

ב"ה
שנה כז
גליון ג (קנט)
שבט - אדר תשע"ב

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

התובן

גנוזות

עמוד

ה	רבי יהודה הכהן (טנוג'י) זצ"ל מרבני עיה"ק ירושלים	הערות על הרמב"ם הלכות תפילין וס"ת
יא	רבי אפרים קמץ זצ"ל אב"ד בריטשוואל ובעדלין ובוורעשנבא בעמח"ס "ראש אפרים" על יו"ד ואה"ע כ"י	חידושים על שו"ע הלכות ס"ת
כב	רבי רפאל בנימין ארוואץ זלה"ה מרבני ירושלים מח"ס "אמתחת בנימין" כ"י	חידושים על הרמב"ם הלכות ס"ת

שפתי ישנים

כה	רבי משה דוד שטייננווארציל זצ"ל ראש ישיבת "עץ חיים" דבאבוב נ"י	דרוש לבר מצוה
----	--	---------------

חידושי תורה

כז	הרב שלום מרדכי הלוי סגל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו ר"כ "אהל יהונתן" מח"ס "משכן שלום" דיין בבי"ד של הגר"נ קרליץ	ומכרו את השור החי וחצו את כספו
לג	הרב שניאור זלמן דיטון בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו ר"כ ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב מח"ס "זכרון צבי" "משנת משה"	בענין יסוד חג הפורים וקריאת המגילה לנשים
לז	הרב יוחנן ברד"א בריזל כולל ש"ס, קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין היסח הדעת בתפילין
מד	הרב יהושע שטיינברג כולל ש"ס, קארלין סטאלין, גבעת זאב	במצות קשירת והנחת תפילין בכל יום
נ	הרב דוד מקלב עיה"ק ירושלים תובב"א	בגדרי שמחת פורים
סג	הרב נאור מאיר עמאר עיה"ק ירושלים תובב"א	ביאור חיוב דין תענית אסתר אם מנהג או תקנה ודעת השו"ע בזה
עג	הרב יוחנן לוריא כולל ש"ס, קארלין סטאלין, גבעת זאב	ביאור הסוגיא דלילה לאו זמן תפילין
עט	הרב יוסף אלכום כולל ש"ס, קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין הנחת תפילין וחיוב חליצתן שלא בזמנם
פב	הרב יוסף שווארץ כולל קארלין סטאלין, גבעת זאב	בסוגיא דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה
פז	נתנאל קורנבליט ישיבת "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין, ביתר	בענין קידושין במתנה על מנת להחזיר

בירורי הלכה

צא	הרב שלמה זלמן שמעיה ר"כ קארלין סטאלין, מודיעין עילית מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"	בענין הליכה בשבת מירושלים לגבעת זאב
צג	הרב משה אהרן שור כולל קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין תחום שבת בין הערים ירושלים וגבעת זאב
קט	הרב חיים יצחק טרבילו קארלין סטאלין, ביתר ר"מ בשיבת "עמלה של תורה"	בענין חיוב משתה ושמחה לבני עיירות בשושן פורים
קיב	הרב מנחם יהודה גרוס לשכת הקודש הועד למשמרת וחיזוק כשרות סת"ם	השלמת אותיות חלולות או פסוקות אם נחשב מעשה כתיבה
קיד	הרב פינחס מנחם ליפשיץ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "הצ"ק בהלכה"	שוכרים וכרטיסים מגנטיים בראי ההלכה
קכה	הרב ישראל אשר קלפהולץ כולל "תפארת אהרן", קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין היתר פתיחת וקריעת אריזות בשבת

לשון חכמים

קלז	הרב יהושע יצחק ינקלביץ לייקווד, ארה"ב	צורת קשר תפילין של ראש
קמז	הרב יונתן הרשג סופר סת"ם, קארלין סטאלין, ביתר מח"ס "הסתומה שבסת"ם"	בענין צורתה האמיתית של אות הפ"א ודעת המשנה ברורה

מנהגי ישראל

קנז	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לימי השובבי"ם ולחודש שבט
-----	---	---

הערות

דעת שר התורה הגאון מטשיבין זצ"ל בענין קביעות השבת ביפן - הרב מנחם משה יצחק גולדברגר (ג"ב), ירושת"ו / הוספת המערכת בענין קו התאריך / בענין כתב על גבי כתב - הרב יעקב שמש, ירושת"ו / חורבן העיר ביתר וחורבן העיר אלכסנדריא - הרב צבי בוקשפן, מודיעין עילית / על אמירת "ברוך שאמר" בנעימה - הרב ראובן הלמן / בענין אמירת יעלה ויבוא בברכת זכרונות בראש השנה - הרב יעקב לויפר, ירושת"ו / בענין צורת קשר תפילין של ראש ובענין תפילת יעלה ויבא במוסף של ראש השנה - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / בענין האיסור לחשב חשבונות בשבת - אברהם אלימלך לעדערייך ויעקב ישראל כץ, מתיבתא 'תפארת יוחנן' קארלין סטאלין, ברוקלין נ.י. / מוקצה שאין לו צד היתר - שמעון כץ, מתיבתא 'תפארת יוחנן' קארלין סטאלין נ.י.

כתבים

קעה	קארלין בתקופת גלות - תקמ"ו- תקס"א מבוא. פרק א. מחציתה הראשונה של התקופה, תקמ"ו - תקמ"ב נספח: לזהותם של גדולי חבורת החסידים ברייסיין המקושרים אל מרן הרש"ק
-----	---

גנוזות

רבי יהודה הכהן (טנוגי) זלה"ה

מרבני עיה"ק ירושת"ו

נולד לאביו הגאון רבי שמואל הכהן (טנוגי) זלה"ה גם הוא מרבני עיה"ק ירושת"ו, שנתמנה לראשל"צ בשנת תס"ז אחרי שיצא לחו"ל כשד"ר הג"מ רבי אברהם רוויגו זלה"ה ונשאר שם, ונזכר בשו"ת גנת ורדים או"ח כלל ב' סימן ה', ממשפחת הגאון הגדול והקדמון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה ממצרים בעל ספר הזכרון.

למד בבית מדרשו של הגאון הרב בעל "פרי חדש" זלה"ה והיה מבני חבורתו, עד שהגאון הנ"ל כותב אליו בסוף ספרו "מים חיים", אחרי ששאלו רבינו: "נתקשיתי בדבור אחד של תוספות בחגיגה... אמנם אחר השקפת העיון לפי דעתי עמדתי על אמיתות כוונת התוספות ואעפ"כ איני סומך על דעתי ואמרת להעמיד דברי אלה לפני האדון אולי ייטיב בעיניו לעיין בדבור זה ואל ישיב פני ריקם. הצעיר יהודה בכמהור"ר שמואל הכהן, כותב אליו: "אמר הכותב משום דחביבין עלי דברי כת"ר אני לדודי ודודי לי... וכתב שאף ע"פ שלבסוף עמד על כוונת התוספות שרצה לעמוד על דעתי וזה מדרך המוסר והענוה כי מה נבין ולא עמך הוא...".

היה דיין בבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה יחד עם אביו ועם הגאונים רבי משה חיון זלה"ה ורבי יהוסף קונקי זלה"ה ורבי שמשון גומץ פאטו זלה"ה, ובשנת ת"ס חתם יחד עם הגאונים רבי חייא אברהם בכ"ר אהרן די בוטון זלה"ה ועוד הרבה גדולים זלה"ה נגד בני חו"ל העולים לא"י לזיזארא ורוצים לפרוץ גדר שלא לשמור ב' יו"ט של גלויות.

בשו"ת "גנת ורדים" כלל ד' סימן ט"ז מובאת תשובתו בענין אם מותר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה בצנעא ביו"ט שני של גלויות, ושם בסימן י"ז תשובת המחבר אליו, (בטעות נדפס ר' שמואל הכהן וצ"ל ר' יהודה ב"ר שמואל כמפורש בתשובה הקודמת), ומתחיל בזה"ל: שלמא רבא לכהנא רבא ורב חנא ורב חסדא סגי לחדא מן עלמא ועד עלמא וכו', ובשו"ת "זרע אברהם" חתום כמה פעמים כדיין על פסקיו בבית דינו של מהר"א יצחקי זלה"ה באהע"ז סימן ב' בשנת תס"ד, ובחו"מ ח"ב סימן י"ח וי"ט.

הג"מ רבי יצחק הכהן בספרו "בתי כהונה" מביא חידושים ממנו, וגם הג"מ רבי אהרן אלפאנדארי זלה"ה בספרו "מרכבת המשנה" מביא כמה פעמים חידושים ממנו בספרו ומכנהו "איש ירושלים", וכן הגר"חיד"א זלה"ה מכנהו ע"פ רוב בספריו בתואר "איש ירושלים", כמו כן בספר "עבודת ישראל" להג"מ רבי ישראל קמחי זלה"ה ובספר "חיים בירושלים" להגר"ח פאלאגי זלה"ה בהביאם ממנו איזה חידוש כינוהו "איש ירושלים", ולא ידוע טעמו של דבר, אולי בגלל שלא יצא את שערי העיר ירושת"ו מעולם, ואמנם כן שאין אנו מוצאים אותו בין חכמי אה"ק שנשלחו לחו"ל כשד"ר, וסיבת הדבר הזה גם היא אינה ידועה, כי כפי הידוע שפקידי ואמרכלי העיר לא פסחו על שום אחד מגדולי חכמי העיר מלשלחם כשד"ר לחו"ל.

מגדולי תלמידיו היה הגאון רבי ישראל מאיר מזרחי זלה"ה בעל "פרי הארץ", וכן כותב בהקדמת ספרו ח"א: "מאורי ומורי קדוש יאמר לו חסידא קדישא מוריננו ורבינו הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה וישקני מים מבארה של תורה ונתגדלתי בין ברכיו מיום דעתי אותו להבין אמרי בינה בזאת התורה..." וכן בהקדמת ספרו ח"ב כותב: "... ומורי הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה הן הנה הורוני וילמדוני דין ומשפט אלהים חיים", וכן מזכירו הגר"ח זלה"ה בספרו "צוארי שלל" פ' כי תבא ובספר "יוסף תהלות" על תהלים מזמור ק' ובעוד מקומות בהביאו דברים משמו בשם רבו.

חיבר חיבור גדול על הרמב"ם ומזכירו הגר"ח זלה"ה בשם הגדולים בערכו שראהו בכת"י, גם למראה עיני כותב שורות אלה היו כמה קונטרסים העתק כת"י סופר מחידושו על הרמב"ם, ואמנם כן באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא ח"א של הרמב"ם ויניציאה של"ד (מדע, אהבה, זמנים), המעוטר בכשלוש מאות הערות ביניהם ארוכות מלאות תוכן בכתובת ידו, אשר זוהו לרבינו כי בהערה ראשונה על הגליון ברמב"ם כת"י ככתבה וכלשונה היא נזכרת בספר מרכבת המשנה (אזמיר תקט"ו) למהר"א אלאפאנדארי זלה"ה המסתיימת: "ע"כ מ"ך להרב מהר"י הכהן בן להרב מהר"ש הכהן זלה"ה איש ירושלים", וע"י כך זוהו גם קונטרסים הנ"ל לרבינו כי החידושים השייכים לספר מדע ואהבה וזמנים הם מובאים גם בגליוני הרמב"ם לפנינו.

בהערותיו על גליוני הרמב"ם מזכיר כמה מחיבוריו הבלתי נודעים לנו עדיין, והם ספר "מקור חיים" שמזכירו עשרות פעמים, וכנראה שהספר הזה גדול גם בכמותו כי בדף צז. כותב: "עייין בס' מ"ח דף רי"ו ע"א", גם מזכיר ספרו הנקרא "ספר הליקוטים", וכן מזכיר לפעמים: "עייין בספר הזכרונות" ו"קונטרס השאלות".

כן נמצא באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א טור אהע"ז שלו (סבינוטה שי"ג) שעל גליוני הספר זרועים כששים הערותיו מלאות תוכן, ועוד חזון למועד.

כן מזכיר בהערות הנדפסות להלן ספר דרשותיו: "... ועייין בדרשותיו..."

כותבי הקורות מציינים שיש לו חיבור בשם "ארץ יהודה", ובספר תולדות חכמי ירושלים מביא שראה ספר הגהות על כל הש"ס בכת"י המיוחס לרבינו זלה"ה.

יש לציין, כי בנוסף על חתימתו "הצעיר יאודה הכהן" חותם גם לפעמים "הצעיר יאודה נסים הכהן", אולם לא תמיד, ולכן נראה לנכון לשער כי שם "נסים" ניתוסף לו אח"כ מחמת חולי בתפילה כדי שיעשה לו הקב"ה נס לרפאותו.

נלב"ע בעיה"ק ירושלים ומנוחתו כבוד סמוך לקברו של הגאון רבי נסים חיים משה מזרחי זלה"ה בעל "אדמת קדש".

להלן אנו מדפיסים הערותיו על הרמב"ם ח"א הלכות תפילין וספר תורה הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 679.

הערות על הרמב"ם הלכות תפילין וס"ת

הלכות תפילין פ"א ה"ט וכן אם כתב את המזוזה על הקלף או על הגויל כשר לא אמרו על דוכסוסטוס אלא למצוה. [ב לפי דעת רבינו דמוזוזה על הגויל כשרה ל"ק מה שהקשו התוס' בשבת דף ע"ט ד"ה תפילין אגויל מי כתבינן וכו'] וא"ת והא דתנן אין בין ספרים לתפילין ומוזוזה וכו' אמאי לא קתני נמי דתפילין ומוזוזה אין נכתבין אלא על הגויל ודוק.

שם ה"א כסף משנה ד"ה ומוזוזה אינה צריכה העברה לשמה. כבר נשאל רבינו על זה מחכמי לונלי והשיב וז"ל ילמדנו רבינו מפני מה עזר של מוזוזה אינו צריך עיבוד לשמה

אע"פ שספר תורה ותפילין צריך עבוד לשמן ונפסלין אם לא נעבד לשמן, ואי משום דקרי ליה למוזוה קדושה קלה [הא] גם בן קורא לתפילין קדושה קלה. תשובה. לא מפני זה* אלא מפני שלא נשמע במוזוה עיבוד לשמה והיכא דאתמר אתמר היכא דלא אתמר לא אתמר, וא"ת מ"מ ס"ת ותפילין צריכין עבוד לשמן לפי שעצמו של ס"ת ועצמן של תפילין הם המצוה לפיכך הוצרכו לעשות להם חשיבות יתירה והוצרכו לעובדן לשמן לפי שיזוהר בעיבודן למען יעמדו ימים רבים ועצמה של מוזוה אינה המצוה ולא תחשב מצוה אלא מפני הבית חייב ואם אין בית אין מוזוה, אבל ס"ת ותפילין חובת הגוף התדירה עב"ל. ומ"ש מפני שלא נשמע וכו' על מ"ש בסוף ועצמה של מוזוה אינה המצוה הוא סומך דאילו מפני שלא נשמע לחוד לא מכרע מידי דהא תנן אין בין ספרים לתפילין ומוזוה וכו', וגם המענה שמען שעצמה של מוזוה אינה המצוה היא תמוהה בעיני דמנין לנו לומר בן כל זמן שלא מצינו בדברי רז"ל חילוק ביניהם. נ"ב ואני מצאתי סעד לדברי הרמב"ם מדרפרינן במס' שבת דף ע"ט אמתני' דתנן קלף כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין מברייא דקתני קלף ודוכסוסטוס כדי לכתוב מוזוה, ומקשו התוס' התם דאמאי לא פריך אברייא גופה מסיפא לרישא דקתני סיפא קלף כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין וכתבו בד"ה והא מדקתני סיפא הוה מצי וכו', והשתא לדעת רבינו נחא דאברייא גופה ל"ק ליה משום דמצינא לאוקומה רישא בקלף שאינו מעובד לשמו דחזי למוזוה ולא חזי לתפילין ומשום הכי קתני דשיעור הוצאה כדי לכתוב מוזוה, אומנם אמתני' דקפסק ותני קלף כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין משמע דאע"ג דאינו מעובד לשמו ולא חזי לתפילין מ"מ כיון דאיכא שיעורא דאילו הוה מעובד לשמו הוה חזי לכתוב עליו פרשה קטנה מחייב עליה אע"ג דהשתא לא חזי לתפילין ומ"ה מותיב ממתני' לברייא, ומעתה יש ללמוד מהאי סוגיא דקלף שאינו מעובד לשם מוזוה כשר למוזוה ודוק. הצעיר יאודה נסים הכהן

שוב ראיתי שאי אפשר לומר דבעור שאינו מעובד לשם תפילין יתחייב על הוצאתו בשבת בכדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין דכיון דלא חזי לתפילין לא מחייב בכדי לכתוב פרשה קטנה שבתפילין, וראיה מדוכסוסטוס דמשום דלא חזי לתפילין לא מחייב עליה אלא בכדי לכתוב מוזוה, ועל כורחין דמתני' דקתני קלף כדי לכתוב פרשה קטנה שבתפילין לא מיירי אלא בעור המעובד לשם תפילין, ומעתה קשה לדעת רבינו דכי פריך מברייא דקתני קלף כדי לכתוב עליו מוזוה לוקמה בשאינו מעובד לשם תפילין וצ"ע. יאודה נסים הכהן

הלכות ס"ת פ"ח ה"ד כסף משנה ד"ה מותר לכתוב התורה וכו', ומ"ש שאין בו קדושת ס"ת הוא מדאמרינן דאין קורין בו בצבור*. נ"ב צ"ע דהתם קאמר משום כבוד צבור ולא משום שאין בו קדושה.

שם פ"י ה"א כסף משנה ד"ה נמצאת למד וכו' נמצאת* תשובה לרבינו שכתב בה שמברכין על ספר תורה פסול ושכך נהגו בפני גאוני עולם. נ"ב תשובת הרב בהרחבה כתובה בחידושי מגלה לרב א' כתיבת יד.

שם ה"ב כסף משנה ד"ה וכתבו הגהות שהרמ"ך תמה על רבינו שכתב אסור למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל שהרי בירושלמי סוף בכורים גרסינן שאלו את רבי שמעון בן גמליאל מהו שימכור ספר תורה וכו' עד רבי פנחס ורבי יוחנן בשם רבי שמעון בן גמליאל אמרי מוכר אדם ספר תורה לישא אשה וללמוד תורה וכל שכן מפני חייו, וכן נראה דגם

גמרא דידן שרי דאמרינן פרק בני העיר ארשב"ג אפילו אין לו מה יאכל ומכר ספר תורה או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם משמע דומיא דבתו דליכא איסורא עב"ל. ואני אומר שאין אלו ראיות דירושלמי הכי איתא ר' ינאי בשם רבי חייא בר ווא שאלו רשב"ג מהו שימכור אדם ספר תורה לישא אשה אמר לון אין ללמוד תורה א"ל אין מפני חייו ולא אניבון ר' יונה בשם רבי חייא בר ווא שאלו את רשב"ג מהו שימכור אדם ספר תורה לישא אמר לון אין ללמוד תורה אמר לון אין מפני חייו לא שאלון ולא אניבון על דעתיה דרבי ינאי אין שאלון ליה ולמה לא אניבון כי אתא רבי חניה רבי פנחס רבי יוחנן בשם רבן שמעון בן גמליאל מוכר הוא אדם לישא אשה וללמד תורה וכל שכן מפני חייו ע"כ וכו'. נ"ב תמהני דמפשט הירושלמי משמע דקאמר דמאי שלא דומה שלא השיבם משום דאתי במכל שכן דשרי ונמצא דלכ"ע שרי משום כדי חייו הפך מדברי הרמב"ם וכמו שהקשה הרמ"ך.

★ ★ ★

אפרים

[illegible]

רבי אפרים קמין זצ"ל

בעמח"ם ראש אפרים על יו"ד ואה"ע כ"י

הגאון רבי אפרים קמין זצ"ל בן הגאון רבי אשר קמין זצ"ל. אביו היה תלמידו של הגאון רבי שלום קורח זצ"ל אב"ד טיקטין, ואחרי פטירתו נתמנה רבי אשר למלא את מקומו בטיקטין. רבי אפרים שימש במשך שנותיו אב"ד בכמה ק"ק בריטשוואל ובעדליץ ובוורעשנבא.

חיבר כמה חיבורים שהוא מציין בתוך ספרו "ראש אפרים" על יו"ד הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 55, והם חיבור על אה"ע, וספר שו"ת, וחדושי גפ"ת, וספר דרושים.

והנהגו מדפיסים כעת חידושי על הלכות ס"ת מסימן רע"ג עד סוף סימן רע"ז. חידושי על סימן רע"ו כבר באו בדפוס בספר 'קדושת סת"ם' - בני ברק כסלו תשנ"ז.

חידושים על שו"ע הלכות ס"ת

סימן רעג סעיף א [א] למטה ד' אצבעות. לכאורה היה לי לומר היינו דוקא שלא יפחות מלמטה ד' אצבעות ומלמעלה ג' אצבעות ובין דף לדף ב' אצבעות, אבל אם רוצה להניח יותר מן השיעור רשאי אפי', ועמ"ש לפ"ז בס"ק גימל, אבל מדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות ס"ת קצת משמע מדכתב שם דין ב' רק אלו הדינים המוזכרים בסעיף זה וסיים ע"ז וכל השיעורין האלו למצוה אבל אם חסר או הותיר לא פסל, ושם לא הוזכר מדין בין שיטה לשיטה ובין כל חומש וחומש רק אלו הדינים שזכרתי, א"כ משמע דלכתחלה לא יעשה גם יותר משיעורין הללו.

שם סעיף ב [ב] לא ימעט הכתב וכו'. נלע"ד פשוט דזה הקפידה הוא דוקא בדף אחד מפני דמיחזי כמנומר, אבל אם רוצה למעט בכתב בכל הדף שוה רק שהוא כתב דקה מן דף חברו י"ל דליכא קפידא אפילו למצוה בעלמא, ועמ"ש בס"ק שלאח"ז.

שם [ג] שביין פרשה לפרשה. כתב הט"ז משמע שאם כבר כתב בשורה זו גמר הפרשה וא"א לו בענין אחר ימעט קצת בכתב שלא יעשה בפסול, וע"ש מה שהקשה לפ"ז דלא הוי סיפא דומיא דרישא, ומאד תמוהין לי דבריו דהא אם לא ימעט בכתב יהיה היריעה פסול האי לכתחילה מיקרי שפיר דעבד דאין לך דעבד גדול מזו כשלא ימעט יהיה כל היריעה פסול, וכ"כ הש"ך סברא כזו לעיל סימן ל"ג הבאתיו שם בסק"ח כיון דא"א בענין אחר שם גבי שחיטת עוף אם רק כשלא ישחט הקנה הוי האי לכתחילה כדעבד והוי שפיר סיפא דומיא דרישא ושניהן הוו דעבד, וזולת פירוש הט"ז בדברי המוש"ע היה נלע"ד לפרש דמיירי מענין שיכול לתקן דהיינו שהוא קרוב לסוף הדף, וע"פ מ"ש בסק"א די"ל יותר מארבעה אצבעות להניח גליון למטה רשאי אף לכתחילה, וא"כ מצינו תיקון לזה אף לכתחילה דהיינו שיניח בסוף הדף שיטה פנויה ויתחיל לכתוב בראש הדף השני ושם ירבה בכתב גסה כל הדף וזה לא הוי כמנומר וכמ"ש בס"ק שלפ"ז, וכשיכתוב בכתב גסה אז יגיע הסתומה בשיטה שניה על הדף השני ויהיה שפיר חלק באמצע השיטה וכתובה משני צדדיה כדן סתומה זה י"ל כוננת הטור, אלא דלפמ"ש בסק"א דמדברי הרמב"ם משמע דלכתחילה אין רשאי להניח למטה גליון יותר מד"א א"א לפרש כן בתיקון זה אף אם הוא בסוף הדף ודו"ק. אבל אין לפרש דהטור ר"ל שהתיקון יהיה ע"י שירבה בכתב דהיינו כתיבה גסה וא"כ יגיע הסתומה בשיטה שלאחריה באמצע

השיטה, דזה ודאי ליתא מה לי מיעוט מה לי ריבוי הא הטעם הוא משום דמיחזי כמנומר, וכ"כ הש"ך לעיל ס"י הקודם וכמ"ש הב"י והפרישה בסימן זה.

שם סעיף ד [ד] בת עשר אותיות. והרא"ש חולק ע"ז וס"ל דלעולם אין כותבין ג' אותיות חוץ לדף אפילו אם הוא מיעוט התיבה מדאמרינן בגמ' נודמנה לו תיבה בת ה' אותיות לא יכתוב שתיים וכו' ולא אמרו בסתם לא יכתוב רוב האותיות של תיבה חוץ לדף עכ"ל. מה מאד אינו מובן לי דברי הרא"ש דהא לדידה נמי קשה למ"ל להגמ' לומר נודמנה לו תיבה וכו' ולא אמר סתם שתיים מתיבה כותבין שלש אין כותבין, דהא לפ"ז ליכא לן שום חילוק בין אם הוא רוב תיבה או מיעוט תיבה דהא שנים לעולם כותבין אפילו מתיבה בת שלש אותיות וכמ"ש הרא"ש והוא דברי הש"ע בסעיף שלפ"ז והוא רוב התיבה ואפ"ה כותבין ושלש לעולם אין כותבין לדידה אפילו אם הוא מיעוטא דמיעוטא וצ"ע לכאורה. אבל קושית הב"ח על הרא"ש דהקשה עליו דלא מצי למימר לא יכתוב רוב האותיות וכו' דה"א אפילו שתי אותיות מתיבה של שלש אותיות זה לפע"ד לק"מ על הרא"ש דהא זה מוכח מאותו ברייתא בסמוך דתני היתה תיבה בת שתי אותיות וכו' דמוכח הא שתיים משלש שפיר כותבין חוץ לדף וק"ל. ולכאורה היה לפע"ד לומר דג' אותיות מתיבה בת ששה ומכ"ש בת שבעה אותיות כותבין חוץ לדף, אבל ד' מח' או אף מתיבה בת ט' אין כותבין, ובזה לא יקשה לא קושית הרא"ש על הרמב"ם לא יכתוב רוב האותיות וכו' כיון דאשכחן אפילו מיעוט האותיות נמי אין כותבין דהיינו ד' אותיות מתיבה בת תשעה או עשרה אותיות, וגם קושייתי לא יקשה לימא שלש אין כותבין.

שם [ה] לכתוב חציה. הש"ך הקשה דדברי הש"ע סתרי אהרדי הק דהכא אהך דא"ח ס' ל"ב ס"ג דמשמע שם דפוסק כהרא"ש [שהבאתי בס"ק שלפ"ז], ולפע"ד ליישב קצת די"ל הש"ע באמת למצוה מן המוכרח לכתחילה חושש כדעת הרא"ש לכן גבי תפילין כתב רק דעת הרא"ש כיון דאין נ"מ מדעת הרמב"ם שם כלל דהא בדעבד לעולם לא נפסל אף בכתוב רוב התיבה או כולו חוץ לדף ולכתחילה למצוה מן המוכרח חושש לדעת הרא"ש, משא"כ כאן שפיר הביא דעת הרמב"ם דנ"מ גם מדברי הרמב"ם והוא ע"פ הדין שנתבאר בס"ב שלא ימעט הכתב מפני ריוח שבין פרשה לפרשה, ואם הוא בענין דלא אפשר לעשות סתומה אלא באחד משתי אופנים או שימעט בכתב או שיכתוב חצי תיבה מן התחלת הפרשה חוץ לדף והתיבה הוא בת עשרה אותיות בזה י"ל דהכריע הש"ע דטוב יותר שלא ימעט בכתבו לכתוב חצי התיבה בת עשרה אותיות חוץ לדף ולסמוך על הרמב"ם משימעט בכתב ע"ז והוא איסור לכתחילה לכ"ע כנלע"ד, אבל בתפילין לא אשכחן דין זה כלל לכן לא הביא שם דעת הרמב"ם כלל ודו"ק.

שם סעיף ה [ו] ואם שינה כשר. זה קאי גם אכל הדברים המבוארים בס' הקודם כ"כ הט"ז לעיל ס"י הקודם.

סימן רעד סעיף א [א] צריך שיאמר וכו'. הטור כתב כאן ואם לא עשה כן פסול וכן ברס"י רע"ו גבי קדושת אזכרות, ומדלא כתב כאן הש"ע ואם לא עשה כן פסול ובס' רע"ו ס"ב גבי קדושת אזכרות כתב הש"ע שם שאם לא עשה כן פסול, ש"מ דהכא ס"ל בדעבד לעולם כשר אפילו לא חישוב בלבו לשמה, ובה' תפילין ס' ל"ב שם ג"כ השמיט הש"ע מה הדין בדעבד אם לא חישוב לשמה, ובשלמא על הטור שם לא קשה די"ל דסמך אמ"ש הדין כאן, אלא על הש"ע שם קשה, ושם הסברא נותן לפסול בדעבד אף להש"ע, דבשלמא גבי ס"ת י"ל הטעם מש"ה כשר

בדעבד כסברת רש"י ז"ל הובא בב"י דס"ת סתמא הוי לשמה דלמאי כותב אלא לקרות בו או ללמוד בו אבל שם גבי תפילין אם כותב מסתמא האיך מוכח דכותב לשם תפילין דלמא כותב רק ללמוד בו וא"כ לא הוי כקדושת ס"ת כיון דהוא רק ארבע פרשיות ואין בו קדושת תפילין וזהו לדעת המור דס"ל דפסול צלל"ע אם מהני העברת הקולמס דשם גבי אזכרות אם לא כתב לשמן לא מהני העברת הקולמוס אבל כאן י"ל דמהני דלטעם הירושלמי הביאו הרשב"א בחדושי פ' הבונה דמה דאמרו חכמים דפליגי אר"מ שם אין השם מן המובחר הוא רק לשימת ר"י אף לדבריו אבל לדידהו לא מיקרי כתב ע"ג כתב לכתב כלל, וכמה דפסקו הרמב"ם וסייעתו בה' גיטין דשם העברת הקולמס לא מהני אפילו לחומרא, א"כ ודאי כאן לא מהני אלא דלסברת הפוסקים דחוששין גבי גט להיות העברת הקולמס נחשב לכתב לחומרא וכמ"ש הש"ע הי"א הללו שם באה"ע סימן קל"א, ועמ"ש בספרי שם סק"ג, וא"כ י"ל הא דלא מהני העברת הקולמוס משום זה אלי ואנוהו אפשר לא אמרו חז"ל כ"א גבי שמות הקדש אבל לא בשאר דברים בס"ת וצ"ע.

שם סעיף ב [ב] כל תיבה בפיו. כתב הב"י בשם המרדכי זו"ל ת"ר וימת שם משה וכו' ה"ג רש"י ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, מכאן יש להוכיח דס"ת ותפילין ומוזוות הסופר צריך להוציא בפיו לקרות הוא עצמו, רק בדברי פורענות כגון מן וימת ואילך לא היה קורא אלא כותב וכן ברוך בן נריה לפי שהן קינות עכ"ל, ולפי"ז צ"ע קצת אם מן פסוק וימת משה וכו' צריך לקרותה מפיו או לא דלפי טעם המרדכי משמע דא"צ, ומסתימת הפוסקים משמע דאין חילוק.

שם סעיף ה [ג] ויכול ליטול דיו. עמ"ש הט"ז והש"ך בזה, ולפי מ"ש הט"ז דברי רמ"א סתרי הק' דהכא דפסק דמותר ליטול דיו כשצריך לדיו ומדלא כתב כשצריך לדיו לכתוב בס"ת משמע דאף דבר של חול מותר, ובא"ח סי' תרע"ד כתב שם דמנר לנר ג"כ נהגו לאסור משום דהנר השני אינו מצוה כל כך כמו נר הראשון ע"ש, ולפע"ד ליישב פלא הט"ז וגם דברי הש"ך והוא די"ל דהרא"ש ס"ל דמ"ד ביוזי מצוה אסור היינו דווקא במקום דאיכא אף אכחושי מצוה אבל ביוזי מצוה במקום דליכא אכחושי מצוה שרי, ועפ"ז יתיישב קושיית הלח"מ על הרמב"ם בפ"ד מה' חנוכה דשם משמע דע"י קינסא אסור וכ"כ להדיא בפ"ג מה' תמידין להדיא דע"י קינס' אסור גבי נרות של מקדש ע"ש, וא"כ למה הוצרך בפ"ג מה' מעשר דמעמא דאין שוקלין כנגד סלע של מעשר שני דינרי זהב שמא לא יכוון משקלותיו הא בלא"ה אסור משום ביוזי מצוה ע"ש, ולפי מ"ש לק"מ דהא התם גבי מעשר שני ליכא אכחושי מצוה ומשום ביוזי לחודא ס"ל להרמב"ם דשרי, אבל בנרות מקדש ובנר חנוכה שם איכא תרוייהו ביוזי מצוה וגם אכחושי מצוה, ולזה כתב הרא"ש כאן דליכא אכחושי מצוה גבי דיו וא"כ נשאר רק ביוזי מצוה לחודא ולכן ברי ומיושב שפיר קושית הט"ז וגם לא כהש"ך כנלע"ד ודו"ק. ומה שהקשה הט"ז הא הוי כאן אכחושי מצוה שכל כמה שהאות ממולא יותר בדיו הוא מתקיים ביותר, על זה כתב הבל"י דשפיר כתב הרא"ש דכל שהדיו עבה מהרה הוא נופל מן הכתב ואינו מתקיים רק משום ביוזי מצוה כתב הש"ך וכו' ע"ש, ולפי דברי הבל"י נלע"ד ליישב כל קושיות הט"ז והוא מה דמקשה הט"ז הא תשמישי קדושה אינן נזרקין וכו' נלע"ד ליישב ע"פ מה דכתב המרדכי בפ' בני העיר דפסק שם גבי ארון הקדש המקלקל ס"ת שהיו מונחין בתוכו דלא מיקרי תשמישי קדושה אלא מזיק ידידה ורשאי לזרוקן ע"ש, וא"כ י"ל דהאי הרבה דיו כיון דלפי סברת הבל"י

הוא מקלקל ומזיק לא מיקרי תשמישי קדושה כלל, ועפ"ז היה נלע"ד ליישב גם קושיא הראשונה של הט"ז הא דאסור אכחושי מצוה וכיוזי מצוה הוא דווקא במקום שאין צורך להקדושה גופא ליטול ממנו כגון נר חנוכה וכי"ב דאין נ"מ לאותו הנר אם ידליק ממנו נר אחר או לאו לכן אסור, משא"כ במקום דאיכא צורך ליטול מן הדבר מצוה כגון הכא שפיר מותר ול"ח לביזיון, מיהו מדברי הרא"ש ורמ"א משמע דבכל אופן יכול ליטול דיו ומשמע אפילו אינו ממולא הרבה כ"כ עד שיהא נופל מן הקלף ולסברת הבל"י היה אסור ועיקר הסברא היה נלע"ד ליישב כל קושיות הט"ז דלא דמי לנ"ח דהתם אין שום צורך כלל יוצא מזה להנר הראשון, אבל הכא כיון שצורך להס"ת ליטול כדי לגלול הספר להגיה לא קפדו בזה משום בזיון ולא שייך בה לומר אכחושי מצוה וכללע"ד בכוונת דברי הרא"ש, וכיון שכן קשה לי על הרמ"א ממ"ש כשצריך לדיו דמשמע דאף דאין בזה צורך להס"ת ג"כ שרי ולפע"ד לא התיר הרא"ש אלא במקום דאיכא צורך להס"ת דווקא והנה"מ דהתיר כן כמ"ש הד"מ ז"ל באמת דמייירי בצריך הסופר לכתוב בס"ת מן הדיו ומלת כשצריך הסופר לדיו מורה כן על הכוונה שכתבתי, אבל הרמ"א השמיט מלת הסופר ומשמע ממנו דאפילו לדבר חול שרי, וי"ל דבזה שרי דווקא אם הרבה דיו עליו שמזיק ומקלקל להכתב כסברת הבית לחם יהודה כללע"ד ודו"ק.

שם סעיף ו [ד] צריך ליוהר בתיקון וכו'. עיין מה שהקשה הט"ז על הרא"ש, ולפע"ד לק"מ דבאמת לסתם גמ' דפ' המביא שני [מלת] צריך מורה לכתחילה, אבל אליבא דרבא מוכח בנזיר דף מ"ז ע"ב אליבא דל"ב שם דאליבא דרבא צריך ואין לו תקנה משמע שם וכאן הא אמר רבא לשון שעטנז גין צריכין להיות מזויינין שפיר מדייק דאף דעבד הוא וק"ל כללע"ד ברור.

שם סעיף ז [ה] ספר המנוקד. נלע"ד פשוט ברוב הספר הוא מנוקד ומכ"ש כולו אז פסול בהסירו ממנו הניקוד, אבל אם היה מנוקד רק באיזו מקומות י"ל דכשר בהסירו הניקוד, ועפ"ז מיושב קושית הט"ז למה יגרע מכותב מ"ס פתוחה ונדבקה דמהני בגורר החרטום לחוד וכו' ע"ש וק"ל וצ"ע לדינא.

הבה"י כתב בשם תשובות באר שבע דמותר לכתוב טעמים במגילה לקרות בה החזן במקום שאין מי יודע לקרות ע"פ ולברך עליה עכ"ל.

סימן ער"ה סעיף ב [א] בצורת פתוחה. עיין ט"ז סק"ה שהביא ענין הסדורה המוכא בטור וכתב וז"ל הפירוש הברור שיש מקצת פרשיות בתורה שלתלמוד שלנו הויין פתוחות או סתומות ולתיקון סופרים הויין סדורות ואם שינה הסופר מתיקון זה ולא עשאן אלא פתוחות או סתומות כשר כיון שאין מוזכר בגמ' סדורות, ומכאן זה חלק על הבל"ח ז"ל ע"ש, ודבריו קשים לי להולמן, ואף אם תפרש מ"ש הט"ז ואם שינה הסופר וכו' ולא עשאן אלא פתוחות או סתומות דהיינו כוונתו אם מדין התלמוד שלנו הוא פתוחה ולת"ס הוא סדורה וזה הסופר שינה ועשאן פתוחה לכן כשר כיון שהוא באמת כן לדין התלמוד [אבל אם שינה את הסדורה וכתב סתומה באמת פסול] ואם מדין התלמוד הוא סתומה ולת"ס הוא סדורה והלך זה הסופר ושינה וכתב סתומה אז הוא כשר [אבל אם שינה לפתוחה פסול] אעפ"כ קשה ע"פ מ"ש הבל"י בסדורה הוי סתומה לדעת הרמב"ם ז"ל וכל שמתחיל באמצע השיטה הוי סתומה עכ"י וא"כ פשוט נלע"ד דלדעת הטור שהוא דעת הרא"ש ודאי סדורה הוא פתוחה וא"כ קשה אם מדין התלמוד ידוע

שפרשה זו סתומה היא איך רשאי לכתוב סדורה דהא הוא ודאי פתוחה לדעת הגמ' וסתומה שעשאו פתוחה הוא פסול ואף בלא סברתי הא ע"כ מוכח מדברי הט"ז דכוונתו ואם שינה אין הפירוש בכל גווני שינוי מה דדוחק ליה להב"ח לאוקמי בשינוי דחד גוונא ולהט"ז ע"כ מפרש בשינוי דחד גוונא דהיינו האי סדורה אם הוא לדין התלמוד פתוחה דוקא בשינה לפתוחה כשר א"כ ה"ל להשיג על הב"ח אף אם יפרש כפירושו דהיינו במקום שאין פרשה כלל לדין התלמוד והוא שינה הסדורה ולא הניח שום ריוח לכן כשר אבל בעיני בלא"ה דברי הב"ח פרוכין ודחויין ובאמת מיירי הטור בכל גווני בין אם הוא לשאר סופרים פתוחה בין אם הוא סתומה בין שאין פרשה כלל ובת"ס מבואר סדורה אם שינה הסופר ג"כ בכל גווני בין שעשאה פתוחה או סתומה או שלא עשה שום ריוח כלל אעפ"כ כשר והוא כיון דאין בתלמוד דידן מבואר כל המקומות של פתוחה וסתומה או שאין שם פתוחה וסתומה כלל ובת"ס מבואר לסדורה א"כ האיך שיעשה וישנה לא מחשב רק לספק ומספיקא לא פסלינן והוי כשינה סתומה מה שהוא מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש במה דלמר הוי פתוחה ולמר הוי סתומה ואעפ"כ לא פסלינן הס"ת מספק כן ה"נ דכוותיה ולא פסלינן פתוחה שעשאו סתומה אלא היכא דמוסכם לכל התיקונים שהוא פתוחה והוא עשאו לסתומה או איפכא כנלע"ד פשוט וברור. עוד י"ל דמיירי דשינה בצורת הסדורה גופא שהצורה הוא שיתחיל בשיטה שלאחריה תיכף כנגד ההנחה דהיינו כנגד הריוח והוא כתב בשורה השניה והקדים לכתוב כנגד הכתב או שאיחר ולא התחיל תיכף להתחלת הריוח אעפ"כ כשר ושניהן נלע"ד נכונין וק"ל.

סימן רעו סעיף ב [א] אעפ"י שאומר בתחילת הספר. הב"י בסימן רע"ד כתב בשם הסמ"ג שיאמר הסופר כשיתחיל לכתוב ספר זה וכו' וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם וכו', וכתב על זה הט"ז שם ונראה שכן נכון דשמא ישכח אח"כ לקדש השם במקומו עכ"ל, משמעות דבריו אעפ"י שלא חישב בלבו לקדש השם אעפ"כ כשר, מיהו נלע"ד פשוט דכוונת הט"ז קאי להכשיר אלא אותן שמות שכתב בשעה שהתחיל הס"ת ולא הפסיק כלל עדיין מתחילת כתיבת הס"ת, דוודאי אין כוונתו להכשיר משום זה כל השמות שבכל התורה כולו כנלע"ד פשוט וברור וק"ל.

דע הן בדברי המע"מ ראיתי דמשמע ליה מדברי הסמ"ג להכשיר כל השמות של ס"ת אף אם כותב לזמן מרובה ולפע"ד אינו אלא כמ"ש ובזו אפשר אף הרא"ש והטור מודים דאותן שמות שכתב בשעה שהתחיל הס"ת ולא הפסיק מלכתוב דכשר.

שם [ב] ואם לא עשה כן. עמ"ש ברס"י רע"ד מזה. עיין מ"ש הט"ז כאן בשם המרדכי וראיה מדאיתא פ' הניזקין וכו', והנה"ך השיג על פ' הט"ז הראיה מפ' הניזקין ומפרש הנה"ך הראיה וז"ל דס"ת ואזכרות שוין דלר"י מאורליינש בשניהם צריך אמירה בפירוש ולר' אלחנן בשניהם א"צ אמירה בפ' הלכך בס"ת דאיך אפשר ששכח לכתוב כל הס"ת ומ"ש ובאזכרות יכול לומר שכחתי לכותבם לשמם בפ' לאו אליבא דר' אלחנן קאמר הכי אלא אליבא דר"י מאורליינש דס"ל דגם בס"ת צריך שיאמר כן בפירוש, ואה"נ דלר' אלחנן יש לתרץ דבאזכרות יכול לומר ששכח מלחשוב עכ"ל, ואני בעיני אין מבין דברי הנה"ך כלל בהשגה זו דלפי לפירושו הא וודאי הוי איפכא להר"י אורליינש דהוי עכשיו משוי לרשיעא דהא בגמ' מוקמינן ל' דשכח כל האזכרות מלכתוב לשמן ולכן לא מהני העברת קולמס אף לר' יהודה משום דהוי כמנומר וכיון דבאזכרות אכל אזכרה ואזכרה צריך שיאמר וכו' כמ"ש הש"ע א"כ איך אפשר שישכחו בכל

פעם ופעם שכותב האזכרה, אבל בס"ת דדי בהתחלה לחודא שיאמר שיכתוב לשם ס"ת כיון ששכח בעת ההיא י"ל דסמך ליה בדעתיה שאמר בתחילה כן ועכשיו לאחר גמר התורה נזכר שבאותו פעם לא אמר כן בפירוש וא"כ היה השכחה רק בפ"א קודם ההתחלה.

גם מ"ש הנה"ך לפרש ראייה זו אליבא דר' אלחנן תמוה לי לכאורה טובא דהא לר' אלחנן כיון דאליביה כתב דאזכרות יהיו שוין עם ס"ת ובס"ת לדידיה סתמא כשר א"כ באזכרות לדידיה ג"כ סתמא כשר אם לא דחישב בפירוש לשנות, ולפי סברתו שכתב אליבא דהר"י מאורליינש דלא משוי אינש נפשיה רשיעא ואיך אפשר שישכח מלכתוב כל הס"ת, ופי' הדברים וכיון שא"א לשכוח כל כך א"כ בוודאי עשה בכיון כן שלא לומר שהוא כותב לשם קדושת ס"ת, הרי לך להדיא מה דשינה מדעתו בכיוון מיקרי רשע א"כ לר' אלחנן הוא הא ע"כ כיון דאין חילוק בין אזכרות לס"ת ע"כ מיירי דחישב בפירוש לשנות מדעתו בכיוון א"כ וודאי מיקרי רשע ומה לי אם עושה עבירה פ"א או פעמים הרבה, ומ"מ גבי ס"ת יקרא רשע ולא יקרא רשע גבי אזכרה, ואדרבא נלע"ד פשוט איפכא דגבי שם שהוא קדוש מאוד כשמשנה בכיוון נקרא יותר רשע ממשנה שאר ס"ת, ולכאורה אין לפע"ד שום מקום לסבול דברי הנה"ך עד שלא אאמין אם יצא דברים כאלו מפיו קדוש, מיהו וודאי אין ראיה הט"ז מוכרחת הכל בשביל זה למעון אמירה אפילו דיעבד גבי אזכרות, וגם הראיה מפ' הבונה ג"כ אינו ראיה על האמירה רק על המחשבה הוי ג"כ מיושב שפיר, די"ל וודאי רבינו שמשון אויל למעמיה דס"ל כ"מ דבעי לשמה צריך להיות עקימת שפתיים דווקא וכיון שהוכיח דבאזכרות לשמה בעי א"כ וודאי דבעי אמירה אבל לדידן אי נימא דאף מחשבה בלב סגי י"ל דבשמות ג"כ במחשבה סגי ושפיר הוצרכו בגמ' לומר אזכרות דלא משוי' נפשיה לרשיעא באומר ששכח וכתבו סתמא, אלא די"ל דהט"ז שפיר נקט ראייתו דע"כ מוכח דקדושת השמות חמור מקדושת הס"ת כיון דלדידן דק"ל אף בס"ת אם כתב בסתם שהוא פסול לדעת המור וכמ"ש בשמו ברם"י רע"ד, א"כ גם לדידן אסקינן להשמות חד דרגא כיון דלהס"ת מחשבה בעי שיבעי להשמות דווקא אמירה אבל אינו מוכרח כלל ויש לדחות לכל מבין, אבל באמת גוף הראיה של רבינו שמשון אינו מובן לי כלל מאי מקשה מדלא אמר ששכח לכתוב כל הס"ת לשמה הלא בזה היה וודאי מפסיד שכרו אף לפי דעתו והיה נאמן משא"כ באזכרות טעי בד' ירמיה ע"ש בגמ' והיה נאמן ותמוה לי מאוד ראייתו, וא"ל דכוונת רבינו שמשון לא קאי אכל הס"ת רק על דף א' או יריעה אחת והוי ג"כ הפסד מועט, ז"א דהא דלא מהימנינן ליה הוא משום שהוא רוצה להפסיד מועט רק שכר הזכרה כקושיית ר"י וחבירו יפסיד כל הס"ת אבל אם הוא יפסיד מועט וחבירו יפסיד מועט וודאי מהימנינן ליה כמו אם היה רוצה להפסיד מרובה כדי שחבירו יפסיד מרובה, וכן מצאתי סברא זו להדיא בחדושי הרשב"א על גימין רק דאפשר לומר דרבינו שמשון סבר כמ"ש הרמב"ן והרשב"א בשם ר"ח דטעי בד' ירמיה הוא פירושו שמעך דדי בהעברת הקולמס וכו' יהודה והעברה בקולמס חשיב ליה כטרחא מועטת ע"ש בדבריהם, וסובר רבינו שמשון דאף בהעברת הקולמס על כל הס"ת הוי כדבר מועט ולכן מקשה ר"ש שפיר, אלא דבאמת א"א לומר כן דהטרחא של העברת הקולמס על כל הס"ת יחשב כדבר מועט וא"כ מאי צריך הגמ' לומר טעי בד' ירמיה דפי' דהיה סבור דלא מחזי כמנומר הא אף אי יודע האמת כפי מה שתרצו לר' ירמיה דכאן פסול משום דמחזי כמנומר ג"כ לא חשש לזה דהא יוכל להעביר בקולמס כל הס"ת ותו יהיה כתב האזכרות שוה לכל הס"ת ולא יחזי כמנומר אלא מדאמרין בגמ' הכי ש"מ דטרחא דהעברת קולמס על כל הס"ת חשיב ליה טובא, אלא די"ל דכוונת רבינו שמשון כמ"ש בשאר התורה אינו קאי על כל

התורה רק על דף או אפשר יריעה וס"ל שפיר דבזה הוי לדידיה טרחה מועטת כמו העברת הקולמס על האזכרות ולכן מייתי ראייה שפיר כנלע"ד ברור.

ועפ"ז נולד לנו סתירה רבתי על הנה"ך במה דלומד הפי' דאיך ישכח לכתוב כל הס"ת ע"ש, הא הוכחנו דע"כ אין כוונת רבינו שמשון במ"ש ולהכי נקט וכו' ולא נקט שאר הספר וכו' דאין כוונתו אלא אדף אחד או יריעה אחת ודו"ק היטב כי ברור הוא לפע"ד לכאורה.

גם מה שרצה הנה"ך להמליץ בעד הב"י מקושית הט"ז ג"כ תמוה לי דהא שפיר קאמר הט"ז למעם רבינו שמשון דע"כ לא דמי האזכרות לשאר תורה וכיון דלא דמי ופסול בסתם הוי שפיר לדברי ר"ש ראייה דבעי אמירה דס"ל כל דלא הוי עקימת שפתיים רק מחשבה בעלמא ומחשבה לדידיה אין מוציאו מידי סתם.

שם סעיף ג [ג] לא ישיבנו. כתב הב"י וז"ל כתב הגהמ"י בשם מ"ס הפסיק באמצע השם ה"ז לא יקרא בו וכו', וא"כ יש לתמוה על הרמב"ם וש"פ דלמה לא כתב דמיפסיל בהכי, וגם הרמב"ם לא מנאו בדברים הפוסלים עכ"ל, ולפעד"ן נראה פשוט אף לפי הבנת הגהמ"י במ"ס דקאי על הפסיק בשלום בשם הקדש אעפ"כ ל"ק קושית הב"י דהא וודאי י"ל דבהפסיק בדיובור באמצע השם כשרוצה לגמור השם צריך לחזור ולקדשו דקדושה ראשונה אזלא לה כמו מפסיק בין שני שמות זה אחר זה, והמ"ס מיירי בשלא חזר וקדש גמר השם דאז אסור לקרות, וכיון דהרמב"ם כבר מנה בין הפסולים הא דלא קידש אזכרה הוי זה בכלל דזה היה פשוט לו דקדושה ראשונה אזלא ליה ולא הוי כל השם בקדושה כנלע"ד ברור ודו"ק.

שם [ד] צריך לחזור ולומר. ע"פ מ"ש בס"ק הקודם מוכח קצת דאפילו בדעבד אם לא קדשה פעם שניה דפסול.

שם סעיף ד [ה] יחפש אחר אות. לכאורה היה נלע"ד בהניח כמה שמות קדושים בכמה מקומות מחמת שלא היה טהור כ"כ וכי"ב או ביש לו כמה שמות ביחד לכתוב כגון ג' שמות של י"ג מדות ולא היה בדעתו בכירור שיחפש אחר אות וכבר הכין בפיו שיכתוב לשם קדושת השם דאסור למלאות דיו לאות אחר דהוי הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, מיהו י"ל כיון דזה הוא צורך השם כדי שלא יבא לידי מחק אף בכה"ג מותר, ועפ"ז היה לכאורה לע"ד לומר דאם השם הוא בראש הדף כמו אלהים הראשון מבראשית ושני תיבות הראשונים ממולאים בדיו הרבה בדיו דרשאי לכתוב אפילו דבר של חול וצ"ע לדינא וק"ל.

שם סעיף ו [ו] ומקצתו תלוי פסול. הב"ח האריך וכתב בדעבד כשר.

שם סעיף ז [ז] מותר לכתוב השם על מקום המחק וכו'. כתב הש"ך משמע קצת דעל המחק וגרר עדיף מלתלות ועפ"ז נלע"ד פי' הגה זו דווקא כאן במ"ש ואין חילוק בזה בין ס"ת לשאר ספרים דאפילו בשאר ספרים אין לתלות השם במקום דאפשר לכתוב על המחק או גרר ותמיה לי דעת הש"ך במ"ש דהגה זו אין מקומה כאן ורצה לשנות הסדר ולומר דהגה זו נכתב שלא במקומה כנלע"ד ברור וק"ל.

שם סעיף ט [ח] אסור למחוק. הטור כתב וז"ל ואלו הן שמות שאינן נמחקין אל אלוה אלקים אלהי אלהיכם אלהיהם האלהים וכו' כתב אל מאלקים י"ה מהו"ה אינו נמחק שד משדי צב מצבאות נמחק עכ"ל, והנה הב"י והדרישה והב"ח נדחקו מאד בישוב דברי הטור במ"ש האלקים דא"ל כוונתו על הה"א של האלקים הלא לפנינו אינו מקדשו ע"ש. ולפע"ד ליישב

בדרך נכון ומשום סיפא נקט לדוגמא והוא דבכתב אל מאלהים אינו נמחק וה"ה אם כתב האל מהאלהים ג"כ אינו נמחק, משא"כ אם היה כתב גאלהים בגימ"ל ואעפ"י להגמיל ודאי כתב בטעות אם היה גומר השם ודאי אסור לו למחוק רק הגמיל לחודא ולא את השם הקדוש, משא"כ אם לא היה כותב רק הגמיל ושני אותיות אל מאלהים וא"כ כך היה כותב גאל זה ודאי הוא רשאי למחוק את הגמיל וגם השני אותיות של השם דהא זה ודאי אינו שם בשום מקום רק הוא גאל לשון גאולה, וכן אם היה כתב בדלת או שאר אותיות כ"ב דבזה רשאי למחוק אף שני אותיות אל מאלהים גופא דהרי לא מצינו בשום מקום שיהיה השם דאל וכ"ב, וקמ"ל בזה הטור דאין אסור למחוק אלא הוא נקרא שם במקום אחר, משא"כ לדעת היש מחמירין ברמ"א, ועמ"ש בס"ק שלאח"ז ובסקי"א ודו"ק כי ברור הוא.

שם [ט] אפילו אות אחת וכו'. נלע"ד פירושו לכאורה אחר שכתב כל השם הוא אפילו רק שני אותיות מן השם כגון אל מאלהים דאו אסור למחוק אפילו אות א', משא"כ אם לא כתב יותר מאות ראשונה של השם דרשאי למחוק, ולכן שפיר סיים הש"ע אל מאלקים וכו' דהוצרך לשני אותיות אע"כ כוונתו דאחר שכתב שני אותיות או אסור למחוק אפילו אות אחת, וראיה גדולה לדברי דהא לשון אסור למחוק אפילו אות אחת שכתב הש"ע הוא לשון הרמב"ם בפ"ו מהלכות יסודי התורה, והרמב"ם שם סיים בהדיא כתב אלף למד מאלקים וכו' שהוא שם בפ"ע הרי דמוכח כל שאינו שם בפ"ע מותר למחוק והוא ע"כ להכוונה שכתבתי.

ועפ"ז ישבתי על נכון לבאר שם דברי הראב"ד בהשגות אשר כל הרואה יתפלל על השגותו עד שהכ"מ ז"ל טרח הרבה לתקן ע"ש, כי ז"ל כתב אלף למד מאלהים יוד הה מידוד אינו נמחק ואצ"ל י"ה שהוא שם בפ"ע מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא, אבל הכותב שין דלת משדי וכו', וכתב הראב"ד זה אינו כלום שלא אמרו אלא באלף למד מאלהים וי"ה מי אבל שד משדי וצב מצבאות נמחקין עכ"ל, והנלע"ד כי הראב"ד ז"ל ראה בדברי הרמב"ם שהוא נותן טעם מ"מ אינו נמחק כיון שהוא שם בפ"ע וע"ז כתב על י"ה שאצ"ל הוא דהא יש בו שתי קדושות שהוא בא מן השם המפורש שהוא קדש קדשים וגם הוא שם בפ"ע, אבל אם לא התחיל לכתוב רק אות אחת מן השמות קדושים הנ"ל רשאי למחוק כיון שאינו שם בפ"ע, וע"כ יצא לו להרמב"ם כן מלשון הברייטא כתב אלף למד מאלהים וכו' ולא תני רבותא יותר כתב אלף מאלהים יוד מ"י אינו נמחק, אע"כ דזה נמחק, ונתחכם הרמב"ם כיון שאיסור מחיקה הוא באות א' כמו בשני אותיות וכמ"ש למעלה וכל המוחק אות אחת לוקה ונתן טעם לשבח מפני שהוא שם בפ"ע, אבל הראב"ד ז"ל דעתו אף בהתחיל לכתוב רק אות אחת אפ"ה אסור למחוק כיון שהוא שמותיו גמורים של הקב"ה, והא דתני בגמ' אלף למ"ד וכו' משום דיוקא דסיפא נקט דבשם שדי או צבאות אפילו שני אותיות מותר למחוק, וזה מכוון היטב בצחות לשון במ"ש שלא אמרו בגמ' אלא באלף למ"ד (פי') ולא אמרו רבותא טפי אפילו אות אחת אבל שד משדי [פי'] רק משום סיפא בשביל הדיוק שד משדי דמותר אפילו בשני אותיות] כנלע"ד ברור ונכון ליישב בדעת הראב"ד ז"ל, היוצא לנו מזה דלהראב"ד אפילו בלא כתב רק אות אחת מן אלהים והו"ה שאסור למחוק, ומהתימא על הפוסקים הראשונים והאחרונים שלא כתבו כולם מזה ודו"ק.

שם סעיף י [י] וכן אד מאדני. לכאורה י"ל דווקא בשני אותיות אלו שאין באין משם המפורש, אבל אם כתב בטעות ובקדושה שני אותיות אחרונים של השם המפורש אות ו"ה דאסור

למחוק, ומדברי הכ"מ יראה להדיא שזה לא עלה על דעת הרמב"ם ז"ל ורשאי למחוק, ועמ"ש בס"ק שלפ"ז.

שם [יא] ויש מחמירין. ואפשר י"ל דאף להיש מחמירין אם התחיל בשם לכתוב במעות כגון גימל או דלת כמ"ש בסק"ח אף שכתב שני אותיות מן השם גופיה כגון גאל או דאל וכי"ב דאפשר אפילו לדעתה זו שרי למחוק וצ"ע לכאורה. עיין בבר"ה בב"י שכתב בשם הרשב"ץ שנשאל על סופר שיש לו אימון וזריזות לקלוף את השם כמו דוכסוסמוס ולגנוז, והשיב לכתחילה אסור, ובסוף כתב שלא מיחה בסופרים מלקלוף ע"ש.

שם סעיף יג [יב] שלום. הש"ך, ובנה"ך חזר בו ממ"ש בש"ך וכתב דנראה מוכח מתוס' דסוטה דף יוד ע"א דאסור, ומסיק בצ"ע למעשה.

סימן רעז סעיף א [א] ויפרוש עליו בגד. הרמב"ם בפ"א מה' תפילין כתב אלא פורש עליה בגד או כופלה וכו', וכתב הכ"מ וז"ל וכתב רבינו תיקון אחר שיכפלנה עכ"ל, והא דהשמיטו במוש"ע תיקון זה נלע"ד דנפיק להם מק"ו מה שמותר להניח על הקדוש' דבר חול ולא הוי ביזוי כיון דהוא צורך ס"ת מכ"ש שמותר לכופלה, ולכאורה היה נלע"ד באמת הא דרשאי לפרוש עליו בגד לזלזל בקדושתה היינו במקום שיש אבק רב ואיכא חשש עליית האבק דרך האויר של הכפל אבל באין אבק רב אסור לפרוש בגד אבל מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם משמע דבכל גווני שרי ועפ"ז נלע"ד שפיר עולים כהוגן דברי הרמב"ם, דהא ע"פ מה שכתבנו קשה למה הוצרך הרמב"ם לכתוב או כופלה הא הוא נלמד במכ"ש במ"ש רק ע"פ מ"ש הכל ניחא דהרמב"ם קמ"ל אף במקום שיש תקנה אם הוא כופלה דהיינו שאין שם אבק רב אפ"ה שרי לפרוש בגד כנלע"ד ברור ודו"ק, ויש לדחות די"ל דהרמב"ם נקט דבמקום שיש אבק רב דאין תקנה בכופלה פורש עליה בגד ובמקום שאין אבק רב דווקא כופלה כנלע"ד וצ"ע.



לחם חמץ

צילום כתי"ק רבי רפאל בנימין ארוואץ זלה"ה

רבי רפאל בנימין ארוואץ זלה"ה

מרבני ירושלים תובכ"א, מח"ס "אמתחת בנימין"

היה נכדו של הגאון רבי בנימין ארוואץ זלה"ה, מרבני ירושלים, הנזכר בספריהם של האחים הגאונים רבי ניסים חיים משה מזרחי זלה"ה ראשון לציון אב"ד ור"מ ירושלים ת"ו בספרו "אדמת קודש" ואחיו רבי ישראל מאיר מזרחי זלה"ה בספרו "פרי הארץ" בשנת תצ"ז, וכנראה היה בן של בנו הגאון רבי חיים ארוואץ זלה"ה. בנו היה הגאון רבי ניסים שמואל יהודה ארוואץ (נשי"א) זלה"ה המכונה גם מירקאדו, מחבר ספרי "דרכי איש" "איש צעיר" "כף זכות" הנדפס בסוף ספר זכות הרבים לחותנו הגאון רבי יצחק פרחי זלה"ה (קושטא תקפ"ט) ו"שאריית יהודה" (בכת"י). והראש"ל"צ הגאון רבי אברהם אשכנזי זלה"ה כותב עליו בהסכמתו "יחיד בדורו".

בהקדמה לספרו "כף זכות" כותב בנו הנ"ל בזה"ל:

קול מדבר שמעו חכמים מלי בן הייתי לאבי רך ויחיד ויהי כאשר אמי גמלתני בדרך אמת הנחני על התורה ועל העבודה הוא זיוה הוא הודה אדוני אבי עט"ר וצ"ת מרי מרי רבי רבי רכב ישראל ופרשיו הרב המובהק ונוגה לו ברק השקדן בתורה ליהודים היתה אורה קדוש יאמר לו כמוהר"ר רפאל בנימין ארוואץ זצוק"ל הוא היה רועה אותי הא במילי דשמיא הא במילי דביתא ביראת ה' כל היום ולא נתנני לצאת במבואות האפלים דרך רשעים לא חשך ממני שבטו שביט יאודה.

נלב"ע ביום ז' תמוז (כן רשם בנו הנ"ל בסוף כתה"י), בסביבות שנת תק"ע, וזאת עפ"י המפקד של השר מונטיפיורי ז"ל בו מופיע בנו נשי"א זלה"ה שנולד בשנת תק"ס, ומאחר שכותב בהמשך ההקדמה דלעיל שאביו רבי רפאל בנימין זלה"ה נפטר עליו בעודו ילד, נמצא שנסתלק בסביבות תק"ע.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 42 נמצא חיבורו הגדול 'אמתחת בנימין' על הרמב"ם בכתובת ידו וחסר בו חלקים רבים, וממנו אנו מדפיסים כעת מחידושי. העתקה מהספר בשלימותו בכתובת יד בנו הגאון הנ"ל נמצא בספריית רבי מאיר בניהו ז"ל.

חידושים על הרמב"ם הלכות ס"ת

הלכות ס"ת פ"ז ה"ד מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפ"ע וכו' ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר וכו'. שרש דין זה הוא בגיטין דף ס' דאיתא התם בעיא מיניה אב"י מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק תיבעי למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה כיון דמ"מ ניתנה כותבין או דלמא כיון דאידבק אידבק תיבעי למ"ד תורה התומה ניתנה כיון דחתומה ניתנה אין כותבין או דלמא כיון דלא אפשר כותבין א"ל אין כותבין ומ"ט לפי שאין כותבין יעש"ב.

ולכאורה אי"ל בעיקר בעיית אב"י מרבה בין למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה בין למ"ד תורה חתומה ניתנה שהרי הני אמוראי דפליגי אי מגילה מגילה ניתנה אי חתומה ניתנה הם ר"י ורשב"ל כמ"ש הש"ס לקמיה וכיון שכן מאי בעי אב"י הרי אמרינן לעיל באותו דף עצמו דר"י ורשב"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבתא אע"ג דלא נית לכתב משום דכיון דלא אפשר עת לעשות לה' וכו' ה"נ כיון דלא אפשר ודאי דאזלי לשיטתם וס"ל דכותבין, והיותר תימה על פשיטות רבה בין למר ובין למר דאע"ג דלא אפשר לא כותבין הרי טעמא דלא אפשר לדעת ר"י ורשב"ל הוא טעמא רבה.

שוב ראיתי להרי"ף ז"ל שפסק דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה והביא נמי ההיא דר"י ורשב"ל דמעייני בספרא דאגדתא ותמהו עליו הרא"ש והר"ן ז"ל שהוא הפך פשיטות רבה יעש"ב, וכתב מרן הב"י ז"ל ב"ד סי' רפ"ג בתי' ב' וז"ל ויותר נראה לומר דס"ל להרי"ף ז"ל דלא קיל"ן כרבה בהא משום דאיהו אזיל למעמיה דאמר התם האי ספר אפטרטא אסור למקרי ביה בשבת משום דלא ניתן ליכתב וכיון דאסיקנא ולא היא דהא ר"י ור"ל מעייני בס' דאגדתא וכו' ממילא משמע דנקיטין דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה מההוא טעמא גופיה דעת לעשות לה' וזה כפתור ופרח ע"כ.

ולע"ד עדיין הדבר קשה במאד מאד לעיקר סוגיית הש"ס דאיך פשיט רבה לדעת ר"י ורשב"ל דאין כותבין ואפי' שנאמר דלא ידעי רבה ואביי ההיא דר"י ורשב"ל דהוה מעייני בס' דאגדתא מ"מ הש"ס עצמו היל"ל ולא היא כמ"ל ודוחק לומר שסמך אמש"ל.

וכזאת וכזאת יש להעיר על סגנון קושית הרא"ש להרי"ף ז"ל ותימה הוא כיון דרבה השיב לאביי אין כותבין וליכא מאן דפליג עליה יע"ש, דאיך כתב דליכא מאן דפליג עליה הרי ר"י ורשב"ל עצמם פליגי עליה בההיא דמעייני בס' דאגדתא וס' הש"ס עצמו לעיל דקאמר ולא היא, ומהתימה על מרן הב"י אמאי לא הקשה כן להרא"ש, אלא ודאי צ"ל דהרא"ש ז"ל ראה והביט סתמיות לשון הרי"ף ז"ל שכתב בסוגיא דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ולא חי' שהוא דוקא היכא דלא אפשר, נראה דס"ל כן להלכה אע"ג דאפשר וכיון שכן שפיר הקשה לו הרא"ש שהוא הפך פשיטות רבה דעכ"פ היכא דאפשר ליכא מאן דפליג וא"כ מה שתי' מרן הב"י ז"ל וכתב שהוא כפתור ופרח יש לבע"ד לדחות משום דקושית הרא"ש היא לסתמיות דברי הרי"ף ז"ל ובכן אינו ענין לההיא דמעייני ר"י ורשב"ל בס' דאגדתא דהתם טעמא הוא משום דלא אפשר.

וכד דייקין שפיר אפשר שתי' מרן עצמו הוא ניהו תי' הרא"ש האחרון שכתב ועוד ראה להקל משום דלא אפשר וכו' והיינו דבתחילה הבין הרא"ש ז"ל דדברי הרי"ף נאמרים באמת אף היכא דאפשר ומש"ה הקשה עליו דבזה ליכא מאן דפליג כמ"ל, ושוב חזר בו דאפשר דהרי"ף לא אמרה אלא היכא דלא אפשר ובהא לא קיל"ן כפשיטות רבה כמ"ש מרן ז"ל, ועכ"פ עדיין הדבר קשיא טובא מצד עצמו בעיקר סוגיית הש"ס וכעת צ"י [צריך ישוב].

והנה הרא"ש ז"ל כתב בתירוץ ראשון וז"ל ואפשר דסבר הלכה כר"י דאמר מגילה מגילה ניתנה ולא חייש להא דקאמר כיון דאידבק דא"כ אפי' חומש לא נכתוב אלא תורה שלימה כיון דאידבק, והקשה עליו מרן הב"י ז"ל דכיון דרבה חייש ליה ואביי נמי קבלה מיניה וליכא מאן דפליג עליהו איך אפ"ל דהרי"ף פליג עלייהו וכו' יעש"ב.

וחפץ הייתי לתרץ לזה דהרא"ש ז"ל ס"ל בעד הרי"ף דאי קיל"ן כמ"ד מ"מ ניתנה לא חיישין למאי דאידבק ואע"ג דרבה ואביי חיישי ליה דאיכא סוגיא אחריתי דנראה דפליג עלה והיינו ההיא דיבמות דף ק"ו ע"כ דאיתא התם מר זוטרא משרטט וכתוב לכוליה פרשתא מתקף ליה מר בר ארדי והא לא ניתן ליכתב והלכתא כוותיה דמ"ו ע"כ וס"ל להרא"ש בעד הרי"ף דמ"ש והלכתא כוותיה דמ"ו היינו דהלכתא כמ"ד מ"מ ניתנה ולא חיישין למאי דאידבק ואע"ג דרש"י והרא"ש התם כתבו דמ"ש והלכתא כמ"ו היינו דלדבר מצוה שאני יאמר הרא"ש ז"ל דהרי"ף ימאן בזה וא"כ פסק כאותה סוגיא אלא שלא מלאני לבי מפני דוחקו.

איברא דדברי רש"י דיבמות שם צ"ע כעת שכתב וז"ל והלכתא כמר זוטרא דכותבין דלא דמי לכותב מגילה לתינוק להתלמד בה דהתם אדעתא דפרשתא כתיב לה דתיהוי כמגילה

קטנה וקיל"ן תורה חתומה ניתנה אבל האי ספירת דברים הוא וכו' יע"ש, וקשה טובא דלמה הוצרך לכך דמאי דאסרין לכתוב מגילה לתינוק הוא משום דקיל"ן תורה חתומה ניתנה הרי אפי' למ"ד מ"מ ניתנה אסור כיון דאידבק כמ"ש רש"י עצמו בסוגיין דגטין גבי פשיטות רבה וז"ל לפי שאין כותבין ואפי' למ"ד מ"מ ניתנה כיון דאידבק אידבק והוא מוכרח מלשון הש"ס דקאמר לפי שאין כותבין, וכ"כ קשה להרב הנמק"י שם יע"ש.

והיותר קשה על מרן הב"י בס' ע"ר ב"ד שעמ"ש הטור שם מ"ע על כל אדם מישראל לכתוב לו ס"ת כתב מרן ז"ל וז"ל בפ"ב דסנהדרין אמר רבא אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה פי' כיון דקיל"ן דאין כותבין את התורה פרשיות דתורה חתומה ניתנה ע"כ לא קאמר שיכתבו שירת האזינו לבדה אלא לומר שיכתבו כל התורה וכו' יע"ש, וקשה טובא דכיון שהוא הרעיש את העולם בקושיא על הרא"ש דכיון דליכא מאן דפליג על רבה מי שם פה לומר דלמ"ד מ"מ ניתנה שרי כדע"ש א"כ איך הוא ז"ל בס' ע"ר דייק לומר דמה שאין כותבין פרשיות הוא משום דתורה חתומה ניתנה הלא אפי' למ"ד מ"מ ניתנה אין כותבין, ועוד דמוכרחין אנו לומר כן שהרי ההיא דרבא דסנהדרין ודאי דאתיא אפי' למ"ד מגילה מגילה ניתנה דאלת"ה מנ"ל למ"ד מ"מ ניתנה דמצוה לכתוב ס"ת הרי לא כתיב אלא שירה וקשה הדבר לומר דמ"ד מ"מ ניתנה יחלוק על רבא בזה. ושוב כן בקדש חזיתי למהרימ"ט ז"ל בח"ב בח' א"ח סי' י"ג דמותיב להרא"ש ז"ל כקושית מרן הב"י ז"ל, ועוד הקשה עליו מההיא דסנהדרין דמהתם מוכח דאפי' למ"ד מ"מ ניתנה אין כותבין פרשיות יע"ש"ב. ואנוכי הרואה אומר אני דאי מההיא דסנהדרין אין כ"כ הוכחה שהרי גרסינן בנדרים דף ל"ח טוב עין הוא יבורך זה משה שהתורה ניתנה לו ונהג טובת עין ונתנה לישראל, ופריך מדכתיב ועתה כתבו לכם את השירה ודחי שירה לחודה יע"ש, ובודאי דאתי כמ"ד מ"מ ניתנה דאי למ"ד חתומה ניתנה הרי אין כותבין את התורה פרשיות וכיון שכן ההיא דסנהדרין אי"ל דאתיא כמ"ד תורה חתומה ניתנה. וא"כ מעתה לרש"י ולהנמק"י ז"ל ל"ק כ"כ דאה"נ דבסו' גיטין פשיט רבא דאפי' למ"ד מגילה מגילה ניתנה אין כותבין אבל מ"מ הא איכא סוגיא דנדרים דמשמע דפליג עלה וס"ל דלמ"ד מגילה מגילה ניתנה כותבין ולכך הוצרכו לומר דקיל"ן תורה חתומה ניתנה, אך למרן הב"י ז"ל דתמ'ה תמ'ה יקרא להרא"ש ז"ל דליכא מאן דפליג עלה א"כ אמאי הוצרך לדייק במילתיה דקיל"ן חתומה ניתנה, ואפ"ל בדוחק דעיקר קושית מרן להרא"ש ז"ל היא על מה שהכריח הרא"ש הדבר מחומש ולא הזכיר על דל שפתיו ההיא דנדרים דנראה דמסברא קאמר לה הרא"ש ז"ל שהרי"ף יסבור כן ועל זו הוא שהקשה מרן דכיון דליכא מאן דפליג על רבא א"כ מה יוכח הוכח מההיא דחומש, אמנם אחרי הגלות ההיא דנדרים אה"נ דאין לומר דלמ"ד מגילה מגילה ניתנה מותר לכתוב פרשיות ולכך הוצרך לכתוב בס' ע"ר משום דקיל"ן חתומה ניתנה ז"נ [זה נראה] בדוחק קצת.

וראיתי למהרש"א ז"ל בס' עין החיים בהשמטות ד"א שהקשה עמ"ש רבינו בפירקין ה"א מ"ע לכתוב כ"א ס"ת לשמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה כלומר ס"ת שיש בו שירה לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, והקשה הוא ז"ל מסוגיא דנדרים הנ"ל לדבריו רבינו איך תי' שירה לחודה והא אין כותבין פרשיות יע"ש, והאמת שדבריו צ"ע דמה לו עם רבינו ז"ל הלא דברי רבינו ז"ל הם ההיא דסנהדרין דמפיק ליה רבא מההוא קרא ולדבריו תק"ל לההיא סו' דמאי מוכיח מההוא קרא אימא דשירה לחודה קאמר, אלא ודאי צ"ל דרבא ס"ל כמ"ד תורה חתומה ניתנה ולדידיה צ"ל דלאו שירה לחודה קאמר קרא, וההיא דנדרים

דחי למ"ד מגילה מגילה ניתנה, ורבינו פוסק כמ"ד תורה חתומה ניתנה כמ"ש מרן בס' ע"ר, וכיוצא בזה ראיתי שכ"כ הרב שמע' יעקב בארעא דרבנן מהדורא בתרא אות הא' יע"ש, אלא שמ"ש שם להליץ בזה דעת הרי"ף ז"ל דפסק כסוגית נדרים אינו מחזור אצלי אהמ"ר [אחרי המחילה רבה] דכיון דסוגית גיטין וסנהדרין כחדא שריין לאסור לכתוב מגילה לתינוק דהיינו סוגית סנהדרין משום דפ' כמ"ד חתומה ניתנה וסוגית גיטין הוי לכ"ע א"כ מן הראוי הוא לומר סמי חדא מקמי תרתי ועדיין קשה להרי"ף.

אמנם כד דייקנן שפיר קושית מהרח"א ז"ל נאחות בסבך בקושיא אחרת שהקשה על רבינו דלמה לא הכריח רבינו הדבר ממאי דכתיב למען תהיה לי השירה לעד כמ"ש שם בסנהדרין אשר לפ' גם קושיא הראשונה חזרה למקומה דמנ"ל לרבינו דהכרח רבא בסנהדרין הוא משום דאין כותבין את התורה פרשיות אימא דלעולם כותבין והכרח רבא הוא מקרא אחרינא דלמען תהיה וכו'.

אמנם האמת יורה דרכו דל"מ דכיון דס"ל לרבינו דראוי לפסוק כפשיטות רבה לאביי וכת"ק דר"י כמ"ש מרן הב"י בס' רפ"ג א"כ מעתה אין אנו צריכין להשוות לרבא דסנהדרין חולק על רבו רבה אלא שעיקר הכרחו מכתבו לכם את השירה הוא משום דאין כותבין את התורה פרשיות אפי' למ"ד מגילה מגילה ניתנה וההיא דנדרים דחיה בעלמא הוא ודוק.

ומה שהקשה עוד מהרח"א מההיא דאמרינן בהניזקין דכותבים את התורה חומשים וא"כ אימא שהוא משנה תורה, י"ל בדוחק דכיון דאפיק ליה מלומר שירה לחודה כפשט הכתוב וצ"ל תורה שיש בו שירה א"כ אמרינן שהוא ס"ת שלם דאלת"ה קושיא זו תק"ל בעיקר סוגית נדרים דמפיק ליה מקרא דלמען תהיה השירה לעד ואי שירה לחודה מאי סהדותא איכא דמאי קושיא נימא שהוא משנה תורה דאיכא שפיר סהדותא, אלא ודאי דכיון דאפקיה משירה לחודה מוקמינן ליה בכל התורה כולה, ועיין בס' ארעא דרבנן מ"ש בזה, ועיין במרכבת המשנה ובס' בני דור, ואין פנאי כעת.

★ ★ ★

בגליון הקודם (קנח) הבאנו חידושים בשם רבי בנימין ב"ר דוד האכשטער, אחר ההדפסה הגיע לידיעתנו שהנ"ל היה ראבינער רפורמי.
ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

ש פ ת י י ש נ י ם

לכבוד שמחת הבר מצוה של נכדו בן כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
החתן הרב אברהם אלימלך שליט"א

רבי משה דוד שטיינאווארציל

דרוש לבר מצוה

כנפים ומנ"ל שאלישע הי' לו גוף נקי, עי"ש בתוס', ולפ"ז נוכל לומר כי ע"י שמסר נפשו על מצות ה' ביטל וברר שכל הגוף שלו הוא רק בעבור עבודת הש"י.

וזה ענין נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות כי כל אדם צריך להקריב עצמו בעד השי"ת ודם פסח היא הקרבה מממונו ודם מילה מורה על הקרבה מגופו, וזה מורה נתינת הדם על שתי המזוזות, ועל המשקוף זה מורה על ענין חופה וכבוד וצריך לעשות הקרבה מכבודו ובית שמתנהג כזה בודאי לא יתן המשחית לבוא, כי כל הזרמים ואוירים השוטפים בחוץ לא יכנסו לבית פנימה כי ע"י שמוכן להקריב עצמו הן בענין כבוד הן בצער הגוף הן בממון ממילא לא יוכל שום דבר מבחוץ להסירו מעבודתו ית', וזהו חותם ה' של השכינה הקדושה על הבית.

ובחור כזה המתגדל בבית כזה בודאי יהי' לו גוף נקי לקבל אור התפילין, וזה ענין דם פסח ודם מילה אולי כנגד תפילין של יד ותפילין של ראש כי תפילין של יד צמצום המעשה ותפילין של ראש קדושת המחשבה, וזה כנגד פסח שהוא פסיחה ודילוג שע"י המחשבה יכולים לעלות למדרגה רמה ונשגבה בבחי' פסיחה ודילוג וגם י"ל ענין המשקוף ביטול כל השיטות של דעת בני אדם כל האידיעלאגיעס והאידיען (מלשון השקפה).

תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים. יש לומר כי בשמחת בר מצוה נכללו שתי שמחות, מה שהבן מקבל על עצמו עול המצוות ומתחיל להניח תפילין, ומה שהאב גמר מצות חינוך. והנה החילוק בין האבות הקדושים להשגת משה כי השגת האבות היתה בבחי' א' שבכח הקדושה שבעולם הזה והוראת השם הנ"ל הוא יש די בא' לכל ברי', והקב"ה אמר לעולמו די שלא יתפשט יותר שיהא ראוי לקבל אור אלקותו ית', והאבות זיככו החומר עד שזכה אברהם אבינו להשיג מגופו הרמ"ח מ"ע ושס"ה מצות ל"ת, ויעקב אבינו זיכך גופו כ"כ עד שלא מת, אבל עבודת משה רבינו ע"ה היתה בבחי' ממעלה למטה להמשיך גילוי אורו ית' בהנהגת הניסים וגילוי התורה, וזה בחי' נעלה ביותר אבל לזכות לזה צריך שיהי' אצלו מקודם התגלות קדושת האבות וזיכוך הגוף ואז יהי' כלי לקבל האור שלמעלה מדרך הטבע.

וזהו ג"כ כל אב מנחיל ומדריך בנו עדינות הנפש ונועם המדות והצמצום לומר די ולא יתפשט בכל רצונותיו רק יקבל עליו עול הלימוד והמצות, ונמצא דזה הי' חלק האב ללמד את בנו וליסרו ולראות שיהי' לו גוף נקי דהיינו גוף מבורר ומזוכך ואזי יזכה לאור התפילין התגלות שם הוי' וגילוי הקדושה העליונה ממעלה למטה, וביארנו כי תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל



חידושי תורה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

ומכרו את השור החי וחצו את כספו

וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון (שמות פכ"א פ' ל"ה)

דלבי דינא קמזהר, ולמדנו שאין להניזק בהשור כי אם זכות גוביינא, ועל ב"ד מוטל להגבות החוב ע"י מכירת השור. ואילו ר"ע פירש דלניזק ולמזיק קמזהר, ולמדו שהניזק זוכה בגוף השור ונעשה שותף בו, ודינם של שותפין שמוכרין את החפץ המשותף וחולקין בכספו.

והדברים טעונים ביאור, הן אליבא דרבי ישמעאל יש לבאר מה שפירש הכתוב צורת הגוביינא במכירת השור ע"י ב"ד, ולמה לא יגבו להניזק חלק בגוף השור וישאר שותף עם המזיק, ומהיכי תיתי על ב"ד לטפל במכירתו. והן אליבא דר"ע, לפי משמעות הכתוב שיש לשניהם זכות לכפות על מכירת השור, יש לבאר מהיכן נובע דין זה שהשותף כופה את חברו למכור את החפץ המשותף.

ויעוי' בפ"י ר"ח על הגליון דמבואר מדבריו אליבא דר"ע, דרך הניזק יכול לכפות למכור השור, אבל אם הניזק רוצה להישאר שותף עם המזיק אין המזיק כופהו למכור השור, ופירש הקרא ומכרו את השור וחצו את כספו מי שמקבל הכסף הוא שמוכר, ע"ש, וצ"ב בטעם הדבר למה עדיף הניזק מהמזיק בדין זה.

וסיפא דקרא 'וגם את המת יחצון', שלפי משמעותה הניזק והמזיק מתחלקין בנבלה, יש מקום לעמוד על שינוי הלשון, כאשר

בפסוק זה נאמר דין שור תם שהזיק שמשלם חצי נזק, והתשלומין הם מגופו, ובגדר דין תשלומי גופו נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, וכדאיתא בגמ' (ב"ק ל"ג ע"א): דתניא, יושם השור בב"ד, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר הוחלט השור. במאי קמיפלגי, ר' ישמעאל סבר בעל חוב הוא וזווי הוא דמסיק ליה, ור' עקיבא סבר שותפי נינהו. וקמיפלגי בהאי קרא ומכרו את השור החי וחצו את כספו, ר' ישמעאל סבר לבי דינא קמזהר רחמנא, ור"ע סבר לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא.

מבואר פלוגתא דר"י ור"ע בגדר חיוב תשלומי ח"נ דתם, לר"י הוא דין תשלומין ככל תשלומי נזקין שהוא חוב המוטל אכתפי דגברא, אלא שאינה נגבית אלא משור המזיק, ופירש הפסוק 'ומכרו את השור החי' דזהו דין המוטל על ב"ד למכור את השור בתורת גוביינא כדי לסלק בדמיו חובו של הניזק. ולר"ע אין דין תשלומין וחוב על המזיק, אלא שהניזק זוכה בשור המזיק כנגד חצי דמי נזקו, ופירש הפסוק שבא לפרש דינם של הניזק והמזיק שימכרו את השור ויתחלקו בכספו לפי חלקיהם כשותפין דעלמא.

ויסוד המחלוקת מיוסד על אופן פירוש כוונת צווי התורה 'ומכרו', אי לבי דינא קמזהר רחמנא או לניזק ולמזיק, דר"י פירש

לגבי השור החי כתבה התורה דרך חלוקתה ע"י מכירתה וחלוקת דמיה, ואילו לגבי שור המת החלוקה היא בעצם הנבילה.

ואמנם בעיקר פירוש סיפא דקרא מבואר בסוגיית הגמ' (ל"ד ע"א) שאיננה מתפרשת כמשמעותה הפשוטה שהניזק והמזיק חולקין גם בשור הניזק, אלא מתפרשת כך: 'פחת שפחתו מיתה מחצין בחי'. וברש"י: 'כלומר נבילה לא שייכא גבי מזיק כלל אלא שמין את הנבילה כמה פחותין דמיה עכשיו משעה שהיה חי ונותן לו מזיק חצי הפחת'. [וע"ש במסקנת הסוגיא דבין ר"מ ובין ר"י מפרשי לה הכי לקרא, אלא שנחלקו בדין שבח שהשיבה נבילה].

ויש מקום לבאר למה כתבה תורה בלשון זה כאילו מתחלקים הניזק והמזיק בגוף השור המת, כאשר למעשה כוונת הכתוב רק להורות כי על המזיק לשלם רק מה שנפחת השור ע"י הנגיחה, והנבילה נשארת ביד הניזק.

עוד איתא בגמ' (ל"ג ע"ב): דתניא חי אין לי אלא חי שחטו מנין ת"ל ומכרו את השור מ"מ'. גם כאן יש מקום לתת טעם, למה הגדירה התורה את שור המזיק כ'שור החי' [ואת הניזק כ'שור המת'], עד שהוצרכנו לדרוש לרבות שחטו, ולמה לא כתבה תורה ומכרו את השור הנוגח הכולל בין חי בין שחוט.



א. ועלה בדעתי לבאר הדברים בע"ה, דיסוד הדין המפורש במקרא זה המורה על מכירת השור וחלוקה בדמים, יסודו בדין 'גוד או איגוד' המפורש בגמ' (ב"ב י"ג ע"א) ושו"ע (סי' קע"א), בשותפין בדבר שאין בו כדי חלוקה, דנקטינן להלכה דכל שותף יכול לומר לחבירו גוד או איגוד [דהיינו, שיכול לומר או קנה אתה חלקי ואם לאו אקנה אני את חלקך].

וגדר הדברים הוא, דזכותו של שותף להביא השותפות לידי חלוקה, וכשא"א לחלוק הדבר בעצמו משום שאין בו כדי חלוקה כופין לעשות החלוקה ע"י מכירתו וחלוקת דמיו, אלא דלעולם יש להשותף זכות קדימה לקנות הכל לעצמו, ורק כשאינו רוצה לקנות לעצמו כופהו השני למכור חלקו לעצמו [או לאחרים].

וזהו דין שור המזיק כאשר הניזק זכה או זכאי לזכות ע"י גוביינא בחלק מהשור, והרי סתם שור עומד לחרישה ואין בו כדי חלוקה, וממילא דינו בגוד או איגוד, ולכן יכול הניזק לבקש למכור השור ולקבל חצי דמיו.

ב. ומצאתי שכן פירש ההפלאה בפנים יפות וז"ל: 'ומכרו את השור החי, פי' דגבי שור המת שיש בו דיני חלוקה אין צריך ומכרו, בשור החי דאין בו דיני חלוקה שהשור לחרישה שוה יותר משור לטביחה, לכך אמר ומכרו אותו לחרישה וחצו את כספו'. ויעוי"ש בהמשך דבריו דיסוד הדין מבוסס על דין גוד או איגוד¹.

בדברי הפנים יפות מתפרשים הן רישא דקרא גבי שור החי שחולקים בו ע"י מכירה, כיון דאין בו כדי חלוקה, והן סיפא דקרא גבי שור המת, דלפי פשוטו של מקרא חולקין בגופו, ולא נאמר כאן דין מכירה, כיון דיש בו כדי חלוקה.

ג. ועדיין צריכין אנו למודעי; א. עיקר דין גוד או איגוד אינו דבר מוסכם בגמ', דהרי נחלקו בה רב יהודה ור"נ, דר"י אית ליה דין גוא"א ור"נ לית ליה, ואם כי להלכה נקטינן כר"י, צריכין אנו לפרש המקרא גם לפי ר"נ. ב. ביסוד דין גוא"א מבואר בדברי הראשונים שהוא תקנת חכמים, [ע"י עליות דר"י בסוגיא שם, ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' תתקנ"ו), אך ע"י קרית ספר (ריש הל' שכנים) שכתב שהוא דין תורה, וע"ע תשו' אא"ז מהרש"ם (ח"ג סי' ק"ז) ובכסף הקדשים (סי' קע"א ס"ו) וחזו"א (ב"ב סי'

1 ע"ש שסיים: 'משמע מהכא דמכירה עדיפא מחלוקה לזמנים, כמ"ש בח"מ סי' קע"א ס"ח בהגה, דהא ר"ע דס"ל תורא דשותפין הוא אפ"ה אמר שימכרו ולא יחלקו לזמנים משמע דהכא עדיף טפ"י.

ח' סק"א), ולא ייתכן לפרש המקרא על יסוד דבר שהוא תק"ח. ג. הנחת היסוד שמדין גוא"א שייך גם לכוף למכור לאחרים אינו דבר מוסכם, ותליא בפלוגתא דרבוותא, כמו שיבואר בע"ה.

ד. ז"ל הרמב"ם (פ"א משכנים ה"ב): אחד מן השותפין שאמר לחבירו כו' מכור לי חלקך בכך וכך או קנה ממני כשער הזה, הדין עמו וכופין את הנתבע למכור לחבירו או לקנות ממנו כו', ואין העני כופה את העשיר לקנות חלקו אא"כ אמר לו קנה ממני או מכור לי והריני לזה וקונה או מוכר לאחרים וקונין הדין עמו, אמר כל אחד מהן איני קונה אלא הריני מוכר חלקי מוכרין אותה לאחרים כו'.

ומפורש בדברי הרמב"ם דגם עני שאין לו מעות יכול לומר קנה ממני או מכור לי והריני לזה וקונה או מוכר לאחרים וקונין, והיינו דיכול אף לכוף למכור לאחרים אם אין השני רוצה לקנות חלקו².

אולם הרא"ש בתשו' (כלל צ"ח ס"ג) כתב בזה"ל: ואם אין בבית כדי חלוקה והיורש אומר שרוצה למכור הכל ביחד כדי שימכור חלקו ביוקר [ואומר לאלמנה גוד ותן לי החצי ממה שנותנין בכל הקרקע, או איגוד בשומא שנותנין לי בכולם, ואקבל המעות ואתן לך חצי הדמים], הא לאו טענה היא, דאין זה גוד או איגוד כיון שאין לו מעות לקנות הקרקע משלו אלא שימכור כל הקרקעות לאחר, דטעמא דרב יהודה דאמר אית דינא דגוד או איגוד, היינו משום שאין מקום המשותף ראוי לתשמיש שניהם, הילכך אמרו חכמים שיש כח לאחד מן השותפין לומר תקנה חלקי ויהיה ראוי לך לתשמיש, או אקנה חלקך ויהיה ראוי לי לתשמיש, דהוי זה נהנה וזה אינו חסר, שאינו ראוי לתשמיש שניהם וראוי לאחד מהם כו', אבל בכה"ג שאמר אחד מהם גוד

חלקי כמו שאמכור כל הקרקע, או אני אמכור את הכל ואתן לך חצי הדמים כדי שימכור חלקו ביוקר, אפילו רב יהודה מודה דלא שייך גוד או איגוד, ולא נדחה את האחד מלהסתפח בנחלתו בשביל תוספת דמים של האחר, אלא ימכור חלקו כמו שיוכל והלוקח ישתתף עם האחר כו', אלא ודאי כל כי האי גונא לא שייך גוד או איגוד, אלא כשיש לו לקנות משלו, כדי שישאר האחד בנחלתו. עכ"ל הרא"ש, והו"ד בטור (שם סכ"ז) בקיצור לשונו קצת.

ובב"י (שם סי"ב וסכ"ז) כתב דזה דלא כדברי הרמב"ם דמפורש בדבריו דיכול אף לכוף למכור לאחרים, וצידד דאפשר דדברי הרא"ש הם רק באופן שהאלמנה רצתה לקנות חלקו כפי שוויו אלא דהבן רצה למכור לאחרים ביוקר, ולכן פסק דאין לכוף אותה למכור חלקה בשביל תוספת דמים של זה, אבל אם השני אינו רוצה לקנות כלל מודה הרא"ש שכופהו למכור לאחרים, ע"ש, אך יעוי' בדרישה שהוכיח מדברי הרא"ש דבכל גווני ס"ל דאין כופין למכור, [ועי' חזו"א (ב"ב ס"ח סק"ח)].

ה. והמחבר בשו"ע (סי' קע"א ס"ו) העתיק ל' הרמב"ם דמבואר דיכול לכוף אף למכור לאחרים, והרמ"א הביא דעת החולקים, ומבואר דהלך ג"כ בדרכו של הדרישה דהרא"ש פליג על הרמב"ם וס"ל דלעולם אין כופין למכור לאחרים, [ועי' סמ"ע (ס"ק ט"ו), וע"ע בש"ך (סק"ז) דנראה דהכריע להלכה כדעה זו].

ועכ"פ מבואר דהך דינא דגוא"א לאחרים תליא בפלוגתא, וצ"ב לפי"ז הא דמפורש בסוגיין אליבא דר"ע דשותפי נינהו, דכופין זא"ז למכור לאחרים, ולהמבואר בפ"י ר"ח עכ"פ הניזק כופה ע"כ, ואין זה יתאים לשי' הרא"ש דס"ל דא"א לכוף למכור לאחרים.

2 ואם כי בסמ"ע (סי' קע"א סק"ד) פירש כוונת הר"מ דקונה לעצמו ע"מ למכור אח"כ לאחרים, אך בדרישה (סי"ב) פירש דכופה אף למכור לכתחילה לאחרים, וכן עולה מל' הרמב"ם במש"כ דאם אין א' מהם רוצה למכור ולא לקנות ישארו שותפין, משמע דאם א' רוצה למכור מוכרין, וכן מבואר מדברי הפוסקים.

הכל וליתן לזה מעותיו בעד הנשאר היינו גוד או איגוד וכמו שכתבתי בסמוך.

ובקצוה"ח (סק"א) כתב ע"ד הש"ך: והנה מ"ש דרוצה למכור הוא בכלל גוד או אגוד וכו' שהרי הרשות בידו ליקח ולחזור למכור הוא נגד דברי הרא"ש דכתב דהיכא דאינו רוצה לקנותו לעצמו אלא למכור לית ביה דינא דגוד או אגוד, והובא בטור בסימן קע"א, וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ו' וגם הש"ך (סק"ז) הסכים שם כן. מיהו אפשר לחלק דהתם כבר נשתתפו יחד ולהכי דינא דגוד או אגוד הוא דוקא היכא ששותף עצמו רוצה לקנותו ולא למכור לאחרים דהא לא נשתתף עם האחר אלא עם השותף, אבל בע"ח דעלמא לא נשתתף עמו אלא שיש לו חוב עליו ואילו רוצה מוכר את חובו לאחר ולהכי גם כשירצה למכור שייך דינא דגוד או אגוד, ואכתי צריך ישוב. עכ"ל.

וכע"ז כ' הנתי"מ (סק"ה): ואף להרב בהג"ה סימן קע"א שכתב דאין יכול לטעון גוד או איגוד כשירצה למכור, דזה הוא דוקא כשכבר נעשו שותפין, אבל הכא שעכשיו הוא שרוצה לעשות שותף עמו אין חילוק בין המלוה לאחר, ע"ש.

ולא נתבאר בדברי הקצוה"ח והנתי"מ סברת החילוק, [ומש"כ הקצוה"ח דאילו רצה המלוה יכול למכור החוב לאותו אחר שרוצה לקנות הקרקע ואז יוכל אותו אחר לומר גוא"א, צ"ע דהא גם שותף יכול למכור חלקו לאותו אחר, ומ"מ כל זמן שלא מכר אינו כופה את השני למכור לאותו אחר].

ח. ולענ"ד נראה הביאור בזה, דהנה יעוי' עוד בשו"ע (סי' קע"א ס"ז) כתב המחבר: אמר כ"א מהם איני קונה אלא הנני מוכר חלקי, מוכרים אותה לאחרים. ובנתי"מ

ו. והנה אליבא דרבי ישמעאל מבואר בסוגיין דלבי דינא קמזהר רחמנא, ומשמע דהכוונה דב"ד מוכרין השור ונותנין לניזק כפי המגיע לו בחצי נזקו, [וכן הוא להדיא בפ"י ר"ח על הגליון³], וכבר כתבנו דלפ"ר צ"ב, דהא אף במלוה שדינו במעות מ"מ אם אין לו אין כופין אותו למכור מטלטלין או קרקע, ואף ב"ד אין טורחין בכך אלא נותנין לו נכסי הלואה בשומא, והכא בשור המזיק הרי אין דינו כלל במעות, ובפרט בשור תם, ואמאי קאמר קרא דב"ד ימכרו את השור, ולמה לא יתנו לו השור בגוביינא לפי חלקו.

ז. אכן יעוי' בשו"ע (סי' ק"ג ס"ה): אם החוב דבר מועט שלא יגיע למלוה בחובו חלק ראוי לפי מה שהוא קרקע בית או שדה או כרם כשיעור שיתבאר בסימן קע"א, ואומר המלוה ללוה או מכור לי מהנשאר לך כדי שיעיג לי שיעור הראוי לי או פרע לי מעותי הדין עמו, ואם אין המלוה רוצה לקנות יותר מכדי חובו ואומר פרע לי מעותי מאחר שמה שהוא כדי חובו אין בו שיעור הראוי הדין עמו וכופין את הלוה למכור הקרקע או למשכנו ויפרע לזה מעותיו.

וע"ש בש"ך (סק"ב) שכתב בטעם הדין [שמקורו בטור בשם בעה"ת וב"י בשם הרשב"א]: דהא פשיטא דיכול המלוה לומר גוד או איגוד וכדלקמן סי' קע"א כו' א"כ כשאומר המלוה מכור לי מהנשאר או פרע לי היינו גוד או איגוד, וכשאין המלוה רוצה לקנות לעצמו ורוצה למכור הכל היינו נמי בכלל גוד או איגוד, דמה לי אם הוא קונה אותו לעצמו או מוכרה לאחר שהרי הרשות בידו לקנותו ולחזור ולמכור, ע"ש, וכ"כ עוד להלן (סק"ג): ואין הלוה יכול לומר נשתמש בו בשותפות זמן כנגד זמן לפי ערך דהרי כיון שהמלוה רוצה ליקח לעצמו או למכור

3 אמנם יעוי' בתוס' ר"ד וברשב"א ועוד דנראה שפירשו הכוונה שב"ד יחליטו השור או חלקו לניזק, [וקרי ליה מכירה, והאיל ועיקר החוב הוא דמי שור הניזק, אלא שהחוב מוגבה בהגביית השור, והרי זה כמכירת השור בדמי החוב, עי' הגמ"ר (ב"מ פ"ק אות תי"ט הו"ד בב"י ר"ס ע"ה): דמי מכר לו אותו חפץ זה בדמים], וביותר מפורש כן בתור"פ בדעת ריב"א דס"ל דאף לר"י א"י לסלוקי בווזי, ומ"מ בעי ב"ד לשומא והחלטה, ע"ש, אמנם פשוטו של מקרא משמע דב"ד מוכרין אותו לאחר וחולקין בדמים, וכמפורש להדיא בפ"י ר"ח.

דבאמת עיקר דין גוא"א הוא כדי להביאם לידי חלוקה, דיש לכל שותף זכות להיפרד מחבירו, אלא דמ"מ אין זו סיבה להפקיע השני מבעלותו בחלקו ונחלתו, ורק משום שיש תועלת בהך חלוקה גם בעצם השימוש, שע"ז יוכל עכ"פ אחד מהם להשתמש שימוש הראוי, שוב אין בכח השני שרוצה להסתפח בנחלתו באופן שאינו ראוי כ"כ לשימוש, למנוע חלוקת גוא"א שתביא לשימוש הראוי, כל שנותן לו את האפשרות לקנות כולו, אבל כל שאין הראשון מבקש להשתמש בכולו אלא רוצה למכור לאחרים בכדי להרויח, אין בכחו למנוע ולהפקיע השני מנחלתו בשביל רווח שלו.

וכל זה כשיש כאן הפקעת השני מנחלתו אבל באופן שאין בו הפקעת נחלתו, וכגון שגם השני רוצה למכור, שוב איכא דין כפיה למכור הכל בכדי להרויח לשותפות.

י. ולפי המתבאר דביסוד הדברים מודה הרא"ש דשייך דין גוא"א ע"י מכירה לאחרים, דבעיקר זכותו של שותף יש לו זכות להביא לחלוקה גם באמצעות מכירה לאחרים וחלוקת הדמים, אלא דמצד שני יכול כ"א לעכב מכירתו לאחרים בטענה שרוצה להשתמש בנחלתו, מעתה י"ל דכ"ז שייך בעלמא גבי שותפין, דאין לו זכות להפקיע שימושו של השני בחלקו, אבל מלוה הבא לטרוף נכסי לוה, הרי כל נכסי הלוה משועבדין להשלים חובו למלוה, וכמו שיכול לגבות בכדי חובו ולהפקיעו מידי לוה, ה"נ יכול להפקיע שימושו של הלוה בחלק הנוסף בכדי למכור יחד עם כדי חובו ולהביא לפרעון החוב באופן שלא יפסיד המלוה כלום.

ומעתה מבואר הא דאמרו אליבא דר"י דב"ד מוכרין את השור המזיק ונותנין לניזק חצי דמי נזקו, דהרי שור סתם שעומד לחרישה אין בו כדי חלוקה, ולהמבואר בשו"ע הרי כל כה"ג יכול לתבוע למכור השור בכדי שיקבל מעות, ואין נותנין לו בעל כרחו חלק בשור, וזהו דקאמר קרא

(סק"ט) כתב ע"ז: לכאורה תמוה דמאי קמ"ל דכששניהן רוצין מאן מעכב, לכן נראה דקמ"ל באם יש לראובן קונה על החצי בק' זהובים, ושמעון יש לו קונה שרוצה ליתן בעד הכל ר"ן זהובים, יכול שמעון לכוף לראובן למכור הכל, אף שראובן רוצה למכור דוקא חלקו בפחות לקרובו יכול שמעון לכופו, אמנם זה הוא שפיר למאן דס"ל דאין יכול לומר גוד או איגוד ואמכרנו לאחרים, קמ"ל דבכאן יכול לומר גוד אתה הכל בסך ר"ן או איגוד ואמכרנו בסך ר"ן, כיון דעיקר הטעם שאין יכול לומר כך הוא שאין מגרשין זה מנחלתו בשביל ריבוי דמים של זה, והכא דהשני ג"כ רוצה למכור יכול לומר כך, אך להרמב"ם דס"ל דתמיד יכול לומר כך, א"כ קשה מאי קמ"ל בזה, ואפשר דהרמב"ם ג"כ לא ס"ל כן רק בעשיר ועני שיש הפסד גדול לעני, אבל בלא"ה אינו יכול לומר כן, רק בכאן יכול לומר כן מטעם הנ"ל. עכ"ל.

ומבואר בדברי הנתיב"מ, דהא דלהרא"ש אין כופין למכור לאחרים הוא רק משום דאין מפיקעין ממנו בע"כ מלהסתפח בנחלתו, אבל כשגם הוא רוצה למכור שוב איכא דין כפיה למכור לאחרים כשיש בזה רווח להשותפות.

ט. ולפום ריהטא צ"ע, דהא בדברי הרא"ש מבואר דעיקר דין גוא"א הוא משום דע"ז יוכל עכ"פ אחד להשתמש בכולו, ומה"ט כופה א' את חבירו לקנות או למכור כדי שיוכל אחד מהם להשתמש כראוי, [ובלשון הרא"ש מפורש דאיירי כשא"א לשניהם להשתמש יחד, אכן זה פלאי דהא דינא דגוא"א הוא אף בדבר שאפשר להשתמש יחד, אם א' מהם אינו רוצה בכך, וצ"ל דכוונת הרא"ש דעכ"פ לא ניחא כ"כ תשמישתיה], ומשמע דלולא הך טעמא ליכא כלל דין כפיה על גוא"א.

אכן באמת מבואר מדברי הרא"ש דעיקר סברתו למנוע כפיה למכור לאחרים הוא משום שא"א להפקיע הא' מלהסתפח בנחלתו, וע"כ צריך לפרש כוונת הרא"ש,

דתיקנו שגם בזה יוכל השותף לכוף לחלוק ע"י מכירה, [ולהרא"ש היינו דוקא ברוצה לקנות לעצמו], אבל גבי בע"ח שכל נכסי הלוה משועבדים לו, כו"ע מודו דכופין למכור כדי ליתן לו פרעון חובו באופן שלא יפסיד כלום.

יג. ועלה בידינו פירוש המקרא ד'מכרו את השור החי' שבא ללמד דין גביית חוב מדבר שאין בו כדי חלוקה, דכופין על מכירתו ע"מ לחלוק בדמיו, ויש לבאר הא דהשמיעה תורה דין זה גבי שור תם, ומשום דאינו משלם אלא מגופו, והוי ס"ד דבזה אין משועבד לו רק כפי חלקו, אבל יותר מחלקו אין משועבד לו כמו ששאר נכסים אין משועבדין לו, ובפרט לר"ע דאין לו כלל דין שעבוד אלא שהוחלט השור כנגד המגיע לו, וס"ד דבזה ליתא להך דינא לכוף המזיק למכור יותר מחלקו של ניזק, קמ"ל קרא דכל השור משועבד לניזק להעמיד מה שמגיע לניזק.

ויבואר בזה עוד הא דנקטה תורה הדין בשור חי, עד שהוצרכו בגמ' לרבות מיתורא דשור שגם אם שחט המזיק את השור משתלם ממנו הניזק, ולכאור' למה א"כ כתבה תורה כלל "החי" הא מצי למכתב "הנוגח" ותו לא אצטריך ליתורא דשור, ולהמבואר א"ש דהתורה רצתה להשמיענו דין זה של מכירה בע"כ דמזיק שזה אינו אלא בשור חי העומד לרדיא ולא שייך לחלק אותו לשנים.

ויבואר נמי הא דקאמר קרא וגם את המת יחצון דפשוטו של מקרא דחולקין הנבלה ביניהם, ובאמת מפורש בסוגיא דעיקר קרא אתי לפחת נבילה וכו', ולהמבואר הרי דמפשוטו של מקרא למדנו דהנבלה אינה נמכרת רק השור החי, וכדדאיק בפנים יפות דבנבלה כתיב יחצון, ואתי לאשמועינן הך דינא דחלוק שור החי דכופין למכור משום שאין בו כדי חלוקה משור המת שיש בו כד"ח וחולקין גוף הנבלה.

ומכרו כו' דב"ד מוכרין השור ונותנין לו מעות ממה שמגיע לו, [והיינו כשאין המזיק נותן לו מעות אחרים משלו, דאילו נותן לו ודאי אין מוכרין השור, ואף אם ירצה להיות שותף בשור מצי המזיק לסלוקי בזוזי לדעת רובא דרבוותא].

יא. ולהמבואר י"ל דאף דלר"ע שותפי נינהו מ"מ הא מה שנחלט השור לניזק הוא מדין פרעון ותשלום עבור הנזק, וא"כ דינו ככל בע"ח דאין נותנין לו חלק שאין בו כדי חלוקה, אלא כופה למכור הכל כדי לקבל את חלקו בדמים, ומטעם המבואר דכל נכסי החייב משועבדים להעמיד לו כדי חובו, וה"נ כל השור משועבד להעמיד לו חלקו בדמים, [ורשאי אף למכור בלא ב"ד, דכיון דהוחלט לו חלקו הרי מצד דין שותפות שלו יכול למכור מדין גאוו"א, דכיון דבשותפות זו אין המזיק יכול לעכב מכירתו משום דמשועבד להעמיד לו חלקו של הניזק באופן שלא יישאר כשותף בדבר שא"ב כד"ח, שפיר מוכר הכל בלא דעת השני, משא"כ לר"י דאינו שותף ורק יש לו שעבוד, הרי כמו שא"י ליטול חלקו לבד בלא ב"ד, דמאן שם לך, ה"נ אינו מוכר כלום בלא ב"ד].

ועפ"ז יבואר הא דכ' ר"ח דרק הניזק כופה למכור, והיינו דאזיל בשי' הרא"ש, ולכן המזיק דינו כשותף דעלמא שא"י לכוף למכור לאחרים, ורק הניזק יכול לכוף וכדין בע"ח דעלמא, וכמבואר, ודברי ר"ח מסייעים לשי' הרא"ש, דלשי' הרמב"ם גם המזיק כופה למכור כמו כל שותף.

יב. ודאתאן להכי למדנו דהך דינא דבע"ח שדינו לכוף למכור הוא דין תורה, וצריך לומר דאף דגבי שותפין נחלקו ר"י ור"ג בדין גאוו"א, ור"ג לית ליה דינא דגאוו"א, וגם לר"י דאית ליה אינו אלא תקנתא דרבנן, וזה דוקא בשותפין שאין לכ"א זכות רק בחלקו, ולכן יש לחבירו זכות למנוע מלהפקיע נחלתו, ורק ר"י ס"ל

הרב שניאור זלמן דישון

בענין יסוד חג הפורים וקריאת המגילה לנשים

מקור ליו"ט פורים

א. מבואר בגמ' מגילה דף ז. שלחה אסתר לחכמים כתבונן לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה דכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה ע"כ, הרי דמצאו מקור מה"ת לכתוב המגילה [והא דלא מצאו עד עכשיו המקור אולי זו גופא כח של עמלק], ויש מ"ד שחולק ואין מקור לכתוב המגילה, ועי' רש"י דלהאי מ"ד קוראים לה ע"פ ותוס' חולק שלמ"ד זה הכתיבה מדרבנן ולפיכך אינו מטמא את הידים, ובפשטות גמ' זו אינו הולך על המקור ליו"ט רק על הא דכתיבה [ועי' ברש"י בסוגיא הקודם שלומד דהולך על היו"ט].

עי' בגמ' דף יד. ת"ר ארבעים ושמונה נביאים נתנבאו לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה מה דרוש ומה מעבדות לחרות אומרים שירה ממות לחיים לא כ"ש, הרי דיש מקור אחר להוספת היו"ט ולומר שירה [והענין של הוספה בתורה ועי' קבלוה תורה באהבה עי' במהר"ל הקדמה לאור חדש], וכתב המהרש"א בדף ז. שדן דבאמת יש שאלה איך הוסיפה יו"ט והא יש בל תוסיף ועי' הביא הגמ' ק"ו לעשות יו"ט ועל הא דכותבין המגילה וזה הסוגיא דף ז'.

שוב הביא המהרש"א ירושלמי שדנו דאין הנביא רשאי להוסיף עד שהאיר עיניהם ומצאו מקור על שלישים, ומשמע דמקור ליו"ט הוא מפסוק זה ע"ש במהרש"א.

ב. ובאמת עי' ברמב"ן חומש פרשת ואתחנן על הא דמבואר ברש"י בבל תוסיף דהוא רק בעושה חמש פרשיות ומשמע דבעושה דבר חדש לא הוה בל תוסיף כתב הרמב"ן דגם דבר חדש הוה בל תוסיף

והראיה דלא קבעו פורים ליו"ט עד שמצאו מקור מק"ו ובירושלמי הביא על שלישים הרי דאפילו דבר חדש יש שאלה של בל תוסיף, ועכ"פ הביא שני מקורות ליו"ט פורים ואינו בכלל בל תוסיף הק"ו והלימוד שעל שלישים מובא בירושלמי.

ג. עי' בספר המצות שורש א' שהביא הר"מ דברי הבה"ג שמנה מקרא מגילה כאחד המצות ותמה עליו דאין עוד מתרי"ג מצות וע"כ מקרא מגילה כלול בלא תסור [ועי' בלשם יחוד לפני קריאת המגילה], ועי' ברמב"ן באות ח' דמה שתמה הר"מ דאיך יכול להיות שמשה ציוה על פורים חולק וכתב דהגמ' הביא לימוד כתוב זאת זכרון בספר על שלישים, והנה כאן הביא רק הלימוד של כתוב זאת זכרון, אך עי' לקמן באות לא שדן ג"כ בהא דהוסיפו על התורה והאריך דיש גדרים וסייגים והוסיף והביא הק"ו למדנו מזה דכל התקנות אינם אלא סייג לתורה אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתב במגילה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובו מק"ו ועל כתיבתה מן הרמז כתוב זאת זכרון, הרי דאה"נ בהתחלה הביא רק המקור מכתוב זאת אבל אח"כ כתב ממש כדברי המהרש"א דהיו"ט בנוי על הק"ו ועל כתיבתה מפסוק.

ובאמת עי' במרגניתא טבא שהבין שהרמב"ן בנה עצמו על הירושלמי דהוא המקור ליו"ט וכתב שבדואי אין פסוק הולך על היו"ט רק הק"ו וכ"כ בירושלמי דהולך על הכתיבה ולא על היו"ט, ובביאור הירושלמי עי' באריכות בספר עמודי אש בחלק עמודי ירושלים פירוש על הירושלמי שהאריך הרבה בביאור דבריו. [ומבואר בדבריו דאי אין פסוק רק ק"ו אינו נכלל בתורת משה ועי' לקמן דברי האבני נזר].

ד. ידוע מה שדנו הראשונים למה מצוה זו נתחלקה לשני ימים שנוי משאר יו"ט ועי'

ו. עוד יש לציין לדון אי רק קריאת המגילה הוי חיוב מדברי קבלה או כל מצוות היום ועי' בהגהות אמ"ב על טו"א דף ה: דלמ"ד דכתיבה נכלל בפסוק ושם מבואר כל המצוות הוה כולם בכלל אבל אי אין דין כתיבה והחיוב לקרות הוא מק"ו אבל לשאר מצוות אין מקור.

חיוב נשים בקריאת המגילה

א. מבואר במגילה דף ד. אמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה דאף הם היו באותו הנס, ובפשטות מבואר בגמ' דלולא זה היו פטורין ובפשטות משום דמצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות גם במצוה דרבנן וכן כתבו התוס' ברכות דף כ: דלא כרש"י שם דמשמע דבדרכנן אין פטור של זמן, וצ"ע מכאן. [ואולי כאן הוה דברי קבלה ועי' חידוש בתוס' רי"ד דף יט], וכבר הביאו דברי האור גדול ה"ב ס' ג' דאה"נ ד"ל דזהו גופא כוונת הגמ' דלולא דהיו בנס לא היו חייבין אע"ג דהם בכלל מצוות דרבנן [דמצוות דרבנן בנוי על הטעם עי' גבורות ה' בפסח וכן כמה שדנו לבאר אי במצוות דרבנן אמרינן מצוות להנות נתנו עי' תשו' מנחת אליעזר] ולזה כיון דהם בכלל הנס הם חייבים בכל המצוות [אך דן בשני פשטים באף הם היו באותו הנס ע"ש] ולפי רש"י חזר דינם ככל מצוות דרבנן משא"כ אי הוה דין חדש של אף הם באותו הנס, ועי' גרי"ז ערכין שם.

ויש לעי' דאפילו אי נימא דע"י הסברה של אף היו באותו הנס מחייבים אותם בקריאה אבל היה מדין אחר של אנשים ואינן יכולות להוציא אנשים.

וכ"כ יש לדון דעי' טו"א שדן דהסברה של אף הם הוא סברא דרבנן ואינו מוציא אנשים שמחויבין מדיני קבלה, ודנו עי' אור גדול שם בשם חוות יאיר, דעכשיו גם נשים מחויבות כדרגא של אנשים מדין לא תסור ולמה לא תוציא איש ויסוד זה מבואר ג"כ בגבורות ה' בד' כוסות דלפיכך במצוות

רמב"ן דף ב. שבתחילה חשבו שרק בני הפרזים היו בסכנה והיו עושים יו"ט כל שנה עד שהאיר עיניהם ככתוב דהיו כולם בכלל הסכנה ולפיכך הפרזים חוגגים י"ד שהיו בסכנה גדולה ואח"כ המוקפים, ומבואר ברמב"ן שאפילו לפני הפסוק חגגו וע"כ היינו מהק"ו והפסוק גילה שכולם היו בכלל סכנה וכולם יש להם לעשות יו"ט, והקשה הר"ן דהפסוק הולך על הכתיבה ולא על היו"ט, ועי' באבני נזר דמבואר דלרמב"ן היה בכלל הכתובים דהפסוק הולך על היו"ט אבל להר"ן דהק"ו הולך על היו"ט וא"כ אינו בכתובים והק"ו אינו ק"ו גמור ולא הוה מדברי קבלה [וזה דלא כהמהרש"א דגם אי נכלל בק"ו יש שאלה של כל תוסף וכן משמע ברמב"ן בחומש הובא ג"כ באבני נזר שם], אך כבר כתבנו דגם הרמב"ן בעצם בנוי על הק"ו והפסוק רק גילה דכולם היו בסכנה ולכולם יש ק"ו [ועי' באבני נזר שם שדן אי לרמב"ן הולכין בספק לחומרא כיון דהוה דברי קבלה עי' עוד באור גדול סי' ד' ס"ק י"א].

[ובעצם דברי האבני נזר דאי היה רק מדרבנן אין כאן קושיא של כל תוסף כבר דן בזה מנ"ח ועי' בפנים יפות ואתחנן. וכ"כ יש לדון לענין חנוכה אי יש שאלה דיש כל תוסף ובעי לדון דיש מקור ליו"ט או דכיון דלא היה נביאים רק רבנן ואין שאלה של כל תוסף עי' ריטב"א ומהרש"א דף יד. שם ועי' במרגניתא טבא שם, ועי' בשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' כ"ו ס"ק ו'].

ה. ובזה יש לדון בגדר היו"ט דאי היו"ט בנוי על הק"ו א"כ עיקר שמחת היו"ט הוא על נס הצלה, אך אי המקור של היו"ט הוא מפסוק דהולך על מחיית עמלק וזהו מקור להיו"ט א"כ היו"ט בנוי על מחיית עמלק, ועוד דא"כ הכתיבה בודאי בנוי על מחיית עמלק ולא על הנס.

אך יש לעי' בלשון הגמ' יומא דף כח. דאסתר סוף כל הניסים דניתן ליכתב משמע דהיו"ט והשמחה בנוי על הנס.

דרכנן אין פטור של זמן גרמא משום דיש לא תסור.

ויש לומר דאין אדם המחויב מלא תסור מוציא חיוב מדיני מגילה [וכעין זה שמענו לדון על מה שמבואר בברכות דף כ: דאי נשים מחויבין בברכת המזון רק מדרכנן אינן מוציאות אנשים והקשה הרמב"ן בספר המצוות דיש לא תסור בכל דרכנן הוה דאורייתא ולמה לא יוצא על ידה, וי"ל דחיוב משום לא תסור אינו מוציא חיוב ברכת המזון].

ב. עי' תוס' שדנו דפשטות הסוגיא משמע דנשים מוציאות את אחרים ידי חובתם מדלא קאמר נשים חייבות לשמוע מקרא מגילה, וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אין מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו ואנדרוגינוס מוציא את מינו ולא את שאינו מינו ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגינוס [עי' ב"י]. וי"ל דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא הנשים קמ"ל דחייבין ג"כ, ומבואר בתוס' בפשטות דלבה"ג אה"נ מחויבין רק בשמיעה והיה ה"א דלא תוציא אשה אחת את חברתה קמ"ל, והסברא בזה [עי' שפ"א] הוא דכיון דאינן חייבות בקריאה רק בשמיעה אין על קריאתן שם קריאת מצוה קמ"ל דיכולים ועי' לקמן ועי' גרי"ז ערכין דף ב: [ובאמת עי' מג"א דגם אשה לא תוציא אשה אחרת ע"ש שהביא מדרש הנעלם].

ועי' תוס' הרא"ש בזה שני תירוצים במהלך אחד דחייבין רק בשמיעה ופטורים מקריאה ואינם מוציאות אפילו נשים ועוד י"ל חייבות שמוציאות נשים אבל לא אנשים ועי'.

ויש לדון לדבריהם דנשים יש להם חיוב אחר מאנשים, ויש לדון בזה בכמה אנפי.

א. בראשון יש לדון דע"כ מוכח דאה"נ דאין להם מצוה בקריאה אבל יש להם מצוה לקרוא כדי לשמוע ונקרא קריאת מצוה אבל לאנשים לא סגי קריאה כזו.

ב. עוד יש לעי' דהנה מבואר בגמ' דחש"ו פטורים ממגילה ובכל המצוות הכוונה בחרש הוא חרש שאינו מדבר ואינו שומע, אך יש ראשונים שכתבו דכאן אע"ג דיכול לדבר כל שאינו שומע אינו מחויב בהמצוה ואינו מוציא אחרים, והסיבה לזה כתבו הפוסקים משום דקריאת המגילה ענין של פירסומי ניסא וכל שאינו שומע אינו יוצא, אך יש חולקים וכל שיכול לדבר מחויב כמו בכל מצוות [ולעצד דמדבר ואינו שומע פטור, אי קרא ולא השמיע לאזנו אי יצא עי' ט"ז ושערי תשובה סי' תרפ"ט ס"ק ב' וע"ש משבצות]. אך עי' בבה"ל שדן דכיון דכל החסרון הוא משום פרסומא ניסא א"כ חייב לקרות לעצמו ורק כלפי אחרים כיון דחסר לו חלק זה אין להוציא אחר.

ויש לעי' דאשה דחיובה שלה מדין שמיעה יהא להיפך במדברת ואינה שומעת פטורה ובשומעת ואינה מדברת חייבת לכו"ע, [אך להביה"ל השאלה היא רק להוציא אחרים ולא לגבי עצמו, וכוונתו משמע דיש שני דינים עצם מצוה וחלק הפרסום ואה"נ דזה שאינו שומע חסר לו החלק של הפרסום אבל עצם קריאה חייב ועי' ס"ס תר"צ].

ועי' במשבצות דאה"נ חרשת לא מוציאה אחרים בקריאתה אך לא דן כלפי עצמה, ועי' באבני נזר סי' תקי"א ס"ק ה' דע"כ דגם בקריאה לחוד יש פרסום הנס ונשים יוצאים גם בקריאה זו רק הא דאינה מוציאה אנשים משום דאנשים כל חיובם בקריאה, משא"כ לנשים דיכולה לצאת גם בשמיעה, ומדבריו מבואר שבדאי נשים יש להם דין קריאה ג"כ [ולדבריו פשוט למה נשים מוציאות נשים בקריאה], וגם פשוט דבמדבר ואינו שומע מוציא אחרים דיש להם דין קריאה והא דאינם מוציאות אנשים כיון דדינם דווקא בקריאה ועי'.

ועי' בזכרון שמואל סי' כ' ס"ק ו' שהביא דברי הפמ"ג וביאר דאה"נ דחיובה בשמיעה אבל מוציאה ידי חברתה בקריאתה דקריאה לא גרע משמיעה, אך כיון דאין חיובה

במשבצות ס"ס תרפ"ט דאי נימא דהעיקר של המצוה הוא השמיעה יכול לצאת אחד לחבירו ואינו דומה לתפילה דבעינן עשרה להוציא כל אחד לחבירו, וזה חידוש דהא זה פשוט דאה"נ דהשמיעה העיקר אבל יש דין בקריאה ואיך אחד מוציא את חבירו.

מהלך חדש בענין זה

מבואר בגמ' דף יד מנין המקור למגילה ותירוצי הגמ' ומה מעבדות לחרות אומרים שירה מחיים למות לא כ"ש, ועי' רש"י דהמקור הוא משירה על הים, ועי' בהגהות ברוך טעם מגילה דף ד'. דאם המקור הוא משירה על הים מבואר ברש"י דבאנשים אמרו כולם משא"כ אצל הנשים ותען להם מרים רק מרים אמרה והם שמעו, הרי דאצל הנשים היה רק שמיעה ולא קריאה עכ"ד, אך לדבריו מוכח דאשה מוציאה חבירתה כמו שם דמרים הוציאה כל הנשים.

וי"ל עוד דאה"נ גם בנשים יש חיוב קריאה רק החיוב להם הוא רק בצורת שומע כעונה ולא עונה ממש ולפיכך מברכין על השמיעה אך כלפי כל שאר דברים חיובם מדין קריאה ולא דין שמיעה.

בקריאה רק בשמיעה, אי חרשת יוצאת ע"י קריאה אינה מוציאה נשים בקריאתה דהוה כלאו בר חיובא ועדיין צ"ב.

בענין יצא מוציא בקריאת מגילה

עוד יש לדון דדנו הפוסקים עי' פמ"ג סי' רי"ג ושפ"א ר"ה דף כח. דאה"נ באחד שבא להוציא חבירו מדין שומע כעונה בעי כוונת משמיע ושומע אבל בשופר דהמצוה היא השמיעה א"כ אי חבירו מוציאו לא בעי כוונת משמיע ע"ש. ובזה יש לדון דבאנשים דהמצוה הוא בקריאה בעי כוונת משמיע ושומע, ובנשים בעי רק כוונת שומע.

ועי' ראש יוסף דף ד' שדן דלכאורה באשה שכבר יצאה בקריאה אינה יכולה להוציא חבירתה דמבואר בהרא"ש דאין דין ערבות בנשים ואינה יכולה להוציאם, אך כתב דלפי הבה"ג דהמצוה רק השמיעה וכיון דשומע מבר חיובא שפיר יוצא בלי דין ערבות ועי' א"א סי' תרצ"ב ס"ק א'.

ב. ועד"ז יש להביא יותר דמבואר בסי' תרצ"ב דבאין כאן עשרה לכתחילה יקרא כל אחד לעצמו ולא יוצא אחד מאחר, ועי' מג"א דהסיבה דהוה כעין תפילה, ודן



הרב יוחנן ברד"א בריוול

בענין היסח הדעת בתפילין

ופשוט וברור שאין כוונת תירוצו במש"כ ד"העוסק במצוה פטור מן המצוה" שכיון שעוסק במצוה ק"ש ותפילה פטור ממצות תפילין וממילא אינו מקיים המצוה (כמו שדנו האחרונים בזה), ולכן ליכא איסור שלא יסיח דעתו ממנו - ויהיה מזה ראייה לשאילתנו הב' הנ"ל, זה ודאי אינו שהרי א"כ נמצא שכאילו לא היה עליו תפילין בשעת ק"ש ותפילה, והרי זהו הזמן העיקרי שמחוייב להיות עליו תפילין כמו שנפסק בשו"ע סי' כ"ה ס"ד וסי' ל"ז ס"ג, ומקורו מגמ' ברכות י"ד ע"ב שהקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, (ועי' ברבינו יונה שם דלר' יוחנן אפי' ידי מצות ק"ש לא קיים בשלימות ועיי"ש עוד שדייק בגמ' שגם בתפילה צריך שיתפלל ותפילין בראשו), אלא ע"כ שכוונתו שאף שקיים מצות תפילין מ"מ פטור מהמצוה הנפרדת שלא יסיח דעתו מהתפילין הנלמד מק"ו מציץ הואיל ועוסק במצות ק"ש ותפילה - הרי לנו להדיא דס"ל דהיסח הדעת הוא איסור גרידא ואינו מבטל בזה כל מצות תפילין, ונפשט בזה שאילתנו הא' הנ"ל.

ג. ומה שמבואר בדברי השיטמ"ק בשם רבינו שמחה דאיסור היסח הדעת הוא כל שאין דעתו עליו ממש לא כן דעת הרבינו יונה (ברכות כג:): הובא בתר"י (ברכות י"ד ע"ב מדפי הרי"ף) וברא"ש (בהל"ק הל' תפילין סי' כא, ובמס' ברכות פ"ג סכ"ז), וז"ל הרא"ש: וא"ת והיאך שינת ארעי מותר (שמפרש הגמ' (בסוכה כ"ו ע"א) דכשתפילין בראשו אסור בשינת קבע ומותר בשינת ארעי), והלא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו מהם, והיה אומר רבינו יונה ז"ל מתוך דברי הרמב"ם ז"ל מצאנו תירוץ לדבר זה דלא הוי היסח הדעת אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק

א. בגמ' מנחות ל"ו ע"ב, אמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, קל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה, ע"כ.

ראוי לברר האם איסור זה שלא יסיח דעתו מן התפילין הוא רק איסור אבל עכ"פ יצא ידי מצות תפילין אע"פ שלא היה דעתו עליו או הוי גם עיכובא שאינו מקיים המצוה כשמסיח דעת ממנו.

כמו"כ יש לברר האם איסור זה הוא רק בשעה שמניח התפילין לשם מצוה דכיון שמקיים מצוות תפילין הוי זלזול בזה שבשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים אין דעתו ע"ז, אבל אם מניחם שלא לשם מצוה או בזמן שאינו יכול לקיים המצוה בזה לא עביד איסורא כשמסיח דעת, או אפשר דאיסור זה שייך תמיד דעכ"פ איכא כמה אזכרות על ראשו ותמיד יש בזה קדושת תפילין לאו כל כמיניה להסיח דעתו ממנו.

ובשני השאלות כבר דיברו האחרונים בזה, ונביא דבריהם ומה שיש עוד לדון ולדייק בזה, ומקודם נבאר בע"ה מדברי הראשונים והאחרונים מהו גדר היסח הדעת האסורה בתפילין, ונדון בדבריהם בע"ה גם לנד"ד, וכמו"כ יתבאר בתוך הדברים עוד האם ישן מקרי בר חיובא והאם חשיב שמקיים מצוה כשישן ולבו כל עמו.

ב. וז"ל השיטמ"ק שם (אות ה'): והקשה הר"ר שמחה כיון דתפילין בעי כוונה איך יכול להתפלל או לקרוא ק"ש בהם דהא אינהו נמי בעו כוונה, ותירץ דהעוסק במצוה פטור מן המצוה כיון דאי אפשר לו לקיים שתייהם ביחד, עכ"ל הנוגע לעניננו.

עראי דלא נתנה תורה למלאכי השרת, עכ"ל. וגם הרא"ש ורבינו יונה למדו כך לכן הוקשה להם היאך שינת עראי מותר בתפילין והאיכא היסח הדעת.

אבל התוס' והרשב"א בשבת למדו דהברייתא דלא קבע ולא עראי מוקמי' כשהן בראשו (וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א שם, וכן מוכח בתוס' דמיירי כשהן על ראשו דכשהן בידו ליכא משום שמא יפיח דאפי' לפנות מותר, עי' מל"ה שם), וכן למד הרמב"ם בפ"ד מתפילין ה"טו, (וכשהן בידו פי' דכרוכין בידו דליכא חשש נפילה), אלא שהוא כתב דאם פרס סודרו על ראשו אסור בשינת קבע ומותר בשינת עראי, ועי' בפמ"ג (בסי' מ"ד אשל אברהם סק"ג) שסיכם ג' פירושים בדעת הרמב"ם למה מהני פריסת סודר על ראשו, אבל כל הני פירושים אתי שפיר רק בדעת הרמב"ם שפי' הטעם של איסור שינה שמא יפיח בהם דזה שייך בעיקר רק בשינת קבע כמו שכתבו שאר המפרשים אלא שהוא אסור גם בשינת עראי כל שאין סודר על ראשו, אבל בדעת התוס' והרשב"א שפירשו הטעם של שינה משום היסח הדעת א"א לומר כן, ויש לומר דהם נקטו דכשהן על ראשו אסור בשיניהם משום היסח הדעת, ובפי' פריס סודרא עלייהו וכשהן בידו יפרשו כרש"י וס"ל דכשמניח תחת מראשותיו אסור שינת קבע או עכ"פ שינת עראי משום ביזיון, וכשהן בידו ס"ל דליכא חשש נפילה בשינת קבע או עכ"פ בשינת עראי ודו"ק.

ד. אולם מצאנו עוד לדברי השאג"א (בסי' מ') שדרך בדרך אחר אמאי ליכא בשינה משום היסח הדעת, שהוא נקט דלא כה"ר יונה והרא"ש דבאמת איסור היסח

בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו עליהם ממש אין זה נקרא היסח הדעת, דאי לא תימא הכי היאך יכול אדם להניח תפילין כל היום, וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלוי העולם ואין כאן קלות ראש, עכ"ל.

והובא שיטה זו בטור וב"י סי' מד, וכן העתיקם הט"ז (סק"א) והמג"א (סק"ב), ועי' להלן מש"כ המג"א בשם הב"ח. הרי לנו עתה ב' שיטות מהי גדר האיסור של היסח הדעת.

וצריך לבאר בדעת הר"ר שמחה היאך שינת עראי מותר בתפילין, ובאמת מצאנו לראשונים שפירשו שכל הטעם דאסור שינה בתפילין הוא משום היסח הדעת, כ"ה בתוס' (ד"ה שלא) וברשב"א שבת דף מ"ט ע"א שפירשו דשינה אסור שמא יפיח בהן או משום היסח הדעת, ומבואר מדבריהם ג"כ דגדר היסח הדעת הוא כל שאין דעתו עליו*, ובשניהם (בתוס' בדיבור הקודם סד"ה אביי, וברשב"א בתוך דבריו) מבואר דס"ל דבאמת גם שינת עראי אסורה בתפילין.

והביאור בזה הוא, דהא לך הסוגיא בסוכה דף כ"ו ע"א, דאיתא התם תני חדא ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע, ותניא אידך בין קבע בין עראי, ותניא אידך לא קבע ולא עראי, לא קשיא הא דנקיט להו בידיה, הא דמנחי ברישיה, הא דפריס סודרא עלויה, עכ"ל הגמ'.

ופירש"י, דנקיט ליה בידיה, לא קבע ולא עראי שמא יפלו בידו. דמנחי ברישיה, עראי מותר וקבע אסור שמא יפיח. דפריס סודרא עלייהו, הניחם אצל מראשותיו בין קבע בין

* ועי' בפרי יצחק שם, שתמה שדברי הרשב"א סתרי אהרדי, שהרשב"א בסוכה כ"ו ע"א כ' כדברי ה"ר יונה דהיסח הדעת היינו שעוסק בדברים בטלים דהיינו שחוק וקלוז', ונשאר בצע"ג. אולם כבר ידוע הוא שהרשב"א בסוכה אינו להרשב"א אלא להריטב"א, וכהיום כבר נדפסו מחדש ע"ש הריטב"א. וראה בקובץ הערות להגרא"ו שהדפיס בראש ספרו "ידיעות נכבדות" שהעיר ד"ז, וכ' על האבני מילואים שהק' (בסי' כח ס"ק ס') מדברי הרשב"א בסוכה לדבריו בנדרים, "וחידוש גדול איך נעלמה ממנו ידיעה פשוטה כזאת", והא קמן שגם לגאון עולם הפרי יצחק נעלמה ידיעה זו. (וע"ע בשם הגדולים מערכת גדולים ערך רשב"א).

ה. ולכא' מעצם דין דמצטער פטור מן התפילין מוכח דהסח דעת מעכב המצוה ואז אינו מקיים מצות תפילין, דאם מקיים המצוה למה יבטל כל מצות תפילין דיש עליו שמונה מ"ע כמב' בגמ' (מ"ד ע"א) ממה שרק יעבור על איסור היסח הדעת, ועי' בקר"א במנחות שנקט כדבר פשוט שאינו מעכב המצוה לא מיבעיא לשיטת התוס' (ביומא ח' ע"א ד"ה ומה) דכל האיסור אינו אלא מדרבנן, אלא אפי' דק"ו גמור ואסורה מה"ת (וכפי שכמה אחרונים נקטו בדעת הרמב"ם) מ"מ פשוט דאינו מעכב המצוה, ונתקשה בדין זה דמצטער למה פטור מכל מצות תפילין, ולכא' ממה שנפסק בשו"ע מוכח מזה שנקטינן דלא כהקר"א (ודלא כמו שדייקנו לעיל בשיטמ"ק) דמקיים המצוה, ויש ליישב די"ל דעקרו חכמים דין תורה בשב ואל תעשה כיון שיעשה המצוה שלא כתיקונה ויהא ולזול בתפילין.

ועי' בבי' מהר"ם בנעט על המרדכי שיצא לדון בדבר החדש ליישב קו' השאג"א מהא דדברי הטור סתרי אהרדי, דאיסור היסח הדעת אינו אלא בשחוק וקלו"ר, אלא כל דמסיח דעתו מהתפילין הו"ל כאין עליו התפילין ומש"ה פטור מהתפילין שממילא אינו מקיים המצוה, ומשמע מדבריו דזה פשוט דבהיסח הדעת גמור ליכא מצוה ואף דאיכא ג"כ איסורא, ובהיס"ה גרידא איסורא ליכא ומ"מ אינו מקיים המצוה, וחידוש גדול הוא וצ"ע מלשון השו"ע (סי' ל"ח ס"ט) מצטער פטור וכו' מפני שאסור להסיח דעתו מהם, ועי' כע"ז בפמ"ג (סי' ל"ח ס"ק א' וי"ב) אלא שהוא נקט כן ע"פ המג"א (בסי' מד סק"ב) שהביא דברי ה"ר יונה שהיס"ה אינו אלא בשחוק וקלו"ר, ואח"כ הביא דברי הב"ח דמ"מ מצוה מן המובחר שלא יסיח דעתו מהם כלל, (ועי' באחרונים שדנו אם גם בשעת תפילה איכא האי מצוה מן המובחר), ועפ"ז כ' הפמ"ג דזהו הטעם דדינא דמצטער פטור משום שלא יקיים המצוה מן המובחר, אבל ליכא איסור גמור של היס"ה, וגם כאן נשנה חידוש דאף מה

הדעת הוא כל שאין דעתו עליו, והוכיח כן מדברי הרמב"ן והרמב"ם (עי' בזה להלן), ונתקשה בד"ז היאך מותר שינת עראי בתפילין, וכן תורתו ומלאכתו מתי נעשית הרי מצותו כל היום, עיי"ש.

ולכן חידש דאיכא שיעור להיסח הדעת כמו שיש שיעור לשינת עראי, ועיי"ש דעכ"פ אינו פחות ממהלך מאה אמה.

ומה שהוכיח כן שיטתו (בסי' לט) הוא מדברי הרמב"ן בתורת האדם שכתב דאבל מיבעי ליה לאותבי דעתו ולכוין לבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהם אבל לא יניחם בשעת בכי ומספד, והרי בשעת בכי ומספד ליכא שחוק וקל"ר אלא שאין דעתו עליו ואפ"ה אסרו להניח תפילין, ונתקשה בזה היאך העתיקם הטור ביו"ד סי' שפח, ובאו"ח סי' מ"ד הביא לדברי ה"ר יונה, והמה סתרי אהרדי, וכן הוכיח שיטתו מדברי הרמב"ם שכו' (בפ"ד מתפילין הי"ב) דמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו ונכונה פטור מן התפילין מפני שאסור להסיח דעתו מהם הרי דמקרי היסח הדעת כל שאין דעתו עליו אף שאי"ז שחוק וקל"ר. ונתקשה גם בזה היאך העתיקם הטור (בסי' לח) הרי זה סותר לדברי ה"ר יונה, וגם נתקשה על ה"ר יונה שלמד כן מתוך דברי הרמב"ם, ע"ש.

ומצאנו כמה מהלכים באחרונים ליישב דברי הטור, גם הב"י והפוסקים (הט"ז והמג"א) שהביאו לדברי הרבינו יונה בסי' מד, ובשו"ע פסק (בסי' לח ס"ט) דין מצטער שפטור מן התפילין מפני שאסור להסיח דעתו מהם באין חולק, ועי' בשו"ע"ר (סי' כ"ח ס"א, וסי' מ"ד ס"א) שכו' בסוגריים שגם כשמטריד דעתו כ"כ לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו ג"כ נקרא היסח הדעת, ונתכוין ליישב בזה קו' זו כמוש"כ בציוניו ודייק כן גם בלשון הרבינו יונה עצמו ע"ש, (וי"ל עוד דעצבות וצער אסורה בתפילין כמו שחוק וקלו"ר, שו"מ כן ליישב בשו"ת משיב דבר להנצי"ב סי' ר'), וע"ע להלן.

דבי ר"א לא עבדו איסורא, (כמו שנתקשה בזה השאג"א בסי' לט).

אולם זה שלא כ' הראשונים דצריך לברך להניח תפילין משום דהוי הנחה חדשה, אינו מוכרח כלל דס"ל דהיס"ה אינו מעכב המצוה, די"ל דאף שנקטו שהיס"ה מעכב המצוה מ"מ ס"ל שהיו ממשמים קודם שהגיעו לידי היסח הדעת וידעו הזמן שצריך למשמש שיצילם מהיסח הדעת, וכן משמע בר"ן בסוכה שם, וכן מפורש בב"ח (סי' מד) ובשועה"ר (ריש סי' כח) שכל המשמוש הוא שלא יגיע לידי היס"ה, ובזה מובן ג"כ שרבנן דבי ר"א לא עבדו שום איסורא, וודאי שבאופן זה לא שייך לברך להניח תפילין ודו"ק.

ז. והנה מצאנו דרך חדש באחרונים אמאי ליכא בשינה משום היסח הדעת, והוא בקרן אורה (מנחות שם) וכע"ז בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' ה'), דבאמת גדר היסח הדעת הוא שיהא דעתו ממש עליו ודלא כה"ר יונה, אלא דבשינה מכיון שאינו מקיים אז המצוה לכן ליכא איסור היסח הדעת, והקרן אורה כ"כ משום דכשישן אינו בר חיובא והוי כשוטה שאין בו דעת, (וידוע הוא הוראת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דישן פטור ממצות סוכה ואפשר אפי' להוציאו כשישן חוץ לסוכה, עי' בהליכות שלמה מועדים תשרי פ"ט סעיף י"ז, ועיי"ש בהערה 113-114 שציינו לראשונים ואחרונים בנידון זה), והפרי יצחק כ' בענין אחר דמכיון שישן חשיב כמתעסק ואינו מקיים המצוה כלל, וגרע מסתם מצוה בלא כוונה דיוצא למ"ד מצוות א"צ כוונה, עכ"פ מפורש יוצא מדבריהם דליכא איסור כשאינו מקיים המצוה.

וכן יש לבאר בזה דברי ה"ר אלחנן המובא בתו"י במס' יומא ח' ע"א דעיי"ש בתו"י שהק' ל"ל טעמא דלא ישן בהם שמא יפית תיפול"ל משום היסח הדעת ותי' דהיינו נמי טעמא דהיסח הדעת דהכא (ועי' צ"ע דבגמ' מנחות מבואר דנלמד מציץ דכתיב ביה "תמיד", ולא משמע דהוא משום גזירה

שהוא ממצוה מן המוכרח עקרו חכמים לגמרי שלא לקיים המצוה (אולם אינו מפורש בדבריו שאם יניח תפילין לא יקיים המצוה כמוש"כ המהר"ם בנעט ודו"ק).

ו. והנה בגמ' סוכה (מ"ו ע"א) איתא רבנן דבי רב אשי כל אימת דממשמשי בהו מברכי, ועי' ברא"ש שפי' דברי הגמ' שהיו ממשמשים בהן להחזירן למקומן אם נשטו ממקום הנחתן, ולכן היו מברכים להניח תפילין, אולם רש"י ותוס' ועוד ראשונים פירשו דהיינו ע"פ דאיתא בסוגיין דחייב למשמש שלא יסיח דעתו מהן ורבנן דבי ר"א היו גם מברכין ע"ז, ונחלקו הראשונים איזה ברכה היו מברכין דהתוס' (שם ד"ה דכל) הסיקו שהיו מברכין לשמור חוקיו, והר"ן (דף כ"ב מדפי הרי"ף) פי' שהיו מברכין לשמור את התפילין אולם התוס' בתחי' דבריהם הסתפקו בזה דשמא הברכה היה להניח תפילין, וכן נראה שנקט הריטב"א שם למעשה.

וביאר בזה מורי זקני הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א די"ל דבזה נחלקו הראשונים, שהתוס' והר"ן למדו דהמצוה שלא יסיח דעתו הוא מצוה נפרדה ואינו מעכב המצוה ולכן ס"ל דהיו מברכין ברכה חדשה על עצם המצוה שלא יסיח דעתו, אולם הריטב"א למד דהוא מעכב המצוה לכן כשהסיח דעתו והיו ממשמים היה חשיב כהנחה חדשה ולכן היו מברכים להניח תפילין.

וכן דייק בלשון הריטב"א שכ' וז"ל: "היכי דאסיחו דעתייהו והדרי וממשמשי בהו למיתב דעתייהו מברכי דהוי להו כהנחה", ומפורש יוצא מדבריו דהיסח הדעת מעכב המצוה ואינו מקיים המצוה בהסיחו דעתו ממנו ולכן בשעת משמוש הוי כהנחה חדשה.

ועי' בביאור מהר"ם בנעט הנ"ל שכ' סברא זו מדנפשיה, וביאר זאת ע"פ דרכו דכשמסיח דעתו בלא שחוק וקלו"ר ליכא איסורא וליכא מצוה, ובזה ביאר דודאי רבנן

הוצאה כמבו' בתוס' במנחות שם (ד"ה אי) כיון דעשוין למשמש בתפילין מידכר דכיר להו ולא אסור אלא משום שמזלזל בחותם המלך, והיכי שאינו מכוין לשם מצוה ליכא משום זלזול בחותם המלך, ומחדש המג"א דע"ז איכא הטעם דחשש הוצאה דכיון שאינו מקיים המצוה ל"צ למשמש דליכא איסור היסח הדעת והוי כשאר דברים דאיכא חשש הוצאה, וכן דייק סברא זו בדברי רש"י בסנהדרין (כפי שביארו המחז"ש) דכתב רש"י (בדף ס"ח ע"א ד"ה לחלוץ) בהא דהורקנוס נכנס לחלוץ תפילין בע"ש ביה"ש דס"ל דשבת לאו זמן תפילין ואסור להניחן שמא יצא לרה"ר, עכ"ד. ולכא' תמוה דמבו' בגמ' שבת (ס"א ע"א) דבין למ"ד שבת לאו זמן תפילין ובין למ"ד זמן תפילין אסור לצאת בהם ברה"ר, ולמה נקט רש"י דס"ל דוקא שבת לאו זמן תפילין, ולפי הנ"ל א"ש דמכוין דר' אליעזר היה יושב בביתו לכן אי ס"ל שבת זמן תפילין ליכא חשש הוצאה כיון דחייב למשמש בהם מידכר דכיר בהו כמוש"כ התוס' ומשא"כ אי שבת לאו זמן תפילין ליכא חיוב למשמש ואסור משום חשש הוצאה לרה"ר, וכן הוכיחו מדברי רש"י האלו יסוד זה השאג"א (בסי' מ'), והבית הלוי (בח"ג סי' נא) ועוד, ועי' בהגה"ה לשפ"א מס' שבת (ס"א ע"א) שכ' לבאר עוד בדרך אחר בדברי רש"י ע"פ מש"כ השפ"א שם.

ועי' בשו"ת פרי יצחק הנ"ל (שגם הביא לדברי המג"א הנ"ל) שרצה להוכיח יסוד זה מדברי התוס' (במנחות שם) וכן מהמרדכי (הל"ק יב:) שכתבו בסו"ד דלמ"ד שבת לאו זמן תפילין ל"ש למימר דתפילין מותר בחצר, וכתב דהיינו כמוש"כ המג"א משום דל"צ למשמש בהו, ודבריו צ"ע דמלבד דמדברי המג"א עצמו משמע שלא בנה יסודו מדברי התוס', גם עצם הראיה יש לדחותו די"ל דכוונת התוס' היינו למ"ד שבת לאו זמן תפילין מקרא דושמרת דהיינו ריה"ג דס"ל דאיכא איסור לאו או עשה משום הנחת תפילין בשבת ולדידיה פשוט

שמא יפית, עי' בקר"א דנתקשה בזה, ויש ליישב בדוחק).

ובשם ה"ר אלחנן תירץ וז"ל: "דטעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא נייעור", ולכא' דבריו סתומים, דלא מסתבר לו' דכוונתו כהר"י וסייעתו דבקושייתם למדו ודאי דהיסח הדעת הוא כל שאין דעתו עליו ולא נראה שחזרו בד"ז, ולפי האחרונים הנ"ל א"ש טובא דדוקא כשהוא נייעור והוא מקיים המצוה איכא איסור היסח הדעת ולא כשהוא ישן, (ועי' בקר"א שם שלא פי' דרכו בדעת ה"ר אלחנן, והבין שהוא סברא אחרת, וצ"ב בדבריו), ולדעת התי' הראשון בתו"י פשוט דאיכא איסור אפי' כשאינו מקיים המצוה דאיכא בזיון התפילין, ומטעם זה אסור שינת קבע אף להקר"א והפרי יצחק, וכמוש"כ הפרי"ע ע"ש, ופשוט הוא.

ולכא' מדברי ה"ר יונה והרא"ש, וכן התוס' והרשב"א הנ"ל מכולם מוכח שלמדו דאיכא איסור היסח הדעת אפי' כשאינו מקיים המצוה, מדנתקשו אמאי ליכא בשינה משום היסח הדעת, וכן נקט הפרי יצחק שם, אולם יש לדחותו בקל דסברי דאפי' ישן מקרי בר חיובא ומקיים המצוה ולכן שפיר שייך בו היסח הדעת (ועי' בהליכות שלמה שם בשם הבן איש חי), ומה שהפרי יצחק לא כ"כ היינו משום שהוא נקט בפשיטות דישן אינו מקיים מצוות, ודו"ק.

ח. ואכן משני עמודי עולם המג"א והשאג"א יש לדלות מדבריהם מרגניתא, דמוכח שנקטו שישן מקרי בר חיובא וחשיב ג"כ שמקיים מצוות, דהנה המג"א בסי' ש"ח ס"ק י"א נקט יסוד זה שהיכי שאינו מקיים המצוה ליכא איסור היסח הדעת, וביאר בזה מדוע הב"י בסי' כ"ט נקט הטעם דאסור להניח תפילין בשבת (אי נקטי' דמקרא דוהיו לאות על ירך ליכא איסור אלא שאין חיוב) משום גזירה דילמא אתי לאתויי ברה"ר, ובסי' ל"א כ' הטעם שהוא מזלזל בחותם המלך ששבת עצמו אות ול"צ לאות אחר כמבו' בזוהר המובא שם, ותי' המ"א דהיכי שמכוין לשם מצוה ליכא חשש

דאסור אפי' בחצר, וליכא שום ראיא מדברי התוס' לר"ע דנפק"ל מוהיו לאות דאסור בחצר משום דליכא איסור היסח הדעת (ועי' בביה"ל שם מש"כ מלשון דברי המרדכי, ויש לדון בזה).

עכ"פ המג"א והשאג"א נקטו להדיא דהיכא דליכא מצוה ליכא איסור היסח הדעת, והרי המג"א (בסי' מ"ד סק"ב) הוקשה לו בהא דמותר שינת עראי בתפילין והביא לדברי ה"ר יונה דהיסח הדעת היינו רק שחוק וקלו"ר, וכן השאג"א (בסי' מ) הוקשה לו אמאי מותר שינת עראי ותי' דליכא בזה שיעור היסח הדעת, הרי מפורש יוצא מדבריהם שנקטו דישן מקרי בר חיובא ושייך בו איסור היסח הדעת ודלא כהקד"א והפר"י הנ"ל, ודלא כהוראת הגרשז"א ז"ל בהל' סוכה, והלא דבר הוא. ויל"ע אמאי באמת לא חשיב מתעסק כטענת הפר"י הנ"ל, והרי סברא פשוטה הוא דישן לא עדיף ממתעסק.

ט. והנה מכל דברי האחרונים שנקטו דבאופן דאינו מקיים המצוה ליכא איסור היסח הדעת, יש לדון אמאי לא תהא ראיא מזה גופא לענין השאלה הא' הנ"ל אי איסור היסח הדעת מעכב המצוה או שהוא איסור נפרד, דלכאוו' אם אינו מקיים המצוה מה האיסור בזה, ולאופן של המג"א והשאג"א פשוט שאין ד"ז דומה כלל להתם דבאופן שאינו כלל זמן של מצות תפילין או שאינו מכוין לשם מצוה בזה שפיר י"ל שליכא איסור היסח הדעת, אבל הכא הא גופא האיסור שבשעת שמניח תפילין ומקיים

המצוה לא יזלזל בזה להסיח דעתו מהם ולפרוק מעליו עול מלכות שמים וקיום מצות תפילין שיש בו כמה אזכרות, וכמו"כ לא דמי לשינה לדעת הקרן אורה דאינו כלל "בר חיובא" בשעת שינה בזה שפיר אפשר להבין דליכא איסור בזה אף שמכניס עצמו במצב כזה מ"מ אינו דומה עכ"פ להיסח הדעת גופא דבזה עדיין מקרי בר חיובא ומסיח עצמו מהתפילין ומבטל המצוה באופן זה. אולם לדעת הפרי יצחק שביאר הטעם בשינה משום דאינו מקיים המצוה דמקרי מתעסק (ולא משום דחשיב כשוטה ואינו בר חיובא), א"כ יל"ע מ"ש שינה מהיסח הדעת בשניהם אינו מקיים המצוה ומקרי בר חיובא ובשניהם אין דעתו על התפילין ואמאי לא תהא האיסור בזה שמבטל המצוה באופן זה, וא"כ ע"כ נצטרך לומר לשי' זו דהיסח הדעת אינו מעכב המצוה והוא איסור נפרד שאינו מבטל בזה המצוה, וזהו גדר האיסור בזה שממשיך לקיים המצוה ואעפ"כ אין דעתו עליו, ומשא"כ בשינה שאינו מקיים המצוה וחשיב כמונח בארון ודו"ק.

והשתא דאתינן להכי יש לבאר בזה דעת המג"א והשאג"א דאף דס"ל ע"כ דישן אינו כשוטה וחשיב בר חיובא, מ"מ גם הם ס"ל דמקרי מתעסק ואינו מקיים המצוה (ואתי שפיר גם ע"פ הסברא, כנ"ל), והא דלא תי' בזה הטעם דאסור שינת עראי בתפילין כמוש"כ הפר"י, י"ל דבזה גופא נחלקו דסברי דהיסח הדעת מעכב המצוה וא"כ ע"כ דזהו האיסור במה שמבטל המצוה באופן זה ולכן הוקשה להם אמאי ליכא בשינה משום היסח הדעת ודו"ק.

המורם מהאמור:

(א) גדר היסח הדעת: לדעת ה"ר שמחה במנחות, התוס' והרשב"א בשבת, התו"י ביומא (ולכאוו' אף לה"ר אלחנן שם), השאג"א (ובדעתו אף לדעת הרמב"ם והרמב"ן), הקד"א והפר"י - היסח הדעת היינו כל שאין דעתו עליו ממש, (ולדברי השאג"א יש שיעור לזה). ולדעת הרבינו יונה והרא"ש בברכות, הריטב"א בסוכה, הטור והב"י הט"ז והמג"א בסי' מד - היסח הדעת היינו כל שעוסק בשחוק וקלו"ר (ולפי גדר השועה"ר היינו אפי' כשטורד הרבה בדברי חול), ומ"מ כ' הב"ח והמג"א דמצוה מן המובחר שלא יסיח כלל (עכ"פ שלא בשעת תפילה).

(ב) אם היסח הדעת מעכב המצוה: לדעת הקר"א וכן מוכח בדעת ה"ר שמחה, (וכן צ"ל לכאו' בדעת הפר"י) - דאינו מעכב המצוה, ולדעת המהר"ם בנעט וכן מוכח בדעת הריטב"א בסוכה, (וכן י"ל בדעת המג"א והשאג"א) - דמעכב המצוה.

(ג) כשאינו מקיים המצוה אם איכא איסור: לדעת המג"א (ולדעת הרבה אחרונים אף לדעת רש"י בסנהדרין), השאג"א, הקר"א הפר"י (ולדעתו אף בדעת התוס' והמרדכי במנחות), הבית הלוי, וכן י"ל בדעת ה"ר אלחנן בתו"י יומא - דליכא איסור, ולדעת התו"י ביומא, הפר"י בדעת הרבינו יונה וסייעתו - איכא איסור.

(ד) אם ישן מקרי בר חיובא: לדעת הקר"א (והגרשז"א) - אינו בר חיובא, לדעת הפר"י - מקרי מתעסק ואינו מקיים המצוה, לדעת המג"א והשאג"א - מוכח דמקרי בר חיובא ומ"מ י"ל דמקרי מתעסק.



הרב יהושע שטיינברג

במצות קשירת והנחת תפילין בכל יום

מחלוקת ר"ת ורבינו אליהו

מנחות ל"ה ע"ב, אמר רב שמואל בר בידרי אמר רב, ואמרי לה אמר ר' אחא אריכא אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רב מנשיא אמר שמואל, תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן, איני והא אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, אביי ורבא דאמרי תרווייהו משעת הנחה ועד שעת קשירה.

רש"י פי' דהא דאמרי' משעת הנחה עד שעת קשירה, הכונה הוא דצריך לברך אחרי שהניחו על הקיבורת או על הראש וקודם ההידוק, ושעת קשירה היינו ההידוק, ולפי"ז עיקר החידוש כאן הוא שלא יברך עובר דעובר לעשייתן, וכ"כ הב"י או"ח סי' כ"ה בפ"י ראשון, אבל בפ"י שני כתב די"ל דעיקר החידוש הוא דלא תימא דאחרי הנחה קודם ההידוק הוה כמו שכבר עשה המצוה ואי"ז עובר לעשייתן, קמ"ל דכיון דעיקר הוא ההידוק, ע"כ קודם ההידוק עדיין הוא עובר לעשייתן, [דבלא הידוק לא חשיב הנחה, וכמו שיבואר להלן בשם המהרי"ט], וכתב הב"י דלפי"ז אפשר דיכול לברך קודם ההנחה על הקיבורת, ולא חשיב עובר דעובר, כיון שהוא כבר מזומן לעשות המצוה, אלא דהביא שם מהרא"ש והר"ן בסוכה פ' לולב הגזול, דמפורש שם דלא יברך קודם ההנחה על הקיבורת.

ובתוס' הביאו דעת ר"ת דמבאר ג"כ דהא דאמרי' עד שעת קשירה היינו ההידוק וכפירש"י, וכתב דא"א לומר דשעת קשירה היינו קשירה ממש, דהרי א"צ לעשות קשר חדש בכל יום, וע"ע במרדכי שכתב דמרש"י לעיל גבי קשירת הרצועות, דאמרי' דמר בריה דרבינא עביד כי דידן, מוכח ג"כ דס"ל כר"ת דא"צ לקשור בכל יום, ובקר"א נדחק בביאור דבריו, עיי"ש דאולי ס"ל דהא

דאמרי' לעיל דרבה קטר להו וכו' היינו שקשר בכל יום, וע"ז קאמר דמר בריה דרבינא עביד כדידן דהיינו שאין קושרים בכל יום, אבל זה דחוק, דהרי רש"י שם ביאר בענין אחר והובא ג"כ במרדכי לעיל, אולם בחי' אנשי שם מבאר באופן אחר דברי המרדכי כאן, דהא דאמר רבה לעיל דקטר להו פירש"י דהיינו שקשרן בראשו, ולא שעשה קשר בכל יום, וא"כ הו"ל לרש"י לבאר הא דמר בריה דרבינא דעביד כדידן דקושר בכל יום, ומדלא פי' כן מוכח דאין מנהגינו לקשור בכל יום.

אבל דעת רבינו אליהו הוא, דמאי דאמרי' כאן שעת קשירה היינו קשירה ממש, ומזה הוכיח דבכל יום צריך לעשות קשר מחדש, ועפ"ז כתבו התוס' דא"א לגרוס משעת הנחה עד שעת קשירה, אלא דצריך לגרוס משעת קשירה עד שעת הנחה, ונחלקו האחרונים בביאור דברי התוס', דבטה"ק וקר"א מבארים דהרי אפי' לרבינו אליהו אין עושים הקשר כשהוא ממש על היד או על הראש, אלא דהקשר עושים לפני"כ, וע"כ הק' התוס' דלא שייך לגרוס משעת הנחה עד שעת קשירה, דהרי הקשירה הוא קודם הנחה, וע"כ גריס משעת הקשירה עד שעת הנחה, דהיינו דהברכה יעשה דוקא אחרי הקשירה, ובקר"א תמה ע"ז דאמאי לא צריך לעשות הקשירה כשהוא על הקיבורת, הרי משמעות הקרא הוא וקשרתם 'על' ידיך, אמנם הטה"ק כתב דס"ל להתוס' דכיון דקשה מאד לעשות הקשר כשהתפילין על הראש, וע"כ דלא חייבה התורה לעשות ככה"ג, וכ"ה להדיא במרדכי, ומינה ראייה דגם של יד אין קושרים אחרי שהניח על היד, ועיי"ש בהגהות מהרמ"ב שהביא דברי המעדני יו"ט אות מ', דמבאר באופן אחר אמאי אא"ל דאין קושרים אחרי שהניח על הראש או על היד, דבעינן שתהא ההנחה

דמברך אחרי ההנחה קודם הקשירה וההידוק, וע"כ מבאר העול"ש, דס"ל להתוס' דלא שייך לברך קודם הקשירה, דכיון דאין הברכה על הקשירה הרי הוא עובר דעובר, וע"כ מהפכים הגי' וגרסי' משעת קשירה עד שעת הנחה דהיינו דמברך אחרי הקשירה קודם ההידוק, [ולפ"ז שעת ההנחה היינו ההידוק כמו שסברו להו"א ד'משעת הנחת' היינו אחרי ההידוק], ובזה הוה ממש עובר לעשייתו, כיון דהתפילין כבר מונחים על הזרוע קודם הקשירה, וכה"ג כתב במנח"ש תנינא סי' א' עיי"ש בארוכה.

והראיות שהביא העול"ש מדברי התוס' דלר"א עושים הקשירה אחרי שהניחו על הזרוע והראש, יש ליישב לפי מה שכתב בטה"ק דכל הראיה דקושרים לפני ההנחה הוא רק משל ראש דקשה מאד לקשור אחרי שהניחם על הראש וכנ"ל, וא"כ י"ל דהא דמבואר בתוס' לקמן דעושים הקשר אחרי ההנחה הוא רק לפי מה דרצו לחלק בין של יד לשל ראש, דרק בשל יד צריך לקשור בכל יום, וע"ז הוכיחו מהא דילפינן דבעינן יד שמאל מהא דקשירה בימין, וכן מהא דהיתה אשתו מסייעת לקשור התפילין בזרועו, וכיון דס"ל השתא דרק בשל יד קושרים בכל יום, ע"כ אין שום ראיה משל ראש, ומשו"ה ס"ל דקושרים אחרי שהניחם על הזרוע, אבל לר"א דס"ל דגם בשל ראש צריכים לעשות קשר בכל יום, וכיון דבשל ראש א"א לקשור על הראש ממש ה"נ בשל יד אין קושרים אחרי שהניחם על הזרוע.

גדר הקשירה לדעת רבינו אליהו

הנה בקר"א הק' כמה קו' על רבינו אליהו, א. אמאי לא בעינן שיעשה הקשירה אחרי שהניחו על הקיבורת וכמשמעות הקרא וקשרתם 'על ידיך', [כמשנת"ל דס"ל להקרא דלר"א עושים הקשר לפני ההנחה], ב. דמפורש בגמ' להלן דאם הניח תפילין קודם זמנו, כשיגיע זמנו יברך וימשמש בתפילין, ולר"א איך מהני עשיית הקשר

אחרי שקשרו, עיי"ש דס"ל דגם עצם ההנחה על הקיבורת הוא חלק ממצות הנחת תפילין, וע"כ בעינן לקשור קודם שמתחיל ההנחה, [דס"ל דהקשירה אינה חלק מההנחה עיין לקמן בזה], ולפי' זה נמצא דעיקר החידוש בסוגיין הוא דלא יברך קודם קשירה, אלא דוקא אחרי הקשירה, ובא לחדש דלא תימא דהברכה הוא גם על הקשירה, אלא דהברכה הוא רק על ההנחה [ובפרט שלשון הברכה הוא 'להניח'], וע"כ קודם הקשירה עדיין לא הגיע זמן הברכה, עיין טה"ק שהאריך בזה, ולפ"ז נמצא דבסוגיין לא דיברו כלל אם צריך לברך דוקא אחרי שהתפילין כבר על הזרוע כדי שלא יהא עובר דעובר כפירש"י, או שיכול לברך אפי' קודם הנחתו על הזרוע, ורק קודם קשירה לא יברך דאז עדיין אינו זמן הברכה, [אולם לפי דברי המעדני יו"ט הנ"ל דגם עצם ההנחה על הקיבורת הוא חלק ממצות הנחת תפילין, לפ"ז פשוט דיכול לברך קודם הנחה על הקיבורת ולא הוה עובר דעובר].

אמנם בעול"ש מוכיח מהמשך התוס' דלרבינו אליהו עושים הקשר אחרי שהניחם על הזרוע והראש, דהרי התוס' הוכיחו כרבינו אליהו מההיא דלקמן דילפינן דהנחה הוא על יד שמאל מהא דהקשירה בימין, דילפינן קשירה מכתובה, ואי כהר"ת א"כ מה השייכות של הקשירה להנחה, דהרי הקשירה א"צ להיות בכל יום, ויכול לקשור ביד ימין בתחילת עשיית התפילין, ואח"כ לעשות הנחה על יד ימין, ומינה איכא ראיה לרבינו אליהו, דבשעת הנחה צריך לעשות הקשירה, וכיון דבעינן קשירה בימין ע"כ צריך להניחו על יד שמאל, ואם לרבינו אליהו הקשירה לא היתה על הזרוע ממש א"כ גם לר"א אין מוכח מזה דהנחה הוא על יד שמאל, וכן מהגמ' בע"ז שהביאו התוס' דהיתה אשתו מסייעת לקשור התפילין לפי שאין נוח לקשור ביד א', מזה מוכח ג"כ דהקשירה היתה על הזרוע ממש, וא"כ צ"ב אמאי הוצרכו להפך הגי' לר"א, דהרי שפיר אפשר לגרוס משעת הנחה ועד שעת קשירה,

שעשה בלילה קודם זמן הנחת תפילין, ג. למאן דס"ל שבת הוא זמן תפילין, איך מותר לעשות קשר זה בשבת, וכמו שמבואר בעירובין צ"ז ע"א דר' יהודה ס"ל דאסור לקשור תפילין בשבת כדי להכניסו לעיר משום דאסור לעשות קשר בשבת¹, ועוד יש לתמוה בדעת רבינו אליהו אמאי באמת אין מברכים לפני הקשירה, כיון שהקשירה הוא חלק ממצות תפילין שצריך לעשות בכל יום, עוד קשה אמאי אין מברכים לקשור תפילין, עיין בשו"ת מהרי"ט ח"ב או"ח סי' ז', דא' שאל ממנו אמאי אין מברכים לקשור תפילין, ותי' לו דליכא מצות קשירה בכל יום וכדעת ר"ת², אבל לרבינו אליהו עדיין קשה.

ונראה לתרץ כל הקו', ע"פ מה דיחש לחקור בדעת רבינו אליהו, מהי מצות הקשירה בכל יום, אם הקשירה הוא חלק ממצות ההנחה, דהיינו דכך היא סדר הנחת תפילין שניחו על הקיבורת או על הראש ע"י קשירה, או דהוא מצוה בפנ"ע, דהיינו דהתורה אמרה דתפילין צריכין בכל יום קשר חדש, והוא מדיני עשיית התפילין, שבכל יום יהיה לו תפילין חדשים, ואינו קשור כלל למצות הנחת התפילין.

ואם נאמר כצד ב' יש לתרץ כל הקו', [וכע"ז כתב בהערות לקר"א], דכיון שאינו ממצות ההנחה ע"כ אין מברכים על הקשירה, כמו שאין מברכים על עשיית התפילין, ומשו"ה ג"כ אין מברכים קודם הקשירה, דהברכה הוא רק על ההנחה, [וכן נראה מדברי המעדני יו"ט אות מ' שהובא

לעיל, וכמו שביאר דבריו בהגהות מהרמ"ב על המרדכי, דכיון דהקשירה אינה חלק מהנחת תפילין ע"כ אסור לברך קודם [הקשירה], ובזה מתורץ ג"כ אמאי א"צ לעשות הקשר אחרי הנחה על הקיבורת, [ובפרט למאי דמשמע שם במעדני יו"ט דמצות הנחת תפילין מתחיל מתחילת ההנחה על הקיבורת, א"כ פשיטא דצריך להתחיל ההנחה אחרי שגמר עשיית התפילין].

ולתרץ הק' מהא דמהני עשיית הקשר שלא בזמן מצות הנחת תפילין, וכן הקו' איך שייך לעשות כן בשבת, י"ל דלפי צד זה דמצות הקשירה אינה ממצות הנחת תפילין, א"כ י"ל דא"צ לעשות הקשירה בזמן המצוה, דעיקר הקשירה הוא כדי שיהיה לו תפילין חדשים בכל יום, והיינו שיעשה קשר מיוחד לצורך הנחת תפילין ליום זה, ולא סגי בקשר שעשה לצורך הנחת תפילין של אתמול, וע"כ כיון שהקשר שעשה בלילה הוא מיוחד לצורך הנחת תפילין של יום החדש סגי בהכי, וכן בשבת י"ל דא"צ לעשות הקשר בשבת, וסגי שעושה הקשר ביום שישי לצורך הנחת תפילין של שבת.

אמנם במנח"ש תנינא סי' א', כתב להיפך, דאם אינו חלק ממצות ההנחה בעינן שיעשה הקשר בזמן המצוה ולא מהני מאתמול, ורק אם נאמר דהוא חלק מההנחה, ע"כ שייך לומר דכמו דסגי במשמוש ול"צ להדק מחדש, ה"נ סגי בהקשר שעשה בשעת ההנחה, דהוא כמו ההידוק, ועפ"ז מסיק שם דבעינן שיעשה הקשר אחרי שהניח על

1 עיין להלן דר"ת הק' על ר"א אמאי אסור לעשות קשר זה בשבת, הרי לר"א אינו קשר של קיימא כיון שצריך להתירו בכל יום, ולהלן יבואר כמה תי' בזה, ואף למש"כ להלן ע"פ הסוגיא בעירובין דרק לר"י אסור לעשות קשר זה, מ"מ הרי ר"י הוא דס"ל דשבת זמן תפילין, ולדידיה קשה טובא איך יעשה הקשר בשבת, ובאמת דיחש לתרץ קו' זה, דרחמנא אמר ומצותו בכך, ובקר"א כתב לתרץ קו' זה, דמה דס"ל לר"א דבעינן לקשור בכל יום הוא רק למ"ד שבת ולילה לאו זמן תפילין, כיון דיש הפסק בזמן שאינו זמן המצוה, אבל למ"ד שבת ולילה זמן תפילין, נמצא דאין שום זמן שאינו זמן המצוה, ע"כ ר"א מודה בזה דא"צ קשר חדש, [ויל"ע אם למ"ד לילה זמן תפילין אם צריך הנחה מיוחדת בכל יום].

2 עיין ב"ח סי' כ"ה דתי' על קו' זה, דרבנן לא רצו לתקן שיכרך על הקשירה, דבזה חיישינן דאנשים יסברו דעיקר המצוה הוא הקשירה, וליכא מצוה בזה שהוא הולך את התפילין יותר מרגע א', וע"כ תקנו שיכרך בנוסח 'להניח' כדי שידעו שיש מצוה בכל רגע שהולך תפילין, עיי"ש.

דלר"ת וקשרתם היינו ההידוק, וע"ז ילפינן מכתובה דבעינן ימין, א"כ גם לר"ת שפיר איכא הוכחה דבעינן הנחה על יד שמאל, דא"א לעשות ההידוק באותו יד שהוא מניח התפילין, וע"כ דס"ל לתוס' דגם לר"ת וקשרתם היינו הקשר שעושים בתחילת עשיית התפילין, וע"כ הקשו התוס' דמה הראיה מהקשירה ביד ימין על ההנחה שביד שמאל.

ועיין במנח"ש שם שהוכיח ג"כ מקור' התוס' דלר"ת וקשרתם קאי על הקשר, אולם כדי לתרץ לר"ת קו' התוס' כתב שם במנח"ש, דע"כ צ"ל דר"ת בעצמו ס"ל דוקשרתם קאי על ההידוק, וע"כ שפיר מוכח מינה דבעינן הנחה על יד שמאל, ולפ"ז הא דבעינן קשר הוא רק מהלמ"מ, שו"ר דברא"ש חולין פ"א סי' י"ב כתב להדיא בדעת ר"ת דהא דילפינן קשירה בימין קאי על ההידוק.

ובמרדכי איכא עוד חידוש בדברי ר"ת, דבכל יום כשחולץ התפילין הרי הוא מרפה הקשר, וכשמניחו למחרת הרי הוא מהדק את הקשר, וע"כ חשיב כקשירה חדשה, וא"ש אמאי קרי לה לההידוק 'קשר', [ולפ"ז נמצא דר"ת מודה קצת לר"א דבעינן קשר חדש בכל יום, וצ"ב].

ביאור הסוגיא דעירובין לדעת ר"א, ואי לר"ת צריך דוקא קשר של קיימא

הנה הר"ת הוכיח דלא כרבינו אליהו מהא דמבואר בעירובין צ"ז ע"א דלר' יהודה אסור לעשות קשר התפילין בשבת, ואי צריך לקשור בכל יום אמאי אסור לעשות כן בשבת, הרי לאו קשר של קיימא הוא.

ובהגהות פורת יוסף חולין דף ט' ע"א כתב די"ל דר"א ס"ל כשיטת הסוברים דמעשה אומן אסור לעשות בשבת אפי' אם אינו של קיימא.

והנה הרמב"ן במלחמות שם בעירובין מבאר דהא דאמר' התם דלר"י אסור לעשותו בשבת, ולר"מ מותר לעשותו

הקיבורת והראש וכהעול"ש, כיון דהוא חלק ממצות הנחת התפילין, אמנם שאר הקו' לא יתיישב לפ"ז, איך יכול לעשות כן בשבת, וכן אמאי אין מברכים על הקשירה, וגם אמאי צריך לעשות הברכה אחרי הקשירה ולא קודם הקשירה וכו"ל.

ביאור קרא ד'וקשרתם' לדעת ר"ת

נחלקו האחרונים בדעת ר"ת בכוונת קרא דוקשרתם, המהרי"ט שם כתב דגם לר"ת קרא דוקשרתם קאי על הקשירה, אלא דס"ל דאין כונת הפסוק שיקשור בכל יום, דהרי בפר' בא כתיב רק והיה לאות על ידיך, ול"כ וקשרתם, וע"כ דוקשרתם הוא רק שצריך לעשות פעם א' קשר, כדי שאח"כ כשיניח התפילין יהא עליו קשר, [ובאמת היה אפשר לבאר באופן אחר קצת, דגם ר"ת מודה דוקשרתם היינו שיקשור בכל יום, אלא דאין הכונה שיעשה קשר חדש בכל יום, אלא שבכל יום כשיהדק התפילין שיש בהם קשר, נמצא דעכשיו התפילין הן 'קשורים' על ראשו, ובזה הוא מקיים ג"כ וקשרתם בכל יום], ועיי"ש במהרי"ט דלפ"ז הא דמבואר בסוגיין דאם מברך קודם ההידוק חשיב עובר לעשייתו, אע"ג דלא כתיב הידוק, אלא דכיון דבלא ההידוק לא יתכן שהתפילין לא יזונו ממקומן, ע"כ לא חשיב 'הנחה' בלא הידוק, וההידוק הוא כדי לקיים מצות ההנחה, אבל כמה אחרונים כתבו דלר"ת וקשרתם היינו ההידוק, וכל הקשר שבתפילין הוא רק משום הלכה למשה מסיני, כדאמר' לעיל קשר של תפילין הלמ"מ, עיין משכנ"י או"ח סי' כ"ט, ובארצה"ח להמלבי"ם סי' כ"ה סקמ"ד.

אמנם בטה"ק ועול"ש הוכיחו מתוס' דע"כ גם לר"ת וקשרתם אינו על ההידוק אלא על הקשר, דהרי התוס' הוכיחו דלא כר"ת מהא דאמר' לקמן דבעינן הנחה בשמאל כיון דהקשירה בימין, דלר"ת אין שום הוכחה דההנחה ביד שמאל, דהרי לר"ת פשיטא דא"צ לעשות הקשר כשהתפילין הוא על הזרוע, ואם נאמר

בשבת, דמיירי שעושה קשר רפוי שאינו של קיימא, ולר"י אסור דכמו דמחמיר לענין עניבה כ"ש דמחמיר לענין קשר רפוי אע"ג שאינו של קיימא, ומשמע שם מדברי הרמב"ן דלר"י אפי' בקשר שאינו של קיימא אסור בשבת, [ועיי"ש דמש"ה פסק הרי"ף כרבא דס"ל דטעמא דר"י התם הוא משום דחיישינן דלמא קמיע הוא, דכיון דסתם מתני' שם הוא כר"י, ואי כל הטעם הוא משום דמחמיר בעניבה ה"נ מחמיר בקשר שאינו רפוי, נמצא דזהו שלא כהלכתא, וע"כ פסק כרבא דטעמו של ר"י הוא מטעם אחר, עיי"ש], ולכאן לפ"ז י"ל דאפי' בקשר חזק רק שעשוי להתירו בכל יום נמי אסור לר"י, דבכל אופן של קשר שאינו של קיימא מחמיר ר"י, וא"כ לק"מ על ר"א.

ובקר"א תי' על קו' הר"ת, דמה שהצריך ר"א לקשור בכל יום אינו לעיכובא, וע"כ חשיב שפיר קשר של קיימא, וצ"ב הסברא בזה.

ובהגהות מרדכי חולין שם תי' דס"ל לר"א דשאני קשר של תפילין דרחמנא קרייה קשר, וכמו דאמר' לענין אהל עראי עיי"ש, וכתב באבנ"ז או"ח סי' קפג, דמזה מוכח דהא דקשר שאינו של קיימא אינו אסור בשבת, אין הטעם משום דלא הוה מלאכה חשובה לענין שבת, אלא דקשר כזה לאו קשר הוא כלל, וע"כ שייך לומר דקשר של תפילין שאני דרחמנא קרייה קשר, אבל אם נאמר דבאמת קשר שאינו של קיימא חשיב קשר בכ"מ, והא דבשבת אינו חייב עליו משום דבעינן מלאכת מחשבת, א"כ מה שייך כאן דרחמנא קרייה קשר, הרי בכ"מ הוא קרוי קשר חוץ לענין מלאכת שבת.

ועפ"ז כתב שם באבנ"ז בסוף הסימן, דלדידן דקיי"ל כר"ת, א"כ לא מצינו דרחמנא קרייה קשר, דלר"ת הקשר של תפילין הוא קשר של קיימא, א"כ נמצא דבתפילין בעינן דוקא קשר של קיימא, דאל"ה לא חשיב קשר, וכמו דלגבי שבת לא חשיב קשר³, וכתב שם דמצוה לפרסם הדבר, דיש ששואלין תפילין ומתקנין הקשר כהראש שלהם, וזה אינו של קיימא דהרי הבעלים ודאי יחזירו הקשר שהיה מקודם.

אמנם לכאן יל"ע מה סבר ר"ת שהוכיח מההיא דעירובין, הרי שפיר י"ל דרחמנא קרייה קשר, וכדאמר' הך סברא לענין אהל עראי כמש"כ שם בהגהות מרדכי, וכתב בקובץ ענינים חולין שם, די"ל דר"ת חולק בזה גופא עם ר"א, דס"ל לר"ת דבאמת גם קשר שאינו של קיימא חשיב קשר בכ"מ, ורק בשבת אינו אסור כיון דבעינן מלאכת מחשבת, וע"כ שפיר הוכיח מההיא דעירובין, כיון דלא שייך בזה רחמנא קרייה קשר וכנ"ל, דכיון דבאמת חשיב קשר בכ"מ, אין שום ראיה מהא דרחמנא קרייה קשר דגם בשבת אסור.

ולפי מש"כ בקובץ ענינים אפשר דגם לר"ת מותר לעשות בתפילין קשר שאינו של קיימא, דגם זה חשיב קשר, אמנם מהסוגיא דעירובין מוכח דבתפילין בעינן קשר של קיימא, דא"כ אמאי אמר' בעירובין דאסור לעשות קשר בתפילין, יעשה קשר שאינו של קיימא, [ואע"ג דהרמב"ן שם מבאר דברי הגמ' דר"י ס"ל דאף קשר שאינו של קיימא אסור בשבת, אבל הר"ת לא ס"ל כן דא"כ מה הראיה משם דקשר של תפילין הוה קשר של קיימא, והוא מבאר מחלוקת ר"מ ור"י שם הוא אי עניבה מותר בשבת, כמבואר שם

3 ואע"ג דמבואר שם בסוגיא דעירובין דיכול לעשות עניבה כעין קשירה אפי' לר"מ, [וכמבואר שם בתס', וע"ע בריטב"א שם], אע"ג דלר"מ עניבה אינה קשר לענין שבת, עיין באבנ"ז שם סי' קפ"ה דתי' בטוטו"ד, ועיי"ש עוד, דאפי' לפי הרמב"ן במלחמות שהובא לעיל דס"ל דהתם מיירי שעושה קשר רפוי שאינו של קיימא, אפ"ה אין ראיה מינה דבתפילין כשר קשר שאינו של קיימא, דהרי באמת אינו רוצה לקיים בזה מצות תפילין, דשבת לאו זמן תפילין הוא, אלא דבעינן שיהא עליו שם מלבוש, וכיון שעשה צורת קשר שעושים לתפילין, אע"ג דהוא רפוי קצת, מ"מ יש עליו שם מלבוש.

שדימה לזה מש"כ בביאוה"ל ריש סי' ש"ז דקשר של קיימא אינו תלוי בדעתו אלא בדעת העולם ודלא כהט"ז, אבל ל"ד כ"כ, דהרי גם כאן דעת העולם הוא להתירו אח"כ, אלא הוא מטעם אחר כמו שנתבאר דרך משום מצות תפילין הוא מתירו, ואפשר דבזה גם הט"ז מודה בזה, ואכ"מ]. ועפ"ז יישב שם מה שהק' הפמ"ג אמאי אסור לקשור ציצית בשבת, יקשרנו ובמוצ"ש יתירנו⁴, וכן בקר"א כאן הק' על הסוגיא דעירובין אמאי אסור לעשותו בשבת נימא ליה דיחשוב דלמוצ"ש יתירנו, אבל לפי הנ"ל גם בכה"ג חשיב קשר של קיימא, כיון דאינו מתירו מצד הקשר.

ועפ"ז כתב שם במשמרת חיים דא"צ ליזהר מש"כ באבנ"ז במי ששאל תפילין שלא ישנה הקשר, דלפי הנ"ל נמצא דאע"ג דלמחר יתקנו הבעלים את הקשר כפי ראשם, אפ"ה חשיב קשר של קיימא, כיון שזה ג"כ אינו מצד הקשר, עיי"ש דלפ"ז א"ש מש"כ במ"ב סי' כ"ה סק"ב, דאדרבא מי ששואל תפילין מחבירו יזהר לשנות הקשר כפי ראשו, ולא איכפ"ל ממה שכתב האבנ"ז, וע"כ דס"ל כנ"ל דאפ"ה חשיב קשר של קיימא.

בתוס', ועיי' בהערה 3 דאפי' להרמב"ן אינו מוכח דמותר לעשות בתפילין קשר שאינו של קיימא], והנה הקר"א כאן הק' על הסוגיא שם אמאי אסור משום קשר של קיימא, נימא ליה שיעשה הקשר רק לזמן ולמוצ"ש יתירנו, ומוכח מזה דס"ל להקר"א דבתפילין א"צ קשר של קיימא, אמנם לפי מה שכתב באבנ"ז בדעת הרמב"ן הובא בהערה הנ"ל, לפ"ז גם מהקר"א לא מוכח מידי.

ובספר משמרת חיים להג"ר חיים פנחס שיינברג] ח"א סי' כ"א, כתב דיש לתרץ על הוכחת הר"ת מהסוגיא דעירובין, דר"א ס"ל, דאף שצריך להתיר הקשר של תפילין בכל יום, אפ"ה חשיב קשר של קיימא, דכיון דמצד הקשר היה יכול להשאירו לעולם, ואם למחר א"צ לתפילין אלו, הרי לא יצטרך להתיר הקשר מזה, נמצא דמצד הקשר הרי הוא עומד לעולם, אלא דיש לו סיבה אחרת מן הצד שהוא צריך להתירו, בכה"ג חשיב ג"כ קשר של קיימא, ולא דמי לקשר ע"ג הסנדל, דהקשר שעל הסנדל אינו עשוי להיות לעולם, דהרי א"א ללכת עם הסנדל לעולם, וכדי לחלצו יצטרך להתיר הקשר, ע"כ לא חשיב קשר של קיימא, [ועיי"ש



4 מדברי הפמ"ג משמע דבציצית לא בעינן קשר של קיימא, וע"כ צ"ל דס"ל דגם קשר שאינו של קיימא חשיב קשר, ורק לענין שבת אינו חשיב קשר.

הרב דוד מקלב

בגדרי שמחת פורים

מצות משלוח המנות מדוע לא ינהג גם בשבת, דהרי הסברא דשמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר ליכא, וכדכתב בפרי מגדים.

ולכן נראה לומר דהירושלמי ס"ל כאידך טעמא ששילוח מנות הוא משום שמחת המשלח ולכן הוא נוהג בזמן שמחה.

אולם לפי"ז שוב תיקשי אמאי אין מברכין על מצוה זו, ואין לתרץ דכיון שהוא תלוי בדעת האחר אין שייך לברך עליו, דהלא דין זה נאמר רק אם נאמר שהטעם הוא משום שיהא לו לחברו צרכי סעודה, אבל אם הוא משום שמחה הלא כבר פסק הרמ"א דאף אם הלה אינו רוצה לקבל יצא המשלח ידי חובתו במשלוח המנות ששלח.

והיה נראה לומר דכיון דעיקר השילוח הוא משום דבזה יהא משלח הוי כמצוה שעשייתה לאו גמר מצוה היא ולכך אין מברכין.

אולם יעויין בדברי התוס' במנחות (דף מ"ב ע"ב בד"ה ואילו לעשות תפילין לא מברך) שכתבו דהירושלמי חולק ע"ז וס"ל דמברכין וכן משמע באמת ממ"ש בירושלמי דמברכין על עשיית דין צדק ואף דאין זה אלא בגדר הכשר לקיום הפסק דין (והביאו להעיר לי ע"כ, דמאן יימא לך שעצם הוצאת הצדק לאור מצד פסיקת בי"ד אינה המצוה עצמה בלי קשר לאם יצליחו לאכוף ולקיים

מצינו בשו"ע בסימן תרצ"ו שפסק דמותר לישא אשה ביום הפורים, והנה במגן אברהם תמה ע"ז דלפי מאי דקיי"ל שהטעם שאין נושאים נשים במועד הוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה וכן להטעם דכתוב ושמחת בחגך ולא באשתך מנלן א"כ לחלק בין חג שהוא נהוג מדברי תורה, ובין חג הנהוג מדברי קבלה, ולכן העלה במגן אברהם, שאסור.¹

ומ"מ נראה שעל אף שכתב המג"א שאין לישא אשה אף בעיו"ט, מ"מ בערב יום הפורים יהיה מותר מן הדין לישא אשה, ומשום דלכו"ע שמחת חג הפורים אינה אלא ביום, וכדכתבי לעשות אותם ימי משתה ושמחה, וכדקיי"ל משום הכי, שאם עשה סעודת פורים בלילה שאינו יוצא בזה ידי חובתו.

והמג"א גופיה כתב, שעיקר השמחה בנישואין היא הסעודה שעושין בלילה הראשון, ולכן שרי, ובפרט בפורים המשולש דדין עיקר השמחה הוא ביום א' ולא בשבת וכדאמרן בירושלמי (מגילה פרק א' דף ע' טור ב' ה"ד) לעשות אותם ימי משתה ושמחה את ששמחתו תלויה בידי אדם יצא זה ששמחתו בידי שמים פשיטא דבערב שבת שרי.

והנה יש לעיין אליבא דהירושלמי דבשלמא סעודה לא נוהגת בשבת, אך

1 ועוד עיין בבית יוסף (בסי' תרצ"ו) שהביא מ"ש הרשב"א בתשובה, שמותר לישא אשה בפורים, דקרא כתיב ושמחת בחגך ולא באשתך, אבל בפורים מותר, ועוד דהו"ל, חד יומא, ומשום חד יומא לא משהי איניש נפשיה, וכמ"ד משום פריה ורביה. ובעניינים אלו הולכים להקל, כי מדרבנן הם.

וכתב בשו"ת כתב סופר (סי' קל"ח), דס"ל להרשב"א שדוקא בשמחה דאורייתא כשמחת הרגל אמרינן שאין מערבין שמחה בשמחה, אבל פורים הגם דהוי מדברי קבלה, מ"מ קיל טפי, ואין למדים משמחת הרגל לשמחת פורים. וזהו שכתב דשמחת בחגך כתיב, ר"ל דהוי דאורייתא, משא"כ שמחת פורים שאינה מן התורה וכו'. ע"ש.

וכיו"ב כתב בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' ק"א). וע' בברכי יוסף (סי' תרצ"ו ס"ק יב) דהכי נקטינן. והשערי תשובה שם כתב שכן פשט המנהג במדינתם. וכ"פ בשו"ת אם הדרך (סי' ב'), ושכן המנהג. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' מ"ח) ובשו"ת מנחת יצחק (סי' ל"ט). ע"ש.

את פסק הדין בפועל, והשבתי ע"כ, דהנה יעויין באבודרהם שכתב, שהטעם שאין מברכין על עשיית דין אע"ג דמצות עשה הוא דכתיב ושפטתם צדק, משום דלמא לא מקבלו בעלי דינים ההוא דינא עליהו, אי נמי מחלו להדדי מאי דתבעי, ומיעקר ליה עשה וליתיה כלל, והוא הדין לעזיבה ופריקה, ושלוש עבדים והענקתן, ועמידה בפני הרב, ומורא וכבוד אב ואם, והלוואת אביון והשבת אבידה, ונתינת מעשר עני, ומי שמשמח גר ויתום ואלמנה, וביקור חולים, ונחום אבלים, ונתינת נבלה לגר ומכירתה לנכרי, לא מברכין עליהו, משום דתלוי בדעת אחרים ומחלי ל' ומיעקר ליה עשה, ועל ארבעה ועשרים מתנות נמי אין מברכים על נתינתם לכהן משום דלא יהיב ליה ישראל לכהן מדידי' דליברך לתת לכהן אלא דרחמנא הוא דיהיב להו לכהנים, דכהנים משולחן גבוה קא זכו. אבל פדיון הבן וה"ה לפדיון פטר חמור שמברך על פדיונו ולא על נתינתו, כמו שהוא מברך על הפרשת תרומות ומעשרות והפרשת חלה, כי אזהריה רחמנא עליהו.), וא"כ הדרא קושייתנו לדוכתא.

ולכן נראה לומר בזה, דשאני שמחה זו כיון שעיקר השמחה היא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ועל מצוה כזו לא שייך לברך, ולא דמיא לעשיית תפילין ציצית וסוכה דגם על עיקר המצוה מברכין, ומשא"כ בנידון דידן על הא דלא ידע וכו', לא שייך לברך.

וסברא זו תהיה לכאור' שנויה במחלוקת הגרי"ס והגרי"ז שמוכחא בתחילת עניני פורים בעמק ברכה דאיתא בגמ' מגילה דף ז' ע"ב א"ר מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו', ואיתא ברמב"ם פ"ב ממגילה ה"טו "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות", כנ"ל, והנה אפילו שבשמחת החג לא צריך את שניהם גם בשר וגם יין אלא יוצאין ידי שמחה ג"כ ביין לחודא, וכדאיתא בערבי

פסחים (ק"ט) וכן הוא בב"י (סי' תקכ"ט) הכא שאני מכיון דכתיב "משתה ושמחה" ואין שמחה אלא בבשר ויין, וכיון דכתיב "משתה" והיינו יין הרי יין כבר אמור, א"כ מה אני מקיים "ושמחה", ע"כ דהיינו בשר, וע"כ בעינן כאן שניהם ביחד, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם, אלא מחוייב כל הזמן עוד לחזור ולשתות וכך במשך כל יום הפורים, והרי הוא נפטר ממנה רק כאשר הוא במצב שאינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז נפטר ממצוה זו וכדין שיכור ושוטה שפטור ממצוות, ונמצא שהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעורו לענין ליפטר מהמצוה, ורצה להעמיס זאת בלשון רבינו הרמב"ם שכתב לענין בשר שיאכל בשר, ולענין יין כתב ושותה יין, ולא כתב וישתה יין, והיינו משום שהמצוה של היין היא מצוה הנמשכת במשך כל היום, ולזה דקדק לכתוב ושותה יין בדווקא, לשון הווה שהיא פעולה הנמשכת, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר וירדם בשכרותו, אך ברש"י מפורש שהמצוה היא להשתכר ביין וכן הוא בטור. ובשם הגאב"ד דבריסק הגרי"ז הביא לבאר, שהא דנשתנתה שמחת פורים משאר שמחות המועדים, דלא מצינו בשום מקום חיוב של שמחה ושתית יין עד דלא ידע וכו', ומשום שבכל המועדות עיקר השמחה אינה אלא בשביל לשמוח בה', והבשר ויין אינם אלא היכי תימצי בשביל לעורר באדם השמחה, (עיין רמב"ם פ"ו מהל' יו"ט ה"כ וכן במדרש רבה שיר השירים פ"א) זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו איני יודע אם הוא בו ביום או בו בהקב"ה ת"ל נגילה ונשמחה בך, אבל בפורים מכיון שכתוב משתה ושמחה נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע וכו'. ולפי"ז לדברי הגרי"ס זה אינו עיקר השמחה, אלא דאז הוא הגיע למקסימום שמחה האפשרית, ומשא"כ לדברי הגרי"ז שזהו עצם חיובא דשמחה

אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, עיי"ש בגמ' המשך הדברים.

נמצא א"כ שבמעמד הר סיני, בשעת קבלת התורה, אזי ביטלנו את דעתנו מפני דעת המקום, וביטלנו את דעתנו ורצוננו הקודמת מפני רצונו יתברך, ולכן גם עתה השמחה צריכה להיות עד דלא ידע שמחה מעבר לגבולות הרגילים שבשליטתנו, ויש לבאר שלכן בחרו דוקא במצות השמחה, כי כאשר האדם שמח הרי הוא משתחרר בזה ג"כ משאר צרותיו וטרדותיו ע"י שמחת החג ובכבוד הקב"ה ומלכות שמים.

ובטעמא דמילתא שעל מה ראו לחזור ולקבלה בימי אחשורוש, נראה שהוא משום שראו שאע"פ שחטאו במה שנהנו מסעודת אחשורוש, וגם מה שמרדכי לא השתחוה להמן הוי רק מצד התורה שבע"פ, ואעפ"כ טרח הקב"ה בזה והצילם ע"י נס, ולכן עתה שראו בחשיבותה של תורה שבע"פ הדור וקיבלוה באהבה.

ועוד יש לבאר, דמצוות שכליות קיבלו בהר סיני, אבל לא חוקים בלי טעם ובסוף ע"י פרשת הנס בטלו נמי את שכלם מפני דעת המקום.

אך לפי"ז תיקשי קושיית המשנה למלך אמאי אמרינן מכאן מודעא רבא לאורייתא והרי היו באונס נפשות כמ"ש ואם לאו וכו', ובכה"ג תליוהו ויהיב קנה וכדאמרינן גבי סקריקון דבתחלה שאמרו מאן דלא קטל קטלינן ליה אמרינן דקנה.

ובפולא חריפתא תירץ, דגם דין זה לא קיבלו, אבל לדברינו קשה דהא הוי מצוה שכלית.

ונראה דבאמת דין זה הוא מטעם רוב, דרוב אנשים באמת מתרצים ע"י כך וכמו שביאר האו"ש, והרי דעת השיטמ"ק דדין רוב הוא לא משום בירור אלא דינא הכי וגזירת הכתוב הוא, וניחא שפיר דגם דין זה לא קיבלו.

מיהו מצינו למהר"י סג"ל ז"ל בתשובה סי' נ"ו שנשאל אם אדם יוצא י"ח מתנות

דיום הפורים שהשמחה תהיה ללא גבול עד דלא ידע וכו', ולא רק להיות שמח בהשם, וכדוגמת השתיה בכל המועדות, ודוק.

ובסברא זו יש ליישב נמי את קושיית המגן אברהם דהכא לא שייך הא דאין מערבין שמחה בשמחה וכן ושמחת בחגך ולא באשתך, ומכיון שאינו צריך לדעת ממה הוא שמח. (כן מביאים משמיה דהגרש"ז אויערבאך זצוקללה"ה).

וגם יש ליישב עפי"ז את דברי התוס' בכתובות דף מ"ז ע"א שכתבו דבתוספת יו"ט שרי למינסב איתתא, וביאר הגרע"א ז"ל דתוס' יו"ט לענין שמחה לא אמרינן, ובאמת טעמא בעי.

ולדברינו נראה דרב אזיל בזה לשיטתו דסובר שהטעם הוא משום ושמחת בחגך, ובתוס' יו"ט אי"ז שייך ומכיון שלא חג הוא לכו"ע, ואין שייך לשמוח בו את שמחת החג.

והא דשאני באמת שמחת החג דיום הפורים מכל השמחות שמצינו בתורה, נראה לומר שהוא משום דברי הגמ' בשבת בדף פ"ח עמוד א' שכתבה "ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב אסתר ט' קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר. אמר חזקיה: מאי דכתיב (תהלים ע"ו) משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה אם יראה למה שקטה, ואם שקטה למה יראה אלא בתחילה - יראה, ולבסוף - שקטה. ולמה יראה - כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (בראשית א') ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ה"א יתירה למה לי - מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו -

והש"ע ז"ל שצריך לעשות באחד בשבת וא"כ לכאורה יש ללמוד מכאן דלא אמרינן עולה לכאן ולכאן וא"כ יש להקשות מהכא בהך דינא דתענית שפסק מרן ז"ל גם בדינא דמתניתין דחגיגה גם בדינא דשני נזירות דמייתי בשלטי הגבורים וכן"ל אך באמת נראה דאין מכאן סתירה כלל די"ל הכא שאני דמפיק לה הירושלמי מקרא דבעינן שיהא מוכח וניכר שעושה המשתה ושמחה בשביל הפורים דוקא להורות ששמחתו תלויה בב"ד ואם יעשה בשבת ליכא הוכחה כלל משא"כ בחגיגה רחמנא בעי שיהיה לאדם שמחה באכילת בשר ביום זה ותבוא השמחה מכל בשר שיהיה ורק צריך שיאכל בשר וישמח וכן בתענית ונזירות הוא נדר לצער עצמו והרי זה מצער עצמו בתענית או בנזירות והיכן מצינו שצריך לברר שזה התענית או הנזירות בשביל נדר זה ולהכי שפיר נזירות א' או תענית א' עולה לכאן ולכאן כיון דמובלעים זב"ז.

ועוד איכא למימר טעמא אחרינא לחלק בין הך דפורים ובין הנדונים הנז"ל דהתם בפורים חייב אדם לעשות משתה ושמחה לכבוד נס הפורים וחייב ג"כ לעשות משתה לכבוד שבת ואם תתערב זב"ז הרי לא ניתן לכל אחד כבוד שלם הן אמת שהוא שמח שמחה שלימה ועשה משתה שלם עכ"ז הנה זה המשתה שהאדם חייב לשותות ולשמוח ולהתענג ביום זה לא ניתן בשביל כבודו של אדם אלא ניתן בשבת בשביל כבוד השבת ובפורים בשביל כבוד הפורים על כן לא אזלינן בתר דידהו ומאחר שהוא עשה משתה אחת לשתייהם נמצא לא כיבד לכל אחד מהם כבוד שלם והרי הדבר הזה דומה למ"ש בקדושין בעי רבא שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו אי אזלינן בתר מקבל והא איכא שיעור שלם או"ד אזלינן בתר בנות וליכא שיעור שלם לגבי כל חד ואסיק בתיקו והכא נמי נהי דאי אזלת בתר האדם איכא עונג שלם ומשתה ושמחה שלימה אבל אי אזלת בתר בעלי החוב שהם שבת ופורים לגבי כל חד ליכא עונג ומשתה שלם נמצא

לאביונים בפורים במה שיתן להם מעות מעשר שני והשיב דלא יצא י"ח בזה כיון דתקנתא דרבנן היא זו הו"ל דבר שבחובה ונמצא זה פורע חובו במעשר וכו' ע"ש ולכאורה י"ל דיש סתירה להאי דינא מכל הנז"ל וגם ממ"ש הוא עצמו בסי' קכ"ו בדין התענית אך באמת נראה דליכא סתירה דהכא גבי מתנות לאביונים שאני דהוא חייב להנות לאחרים וה"ז החוב שעליו הוא נוגע לאחרים והם האביונים וכאלו הוא חייב להם חוב גמור ואיך יפרע חובו ממעשר הרי בזה איכא פסידא לאחריני וצריך לפרוע מדיליה אבל בתענית אין בו הנאת אחרים דאין אחרים נהנים מתעניתו ורק הוא מצער עצמו בתענית ולכן שפיר עולה לכאן ולכאן ואין זה נכנס בכלל חב לאחריני וכן גבי חגיגה מה שחייבו הכתוב בחגיגה הכל הוא בשביל השמחה והרי השמחה שהיא עיקר המצוה מקיים אותה בנדרים ונדבות אלו שהתנדב בשאר ימות השנה ומקריב אותם עכשיו ושמח באכילתם ולמה יקריב שלמים עוד שאם יקריב לא תתרבה שמחתו היום יותר מזו השמחה מאחר שיש לו בשר רב לשובע.

והנה עוד מצינו לכאורה ענין אחד היפך ממה שנתבאר והוא דהא דאין נושאין נשים במועד איכא בזה תרי טעמי וחד מנייהו הוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה וכן"ל בפ"ק דמ"ק הרי לפי טעם זה לא אמרינן השמחה עולה לכאן ולכאן.

וכן נמי מצינו בפורים שחל בשבת דאותם שהם עושים פורים בט"ו כמו ירושלים תוב"ב וכרכים המוקפים חומה ושושן צריכין לעשות הסעודה באחד בשבת וכן"ל בירושלמי ויעשו אותה בשבת א"ל ימי משתה ושמחה כתיב מי ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים הוא, וכן פסק הרי"ף ז"ל, וכן פסק בש"ע או"ח סי' תרפ"ח סעי' ו'. אך מהר"ר לוי בן חביב ז"ל בתשובה סי' ל"ב פסק לעשות הסעודה בשבת וכתב שכן עשו מעשה בירושלים תוב"ב והנה ודאי לדינא נקטינן כפסק הרי"ף

קידוש ב"ד ואין ניכר שקובעין אותה לשמחה שבלא"ה יום שמחה הוא. וטעם סבוב הלשון הזה לב"ד י"ל דמדייק יתור הלשון לעשות אותם ימי וכו', דהא כבר כתיב בפסוק הקודם להיות עושים את יום וגו', ולכן דריש לעשות אותם ימי שמחה, מי שבידו לעשות דהיינו ב"ד יעשו יום נוסף בשנה לשמחה, יצא יום השבת דבלא מעשה הב"ד הוא יום שמחה. והנה משמע מכאן מפורש דשבת נקרא יום שמחה ומחויב בשמחה [לבד מצות עונג דוקראת לשבת עונג, דעונג ושמחה שני דברים הם כמבואר בשבת ס"ב ב'] והאחרונים חקרו בזה ולא העירו מכאן.

והנה בבראשית פרק ב' כתוב "ויברך ויקדש" ואיתא במכילתא בפרשת יתרו שבמה בירכו ובמה קידשו, בירכו במן וקידשו במן, ע"ש. והנה ענין הברכה והקדוש במן פשוט הוא, שבעת ירידת המן לא הי' יורד בשבת, כמבואר בפ' בשלח, וזה הוא מפני קדושת היום, ועם זה נתברך היום כי ירד עבדו כפלים בערב שבת, ולא היו צריכין להטריח בשבת ללקוט כנודע, וע"ע לפנינו בענין זה בפ' בשלח ובפ' יתרו. - וע' במו"ק כ"ג ב' בתוס' ד"ה מ"ד שכתבו עפ"י הירושלמי [והוא בברכות פ"ב ה"ז] טעם הדבר שאין אבילות נוהג בשבת, משום דכתיב (משלי י) ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, ושבת כתיב בה ברכה, עכ"ל, ורומז לפסוק שלפנינו דכתיב ויברך אלהים את יום השביעי. ויש להעיר לכאורה ל"ל לירושלמי טעם זה עפ"י דרשא רחוקה, תיפוק ל' דס"ל לירושלמי גופי' דשבת נקרא יום שמחה וא"כ ממילא אין נוהג בו אבילות כמו ביום טוב משום שמחה, שכן איתא בירושלמי מגילה פ"א ה"ד, סעודת פורים שחל בשבת מאחרין אותה עד לאחר השבת, משום דכתיב בפורים לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, ע"ש.

אין כאן פרעון שלם לכל אחד ואחד בפני עצמו ובאמת הכא הסברא מחייבת בפשיטות דאזלינן בתר שבת ופורים כיון דזה נתחייב בעונג ומשתה בעבורם והם העיקר אשר הביאוהו לעונג ומשתה ושמחה משא"כ בחגיגה לא נתחייב בשמחה בעבור שיאכל בשר שלמים אלא נתחייב לאכול בשר שלמים כדי שיהיה לו שמחה נמצא העיקר של המצוה היא השמחה שצריך להיות שמח ביום זה ועל כן כיון שהוא שמח שמחה שלימה אעפ"י שזה בא לו מן בשר של נדרים ונדרות שפיר דמי וכן נמי חילוק זה מובן נמי מאליו בענין התענית ונזירות ואין צורך להאריך עוד בזה.

והנה החילוק הזה שחילקנו בין הק' דפורים לשאר נידונים הוא חילוק יותר נכון ועיקר מחילוק הא' שכתבנו יען כי הירושלמי לאו דוקא בסעודת פורים נקיט כן אלא קאמר כן גם על סעודת ר"ח היכא דחל בשבת שעושין סעודת ר"ח באחד בשבת והתם ליכא לחלק כחילוק הא' שכתבנו אלא יש לחלק חילוק הב' והוא העיקר והשתא לפי חילוק זה אתי שפיר גם הק' דנשואין במועד דלא עבדי משום דאין מערבין שמחה בשמחה והיינו משום דאנחנו חייבין למועד לעשות לו שמחה שלימה ואם יערב שמחה בשמחה הרי אינו פורע חובו בשלם לכל או"א דאי אזלת בתר בעלי החוב שהם המועד והנשואין לא פרע לכל או"א פרעון שלם בפ"ע.

ב. בגדר שמחת פורים

ובדין אין מערבין שמחה בשמחה

איתא בתלמוד ירושלמי (מסכת מגילה פרק א דף ע טור ב' ה"ד) "רבי זעורה בעא קומי רבי אבהו ויעשו אותן בשבת אמר ליה לעשות אותם ימי משתה ושמחה את ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, ע"ש.

והנה ביאור דברי הירושלמי הוא ר"ל את ששמחתו תלויה בב"ד אימת יקבעו ר"ח אדר ויהיה פורים ב"ד בו, יצא שבת שא"צ

וא"כ בודאי ראוי להיות בשמחה בשבת, וכן ידויק לשון התפלה ישמחו במלכותך שומרי שבת. וממוצא דבר תראה כי אין כל הכרח למש"כ תר"י בברכות ריש פ"ג דאין כל חיוב לאכול בשר בשבת, והביאו ראי' ממ"ש [שבת ק"ח א'] עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ולפי מש"כ דשבת מחויב בשמחה ממילא מחויבים באכילת בשר, כמ"ש בפסחים ק"ט א' אין שמחה אלא בבשר, והראי' שהביאו מן עשה שבתך חול וכו' ראייה קלושה היא, וע"ע בב"י לאו"ח סי' רפ"א.

וכן הוא בתוספות יום טוב מסכת מגילה פרק א' "ומ"ש הר"ב ושואלין וכו' כל אותה שבת. [גמ'] [ובגמרא] משמע דאצטרך לאשמועינן דלא תימא נגזור דרשא אטו קרייה. והרמב"ם בפ"ק הלכות מגילה כתב כדי להזכיר שהוא פורים ומ"ש הר"ב דסעודת פורים לכ"ע אין עושין בשבת דלעשות אותם ימי משתה כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים ואינו מתקנת מדרכ"י, ע"ש.

ובחידושי הרשב"א מסכת מגילה דף ה' עמוד א' הקשה על דברי הירושלמי הנ"ל "ולא נתברר לי פירושו דהא כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בכל שנה ושנה בזמניהם ולא יעבור ועשיה היינו סעודה וכדגרסי' בירושלמי נזכרים ונעשים נזכרים לקריאה ונעשים לסעודה, וכי תימא הני מילי בני כרכים לא יעברו עד ששה עשר דלא יעבור לששה עשר קאמר אבל עיירות מאחרין עד ט"ו [נ"א - ט"ז], הא נמי לא אפשר חדא דזמנו של זה לא זמנו של זה, ועוד דא"כ אף לקריאה נימא כן ובגמ' אמרו באלו אמרו מקדימין מ"ט דכתיב ולא יעבור ואתרוייהו קאי, ועוד דהא תניא אבל שמחה לא תהא נוהגת אלא בזמנה דמשמע לכאורה דלאו למקדימין בלבד קאמר אלא כללא הוא לכולהו, ע"ש.

ובמאירי שם כתב, סעודת פורים התבאר שם גם כן שמאחרין ולא מקדימין שאע"פ שהקדימו קריאת המגילה אין שמחה בדין

לירושלמי דשבת נקרא יום שמחה. וצ"ל דהא גופא דשבת נקרא יום שמחה למד הירושלמי מפסוק זה דמשלי שהבאנו, דמדכתיב ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה ושבת כתיב בה ברכה, מבואר דחייב בשמחה. ודברי התוס' צ"ע, דל"ל כל האריכות בעוד דהי' אפשר להו לפרש בפשיטות עפ"י הירושלמי דכיון דשבת חייב בשמחה לכן אין אבילות נוהגת בו כמו ביום טוב. ועכ"פ תמה אני מאד על מש"כ איזו אחרונים בפשיטות דבשבת אין חיוב שמחה [ע' חדושי בכור שור לתענית ל'], והלא מירושלמי שהבאנו ועפ"י מה שבארנו מבואר מפורש ההיפך מזה דשבת חייב בשמחה, ואי משום דבדברי קבלה מצאנו רק וקראת לשבת עונג (ישעי' נ"ח), אך מה בכך, די"ל פשוט דלבד חיוב שמחה צריך לקרוא גם עונג, משום דשמחה ועונג שני ענינים שונים הם, כמ"ש בשבת ס"ב ב', כל מידי דאית ב' תענוג ואית ב' שמחה וכו', וכל מידי דאית ב' תענוג ולית ב' שמחה וכו'. ויותר מזה מצאתי שגם התורה קראה לשבת יום שמחה, אם כי ברמז, שכן מבואר בספרי פ' בהעלתך וביום שמחתכם ובמועדיכם, וביום שמחתכם - זה השבת, ועי"ש בהגהות הגר"א. וכן נראה ראי' מוכרחת לחיוב שמחה בשבת, ממ"ש בספרי פ' ראה דכל המועדים חייבים בשמחה מדכתיב בשבועות ושמחת וזכרת כי עבד היית במצרים (שם), ומכיון שכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים לכן מחויבים כולם בשמחה, ע"כ. ולפי"ז בשבת דכתיב (פ' ואתחנן) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ממילא מחויבים בשמחה, וזה ראי' נאמנה, ויש עוד ראיות לזה. וגם עפ"י הסברא נראה כן, דכפי שידוע בתורה קבלו ישראל את מצות שבת במרה באהבה ולא כשאר מצות במתן תורה ע"י כפית ההר כנודע, ואשר מטעם זה מוסיפים בתפלת יום טוב שחל בשבת ותתן לנו באהבה וכו', וכזה אומרים בתפלה ובקדוש של שבת, ואמרו בשבת ק"ל א' כל מצוה שקבלו ישראל עליהם בשמחה עדיין עושים אותה בשמחה,

וכן עיין בר"ן על הרי"ף במגילה דף ג' ע"א בד"ה באלו אמרו מש"כ בדברי הירושלמי הנ"ל, עיי"ש באריכות.

ובטורי אבן מסכת מגילה דף ד' עמוד ב' תמה על דברי הר"ן הנ"ל, "מיהו הא גופא טעמ' בעי אמאי לא מקדימין למשתה כמו מקרא מגילה גופיה שמקדימין. והר"ן פי' דה"ט דלא מקדימין משום דאכתי לא מטי זמן חיובא ככולהו הני דאמרי' לקמן זמן עצי כהנים תשעה באב חגיגה והקהל דמאחרין. ואני אומר דל"ד דבשלמא דבחגיגה והקהל דמפר' לקמן דה"ט דמאחרין ולא מקדימין דאכתי לא מטי זמן חיובא ניחא דהא אי מאחרית להו אכתי לא עבר זמן חיובם דהא חגיגה יש לו תשלומין כל הרגל ואפי' עצרת דחד יומא יש לו תשלומין כל ז' כדאמרינן התם, וכן הקהל אף על גב דתנן בפ"ז דסוטה (דף מ"א ע"א) שהי' במוצאי י"ט ראשון מ"מ לא עבר זמנו בשאר ימות החג נמי מן התורה דכתיב במועד שנת השמיטה בחג הסוכות תקרא כמו שאכתוב לקמן הלכך מאחרין להו כיון דלא עבר זמן מצותן ויצא י"ח, אבל אי מקדמת להו כיון דלא מטא זמן חיובא לא כלום עביד ולא יצא י"ח אבל שמחת פורים אין מצותו אלא ביومא אבל לאחריו אינו נוהג כמו שאינו נוהג לפניו ושיוין הן אלא דבחל בשבת לא סגי ביومא מטעמ' דירושלמי ובע"כ נדחה שלא כמצותו אם כן מאי חזית לאחר ולא להקדים כמו מקרא מגילה גופא. ותדע לך דכל לאקדומי טפי עדיף דהא גבי תשעה באב הא דמאחרין ולא מקדימין מפרש לקמן משום דאקדומי פורעניות לא מקדמינן הא לא"ה אקדומי עדיף משום דהתם נמי מצותו אינו נוהג אלא ביومא דוקא אבל אין לו תשלומין לא לפניו ולא לאחריו אלא דבחל בשבת דא"ה ביومא כמצותו ובע"כ נדחה אי לאו טעמא דפורעניות הוי מקדימין לי' וגבי שמחת פורים דלא שייך לה"ט אמאי לא מקדימין לי", עיי"ש.

וממשיך הטורי אבן ואומר "ומיהו למאי דאפרש שם איכא טעמא קצת גבי תשעה

קדימה ונח לנו שתתאחר ונראה הטעם שהרי נאמר בפירוש לעשות אותם ימי משתה ושמחה אותם ולא אחרים במקומם נמצא שלא חלה זמן חובתה עדיין ומאחר שלא חל זמן חובתה עדיין מאחרין אותה מוטב שתדחה לזמן שהגיע חיובה משתעשה לזמן שלא הגיע חיובה עדיין ובתלמוד המערב שאלו ויעשה אותה והשיבו לעשות אותם כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים ועוד שהרי משלוח מנות היה נדחה ומ"מ י"מ שמאחר שמקדימין בקריאת המגלה כמו שביארנו אף הם מקדימין בשמחה ולא נאמר אין שמחה אלא בזמנה אלא בהקדמת כפרים ויש שחולקים בה בעיירות אבל מודים בה בכרכים הואיל והקדמתם ל"ד הוא זמן לרוב העולם ואיחורם עד למחר עבר זמנה לכל העולם וכן נראה ברור, ע"ש.

ובחידושי הריטב"א כתב, "ואין הירושלמי הזה ברור דהא כי כתיב ולא יעבור אפילו אשמחה נמי הוא דנוכרים ונעשים כתוב שם, ואפילו (ל)א' בשבת יום [ט"ו] הוא בדידיה נמי איכא ולא יעבור לבני י"ד למקרא מגילה וה"ה לשמחה דהא איתקש, ולא הוצרכו לומר (ז' ב') סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא משום דכתיב ימי משתה ושמחה אלא משום ליל י"ד לבני עיירות נמי, דאילו משום ליל יציאת י"ד הא מט"ו הוא ומולא יעבור נפקא וכן פרש"י ז"ל, וי"מ דכי כתיב בתוספתא סעודת פורים מאחרין לפי גמרא דילן לא שמאחרין אותה [אחר זמנה אלא שמאחרין אותה] עד זמנה, וכענין שאמרו בגמרא (ה' א') שמחה לא נוהגת אלא בזמנה, וכלפי שאמר מקדימין ליום הכניסה אמר בזה מאחרין וזה מן הלשונות שבתלמוד שעניינם מתחלף, ובסעודת ר"ח פירושה שהיא סעודה שהיו עושין אותן כשהיו עולין לקדש את החדש ולעבר השנים כדאיתא בסנהדרין (ע' ב'), דאילו בר"ח לא אשכחן סעודה אחרית דהא קי"ל (ברכות מ"ט ב') דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל", ע"ש.

באב לאקדומי לרבנן דס"ל אתחולי פורעניות עדיף מש"ה אי לאו אקדומי פורעניות לא מקדימין הוי מקדימין ל' א"כ אין ראייה מהא דתשעה באב, מ"מ מהא דמקרא מגילה גופא איכא ראי' דכיון דאינו נוהג מצותו אלא ביומו ובחל בשבת דביומו א"א מקדימין ל' ולא מאחרין וגבי שמחת פורים נמי כיון דלא סגי ביומו דלאקדומי עדיף ואמאי מאחרת ליה. ול"נ דה"ט דמאחרין השמחה בחל בשבת דאי אמרת להקדים ליום הקריאה אתא למטעי ולומר דמצות שמחה נוהג ביום הקריאה כמו מתנות אביונים שגובין בו ביום ואתי תקלה לכפרים שמקדימין וקורין ליום הכניסה וגובין בו ביום שיעשו מצות שמחה נמי בו ביום בכל השנים ולא בזמנה, ולדידהו כיון דאפשר בזמנה בשאר כל השני' בשחל י"ד בחול אינו נוהג אלא בזמנה, אבל אי מאחרת ליה לשמח' בחל בשבת לא אתו כפרים למטעי לאחר כיון דאינו לא זמנו ולא יום הקריאה מידע ידעי דמשום דלא אפשר בזמנו מאחרין ליה, אבל בהקדמה דידהו ליום הכניסה כיון דאפשר בזמנו לא מקדימין ליה. וכ"ת בחל בשבת לאקדומי לשמחה קודם יום הקריאה דעכשיו נמי לא אתא למטעי כיון דאינו לא זמנו ולא יום הקריאה. י"ל דאין מן הראוי להרחיק מצות שמחה מבזמנה כ"כ אלא בסמוך לו לפניו או לאחריו. ועוד יש לומר דאין ראוי להקדים עשיי' לזכירה כדאמר' לקמן בפ"ד (דף ל') גבי פורים שחל בע"ש לענין פרשת זכור", עיי"ש.

ועיין בספר כלבו בסימן מ"ה שכתב "ומשלחין מנות איש לרעהו, ואל העשיר שולח שני מנות ואל העני מנה אחת, ונפקא לן מקרא דכתיב (אסתר ט, כב) ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים ב' מתנות לשני אביונים כך כתב ה"ר אשר ז"ל, והר"מ ז"ל כתב אין פחות מב' עניים ונראה שדקדק מדאמר בלשון רבים, ואוכלין סעודת פורים לשמחה, וסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, וי"מ

כעין לילה כלומר כשאין אבוקה כנגדו דרך שמחה, וסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין אותה ואין מקדימין והטעם שאין עושין אותה בשבת משום דלא מצי לקיומי ומשלוח מנות ובירושלמי נותן טעם אחר דכתיב (שם) לעשות אותם ימי משתה ושמחה מי ששמחתו תלויה בב"ד יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים כלומר דמקודש ודאי מששת ימי בראשית, וכבר כתבנו למעלה שאסורין בעשית מלאכה בקבלת מנהג על כל ישראל ואין לזלזל על המנהג כיון שפשט אסורו על כל ישראל, אמנם בנין של שמחה כגון לבנות בית חתנים ונטיעה של שמחה כגון הנוטע בורנקי של מלכים מותר, וכן מלאכת מצוה שריא כגון כתיבה של מצוה, ומותר לכתוב פסקי הלכות ופשטי המקראות שאדם שמח בהן כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, ואגרות של שאלת שלום וקורא בספר הזכרונות וכן כל דבר שאין צ"ע נראה שמותר, ונוכל לומר שאין אסור מלאכה רק לבני יומן ולאותן שהקדימו לקרות שאסורין ביום י"ד אבל בהספד ובתענית של זה אסור בזה בין לפניהם בין לאחריהם, וכן בשנה מעוברת אסורין אף באדר ראשון בשני הימים כמו שכתבנו בין לפניהם בין לאחריהם, וחייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות אסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם וזו היא השמחה השלמה ואף על פי שאסור בהספד נוכל לומר שמי שהיה אבל שני ימים או שלשה קודם פורים שנוהג אבלותו משום ד"ט לא קבלו עליהו, אבל האונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו כדברי תורה, וצריך עיון אם נושאין נשים בפורים לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, או נאמר שלא אמרו אין מערבין שמחה בשמחה אלא

בימים טובים דכתיב בהו בקרא ושמחת בחגך מן התורה אבל דברי קבלה הם או דלמא חכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה וצריך עיון", עיי"ש.

עוד עיין בבית יוסף אורח חיים סימן תרפח ס"ק ו', ובט"ז אורח חיים סימן תי"ט ס"ק א' מש"כ בזה, וכתב "ומדהשוה סעודת ר"ח לסעודת פורים משמע דגם סעודת ר"ח הבאה בשבת מאחרין אותה אחר השבת כמו בפורים וכ' מו"ח ז"ל אלא שלא נהגו כן", ע"ש.

ושם בט"ז בס"ק ח' כתב "דאמרי' בירושלמי ויעשו אות' בשבת אמר ליה ימי משתה כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים הוא ומהר"ל חביב בתשוב' סי' רל"ב האריך בראיות לעשות סעודה בשבת וכן עשה מעשה בירושלים וגם משלוח מנות זמנם כן כי המנות הם מהסעודה ע"ש".

ובביאור הגר"א (שם) כתב, "ואין עושין. ירושלמי פ"א וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין ויעשו אותן בשבת לעשות אותו ימי משתה ושמחה כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. ורילב"ח הקשה ממ"ש בפ"ד ל' א' עשייה וזכירה כו' וע' רש"י ב' ב' ד"ה אשכחן כו' ועמ"א וע' פר"ח שדחה. ולי נראה שגירסת הרי"ף היתה כגירסת הספרים הישנים ר"א מקדימין כי היכי דתקדום זכירה לעשייה ושמואל כו' בחמיסר קדמי זכירה לעשייה וערש"י שם ד"ה ה"ג כו'", ע"ש.

ועיין בברכי יוסף (אורח חיים סימן תרפ"ח ס"ק ט"ו) שכתב: " ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד וכו'. בספר קרבן נתנאל פ"ק דמגילה (סי' ז אות ד) כתב דמהרל"ג (סי' לב) הביא ראיה הפך הירושלמי (פ"א ה"ד), דקאמר דמאחרין הסעודה כפסק מרן, מדאמרינן בשילהי מגילה (ל א) כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר וכו'. ובספר פר"ח רצה לומר דהירושלמי סבר כמ"ד אין מערבין שמחה

בשמחה, אבל בתלמודין ס"ל דמערבין. וזה ליתא, דרב ושמואל בעלי מיםרא זו, אמרו במועד קטן דף ח' דאין מערבין שמחה בשמחה. ותמהני דהו"ל להקשות דברי הירושלמי אהדדי, בפרק בני העיר (ה"ה) ר"נ בר יעקב בעי, הגע עצמך חל ט"ו בשבת ויקראו זכור, אמר ליה כן אמר רב נזכרים ונעשים, שתהא אזכרתן קודם לעשייתן. ולדברי הירושלמי [ש]עושין סעודה ב"ו, הא הוי אזכרה קודם עשיה, על כן נ"ל דמשלוח מנות בשבת וכו', עכ"ל. ומה שכתב שדברי הפר"ח ליתא וכו', אין מזה קושיא להרב פר"ח כלל, דהפר"ח דחה לראית מהרל"ג ד"ו תשלומי ט"ו. וכ"כ הרשב"ץ בתשו' הנז' (אות יד). ואחר זה כתב הפר"ח דהירושלמי ס"ל דאין מערבין, ואנן קי"ל דמערבין. ומאי קושיא דרב אית ליה דאין מערבין, הרי מצי למימר דרב ס"ל כיורושלמי, דהסעודה ממחרת השבת, דכבר תירץ מימרת רב ושמואל גבי זכור דלא ליפליגו אירושלמי הנז', אלא דאנן קי"ל כרב אשי. ומה שתמה דהו"ל להקשות הירושלמי אהדדי, כעת אין תשובות מהרל"ג עמדי, אבל נראה דלא קשה מידי, דסתמא דירושלמי פליג ארב דמייתי הירושלמי גופיה פרק בני העיר (פ"ג ה"ד), וסתם הירושלמי בפ"ק, דמאחרין סעודת פורים. ותו דאימא דטעמיה דרב משום בני עיירות דקורין בי"ד ועושין סעודה בו ביום, והוה רוב העולם, ולכן צריך להקדים זכור. והראיה היא, מדאמרו לשמואל דעשייה וזכירה בהדדי קאתיין, כמ"ש הפר"ח. שוב ראיתי לשון הירושלמי גופיה (פ"ג ה"ד), ומדאמרינן בתר הכי הגע עצמך שחל להיות בי"ד בשבת וכו', אמר ליה איחור הוא לעיירות. משמע דברישא לאו משום עיירות נגעו בה. וק"ק על הרב קרבן נתנאל דלא הקשה גם מהא דחל י"ד בשבת. ותו ק"ק על הרב הנז', במה שהסכים דמשלוח מנות בשבת ובעינן דתקדום זכירה למשלוח מנות, דהא עיקר העשיה היא הסעודה, ושפיר הוי זכירה קודם לעיקר העשיה. ועוד דמשלוח

דהמחמיר תבוא עליו ברכה, אבל לענין דינא כיון דהכי אתמר בירושלמי בהדיא, ויש להשוות תלמודין, כמ"ש הרשב"ץ, הכי נקיטין, וכהסכמת מרן והרדב"ז וארחות חיים וסיעתם. ועל כל כבוד, דהכי משמע מדברי הרי"ף והרא"ש, כמ"ש הר"ן (ג א) על דברי הרא"ה. עיי"ש ביאורו, עכ"ל. (וראה עוד בכסא אליהו ובשו"ת קול אליהו ח"ב סוף סי' כ"ח, ובחסדי דוד למהר"ד חסאן דף קי"ד ע"ג, ובזרע אמת ח"א או"ח סי' ק"א, דף קי"א ע"ב, שדחו גם כן דברי הפר"ח. וכן העלה גם בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק סי' מ"ב שסעודת פורים ביום ראשון).

ובמשנה ברורה כתב, "ואין עושין וכו' - דאמרינן בירושלמי ויעשו אותם בשבת א"ל ימי משתה כתוב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה [שבת] ששמחתו בידי שמים היא. וה"ה ממילא ששילוח מנות גם ביום א' בשבת. והנה מהר"ל חביב האריך להוכיח דבבלי שלנו אין סובר כן ודעתו שהסעודה היא בשבת ועשה כן מעשה בירושלים וגם משלוח מנות בשבת כי המנות הם מהסעודה. והרדב"ז ח"א סימן קמ"ז פסק כהש"ע וכן הוא ג"כ דעת המ"א (וכתב דראיותיו אין מוכרחות ואין בנו כח לחלק על הירושלמי. והפרי חדש מצדד שיעשו הסעודה בשבת וגם ביום א' וכן המשלוח מנות בשבת) והקרבן נתנאל ות' מ"ב ח"א סימן מ"ב. והנה הפר"ח אוסר לטלטל המגילה בשבת מאחר שאין קורין בו אבל כמה אחרונים (אליה רבה ובגדי ישע וחסדי דוד ומטה יהודא) חולקין עליו ומתירין, ע"ש.

ובלבד כתב, "אבל סעודת פורים אין עושין עד יום אחד בשבת, אבל בשבת לא משום דכתיב [שם ט, כב] לעשות אותם ימי משתה ושמחה, מי ששמחתו תלויה בתקנת מרדכי ובית דינו, יצא שבת ששמחתו אינה תלויה בתקנת מרדכי ובית דינו אלא בידי שמים. ואין מקדימין אותה ליום ו', דסעודת פורים מאחרין ואין מקדימין, דכתיב [שם יז]

מנות ביום סעודה בעו מיהוי, וכן משמע מהפוסקים. ואי בעית אימא קרא, הכי כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות, אלמא משלוח מנות בהדי משתה ושמחה, אלא דמתנות קבעו בעת קריאה, דעיניהם של עניים וכו' (מגילה ד ב). ומצאתי להרב המאירי בפסקיו שכתב, ובתלמוד המערב שאלו ויעשו וכו' יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, ועוד דמשלוח מנות היה נדחה, עכ"ל. הרי שנתן טעם לדחות הסעודה בשבת, דאי אפשר לקיים משלוח מנות ביום סעודה, דכי ליכא עירוב אסור לשלוח בשבת. וכן ראיתי בספר ארחות חיים (אות לו) שכתב, וסעודת פורים שחלה בשבת וכו', והטעם שאין עושין אותה בשבת, משום דלא מצו לקיומי ומשלוח מנות איש שלרעהו, ובירושלמי נ"ט וכו'. ע"ש.

ואחרי כותבי באו לידי תשובות מהרלנ"ח, וראיתי בסימן ל"ב, דכל הראיה היא מדקאמר מוקפין עבדי בחמיסר, ומאי עבדי אי קריאה ומתנות עבדי ב"ד, ולירושלמי סעודה ב"ו, אלא מוכרח דעבדי סעודה. וזהו ראיתו דוקא. ע"ש. ומאחר שכן, לא קשה קושית הרב קרבן נתנאל שתמה דלקשו ירושלמי אהדדי, דגם הרב מהרלנ"ח ודעמיה לא קשיא להו מעיקר מימרות דחל י"ד וט"ו בשבת, דשפיר מצו למימר דהסעודה תשלומין היא, ובעינן זכירה דתקדום לזמן עשיה, דמחרת שבת תשלומין הוא, ובהכי לא קשה ירושלמי אהדדי. אלא דלשון מוקפין עבדי בחמיסר, הכריע למהרלנ"ח לעשות הסעודה בשבת, דסתם עשיה הוא המשתה. ותו דאי לא עבדי סעודה מאי עבדי. והרואה יראה דמהרלנ"ח שם לא הזכיר הירושלמי כלל, ומהלשון ניכר קצת שיש חסרון בתשובה. ומדברי הרב המאירי שם דף ח' ע"א ודף ה' ע"ב, מבואר דדעתו שבני הכרכים יעשו הסעודה ב"ד. ע"ש. והפר"ח כתב דכיון דמריהטא דהש"ס משמע דנעשית בשבת וכו', יש להחמיר לעשותה בשבת ולמחרתו. ואני אומר

ולרב לא מהני זכירה ועשייה בהדי הדדי, אלא דוקא מקדימין משום דבעי שתהא זכירה קודמת לעשייה, ופירשו כל רבותינו ז"ל דיליף לה מקרא דמגילת אסתר והימים האלה נזכרים ונעשים, ע"כ בעי מתחלה נזכרים והדר ונעשים. והנה האי קרא דנזכרים ונעשים, הרי עיקרו קאי על ימי הפורים עצמן ועל כל המצות הנוהגות בפורים, והרי בפורים עושין כל המצות ביום אחד, זכירה דהיינו מקרא מגילה, ועשי' דהיינו משתה ושמחה, והרי ע"כ מוכח דאם עושים זכירה ועשייה ביום אחד מקרי שפיר נזכרים ונעשים, וא"כ למה לא מהני לרב, אם יקראו אז גם פ' זכור והוא פלא. וכבר הקשה כן בנודע ביהודה שם, ולא יישב מאומה.

ועוד קשה, דלפי מאי דקיי"ל כרב דבעי זכירה קודם לעשי' דוקא, א"כ יוצא מזה דאם הקדים בפורים משתה ושמחה למקרא מגילה לא יצא וא"כ למה לרבא למימר סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, מגילה ז' ב', והרי אפי' אם אכלה ביום קודם קריאת המגילה לא יצא, דהא עיקר קריאת המגילה נתקנה רק ביום כדתנן בהדיא, ור' יהושע בן לוי הוא דחדית לן לקרוא את המגילה גם בלילה, וכיון דעיקר מצות קריאת המגילה הוא ביום, א"כ מי שאכל סעודת פורים בלילה הרי הקדים עשי' לזכירה ופשיטא דלא יצא, ומדקאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, משמע דוקא בלילה לא יצא, אבל ביום קודם קריאת המגילה לית לן בה, אף דהקדים עשייה לזכירה.

ועוד קשה, דלפי זה, מי שהקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים למקרא מגילה ג"כ לא יצא, ודין זה לא שמענו מעולם, וא"כ לפי זה הרי לא יצאנו בזה ידי חובה, דהא בעי זכירה קודם לעשי'.

וע"כ נראה לומר, חידוש נפלא בזה, דהנה קרא דמגילה דנזכרים ונעשים, דקאי על כל חובות ומצות ימי הפורים, אין שום חילוק בזה איזה מצוה לעשות קודם, ורשאי

ועשו אותו יום משתה ושמחה, אותו יום דוקא ולא יום שלפניו. ואין לומר הואיל ואי אפשר לעשות ביומו הרי היא בטילה, דכיון שעבר יומו בטל קרבנו, דלא יסוף מזרעם כתיב [שם כח], ואם שנה אחת יפסקו הוה ליה הפסקה, דבכל שנה ושנה כתיב, הלכך מאחרין אותה עד יום א'. ואין להקשות ואימא איפכא דאותו ממעט יום שלאחריו ולא יסוף מרבה יום שלפניו, דסברא הוא דמאחרין אותה יותר ממה שמקדימין אותם, משום דעל כרחך עיקר שמחתם לא התחילה עד שנחו מנקמת אויביהם, וכיון שהתחילה שוב לא פסקה מיד מיום שלאחריו, וכיון שאין יכולין לקיימה ביום הראשון שקבלו עליהם וכבר קבלו עליהם שלא יסוף מזרעם, אם כן על כרחך צריכים לקיימה ביום שלאחריו שעדיין שמחתם בלבם, אבל לאקדומה ביום שלפניו לא שייך, שעדיין לא התחילה שמחתן, אדרבה היו טרודין ונבהלין במלחמתן", (עיין בר"ן פרק קמא דמגילה ותשו' רלב"ח סימן ל"ב וכנסת הגדולה). עיי"ש.

והנה ראיתי שהביאו ליישב קושיית הרלב"ח הידועה, על הרי"ף והשו"ע בס' תרפ"ח סעי' ו' בפורים שחל בשבת שאין עושין הסעודה עד אחד בשבת, עפ"י הירושלמי בפ"א דמגילה לעשות אותם ימי משתה ושמחה מי ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, והקשה הרלב"ח מסוגיא דפ' בני העיר מגילה ל' א' כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר, עשיה וזכירה בהדי הדדי קאתיין, והאי עשיה הוא ע"כ עשיית הסעודה, ומבואר דעושין הסעודה בשבת דלא כהירושלמי, וכן עשה הרלב"ח מעשה דלא כהשו"ע, וכבר טרחו ליישב קו' הרלב"ח, הפרי חדש והגר"א ז"ל בביאורו, ע"ש, וע' גם בשו"ת נודע ביהודה מ"ק או"ח סי' מ"ב, שהאריך בזה בפלפול עצום.

והנה תמוה ביותר דהא עיקר שורש סוגי' דבני העיר שם, דלפי מאי דקיי"ל כרב דמקדימין וכרב נחמן דעדיין היא מחלוקת,

שבת ששמחתה תלויה ביד"ש, אי הוא דין בפורים דבעינן שיהי' היכר דעבדי' לשמחה והמשתה משום פורים ולא מטעם אחר, וממילא א"א לעשות את משתה הפורים בשבת ומכיון ששמחתו היא בידי שמים, או דהוא דין ביום השבת שאין לעשות בה משתה אלא משום יום ועונג השבת לחוד ואין לערב בה שמחה אחרת, וכדקיי"ל 'דאין מערבין שמחה בשמחה', ואי נימא הכי א"כ מוכח מהירושלמי דס"ל דאיכא דין שמחה בשבת דזהו דאמרינן שאין מערבין שמחה בשמחת השבת, ולפי"ז צ"ל שהמקשן שהק' דיעשו לסעודה בשבת ס"ל דהאי דינא דמערבין נאמר רק במצוות דאורייתא אך בפורים שהוא מדברי קבלה לא אמרי' הכי, והשיב לו התרצן דזה גופא אינו נכון, כי דינא דאין מערבין איירי נמי במצוות שנאמרו מדברי קבלה.

ולכאורה יש להוכיח כהצד השני בחקירתנו, ובהקדם מה שיש להקשות טובא בדברי הירושלמי דאזלו גם על סעודת ראש חודש דאיתא התם שר"ח שחל בשבת דוחזין הסעודה ליום א' (ומירושלמי זה למד הטור בהל' ר"ח סי' תי"ט דיש להרבות בסעודת ר"ח) ומקשינן אמאי לא עבדינן לסעודה בשבת, ומשנינן דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב וכו', וצ"ע דהרי פסוק זה בפורים כתיב ומאי שייכא לר"ח, וצ"ל שמפורים ילפינן לעלמא וממילא ה"ה נמי בר"ח שידחו את הסעודה ליום א', ודוחק.

אמנם אי נימא כהצד השני שזהו דין ביום השבת שאין לערב בה שמחה אחרת, א"כ פשוט שגם סעודת ר"ח אסור לערב בשמחת השבת,

אמנם יהיה צ"ע מדוע יו"ט שחל בשבת לא אמרינן שאין מערבין את שמחתו בשמחת השבת ונדחהו ליום א' שלאחריו,

ויש לומר בזה עפ"י מש"כ בשו"ת רע"א (בהשמטות לסי' א') דהסעודה שקובעין

להקדים איזה מצוה שירצה, ומובן כי כל מצוה הבאה לידו אין לו להניחה מידו, וע"ז אמרו אין מעבירין על המצות, ואין שום קפידא בזה להקדים זכירה לעשי'.

אלא דסוגי' דבני העיר שם, כל עיקרה קאי על מצות קריאת התורה בצבור, דבמשנה ראשונה שם כ"ט א' שנינו דין קריאת ארבע פרשיות, ושבת הסמוכה לפורים מלפניה קורין פ' זכור, ובמשנה אחרונה שם ל' ב' שנינו שבפורים קורין בויבוא עמלק. והנה פ' זכור נקראת זכירה כמובן, ופ' ויבא עמלק נקראת עשי' כלשון המקרא אשר עשה לך עמלק, ומבואר במשנה שכן היתה תקנת אנשי כנה"ג להקדים פרשת זכירה לפרשת עשי', ומש"ה אמר רב מקדימין כי היכי דליקדום זכירה לעשיה כתקנת אנשי כנסת הגדולה, להקדים פ' זכור לויבא עמלק, ושמואל אמר מאחרין כיון דאיכא מוקפין דעבדי פורים בחמיסר, וקורין אז פ' ויבא עמלק, סבר שמואל שמוציאין אז שלשה ס"ת ובשני' קורין חובת היום שהוא ויבוא עמלק ובשלישית קורין פ' זכור, והגם שא"כ הרי מקדימין עשי' לזכירה, שהוא פ' ויבא עמלק לפ' זכור, לית לן בה, כיון דבהדי הדדי אתיין.

ובפורים שחל בשבת סבר רב הונא, דגם רב מודה שמאחרין ומוציאין ג' ס"ת, וכיון דבהדי הדדי קאתיין לית לן בה, ורב נחמן סבר דקפיד רב לקיים כפי תקנת אנשי כנה"ג דוקא להקדים פ' זכור לפ' ויבא עמלק ושלא לקרותם ביום אחד, והכי קיי"ל, זהו ביאור הסוגיא לענ"ד.

אבל כל זה אינו ענין למצות ימי הפורים, וראיה לדבר שהרי לא נזכר בכל הסוגיא שום רמז ממקרא דנזכרים ונעשים. ונמצא עתה, שאין שום התחלה לקושיית הרלב"ח, ודברי הרי"ף ושו"ע נכונים, עפ"י הירושלמי, שאין חולק עליו.

והנה יש לחקור ולהסתפק בכוונת תירוץ הירושלמי דאת שמחתו תלויה בב"ד יצא

בשבת ויו"ט על פת אינה מדין שמחה אלא וידועה הפלוגתא בזה, יעויין ברא"ש פ"ז
מדין כבוד ועונג, יעויי"ש. וא"כ לא מיקרי דברכות סכ"ג ובחידושי החת"ס לשבת קי"א
דמערבין שמחה בשמחה ודו"ק. (וזה אי ובשו"ת קס"ח, וכן יעויין נמי בשו"ת
נימא שעירוב שמחה בשמחה היינו בניהוג מהרש"ל סי' מ"ח ומג"א סי' תרצ"ה
השמחה למעשה ולא בעצם השמחה), מש"כ בזה, ואכהמ"ל.

★ ★ ★

הרב נאור מאיר עמאר

ביאור חיוב דין תענית אסתר אם מנהג הוא או תקנה ודעת השו"ע בזה

מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן וכו' ובמסכת סופרים (פי"ז הל' ד) איתא שרבותינו שבמערב מתענין באדר שלשה תעניות של אסתר אע"פ שאותן היו בניסן לא היו רוצים להתענות בניסן שנגאלו בו אבותינו והוקם המשכן עכ"ל.

גם הר"ן שם כתב כזאת וז"ל ור"ת ז"ל הקשה לכל הפירושים וכו' אבל הוא ז"ל פירש זמן קהילה לכל היא שהיו מתענין כולם ביום המלחמה שכך הסכימו להיות מתענין ב"ג מפני שהם היו עומדים על נפשם וכן מצא בשאלתות דרב אחא ז"ל שכתב בלשון הזה ובי"ג עשו תעניות בימי מרדכי ואסתר לפי שהכל נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכין רחמים וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק דדרשינן במסכת תענית ומשה אהרן וחור מכאן לתענית צבור שצריך ג' ע"כ ולפי פי' זה יש לנו סמך לתענית י"ג שנהגין בכל מקום ולא מצינו לו רמז ולפי זה נהגו בו רמז לאותו תענית ומה שאנו מקדימין התענית וכו' עכ"ל.

וכיו"ב כתב המרדכי שם (סי' תשע"ו) וז"ל ומשני י"ג לא צריך קרא זמן קהילה לכל היא פר"ת לפי שהכל מתאספין לצום אסתר שהוא ב"ג ומתאספין לעיירות כדרך שאר תעניות [הלכך] לא צריך קרא דסברא הוא דשפיר קורין שבכל שנה ושנה היו מתאספין לשם פורים. וכן בשאלתות דרב אחאי ומכאן מצא לו סעד לתענית אסתר שאנו עושין שלא מצינו ראיא מפורשת בתלמוד אם לא מכאן עכ"ל.

והרא"ש עצמו חזר ושנה דבריו בסי' ח' וז"ל גרסינן בראש השנה (דף יח:) רב ור'

הנה אמרתי, לבוא ולבאר בזה בס"ד, מה שדנו רבנותא קמאי ובתראי, גבי צום תענית אסתר, אם חיוב גמור הוא מתקנת חכמים, או אף מדברי קבלה, או שמא מנהג ישראל הוא ואין חיובו חיוב מתקנת חכמים.

מקור ותחילת הדברים הוא, בגמ' ריש מגילה (ב.), דשקיל וטרי התם בגמ', סמך למה דאיתא במשנה, דמגילה נקראת ב"א י"ב וכו', וקאמר דהוא נדרש מקרא דלקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם, ודרשינן זמנים הרבה תקנו להם. ומקשינן, דאימא דהאי זמנים הרבה הווה רק תריסר ותליסר, ומשני, כדאמר רב שמואל בר יצחק, י"ג זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבוויי, הכא נמי י"ג זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבוויי.

ופירש"י (ד"ה זמן קהילה לכל היא) וז"ל הכל נקהלו להנכם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר הלכך לא צריך קרא לרבוויי שיהא ראוי לקרייה דעיקר הנס בו היה עכ"ל.

שיטת ר"ת שהוא זכר למה שהתענו בעת המלחמה

וברא"ש (סי' א'), הביא פירוש רש"י זה והקשה בו כמה קושיות, והביא את שיטת הר"י בביאור הגמ' ואת מה שהקשה עליו ר"ת וביאר ר"ת וז"ל שם ופירש רבינו תם זמן קהילה לכל היא שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק דכתיב ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה ודרשינן במסכת תענית מכאן לתענית צבור שצריך שלשה. מכאן נראה לרבינו תם סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי

לומר כדקאמר בפרק קמא דראש השנה (דף י"ט ע"א) על תענית דצום גדליה דדברי קבלה כדברי תורה ולפניו מותר. ועוד זמן קהלה לכל היא שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה ובקשו רחמים וגם הוא מעיקר הנס עכ"ל

ובקרבן נתנאל שם (ס"ק ל') כתב וז"ל וחנוכה ופורים לא בטלו. עיין פ"ק דמגילה סי' ח' תי' שם לדידן באופן אחר עכ"ל. הרי מבואר, דס"ל להק"נ, דהכא איכא ברא"ש תירוץ וביאור אחר מהא דמבואר ברא"ש במגילה.

אמנם לענ"ד אפשר, דשמא י"ל, דחדא מלתא היא הכא והתם, ואדרבה מכאן נראה להבין דעת הרא"ש בזה, דממש"כ בדבריו בתענית, ד"ג זמן קהלה לכל הוא, והוא מעיקר הנס, א"כ מבואר דס"ל, דזכר לנס הוא והיינו, דלכא' המשמעות בדבריו, דהוא ממש כעיקר תקנת פורים וביאור הדברים, דכמו דתיקנו זכר לנס הפורים את יום הפורים על כל מצוותיו, כן הוא חלק מהתקנה גם לצום ביום י"ג זכר לנס המלחמה שצמו בו ביום שנלחמו, וא"כ הוא מש"כ הרא"ש במגילה דהוא תקנת חכמים והיינו, חכמים שבאותו הדור שתקנו את ימי הפורים, תקנו ג"כ את תענית יום י"ג, והוא ממש כתקנת יום הפורים.

שיטת הראב"ד

ומצינו שיטה המפורשת כך להדיא, והיא שיטת הראב"ד, הביאה הר"ן במס' תענית (דף ז. מדפי הרי"ף), דס"ל, דהא דכתיב במגילה וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות היינו, שכשם שקבלו עליהם לעשות יו"ט כך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם כלומר, לעשות תענית בכל שנה ושנה. ולכא' לדברינו יוצא, דשיטה אחת להראב"ד והרא"ש בזה, דסבירא להו דיום תענית י"ג באדר חיובו הוא כחיוב יום הפורים עצמו, ומאותו מקום יצאו, והוא חידוש בשיטת הרא"ש ודו"ק.

חנינא אמרי בטלה מגילת תענית ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי אמרי לא בטלה ומסיק התם הלכתא חנוכה ופורים לא בטלו אית דבעי למימר כיון דלא בטלי ואוקמו אדינייהו לפנייהם ולאחרייהם אסור ואית דאמרי לא עדיף לפנייהם ולאחרייהם משאר יומי מגילת תענית וכן מסתבר ולכך נהגו להתענות בשלשה עשר באדר ולמאי דפרישית לעיל (סי' א) זמן קהילה לכל היא הוי תענית אסתר תקנת חכמים אף קודם שבטלה מגילת תענית עכ"ל.

האם הוי מנהג או תקנת חכמים

והנה לכאורה, מה דחזינון מהני חבל נביאים, דתענית אסתר קדומה היא כבר מימי מרדכי ואסתר, דנעשית היא זכר לתענית שהתענו אז ביום המלחמה. אך לכא', היכן מצינו בדבריהם אם התענית מנהג הוא או תקנת חכמים.

שיטת הרא"ש

ומדברי הרא"ש בסי' א', לכא' אין שום הכרח לכאן או לכאן, דשם רק מבואר הטעם והסיבה לתענית אסתר, דר"ת מצא סעד לזה מהגמ' דזמן קהילה לכל היא, אך אין בדבריו לכא' ביאור אם זה מנהג או תקנה. אך מהרא"ש שהזכרנו בסי' ח' לכא' נגידים ידבר, דתקנת חכמים הוא וכמו שהבאנו לשונו שכתב ולמאי דפרישית לעיל (סי' א) זמן קהילה לכל היא הוי תענית אסתר תקנת חכמים אף קודם שבטלה מגילת תענית עכ"ל ולהדיא מבואר, דהוא תקנת חכמים, שתקנו מזמן מרדכי ואסתר, דזכר לאותה תענית יש להתענות בכל שנה ביום י"ג אדר. אך בזה צ"ב, דזאת מנ"ל, והיינו, דדלמא נימא דהוא רק מנהג ישראל שנהגו להתענות זכר לאותה תענית, ומנ"ל להרא"ש דהוא תקנת חכמים.

ועתה ראיתי, דהרא"ש במסכת תענית (סי' כ"ד) ג"כ כתב בזה וז"ל שם ומה שנהגו להתענות בשלשה עשר באדר והוא יום שלפני פורים וחנוכה ופורים לא בטלו יש

שיטת הר"ן

זה תענית של צער, ולכן שרי אף דהוי יום קודם הפורים.

בדברי הר"ן

שיטה אחת להראב"ד והרא"ש

ואף כזאת אפשר דמצאתי, דהנה הראב"ד שהבאתי לעיל, הביאו הר"ן בתענית, וז"ל שם, אבל הראב"ד ז"ל אומר וכו' אלא שהוא ז"ל כתב ד"ג אינו דומה לשאר תעניות דזכרון הוא לנס שנעשה בו ועוד שיש לנו סמך בכתוב שאמר וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות לומר שכשם שקבלו עליהם לעשות יו"ט כך קבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם כלומר לעשות תענית בכל שנה ושנה וכו' עכ"ל יעו"ש.

ובתרוצו הראשון של הראב"ד, שכתב ד"ג אינו דומה לשאר תעניות, דזכרון הוא לנס שנעשה בו, נראה לבאר כמש"כ לעיל בשיטת הרא"ש, דהא דשרי הוא משום דאין התענית תענית של צער אלא של זכרון הנס, ולכא' אפשר דהן הן דברי הראב"ד בתרוצו זה. (שו"ר דלהדיא כתב כן הכל בו הביאו האלי' רבה סי' תרפ"ו ס"א). ואם כנים הדברים, הרי לפנינו ג' שיטות, שיטת הרא"ש, דהוה תקנת חכמים. שיטת הראב"ד, דהוה דברי קבלה (כך בתרוצו הב'). ושיטת הר"ן, דהוה מנהג ודו"ק.

הוכחה להנ"ל בשיטת הר"ן

ובמש"כ, בדברי הר"ן משמע, דהוי רק ממנהגא, הנה שוב בינותי, בדברי הר"ן בתענית הדברים מפורשים להדיא, דהוא שם כתב לדחות דברי הראב"ד וז"ל ואין זה מחוור דלא משמע ד"ג יהא תענית קבוע דהא יש במסכת סופרים שהיו מתענין ג' תענית אחר ניסן מפני ניקנור וחבריו אלמא אין התענית קבוע ביום ניקנור ומנהג בלבד הוא שנהגו להתענות ג' תענית מפוזרין זכר לתענית של אסתר ומה שכתוב וכאשר קבלו על נפשם דברי הצומות וזעקתם כבר פירשוהו על ד' צומות שתקנו הנביאי' על החורבן והכתוב אומר שקבלו עליהם לעשות

ומצתה ניהדר אנפין, לדברי הר"ן בריש מגילה (הנ"ל), דלהמבואר נראה, דלכא' רוח אחרת עמו, דאחר שהביא דברי ר"ת כתב וז"ל ולפי פ"י זה יש לנו סמך לתענית י"ג שנוהגין בכל מקום ולא מצינו לו רמז ולפי זה נהגו בו רמז לאותו תענית וכו' עכ"ל. ולכא' בדבריו מבואר, דהתענית רק ממנהג היא, ואין זה תקנת חכמים, דכך מורה לשונו שכתב, דנהגו בו רמז לאותו תענית, דלהרא"ש אין זה מנהג לרמז את התענית אלא תקנה ממש, כחלק מהנס, וכיום פורים עצמו, וכלשונו בתענית שכתב וגם הוא מעיקר הנס. וכמש"כ במגילה, דהוא תקנת חכמים. וא"כ אין זה ממנהג. ולכא' ב' שיטות חלוקות יש כאן, דלהרא"ש הוא תקנה גמורה. ולהר"ן רק מנהג הוא. (וע"ע בהגהות חשק שלמה במגילה ב. ד"ה ואימא תריסר, במה שהרגיש השינוי בין הרא"ש להר"ן ודו"ק)

חילוק בין שיטת הראב"ד

לשיטת הרא"ש

אמנם בעיקר מש"כ, דהרא"ש והראב"ד שיטה אחת להם, בזה יש מקום לומר, דאין הכרח דכוונתם לדבר אחד, דהא לדעת הראב"ד צום תענית אסתר הינו ממש מדברי קבלה וכיום פורים עצמו, אך בדעת הרא"ש אפשר דס"ל דרק הוה תקנת חכמים, דזה מפורש בדברי הרא"ש, אך מש"כ בתענית, דגם הוא מעיקר הנס, אפשר דאין כוונתו דהוה ממש מעיקר התקנה וכיום פורים, אלא כוונתו היא, דהא הנה כל דבריו שם הם ליישב לכא' איך מתענים ביום י"ג אדר דהא יום קודם הפורים הוא, וקיי"ל דכל הכתוב במגילת תענית דלא למספד בהון לפניו אסור, וא"כ היאך שרי בפורים, דהא פורים לא בטל כשאר מגילת תענית, ולזה כתב הרא"ש, דהא דשרי להתענות ב"ג הוא משום דאין התענית ביום הזה תענית של צער אלא תענית שהיא זכרון לנס, וא"כ אין

אסתר וכו', ולא חש הרא"ש להביא זאת כקושי, דבאמת אין סתירה, דשתי ענינים הם, הא דמס' סופרים הוא זכר לתענית אסתר, והא דצום י"ג אדר הוא זכר לצום שצמו ביום מלחמתם.

אך מהר"ן מוכח, דס"ל דהראב"ד ור"ת חלוקים, כיון דשם בתענית, בסוף דבריו, אחר קושיותיו על הראב"ד, הביא דברי ר"ת וז"ל ור"ת ז"ל סומך תענית זה למה שאמרו בפי' קמא דמגילה [דף ב:]: י"ג זמן קהלה לכל הוא ואכתוב אותו שם בס"ד עכ"ל. הרי מבואר דס"ל, דר"ת והראב"ד חלוקים, ואין דבריהם עולים בקנה אחד, ולכך מקשה, אך לכא' אפשר לומר, דהראב"ד ג"כ ס"ל הכי ודו"ק. (אמנם קצת צ"ב, מה שאנו קורין לתענית זו תענית אסתר, דלהמבואר אין התענית זכר לתענית אסתר, אלא זכר למה שצמו ביום המלחמה. ויורגש, שבדברי הר"ן בתענית לא כתב תענית אסתר אלא תענית י"ג ודו"ק)

שיטת הרמב"ם

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' תענית ה"ה כתב וז"ל ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם וכו' עכ"ל. ולכא', מסיום לשונו שכתב, דמקור התענית הוא שנאמר דברי הצומות וזעקתם, משמע לכא' דדעתו כדעת הראב"ד הנזכר, דס"ל דתענית אסתר מדברי קבלה היא, ונדרשת מקרא דוכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם, ומדמייתי הרמב"ם להאי קרא, כסמך ומקור לצום, משמע דס"ל כהראב"ד.

אלא דלכאורה, א"כ יש לבאר, משמעות לשון תחילת דבריו של הר"מ שכתב, ונהגו כל ישראל בזמנים אלו וכו', ולכא' אמאי תלי ליה במנהגא, הא דברי קבלה הוא.

שיטת המגיד משנה וגירסתו

אך הנה יעויין במש"כ שם המגיד משנה, ומדבריו נראה לכא', דהו"ל גירסה אחרת

משתה ושמחה בימי הטובה כאשר קבלו עליהם בימי הרעה דברי הצומות וזעקתם ומיהו מה שאמר וזעקתם מורה שהוא מדבר בתעניות של אסתר שהיו בזעקה שד' הצומות לאבל הם ולא לתפילה וזעקה אלא שממה שכתוב במסכ' סופרים נראה שאין תענית י"ג תענית קבוע ולפיכך יש לנו לסמוך בו על אחת מהסברות שכתבתי למעלה וכו' עכ"ל

יישוב שיטת הראב"ד מקושי' הר"ן

מפורש איפה בדבריו, דהטעם בתענית זו הוא ממנהגא ותו לא. אלא, דבעיקר דברי הר"ן, במה שהקשה בדברי הראב"ד נראה, דשמא יש ליישב ולבאר שיטת הראב"ד מקושי' הר"ן, דהא עיקר קושי' הר"ן הוא, מהא דמבואר במס' סופרים, דהיו מתעניין ג' תעניות מפוזרות אחר ניסן, דאין התענית קבוע ליום י"ג, אלא רק מנהג הוא לצום ג' צומות, לזכר תענית אסתר.

אך לענ"ד אפשר, דשמא יש ליישב דברי הראב"ד, דהוא לא קאי כלל על התענית שעשו זכר לתעניתה של אסתר, ואין סתירה מזה כלל, דהראב"ד ס"ל, דהא דצמים ביום י"ג באדר הוא זכר לתענית שצמו ביום המלחמה שנלחמו ב"ג, וכמש"כ ר"ת בפירוש זמן קהלה לכל, וא"כ אינו ענין כלל לתענית אסתר, ואין סתירה ממס' סופרים, דמה דמבואר התם בהני ג' תעניות, אכן שם הוא זכר לתענית אסתר, ולכך אכן צמו ג' תעניות, אך הראב"ד מיירי בצום אחר, והוא צום זכר לנס המלחמה, שצמו ביום מלחמתם.

הוכחה ליישוב זה

וביאר אם הראב"ד ור"ת חלוקים

וסמך לזה, נראה להביא מהא דהרא"ש במגילה (סי' א'), אחר הביאו דברי ר"ת, שפי' כנוצר, שהוא צום זכר לצום שצמו ביום המלחמה, הביא בפשיטות, להא דאיתא במסכת סופרים, שרבותינו שבמערב מתעניין באדר שלש תעניות של

שלום אם רצו אין מתעניין מ"מ נהגו להתענות בכל הזמנים האלו עכ"ל. וצ"ב. וע"ע בילקוט שינויי נוסחאות שבמהדורות פרנקל, שג"כ כתבו בזה.

יישוב שיטת הרמב"ם

אמנם לכל הדברות נראה, דאפשר דאין זה קושי, כיון דבאמת אין סתירה בין נהגו, לבין הא דמקור התענית הוא מדברי הצומות וזעקתם, והיינו דהוה דברי קבלה, כיון דאף שאר הצומות, דודאי הוו מדברי קבלה, ובכ"ז מה דכיום חייבים אנו בהם, הוא משום מנהג, כיון דתלי ברצו, ורק משום שנהגו כל ישראל להתענות הוה כיום חובה, וכמש"כ המגיד משנה הנזכר, וא"כ, לזה כתב הרמב"ם, דאע"ג דמקור הצום הוא מדברי קבלה אך מ"מ אין זה מחייב דאכן מחויבים אנו בצום זה, כמו דבשאר הצומות אין זה מחייב, ותלי ברצו, ולכך הוסיף הרמב"ם, דנהגו כל ישראל, והוה אכן חובה שצריך לקיימה ודו"ק.

שיטת הטור כהרא"ש

ובטור סי' תרפ"ו ס' א-ב וז"ל גרסינן במגילת תענית את יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר באדר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ודלא למגזר בהון תעניתא. וכו' אפילו הכי נוהגין להתענות בשלשה עשר דלא עדיף לפניהם ולאחריהם דחנוכה ופורים משאר יומי דמגילת תענית וכו' ועוד יש סמך מהא דאיתא בגמ' (מגילה ב.) שלשה עשר זמן קהילה לכל היא פירוש שהכל מתקבצין לתענית אסתר ובאין בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכין רחמים. ואנו עושין כמו שהם היו עושין בימי מרדכי ואסתר. וכו' עכ"ל. ובה"ג ויש מתענין שלשה ימים באדר והכי איתא במסכת סופרים רבותינו שבמערב מתענין באדר שלש תעניות של אסתר וכו' עכ"ל. והוא ממש כעין דברי הרא"ש, ולכאור' כוונתה ס"ל.

ברמב"ם, דהא הרמב"ם מקודם לזה כתב את כל ימי הצומות שישראל מתענים בהם, ופירטם, וביאר טעמם ואת אשר אירע בהם, ורק אחרי כותבו את כל הצומות, כגון ט' באב וצום גדליה וי' בטבת וכו', כתב להאי דתענית אסתר, ומהמגיד משנה משמע דהאי ונהגו כל ישראל קאי אלעיל מיניה והיינו, על שאר הצומות דז"ל שם ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן וכו' תלה רבינו ענינן במנהג לפי שנתבאר בגמרא שם שבזמן שיש שלום דהיינו לכשיבנה בהמ"ק הן לששון ולשמחה אין שלום ואין שמד ידוע על כל ישראל רצו מתענין רצו אין מתענין חוץ מתענית תשעה באב הואיל ונכפלו בו צרות. ועכשיו נהגו הכל להתענות כמ"ש רבינו והרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק עכ"ל. ואחר זה כתב המ"מ דיבור חדש וז"ל ובשלשה עשר וכו' תענית זה לא נזכר בתלמוד אבל נהגו בו וכו' עכ"ל יעו"ש.

ומבואר, דגירסא אחרת לו ברמב"ם, כיון דלגירסא דידן האי ונהגו קאי על י"ג באדר, אך לגרסתו כך יש לגרוס ברמב"ם, ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ע"כ והיינו, בכל הצומות שמנה הר"מ לעיל, וכעת ממשיך הר"מ ובשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו וכו', ולפי"ז ניחא מה שהקשנו ודו"ק.

שו"ר מה שהביאו ברמב"ם, מהדורת שבתי פרנקל, בספר הליקוטים בסופו, בשם ספר בני בנימין וז"ל ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות "ובי"ג" באדר. הלשון הזה מורה שט"ס יש כאן ונראה דצ"ל בי"ג באדר ומ"ש בזמנים אלו ר"ל בדורות האלו ולא בימי התענית שזכר מקודם דא"כ כל ישראל בזמנים אלו. וכמ"ב בב"י סי' תרפ"ו שהעתיק כן. אך גם לשון בזמנים אלו ל"מ כן וע"ד המ"מ מריש מגילה, יעו"י בתנחומא בראשית וברא"ש ריש מגילה בפ"י ז"ק לכל הוא מבואר דכבר היה המנהג בימי חז"ל. ועי' במס"ס פכ"א ואולי ר"ל דאף בזמן שיש

שיטת הב"ח וחגר"א

ההרמב"ם והראב"ד שיטת אחת להם

והנה שם בב"ח (אות ב'), מצאתי סעד וסמך, למש"כ בדברי הרמב"ם, דז"ל שם ומשמע מדברי האגודה דלמאן דמפיק ליה תענית זה מדכתיב (אסתר ט לא) דברי הצומות וזעקתם אפילו מעוברות והדומין להם מחוייבין להתענות דדברי קבלה כדברי תורה ולפי זה תענית זה חמיר טפי מד' צומות דבזמן הזה דאין שמד ואין שלום דתלו ברצו ומקילין בהן למעוברות כדלעיל בסימן תקנ"ד (רפ: ס"א ד"ה וכתב) אבל כאן כתיב וכאשר (קבלו) [קימו] על נפשם [וגו'] דברי הצומות וזעקתם משמע דצום זה קבוע מדברי קבלה וכן נראה דעת הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תענית (ע"י ה"ה) וכן כתב הר"ן בפרק ב' דתעניות (ז. ד"ה אבל) משם הראב"ד דמפיק לה מדברי הצומות ונראה דזהו דעת ספר ארחות חיים (הל' פורים אות כג) בשם הראב"ד (השגה על המאור ג.), תמים דעים ס' (רמג) לקרות המגילה מבעוד יום כדי להקל על האנושים והמעוברות שלא להתענות יותר מדאי דאלמא דאפילו האנושים והמעוברות חייבים להתענות ויש להקל בשבילם דאם לא היו חייבין להתענות שלא כדין עושים דמתענין ולא היה לנו להקל בקריאה מבעוד יום בכדי בשבילם מיהו מדעת שאר הפוסקים יראה דאין בתענית זה לכל היותר אלא תקנת חכמים ולא דברי קבלה והכי נהוג להקל למעוברות ולמניקות וכיוצא בהם עכ"ל יעו"ש. ומפורש בדבריו, דאכן הר"מ כהראב"ד ס"ל, דהוה מדברי קבלה.

ושו"ר מציינים לדברי הגר"א בסי' תקנ"ג ס"ד שכתב וז"ל אבל תענית אסתר קבוע הוא כמ"ש הרמב"ם דברי צומות וזעקתם וכן כ' הראב"ד עכ"ל. ולהדיא מבואר, דהראב"ד והר"מ כחדא ס"ל, דהוה תענית חובה מדברי קבלה.

אופן אחר בביאור שיטת הרמב"ם

ולולי דמסתפינא, הו"א למימר בדעת הרמב"ם, באופן אחר ממש"כ לעיל, וממה

שמבואר יוצא בדברי הב"ח, והוא דאכן אמת הוא, דיסוד הצום הוא מדברי קבלה, והכי ס"ל לרמב"ם, דילפינן מקרא דדברי הצומות וזעקתם. אמנם, גם אם מפורש הוא בקרא, אך אין במגילת אסתר ציווי על זה, ולא נכתב הדבר כמו שנכתב ציווי קריאת המגילה על כן היהודים הפרזים וגו' וכד', דהוא לשון ציווי, אלא רק מתואר הדבר במגילה, דקיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם. א"כ, אמנם מקור התענית הוא דברי קבלה, אך סיבתה היא משום מנהג, דאז נהגו לצום, וקיימו כן על נפשם, וזה נכתב במגילת אסתר, דמה שנהגו הם, קיימו הם על עצמם ולזרעם.

ובזה ניחא מה שהקשינו לעיל, דמתחילה פתח הרמב"ם בלשון ונהגו כל ישראל וכו', ואח"כ הביא מקור הצום מדברי הצומות וזעקתם, דמשמע דהוה דברי קבלה. ולהמבואר, אתי שפיר, דבאמת מקור הדברים הוא דברי קבלה, ואכן מפורש הצום במגילה, אך אין זה חיוב מדברי קבלה, דאין ציווי במגילה לצום, אלא מנהג שנהגו ישראל מאותו הדור ואילך, לצום ב"ג אדר, זכר לאותה תענית, ותואר הדבר במגילה ודו"ק.

שיטת רש"י כהר"ן, דהוה מנהג

ובבית יוסף (שם), הביא ג"כ דברי הרא"ש הנזכרים, ואח"כ הביא מש"כ בשבלי הלקט וז"ל כתוב בשבלי הלקט (סי' קצד) מצאתי בשם רש"י מעשה היה ואירע פורים באחד בשבת וקדמו הצבור להתענות בחמישי כמנהג וכתא אשה אחת שהיתה צריכה לרכוב אצל השלטון ושאלה לרבינו אם היא יכולה להתענות למחר ולאכול היום מפני טורח הדרך ואמר רבינו תענית זה אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים אלא מנהג בעלמא שהרי תענית אסתר ומרדכי היו בימי הפסח (מגילה טו.), אסתר פר' ח אות ה) ואם נפש אדם לומר דברי הצומות וזעקתם [כתוב] (אסתר ט לא) אין זה פירושו אלא כך פירש על דברי

ומקורה הוא מהאי קרא, דדברי הצומות וזעקתם, אך אין זה ציווי מדברי קבלה, ומה שאנו עושים הצום הוא מנהגא דנהגין, ולא ציווי שמקיימים אנו, ולכך כתב הר"מ בתחילת דבריו נהגו כל ישראל, ובסיום דבריו כתב, דברי הצומות וזעקתם.

ואם כנים הדברים, יבואו דברי הב"י על מקומם כפתור ופרח, דאכן ס"ל דתענית זו ממנהגא היא ולא מתקנת חכמים או מדברי קבלה, ולכך הביא דעת רש"י שכתב כן להדיא, ושפיר ג"כ הביא דעת הרמב"ם, דלהמבואר גם הוא ס"ל דהוה ממנהג, דכך כתב הוא ונהגו כל ישראל. ומש"כ הר"מ דברי הצומות וזעקתם, הוא רק ביאור מקור הצום, אך לא סיבת הצום, דהסיבה היא מנהג ודו"ק.

שיטת המאמר מרדכי בדעת הרמב"ם

והן עתה ראיתי מציינים, לדברי המאמר מרדכי, ועיינתי בדבריו, ומבואר שם, דס"ל בדעת הרמב"ם, דתענית אסתר ממנהגא היא, ודלא כהמפורש לעיל, וכמש"כ להדיא הב"ח והגר"א דהרמב"ם ס"ל כהראב"ד, אך דעת המאמר חולקת וס"ל, דאף הר"מ ס"ל דמנהגא הוא. והנה מכיון שלשונו שם באריכות גדולה, לא אעתיק בזה כל לשונו, ורק אביא בזה עיקרי דבריו, ומעט מלשונו.

ומתחילה הביא דברי הב"ח במש"כ בדעת הרמב"ם, וכתב עלה וז"ל ואחר שאלת הסליחה רבה מכ"ת הרב ז"ל נראה לענ"ד דאין שום משמעות לזה מדברי הרמב"ם ז"ל, דז"ל בראש הפרק הנזכר יש שם ימים וכו', והנה לפי דעתי אין מקום לפרש דבריו שיהא צום אסתר חמור מג' צומות, שהרי מבואר בהדיא מדבריו דהללו דברי קבלה, וזה אינו אלא ממנהג, וזכר לתענית אסתר, ומ"ש שנאמר דברי הצומות וזעקתם אין הכוונה שקבלו ותקנו להתענות, ונפקא לו מדכתיב דברי הצומות וזעקתם, כמו שעלה על דעת הרב ב"ח ז"ל, אלא נראה ברור שהוא נמשך למה שכתב שנהגו

הצומות והזעקות שעברו עליהם בימי המן קבלו עליהם ימי הפורים לזכר להם לדורות הנס ואף על פי כן אסור לו לאדם לפרוש מן הציבור משום לא תתגודדו (דברים יד א) ויש מהפרושים שמתענין עם הציבור יום חמישי וחוזרים ומתענין יום ששי כדי לסמוך התענית לפורים ורבי קרא עליהם הכסיל בחושך הולך (קהלת ב יד) דכל עצמו של תענית אינו אלא מנהג ומחמיר זה במקומו כאילו הוא קבוע מן התורה וכיון שנהגו רבים להתענות בחמישי דיינו בכך עכ"ל וכו' עכ"ל יעו"ש.

ומבואר דשיטת רש"י היא כשיטה הנזכרת, דהוה ממנהגא, וכמבואר בר"ן. ולכא' אפשר, דהוא לשיטתו, דלא פירש זמן קהילה לכל כר"ת. אך אינו מוכרח ודו"ק.

דעת הבית יוסף

וכד נייתי, לבוא ולעיין בדעת הבית יוסף עצמו, הנה לכא' היה מקום לומר, דמדהביא להא דכתב השבלי הלקט משמיה דרש"י, דכל עצמו של התענית אינו אלא ממנהג, א"כ כזאת ס"ל ג"כ להב"י, דאל"כ למה הביאו, ובע"כ לכא', דגם הוא ס"ל, דהתענית הוה ממנהג. ודלא כהרא"ש שהביא לעיל מיניה, דאת שיטת הרא"ש, הביא הוא רק לבאר את דברי הטור, דהוא ודאי ס"ל כוותיה דהרא"ש.

אך דא עקא, דהב"י אחרי הביאו דברי השבלי הלקט הנ"ל, מיד הביא לשון הרמב"ם הנזכר (בפ"ה מהלכות תענית) ולפי מה שבארנו, הא דעת הרמב"ם הוא, דהוה מדברי קבלה, דיליף לה מדברי הצומות וזעקתם, וכמש"כ הבית חדש להדיא, וכנ"ל, וא"כ לכא' נבוכים אנו בברור דעת הבית יוסף כמאן ס"ל.

יישוב שיטת הב"י

ומה שיעלה ארוכה לזה, הוא הביאור שכתבנו לעיל, בדרך אפשר, בדעת הרמב"ם, והיינו דאמנם התענית נזכרת בדברי קבלה,

שיטת הערוך השולחן בדעת הרמב"ם, ויישוב קושיותיו

וכן ראיתי מביאים, דדעת הערוך השולחן ג"כ לבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דמנהגא קאתי האי צום. והנה הוא שם (סי' תרפ"ו אות ב') אחר שביאר, דאין להקשות מהא דכתיב דברי הצומות וזעקתם, וכמש"כ הר"ן בתענית, הוסיף וכתב ז"ל ובע"כ צ"ל כן דהא תענית מרדכי ואסתר היא בניסן וכמפורש במס' סופרים ריש פכ"א וז"ל מנהג רבותינו שבמערב להתענות ג' ימי צום מרדכי ואסתר פרודות ולאחר פורים שני וחמישי ושני ולמה אין מתענין אותן בחודש ניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן עכ"ל הרי לא הוזכר כלל תענית אסתר שקודם הפורים עכ"ל.

ועל קושי' זו, הנה כבר כתבתי לעיל דתרי מילי הוו, ואכן הראב"ד והרמב"ם וסיעתם, לא ס"ל דהתענית זכר היא לתענית אסתר שהייתה ג' ימים, אלא זכר היא לתענית שהתענו ביום המלחמה והיינו, ביום י"ג, וא"כ לכא' תסור תלונת הערוך השולחן בזה.

עוד המשיך להקשות שם הערוך השולחן וז"ל וגם מדברי הרמב"ם מוכח כן שכתב זכר לתענית שהתענו בימי המן ואי ס"ד דקבלו עליהם, אין זה זכר אלא חוב גמור תענית דדברי קבלה וחמיר טובא. ובאמת אנן מקילינן טובא בתענית אסתר כמו שיתבאר אלא בעל כרחך כמ"ש [והב"ח (ס"ב) כתב דדעת הרמב"ם דתענית זה הוי תענית דדברי קבלה וחמיר טובא עיי"ש, ולענ"ד אינו כן ואמת שבשם הראב"ד כתב הר"ן שם ד' דברי הצומות וזעקתם' קאי על תענית אסתר ע"ש, אמנם גם הראב"ד לא אמר זה רק לסמך בעלמא כמבואר שם [ודו"ק] עכ"ל.

ובמש"כ שאם הוי חוב למה כתב הרמב"ם דהוי זכר לתענית, הנה לא ירדתי לסוף דעתו בזה, דמה קושי' היא, הן אמת שחוב גמור הוא, אך סיבת החוב היא זכר לתענית שהתענו בימי המן, לכך חייבו

להתענות זכר לתענית שהתענו בימי המן, ומוכח שהתענו בימי המן מדכתיב דברי הצומות, אבל לעולם התענית שאנו מתענין בזמנים אלו אינו אלא מתורת מנהג ולא מדינא דגמ', וכ"ש שאינו מדברי קבלה כנ"ל עכ"ל.

קושי' על קושיית המאמר מרדכי בדברי הב"ח

וקצת נלענ"ד, להעיר בקושי' המאמר על הב"ח, שכתב הוא, דמש"כ הר"מ דברי הצומות וזעקתם היינו כדי להוכיח שהתענו בימי המן, ולכאורה זה צ"ע, דהא ממ"נ, דאם כוונתו לצום שהתענו ביום י"ג, והיינו יום המלחמה, א"כ לא מוכח מהאי קרא, דדברי הצומות וזעקתם, ולא מידי, דמי יימר דהכוונה לצום שצמו ביום י"ג, דשמא הכוונה לצומות שצמו ע"פ ציווי אסתר ג' ימים, ומהיכא חזינן כלל דצמו ביום זה מהאי קרא. ואי נימא דכוונתו לצום דאסתר שצמו ג' ימים, א"כ ל"ל האי קרא, תיפוק ליה מקרא מפורש, דצוותה אסתר את מרדכי (אסתר ד ט"ז) וצמו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים וגו' ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר וגו'. וא"כ קרא מפורש הוא, ול"ל קרא דדברי הצומות וזעקתם וצ"ע. וא"כ כל קושי' המאמר על הב"ח לכא' אינה מוכרחת, דלכא' אם ממנהגא הוא, איך יפרנס הקרא דדברי הצומות ודו"ק.

והנה אחר זאת, הביא המאמר, דברי המגיד משנה שהבאתי לעיל, במש"כ בדברי הרמב"ם, שמבואר מדבריו, דמש"כ הר"מ ונהגו כל ישראל בזמנים אלו וכו', אדלעיל קאי והיינו על ד' צומות, והמאמר הקשה בו כמה קושי', ולא אאריך בזה, ורק זאת אומר, דלענ"ד אני הדל נראה, דיישוב הדברים הוא כמש"כ המאמר לתרץ, אך כתב דהוא דוחק, כיון שאין דרך הר"מ לכתוב הדברים כ"כ ברמז יעו"ש ואכמ"ל ודו"ק.

מד"ת ולא מד"ס אלא מנהג בעלמא וכו'. ע"ש ולא ידעתי במה כוחו גדול לחלוק על רש"י והראשונים ולהסתמך על הפסוק דברי הצומות וזעקתם, ואשתמטתיה דברי הר"ן סוף פ"ב דתענית הנ"ל. ומ"ש השבות יעקב בשם הרמב"ם, ליתא, שזה פירושו של הראב"ד, אבל הרמב"ם ס"ל כרש"י, שתענית זה אינו אלא מנהג. וכ"כ הרוקח סי' רמ (סוף עמוד קלח), שתענית אסתר אין לו סמך וכו'. ע"ש. ודלא כמ"ש בספר נזירות שמשון (סי' תרפ"ו) להעיר ע"ד הרמ"א שזה אינו אלא לד' רש"י, אבל הרמב"ם ס"ל דהוי חובה וכו'. ע"ש. ובמחכ"ת זה אינו, אלא גם הרמב"ם ס"ל דהוי מנהגא בעלמא. ומ"ש בביאורי הגר"א (סי' תקמ"ט סק"ז) לפרש ד' מרן כהראב"ד שצום אסתר קבוע הוא ולא תלוי ברצו. ושכן דעת הרמב"ם. באמת שהרמב"ם (בפ"ה מה' תענית ה"ה) כ' שנהגו לצום ב"ג באדר זכר לתענית שבימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם, א"כ אינו אלא מנהג. וכנ"ל. וגם מרן סבירא ליה הכי. ודברי הגר"א צע"ג. וע"ע בסמוך. וכו' עכ"ל.

יישוב קושיותיו על השבות יעקב

ואחר המחילה והקידה קמיה הדר"ג שליט"א, נבוא להעיר בדבריו, ולבאר דברי האחרונים שהקשה הוא בהם, ובראשם הגר"א ז"ל. ותחילה נבאר מה שהקשה הוא על דברי השבות יעקב, שבמה כוחו גדול לחלוק על רש"י והראשונים, ולהסתמך על הפסוק דברי הצומות וזעקתם, ואחר המחילה, הנה לא ידעתי על מה יצא הקצף, הא דעת הראב"ד מפורשת היא כך, ואף דעת הרמב"ם, כתבו הגר"א והב"ח, דכן היא דעתו, דהצום הוא מדברי קבלה, מקרא דדברי הצומות וזעקתם, וא"כ אמאי יאות לומר לו שחולק הוא על דברי הראשונים, הרי מגדולי רבוותא קמאי הכי ס"ל, והרבה אחרונים כתבו, דאף מרן השו"ע הכי ס"ל, וא"כ שפיר כתב השבות יעקב כהני ראשונים, ואמאי נימא דאשתמטתיה דברי

להתענות כל שנה ביום זה, כדי לזכור את אותה תענית, ומה קושי' היא, וצ"ע.

גם מש"כ, דאף הראב"ד, מה שהביא הקרא דדברי הצומות וזעקתם, לא הביאו אלא רק לסמך בעלמא, ולעולם אף הוא ס"ל דהוה מנהג, הנה לי הדל זה צ"ע רב, דמנ"ל הא, ולא משתמיט ולו אחד שכתב כזאת בשיטת הראב"ד. מה גם לדבריו מה הפרש יש בין שיטת הר"ן להראב"ד, דהר"ן בתענית להדיא פליג על הראב"ד, ומקשה בו קושי', ולדבריו הא תרוויהו ס"ל דהוה ממנהג, וקרא אסמכתא בעלמא הוא וצ"ע.

מסקנת ביאור שיטת הרמב"ם

ומכל האמור נראה לכאור', יותר לקרב בדעת הרמב"ם, הסברא לומר, דאכן ס"ל דלא הוה ממנהגא אלא דהוה ממש דברי קבלה, וכשיטת הראב"ד, וכמשכ"כ להדיא בדעת הרמב"ם הבית חדש והגר"א כנזכר. אמנם ודאי שכל זה הוא רק מה שנראה בדלות דעתנו, דמי יבוא להכניס ראשו בין הרים הגבוהים הללו, המאמ"ר והערוה"ש, דס"ל בדעת הרמב"ם, דאף הוא ס"ל דהוה ממנהג ודו"ק.

וע"ע בכל זה במש"כ בספר שלחן גבוה (סי' תרפ"ו) ובברכי יוסף (שם) ובמה שהביאו משמיה דהבית דוד ודו"ק.

קושיות החזון עובדיה על שיטת הגר"א ועל שו"ת שבות יעקב

והנה מה שעוררני לדון בכ"ז, הוא מה שראיתי שכתב בזה, בספר חזון עובדיה על פורים. ושם בהל' תענית אסתר, כתב ודן בכל הנזכר, ובתוך הדברים (עמוד מ') כתב וז"ל וראיתי בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סי' נ') שכתב, פורים שחל ביום א', שתענית אסתר נדחה ליום ה' שלפניו, ואחד היה בדרך, ולא ידע מזה, ואכל ושתה ביום ה', טוב לו לקיים "דברי הצומות וזעקתם" הכתוב במגילה שהוא כדברי תורה ולהתענות ביום ו', כמ"ש הרמב"ם בהל' מגילה, ודלא כמ"ש בב"י בשם שבלי הלקט, שתענית זה אינו לא

תמיהה על קושייתו בדברי המטה יהודה, בשיטת ר"ת והרא"ש

עוד נראה להעיר, על מש"כ שם (עמוד לח), דהעיר, על דברי הרב מטה יהודה (סי' תרפ"ו), שכתב דלר"ת והרא"ש, תענית אסתר הוי חובה. וע"ז כתב הרב חזו"ע וז"ל הנה מ"ש שלדעת ר"ת והרא"ש תענית אסתר חובה הוא, אינו מוכרח כלל. ש"ל שאף שהיה זמן קהלה לכל, והתענו בו, מה שמתענים בכל שנה ושנה בכל הדורות זהו רק ממנהג, כדעת רש"י והרמב"ם שכתבו שהוא מנהג, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. וכו' עכ"ל.

הנה זה לכאורה צ"ע רב, דהא להדיא לשון הרא"ש במגילה סי' ח', דתענית אסתר הוי תקנת חכמים, והביאו להדיא הב"י, ופשוט בלשונו, כביעתא בכותחא, דלא הוי מנהג, אלא מתקנת חכמים, וכמו שהארכנו לעיל, וכדמשמע מלשונו בתענית, וכן הבינו בדעתו כל האחרונים, וא"כ צ"ע על הגאון חזו"ע, היאך כתב זאת. ושוב אסיים, שאין הדברים אלא לפי מיעוט ערכי, ובוודאי איני מתיימר לחלוק וכדו', אלא רק לדון בדברים לפי הנראה בעיניי.

וה' הטוב יצילנו משגיאות, ומתורתו יראנו נפלאות, ועמנו יעשה פלאות, עד אין חקר גדולות, וכימים ההם בזמן הזה יראנו ישועות, ויהפוך אבלנו למחולות, בזכות מעות מנות ומתנות, ויראנו בניית עיר הקודש והמחוזות, עם ביאת אליה' ישיב בנים אל אבות, מהרה בקרוב יתמו תלאות.

הר"ן בתענית, דיתכן שידעם, אך הכריע הוא כהרמב"ם והראב"ד, וכהרבה אחרונים שכן פסקו, דהתענית אינה ממנהג אלא מדברי קבלה.

גם מש"כ אח"כ, דמ"ש השבות יעקב בשם הרמב"ם ליתא, הנה גם זאת לא בינותי למה כתב כן הדר"ג, הלא רבים מהאחרונים כך כתבו בדעת הרמב"ם, ובראשם הב"ח והגר"א, וכמו שהארכתי בזה למעלה, דזו פשוט לשון הרמב"ם לכאור', וא"כ שפיר כתב בזה השבות יעקב.

תמיהה על קושייתו בדברי הגר"א

ותגדל התמיהה, על מש"כ הגהמ"ח שליט"א, שדברי הגר"א ז"ל צ"ע במש"כ, דהרמב"ם ס"ל דהווה מדברי קבלה. דהנה הארכנו להוכיח ולבאר בזה לעיל, ואדרכה דברי החולקים על הגר"א צריכים עיון, וכמו שכתבנו בזה, ומש"כ הרמב"ם לשון נהגו, הנה כבר כתבנו לעיל ליישב זאת, דאף דהווה מדברי קבלה, מ"מ גם שאר הצומות שהם ודאי מדברי קבלה, מה שאנו מחויבים כעת לצום אותם, הווה רק בגלל שנהגו בזה כבר כל ישראל, וקבלו עליהם כחובה גמורה (וכמש"כ הרב המגיד שם והובא לעיל), וא"כ גם כאן כתב הרמב"ם, שנהגו כל ישראל והיינו, דלא רק דהוי מפורש בקרא, אלא אף נהגו בזה, ולכן חובה עלינו לצום צום זה, וכשאר ד' תעניות.

ומה גם, שלגירסת המגיד משנה הנזכרת, ושכך יש גירסא בעוד דפוסים, האי נהגו, קאי אדלעיל מיניה, וכמשנ"ת, וא"כ ודאי לק"מ בדברי הרמב"ם, ודברי הגר"א והב"ח נכוחים וברורים, ומה רעותא יש בהם.

הרב יוחנן לוריא

ביאור הסוגיא דלילה לאו זמן תפילין

לחלוץ אי"צ, דבזה אין שום איסור, רק חכמים גזרו לשמא יישן ולכן הצריכו לחלוץ למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וכ"ה שיטת הרמב"ם (פ"ד הי"א מהל' תפילין) דאף אי לילה לאו ז"ת ועובר בהנחתן על ל"ת (פסק כר' יוחנן) אעפ"כ בהיה עליו מבעו"י אי"צ לחלוץ אפילו כל הלילה.

ובדעת הת"ק יש לפרש בתרי אנפי, או דס"ל כר' יעקב וחכמים דעל חליצה אין חיוב מה"ת, ומדרבנן הוא דגזרו על חליצה, רק דגזרו מיד בשקיעה"ח, ועוד אפש"ל דת"ק סבר דושמרת גם על חליצה נאמרה וכיון דלאו ז"ת מה"ת צריך לחלוץ מיד.

ולפי"ז כתב הבית הלוי (ח"ג סימן נ"א) דליכא שום שיטה דסבר דלמ"ד לילה זמן תפילין דגזרינן שמא יישן, דלכל התנאים לאו ז"ת ולכן גזרינן, והוסיף טעם לזה דרק אי לאו ז"ת וליכא מצוה בהנחתן לכן גזרו אבל אי ז"ת ומקיים מצות עשה בהנחתן יש מקום לומר דלא גזרו כלל לבטל ממנו מצוה דאורייתא ויכול להניחם כל הלילה.

ב. בתוד"ה ר' יעקב וכו', ובשיטמ"ק (אות י"ג) וברא"ש (סימן ט"ז) פליגי על רש"י וסב"ל דליכא לחלק בין הנחה לחליצה, ולמ"ד לאו ז"ת דושמרת אתפילין קאי, ה"ה דאם אינו חולץ תפיליו בשקיעה"ח עובר בלאו או בעשה, ולכן ע"כ דר' יעקב וחכמים דלא הצריכו לחלוץ מיד לאחר שקיעה, סב"ל לילה ז"ת, ואעפ"כ גזרו חכמים ב' גזירות, א' לחלוץ אותם למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועוד גזרו דלאחר שקיעה"ח לכו"ע אסור להניחן לכתחילה, ובביה"ל הקשה למה חלקו חכמים בגזירתן בין הנחה לחליצה דאם יש לחשוש לשמא יישן ה"ה דצריך לחלוץ מיד

בגמ' מנחות ל"ו ע"א, ת"ר תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן כיצד היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך עליהן, ועד מתי מניחן עד שתשקע החמה ר' יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכמים אומרים עד זמן שינה ומודים חכמים לר' יעקב שאם חלצן לצאת לבית הכסא או ליכנס לבית המרחץ ושקעה חמה שוב אינו חוזר ומניחן, ע"כ. ומבואר מדברי הברייתא דלכו"ע אסור להניח תפילין לכתחילה בלילה, ופלוגתתן הוא לענין חליצה, דלת"ק חולץ מיד בשקיעה"ח ולר' יעקב חולץ כשתכלה רגל מן השוק ולחכמים אי"צ לחלוץ עד זמן שינה.

א. ונחלקו הראשונים בביאור שיטת התנאים, שיטת רש"י הוא דר' יעקב וחכמים סב"ל דלילה לאו זמן תפילין ולכן פשוט הוא דאסור להניח תפילין אחר שקיעה"ח, ואעפ"כ אי"צ לחלוץ למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, והביאור בזה הוא, דהא דאסור לילך תפילין כשאינו זמנו, היינו מהא דר"א (בע"ב) דכל המניח תפילין אחר שקיעה"ח עובר בעשה ור"י אמר עובר בלאו, ונלמד מ'ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה" ודרשינן ימים ולא לילות וע"ז כתיב ושמרת¹, ונחלקו ר"א ור"י אי השמר דעשה עשה הוא, או אפילו השמר דעשה נמי לאו הוא, וסב"ל לרש"י דהך דרשא רק על הנחת תפילין נאמרה, אבל כשיש עליו תפילין מבעוד יום רק אינו חולצן בלילה, אינו עובר בזה על ושמרת, דהאיסור הוא להישמר שלא לעשות בלילה מה שעושין ביום דהיינו ההנחה, ולכן אף אי סב"ל לר' יעקב וחכמים לילה לאו ז"ת ולכן אסור מה"ת להניחן אחר שקיעה"ח, אבל

1 אבל למ"ד לילה ז"ת ס"ל דקרא דושמרת על חוקת הפסח כתיב.

בשקיעה"ח ולמה גזרו רק על הנחה [וע'
לקמן מה שתירץ בזה שיטת הרא"ש].

ובדעת ת"ק היה אפשר לפרש דסבר נמי
לילה ז"ת ורק דגזרו לחלוץ מיד בשקיעה"ח,
אבל מלשון התוס' "ר"י וחכמים סב"ל
דלילה זמן תפילין", משמע דלת"ק לילה
לאו ז"ת ולכן צריך לחלוץ מיד משום
ושמרת.

ועיי"ש בביה"ל דהביא דב' דעות אלו אי
מה"ת חלוק חליצה מהנחה למ"ד לאו ז"ת,
מפורש בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ג)
ובעירובין (פ"י ה"א).

ג. בגמ' דידן גרסינן ומודים חכמים לר'
יעקב וכו' ובשטמ"ק וכ"ה בגליון בגמ' מגיה
"חכמים ור' יעקב", והיינו משום דר' יעקב
לא קאמר דאסור להניח לאחר שקיעה ולא
שייך לומר דחכמים מודים לר' יעקב בזה,
רק דשניהם מודו לת"ק דלאחר שקיעה
גזרינן שלא יניח לכתחילה. ולפי שיטת
התוס' הנ"ל מיישב הביה"ל גירסא דידן,
דהא דאמרו חכמים עד "זמן שינה" יש
לפרש, בב' אופנים או דהוא זמן שרוב
בני"א הולכין לישון אף דהוא אינו רוצה
לישון עכשיו, וכן משמע הלשון עד זמן
שינה, אבל בלשון הרא"ש והרמב"ם מדייק
הביה"ל, דחכמים סב"ל דאין זמן מסוים
לזה ויכול להניח התפילין עליו עד שירצה
לישון, וכן הביא הפרמ"ג סימן ל' (משבצות
זהב ד') מלשון המרדכי (וכן מדייק שם
המהר"ם באנעט), ולפי"ז אין בזה שום
הרחקה, דכשהולך לישון מדינא אסור להניח
תפילין, אבל מלשון התוס' מדייקים הפרמ"ג
והביה"ל דגם לרבנן לא הוה אלא זמן, דהרי
כתבו דר' יעקב עביד הרחקה "טפ"י" מרבנן,
ומשמע דלרבנן הוה ג"כ הרחקה, והיינו רק
אם נאמר שזה זמן, דהרי בשעת שינה מדינא
אסור, ומדחה הביה"ל ד"ל דגם לתוס' לאו
זמן הוא, והא דמשמע מתוס' דגם לרבנן
איכא הרחקה, היינו רק דאסור להניח

לכתחילה לאחר שקיעה, דלר' יעקב עשו
הרחקה "טפ"י" דצריך גם לחלוץ, ולחכמים
לא גזרו רק שאם חלצו שאינו חוזר ומניח,
ועפי"ז כתב הביה"ל דאפש"ל ומודים
חכמים לר' יעקב דעבדינן הרחקה שאם
חלצו שאינו חוזר ומניח, דלת"ק לא מצינו
שעשו שום הרחקה, דהא דחולץ בשקיעה
מה"ת הוא [וכשמענות לשון התוס' וכנ"ל],
ומודים חכמים לר' יעקב דעבדינן הרחקה
דבחלצו אינו חוזר ומניח, אבל לרש"י א"א
לומר כן דלשיטתו לכו"ע אין איסור מדינא
כשאינו חולצו, ואף לת"ק אינו אלא משום
גזירה, וע"כ דמודו חכמים ור' יעקב לת"ק
דבחלצו אינו חוזר ומניח לאחר שקיעה.

ד. והנה לשיטת רש"י צ"ע המשך הגמ',
דהגמ' הביא דר' נחמן פסק כר' יעקב דהא
רבה בר רב הונא מצלי בהו באורתא,
ופירש"י דהתפלל בהם תפילת ערבית והיינו
כר' יעקב דאי"צ לחלצו מיד לאחר שקיעה,
ופריך הגמ' דרבר"ה אמר ספק חשיכה ספק
לא חשיכה לא חולץ ולא מניח הא ודאי
חשיכה חולץ ואיך התפלל בהם, ותירץ
דהתם בער"ש איתמר, מאי קסבר אי קסבר
לילה ז"ת ולכן התפלל בהם, שבת נמי ז"ת
ולמה חולץ ואם שבת לאו ז"ת ולכן חולץ
ה"ה לילה לאו ז"ת וצריך לחלוץ דהא נלמד
מחד קרא, ותירץ הגמ' דסבר כר"ע דלילה
זמן תפילין ושבת נפקא ליה מוהיה לאות על
ידך דשבת לאו ז"ת, ולכאורה לרש"י מאי
פריך הגמ' על רבר"ה, הא י"ל דרבר"ה כר"י
סב"ל וא"כ אף אי לאו ז"ת אי"צ לחלוץ,
וא"כ אף אי שבת לאו ז"ת ולילה נמי לאו
ז"ת שפיר מצלי בהו באורתא דהא אי"צ
לחלוץ וכן הקשה בספר התרומה (מובא
במהר"ם באנעט), ועוד הקשה הרא"ש
דלרש"י דאף בלא ז"ת אי"צ לחלוץ א"כ
אמאי בער"ש צריך לחלוץ מיד², דאע"ג
דמודה דשבת לאו ז"ת מוהיה לך לאות, אבל
אמאי צריך לחלוץ מיד, ומוכח מההיא

2 לפי"ז לכאורה לא מצינו בדעת ר"י שהיא אסור להניח לאחר שקיעה"ח, דהם גזרו רק חליצה כשתכלה רגל
מן השוק, ואולי צ"ל דכש"כ מחכמים הוא וצ"ב.

דשבת דכשאינו זמנו אין חילוק בין חליצה להנחה ושניהם אסורים ודלא כרש"י.

ה. ובמהר"ם באנעט כ' וכ"כ הגר"ח קנייבסקי (מס' תפילין הל' י"ד), לבאר שיטת רש"י, דבההו"א סבר הגמ' דרבר"ה כר"י סב"ל ולכן אי"צ לחלוץ, והקשה הגמ' דהא חזינן דבער"ש חולץ מיד ואי כר"י סב"ל אי"צ לחלוץ אף אי לאו ז"ת הוא, ומהא דחולץ ע"כ כת"ק סב"ל דצריך לחלוץ מיד וא"כ בלילה איך מצלי בהו, ע"כ דסבר לילה ז"ת וא"כ שבת נמי ז"ת הוא, ואם שבת לאו ז"ת הוא ה"ה לילה לאו ז"ת הוא, ומתורץ בזה נמי קושיית הרא"ש למה בשבת חולץ מיד דהא רבר"ה כת"ק סב"ל דלעולם חולץ מיד אם לאו זמנו הוא.

וכתב השאג"א (סימן מ"ג) דלפי"ז עכצ"ל דהא דלת"ק חולץ מיד לאו משום גזירה היא אלא מה"ת (דסברי ושמרת גם על חליצה נאמרה), דאי משום גזירה שמא יישן הוא, למה באמת לא גזרו בלילה לשמא יישן, וכמו דבשבת גזרו לחלוץ מיד כת"ק, ה"ה דצריך לחלוץ מיד בלילה [וקושיית הגמ' לא היתה אלא אי ז"ת הוא אי לא], וע"כ דמה"ת חולץ כיון דלאו זמנו הוא וע"כ בשבת חולץ, וע"ז הקשה הגמ' דא"כ לילה נמי לאו ז"ת הוא וצריך לחלוץ מיד.

ו. והנה עדיין יש להקשות לשיטת רש"י, דהו"ל להגמ' לתרץ בפשיטות דלעולם קסבר לאו ז"ת לא בלילה ולא בשבת, ואעפ"כ אי"צ לחלצן בלילה דלא גזרינן לשמא יישן, והא דחולצן בער"ש היינו משום גזירה שמא יצא בהם לחוץ דגזרינן מיד בלילה משום איסור הוצאה, וכן הק' השאג"א והביה"ל שם.

וכתב הביה"ל דיש לבאר הסוגיא לרש"י בטו"ט ד', דמהא דרבר"ה "מצלי בהו

באורתא", משמע דהיה לו קיום מצוה בזה ולכן התפלל בהם, וא"כ ע"כ דסבר ז"ת הוא דאי לאו ז"ת לא קיים שום מצוה בהנחתן, ולכן הקשה הגמ' שפיר דחזינן דבער"ש חולץ וע"כ משום דשבת לאו ז"ת וא"כ לילה נמי לאו ז"ת, ותירץ הגמ' דשבת לאו ז"ת ולילה ז"ת הוא, והא דבשבת חולץ אף אי לאו זמנו הוא [דהא רש"י סבר דאין איסור מה"ת לקיימם], אפשר לומר דהרי הא דשבת לאו ז"ת נלמד מ"אות", ואם נאמר דאף לטעם זה יש איסור בשבת (עיין בב"י סי' כ"ט שהביא ב' דעות בזה) והיינו משום דמזלזל באות של שבת, אפ"ל דאף אם אינו חולצן איכא זלזול, משא"כ ושמרת נאמר על מצות תפילין דהיא הנחה ולא על חליצה, ובביה"ל מבאר באו"א דיש לחוש שמא יצא בהם לחוץ, וכן מפורש ברש"י סנהדרין ס"ח, אלא דאי סב"ל שבת ז"ת לא גזרינן וכמש"כ תוס' (בד"ה אי) דכיון דחייב למשמש בכל שעה מידכר דכיר ליה ולא יצא לחוץ, אבל אי לאו ז"ת הוא א"כ אין חיוב למשמש³ ולכן גזרינן שמא יצא בהם לחוץ.⁴

וראיית ר' נחמן דהלכה כר"י מהא דרבר"ה, דלכאור' הא רבר"ה סבר ז"ת ומאי מייתי לר"י דסב"ל לאו ז"ת, וביאר הביה"ל דהראיה הוא רק דכמו דחזינן דלא גזר מיד בשקיעה, דאף דס"ל דז"ת הוא הו"ל לגזור שמא יישן, וחזינן דלא גזרינן, וא"כ לדידן נמי דלאו ז"ת לא גזרינן מיד בשקיעה ואי"צ לחלצן עד שתכלה רגל מן השוק, ואין להקשות דמאי ראייה הוא זה דילמא דוקא משום דסבר ז"ת לכן לא גזר כלל לעקור מצות עשה מה"ת, דלרש"י לא מצינו למ"ד ז"ת שעשו שום גזירה כלל, דהא מדויק בגמ' "דמצלי" בהוא באורתא ומשמע דמיד לאחר התפילה חלצן והיינו משום גזירה שמא יישן ומבואר דאף דסבר ז"ת אעפ"כ

3 וחידוש הוא דשלא בזמנו אי"צ למשמש, דלמעשה לובש עכשיו תפילין שיש בו אזכרות הרבה ולמה יהא מותר להסיח דעתו מהם.

4 ומדייק כן ברש"י סנהדרין דכתב דשבת לאו ז"ת לכן גזרינן שמא יצא לחוץ, והיינו כנ"ל דלכן גזרינן כיון שאין חיוב למשמש, וכן מדייק שם מהמרדכי שכתב דלכן לא אמר רב חוץ מן התפילין כיון דלמ"ד לאו ז"ת א"א לומר כן והיינו משום דאין חיוב למשמש, וכן פירש במל"ה בתוס' דידן עיי"ש.

הרמב"ם הרי ס"ל דלאו ז"ת ע"כ הא דלא מברכינן לדידן הוא משום דאף דלילה לאו ז"ת אין חיוב לחלוץ ומוכח דיש חילוק בין הנחה לחליצה.

ח. בגמ' כל המניח תפילין אחר שקיעה"ח עובר בעשה וכו' ואמר ר' אלעזר ואם לשמרן מותר ע"כ. ובשיטמ"ק (אות א') הקשה וכי בשביל לשמרן יעבור על לאו וי"ל דלקיים קאמר אם הם מונחים בראשו אבל להניחן לכתחילה לא קאמר ע"כ⁶, וכ"ה שיטת הרמב"ם דההיתר דלשמרן הוא רק לקיים ולא להניח לכתחילה, והוסיף השיטמ"ק דלפי"ז הא דקאמר ברישא דברייתא "היה משכים לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן לכתחילה" צ"ל דמייירא לאחר עלוה"ש דלאו לילה הוא ולכן אין איסור דושמרת, ואף דקודם זמנו הוא דהא בעינן משיכיר, בזה מהני התנאי דלשמרן.

אבל לשיטת רש"י ע"כ צ"ל דלשמרן מהני גם על להניחן לכתחילה דהא לדידיה כל האיסור דושמרת הוא רק על הנחה ולא על לקיימן, דלקיימן אין שום איסור מה"ת, וע"ז קאמר ר"א דלשמרן מותר, וע"כ דעל הנחה לכתחילה נאמרה, וכן מפורש ברש"י בע"א בהך ברייתא דהיה משכים לדרך ומתיירא שמא יאבדו כתב רש"י דמניחן "קודם" עמוה"ש ודלא כהשיטמ"ק, והיינו משום דלשמרן מהני אף על הנחה לכתחילה, וכן משמע לשון רש"י (בד"ה ואם לשמרן) "שלא יאבדו מותר להניחן אפילו לאחר שקיעה"ח" והיינו כנ"ל אף על הנחה לכתחילה (ועיין לקמן גבי עובדא דר' אשי עוד ראייה לזה).

ולכאורה כן צ"ל לתוס' והרא"ש דס"ל דאין חילוק בין הנחה לחליצה ושניהם מה"ת היא, דהקרא דושמרת נאמרה נמי על

גזר ודלא כחכמים דאמרו עד זמן שינה ולא גזרו כלל, וע"כ דסבר כר' יעקב דגזרינן אבל לא גזרינן כ"כ לחלצן מיד בשקיעה"ח, וזהו דקאמר הלכה כר"י ולא כת"ק דגזר בשקיעה ולא כחכמים דלא גזר כלל⁵.

ז. והנה לשיטת התוס' דגם על חליצה הוה איסור מה"ת, צ"ע למה בספק חשיכה לא חולץ ולא מניח, כיון דספיקא דאיסורא הוא למה אינו חולץ מספיקא, דהא ספק דאורייתא לחומרא, ובשלמא לרש"י דעל חליצה אין איסור תורה ורק מדרבנן שמא יצא בספק לא גזרינן, אבל לתוס' קשה, וכן הקשה השאג"א (מ"ג), ובעול"ש רצה לתרץ דכיון דספק יום הוא ויש חיוב מה"ת להניח אזלינן לחומרא שלא לחלוץ אם היו מונחין כבר מבעו"י עיי"ש.

ועוד יש להקשות על שיטת התוס', דבתוד"ה "ושמרת" הביאו "דבני מערבא" היו מברכין בתר דמסלקי תפיליהו לשמור חוקיו, וביארו דהיינו משום דסברי לילה לאו ז"ת דחוקה אתפילין כתיב ולכן קיים מצוה בחליצתן ומברכין עליהו, אבל לדידן דקיי"ל ז"ת הוא אין מברכין לשמור חוקיו דאין צריך לחלצן מה"ת בלילה, ולכאורה לשיטת התוס' דלמ"ד לאו ז"ת א"א לחלק בין הנחה לחליצה, למה הביא הגמ' רק מבני מערבא דמברכי, הא ריה"ג נמי היה מברך כיון דע"כ חייב לחלוץ כיון דסבר לאו ז"ת, ולכאורה סיעתא הוא לרש"י דאף למ"ד לאו ז"ת אפשר דאי"צ לחלוץ ורק בני מערבא סברי דצריך לחלוץ, וכן הביא הביה"ל מזה ראייה לרש"י דיש חילוק בין הנחה לחליצה ממאן דלא סבר כבני מערבא, וזה היה נמי הכרחו של הרמב"ם דאין חיוב לחלוץ, דאנן לא ס"ל כבני מערבא דמברכין, והיינו או משום דלילה ז"ת כמש"כ התוס', אבל

5 ודלא כתוס' דרק לאפוקי מת"ק בא, דתוס' לשיטתו דע"כ רבר"ה סבר ז"ת דאי לא הו"ל לחלוץ מיד, וא"כ אי"צ לומר דהניחן לשם מצוה דוקא במעריב וחלצן מיד אח"כ ויכול להיות שהיו מונחין עד זמן שינה.

6 ולפלא על השיטמ"ק דסותר דבריו בע"א דהקשה על רש"י דלמ"ד לאו ז"ת א"א לחלק בין הנחה לחליצה וכאן קאמר דמה"ת אינו אסור אלא הנחה ולא חליצה כרש"י, וצ"ע. ואולי בע"א בשם גליין הוא ולא חדא שיטה הוא.

לשומרן אף על איסור תורה, אף שיש חשש שמא יישן ע"כ דלשמרן לא חיישינן לשמא יישן.

י. בגמ' מסיק ואמר רבינא הוה יתיבנא קמיה דר' אשי וחשך "והניח" תפילין ואמרי ליה לשמרן קא בעי להו מר ואמר לי אין וחזיתיה לדעתיה דלאו לשמרן הוא בעי, קסבר הלכה ואין מורין כן, ע"כ. כן הוא הגי' בגמ' דידן דר"א הניח לכתחילה לאחר שחשך, אבל ברי"ף וכן בשיטמ"ק (אות ב') גרסו אחרת "וחשך והוה מניח תפילי ולא סליק תפילי" והיינו שר"א לא חלץ תפיליו לאחר שחשך ולא שהניח לכתחילה.

והנה לשיטת התוס' והשיטמ"ק (בע"א) ע"כ צריך לגרוס כהרי"ף דלא סליק תפיליו, דהא קאמר קסבר הלכה ואין מורין כן, ואף אי נפרשו כפירש"י דהיינו הלכה דלילה ז"ת, אעפ"כ הרי אסור מדרבנן להניח תפילין אחר השקיעה דהא בברייתא מפורש דמודים חכמים ור"י שאם חלצן ושקעה חמה אינו חוזר ומניחן, והא לשיטת התוס' סברי הני תנאים ז"ת ואעפ"כ גזרו שלא יניח לכתחילה, והאיך הניח ר"א בלילה, וע"כ דגרסינן ולא סליק, ומשו"ה מסיק דהלכה דז"ת ואי"צ לחלוץ כר"י דלא כת"ק, אבל אין מורין כן.

אבל לרש"י אפשר לגרוס "ומנח" כגירסא דידן, וכן מפורש ברא"ש דלרש"י גרסינן "ומנח", ורבינא סבר דלשמרן הוא בעי [דלרש"י מהני לשמרן גם על הנחה ממש], ומסיק דסבר הלכה ז"ת הוא וא"כ מותר להניח ממש לאחר הלילה, דלרש"י לא מצינו דלמ"ד ז"ת דגזרינן כלל לשמא יישן, דהברייתא דמודים דאם חלצן אינו חוזר ומניחן הוא רק למ"ד לאו ז"ת הוא (ורק רבר"ה גזר לחלוץ אף דסבר ז"ת הוא) ולכן כיון דפסק ז"ת לא גזר כלל והניח לכתחילה רק דאין מורין כן.

והנה הרמב"ם ע"כ דגרס כהרי"ף, דהא הרמב"ם סבר דלא מהני ההיתר דלשמרן רק שלא לחלצן אבל להניח לכתחילה לא

חליצה, וע"ז קאמר ר"א דלשמרן מותר אף על איסור תורה וא"כ בע"כ דנאמרה גם על הנחה דאין חילוק ביניהם.

ט. והנה שיטת הרמב"ם צ"ע דהא הרמב"ם סב"ל דהאיסור להניח בלילה הוא רק על הנחה לחודיה ולא על חליצה וכשיטת רש"י, וא"כ בע"כ ר"א דקאמר לשמרן מותר היינו על הנחה לכתחילה, דרק בזה יש האיסור, והא הרמב"ם פסק דההיתר דלשמרן הוא רק לקיימן ולא על הנחתן וצ"ע.

ויעויין בביה"ל דמבאר שיטת הרמב"ם, בהקדם לבאר שיטת הראשונים דמהני לשמרן אף אי יש איסור מה"ת, וכתב דצ"ל דושמרת היינו דבאופן דמקיים המצוה ביום בזה האופן אסור להניח בלילה, וצ"ל דר"א סבר מצות צריכות כוונה ולכן ביום אי הוה מתכווין לשומרן אין בזה מצוה כיון דאין לו כוונה, ולכן בלילה בזה האופן אינו עובר על ושמרת, אבל הקשה דא"כ למה אמר ר"א עובר בעשה הא עובר על לאו דבל תוסיף, וע"כ צ"ל דלעבור על ב"ת שלא בזמן מצותו בעי כוונה ור"א מיירי בלא כוונה וא"כ מוכח דגם בלא כוונה עובר בעשה משום דמצוות א"צ כוונה, וא"כ מאי מהני לשמרן, וצ"ל דלשמרן גרע דהוה ככוונה הפכית דבזה בודאי אינו מקיים המצוה ולכן מהני לשומרן, והנה במס' ר"ה (כ"ח.) כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא ואמר רבא ז"א התוקע לשיר יצא, ולשיר היינו כלשמרן דהוה ככוונה הפכית ואעפ"כ יצא וע"כ דרבא חולק על ר"א וגם בכוונה הפכית יצא, וברמב"ם (פ"ו חמץ ומצה ה"ג) פסק כפאוהו ואכל מצה יצא והיינו דפסק כרבא דגם בכוונה הפכית יוצא, וא"כ יש ליישב דעת הרמב"ם דאע"ג דר"א קאמר דלשמרן מותר דבכוונה הפכית אינו יוצא, כיון דלא הוה כעין שמקיים ביום, אבל הרמב"ם לשיטתו דבכוונה הפכית נמי יוצא ולכן לא מהני לשומרן היכא שיש איסור תורה, ורק לקיימן דמדרבנן הוא שמא יישן, בזה מהני לשומרן, והוציא דין זה מר"א דמתיר

ואעפ"כ גזרו שאם חלצן שלא יניח לכתחילה לאחר שקיעה, נמצא דר"א דלא כמאן דלכו"ע אסור להניח תפילין לכתחילה לאחר שקיעה, וע"כ דר"י וחכמים סברי לאו ז"ת ולכן גזרו, אבל לר"א דסבר ז"ת ליכא גזירה כלל ומותר להניח לכתחילה.

יא. ובדברי הרא"ש צ"ע טובא דהרא"ש הביא ג"כ גי' רש"י "ומנח", וצ"ע דהרי הרא"ש סב"ל כתוס' דר"י וחכמים סב"ל ז"ת ואעפ"כ גזרו שלא להניח לאחר שקיעה, וא"כ איך הניח ר"א לכתחילה בלילה הא לכו"ע אסור להניח, וכן הקשה הב"י (בד"ה ובפלוגתא דר"י וחכמים), ובביה"ל כתב לדחוק דהא לשיטת התוס' קשה למה חילקו חז"ל בגזירתן בין חליצה להנחה, דרק בהנחה גזרינן לשמא יישן, וע"כ למד הרא"ש דהא דמודים חכמים ור"י שאם חלצן אינו חוזר ומניחן לאו משום גזירה הוא, דאי גזרינן על הנחה גם על חליצה הו"ל לגזור, אלא דמודים שאין מניחן היינו דאין מורין כן, ומצד ההלכה מותר גם להניח לכתחילה כיון דז"ת הוא, ורק דאין מורין כן להניחן לכתחילה לכן אם חלצן אינו חוזר ומניחן.

וכהשיטמ"ק (בע"ב), ומהא דקאמר ליה לשמרן קא בעי מר ע"כ דגרס ולא סליק, דהא להנחה לא מהני אם כונתו לשומרן, ורבינא שהק' לו היה סבור דקיי"ל כת"ק דצריך לחלוץ מיד ורק לשמרן מותר, ומסיק דקסבר הלכה ואין מורין כן, והיינו דפסק כר"י דלילה לאו ז"ת ואעפ"כ אי"צ לחלוץ (וכשיטת הרמב"ם דושמרת רק על הנחה נאמרה).

ובזה מיישב הב"י (סימן ל' בד"ה והרמב"ם מאחר שכתב), מש"כ הרמב"ם דלשמרן מותר שלא לחלצן, הא הרמב"ם פסק דלעולם אי"צ לחלצן דפסקינן כר"י ואף אי אינו לשמירה אי"צ לחלוץ, ובזה ניחא דהא אין מורין כן שלא לחלוץ, אבל אם לשמרן, גם מורין כן, ולכן כתב ב' ההלכות.

וכתב השאג"א דמהא דרש"י לא פירש הלכה ואין מורין כן כהרמב"ם דפסקינן כר"י, ופירש דהלכה דז"ת הוא, ע"כ דרש"י גרס ומנח כמש"כ הרא"ש, ולכן הוצרך לומר דסב"ל ז"ת, דרק אי סבר ז"ת מותר לו להניח בהדיא, והוסיף הביה"ל דזה היה הכרחו של רש"י לפרש דברי ר"י וחכמים דסב"ל לאו ז"ת, דאי כתוס' דסב"ל ז"ת

הרב יוסף אלבוים

בענין הנחת תפילין וחיוב חליצתן שלא בזמנם

ואפי' למ"ד דלאו זמנם הוא אינו צריך לחלצן מיד אלא שאם חלצן אינו חוזר ומניחם, וע"ז אמרינן דמ"מ לשמרן שפיר דמי.

והנה בגמ' ביצה ט"ו. אמר אביי תפילין הואיל ואתא לידן נימא בהו מילתא היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו החמה מניח ידו עליהם עד שמגיע לביתו, היה יושב בבית המדרש ותפילין בראשו וקידש עליו היום מניח ידו עליהם עד שמגיע לביתו וכו'.

פרש"י היה בא בדרך, בערב שבת. מניח ידו עליהם, שלא יראום וחכמים התירו לו להכניסם לעיר דרך מלבוש דהיא העברה כלאחר יד משום בזיון. ובמסקנת הגמ' נקטו שהוא במקום השמור מן הכלבים ולכן היה אסור לו להניחם בהדי' להכניסם לעיר, מ"מ כאן שהוא לבוש בהם כבר התירוהו להכניסם למקום השמור גם מגנבים, ע"ש.

והק' בתוס' ד"ה היה בא וכו' ע"ז שפירש"י ששני המימרות של אביי בע"ש קמריי וז"ל ולפ"ז קשה דא"כ אמאי נקט גבי בא בדרך ושקעה וגבי יושב בבית המדרש וקידש היום כיון דטעמא דתרווייהו שוין אמאי שני בלשני', לכן נראה ובא בדרך ושקעה היינו בחול והואיל ושקעה חמה יש לו לסלקן וקמ"ל דלילה לאו זמן תפילין הוא, וא"ת אי מיירי בחול אמאי אינו מביא אותם בידו וי"ל דלמא משתלפי לי' מידי', וההיא דיושב בבית המדרש נקט וקידש היום דבע"ש מיירי וקמ"ל דשבת לאו זמן תפילין, עכ"ל.

ולכא' נראה דרש"י ותוס' לשיטתם פליגי דהא מבואר דס"ל לרש"י דאפ' למד לאו זמן תפילין הוא מ"מ אינו צריך לחלצן אלא דאסור לו להניחם ממש, ולכן לא פירש שם דאביי ס"ל דלילה לאו זמן תפילין, אלא דבע"ש מיירי ובעי לחלצן משום דאמרינן בפרק במה האשה (שבת ס"א) דאפי' למ"ד שבת זמן תפילין הוא לא יצא בהם דילמא

בגמ' מנחות ל"ו. עד מתי מניחם עד שתשקע החמה רבי יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכמים אומרים עד זמן שינה ומודים חכמים ור' יעקב שאם חלצן ושקעה חמה שוב אינו מניחם וכו'. פרש"י אין חוזר ומניחם. דלילה לאו זמן תפילין הוא כדאמרן לקמן. ועיין בתוס' ד"ה ר' יעקב אומר שכתבו וז"ל ר' יעקב וחכמים סבירא להו דלילה זמן תפילין אלא חיישינן לשמא ישן בהם ועביד ר' יעקב הרחקה טפי מרבנן, עכ"ל.

ובהמשך הגמ' אמר ר' אלעזר המניח תפילין אחר שתשקע החמה עובר בעשה ור' יוחנן סבר עובר בלאו, ופליגי בהשמר דעשה אי הוי עשה או לאו אמר ר' אלעזר ואם לשמרן מותר אמר רבינא הוה יתיבנא קמי' דרב אשי וחשך והניח תפילין ואמרי לי' לשמרן קא בעי להו מר ואמר לי אין, וחזיתי' לדעת' דלאו לשמרן הוא בעי קסבר הלכה ואין מורין כן ע"כ. פירש"י ואם לשמרן. שלא יאבדו מותר להניחם אפי' לאחר שקיעת החמה קסבר הלכה דלילה זמן תפילין הוא.

והנה הרא"ש בסי' י"ז הביא דברי בעל התרומה דהא דקיי"ל דהלכה לילה זמן תפילין היינו רק שאינו צריך לחלצן בשקיעת החמה אבל להניחם בהדי' אסור לכו"ע וכדברי ר' יעקב וחכמים לעיל שאינו צריך לחלצן בשקיעת החמה משום דסברי דלילה זמן תפילין, ולמ"ד לילה לאו זמן תפילין צריך לחלצן תיכף בשקיעת החמה וכדברי ת"ק, וע"ז אמרינן שבני מערבא דס"ל דלילה אינו זמן תפילין ברכו על חליצתן ברכת לשמור חוקי, והארין שם בהמשך דבריו בכמה ראיות לשיטתו.

משא"כ רש"י ס"ל דזה שאמרו ר' יעקב ורבנן דאסור לחזור ולהניחם הוא משום דסברי דלילה לאו זמן תפילין, ולמ"ד זמן תפילין הוא מניחים אפי' לכתחילה וכו' אשי,

והנה כבר נתבאר שתוס' לשיטתו למד ששני הלכות בא אביי לחדש ובין בחול ובין בשבת היה צריך לחלצן אלא דהתירו לו להמשיך כך משום כבוד, אלא שהעיר הצ"ח דמאחר שכבר חידש אביי שכל יום בהגיע שקיעת החמה צריך לחלצן א"כ למה הוצרך לחזור שגם בע"ש צריך לחלצן תיפוק ל' דלא גרע מכל לילה וצריך לחלצן ומאי אתא לאשמעינן.

ועיין בחכמת מנוח שם שהק' כנ"ל ותירץ בשני אופנים, א' שמחדש אביי שלבד מדין לילה יש עוד דין של שבת, ונפק"מ ליום שבת שג"כ אינו מניחם, ב' ועוד תירץ דאח"נ דבשקיעת החמה צריך לחלצן מדין לילה מ"מ בע"ש צריך להקדים ולחלצן או לכסותן כמה דקות לפני השקיעה מדין תוספות שבת. וזהו מה שמחדש אביי שבערב שבת מזמן שקידש היום אע"ג דאינו לילה מ"מ צריך כבר לחלצן.

[וכעין זה מצינו בתרומת הדשן ח"ב סי' קכ"א לענין מי שהתפלל מעריב מבעוד יום ששוב לא יניחם אח"כ, ואפי' האלי' רבה ושאר האחרונים שחלקו לא חלקו אלא כשעדיין לא הניחם באותו היום, אבל כשכבר יצא חובתו ודאי אין לו לחזור ולהניחם, וה"ה שצריך לחלצן אליבא דתוס' והראש].

ועוד יש לאמר דהנה לשון הגמ' הוא עד מתי מניחם עד שתשקע החמה, ואמר ר' אלעזר המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר וכו' ועיין בתוס' כ: ד"ה נפסל בשקיעת החמה שכתבו בא"ד ששקיעת החמה היינו צאת הכוכבים, אבל כ"ז שהוא ספק יום וספק לילה אמרינן לא חולץ ולא מניח, ואפשר שזהו רק בחול, משא"כ בין השמשות דערב שבת ס"ל לאביי דצריך לחלצן מספק.

והביאור בזה הוא דהנה ידוע מח' הראשונים בענין ספיקא דאורייתא לחומרא אי הוא מן התורה או מדרבנן דהרמב"ם והראב"ד ס"ל דמן התורה לקולא אזלינן אלא מדרבנן מחמירן, והר"ן והרשב"א

מיפסקן ואתי לאתוי' ד' אמות ברשות הרבים, ולא פליגי רב ור' ענני אלא בחצר משא"כ ברשות הרבים לכו"ע אסור, וקמ"ל אביי דמשום כבודן משום גנבים התירו לו העברה כלאחר יד וכדנתבאר. ותוס' לשיטתו' אזל כהרא"ש והספר התרומה שאי אינו זמנו צריך לחלצן בזמנם וע"ז ברכו בני מערבא, אלא דמשום כבוד התפילין התירו לו ע"י שיכסם.

אלא דעדיין צריך ביאור לרש"י, במה שהקשו בתוס' משינוי הלשון בשני המימרות, ועוד צ"ב דתירתי מימרות דאביי למ"ל כיון דשניהם אשמעינן דשבת לאו זמנם הוא.

ועיין ברמב"ן במלחמות שם שכתב אמר הכותב ראיתי לר"ח ולרש"י ז"ל שפירשוהו כולה כגון שהחשיך עליו בדרך בע"ש וכן הדעת נוטה שאילו היה בחול לא היה צריך להניח ידו עליהם משום דלשמרן הוא לו ואם לשמרן הרי זה מותר אפי' למ"ד עובר בעשה ועובר בלאו כדאיתא במס' מנחות, ואם אסור יחלוץ ויביא בידו ולמה מניח ידו עליהם אלא כולה בע"ש היא אמורה, ולענין השינוי ששינה אביי לומר בדרך שקעה עליהם חמה ובבית המדרש קדש עליו היום דרך הענין תפס לו שהבא בדרך מסתכל בשקיעת החמה והיושב בבית המדרש לתקיעות וקידוש ב"ד וכו', עכ"ל.

ולכאן' להתבאר בדברי הרמב"ן שדרך הענין נקט, אפשר להוסיף ולתתן גם מה שהוצרך אביי לשני המימרות והוא שאביי תירתי קמ"ל, והוא דבא בדרך ואין לו התקיעות וכדו' ואינו ידוע זמן כניסת השבת א"כ מיד כששוקע החמה ואע"ג דאמרינן בהמשך הסוגיא במנחות שספק חשיכה לא חולץ ולא מניח, מ"מ צריך לחלצן או לפחות לכסותם, ועוד קמ"ל ביושב בבית המדרש דאע"ג שכבר קידש עליו היום באמת וכבר תקעו כל התקיעות וכבר קידש עליו היום בודאות מ"מ משום כבוד התפילין סגי בזה שמניח ידו עליהם, משא"כ שלא לשמרן היה צריך לחלצן, משום דגזרו שמה יעבירם בידו.

והנה הרמב"ם אף שפסק בפרק ד' מהלכות תפילין הל' י' שבין שבת ובין לילה שניהם אינם זמן תפילין, מ"מ כתב שני המימרות של אביי בדין לילה, ובהלכות תפילין בשבת לא הביאם בכלל, ועירב שני הדינים ביחד שבזמן שבערב שבת קידש היום אז בכל לילה צריך לחלצם, (וכמו דאמרינן מאימתי קוראים את שמע משקידש היום בערבי שבתות) ואחריו נמשך הטור שסידר כל זה בסי' ל' בדיני לילה ולא בסי' ל"א בדין שבת, ועיי"ש בב"י שמישב הגירסא בהגמ' שם.

ונראה דהא דלא למד כרש"י הוא משום דביארנו דס"ל לרש"י דאפי' אי ס"ל לילה לאו זמן תפילין מ"מ אינו צריך לחלצן. ולכן הוצרך לפרש שכוונת אביי הוא דין של שבת ומחשש מעביר ד' אמות ברשות הרבים, משא"כ הרמב"ם אע"ג דס"ל נמי דאינו צריך לחלצן כרש"י ודלא כתוס' מ"מ כתב שם בהל' י"א דזהו רק ההלכה ומ"מ אין מורין כן, אלא מלמדין לכל העם לחלצן, וא"כ שפיר אפשר לאוקמ' בכל לילה, שצריך לכסותן.

וזה שלא רצה הרמב"ם לאוקים דין השני בדין שבת הוא מחמת קוש' הצ"ח שמאי קמ"ל עוד בליל שבת, ואע"ג דכתבנו ג' מהלכים לתרין, לא רצה הרמב"ם לפרש כך, והוא משום דמהלך הא' שמחדש אביי דין בשבת בנוגע ליום שבת, הרי עיקר חסר מן הספר דמשמע שאביי מחדש דין בכניסת השבת ושקיעת החמה, ולא בדין בוקרו של שבת דהרי לשונו הוא וקידש עליו היום.

והמהלך השני של החכמת מנוח שאביי בא לחייבו לחלצן לפני זמנם משום תוספות שבת, הרי הרמב"ם לשיטתו דלא נאמרה דין תוספות אלא ביום כיפור ולא בשבת, ולגבי המהלך השלישי שדין התורה נאמרה גם על ספק ובין השמשות של שבת, הרי להרמב"ם שסובר דאין הספיקות לחומרא אלא מדרבנן לא שייך לומר שחייבו תורה לחלצן בספק שבת, ולכן הוצרך לפרש שאינו אלא סימן שאין כונת הגמ' לתחילת השקיעה אלא לצאת הכוכבים.

ותוס' סברי דמן התורה הוא, והביאור בזה כתב העולת שלמה מנחות ל"ו: דסבירי להו שדיברה תורה גם במצב של ספק ובכל מצוה נכלל גם הספיקות, ולמשל כשאמרה תורה לא תאכל כל נבילה נכלל בזה גם ספק נבילה וכדו'.

ולפ"ז כתב דלכא' כשאמרה תורה שדין תפילין הוא ביום ודרשינן ולא בלילה, נמצא דבין השמשות לראו' יש לנו שני צדדים ספק יום וחייב להניחם, וספק לילה ואסור להניחם, א"כ במצב ספק כזה אמרינן שכיון שדברה תורה גם על הספיקות א"כ הספק נכלל בציווי התורה, וא"כ אי אמרה תורה אסור להניח תפילין בלילה א"כ כל ספק וצד לילה ג"כ אסור, אלא דהשתא דלא אמרה תורה איסור לילה אלא מצות יום, ומיני' דרשינן איסור הלילה, נמצא שאמרה תורה תניח תפילין ביום, וה"ה בכל צד וספק יום ג"כ אמרה תורה תניחננו, עכת"ד.

ואפשר שיש לומר לפ"ז שהגם דס"ל לאביי כר' יוסי הגלילי דמפסוק ושמרת - מימים ימימה דרשינן שני הדרשות "ימים" ולא לילות, וגם מימים ולא כל ימים, מ"מ לאו כולה בחדא מחתינן, ששני הדינים חלוקים ביסודם, שדין הלילות לא אמרה התורה האיסור לילות ולא הדיוק, אלא ציונו במצות היום, משא"כ דין שבת ויו"ט הרי המיעוט של מימים אינו דרשה ומשמעות אלא הפסוק והמצוה גופי', שאמרה תורה שמצות תפילין הוא רק בימים שאינם בגדר כל ימים, (ועיין שאגת ארי' סי' מ"א שאפי' ר"י הגלילי ג"כ צריך הפסוק של לך לאות לגדור הגדר בפסוק מימים) והיינו שאמרה תורה שכשאין אות אז מניחים תפילין, וע"ז אמרינן שדברה תורה על הספקות וכ"ז שהוא ספק שכבר יש לנו האות צריכין ליזוהר שלא להניח תפילין, וה"ה לתוס' והרא"ש שחייבין לחלצן.

וזהו מה שמחדש אביי שבערב שבת צריך לחלצן מדין שבת וא"כ בספקות ג"כ יצטרך לחלצן, ומתחילת השקיעה ולא רק מזמן צאת הכוכבים, ודו"ק.

הרב יוסף ב"ר מתתיהו בר"ש שוורץ

בסוגיא דמינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה

ודייק זאת מרש"י ד"ה זאת אומרת וז"ל וכשמגביה מגביה לדעת שחבירו יקנה בו חציה עכ"ל. והיינו שנותן לשני שיוכל להשלים הקנין ועי"ז כל אחד יכול לקנות חציו.

והנה רבא הוכיח דיש ראייה דמינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, מהא דאמר לשלוחו צא וגנוב לי פטור, ואילו שותפים שגנבו חייבים, והיינו משום דמינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

ורש"י ביאר דכשאמר המשלח לשליח לגנוב פטור, דהמשלח פטור מלשלם כפל דקי"ל דאין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, ואילו שותפים שגנבו פטור דאחד הוציא מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו אמרינן בבא קמא דף עח: דחייבין.

ובתוד"ה שותפים שגנבו כתבו וז"ל פי' הקונטרס שהוציא לדעתו ולדעת חבירו, ואינו נראה דהתם בטביחה איירי וטביחה אפי' אמר צא וטבח לי חייב דדרשינן (שם דף עא.) תחת לרבות השליח אלא שותפים שגנבו שהגביהו שניהם, ולהלן נבאר בעז"ה במה נחלקו רש"י ותוס'.

ביסוד דינא דמינו דזכי לנפשיה

אפי' כשחב לאחרינא

ב. וצ"ל ביסוד דינא דמינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ואפי' כשתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים מועיל, דמה שאין מועיל כשתפס לבע"ח במקום שחב לאחרים הוא מפני שאומרים לו דאין לך זכות להתערב ולקחת לבע"ח אחד בזמן שאינך הבעל דבר כאן ועי"ז זה יפסיד מישהו אחר. אבל כשזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה אפי' כשחב לאחרים מפני דמתי יכולים לומר לו שאינך יכול להתערב זה רק כשאינו שייך כאן, אבל כשתופס בשביל עצמו כבר יכול לתפוס גם לחבירו.

א. גמ' ב"מ דף ח. אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. ופרש"י שזה נלמד מהמשנה שנתבאר ששנים אוחדים בטלית דשניהם קנאוהו, וע"כ הטעם משום שהמגביה מציאה לחבירו קנה. דאי סלקא דעתך לא קנה חבירו, תעשה זו כמי שמונחת ע"ג קרקע וזו כמי שמונחת ע"ג קרקע ולא קנה אף אחד ומדמינו במשנה דקנו ע"כ משום דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

ואמרו ע"ז בגמ' אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא במשנה היינו טעמא דזה מועיל לשנים שהגביהו טלית משום מינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. תדע דאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי פטור הגנוב, ואילו שותפים שגנבו חייבים, מאי טעמא לאו משום מינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה עכ"ד הגמ'.

והנה צ"ב בדברי הגמ' דמינו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה הרי כל אחד עוד לא זכה בדבר. דרק ע"י שגם השני מגביה בשבילו אז נגמר קנינו וא"כ איך שייך כאן לומר מינו דזכי לנפשיה הרי עדיין לא זכה לעצמו.

ושמעתי בשם הגאון רבי אברהם אורבך שליט"א שביאר הסוגיא דכשאחד מגביה חצי הוא מגביה החצי לעצמו ולא לחבירו, ורק הואיל ואין קנין חבירו יכול לחול דהרי אין כאן רשות שלם של כל אחד שיכול לחול, לכן ברשות שלו שיש לו על החפץ הוא נותן מקום לחבירו שיוכל להשלים רשותו ולקנות החצי שהגביה. והיינו דההגבהה הגביה כל אחד חצי לעצמו ולא לחבירו, וכל דין מינו דזכי לנפשיה זה ברשות שנותן לחבירו מקצת מרשותו שעל ידי זה יכול חבירו להשלים רשותו ולקנות החצי.

ואפשר ליישב שיטת התוס' דחולקין דדין מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, מועיל רק במקום שהגביהו שניהם יחד, אכן באופן שאחד הגביה לדעתו ולדעת חברו אינו מועיל המיגו.

וביאור הדברים דיש כאן ב' חלקים, א. מעשה הגניבה ב. הקנין שמכניס לרשותם. ודין מיגו דזכי לנפשיה וכו' היינו לגבי הקנין ודין שלד"ע היינו לגבי המעשה הגניבה.

ולפי הנ"ל מובן דבאופן שהגביהו שניהם יחד אין החסרון של שלד"ע, דהרי שנים עשו המעשה. ורק החסרון הוא דלא קנו דהרי כל אחד מפריע לקנין השני. ולכך מדין מיגו דזכי לנפשיה מועיל דהוה כמו שכל אחד עשה הקנין, ולכך באופן דהגביהו שניהם אין שום חסרון דהרי יש ב' חלקים הנ"ל ולכך קנו.

משא"כ כשאחד הגביה לדעתו ולדעת חברו אה"נ דמצד הקנין יכול לזכות לחבירו אך מצד מעשה הגניבה אינו יכול לזכות לו, וצריך להגיע לפרשה של שליחות. ובזה אין שלד"ע ולכך סברי התוס' דכשאחד הגביה לדעתו ולדעת חברו לא יקנה חברו.

והנה הרש"ש מקשה דמאי פריך בגמ' בב"ק דף נא. בהא דבור של שני שותפים היכי משכ"ל אי שוויה שליח הא אין שלד"ע, ולכא"ו משכ"ל כשכרה הבור בעדו ובעד חברו יעו"ש. והקצות הנ"ל מביא את דברי רש"י בדף עח ע"א שכתב וז"ל ושותף שטבח לדעתו ולדעת חברו, משלמים בין שניהם דהאיכא וטבחו כולו בחיובא. דהטובח חייב על חלקו וחבירו הא עשהו שליח, והא רבינן לעיל דיש שלד"ע בטביחה מתחת לרבות השליח עכ"ל, ומקשה הקצות מדוע הוצרך רש"י לומר דיש שלד"ע. הא יכול לומר בפשיטות דיש מיגו דזכי וכו' כדאמרינן בסוגיין.

ומתוך הקצות דמיגו דזכי לא שייך אלא בקנין שעשה לעצמו ולחבירו בין במציאה בין במקח ובין בגזילה, דדרכי קנין לאונסים כדרך שקונים בלקוחות, דאז שייך לומר מיגו דזכי לנפשיה בהאי קנין זכי נמי

והרעק"א (לקמן דף י:): מקשה באופן דשותפים שגנבו דהגמ' אומרת דקנו משום מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. דקשה אמאי שותפים שגנבו חייבים מטעם מיגו דזכי לנפשיה וכו' הלא זכיה מטעם שליחות הוא, ואין שליח לדבר עבירה. ומוסיף הרעק"א להקשות דהרי קיי"ל דאין זכיה לקטן כיון דאין שליחות לקטן, ואם נימא דמיגו דזכי לנפשיה יכול לזכות גם לחבירו א"כ יכול לזכות גם לקטן והניח בצ"ע.

אמנם הגר"ש איגר (בחי' רעק"א כתובות דף יא) נקט בפשיטות דאע"ג דאין שליחות לקטן ולעכו"ם, מ"מ במקום שזוכה לעצמו זוכה נמי לקטן ולעכו"ם מדין מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. וכי"כ בנתיבות סי' ק"ב בסעי"ק ג' עיי"ש. ומבואר דנקטו דדין מיגו דזכי לנפשיה הוא דין זכיה מחודש, ואינו שייך לפרשת שליחות ולכך מועיל אפי' לזכות לקטן ועכו"ם.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' ע"פ הקצות

ג. והקצות"ח בסי' שמ"ח סק"ג מביא את דברי רש"י וקושית התוס' ע"ז וביאור התוס' ע"ז, ומקשה על התוס' וז"ל וקשיא לי דהא אפי' בהגביהו שניהם נמי אי לא משום מיגו דזכי לנפשיה וכו' נמי לא הוה מהני, וכדאמרו בגמ' דתעשה זו כמי שמונחת ע"ג קרקע, דהרי כל מה שאוחז השני זה גם כמונח ע"ג קרקע. וכיון דמהני גם בשליח לדבר עבירה בהגביהו שניהם לומר מיגו דזכי לנפשיה וכו'. פי' דאפי' במקום דלא הועיל הקנין לכל אחד בפני עצמו, דהרי לקנין כל אחד הפריע לשני. ומדמועיל הקנין כשהגביהו שניהם ע"כ דסברי דמיגו דזכי לנפשיה וכו' ואפי' במקום דהקנין לא חל ואין בו ג"כ חסרון דשליח לדבר עבירה ולפי"ז מתורץ ג"כ דברי רש"י דאפילו כשהגביה בגניבה לדעתו ולדעת חברו ג"כ המיגו דזכי לנפשיה יועיל ג"כ לחבירו אפי' לא עשה הקנין ולא היה חסרון של אין שלד"ע.

דהגבהת אחד מהן עבור השני כדי שתועיל הגבהת השני עבור הראשון. אבל מי שהגביה מציאה לעצמו ולחבירו יתכן שאין חבירו קונה כלום ע"י דין מיגו דזכי לנפשיה דכיון דאפי' אם לא יזכה חבירו כלום אין זה מעכב את זכיית הראשון שהגביה לבדו כל הטלית.

וזהו ביאור שיטת התוס' דרך שותפים שגנבו והגביהו יחד חייבים משום מיגו דזכי לנפשיה דבלאו הכי הרי לא קנו ולכך אמרינן מיגו דזכי וכו', משא"כ כשאחד הגביה לגנוב לדעתו ולדעת חבירו לא אמרינן מיגו דזכי דהרי נתחייב בגניבה וקנה הגניבה לבד יעו"ש.

ולפי הנ"ל י"ל דנחלקו רש"י ותוס' בעיקר דין המגביה מציאה לחבירו, דלתוס' רק בשנים שהגביהו מציאה אמרינן מיגו דזכי אבל במגביה מציאה לעצמו ולחבירו לא אמרינן מיגו דזכי וכו' ולרש"י אפי' המגביה מציאה לדעתו ולדעת חבירו ג"כ אמרינן הדין מיגו דזכי.

ואפי' מדדברי הנתיבות לכאור' משמע דזה לא כרש"י בדמגביה מציאה לבדו לכאור' לא אמרינן מיגו דזכי, ועיין בדברי רעק"א ז"ל (בכתב וחזותם תניינא רשימות תלמיד על ב"מ) שנקט במהלך הנתיבה"מ להיפך, דהתוס' מודים לפי' רש"י דבשותף שגנב לדעתו ולדעת חבירו אמרינן מיגו דזכי. אלא דהתוס' באו לחדש דאפי' בשנים שהגביהו אמרינן מיגו דזכי, ואע"פ שקנין האחד תלוי בקנין חבירו. דאם חבירו לא יקנה אף הוא נמי לא יקנה אפי' אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. וכ"ש בשותף שגנב לדעתו ולדעת חבירו דבזה אפי' לא יקנה חבירו מ"מ הוא בעצמו קנה, בכה"ג פשיטא טפי דאמרינן מיגו דזכי יעו"ש.

והנה לכאורה צ"ב על הנתיבות דמה ביאר הנתיבות דמיגו דזכי לנפשיה וכו' מועיל רק באופן דאם היה מגביה הוא וחבירו, לא היה קונה בחפץ כלום דהרי חבירו מפריע לו לקנין לחול, ורק ע"י מיגו

לחבריה בהאי קנין, משא"כ בטביחה דאינו חייב משום הקנין אלא על המעשה, דהתורה חייבה על מעשה הטביחה, ובמעשה גרידא לא שייך לומר מיגו דזכי לנפשיה וכו' ולכך הוצרך רש"י לומר דבטביחה חייבים השותפים משום דמרכינן מתחת לרבות השליח דיש שלד"ע, ובשליחות שייך שיעשה מעשה גם בשביל חבירו.

ביאור הנתיבות במחלוקת רש"י ותוס'

ד. והנתיבות בסי' ק"ה מבאר ביאור חדש בדין מיגו דזכי לנפשיה ולפי"ז מקשה על הקצות ומבאר שיטת תוס' וכדלהלן, שכתב דיש לחלק מתי אמרינן מיגו דזכי ומתי לא אמרינן ומבאר דמתי אמרינן מיגו דזכי לנפשיה וכו' זה דוקא במקום שאם לא יזכה חבירו בהגבהה זו גם הוא בחלקו לא יזכה משו"ה אמרינן שפיר מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, אבל בתופס לבע"ח אף אם לא יזכה חבירו מ"מ הוא יזכה במה שתפס נגד חלקו, ומכ"ש בזווי דכמאן דפליגי דמי, ולא פשטה זכותו בחלק חבירו כלל לא אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

ולפי הנ"ל מיישב קושיית הקצות על התוס' דמה הקשו דהרי גם כששניהם הגביהו צריך להגיע למיגו דזכי דבלאו הכי הרי כל אחד מעכב קנין חבירו דהוה השני כמונח ע"ג קרקע, ומדמועיל שם ע"כ דמיגו דזכי לנפשיה וכו' וא"כ מועיל ג"כ באופן שכתב רש"י דכשהגביה לדעתו ולדעת חבירו יועיל ויקנה לחבירו משום מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

ומבאר הנתיבות דבאמת לא קשה מידי ודברי התוס' מזוקקים שבעתים דהא דאמרינן בגמ' בשנים דהגביהו מציאה דמועיל מטעם מיגו דזכי וכו', דאם לא נימא דהגבהת כל אחד מהני גם לחבירו, א"כ לא זכי אפי' אחד מהם, דהרי כל אחד הגביה רק חצי טלית, ואין זו הגבהה. אלא דמהני ליה הגבהת חבירו, ואי נימא דחבירו בעצמו אינו זוכה, א"כ אין הגבהת חבירו יכולה להועיל עבורו. ומשו"ה אמרינן

ומדייק הברכ"ש, דרש"י ג"כ סובר דצריך מעשה ואין מועיל בזה זכייה אלא שליחות ושליחות א"א לעשות כאן דהווה שליח לדבר עבירה, ומדייק מרש"י דלמה כתב רש"י דהאחד הוציאה לדעתו ולדעת חבריו ולא כתב והאחד גנבה לדעתו ולדעת חבריו. וע"כ דמיירי דשניהם נתעסקו במעשה הגניבה ורק ההגבהה דהיינו הקנין עשה האחד לדעתו ולדעת חבריו. ובאופן זה סובר רש"י בזה כבר נקרא שהשני עשה מעשה הגניבה. והקנין שלא עשה זה מזכה לו הראשון ע"י מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבירו (משא"כ התוס' חולקים על רש"י, דלא סגי במעשה באמצע הגניבה כדי שזה יקרא שכבר עשה מעשה אלא צריך ששניהם יעשו מעשה הגניבה דהיינו הקנין ביחד. ולכך פירשו התוס' דשותפים שגנבו היינו שהגביהו שניהם ביחד).

ואפש"ל עוד דרש"י חולק על הנ"ל דבאמת צריך להבין מדוע צריך מעשה גניבה ולא סגי במה שזה ברשותו הרי הוא בעצם רוצה לקנות.

ואפש"ל בהסבר הדברים דבכל מקום שהחפץ עומד זה עומד ברשות הבעלים ורק התורה חידשה פרשת גניבה, דכשאחד משתלט על החפץ ומכניס לרשותו אזי אינו נקרא שהחפץ עומד עוד ברשות הבעלים וכדי שיצא מרשות הנגנב צריך מעשה וזה נעשה ע"י הגניבה וזהו צד אחד, ויש עוד צד דזהו מצד הגנב, דצריך מעשה מצד הגנב דהרי החפץ באמת אינו נהיה שייך לגנב דהרי הבעלים רוצים את זה, ואיך זה נכנס לרשות הגנב, אלא ע"י המעשה גניבה הוא נהיה גנב. והיינו דיש כאן ב' צדדים למה צריך מעשה. או דצריך מעשה כדי שזה יצא מרשות הנגנב או דצריך מעשה כדי שזה יכנס לרשות הגנב. ויש נפק"מ בין ב' הצדדים, דאם נאמר דצריך מעשה רק כדי להוציאה מרשות הנגנב א"כ בשותפים שגנבו ואחד עשה הקנין מה נאמר דאין האחד יכול לעשות מעשה לשני, מ"מ בשותפים שגנבו יועיל המעשה קנין של אחד מהם, דהרי כאן צריך רק מעשה קנין

דזכי לנפשיה וכו' זכי לעצמו, וג"כ לחבירו. ואם דיקנה לבד אז לא יכול לזכות לחבירו. וקשה ע"ז דהרי למעשה הוא עושה מעשה הגבהה ג"כ לחבירו והרי אין שלד"ע וא"כ איך יכול לזכות המעשה לחבירו.

ושמעתי ביאור בהנ"ל בשם הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שמבאר הסוגיא דהרי מיירי באופן דשני השותפים עשו מעשה הגניבה ומצד הקנין הועיל אחד לשני מדין מיגו דזכי לנפשיה וכו'. והחסרון הוא רק של אין שלד"ע במעשה הגניבה. וכאן אין חסרון של שלד"ע דהרי כל אחד בעצמו עשה מעשה הגניבה.

ולהלן בביאור הסמ"ע במחל' רש"י ותוס' יתבאר מהלך אחר בישוב דברי הנתיבות.

ביאור הברכ"ש במחלוקת רש"י ותוס'

ה. והנה בברכ"ש בסי' ח' אות ג' ביאר שיטת תוס' ע"פ ב' הקדמות, (א) דהנה בקצוה"ח סי' שמ"ח סק"ב כתב דגניבה לא סגי בקנין לבד אלא צריך שיעשה ג"כ מעשה גניבה. ומדייק מדברי רש"י ב"מ דף יג ע"ב ד"ה גגו שכתב דחצר קונה בגניבה מיירי שהבהמה נכנסה לחצירו "ונעל בפניה" לגונבה ומשמע דלגניבה לא סגי בקנין חצר אלא צריך ג"כ מעשה גניבה. (ב) עפ"י מש"כ הקצות דדין מיגו דזכי שייך רק בחלות הקנין וזכיה ולא במעשה.

ולפי הנ"ל אפש"ל דהתוס' ס"ל דשותפים שגנבו לא איירי באופן שהגביה לדעתו ולדעת חבריו. דאפי' דיועיל זכיה זה רק בחלות קנין אבל במעשה הגניבה אינו יכול לעשות לחבירו וא"כ לא נתחייב חבריו דהרי לא עשה מעשה הגניבה ולכך ביארו התוס' דמיירי דהגביהו שניהם ואז הקנין כל אחד מזכה לשני כדי שיהיה קנין טוב, ובמעשה הרי כל אחד עשה ולכך קנו שניהם.

ומ"מ צ"ב בדעת רש"י איך באמת מועיל כשהגביה אחד לדעתו ולדעת חבריו דהרי מרש"י מדויק דגניבה צריך מעשה וג"כ דמיגו דזכי אינו מועיל במעשה א"כ איך מועיל לדעתו ולדעת חבריו.

ואפשר לבאר גם ברש"י כסברת הסמ"ע וביאור הדברים הוא, דהרי במעשה גניבה יש ב' חלקים. א. מעשה קנין. ב. מעשה הגניבה. ודין מיגו דזכי לנפשיה הרי מועיל רק בדבר שהוא קנין. וכאן מצד הקנין אין חסרון שאחד יגביה לדעתו ולדעת חבריו כדי שחבירו יקנה, והחסרון כאן הוא רק במעשה הגניבה, דכל מעשה שאחד מגביה חפץ סתם לא בשבילו ולא בשביל חבריו, הוי כמעשה קוף בעלמא, וכדי שהמעשה יחשב מעשה צריך שיהיה מינוי ואז הוא מגביה חפץ לחבירו, וכשזה לדבר עבירה יש חסרון דאי אפשר למנותו דהרי אין שליח לדבר עבירה דסבור היה שלא ישמע לו, וי"ל דמתי יש דין דצריך מינוי רק באופן שעושה המעשה רק לחבירו, אבל כשעושה המעשה גם לעצמו ואין זה מעשה קוף בעלמא, אזי שפיר אפשר לעשות את המעשה גם עבור חבריו, וזה מש"כ רש"י דאחד הוציאו לדעתו ולדעת חבריו.

וזה מבואר עפ"י הרע"א (בכתב וחותר מרשימות תלמיד לב"מ) שכתב דלפי מהלך הנתיבות גם התוס' מודים לרש"י, דמועיל באופן שאחד הגביה לדעתו ולדעת חבריו, ורק רצו לחדש דגם באופן ששניהם הגביהו בזה ג"כ מועיל ואין חסרון שכל אחד שמגביה אין מפריע להשני.

ולפי הנ"ל מתורץ שפיר ג"כ הקושיה על הנתיבות דלעיל. דהיה קשה איך מועיל הגביה שניהם דהרי למעשה אין שלד"ע ולפי הסמ"ע אפשר ליישב קושיה זו, דהחסרון דאין שלד"ע זה דהמשלח אומר סבור הייתי שלא יעשנו ויש בזה חסרון במינוי השליחות, ורק אם השליח עושה מעשה רק לחבירו בזה הוי חסרון במינוי השליחות, אבל באופן שעושה המעשה גם לעצמו באופן כזה אי"צ מינוי השליחות ושפיר הוי שליח לדבר עבירה.

אחד שיוציא מרשות הנגנב. וא"כ אפי' אם השני לא עשה מעשה קנין הראשון יכול לזכות לו דהרי ע"י המעשה שעשה הוציא מרשות הנגנב, וא"כ יכול להכניסו לרשותו ולרשות חבריו ואפש"ל דכן ס"ל לרש"י ולכן יועיל במגביה לדעתו ולדעת חבריו.

אבל התוס' ס"ל כצד השני דצריך מעשה מצד הגנב פ"י כדי שיקרא גנב צריך שיעשה מעשה, ולכן סברי התוס' שאינו מועיל מגביה לדעתו ולדעת חבריו דהרי חבריו לא עשה מעשה שע"י זה יקרא גנב ולכן למדו התוס' דמיירי דשותפים שגנבו היינו ששניהם הגביהו יחד ועשו מעשה יחד.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' ע"פ הסמ"ע

ו. ואפשר לבאר עוד מהלך במחלוקת רש"י והתוס', דהנה בשו"ע חו"מ הל' שלוחין ס' קפ"ב כתב הרמ"א וז"ל בכל דבר שלוחו של אדם כמותו חוץ מלדבר עבירה דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה, וכתב הסמ"ע דטעם הדבר הוא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ויכול המשלח לומר סבור הייתי שלא ישמע לי לעשותו, ולכן אין המשלח חייב עכ"ל. ומבואר מדברי הסמ"ע דסברת אין שלד"ע הוא חסרון במינוי השליחות.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר, דהתוס' סברי כפשטות הסמ"ע דאין שלד"ע משום דסבור שלא ישמע לי, וסברי דבאופן שביאר רש"י שותפים שגנבו היינו שהגביה לדעתו ולדעת חבריו הוי שליח לדבר עבירה ולא מהני מינוי השליחות, ולכן הוצרכו לפרש דשותפים שגנבו היינו ששניהם הגביהו יחד, ואין כאן חסרון דאין שליח לדבר עבירה דהרי שניהם גנבו ביחד וכל אחד ראה שהשני גונב, וא"כ אין כאן הטענה דסבור הייתי שלא ישמע לי שהרי ראה אותו גונב ולכן אין כאן חסרון של מינוי השליחות, ולכאור' הסמ"ע אזיל בשיטת התוס'.

נתנאל קורנבליט

בענין קידושין במתנה על מנת להחזיר

בגמרא קידושין דף ו: אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי וכו', (מתנה ע"מ להחזיר), ושם בגמ' אמר רב אשי לבר מאשה (מקידושין) לפי שאין האשה נקנית בחליפין עכ"ל הגמרא, למסקנת הגמרא נשאר שבכל הדינים של תנאי מתנה על מנת להחזיר שמיה מתנה, חוץ מקידושין מפני שנראה כמו חליפין.

בגמרא דנין על אופן שבה המקדש נותן למקודשת פרוטה ומתנה עמה בתנאי על מנת להחזיר דאינה מקודשת וכנ"ל. ויש לדון באופן שמקדש בלא תנאי על מנת להחזיר רק הפרוטה שבירו היא אצלו במתנה על מנת להחזיר ממנה, וכגון במקדש שלא היה בידו פרוטה משלו ונתנה לו המקודשת שווה פרוטה במתנה על מנת להחזיר (על מנת לקדשה בזה), ואמר לה הרי את מקודשת בפרוטה זו וכו'.

ויש לדון בכמה אופנים. (אומדנא) דלא בעי תנאי כפול. שהיה דעתו (ורק ע"מ כן נתנה לו).

ובאמת השאלה הזאת נשאלה ע"י השפת אמת באתרוג של ראובן שנתנו לחבירו במתנה על מנת להחזיר ובא שמעון והחזירו גם בתנאי ע"מ להחזיר כלומר ראובן נתן לשמעון אתרוג רק כדי לצאת ידי חובת מצווה ובא שמעון והחזירו לראובן שוב בתנאי של על מנת להחזיר והשאלה היא האם באמת חייב ראובן להחזירו לשמעון מצד זה שמתנה על מנת להחזיר שמיה מתנה, או שאינו חייב להחזירו מפני שהאתרוג בעצם שייך לו ורק נתן לו את האתרוג כדי שיוכל לצאת בזה ולהחזירו ולכאורה לפי הגמרא דידן שבכולהו קני לבר מאשה משמע שבמעשה דאתרוג שמעון קנה את האתרוג בקנין גמור וראובן יהא חייב להחזירו לו. ובזה שמחזירו קיים בזה החיוב להחזירו לראובן ואין בזה שום חשש למפרע.

ולהבנת הדברים צריכים אנו להבין את יסוד ההנחה של רב אשי מדוע אין מקדשים אשה במתנה על מנת להחזיר, ומצינו בראשונים שני שיטות בדבר.

א. שיטת התוס' דמדאורייתא הוי קידושין ואומר ר"י דלאו חליפין הוא ומדברנן הוא דלא הוי קידושין, דהני כעין חליפין דמי, וגזירה היא דכיוון דבחליפין הרגילות הוא שנעשה ע"י מתנה על מנת להחזיר גזרו שלא

א. האם גם בכגון דא אמרינן דאינה מקודשת, צדדי השאלה דכיוון שקבלה החתן במתנה על מנת להחזיר, והפרוטה נמצא ברשותו בתנאי על מנת להחזיר הר"ז גם דומה לחליפין, או דלמא כיון שבנידון דידן סופה של המתנה להשאר בידי האשה, ובקידושין עצמה אינו מתנה שום תנאי על מנת להחזיר, הרי היא מקודשת.

ב. האם למתנה על מנת להחזיר יש לו ערך ושוויוות. (ובקידושין בעינן שווה פרוטה) וצדדי השאלה מכיוון שהיא אצלו רק לזמן, וחייב להחזיר הפרוטה (מכח התנאי שלה), הרי הוא כמחזיר מלווה (מחזיר חוב) ולא נתן לה כלום משלו כי משלה נתן לה, או שלמעשה בעת שהיא בידו שלו מיקרי כי כשקבלה במתנה קבלה (ולא דמי למלוה), ויכול לקדשה, ומה שחייב להחזירה אינו פוגע כלל בקנינו המלא, וחייבו להחזיר (קיום התנאי) מקיים בעצם החזרה ואין נפ"מ באיזה דרך.

ג. נדבך נוסף לשאלה האם מותר לו למקדש (מדיני ממון) להחזיר לה בתנאי עמ"ל (וכך לקדש אותה) במתנה זו על מנת להחזיר, מכיון שהיא נתנה לו בתנאי ע"מ לקדש אותה אינו רשאי להמשיך ולהתנות במתנה על מנת להחזיר, וכמש"כ תוס' בד"ה לא החזירו יצא לגבי אתרוג דאיכא

ומניין להרמב"ם דין זה. וכן מדוע קנין כסף באשה שונה מכל קנין אחר, דבר זה מתבאר ע"פ דברי הגמרא לעיל ג: דאשה אינה נקנית בחליפין דאיתניהו בפחות משווה פרוטה ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקנה נפשה. הרמב"ם גורס נפשה ומפרש כדברי רש"י שם דפחות משווה פרוטה גנאי הוא לה, נמצא שבכדי לקדש אשה נצרך שני דברים הא' שווית ממון הב' שהאשה תקבל הנאה, וזהו מש"כ הרמב"ם דאשה אינה מתקדשת במתנה על מנת להחזיר משום שאין כאן נתינה של הנאה, וזהו כוונת הגמרא דדמי לחליפין דבשניהם ליתא ההנאה.

האם למתנה על מנת להחזיר

יש דין שווית של שווה פרוטה

ובתחילה חשבתי לחלק כעין זה בין אתרוג לקידושין, דבאתרוג לא בעינן שווה פרוטה רק בעינן לכם ומשלכם, וכמו שחילק הרמב"ם בכל קנין כסף שהנתינה למעשה קנין בלבד, (ובאתרוג קני רק ע"מ לקיים המצוה) אבל בקידושין בעינן שווית של שווה פרוטה, אבל לפי מה שנתבאר כאן לכו"ע בכל מתנה ע"מ להחזיר יש לו ערך ושווית רק שלפי הרמב"ם חסר בערך ובשווית שבעיני האשה כי כשאין לה הנאה, (גנאי הוא לה), ולא מקנה נפשה, ומצאתי בסוכה פרק הישן כז: רש"י ד"ה כל האזור ב"ישראל ישבו בסוכה, וגם בפרק לולב הגזול לה. ד"ה לפי שאין בה דין ממון כתב רש"י שגם באתרוג יש דין חיוב של שווה פרוטה ובלא שווית של שווה פרוטה חסר בדין של ולקחתם לכם משלכם, ואין יוצא באתרוג בפחות משווה פרוטה, וכעין זה מצינו בתוס' לקמן ח. שתוס' מחשיב למתנה על מנת להחזיר כדבר חשוב וערכי שהתוס' בד"ה אבל כולי עלמא, תוס' מחלק בין לדידי שווה לי - למתנה ע"מ להחזיר, דהכי נמי (בסודר של פדיון הבן) מגרע גרע דהתם (במתנה ע"מ להחזיר) איכא דבר חשוב דהווי מתנה אצ"פ שנתן ע"מ להחזיר

לקדש כלל במתנה על מנת להחזיר, שמא יבוא לקדש בחליפין, ואפקעינוה רבנן לקידושין מיניה.

ב. שיטת הרמב"ם בפרק ה' מאישות הלכה כ"ד כתב וז"ל "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזירה לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום" הרי שלדעת הרמב"ם לא חלו קידושין כלל שלא נתן לה כלום שהרי לא נהנית.

בפשטות הדברים ניתן לומר כי נידון דידן תלוי במחלוקת הראשונים, לפי התוס' כיון שהקידושין חלו מדאורייתא ורבנן אפקועה לקידושין מיניה דדמי לחליפין גם בנידון דידן מכיון דדמי לחליפין אינה מקודשת ולשיטת הרמב"ם מכיון שבנידון דידן הממון נשאר בסופו של דבר אצלה הרי יש לה הנאה והיא מקודשת,

וכעין זה כתב בהמקנה שהמקדש אשה במתנה ע"מ להחזיר ושבה המקודשת והחזירה במתנה על מנת להחזיר. שלפי הרמב"ם תהא מקודשת מפני שסו"ס הכסף נשאר בידה ויש לה הנאה מזה, וראה גם שכתב שם שאין לחוש מזה שהבעל יחזיר לה שוב במתנה על מנת להחזיר, ולא סמכה דעתה דלא גרע מכל מקדש על תנאי שאינה חוששת שלא יעמוד בתנאי שהרי רוצה בקידושה ועי"ש.

אבל באמת צ"ב בדברי הרמב"ם, הרי בגמרא אמרו שהטעם שאינה מקודשת היא משום שדומה לחליפין, והרמב"ם כתב טעם אחר דמתנה ע"מ להחזיר לא חשיב וכאילו לא קבלה כלום, משום שאין לה הנאה.

וי"ל בדברי הרמב"ם דקנין כסף באשה לא דמי לכל קנין כסף, דכל קנין כסף אין פירושו נתינה של רווח אלא נתינה למעשה קנין בלבד ולכן במכר קנה שהרי הפרוטה שלו, אבל באשה יש דין מיוחד שתהיה הנתינה שיש בה הנאה.

משא"כ בפדיון הבן שחסר בשוויית של חמש סלעים.

מ"ש מתנה על מנת להחזיר מכל החזר חוב

וכמו שמוצא אבירה לא יכול להחזיר במתנה על מנת להחזיר, וא"א לפדות את הבן בהחזר חוב ישן לכהן, וא"א לקדש אשה בהחזר מלוה למקודשת, ג"כ בנידון דין המקבל מתנה על מנת להחזיר מכיוון שהיא אצלו רק לזמן, וחייב להחזיר הפרוטה (מכח התנאי שלה), הרי הוא כמחזיר מלווה (מחזיר חוב) ולא נתן לה כלום משלו כי משלה נתן לה ואינו צריך להתייחס כלל לתנאי שעשה עמו המקבל המחזיר.

הקצות החושן סימן רמ"א סק"ד מביא מחלוקת ראשונים בגדר מתנה על מנת להחזיר.

שיטת הריטב"א והרא"ש. דעת הריטב"א כאן וכן הרא"ש בסוכה פ"ג ס"ל דמתנה על מנת להחזיר היינו מתנה גמורה לעולם דהיינו שהיא שייכת לגמרי למקבל המתנה אלא שהתנה עמו שיחזירה וכשמחזירה צריך המקבל לעשות בה קנין מחדש.

לסיכום העולה מדברינו.

א. שבנידון דין לפי הרמב"ם יש לחוש לקידושין מכיוון שבקידושין עצמה אינו מתנה שום תנאי על מנת להחזיר, ומכיון שסופה של המתנה להשאר בידי האשה, יש לה הנאה, והרי היא מקודשת.

ב. למתנה על מנת להחזיר יש ערך ושוויות. וכמש"כ בתוספות דאיכא דבר חשוב דהווי מתנה, ובוודאי להרא"ש והריטב"א שהוא שלו בקנין עולם, וכמו שמצינו באתרוג שבלא שווית של שווה פרוטה לא יצא י"ח וכתבו שבמתנה על מנת להחזיר יכול לצאת חובת המצוה ומקרי לכם משלכם.

ג. קיום התנאי שחייב להחזירה אינו פוגע כלל בקנינו המלא, וחייבו להחזיר (קיום התנאי) מקיים בעצם החזרה בכל אופן שהוא וגם לפי רבינו אביגדור כ"ץ אינו דומה למלוה שהרי במתנה נתן לה, אך לא יוכל לחזור ולהתנות בה כרצונו כי הוא שלו רק לזמן קצוב ולאחר החזרה חזר לרשות הבעלים ואינו חושש לתנאי המקבל.



שיטת רבינו אביגדור כ"ץ. (הובא בשו"ת הרא"ש כלל לה ס"ב) דמתנה על מנת להחזיר הינו מתנה לזמן כלומר שהיא קנויה למקבל המתנה לזמן קצוב, וכשיגמר הזמן פקע הקנין וחוזר מאליה לרשותו של נותן המתנה, ואין צריך קנין מחדש.

לפ"ז מצינו דלא מיבעי להרא"ש והריטב"א שהקנין הוא קנין עולם ולא תלוי החזרה בקנין, שהוא קנין עולם, אלא שקיים התנאי, ויכול לקיימו בכל אופן של חזרה אם זה בקידושין וכו' ואם זה בחזרה בתנאי ושוב על מנת להחזיר, כי בעצם החזרה קיים התנאי, וכל עוד הוא שלו מותר לו לחזור ולהתנות בתנאי מתנה על מנת להחזיר שהרי הוא בידו קנין עולם, ובזה שהחזיר לו (ואפילו שהחזיר במתנה על מנת להחזיר) קיים התנאי, ואפילו לרבינו אביגדור כ"ץ, צ"ל דשאני ממלוה, ואפילו בזמן הקצוב אינו מקרי שאול שהרי קבלו במתנה ולא בשאלה וכל זמן שהוא אצלו שלו מקרי, אמנם לפי רבינו אביגדור כ"ץ לא יוכל שוב להחזיר במתנה על מנת להחזיר, לא מפני שאינו שלו אלא מכיוון שעבר הזמן הקצוב המתנה שוב אינה שלו וחזרה לידי הבעלים.

בירורי הלכה

הרב שלמה זלמן שמעיה

בענין הליכה בשבת מירושלים לגבעת זאב

עיירות, והן אמנם דמפורש בדברי רש"י בעירובין דף נה: בסוגיא דעיר העשויה כקשת דיכול ללכת מראש אחד של הקשת לראש השני באופן שאין ביניהם ד' אלפים אמה וכן העתיק יסוד זה בשו"ע הרב סי' שצ"ח ובחיי אדם, ויש לנו גדולי הפוסקים לסמוך עליהם, אולם לעומתם דעת המאירי שם בסוגיא דף נה: משמע דאף כשאין ביניהם ד' אלפים אמה אין היתר דתחומין מובלעין זב"ז וכן משמע בתשו' הרשב"א, וכן משמע בלשון משנה ברורה סי' שצ"ח ס"ק י"ד דכל ההיתר ללכת מראש הקשת האחד אל ראש השני של הקשת הוא רק מדין עיר העשויה כקשת ולא סמכין בזה על ההיתר דתחומין מובלעין זה בזה.

מעתה כיון שיסוד דין זה שנוי במחלוקת אף דבודאי יש מקום גדול לסמוך על כך ובפרט דודאי יש לסמוך על דעת השו"ע הרב והחיי אדם, אכן בהיות שדנים בזה לגבי היתר שיקבע לדורות ולא לפעם אחד, אלא כדי לקבוע דין ברור ולכתחילה אף במקום שאין צורך גדול, יש לדון אם נכון לסמוך על דין זה השנוי במחלוקת הפוסקים.

והנה נודע בשערים המצוינים בהלכה כי בעירובין הלכה כדברי המיקל, ולכאורה יש לנו להקל בזה בשופי, אכן יעויין בשדי חמד ח"ב עמוד 43 בענין זה שכותב בדבר דנחלקו בזה הפוסקים דעתו נוטה להחמיר בזה, דכל היסוד דבעירובין הלך אחר המקל זה רק במחלוקת בגמרא ולא במחלוקת בדברי הפוסקים, והן דעת החיד"א להקל

רבים ושלמים עלו ונסתפקו אם מותר ללכת בשבת מירושלים ת"ו עד גבעת זאב, דאף דהוה לכאורה מחוץ לתחום שבת, מ"מ יש לדון אם מותר ללכת כיון שירושלים מחוברת מצד מערב והיא כעיר עשויה כקשת, שלצידה השני יש בה חיבור והמשך מכיון שכונת רמות עם שכונות רמת שלמה וכפרים ערביים עד כפר אלג'יב, אשר היא כבר סמוכה לגבעת זאב.

אלא שלכאורה אם היינו יוצאים מירושלים דרך חיבורי שכונות אלו עד כפר אלג'יב שפיר היה מותר, אכן כיון שיוצאים משכונת רמות דרך הכביש, ועד סמוך לכפר אלג'יב יש יותר מאלפיים אמה, לכאורה מה יועיל לנו מה שמצידה השני יש חיבור של כפרים ושכונות, משכונת רמות עד כפר אלג'יב הרי בצד שהולכים אין שום חיבור, ומכיון שיש צורת הפתח הנמשך משכונת רמות עד סמוך לקבר שמואל הנביא, ומשם עד סמוך לכפר אלג'יב יש פחות מד' אלפים אמה, והרי כשעדיין לא יצא מתחום שבת מצד שכונת רמות והצורת הפתח, הוא כבר נכנס לתוך תחום ירושלים מצידה השני דהיינו מצד כפר אלג'יב, ואינו יוצא כלל מתוך תחום שבת של עיר ירושלים א"כ שפיר מותר ללכת, והוא ההיתר ד"תחומין מובלעין זה בזה".

אך הדברים לכאורה תלויין במחלוקת הפוסקים אם בעיר העשויה כקשת אפשר לסמוך על ההיתר שתחומיה מובלעין זה בזה, כיון ששני ראשי הקשת נראים כשני

הכפרים הערביים נחשבות כעיר אחת הסמוכה לירושלים בפחות מאלפיים אמה, וכמו שהאריך והרחיב לדון בזה, לכן נראה דכאשר יש כאן שלושה שערים של היתר, ובפרט דהוה מילתא דרבנן ואין כאן הכרעת הפוסקים לשום צד, נראה דיש להקל בזה בשופי.

ואם אמנם כי הגאון רבי אריאל בוקוולד שליט"א דעתו נוטה להחמיר בזה מחמת כו"כ טעמים, אך עיקר יסוד דבריו כיון דס"ל דבעיר העשויה כקשת או כגא"ס אין היתר ללכת יותר מאלפיים אמה ממקום שיצא, אף שהיא עיר עשויה כקשת, אכן שמענו מכמה מומחים בענין עירובין כי לא נתקבל חידושו זה, ובפרט כי אף לדעתו הדבר שנוי במחלוקת ואף לדבריו הרבה גדולי הפוסקים מקילים בזה, ומה גם כי לשאר הטעמים [דהכפרים הערביים נחשבות כעיר אחת על ידי גדר ההפרדה המקיפה אותם, והיא סמוכה לירושלים פחות מאלפיים אמה], גם לפי סברתו יש להקל, א"כ יש להתיר ההליכה, וכן דיברנו בזה עם הגאון ר' משה ברלין שליט"א, ואחרי שבירר שמעתתא זו לכל צדדיה מורה ובא כי יש להקל בזה, ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר.

בזה אך דעת הכנה"ג להחמיר בזה וכן נוטה דעת השדי חמד.

ובפרט דיש לדון דכל הסברא דבעירובין הלך אחר המיקל נובע כיון דעירובין ספיקא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, מעתה י"ל דאין להכניס עצמו לכתחילה לספק דרבנן, וכמו שהעלה הביאור הלכה בסימן שצ"ד סעיף ב' ד"ה ויכול דאף דפסקינן בסי' שצ"ד סעיף א' דספק עירובין להקל, מ"מ פסק שם הרמ"א דלכתחילה אין להכניס עצמו לספק דרבנן, וכידוע כמה האריכו בזה בספרי הפוסקים עיין בדעת תורה סי' י', ובשדי חמד.

ולכן ע"פ כל האמור לכאורה קשה לסמוך על המחלוקת בענין תחומין מובלעין זה בזה.

והנה הגאון הרב יהושע בריזל שליט"א רב שכונת פרי הארץ בג"ז, פסק להתיר ההליכה מדין עיר העשויה כקשת המבואר בעירובין נה. וידידינו הרה"ג משה אהרן שור שליט"א בירר כשמלה האי שמעתתא, וכמבואר להלן בקובץ זה, דיש כאן דין דעיר העשויה כקשת כיון דיש פחות מד' אלפים אמה בין ראש אחד של הקשת לראש השני, ואף דהוה על ידי צורת הפתח דעת רוב הפוסקים להקל בזה, ובנוסף לכך יש כאן היתר די"ל דעל ידי גדר ההפרדה שסביב כל



הרב משה אהרן שור

בענין תחום שבת בין הערים ירושלים וגבעת זאב

שאלו ודרשו רבים אם מותר ללכת בשבת מירושלים לגבעת זאב, דלכאורה כיון שגבעת זאב מרוחקת מירושלים מרחק של עשרה מיל [5 ק"מ] בערך א"כ היוצא מירושלים לגבעת זאב הרי הוא יוצא חוץ לתחום שבת, אבל יתכן שיש חיבור מצדדים אחרים שגורמים לכך שגבעת זאב נחשבת כמחוברת וסמוכה לירושלים, ומותר ללכת מירושלים לגבעת זאב.

ובהיות כן בררתי ענין זה בדיבוק חברים, והנני להציע מה שעלה במצודתי, כי הן אמנם דלפי דעת החזון איש ולפי דרכו של הגאון מח"ס קרית אריאל הרב אריאל בוקוואלד שליט"א יתכן שיש קצת מקום להחמיר בזה, אולם לפי דעת רוב פוסקים שכתבו עפ"י הראשונים, וכ"פ המשנה ברורה, יש להעלות בזה כמה טעמים להיתר אשר אפשר לסמוך עליהם לצאת מירושלים לגבעת זאב בשבת, וכאשר ביררנו כל זה בהכוונת והוראת הגאון הרב משה ברלין שליט"א [יו"ר העירוב המהודר בארה"ק], וכדלהלן.

והנה כאשר בוחנים את צורת העיר רואים שיש כפר ערבי בצד הדרך לג"ז אשר נקרא בשם אל ג'יב וכפר זה מחובר לירושלים מצד אחד ברצף שכונות בתים מצד מזרח, שהרי השכונות נווה יעקב ופסגת זאב מחוברות לעיר ובסמוך להם ישנה שכונה ערבית הנקראת 'א ראם', ובסמוך לה ממש נמצא אזה"ת עטרות ובסמוך לה הכפר ביר נבאלה הנמשך עד סמוך ממש לכפר אל ג'יב הנ"ל. וכשמסתכלים בצילומי אויר רואים איך שכל השכונות סמוכות זו לזו וישנו רצף של בתים ובנינים מירושלים עד אל ג'יב.

ולכן באמת ירושלים היא עיר אחת עד סמוך לגבעת זאב דהיינו עד סוף הכפר אל ג'יב, ואם היו הולכים מצד מזרח היה פשוט שמותר, אכן כיון שהולכים מצד מערב דהיינו מצד שכונת רמות על הכביש, ושם יש הפסק יותר מתחום שבת מרמות עד סמוך לכפר אל ג'יב, לכן יש לבאר ההיתר יותר.

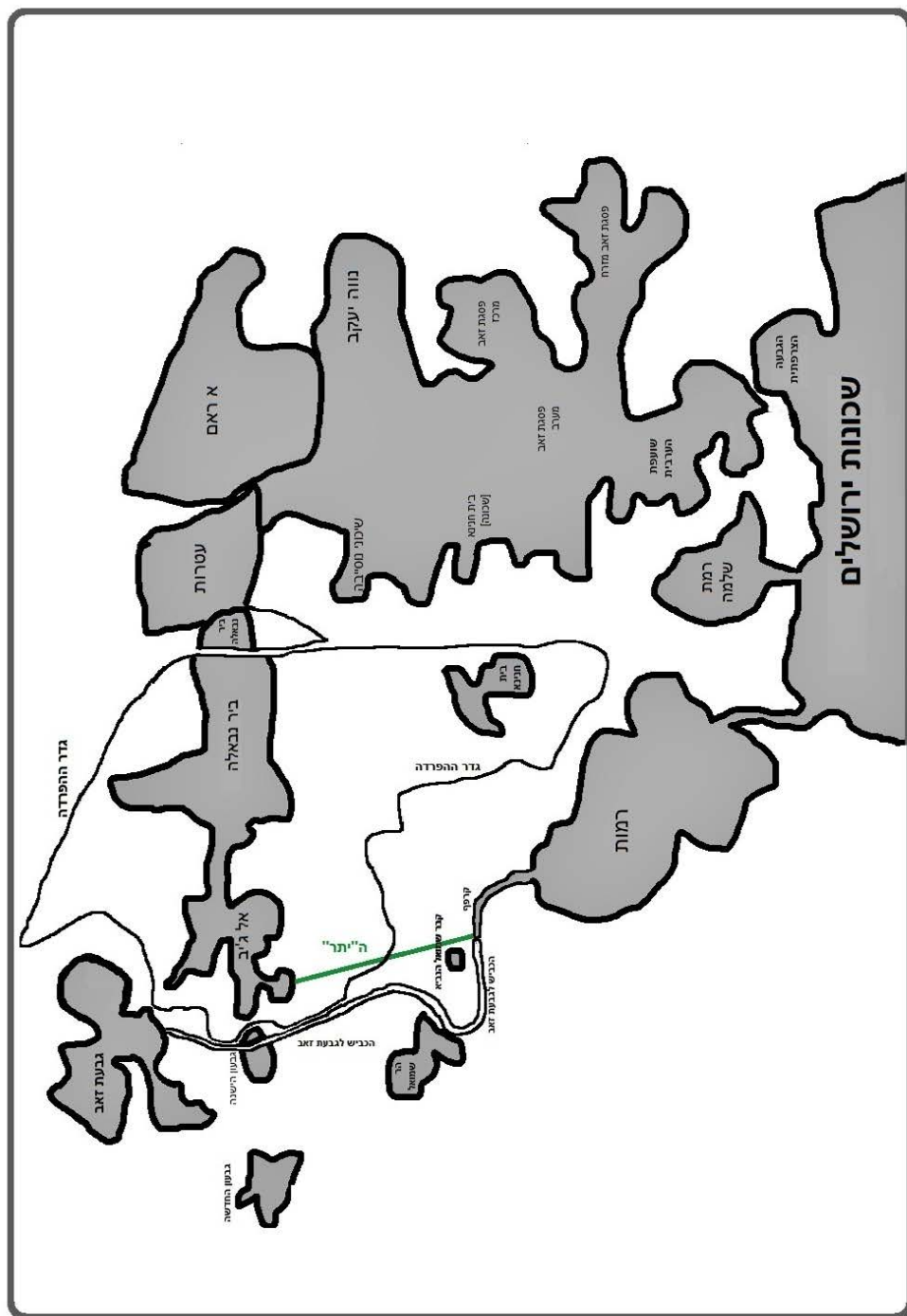
והנה העירוב של שכונת רמות נמשך עד הכביש שפונה לקבר שמואל הנביא, ונמצא שהעיר ירושלים נמשכת עד למקום זה, ומשם עד הכפר אל ג'יב יש פחות מד' אלפים אמה ולכן יש להתיר כדלהלן.

היתר מדין הבלעת תחומין

וקודם שמתרחק אלפיים אמה הוא מגיע לתוך אלפיים של שכונה אחרת של אותה עיר שהיא בולטת יותר מהעיר, הרי זה נחשב כאילו הוא נכנס לעיר בחזרה ומותר לו להמשיך ללכת, הגם שנמצא מתרחק מנקודת יציאתו מהעיר יותר מאלפיים, דכיון שהיה יכול להגיע לשטח זה אילו היה יוצא מהעיר דרך השכונה הנגדית נחשב מקום זה כחלק מתחום העיר, וא"כ גם בנידון דידן כשיוצא משכונת רמות הוא עדיין מהלך בתוך אלפיים של שכונת רמות וקודם שמגיע לסוף אלפיים הרי הוא כבר נכנס לתוך אלפיים של הצד השני של העיר שהרי אילו היה מהלך בין הבתים בתוך שכונות נווה יעקב ופסגת זאב ועטרות עד אל ג'יב היה מותר לו להלך במקום זה

טרם כל שיח יש לדון לגבי היתר של "תחומין מובלעין", כיון דהיוצא משכונת רמות במרחק של פחות מתחום שבת הוא נפגש בתחום שבת של היוצא מהכפר אל ג'יב, נמצא שהעובר מכאן לכאן אינו יוצא לעולם מתחום שבת.

ואבאר, היתר הבלעת תחומין הוא שמכיון שכל אדם יש לו אפשרות להלך בכל העיר ומכל צדדי העיר יכול לצאת מרחק של אלפיים אמה, ולכאורה אם היה יוצא מנקודה אחת בעיר והיה הולך בצמוד לעיר מותר לו להלך אפילו סיבוב שלם סביב העיר כל שאינו מתרחק אלפיים מהעיר, א"כ גם באופן שהוא יוצא מהעיר מנקודה אחת



אלפיים לכל צד מקצה אל ג'יב, וא"כ תחום העיר מצד רמות מובלע בתחום העיר מצד אל ג'יב ומותר להמשיך ללכת בצמוד לתחום אל ג'יב עד אלפיים מסוף אל ג'יב ומגיע עד תוך גבעת זאב.

ומקור האי דינא בסוגיא בעירובין (דף מ"ד:): "אילו שבת במערה שבתוכה ארבעת אלפים ועל גגה פחות מארבעת אלפים אמה לא נמצא מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה" וביאר רש"י שם שהכוונה למערה שיש לה שני פתחים והמרחק ביניהם הוא 3990 אמה ואז כשיוצא מפתח אחד והולך לכוון הפתח השני יש לו הבלעת תחומין ויכול להגיע עד הפתח השני ואלפיים מעבר לו. ונפסק כן להלכה בסי' ת"ז (סעיף ב) לגבי יוצא ברשות.

יש להבהיר: הבלעת התחומין נגמרת באמצע אל ג'יב והמשך הישוב הוא יותר מד' אלפים, אבל כשמגיעים סמוך לאל ג'יב נצמדים לתחומו והולכים סמוך לבתי הישוב. ומשם יש פחות מאלפיים עד גבעת זאב.

הבלעת תחומין בין שני ראשי הקשת

אך על היתר זה יש לדון, דאפשר דדין הבלעת תחומין נאמר דוקא במערה ולא בעיר העשויה כקשת דאפשר דשני ראשי קשת נחשבות כשני עיירות וממילא נימא דהיוצא מראש אחד אין לו התחום של הראש השני שנחשבים כשני עיירות.

וברש"י (בדף נ"ה: ד"ה דאי בעי) משמע שיש בזה דין הבלעת תחומין.¹ ודבריו הובאו להלכה בלבוש ושו"ע הרב בסי' שצ"ח ובחיי אדם (כלל ע"ו י"ד) וכן כתב להדיא בחוות יאיר (סי' קנ"ה) ובמרכבת המשנה (שבת פכ"ח ה"ח).

אמנם באו"ש (שבת פכ"ח ה"ח) וחזו"א (סי' ק"י סקי"ג וט"ו) נקטו שבעיר העשויה כקשת אין דין הבלעת תחומין מפני שאין לו אלא את תחום הראש שיצא משם, וכן מבואר להדיא במאירי שאסור לילך מראש אחד לראש השני בלא דין קשת. וכן משמע קצת במ"ב (סי' שצ"ח סקי"ד) ולכא' למד כן מהמאירי הנזכר. [ולקמן בסוף המאמר יבואר עוד בענין זה].

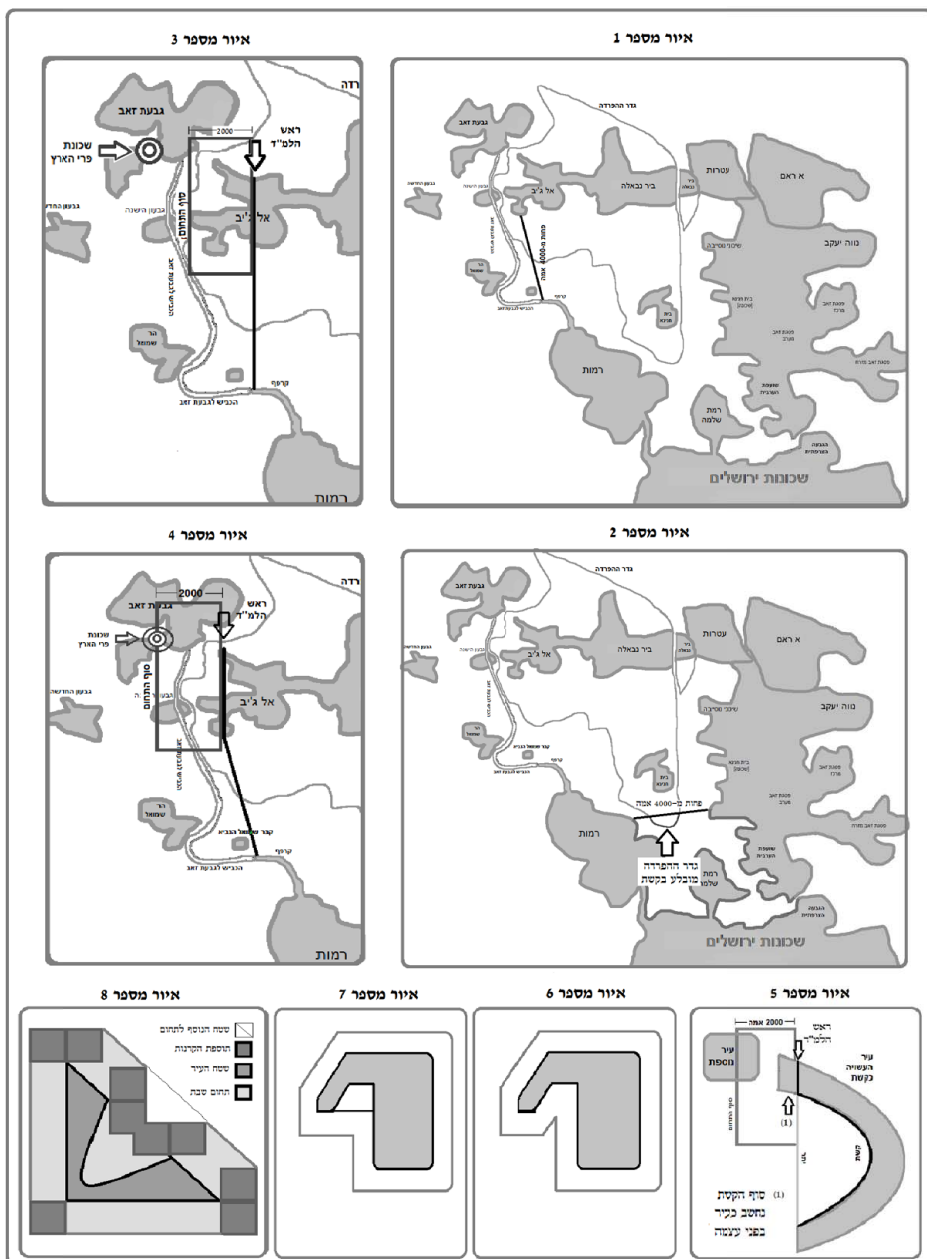
ומכיון שהיתר זה שנוי במחלוקת הוצרכנו לדון בכמה טעמים נוספים שעל פיהם מותרת ההליכה בשבת מירושלים לגבעת זאב.

והנה יש להביא ג' טעמים להתיר בזה, והם ג' אפשרויות במדידת צורת העיר. ואשתדל לבאר כל אחת בפנ"ע בקיצור, ואח"כ ניכנס לפרטי הדברים ואופני החיבור בין השכונות ורצף הבתים עד אל ג'יב.

טעם א'

(א) מדין "עיר העשויה כקשת", והוא דאיתא בגמרא עירובין דף נ"ה שקודם מדידת התחום בעיר יש לקבוע צורת העיר כמרובע או מלבן ומסוף הריבוע יש למדוד, אלא שכתוב שם שאם העיר עשויה כגאם (כצורת האות ר') או כקשת (דהיינו שהבתים בנויים סביב כחצי עיגול ובתוך העיגול אין בתים, כזה U, דהיינו שהבתים נמשכים כמו קשת) אינו ברור לרבע את העיר תמיד, אלא תלוי אם המרחק בין ראשי הקשת הוא פחות מד' אלפים אמה או יכולים לרבע העיר כולה אבל אם זה יותר מד' אלפים אין מרבעין תחומי העיר מסוף הקשת (להלן ה"יתר"), וכן הוא לשון השו"ע או"ח שצ"ח סעיף ד' "היתה עשויה כמין גם או כקשת אם יש בין שני ראשיה פחות מארבעת אלפים אמה מודדין לה מן היתר ורואין את כל הרוחב

1 דז"ל שם "דאי בעי הדר אתי למקום ה"יתר" דרך הבתים. סביב הקשת יכול להלך עד שמגיע לאחד מן הראשין ומשם יכול להלך לראשו האחר שהרי תחומיהן נבלעין זה בזה וכיון שבהיתר יכול להלך למקום ה"יתר" תו לא אסר ליה אורך החלק לשוויה כשתי עיירות ורואין אותה כאילו היא מליאה בתים וחצירות", משמע בבירור שגם לולי ההיתר של כאילו מליאה בתים היה לנו היתר ללכת מראש אחד לראש האחר,



שבין היתר והקשת כאילו הוא מלא בתים, ואם היה בין שני ראשיה ארבעת אלפים אין מודדין לה אלא מן הקשת, הג"ה וי"א מן המקום שנתקצר שם הקשת, שאין בו ארבעת אלפים אמה".²

וכן בנידון דידן חלק זה של העיר בנוי כעין קשת, שציידה הדרומי נמשך מרמות עד רמת אשכול והמזרחי מהגבעה הצרפתית עד א ראם והצפוני מעטרת עד אל ג"ב (ראה איור מס' 1). וא"כ יש לנו לראות את כל השטח שבתוך הקשת כאילו הוא מלא בתים וחצירות, ותחום העיר נמשך אלפיים אמה לצד מערב מבתי אלו, וכן לצפון מודדים אלפיים אמה מסוף בתי אל ג"ב, וכיון שכן מותר להלך בכביש שנמשך מרמות לג"ז [והגם שהוא יוצא כלפי מערב יותר מראשי הקשת ואין אנו מהלכים במקום שהוא כאילו מלא בתים ממש, הלא הוא עדיין צמוד לבתים וחצירות אלו בתוך אלפיים], ואח"כ להמשיך ללכת בכביש בצמוד לכל רוחב בתי אל ג"ב ורק מקצהו העליון של הכפר אל ג"ב מתחילים למדוד אלפיים אמה.

אלא שכל זה היה פשוט אם באמת נמצא שאין ארבעת אלפים אמה בין שני ראשי הקשת דהיינו בין קצה שכונת רמות לקצה הכפר אל ג"ב. אך כיון שמדדו את המרחק

בין שני ראשי הקשת ומצאו שהוא יותר מד' אלפים, הוסיפו לעירוב בקצה שכונת רמות קרפף גדול המוקף בצורות הפתח מצד אחד ובגדר מצדו השני וסופו מגיע עד כ 30 מטר לפני הפניה לקבר שמואל הנביא, וכשמודדים מסוף הקרפף עד אל ג"ב מגיעים ל 1800 מטר (שזה פחות מד' אלפים גם אחרי ניכוי 6% שמקובל לנכות במדידה ע"י מפות מחשש הרים וגבעות או טעויות)³, וא"כ יש לנו לדון את כל השטח שביניהם כאילו הוא מלא בתים וחצירות, וגם ההולך דרך הכביש המחבר בין רמות לגבעת זאב מתחיל למדוד אלפיים רק מסוף אל ג"ב ומותר ללכת עד גבעת זאב.

אלא שמותר ללכת רק עד אמצע גבעת זאב כדין כלתה מידתו בחצי העיר שאינו מהלך כל העיר כולה אלא עד סוף אלפיים כמבואר בסימן ת"ח סעיף א', ולפי זה אין לו לילך אלא עד ביהכנ"ס שבשכונת פרי הארץ בג"ז ואולי 30 מ' מעבר לו ולא יותר (ואם לא ינכו 6% יוכל להמשיך עוד 50 מטר מעבר לזה). וגם הדר בג"ז אין לו אפשרות ללכת לירושלים אלא א"כ קנה שביתה בירושלים, שהרי כלתה מידתו באמצע העיר עוד קודם שמגיע לשכונת רמות, וכמבואר שם בענין עיר קטנה ועיר גדולה, אבל לפי אופני החיבור שלהלן יש להקל גם באלו וכמו שיבואר בהמשך.⁴

2 ויתכן שהרה"ג רבי יוסף טולידנו רב גבעת זאב שאסר החמיר בזה כשיטת המחבר ודלא כרמ"א.
3 יש להדגיש כי כהיום שהמדידות נעשות ע"י תוכנות מחשב יש פחות החשש של טעויות, וכן נעשית מדידה מדויקת לפי פני השטח בגובה מדויק וא"כ אין צריך ניכוי של 6%.

בענין מדידת האמה

והנה לגבי מרחק זה יש שערערו כי אין לסמוך על שיעור אמה של 48 ס"מ, אלא יש להחמיר יותר ולהקטין שיעור האמה, אך כבר נהגו להקל בזה אף לגבי מילי דאורייתא כגון לבוד בסוכה, וכדומה, [וכן לגבי כל דיני שבת יעויין בשש"כ שהדפיס כן אף במהדורה המתוקנת]. ועיין בשונה הלכות שהוא מיקל למדוד בזה הכל לפי האמה של חזו"א אפילו להקל, וא"כ כ"ש לדין דיש לסמוך על האמה של הגר"ח נאה להקל. ובתחילה היו רבים שטעו וסברו שצריך למדוד מסוף הצוה"פ הקו ישר לכוון צפון וזה מגיע רק עד תחילת הכפר אל ג"ב, וסברו ששם בתחילת אל ג"ב יש להעמיד את ראש הלמד' [דהיינו המשך קו ישר מראש הקשת, ראה איור מס' 5] ומשם למדוד האלפיים אמה ויצא להם שאין אפשרות להגיע בתוך ג"ז עד שכונת פרי הארץ כלל כיון שכשמושכים קו ישר מהנקודה של תחילת הכפר מגיע קו זה רחוק יותר מאלפיים אמה משכונת פרי הארץ [ראה איור מס' 3].

אבל דבר זה התברר כטעות גמורה ובוודאי יכולים למתוח קו באלכסון ואין דבר זה תלוי בריבוע העולם, וגם אם הקשת נוטה ואינה עומדת בשווה לריבוע העולם מותחים יתר בסופה וממלאים את כולה בתים

מעם ב'

(ב) מכיון שלאחרונה הקיפו את הכפרים ביר נבאלה ואל ג"ב והכפר בית חנינא בגדר הפרדה (נפרדת ואינה מחוברת לגדר הפרדה שסביב רמאללה) והם מוקפים מד' רוחותיהם והיציאה משם היא רק דרך שער אחד ליד ג"ז ועוד 2 מנהרות אחת לכוון קלנדיה ואחת לכיוון הכפר בידו א"כ יש לנו להחשיב את כל השטח המגודר כעיר אחת⁵, ובין השטח הזה לירושלים המרחק הוא פחות מקמ"א אמה שהרי זה מתחיל סמוך לעטרות [ועוד גם אם לא נחשיב את עטרות כחיבור הרי זה נכנס לתוך קשת שבין שכונת רמות לשועפת הערבית (כמסומן באיור מס' 2)], וכיון שיש להחשיב הכל כחלק מהעיר ולמדוד מהחומה כמבואר בסימן שצח סעיף יא, א"כ יוצא לנו קשת קטנה מאוד משכונת רמות עצמה עד לפני מחנה גבעון במקום שהחומה מתקרבת לכביש (וכפי שמתואר באיור הנ"ל) ואין צריך לתוספת הקרפף כלל.

ולפי זה ההולך בכביש המחבר בין רמות לג"ז מהלך במקום ה"יתר" עד שמגיע למקום שגדר ההפרדה נוגע בכביש, ומשם הוא מהלך בסמוך לעיר עד ג"ז. וגם כשנמדוד מגדר ההפרדה לכוון ג"ז נמצא שתחנת הדלק הישנה שבמזרח ג"ז מגיעה עד פחות מקמ"א אמה מגדר ההפרדה ותחנת הדלק היא כבר חלק מהערוב המקיף את ג"ז, וא"כ יש לנו חיבור גמור בין ירושלים לג"ז, ויכולים להלך בכל ג"ז ואלפיים חוצה לה, וכן הדר בג"ז יכול להלך בכל העיר ירושלים.

מעם ג'

(ג) אם נחשוש שאין אזה"ת עטרות מחבר את ביר נבאלה ואל ג"ב לירושלים הרי נחשב השטח המגודר כעיר נפרדת⁶, וכבר נתבאר שהשטח הזה מחובר לג"ז ויש לנו לרבע את כל החלק הזה לבדו [כלומר את השטח המוקף בגדר ההפרדה עם גבעון וג"ז שמחוברות לה] כדין עיר עגולה וכפי דאיתא בגמ' (שם) וכשנרבע אותם נמצא שכל שכונת רמות מובלעת בריבוע זה, ולפי זה בוודאי יכולים הדירים בירושלים ללכת בכל הריבוע כולו.

והגם שבהמשך יתברר שחיבור ערים ע"י הבלעת ריבועים הוא תלוי במחלוקת, זה רק לענין חיבורו לעשותו לעיר אחת ולרבע כולו ביחד אבל זה ברור שמי שנכנס לריבוע יכול להלך בכולה, מכיון שהחזו"א בסי' פ' כתב שבאופן שיש לעיר שתי שורות בתים היוצאות מהעיר מצד אחד, אחת מימין ואחת משמאל, השורה הימנית מתחילה ממש בצמוד לעיר וארכה אלף אמה, ואילו השורה השמאלית מתחלת במרחק יותר מקמ"א אמה מהעיר ונמשכת אלפיים אמה [כעין צורת האות ק'], הדין הוא שבני השורה השמאלית שהיא נחשבת כעיר נפרדת, מותרים להלך בכל ריבוע העיר הסמוכה לה, [ובהמשך יתבאר שכאן סבר החזו"א שאין לחבר שני ערים שאחת מהן נכנסת לריבוע העיר השניה ולחשבה לעיר אחת גדולה, ובהמשך בסימן ק"י חזר בו וכתב שזה כן יכול לחבר ערים אחת לשניה חיבור גמור ויחשבו כעיר אחת גדולה וירבעו את כולה]⁷

וחצירות, וכיון שכן יש לנו למדוד מסוף הצוה"פ, עד אמצע אל ג"ב במקום הקרוב שהוא בתוך ד' אלפים, כמו שרואים במפה שנמשך אשכול בתים היורד ומתקרב לכוון רמות, ולהמשיך את מדידת הקו עד אמצע אל ג"ב ולמדוד משם אלפיים אמה וזה מגיע עד אמצע שכונת פרי הארץ [ראה איור מס' 4].

5 בדקנו ביום י"ז כסלו את הגדר מכל הצדדים בנסיעה בסיוור צבאי על כביש הבטחון הסמוך לגדר, וראינו שהכל באמת סגור ואין שום פירצה.

6 וגם אם זה מחובר הרי זה רק ע"י מרחק הפחות מקמ"א אמה ויותר משבעים אמה, ורק מדין ב' עיבורים אנו מחברים אותם, ובה סוברים רבים מגדולי הפוסקים שאומרים גם בזה אין עיבור לחומרא ואנו יכולים להחשיבה לעיר אם יצא לנו קולא מזה.

7 וז"ל "נראה דאם היוצא של ימין כל הבתים מובלעין זה לזה תוך ע' עד בתי העיר והיוצא נמשך אלף אמה מן העיר, והיוצא השמאלי מופלג מן העיר קמ"א אמה ובתיו נמשכים אלפיים אין מרבעין את העיר אלא

אחת יתברר שבתי השכונה האחרת נכנסים בתוך הריבוע, אז נאמר שזה נקרא חיבור ממשי בין השכונות ונעשה כעיר אחת גדולה] אין כאן שום ספק שישנו חיבור גמור ורצף בתים מירושלים עד אל ג"ב וגם באופן שלא נחשב את בתי החרושת בעטרות כדירות כלל עדיין יש חיבור בהבלעת ריבועים. אלא דאף שרוב העוסקים בתיקון עירובין סומכים לכתחילה על הבלעת ריבועים, כמו שכתבו בזכר צבי - תחום שבת ומדידתו, קונטרס ריבוע העיר, מחזה אליהו, וחידושים וביאורים עירובין ס"ז ע"א. וכן פסק המנח"י ח"ח סי' ל"ג, וכן הורה הגר"ש וואזנר בנוגע לעיר רחובות וקרית עקרון (הובא בקיצור הלכות מדידת תחומין) וסמכו בזה על החזו"א כדלהלן.

דהנה החזו"א כתב בסי' פ' בענין עיר שיש לה שני שכונות יוצאות מצד אחד שאין אומרים הבלעת ריבועים לעשותם לעיר אחת, אבל בליקוטים חזר בו וכתב בסימן ק"י סקט"ז בפשיטות שיכולים לחבר ערים ע"י הבלעת ריבועים [אלא שהוא הביא ראיה לזה ובסוגריים שם כתב לדחות הראיה אבל כתב שאין משמע כן והדבר צריך הכרע, ובהמשך דבריו הוא ממשיך עם מסקנא ברורה שיכולים לחבר הערים כן. וכן כתב הגר"ח קנייבסקי בשונה הלכות סעיף י"ט ו- כ"א שמשמע שנקט להכריע שמצטרף].

אלא שבספר קרית אריאל על עניני תחומין האריך בזה וסבר שאין לסמוך על הבלעת ריבועים וגם רוצה לתרץ בדוחק את דברי החזו"א בסימן ק"י שאינו סותר לשיטתו, ורק באופן שער בנויה בצורת קשת ושכונה אחרת עומדת נגדה ובתיה מובלעים בתוך חלל הקשת הוא מסכים שנעשה חיבור גמור ונעשה כעיר אחת.

וא"כ גם בנידון דידן יש לנו לחשב את שכונת רמות וכל ירושלים כיוצא השמאלי שהדר בו יכול בודאי להלך בכל הריבוע, אלא שהדר בג"ז לא יוכל להלך בכל ירושלים מכח זה אלא בשכונת רמות עצמה שהיא נמצאת בריבוע שלו, שהרי אינו נעשה כעיר אחת עם ירושלים אלא שיש היתר ללכת בכל ריבוע העיר הסמוכה מדין חצר כד' אמות.

והרה"ג ר' משה ברלין אמר לי שלכאורה יכולים לומר עוד יותר שכוונת החזו"א שאינה נעשית לעיר אחת היא רק לגבי הנקודה של ריבוע שלא נרבע את כל העיר עם היוצא השמאלי אחרי שנתחבר רק ע"י ריבוע, שאין לעשות ריבוע ע"ג ריבוע [וגם בזה חזר בו בסימן ק"י וכתב שיתכן שכן יעשו ריבוע ע"ג ריבוע] אבל העיר עצמה היא עיר אחת ומותר לעבור במקום פגישת ריבועיהם ולהלך בכל שני הריבועים, דהרי אין שום סיבה להעדיף את בני היוצא השמאלי על פני הדרים בשאר ריבוע העיר, ודו"ק, ולפי זה יוכלו גם בני ג"ז להלך בכל ירושלים ואין צריך לקנות שביתה בירושלים.

בירור אם העיר עשויה בקשת

ועתה יש לברר הטעם הראשון דהעיר עשויה כקשת דנחשב כעיר אחת, שעדיין צריכים אנו לברר בפרוטרוט את רצף הבתים בקשת האמורה באופן הראשון, ובאמת יש שם שני מקומות שיש לדון בהם, א' בחיבור הגבעה הצרפתית עם שועפת, שיש שם שטח יותר מקמ"א אמה פנוי מבתים. ב' באזה"ת עטרות יש לברר על כל המבנים אם הם באמת משמשים לדירה או שהם סתם מחסנים וכדומה.

והנה אם נבוא לחבר את השכונות ע"י הבלעת ריבועים [כלומר אם כשנרבע שכונה

בסוף אלף ואין היוצא השמאלי מן העיר, ומ"מ השובת ביוצא השמאלי מהלך כל העיר כולה, דהוי כולה כד' אמות, כיון דהיוצא השמאלי הוי עיר בפ"ע וחשיב כמוקף מחיצות והוי כולו רה"י מוקף מחיצות וכמש"כ הריטב"א בעיר עשויה כקשת דאע"ג דבין ראשיה יותר מד' אלפים הולכין מראש זה לראש זה דרך הבתים ומודד אלפים ממקום יצא".

יש ממש קשת, וא"כ גם לפי שיטתו של הקרית אריאל יש כאן חיבור גמור וגם עירוב צוה"פ יש שם שמחבר את שכוונות נווה יעקב ופסגת זאב למרכז העיר.

אלא שבאזור עטרות לא היה הדבר ברור, ובאמת מלפנים גם במקום זה לא היה חשש מכיון שסביב כל אזה"ת היתה גדר סגורה והכניסה לאזה"ת היתה דרך שער שנסגר מדי לילה מכיון שאזה"ת ממוקם בין שכוונות ערביות, וכיון שיש גם בתים בתוך אזה"ת נחשב הכל כרה"י סגור ומוקף לדירה וזה היה החיבור בין א ראם לביר נבאלה, אך לאחרונה אחרי שבנו את גדר ההפרדה באזור והפרידו בין שכוונות הערכים לעטרות [גדר אחת מצד מזרח לעטרות מקיפה את שכוונת א ראם ביחד עם רמאללה, וגדר שניה בהיקף קטן יותר סביב הכפרים ביר נבאלה אל ג"יב וכפר בית חנינא בלבד] הפסיקו לתחזק את הגדר ונפרצו בזה כמה פרצות יותר מעשר אמות.⁸

ולכן יצאנו לבדוק מקרוב את המבנים בעטרות בחודש חשון השנה, ומצאנו שיש שתי שורות של בתי חרושת פעילים שיש בהם פועלים שאוכלים שם פעם אחת ביום לפחות, וגם יש בהם שומר ביום ובלילה, השורה הדרומית מגיעה משכוונת א ראם עד ביר נבאלה ממש, והצפונית נוגעת רק בביר נבאלה אבל בשכוונת א ראם אינה נוגעת רק מובלעת בקשת [כלומר שאם נמשוך קו מקצה שכוונת א ראם עד קצה הבתים בשכוונה הסמוכה ששמה שיכוני נוסייבה נראה שהמפעלים מובלעים בתוך הקו] שזה גם לשיטת הקרית אריאל נחשב חיבור⁹, וא"כ יש לנו ב' חיבורים שגם אם יחבר

ויעויין בקובץ בית אהרן וישראל ק"א שם כתב הרב גבריאל יהודה אליאווטש מאמר ארוך בענין זה מה שנתברר ונתלבן בכולל חלקת יעקב עם ראה"כ הרה"ג מאיר לוריא שליט"א והעלה שבוודאי יש לסמוך על הבלעת ריבועים, והוכיח כן מדברי הירושלמי, הטור והרמ"א, המאירי, הרמב"ם, המגן אברהם והחזו"א כדבריו, והאריך להשיג על הספר קרית אריאל בזה.

ובקובץ קי"ח בהערות כתב מח"ס קרית אריאל תגובה ארוכה והרבה להוכיח להיפך, והוא כתב שמשמע בדעת רש"י והראב"ד רשב"א ריטב"א הטור והשו"ע ומג"א שאין זה חיבור ורק קרבן העדה סובר דהוי חיבור ובחזו"א נמצאים בזה פסקים סותרים, ונשאר עומד בשלו שאין לחשבו וודאי אלא באופן שעשויה כקשת וכנ"ל, ובשם הגרי"ש אלישיב כתב שגם זה טוב רק לצירוף בעלמא וצ"ע. ואילו בספר שבות יצחק פרק ד' אות ג' הביא בשם הגרי"ש אלישיב שבאופן שגוף העיר נכנס בין ראשי הקשת זה נחשב חיבור לתחומין וה"ה למגילה, ורק באופן שגוף העיר אינה נכנסת אלא ריבוע העיר הרחוקה נכנס לתוך קשת העיר הסמוכה בזה אמר דעכ"פ לענין מגילה אין לסמוך על צירוף זה, ובהערות שם כתב שיש סוברים שגם זה נחשב חיבור.

וכיון שהדברים יגעים ואנו צריכים לברר ההלכה למעשה נקטנו כל היתר זה רק כצירוף בעלמא וספק וכפי שיטתו של הקרית אריאל.

חיבור העיר ע"י קשתות ובתים

ולכן בדקנו את חיבור השכוונות בדקדוק ומצאנו שבחיבור הגבעה הצרפתית לשועפת

8 ועדיין יש לדון אם זה לא נחשב כישב ולבסוף נחבר שדי בזה בג' מחיצות גם בחצר.

9 אלא שיש לדון בזה כיון שהוא כתב שזה רק בקשת ממש אבל אם היא עשויה כגא"ם לא נחשב חיבור וכתב שצריך דקדוק בחכמה להכריע דין כל שקע איזה נחשב כדין קשת ולא כדין גא"ם, ולכאורה החילוק מבואר שבכל מקום שאנו רוצים לחבר ע"י ריבוע העיר ולהוסיף שתי צלעות לעיר אז יש לחשבו כגא"ם ובה אין לחבר לשיטתו, אבל באופן שהבתים נכנסים עוד יותר ומובלעים בתוך קו האלכסון שבין שני הראשים אז יש להחשיבו לפחות כעשויה כקשת ולחשבו כחיבור לפי שיטתו, ודו"ק.

ויפסק אחד מהם עדיין ישאר חיבור מהצד השני.

חיבור ע"י בתי חרושת

אלא שבחזו"א ק"י ס"ק כ"ח לגבי בית חרושת שאוכלים הפועלים סעודה אחת כל יום מסתפק אם זה נחשב לדירה כיון שעיקר הבנין למלאכה עבד, ונוטה להחמיר ואילו בשבט הלוי ח"א סוף סימן נ"ט כתב וז"ל "ואשר שאל לענין עירובי תחומין האם בית חרושת שאוכלים בו נחשב כבית דירה לענין להצטרף לעיר, פשטות הש"ס והפוסקים סימן שצ"ח דנחשב בית דירה", וגם הגרי"ש אלישיב פסק כן (כמובא בקיצור הלכות מדידת תחומין) וכיון דחזינן דמאי דמספקא לחזו"א פשיטא להו לשבט הלוי והגרי"ש אלישיב א"כ ראוי לסמוך על זה להקל בפרט במקום זה שיש צירוף גדול מצד הבלעת ריבועים וכדלעיל.

ובנוסף לכל הנ"ל הרי בדקנו ומצאנו שבכל המפעלים בשתי השורות דלעיל יש שומרים ביום ובלילה, ועל אף שגם בזה החמיר החזו"א וסבר שאין לצרף את כל בית החרושת ורק החדר של השומר נחשב לדירה, עדיין יש לנו להחשיב כל החצר כחצר שיש בה בית דירה¹⁰ וכולה מצטרפת לעיבור העיר [בדקנו גם את החצרות אם הם סגורות מכל הצדדים בלי פירצות].

חומת העיר שנפרצה

ועוד יש לדון כיון שכפי שכתבנו היתה שם בעבר גדר ועתה נפרצו בה כמה פרצות רחבות מ"א אמה אבל עדיין עיקר הגדר קיימת, וא"כ יש לנו להחשיב את הגדר כחומת עיר שאין פירצת עשר אמות מפסקת אותה אלא פירצת קמ"א אמה יכולה להפסיק את החומה וכלשון הגמרא נ"ה ע"א "חומת העיר שנפרצה בקמ"א ושלש", וכפי שכתב הגר"ש אויערבאך שליט"א

בנספח להסכמתו על ספר קרית אריאל, שאפילו צוה"פ של העירוב נקרא חומה לגבי זה וכ"ש גדר זו שהגינה על אזה"ת והיא עומד מרובה על הפרוץ, וכן בספר שבות יצחק פורים סי' ה' אות י' הביא כמה חילוקים בין תחומין לטלטול, וכתב שם בשם הגרי"ש אלישיב שיש לעירוב דין חומה ממש לענין זה, וז"ל שם: "כתב הרמ"א בהלכות תחומין סי' שצ"ח ס"ז, דחומת העיר שנפרצה מב' רוחותיה זו כנגד זו וחרבו הבתים שביניהם עד קמ"א אמה ושלש דינו כסתום, ע"כ. כלומר אף שגם פירצה יותר מעשר מבטלת מהמקום שם רה"י, מ"מ עדיין חשיב כל המוקף עיר אחת, ולכן חשיב לתחומין כד' אמות, כל שלא נתבטלו המחיצות באופן ובשיעור הנ"ל, וגם במחיצות צוה"פ הדין כן לענין תחומין, כן שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א".

היוצא לנו מכל זה שיש חיבור גמור ורצף בתים בכל הקשת והרי זו קשת ראויה והרי היא כמליאה בתים וחצירות ולהלך במקום היתר.

תוך הקשת שרחב יותר מד' אלפים אמה

אלא שהיתה סברא אחרת לערער על כשרות הקשת מצד שיש בה מקום באמצע שהוא רחוק יותר מד' אלפים ורק בקצה זה מתקרב ע"י הקרפף שהוסיפו שם, ואין זה ממש כקשת, ואפשר שבזה לא אמרו כאילו מלא בתים וחצירות, ועיין בקונטרס ריבוע העיר שדן בשאלה זו והעלה להקל, וראייתו מחזו"א סימן ק"י ס"ק י"א עיי"ש ודו"ק, וכן הורה לנו בפשיטות הגאון רבי יחזקאל ברטלר שליט"א שאין שום סברא לחוש לזה שבתוך חלל הקשת יש יותר מד' אלפים, דכיון שעכ"פ בין ב' ראשי הקשת יש פחות מד' אלפים א"כ הרי כעיר עגולה שאין תוכה משנה לנו כלל.

10 מדין שומירה שהמג"א בריש סימן שנ"ח מחשיב ההקף שסביבה כמוקף לדירה, ויעויין בשו"ת מנח"י ח"ז סכ"ד ועוד אחרונים שדנו על השומירה בגשר ויליאמסבורג, וכ"ש לפי שיטת החת"ס שיובא להלן שאין צריך מוקף לדירה לצרף לתחומין.

ולכן כתב רק במחיצה מסיפס בעלמא ולא בצוה"פ שהוא דבר ההווה ורגיל בעירובין, וכן דעת אביו הגרשז"א במנחת שלמה ח"ב סימן נ"ז וז"ל: "מבואר בשו"ע או"ח בסוף סי' שצ"ח לענין תחומין בשבת דכל שישבה ואח"כ הוקפה מודדין מן החומה, ועיין במג"א סי' ת"א דצוה"פ ג"כ חשיב לענין זה כישב ולבסוף הוקף, ומעתה כמו שלענין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מהצוה"פ ה"נ לענין מגילה", וגם בשבט הלוי ח"ו סימן מ"ו כתב במפורש שזה נחשב ממש כחומה לענין תחומין.

ומעתה כיון שיש סברא זו שיש כאן דין חומה פשוט שיש להתיר.

דין חצר לעיבור העיר

וגם על החידוש הב' שחידש החזו"א שאין חצר מתעברת עם עיר, פסקו גדולי האחרונים דלא כהחזו"א, וכבר הביא החזו"א בעצמו שהחתם סופר ושו"ת נפש חיה סוברים להיפך, וגם שבשו"ת הריב"ש משמע שלא כדבריו. ועיין בשו"ת שיבת ציון סי' ח' שגם הוא מיקל בדבר. ויעויין בספר מראה אפרים סי' ז' שהאר"ך הרבה לדון בזה, והעלה שהחת"ס ושיבת ציון הנ"ל התירו גם במקום שהוקף מחיצות סתם ולא הוקף לדירה, אבל במקום שהוקף לדירה, כגון חצר של בית בזה גם במשנה ברורה וביאור הלכה משמע להתיר, ורק החזו"א מחמיר בזה, ועיין עוד שהביא שמהרמב"ן משמע בפירוש להתיר, יעויי"ש. וגם בבית שלמה סי' נ"ח מיקל בזה, וכן בהאלף לך שלמה סי' קמ"ח וכן בנודע ביהודה תנינא סי' נ"ב הו"ד בשערי תשובה סי' שצ"ח ס"ק ג', וכן פסק במנחת יצחק ח"ו סי' כ"ד להקל בזה. ובספר נתיבות שבת סי' מ"ב אות י' בהגהות הביא שגם הגאון יעקב ומנחת פתים ומהרש"ם חולקים על החזו"א בזה.

ולסיכום: אין מקום חומרא בזה, משני טעמים. (א) הרי פסקו הגרשז"א במנחת שלמה, והשבט הלוי, והגר"ש אלישיב, והגר"ש אירבון, דצורת הפתח הוי כחומה

ועוד יש להבהיר שלפי שיטת החוות יאיר שאומרים הבלעת תחומין בזה, ואין צריך כלל לחידוש דעיר העשויה כקשת בשביל זה, וכן הוכיחו מרש"י ושו"ע הרב, אין טענה זו שייכת כלל. ועוד יש להבהיר שלפי האופן הב' שמצרפים את כל גדר ההפרדה לעיר אין כלל שטח ריק יותר מד' אלפים.

עיר העשויה כקשת ע"י צורת הפתח

והיה סברא לומר שאין להחשיב קרפף העשוי מצורות הפתח כחלק מהעיר ואין למדוד אלא מהבתים כיון שאין זה חומה גמורה שמודדים מחומתה, ורק רשות היחיד יש כאן וזה נקרא חצר ואין החצר נחשבת כבתי העיר להרחיב ולקבוע גבול העיר. אלא שיש דין שכל החצר כד"א, ולכן מי שנמצא בתוך השטח הגדור בעירוב יכול להלך בכל השטח כד' אמות. אבל לגבי חישוב העיר העשויה כקשת מכיון שאין כל הקשת נכללת בתוך העירוב [שהרי ביר נבאלה ואל ג"ב אינם נכללים בעירוב] יש לנו לחשב רק מסוף שכונת רמות מבתי העיר ממש.

והנה סברא זו צריכה להישען על שני חידושים שחידש החזו"א והפוסקים חולקים עליו, (א) שאין למחיצות דצוה"פ שם חומה, וכמאמר החזו"א בסימן ק"י ס"ק כ' בד"ה ואמנם אם "וקרוב הדבר לומר דדוקא חומה המגינה על העיר ולפיכך תוך החומה מקרי עיקר העיר אבל מחיצה במסיפס בעלמא לא", וגדולי דורינו חלקו עליו. (ב) שיטת החזו"א שכתב שם בד"ה והנה, שאין חצר מתעברת עם העיר רק נחשבת כד"א, אבל הוא נגד רמב"ן מפורש, וריב"ש, וגדולי האחרונים, וכדלהלן:

חישוב צוה"פ כדין חומה

בענין החשבת צוה"פ כחומה כבר הבאנו את לשון השבות יצחק בשם הגר"ש אלישיב שזה נחשב כחומה, וכן הבאנו את דעתו של הגר"ש אויערבאך שסובר כן, ויעויי"ש שרוצה לומר שגם החזו"א מודה בעירוב שנעשה לצורך טלטול או תחומין

ממש. ב) ואפילו אם נחמיר להחשיב את זה רק כחצר, הרי מפורש ברמב"ן וכ"מ בריב"ש, וכן פסקו רוב גדולי האחרונים, שהיא נחשבת כחלק מהעיר ממש, ובוראי ברור שאפשר לחשב את הקרפף כחלק מהעיר כדי לקרב את שני ראשי הקשת זה לזה.

ובנוסף לכל הנ"ל גם בזה תועיל שיטת החוות יאיר בהבלעת תחומין דלדעתו אפי' אם לא נחשיבו כחלק מהעיר עדיין נוכל ללכת גם לפי שיטת החזו"א שזה נחשב לחצר ואינו מוסיף לצורת העיר, דהרי לפי שיטתו אין אנו צריכים לדון בצורת העיר כלל, וההיתר הוא משום הבלעת תחומין.

ועוד יש להבהיר שכל זה אינו נצרך אלא לפי האופן הראשון שנתבאר לעיל אבל לפי האופן השני אין צורך לכל זה כיון שיש פחות מד' אלפים מבתי שכונת רמות עצמה עד למקום שגדר ההפרדה מתקרבת לכביש, וכמו שכתבנו למעלה.

המדידה מאל ג"ב לגבעת זאב

והנה בענין המדידה מאל ג"ב לכוון ג"ז יש להבהיר שאין זה ברור שניתן לרבע את כל אל ג"ב ולמדוד מקצה הריבוע אלפיים אמה לכוון ג"ז ובאופן כזה יוכל להלך כמעט בכל שטח ג"ז, מכיון שבאמת בקצה המערבי של אל ג"ב הבתים משוכים יותר לצד צפון, ואם מודדים מהצוה"פ שצמוד לרמות עד בתים אלו יש יותר מד' אלפים אמה, רק שיש אפשרות שתים שיוצא מאל ג"ב באמצעו לכוון דרום ורק אפשרות זו היא קרוב ונמצא בתוך ד' אלפים, וסמכו על זה מדין מקום המתקצר המובא ברמ"א שיכולים למלאות בתים עד מקום זה.

אבל בזה עדיין אינו ברור מה יהיה הדין באדם שעבר בכל השטח הפתוח והגיע למקום הסמוך לבתים בראש השני של הקשת ובפרט אם לא נכנס במקום הבתים ממש אלא רק בתוך אלפיים, האם יכולים עתה לקחת את כל הראש הזה של הקשת ולרבע, או שמודדים קו ישר ממקום המתקצר כמו צורת האות למ"ד (ראה איורים מס' 3 4 5) ויכולים לרבע ולמדוד רק כמו קו ישר המשך למקום המתקצר, ואילו שאר הבתים שממשיכים ממקום זה והלאה נחשבים כעיר אחרת נפרדת מהעיר העשויה כקשת, ודבר זה לא נתברר להדיא בדברי הפוסקים.¹¹

אולם בכל אופן שהוא בנידון דידן שהולכים מירושלים עד בית הכנסת שבשכונת פרי הארץ מותר ללכת, מכיון ששכונת פרי הארץ אינה רחוקה יותר מאלפיים אמה מהקו הישר הנמשך מראש הקשת [דהיינו אמצע הכפר אל ג"ב], אלא שאין ללכת בכל השכונה אלא רק מעט אחרי בית הכנסת [בנין מס' 91 או מס' 95 כמש"כ לעיל].

ויש להבהיר שכל הנאמר כאן הוא רק לפי האופן הראשון, אבל לפי האופן השני והשלישי דלעיל כל ג"ז נעשה כעיר אחת עם ירושלים ויכולים להלך בכולה וחוצה לה אלפיים אמה לכל צד.

אם מטעם ירושלים נחשבת כגאם

אסור לצאת יותר מאלפיים

עוד יש שפקפקו על ההיתר דקשת ועל ההיתר דהבלעת תחומין, שכל ירושלים היא כצורת גאם [הדסה עין כרם הוא ראש אחד כנגד מזרח ירושלים, וממזרח ירושלים לכיון

11 ויש להוסיף עוד כי לכאורה גם אם נאמר שאין לרבע את כל הראש ונחשב כעיר אחרת, יש לדון ולהרחיב את התחום מטעם אחר שהרי יש כאן דין כלה מידתו בסוף העיר דמבליעין לו את כל העיר כד' אמות וא"כ יכולים למדוד מסוף העיר 1996 אמה [והרחבה זאת נעשית על פני כל העיר גם במקום שאין עיר נגדה כמבואר באחרונים] וא"כ גם בזה יש לנו כמעט כמו אם היינו מרבעים את כל הראש רק פחות ד' אמות, אלא שכל זה צ"ע ואינו ברור ולכן אין לסמוך ולמדוד מקצה הכפר אל ג"ב שבאופן כזה היה אפשרות להלך כמעט בכל ג"ז, אלא צריך למדוד מראש הלמ"ד ולכן כתבתי בתחילה שזה מגיע עד ביהכנ"ס בשכונת פרי הארץ בערך ומעט יותר [אין אפשרות למדוד באופן מדויק במקומות כאלו].

קריאת המגילה ברמות ובהדסה בט"ו
כירושלים.

ועוד רצו לומר שאין החומה מיועדת
להגן על בני הכפרים האלו, אלא להיפך היא
עשויה להגן על ירושלים והערים שסביב לה
מאימת הערבים הגרים בכפרים אלו, וגם
טענה זו אינה מבוססת על שום מקור אלא
באה בדרך אפשר ועל פי סברה בלבד, ואמר
לנו הרה"ג ר' משה ברלין שליט"א שמוכח
ברור מהרבה ראיות שאינו כן אלא גם זה
מיקרי שפיר חומה שלהם ויכולים למדוד
מהחומה.

אם גדר ההפרדה נחשב כחצר

ואפי' לפי מה שחדשו סברא כזו מעצמם
בלא שום הוכחה לזה, שלא נחשב השטח
המוקף כעיר אחת, עכ"פ יש לדון שגם אם
אינה נחשבת כחומה לעשותן עיר אחת עדיין
יש לנו לדון מדין רה"י, הן אמת שלפי
החזו"א לא יועיל רה"י לשנות צורת העיר
ולא יועיל לאופן השני דלעיל [רק לפי שיטת
החתם סופר והשיבת ציון דלעיל וכן למ"ב
ורוב הפוסקים, ולכאורה עלינו לפסוק
כמותם גם בכגון דא] עכ"פ יועיל אופן
הג' דלעיל גם לפי שיטתו.

אלא שיש לדון בזה כיון שיש שם בית
זרע הגדול יותר מבית סאתיים וכבר ידועה
המחלוקת בזה אם נחשב כרה"י לענין
טלטול בשיש בית זרע יותר מבית סאתיים
אבל אינו מוקף במחיצות לעצמו אלא נמצא
בתוך היקף עיר שלימה, יעויין בביאור הלכה
סי' שנ"ח סעיף ט' ד"ה אבל, ודבר זה נוגע
הרבה לענין עירובי הערים שהרי בהרבה
מקומות בעיר יש גינות זרועות שאין
אפשרות להלך בהם וגם אצל אנשים
פרטיים בחצרותיהם, וכבר דיברו בזה
האחרונים הרבה מאוד, ויעויין בנתיבות
שבת להגר"י בלוי סי' י"ג אות ט"ו והערות
שם שכירושלים הנהיג האדו"ת להקל
במקום זרעים ולאחר פטירתו צוה הגרש"ס
שלא להקל ולהקיף מקומות אלו בצוה"פ,
אבל הביא הרבה מקילים שם.

צפון עד רמות הוא ראש השני], ויש בין שני
ראשי הגאם יותר מד' אלפים, וברבינו
חננאל (עירובין נ"ה) ובספר העתים (סי'
ס"ב) מבואר שראשי הגאם שהם יותר מד'
אלפים דינם כיושבי צריפים שאין להם
אלפיים אלא מפתח הבית, [ויעוי' בקרית
אריאל (פ"ז הערה אות י"א) שכתב שכן
מוכח ברשב"א וריטב"א בסוגיא דקשת
שהקשו מהסוגיא בדף כ"א היאך הלכו ג'
פרסאות בשבת ע"ש]. אמנם כבר הוכיח
הגאון יעקב (דף נ"ה ד"ה עיר) שהרשב"א
והריטב"א והמאירי חולקים שכתבו שאפשר
לילך בכל העיר כד' אמות, והובא דבריהם
בב"י (סי' שצ"ח) ובמג"א (שם סק"ב) בשם
הרדב"ז ובמשנ"ב (שם סקט"ו). וגם במור
וקציעה (סי' שצ"ח) ובאו"ש (שבת פכ"ח
ה"ח) מפורש להדיא דאין להם דין יושבי
צריפים אלא מקבלים ריבוע העיר בפני
עצמם וכן כתב בערוה"ש (סי' שצ"ח סי"א).

בבירור המעמים ב' וג'

ועתה נבוא לדון בענין הנאמר באופן ב'
וג' שגדר ההפרדה המקפת את הכפרים ביר
נבאלה אל ג"ב ובית חנינא תחשב כחומה
וכעיר שישבה ולבסוף הוקפה שמודדים לה
מחומתה, יש שרצו לומר שכיון שהחומה
מקפת ג' כפרים ביחד ואין חיבור ממשי בין
הכפרים אל ג"ב וביר נבאלה לבין הכפר בית
חנינא ברצף בתים בתוך קמ"א אין זה נקרא
חומה של עיר אלא חומה של מדינה.

ובאמת טענה זו אין לה יסוד ואדרבה
מוכח מהרבה מקומות שלענין תחומין גם
אם נקיף מדינה שלימה יש לנו למדוד
מהחומה, ואדרבה החומה מחברת את כולם
להקרא עיר אחת, וכן מוכח מהגמרא
עירובין נ"ה ע"א בדין חומת העיר
שנפרצה קמ"א אמה ושליש מב' רוחותיה,
דמשמע שם שרק אם נפרצה מב' רוחותיה
אז נפסק שם עיר ממנה, אבל אם לא נפרצה
כלל היא מחברת את שני חלקי העיר להיות
אחת, וכן כתב הגרשז"א הוכחה זו לענין

לא רואים כאן שזה חידוש מיוחד, אלא להיפך יש כאן הגבלה שרק בפחות מד' אלפים שאז יכולים לעבור בקשת בכל חללו ויכולים לעבור מראש אחד לראש השני מדין הבלעת תחומין, אז יכולים לרבע את כל העיר ביחד, אבל באופן שאין יכולים להלך בכל החלל כגון שרחבה יותר מד' אלפים שאין הבלעת תחומין בזה, הרי זו עיר גדולה מדי ואין לרבע אותה. כך הוא במשמעות הגמרא, וכן הוא גם בשו"ע.

הקושיא בשיטת רבר"ה

אלא מה שיש לדון הוא משום שבגמרא (שם בע"ב) איתא שרבה בר רב הונא סבר שלא די בזה שבין ראשיה יש פחות מד' אלפים אלא צריך גם שמגוף הקשת עד היתר יהיה פחות מאלפיים [רק שרבה בריה דרבה בר רב הונא חלק עליו, ואביי אמר שמסתברא כוותיה, ולכן נפסק כוותיה להלכה שאין צריך אלא פחות מד' אלפים בין ראשיה ולא יותר], וחזינן דלשיטתו דרבר"ה צריך דווקא שמובלע משני הצדדים הבלעת תחומין, ובזה יש להקשות מדוע בסוגיא בדף מ"ד איתא שמספיק הבלעת תחומין רגילה מצד אחד.

ובאמת כן הקשה החזו"א בסימן ק"י ס"ק י' וז"ל "על רבר"ה דבעי הבלעת תחומין מב' צדין צ"ע לחלק בין זה למערה, ולמש"כ תוס' נ"ז ע"ב דבאמת גם לרבר"ה הולך מראש זה לראש זה היכי שאין מן הקשת עד ה"יתר" ב' אלפים ניחא וצ"ע", וכוונתו לתוס' שם בד"ה התם, שכתבו שם בתירוץ א' שאפילו לרבר"ה מותר לעבור מראש הקשת אחד לראש השני מדין ג' כפרים משולשים, יעוי"ש, אלא שיש שם בתוס' עוד ב' תירוצים אחרים, וגם לפי התירוץ הראשון עדיין אין זה ברור שהרי מותר רק מדין ג' כפרים משולשים ולא מדין הבלעת תחומין, ולכן באמת סיים החזו"א בצ"ע, ונראה דמשום כך חשש החזו"א שאין לסמוך על היתר דהבלעת תחומין, וכדלעיל.

וכל זה לענין טלטול, אבל לענין תחומין האריך בספר קרית אריאל שאין לחשוש לדין פרוץ לבית זרע כלל, שהרי כל החשש הוא רק משום שמא יטעה ויטלטל גם במקום הזרע שהוא כרמלית, או שיטעה וידמה אותו לרה"ר, וכאן לא שייך כל חששות אלו, וכן הביא בספר שבות יצחק פ"ה הערה י' בשם מהרלנ"ח, וכן הוא בשו"ת נפש חיה סימן ל"ו, וא"כ אין לחוש לזה, ובפרט בהיקף עיר שכבר נתבאר לעיל דדעת הרבה מהאחרונים שמצטרף.

בענין הבלעת תחומין

רבים שואלים, לפי הסוברים דמהני הבלעת תחומין, מדוע צריך לחידוש דעיר העשויה כקשת שנעשה כאילו מליאה בתים וחצירות והלא בכל אופן מותר לעבור מכאן לכאן משום שזה פחות מד' אלפים ויש תמיד הבלעת תחומין.

והנה בפשטות לשון הגמרא והשו"ע אין מקום לקושיא זו כלל, ויכולים לומר שאין בזה שום חידוש מיוחד, שהרי זה כתוב בברייתא דריבוע העיר וזה לשון הברייטא "תנו רבנן כיצד מעברין את הערים, ארוכה כמות שהיא, עגולה עושין לה זויות, מרובעת אין עושין לה זויות היתה רחבה מצד אחד וכו' היה בית יוצא וכו' היתה עשויה כמין קשת או כמין גאם רואין אותה כאילו היא מליאה בתים וחצירות ומודד ממנו ולהלן אלפיים אמה", עד כאן לשון הברייטא, ולא משמע שם שיש איזה חידוש מיוחד יותר מדין ריבוע עיר עגולה, אלא החידוש הוא שמרבעים את העיר ועושים לה קו ישר מראש הקשת האחד לראש השני, ומקו זה יכולים ללכת אלפיים אמה בכל מקום, וכמו שמרבעים עיר עגולה.

ומשמע שאפילו בקשת הרחבה יותר מד' אלפים אמה הדין כן, רק שבגמרא בהמשך כתוב "אמר רב הונא עיר העשויה כקשת אם יש בין ראשיה פחות מד' אלפים אמה מודדין לה מן היתר, ואם לאו מודדין לה מן הקשת", ועדיין בקשת הפחותה מד' אלפים

דמליאה בתים יש אפשרות להגיע לאלפיים אמה מערבית לכל ה"יתר".

אבל טענה זו בטעות יסודה, שהרי דבר זה נכון הוא דווקא בעיר שהיא עומדת באופן ישר לריבוע העולם, או שג' דפנותיה החיצוניות הן ישרות ועומדות בזווית מדויקות כמו ה"יתר", ודבר זה אינו מצוי כמעט, אלא בכל שכונה יש בליטות ושקיעות ותמיד יש שם קשתות קטנות בכל עיר, שצריכים לומר עליהם כאילו הם מלאים בתים, הגם שכל קשת עומדת בזווית אחת, ואילו לא היה לנו חידוש זה דכאילו היא מליאה בתים היה יוצא להרבה מהקשתות שהן עומדות באלכסון של העיר ולא נותנים טבלא מרובעת אלא בכיוון ריבוע העיר, ולפעמים יוצא שאסור לצאת מה"יתר" אפילו עשר אמות, ולכן צריך בודאי לחידוש דכאילו מליאה בתים כדי לחשב אלפיים אמה מה"יתר", שהרי אנו דנים עכשיו להתיר בלי דין ריבוע העיר.

ונצייר לדוגמא שכונה שיוצאת מן העיר ונכפפת בקצה (ראה איור מס' 6) שבזה אילו היה לנו לדון ללא חידוש דקשת וללא חידוש ריבוע העיר אלא רק מדין ריבוע התחום היה נראה התחום כמצויר בתמונה הנ"ל ורק אחר חידוש דקשת נוסף התחום עד אלפיים ה"יתר" (ראה איור מס' 7), ואולי אפילו יש לחשבה כעין גאם ולרבעה לגמרי, אלא שהיא עשויה כעין גאם וקו האלכסון שלו ארוך יותר מד' אלפים אמה.

וכמו כן יהיה הדין בעיר העשויה כקשת רגילה אלא שהיא עומדת באלכסון, שמצד השלמת הקרנות צריכים להשלים בהתאם לרוב העיר, וכיון שכן נמצא שהיוצא מהיתר במרכזו יכול להלך רק קצת, ורק בזכות דין עיר העשויה כקשת נותנים לו אלפיים אמה מכל אורך היתר (ראה איור מס' 8).

יש להדגיש שכל האמור כאן הוא רק לולי דין ריבוע העיר ולולי דין עיר העשויה כקשת, וכל זאת הוא רק כדי לתרץ מה הוסיף דין קשת על דין ריבוע התחום. אבל

תירוצי המרכבת המשנה

אבל במרכבת המשנה הביא ג"כ קושיא זו, ותירץ שבאמת לפי שיטת רבר"ה בדין דמעה צריך ג"כ הבלעה משני צדדים ולכן רק באופן שיהיה למעה ג' פתחים אחת במזרח ואחת במערב וביניהם פחות מד' אלפים, ועוד אחת בצפון וממנה עד לקו העובר בין הפתחים דמזרח ומערב פחות מאלפיים, שזה ממש כעיר העשויה כקשת, ויש בזה הבלעה מב' צדדים, בזה מותר לרבר"ה במעה בסוגיא דף מ"ד, אלא דלא קי"ל כן, דהרי נפסק להלכה כרשב"ה ולכן לדין דין הבלעת תחומין נפסק בסימן ת"ח כסתם משמעות הסוגיא שמספיק הבלעת תחומין מצד אחד.

ולכן באמת המרכבת המשנה סובר שיש לנו לסמוך על הבלעת תחומין וכדלעיל.

תירוצו של החוות יאיר

ובאמת לכאורה יכולים לתרץ עוד תירוצי על כל זה, שבאמת הרי יש לנו חידוש מיוחד בדין עיר העשויה כקשת, משום שמדין הבלעת תחומין היה מותר ללכת רק מראש אחד של הקשת לראש השני, דהיינו אם ראש אחד בצפון והראש השני בדרום מותר לעבור מצפון לדרום וגם אלפיים מאחורי הראש הדרומי, אבל עדיין אין היתר ללכת מאמצע ה"יתר" לכיוון מערב אלפיים אמה, ורק מדין עיר עשויה כקשת שנעשה כאילו מליאה בתים מותר לו להלך מאמצע ה"יתר" אלפיים למערב.

וכן תירץ החוות יאיר בסימן קנ"ה על קושיא זו, ולכן מתיר ג"כ לסמוך על הבלעת תחומין וכדלעיל.

קושיית ריבוע התחום

אלא שיש שערערו על זה מדין ריבוע התחום, דאיתא בסימן שצ"ט סעיף י' שהתחום שבת ניתן בצורת טבלא מרובעת עם הקרנות ומותר להלך באלכסון עד קצה הריבוע של התחום, וא"כ גם בעיר העשויה כקשת בלא דין ריבוע העיר ובלא חידוש

חידוש דעיר העשויה כגאם שגם הוא נכתב ביחד עם דין קשת, אינו צריך לכל זה שהרי החידוש בזה פשוט, הגם שזה ג"כ נכלל בחידוש דריבוע העיר עדיין אינו נכלל בחידוש דריבוע התחום, וכל הקושיא כאן היתה רק מדין ריבוע התחום לולי דין ריבוע העיר.

ועוד יראה הרואה והעוסק בדינים אלו הרבה נפק"מ שיוצאות מדין זה דקשת, כגון מה שכתוב לעיל שלקריית אריאל עיר המובלעת בקשת נחשבת מחוברת ממש, ואילו עיר המובלעת בריבוע רגיל לא, וכן נקט בשבות יצחק לענין מגילה, ועוד רבות כהנה, ואכמ"ל.

המורם מהאמור:

דיש לנו ג' טעמים נפרדים ומבוררים דמותר ללכת מירושלים לגבעת זאב. הטעם הראשון דהוה כעיר העשויה כקשת, ויש שערערו על כך ג' טענות. א. באופן החיבור של העיר מצד מזרח ערערו שיש פירצות באיזור עטרות. וכתבנו בזה ג' תשובות שכל אחת מהן מספקת לסמוך עליה. (1) לסמוך על הבלעת ריבועים כמקובל (וכמסקנת החזו"א, וכפסק המנחת יצחק והגר"ש וואזנר בזה, ורק הקרית אריאל מחמיר בזה). (2) לסמוך על בתי החרושת (וכפסק הגר"ש וואזנר והגר"ש אלישיב נגד ספיקו של החזו"א). (3) שנסמך על הגדר שסביב אזה"ת כחומה (וכדברי הגר"ש אלישיב והגר"ש אויערבאך ורק הקרית אריאל מחמיר בזה).

ב. שהקרפף שהוסיפו לעירוב של שכונת רמות הינו רק רשות היחיד ואינו מועיל לקבוע צורת העיר.

ובזה כתבנו ב' תשובות שניתן לסמוך על כל אחת מהן. (1) שזה כן נחשב כחומת העיר (כפסק הגרשז"א ובנו הגר"ש והגר"ש אלישיב והגר"ש וואזנר שפסקו דלא כהחזו"א). (2) שרה"י מועיל לשנות צורת העיר (כדברי הרמב"ן והריב"ש, וכפסק החת"ס, השיבת ציון, נפש חיה, בית שלמה, האלף לך שלמה, נוב"י, מנחת פתים, מהרש"ם, מ"ב וביה"ל, ומנח"י, נגד החזו"א).

ג. שהקשת מתרחבת במרכזה ליותר מד' אלפים.

וערעור זה אינו מבוסס על שום מקור אלא מערער ובא בטענת שמא, ומשמע מדברי החזו"א וכפי שנתבאר לעיל מקונטרס ריבוע העיר שגם בזה יכולים למלאות בתים, ובפרט כאן שאין זה ברור לגמרי אם יש מקום המתרחב כלל [וקשה מאוד לברר דבר זה]. וגם אם נסמוך על הבלעת תחומין אין חשש זה שייך כלל.

ובאמת על האופן הזה בלבד יכולים לסמוך, אלא שזה רק לדריים או שובתים בירושלים, וגם רק עד אמצע שכונת פרי הארץ ולא בכולה וכדלעיל.

הטעם השני שכתבנו לסמוך על הגדר המקיף את הכפרים, וערערו עליו ב' טענות.

א. באופן החיבור באיזור עטרות, והתשובות כדלעיל [ועוד נוסף כאן שזה מתחבר גם למטה בקשת שבין רמות לשועפת].

ב. שאין החומה מיועדת להגן עליהם.

וגם בזה כתבנו ב' תשובות. (1) אין שום הוכחה לטענה זו, ואדרבה יש הרבה ראיות שגם באופן כזה נחשב לחומה. (2) הרי זה מהני מדין רה"י לפי כל הסוברים שרה"י מועיל לשנות צורת העיר (כדלעיל באופן הראשון טענה ב' תשובה 2).

וא"כ גם על האופן הזה כשלעצמו יכולים לסמוך, ולפי זה מתחברות ממש הערים ירושלים וגבעת זאב לעיר אחת ויכולים גם הדירים בג"ז להלך בכל ירושלים בלי לקנות שביתה מע"ש, וגם הבאים מירושלים יכולים להלך בכל ג"ז.

הטעם השלישי שרמות מובלע בריבוע, וערערו עליו רק בטענה אחת שאין החומה מיועדת להגן עליהם כדלעיל, אבל כאן התשובה מס' 2 היא לכו"ע וגם החזו"א מודה בזה וכפי שנתבאר, ותשובה 1 נשארה כתיקנה.

וכיון שכן על האופן הזה בוודאי יש לסמוך לכו"ע גם לפי המחמיר ביותר וגם לפי שיטתו של הקרית אריאל.

ובאופן הזה הגם שאין הערים ירושלים וג"ז מתחברות ממש לעיר אחת ואין הדירים בג"ז יכולים להלך בכל ירושלים אם לא יקנו שביתה בה מע"ש, עדיין יכולים בני ירושלים להלך בכל ג"ז ואלפיים חוצה לה מכל הצדדים. [ולפי דברי הרב משה ברלין גם בני ג"ז לא יצטרכו לקנות שביתה בירושלים לכאורה].

וכל זה בנוסף להתירא דהבלעת תחומין דדעת החוות יאיר וכמה מגדולי הפוסקים דכל שיוצא מכיוון אחד של העיר ובטרים יצא מתחום שבת נפגש בתחום שבת של הצד השני [אף שמתרחק כבר ממקום מוצאו יותר מתחום שבת] מותר, כיון שנכנס שוב לתחומו.

בעירובין הלך אחר המיקל

והנה קיי"ל בעירובין הלך אחר המיקל, ואמנם יש לסמוך בכל הדינים התלויים במחלוקות על המקילים, אך בכל זאת השתדלתי לכתוב בכל מחלוקת את השמות מכיון שבספר שבות יצחק [פורים פרק ז' אות ב'] כתב וז"ל "ושמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א, דהא דאפשר להקל בדבר השנוי במחלוקת בתחומין, הוא דוקא בדבר שלא הוכרעה בהלכה בפוסקים או ע"י המנהג, ודעת המיקל אינה דחוייה בפוסקים, והוא בר סמכא כהחולקים, דהואיל ולהרבה פוסקים תחומין אין לו עיקר מהתורה כלל, ואינו סייג לאיסור תורה, לכן אפשר להקל". היוצא לנו מדברינו:

כיון שיש לנו כאן כמה סיבות להתיר, ודי בכל אחת מהם להתיר לכאורה יש להתיר בשופי את ההליכה מירושלים לג"ז בשבת, ואולי הדר בג"ז מוטב לו שיקנה שביתה בירושלים [ע"י עירוב תחומין] כיון שבזה יש לנו רק את האופן השני והשלישי להתיר¹², וכן לגבי הליכה במעלה רחוב האתרוג מבנין מס' 91 ומעלה [או 95 ללא ניכוי 6% כנזכר לעיל], אולי יש מקום להחמיר.

התודה והברכה להרב ישראל ברנט שליט"א שסייע ופעל רבות לבירור הדברים.



12 ובאופן שהם לנים בביתם שבגבעת זאב ורק קנו שביתה בירושלים יש להם היתר יותר ויכולים להלך בכל העיר גבעת זאב, שהרי יש לו גם תחום עיר שלן בה וגם תחום עיר שקנה בה שביתה, כמבואר בסימן ת"ח סעיף א'.

הרב חיים יצחק מרבילו

בענין חיוב משתה ושמחה לבני עיירות בשושן פורים

והכא לא נקיט הרמ"א אלא מה שהוא חייב מדינא.

או נאמר דס"ל להרמ"א דהא דלא נהגו בט"ו באדר ראשון במשתה ושמחה, אינו משום דט"ו מותר בהספד ותענית וכמו דנקט רבינו פרץ דתלוי מנהג משתה ושמחה באיסור הספד ותענית וכמו שביארנו להלן, אלא ס"ל להרמ"א דאע"ג דאסור בהספד ותענית כיון דליכא בראשון מקרא מגילה כלל לא נהגו בט"ו בו משתה ושמחה, והכי איתא בפמ"ג וכן משמע בא"ר. ולפי"ז מש"כ הפמ"ג וז"ל: ומש"כ רמ"א בארבעה עשר אבל ט"ו בראשון אין מרבין בסעודה, ב"י יעו"ש, ע"כ היינו לומר דמש"כ רמ"א בארבעה עשר הוא דוקא ולאפוקי חמשה עשר אתא ואפי' ממנהג, וכדאי' בב"י דלא נהגו בט"ו במשתה ושמחה אבל לא מהטעם שמבואר בב"י שהוא כמו דנקט רבינו פרץ כנ"ל.

ומה שכתב רמ"א וחייב במשתה ושמחה קצת בב' ימים י"ד וט"ו, לאו חיוב מדינא קאמר אלא מצוה בעלמא קאמר ומתורת מנהג, ואשכחן באותו סעיף עצמו כה"ג, דעל מה שכתב המחבר חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ומקורו מגמ' מגילה ז' ע"ב מיחייב איניש לבסומי בפוריא וכו' כתב בהגהות מיימוניות פ"ב מהל' מגילה ה"ט דאינו אלא למצוה ולא לעכב וכ"כ בא"ר על השו"ע. וכ"כ המנחת אלעזר ח"ב סי' ה' בדעת רמ"א.

שבתי וראיתי דבדוחק י"ל דלעולם ס"ל לרמ"א דאיכא חיוב מדינא בט"ו שבאדר שני למשתה ושמחה אף לבני עיירות. והא דלא נקט רמ"א בדעת הי"א דאיכא חיוב דמשתה ושמחה בחמשה עשר היינו משום דס"ל כראיית רבינו פרץ דמדלא משוינן בגמ' בין ט"ו שבאדר ראשון לשבאדר שני

כתב רמ"א בשו"ע סי' תרצ"ה וז"ל: וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים י"ד וט"ו וכן נהגו, ע"כ. ומשמע דאיכא חיוב מדינא דמשתה ושמחה בט"ו לבני עיירות ולמוקפים ב"ד, (וכן נכתב אשתקד בקובץ בית אהרן וישראל גליון קנ"ג, ע"י ידידי הרה"ג ר' יצחק מאיר ווייס שליט"א).

אך נראה להוכיח איפכא בדעת רמ"א ממש"כ רמ"א בס"י תרצ"ז וז"ל: יש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה ב"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן ע"כ, ואם נאמר דס"ל דאיכא חיוב משתה ושמחה בט"ו לבני עיירות, א"כ בהאי י"א דס"ל דאיכא חיוב משתה ושמחה באדר ראשון דהיינו דעת רבינו פרץ שבטור סימן זה, מש"כ רמ"א אליביהו דרק ב"ד שבאדר ראשון איכא להאי חיובא ולא בט"ו, ע"כ. היינו משום דס"ל לרמ"א כראיית רבינו פרץ בהגהות סמ"ק והובא בב"י סימן זה בשם סמ"ק דמדלא נקט תלמודא דשוין לענין ט"ו ג"כ, ש"מ דרק לענין י"ד הושוו ולא לענין ט"ו. ולא ס"ל כדחיתו דדחי דנקט י"ד שהוא העיקר, וא"כ אמאי לא חלק הרמ"א על מה שפסק המחבר דגם בט"ו אסורין בהספד ותענית הא מה שפסק המחבר דבט"ו אסורין בהספד ותענית ע"כ היינו משום דס"ל כדחיית רבינו פרץ דמה דהזכיר הש"ס י"ד לא לאפוקי ט"ו אתא וכמש"כ המ"מ על הרמב"ם שפסק הכי, וא"כ הרמ"א דס"ל דמדלא נקט הש"ס ט"ו ש"מ דלאפוקי ט"ו אתא, לומר דבט"ו לא הושוו, הי"ל לחלוק גם ע"ז דבט"ו ליכא איסור הספד ותענית.

ומוכח מזה דהרמ"א לא ס"ל כראיית רבינו פרץ אלא כדחיתו דנקט הש"ס י"ד שהוא העיקר וה"ה לט"ו וא"כ ע"כ מש"כ רמ"א אליבא דהאי י"א שהוא רק בארבעה עשר היינו משום דבט"ו ס"ל דליכא חיוב אף באדר שני ולא הוי אלא מנהגא בעלמא

ושמחה בט"ו שבאדר שני) אלא דכיון דמ"מ כתב רמ"א דיצא דעת המחמירים, ולדידהו יוצא דאיכא איסור הספד ותענית אף בט"ו, לא חלק הרמ"א על המחבר בזה.

מיהו אפי' אם נסבול הדוחק ונאמר דאכן אין להשוותם אף לענין איסור הספד ותענית אם אינם שוים לענין חיוב משתה ושמחה, אכתי כיון דלפי"ז רמ"א מעיקר הדין ס"ל דמותר בהספד ותענית הי"ל לחלוק על המחבר בזה, דנפק"מ טובא, כגון בהא דכתב ב"י בסי' תי"ח בהא דאין גוזרין תענית על הציבור בר"ח חנוכה ופורים, דאפי' גזרו אין גזירתם גזירה אם רמ"א ס"ל דמעיקר הדין מתענין בט"ו ודאי דאם גזרו בט"ו שבאדר ראשון גזירתם גזירה. [וכאמור אפי' את"ל כולי האי, אינו עולה, אלא אם נאמר דרבינו פרץ לא ס"ל דאיכא חיוב משתה ושמחה בט"ו באדר שני מדינא כמו שביארנו להלן].

עוד נראה להעיר על מש"כ ידידי הנ"ל במאמרו שם:

א. מש"כ באות ג' וז"ל: ולענין הספד ותענית פשיטא דכונתו [דהסמ"ק שכתב דאסור בט"ו שבאדר ראשון בהספד ותענית] אף לבני עיירות וכדמפורש ברמב"ם וכדנפסק בשו"ע ס"א ע"ש, ע"כ. אי משום הא לא איריא, דדילמא כהתוס' רי"ד ס"ל שכתב בסוגיא שם (מגילה ו' ע"ב וז"ל: ושיון בהספד ובתענית שאסורין בזה ובה. פי' עיירות ב"ד וכרכים בט"ו, אבל לאסור של זה בזה לא נאמר אלא באדר שקורין את המגילה. עכ"ל.

ב. באות ה' כתב דע"כ ס"ל לרבינו פרץ דאיכא חיוב משתה ושמחה בט"ו באדר שני לבני עיירות, דאי ס"ל דלא הוי אלא ממנהגא, איך הוכיח דמדלא הוה הגמ' בין ט"ו שבאדר ראשון לט"ו שבאדר שני לומר דשניהם תנינן במתניתין, ש"מ שחלוקין הם דבאדר שני איתא ובאדר ראשון ליתא, והלא אפשר דאיתא בשניהם ממנהגא, והא דלא קאמר תלמודא דשניהם תנינן במתניתין, היינו משום דרק במנהגא

ש"מ דלא הושוו, והא דהסכים רמ"א דאפ"ה בהספד ותענית אסור היינו משום דס"ל לרמ"א דלפי מאי דס"ל דבט"ו שבאדר שני איכא חיוב משתה ושמחה מדינא, תו ליכא להוכיח מכח הוכחת רבינו פרץ אלא דלענין משתה ושמחה לא הושווה ט"ו שבאדר ראשון לשבאדר שני, אבל אין להוכיח מזה דאף בהספד ותענית לא הושוו, די"ל דלענין הספד ותענית הושוו, ומאי דלא קתני לה לט"ו במתניתין, היינו משום דכיון דאינם שוים בכל דיני איסור הספד ותענית, דזה איסורו מגיע עד לכדי חיוב משתה ושמחה ונכלל באיסורו חיוב משתה ושמחה, וזה אין איסורו כולל חיוב משתה ושמחה, הרי הם כאינם שוים כלל אף בדבר אחד, נמצא דמה שאינם שוים לענין משתה ושמחה גורם דאי אפשר למיתני לה במתניתין אף לענין הספד ותענית, והרי הם כאינם שוים אף לדבר אחד ומה שרבינו פרץ הוכיח מכח הוכחתו דט"ו שבאדר ראשון מותר אפילו בהספד ותענית וכמש"כ לעיל, היינו משום דלא ס"ל דבט"ו באדר שני איכא חיוב משתה ושמחה אלא מנהגא בעלמא הוא, ומשו"ה אילו היה ט"ו שבאדר ראשון אסור בהספד ותענית לגמרי היו שוים, ומדלא משוינן להו ש"מ דאין איסור הספד ותענית בט"ו שבאדר ראשון כלל.

וכל זה הוא לפי"מ דס"ל לרבינו פרץ דאיכא חיוב משתה ושמחה ב"ד שבאדר ראשון, אבל לפי"מ דכתב הרמ"א דאין נוהגין כן וליכא לחיוב דמשתה ושמחה באדר ראשון א"כ ע"כ דליתא למש"כ דאין להשוותם לענין הספד ותענית כשאינם שוים לענין חיוב משתה ושמחה, דהא קמן די"ד שבאדר ראשון ושבאדר שני אינם שוים לענין חיוב משתה ושמחה דבשני איתא ובראשון ליתא ואפ"ה הושוו בגמ' לענין הספד ותענית, וא"כ לפי"מ שפסק רמ"א דעיקר הדין הוא דליתא למשתה ושמחה באדר ראשון יהיה מוכח דליתא לאיסור הספד ותענית בט"ו שבאדר ראשון (אף לפי"מ דנקטינן השתא דאיכא חיוב דמשתה

רק על משתה ושמחה דלא אתמר בגמ' להדיא אלא מכללא שמעינן לה למאן דס"ל הכי.

ג. נקט בדבריו דאם רבינו פרץ מיירי בבני עיירות הרי שליתא לדברי הפמ"ג בסי' תרצ"ז א"א ס"ק א', דמיניה נראה שפי' דברי ר"פ במוקפין, וא"כ מוקפין פשיטא דאית להו בט"ו באדר ראשון חיוב משתה ושמחה אליבא דהאי י"א, שבסי' תרצ"ז ברמ"א.

ואינו, דאף הפמ"ג סבר דמש"כ רבינו פרץ הוא לבני עיירות ומ"מ קאמר דמאותו מקום שהביא רבינו פרץ ראייה דליתא לחיוב משתה לבני עיירות בט"ו, מהתם איכא למילף נמי דלבני כרכין ליתא, (וס"ל להפמ"ג דהאי הוכחה עדיפא מראיית רבינו פרץ דראיית ר"פ אפשר לדחות כמו דדחי לה הוא עצמו דאפשר דנקט י"ד שהוא העיקר. [ולמש"כ לעיל הכי נקט רמ"א כהאי דחייה] אבל בט"ו לבני כרכין ליכא למימר הכי).

הושוו ולא בדינא, ומתניתין לא קתני מנהגא אלא דינא. (או משום דמנהגא התחדש אחר המשנה) עכ"ד.

נראה דלעולם לא ס"ל לרבינו פרץ דאיכא חיוב משתה ושמחה בט"ו לבני עיירות ורק מנהגא הוא, וה"ק, מדלא השווה הגמ' בין ט"ו שבאדר ראשון לט"ו שבאדר שני ש"מ שחלוקים הם לענין איסור הספד ותענית דבאדר שני איתא ובאדר ראשון ליתא, וכשי' תוס' רי"ד הנ"ל, ומשו"ה ליתא למנהגא דמשתה ושמחה בט"ו שבאדר ראשון, דהאי מנהגא אינו אלא באדר שני שבו אסור בהספד ותענית מדינא על כן נהגו בו במשתה ושמחה, משא"כ באדר ראשון דמוכח דאינו אסור בהספד ותענית לא נהגו בו משתה ושמחה.

וכן מורים דברי רבינו פרץ דעל מה דאיתמר בגמ' להדיא דשויס י"ד שבאדר ראשון ושבאדר שני דהיינו איסור הספד ותענית ע"ז גופא מוכיח דמדלא השווה תלמודא גם ט"ו ש"מ דבט"ו ליתא, ולא קאי



הרב מנחם יהודה גרוס

השלמת אותיות חלולות או פסוקות אם נחשב מעשה כתיבה

לחבר האיברים יחד שתהא האות שלמה (עוד יש קצת הנוהגים לסיים כתיבת כל הספר ע"י הסופר, והמכובדים משתתפים רק בתפירת היריעה האחרונה). וצריך לדעת שעל דרך הכלל יש הבדל לדינא בין שני מנהגים אלו ביחס למתכבד באות, אם נחשב כמשתתף בכתיבת אות בספר תורה, ונבאר דברינו בקצרה.

הנה בנוגע לדין אותיות חלולות, הסכמת הפוסקים דנחשבין לכתב כשר אף בלא המילוי, כיון שניכרת צורתן, ואע"פ שכתבתן דקה קי"ל דאין שיעור לעובי האותיות. כן דעת המק"מ (בתשו' הנמצאת בס' ישועות חכמה דף סה) ועוד הרבה פוסקים אחרונים, וכ"כ בארחות רבינו (ח"א עמ' של"א) דהקה"י זצ"ל נקט דאותיות החלולות כשרות הן אף בלא המילוי דיו. ולפי"ז יוצא שאותם המתכבדים במילוי האותיות החלולות בדיו, אינם משתתפים בכתיבת אות בספר תורה, רק מקיימים מצות "זה קלי ואנהוה", שיהיו אותיות הספר תורה נאות כפי המקובל ולא חלולות. ולהאמור, לכאור' לא יעכב אמירת "הריני כותב לשם קדושת ספר תורה" שכן אינם כותבים רק ממלאים הירכות החלולים, וכן לענין מה שנפסק ביו"ד (סי' עדר ס"ב) "אסור לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב, וצריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה" אינו נוגע אליהם (עי' שו"ת יד יצחק ח"ב סי' רי"א), ועוד נפק"מ לבן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות, וכן לשולט בכתיבה ביד ימין וממלא האות בשמאלו, ולפסולי כתיבה כמחלל שבת בפרהסיה וכדו'.

אלא שלמעשה אין זה ברור כ"כ, דהנה נסתפקתי בדין אות שחלקה מלא בדיו וחלקה חלול, כגון אות דל"ת שגגה מלא

מעשה היה ומצאו ספר תורה בשדה, ונסתפקו בו אם כתבו ישראל וכשר הוא, או שמא כתבו גוי או מין, שדינו בשו"ע (יו"ד רס"י רפא) או יגנו או ישרף. והנה הציעו השאלה לפני רבן של כל ישראל הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, וזה אשר השיב: באשר מנהגן של ישראל תורה כשבאים לכתוב שורות אחרונות דפרשת "וזאת הברכה", נהגו הבעה"ב שכל אחד כותב אות לפי שמו בספר תורה, כגון אם שמו משה כותב אות מ', ומכיון שאותיות שנכתבו מהרבה בעלי בתים אינן דומים זה לזה, הנה אם היה הכותב ישראל, בלי ספק היה עושה כמנהגן של ישראל הנ"ל, ואם לא ימצאו כן אלא גם סופי השורות דסוף הברכה דומין, מזה הוכחה שגוי כתבו, ויגנו כמו שערורן בשולחן הטהור ביו"ד סי' הנ"ל. עכ"ל (הובא בספר שירה חדשה, מס' תורת אמת, מאנסי תשנ"ב). וכע"ז הובא בשימושה של תורה (עמ' מ) בשם החת"ס זצ"ל, שסירב לקרוא בספר תורה שהסופר כתבו כולו בלי להניח בסופו אותיות שנכתבו על ידי אחרים כנהוג, ואמר: "משום שלא נהגו בו במנהג ישראל!", עכ"ל.

אכן גם בזמננו נוהגין הסופרים להניח כמה תיבות בסוף פרשת "וזאת הברכה" כדי לכבד הקרואים במעמד סיום כתיבת הספר תורה, אלא שהמשתתפים אינם כותבין כל אחד אות שלמה מאותיות שמו, ויש בזה שני מנהגים חלוקים. יש סופרים המשיירים בסוף הספר אותיות חלולות, שאמצע עובי קוי האות ריקים מדיו, כזה: פֿאַרשטֿען, ועל המכובדים למלא חלל גופי האותיות בדיו. ויש המשיירים אותיות פסוקות, דהיינו אותיות המלאות בדיו אלא שאיבריהם מופרדים זה מזה באיזה הפסק, ועל הכותב

אות שאינה גולם אחד, שאין איבריה נוגעין זב"ז - פסולה. וזה שמחברן יחד, הרי מכשיר האות. אמנם גם בזה צריך התבוננות, ולמעשה תלוי בשיעור הריות של ההפסק בין האיברים, דהפסק בין איברים הניכר להדיא לעין כל, אינו פסול בצורת האות, אלא פסול בחסרון כתיבה תמה, שכל אות צ"ל גולם אחד, וע"כ אפילו בתפילין ומזוזות יכול לתקן ההפסק (מלבד הפסק המחלק האות לשתי אותיות, עי' משנ"ב סי' ל"ב על סע' כ"ה, ובכיה"ל סי' ל"ט ד"ה בכל תיקון), ורק הפסק הניכר למרחוק לבעל קורא (שהוא כשיעור מרחק אמה - ב"ח) חשיב כפסול דשינוי צורה, והמחברו עושה מעשה כתיבה בצורת האות.

ולפי דעת הרמב"ם כפי ביאור כמה אחרונים, לא סגי בהפסק באות, אלא צריך הסופר לבטל צורת האות, שיחסר אבר שלם כגון ירך של יו"ד האל"ף, והמתכבד להשלים כתיבת הירך בין היו"ד וקו האל"ף, עושה מעשה כתיבה לכו"ע, וחייב לומר שכותב לש"ק ספר תורה, וכ"כ לקרוא מתוך הכתב ולומר התיבה בפיו, וכיוצ"ב משאר דברים המעכבים בכתיבה.

דיו, אבל ירכה ריק בלא דיו, ונראים קוי הירך כשני שרטוטים דקים בעלמא היוצאים מנקודה אחת בתחתית הגג, ושוב נפגשים למטה, כזה:  דלכאו' גרע צורתה מאשר היתה כולה חלולה, כזה: 

ואמר לי בזה מו"ר הגר"ש אלישיב שליט"א, דאכן באותיות החלולות יש לדון כל מקרה לגופו אם צורתה עליה או לא, דאפילו כולה חלולה פעמים אינה בצורתה. והוסיף בנועם, שעל כן משתדל תמיד במעמד כתיבת אותיות, למלא אות יו"ד חלולה, כיון שנראית כאות מ"ם סתומה, כזה:  וע"י שממלא החלל נעשית יו"ד וחשיב כותב, ע"כ. העולה מכאן, דהממלא אות חלולה, כיון דנעשית על ידו חציה מלאה וחציה לא, א"כ אפשר שמתבטלת צורתה, וכשמשלים כל המילוי - נשלמת צורתה על ידו ונחשב ככותב. נמצא דאף במילוי אותיות חלולות יש לחוש שיצטרך לומר שכותב "לשם קדושת ספר תורה", וכן ליזהר בכל מה שמעכב במלאכת הכתיבה.

ובדין אותיות פסוקות, נראה לכאו' דהמחברן בדיו זל"ז נחשב ככותב אות, שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' לו סע' ב) כל



הרב פנחס מנחם ליפשיץ

שוברים וברטיסים מגנטיים בראי ההלכה

בזמנינו נפוץ השימוש בכרטיסים מגנטיים למימוש זכויות שונות, מיום ליום העולם הופך להיות יותר מכורטס ויותר ממוספר הן בחיים הפרטיים והן בחיים הציבוריים. מהראוי לתת לב לגדרם ההלכתי של הכרטיסים השונים.

והנה זה ברור שגדרם הוא כשטר והוכחה על הזכויות הניתנים למימוש באמצעות הכרטיס, אלא שיש לדון לאיזה סוג שטר לשייכו. שכפי המתבאר בשו"ע חו"מ סי' סו בדיני מכירת שטרי חוב ישנם כמה סוגי שטרות:

א. שטר רגיל שנערך מלוה למלוה שהוא על שם המלוה. [וה"ה שטר התחייבות חדשה שהוא כשטר מלוה].

ב. שטר למוכ"ז [למוציא כתב זה] שכל המוציאו גובה בו.

ג. שטר שאין בו שום התחייבות.

והחילוק ביניהם הוא כדלהלן:

א. שטר רגיל נמכר בכתיבה ומסירה. [מסירה היינו: מסירת השטר ליד הקונה בהקנאה מדעת מקנה, וכתיבה היינו: שיכתוב לו על השטר או בנפרד "קני לך איהו וכל שעבודיה"].

ב. שטר למוכ"ז נמכר במסירה בלבד ואין צריך שטר כתיבה.

ג. שטר שאין בו התחייבות אין בו דין מכירת שטרות.

ביאורם של יסודי הדברים: כיון שמכירת שט"ח אינו חלות מכירה בנייר של השטר אלא המכירה היא על שעבוד הנכסים לגבותם באמצעות השטר, ושעבוד אין גופו ממון ואינו ברשותו ואינו בעין, אלא שמ"מ חידשו חז"ל ששייך למוכרו ע"י מסירת השטר עם שטר כתיבה. והיינו דכיון שהשטר נכתב על שם המלוה ורוצה להעביר זכותו לאחר, צריך שבנוסף להקנאת השט"ח יכתוב לו שטר על מסירת השעבוד.

משא"כ בשטר למוכ"ז סגי בקנין מסירה, שבאופן זה נשתעבד הלזה שמי שיהא לו בעלות עלה הנייר זוכה בגוף השעבוד, ולכן א"צ גם שטר כתיבה.

ומאידך שטר שאין בו שום התחייבות לא שייך בו דין מכירת שטרות דלא ניתן להקנות שעבוד על ידו. ועפ"י כתבו הפוסקים לגבי הקנאת שטר גורל דאם ההתחייבות אינו חל עד לאחר הגורל לא שייך בו מכירה וכמש"כ בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' כא) בסו"ד: "אמנם מה שאני חושך בזה דמי יודע אם התחייבות הקאסע בזה הקוויטל הוא שמחוייבים שרי הקאסע מעכשיו לכל מי שיוציאו הנומערין שלו לאחר כמה ימים, כי שמא אינו בדרך זה רק שטכסיס הקוויטל הוא שכל מי שיוציאו הקוויטל שלו הם מחוייבים ליתן לו אז כו"כ, נמצא דאינו מתחיל החיוב רק לאחר שיעלו הנומערין וכו' אינו דומה לכתובה וכו' דשם השעבוד מתחיל מעכשיו וכו', וא"כ להסכמת האחרונים דכל שאינו קנין מן התורה אינו מקבל מי שפרע, א"כ דנידוד" נמי הכי הוי, ואם כי איני מחליט לגמרי מ"מ לענ"ד הוא כן" וכו', ואף שהמהרש"ם (ח"ב סי' רל בד"ה והנה) חולק ונקיט דדבר פשוט ששייך קנין בשטר הגורל ולא דמי למש"כ הרשב"א בשטר המלך דשא"ה שלא חייב עצמו רק אם אתחסד אבל כאן הוי חיוב גמור, היינו משום דס"ל שכבר חל החיוב, אבל באופן שלא חל החיוב לכו"ע לא שייך מכירה בו, וזהו הנידון בדברי פוסקי דורנו בגדרו של הצ'ק דדעת רופ"ש שחל חיוב ושעבוד על ידו ושייך בו מכירת שטרות, וי"א דאינו אלא רק כהוראה בעלמא ולא שייך בו דין מכירת שטרות ואכמ"ל.

מתוך הספר "הצ'ק בהלכה" הרואה אור בימים אלו.

ענה א

מכירת שוברי זיכוי, כרטיסים מגנטיים, כרטיסיות וכדו'

רוב מיועדים אך ורק לשם המקבל הרשום על התלוש, ולפעמים אף נכתב מפורש שאין בזה זכות העברה, ונמצא שאם המקבל ימכרנו לאחר לא זכה הקונה בזיכוי זה, וכשנוטל החלוקה יש בזה איסור גזל, ואף כשלא נכתב בפירוש הגבלה זו נראה דיש בזה חשש גזל, ונמצא דאף כשמקבל ממנו התלוש ברצונו אסור לו לגבותו דזהו תלוש אישי.²

שוברים ותלושי זיכויים כספיים שהם למוכ"ז או על שם מוטב

ב. שוברים ותוי קנייה שניתנים בעסקאות שונות ששולם עליהם תשלום ונשאר זיכוי, דינם כשטרות בעלמא, וכשהם למוכ"ז ניתן גם להעבירם מיד ליד במסירה בלבד וגם בשאר קנינים, ואם נכתב שם בעל הזיכוי נראה דשייך למוכרו כשאר שטר בכתיבה ומסירה, דבסתמא אין כוונת הבעלים להגבילו למקבל בלבד ושייך למכור הזיכוי לאחר שיגבנו במקומו.³

מכירת תלושי חלוקה שהם למוכ"ז או על שם המקבל

א. תלושי חלוקת מוצרים שמקבלים ממוסדות התמיכה והסעד, כשהם למוכ"ז לכאו' היה ניתן להעבירם מיד ליד במסירה בלבד וגם בשאר קנינים כשאר שטר למוכ"ז, אמנם למשנ"ת בספרי דבאופן שעדיין לא חל החיוב לא חשיב שטר לענין מכירת שטרות, א"כ בתלושי החלוקה יש לצדד דלעולם לא נחשב כשטר, דלא חל שום התחייבות לא על גבאי הקופה ולא על הקופה עצמה [דגרע מצ'ק שעל הקופה דהוי כשטר התחייבות מהקופה משא"כ בתלוש חלוקה לא הוי שטר התחייבות כלל], ואם יארע איזו סיבה שלא יוכל לחלק המצרכים לא יוכלו לתובעו בבי"ד, וא"כ י"ל דאין בזה דין מכירת שטרות, ואם ירצה לבטל המכר רשאי.¹

ואם נכתבו למוטב מסויים אף אם נאמר דנחשב כשטר מ"מ בתלושי החלוקה על פי

1 כן נראה לכאו' דהרי תלוש החלוקה אינו כצ'ק שיש לו דין שטר מדינא דמלכותא או מנהג, אלא זהו נייר בעלמא שיש בו הוראה לחנות או לממונה הקופה ליתן לפלוני מצרכים לצרכי החג, ואין כאן שום חלות חיוב וגם לא נכתב שום לשון חיוב על התלוש, ופשוט שאם יארע סיבה שהקופה לא תוכל לעמוד בהתחייבותיה לא נוכל לחייבם בד"ת, וא"כ לכאו' אין בזה שום דין מכירת שטרות, ואמנם כל זמן שמוכר התלוש חלוקה לא חזר בו מהמכירה יכול המחזיק בהתלוש לגבותו, אבל אם המוכר יחזור בו יכול לבטל המקח, והיה מקום לדון דאם הקופה כבר קיבלה את המעות או המצרכים לחלקם לנצרכים ונמצא שיש להגבאי בזה זכות טובת הנאה למי לחלקם, וא"כ כשנתן התלוש למקבל הוי כנותן לו זכות הטובת הנאה ואף דלא הוי קנין מ"מ הוי כנודר לו ליתן לו הזכות טובת הנאה ונתבאר בספרנו פרק כא הע' 31 דחל התחייבות של נדר על טובת הנאה, אמנם לגבי דין מכירת השטר לכאו' לא מהני דמ"מ לא חשיב שטר התחייבות רק שטר ראיה על חלות נדר בזכות הטובת הנאה.

2 דבאופן שנתפרש רק למקבל זה ודאי דיש בזה משום גזל, דאף אם נאמר דהמצרכים והמעות המחולקים הם מכספי צדקה ואינם שייכים להגבאי, מ"מ זכות הטובת הנאה ודאי יש להגבאי, וכיון שמקפיד לא ליתן לאחר ללא רשותו א"כ הוי כגזול הטובת הנאה ממנו ויש איסור גזל בטובת הנאה, ואמנם אם עבר וכבר גבה המצרכים לכאו' אין מוציאין ממנו כיון ד"א דטובת הנאה אינה יוצאה בדיינים, אבל איסור גזל יש בזה לכו"ע, ואף כשלא נתפרש להדיא הגבלה זו מ"מ נראה דעל פי רוב יש בזה הקפדה, ועכ"פ נמצא שנותן זכות הטובת הנאה של הגבאי ללא רשותו, דהא בעצם קבלת התלוש לא זכה המקבל בטובת ההנאה דלא מהני בזה רק קנין חצר ואף קנין אגב וחליפין י"א דלא מהני בזה, וא"כ נמצא דכשמעביר התלוש לאחר הרי כשהוא גובה המצרכים הוא גוזל את הטובת הנאה של הגבאי ללא רשותו.

3 ענין זה שכיח בכרטיסי טיסה שנשאר זיכוי וכן כשקונים חפץ מסויים עם זכות החלפה או החזרה ועל פי רוב מוסכם שאין המוכר מחזיר לו כסף, אלא נותן לו פתק זיכוי שיוכל לקנות אצלו חפץ אחר, וכשרושם

כרטיסיות ניקובים הם כשטר למוכ"ז ושייך למוכרו לאחר

כרטיס חופשי חודשי גדר הזכות בזה, כשהכרטיס בידו או כשאינו בידו

ג. כרטיסיות הנייר שיש בהם זכות נסיעה בתחבורה הציבורית [או בשאר שירותים הניתנים לציבור כגון כרטיס לזכויות צילום מסמכים, פיתוח תמונות וכדו'] שבכל שימוש נעשה ניקוב או מחיקה, דינם ג"כ כשטר על חברת הנסיעות או חנות הצילום, שכן ברכישת כרטיס הרי זה כקונה רשות שימוש באוטובוסים של החברה או במכשירי הצילום⁴, והכרטיס הוא כשטר ראייה על הרכישה וזהו הוכחה לשעבוד החברה תמורת התשלום לפסק שירות זה [וכן בכרטיסי כניסה למופעים או לתצוגות שונות], וכיון שאין בו שם מוטב דינו כשטר למוכ"ז שניתן למכור זכות זו לאחרים.⁵ [משא"כ בכרטיסים המגנטיים כגון כרטיסי "רב-קו" שהונהגו לאחרונה, שיש בהם כאלו שהשימוש הוא אישי בלבד כדלהלן סעיף ו].

ד. אולם בכרטיסי החופשי חודשי שמוכרים זכות נסיעה לחודש שלם ללא הגבלה בכמות הנסיעות, אלא שהחברה מקפדת ומורה להקונה לרשום את שמו, ומתנה בפירוש שזכות השימוש בזה הוא אישי אך ורק לרוכש זה⁶, יש להסתפק בגדר הזכות שרוכש מהחברה בזה, יש שכתב דלמעשה הוי כקנין בדבר שאין בו ממש ואין לו קצבה, אלא הרוכש משלם על זכויות הנסיעה כפי השוויות שיש בכרטיס [שהוא בערך בשווי 36 נסיעות], אלא שהחברה מסכימה שישתמש שימוש נוסף מעבר למה שרכש⁷, ועפ"י חידוש חידוש להלכה ודבריו צריך עיון גדול ואין לסמוך ע"ז למעשה כלל, וראה בהערה⁸.

יש מי שחולק וכתב דאף אם נאמר שאין בזה אלא רכישת זכויות והוא כדבר

הזכות למוכ"ז פשוט שניתן להעברה לאחרים, ואף כשרושם שמו של האיש נראה דאין זה רק ענין טכני אבל למעשה אינו מקפיד כשמעביר זכות זו לאחרים כל זמן שלא פירש כן בפירוש, ולכן ניתן למכור הזכויות לאחר כשאר שטר בכתובה ומסירה.

4 ראה להלן הע' 22, 24, מש"כ שני מהלכים בזה די"ל שהקנין נעשה מעכשיו בשכירות המקום והשירותים ונמצא שכבר זכה בקנין השכירות של החברה, או י"ל דהוי התחייבות על העתיד שהחברה מתחייבת לתת לו שימוש כשיעלה לנסוע באוטובוס שלהם, ונמצא שהכרטיסיה היא התחייבות על השירות שיקבל כשירצה, כמו"כ הבאנו בהע' 7 דיש מצדדים דהוי קנין בדבר שאין בו ממש של זכויות נסיעה בלבד.

5 כן נראה פשוט דהחברה מכרה זכות שימוש שניתן לממשה ע"י ניקוב הכרטיס, ולא איכפת להם כלל מי ישתמש בזה ראובן או שמעון, ולכן שפיר שייך בזה מכירה וכדין שטר למוכ"ז שנמכר במסירה לחוד ולהרבה פוסקים מהני בזה גם קנין אגב וחליפין כנ"ל פרק ד, שו"ר שכ"כ הגר"נ גולדברג שליט"א במכתבו להגר"א שלזינגר שליט"א (בשו"ת שואלין ודורשין סי' צג עמ' תרכט בסוד"ה אכן): "כרטיסיה שלא כתוב שם ומנקבים נקב בכל נסיעה, בזה פשוט שיכול להעביר לאחר".

6 כן נכתב על גבו של הכרטיס: "כרטיס זה מקנה לבעליו זכות נסיעה חופשית בקוי השירות של אגד באיזור המצויין על פני הכרטיס וכו', כרטיס זה תקף רק אם מצורפת אליו תעודה מזהה ולאחר שימולא בו בכתב יד ברור ובעט הפרטים וכו', כרטיס זה הינו אישי ואינו ניתן להחזרה ו/או להעברה לאחרים, העושה שימוש שלא כדין בכרטיס זה, יהא צפוי לעונשים הקבועים בחוק ולהחרמת הכרטיס, במקרה של אובדן, גניבתו, או השחתת הכרטיס לא תהא זכות לקבל כרטיס חילופי או כל פיצוי אחר, תנאי השימוש דלעיל הינם בהתאם להוראות המפקח על התעבורה וכפופים לשינויים".

7 כ"כ הגר"א שלזינגר בשו"ת שואלין ודורשין (חלק ד סי' צג) ע"ש שהאר"ק להוכיח דהוי כדבר שאין בו ממש וכדבר שאין לו קצבה: "ועל כרחק נראה לומר דאכן לא שייך לעשות קנין על זכויות נסיעה וכו' שישע במשך כל החודש", ומה שהחברה נותנת לו לנסוע גם על יותר ממה ששילם היינו משום שזה משתלם להם מסיבות שלהם ע"ש.

8 ע"ש שחידש שלפ"ז מותר למסור הכרטיס לבני הבית להשתמש בזה וכל דבריו צע"ג דמש"כ (בעמ' תרל) להוכיח שאי"ז שכירות שהרי נכתב על הכרטיס שזהו הקנאת זכויות, ואי"ז הוכחה דודאי זהו הקנאת זכות נסיעה באמצעות השכרת האוטובוס והפועל, וכן מש"כ שם דאין לחלק בין שימוש ע"י אחר לשימוש ע"י עצמו כשהכרטיס נאבד, לכא' הדבר פשוט לחלק לפי סברא זו דהשכיר רק לו, ולכן כשאבד הכרטיס הרי

כרטיס חופשי כקנין שכירות והאיסור למוסרו לאחרים

ה. אמנם לפימש"כ כמה פוסקים דהזכות בכרטיסיה זהו קנין שכירות ברכוש החברה, או התחייבות להשכיר השימוש ברכוש החברה¹¹, א"כ שייך בו שיו, ואסור למסור זכות זו לאחרים¹², ואף כשמוכר באמצע החודש הכרטיס לאחר [בכסף ובמסירה ושאר קנינים] נראה דאין בזה דין מכירת שטרות, ולא רכש הקונה זכויות הנסיעה בזה, ואם ישתמש בתחבורה הציבורית עם כרטיס זה הרי זה גזל¹³,

שאינ בו ממש, מ"מ הרכישה היא לזכויות נסיעה כמה שיוכל לנסוע וזה הריחוק שלהם שכשאינו יכול לנסוע נמצא ששילם להם ואינו מנצל את זכויותיו, ולכן כשמוסר לאחר זכות השימוש בשעה שהוא אינו יכול לנסוע יש בזה איסור ורק באופן שהוא יימנע מלנסוע כסכום הנסיעות שנשע חבירו יש להקל⁹, [והוסיף עוד דבאופן שהוא יכול לנסוע אז יכול להשתמש בשירות של הנסיעות גם כשהכרטיס אינו בידו, ויש אוסרים בזה, וראה בהערה¹⁰].

לא נתבטלה השכירות וצריך רק הוכחה שיוכל לנצל את זכותו [וגו"ד זה ג"כ לא ברור ד"א שגם לעצמו אסור השימוש בלא הכרטיס כדלהלן הע' 10], אבל לאחר אין זכות נסיעה כלל, ולא דמי למה שמבואר בב"מ (עח, א) בשוכר להוליכה בהר והוליכה בבקעה דדנו בזה רק משום משנה מדעת בעלים ולא משום גזל, דשם לא התנה שלא יוליכנה רק שם אלא שדברו ששוכרה לצורך זה, אבל כשמתנה להדיא שמשכיר לו רק לשימוש מסוים ועבר על דבריו הרי זה גזילה, וה"נ הוי תנאי מפורש שההשכרה היא רק לקונה הכרטיס באופן אישי ולשאר אנשים לא השכירו, והגע עצמך וכי יכול כל אחד לעלות לאוטובוס כיון שבדאי יש בעל כרטיס חופשי אחד שאינו משתמש בו עתה והוא עולה במקומו, ודאי לא שייך לומר כן, גם מש"כ לחלק לדבריו בין לאחרים או לבני המשפחה צ"ע לשיטתו מנלן לחלק בזה דממנ"פ אם מותר למסור לבני ביתו כשאינו משתמש בזה א"כ מותר למסור גם לאחר.

9 כ"כ הגר"נ גודלברג (שם): "אבל כיון שהקונה יכול לנסוע כאוות נפשו וא"כ יוצא שהקונה קנה זכות נסיעות כמה שיוכל, וא"כ אין יעבירונו לאחר, שהרי יוצא שנוסעים יותר ממה שקנה, ואף שאין לו אפשרות לנסוע מ"מ כך מוכר לו שישע כמה שיוכל ואם יארע לו אונס זהו ריוח של אגד כמו שאם יסע יותר מהרגילות מזלו גרם לנסוע, וא"כ אין יעביר לשני מה שלא קנה, זולת אם יתן לשני שישע למשל עשר נסיעות ולעומת זאת הוא יחסוך ולא יסע עשר נסיעות שהיה נוסע לולי שמכר לשני".

10 כ"ה בהמשך דבריו של הגר"נ גודלברג (שם): "וכן נראה שאם אבד לו הכרטיס יכול לנסוע בלי כרטיס, רק שאין אגד חייבים להאמין לו שאבד הכרטיס" וכו', ולדבריו מה שנכתב בגב הכרטיס שעם אובדן הכרטיס אין זכות לקבל כרטיס חילופי, זהו רק בגלל שאין החברה חייבת להאמין לו שהיה לו כרטיס אבל למעשה לא הפסיד זכות השכירות. אמנם אי"ז מוכח ד"ל דמכח התנאי של אגד שהתנו שרכישת זכות הנסיעה היא אך ורק עם החזקת הכרטיס ושם יאבד הכרטיס אין לו שום זכות תביעה להחזיר, א"כ אין לו היתר לנסוע רק כשהכרטיס בידו ואף כששכח הכרטיס בביתו י"ל דאסור לו לנסוע וצ"ע, שו"ר שכן מובא מהגרי"ש אלישיב שליט"א בספר אשרי האיש (ח"ג פרק יט סעיף ט): "התקלקל לאדם כרטיסיית אוטובוס עד שכבר אי אפשר להשתמש בה, אעפ"כ אסור לו לעלות לאוטובוס בפעם אחרת ללא תשלום, על חשבון הכרטיסיה המקולקלת, דכל הזכויות שמורות לחברת האוטובוסים, ומהאי טעמא מוזילה החברה את מחיר הכרטיסיה שלוחקים בחשבון שמה יאבד או יתקלקל, ולכן אם אבדה הכרטיסיה אבדו זכויותיה", [וראה להלן הע' 19 דסבאר אחת להקל בדין רבית בהחלת המחיר הוא מה"ט דכשיאבד מרויחים החברה, ואגב יש לציין שדבר זה לא שייך בכרטיס רכ-קו שזכויות המחזיק בכרטיס רשומים במחשבי החברה וכשנאבד לו הכרטיס ניתן תמיד לקבל את הזכויות בהנפקת כרטיס חדש].

11 כמוש"כ בנתיבות שלום (קצו סעיף ח אות יח): "דלכא"ו בקניית כרטיסיה קונה האדם מחברת האוטובוסים זכות נסיעה הכוללת שכירות על האוטובוס והתחייבות להעמיד נהג, והאוטובוסים נמצאים ברשות החברה והוי לכא"ו כשכירות ביש לו, וכן הנהגים כבר שכורים לחברה, והכרטיסיה כשטר המחייב את החברה ואינה יכולה לחזור בה כלל". וראה עוד להלן הערה 22, 24.

12 כן נראה דלמש"כ לבאר דזהו זכות של שכירות או התחייבות של שכירות, א"כ שייך בו שיו, ותנאי שלא ימכרו לאחר וכדמצינו שאין השוכר רשאי להשכיר לאחר, וכיון שגוף הדבר שייך לחברה הרי היא פירשה בתנאי שלא ימסור זכותו לאחרים.

13 דכיון שזהו תנאי בהמכר שלא יועבר זכות שימוש זה לאחר, ויש בזה סיבה כי אם יוכל להעביר לאחר הרי ישתמשו כמה אנשים באותו כרטיס, א"כ אין אפשרות לשנות תנאי זה.

ה"רב-קו" באלו שהם אישיים עם תמונת בעל הכרטיס, אסור למסור לאחר ולא חל בזה מכירה.¹⁵

אולם בכרטיסי זכות השימוש במקוואות לכאור' הוי כשטר למוכ"ז ושייך למכור זכותו לאחר באופן שהוא לא ישתמש בזה רק הקונה ונראה דזהו דוקא כשעדיין לא נשתמש בזה באותו חודש אבל לאחר שהתחיל להשתמש אין להעביר זכותו לאחר בחודש זה¹⁶, אמנם י"ל דהבעלים מקפידים שלא למכור הזכות שימוש והכניסה למקוה לכל אדם, ובהרבה מקוואות ידוע שמיועדים רק לקהלים מסויימים או לחברי הקהילה, ובזה נראה דאף כשהכרטיס הוא למוכ"ז ועדיין לא נשתמש בה בחודש זה מ"מ אין בזה זכות למכור לאחר ללא ידיעת הממונה.¹⁷

לעומת זאת כרטיס טלכרט לזכויות שימוש בטלפון ציבורי דינו כשטר למוכ"ז ושייך למכור לאחר.

[אולם אם רכש כרטיס חופשי חודשי בתחילת החודש ועדיין לא נשתמש בזה כלל ולא רשם את שמו, ולבסוף אין לו שום צורך בזה ורוצה למכור הכרטיס לאחר, או כשרכש בטעות שני כרטיסים ורוצה למכור אחד מהם כשעדיין לא נשתמש בזה נראה דחל בזה מכירה וראה בהערה¹⁴].

כרטיסים מגנטיים לזכויות שירותים שונים [כרטיס חבר, רב-קו וכדו']

1. כיום מצוי השימוש בכרטיסים מגנטיים לקבלת שירותים שונים, יש כרטיסים המוטבעים עם שם בעל הזיכוי כגון בכרטיסי שירותי הבריאות וכדו', ויש כרטיסים ללא שם מוטב שכל המחזיק בהם יש לו זכות שימוש כגון בכרטיסים המונפקים ע"י המקוואות, בריכות שחיה וכדו', ויש לדון בכל ענין לגופו דפשוט ששירותי הבריאות ניתנים אך ורק לחבר הקופה ואין אפשרות למכור זכות זה לאחר, ואם מוסר זכות השימוש לאחר אף תמורת תשלום הריהו גוזל את הקופה, וכן בכרטיסי

14 כן נראה דמה שהחברה מקפדת שלא ימסור לאחר זהו כשכבר עשה שימוש בזה דאז חל התנאי, אבל כשעדיין לא נשתמש בזה ומשום סיבה אין לו צורך בזה ורוצה למכור לאחר מסתבר דבכה"ג לא חל התנאי ונחשב כשטר למוכ"ז כל זמן שלא כתב בו את שמו ועדיין לא נשתמש בו. [וזה שייך בכרטיסי חופשי העשויים מנייר משא"כ בכרטיס רב-קו שעם תמונתו]

15 פשוט דכרטיסי שירותי הבריאות מונפקים אך ורק לשימוש חברי הקופה, וה"ה בכרטיסי אשראי שונים שנותנים זכויות מיוחדות לחברי מועדון לקוחות מסויימים, נראה דעל פי רוב החברה מקפדת שלא ימסור הזכות לאחר.

כמו"כ בכרטיסי הרב-קו שהונהגו לאחרונה, מבואר בתקנון משרד התחבורה שבאלו שהם עם תמונת הבעלים ורישום שמו השימוש הוא אישי בלבד, ואם הפקח מבחין שהנוסע השתמש עם כרטיס של אחר, הריהו מורה לו לשלם שנית. וא"כ גם כשרכש כרטיס של 10 נסיעות אסור לו למסור הכרטיס לאחר [ולא רק בחופשי חודשי] וה"ה שלא חל בזה מכירת הזכות כיון שע"ד כן מכרו הזכות ומהני תנאם. אמנם יש לציין שלפי התקנון רק למסור לאחר אסור אבל מותר לשלם לנוסע נוסף שמופיע עם בעל הכרטיס. עוד נציין שבכמה מקומות מונפקים גם סוג כרטיסי רב-קו שהם בלי תמונת הבעלים שמיועד רק לבעלי זכות תשלום נסיעה רגילה [ולא לאורח ותיק או זכאי מיוחד], ובאלו דינם ככרטיסיות הנייר שניתן למסורם ולמכור הזכות לאחר.

16 וכן"ל בסמוך בכרטיס חופשי דהענין הוא שמקפידים שלכל חודש יימכר זכות של חודש זה ללא זכות העברה, ולכן כשהתחיל להשתמש אין לו זכות למסור לאחר משא"כ כשעדיין לא השתמש כלל כ"נ לכאור'. 17 והיינו דיש לדון בכל דבר לגופו דעצם הענין שהכרטיס הוא ללא שם, עדיין לא משמש כהוכחה שאכן נתכוון לשעבד עצמו לכל המוציא, אלא הוא ענין טכני שאין לו אפשרות להטביע שם בכל כרטיס וגם כדי שיוכל למסור הכרטיס לאחר כשבעל הכרטיס יפסיק מלהשתמש בשירותיו, ולכן כשידוע שהבעלים מקפידים אסור למסור ולא חל בזה מכירה.

ענף ב

חשש רבית במכירת כרטיסיות וכדו' ופרטי דינים נוספים

הנפקת כרטיס או תלוש קניה אם אין בזה חשש הוזלה משום הקדמת מעות וכדלהלן: הפוסקים כמה סברות להתיר הדבר

(א) משום דתלינן סיבת ההוזלה בסברות אחרות ולא משום הקדמת המעות¹⁹, ולטעם זה אין להתיר רק כשאנו מפרסם שתי אפשרויות תשלום מחיר מוזל למשלמים מראש ומחיר יקר למשלם לאחר זמן²⁰, וסברא זו שייכת גם בהנפקת תלושים כשמוזל אצלו וראה עוד בהערה בזה.²¹

(ב) או משום דחשיב כמשלם עבור שכירות המקום והשירותים, שכבר חל חיוב מעתה על החברה להשכיר לו הרכבים או המכונות לשימוש וכן מתחייבים להעמיד לו נהגים לשירותו²²,

ז. ראוי לציין למה שדנו הפוסקים בעצם ההיתר של הנפקת כרטיסיה או כרטיס "רב-קו" שבה נמכר זכות של עשר נסיעות בהוזלה ממחיר נסיעה בודדת, וכן הוא בכרטיסי הצילום שרוכשים כמות גדולה במחיר מוזל, וכן בתוי קניה שמוכר אח"כ בזול יותר, דלכאו' יש בזה חשש רבית שנמצא שמוזל לו במחיר הנסיעה או מכירת החפצים עבור זה שמקדים לו לשלם על נסיעות נוספות והרי על הנסיעות העתידיות עדיין לא חל שעת חיוב וכן בקניית החפצים לאחר זמן.¹⁸ וכתבו

18 ויש בזה כמה חששות רבית, א. משום שמוכר לו זכויות נסיעה עתידיות בזול משום הקדמת המעות, ב. שאף כשאח"כ יש העלאה במחיר הרי בעלי הכרטיסים נוסעים במחיר הישן, אלא שיש לתלות סיבת ההוזלה בסיבות אחרות ולא משום הקדמת המעות ובה מצינו בסוגיא דחמרין דכשיש לתלות ההוזלה משום דמגלו תרעא אין בזה איסור דתלינן ההוזלה בסיבה זו, [וראה בנתיבות שלום רבית (קסו סעיף ג אות כ) שביאר מאי שנא מדינו של המהר"ם שאסור בבחור שהלוה כסף לבעה"ב וגם לומר עם בנו ובעה"ב נתן לו יציאותיו ע"ש ואכמ"ל].

19 בתורת רבית (פ"י הע' קד) כתב דתלינן שההנחה היא משום שקונה הרבה בפעם אחת והוי כמכירה לסטונאי שמקבל מחיר מוזל, או משום החסכון בזמן שאין צריך לשלם כל פעם בנפרד ומביא לייעול השירות, או משום שהחברה מביאה בחשבון שלפעמים הרוכש מאבד את הכרטיסיה ולא מנצל את כל זכויות הנסיעה [וראה בזה לעיל הע' 10 מש"כ דבכרטיס רב-קו שייך לנצל הזכויות גם כשאבד אח"כ וא"כ אין סברא זו שייכת לגבי רבית וע"כ שההיתר מכה שאר הסברות], ובבבית יהודה (עקרי דינים פט"ו הע' ה) הוסיף דכיון שבזה הם בטוחים יותר שלא יחזור בו באמצע הזמן שכבר שילם מראש, והו"ד בדברי סופרים (עמ"ד סק"ב) [אמנם מש"כ שם דאם נאמר שההנחה היא עבור התשלום במרוכז נמצא שאין כאן הנחה אלא זהו שוויון הנסיעה וא"כ כשלוה ניקב מחבירו אסור לשלם לו כדמי נסיעה רגילה צ"ב דההנחה היא על שמשלם בפעם אחת על כמה קניות ואינו מטרידו בכל פעם אבל השוויון האמיתי היא כמחיר נסיעה בודדת], ובחוטש שני (רבית עמ' ריז) מתיר משום דזהו לנוחותו של רוכש הכרטיס שיהא מוכן בידו כשרוצה ליסע ולא יצטרך לחפש מעות, וע"ע מש"כ בספר ויאמר אברהם (להרא"ח עדס בשו"ת סי' נו) ובספר מלוה ה' (להר"מ לוי פ"ג סעיף ט), ובספר נשך כסף (להר"א פרץ פ"ז סעיף טו).

20 בנתיבות שלום (קעו סעיף ח אות כ): "ויש לדעת שבכל מקום שבו סיבת ההיתר היא משום דתלינן את ההוזלה בסיבות אחרות אין היתר אם מפרסם שתי אפשרויות של תשלום מחיר מוזל למשלם מראש ומחיר יקר יותר למשלם בהוראת קבע, שהרי גם בתשלום באופן השני קיימות אותן תלויות, ואעפ"כ אינו מוזל לו ובע"כ דאין ההוזלה למשלם מראש אלא משום אגר נטר".

21 הנה כאמור רוב הפוסקים כתבו להתיר, ואמנם ראיתי בקובץ בית הלל (גל' יד עמ' נג-נד) מאמרו של הרב חיים יהודה ישראל (רו"כ שמחת התורה ק"ס) שדן לאסור בזה במכירת תלושים עכ"פ מדרבנן ורק בכרטיסיות מיקל משום דהוי מכירת שט"ח דאחרים [ראה בזה להלן], ושמעתי מהג"ד יוסף שרגא שיינברגר שליט"א שדן בזה קמיה דהגרי"ש אלישיב שליט"א בענין מכירת התלושים ופ"א אמר לו שראוי לימנע מזה, ובפעם אחרת אמר לו דכיון שהקונה התלושים נוטל על עצמו סיכון שאם יאבד התלוש מפסיד זכותו לקנות, א"כ נחשב שההוזלה היא עבור הסיכון ולא עבור הקדמת המעות. ועוד דן לפניו בעובדא שנדיב אחד רכש הרבה תלושים בזול וחילקם לאברכים אם יש לחשוש להאיסור שעבר הרוכש ולא לגבות התלושים, ופסק שאף אם הוא עבר אין לזה שייכות למקבלים ומותר לגבותם.

22 בנתיבות שלום (קעו סעיף ח אות יח) כתב לדון סברא נוספת להתיר זולת הסברא הנ"ל של תלייה בסיבות אחרות: "דלכאו' בקניית כרטיסיה קונה האדם מחברת האוטובוסים זכות נסיעה הכוללת שכירות על

ולטעם זה יש שכתבו דיש מקום להקל לפעמים אף במפרש מתחילה שני מחירים²³, אמנם יש ששוללים מהלך זה דאין בזה דין שכירות²⁴, ויש שכתבו דבכרטיסיות של התחבורה הציבורית יש להקל משום דנחשב כמכירת שט"ח דאחרים.²⁵

כשלוה ממנו כרטיסיה לצורך נסיעה חייב לשלם [על החלק שלוה] כשנאבד

ח. ראובן הוצרך לנסוע למקום מסוים וביקש משמעון שילוה לו כרטיסיה שיש בה עשר זכויות נסיעה, ואמר לו הלוה לי שני זכויות ניקוב לצורך נסיעתי, וראובן מסר לו הכרטיסיה ונאבד מידו קודם שעשה שימוש בזה, נראה דלגבי שמונה ניקובים נחשב

כשומר בעלמא שאין בזה דיני שמירה ופטור מלשלם לו, אבל על שני הניקובים שהלוה לו, נחשב כלוה שטר חוב שכבר נתחייב בתשלום התמורה בעצם ההלוואה, וחייב לשלם גם כשנאבד לו²⁶, ואם אמר לו סתם הלוני כרטיסיה לצורך כמה נסיעות ולא פירש כמה ולמעשה היה יכול להשתמש עם כל העשר נסיעות שיש בזה, נראה דנחשב כלוה על הכל וחייב לשלם שוויות כל הכרטיס כשנאבד ממנו.²⁷

שיעור התשלום כשלוה כרטיסיה מחבירו והדין כשנתייקר אח"כ

ט. יש מי שכתב דבאופן הנ"ל שראובן לוה זכות נסיעה משמעון ע"י כרטיסיה,

האוטובוס והתחייבות להעמיד נהג, והאוטובוסים נמצאים ברשות החברה והוי לכאור' כשכירות ביש לו, וכן הנהגים כבר שכורים לחברה, והכרטיסיה כשטר המחייב את החברה ואינה יכולה לחזור בה כלל וממילא אפשר שיש בזה היתר, ואפילו בכרטיס חודשי אשר קונים אותו לפעמים לפני התחלת החודש מ"מ יש כאן זכות נסיעה לחודש הבא והרי זה נעשה בשטר ויש כאן לכאור' קנין גמור".

23 בתורת רבית הנ"ל (פ"י הע' קד בסו"ד) כתב: "דיש שכתבו להתיר משום שדינו כפועל ששוכרם לנסיעות והרי כפועל וקבלן קי"ל דמותר אף במפרש ואף שמוזיל מהמחיר". וראה בנתיבות שלום הנ"ל (אות כ) דשני מחירים אין להתיר רק מצד דיני שכירות: "ובדרך כלל יש כאן שכירות מורכבת של שכירות פועלים ושכירות המקום, וכאשר משלם מראש הוא משלם את מלא השכר של הפועלים והמקום, וצריך לבדוק בכל נושא אם יש היתר מצד הפועלים ומצד המקח" עי"ש.

24 בברית יהודה הנ"ל (עק"ד פט"ו הע' ה) מציין לשו"ת עטרת משה (ח"א סי' קיט) שדן להתיר בזה מצד שכירות פועל וחולק עליו דאין להקל מטעם זה ומציין למש"כ להלן פרק יח (סעיף ה): "דמי שאינו פועל בעצמו אלא ממונה לשכור פועלים והתשלום נותנים לממונה, נראה שאין בו היתר דשכירות פועל", וע"ש בהע' יב שהוכיח דין זה, וראה עוד בנתיבות שלום (הנ"ל אות יח): "אמנם מסתבר טפי לומר שענין הכרטיסיה אינו בגדר שכירות מעתה, אלא זו התחייבות של החברה להשכיר לאדם את האוטובוס לכשיצאה, וא"כ אין כאן שם של תשלום שכירות מעתה אלא הקדמת מעות תמורת התחייבות של החברה להשכיר לו אוטובוס בעתיד, ואם כן מסתבר דאין כאן היתר מצד הקנין".

25 בנתיבות שלום (הנ"ל אות יח) הוסיף סברא אחרת להתיר: "ואפשר דיש מקום להתיר אם ננקוט דהכרטיסיה היא רק התחייבות של החברה להשכיר לו את האוטובוס, והוא באופן שקונה הכרטיסיה מהנהג, לפי המקובל כהיום שהנהג קונה את הכרטיסיה מהחברה ואינו משמש רק כסוכן שלה למכור כרטיסיות, דבכה"ג הוי כעין מוכר שט"ח דאחרים דשרי כמבואר בסי' קעג סעיף ד", והיינו משום דאינו מקבל אחריות על מימוש הזכות שמוכר בכרטיסיה. [וזה לא שייך בכרטיסי הרב-קו שהנהג לא רוכש שום כרטיס מהחברה, ורק משמש כנציג שלהם למכור ע"י המכשיר את התחייבויות הנסיעה של החברה].

26 כן נראה, דלגבי החלק שביקש ללוות נעשה כלוה מיד והרי זה כאילו לוה ממנו דבר אוכל וקצץ לו דמים, ומה שנאבד אח"כ הכרטיס קודם שנשתמש בו זהו הפסד שלו, ונראה עוד דאף כשקבעו שישלם לו בניקוב בכרטיסיה אחרת, מ"מ אין זה כהלוואת שטרות על מנת להחזיר שטרות, אלא למעשה החיוב חל על זכות הממון של שוויות הנסיעה, אלא שהותנה שיוכל לשלם גם בשוה כסף דהיינו זכות נסיעה אבל כל שרוצה ליתן לו כסף אינו יכול לדרוש ממנו דוקא כרטיסיה, אבל לגבי שאר הניקובים חשיב כשומר ואף דנחשב כשומר שכר כיון שצריך להשתמש בזה, אבל בשטרות אף בשומר שכר אינו חייב, [ורק כשפשע י"א דחייב בפשיעה כמבואר בכ"מ].

27 דהרי פשוט שאם נשתמש בכל הכרטיס לא חשיב גזלן, א"כ הרי לוה את כל הכרטיס אלא שאם לא היה משתמש עם כל הניקובים היה משלם לו עם גוף הכרטיס במה שנשאר בו והשאר במעות, אבל גוף ההלוואה היא בכל הכרטיס כן נראה לכאור', ודמי למש"כ הנתי"מ (רצא סק"י) שאם התחיל להשתמש בפרוטת כבשלו נעשה כלוה בכלול, וחזינן דשייך סברא זו דבשימוש בחלק הוי כשימוש בכלול.

פי רוב דעת בני אדם כשלווים כרטיסיה עיקר המטרה היא לענין זה כדי להרויח את ההפרש שבין נסיעה בודדת לנסיעה בכרטיסיה, ודעת הלוח והמלוה מסכמת לזה, ואין זה כדברים שבלב אלא זהו בלבו ובלב כל אדם והוי כתנאי מפורש³², ולפי זה נמצא דבסתמא חייב לשלם רק כפי מחיר של נסיעה בכרטיסיה, ואם ישלם תשלום מלא של נסיעה בודדת יש בזה חשש איסור רבית³³, וזהו כשמשלם בכסף אבל כשמשלם לו בהחזרת ניקוב מותר אף כשהתייקר בינתיים מחיר נסיעה.³⁴

וידוע שמחיר זכות נסיעה בודדת עולה יותר מזכות נסיעה ע"י כרטיסיה, חייב לשלם לשמעון כפי המחיר של נסיעה בודדת כיון שזהו השוויון שנהנה ממנו²⁸, ויש מי שכתב דבכל גווני שיעור התשלום הוא זכות נסיעה בכרטיסיה²⁹, ונראה דכשקבע להדיא שישלם לו שיעור תשלום מלא ודאי דחייב לשלם לו דמי נסיעה רגילה³⁰, אבל כשלא התנו ביניהם נראה דהכל תלוי לפי הענין דאם הסיבה שלוה ממנו הכרטיסיה בגלל שלא היה לו מזומנים תח"י, יתכן שחשב להתחייב לו כמחיר נסיעה בודדת³¹, אבל על

28 כ"כ בבית יהודה (עקרי דינים פט"ו הע' ה'): "אגב נראה במי שלוה מחבירו ניקוב בכרטיסיה לנסיעה שמותר ואף חייב להחזיר לו מחיר הנסיעה בלי הנחה שכן זהו שיווי הנסיעה, ומה שקיבל הנחה אין זה בכלל תרביית".

29 כ"כ הגר"ב שרגא (דומו"צ בירושלים בספרו שו"ת והיה העולם חו"מ סי' לא) והוכיח מהא דכתובות (צא, ב ונפסק בשו"ע קיד סעיף ג) דכשנשוא הקרקע ה' מאות אף שהרויח אלף אזלינן לפי מה ששוא באמת, ודוחה מש"כ גאון אחד לדמות לסוגיא דחביתא [ראה להלן בזה] דשאני הכא שיכול לקנות כרטיסיה אחרת ע"ש [והו"ד גם בקובץ בית הלל גל' א עמ' נג] וראה בסמוך מש"כ לתמוה ע"ז.

30 פשוט דיכול לקבוע שישלם לו דמי נסיעה מלאה ואי"ז רבית כיון שיש לזה באמת שוויון זו שהרי מי שנוסע ללא כרטיס משלם סכום זה, ואף כשמשלם לנוער בכרטיסיית נוער יכול לקבוע מחיר מלא, וכ"כ במשפטי התורה (להגר"צ שפיץ ח"ב סי' כג הע' 2).

31 והיינו דבכה"ג הרי המטרה שלוה הכרטיס לא היה כדי להרויח את ההפרש של דמי הנסיעה, אלא כדי שיהא לו במה לנסוע, וא"כ יתכן שאכן התכוין להתחייב לו דמי נסיעה רגילה, וגם המלוה נתכוין להלוות לו ע"מ שישלם לו דמי נסיעה רגילה, וע"ז בקובץ בית הלל (גל' ב עמ' עה-עו) מש"כ הגר"ג בן משה לחלוק על הוכחת הגר"ב שרגא מסוגיא דכתובות הנ"ל בהע' 29 דשא"ה שאין שומת קרקע ידועה כ"כ ועוד דהערך האמיתי הוא חמש מאות, משא"כ כאן הערך האמיתי הוא כנסיעה בודדת ומי יימר שהמוכר רוצה לקנות עוד כרטיסיות ומפסיד זכות נסיעה כשמשלם לו פחות, ולדבריו בכ"ג יש לו לשלם כל הסכום, אמנם נראה כמש"כ דתלוי לפי הענין וכדבסמוך.

32 כן נראה דזהו מעשים שבכל יום שאף כשיש לאדם מזומנים הריהו מבקש ממי שיש לו כרטיסיה שיתן לו ניקוב ורוצה להרויח את ההפרש של דמי הנסיעה, ונמצא שזהו עיקר כוונת הלוח, וגם המלוה יודע שזהו כוונתו, וא"כ שפיר הוי כאילו התנו מפורש ע"ז, וכע"ז כתב במשפטי התורה (ח"ב סי' כג) שמחלק דכשלוה ממנו נסיעה באופן חד פעמי בסתמא הכוונה לשלם כל הדמים שהיה הוא משלם וכפי האמור זהו באופן שלא היה לו כסף לשלם דאז עיקר המטרה היא ההלוואה, ולכן באופן זה גם כששילם לנוער בכרטיסיית נוער משלם לו דמי נסיעה רגילה, משא"כ כשלוה ממי שנוסע איתו בקביעות בסתמא הכוונה שלמחרת ישלם לו בניקוב, ובספר ווי העמודים (להגר"י טופיק הל' רבית סי' א לסי' קסב) כתב דכשמשלם במעות משלם מחיר מלא, וכשמשלם בניקוב סגי בכך ואין מוסיף ההפרש, וגם זה נראה דאינו אלא תלוי לפי הענין וכנ"ל.

33 פשוט דאם חיובו מדין חו"מ הוא כשיעור תשלום של נסיעה בכרטיסיה הרי אם משלם יותר מזה יש בזה איסור רבית, ואף א"נ דאי"ז רבית דאורייתא שהרי לא קצץ, [ועוד דאם קצץ מתחילה ודאי דאין בזה רבית שהרי אז ברור שחיובו הוא כשיעור נסיעה בודדת שכן התנן], אבל מ"מ אבק רבית יש בזה דנמצא שחייב לו ארבע ומשלם לו חמש, וראה במשפטי התורה הנ"ל שכתב ג"כ כנ"ל דבאופן שחייב רק כפי דמי נסיעה בכרטיסיה ומחזיר לו יותר יש בזה איסור רבית.

34 כ"ה במשפטי התורה הנ"ל דכשחייב לו דמי נסיעה בכרטיסיה יכול לשלם לו או בדמים או בניקוב בכרטיסיה, ולגבי אם נתייקר יש חילוק דכשמשלם לו דמים אסור לשלם יותר מחיובו אף שהתייקר מחיר נסיעה, אבל כשמשלם בניקוב הוי כהלואת סאה בסאה ביצא השער דמותר לשלם בניקוב גם כשעלה השער

ג) או משום דהוי כדבר שלא אתי לרשות זוכה.³⁷

ד) כמו"כ יש להסתפק אם המוצא זכה דאף שזה כשטר למוכ"ז הרי י"א דצריך מסירה דוקא ולא מהני זכייה מהפקר.³⁸

ה) מאידך י"ל דהוא זוכה משום שהוא המחזיק עתה בנייר.³⁹

ולפי זה המוצא כרטיסיה אף באופן שאין בו סימן ויש להניח בוודאי שהאובד נתייאש מזה אין דינו ברור להתיר לו להשתמש בזה ומ"מ נראה דהמיקל בזה יש לו על מי לסמוך⁴⁰, וכשמצא כרטיס חופשי חודשי נראה דאם ישתמש בזה יש בזה איסור גזל.⁴¹

המוצא כרטיסיה עם זכויות אם מותר להשתמש בזה ודין תקנת השוק

י. מי שנאבד לו כרטיסיה ומצאו אחר באופן שיש להניח שכבר ידע האובד ונתייאש, ורוצה המוצא להשתמש בזכויות הנסיעה [או זכויות צילום וכדו'] שבכרטיסיה, יש בזה כמה ספיקות כדלהלן:

א) דיתכן שחברת התחבורה זוכה בזכות הנסיעה בזה.³⁵

ב) מאידך יש לצדד דלא זכו משום דהוי כבאיסורא אתי לידיה והוי ספיקא דדינא אם זכו.³⁶

כמו בשאר סאה בסאה וכ"כ בהלכה ומעשה (פר' בלק תשס"ח) בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א [ומש"כ בשם הגריש"א והגר"ש ואזנער דאסור צ"ע ואולי דבריהם כשעיקר החוב הוא לשלם מעות].

יש לציין שדינים אלו שייכים גם בכרטיס רב-קו שהוא ללא תמונת הבעלים שדינו כלמוכ"ז, או כשמשלם לחבירו שנוסע איתו כנ"ל הע' 15.

35 דיעויין משנ"ת לעיל הע' 22 ד"ל שבקניית הכרטיסיה רוכש זכות נסיעה והחברה חייבת לו כבר נסיעות אלו, וא"כ אם נאמר דביאוש בחוב הלוה קודם לזכות לפני שזוכים בו אחרים, א"כ ה"נ זכו החברה בזכות זו ושוב אסור למוצא להשתמש בכרטיסיה זו, וראה בשו"ת שואלין ודורשין (סי' צג עמ' תרל) במכתבו של הגר"נ גורלברג שליט"א: "כן יש לדון במוצא כרטיס וכו' ויש לעיין למה לא נאמר שזוכה אגד ביאוש של האובד", ואף לפי הצד שהבאנו בהע' 24 דהכרטיסיה אינו שכירות מעתה אלא התחייבות להשכיר לו בעתיד כשיעלה על האוטובוס, ג"כ שייך לומר שהחברה זוכה בהחוב העתידי, ובהע' 10 הבאנו מש"כ הגריש"א דכשנאבדה הכרטיסיה החברה זוכה בזכות שבה, אמנם הגר"נ גולדברג לא ברירא ליה כן ע"ש.

36 והיינו דאף לפי הצד שכבר חל עליהם חיוב מ"מ הוי ספיקא דדינא שלא זכו בזה כמשנ"ת בספרנו הצ"ק בהלכה פרק יז סעיף לג דנחלקו הפוסקים אם הלוה זוכה בהחוב כשמלוה נתייאש או דאינו זוכה בהיאוש כיון דבאיסורא אתי לידיה

37 היינו דמאידך י"ל דהחברה אינה זוכה ביאוש של בעל הכרטיס כיון שאינה יודעת כלל שנאבד ממנו והוי כמציאה שהיא ברשות בעל החצר שאם לא ידע לעולם מזה אינו זוכה בזה, וה"נ לא דמי לשאר חוב שהלוה יודע שהמלוה אינו תובע ממנו וזוכה בהיאוש משא"כ כאן אין חברת התחבורה יודעת כלל על אובדן הכרטיס שלו וגם לא ידעו מזה לעולם.

38 כמבואר בספרנו הצ"ק בהלכה פרק ד ענף ב דבשטר למוכ"ז י"א דבעינן מדעת מקנה דוקא ולא מהני זכייה מהפקר, וחלק מהדברים הנ"ל שמעתי ממור"ר הגר"ד דזימטרובסקי והעלה דנמצא דהוי ספק ספיקא למוצא אם מותר לו השימוש בהכרטיסיה.

39 דכיון שההתחייבות היא למוכ"ז דהיינו לכל מי שמחזיק הנייר בידו י"ל דהוא זוכה בהחוב אף כשבא לידו במציאה וכמשנ"ת בספרנו הצ"ק בהלכה פרק יז הע' 175 בדעת הנתי' בכל שטר למוכ"ז ע"ש משנ"ת בזה.

40 דלמעשה מידי ספק לא נפיק אבל יש לו על מי לסמוך כמש"כ ד"ל שהחברה אינה זוכה כיון שלא יבא לידם לעולם והוא זוכה לדעת הנתי' שכל מי שמוצא נחשב כמוציאו בדין, וראה מש"כ הגר"א ברוידא במוריה (גל' קכח) שהמוצא כרטיסיה והמאבד יש לו סימן שזוכר את המספר הסידורי של הכרטיסיה, אינו חייב להחזיר לו ויכול להשתמש בו כיון שהמאבד חושב שהמוצא לא יחשוב שיש לו סימן כזה שלא שכיח שיזכור, וע"ע במשפטי התורה (ח"ג פ"ד סעיף ח) שכתב דכשיש כמה ניקובים שעדיין לא נשתמשו בזה ג"כ לא חשיב סימן כיון שיתכן שיש הרבה כאלו שנתתמשו רק בחלק, ולכן יכול המוצא להשתמש בזה.

אמנם כאמור אי"ז ברור שיש להמוצא זכות שימוש דיתכן שהחברה זכתה בזה וגם י"א דצריך מסירה דוקא וכמשנ"ת, [ובגור"ד מש"כ דכשיש כמה ניקובים אי"ז סימן, תמוה דמ"מ כשאומר כמה ניקובים יש ודאי הוי הוכחה שזה שלו, דאף שאם אינו יודע את מספר הניקובים י"ל דאי"ז ריעותא דיכול להיות שלא שם לב לזכור אבל כשיודע ודאי הוי סימן, וראה משנ"ת בזה בספרנו הצ"ק בהלכה פרק יז הע' 220].

41 כמשנ"ת לעיל סעיף ה דאינו יכול למסור זכות השימוש לאחר דהוי כתנאי של החברה שנתחייבה רק

בכרטיס "רב-קו" באלו שעם תמונת הבעלים לא שייך כ"כ יאוש כיון שיכול לקבל זכויותיו בחברה, ובאלו שיש בהם כרטיס חופשי-חודשי ג"כ אסור, אבל באלו שהם בלא תמונה ויש בהם זכות נסיעות דינם ככרטיסיה כנ"ל.

גדר טלטול מוקצה בכרטיסים מגנטיים או מנייר

יא. יש לדון בגדר איסור מוקצה בטלטול סוגי הכרטיסים השונים. ויש לחלק בין סוגי כרטיסים אלו כדלהלן:

א) כרטיס אשראי חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס.⁴²

ב) כרטיסיה העשוי מנייר שיש בו זכויות נסיעה חשיב ככסף דהוי מוקצה מחמת גופו.⁴³

ג) כרטיסים המגנטיים [כגון כרטיסי שירותי הבריאות, טלכרט שיש בו זכות לשיחות טלפון, כרטיסי המקוואות, כרטיס כספומט למשיכת כספים או דפי בנק, פוד סטאמפס [וכדו'] יש לדון אם הוי כמוקצה מחמת גופו או מחמת חסרון כיס, או דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור ויש להחמיר.⁴⁴

ונפק"מ בסוגי המוקצה ראה בהערה.⁴⁵

כרטיס רב-קו באלו שהם בלא תמונה דינם כשאר הכרטיסים המגנטיים.⁴⁶ ובאלו שמופיעים עם תמונה אף דלא נחשב כשטרי הדיוטות,⁴⁷ מ"מ גם זה חשיב כמוקצה

להרוכש, וה"נ במוצא כרטיס אין לו זכות שימוש בזה, ורק באופן שמצא כרטיס חופשי בתחילת החודש כשעדיין לא נכתב ע"ז שם המשתמש וניכר שעדיין לא נשתמשו בו בזה יתכן דזוכה בזכות הנסיעה בזה, אמנם עדיין הוי ספיקא דינא כהנ"ל דיתכן שהחברה זכתה בזה ויתכן שלא מהני בזה זכייה מהפקר וצריך דוקא מסירה, דאף עדדיין לא נכתב בו שם והוי כלמוכ"ז מ"מ כאמור גם בזה י"א דצריך מסירה מדעת מקנה.

42 כן מבואר בארחות שבת (פי"ט סעיף צה). והיינו דמפאת חשיבותו והפסד הממון שיש בו אם יאבד משגיחין עליו תדיר.

43 כ"כ בחוט שני (שבת ח"ג עמ' קי) : "כרטיסיה של אוטובוס, דינה כמו מעות שהם מוקצה מחמת גופו, כיון דאין בה שימוש בגוף הדבר אלא שהיא משמשת לשלם בה, והוי כמו מעות, והוי גמי כמו שטרי הדיוטות דדמי לשטרי חוב", ולכא"ו הסברא שלא החשיבוהו למוקצה מחמת חסרון כיס משום דאי"ז חשוב כ"כ והוא דבר שנמצא ביד כל אדם ואף אצל ילדים קטנים.

44 כ"כ בחוט שני (ח"ג עמ' קיא) : "יש לעיין בכרטיסים מגנטיים כמו של קופות חולים וכדו' שמכניסים את הכרטיס למכונת מחשב שע"ז זה מזהים את הקוד שבכרטיס, וכן כרטיס מגנטי להוצאת כספים מן המכונה שבבנק, אם דינם ככלי שמלאכתם לאיסור או שהם מוקצה מחמת גופו. דאפשר דאין להם שם כלי כלל, ואף שמשמשים בהם תדיר מ"מ כיון דכל השימוש בהם הוא כדי לזהות את הקוד הצפון בהם ואין בהם שימוש בגופם אפשר דלא חשיב כלי לענין מוקצה, ואפשר דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שמקפדין שלא להשתמש בזה לדברים אחרים, לכן למעשה צריך להתייחס לזה כמו מוקצה גמור", ומבואר מדבריו שכיון שמחזיק את הקוד י"ל שחשוב ככלי אך למעשה לדינא יש להחמיר, וראה עוד בקובץ בית הלל (גל' ו עמ' ע) מש"כ בזה. אמנם בשמירת שבת (פ"כ סעיף לט) כתב בכללות דכרטיסים מגנטיים הוו מוקצה מחמת גופו וע"ש דמדמהו למטבעות ומשמע דלא ס"ל דהוי כלי שמלא"ס ויל"ע. וראה עוד בארחות שבת (פי"ט סעיף קטו) שכתב דכרטיס טלכרט הוי מוקצה מחמת גופו, אמנם בהע' קנו כתב שיש להסתפק אם יש לו דין כלי. אולם כאמור בחוט שני נקיט להחמיר וכ"ה בארחות שבת שם.

45 אם הוא כלי שמלאכתו לאיסור הרי מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ואם הוא מוקצה מחמת גופו שאסור לצורך גו"מ אבל כשמיוחדו לפני שבת לצורך שימוש אינו מוקצה [וראה בספר ויאמר אברהם (מוקצה) בעמ' קפד-קפט מש"כ אם בעיני ייחוד דוקא לסימניה בספר או דסגי בייחוד למשחק ע"ש דחלי לה בפלוג' הרמ"א והשו"ע ע"ש], ואם דינו כמוקצה מחמת חסרון כיס אף ייחוד אינו מועיל. ויש עוד נפק"מ ואכמ"ל.

46 פשוט דהני דמו לשאר סוגי הכרטיסים הנ"ל.

47 דלכא"ו היה מקום לומר דכמו שאסרו להביט בתמונה שיש כיתוב מתחתיה גזירה משום שטרי הדיוטות ה"נ הרי כתוב על הכרטיס שמו של הבעלים, אך נראה דהשם נכתב על עצם הבעלות של הכרטיס ולא ככיתוב על התמונה ולכן לא נחשב כשטרי הדיוטות.

נאמר דהוי רק מוקצה מחמת גופו.⁵¹ ובכרטיס רב קו בין באלו שיש תמונה ובין באלו שאין בהם אין להקל בייחוד לבד דיתכן שהוא כמוקצה מחמת חסרון כיס שאין מועיל בזה ייחוד.⁵²

אמנם גם בזה יש עצה לכתוב חידו"ת על מדבקה ולהדביקו על הכרטיס.⁵³ עצה נוספת לחזור חור בכרטיס ולהכניסו במחזיק מפתחות שבזה יש מקילים לטלטלו כך⁵⁴, ובצירוף ההיתר של כתיבת החידו"ת לכאורה היה מקום להקל.

אולם למעשה נכון להחמיר ולא לטלטל בכל האופנים כי ההיתר אינו ברור וראה בהערה.⁵⁵



כשאר הכרטיסים הנ"ל⁴⁸ וראה בהערה אם י"ל דחשיב ככלי שמלאכתו דאיסור דהתמונה מחשיבו לכלי.⁴⁹

טלטול כרטיסיה או רב -קו בשבת כשייחדה מקודם או שכתב ע"ז דבר תורה

יב. לאור האמור דנו הפוסקים למצוא עצה למה ששכיח שיוצאים למקומות מורחקים בשבת ונשארים שם עד מוצ"ש, ודנו האין ניתן להתיר ליטול עמו כרטיסיה [במקום שיש עירוב] כדי שיוכל לחזור בתחבורה הציבורית, ויש שכתבו דאם כותב חידושי תורה על הכרטיסיה שוב אין זה מוקצה כלל ויש לזה שימוש בשבת ומותר בטלטול⁵⁰, וה"ה דמועיל בזה ייחוד אם

48 בשמירת ש"כ (פכ"ח סעיף ט) וכן בארחות שבת (פי"ט סעיף צג) נקטו דתעודת זהות היא מוקצה וא"כ ה"ה בנידו"ד אף שיש בזה תמונה, מ"מ חשיב מוקצה עכ"פ מחמת ח"כ ולא חשיב כלי שמלא"ס, וע"ש שמקורו מספר מנחת שבת (סי' צא סק"ב*) ושם מבואר משום דהוי מוקצה מחמת ח"כ וראה בהע' הבאה.

49 הנה מדברי הש"ש וארחות שבת הנ"ל מוכח דלא נחתו לסברא זו דהוי ככלי משום התמונה. אמנם מש"כ למקור מדברי המנח"ש יעו"ש דמיירי בפאספורט [דרכון] והנידון לפני יותר ממאה שנים שעדיין לא היה בהם תמונה, ואף דשם נקט דהוי מוקצה מחמת ח"כ, אבל ברב-קו כיון שזה מתגלגל אצל כל אדם י"ל שאי"ז מוקצה מחמת ח"כ רק מחמת גופו א"כ י"ל דהתמונה מועילה לשווה לו דין כלי אלא דחשיב תשמישו לאיסור ונפק"מ שיהא מותר לצורך גופו ומקומו. [ולפי"ז י"ל דגם תעודת זהות נחשב ככלי ואינו מוקצה כלל דהרי אין מלאכתו לאיסור אך י"ל דשם חשיב יותר מוקצה מחמת ח"כ, וגם חשיב רוב תשמישו לדבר האסור שמשמש לזיהוי בבנקים וכדו].

50 כ"כ הגר"א נבנצאל בקובץ בית הלל (גל' ז עמ' פט) דבכה"ג: "פסק מלהיות מוקצה מחמת חסרון כיס דהא יש לו שימוש של היתר בשבת". והיינו דאף להצד דהוי כמוקצה מחמת ח"כ מ"מ כיון שעשה מעשה בגוף הכרטיס הרי שינה את ייעודו ומותר. וכן מובא בחוברת הלכה ומעשה (אב-אלול תשס"ט) בשם הגר"ש אלישיב שליט"א: "מי שרשם חידושי תורה על גב כרטיסיה, מותר לו לטלטל הכרטיסיה בשבת אם עושה כן על מנת לקרוא את הכתוב בה, דעיון בד"ת נחשבת כטלטול לצורך גופו, שמותר במוקצה בדבר שמלאכתו לאיסור". 51 והיינו דלמשנ"ת לעיל הע' 44 מדברי החוט שני דהוי כמוקצה מחמת גופו א"כ מהני בזה ייחוד לבד והיינו כשמייחדה לשימוש סימניה בספר וכדו' וכדלעיל הע' 45.

52 והיינו דבאלו שאין בהם תמונה הרי ודאי הוו לכה"פ מוקצה מחמת גופו, ובאלו שיש בהם תמונה כתבנו לצדד דהוי ככלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו ומקומו אך לצורך נסיעה למוצ"ש ודאי אסור. ועוד דלמש"כ בחוט שני דיש לצדד דהוי מוקצה מחמת ח"כ א"כ אין מועיל בזה ייחוד. 53 כמש"כ הגר"א נבנצאל בהערה 50 דבאופן זה הוי כשינה את ייעודו ונהפך לחפץ המותר, וכש"כ בזה די"ל דהוי ככלי וכנ"ל.

54 ראה שמירת שבת בהלכתה פרק כ סעיף פה-פו. 55 כן שמעתי מהגר"ש גלבר שליט"א מח"ס ארחות שבת, שזהו חידוש לומר שכתובת חידו"ת מוציאו מכלל מוקצה כיון שעדיין נשאר בשימושו ככרטיס. דתינח באופן ששוב אינו משתמש בזה רק לצורך החידו"ת שפיר, אך באופן זה הוי חידוש לומר כן.

ומש"כ שיש להקל להכניסו במחזיק המפתחות שמעתי מהגר"ש גלבר דאינו דומה להנידון שדנו הפוסקים, דשם מיירי בכרטיס של כניסה למקוה וכדו' שאין לו צורך בזה כלל בשבת רק נשאר במחזיק מערב שבת, ובזה יש מקום להקל דנחשב עיקר הטלטול לעצם המפתחות ולא לכרטיס. משא"כ בנידו"ד שמכניסו למחזיק המפתחות מע"ש וכוונת הטלטול של המחזיק הוא גם לצורך הכרטיס אינו מותר. וע"כ למעשה יש להחמיר.

הרב ישראל אשר קלפהולץ

לע"נ זקני הרה"ח ר' משה בהרה"ח ר' חיים יעקב קלפהולץ ז"ל
והרה"ח ר' אהרן חיים בן הרה"ח ר' אשר הויזמן ז"ל

בענין היתר פתיחת וקריעת אריזות בשבת

והנה בפמ"ג מ"ז סק"ה כ' דלכאורה צ"ע
דהא בסעיף י"ד משמע דאם קורע ע"מ לתקן
חייב חטאת והיינו דאסור מה"ת אע"פ
שאינו ע"מ לתפור, וא"כ מ"ש הכא דמשמע
דאינו אסור אלא מדרבנן דהוה כמתקן כלי,
והרי הוא קורע כדי להניח עליו דבר מה
והוה כמתקן, וכמבואר בביצה דף ל"ב
ורמב"ם פרק כ"ג מהל' שבת הל' ו', וציין
לדברי שו"ת מהרלב"ח סי' ע"ט בא' שקרע
סידור תפילה בשבת שחייב משום קורע
בחמתו, הרי דהיכי דלא מתכוין לקלקל
חייב, והניח הפמ"ג בצ"ע.

והנה הפרי חדש יו"ד סי' קי"ח כ'
דישראל הפותח אגרת יש בזה חיוב
חטאת, משום דקריעת הנייר הוא מקלקל
ע"מ לתקן ותיקונו הוא מה שצריך לפתוח
אותו, ועיי' ביה"ל דכ"ה דעת ספר הזכרונות
דהוה קורע ע"מ לתקן, והחכ"צ סי' ל"ט
חולק ע"ז ומתיר לפתוח אגרת ע"י עכו"ם
ולא ביאר הטעם, ומביא הביה"ל דהוה
מלאכה שאין צריך לגופה דאין מתקן כלום
בגוף הנייר, וכמו שכ' התוס' בשבת דף צ"ד
דלהכי קורע בחמתו פטור לר"ש משום דלית
תקון לגוף הדבר הנקרע.

וכ' הביה"ל דבנשמת אדם כלל כ"ט כ'
דלכו"ע פטור, ותוכן כונתו, דשאני ההיא
דקורע בחמתו דהקריעה גופא היא התיקון
(דהקריעה משכך חמתו), משא"כ בזה
דלהנייר הוא מקלקל גמור והתיקון הוא
מצד אחר, ובאמת לא ברירא סברתו וסברת
החכ"צ בזה, דיודע דעיקר תקון אגרת
שעומד לקרותו תקונו הוא שיוכל לקרוא
אותו וא"כ כשקורעו כדי לקרותו הוה
מלאכה הצריכה לגופה, אכן היכא דסגורה
האגרת בתוך נייר אחר כנהוג, בודאי הקורע
הנייר העליון הוא בכלל מקלקל ופטור אפי"

הנה בענין פתיחת וקריעת אריזות בשב"ק
יש לדון טובא מצד ב' איסורים שאסורים
מה"ת והוי מהל"ט מלאכות, א' מצד איסור
קורע והיא מלאכה שנאסרה מה"ת כשהיא
ע"מ לתפור או לדעת כמה ראשונים כשהיא
ע"מ לתקן, וכמו שיתבאר לקמן, ועיי' אבנ"ז
או"ח סי' קפ"ו וביה"ל סוף סי' ש"מ סוף
סעיף י"ד שדנו בכל זה, ב' מצד איסור סותר
והיא ג"כ מלאכה שנאסרה מה"ת כשהיא
ע"מ לבנות או ע"מ לתקן, ובשני המלאכות
אלו אף אם עשה שלא ע"פ התנאי שנאסרה
מלאכה זו, כגון שקרע שלא ע"מ לתפור או
לתקן או שסתר שלא ע"מ לבנות או ע"מ
לתקן, ג"כ עובר על איסור דרבנן.

עוד איסור ישנו שצריך ליהזר מזה אלא
שאינו שכיח כמעט כהיום הזה, והיינו שלא
יכוון לעשות כלי בפתיחת האריזות, והיינו
שלא יתכוון להשתמש שוב באריזה זו
להכניס בה שום חפצים או מאכלים,
וכמבואר בסי' שי"ד סעיף א' ובמג"א סק"ג.

ודע עוד דודאי עדיף לקרוע ע"י השיניים
שנמצאים למעלה ע"פ האריזה ועיי' אינו
מפריד את ההדבקה, אלא פותח במקום גוף
אחד, וכמבואר בשו"ע ר"ד סי' ש"מ סעיף י"ז
דלא נוהג איסור קורע בדבר שהוא גוף אחד
כמו בניילון וכדו', ועיי' חיהרי"ם עה"ת לז'
של פסח שהוא פשוט בהל' שבת, וכן כ'
בנשמ"א שהו"ד בביה"ל סי' ש"מ סעיף י"ג.
ועתה נפן לדון בגוף ההיתרים לפותחם
ולקורעם בשבת והראשון הוא בעניין איסור
קריעתם אם חשיב תיקון או קלקול ואם
מותר בהיתר גמור.

והנה איתא בשו"ע או"ח סי' ש"מ סעיף
י"ג אין שוברין החרס ואין קורעין הנייר
מפני שהוא כמתקן כלי, ע"כ, ועיי' ב"י מקור
דין זה.

שעומד לקרותו ותקונו הוא שיוכל לקרוא אותו וא"כ כשקורעו כדי לקרותו הוי מלאכה הצריכה לגופה, ואע"פ שבאמת הוא דבאופן שהאגרת עצמה דבוקה וקורע אותה יש לו תיקון בגוף הדבר הנקרע אבל מ"מ אין לו שום תיקון בגוף מעשה הקריעה ולכן אם אין האגרת עצמה דבוקה אלא מונחת בתוך מעטפה הרי אין לו שום תיקון בגוף מעשה הקריעה ולא בגוף הדבר הנקרע, דהא אע"פ שהוא צריך למעשה הקריעה מ"מ הרי אין לו תיקון בגוף מעשה הקריעה, ואילו היה כאן קריעה ע"מ לתפור היה חייב בעבור זה, אבל כאן הרי אינו קורע ע"מ לתפור אלא ע"מ לתקן ובקורע ע"מ לתקן אינו חייב אלא או כשהוא מתקן את גוף הדבר הנקרע או כשיש לו תיקון בגוף מעשה הקריעה ולא כשצריך למעשה התיקון או כשיש לו איזה תיקון כתוצאה מהקריעה שיוכל לקרות האגרת אלא שהיה לו תיקון בגוף הקריעה ממש.

ואף במש"כ דהוה מלאכה הצריכה לגופה לכאן אין כאן שום חילוק בין זה לכל מלאשאיצל"ג, דהא אע"פ שיש לו צורך בקריעה, מ"מ הרי כל חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה יש לו גם צורך החפירה, אלא מכיון שאינו עושה את המלאכה כמו מטרת המלאכה בעלמא דהיינו שצריך להגומא אזי הוה מלאשאיצל"ג, א"כ ה"ה כאן אע"פ שהוא צריך להקריעה אבל מ"מ אין לו צורך ותיקון במה שנקרע בגוף הנייר אלא כתוצאה מכך יש לו איזה תיקון וברצונו לא באה לו ואי"צ שיהיה קרוע ואין לו תיקון בהקרעים אלא שיש לו תיקון מצד אחר וזה אינו שייך לגוף המלאכה והתוצאה והוי כמלאשאיצל"ג.

וגם נראה דכאן לא מדין מלאשאיצל"ג אתינן עלה אלא מדין מקלקל אתינן עלה וזהו ההיתר והוא יותר קל דלכו"ע נקטינן להלכה ולמעשה דאינו אסור אלא מדרבנן, וכאן הוא מקלקל גמור, וכנ"ל, דהא אינו קורע ע"מ לתפור וגם אינו קורע ע"מ לתקן, דהא אין לו שום תיקון לא בגוף מעשה

לר' יהודה, וכדאמר' שבת דף ע"ג ע"ב דמקלקל פטור אפי' לר' יהודה דס"ל דמלאכה שאין צריך לגופה חייב, ועל כן מותר ע"י עכו"ם במקום הצורך, דהוי שבות דשבות, אמנם שוב מפקפק בזה הביה"ל משום דלשיטת רש"י היכא דהוא סותר ע"מ לבנות שלא במקומו דהוא מקלקל במקום זה ומתקן במקום אחר, חייב לר' יהודה, א"כ ה"נ בזה בכל גווני הוא מלאכה דאורייתא לר' יהודה, דהוא בכלל קורע ע"מ לתקן, ואפי' ע"י עו"ג יש ליזהר, וכן המג"א סי' ש"ז ס"ק כ' מצדד לאיסור כדעת הספר הזכרונות, ומ"מ נראה דלצורך גדול יש להקל לפותחו ע"י עו"ג, ובפרט אם האגרת מונחת בתוך נייר אחר, ומסיים הביה"ל דלכתחילה טוב יותר לעשות כמו שכתב במ"ב בשם האגודה שיאמר להעכו"ם איני יכול לקרותו כל זמן שאינו פתוח, ואם יבין העכו"ם יפתחנו מעצמו, עכתו"ד הביה"ל.

והנה בביה"ל חילק בין אגרת שבה עצמה כתוב כל התוכן והיא דבוקה בשפתותיה לבין אגרת שמונחת במעטפה, וביאור החילוק בזה, דבאגרת שהיא עצמה דבוקה או תפורת, אזי כשקורע אותה יוצא מקריעה זו תיקון בגוף הנייר דהיינו שאפשר לקרותו, משא"כ כשמונחת במעטפה אזי כשקורע את המעטפה אין לו שום תיקון כלל בגוף המעטפה שקורע אותה, אלא באגרת שיכול לקרותה וא"כ כשאין תיקון בגוף הדבר שקורע אין זה בכלל קורע ע"מ לתקן ופטור.

עוד גדר של קורע ע"מ לתקן נמצא בביה"ל במש"כ לבאר ד' הנשמ"א לחלק בין קורע בחמתו לאגרת, דבקורע בחמתו יש לו תיקון בגוף הקריעה עצמה שבזה מתוקן ומשתכך כעסו, משא"כ בפתיחת אגרת הרי אין לו שום תיקון במעשה הקריעה עצמה שקורע אלא דלהנייר הוא מקלקל גמור (או עכ"פ במעשה הקריעה) והתקון הוא מצד אחר שיכול לקרותו.

ולכן נלענ"ד דמה שכ' ע"ז הביה"ל דלא ברירא סברתו אין בזה שום קושיא כלל, דהביה"ל הק' ידידע דעקר תקון אגרת

דס"ל דאסור, ובמג"א שם סק"ד נר' דמותר (אבל יש להסתפק קצת אם מיירי באיסור קורע או באיסור סותר, ועיי' שעה"צ סי' ש"מ ס"ק ע"ו).

אלא שדעת הר"ן במס' שבת דף ס"א: ד"ה מתני' שובר וכו' והו"ד בב"י ריש סי' שי"ד דמקלקל מותר כשהוא לצורך שבת וז"ל הר"ן: אלא היינו טעמא דכיוון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת מותר לכתחילה, עכ"ל, והפמ"ג שם במ"ז סק"א נקט להלכה כדברי הר"ן אלו אלא שנתקשה טובא בגדר והבנת דבריו, גם צ"ע לפ"ז אם ה"ה בקורע.

ושאר ההיתרים בענין קריעת ופתיחת אריזות יתבארו אי"ה לקמן.

ועיי' קצוה"ש סי' קי"ט בדה"ש סוף סקל"ד שלפי דבריו אין כאן שום איסור קורע משום שאין כאן תיקון כלל עיי"ש.

תפירה לזמן

עוד נראה לדון להיתר בקריעת האריזות ומצאתי שכבר דן בהיתר זה הקצוה"ש סי' קמ"ה בדה"ש סק"ב, והוא מצד תפירה שאינה של קיימא, והיינו תפירה שעשויה לזמן שנחלקו בה הראשונים טובא אם מותר כמו במלאכת קושר או אסור דלא מצינו לחלק בתפירה בין אם היא של קיימא או לא.

דהנה המרדכי בפרק כלל גדול סי' שס"ח כ' שאסור אף תפירה שאינה של קיימא, וכן הביא הטור בסי' שי"ז בשם רבינו פרץ, ועיי' טושו"ע סי' ש"מ סעיף ז, אמנם בהגהות מרדכי שם מביא בשם רא"ה דמותר תפירה שאינה של קיימא מכיון שאינו עשוי להתקיים, גם בהגמ"ר פרק במה טומנין שכ' בענין זוג של מנעלים שהיו הרצענים תופרים אותם זה לזה בתפירה שאינה של קיימא דדעת ריב"א שהוא אסור שאין שום חילוק בתפירה כלל אם היא של קיימא או שאינה של קיימא, ודעת רבינו יואל וראב"ה ורשב"ם דתפירה שאינה של קיימא מותר, ועיי' עוד בטור סי' ש"מ סעיף ז' הנ"ל ועיי'

הקריעה כמו בקורע בחמתו וכדו' שיש לו תיקון בגוף מעשה הקריעה שבזה משכך כעסו, וגם אין לו שום תיקון כלל בהקרעים ובמה שהוא קרוע כמו בקורע נייר לקרעים כדי לקנח בהם או להניח עליהם דבר מה או שאר תשמישים ולכן אין זה בכלל ובגדר קורע ע"מ לתקן דאינו אלא מדרבנן ולכן היכא דסגורה האגרת בתוך נייר אחר בוודאי הקורע הנייר העליון הוא בכלל מקלקל ופטור אפי' לר' יהודה ועל כן מותר ע"י עכו"ם במקום הצורך דהוי שבות דשבות במקום הצורך.

ועיי' פמ"ג סי' שי"ד מ"ז סק"א וא"א סקי"ט הסתפק בזה אם נחשב תיקון כשצריך להאוכל שמונח בתוך הנייר, ועיי' פמ"ג סי' רנ"ג מ"ז סקי"ח דנראה דס"ל דחשיב תיקון וחייב.

והיוצא לנו מכל זה דלהאחרונים המתירים בזה אזי כיון שאין לזה שום תיקון לא בגוף הנייר ולא בגוף מעשה הקריעה אין זה קורע ע"מ לתקן והוה מקלקל ואינו אסור אלא מדרבנן.

וא"כ ה"ה לעניין פתיחת אריזות במקום הדבקתן דהוה תפירה כמו שנפסק בשו"ע או"ח סי' ש"מ סעיף י"ד והמפרק חייב משום קורע מ"מ אין זה קורע ע"מ לתקן, דהא אין לו שום תיקון בגוף מעשה הקריעה ולא בגוף האריזה שקרעה ובהקרעים ולכן אינו אסור אלא מדרבנן כדין כל מקלקל, ודוק.

ועיי"ש ביה"ל ד"ה ולא נתכוון, דאף להראשונים דסברי דקורע אף שאינו ע"מ לתפור אם הוא ע"מ לתקן חייב, מ"מ צריך שיהא ע"מ לתקן אבל כשאינו מתקן ע"י הקריעה אף שאינו ממש מקלקל ע"י הקריעה ה"ז מקלקל ופטור.

אלא שבזה דהוה מקלקל ופטור אינו מותר עדיין אלא אסור מדרבנן, וגם בזה הרי נתבאר שנחלקו הפר"ח והחכ"צ, ועיי' מג"א סי' ש"ז סק"כ שהביא דעת ספר הזכרונות שאסור, ועיי' פמ"ג סי' תקי"ט מ"ז סק"ה

טפי, משום שאינו עשוי אלא כדי להעבירו אל בית הלוקח.

אמנם דעת המחבר נראה להחמיר בזה ועיי' היטב בב"י סי' שי"ז וצ"ע.

ובענין סתירת דברי הרמ"א הנ"ל, עיי' עוד בחזו"א או"ח סי' קנ"ו במכתב לסי' ש"מ דס"ל דהרמ"א אוסר לדינא תפירה שאינה של קיימא, ועיי' היטב בדברי הדרכי משה סי' ש"מ הנ"ל.

ואולי אפ"ל דכאן עדיף טפי מכל תפירה שאינה ש"ק משום שאינו דבק חזק ואלים כדן כל תפירה בעלמא וכדמצינו בסי' שי"ד סעיף י', ועיי' מג"א סי' ש"מ ס"ק י"ח.

קריעה באופן ובמקום שאין שייך תפירה

והנה יש לדון בקריעת האריזות להיתר מצד דאין איסור קריעה אלא בדבר ששייך תפירה או הדבקה, דהיינו שהדרך הוא לתפור או להדביק במקום זה שקרע ועשוי לכך, משא"כ בדבר שאין שייך או שאין הדרך כלל לתפור או להדביק במקום הקריעה אין ע"ז שם קריעה, דהא אע"ג דקורע שלא ע"מ לתפור ג"כ אסור מ"מ צריך שיהא במקום ובאופן ששייך עכ"פ תפירה.

וכדבר הזה נמצא בפמ"ג סי' שי"ז א"א סק"כ שכ' דקורע חוט אחד לשתיים היתר גמור הוא ולפ"ז היתר לנתק ציצית פסולים, וכבר נתקשו האחרונים בדבריו, דהרי הפמ"ג עצמו כ' בסי' שי"ז א"א סק"י ובסי' ש"מ סק"ה דקורע אע"פ שאינו ע"מ לתפור ב' תפירות חייב, וע"כ כמו שכתב הפמ"ג עצמו וז"ל: י"ל קורע כדי לתפור שתי תפירות דהוי מלאכה אלא שמקלקל פטור ואסור, משא"כ קורע חוט א' לשתיים היתר גמור הוא, עכ"ל, וע"כ דהיינו משום דכשקורע במקום שיש כדי לתפור ב' תפירות דהוי מלאכה א"כ אע"פ שאינו ע"מ לתפור או ע"מ לתקן מ"מ אסור, משא"כ קורע חוט א' לשניים דלא שייך בו תפירה כלל היתר גמור הוא ודוק.

ג"כ בדברי הטור סי' שי"ז סעיף ג' מש"כ בענין זה דתפירה שאינה של קיימא, וזה הביא הרמ"א בסי' שי"ז סעיף ג' וכ' דאסור ויש מתירין ואין להתיר בפני עם הארץ לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד, ובריתב"א שבת דף ע"ד: ד"ה והוא שקשרם כ' ג"כ דתפירה לזמן אסור מה"ת עיי"ש.

והנה הרמ"א סתר א"ע, דבסי' שי"ז הנ"ל הביא את המחלוקת וכ' ע"ז דאין להתיר בפני ע"ה משא"כ בסי' ש"מ סעיף ז' סתם כהמחבר שם ומשמע דניחא ליה דתפירה לזמן אסור (ועיי"ש בדרכי משה) ועיי' תהל"ד סי' ש"מ אות ו' שכ' דדוקא בקריעת תפירה לזמן הקיל הרמ"א כיון דהוא קורע שלא ע"מ לתפור, אבל לתפור אסור, ולכן בסי' ש"מ דמייירי בתפירה לא העתיק הרמ"א היתר זה, ולענ"ד חילוק זה מדוייק היטב בשו"ע"ר בסי' שי"ז סעיף ז' שלאחר שכבר מייירי מניתוק וחיתוך המנעלים כ' שוב ויש מתירין בתפירה שאינה ש"ק לנתק או לחתוך וכן עיקר וכו' והוסיף שוב דמייירי בלנתק ולחתוך שרק אז מותר, ועיי' בסי' ש"מ סעיף י"ג שכ' ואף שאינה תפירה ש"ק וכו' מ"מ אסור מד"ס מפני שדומה לתפור, ולכאורה מ"ש בניתוק וחיתוך שלא כ' כן, ע"כ דבקריעה מותר לגמרי וכנ"ל.

ונמצא דמעיקר הדין נקטינן להקל בקריעת תפירה שאינה ש"ק אלא שאסור לעשות כן בפני ע"ה, אבל באמת מותר מדינא.

והנה גם כאן לענין פתיחת אריזות, הרי אלו שמדביקים וסוגרים את האריזה מצידם הוא שיפתח הלוקח את האריזה אפי' היום, אלא שהלוקח מתאחר בזה, לכן חידש הגרשז"א דהוה כזוג מנעלים הנ"ל שהיה דרך האומנים לתפורם דמותר לנתק להראשונים הנ"ל וא"כ ה"ה כאן דמותר מעיקר הדין. כך מבואר בשש"כ פרק ט סעיף ט' הערה ל"ו ובפרק ט"ו הערה רע"א ובפכ"ח הערה י"ט, וכל זה הוא להט"ז, אבל להלבוש שהו"ד במשנ"ב סי' שי"ז ס"ק כ"א א"צ שיהא עומד לפתוח באותו יום וקיל

ופמ"ג שם מ"ז סק"ה הנ"ל), ושברו את האותיות, וע"כ שאין כאן שום מעשה מחיקה כלל ומותר בהיתר גמור כיון שלא שייך בזה כתיבה כלל, ועיי' אבן ישראל ח"ח סי' כ"ט וח"ט סי' כ"ג שהאריך בזה.

וכן כתב בשש"כ פרק י"ג הערה ל"ד לענין האש בסגירות כשיש עליהם אותיות שהגרשז"א זצ"ל אמר דיל"ע בדין זה, דלא מצינו בשריפת גוף הדבר שהאותיות עליו משום מחיקה, וכן בכל אופן שמוחק ולא נעשה המקום ראוי לכתיבה שאין זה בכלל מוחק כלל ומותר, דאין נעשה מחיקה אלא כשנעשה מקום ראוי לכתיבה או עכ"פ שנשאר אותו מקום של הכתיבה ולא כשמשמידו.

וכן במקום שאין הדרך לכתוב כלל מצינו דמותר למחוק, דהנה בחיי אדם ה' נטילת ידים כלל מ' סעיף ח' דן במי שנתפחמו ידיו משחוררית הקדרה וכיוצא בזה בשבת אם מותר לו ליטול ידיו לנגבם מכיון דהוה מוחק וע"ש בנשמ"א, וכ' ע"ז בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' מ"א דיש צד להתיר משום דהא דשייך איסור מחיקה הוא רק במקום שהוא מתקן מקום לכתיבה ע"י המחיקה, משא"כ כשלא מתקן כלל מקום לכתיבה משום שאין הדרך לכתוב במקום זה אין זה בכלל מחיקה, מכיון שאין שייך כתיבה על היד, דהיינו שאין הדרך לכתוב שם, אע"פ שאפשר לכתוב שם, ועכ"פ חזינן דבמקום שאין דרך כתיבה אין שום איסור מחיקה, ומזה למד היתר לאלו המציתים אש ביו"ט בנייר שכתוב עליה אותיות.

ועוד הרבה יש להאריך ולהוכיח ליסוד והיתר זה, והא פשוט ואפשר לבאר הסברא בזה ע"פ פמ"ג סי' שיי"ז א"א סקי"א שכ' דצריך שיהא דומיא דמשכן ואי לאו הכי שאינו שייך כלל לזה אזי הוא מותר בהיתר גמור.

לכן נראה דה"ה לנידון דידן בקריעת אריזות שאין בזה שום איסור קריעה ולא שייך בזה שום איסור קריעה כלל, מכיון

ודב"ז מבואר להדיא בביה"ל סי' שי"ד ד"ה חותלות וכו' שכ' דאין שייך לאסור מחמת קורע גופא אף דהוא אסור מדרבנן אפי' כשקורע שלא על מנת לתפור או לתקן, משום דאין שייך כלל שם קורע אלא בקריעת הבגד דשייך בו קורע ע"מ לתפור, ולהכי גזרו רבנן אפי' כשקורע שלא ע"מ לתפור, משא"כ בפסיקת תלוש דלא שייך בזה תפירה כלל ודאי דמותר ואין ע"ז שם קריעה כלל, ועיי' בקצוה"ש סי' קמ"ה בבדה"ש סק"ב שהשתמש ג"כ בהיתר זה לענין קריעת כיס ממולא אורז.

והנה גם במחיקה צריך שיהא ע"מ לכתוב, וכשמוחק שלא ע"מ לכתוב פטור אבל אסור כדין כל המקלקלים, וגם שם נמצא כדבר הזה דבמקום ובאופן שהמחיקה היא באופן שלא אפשר או שלא שייך כלל לכתוב שוב אין זה בכלל מחיקה ומותר בהיתר גמור.

וכן מבואר באור שמח פכ"ג משבת ה"ב דהשורף נייר שכתוב עליה אותיות וכדו' דאין כאן שום איסור מחיקה אע"פ שבאמת מוחק ג"כ את האותיות מ"מ מכיון שמשחית לגמרי את הנייר ולא נשאר כלל מקום הכתיבה בעולם אין ע"ז שם מחיקה כלל.

גם כתב שם דלא שייך סותר כששורף את הכלי דלא שייך בזה בנין וא"א שיהא בזה גדר של ע"מ לבנות, ודוק.

ועיי' עוד בזה בקיצושו"ע סי' צ"ח סל"ב ופמ"ג סי' תקי"א מ"ז סק"ב, ועיי' דעת תורה סי' תקי"ד סעיף א'.

ועיי' ג"כ בהגהות אבן ישראל על משנ"ב (שיצא לאור שנת תשס"ד) סי' ש"מ אות ה' שכ' כן על שבירת עוגה שכתוב עליה כמין אותיות וכן לענין לחתוך לחם שיש על גבה מדבקה שכתוב עליה אותיות דבכל אלו אין שום איסור מחיקה משום שמחריב את מקום הכתב, ובזה ביאר הסברא במה שאמרו דחותמות שבכלים שוברין וכ' ע"ז היעב"ץ שבודאי היו החותמות מאותיות שכך היו עושין חותמות (ועיי' מג"א סי' תקי"ט סק"ד

ועפ"ז מבאר השביתת השבת הא דאמרו בתוספתא פ"ט והובא במג"א סי' ש"ד סק"ד קורע אדם את העור מע"פ חבית של יין ושל מורייס ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוקי וכו' ולכא' הרי אף קורע שלא ע"מ לתפור אסור, וע"כ כמו שכ' הרלב"ג דלא נחשב למעשה קריעה כלל משום שאינו אלא כדי להגיע אל האוכל.

גם יישב בזה השביתת השבת את דברי הירושלמי פ"ג דעירובין ה"ג לעניין נתנו במגדל דאם הוא מגדל של עץ נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות, ולכא' צ"ע ההיתר בזה, וע"כ כדברי הרלב"ג דלא נחשב למעשה שבירה משום שאינו אלא כדי להגיע אל הגרוגרות.

גם יישב בזה הא דנפסק בסי' ש"ד סעיף ח' שיתבאר בעזהש"ת לקמן דחותלות של תמרים מתיר וסותר וחותך דהוה כשובר אגוזים, ולכא' אין מובן הדמיון, וע"פ דברי רלב"ג יובן דאינו נחשב לא מתיר ולא סותר ולא חותך וקורע, משום שכל רצונו ומעשיו אינו אלא להגיע אל האוכל ולכן אין זה נחשב מלאכה כלל וכלל ומותר בהיתר גמור.

גם ביאר בזה דברי הירושלמי פ' כלל גדול דחוסל של תמרים קורע ומתיר וכו' דנעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות ולכא' מה הדמיון, וע"כ שאין נחשב מעשה מלאכה כשברצונו להגיע אל האוכל ולכן מותר.

ועיי' לקמן בביאור הא דחותלות של תמרים, וע"ש דנראה מדברי שו"ע"ר שההיתר בזה הוא משום שכל כוונתו היא רק להגיע אל האוכל.

וכעין סברא זו כ' בספר פרי הגן סי' ש"ד בשם ספר שבילי דוד (כללי מלאכות מלאכת סותר) בביאור דעת רמב"ם שהתיר לשבור אפי' חבית שלימה אע"ג דהרמב"ם עצמו פסק במלאכת בונה (פ"י הי"ג) דהעושה כלי אפי' קטן חייב משום בונה, וא"כ ה"ה הסותר ג"כ חייב, אלא ע"כ דכששובר כלי לאכול מה שבתוכו הוי דרך אכילה ואין כאן

דלא שייך להדביקם שוב, ואף את"ל בדמקום הדחק אפשר להדביקם שוב, מ"מ מכיון שאין הדרך כלל להדביקם שוב ולא נעשו להדביקם שוב ה"ז כמו פסיקת תלוש ממש דמותר בהיתר גמור.

ומצאתי עוד יותר בדברי האבנ"ז סי' קפ"ו דבקיצור דבריו משמע דאף להראשונים דס"ל דקורע שלא ע"מ לתפור ג"כ חייב כשהוא מתקן ע"י הקריעה וכמו קורע בחמתו אזי לא שייך קריעה אלא כשעומד הבגד לתופרו שוב ושייך לתופרו שוב ובזה נחשב מעשה קריעה שיש בה גם אפשרות לתפירה, משא"כ כשאינו עומד לתופרו שוב דבודאי אין בזה מעשה קריעה שיהא אסור, וכיסוד הזה עיי' בלבוש שהו"ד בט"ז סי' ש"מ סק"ב ובשו"ע"ר סי' ש"ג סעיף י"ז וכן עיי' בזה חות יאיר סי' ט"ז וחזו"א סי' ס"א, דלדעת הלבוש ושו"ע"ר אף אם אינו ע"מ לתפור מ"מ כשהוא עומד לתופרו נחשב כע"מ לתפור וחייב, והק' ע"ז החות יאיר והחזו"א, ובזה דן האבנ"ז דכשאינו עומד לתופרו ודאי דאין זה קריעה (או עכ"פ אינו חייב וצ"ע), מכל זה נראה עוד צד היתר משום שאין כאן שום מעשה קריעה כלל.

היתר מצד שלא נחשב מעשה קריעה

כתב הרלב"ג בפ"י עה"ת פ"ר יתרו והו"ד בשביתת השבת מלאכת דש דף נ"ח ע"א וז"ל הרלב"ג: מבואר שהאכילה אינו בגדר מלאכה אבל היא נכנסת בגדר הפעולות הטבעיות כי הבע"ח כולם יעשו זה הפועל, ולזה לא נאסרה בשבת כמו שנאמר בביאור אכלוהו היום כי שבת היום, ובהיות הענין כן הנה שבירת הדברים שהם לצורך אכילה לא יקרא מלאכה כאלו תאמר שבירת האגוז לאכול מה שבתוכה מהאוכלים כשלא יכוין שתעשה השבירה ההיא באומנות וכן תמצא שיעשו זה כשיוכלו עליו וכו' עכ"ל.

מדבריו מבואר דכשכל הקריעה אינה אלא כדי להגיע אל האוכל אין זה בכלל מלאכה ואינו נחשב לשבירה ולקריעה,

סי' ש"מ סי"ג בביה"ל, ואע"ג שהוא מקלקל הא לא הותר מקלקל וכמש"ל, אלא ע"כ דכי עסיק להוציא היין ועושה דרך השחתה לא חייל עליה שם קורע, ובירושלמי פ' כלל גדול ה"ב חוסל של תמרים וכו' קורע ומתיר וכו' ואין זו התרה נעשה כשובר את החבית וכו' ונראה דהירו' מפרש דמתיר קשר של קיימא ועושה דרך השחתה של כל החוסל דאין זו התרה, ובשבת קי"ז א' דשקיל ליה בברזא, וליכא מלאכה אלא שבות, ובתוס' כתבו דאינו אלא טלטול ולמה ליכא משום קורע, אלא דהוי כשובר את החבית וכו', עכ"ד החזו"א, וע"ש שביאר היטב החילוק בין כלים לקרקע, גם נראה דלא נתכוין החזו"א בהא דצריך להיות דרך השחתה אלא לאפוקי כשמתכוין ג"כ כשקורע לעשות כלי או להשתמש בהכלי, ולכן מבאר החזו"א דצריך שיהיה כל מעשיו אך ורק להגיע אל מה שבתוך הכלי וללא שום כוונה אל גוף הכלי וא' מהתנאים לדב"ז הוא שיהיה שלא בכוונה אל גוף הכלי אלא אל מה שמונח בתוכו וכפי שיתבאר עוד מדברי החזו"א דלהלן.

וע"פ סברא זו כ' החזו"א בסי' ס"א סק"ב לבאר הא שדנו האחרונים הנ"ל אם מותר לפתוח אגרת חתומה ויש בזה ב' אופנים, א' באגרת שהיא עצמה דבורה בשפתותיה, ב' מונחת במעטפה, והנה באופן א' אין כאן לא בונה ולא סותר אלא יש כאן משום קורע והוא איסור גמור דהא מקפיד שלא להשחית את הגליון שהרי צריך לאגרת והוי מלאכת קורע, משא"כ באופן הב' והיינו כשמונחת בתוך המעטפה ואינו חושש למעטפה שתשחת (אע"פ שאינו קורע בדרך השחתה כלל וכנ"ל, אלא שאינו מקפיד אם תשחת) הו"ל כקורע עור שע"פ החבית ואין כאן משום קורע, עכ"ד, ויוצא מדבריו דאף שאינה אריזה של אוכלים מותר לקרוע מדין קורע עור שע"פ החבית, וגם מבואר בדבריו דכשאינו חושש שתשחת המעטפה אע"פ שנשארת ראויה ליתן בתוכה מותר לקרוע מכיון שאין דעתיה עלה, אלא שנראה

מלאכת סותר כלל, ודימה זאת לבורר כדי לאכול לאלתר דנחשב לדרך אכילה ואין בזה מלאכה, ה"ה בזה ודוק.

אלא שיל"ע מהא דלמעשה קי"ל בס' שי"ד סעיף א' דרק בכלי של שברים מותר לשבור כדי לאכול ממנה גרוגרות ולא בשלימה, אבל מ"מ נחלקו בזה הראשונים טובא, ודעת הרשב"א להתיר אף בשלימה, ועיי' פמ"ג סי' שי"ד מ"ז סק"א שמצדד אף בזה להתיר, ועיי' ג"כ קרבן נתנאל פרק חבית סק"ה, ועיי' משנ"ב סי' שי"ד סק"ז, ועיי' תהל"ד שם סק"א, והנה מכל הנ"ל נראה דהיתר זה דהיכי שכל כונתו להגיע אל האוכל לא נחשב מלאכה כלל אינו אלא בקורע אריזות אוכלים ומשקים, משא"כ באריזות של חפצים וכגון של טישו או של אגרת וכדו' אין זה בכלל ההיתר, אמנם מדברי החזו"א דלקמן יתבאר דהיתר זה הוא אף באריזות שאינם מחזיקים אוכלים ומשקים.

ובאמת דכן כ' ג"כ בשש"כ בשם הגרשז"א דמותר בכל סוגי האריזות.

והנה החזו"א כ' בס' נ"א סקי"ג ג"כ כסברא הנ"ל שכ' לבאר דעת הראשונים דסברי דמותר לשבור אף חבית שלימה אע"ג דיש בנין בעושה כלי וכנ"ל, וז"ל: מ"מ אין סתירה בכלים בזמן דלא עסיק בסתירת כלי אלא רק בהוצאת הגרוגרות דחשיב שימוש ולא מלאכה, ואילו שובר שבירה כזו בחמתו היה חייב משום סותר למ"ד מלאשאיצ"ל ג' חייב עלה מ"מ השתא דאין דעתו על פעולת הכלי רק עסיק ליטול את הגרוגרות לא חייל עליה שם סותר, ואפשר לפ"ז דכי היכי דשם סותר לא חייל עליה גם שם מתיר לא חייל עליה כיון דלא עסיק בהתרת קשר אלא עושה דרך כליון ומפקיע כדי לכלות את החבל המעכבו מליטול את התמרים, וראי' לזה מהא דכתב ב"י בשם תוספתא דביצה פ"ג קורע אדם את העור שעל פי החבית של יין וכו', והביאו המשנ"ב ס"ק כ"ה להלכה, וקשה הא עור יש בו משום קריעה וכמבואר בירושלמי פרק כלל גדול, והביאו המשנ"ב

ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לו לפתח, דא"כ הו"ל מתקן מנא.

והנה לקמן יתבאר אי"ה שיש פוסקים דס"ל דזהו ההיתר במה שאמרו דחותלות של תמרים מתיר ומפקיע וחותר ודברים אלו יתבארו אי"ה לקמן.

ואלו האריזות אינם אלא כלים גרועים מאוד שאין בזה דין של סתירת כלי כלל וכן אין בזה שום מלאכה כשמקלקל אותה.

וכן משמע מדברי שו"ת אגרות משה או"ח סי' קכ"ב שדימה זאת לדין מוסתקי דלא הוי אלא כלי גרוע ולא שייך בהם בנין וסתירה כלל ע"ש.

והנה בספר בנין שבת דייק ג"כ מדברי החזו"א סי' נ"א ס"ק י"א דאך ורק משום שהרבה בנ"א משתמשים בקופסאות שימורים למסמרים לכן דינה כחבית שלימה אבל אם היה הדרך לזורקה הוי חבית של מוסתקי ממש ומותר לשברם, וא"כ ה"ה אריזות שבזמנינו אין הדרך להשתמש בהם שוב כלל וכלל ואין כונתו ע"ז וכנ"ל, ודאי שנחשב אף לדעת החזו"א חבית של מוסתקי והוה כלי גרוע ואין שום איסור לפותחם ולקורעם.

ועיי' שש"כ פ"ט הערה ז' י"ב בשם הגרשו"א שכ' ג"כ כסברא זו דמכיון שהדרך לזורקם מיד אחר גמר תכולתם ה"ז ממש כדין מוסתקי ועדיף מדין מוסתקי ומותר לפתוח ולקרוע ואין בזה שום איסור כלל.

ולכן נר' דאין בזה ג"כ איסור קריעה מכיון דהוה כבגד קרוע, מחמת גריעותם ופחיתותם, וכעין סברת הגרשו"א בשש"כ הנ"ל.

חותלות של תמרים מתיר מפקיע וחותר

איתא בשו"ע סי' שי"ד סעיף ח' חותלות של תמרים וגרוגרות אם הכיסוי קשור בחבל מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפי' בסכין, ואפילו גופן של חותלות, שכל זה

שבסוגריים שבהמשך דבריו הסתפק בזה קצת דאולי חשיב תיקון, אבל גם מסיום דבריו שם שיובא להלן ג"כ נראה להדיא דאף אם אינו משחית כלל את הנייר ונשארת ראויה מותר לקרוע באופן זה.

דסיים החזו"א שם וז"ל: שפופרות של נייר הממולאים בשר והוא מבושל או מעושן תוך השפופרות מותר לקרוע השפופרת בשבת ולהסירה מעל הבשר כדין קרוע עור מע"פ החבית וקריעה דאורייתא אין כאן כיון דלעולם אין דעת בנ"א על השפופרת ואין כאן שום תיקון בנייר השפופרת, עכ"ל, ונראה ג"כ מדבריו דלא איכפת לן במאי שאינו משחית את השפופרת, גם יוצא מדברי החזו"א כאן בסי' ס"א שאינו היתר גמור אלא אסור מדרבנן מדביאר דבריו בדעת האחרונים דסברי דפתיחת אגרת אסורה רק מדרבנן ועכ"פ יש בזה איסור דרבנן, ואולי משום שיש לחלק בין כלים ואריזות של אוכלים לבין כלים ואריזות שאינם של אוכלים וכנ"ל וצ"ע בזה.

ועיי' לעיל דלענ"ד עיקר החילוק בין ב' סוגי האגרת הוא משום דבאופן א' נמצא מתקן עכ"פ בגוף הנייר שאפשר עתה לקרוא אותו, משא"כ באופן הב' שאין לו שום תיקון בגוף המעטפה שאין כתוב בה כלום אלא שמונח בה האגרת וא"כ הוי מקלקל גמור, ונידון האריזות שלפנינו דמיא ממש לאופן הב' ואין זה מקלקל וכנ"ל.

ונלענ"ד לדייק כהיתר זה שנתבאר כאן דכל כוונתו להגיע אל האוכל, מלשון הירושלמי שכ' נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות, שלכן הוסיף הלשון לאכול ממנה גרוגרות, וע"כ לומר שההיתר הוא משום שכל השבירה הוא כדי לאכול ממנה גרוגרות.

היתר מצד דהוי כלי גרוע (מוסתקי)

הנה איתא בשו"ע סי' שי"ד סעיף א' אין בנין וסתירה בכלים והנ"מ שאינו בנין ממש כמו חבית, הגה שאינה מחזקת מ' סאה שנשברה ודיבק שבירה בזפת יכול לשברה

בקריעת עור שע"פ חבית דכיון שאינו אלא בשביל האוכל שבהם לכן אינו נחשב סתירה, ומ"מ צ"ע אם זהו כוונתו.

אבל עכ"פ זהו פשוט שאין כונת השועה"ר שצריך ב' תנאים, א' בנין גרוע, ב' שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכמו שטעה בזה בא' מספרי זמנינו, אלא ודאי שכונתו היא שהוא בנין גרוע משום שאינו עשוי להתקיים הרבה, אמנם יש שביארו דבריו שאינו עשוי להתקיים דהיינו שמתקלקל מהר וצ"ע.

והנה בתהל"ד סקי"ב מבואר ג"כ דעיקר היתר הקריעה והסתירה בחותלות אלו הוא משום שאינו כלי גמור אלא כלי רעוע כמוסתקי וא"כ בכלי גמור אסור לקרוע ולשבור.

והוסיף התהל"ד שם סקי"ג לענין פתיחת אגרות, דנראה לכאורה דלדעת המג"א העיקר תלוי בכלי גמור, א"כ קאנווערט פשיטא דלא הוי כלי גמור ודמי לכלי מכפות תמרים, ואפי' אי נימא כדעת השכה"ג דטעמא הוא דאין עושים אותם אלא כדי שיתבשלו התמרים בתוכם, נראה דבשול לאו דוקא, אלא שהכונה היא דעיקר הכלי הו לצורך התמרים, וכשרוצים ליטול התמרים קורעין החותלות וזורקין אותם, בטלו מתורת כלי, והקאנווערט דמי ממש לזה, וכן נראה לענין פעקילי"ך מטאבי"ק, עכ"ד.

מבואר מדבריו דכל האריזות אינם כלים גמורים כלל, וכיון שעיקר הקאנווערט"ט והפעקילי"ך אינם עשויים אלא לצורך שימוש פ"א וכשנוטלים תכולת האריזות זורקים אותם נחשב ככלי גרוע ומותר לסתור אותם ולקרוע אותם. וכן מבואר בקצוה"ש סי' קי"ט בדה"ש ס"ק כ"ג.

גם מצד א' של הפמ"ג ומדברי המשנ"ב יוצא היתר גדול לענין כל זה, משום דהוי כמוסתקי, וגם מצד הב' של הפמ"ג יש לדון, דאם כונתו הוא רק שאינם עשויים לבית קיבול אלא עבור שימוש הגרורות וכדו' גרידא אין זה כלי כלל, א"כ ה"ה באריזות

כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם, עכ"ל המחבר.

ומקור הדברים הוא ממס' שבת דף קמו. וכל בו, עיי' ב"י על אתר.

וכ' ע"ז המג"א סקי"ג משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים נינהו דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם אבל כלי גמור פשיטא דאסור וכ"מ בירושלמי דף י' ע"ב.

והנה מדברי המג"א משמע דצריך רק שיהיו כלים גרועים כמוסתקי הנ"ל וא' מהאופנים שיהא ככלי גרוע הוא שהחותלות עשויים רק כדי שיתבשלו התמרים ואינם עשויים לבית קיבול, ולכן הוי כשומר הפרי, ומשו"ה אין בזה לא סתירה ולא קריעה (כדאיתא בירושלמי הנ"ל), דהא אין זה כלי כלל וכן משמע בפמ"ג א"א סקי"ג, אלא שבסקי"ד הסתפק בזה הפמ"ג, דאם הטעם הוא משום שאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים לא הו"ל להמג"א להוסיף הא דלאו כלים גמורים הם, ומזה שהוסיף זאת המג"א משמע דלא סגי בזה שאינם עשויים לבית קיבול, אלא צריך שיהא גוף הכלי מוסתקי ועשוי מדיכוכ שברים.

ועיי' משנ"ב ס"ק ל"ט שסתם כביאור הנ"ל, דהיינו שהטעם דאינו כלי גמור הוא משום שאינו עשוי אלא שיתבשלו התמרים בתוכו, ובשעה"צ ס"ק ל"ד ציין לדברי המג"א.

והנה בשועה"ר סעיף י"ח כ' בטעם ההיתר משום דהוי כלי גרוע והטעם דהוי כלי גרוע כ' וז"ל: שאינו עשוי להתקיים הרבה, עכ"ל, ומשמע דאף אם הוי כלי גמור נחשב ככלי גרוע משום שאינו עשוי להתקיים הרבה אלא כדי שיתבשלו גרורות או תמרים בתוכם, אבל מ"מ נראה שהוסיף עוד בטעם הדבר למה באמת מותר לסתור אותם, הרי מ"מ בזה דהוי כלי גרוע אין בזה היתר גמור לסתור אותם ולכן הוסיף וז"ל וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם, עכ"ל, משמע שההיתר בזה הוא כנ"ל

ובשכחה"ג כ' דא' מטעמי ההיתר הוא משום שעשוי שיתבשלו בהם התמרים והוה כקליפת הפרי ממש ומשו"ה מותר לקורעם ולסותרם.

ויוצא מזה שישנם ג' טעמים חדשים להיתר בקריעת וסתירת החותלות, א' שעשוי שיתבשלו בהם התמרים ומשו"ה אינם אלא כקליפת הפרי, ב' משום שאינם אלא כלי גרוע ממש ע"י שעשוי להתמרים ואין בהם שימוש לאחמ"כ, ג' כיון שקשרם לאוכלים בטלי מתורת בגד או כלי ואין בהם קריעה וסתירה.

וב' הטעמים האחרונים הן הן מההיתרים לענין פתיחת וקריעת אריזות, שאינם עשויים לכלי ובטלי מדין כלי, הם הם טעמי ההיתר בפתיחת וקריעת אריזות בשב"ק.

ויש לציין דהגרשז"א בשש"כ פ"ט הנ"ל קבע שה"ה באריזות שאינם של אוכלים בטלי ונחשבים כקרוצים מתחילה ואין בזה איסור קורע, כך למד מדברי ובדברי השביתת השבת.

ודע מש"כ באגרות משה חאו"ח סי' קכ"ב דבעוה"ר שבני תורה מועטים יש דברים שאין להתיר ולכן אין לפתוח ולא לקרוע ולא לשבור כל אלו רק במקום צורך גדול ע"י עכו"ם, או אם הוא ת"ח ובצינעא יש להתיר ובצורך גדול כשיהיה לו כושת וכדו', ובסי' צ"ג אסר זאת לגמרי, ולכן נראה שיש ליזהר לפתוח מערש"ק אם אפשר.

אלו שאינם עשויים כלל לכלי ובית קיבול ומשו"ה מותר לסותרם.

וכן מדברי שו"ע"ר יש לדון להיתר, אם ביאור דבריו המה שאינם כלים משום שאינם עומדים כדי להתקיים לכלי אלא לשימור עבור הגרונות וכדו', א"כ ה"ה באריזות דידן שאינם כלים כלל וכלל דודאי לא נעשו לקיום כלל אלא להעביר את התכולה לבית הלוקח, וגוף האריזה עומדת להישחת ולהיזרק, אבל אם ביאור דבריו הוא משום שמתקלקל מהרה זה לא שייך באריזות שאינם מתקלקלים מעצמם.

והנה בשביתת השבת דף י"ב: ד"ה וליישב כ' וז"ל: וליישב דברי התוספתא דקורע את העור שע"פ חבית, נראה שאע"ג דקורע בגד או עור גם שלא ע"מ לתפור איכא איסורא, מ"מ אם קשרו ע"פ אוכלים ומשקין בטולי בטלי מתורת בגד ונעשו בטלים להאוכלים כמו קליפי אגוזים ונעשו כשאר תלוש דאין בהם איסור קריעה, ולכאור' כו' נראה ליישב בזה הא דחותלות של תמרים מתיר ומפקיע וכו', עכ"ל, עיי"ש.

מדבריו יוצא היתר גדול לענין קריעת ופתיחת האריזות, שאין עליהם שם בגד או כלי ואין בזה לא קריעה ולא סתירה, דמשום דנעשו רק להאוכלים או עכ"פ מונחים בהם אוכלים נעשו בטלים להאוכל ופקע מינייהו שם בגד או כלי.

סיכום טעמי וצדדי ההיתר בקריעת אריזות

(א) מצד שהקריעה נחשבת אך ורק לקלקול גמור ואין בזה שום תיקון לא מצד מעשה הקריעה ולא מצד הדבר הנקרע וכדעת האחרונים דס"ל כן, ודלא כדעת המשנ"ב, ואולי יש לסמוך בזה על דעת הר"ן דאין איסור מקלקל כשהוא לצורך שבת, והפמ"ג מסתפק בכל זה.

(ב) מדין תפירה שאינה של קיימא דדעת כמה מהראשונים להתיר, ולפי ביאור השו"ע"ר ותהל"ד נקט הרמ"א שיש צד לסמוך ע"ז ולהקל בזה, אלא שאין להתיר בפני ע"ה.

(ג) משום דהוי קריעה במקום שאין הדרך לתפור ואף אין שייך תפירה ואינו עומד לתפירה.

(ד) מדין שאין זה נחשב למעשה קריעה כלל משום שכל כונתו אינה אלא להגיע אל האוכל או החפץ שמונח בתוך הכלי, וכדאמר' בתוספתא קורע אדם את העור שע"פ חבית של יין וכו' ובירושלמי.

ה) משום דאינם אלא ככלי גרוע (מוסתקי) שמותר לשבור אותו לצורך שבת, כדאיתא בסי' שי"ד סעיף א', וה"ה לענין קריעה נחשבים האריזות כגוף קרוע.

ו) מדין חותלות של תמרים דמותר לקורעם ולשוברם, א' משום שאינם עשויים לכלי ולקיום אלא להתכולה שבהם, ב' שנתבטלו מתורת בגד וכלי ע"י שנתבטלו אל האוכל שבהם ואין בהם לא קריעה ולא סתירה כלל.

ז) כל זה הוא אך ורק כשנזהר שלא לכוין להשתמש שנית באריזה לאחר גמר תכולתה, (וכן כשאינו מכוין לעשות פתח יפה), ועדיף לקרוע במקום שהוא גוף אחד ולא להפריד במקום ההדבקה וכדעת השועה"ר וחי' הרי"ם ונשמ"א, ויש ליהדר לכתחילה (אם אפשר) לפתוח מערש"ק.



לשון חכמים

הרב יהושע יצחק ינקלביץ

צורת קשר תפילין של ראש

הן ראה ראיתי שהמנהג הקדום בקשר תפילין של ראש, שהיה והוא לעשות הקשר המרובע, הולך וחדל, ורבים הם ששינו ממנהגם הקדום לעשות קשר מרובע, במקצת מחמת אי ידיעה הכללית ששורה בהלכות תפילין², עד שאינם יודעים שכן הוא מנהגם לעשות קשר מרובע, ויש גם אלו ששינו מפני שחושבים שנחלו להם אבותיהם מנהג "פסול" [כאילו] ו"חדש" שיסודותיה בתורת הקבלה או מחידושי מנהגי החסידים וכדו' וכאילו חזרו למנהג יותר נכון. ויש גם אלו שחושבים שהמנהג הנהוג אצל בני ליטא [ואצל בני הישיבות בפרט] עדיף בדרך כלל, ובפרט כאן שבני ליטא עושים הקשר שהוא כעין ד' ממש, שהרי יודעים שמדינת דגמ' צריך קשר כעין ד', ואין רואים בקשר המרובע שום ד', רק מעין מ"ם סתומה³. וביותר הגיע שינוי זה משום שיש הרבה סופרים שמעדיפים מטעם מה הקשר אשר הוא כעין ד' ממש, אף לאלו שמנהגם מאז ומקדם לעשות המרובע, ומפני שאין הקונים יודעים בין ימינם לשמאלם דרכם לסמוך על הסופר היודע. ובכן, באתי בזה לברר קצת מן המקורות שיש להקשר המרובע.

ואם יטענו שאין בנושא זה נפקותא להלכה, וכל קשר קשור כשר, או לכה"פ כל אשר יש בו רמז לאות ד'; הרי הרמב"ם (פ"ג מהל' תפילין ה"א) כתב "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני לפיכך כולן מעכבות וכו' ושיהיה קשר שלהן קשר ידוע⁴ כצורת ד'". ודייק מזה הגרי"ז הלוי (בח"י הגרי"ז על הרמב"ם שם) שדעת הרמב"ם הוא שאין כאן דין שיהיה בו ד', רק שיש דין שיהיה קשר מסויים, ונתנו לו חז"ל סימן ורמז אשר בו, אשר צורתה כעין דלי"ת, אמנם מ"מ עיקר ההלכה למשה מסיני הוא שיהיה קשור ע"י הקשר הידוע.

וכן מפורש בדברי האור זרוע (סי' תקס"ו) וז"ל "ואע"פ שפירשנו דקשר שברצועות אין זה דל"ת, אעפ"כ אין לשנות מקשר זה שאם שינה פסל, דהכי גמיר הלכה למשה מסיני". וכ"כ הברוך שאמר [הקדמון, בפירושו על התיקון תפילין לר"א מזונשהיים] על הא דקשר של תפילין הלכה למשה מסיני, בשם רבינו שמחה "שלא תאמר רשות הוא אם רוצה להניח

א המאמר נכתב מעיקרא בתור התכתבות בין הכותב להבה"ח יעקב ראבי"ו, וכמה מהדברים כאן הם מהערותיו הישירים, תשוואות חן לו. גם נהניתי מהערות חברי הבח"ח דוד הכהן מונק נ"י, וכמה מדברי כאן הוכנסו אל תוך מאמרו החשוב בנושא זה בקובץ ירושתנו שנת תשע"א. ותודתי נתונה לר' שמואל שנייד שליט"א שעוררני תחילה לנושא זה והוכיח לי נכונות הקשר המרובע.

ב עד שיש שאין יודעים כלל שצריך להיות "קשר ד'" בתפילין [עד ששמעתי מכנים הקשר בשם "יו"ד"], ואף צורת הקשר על התפילין שלובשים בכל יום ויום אינם יודעים.

ג זהו הטענה הנפוצה ביותר, שחושבים שבקשר המרובע אין ד', והרי בגמ' מבואר שצריך ד'. וסוברים כאילו כל הדורות שלבשו קשר מרובע לא ידעו מגמ' זו.

ד בכל מקום הרמב"ם משתמש בלשון "ידוע" במקום "מסויים".

הרצועות בלא קשר, או לשנות הקשר שפיר דמי, אלא הללמ"מ שצריך לקושרן, וגם אין לשנותן מקבלה שבידינו. היוצא מהנ"ל שיש מקום גדול לחשוש ששינוי הקשר מקשר מסויים שנאמר עליו ההלכה למשה מסיני פוסל התפילין. ואף אם יש החולקים ע"ז, מ"מ בודאי יש מקום גדול להקפיד להחזיק במנהג חז"ל בזה, ואכמ"ל.

ויש להקדים שבדרך כלל יש שלש צורות לקשר של ראש: א. הקשר המרובע הפשוט, הנהוג אצל בני אשכנז, בני הונגריה ובני תימן ועוד. ב. הקשר שהוא כעין ד' ממש, הנהוג אצל רוב עדות המזרח¹ ובני פולין וליטא. ג. הקשר שהוא כשני דלתי"ן ממש, דהיינו מרובע גדול [כשלש משבצות על שלש, ולא ב' על ב' כמו בקשר המרובע הנפוץ] עם אור בתוכו, המיוחס לר"נ אדלר צוקלל"ה ע"פ האריז"ל, ולתלמידו החת"ס, וגם להדברי חיים מצאנז, ונהוג אצל יחידים מקהילות הממשיכים בדרכי מנהיגים אלו.²

א. השימושא רבא [והרא"ש]

המקור הקדום ביותר בדרך עשיית קשר תפילין של ראש הוא השימושא רבא,³ המועתק ברא"ש הלכות תפילין.⁴ ושם איתא בזה"ל "...וליצור ביה דמות דלי"ת, מעייף לתרתי רישין דרצועה בהדי הדדי ומעיל חד בגו חד ורישא דהאי בעופתא דהאי [ורישא דהאי בעופתא דהאי] כמין דלי"ת. ותרגומו: "ויעשה בו דמות ד', כופל לשתי ראשי הרצועה [דהיינו שתי קצות הרצועה שיוצאים מהמעברתא] על עצמם [ר"ל שיעשה שתי עניבות משני קצות הרצועות] ומכניס אחד בתוך אחד [ר"ל עניבה אחת בתוך חבירתה] וראש של [רצועה] זה

ה כמו היראים (מצוה שצט) שכתב שההללמ"מ בקשר של תפילין הוא עצם הקשירה, וז"ל קשר של תפילין הלכה למשה מסיני פי' שצריך לקשור שני ראשי הרצועה ביחד.

ו בכ"א מהמנהגים האלו יש שינויים שאינם משמעותיים, ועל כמה מהם נדבר לקמן. ז אמנם שמעתי שלא היה נפוץ כ"כ גם בין הספרדים עד שעלו לא"י, ולפני כן היו כאלו שנקטו בהקשר המרובע [כמו בני בבל]. ושמעתי מנכדי האדמו"ר ר' ישראל אבוחצירא צוקלל"ה (הבבא סאלי) שהיה לו קשר מרובע, אמנם בשטף הזמן והנדנדוד נשתנה מנהגם, שלנכדי יש קשר ד' ממש. וכן מוכח ממה שראינו בהרבה ספרים מהספרדים משנים קדומות שהיו נוהגים לעשות קשר מרובע. וז"ל ר"מ די לונזאנו (מחבר ספר אור תורה ועוד, יליד איטליה בשנת ש"י) "קשר של ראש של תפילין זה נעלם מעיני רבים, ובבחרותי הוקשה לי, כי הקשר שלי היה בצורת מס, והוקשה לי כי הקשר ארבע מרובעים, ואנן צורת ד' בעיני, ולא מנין ד' שהוא ארבע וכו' ולא נתקרב דעתי עד שעליתי לארץ ישראל ועשו לי תלמידי האר"י זלה"ה קשר בצורת ד' כפולה." יוצא מזה בכל אופן, שהקשר שהיה נהוג אז במקומו היה המרובע, וכן היה מנהגו עד ששינה. גם הבית דוד, שהיה בסלוניקי כ' על השו"ע "זה שכתב כעין דלת לא ראיתי נוהגין כן כאן כי אין עושים בו צורת ד' כלל רק נוהגין לעשות קשר מרובע."



ח וזה צורתה (וראים את חלל האויר באמצע):

ט עי' שו"ת רמ"ע מפאנו (סי' קז) שהשמושא רבא הוא מהגאונים אשר הגיעו להם דברים ממהדו"ק של הגמרא ולכן יש בו דברים מהאמוראים אשר לא נזכרו בש"ס וז"ל "והדין שמושא רבא משמיהו דגאונים אתמר שדבריהם דברי קבלה עליהם כתיב טובה חכמה עם נחלה כי המה ירשו את מורשיהם של רבנן סבוראי והרבה קונדרסין הגיעו אליהם ממהדורא קמא דרב אשי דאית בהו גלויי מלתא למאי דלא אתבריר בגמרא דילן להדיא." ועי' לקמן מהתרומת הדשן שסמך עליו לענין הקשר. והובא להלכה לענין סדר הפרשיות ועוד, וכן שבכל שאינו סותר לגמ' סומכין עליו [כמו שי"ן של ד' ראשים אשר מקורו היחיד אצל הראשונים הוא השימושא רבא]. ובמחלוקת רש"י ור"ת בסדר הפרשיות הובא השימושא רבא כמכריע על ידי כמעט כל הצדדים. גם המעיין ברמב"ם פ"ג הלכות תפילין יראה שכמעט כל דבריו בסדר עשיית הבתים שם לקוחים מהשימוש"ר. הרצב"ה אורבך (בעל הנחל אשכול) כתב שמצא שחברו רב שר שלום גאון, וכ"כ המגלה עמוקות ועוד.

י הרא"ש מודפס פעמיים, בהלכות קטנות, וגם בצד הרי"ף הלכות תפילין, ובשניהם מועתק השימושא רבא, אמנם בשינויים קלים.

בתוך עניבה של זה [ר"ל שיכניס סופו של עניבה אחת בתוך העניבה של הרצועה השנית] וראש של זה בתוך עניבה של זה.^א

וכל המנסה לעשות הקשר ע"פ מה שכ' השימושא רבא, יראה שיצא לו הקשר המרובע הפשוט,^ב ובשום פנים א"א להבינו באופן שיצא הקשר שהוא בצורת ד' ממש.

והרא"ש הביא דברי השימושא רבא בלי להעיר על נקודה זה, הגם שדן שם באריכות ביתר דבריו. ומה שביטור חשוב לציין הוא, שאף שבוודאי מדבר על הקשר המרובע, מכנהו בעל השימו"ר "כמין דלי"ת", אשר מוכרח מזה מיניה וביה שגם קשר זה אפשר לכנהו "כמו ד'" באיזה אופן שיהיה.

ב. רבינו האי גאון [ובעל העיטור]

העיטור מביא מרבינו האי גאון (ח"ד ד' נ"ט ע"ג; ומובאים דברי בעל העיטור גם בבית יוסף ס"י ל"ב) "קשר של תפילין שבראש מכניס רצועה בעניבה [ר"ל מעברתא] שיהא ב' רצועות שוין ומאריך של שמאל וכופל שני ראשי רצועות למטה ונוייהן לחוץ ומכניס עניבה של שמאל בימין ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה למעלה ומביא ראשי רצועות בימין ומכניסן בעניבה של שמאל ומהדק ונעשה כמין ד' נמצאת רצועה ארוכה לימין עכ"ל. ואף שדבריו כאן משובשים קצת [שכנ' צ"ל על דרך זה "ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה למעלה (ומכניסה לעניבה) ומביא ראש רצועה ימין ומכניסו בעניבה של שמאל"] מ"מ המכיר דרך עשיית הקשרים יראה שאין כל ספק שמדבר על הקשר המרובע. ומה עוד, שכ' שם בפירושו שיאריך רצועה של שמאל שיצא לבסוף רצועה ארוכה מימין, דבר שאינו קיים רק בקשר המרובע.

גם בהלכות תפילין לרה"ג (נדפס בס' תורתן של גאונים חלק ה' עמוד 110) מפורש שמדריך לעשות הקשר המרובע. וזה הלשון שם "קשר שבראש מכניס רצועה בענובה שהיא בית רצועה ומאריך רצועה וכופל שני ראשי הרצועות ראשיהן למטה ונואיהן לחוץ ומכניס ענובה של שמאל בשל ימין ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה למעלה ומביא ראש רצועה מימין ומכניס בענובה של שמאל ומפרק ונעשה כמין דלי"ת נמצאת רצועה ארוכה לימין".

ג. הרמב"ם

דעת הרמב"ם הוא שעצם צורת הקשר הוא הללמ"מ ומעכב, וז"ל (פ"ג ה"א) "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הללמ"מ לפיכך כולן מעכבות... ושיהיה קשר שלהן קשר ידוע כצורת דאל". והוא בעצמו כותב (שם הל' י"ג) "וקושר קשר מרובע", ומוכרח שהרמב"ם מחשיב הקשר המרובע כעין ד'. ודחוק מאד לומר שר"ל שיעשה הקשר בענין שיהיה מרובע, דהיינו שלא יהא עגול בקצהו ימיני בכדי שלא תדמה לרי"ש, (כמו שהיו אלה שתירצו), דהרי א"א לעשות הקשר באופן שיהא עגול!^א

הא קמז, דאין כל ספק שגם הקשר המרובע נקרא כעין דלי"ת, רק מה שקשה הוא איך אמנם ייתכן לכנות לקשר זה "כעין דל"ת"?

יא הגם שיוצא שאין זה העניבה הראשונה שדיבר עליו, מ"מ בוודאי שהוא עניבה של הרצועה האחרת, וגם אין עוד עניבה לתחבה בו.

יב עם שתי וערב מאחוריו, עי' לקמן לגבי הב"י.

יג וגם קשה לומר שכוונתו לשלול צורה אחר בעשיית הקשר, שהרי כבר ביררנו שדעת הרמב"ם הוא דעצם צורת הקשר מעכב, וזה כבר שולל כל קשר אחר שאינו הקשר המסויים שכשר.

ד. רש"י

רש"י במס' מנחות (ל"ה ע"ב ד"ה קשר של תפילין) כ' לבאר הגמ' שקשר של תפילין הוא הלכה למשה מסיני "קשר של תפילין. שישים הרצועות על ראשו בענין שיהא דל"ת." ולכאור' ר"ל שההללמ"מ בהקשר הוא שהקשר ישים הרצועות על ראשו בענין שיהא ד' שם ברצועות. ואם הקשר עצמו הוא כעין ד' ממש, דהיינו שההלכה למשה מסיני הוא שהקשר יהיה כעין ד', אין צורך כלל לדבר על הרצועות. אלא מאי, מוכח מתוך דבריו שצורת הדל"ת אינו בתוך הקשר עצמו, רק נוצר ע"י הרצועות היוצאות מן הקשר.

ובמס' שבת (ס"ב ע"א ד"ה התם משום שי"ן) כ' רש"י ביתר ביאור "שקושר הרצועה שבראש אחת לצפון ואחת למערב (ע"פ הרש"ש שם, וכן מוכח מתו"ד) כמין ד'. ונ' מדבריו שצורת הד' נראה מתוך הקשירה, ע"י הרצועות היוצאות מן הקשר, ולא בתוך הקשר עצמו. [ואף שזה נראה קצת דוחק בדברי חז"ל שכינהו ד' סתם ח"ו, מ"מ באנגלית (להבדיל) נקראים הרבה קשרים ע"פ צורת הקשירה, דהיינו עם החוטים היוצאים מתוך הקשר, ולגבי הקשר יו"ד בשל יד כתב רש"י בפירושו שהיו"ד הוא ברצועה הקטנה היוצאת מהקשר.]

אמנם מרש"י במסכת חולין (ט' ע"א ד"ה קשר של תפילין) משמע שבתוך הקשר עצמו נראה צורת ד', שכתב "יש בו אומנות שעשוי כמו אות דל"ת" מ"מ מהראיות שלעיל אין ספק שהד' הוא מהרצועות, וצ"ל שכאן כוונתו שאין זה סתם קשירה בעלמא שיהא נראה בה שדי, השי"ן חקוקה בקמטי התפר כעין שי"ן, ורצועה קטנה כפולה ותלויה כעין יו"ד, והקשר עשוי כעין ד'.

ה. המהרי"ל

וכ"ז מפורש בדברי המהרי"ל (ע' תקפ"ט) שכ' "אמר מהר"י סג"ל רצועות של ראש עשויין לתלות מן הקשר והלאה כעין צורת ד', לכן יזהר לעשות הקשר כעין זה, להיות נמשך הרגל לצד ימין מהעומד מאחוריו וכו' ולא לצד שמאל כזה ג". ואין מקום לדחות שכוונתו שיש גם ד' מצד הרצועות, מלבד מה שהקשר עצמו נראית כעין ד', שהרי היה לו לומר שגם הרצועות עשויין להתלות כמו ד'.

ו. המעדני יו"ט

והמעדני יו"ט כתב ביותר בירור "לפי ששתי רצועות היוצאות מתוך הקשר למטה, [ר"ל מהחלק התחתון של הקשר ול"ד שיוצאים בכיוון למטה] אותה היוצאת לצד שמאל נמשכת לרוחב וכמו גג הדל"ת והיוצאת לצד ימין המניח נמשכת באורך למטה [כאן ר"ל הכיוון] וכמו רגל הדל"ת."

ז. האליה רבה

הא"ר (סי כ"ז אות י"ב) העתיק דברי המהרי"ל והמעדני ויו"ט הנ"ל להסביר דברי השו"ע שם, ולא העיר עליהם כלל, וכן' שהסכים עמהם.

ח. המשנה ברורה

בשו"ע סי' כ"ז סעי' י' איתא "וצריך שיהא המקום שבקשר שנראה כעין דל"ת לצד חוץ." וביאר המשנה ברורה (סעי"ק ל"ז) בהעתיקו מהא"ר הנ"ל "כי שתי רצועות יוצאות מתוך הקשר למטה, אותה היוצאת לצד שמאל המניח נמשכת לרוחבו כמו גג הדל"ת, ואותה היוצאת לצד ימין נמשכת באורך למטה כמו רגל הדל"ת", וביאר המ"ב שכוונת השו"ע הוא שלא יתהפך הקשר בלבישתו ובעשייתו [ובזה לכאור' מכוון לדברי המהרי"ל הנ"ל]. ולכאור'

משמע מדבריו שמסכים לשיטות הנ"ל, שצורת הדלי"ת בהקשר הוא ע"י הרצועות הנתלות הלאה מן הקשר, ולא בתוך הקשר עצמו.

ובס"ס ל"ב (סעי"ק רל"ג) כ' בזה"ל: "ויש עושים קשר כמ"ם סתומה שנראה כשני דלתין משני צדדין רגלו של זה בצד ראשו של זה, ועיין בספר תפארת אריה שהביא בשם תשובה מאהבה והסכים עמו לדינא דאלו העושים קשר של דלית מכוון יותר לדינא."

ויש שהבינו מדברי המ"ב כאן שהתנגד להקשר המרובע. ובכדי להבין דבריו כאן לאמיתתם, נצטרך להתחיל ממקור הדברים של התשובה מאהבה שהביא, שהוא הבית יוסף בס"ס ל"ב.

ז. הבית יוסף [הר"י אסכנדרני, והארחות חיים]

בגמ' מנחות (ל"ה ע"ב) איתא "אמר רב נחמן, ונוייהן לבר." וביאר רש"י בשני פנים, או שיהיה השם [ר"ל אותיות השם הנראים בקשרי התפילין] לצד חוץ, או שצד החלק והנאה של הרצועות לצד חוץ. והמשיך הגמ' שם "רב אשי הוה יתיב קמיה דמר זוטרא, איתהפכא ליה רצועה דתפילין וכו'." וביאר רש"י ע"פ לשון ראשון שלו "איתהפכא ליה. שלא היתה הדלי"ת ניכרת מבחוץ."

וכתב ע"ז הבית יוסף: "מדברי רש"י בהקומץ משמע שלא היתה נראית צורת דלי"ת בקשר אלא לצד חוץ לבד, דאהא דאמר ר' נחמן בר יצחק ונוייהן לבר פירש שהצד של הקשר שנראה בו הדלי"ת יהא נראה מבחוץ, משמע דמצד פנים אין בו דלי"ת. ועכשיו נהגו לעשות הקשר בענין שהדלית נראית משני הצדדין, ומיהו משמע שאין קפידא בדבר." וביאור דבריו עד כאן הוא, דמרש"י מוכח דהקשר של תפילין לא היה בו ד' רק לצד חוץ, דכתב דכשנתהפך לא היה נראה בו ד'. היינו שלפי הב"י יש בקשר זה שני דלתין, אחד לצד חוץ שצורתו עם הרצועות וכמו שביארנו לעיל, ועוד דל"ת אחד לצד פנים שהוא בגוף הקשר. [והיינו דמוכח דכן היה הקשר הנהוג אצל רש"י, ואין הב"י מוכיח מיניה דמן הדין צריך להיות כן]. וכ' הב"י, דבימינו נהגו לעשות צורת ד' מבפנים, דבהכרח הו"ז שינוי ממה שהיה נהוג אצל רש"י, אמנם כ' דמשמע דאין קפידא בדבר.⁷

והמשיך הב"י לברר סיבת השינוי הזה במנהג עשיית הקשר [דהיינו לעשות ד' גם מאחוריו] ועניינו. והעתיק הב"י דברי הר"י אסכנדרני שתירגם וביאר דברי השימושא רבא הנ"ל והדריך איך לעשות הקשר, באופן שיוצא הקשר המרובע. [כמו שצ"ל, שהרי הוא מעתיק דברי השימושא רבא כנ"ל]. אמנם הוסיף הר"י אסכנדרני על השימושא רבא "וכופל הרצועה מתחת העניבה שני פעמים, כי בזה תהא מלמטה צורת דלי"ת ממש מלבד הריבוע העליון, ואם יכפול מלמטה רק פעם אחת בלבד [כמש"כ בשימור"ר] תהא הקשירה מלמטה דמות שתי וערב, על כן יכפלוה שתי פעמים וכו'."

והיינו דמתחילה היה נהוג לעשותה בענין שיצא מאחוריו דמות שתי וערב, ובזה יובן מה שכ' רש"י שאין צורת ד' מאחוריו; אמנם הנהיגו לעשות הקשר בענין שלא יהא בו שתי וערב, ובמקרה יצא להם מה שיצא צורת ד' מאחוריו, וזהו מש"כ הב"י שעכשיו נהגו וכו'.¹⁰

יד או משום דאין קפידא כלל בצורת הקשר, או משום דאף בשינוי זה לא נשתנה עיקר צורת הקשר, שהוא תוארו מבחוץ, כדאיתא בגמ' "ונוייהן לבר".

טו אמנם היום אף שלא נהגו לעשות שתי וערב בהקשר המרובע, מ"מ במקום לכפול הרצועה השמאלית כדברי הר"י אסכנדרני, שיוצא בזה ד' ממש מאחוריו, כופלים הרצועה הימנית, ולא יהיה בזה מאחוריו רק דמיון רחוק (לפעמים) לד' הפוך. אמנם אצל התימנים, שלא היה הנצרות מצוי באיזוריהם, המשיכו עד היום לעשות קשר מרובע פשוט באופן שיוצא שתי וערב מאחוריו.

ושוב העתיק הב"י דברי הא"ח, שביאר ג"כ אופן עשיית הקשר, באופן שיוצא ג"כ הקשר המרובע, וכ' גם הוא להעביר הרצועה כנ"ל בענין שלא יהא שתי וערב. [ואף אם אין דבריו מובנים כ"צ, מ"מ ברור מדבריו שלא מדבר על הקשר ד' ממש, וביותר ממה ששולל השתו"ע, דבר שלא שייך כלל ועיקר בקשר הד' ממש]. וסיים הא"ח "ואח"כ תעשה הקשר כעין דלי"ת פנים ואחור וכו'."

ובסדר עשיית קשר לשל יד העתיק הב"י דברי העיטור אשר מעתיק דברי רה"ג, וביאר פעם שלישית סדר עשיית קשר ש"ר, וגם שם הוא בענין שיוצא קשר המרובע (ע"ל שהעתיקתי דבריהם). [מכ"ז יוצא לנו שאין כל ספק שמרן הב"י החזיק בהקשר המרובע.]

י. הרמ"א

גם הרמ"א בדרכי משה העתיק דברי הר"י אסכנדרני בדרך עשיית הקשר להלכה ולא העיר עליו בכלל, וברור שס"ל גם הוא שהוא הקשר הנכון.

יא. המגן אברהם [והגרעק"א]

וכאן המקום להביא דברי המגן אברהם,^{טז} שלרוב קיצורם לא הובנו כל צרכם. השו"ע בסי' כ"ז (שהבאתי לעיל בסעיף ח' בענין המ"ב) הביא לשון ראשון של רש"י בעניין התהפכות הרצועות וז"ל "וצריך שיהא המקום שבקשר שנראה כעין דלי"ת לצד חוץ". וכתב ע"ז המ"א (אות ט"ז) "מכאן משמע שאין עושין ד' אלא מצד אחד דלא כמו שנוהגים קצת לעשות ב' דלתין מב' צדדין וכו'". ודבריו הם ממש העתקה של הדיוק של הב"י בדברי רש"י הנ"ל. וכ"כ הגרעק"א שם, "כן דייק הב"י לקמן סס"י ל"ב."

ובסס"י ל"ב (אות ס"ט) ג"כ, כ' המ"א הדברים הנ"ל, וז"ל שם [ע"ד המחבר שכ' "קשר כמין דלי"ת" "ועכשיו נהגו לעשות הקשר בענין שהדלי"ת נראה משני צדדין [ב"י] עמ"ש סי' כ"ז ס"י].

וכל דברי המ"א אינם אלא בענין אם לעשות גם מבפנים צורת ד', וכ' דעכשיו נהגו לעשות ד' גם מבפנים דלא כמשמע בשו"ע דרק בצד אחד יש ד', ואם נתהפך אין שם ד'. [ומשמע, דלפני "עכשיו", לא היה ד' ולכא' כוונתו ג"כ כדברי הב"י דבתחילה עשו שם שתי וערב עד שנשתנה המנהג.] ויש שלא הבינו דברי המ"א וייחסו לו דברים שלא אמרם מעולם, כאילו המ"א מתנגד לקשר המרובע.^{יז}

והקשה שם הדגול מרבבה ע"ד המג"א "לא ידעתי מה הפסק [לכא' צ"ל הפסד] יש אם נראית ד' משני צדדין דבודאי אין צריך להיות ד' רק מצד אחד ועל זה קאמר בגמ' ונוייהן לבר, שאם עושה מצד אחד צריך שיהיה לבר ואם נראית רק בצד פנים פסול, אבל אם נראית משני צדדים לא גרע כלל, ותדע דהרי רש"י במנחות ד' ל"ה ע"ב פירש ונוייהן לבר על שחרות הרצועות, ואטו יהיה לפי רש"י קפידא שלא יהיו שחרות גם מבפנים, והרי בהדיא אמרינן במנחות ל"ה ע"א בין ירוקות בין שחרות וכו' ומוקי לה בפנים." וצ"ל שכוונת המג"א הוא כמו שביארנו בדברי הב"י ובדבריו, שמדברי רש"י מוכח שאין זה הקשר של

טז אף שבאמת הבאנו דברי הב"י רק להסביר דברי המ"ב, חשוב לנו לברר דעת המ"א, אשר עליו מוסב התשובה מאהבה.

יז הציון שם בפנים.

יח וז"ל ספר שערי אהרן (ל"ב סעיף נ"ב, אחרי שהביא דברי המ"א, הוסיף בסוגריים ביאור משלו) "שהדלי"ת נראה משני צדדין-כלומר מ"ם סתומה, שנראה כשני דלתין משני צדדין, רגלו של זה בצד ראשו של זה וכו'." ולא ייתכן פי' זה בדברי המ"א, שהוא מדבר על אחורי הקשר, דאם נתהפך אין שם ד', ולא מדבר כלל על איזה שהוא דמיון לשני דלתין מצד חוץ.

תפילין של ראש [לכה"פ הקשר שהיה לפניו], ולא בא לומר שמוכח מרש"י שיש קפידא שלא יהיה ד' גם מאחורי הקשר. וכ"ז מוכיח שיש הקפדה גם על צורת הקשר, ולא שיהא מספיק בזה שיהא קשור בלבד.

יב. הדעת קדושים

אמנם הדעת קדושים הבין בדברי המ"א שלא בא אלא לשלול הקשר שהוא כעין ד' ממש [הקשר של בני פולין וספרד], ולה כיוון כשהביא המנהג החדש, ומה שאמר ששיש ד' מב' הצדדין ר"ל שמאחוריו יש ד' הפוכה, דלא כהקשר המרובע שאין כלום מאחוריו. וכתב שמ"מ יש להחזיק בהקשר המרובע.

ואלו דבריו ז"ל "ראיתי בנערותי קשר והוא מפולש ד' מכל צד [ר"ל שנראה כן משני עבריה, כמו נקב מפולש וכדו', שהוא מלפנים ומאחור]. והיום ראיתי שנתפשט ברכים במדינות אלו קשר זה ושמעתי שהוא מנהג בני ספרד א"י [איני יודע] אם רובם או מקצתם. אך איני משנה מנהגי דנהגו הרוב באלו המדינות. כי המג"א כתב שמוכרע מש"ס ופוסקים שלא יהיה כעין ד' רק מצד אחד. ואף דיש צד זכות גם על הקשר דספרדים הנ"ל ש"ל דשייך נוייהן גם בקשר הנ"ל שאף בצדו הוא ג"כ כד', מ"מ הרי היא כד' הפוכה כידוע ואין זה נוי עצם הד', לזה הזהירו שיהיה נויין דהיינו צורת ד' כהוייתה לבר. ואף דקשר יו"ד דש"י ג"כ מהופך תמיד^ט, אולי לא שייך כ"כ היפוך ביו"ד שעיקרה גולם, אף דק"ל דבלי עוקץ הימני או העליון פסול, עכ"ז צורת י' הוא לגבי קשר רצועה גם לרש"י שכתב שהם אותיות ממש. כי מ"מ א"א שיהיו ממש צורת האותיות. גם י"ל שאף שאין קפידא בזה בהפיכה עכ"ז שייך בזה נוייהן לבר מצד שאות כהוייתו ודאי נוי הוא יותר מההפוך. עכ"ז איני זו ממ"ש הקדמונים להדיא במבואר בב"י לשון השמושא רבא וארחות חיים בשם ר' האי גאון. ולא הובא מי שיש בידו קבלה בדרך אחר רק שב"י שם כתב שבקרוב נתפשט מנהג התחדשות בזה שם ואין לך אלא במקום שחידשו. גם נוייהן לבר משמע יותר כשבצד ב' אין שום נוי דמעין האות. גם מה דלכאורה יש לפקפק אמנהגנו שאין היכר כ"כ לצורת ד' רק הוא כד' חתיכות מרובעות בריבוע גדול, אין זה כלום כי ג' חתיכות הם כסדר כתיבה בישראל, אחת היא מימין לשמאל ואחת היא מלמעלה למטה ואחת מימין לשמאל שכ"ה ג"כ כתיבה שלנו. משא"כ הריבוע הבא לעשות כעין ה' היא מלמעלה למטה ואין דרך כתיבה כן.

ומצד שהמג"א הביא מנהג החדש אף שכתב עליו ועיין כו' עכ"ז כיון שהביאו יש זכות גם אנוהגין לחדש המנהג, מ"מ טוב יותר שישאר כאו"א במנהגו. גם אין אמנהגנו פתחון פה, מצד [ר"ל שאין פת"פ שהרי] שכוונת ציור הד' הוא ע"י הרצועות גופן שלמטה מהקשר וכפי שפשט המנהג שיש אורך לרצועות למטה מהקשר בב' הצדדים בשווי רק בימין אורך מעט יותר, והרי זה כד' ממש וכו' [עיי"ש שהאריך בזה]. "עכ"ד הדעת קדושים.

יג. הארצות החיים (המלבי"ם) [והאר"ז"ל]

אמנם המלבי"ם בספרו ארצות החיים הבין אחרת בדברי המג"א, שבאמת בא המג"א לשלול הקשר המרובע (והוא ייחסו להאר"ז"ל), והשיג עליו, ואלו דבריו. בלב הארץ (כ"ז סעי"ק ס"ה) הביא תחלה ההל' שהד' יהיה מבחוץ, וביארו ע"פ המעדני יו"ט הנ"ל שהד' הוא ברצועות, וכ' אח"כ "ובכתבי האר"ז"ל כתב לעשות הקשר כשני דלתין, ראשו של זה בצד רגלו של זה. וכ' ע"ז בביאורו שם, "במג"א השיג ע"ז דא"כ למה יזהר שלא יתהפכו, ואינו קושיא, דבזה הדלתין נראה רק מבחוץ ולא מבפנים. ובזה נבין ל' ב' של רש"י עמ"ש צריך

שיהיה כלפי פנים, הביאו הררי"ו ני"ב ח"ה שיהיה הקשר מבפנים וצורת הד' מבחוץ, והרא"ש דחה זה דהד' הוא הקשר, ולמ"ש מכוון במין קשר כזה שנראה רק מבחוץ, ובארחות חיים כתב שיש בקשר ד' קשירות ול' השמוש [רבא] וליצור ביה דמות דלית, מעוף לתרתי רישי רצועה בהדי (א) הדדי ומעיל חד בגו חד ורישא דהאי בעופתא דהאי ורישא דהאי בעופתא דהאי ולהוי כמין ד', וכ"ז מורה שיש לעשות הקשר [המרוכע] כדעת האריז"ל. ובע"ד בשם בית דוד (ס' יד) שלא ראה נוהגים שיהיה הקשר כעין ד' רק נוהגים לעשות קשר מרובע, ואם לא עשאו לא כמין ד' ולא מרובע לא איכפת לן כל שיהיה שם קשירה. ויש בדבריו כמה נקודות חשובות לגוף נידונינו: א. שהקשר של האריז"ל, שהוא כשני דלתין, אינו הקשר הגדול [של ר"נ אדלר], אלא הקשר המרובע. ב. שהד' אינו ע"י הרצועה, אלא הוא כשני דלתין בקשר עצמו. ג. שעל הקשר הזה כונת המג"א להשיג. ד. שאין נ"מ בצורת הקשר, ודלא כדעת הרמב"ם והאריז"ל שהבאנו בהקדמה שצורת הקשר מעכב.

יד. התשובה מאהבה

התשובה מאהבה (ח"ב סי' כ"ז) כ' על גליון המ"א "המעין בבית יוסף סוף סי' ל"ב יראה שהקשר שנהוג אצל רוב העולם הוא הקשר הישר, שכתב שם וז"ל וכופל הרצועה מתחת לעניבה ב"פ כי בזה תהא מלמטה צורת דלית" ממשי מלבד הריבוע העליון ואם לא יכפול הרצועה אלא פעם אחד תצא קשירה מלמטה וכו' [שתי וערב]² ע"כ יכפולה ב' פעמים, עכ"ל עיי"ש. ואי כקשר שהמציאו חדשים זה חמשים שנה לא תמצא צורה זו, אף [אם] לא יכפולה שני פעמים, ועיין בזה. ואנו אין לנו בקשר של תפילין אלא מה שמקובל בידינו ודי בקבלת מרן ב"י ולא תאמרון קשר לכל אשר יאמרו החדשים קשר. עכ"ל התשובה מאהבה.

ונלמוד מדבריו כמה נקודות. הראשון, שמחזיק ב"קשר הנהוג אצל רוב העולם" מפני שכן הוא בב"י, שאם לא יכפולה יצא שתי וערב, וכן היה בהקשר שהיה נהוג הנ"ל. והקשר שהביא הבית יוסף, שמחזיק בו התשובה מאהבה, הוא הקשר המרובע. וקשר שלא תתכן בו שתי בערב, כמו הקשר שהוא בצורת ד' ממש, ג"כ נכלל בקשר החדש שמדבר עליו בתשובתו [אם לא נאמר שבאמת עליו מדבר] שאינו נכון. שנית, באשר ברור שהב"י מדבר על הקשר המרובע כנ"ל, יוצא לנו שכן היה נהוג אצל רוב העולם בימי התשובה מאהבה. שלישית, שהקשר האחר שהיה מצוי אצל המיעוט בימיו, שלא היה כדברי הב"י [מפני שלא היה שייך בו שתי וערב כנ"ל], המציאו אותו חמישים שנה לפניו.

טו. התפארת אריה

התפארת אריה מעתיק דברי התשובה מאהבה, ומוסיף להביא מהדיוקים שהבאנו לעיל מרש"י על הש"ס, שעצם הקשר לא נראה כד' רק ע"י הרצועות היוצאות מן הקשר, ובזה התקיף על הקשר שהוא כשני דלתין ממש,³ רגלו של זה בצד ראשו של זה עם אויר ביניהם, שלא מתאים כל עיקר עם דברי הב"י. [ותחל תלונתו גם על הקשר ד' ממש, כמובן].

ולרוב נדירות הספר התפארת אריה, הבאתי רוב דבריו, בכדי לפרוש הענין כשמלה שלא יהיה מקום לטעות בהבנת דבריו, ובזה נבין אמיתת כונת מו"ז המ"ב. "נשאלתי ע"י צורבא מרבנן א', ע"ד קשר של תפילין שלו, שהוא עשוי כנהוג ברוב ישראל, אך בהיות שראה מאיזה רבנים מופלגים מוכתרים יוצאין בקשרים אחרים עשויין כב' דלתין כמ"ם סתומה

כ. אולי השמיט זה מאימת הצנזורה וכדו'.

כא המכונה הקשר של ר' נתן אדלר, או הקשר של צאנז, ורבו ורבו עליו סיפורי החסידים, מי נהג בו ומי התנגד (הקשר השלישי בהקדמה).

וצורתה כזה ם ואומרים שזה הקשר הוא ע"פ קבלה, אם ישנה ג"כ הקשר שלו לעשותו כמוהם. והשבתי ע"פ הש"ס והשו"ע הקשר הנהוג בכל ישראל הוא הישר והנכון והוא הקשר לכל אשר יאמר העם קשר, אע"פ שאין צורת הקשר גופא כד' מ"מ ע"י הרצועות המתפשטות מזויותיו נעשה הצורת הד' בהנחת הרצועות התלויות וכמ"ש הב"י בסס"י ל"ב צורתו בשם השימושא רבה והאר"י אסכנדרני וא"ח והעיטור לרב האי וכן כתב ג"כ בספר ב"ש²², וכן מבואר ג"כ במהרי"ל, ומשמעות לשון רש"י בכל המקומות דאין בקשר גופא צורת דלי"ת רק ברצועות וכו'. [כאן הביא דברי רש"י שהבאנו לעיל, ועוד דיוקים מדבריו שלא הבאנו, והביא המהרי"ל הרמב"ם והב"י ודברי התרוה"ד והבית אהרן שהבאנו לקמן, וסיים אחרי עוד כמה דיונים בזה בזה"ל] ועכ"פ חלילה אין לזוז ממנהג דכל ישראל ונובע ממצעין הקדוש מהרי"ל סג"ל, שוב ראיתי ג"כ בספר תשובה מאהבה חלק ב' סי' כ"ז להגאון מו"ה אלעזר פלעקעלעס ז"ל שכ' וז"ל המעיי' בב"י סס"י ל"ב יראה שהקשר הנהוג אצל רוב העולם הוא הקשר הישר וכו' ובזה אסיים ובזה אסיים שהלכה כר' אלעזר כאשר קבע מסמרות, שהקשר הנהוג הוא האמתי וקבוע לדורות, לכן חלילה מלשנותו יהי' ידיך אסורות הכ"ד."

מז. סיום ביאור דברי המ"ב

ובזה נחזור לדברי המ"ב. המ"ב התחיל "ויש עושים קשר כמ"ם סתומה שנראה כשני דלתין משני צדדין רגלו של זה בצד ראשו של זה". וכמו שראינו, מדבר על קשר אחר לגמרי, ולא על הקשר המרובע, שהתפארת אריה באמת מחזיק בו בכל תוקף, רק שמדבר על הקשר שהיה כעין שני דלתין ממש. והמשיך המ"ב "ועיין בספר תפארת אריה שהביא בשם תשובה מאהבה והסכים עמו לדינא דאלו העושים קשר של דלי"ת מכוון יותר לדינא". ובדבריהם מבואר, דהקשר של "דלי"ת אחת" שהוא המכוון לדינא, הוא הוא הקשר המרובע, וכותבים גם שהוא דוקא הקשר הנכון, מסיבות אשר שוללות גם את הקשר שהוא ממש כצורת ד', והמ"ב מסכים איתם לדינא.²³

יז. התרומת הדשן

אמנם מדברי התרומת הדשן לכאור' ניתן להוכיח שבאמת התנגד להקשר המרובע. וז"ל (ח"ב סי' קע"ט) "נלפע"ד דיפה דקדקת [ר"ל השואל להתרוה"ד] דאין צורת ד' כלל ברצועות התלויות. דאיבעי למימר פרק הקומץ גרדומי רצועות כשרים אפילו לא יצא מהם אלא משהו חוץ לקשר, משמע דאין צורת הדל"ת בהן,²⁴ וצורת הד' הוא בקשר לכו"ע, וליכא דטעי בהא. וגם איתא התם דשרי לתפור הרצועות שחוץ לקשר עיי"ש. וגם כ' אשירי בשם שימושא רבא בהדיא דצורת ד' בקשר עצמו עיי"ש, וכן משמע מפי' רש"י וכו'". עכ"ל התרוה"ד.

כב הב"ש לא בירר סדר עשיית הקשר, ולכאור' כוונתו לתיקון תפילין, אשר גם הוא בשם ברוך שאמר יכונה, והביא סדר עשיית הקשר (ע' קפ"ז במהדורת ווגשל-משי זהב). ואף אם דבריו שם קשה להולמם [ואין יוצא שום קשר ממש"כ] מ"מ אין ספק שמכוון לעשות הקשר המרובע, ובליקוטי הגהות שם כתב הכל בבירור, ויוצא קשר המרובע בלי ספק.

כג ואף שיש מספרים שלא כן נהג המ"ב בעצמו, ואף כאילו הורה נגד הקשר המרובע, א"א לומר כן אם לא שנאמר שטעה ח"ו טעות גס בהבנת דברי התשובה מאהבה והתפארת אריה. [ואם ח"ו נעזי לומר כן, כמו שבאמת כתב אחד, ממ"נ א"א לסמוך עליו, דאולי אילו ידע כוונת התשובה מאהבה והתפארת אריה האמיתית היה חוזר בו!] ועל כגון זה נאמרו דברי החזו"א (אר"ח, בענין היו"ד הפוכה בהצד"י, שעליו נרחיב היריעה במקו"א בעז"ה) "ואמנם חמורה היא ההלכה, ולא נתנה להקבע ע"פ סיפורים, אלא העיקר העיון בגמ' ופוסקים, ומסירת נפש להבין קשט אמרי אמת" עכ"ל הזהב. וא"א לו' כמו שבאמת היו אלו שחשבו שהמ"ב מעתיק מהתפארת אריה לכוונה אחרת לגמרי, ולא הסכים אתו לדינא כלל וכלל, שהרי כתב המ"ב לעיין בדברי התפארת אריה, דהיינו שרצה להביאו כמקור.

כד העירוני ידידי ר' צבי הרציג שמוכח מדבריו דלא כשיטת הרמב"ם שהבאנו בהקדמה, שהרי כתב שאף אם יהיה קשר הנכון, לא יהיה כשר אם לא שיהיה שם ד'.

ועל הפי' הפשוט בדבריו, דהיינו שבא לשלול הקשר המרובע, יש כמה תמיהות גדולות מאד. תחילה, הרי מביא דברי השימושא רבא בעצמו לסמך לדבריו, ושם מפורש דרך עשיית הקשר, והוא הקשר המרובע, ואיך אפשר להביא ממשמעות לשונו להיפך? ועוד קשה, שהרי מאתיים שנה לאחריו היה הקשר המרובע נהוג אצל רוב העולם, כפי עדות התשובה מאהבה שהבאתי, וגם לפניו היה נהוג כן כמו שהוכחנו, ואיך כ' "ליכא דטעי בהא"? [וביותר קשה לפי מה ששמעתי מהבקי המפורסם במנהגים, הרה"ג ר' בנימין שלמה המבורגר שליט"א בעהמ"ח ס' שרשי מנהגי אשכנז ועוד, שאין ספק שבימי התרוה"ד היה המנהג המרווח, (אם לא המנהג המוחלט) לעשות הקשר המרובע.]

אמנם המעיין עוד בדבריו יראה שבכלל לא דיבר על אופן עשיית הקשר, רק שדן בהקשר, היכן הוא צורת הד' מהשם, שהרי כ' "דאין צורת ד' כלל ברצועות התלויות... משמע דאין צורת הדל"ת בהן, וצורת הד' הוא בקשר... דצורת ד' בקשר עצמו וכו'". דהיינו, שתמיד דן היכן בתוך הקשר יש ד', ולא דן כלל איך לעשות הקשר, שאילולי כן, היה לו לומר כן בפירוש, שיש לעשות הקשר בענין שיש ד' בהקשר עצמו. ובאמת, לא יתכן לדון דיון זה אלא בקשר המרובע, דאילו היה לפניו קשר ד' ממש, אין שום מקום כלל לדון היכן הוא הד' באשר הד' עומד לפניו. ורק בקשר המרובע, אשר לא נראה בו צורת ד' כלל, אפשר לדון כך. ובזה הסיק התרוה"ד, שצורת הד' הוא בהקשר עצמו, וצ"ל ששלש מתוך הד' מרובעים בתוך הקשר נחשבים לד', והרביעית לא נחשב בכלל מאיזה סיבה.^{כה}

[זכינו לדין, שדעת כל הני רברבי: השימושא רבא, רבינו האי גאון, רש"י, הרמב"ם, האורחות חיים, הר"י אסקנדרני, הרא"ש, העיטור, התיקון תפילין, המהרי"ל, הבית יוסף, הרמ"א, התרומת הדשן, המעדני יו"ט, האליה רבה, המגן אברהם, הגרעק"א, התשובה מאהבה, התפארת אריה, הדעת קדושים, ואף כן הוא דעת המשנה ברורה; שהמנהג הנכון בהקשר הוא הקשר המרובע, ובודאי שיש להעדיפו.]

יח. הגר"א [והגר"מ שטרנבוך שליט"א]

הרה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א רצה להוכיח בספרו הלכות הגר"א ומנהגיו, שהגר"א התנגד להקשר המרובע. וראייתו ממה שביאר הגר"א דברי הזוה"ק פ' פנחס "ולקשר תפילין מאחורי ד' כפולה" שאין הכוונה שבקשר יש שני דלתין כמו שפירשו המקובלים, רק ד' אחת יחד עם ד' בתי התפילין. אבל אי משום הא לא איריא, שהרי כבר ביארנו לעיל מהמהרי"ל שאף בקשר המרובע אין אלא ד' אחת, שהוא מהרצועות היוצאות מהקשר, ואפ"ל שלכך התכווין הגר"א שאין בו אלא ד' אחת.^{כו}

ומזה אשר תלמידיו ז"ל, אשר נהגו להעיר על כל שינוי מנהג שנהג, לא כתבו כלום בנידון, צ"ב מה אפשר לדון ממנו, מפני שאין אנו יודעים מה היה המנהג הנפוץ בימיו בליטא.

ולא הבאתי דברי כל הפוסקים שדנו בסוגיא זו, ואף לא נסיתי לעשות כן, רק חלק קטן הבאתי ושיירתי ושיירתי, שלא באתי בזה אלא להוכיח שכל המקורות הקדומים והנאמנים מורים באצבע על ה'קשר המרובע', ואין שום מקום לערער עליו כלל.

"ומזה יצאתי ידי חובתי מכל מה שעמעמו הראשונים בהלכה זו." (ר"ן נדרים ד' ע"א)



כה כ"כ האשל אברהם (הבאנו דבריו לעיל) "הריבוע הרביעי שאיננו בדרך כתיבה כלל שנעשה ממטה למעלה אינו נחשב כלל." וחבירי הגר"ר דויד הכהן מונק ת"י בע"א, שמשוהו מהרצועות הסמוכות לקשר נחשב לחלק מן הקשר ומצטרף לצורת הד' גם לדברי התרוה"ד; ולא הבנתי דבריו כ"צ. גם אפ"ל שכוונתו לעשות הקשר בענין שהריבוע השלישי מתכווץ, אמנם כבר כתבתי שלא נראה שכוונתו לברר צורת הקשר. כו וכשננסתי להרב שליט"א הסכים עמי שבאמת אין משם ראייה מכרחת.

הרב יונתן הרשלג

בענין צורתה האמיתית של אות הפ"א ודעת המשנה ברורה

כתב המ"ב (סי' ל"ו צורת אות פ"א) וז"ל: ולא כמה שנהגו איזה סופרים לעשות עקב מבחון בצדה כזה ואומרים שזה להטיב הבי"ת לבן מבפנים כי הוא ממש אות שבור. הנה יש לע' מהו כוונת המ"ב בצורת האות פ'.

א. התמונות שהכניסו בעלי דפוס אינם של המ"ב

הנה הכתיבה תמה חידש צורה חדשה לאות פ"א וקבע אותה כזה **פ** ואחריו נמשכו המדפיסים להכניס צורה זו בתוך ספרי המ"ב. אמנם צריך לדעת שבעל המ"ב לא הדפיס כלל תמונות האותיות בתוך הספר, (וכל השנים נדפס המ"ב בלי תמונות ורק לאחרונה הכניסו תמונות בכמה דפוסים לפי הבנתו של המצייר) ולא הביא המ"ב את דברי הכתיבה תמה אלא כדי ללמוד ממנו לא לעשות גב הפ' שבורה לחלקים כזה **פ** וכמו שאבאר. וצריך לדעת שעד שחידש הכתיבה תמה צורת הפ' כזה **פ** כל הסופרים הקדמונים באשכנז כתבו פ' עם בליטה לאחריה כזה **פ** (ועיין להלן שביארנו באריכות דין אות שבור, וגם ביארנו הטעם שצורה זו שבורה **פ** וצורה זו **פ** אינה שבור). וראה להלן ציור הפ"א של המשנה ברורה עצמו.

וכן משמע גם מזה שהמ"ב שינה מלשונו של הכתיבה תמה, שהוא כתב "מה שנהגו הסופרים", והמ"ב שינה וכתב "שנהגו איזה סופרים", והיינו משום שהכתיבה תמה קרא תגר על כתיבת כל הסופרים בבליטה, והמ"ב עורר על כתיבת "איזה סופרים" בשבורה כנ"ל.

ב. צורת הפ' כפי תיאור הבי"

הגרי"ז מבריסק כתב במכתב (הובא בלשכת הקודש גליון ב') וז"ל: את הפ' יכתוב כמו שכתבו לו מירושלים בשם הגאון מהרי"ל דיסקין זצ"ל עגול מבחון בלא עקב, וכ"ה מבואר בהפוסקים עיין במ"ב סימן ל"ו ובצורת האותיות עכ"ל. ואם כוונתו שלא יהיה בליטה בגב הפ' איני יודע מקורו שהרי הבי"ת כתב בשם האלפא ביתא וז"ל: אין לעשות כלל זויות למטה מבחון כי אם מבפנים, וזה יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון, וכאשר תמשך מעט לאחריה, עושה לה זוית מבפנים וכשאינן לה זויות למטה תחשב תמונת כ"ף עכ"ל. ומ"ש שיתפוס הקולמוס באלכסון, ר"ל שהקולמוס נוגע בקלף באלכסון כדי ש"ק-התחלה" תהיה באלכסון, ומשמע מדבריו דתמונת הפ"א צריך להיות כזה:



והכתיבה תמה הכניס לתוך דברי הבי"ת תיבה אחת כדי לשנות משמעות דבריו למה שהוא רוצה, כי בב"ש כתוב "וכאשר תמשך מעט לאחריה עושה לה זויות מבפנים", והכתיבה תמה הוסיף וכתב: וכאשר תמשך מעט לאחריה הקולמוס "בפנים" עושה לה זויות מבפנים, ע"כ. וכוונתו היתה כדי לבטל את הבליטה של המשיכה לאחריה.

והנה הכתיבה תמה שינה צורת אות פ' מהמנהג משום דמוזכר בפוסקים שאות פ' מורכב מאותיות כ'-ו', ולכן רצה לחדש צורה שדומה לאות כא"ף יותר מהצורה שנהגו בכל הדורות. אמנם המור וקציעה כתב בפירוש שמדברי הבי"ת משמע דיש בליטה בגב הפ', וכן הבינו כל הסופרים הקדמונים. והרי כתב הבי"ת וז"ל: וכשאינן לה זויות למטה תחשב תמונת כ"ף עכ"ל,

ולא כתב שצריך להיות כתמונת כ"ף ממש כמו שהבין הכתיבה תמה, אלא שאף שיש לה בליטה בגבה, אך מכיון שאין לה זווית למטה "נחשבת" תמונת כ"ף.

והנה יש מנסים לדחוק בדברי הב"י ולהתאימם לצורת הפ"א שחידש הכתיבה תמה, ואומרים מה שכתב שתפוס הקולמוס באלכסון ר"ל בתחלת המושב כדי שכאשר תמשוך אותו לאחוריה תסיים המושב באלכסון כדי שלא תהיה זווית למטה. מיהו לדבריהם קשה תרתי שהרי כתב תמשך "מעט" לאחוריה, ולדבריהם מושכים אותו כך באלכסון כל רוחב המושב מהתחלתו עד סופו שהוא הרבה ועכ"פ אינו מעט, ועוד הרי כתב וכאשר תמשך מעט לאחוריה עושה לה זווית מבפנים, וכדברינו שפיר מתפרש שע"י משיכת הקולמוס מעט לאחוריה עושה הזווית מבפנים ובליטה מבחוץ, משא"כ לדבריהם אין קשר לעשיית המושב לעשיית הזווית מבפנים. וכן אמר לי מו"ר הרה"ג מרדכי פרידלנדר שליט"א דפשוט לשון דברי הב"י והאלפא ביתא משמע כמו שהסברנו.

וגם לפי הכתיבה תמה והמנהג של הרבה סופרים כיום עושים גב הפ"א ישר ולא כהמ"ב גם לפי ביאורם. וראה להלן שהביאנו שהמ"ב מכריע כהב"י ודוחה דברי הכתיבה תמה.

ג. המעיין בדברי המ"ב יראה שדחה חידושי של הכתיבה תמה ודחה תמונת הפ' שהכתיבה תמה חידש

המ"ב הביא מקצת דברי הכתיבה תמה משום שהסכים דיש להזהר לא לעשות הפ"א אות שבור ע"י תפיסת הקולמוס "ישר" ולמשוך "הרבה" לאחוריה כזה  אמנם המ"ב דחה ג' חידושים שהכתיבה תמה יסד באות פ' ואלו הם: א' להיות כמו כא"ף "ממש", ב' להיות עגול בלי זווית מבחוץ למעלה, ג' להיות בלי בליטה לאחוריה.

ד. המ"ב דחה חידוש הכתיבה תמה שפ' צריך להיות כמו כא"ף "ממש"

כתב הכתיבה תמה וז"ל: וצריך להיות עגול מבחוץ כמו כא"ף "ממש" עכ"ל. אך צריך לדעת שאין פוסק אחד שכתב שצריך להיות ככא"ף "ממש", ולכן כאשר המ"ב העתיק דברי הכתיבה תמה מילה במילה כאשר הגיע לתיבות כמו "כ"ף ממש" השמיט תיבות אלו וכתב וז"ל: צריך להיות עגול מבחוץ כמו שכתבנו עכ"ל.

ה. המ"ב דחה מה שחידש הכתיבה תמה שיהיה "בלי זווית" מבחוץ

הכתיבה תמה כתב שהוא "תיקן" נוסח האלפא ביתא והב"י, ואכן בתיקוניו התאים את דבריהם למה שחידש שצורת האות פ' צריך להיות כמו כא"ף "ממש" וז"ל: עמדתי והגהתי על מכונה מדפוסים ישנים הנוסחא מב"ש [הרבה כינו ספר האלפא ביתא בשם הברוך שאמר] ומב"י על נכון, ואי"ה כשאדפיס את הב"ש יהיה שם ביאור מספיק וכאן לא תקנתי רק האות לבדו. פ' כפופה יהיה לה זווית בצד ימין בפנים "ולא מבחוץ" כמו שכתב החסיד שפ' יש לה זווית "בפנים", גם בזה שגו הסופרים לעשות לפ' זווית למטה, ואינו כן עכ"ל הכתיבה תמה, (והוא ע"פ דפוס משובש) והמ"ב דחה שינוי נוסח זה בשתי ידיים, שהרי הב"י בשם האלפא ביתא כתב וז"ל: פ' כפופה יהיה לה זווית למעלה מבפנים "ומבחוץ" כמו שכתב החסיד שפ' ה' ת' יש להן זווית, גם בזה שגו הסופרים לעשות לפ' זווית "למטה", ואינו כן עכ"ל, והמ"ב לא הסתפק להעתיק הלשון המקורי אלא הדגיש הפך מעיוות שינוי הנוסח וכתב וז"ל: צריך להיות לה לכתחלה למעלה בצד ימין זווית מבפנים "וגם מבחוץ".

ו. המ"ב דחה רעיון הכתיבה תמה דגב האות פ' צריך להיות בלי בליטה לאחוריה

והנה באות ב' העקב משוך ובולט לאחוריה מה שא"כ באות כ' שאין בליטה לאחוריה, וכדי להוציא לפועל את חידושו שפ' צריך להיות כמו כ' "ממש" החליט בעל הכתיבה תמה לבטל הבליטה שנהגו מאז ומעולם למשוך האות פ' מעט לאחוריה, וכיון שהבליטה עושה

שהפ"א צר למעלה ורחב יותר למטה על כן כתב הכתיבה תמה וז"ל: ויהיה למעלה ברוחב הגג ג' קולמוסין וכו' ומתחתיו ג"כ ג' קולמוסין רוחב עכ"ל, והביא שתמונתו כזה **ב** בלי שום בליטה לאחוריה, אמנם המלאכ"ש דייק מהאלפא ביתא שאות פ' צר למעלה ורחב יותר למטה שהרי כתב באלפא ביתא הראשון וז"ל: ותהיה רחבה בעובי קולמוס וחצי, והמלאכ"ש כתב דשיעור זה קאי על רוחב הגג, ובאלפא ביתא השני כתב וז"ל: רחבה עד למטה שמתחיל יריכה כמו ב"ת עכ"ל, דהיינו למעלה בגגה רחבה קולמוס וחצי, ובמקום הבליטה שמשוך לאחוריה למטה רחבה ג' קולמוסין כמו ב', וכן פירש המור וקציעה (לר"י עמדין בהגהותיו על הב"י) שיש בליטה קטנה לצד אחוריה, שהרי באלפא ביתא הראשון כתב וז"ל: אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ, עכ"ל. ועל זה כתב המור וקציעה וז"ל: וצ"ל דר"ל עגולה מעט באורך ע"י "בליטה" קטנה לצד אחוריה, עכ"ל, לכן כאשר המ"ב ציטט את דברי הכתיבה תמה הקפיד להשמיט חידושו שרחבו שוה למעלה ולמטה וכתב הפך מעיוות זה וז"ל: ולהמשיכה מעט לאחוריה וכו' כמבואר בב"ל.

ז. המנהג

צורה זו **ב** נהגו מאז ומקדם כל ספרי דווקני, וכמו שמצאנו בהרבה ס"ת ישנים, וכן העיד הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל דבליטת הפ' נכנס תחת ראש השלישי של אות ש' בס"ת הקדושה שכתב הרמ"א ז"ל בעצם כ"ק (הובא דבריו בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון יד, לענין רוחב השורה ג' פעמים למשפחותיכם, וכתב דבליטת הפ' נכנס תחת ראש השלישי של אות ש'). וכן העיד הרה"צ רבי מיכאל דוב ווייסמאנדל ז"ל שבס"ת הקדושה של החת"ס ז"ל אות פ' משוכה לאחור (הובא דבריו במאמר והצדיקו את הצדיק"ק הערה 68, של הרב דוד יהודה ליב גרינפעלד שליט"א, יו"ר ועד משמרת סת"ם). וכן הנה לפנינו דוגמא מאות פ' שכתבו גדולי וצדיקי הדורות מתלמידי הבעש"ט.



- א. כ"ק הרה"ק אפרים סופר מבראד (סופר בעל מאור עינים מטשערנאביל זי"ע),
- ב. הרה"ק רבי צבי סופר ממעזיבוז (סופר הבעש"ט), ג. הרה"ק רבי משה מפשעווארסק ספרא רבא דישראל, ד. הרה"ק רבי דוד סופר מאניפולי (סופר הרה"ק רבי זושא), ה.
- הרה"ק רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', ו. הרה"ח רבי שמואל מבוסק (סופר האדמורי"ם מבעלזא), ז. הרה"ח רבי בערל (סופר הרה"ק ר' שלמה (הראשון) מבאבוב), ח. הרה"ח רבי אליש (אלי פערטיג סופר הקדושת ציון).

ובכל ספרי התורה האשכנזים בארץ ובחו"ל, הן של החסידים והן של הליטאים, בכולם הפא"ץ נכתבו עם בליטה בגב (ראה צילומים בספר יריעות שלמה ובעוד ספרים).

ח. עוד טעם למנהג הקדום דיש בזה רמז לתורה שבפה

ונראה לי עוד טעם לצורת הפ"א-הקדמון משום ד"א דפ' מחובר מב' ו', ולכן אפילו לדעת האלפא ביתא והב"י דעיקר צורתו כ'-ו', בכל זאת ע"י הבליטה יש קצת דמיון גם להעקב הבולט באות ב'. שהרי כתב הב"ש וז"ל: אמנם הרוקח כתב בהדיא בשם רבינו החסיד ז"ל וז"ל: וצריך לעשות הפ"ה כמו ב"ת מרובעת ולא עגול כמו כ"ף וכו' וכל הסופרים מומחים כותבים אחר קבלת החסיד עכ"ל. ועל זה בא האלפא ביתא לחלוק וכתב וז"ל: הרוקח כתב בשם החסיד עצמו שלובן של פ' יהיה כמו ב', ומדלא אמר שתמא שהפ' כמו ב' ש"מ דוקא הלוּבן כמו ב' אבל מבחוץ אינו כמו ב' וכו' על כן אין לעשות כלל זוויות למטה מבחוץ כי אם מבפנים, וזה יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון, וכאשר תמשך מעט

לאחוריה, עושה לה זווית מבפנים עכ"ל, והאלפא ביתא הביא דגם בהגהות מיימוני ובספר התמונה כתוב בהדיא שתמונת פ"א כמו כא"ף.

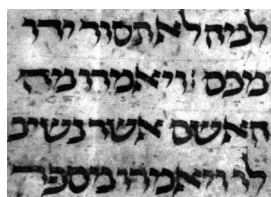
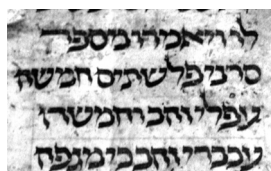
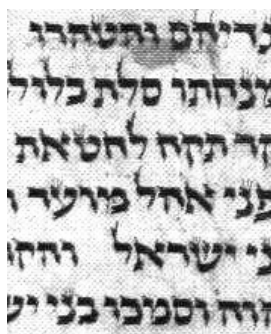
לכן האלפא ביתא הקפיד על ג' פרטים כדי שלא נפסיד הדמיון לכא"ף, א. לעשות הבליטה ע"י תפיסת הקולמוס "באלכסון", ולא ישר. ב. למשוך אותו לאחוריה רק "מעט" ולא הרבה. ג. לא לעשות כלל זוויות למטה מבחוץ, כמו שכתב וז"ל: וכשאיין לה זוויות למטה תחשב תמונת כ"ף. בכל זאת ע"י הזוויות למעלה, וע"י הבליטה באמצע, יש ג"כ קצת דמיון לבי"ת עם עקב שכולט. ואחרי שהאלפא ביתא והבי"ו והמ"ב קבעו צורת הפ"א עם בליטה לפי המנהג הקדום, מי לנו גדול מהם, למחוק הבליטה ולבטל הדמיון לבי"ת לגמרי ולהפסיד הרמז לאות ב' הקדושה, שבה התחילה התורה שבכתב, וז"ל האלפא ביתא האחרון: ועוד רמז בתמונת הבית שהיא דומה לתמונת ד"ו, ויעלה מספרם עשרה כנגד עיקרי התורה עשרת הדברות, והיא עצמה במנינה שנים כנגד שני לוחות עכ"ל, לכן טוב לשמור על רמיזת האות ב' שהוא הלוחות והתורה בפ"ך דהיינו באות פ"ה שלך, כי טוב לי "תורת פיך" מאלפי זהב וכסף.

בענין כתיבת תמה ודין אות שבור

הנה כיון שרבתה המבוכה בהבנת דברי המ"ב מהו אות שבור, וחושבין שהמ"ב העיר נגד צורת הפ"א-אשורית הקדמון, אשר על כן מצאנו לנכון לבאר הדין של אות שבור.

איתא בשבת קג: וכתבתם - שתהא כתיבת תמה, שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין וכו'. מפורש בגמרא שאות הדומה לחברתה פסולה משום כתיבת תמה. ופירש רש"י: תם - שלם כהלכתה. וכתב התקון תפילין באות וא"ו וז"ל: הו"ו יכתוב כך הראש בשוה, ויעשה לו פנים שוים למעלה ולמטה, ולא קצר למעלה כזה (*) כי כתיבת תמה תהיה ולא שבורה וחצאית (כזה *) כמו משי"ט בלע"ז, ולא כמו שכותבין במחזורים אלא מתמעט והולך מלמעלה למטה כזה * עכ"ל. והאלפא ביתא באות ו' כתב (והבי"ו העתיק דבריו) וז"ל: ורגלה פשוט תחתיה בשוה ולא תהיה כמו כתיבת שבורה באמצע דקה, רק תמה ושלמה, ומתמעט עוביה, וזה רומז לסוד עכ"ל. ומרהיטנא דלישנא היה נראה דכוונתו "שבורה באמצע דקה" כזה * , אמנם אינו מסתבר שחולק על התקון תפילין שהשוה ו' שבור למשי"ט וכמו שכותבין במחזורים כזה * .

אלא מסתבר שכוונתו בכתיבת שבורה כמו שהסביר התקון תפילין בפירוש באות ד' וז"ל: והרגל עב לצד הגוף כזה * ו' ולא (דק) כזה * דהוי כתיבת חצאית עכ"ל, והיינו אם אינו עב לצד הגוף אלא דק בחיבורו לגוף הוי שבור וחצאית. ועוד הרי האלפא ביתא לא כתב "באמצע רגלה דקה" אלא "באמצע דקה", ולכן על כורחך בין הגג ובין הרגל כזה * הוי בכלל "באמצע דקה".



כתבים ישנים

עם אותיות וא"ו שבור

* תמונה זו אינה מקורית

וטעם הדבר שכתב התקון תפילין באות ו' דוקא שעוביו צריך להיות מתמעט והולך מלמעלה למטה כזה ׀ כי אות ו' מורה על האצילות, דהיינו קיבול והילוך השפע שהוא מתמעט והולך (ב"ש), ואם הוי באמצע דקה כזה הרי ׀ זה שובר ההשפעה שמרומז בו, לפי שאין קיבול והילוך השפע מתמעט ומתרבה אלא מתמעט והולך (ב"ש). ומה שכתב התקון תפילין שבורה וחצאית, תיבת "חצאית" בא לפרש כוונת תיבת "שבור". היינו שראש ורגל דאות ו' צריך להיות אחיד, ולא דק באמצעו מחולק לשני חצאים מנותקים, כי אין לשבור ולנתק מהשפע שלמעלה. ולפי זה כיון שאות ד' מורכב משתי ווי"ן הביא הדין גם באות ד'.

ובמ"ב באות ז' כתב וז"ל: ורגלה תהיה פשוט ׀ תחתיה לא שבורה, ויש שעושים הקו התחתון דק ביציאה והולך ומתעבה עד חציה ומחציה חוזר ומתמעט עד שתהיה חדה למטה ׀ עכ"ל. ובשער הציון כתב ששני דינים אלו - האחד שתהיה פשוטה ולא שבורה, והשני שתהיה דקה ביציאה וכו', מקורם בלבוש. ויש להקשות הרי הדין שתהיה פשוטה ולא שבורה לא נמצא בלבוש (ולא בשום פוסק אחר) באות ז' אלא באות ו', ואם כן מנין חידש המ"ב שרגל הז' צריך להיות פשוט ולא שבור, וצ"ע.

והאלפא ביתא באות למ"ד מחדש דענין שבירת האות שייך גם בשאר אותיות ולא רק באות ו' (אפילו באותיות שאין להם רמז לקיבול והילוך השפעות) וז"ל: תמונת הלמ"ד כמו כ"ף כפופה ועליה וי"ו, ומהאי טעמא כתבתי שיהא זנבה עב וכפוף היטב לפניה ׀, ושמעתי קוראים תגר אם הזנב עב יהיה הכתיבה שבורה ולא תמה, וליתא כי הכ"ף עצמה תוכיח שדקה באמצעיתה, וכן צואר הלמ"ד עצמה דקה בין ראשה לגופה, וכן קבלנו שזנבה יהיה עב, ומסכים לאשר פירשתי שתמונתה כמו כ"ף עכ"ל. וטעם הקוראים תגר דהוי אות שבור, משום שהם סוברים שאות למ"ד מורכב מאותיות ר'-ו' או ד'-ו', אותיות שאין להם מושב. ולא מאותיות כ'-ו'. ולכן לשיטתם אם מושב הל' עב, הוי אבר נוסף, מה שאין כן אם מושבו דק וקצר אינו אלא כהמשך של הרגל ׀ חזינן מהכא שכאשר מחלקים אבר אחד לשני חצאים ע"י שהוא דק באמצע ׀ ג"כ נקרא שבור, אע"פ שלא ידענו באבר הזה רמז לקיבול והילוך השפעות. ועוד חזינן שכאשר קבלנו שהאות דקה באמצע אין לקרא עליה תגר שהיא שבורה, כי "כן קבלנו".

לכן אפשר דיש לישב מה שחידש המ"ב באות ז' שהוא פשוט ולא שבור, שהרי באותו משפט שכתב להיות פשוט ולא שבור כתב גם שהוא דק ביציאתו, והרי בכי האי גוונא (׀) באות ו' הוי שבור, אלא כיון שבאות ז' אין לנו קבלה שהרגל עב לצד הגוף, אין זה נחשב שבירה במה שרגלה דקה ביציאתה. ולפי קבלתנו אין אות ז' נחשב שבור אלא אם היא דקה באמצע רגלה גופה, דהיינו אם רגלה מחולק לשני אברים כזה (׀), כי כן קבלנו באות ז' שהוא דק ביציאתו מן הגג.

ואף דאות שבור אינו כתיבה תמה, מכל מקום דין זה שלא לכתוב שבור אינו מוזכר בגמרא כלל, ולא מצאנו בין הפוסקים מי שכתב שזה לעיכובא. ואדרבה כתבו הרמב"ם ועוד פוסקים דאין לפסול אלא כשנפסד צורת האות עד שלא תקרא כל עיקר, או שתדמה לאחרת. ועוד כתבו במפורש בשו"ת בית אפרים (ה' גיטין סי' ק"ו) וכן בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט' סי' ה) שמה שכתב התקון תפילין שצריך להיות כתיבה תמה ולא שבורה, נאמר רק לכתחילה, ולא לעיכובא.

ויש לעיין מה כוונת הכתיבה תמה (שהעתיק המ"ב) באות פ' שכתב וז"ל: ומה שנהגו הסופרים לעשות עקב מבחורין בצדה כזה ׀ ואומרים שזה להטיב הבי"ת לכן מבפנים, הוא ממש אות שבור והחליפו בבי"ת שחור מבחורין עכ"ל. ועיין ב"אור ישראל" סיון תשס"ח במאמר והצדיקו את הצדיק (מהרב דוד יהודה ליב גרינפעלד שליט"א) שהביא הספר כתיבה

תמה בכת"י, ושם הכתיבה תמה השווה פ' שבור לאותיות נ' צ' ת' ע' שנהגו כמה סופרים
לשבור רגלי אותיות אלו לשני אברים, לא ע"י שהרגל דקה באמצע, אלא ע"י עיקום חד כמו

בראש חטוטר

ומשם ניכר דכוונתו גם בגב הפ' שהוא צריך להיות אבר אחד, ולא ❧ שבור לכמה אברים ע"י עיקומים חדים. ואף שקבע הכתיבה תמה צורה חדשה לאות פ', עם כל זה לא בא לשלול צורת הפ' קדמוי לפי תיאור הב"י כזה פ, אלא לשלול עיקומים חדים שמחלקים גב הפ' לכמה אברים כזה פ והכתיבה תמה שינה מהמסורת וקבע צורה חדשה כזה פ משום שלדעתו גב הפ', צריך להיות עגול מבחוץ כמו כא"ף "ממש". אך אין פוסק אחד שכתב דצריך להיות "ממש" כמו כא"ף, ואפילו המ"ב שהביא דבריו להזהיר שלא לעשות עיקומים חדים בגב הפ', השמיט תיבת "ממש" וכתב וז"ל: צריך להיות עגול מבחוץ כמו שכתבנו.

ולכן ברור שדברי המ"ב שלא לעשות פ"א שבור אין כוונתו נגד המנהג הקדמון לפי תיאור הב"י, שהרי הב"י כתב לתפוס הקולמוס "באלכסון" ולמשוך אותו "מעט" לאחוריה והמ"ב העתיק דבריו. אלא כוונת המ"ב נגד השבירה שיוצא ע"י תפיסת הקולמוס "ישר" ולמשוך אותו "הרבה" לאחוריה, וע"י כן נעשה עיקומים חדים שמחלקים גב הפ' לכמה אברים. 



והנה כתב המ"ב וז"ל: ומה שנהגו כך (לעשות פ"א שבור) מפני שאינם יודעים ההרגל לעשות לתפוס הקולמוס באלכסון ולהמשיכה מעט לאחוריה הקולמוס בפנים שעי"ז נעשה לה זוית בפנים כמבואר בב"י, ע"כ יצא להם הטעות לעשות עקב מבחוי עכ"ל. ולכאורה היה נראה

משמעות המ"ב שכל עקב (אפילו באלכסון כזה **ב**) שובר את האות לדעתו. וכאשר שאלתי פי מו"ר הרה"ג מרדכי פרידלנדר שליט"א בזה, השיב דכוונת המ"ב הוא דכאשר חופסין הקולמוס לא באלכסון יצא להם הטעות לעשות עקב ממש מרובע כמו באות בי"ת כזה **ב** וכן פוסק הרה"ג יעקב מאיר שטרן שליט"א שפ"א כזה **ב** אינו שבור ומותר לכתוב פ"א כזה לכתחילה. ובעצם ניכר מדברי המ"ב שדעתו הוא דאין עקב כל שהוא עושה אותו שבור, אלא רק עקב מרובע עם עקומים חדים שמחלק הגב לכמה אברים נחשב שבור. שהרי כתב המ"ב וז"ל: ולא כמה שנהגו איזה סופרים לעשות עקב בצדה "כזה" וכו' כי הוא ממש אות שבור עכ"ל. שמע מינה שלא כל עקב שובר האות, אלא דוקא עקב מסוים "כזה".

ויש להוסיף שמה שהכתיבה תמה והמ"ב הדגישו שגב הפ"א צריך להיות עגול ולא מרובע, הטעם הוא כדי שתדמה לכ', ועוד כי כל הכפופות צריך להיות עגולים למטה לכתחילה. והיה מקום לחשוב שאם אינו עגול הוי שבור, אך לענ"ד הדין להיות עגול והדין לא להיות שבור שני דינים נפרדים הם. ואות זי"ן יוכיח שחייב להיות פשוט ולא שבור, ואינו משנה אם צדדיו עגולים באמצע או מרובעים עם פינות חדות  ולכן לפי מה שכתב



בימים - אף שהוא עגול כמו כ"ף, בכל זאת גב הפ' שבור לשנים ע"י שהוא דקה באמצע.
בשמאל - אף שאינו עגול, בכל זאת גב הפ' הוי אבר אחד.

המ"ב באות זיי"ן, יצא לנו דגב הפ' שהוא דק ביציאתו
מהגג והולך ומתעבה עד חציה ומחציה חוזר ומתמעט עד
שמתחבר למושבה בדקות, אינו נחשב כאות שבור לפי
דעת המ"ב, שהרי הוא כמו שתיאר המ"ב צורת רגל האות
זיי"ן, וכתב ע"ז המ"ב שהוא פשוט ולא שבור.

ולכן במה שהצבור כיום חושב דאות פ"א-אשורית כמנהג הקדום היא פ"א-שבורה, אמר לי מו"ר הרה"ג מרדכי פרידלנדר שליט"א שהוא טעות. ועיין באמרי שפר שגם הוא כתב נגד הפ"א השבור, ואעפ"כ בספרו שיח סופר הביא לעשות פ"א-אשורית כמו **פ** הפ"א-הקדמון כזה.

ראה התמונה כאן שהביא לדוגמא של פ' מהודרת בספרו שיח סופר. הרי לפי תמונתו יש לעשות פ"א-אשורית עם בליטה אחוריה ולא כפ"א-מצויר שחידש הכתיבה תמה. ועוד הרי המ"ב העיר לא לעשות פ"א-שבורה שגב האות שבור ומחולק לכמה אברים, ובכל זאת בתפלין אשר הניח המ"ב בעצמו האותיות פ"א אינם ממש עגולים כמו כא"ף וכמו הפ"א-מצויר שחידש הכתיבה תמה, אלא יש להם קצת בליטת עקב באלכסון כמנהג הקדמונים (כך שמעתי ממור"ר הרה"ג מרדכי פרידלנדר שליט"א שראה בעצמו התפלין של בעל המ"ב כתובים עם אותיות פ"א עם קצת בליטה לימין כמנהג הקדום).

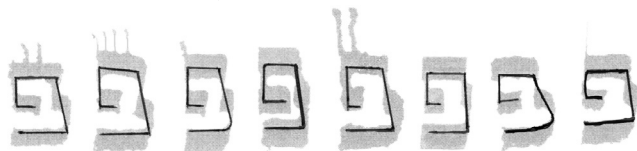
והנה לפנינו תמונות אותיות פ' שקבלנו מהרה"ג דוד יהודה ליב גרינפעלד שליט"א שכתב על זה וז"ל: קיבלתי מאת הסופר המופלג הרה"ח ר' אהרן הכהן פוללאק ז"ל שכתב בכתב ידו שפרשיות אלו נכתבו מהסופר שכתב את התפלין של החפץ חיים זצ"ל, ובעצמי שמעתי מפי הסופר ר' אהרן הנ"ל, שהרב זאקס (חתנו של הח"ח) הביא אליו את התפלין של הח"ח לבדיקה, ואמר לי שהפ"א אין הם כמנהג עלמא, ודלא כהמצאה החדשה של בעל כתיבה תמה ממינסק **פפ** - פ' של סופר בעל המ"ב

עוד בענין המעות בפירוש מהו אות שבור



- א. כ"ק הרה"ק אפרים סופר מבראד (סופר בעל מאור עינים מטשערנאביל זי"ע),
- ב. הרה"ק רבי צבי סופר ממעזיבוז (סופר הבעש"ט), ג. הרה"ק רבי משה מפשעווארסק ספרא רבא דישראל, ד. הרה"ק רבי דוד סופר מאניפולי (סופר הרה"ק רבי זושא), ה. הרה"ק רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', ו. הרה"ח רבי שמואל מבוסק (סופר האדמורי"ם מבעלזא), ז. הרה"ח רבי בערל (סופר הרה"ק ר' שלמה (הראשון) מבאבוב). ח. הרה"ח רבי אליש (אלי פערטיג סופר הקדושת ציון).

שמעתי אומרים שבתמונות האלו ניכר שהסופרים הנ"ל לא דיקדקו בדין לא לעשות אות שבור, וליכא, שהרי לכולם גב הפ"א הוא אבר אחד, ויש להוכיח את זה בתמונה זו (וע' לעיל בביאור דין אות שבור שהארכנו שם להסביר נושא זה).



בענין כתיבה תמה ודין משי"ט

יש שינויים בצורת האותיות שיש עליהם קפידא כגון משי"ט ואות שבור, ואינם רק חסרון בהידור, אלא שיש חיוב לכתחלה לכתוב כתיבה תמה ולא משי"ט, כי משי"ט אינו נקרא כתיבה (שו"ת בית אפרים ה' גיטין סי' ק"ו בשם ש"ג), כי אינו כתבנית כתב אשורית.

ונבאר בעז"ה. כתב התקון תפלין באות וא"ו וז"ל: הו"ו יכתוב כך הראש בשוה, ויעשה לו פנים שוים למעלה ולמטה, ולא קצר למעלה כזה **ו**, כי כתיבה תמה תהיה ולא שבורה וחצאית כמו משי"ט בלע"ז עכ"ל.

והנה מה שכתב התקון תפלין "ראש שוה" כוונתו כזה **ו**, לאפוקי ראש עקום כזה **ו**.

והנה אם ראש הוא"ו או היו"ד פניה מעט כלפי מעלה, הרי אינו דומה משום זה לאות אחרת, והוא ניכר לכל שצורתו עליה, ובכל זאת הוא נקרא משי"ט ולא כתיבה (לפי התקון תפילין והאלפא ביתא והב"י), לפי שאינה מתוקנת כהוגן כתבנית כתב אשורית.

ולפי זה יש לדון אם צורת האות שניכר עליו שהוא עשוי דרך ציור ולא דרך כתיבה אם הוא בכלל כתיבה תמה וכתבנית כתב אשורית אם לאו. וזה נוגע לנו למעשה במה שנוהגים היום לעשות צורת האות פ"א כפי שחידש הכתיבה תמה, שמבואר לקמן שצורתו איננו כפי המסורה וניכר עליו שנעשה דרך ציור. (ומה שנוהגים היום לעשות מושבי אותיות עי"ן ושי"ן דרך ציור, אינו דרך הסופרים המומחים הקדמונים, שהם עשו מושבם דרך כתיבה, ראה תמונה).

אותיות עי"ן אשורית שי"ן אשורית כ"ק:



רבי אפרים סופר מבראד רבי צבי סופר הבעש"ט הבית אהרן מקארלין

בענין כתיבה תמה והדין דכתב אשורית צריך להיות נראה דרך כתיבה דוקא, לאפוקי דרך ציור

[דרך ציור, הכוונה שצריכים קודם לרשום בקו דק סביב ואח"כ למלאות דיו]

נראה לי לתת טעם לשבח לצורת הפ"א-הקדמון שנהגו בו כל הדורות. והוא משום שכתב אשורית צריך להיות לכתחילה נראה כתוב דרך כתיבה ולא דרך ציור, וכמו שיבואר לקמן מכמה ראיות, והאות פ"ה-הקדמון נראה כתוב דרך כתיבה לאפוקי מהפ"א שחידש בעל הכתיבה תמה שניכר בו שהוא מצויר, ואף אם נאמר דאין קפידא איך "נעשה" האות אם ע"י כתיבה או ע"י ציור, עכ"פ מצאנו כמה מקומות שהפוסקים הקפידו איך "נראה" האות, שצריך להיות נראה ככתב אשורית דוקא.

ונבאר בעז"ה. יש להביא ראיה מגדולי הקדש באות ל' שכתב (כלל י"ב ס' י"ג-י"ד) וז"ל: וראיתי בתשובת אור ישראל דפוסל כשראש הלמ"ד כיו"ד ולא כיו"ו והאריך בדברים ללא יועיל וכו' ועוד הרי עושין עוקצין גבוהים בראש הל' וכמ"ש באגור, ובאלפא ביתא של הר"א שבב"ש דריוח שבין שטה לשטה כמלא שטה הוא כדי צואר ל' וראשה וב' תגיה ע"ש, וא"כ אדרבה מוכח דצואר עם הראש אינן כשיעור ו', דהא בעי ריוח גם עבור הב' תגין שגבוהים עליהם עכ"ל.

הרי כתב דמוכח דצואר עם הראש אינן כ"שיעור" ו', אך מדוע זה נחשב ראיה דאין צריך "צורה" של ו', הרי אפשר לעשות ו' זעירא עם ראש שגובהו פחות מעובי קולמוס ויהיה שיעור הצואר עם הראש פחות משיעור ו' באותו כתב ובכל זאת יהיה לו צורה של ו"ו, וא"כ איך מוכח דצורה של יו"ד כשר. אלא שמע מינה דלכתחילה אין לעשות ראש ו' של הלמ"ד פחות מעובי קולמוס, כי אז ניכר דהוי מצויר, ואשורית חייב להיות נראה דרך כתיבה בעובי קולמוס מלא, ועל כן כיון דא"א להקטין הראש פחות מעובי קולמוס, מוכח שאין ללמ"ד צורה של ו' ממש. ומשום כך גם צורה של י' כשר לדעת הגדולי הקדש.

ויש להביא עוד ראיה מהאלפא ביתא באות ק'. שכתב האלפא ביתא דרגל שמאל דקו"ף תמונתו כמו נו"ן פשוטה, והאלפא ביתא נדחק להקטין אורך הרגל שמאל של אות קו"ף לג' קולמוסין וחצי בלבד, אע"פ שפירש שראוי להיות אורך של נו"ן פשוטה כעובי ארבע

קולמוסין. ונדחק בזה משום דמוכח בפרק גט פשוט שקרוב צורת אות קו"ף לצורת אות סמ"ך, ולכן כתב דאין להאריך רגל שמאל יותר. וז"ל האלפא ביתא (והב"י העתיק דבריו להלכה): ואותו רגל יהיה למעלה עב ולמטה דק, כי תמונתו כמו נו"ן פשוטה כמו שאפרש בעזה"י, ומהאי טעמא יהיה שיעור ארכה כאורך ג' קולמוסין וחצי כדי שיהיה ראוי לכוף ולעשות נו"ן כפופה, וישאר צוארה שני קולמוסין, ומושבה קולמוס וחצי, ואע"ג שפירשתי שראוי להיות אורך של נו"ן פשוטה כעובי ארבע קולמוסין, הכא לא יאריך בו יותר כדמוכח בפרק גט פשוט שקרוב צורתה לצורת סמ"ך כדפי', אלמא שאין דרך להאריך רגל שמאל יותר עכ"ל.

וכיון דכתב שצריכים ג' קולמוסין וחצי כדי שיהיה ראוי לכפפו ולעשות נו"ן כפופה, שמע מינה דבישיעור פחות מג' וחצי אינו ראוי לכפפו. ואילו היה אפשר לעשות גובהו של הראש פחות מעובי קולמוס, שוב אין שיעור לאורך הרגל, כי אורך רגל נ' צריך להיות ג' פעמים גובהו של הראש, (ורק כאשר גובהו של הראש קולמוס אחד, יוצא שיעור אורך נו"ן ד' קולמוסין עם הראש). ואם אפשר לעשות גובה הראש פחות מקולמוס, אפשר לעשות נ' זעירא פחות מג' וחצי קולמוסין, וכיון דכתב דבעינן ג' וחצי כדי לכפפו ולעשותו נ' כפופה, שמע מינה דא"א להקטין ראש רגל שמאל של ק' פחות מעובי קולמוס לשיטתו. וכן משמע מהמקדש מעט בצורת אות ק' וז"ל: באלפא ביתא הארוך מפורש כי תמונתו כנו"ן פשוטה, ולפ"ז בעי לעשות לו ראש כעין ז' עכ"ל. ולכ"ע ראש ז' לכתחילה חייב להיות בעובי קולמוס.

ולכאורה מדוע שלא יעשה תמונת הרגל שמאל של אות קו"ף עם נו"ן זעירא, דהיינו לעשות ראש הנו"ן קטן מעובי קולמוס על ידי ציור ראש הנו"ן עם הקו הדק שיוצא מחוד הקולמוס, ולמלאות אחרי כן תוך הראש דיו, ואורך שאר הרגל יהיה שלש פעמים אורך עובי הראש, ועל ידי כן רגל השמאל יהיה בשלימות וראוי לכפפו ולעשות ממנו נו"ן כפופה, ובכל זאת יהיה קטן ביחס לאות הקו"ף כללי, ועל ידי כך צורת האות קו"ף יהיה קרוב לצורת אות סמ"ך. אלא משמע מזה דלכתחילה אין לעשות ראש הנו"ן ע"י ציור, כי חייב להיות נראה דרך כתיבה בעובי קולמוס מלא.

ואם תאמר שהטעם שראש הנו"ן שבאות קו"ף וראש הוא"ו שבאות למ"ד צריכים להיות בגודל של אותו קולמוס של החלק השני של האות, הוא משום שהאותיות המורכבות משתי אותיות צריך ששניהם יהיו באותו גודל. אין טעם זה מספיק, שהרי יש אותיות בתנ"ך שלפי קבלתנו הם שונים בגודל שלהם משאר האותיות, ועל כרחך האות נו"ן שבתוך הקו"ף הרי הוא קטן משאר אותיות נו"ן כדמוכח בפרק גט פשוט, ואם כן מדוע אין אפשרות להקטין גם הראש לדעת האלפא ביתא. והוא הדין בוא"ו מעל הלמ"ד ע"כ הוא קטן משאר אותיות וא"ו כדי שיהיה מקום להתגים מעליה, וא"כ למה הבין הגדולי הקדש שאין אפשרות להקטין גם הראש. אלא על כרחך צורת האותיות צריכים להיות נראים בנויים דרך כתיבה דוקא, ולא דרך ציור.

ואין להקשות ממה שכתבו הפוסקים דאין שיעור לעובי האותיות, כי כלל זה נאמר רק בדיעבד אם נפסק שפת רוחב האות (או בדיעבד אם נכתב כך מתחילה), והאלפא ביתא והב"י והגד"ה דיברו על צורת האות לכתחילה. וראיה לזה כגון אות ביי"ת שכתב הגג בעובי קולמוס מלא, וכתב מושבו בקו דק כעובי חצי קולמוס או כחוט השערה, אף אם נאמר שצורתו עליו ויש להכשירו, בכל זאת ודאי שאין לעשות כן לכתחילה. וא"כ הוא הדין בראש הוא"ו של הלמ"ד שלכתחילה אין לעשותו בחצי העובי של גג ומושב הלמ"ד, והוא הדין בראש הנו"ן שבתוך האות קו"ף, דלכתחילה יש לעשותו בעובי קולמוס מלא לשיטת האלפא ביתא והב"י.

ומו"ר הרה"ג מרדכי פרידלנדר שליט"א אמר לי הטעם משום דלכתחילה אין לעשות ראש ו' דל' פחות מעובי קולמוס, כי אשורית צריך להיות ניכר שהוא כתיבה ולא ציור. ורק מוסיף דאין ללחוץ חזק על הקולמוס כאשר כותבים ראש ו' דל', אלא בעדינות. כי הלחץ מרחיב עובי הקולמוס, וכאשר מתרחב הראש, נשאר פחות מקום לאורך הצואר.

והנה הדברי יציב (או"ח ס' ל"א אות ג') הסביר דעשיית הפ"א של הכתיבה תמה הוא ע"י ציור וז"ל: שבתוך הפ' למעלה עושה צד ימין של הפ' בקולמוס עבה קצת, ואח"כ ממשיכים הקולמוס באופן כזה שממשיך הקו לצד החוץ דק מלמעלה ומעגלין לגמרי עכ"ל.

והנה בזה שמעגלין לגמרי בקו דק ואחרי כן ממלאים תוך הקו דק בדיו הוי דרך ציור, וכן כתב (הערות בסוף הספר ילקוט צורות האותיות) הרה"ג דוד יהודה ליב גרינפעלד שליט"א דעשיית הפ"א בצורה של הכתיבה תמה הוי דרך ציור וז"ל: היא צורה חדשה שלא נהגו בה הסופרים הקדמונים, ואדרבה על ציור זה לא יתיישב לשון האלפא ביתא והב"י שכתבו וז"ל: "זוהי יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון, וכאשר תמשך מעט לאחוריה, עושה לה זווית מבפנים".

ובציור שלו (של הכתיבה תמה) אינו נעשה ע"י תפיסת הקולמוס באלכסון ובמשיכה לאחוריה, אלא באופן ציורי, ורק בצורה שנהגו הסופרים בכל הדורות, יתיישב לשון הראשונים הנ"ל, עכ"ל הרב גרינפעלד.

ולסיכום מצאנו שהב"י בשם האלפא ביתא כתב לעשות אות קו"ף דרך כתיבה, אף דע"י ציור יהיה "המעלה" שרגל הנו"ן שבו יהיה בשיעור לכתחילה, דהיינו ג' פעמים עובי הראש. וכן בצורת אות למ"ד הגדולי הקדש כתב דצורת צואר הלמ"ד אינו ממש כוא"ו, אף דע"י ציור אפשר לעשות "המעלה" שיהיה כצורת וא"ו לכתחילה. והטעם בזה נראה משום דלכתחילה צריך להיות "נראה" דצורת האות נעשה ע"י כתיבה ולא ציור. ולכן נראה שגם באות פ"א, אף דע"י ציור יש לו "המעלה" שהוא עגול ממש ככא"ף מבחוץ, בכל זאת כתב הב"י דהצורה דלכתחילה הוא הצורה כמנהג הקדמונים, כי צריך להיות נראה דרך כתיבה.

הסיכום: כוונת המשנה ברורה בשמירת הפ"ה

והנה בדורות הקודמים היו סופרים שנהגו כדעת הב"ש שצורת אות פ' מחובר בעיקר מאותיות ב'-ו', והיו שנהגו כדעת המקובלים שפ' מחובר בעיקר מאותיות כ'-י' (רמז סוד יוד דברות היוצאים מפה). והעיר המשנה ברורה שצריכים לשמור על צורת האות פ"א כמנהגנו הקדמון לפי שיטת הב"י בשם האלפא ביתא, שהוא מחובר בעיקר מאותיות כ'-ו', אמנם בדור שלנו מחמת אי הבנה, נוהגים לא כחד מהם, כי לדעת הב"י בשם האלפא ביתא אף שהפ"א מחובר בעיקר מאותיות כ'-ו', בכל זאת כתב שיהיה לה זווית למעלה מבפנים ומבחוץ ולעשות בליטה לאחוריה ע"י שימוש הקולמוס מעט לאחוריה כדי שיהיה ג"כ קצת דמיון לב', וכן כתב המ"ב. אך מחמת אי הבנה ספרים תפילין ומזוזות שנכתבו באותיות פ' כמו שנמצא בתפילין של המ"ב נדחה מהשוק, באומרם שהוא "שבור" או "שונה", ובכן זכינו לגלות ויש להודיע לרבים את כוונת החפץ חיים בשמירת הפ"ה.

מכתב מהרה"ג ר' מרדכי פרידלנדר שליט"א רב קרית שומרי החומות רמת שלמה, ירושת"ו
... הברור באות פ"ה שבורה מאד מצא חן בעיני ובעיקר הדברים כבר ברור במשנת סופרים ממשמרת סת"ם מתאימים לדברי כבודו המחבר שליט"א.

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לימי השובבי"ם ולחודש שבט

פרק א. ימי השובבי"ם

א. עבודת ימי השובבי"ם (א) בפרשיות שמות וארא בא בשלח יתרו משפטים בכל שנה (ב) ושנה^א.
ב. בשנה מעוברת נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א גם בפרשיות תרומה (ג) ותצוה^ב. כיום נוהגים רק בפרשיות שובבי"ם, גם בשנה מעוברת^ג.

א. באגרת הקודש ששלח מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א לתלמידו "מו"ה דוב בער" (נדפס בספה"ק בית אהרן, קמז ע"א) הוא מציין את ההתנגדות שהיתה לעריכת סדר השובבי"ם: "כי מה שמתלוצצים עליך בשובבי"ם העבר באמרם שאין זה אלא בשנת העיבור, טעות גדול הוא זה. הגם שכמה מחברים ובראשם השל"ה הקדוש וגם המג"א הביאו שנת העיבור, זה לפי המון עם שנוהגים כן, אך בעל נפש בוודאי מקיים מה שכתוב בכתבי האר"י ז"ל והביא העט"ז בהלכות תענית זמן הפרשיות מסוגל מאד..." והר"א הגדול מסיים את דבריו הק' בעדות נאמנה: "וגם כמה מופלגים ויראים קיימו לאין מספר ומקיימין בכל שנה ואין פוצה פה..." בספה"ק בית אהרן בדיבורי קודש מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א איתא "כל התיקון של שובבי"ם הוא התפארות ויראה".
ב. כן הוא במנהגיו הק' שבסדור בית אהרן: "...ובשנות העיבור גם פרשת תרומה תצוה..." במנהגיו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א ב"ספרן של צדיקים": "בשובבי"ם ת"ת היה גם כן מתענה בשני וחמישי והיה אומר סליחות, לבד אם היה ברית מילה". וכ"ה בסדור "בית אהרן וישראל" (תשי"ב): "סליחות לבה"ב ושובבי"ם ות"ת". ג. במכתב קדשו של מרן אדמו"ר

וימים אלו מסוגלים להתענות בהם... יותר מכל השנה... ולכן הם מתחילים מפר' שמות, מפני שאז בפרשה ההיא היה התחלת השעבוד..."
(ב) במטה משה מזכיר את מנהג שבועות השובבי"ם שהוא נוהג רק בשנת העיבור, וכן כתב הלבוש (תרפה, א), ובשל"ה הק' (תורה שבכתב,

(א) מהרח"ו בשם רבו האריז"ל (שער רוח"ק):
"ענין השובבי"ם הנודעים, שיש מנהג קדום בכל ישראל, להתענות מ' יום רצופים שיש מן יום הראשון של פר' שמות, עד פר' תרומה וקצת מן תצוה ונתנו סימן בהם שובו כנים שובבים, ר"ת 'שמות 'וארא 'בא 'בשלח יתרו 'משפטים..."

ג. בשני וחמישי בשבועות השובבי"ם נהגו החסידים הראשונים (ד) בתעניות⁷ והשכימו קום לעורר את השחר לעבודת הבורא⁸.

ד. בימי שני וחמישי של שובבי"ם אומרים סליחות (ה) בתפילת שחרית⁹.

זיע"א בעניני המנהגים ("דברי אהרן" עמ' רמ): "בשנה מעוברת אין אומרים אצלינו הסליחות של שובבי"ם בשבועות תרומה תצוה". וב"דברי אהרן" בהגהות על הסידור: "סליחות לבה"ב ושובבי"ם ולא בת"ת". וכ"ה בסדור באו"י. ד. בסבאו"י איתא שזקני החסידים היו מתעניין בב' וה' דשובבי"ם עד אחר חצות היום. ב"פרי ישע אהרן" מסופר על הרה"ח ר' אברהם אשר זלץ ז"ל מחשובי החסידים בעיה"ק טבריה ת"ו שהיה מתענה בימי השובבי"ם שלשה ימים מעת לעת. מאידך סיפר מרן אדמו"ר זיע"א (שב"ק פ' בהעלותך תש"ז, בכתבי קודש ובברכת אהרן עמ' רכג): "אין מאהל ראש השנה ס'אזי שוין געווען שפעט, און דער אלטער זיידע פלעגט ארויס גיין אין מיטן דאווענען, איז די אלטע באבע געשטאנען אין דרויסן, אז ער איז א דורך, האט זי איהם געזאגט ס'איז א רחמנות אויף די שמייגערס (בטלנים) זיי זענען שוין הונגעריג, זיי ווילן שוין קידוש מאכן, האט ער איהר געענטפערט: נישט קשה, שובבי"ם וועלן זיי זיך אפכאפן...", משמע מכך שלא נהגו בתעניות, גם בשבועות השובבי"ם. סיפור כעין זה, על תענית בה"ב, סיפר גם מרן אדמו"ר מוהרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בשבת חנוכה תרפ"ט ממרן אדמו"ר זיע"א שפעם אחת שבועיים לאחר שמיני עצרת אסף מנין מאנשיו וסגר את הדלת אחר התפילה ואמר הפייט שלא אמר בראש השנה. "האט איהם די באבע חוה'לע געזאגט וואס וויל ער האבן פון די חסידים, פארוואס ביי אנדערע רבי'ס דאוונט מען אפ פריה און ביי אים דאוונט מען אפ שפעט ארום פארנאכט, און דערנאך נעמט ער ערשט זאגן פיוט, האט ער געענטפערט: דעריבער איז ביי אנדערע גוטע אידן פאסטן זיין בה"ב און ביי מיר נישט... (רשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין, וראה בישע אהרן עמ' שסג). ה. ברשימות זקני החסידים: מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד סיפר שאצל אביו הק' מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א היו מתענים בימי שני וחמישי של שובבי"ם, ויש אשר היה מצווה לקום וללמוד באשמורת הבוקר. וסיים מרן זיע"א על כך: "דאס אליין איז א גלות אז מ'שטייט נישט אויף פאר טאג...". ו. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור

לכן אין תקנה אלא בתפלה בכל כח שבעמל כחו בתפלה מקרר היצר ומטהר עצמו בכל אות ואות. מה הנחלים מטהרים אף בתי כנסיות ובתי מדרשות". ובליקוטים ממרן אדמו"ר זיע"א: "תעניות וסגופים ניצון מיר ניט נאר מיט ג' תנאים. איין גיזינטר מענטש. און איין גראבע עבירה ח"ו. און אין דיא קליינע טעג. גיבין מיר יוא איין מאהל רשות צוא חאפין איין מאל איין תענית. און דאס אז מען זאל טרינקען ווארעמס פאר טאג. און דאס ניט מיר האלטין דער פון נאר כדי ער זאל ניט אריין פאלין אין עצבות ומ"ש ח"ו...".

(ה) מנהגים שונים אודות אמירת הסליחות בימי השובבי"ם. מהר"ם זכות תיקן לבני איטליה סדר סליחות שאמרום לעת המנחה. מנהג אשכנז ופולין ועוד מדינות היה לומר סדר סליחות בשחרית.

פרשת שמות), וכן המג"א (תרפה, בסופו). אולם בכתבי האריז"ל וב"נגיד ומצוה" הביאו את מנהג השובבי"ם שנוהג בכל שנה. וכ"כ גם הגר"חיד"א (ברכ"י תרפה, א).

(ג) בדברי רבי חיים וויטאל ביסוד ימי השובבי"ם הנזכרים לעיל כתב שמנהגם הוא "מן יום הראשון של פרשת שמות עד פרשת תרומה וקצת מן תצוה". ובשל"ה הק' (ריש ספר שמות) כתב שבשנה מעוברת מהראוי לעשות חשובה יותר משאר השנים.

(ד) ראה לעיל מדברי האריז"ל שכל ענינם של ימי השובבי"ם הם התעניות. אמנם איתא בספה"ק בית אהרן, בליקוטים ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "בוזה הזמן שנחלשו הכחות ואינו יכול לסגף ולקרר היצר ולקדש א"ע שלא נכסוף להבלי עולם וגם אין בנו דעת להתענות.

ה. סדר הסליחות: הושיעה ה', "אנשי" (י) אמנה, אל מלך, ויעבור, "תמהנו מרעות", אל מלך, ויעבור, "אל תעש", ויעבור. הנוסח: מגר עם אשר לא ידעוך". אחר הסליחות (אין) אומרים יהי רצון^ט.

ו. כשיש חתן או (י) ברית מילה, אומרים רק הסליחות^ה. בחמשה עשר (ה) בשבט אין אומרים הסליחות^א.

ז. הפליגו רבוה"ק זיע"א בשבט השבתות של שובבי"ם^ב.

"בית אהרן": "...ובחורף מן פרשת שמות עד פרשת משפטים אמר סליחות של שובבי"ם ב' וה' קודם והוא רחום...". וכן להלן במנהגי החורף: "מן פרשת שמות אמרו סליחות שובבי"ם עד פרשת משפטים...". בסדור "בית אהרן" מופיע סדר הסליחות בראש הסידור תחת הכותרת "סליחות לבה"ב וליום ה' דשובבי"ם", וכ"ה בסידורו של הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א. אכן, כאמור, במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א שבסדור בית אהרן איתא בפירוש שאמר הסליחות גם ביום שני. ז. בסדור "בית אהרן וישראל" (תשי"ב) נדפס 'אל מלך' גם אחר 'אל תעש', אולם הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א מחק זאת בסידורו הק', והוסיף בכתב יד קדשו: ויעבור וכו'. גם ב"דברי אהרן" בהגהות על הסדור (עמ' רלז) כתב: "ואחר חרוז השלישי אומרים ויעבור". וכן נדפס בסדור בית אהרן וישראל (תשד"מ). ח. בסידורו של הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א תיקן בכת"ק: עם (במקום: מגר את אשר לא ידעוך). וכ"ה בתיקונים שב'דברי אהרן' על סידור בית אהרן וישראל (תשי"ב), וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל (תשד"ס). ט. בסדור "בית אהרן" נדפס 'היהי רצון' בסוף סדר הסליחות ואחריו רשמו 'ויעבור'. הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א הכניס את המילים 'ויעבור' בסוגריים. מכאן נראה שמרן אדמוה"ז זיע"א אמר יהי רצון זה. אמנם ב"דברי אהרן" (עמ' רלז) כתב: "ואין אומרים היהי רצון אפילו בשובבי"ם...", וכך סיפר מחבר הספר, הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל, (איש חסיד להתרועע, מלא מדע וחכמה, נלב"ע בה' תשרי דהאי שתא ולא השאיר דוגמתו) אשר שמע מאת הרה"ח ר' חיים שמואל אורבך ז"ל כי לא נהגו כן בבית מדרשו של מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה שכן ראה את מרן אדמו"ר זיע"א שלא אמר 'יהי רצון' זה, והיה מניח את הדף ממנו היה אומר את הסליחות לפני שאמרו יהי רצון. אך 'היהי רצון' נדפס בסדור בית אהרן וישראל (תשד"מ) ונוהגים לאומרו בימי השובבי"ם. י. כ"ה בסדור בית אהרן וישראל. אמנם מהמובא לעיל בציון ב' בשם הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א משמע שלא אמר הסליחות ביום שהיה בו ברית מילה. יא. בסדור באו"י (תנש"א) כתב שיש חילוקי דעות לגבי אמירת הסליחות ביום חמשה עשר בשבט. ב"דברי אהרן", ב"מנהגי קארלין" עמ' רלא כתב שרק בר"ח אין אומרים הסליחות, ובחמשה עשר בשבט אומרים הסליחות. כיום נוהגים שאין אומרים הסליחות. יב. בספה"ק בית אהרן (קמגע"ד): "השבתים של שובבי"ם המה תיקון למי שצריך תיקון...". בספרן של צדיקים מביא מה שמסר הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בשם צדיקים (במערכתו): "שבת

הנהיגו לאמרם בימי השובבי"ם, וכך הוא מופיע גם בסידור 'אור הישר' קידנוב.
(ז) בשו"ע כתב (קלה, ה) שאם יש מילה בתענית ציבור אומרים הסליחות. ולפי זה ה"ה בשובבי"ם אף שיש ברית מילה אומרים סליחות.
(ח) בפמ"ג כתב שאם אירע ראש חודש או ט"ו בשבט ביום חמישי, ישלימו הסליחות בשבוע שלאחר מכן. ובא"ר כתב שיתענה במקומם ויק"פ.

(ו) מהרח"ו בפע"ח (שער הסליחות, י): "אנשי אמנה אבדו, תמהנו מרעות ואל תעש עמנו כלה מיוסדים בסוד ג' אבות. אנשי אמנה אבדו הם אותיות ישרות, אבגד, הם כנגד חסד. תמהנו הם תשר"ק כנגד גבורה. אל תעש עמנו כלה בסדר תשר"ק כנגד תפארת...". סליחות אלו מופיעים בסידורי בני עדות המזרח בסליחות לימי שני וחמישי בכל שבוע ושבוע, ורבוה"ק זיע"א

ח. היו רבוה"ק נוסעים לשבות שבת בערים ובעיירות מקום מושב החסידים, בפרשיות שובבי"ם" ובשבתות החורף".

פרק ב. חודש שבט

א. משבת פרשת בא נזהרו אצל רבוה"ק זיע"א שלא להניח הספרים במקום חמץ, כזהירות לקראת חג הפסח".

פרשת בא, הוא יום טוב ראשון של פסח, ושבת פרשת בשלח הוא יום טוב שני של פסח [שביעי של פסח?], יתרו הוא שבועות, משפטים ראש השנה, תרומה יום הכיפורים, תצוה חנוכה...". יג. ראה להלן, פרק ב' ציון ג, ממכתב קודש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שהיה בשבת שירה במאזיר. במכתב קודש מרן אדמו"ר רבי אשר בן מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א הי"ד כותב בחנוכה תרפ"ו: "אי"ה אחר החנוכה אני נוסע על שבתים, האראדאק, פאהסט, הוראדנע". במכתב מהחסיד ר' פנחס דוב ברגמן ז"ל לידידו החסיד ר' אבא חיים שפירא ז"ל כותב מחצה"ק בקארלין אצל מרן הרא"א זיע"א הי"ד: "אודות נסיעת כ"ק אדמו"ר שליט"א, אודיע כי אי"ה שבת ק' הבע"ל [וארא] יסע לוואלדימערין ומשם על פ' בא ללודמיר ומשם על ש"ק פ' שירה לביאלסטוק". מתוך רשימות זקני החסידים מחצה"ק בקארלין עולה רשימת שבתות בימי השובבי"ם בהם שהה מרן זיע"א בעיירות. בשנת תרפ"ו בפרשת וארא בדאבראוויץ. בשנת תרפ"ז שהה בפרשת בשלח בקובלא, בפרשת יתרו בדאבראוויץ ובפרשת משפטים בלונניץ. בשנת תרפ"ח, בפרשת תרומה, שבת בדאבראוויץ. בשנת תרפ"ט שבת בפרשת שמות בקובלא ובפרשת יתרו בלונניץ (בפרשת תולדות - בלודמיר). השבתות בהם היה מרן אדמו"ר זיע"א בביקורו הראשון בארה"ק, בשנת תרח"ץ, היו שבתות השובבי"ם. יד. בברכת אהרן (עמ' רב) על עליית מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד לארה"ק בימי החורף תרצ"ג, שהיה זה בהשתדלות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל אשר פעל שיבוא "בעליה זו דווקא בחורף, כבקשת אנשי שלומינו חסידי קארלין בירושלים, כדי להקל על החסידים בארץ, ולהנות מאורו בלילי החורף שאז יותר קל מבקיץ, וזמנים אלו יותר מוכשרים להתענג ולבלות בשבת אחים גם יחד, וגם רבינו נתן לו תשובות חן ונהנה מאד מביקור זה...". זקני החסידים היו מוסרים כי לאחר שעברו הימים הנוראים וכל החגים, היה מרן אדמו"ר זיע"א מתאונן שכבר חלפו ועברו דיא הייליגע טעג, וחלשה דעתו מאד, אולם לבסוף ניחם בזה כי ס'קומט די לאנגע ווינטערדיגע נעכט, מיט דעם קען מען זיך דער קוויקין שיכולים להגיע על ידם לשלימות. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כותב במכתב קודש להרב החסיד ר' רפאל אוירבך ז"ל: "אך טוב וחסד ירדפוהו כל הימים לרבות הלילות וביחוד לילות החורף הארוכים הדרושים ביתר זהירות שלא להזניחם ח"ו...".

א. מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד סיפר בערש"ק פ' בא תרצ"ג בעיה"ק צפת ת"ו מזקנו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שהיה אומר: בשבת שקוראין פרשת בא נפתח חלון לחג הפסח, והיה מזהיר שלא להניח ספרים על השלחן שיש בהם פירורים, כי הקריאה מעוררת הזמן ומאז צריכים להזהר מחמץ. (מזקני החסידים ומובא בישע אהרן). וראה לעיל מהרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א בשם צדיקים ששבת פרשת בא הוא יום טוב ראשון של פסח. וב'ברכת אהרן' (עמ' קפג) שמרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "בשבת פרשת בשלח [תרצ"ג] אחר ברכת המזון שאל את הרה"ח ר' אלטיר שוחט כמה פעמים היה בסטאלין להסתופף אצל אביו הרה"ק זצ"ל, וענה ג' ראש השנה ופסח אחד. ושאל אותו מהסדר של פסח מה שראה שם, ואחר שסיים לספר לפניו אמר רבינו: נוא, דאס איז אודאי ההכנה אויף פסח". בענין נקיון הספרים יצויין מה שסיפר הגאון החסיד רבי ישראל קאפיליס ז"ל מטבריה שפעם

ב. יו"ד שבת, הילולא של הרש"ש, כונה על ידי מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד במכתב קודש "היום המקודש לנו", בו עלה למירון בשנת תרצ"ג והעלה את האור במדורה לכבוד הרשב"י.²

ג. בשבת פרשת בשלח, שבת שירה³, בתפילת שחרית - שירת הים בנעימה מיוחדת⁴. (לפעמים היו מפסיקים בשבת זו מלנגן פיוט 'מה יפית'⁵).

אחת בסטאלין, ביום שמחת תורה, ראה מרן אור ישראל זיע"א ספר על השולחן בין הפירורים, ניערו וניקהו מכל הפירורים, והפטיר בקדשו: כל מחמצת לא תאכלו. ב. יום מקודש זה מזכיר מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין הי"ד זיע"א במכתב קדשו ששלח לחסידים בעיה"ק ירושלים לקראת חג השבועות של שנת תרצ"ג, וכותב בה (מטה אהרן, פרי אלימלך, מכתב לה): "אודה להש"י כי היום המקודש לנו יו"ד שבת, שזכיתי להיות במקום קודש הק' אצל אדונינו התנא אלקי רשב"י חרות על לבי עד היום, לזה הי' לנו הטוב ל"ג בעומר יום ההילולא קדישא יום טוב ממש עד שכמה פעמים נדמה לי כי נמצאים יחד גם היום שם בקודש... וזה כבר הכנה רבה לקבלת התורה הק'..." לפני כן, בחורף תרצ"ג, בביקורו השלישי בארה"ק עלה ביום י' שבת לאתרא קדישא מירון לציון המצויינת. הרב החסיד הישיש רבי אלעזר בריזל ז"ל היה חוזר ומתאר את אשר ראו אז עיניו. לאחר שטיהר מרן זיע"א את עצמו במי המגידו עלה אל ציון הקודש. לאחר תפילת ערבית שאל האם מנהג המקום להדליק מדורה גם באמצע השנה, שלא ביום ל"ג בעומר. ענו לו חכמי הספרדים כי בוודאי אפשר גם במשך השנה, והזכירו כי גם היום הוא יומא דהילולא של הגה"ק רבי שלום שרעבי זיע"א. ענה ואמר מרן זיע"א שאם כן בוודאי אפשר להדליק את המדורה. לבש בגדי שבת והעלה את האור במדורה לכבוד התנא הא' רשב"י. ג. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "...בשבת פרשת בשלח הנקרא שבת שירה". ובמכתב קודש ממרן אדמו"ר זיע"א רשם בראשו: "במוצאי מנוחה פרשת שירה מאזיר". ד. כך היה זכור לזקני החסידים מביקורו השני של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א בארה"ק עת שבת בירושלים עיה"ק, בבית מדרשו בשכונת בית ישראל. (הרה"ח ר' אברהם אליעזר הלוי אייזן ז"ל זכר שגם בימות השבוע פרשת בשלח, נשמע כן מפי הקודש). החסידים היו מדברים בערגה על מנהג קדוש זה שנשתכח מאז שיצאו מבית המדרש בעיר העתיקה ירושלים ת"ו (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). כן היו מאחלים החסידים הראשונים לעצמם שיזכו להתפלל שירת הים באותה התלהבות בה הם אומרים אותה בשבת שירה (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). הרב החסיד ר' מענדל ציילינגאלד ז"ל מתאר ברשימותיו את שבת שירה, שבת שלאחר נישואי הרבנית מרת חנה ע"ה בת מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א בשנת תפר"ח: "בליל ש"ק שבת שירה, התפלל חסיד כ"כ בהתלהבות, והיה עולם גדול בערך קרוב לאלף אנשים כידוע איך שהתפלה היתה בקול רעש גדול, וממש בעלו איז בא ראשט גיווארין פון אזא קבלת שבת, ואחר התפלה רקדנו בערך שעה וחצי יחד עם חסידי בעלו בניגון חדש שהביאו הקאמפאניע שלנו מווארשא, ובשבת קודש בבוקר אזי המחותרנים שלנו הר' אשרק'ע זצ"ל ור' אהרלע זצ"ל כבדו את הבעלזער רב זי"ע שיתפלל מן ברוך שאמר ויגיד השירה [כפי מנהג בעלזא בשבת שירה], והשיב כי לא רוצה לבטל את הנוסח שלנו מן ברוך שאמר רק יגיד מן יושע עד סוף השירה, וכן עשה ומן נשמת ואילך חזר למקומו, והמתפלל שלנו המשיך להתפלל...". יצויין מה שדיבר מרן אדמו"ר זיע"א בסעודת ליל חג השבועות ממנהגי התימנים ואמר: (על התימנים שהתפללו בביהכ"ס שלהם שהיה ליד ביהכ"ס שלנו) די תימניער זאגן אזוי ווארים, זיי הארעווען, זיי האבן געזאגט די "שירה" (בשעת תפלת שחרית) אויסגעצייכנט! ה. מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד שאל את הרב החסיד רבי יחיאל צבי מקריניק ז"ל מה הטעם "מה ששרים מה יפית רק עד אחרי שבת שירה". (ברכת אהרן, פרי אלימלך, עמ' קפו). וראה בזמירות בית אהרן וישראל המפואר, על

ד. בשבת שירה קוראים בתורה 'שירת הים' בתנועה המיוחדת. מרן אדמו"ר זיע"א היה עולה לתורה לעליה זו.

ה. בשבת שירה נהגו לשים [על ידי (א) קטנים] מתבשיל הכוסמת (קאשע) (ב) לצפרים.

ו. נוהגים לשיר בשבת שירה בסעודת היום (א) 'יום ליבשה'.

המנהגים בענין שירת מה יפית ויום שבת קודש הוא. ו. ב"פרי ישע אהרן" מביא שפעם כשקרא מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בש"ק פרשת בשלח, בסוף פרשה ראשונה בפסוק "ובני ישראל יוצאים ביד רמה", כאשר סיים רבינו את הקריאה, הוסיף וקרא בקול: "וואט חאראשא" [כלומר, אזוי איז גוט]. בירושלים נהגו החסידים הראשונים לקרא את השירה בתנועה הידועה בשילוב טעמי הקריאה, אכן החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מסר שהיו קוראים את הקריאה בנוסח בלבד, ולא בטעמי הקריאה כלל. ז. ברשימות נאמן ביתו החסיד ר' משה מלמד ז"ל. גם בהיותו בוויילאמסבורג היה עולה לתורה שיש ורהר"ח ר' דוד לייב הויזמאן ז"ל היה מסדר את העליה שתהיה בה קריאת השירה. ח. ראה להלן מרשימות הרבנית שפירא, ומתוך הדברים משמע שהיתה זו חזקתם של הילדים להניח לפני הציפורים, וכפי שמתואר בהמשך: "המסובים השאירו מן הכוסמת בצלחות, והמשמש אסף את שיירי האוכל בקערה... הקבוצה הקטנה יצאה לגינה, הילד והילדה הצעירים, אחותם הנערה והמשמש בקודש. הילדים זרקו את הכוסמת השחורה על משטח השלג...". ט. כן נהגו בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בשבתו על כסא ממלכתו בלוצק, כפי שמסר החסיד ר' משה מלמד ז"ל. כפי הנראה נהגו כן גם אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, מאחר ונהג בו הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א, כמובא ברשימות בתו הרבנית מלכה שפירא ע"ה על אביה הק': "הוא פנה מתוך הארת פנים לילדים: הלא תתנו היום כוסמת לפני הציפורים מנעימי הזמירות, מנהג ישראל תורה היא". וכ"ה במנהגי סידור בית אהרן וישראל מופיע מנהג זה לתת לציפורים ממאכל הקאשע. י. במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "...בשבת פרשת בשלח הנקרא שבת שירה היו מזמרים יום ליבשה...". וכ"ה בדברי אהרן עמ' רלא ובסדור בית אהרן וישראל. יא. ביום זה, בשנת תרס"ב, התעטר מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד בקשר תפילין, וכפי שכותב אביו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א באגרת לחותנו ודודו הק' הרה"ק רבי דוד מזלאטיפולי זיע"א (ברכת אהרן, דברי ישראל, עמ' קנה): "ביה, יום ה' ט"ו שבט תרס"ב, סטאלין... באתי בקול מבשר ואומר מזל טוב לכ"ק שבי"ה היום הזה התחיל להניח תפילין בנינו נכדם היקר כמר משה שליט"א...". מרן זיע"א נולד בחודש אדר, וכנראה נקרא שמו בישראל ע"ש משה רבינו, והניח תפילין בחמשה עשר בשבט כפי מנהג רבנו"ק זיע"א להניח תפילין לבניהם מטע קודש ביום מיוחד (ראה קובאו"י גלי צט עמ' קיג בציון ו'). בפנקס חברת משניות

מזונות בשבת למי שאין מזונותיו עליך. לעומת זאת התיירו מנהג זה רבים מהפוסקים האחרונים, וראה בדרחו"ש (שלהי שבט) שהאריך להתיירו. (ג) פיוטו של ריה"ל: "יום ליבשה נהפכו מצולים, שירה חדשה שבחו גאולים". בספר המנהגים של רבי אייזיק טירנא: "בשבת שירה אומר יום ליבשה, ויש מקומות שאינו אומר אותו". בסידורים נדפס תחת הכותרת: "גאולה לפרשת בשלח ולברית מילה". כשאר פיוטים שנהגו אצל רבנו"ק שלא לאומרם בסדר התפילה, שוררו אותם בסעודת היום.

(א) על המהר"ל מפראג, שמנהגו מוזכר להלן, מובא שהיה אוסף את הילדים הקטנים שיתנו את האוכל לצפרים. וראה באשל אברהם (בוטשאטש) (קסד, ו) שכתב שמאחר ואין להאכיל את העופות אשר אין מזונותיהן עליך, על כן נכון לתת האוכל לציפרים בשבת שירה על ידי קטן.

(ב) מנהג ישראל קדום שנהגו בו גדולי ישראל. בליובאוויטש קיימת מסורה על המהר"ל מפראג שנהג כן. צדיקים היו נותנים טעמים הרבה למנהג עתיק זה. במג"א (שכד, ז) הביא מנהג זה ומערער על כך שאינו נכון לעשות כן לפי שאסור לתת

- ז. בחמשה עשר בשבט^א ראש השנה לאילן היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עורך סעודה לכבוד היום^ב, ולפעמים היה אומר דברי תורה^ג.
- ח. בסעודה מברכים על פירות (ד) האילן ו'שהחיינו' על פירות חדשים^ה מארץ (ה) ישראל^ו.
- ט. מרן אדמו"ר זיע"א היה עורך 'לחיים טיש' לכבוד היום, וחלק פירות ארץ ישראל לחסידים^ז. אחר כך נטלו החסידים ידיהם לסעודה^ח.

לחסידי קארלין בירושתי"ו מופיע חמשה עשר בשבט כאחד מימי הסיומים: "...המשניות והמסכתות מן הש"ס כפי אשר יתחלק... ולסיים ששה פעמים בשנה כל בני חברתינו ביחד כל ששה סדרי משניות, ופעם אחד בשנה כל הש"ס, הסיום על משניות האי' תהי' בעזה"י בט"ו בשבט...". ובכתבי קודש מופיע מכתבו של מרן אדמו"ר זיע"א: "ב"ה, יום ב' פ' יתרו, חמשה עשר בשבט". יצוין שכתב ההתקשרות אל כ"ק אדמו"ר זיע"א נכתב גם הוא "ביום ט"ו בשבט ר"ה לאילנות תשי"ח..." (דברי אהרן, עמ' קצה). יב. במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן": "...ט"ו בשבט עשה סעודה...". יג. בספה"ק בית אהרן בליקוטים (קנו טו"א): "בט"ו בשבט דקדק במשנה, בא' בשבט ר"ה לאילן כו', בית הלל אומרים בחמשה עשר בו...". בשם מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "מכח האילנות ורוח גדול וזאווערוחיס בחמשה עשר בשבט, אמר: "דאס איז יסורים קשים ומרים למגולגלים בה". (ברכת אהרן עמ' מא). והובאו הדברים בגן הדסים (כ"ד ע"ב): "מספר הליקוטים כתב יד מהרה"ק ר' אשר הגדול זצוק"ל מסטאלין ועוד כמה צדיקי עולם זצוק"ל". יד. במנהגיו מרן אדמו"ר זיע"א בסדור "בית אהרן": "...עשה סעודה וברך שהחינו על פרי חדשה ואחר כך על הפרי...". ובמנהגיו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א בספרן של צדיקים איתא: "פעם חל חמשה עשר בשבט בשבת, וחילק פירות אחר אכילת הדגים [שטועמים מהם בגמר סעודת היום], ואמר כמו דרך בדירותא הדגים הם כאכילת אפיקומן, ולא נכון לאכול אחריהם...". טו. ראה להלן ממרן אדמו"ר זיע"א. כך היה כנראה גם מנהגו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, כמו שנהג נ"ח הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א, כמתואר בארוכה ברשימות בתו: "נושא המכתבים הביא את החבילה המקווה. מרובעה היא, כרוכה לבנים וחתימות אדומות. הן, אלה הם הפירות מארץ ישראל. הפירות שעליהם תבוא ברכת שהחינו בחמשה עשר בשבט. עליהם הריצו אגרותיהם אנשי ארץ ישראל והמשמש בקודש, הסופר והמונה, ידיו היו מלאות עבודה בכתיבת מכתבים ובשליחת הכסף הדרוש. יום יצאו השליחים לבית הדואר. השיחות על פירות ארץ ישראל ריחפו בבית...". טז. נראה שחלוקת הפירות נהגה גם אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ברשימות הרבנית שפירא מחצה"ק של הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א מובא שסדר חלוקת הפירות היה בצהרי היום: "קופת הפירות נפתחה. אגוז הודו גדול היה שם. האדמו"ר בעצמו ניסר במסור קטן את קליפת האגוז ופתחו בדחילו ורחימו, מכיון שנתקדש באווירא דארץ ישראל. בתוך קליפת האגוז טגנו על הכיריים של פסח מקצת מן הפירות, מתובלים בדבש השושנים, שנשלח יחד עם הפירות. כל המעשה נעשה בידי יחידי סגולה, והכל מוכן ומזומן לשעה הקבועה בצהרי היום, שהוא ראש השנה לאילנות... האדמו"ר יושב בכובע סוביל, והוא מחלק לכל אחד כפי ענינו: הרי לך כמנין ד"י... יאמר די לצרותינו... הרי לך כמנין טו"ב...". יז. כך רושם נאמן ביתו, החסיד ר' משה מלמד ז"ל, בכתביו: "בחמשה עשר בשבט אחרי תפילת שחרית שתו לחיים,

- (ד) במג"א (קלא): "ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות ונוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות". במועד לכל חי: "ונהגו רוב תפוצות ישראל לסדר בשלחן מכל פירות האין ופירות הארץ, עד אשר תשיג ידו וכל אחד מברך על פרי אחד...". בספר שבט מוסר מביא מצוואת ר"א הגדול: "בני, הוי זהיר לברך על הפירות בט"ו בשבט שמנהג ותיקין הוא".
- (ה) ידועה חביבות תנובת ארץ הקודש אצל רבוה"ק. במנהגי קומארנא: "בחמשה עשר

י. לקראת חמשה עשר בשבט תשי"ד שלח מרן אדמו"ר זיע"א מרקחת של ^(ו) אתרוגים לארץ הקודש לחלק ^(ז) לחסידים, וברכו עליה ^(ח) שהחיינו, והמותר צוה מרן זיע"א להצניע לשמירה".

ואחרי זה סעודה. כ"ק זי"ע היה מחלק לכולם פירות, שותים לחיים. אבל אחרי השלחן הטהור, כשהאנשים נטלו ידיים קם ויצא הביתה...". החסיד ר' יהושע בלאק ז"ל כותב ברשימותיו: "ביום ב', ט"ו שבט [תשי"ח], נסע אדמו"ר שליט"א בבוקר אחרי תפילת שחרית בשעה 8 לאמריקה הוא ובתו הנכבדה [הרבנית מרת פייגא ע"ה] ופיבל אורבך. ביום א' בערב אחרי תפילת ערבית צוה לנו להזדרז ולבוא ביום ב' בבוקר השכם להתפלל, ואנחנו לא ידענו שום דבר. ואחרי התפילה שתינו לחיים, והוא נתן לכל אחד ואחד מפירות א"י, תאנים תמרים שקדים וצמוקים, ואחרי כן צוה על המותר לחטוף. ותיכף אחרי כן נסעו להנמל גם דב פרידמן נסע אתם עד הנמל, וביום הפליגה הספינה לאמריקה...". הרה"ח ר' צבי יעקב בריזל ז"ל שהיה אצל מרן זיע"א בשנה שלפניה, ביום חמשה עשר בשבט תשי"ז, היה מוסר גם הוא שהיתה זו הפעם האחת והיחידה שבו שמע ממרן זיע"א אשר אמר לחסידים: "כאפט!" יח. באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מצויה חליפת מכתבים מעניינת בנושא זה שנשלחה מחיפה, מאת נאמני כ"ק אדמו"ר זיע"א, אל חצר קדשו שבבאר פארק ומהתם להכא. ביום כ"ז כסלו תשי"ד כותב החסיד ר' דוב פרידמן ז"ל שעדיין לא קיבל את הווארניע של אתרוגי כ"ק ומקוה כי יקבלה עד לט"ו בשבט. במכתב נוסף מיום חמשה עשר בשבט הוא כותב שר' אלימלך טרבילו שלח ט"ג לר' פייבל ור' דוב שיבואו לקחת הווארניע וגם את הכתובת של יוסף לעוינברג, ואח"כ נסעו לת"א וקיבלו את הווארניע, לר' פייבל חלק ולר' דב חלק ולביהכנ"ס בחיפה. והביאו לחיפה לבית הכנסת וכלם טעמו מזה. והמותר יביא למנחה לביהכנ"ס. גם במכתבו של נאמן ביתו הרב החסיד ר' פייבל אורבך ז"ל אשר כתב ביום חמשה עשר בשבט תשי"ד אל כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א קוראים אנו: "תמול קבלנו ט"ג מר"מ טריבעלא שע"י שותפו נשלח לנו מרחקת שטוגנו מאתרוגים. נסענו מיד עם ידי"ר ר"ד פרידמן לת"א, ובערב חלקנו לי ולר"ד ולביהכנ"ס... וברכנו שהחיינו על האתרוגים, ויה"ר שלשנה הבאה נהיה כאן עם עט"ר שליט"א...". יט. במכתבו מיום חמשה עשר בשבט שואל ר"ד פרידמן את מרן זיע"א כדת מה עליו לעשות עם מה שנשאר מהווארניע של האתרוגים. במענה קודש שהתקבל ביום כ"א שבט תשי"ד כותב מרן זיע"א: "לקחת את הנותר מהמרקחת שיהי אצלכם לשמירה". גם ברשימות הרבנית שפירא, בתו של הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א, מוצאים אנו רמז לכך,

"כשחל ט"ו בשבט ליל שני מה טוב למי שחננו ה' בעושר דייעשה חילוק לת"ח ולצנועים ביום י"ד שבט לפחות כשחל במוצ"ש מפני דיצאו משבת ולית להו כלום כדי לקנות פירותיהם ועוללים שאלו ואין ידם משגת לקנות ואית להו צערא טפי משאר שנים ואשרי אדם שיש לו עניים ות"ח סביב לשלחנו בעת הזאת...".

(ח) יש שכתבו שאין לברך שהחיינו על האתרוג מאחר ואינו מתחדש משנה לשנה. ראה באה"ט (רכה, יא) בשם שו"ת שער אפרים (שאלה לה). וכ"ה בהלק"ט. בשו"ת כתב סופר ערך תשובה לבנו בעל התעוררות תשובה על דבר הספק ש"נסתפקו בו חבורת קדישא בביהמ"ד של הה"ג אב"ד שם אם לברך שהחיינו על אתרוג

בשבט ערך שולחן והידרו להביא מפירות ארץ ישראל לברכת שהחיינו, גם משבעה מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, וגם מרקחת אתרוג איינגעמאכץ".

(ו) במג"א (קלא): "והמנהג בישראל להניח האתרוג של מצוה לאכלו בט"ו בשבט". הגר"ח פאלאג'י כתב ברפואה וחיים (יב, רמג) על מה שנוהגים להצניע מהערבה של הושענא וארבעת המינים: "והאתרוג מרקחים אותו בדבש וסוקאר ומברכים עליו בליל ט"ו בשבט...". וראה בכפה"ח (תרסד, ד). בספה"ק בני יששכר כתב שמקובל מרבנותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר ומהודר.

(ז) הגר"ח פאלאג'י במועד לכל חי (ל, י):

יא. דברו רבוה"ק מגדולת שבת פרשת 'יתרו'^כ, שבת קבלת התורה^{כא}.
 יב. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה קורא בתורה בלבת אש 'בחודש השלישי'^{כב}, וקורין עשרת הדברות בטעם (ט) העליון^{כג}. מרן אדמו"ר זיע"א היה עולה לתורה לעשרת הדברות^{כד}.

שנצטוונה מפי אמה להצניע מותר הפירות לשמירה ולסגולה. כ. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א במכתב קודש (באוצר גנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א): "יום ד' ד' י"ג טבת תרכ"ט לפ"ק. הרב המופי מו"ה צבי נ"י מרעמציץ. לבוא לפה סטאלין על ש"ק פ' יתרו [יח שבט] בבל ישונה. מנאי הק' אהרן מקארלין יצ"ו...". במכתב קודש שכתב מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד לחסידים בארה"ק עם הגיעו קארלינה לחג הפסח תרצ"ג, לאחר שביקר בחדשי החורף בארה"ק (דברי אהרן, פרי אלימלך, עמ' קעד): "...נזכה כולנו יחד להיות מוסיפים והולכים בעבודת ה' ע"י שזכינו להיות יחד ג' פעמים בחורף הזה בעת קבלת התורה הק', דהיינו חנוכה, פ' יתרו, ופורים...". בברכת אהרן (עמ' קפב): "בשבת ק' פרשת יתרו בעת הקידוש אמר [מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד] לר' אלטיר [חיים שיפמאן שו"ב ז"ל], אין הזמן לעשות חשבונות, הזמן על ההכנות הי' מקודם, ועכשיו צריכים להאמין שקבלנו התורה". כא. בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הביא את מה שסיפר הגה"ח ר' חיים מענדיל קאסטראמעצקי ז"ל שבביל ש"ק פרשת יתרו שבת של קבלת התורה, התאספו החסידים בביהכ"נ של הורודעץ, והתלהבו מאד בדברי חסידות, ואח"כ הלכו רקידה עד שני שעות לפני שהאיר היום, והלכו לבקר את אחד מהחסידים בביתו שלא בא לשבת אחים, ונמשכה שם הישיבה עד סמוך לאור היום, ואח"כ הלכו לטבול לכבוד היום, ומשם הלכו לביהכ"נ ושכבו לישן כדי לפוש מעט קודם התפלה, ואח"כ עמדו והתפללו בהתלהבות וחיות גדול, וכך עבר עליהם כל יום השב"ק, וגם למחרתו ביום ראשון היה להם אותו החיות, וכשיצאו החוצה לא יכלו להביט על שום דבר חול על חניות ועסקים, והחליטו מיד שישעו כלם למרן אדמו"ר הזקן זצ"ל. כב. בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל מביא בשם הגה"ח רבי חיים מענדיל קאסטראמעצקי ז"ל ששמע מאיש אחד ששמע ממתנגד כשהשיא מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את נכדתו הצדקנית מרת חנה ע"ה [א' נכדו הרה"ק רבי מרדכי מקוזמיר זצ"ל] היה חל בפרשת יתרו [שנת תרי"ט], והבית הכנסת היה מלא מפה לפה, ולא יכלו לשמוע את הקריאה מקול הרעש שנתהווה שמה. אך כשהגיע אדמו"ר הזקן זצ"ל לפרשת 'בחודש השלישי' התחיל בקול אדיר 'בחודש השלישי'. וסיפר הרח"מ שסיפר לו מתנגד אחד שאמר אעפ"י שלא דקדק כל כך, אף על פי כן: ודילוגו עלי אהבה. ב"פרי ישע אהרן" מביא (משם זקני החסידים) הסיפור שפעם אחת בפרשת יתרו קראו את מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לעלות לתורה ביום שני או חמישי באמצע השבוע, והבעל קורא היה ש"ב הרה"ח ר' נח שרה"ל ז"ל, נכד מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, וכשהגיע לפרשה שניה רמז לו מרן אדמו"ר צ' שיקרא הלאה, וכך קרא עד אחר עשרת הדברות, ושם רמז לו שיעמוד, ואמר על כך נכדו הק' מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: עליו אין זה חידוש, כי הוא היה למעלה מן הזמן. כג. סדור בית אהרן וישראל ובחמשה חומשי תורה לפי מנהגי רבוה"ק זיע"א. כד. ברשימות החסיד ר' משה מלמד ז"ל, נאמן ביתו של מרן זיע"א בלוצקא.

כתב שנהגו לברך שהחיינו על אתרוגים מרוסקים.
 (ט) חילוקי מנהגים בישראל על אודות קריאת עשרת הדברות בטעם העליון או התחתון. מנהג אשכנזי קדום היה לקרוא בחג השבועות בטעם העליון, ובפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן - בטעם

שמרקחים רוקח מרקחת עד שראויה וטוב וערב לאכול ומסיק שאפשר לברך. ובשדה חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות) הזכיר תשובה זו ותמה על כך. וראה בשו"ת האלף לך שלמה (צב) שו"ת מהר"י אשכנזי (או"ח סי' ט). ובמנהגי אליק

יג. בסעודת היום של שבת פרשת יתרו מזמרים (י) 'אתה נגלית' (ו'הנקראת' כ').
יד. כ"א שבט יומא הילולא של הרה"ק רבי יצחק מנסכיו זיע"א, היה מרן אדמו"ר זיע"א
נוסע על ציונו הק' בימים אלו, ובהיותו בארה"ק בשנת תרח"ץ, נסע ביום זה למקומות
הקדושים^{כז}.



כה. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן": "...בפרשת יתרו היו מזמרים בסעודה שניה
אתה נגלית...". באוצר הניגונים מחצרות קודש רבוה"ק זיע"א קיימים שלשה ניגונים על 'אתה
נגלית'. השלישי מהם, ואשר מושר כיום, מקורו מחצר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצקא,
והובא על ידי נאמן ביתו החסיד ר' משה מלמד ז"ל. הניגון הראשון, היה מושר אצל החסידים
בארה"ב על אתה נגלית, והוא עתיק יומין מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, ובארה"ק הושר על
'מה ידידות'. הניגון השני, אשר חיברו המנגן החסיד ר' יעקב טעליכאנער ז"ל על 'אתה נגלית' אצל
מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, מושר על 'אליהו הנביא' במוצאי שבת. **כו.** דברי אהרן עמי' רלא
ששרים אתה נגלית ב' פעמים והנקראת ג' פעמים. אך ליתא במנהגי מרן אדמוה"ז בסדור בית
אהרן וכן לא הובא בסדור בית אהרן וישראל. **כז.** בהיות מרן אדמו"ר זיע"א בביקורו הראשון
בארה"ק, בשנת תרח"ץ, ערך ביום כ"א שבט את נסיעתו למקומות הקדושים בגליל, בטבריה
בצפת ובמירון לעורר רחמים על עם ישראל. החסיד ר' מנדל ציילינגאלד ז"ל מספר ברשימותיו מה
ששמע מהרב החסיד ר' ליפא מרגליות ז"ל שמאז שנת תרצ"ד החל מרן זיע"א לנסוע בכל שנה
בחודש שבט על ציון הקודש בנסכיו, ומתאר את עבודת הקודש בקריאת הקוויטלאך במקום זה.
בשנת תרצ"ט מספר ר' ליפא על נסיעתו זאת "ביחד עם כבוד מאורינו אשר בו גם הנצוצין
הקדושים מנשמת קודש הקדשים הנסחישער זצ"ל". כך גם ידוע מה שאמר מרן אור ישראל
מסטאלין זיע"א על בנו הק' מרן אדמו"ר זיע"א שאצילות פניו הם של הרה"ק מנסכיו (דברי
אהרן, עמי' קפא).

שופרות שבתפילת מוסף של ראש השנה. מוזכר
בו קבלת התורה אשר נגלה בו בענן כבודך על
עם קדשו לדבר עמם, בהגלותו על הר סיני ללמד
לעמו תורה ומצוות, וישמיעם את הוד קולו
ודברות קדשו מלהבות אש.

התחתון. מנהג אחר, המובא בלקט יושר בשם
בעל תרומת הדשן, הוא שבציבור קוראים תמיד
בטעם העליון, וביחיד בטעם התחתון. וכן הוא
מנהג רבוה"ק זיע"א.
(י) שנהוג לזמרו בחג השבועות, והוא מתוך סדר

הערות

דעת שר התורה הנאון מטיבין ז"ל בענין קביעות השבת ביפן

אל מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב לאוהבי תורה ואין למו מכשול.
ראיתי בקובץ היוצא לאור על ידכם, המעלה דבר ה' ותורתו ומפיץ הוראה ומשנה ברורה על שלחן מלכי רבנן, את הפולמוס שנתעורר בענין קביעות יום שבת קודש במדינת יפן.
חייב אני שלא לכבוש עדותי, והיא, אשר בסביבות שנת תש"ך נסעתי לחוץ לארץ בשליחות ועבור הגאון מטיבין ז"ל, והיה בדעתי לבקר אף ביפן, ומכיון שהייתי מודע שיש הסוברים להחזיק שבת ביום ראשון שלהם, שאלתי את פיו כיצד עלי לנהוג באם יקלע שאשאר שם לשבת. והשיב לי הגאון: זאלסט האלטן דעם שבת וואס זיי האלטן דארטן [תנהג בשבת שאנשי המקום נוהגים].
זכות רבינו הגאון זיע"א וזכות תורתו תגן בעדי לכל מילי דמיטב וכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו ואחתום שלום.

מנחם משה יצחק גולדברגר (ג"ב)

עיה"ק ירושלים תובב"א

הוספת המערכת: כדאי להביא כאן דברי האגרות משה יו"ד ח"ג סי' פ"ח וז"ל:

בע"ה

י"א ניסן תשל"ז

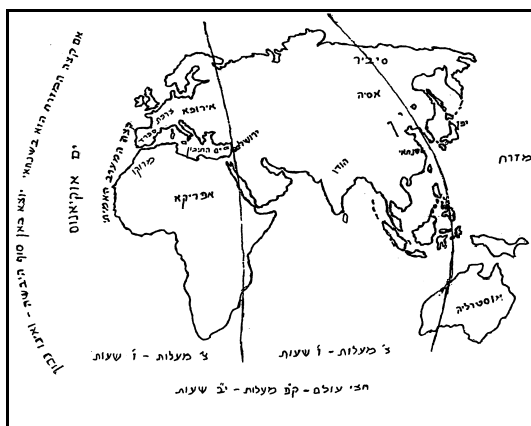
לגדול אחד.

בדבר שיש לך איזה חשש לקבוע מקומך בבני ברק מצד שבתוך דברי תורה איכא פעמים שאתה אומר שלא כדברי החזון איש זצ"ל, לא מובן שום חשש בזה ואדרבה זהו כבודו אשר מזכירים שיטתו בד"ת ומעיינים בדבריו אף שהמסקנא דחכם המעיין הוא שלא כדבריו.
ולא עלה כלל על דעת החזון איש זצ"ל שלא ימצאו ת"ח שיפלו עליו ולא שייך שיקפיד ע"ז דאדרבה האמת והשלום אהבו כדאיתא ביבמות י"ד ע"ב על פלוגתא דב"ש וב"ה, וענין שפתותיו דובבות הוא אף כשמוכירין דברי החכם וחולקין עליו, אבל ודאי צריך להזכיר בדרך ארץ, ור' יהושע (חגיגה כ"ב ע"ב) שהושחרו שיניו מפני תעניותיו לא היה משום שהקשה על דברי ב"ש אלא מפני שאמר בבטול בושני מדבריהם ב"ש אבל בלשון דרך ארץ ודאי שליכא שום קפידא לא על מה שמקשין על דברי החכם ואף לא על מי שחולקין עליו, ואדרבה מפורש בב"ב סוף דף ק"ל שאמר רבא לתלמידיו ר"פ ור"ה בדר"י דאם יהיו להם קושיות על פסקא שלו אסור להו לדרון כדבריו דאין לדיין אלא מה שענינו רואות וה"ה באיסורים, ורק אמר שלא יקרעו פסקא שלו לבטל דבריו דאי הואי בחיים דלמא אמינא לכו טעמא ופ' רשב"ם ושמא גם אתם תמצאו תירון לקושיתכם, אבל כל זמן שלא מוצאין תירון אסור להם להורות כרבא אף שהיה רבם.

וא"כ כ"ש וכ"ש שאין לחוש מלהקשות ומלחלוק על גדולי דורותינו אף הגדולים ביותר אבל באופן דרך ארץ, שלכן ליכא שום חשש ושום קפידא להשאיר בבני ברק ולומר שיעורים ואדרבה יהיה מליץ יושר בערך על שאתה מעיין בספריו.

והנני מוקירך,

משה פיינשטיין



ובענין זמן השבת ביפן, עדיין לא נתיישבו הקושיות על פסקו של החזו"א, ובעיקר הסתירה הגדולה מדברי הרז"ה עצמו, שכתב שיש מרחק י"ב שעות בין קצה המזרח לסוף היבשה במערב, וא"כ ברור שאין קצה המזרח בשנחא, שהרי יש רק ט' שעות בינה לסוף היבשה.

והגיעו אלינו מכתבים שרוצים ליישב שבמודע ובכוונה סיפח הרז"ה ג' שעות של ים אל היבשה, ועל אמצע הים במערב הוא שכתב "ויושביה שוכנים על שפת ים אוקיאנוס במערב", ועל אף שידע שאין זה אמת כתב כן כדי שיהיה חצי עולם שיהא נקרא יבשה.

ובמחילה, אסור לחשוד את הרז"ה שיכתוב במזיד שקר, ומה גם בדבר הגלוי לעין כל, שהרי הרז"ה גר במדינה השוכנת על שפת ים אוקיאנוס במערב, והכותב במדינתו שהיבשה ממשיכה עוד חמשת אלפים ק"מ כאורך כל יבשת אירופא, הרי הוא כמו שמכריז שהירח הוא מרובע...

ואם הוצרך שיהיה חצי עולם יבשה, הרי יש חצי עולם יבשה אמיתית, מקצה אסיה עד סוף אירופא (ולחזו"א הרי מתחיל הרז"ה את היום בקצה אסיה), ולמה לו לרז"ה להזיז את גבולותיה האמיתיים של היבשה בג' שעות ולהפוך ים ליבשה ויבשה לים, ואם רצה לצייר עיגול דמיוני של יבשה סביב ירושלים כדי לכבדה שתקרא מרכז היישוב, אין זה כבוד אלא בזיון גדול, וכמשלו המפורסם של המגיד מדובנא, על אותו שצייר עיגול סביב החץ כדי להראות שקלע בדיוק במרכז, ובפרט כשהעיגול האמיתי של גבולות היבשה חי וקיים ומגלה את כל האמת שא"י איננה באמצע, ולא שייך כבוד לירושלים אלא אם יש למרכזיותה תוקף הלכתי שיהיה ב' צדדיה שוים להלכה, ורק כך יתקיימו דברי חז"ל שלמדוהו מהנאמר בנבואה (יחזקאל לח) כה אמר ה' וגו' על טבור הארץ, שא"י אמצע העולם, ולא שבמזרח יהיה ו' שעות ובמערב י"ח שעות.

ואין שום צידוק שמה שמותר לכתוב על הרמב"ם והראשונים שאינם לפי המציאות, ועל האמוראים בירושלמי והגאונים ורש"י ותוס' עם רוב הראשונים, שאינם לפי המציאות של זמן ראיית המולד, ורק על הרז"ה אסור לכתוב שאינו לפי המציאות של צורת הארץ, בעוד שהרז"ה מעיד על עצמו בתוך דבריו שמסתמך על חוקרי הגוים שמרחק בבל מא"י הוא קרוב לשעתיים, ולפי האמת הוא כשני שלישי שעה. ואפי' הקדמתו השנ' על זמן ראיית המולד, שהוא לב לבו של סוד העיבור, כותב הרז"ה בדף כ"ה שלקחה מהתוכנים הגויים, בדיוק כמו שטוענים על הרמב"ם.

בענין כתב על גבי כתב

ראיתי מש"כ הגאון הרב קונשטט שליט"א בקובץ קנ"ח להעיר על מש"כ בקובץ קנ"ו בענין כתב על גבי כתב דלגבי שבת חייב כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה משא"כ לגבי גט דבעינן כתיבה כמש"כ וכתב לה, וכתב על גבי כתב לא נקרא כתיבה, וכתב הגאון שליט"א שסברא זו נזכר במהרש"א סנהדרין כו. תשואות חן לו, ויישר כח.

אכן לא באתי לחדש סברא זו במאמרי שלכאורה זה גמ' מפורשת בב"ק ס. לגבי זורה ורוח מסייעתו דלגבי נזקין פטור כיון דהוי גרמא ולגבי שבת חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכתב רש"י נתקיימה

מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו, ובתוס' שם ד"ה רב אשי כתבו וכשגורם לזרות [ע"י] הרוח המסייעתו הוי מלאכת מחשבת ולהכי חייב בגרמת זרייה זו.

ואמנם מצאתי ב"ה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' רז במלאכת כותב שהביא דברי הר"ן והאור זרוע דחילקו [לגבי חק תוכות] בין ס"ת [שפסול] לדין שבת דבשבת חייב בחק תוכות משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכתב ספר התרומות וכיון שמתכוין לעשות אותיות אין קפידא באיזו ענין נעשין רק שעל ידו יהיה, וכתב האבני נזר וסברא זו הוזכרה בש"ס ב"ק ס. לענין זורה ורוח מסייעתו דבשבת חייב אף דבנזקין פטור דגרמא בעלמא הוא ובשבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה עכ"ל. וכל מה שכתבתי הוא ליישב דברי הרמב"ם דלגבי שבת כתב חייב ולגבי גט כתב אינו גט וכתב הרשב"א דמדבריו משמע דמותרת גם לכהן עיי"ש מש"כ ליישב בזה עוד כמה דקדוקים בעז"ה.

יעקב שמש

חורבן העיר ביתר וחורבן העיר אלכסנדריא

דבר פלא ותמוה נמצא בהרבה ראשונים נשמתם עדן, לענין ברכה רביעית שבברכת המזון, ברכת "הטוב והמיטיב" שאינה אלא מדרבנן, ותקנוה ביבנה באותו יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, הטוב - שלא הסריחו, והמיטיב - שניתנו לקבורה.

וכתבו הרבה ראשונים בטעם הדבר שתקנוה סמוך לברכת בונה ירושלים, דהוא על פי מה שאמרו בירושלמי "שכשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבא בן דוד", ולכן סמכוה לברכת בונה ירושלים, כלומר שתחזור קרן ישראל למקומה בביאת בן דוד שהיא בבונה ירושלים.

ראה ברא"ש (ברכות פ"ז סי' כ"ב), אבודרהם (דיני ברכת המזון) אורחות חיים (הל' ברהמ"ז אות נ"ד), כל בו (הל' ברהמ"ז כג:), רבינו ירוחם (נט"ז ח"ז קמח:), ובראשונים על מסכת ברכות (מח: ע"ש בתוס' ר"י החסיד, תוס' הרא"ש, המכתם ועוד, וכן הביאוהו הבית יוסף (או"ח סי' קפ"ט) ושאר גדולי הפוסקים שם ע"ש.

והנה אין לפנינו לשון זה בירושלמי כי אם במסכת סוכה פרק החליל (פ"ה ה"א) [וכמה מהמהדירים ספרי הראשונים הנ"ל וכן ממפרשי מסכת ברכות מזמנינו ציינו בטעות שכן הוא בירושלמי - ברכות פ"ז ואינו נכון], אבל א"כ הדבר תמוה טובא, דהרי בירושלמי שם לא נאמר כן כלל על חורבן העיר ביתר, כי אם על חורבנה של אלכסנדריא של מצרים.

והוא סיומא של הסיפור המובא שם מקודם על קהילה מפוארת שהיתה שם, ראה שם באריכות וכן הוא בתלמוד בבלי שם (נא:) על בית הכנסת שלהם שפעמים היו בה כפליים כיוצאי מצרים - כמליון ומאתיים איש! והיה בנוי בצורה יפה למאוד עד שאמרו שם "שמי שלא ראה בית הכנסת שלהם לא ראה בכבודן של ישראל", וכולם נגדעו ונכחדו ונהרגו מפני שעברו על איסור החזרה למצרים - לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד (דברים יז, טז). ועל זה מסיים הירושלמי דבגדיעתה של קהילה מפוארת זו - שהיתה כבודן של ישראל - נגדעה קרנם וכבודם של ישראל ואינה עתידה לחזור עד שיבא בן דוד ע"ש. וכיון שכן תמוה למאוד על כל הראשונים איך הביאוהו לדברי הירושלמי על חורבן העיר ביתר.

ולא יתכן לומר דהיה להראשונים ירושלמי כן להדיא על חורבן העיר ביתר שאינה בנמצא לפנינו, כמו שאנו מוצאים כן בשאר מקומות שמביאין ירושלמי ולפנינו לא נמצא מזה כלום, דהרי לפנינו מובא כלשון הזה ממש בירושלמי סוכה על חורבן אלכסנדריא וכנ"ל וודאי על זה כוונתם, ומה גם שא"כ גם ימצא סתירה בירושלמי על איזה שעה אמרו שנגדעה קרן ישראל לעולם, בשעת חורבן ביתר או בשעת חורבן אלכסנדריא.

והנה במעדני יום טוב על הרא"ש גורס "במדרש" במקום בירושלמי, אבל אין זה מעלה ארוכה לקושיתנו כלל, כי חוץ ממה שקשה להגיה כן בכל הראשונים הנ"ל, הנה וודאי גם "מדרש" הכוונה על הירושלמי סוכה הנ"ל, כי חוץ מהירושלמי הזה לא נמצא כן בשום מדרש, ואין לחדש סתם ולהמציא שיש עוד מדרש שאינו לפנינו כשאנו רואים כן להדיא בירושלמי, ומה גם לעשות מחלוקת בין המדרש להירושלמי וכנ"ל. באופן שהדבר תמוה למאוד. ולאחר החיפוש בספרים מצאתי בסדר הדורות (ג"א תת"פ) ערך בן כוזיבא, שכתב על חורבן ביתר שאז נגדעה קרן ישראל, והעיר עליו המסדר שם בהגהותיו

(אות ח') דו"א כי נגדעה קרן ישראל לא קאי על חורבן ביתר רק על חורבן אלכסנדריא ע"ש. ואולם כבר נתבאר דכל הראשונים כתבוהו על חורבן ביתר וכנ"ל, וכמו"כ מצאתי בספר שפתי חכמים על מסכת ברכות שאכן העיר הערויתנו ממש על הרא"ש שמביא דברי הירושלמי על חורבן ביתר וז"א דלא על חורבן ביתר איתא כן אלא על הרוגי אלכסנדריא של מצרים איתא כן ע"ש.

ומכל זה נראה מוכרח כדעת הסוברין דחורבן אלכסנדריא נעשה על ידי אדריינוס קיסר - עיין מסכת גיטין (נז:), ועכ"פ הירושלמי סוכה שם דקאמר שהיה על ידי טריגינינוס צ"ל דהיינו אדריינוס קיסר וכמ"ש ה"ערוך לנר" שם במסכת סוכה (נא:), והנה הלא חורבן ביתר מפורש בירושלמי עצמו מסכת תענית (פ"ד ה"ה) שהיה נמי על ידי אדריינוס קיסר יעו"ש, וכן הגיהו היפ"ע והמהרצ"ח שם במסכת גיטין ע"ש. ונמצא לפי זה דחורבן ביתר וחורבן אלכסנדריא שניהם היו באותה תקופה על ידי אדריינוס קיסר, ויעויין בזה בדברי המהר"ל מפראג בספרו באר הגולה (באר השישי דף קלב - קלג), וראה גם בשו"ת זכר יהוסף (ח"ב תהלוכות האגדות פל"ג ד"ה בסוכה וד"ה ובהגהות) ודו"ק.

ואם כן, יש לומר דלכן הביאו כל הראשונים דברי הירושלמי סוכה הנ"ל על חורבן ביתר, דכיון דהיו שניהם באותה תקופה על ידי אדריינוס קיסר, שפיר יש לומר דעל אותה תקופה כוללת אמרו שאז נגדעה קרנם של ישראל, ותו לק"מ.

בברכת התורה

צבי בוקשפן - מודיעין עילית

על אמירת "ברוך שאמר" בנעימה

כתב בטור או"ח ריש סי' נא וד"ל: ב"ש צריך לאומרו בניגון ובנעימה, כי הוא שיר נאה ונחמד למעלה, וכתב בספר היכלות, שיש בו פ"ז תיבות, וסי' "ראשו כתם פז" וכן הוא נוסח אשכנזים עכ"ל. (ומביאו בשו"ע הרב שם).

ופלא על המחבר בשו"ע שם שאינו מביא כ"ז, כמו שמביא שם בסעיף ט' בזה"ל: מזמור לתודה יש לאמרה בנגינה וכו', ומקורו מס' "אורחות חיים" כמובא שם בב"י.

ואפשר לומר, כי בנוסח הספרדים המקוריים נוסח ב"ש הוא יותר באריכות מפ"ז תיבות, וכן יש ע"ז הוספות בשבת ור"ה ויו"כ, (עי' בס' אבודרהם) וכן יש עוד סי' ספרדים שהדפיסו זה, רק האריז"ל קבע לומר נוסח האשכנזים "פ"ז תיבות" ולכן התחילו גם הספרדים לומר כך, אבל בזמן רבינו הב"י ז"ל עוד לא היה נהוג נוסח האריז"ל. ובטור משמע שעיקר החביבות הוא על הנוסח של "פ"ז תיבות" (וז"ל שו"ע הרב שם: "יש לומר ב"ש בניגון ובנעימה כי הוא שיר נאה ונחמד, ותקנוהו אנשי כנה"ג ע"י אגרת שנפלה מן השמים (והוא מס' "אור זרוע") ומצאוהו כתוב בו, ויש בו פ"ז תיבות" וסי' "ראשו כתם פז" וקיבלו לאומרו מעומד אפי' יחיד" עכ"ל ועי' בב"ח שם).

ואפי' בזמן החיד"א עוד אמרו בנוסח הישן, כנראה מספרו עבוה"ק וז"ל: וצ"ל בנוסח של פ"ז תיבות.... כל תוסיף ובל תגרע, ואם הקהל יאמרו נוסח אחר הוא יאמר בצנעא נוסח פ"ז תיבות ... כמ"ש גורי האריז"ל.

וכע"ז מצאנו בטור או"ח סי' תקפא בריש ה' ר"ה שמביא שם באריכות מפרקי דר"א מע' תקיעת שופר בר"ח אלול ובכל החודש וגם הב"י מאריך שם בביאורו ע"ז, אולם בשו"ע אינו מזכיר כ"ז, מכיון שאינו מנהג הספרדים ואכמ"ל.

וראתי מובא מס' "כתם פז" שהוא חיבור מיוחד ע"ד הקבלה על אמירת ב"ש מהרה"ק ר' צבי הירש ממאריטשט זצוק"ל (ועי' בס' אור הגליל מר"ש גפנר על תולדותיו ובסוף ימיו עלה לארה"ק) שכתב בזה"ל: "ומימי חורפי גדלתי בין החכמים כבן ב' שנים, הייתי בבית אדמו"ר המנוח האלקי מוהר"ר שמעלקא זצוק"ל בק"ק שינאווא (וק"ק נ"ש) ובבית האלקי המנוח אדמו"ר הר"ב מק"ק סדילקאב (בעל מח' "דגל מחנה אפרים") ובבית אלקי המנוח הרב מו"ה חיים מקראסני (מתלמידי הבעש"ט הק') וראיתי אומרים ב"ש בניגון ובנעימה שכל "ברוך" שאומר החזן לפני העמוד אומרים העולם אחריו, ומצאתי טעם לזה עכ"ל"ק.

ראובן הלמן

בענין אמירת יעלה ויבוא בברכת זכרונות בראש השנה

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'בית אהרן וישראל'

לאחר שנתפרסמו דברי בגליונכם הקודם אודות 'יעלה ויבוא שבזכרונות' העירני הרב חנוך בינקה שליט"א שלא רק רס"ג הוא מקור לענין זה, אלא הדבר מפורש בטור או"ח סי' תקצא: ובטוליטולא נוהגין לומר יעלה ויבוא בזכרונות, ומנהג טוב הוא, ובאשכנז אין נוהגין. והענין מובא בהרבה מספרי מנהגות מהראשונים, חלקם כותבים סתם כך, וחלקם כותבים שהש"ץ היה אומר בזכרונות. ויעוין בס' המנהיג הל' ר"ה סעיף ה (ומובא בעוד מקורות): ואמר ר' פלטוי שיש שנהגו לומר יעלה ויבוא, ויש שאין אומרים אותו אלא במוסף בזכרונות. ובספר הפרדס הלשון מעט אחרת: ולענין יעלה ויבוא, א"ר פלטוי: מנהג הוא לאמרו, ואם לא אמרו אין אומר, שהרי ש"ץ מזכיר בזכרונות. משמע שעיקר הזכרתו היתה בזכרונות על ידי הש"ץ, ונהגו גם שיאמרו היחיד. ודפח"ח, לא נותר לי אלא לענות אחרי אמן.

בברכה

יעקב לויפר

בענין צורת קשר תפילין של ראש ובענין תפילת יעלה ויבוא במוסף של ראש השנה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הנכבדה, ה' עליהם יחיו:

א

הנה נודע שנפוצים היום שני צורות לקשר תפילין ש"ר, האחד בצורת ד' פשוט, והאחד מרובע על ארבעה משבצות.

והנה ראיתי לאחד שמערער ומבלבל על המנהג של הקשר המרובע ומרעיש על אנשים ההולכים כך ומחליף את קשריהם, והנה אין בידי שום צורך לחזק המנהג הנ"ל כי כבר האריכו בזה ת"ח בקונטרסים וספרים שונים לחזק המנהג הנ"ל כדת של תורה.

אבל בעסקי בהלכה זו ראיתי דברי אחד קדוש מדבר ראש וראשון לכל הלכות סת"מ והוא ניהו ספר שימושא רבא המיוחס לגאונים ומפורש יוצא שם שאין הקשר צורת ד' כמנהג הידוע ודבריו משתמעים היטב כצורת הקשר המרובע הנ"ל, ונומיתי למערער הנ"ל וגילה לי את דעתו בפירוש השימו"ר ואמרתי לכתבו למען ראות אם יש טעם בדבריו.

אקדים סדר עשיית הקשרים. זה סדר עשיית הקשר המרובע: (1) מקפלים שתי הרצועות ועושים אותם ב' עניבות, (2) מכניס עניבה אחת בתוך (ובסוף) עניבה שניה. (3) נוטל קצה רצועה השניה ומכניסה לתוך העניבה האחת (עד הסוף וחוזר ומכניסה שוב וזה כדי שלא יהא שתי וערב מאחורי הקשר, וכמ"ש בב"י סו"ס ל"ד ע"ב) אבל לא עד הסוף וכך נוצרת עניבה חדשה. (4) מכניס קצה הרצועה האחת לתוך העניבה שנהייתה ברצועה השנייה כנ"ל ומהדק עד שנוצר הקשר.

סדר עשיית קשר הד': (1) עושה ב' עניבות. (2) מניח עניבה של שמאל תחת עניבה של ימין וכופלה לצד שמאלו. (3) מכניס קצה רצועת שמאל לתוך עניבת שמאל ב' פעמים (אם יכניס פעם אחת לא יהא הקשר מהודק כ"כ). (4) הופך קצה רצועת ימין כלפי מטה. (5) שוב מכניס קצה רצועת שמאל לתוך עניבת ימין ב' פעמים (כנ"ל) ואז יהא צורת ד'.

וזה לשון שימושא רבא כפי שנדפס ברא"ש בהלכות קטנות (קכג): וז"ל: מעיף [מקפל] דתרת יריש דרצועה בהדי הדדי ומעייל חד בגו חד ורישא דהאי בעופתא דהאי [ורישא דהאי בעופתא דהאי - כך נדפס בגמרות] עכ"ל.

קעב (תקמ) – קובץ "בית אהרן וישראל"

והמפרשים על הקשר המרובע מפרשים דבריו כך: (1) מעייף דתיתי רישי דרצועה בהדי הדדי - מקפל שתי ראשי הרצועות כאחד - ונעשה שתי עניבות. (2) ומעייל חד בגו חד - ומכניס עניבה אחת בתוך חברתה. (3) ורישא דהאי בעופתא דהאי - וקצה רצועה זאת בעניבת חברתה, והיינו בעניבה החדשה שנוצרה ע"י הכנסת ראש רצועה ב' בעניבה א'.

והנה הלשון עופתא דהאי דחוק מעט וכמ"ש, וראיתי לאחד מת"ח שבדורינו שכתב לפרש השימו"ר מעט באופן אחר והוא שמכניס עניבה באמצע חברתה ומקפל עניבה אחת ע"ג השניה ואז מכניס קצה הרצועה בה, ואף לדבריו לשון השימו"ר חסר שלא הזכיר קיפול העניבה, ולא הועיל כ"כ בהמצאת קשר חדש, סוף דבר דברי השימו"ר מתפרשים ומתבארים כהקשר המרובע, אבל הרב המערער הנ"ל מפרש דברי השימו"ר כדלהלן.

ריש מילין (1) מדובר בשני רצועות שכפופות כבר והם ב' עניבות אחר כך. (2) מעייף דתיתי רישי דרצועה בהדי הדדי - פ' מקפל שתי קצות העניבות אחת ע"ג חברתה כדי שיהיו ביחד. (3) ומעייל חד בגו חד - מכניס קצה הרצועה בתוך עניבה שלה השמאלית. (5) ורישא דהאי בעופתא דהאי (והמערער הנ"ל אינו גורס ההגהה ורישא דהאי כו') וקצה הרצועה בתוך העניבה הימנית עכ"ד.

ועתה הביטו וראו איך פירש! ראשית שלב 1 לא נזכר כלל בדברי השימו"ר והוא פשוט כל כך שלא הוצרך השימו"ר לפרשו! ראשי העניבות נקראים בסעיף 2 תרתי "רישין דרצועה" ובסעיף 5 "רישא דהאי" הכוונה לקצה הרצועה! בסעיף 3 מפרש "חד בגו חד" אחד בתוך עצמו והוא פירוש תמוה וזר, בסעיף 5 בעופתא דהאי הלשון משמע דהיינו העפפה (הכפולה) שהזכיר לעיל בסעיף 2 ולפי דבריו אינו כן כי שם מדבר מכפולת עניבת שמאל על ימין וכאן מדבר מעניבת ימין שכלל לא הזכירה בשם עופתא!

והיותר תמוה ומוזר ששלב 4 להפוך רצועת ימין העולה למעלה שתדר למטה השמיט השימושא רבא לגמרי ולפי דבריו יוצאת הרצועה כלפי מעלה ממקום שבאתה משם וצד הלבן שלה כלפי מעלה!

סוף דבר, כי הקשר המרובע יש לו אילן גדול להשען עליו והם דברי השימו"ר (והעיטור והארוחת חיים שנזכרו בבי"ס סו"ס ל"ב) ואין לקשר הד' שום קשר עם דברי השימו"ר.

אקווה שהמערער הנ"ל יפסיק להשתמש עם השימו"ר ולומר שמפורש בו צורת הקשר שלו כי לא היו דברים מעולם.

ב

ע"ד מה שכתבתי בקובץ תשרי העל"ט על דבר יעלה ויבוא שנזכר בסידור רס"ג כתפילת זכרונות [מנהג זה כתוב ברמב"ם, ובטור סימן תקצא נזכר כמנהג טולטולא, וכן הוא מנהג הספרדים היום], כתב ידידי הר"ה ר' יעקב לויפר הי"ו בקובץ כסליו העל"ט ששמע לומר שעיקר תפילת יעלה ויבוא מקורה בברכת זכרונות ומשם "הועתקה" להזכרת ר"ח וכו' עוד כתב ששמע כן גם כלפי "עלינו לשבח" שעיקרה נתקן בברכת מלכיות ומשם "הועתקה" לתפילות יום יום.

והנה אין הדברים מקובלים עלי אם יעלה ויבוא עיקרו בזכרונות מדוע הוא "ושמט" בסידורי אשכנז? ולע"ד הדברים בהיפך עיקר יעלה ויבוא נתקן על הפסוק וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם וגו' והיו לכם לזכרון וכן אומרים ראשי חדשים לעמך נתת וכו' זיכרון לכולם יהיו וכל יום שיש בו מוסף ראוי ל"זכרון" המיוחד הזה וזה ראוי מאוד בברכת העבודה "רצה" אלא שבמוסף הואיל וכל עיקר התפילה על זכר הקרבנות אין צורך לומר יעלה ויבוא זכרונו. [ואדרבה בכמה מקומות "הועתקה" תפילה מתאימה זו לזכרונות ולפי דברינו מובן היטב טעם אותם שלא "העתיקו" תפילה זו לזכרונות שאין כאן זכרון לעבודת המקדש דווקא].

ודבר פלא ראיתי בסידור רס"ג שבברכות אמצעיות של שחרית מנחה וערבית של פסח שבועות וסוכות ישנו ליעלה ויבוא אבל ברה"ו וכו' אינו וצ"ל הטעם.

וכן מה שכ' מע"כ על "עלינו לשבח" מונחת כאן הנחת יסוד שעלינו ועל כן נקוה הם עיקר התקיעתא ועיקר הברכה של מלכיות ומשם נפוצה לכל יום אמנם אין הדברים נראין כן כי בסידור הרמב"ם הוזכרו הפסוקים ואחילה לא-ל וכו' בשמו"ע שבלחש ואצל האשכנזים אומרים היה עם פיפיות ואחילה בחזרת הש"ץ דוקא אחרי עלינו ולפני ועל כן נקוה והנה "היה עם פיפיות" ואחילה הם תפילות והקדמות לעצם ה"תקיעתא" ובאשכנז שביום שני לא אמר הש"ץ תקיעתא דבי רב לא אמרו כלל ועל כן נקוה כ"א

"אנסיכה מלכי" אמרו היה עם פיפיות ואוחילה, הפיוט, וחתימת הברכה, הרי שעלינו הוא לא חלק מהתקיעתא וגם ביו"כ אומרים אותו לפני סדר העבודה [והספרדים אומרים אותו אף בלחש] אלא נראים הדברים בהיפך עלינו ועל כן נקוה הם תפילות עתיקות (כפי המקובל מיהושע בן נון כידוע) והוסיפו עלינו כתוספת שבח לה' ברו"ה ויוה"כ ועל כן נקוה השתמש בה מחבר תקיעתא דבי רב לתקיעתא שלו ולכן עיקר ה"רשות" של היה עם פיפיות ואוחילה "הושחלה" בין עלינו לעל כן נקוה:



בסליחות ישנה סליחה "א-ל נא רפא נא תחלואי גפן פוריה" ובסוף יש קטע תענה לקוראין וכו' כמרדכי ואסתר, קטע זה איננו בכמה ספרים וביו"כ במנחה במחזור רבא איננו וצ"ל הטעם, גם יש להתבונן בחוסר סדר הדורות בפיוט זה אברהם, אבותינו על ים סוף, יהושע, שמואל, אליהו, יונה, דוד ושלמה, וצ"ע הרי דוד ושלמה היו לפני אליהו ויונה, וכך הם מסודרים ב"מי שענה וכו'".

נראין הדברים שפיוט זה מיוסד על תפילות תעניות גשמים שנזכרו בתענית פרק ב' משנה ד' ע"ש, ושם סדרם אליהו יונה דוד ושלמה וכתב הרב ברטנורא אע"ג דיונה בטר דוד ושלמה הוי מקדים להו ברישא משום דבעי למחתם בסוף הברכות ברוך המרחם על הארץ ודוד ושלמה הם שהתפללו על ארץ ישראל וכו' ע"ש ומקורו בירושלמי, על כן נקט גם הפייטן דידן סדר הדורות כן וענין מרדכי ואסתר נראה הוספה מאוחרת.

יתן ה' לכם שתזכו עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה לתפארת "בית אהרן וישראל".

אברהם יעקב הלוי איצקוביץ

עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין האיסור לחשב חשבונות בשבת

בשו"ע או"ח (סי' שז סעי' ו) כתב וז"ל, אסור לחשוב חשבונות בשבת, אפילו אם עברו, כגון כך וכך הוצאתי על דבר פלוני, ודוקא שעדיין שכר הפועלים אצלו, אבל אם פרעם כבר מותר, עכ"ל. והנה לא נתבאר בדברי המחבר אם איסור זה הוא דוקא בדיבור או אף בהרהור נמי אסור. ועי' בשו"ע הרב (שם סעי' יג) שהביא הלכה זו בלשון, אסור לחשוב חשבונות בפיו בשבת, משמע מלשונו דדוקא לחשב החשבונות בדיבור אסור, אבל במחשבה מותר. וכן כתב הפמ"ג (שם א"א ס"ק ט) להדיא, דהאיסור הוא דוקא כשמדבר החשבונות בפיו אבל להרהר החשבונות במחשבה מותר.

ולכאור' יש להקשות קושיא גדולה, דהשו"ע הרב בסי' פה כשמדבר בעניני בית הכסא, כתב שאסור להרהר בלבו בבית הכסא בדברי תורה, ולכן כשנכנס לבית הכסא, טוב לחשוב חשבונותיו שלא יבא לידי הרהור תורה, ובשבת שאסור לחשבם, יפנה לבו להרהר בציורים וכנינים נאים, וכיוצא בדמיונים אלו המושכים ומפנים לבו מלבא לידי הרהור דבר שבקדושה, עכ"ל. ולכאור' קשה הא בבית הכסא אין כאן שום דיבור, וא"כ מה החילוק בין שבת לימות החול, הא בהרהור מותר לחשב בשבת חשבונות, דהאיסור הוא רק בפיו, כמ"ש השועה"ר בעצמו בהל' שבת.

ויש ליישב בזה, דהנה בעצם האיסור לחשב חשבונות בשבת, מצינו מחלוקת בראשונים, דברש"י (כתובות דף ה) כתב דהאיסור הוא משום 'ודבר דבר', והרמב"ם כתב שהאיסור הוא משום שמא יכתוב. ועי' בשו"ע הרב שנקט כהרמב"ם, שכתב שאסור לחשוב חשבונות בפיו גזירה שמא יכתוב. ולכאור' צריך לעיין בשיטתו, דבשלמא אם האיסור הוא משום 'ודבר דבר', מובן שיש לחלק בין דיבור בפה להרהור בלב, דבפה יש איסור אבל בהרהור ליכא 'ודבר דבר', אבל לפי הרמב"ם שהאיסור הוא גזירה שמא יכתוב, א"כ מ"ש דיבור מהרהור, הא בשניהם יש מקום לחוש לגזירה שמא יכתוב, וא"כ האין נקט השו"ע הרב טעמא דהרמב"ם ומ"מ כתב דהאיסור הוא רק לחשב חשבונות בפיו.

ונראה דצריך לומר, דמחשבה לא חיישין שיבוא לידי מעשה. והסברא בזה היא, דהנה כל פעולות האדם נחלקות לג' ענינים, (א) מחשבה (ב) דיבור (ג) מעשה. כשאדם עושה פעולה של דיבור, יש חשש שמא יבוא לידי פעולה של מעשה, ויבוא לכתוב, אבל אם כל מה שעושה זה רק פעולת מחשבה בלב גרידא, אז ליכא למיחש שמא יבוא לידי מעשה, וע"כ כשחושב חשבונות במחשבה לא חיישין שמא יבוא לכתוב.

ולפי"ז אפשר לתרץ הקושיא הנ"ל בסתירת השו"ע הרב, דבסי' שז מיירי בסתם מחשבה, שחושב חשבונות, וזה מותר כיון שיש דיבור בין המחשבה והמעשה, ואם מונע את עצמו מלדבר, אז בודאי שלא יבוא לידי כתיבה, אבל בסי' פה דמיירי מבית הכסא דלא שייך שום דיבור, ואינו מונע את עצמו מלדבר דיבור בפיו, אז יש לחשוש שמא יבוא לכתוב, וע"כ אסור בשבת לחשב חשבונות בבית הכסא, אפי' בהרהור גרידא, וא"ש.

אברהם אלימלך לעדערייך

יעקב ישראל בן

מתיבתא 'תפארת יוחנן' סטאלין קארלין

ברוקלין נ.י.

מוקצה שאין לו צד היתר

בשו"ע או"ח (סי' שז סעי' ח) מותר לומר לחבירו בשבת, שלמחר יעשה איזה דבר שאסור לעשותו בשבת, אם יש בו איזה צד היתר לעשותו היום ובלבד שלא יזכיר לו שכירות. אבל בדבר שאין בו צד היתר לעשותו היום, אפילו אם אין בו איסור אלא מדרבנן, כגון שיש לו פירות מוקצין חוץ לתחום, כיון שאי אפשר לו להביאם היום אסור לומר לחבירו שיביאם לו למחר, וכן נמי אסור לו להחשיך בסוף התחום, כדי שימחר הלילה לילך שם להביאם וכו'. (ועי' בט"ז ס"ק ח ובמג"א ס"ק יב) למה נקט המחבר 'חוץ לתחום', והביא שהב"ח כ' דבתוך התחום שרי, ומ"ש לחלוק עליו.

והנה המחבר לא פי' מה הם אותם פירות מוקצין, ולמה הם מוקצין, ובפשטות היה נראה דפירות מוקצין, היינו פירות שהם ערלה או שלא הופרשו מהם תרומות ומעשרות, (עי' שו"ע הרב סי' שח סעי' ט) וכן נקטו בפשיטות כמה אחרונים בביאור דברי המחבר, וכנראה שנקטו כן, כי אין לומר דכוונת המחבר שאמר לו להביא לו פירות מוקצין, היינו שכעת הן מחוברין לאילן, דא"כ הוי איסור דאורייתא, והא המחבר כתב אפי' אם אין בו אלא איסור דרבנן. וכן י"ל דפירות מוקצין היינו פירות שהיו מחוברין בבין השמשות ונשרו או שתלשן אינו יהודי בשבת, או שיש ספק אם נתלשו בשבת, (עי' סי' שכה סעי' ה).

אלא דלפי"ז לכאור' יש להקשות, הא פירות מוקצין בודאי יש להם היתר היום, דהא איסור מוקצה יש לו היתר בטלטול כלאחר יד או טלטול מן הצד, וא"כ למה נקט המחבר דבר 'שאיין לו צד היתר' פירות מוקצין.

ועל כן נ"ל דכוונת המחבר פירות מוקצין, היינו כשהן מוקצין מחמת חסרון כיס, שכתב הפמ"ג (בהקדמה לסי' שח מ"ז יסוד ד) דמבואר בהקדמת הב"י לסי' שח, דכל טלטול במוקצה מחמת חסרון כיס אסור, אפי' בגופו או כלאחר יד וגם טלטול מן הצד שלא לצורך המוקצה אסור, (וכ"כ הפמ"ג גם בסי' שט מ"ז סק"ב) וא"כ אין בו צד היתר, וזה מ"ש המחבר דאם אין בו צד היתר, אפי' שהוא רק איסור דרבנן, ג"כ אסור לומר לחבירו להביאם מחוץ לתחום.

אלא דיש לעי' באיזה אופן יהיו הפירות מוקצה מחמת חסרון כיס, דהנה המחבר כ' (סימן שי סעי' ב) וז"ל, אין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת, דתמרים ושקדים ושאר פירות העומדים לסחורה מותר לאכול מהם בשבת. והנה הרמ"א כתב (שם סוף סעי' א) דכלים המיוחדים העומדים לסחורה ומקפיד עליהם חשובים מוקצה מחמת חסרון כיס. ויש לעיין האם פירות העומדין לסחורה חשובים מוקצה מחמת חסרון כיס. דיש צד לומר דמ"ש המחבר בסעי' ב, דפירות העומדים לסחורה לא הוי מוקצה, היינו בכה"ג שאינו מקפיד עליהם, אבל אם מקפיד עליהם הרי הם מוקצה מחמת חסרון כיס. ועי' במג"א (שם סק"ג) על דברי הרמ"א שציין לדברי המחבר בסעי' א, ומשמע שכונתו דדמי להדדי, וכל מה שמקפיד חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, אפי' פירות, וכן פי' את דבריו הפמ"ג והמחצה"ש. ואולם עי' באור שמח (פכ"ה מהל' שבת ה"ט) דדעתיה דאיניש אכל מידי דחזי ליה, וכיון שאם לא היה לו מה לאכול, היה אוכלו אף אם מפסיד ע"ז ממון רב, ועל כן לא שייך בשום אוכל המושג של מוקצה מחמת חסרון כיס, וצ"ע.

שמעון בן

מתיבתא 'תפארת יוחנן' סטאלין קארלין נ.י.

כתבים

אברהם אביש שור

מוקטר מוגש לזכר החסיד היקר בעל שמועה ומעתיקה
רבי אהרן חיים הויזמן ז"ל, נלב"ע ביום ה' תשרי תשע"ב

קארלין בתקופת גלות - תקמ"ו-תקס"א

מבוא:

לתולדותיה של חסידות קרלין סטולין, בעיקר בימי ראשיתה, חסרים פרקים חשובים. נשכחו עובדות רבות ונוצרו חללים בין הפרקים. על אחד מהם נעמוד בדיון זה. פרק שפרטיו נשכחו ואבדו במהלך למעלה ממאתיים השנים שעברו מאז התרחשו האירועים. הפרק מתייחס לתקופה ארוכה שנמשכה כשש עשרה שנים שבהם גלו רבותינו מפולסיה, משנת תקמ"ו עד לשנת תקס"א¹, ומאז היו החסידים חסרים הנהגה מהשושלת הקרלינית באזור.² תקופה זו החלה עם התגברות ההתנגדות לחסידות ועזיבת מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין, יחד עם תלמידו מרן רבי אשר הגדול - את קרלין בשנת תקמ"ו, עבר ללודמיר בוואלין שם הקים את חצרו, ונמשכה גם לאחר הסתלקותו בשנת תקנ"ב. אף אז לא חזר מרן הרא"ש הגדול לפולסיה, אלא הקים את ביתו בזליחוב ליד קוזניץ שבפולין עד בערך תקס"א, ואז חזר לפולסיה והשתקע בסטולין. בסיכום יוצא, כי במשך כשש עשרה שנות גלותם של רבותינו הקה"ט, נשארו החסידים בפולסיה³ ללא הנהגת שושלת קרלינית.

רדיפת החסידים בליטא ובפולסיה

התקופה הנדונה הייתה קשה ביותר לחסידים שנשארו בלי הנהגה בפולסיה. במשך שנים אלו גברה ההתנגדות לחסידות בפולין וברוסיה. בגל שני של חרמות ורדיפות שהחלה בשנת

* תודה להרב שלום דוב לויין שי' ר"מ ספריית אגודת חסידי חב"ד ליובאוויטש, שטרח לקרוא את המאמר קודם מסירתו לדפוס והעיר הערות חשובות.

1 שנת תקמ"ו כשנה משוערת שבה עזב מרן הרש"ק את קארלין ועבר ללודמיר קבענו בקובץ באו"י לח, עמ' קעה בסוף הערה 6. את שנת תקס"א כשנה משוערת שבה עזב מרן הרא"ש את זליחוב ועבר לסטאלין - קבענו בקובץ באו"י י, עמ' פט.

2 חוקרים שעסקו בתולדות חסידות קרלין סטולין: ש. דובנוב, ב"תולדות החסידות", ז. רבינוביץ ב"החסידות הליטאית", ומ. נדב ב"פינסק" - הקדימו בטעות את גלות לודמיר לפני שנת תקמ"ד, ראה קובץ באו"י, קלב, עמ' קסג. בהערה 1. גם לא היו מודעים לתקופת גלות זליחוב ולעובדות הנגזרות מכך. ראה קובץ באו"י קלז, עמ' קעד בהערה 89. לכן לא התייחסו נכון לשרשרת האירועים במשך תקופה סוערת זו, ומשום כך נוצרו עיוותים היסטוריים במהלכים שהם מציעים.

3 הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש, תלמידו של מרן הרש"ק ועמיתו של מרן הרא"ש מסטאלין, היה למנהיגם של חסידי ליטא. בתחילה התגורר בנסביז' מקום הולדתו עד שלהי תקנ"ב. ולא גלה עם רבו, ולאחר הסתלקות מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב - עבר לגור בלעכוויטש, וזאת על פי צוואת רבו מרן הרש"ק טרם הסתלקותו. ראה קובץ באו"י נד, עמ' קמג, בהערה 9

תקמ"א⁴ ששיאה הייתה בשנת תקמ"ד.⁵ נמשכה בשנת תקמ"ז⁶, ובשנת תקנ"ו- תקנ"ז הופיע גל חרמים חדש.⁷ פטירת הגר"א זצ"ל בשלהי שנת תקנ"ח הגדילה את התבערה נגד החסידים, והגיעה לשיאה במסירות לשלטונות שגרמו, בראשית שנת תקנ"ט, למאסרם של הרה"ק רבי שניאור זלמן בעל התניא והשו"ע ועשרים ושנים חסידים מרייסין וליטא⁸, וכעבור שנתיים, בראשית שנת תקס"א, מלשינותו של ר' אביגדור מפינסק שבעטיו נאסר שנית הרה"ק הרש"ז.⁹

החסידים בפולסיה וקשריהם לרבותינו בוהלין ופולין

בתקופה הנדונה הייתה פולסיה ווהלין וחלק המזרחי של פולין שזליחוב בתוכה - סבוכה מדינית ורעועה בטחונית. המתח הרב שבין פולין ורוסיה נתן אותותיו בשטח. החלוקה הראשונה של פולין שהתבצעה בתקל"ב השאירה את פולסיה תחת שלטון פולני. אך לעיתים היו גדודי קוזקים מתפרצים לקרבה. בשנת תקנ"ב התבצעה החלוקה השנייה, תוך כדי מלחמה עקובת דם. שבמהלכה נהרג מרן הרש"ק בלודמיר. גם אחר כך עדיין לא שקט חבל ארץ זה¹⁰, ובשנת תקנ"ה התבצעה החלוקה השלישית והסופית של פולין כשחלקים גדולים נגזרו ממנה וחולקו בין רוסיה ואוסטריה, כל אלו הוסיפו לריחוק החסידים שנשארו בפולסיה לבין רבותינו הקוה"ט שגרו במחוזות אחרים.

החסידים ברייסין וקשריהם לרבותינו בפולסיה ווהלין

רבים מהחסידים, שפרוסים היו בחבל ארץ רייסין היא רוסיה הלבנה, צפון-מזרח לפולסיה וליטא, היו קשורים למרן הרש"ק בקארלין.¹¹ הם היו מגיעים אליו בנסיעות ארוכות לקארלין והוא היה מבקר אצלם. עם התגברות רדיפות המתנגדים לאחר גזירת הגירוש שניתכה על מנהיגי החסידים בפולסיה וליטא רצו חסידי רייסין שיקבע ביתו ביניהם.¹² בשנת תקמ"ו התעצמה הדרישה להביאו, ובעקבותיה חודדו חילוקי דעות מהותיים בשיטת החסידות, כשבסיומה בשנת תקמ"ט קיבלו עליהם את הנהגת הרה"ק הרש"ז מלאדי.¹³ לאחר תקנ"ז שוב התעוררו חילוקי הדעות בענין שיטת החסידות. חלק מחסידי רייסין ששמרו אמונים לשיטת החסידות הקרלינית עמדו לצד הרה"ק רבי אברהם

4 חרם וקול קורא מוילנא, חרם גרודנא, חרם פינסק, חרם רבי אברהם קצנבלויגן ביריד ועלווא, וחרם סלוצק. 'חסידים ומתנגדים', מ. וילנסקי, ירושלים תש"ל, כרך א, עמ' 101-121

5 איגרת רבי אברהם קצנבלויגן להרה"ק הרלו"י רבה של פינסק, איגרת עם צו הגירוש של קהל וילנא לקהל פינסק שם, עמ' 122-136

6 שאז יצאו כרוז מוהילוב ותקנות שקלאוו. שם, שם, עמ' 142-167
7 איגרות מתקנ"ו מוילנא, מהגר"א זצ"ל. איגרות מתקנ"ז ממינסק, מהגר"א זצ"ל והחלטות קהל מינסק. מתקנ"ח חרם מוילנא, פס"ד מוילנא, החלטות הקלויז בוילנא, ומתקנ"ט החלטות הקלויז בוילנא. שם, שם, עמ' 181-229. מרן הרא"ש ממקום גלותו בזליחוב מתייחס לכך בשנת תקנ"ז, במכתבו להרה"ק רבי ברוך ממעזבוב בענין כולל לעולי פולין: "ויאמין לי אהובי אדוני, שכתבתי זאת בנוזיד הדמע מגודל הצרות שכעת בעולם..." - קובץ באו"י יא עמ' קכד.

8 כרם חב"ד, כפר חב"ד תשנ"ב, חלק ד, כרך א. הרב יהושע מונדשיין.

9 כנ"ל וגם באגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, רבי דוד צבי הילמן ז"ל, עמ' קכה. וגם בחסו"מ, שם, שם, עמ' 230 ואילך.

10 ראה בקובץ באו"י קמא עמ' קסז ואילך, במאמר "לחן עתיק מאשכנז לומר 'מה יפית' ב'חדר הקרליני'" ובעמ' קעג.

11 מאז עלה רבם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק לא"י בשלהי תקל"ז.

12 על כל זה בהרחבה ראה מאמר "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" כמפורט בהערה 18 להלן.

13 פרשה נעלמה זו נדונה במאמר זה.

מקאליסק שקרא תיגר על ההנהגה ברייסיין, כשלצדו תלמידי מרן הרש"ק הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין.¹⁴

כל מה שפורסם עד עתה על חילוקי הדעות בין החסידים ברייסיין בדבר הנהגת החסידים בתקופה זו, הייתה בהתייחסות חד-צדדית והתמקדה במיצוי הבנת צד החסידים שרצה בהנהגתו של הרה"ק הרש"ז. מבלי להתעמק ולגלות את היבטיהם של החסידים שכנגדם שביכרו בהנהגת "אחד מצדיקי פולין". משום כך אין בהם כדי להעלות נכונה את צדדי חילוקי הדעות נימוקיהם ומהלכיהם. עד עתה לא טרחו חוקרי התקופה¹⁵ להצביע מי הוא הצדיק שחלק ניכר מהחסידים ברייסיין התקשרו אליו ורצו להביאו. ולא עשו מאמצים לגלות מי הם החסידים שעמדו בראש המחנה המתנגד למינוי הרה"ק הרש"ז ומה היו נימוקיהם. עקב כך לא ידעו לפרש נכון אגרות צדיקים והניחו מסקנות שיש בהם מן העיוות ההיסטורי ופעמים עיקר חסר מן הספר. לעומת זאת, ראייה רחבה וכוללת של הנושא, השואבת מקורותיה מאגרות צדיקים, דברי תורתם, ומסורות חסידים קרלינית וחב"דית כאחד, מוכיחה באופן ברור יותר, את המהלכים ההיסטוריים והאידיאולוגיים הנובעים משוני בשיטות החסידות ושיש להם השלכה וקשר לאורך כל התקופה כולל כשהתעוררו מחדש חילוקי הדעות בשנת תקנ"ז.

שאלות היסטוריות ופתרונם

מאליהן צפות ועולות השאלות: מה התרחש בקהילות החסידים במשך התקופה? מה עבר על החסידים ברייסיין, ואיך נשאר מקושרים למרן הרש"ק? איך שרדו חבורות החסידים בליטא ובפולסיה ונשארו מקושרים לשושלת הקרלינית? מי ומה החזיק אותם כל כך עד ששמרו אמונים שנים ארוכות למרן הרא"ש הגדול מסטאלין שעזב אותם בהיותו אברך כבן עשרים וחמש כתלמיד שיצא לגלות יחד עם רבם מרן הרש"ק, ומדוע חזר מרן הרא"ש מזליחוב לפולסיה?

לא זכינו לקבל בשלמותם את הפרקים הבאים במסורה מפי זקני החסידים.¹⁶ בכל זאת ננסה לארוג את היריעה, לקשור נימה וחוּלִיָּה בחוליה. מתוך אגרות קודש של הצדיקים הקדושים נשמתם עדן, רסיסי דיבורים של חסידים ראשונים זללה"ה, שביבי סיפורים ממקורות נאמנים מאותה תקופת בראשית ששרדו בפי זקני החסידים, ומעל לכל, מתוך אגרת קודש שכתב¹⁷ מרן הרא"ש למגיד הקדוש מקוֹזְנִין מיד בסיום התקופה, והמתייחסת, אם כי לא במעט רמזים, לתקופה ומכלול אירועיה. אמנם, לא כל השאלות והתהיות נפתרות בוודאות. ברם, יש תועלת בעצם העלאת השאלות, וייתכן ויעלה בידנו בס"ד לפרוס את המארג, כשם שזכינו מכבר לנסות, לשחזר ולהעלות מתהום הנשייה, פרקים נרחבים על הקורות אז לרבנותינו הקוה"ט במקום גלותם באותה תקופה¹⁸, גם אם עלומים היו.

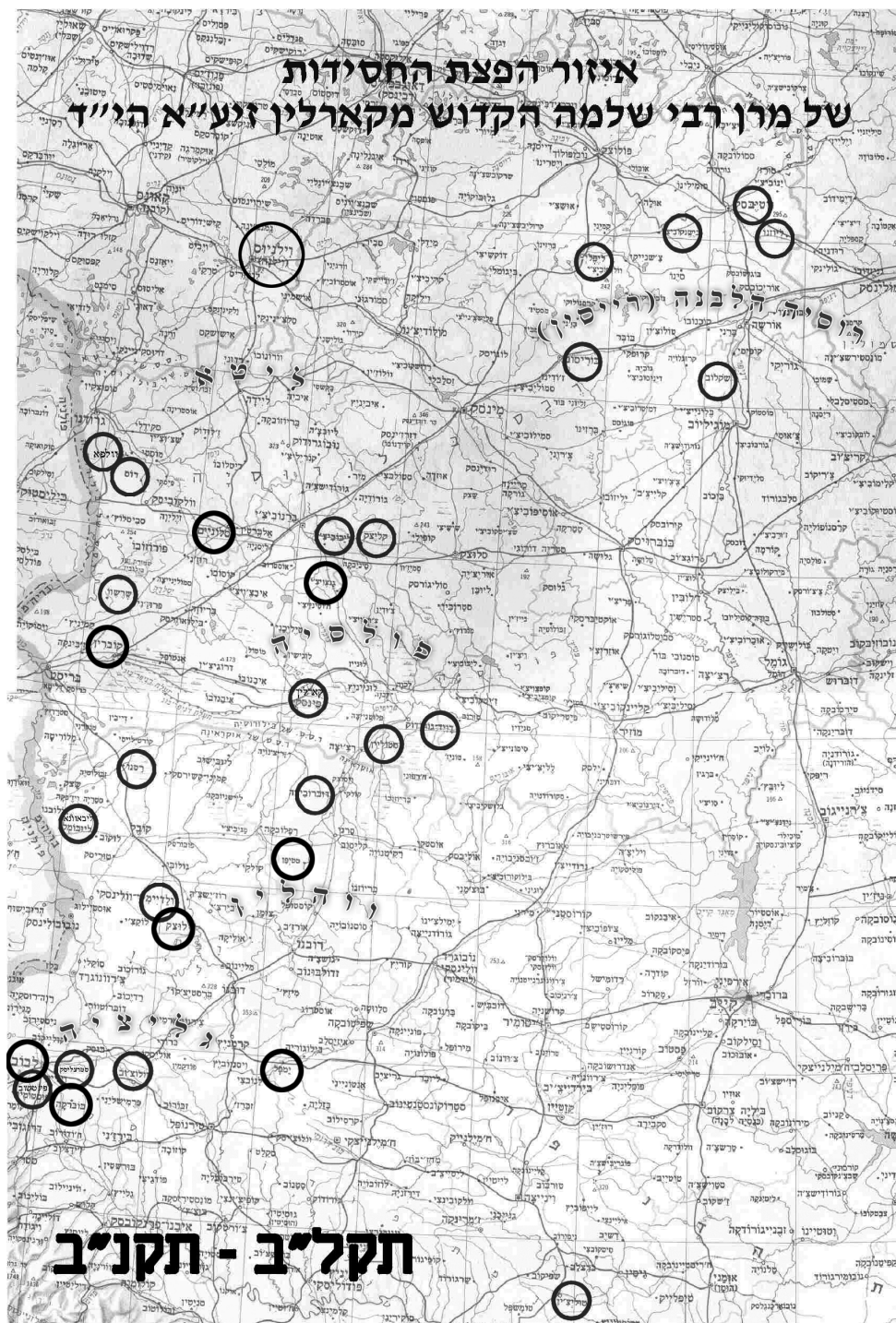
14 על פרשה זו נדון במאמר הבא בעזה"י.

15 בימים אלו הופיע "בעל התניא, רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד", עמנואל אטקס, ירושלים תשע"ב, בפרק "המחלוקת על מינוי ר' שניאור זלמן" אין התייחסות לכל האמור.

16 בסערת הימים של רדיפה ניתוק וגלות נוצרו חללים חסרים של רציפות תולדות החסידות. מתקופת לודמיר אמנם שרדו סיפורים, אך היות והשושלת לא המשיכה שם את הנהגת החסידים, חסרים איפוא פרטים רבים מתולדותיה. לעומת זאת כל תקופת זליחוב עמומה. עובדה שנבעה מן הסתם, כי חבורת החסידים, אותה הקים מרן הרא"ש בזליחוב, התפרקה לאחר חזרתו לפולסיה.

17 בזכות הישרדותה בהעתקה מעצם כתי"ק שספונה הייתה ב"אוצר" רבותינו הקוה"ט בסטאלין. נדפסה לראשונה באגרות בעל התניא על ידי הרב דוד צבי הילמן, עמ' קפד, מכתב קז.

18 "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסיין)" קובץ באו"י, מבוא ופרק א, גליון מג עמ' קסט-קעו. פרק ב, גליון מד עמ' קלג-קמ. פרק ג, גליון מה עמ' קלה-קמה. פרק ד,



תקופת הגלות באה בעטיים של גל החרמים והרדיפות שהחלו בשנת תקמ"א ושיאה באגרת שכתב בשנת תקמ"ד הגאון רבי אברהם קצינלבוויג רבה של בריסק להרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב, ואגרת משנה זו מקהל וילנא לקהילת פינסק בדבר גירוש הרב והצדיקים מנהיגי החסידים¹⁹. בכך מיקדו את ההתנגדות על קארלין מרכז החסידות בפולסיה וראשיה. המערכה שניטשה הייתה עצומה ורבה, וגרמה לעזיבת הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב את פינסק בקיץ שנת תקמ"ה²⁰, ובעקבותיו את יציאתו מקארלין של מרן הרש"ק בשנת תקמ"ו. באותה תקופה עזבו ועברו עמו גם אחדים מתלמידיו²¹, ובראשם מרן הרא"ש הגדול מסטאלין²². באותו פרק זמן²³, עזבו את קארלין, גם הרה"ק רבי יעקב בנו של מרן רבי אהרן הגדול וחוננו הרה"ק רבי אברהם מקארלין²⁴ ועלו לארץ ישראל. כך נשאר אזור פולסיה ללא הנהגת הצדיקים לשושלת קרלין.

גליון מו עמ' קנז-קסו. "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בוהלין ובגליציה" - קובץ באו"י, פרק א, גליון קלב עמ' קסג-קע. פרק ב, גליון קלג עמ' קנט-קעא. "ה'בעל שם טוב' מקארלין וחבורת צדיקים 'בעלי שם' - קובץ באו"י, פרק א, גליון קמג עמ' קסג-קעב. פרק ב, גליון קמד עמ' קסא-קסה. "על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א" - קובץ באו"י, פרקים א-ב, גליון לח עמ' קעג-קעט. פרקים ג-ד, גליון לט עמ' קמט-קנט. פרקים ה-ז, גליון מ עמ' קמא-קנא. "על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז" קובץ באו"י, פרק א, גליון י עמ' פג-צ. פרק ב, גליון יא עמ' קט-קכז. פרק ג, גליון יב עמ' קטו-קלב. 19 "איגרת מקהל וילנא לקהל פינסק (תקמ"ד) בדבר העברת הרב" חסו"מ, כרך א, עמ' 132-136: "ולאחריז קול ברמה בקהילתכם ובק"ק קארלין, ובגליל הסרים למשמעתם, החרמות ושמתות נוראים לכל יתנהג שום אדם מנהג הזה, ולבלתי עשות מחוקות... מכת הנ"ל, ועל מחזיקים את ידיהם ומסייעים ומהפכים בזכותם, ולפרט את... שבהם בשמם ובמעשיהם שהם... המכנים עצמם בשם רבי וראש ל... האלה בקהלתם ובק"ק קארלין ובשאר קהילות הסרים למשמעתם ולעקר ולשרש אותם...".

20 בתמוז תקמ"ה. ראה אהל רחל, הרב חיים ליברמן, ניו יורק, תש"ס, עמ' 67.
21 הרה"ק רבי משה מקוברין, אחיו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין. שיערתי בקובץ באו"י גליון ג עמ' קעה, כי הוא מוזכר במיפקד אוכלסין בקארלין שנערך בשנת תקמ"ד, ומנו"כ בלודמיר. כנראה שגלה לשם עם רבו מרן הרש"ק. ראה קובץ באו"י נ עמ' קלד-ה, ובהוספות גליון נט עמ' קנג.
נראה כי בהתאם לאיגרת לקהל פינסק, הייתה אז גם דרישה לגרש את "הרב מוואלפא" מקארלין, על כך ראה קובץ באו"י קלו עמ' קסז.

22 היה היחידי מבין התלמידים המפורסמים שהיה בעת המאורעות בלודמיר, והוא שסעד ושמש את רבו הקדוש בימיו האחרונים עלי חלד, ונראה מכך כי התגורר בקרבת מקום לרבו הקדוש, כי ידוע גודל התקשרותם עד שרבו הקדוש אמר שלא בא לעולם אלא רק כדי לפשוט את הספיקות של תלמידו מרן הרא"ש זיע"א. שמע שלמה חלק ב דף יג ע"ב, ברכת אהרן עמ' י. וכשפעם אחת לא היה לידו התאונן רבו הקדוש ואמר: "נישטא רבי אשר'קע ער זאל מיר איבער פרעגן". ברכת אהרן, שם. מה גם כי מסתבר לומר שמרן הרא"ש לא נשאר יחידי להתגורר בקארלין שבפולסיה שעמדה במרכז המערכה נגד החסידות. בליטא נשארו הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור והרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש שגר אז בנסביז'.

23 בין שנת תקמ"ד שאז מוזכר רבי יעקב במיפקד אוכלסין בקארלין שנערך ביום י"ב שבט אותה שנה. פורסם בקובץ באו"י נ עמ' קעה. לבין שבט של שנת תקמ"ו, שאז מתנוססת חתימתו על ה"קול קורא" של החבריה קדישא בטבריה בראשותם של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק. חתימתו זוהתה ופורסמה בקובץ באו"י ה-ו, עמ' קב ואילך.

24 במיפקד משנת תקמ"ד בקובץ באו"י נ עמ' קסט שיערתי שייתכן והכוונה על רבי אברהם פייבישביץ, שכפי הנראה הוא אחיו של הרה"ק רבי מגלי מקארלין. ב"קול קורא" מטבריה הנ"ל, חתום: "יעקב בהרב מוה' אהרן ז"ל חתן הרב", אך רבי אברהם עצמו לא בא על החתום. "אגרות בעל התניא" עמ' קמ"ה מעיר על דליטוריא של ר' אביגדור מפנסק בפיסקא בה הוא מציין כי החסידים שלחו לא"י כמה מראשיהם, ובתוכם "רבי אברהם קארלינר", כי הכוונה על חוננו של רבי יעקב מקארלין, ואילו המתרגם לרוסית את הדילטוריא תירגם: "רבי אברהם מקאליסק". - ראה על כך הרב יהושע מונדשיין, כרם חב"ד, גליון ד, חלק א, עמ' 84 בהערה 11. ונראה כי כוונתו של ר' אביגדור בתואר שהצמיד לרבי אברהם: "קארלינר" דהיינו: "חסיד".

א. מחציתה הראשונה של התקופה, תקמ"ו - תקנ"ב:

קארלין ולודמיר תחת שלטון פולני

יש לחלק תקופה זו, של החסידים היושבים בפולסיה ללא הנהגת השושלת הקרלינית, לפרקי זמן שונים. הראשון הוא משנת תקמ"ו עד להסתלקותו של מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב. בפרק זמן זה, שארך שבע שנים, היו החסידים באזור פולסיה, שחסו בצילו של מרן הרש"ק שנים רבות, מכתתים רגליהם ועולים למרן הרש"ק ללודמיר שבווהלין, גם אם הייתה זו כברת דרך ארוכה.²⁵ עדיין היה חבל ארץ זה כולו, גם פולסיה וגם ווהלין, תחת שלטון פולני, שלא הערים קשיים על נסיעה ממחוז אחד למשנהו. וגדולה הייתה השפעתו של מרן הרש"ק בווהלין ובגליציה²⁶, שגרמה להתפתחות חסידות קרלין באזור נרחב זה.

הרש"ק ברייטין תקמ"א-תקמ"ו

הארכנו מכבר²⁷ בהיקף השפעתו של מרן הרש"ק ברייטין היא רוסיה הלבנה, תהליך שהחל עם עלייתו לא"י של מנהיג חסידי רייטין הרה"ק הרמ"מ בשלהי תקל"ז. התגבר בשנת תקמ"א בנסיעות ארוכות שערכו מרייטין לקארלין בפולסיה, ומשנת תקמ"ג ניסיונות החסידים שם להביאו אליהם ולהנהיגם. הרחבנו שם על חילוקי דעות מהותיים בענייני שיטת החסידות בין מרן הרש"ק לבין הרה"ק הרש"ז, שהם בלוז חילוקי הדעות על ההנהגה ברייטין, ועל יחס תגובתם לשנאת המתנגדים. עתה אנו דנים בתקופה זו של שנת תקמ"ו ואילך.²⁸ שבה התחוללה מערכה על הנהגת החסידים ברייטין, גם לאחר שהרה"ק רבי מנדל מויטבסק הכתיר בשנת תקמ"ו יחד עם הרה"ק רבי אברהם מקאליסק את הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי על הנהגת חסידי רייטין. אשר בעטיו עבר מרן הרש"ק ללודמיר שבווהלין.

25 אז כבר ניכרים חילוקי דעות בין הצדיקים הקדושים בענין נסיעה לצדיקים. ידוע מאמרו של מרן הרש"ק: "בעולם העליון שוקלין היעירות והשדות שנוסעין בהם אל הצדיק בכף הזכיות" בספה"ק בית אהרן דף קמו ע"א, וכנראה שנאמרו על רקע מכתבו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק לחסידי רייטין, בשנת תקמ"ב, בקשר לנסיעותיהם לקארלין, (לקוטי אמרים, מכתב ה'): "ועצתנו היעוצה שלא ירעישו את העולם במסע ומריבה לנסוע למקומות רחוקים, לבלות ימיהם בביטול תורה ותפלה, כי הדרך ממעטת את השם, ודל"ל...". ובשנה שלאחריה הוא מזכיר זאת שוב (שם, מכתב ג'): "וגם זאת אשר כתבנו בשנה דאשתקד שאל יצא איש ממקומו, כי אם איש אחיו יעזור ויאמרו חזק... כי אם הייתם שומעים מכבר שלא להתנהג בנסיעות כאשר כתבנו כמה פעמים לא הייתם באים לנסיונות כמו אלו...". ראה קובץ באו"י גליון מג עמ' קעד. בתקופת שהותו של מרן הרש"ק בלודמיר, והחסידים היו מגיעים אליו ממרחק רב מליטא ופולסיה, נשנו וחזרו דברים אלו על גודל וחשיבות העניין של נסיעות לצדיק, על ידי תלמידו של מרן הרש"ק, הרה"ק רבי אורי מסטרליסק (אמרי קודש השלם, ירושלים תשכ"ט, עמ' טו אות מב): "שיש ליסע לצדיק אמת אפי' אלפיים פרסות ולבטל בהליכתו ובחזירתו מתורה ותפלה, והכל כדי דיבור אחד של אמת אשר ישמע מפי צדיק אמת". מעניין לציין כי הרה"ק הרמ"מ מויטבסק כותב במכתבו הנ"ל "שלא ירעישו את העולם במסע ומריבה לנסוע למקומות רחוקים" ואילו בספה"ק בית אהרן דף קב ע"ג-ד מובא: "...שמעתי אומרים בשם הרב הקדוש מורינו רש"ק זצוק"ל כשנסע לרייטין מנה כמה מסעות בשם ואמר אלה מסעי בני ישראל...".

26 ראה לעיל הערה 18

27 ראה לעיל הערה 18

28 על הנסיונות שנעשו אז, להביא את מרן הרש"ק לרייטין תעיד המסורת של בית רבי דף סד ע"ב, כפי אשר שמע מ"אחד הרבנים מנכדי רבינו [הרה"ק הרש"ז] נ"ע": "הרה"ק ר"ש ביקש לקבוע דירתו ביישינקוויץ (פלך וויטעבסק) ורצה הסכם ע"ז מרבינו [הרה"ק הרש"ז], 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". לא בכדי נבחרה ביישינקוויץ למקום מגוריו המיועד של מרן הרש"ק, כי לאחר חלוקתה הראשונה של פולין בשנת תקל"ב עברה כמחצית הכפר לשליטתה של האימפריה הרוסית ומחציתה נשארה בתחומי שליטתה של פולין, וידוע עמדתו הקדושה של מרן הרש"ק שצידד בעד השלטון הפולני בעוד שהרה"ק הרש"ז צידד בעד השלטון

הקשר בין חסידי רייסין והרש"ק

מקור חב"די בספר "בית רבי"²⁹ יודע לציין את העובדה כי לאחר נסיעת הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק לארץ הקודש, הייתה בקרב החסידים ברייסין ההתנגדות הגדולה להנהגתו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי: "...שהרבה מהחסידים הגדולים של הרה"ק רמ"מ נ"ע שנשארו במדינתנו [רוסיה הלבנה - רייסין] עמדו לשטן בזה שהם רצו להביא למדינתנו א' מצדיקי פולין או שהם יסעו לצדיקי פולין ויביאו ממרחק לחמם, והיו כותבים לרבנותנו שבאה"ק שהם יסכימו ע"ז, אך רבותינו [שבא"י] לא הסכימו להם ע"ז בשום אופן...". הוא חוזר על הדברים כשהוא מכסה טפחיים³⁰: "וגם באנ"ש הי' נמצא הרבה שהיו מנגידים לרבנינו ורצו להביא לכאן אחד מצדיקי פולין". מקור זה אינו מפרש את שמו של אותו "אחד מצדיקי פולין" שאליו נסעו ורצו להביאו ה"ה: "...הרבה מהחסידים הגדולים של הרה"ק רמ"מ נ"ע שנשארו במדינתנו". אנו מתוודעים לזהותו רק לאחר שבפרק הדין ב"החברים שהי' לרבנינו עמהם התקרבות יתירה", בערך מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין³¹, שם הוא מגלה טפח ומביא כי "כשנסע הרה"ק רמ"מ נ"ע מהאראדאק לאה"ק תובכ"א עד שישב רבינו על כסא קדשו, בין מלכא למלכא, היו הרבה מאנ"ש דמדינתנו מקושרים להרה"ק ר"ש נ"ע והוא הי' בא למדינתנו".

אם עמדנו מכבר על זהותו של "אחד מצדיקי פולין" עדיין לא ידענו על דמותם של המתנגדים להנהגת הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי. אלו הנמנים עם "הרבה מהחסידים הגדולים של הרה"ק רמ"מ נ"ע שנשארו במדינתנו", ומי המה אותם שנמנים עם "הרבה מאנ"ש דמדינתנו מקושרים להרה"ק ר"ש נ"ע"? שמותיהם נעלמו לתהום הנשיה וזכרם נשכח כלא היו. רק שמותיהם של יחידים מהם שרדו. החשוב שבהם הוא הרה"צ רבי אהרן [הגדול]^[32] [הזקן]^[33] הלוי סג"ל מויטבסק. ואף התוודענו להרה"צ רבי יואל מטשפלי³⁴, ולגאון החסיד רבי יוסף מלעפלי³⁵.

הרוסי. ראה ב"בית רבי" עמ' 90: "...בעת שהתחילה ממשלתנו לכבוש לגמרי את מדינת פולין, ואז הי' ההתחלוקת ביניהם שכא"א קיים מארז"ל הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שהכוונה שכא"א יתפלל בשלום המלכות שהוא שורה תחתיה, וע"כ הרר"ש שהיה תחת ממשלת פולין התפלל עבורה, ורבינו שהיה תחת צל ממשלתנו הרוממה התפלל עבורה...". וראה בקובץ באו"י לח עמ' קצו.

29 החסיד החב"די ר' חיים מאיר היילמאן מליעפלי בספרו בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב, דף יב ע"ב.

30 שם, דף י' ע"א.

31 שם, דף סד ע"ב. בקובץ באו"י מג עמ' קעג, בהערה 23 דחיתי קביעה שבטעות יסודה ושכאילו הכוונה על "אחד מצדיקי פולין" הייתה אל צדיקים אחרים.

32 כך כונה במכתב מרן הרש"ק (על גבי המכתב): "מק"ק קארלין לק"ק וויטעפסיק ליד החסיד המפורסם הרבני מו"ה אהרן הגדול" המכתב שהיה ספון ב"אוצר" רבותינו הקה"ט בסטאלין, נעתק על ידי אחד מצאצאיו הרב החסיד ר' אהרן לעווענטאל ז"ל, שהדפיסו בספרו: מנחת אהרן, ירושלים תש"ט, בעמוד ראשון. פיסקה זו לא מופיעה אצל ז. רבינוביץ החסידות הליטאית, עמ' 27 מהעתק אחר שנעשה בשליחותו מתוך המכתב המקורי שב"אוצר" בסטאלין.

33 כך מכנהו הרה"ק הרא"ק במכתבו אל הרה"ק הרש"ז, לקוטי אמרים, מכתב לו. כך גם כונה במכתב הרש"ז, אגרות בעל התניא עמ' קעז בסוף מכתב קג. עליו ראה להלן בנספח.

34 אחד מחסידים הראשונים שזכה להאריך ימים הרבה ועוד הסתופף בצל קדשו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק במשך חמש שנים, לאחר עלייתו לאה"ק בשלהי תקל"ז, נסע אל מרן הקדוש הרש"ק זיע"א כחמש-עשרה שנה. אחרי הסתלקותו בשלהי תקנ"ב, כשהחל הרה"ק מלעכוויטש זיע"א להנהיג את עדתו, א"ל בזה"ל: "ר' יואל, איהר דארפט דאך האבין א רבי, וועל איך זיין דיין רבי", ומיד אמר לו לשמשו ולהביא לו גחלת להדליק מקטרתו. והסתופף בצלו ח"י שנה עד הסתלקותו בשנת תק"ע. ואח"כ נסע עוד כ"ב שנה אל בנו הרה"ק רבי נח זיע"א. מעשי אבות שבסו"ס תורת אבות עמ' רפז, וראה שם אודותיו שהיה מפורסם לאיש צדיק גם בקרב הגויים בסביבתו, ועל עבודתו הקדושה בתורה ובתפילה, קדושתו וצדקתו, ושזכה לגילוי אליהו.

35 מגזע הגאון בעל מקום שמואל ז"ל, מתחילה היה ממקורבי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד שאף התאכסן אצלו בהיותו בליעפלי, ואחר כך נתקרב להרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א. בית רבי, דף עד ע"א-ב. והוא מוזכר

הרש"ק וחסידיו רייסין תקמ"ו-תקמ"ט

גם בתקופה הנדונה, דהיינו משנת תקמ"ו ואילך, לאחר הכתרתו³⁶ של הרה"ק רבי שניאור זלמן למנהיג החסידים ברייסין על ידי הרה"ק הרמ"מ והרא"ק, מביא ה"בית רבי": "...אך עדיין היו איזה מאנ"ש שלא היו רוצים להיות כייף תחתיו וע"כ הי' צריך הרמ"מ נ"ע לעוררם ולבקשם שיכפפו ראשיהם כו'..."³⁷. עדיין קינן בלב החסידים ברייסין הרצון להביא אליהם את מרן הרש"ק. גם דעתו הקדושה של מרן הרש"ק עדיין נתונה הייתה להגיע לרייסין. שכן כתב באותה תקופה לחסידיו בליעפלי שברייסין³⁸: "או שאהי במדינתכם, וזה יותר קרוב, כי יש לי געגועים על כמה יגיעות שיגעתי עמכם, והלואי שלא יהי' לריק..."³⁹. גם להרה"צ רבי אהרן [הגדול] מויטבסק הוא כותב אז: "אודות הענין שנתהווה במדינתכם הי' לי הרבה לדבר עם רומע"ל רק אי אפשר לבאר הכל בכתב כו' (אך) (כי אם) פא"פ [פנים אל פנים]³⁹, וכי נוסח חתימתו על הסכמה להדפסת ספר "כתר שם טוב": "הק' שלמה מקארלין ולע"ע בלודמיר" יש בה להצביע על תקוותו שנשארה עדיין להשתקע ברייסין⁴⁰, כי החסידים ברייסין היו יותר קרובים בטבעם ומזגם אל אנשי ליטא. כבר עמדנו⁴¹ על עצם העקירה מקארלין שבפולסיה לוהלין וגאליציה בנסיבות כה מצערות, והנדידה אחר מקום אחר שלא הסכימו מעולם, מעבר שקשה לשער אותו. כי טבעם של אנשי ווהלין-גליציה היה שונה מאד מאחיהם בליטא.⁴²

חשיפת גדולי חסידיו הרש"ק ברייסין

במשימת הניסיון לעלות על עקבם של חסידים ראשונים אלו ולגלות זהותם. היה דרוש עיון במכתביהם הקדושים של הצדיקים מטבריה ומרייסין מאותן שנים. עקב כך הצלחנו בס"ד לחשוף פרשת הימים ההם, של ההתנגדות לנשיאות הרה"ק הרש"ז ברייסין בשנת תקמ"ו ואילך. תקופה סוערת שה"בית רבי" מתארה בקיצור נמרץ: "...אך עדיין היו איזה מאנ"ש שלא היו רוצים להיות כייף תחתיו וע"כ הי' צריך הרמ"מ נ"ע לעוררם ולבקשם שיכפפו ראשיהם כו'..."⁴³. נשארה עלומה בפרטיה, היקפה ופעילותה. כוסתה ברמזים ועד

במכתבו הק' של מרן הרש"ק אל חבורת החסידים בליעפלע ומתארו: "הרב מ"ו יוסף" וכפי הנראה כהן כרב העיר. על כך ראה בקובץ באו"י מה עמ' קמד.

36 יש וחוקרי חסידות (מ. וילנסקי, היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 75. ח. שטימן-כ"ץ, ראשיתן של עליות החסידים, ירושלים תשמ"ז עמ' 83 בהערה 29) מטילים ספק בהטלת הנשיאות על הרה"ק הרש"ז בשנת תקמ"ו, אלא קובעים אותה לשנת תקמ"ח, בהסתמך על מכתב משנת תקמ"ז של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק לחסידיו ברייסין. לקוטי אמרים, מכתב יח. אך לפי מהלך הדברים כפי שאנו מציעים בדיון זה, אין מקום לקביעתם. ראה מ. וילנסקי, עמ' 21

37 בית רבי, דף טו ע"א.

38 נדפס בקובץ באו"י מה עמ' קמד, בצירוף דברים על תוכן המכתב, ושם קבענו כי נכתב לא לפני שנת תקמ"ו.

39 מנחת אהרן, עמוד ראשון, המעיר: "המכתב הזה הועתק מעצם מכתב קודש הנמצא באוצר המכתבים הקדושים בבית אדמו"ר הקדוש מסטאלין שליט"א" ושינויי הנוסח מופיע בסוגריים מעוגלות, ואילו האריחים המרובעות הם מהמובא בחסידות הליטאית, ז. רבינוביץ, עמ' 27 מהעתק אחר מתוך אוצר הגניזה של רבנו"ק זיע"א בסטאלין.

40 ולא כפי שפירשנו בוודאות, (בעקבות ז. רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 37) בקובץ באו"י גליון קלב עמ' קסה, כי היציאה מקארלין הייתה זמנית, עד יעבור זעם, כשהבאנו הוכחה מחתימתו של מרן הרש"ק זיע"א בהסכמתו לספר "כתר שם טוב", זאלקווא תקנ"ד.

41 קובץ באו"י קלב עמ' קנט.

42 יתכן ועל שעה זו נאמר פירושו של מרן הרש"ק זיע"א על מאחז"ל: "שלא יהיה לבך חלוק על המקום" ספה"ק בית אהרן, לג עמ' א, וראה שם דף קכד עמ' א.

43 בית רבי, דף טו ע"א.

עתה לא עמדו עליה כותבי הקורות. מתוך הדברים שהתחדשו אנו עומדים על שניים מאותם "הרבה מהחסידיים הגדולים של הרה"ק רמ"מ נ"ע שנשארו במדינתנו" שהיו מהמקושרים למרן הרש"ק: רבי צבי הירש [בעש"ט] הלוי מויטבסק ורבי אהרן [הקטן] מויטבסק⁴⁴ ויחד עם רבי אהרן [הגדול] [הזקן] הלוי סג"ל מויטבסק נמנו על גדולי ומנהיגי החסידים ברייסין שעמדו בראש המערכה, ורבים⁴⁵ מחסידי רייסין נהו אחריהם.

זהותו של רבי אהרן הקטן

ברבות הימים, טושטשה זהותם של שני חסידים חשובים אלו עם שמות זהים של חסידים אחרים מאותה תקופה, וגרם ייחוס מוטעה של עובדות ולעיוות דברי הימים.⁴⁶ הטעות נבעה מהעובדה כי על החבריה של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בטבריה נמנו שני רבי אהרן. כדי להכיר ביניהם, כינו את אחד מהם "הקטן" והוא חותם עצמו: "אהרן ב"ר מאיר מסמלאיין המשמש אצל הרה"ק הרמ"מ"⁴⁷, ואילו את רבי אהרן השני כינו "הגדול" והוא

44 על שלשתם ראה להלן בנספח.

45 לא כפי שה"בית רבי", דף טו ע"א כותב על תקופה זו: "אך עדיין היו איזה מאנ"ש שלא היו רוצים להיות כיף תחתיו..." אלא כפי שהרה"ק הרמ"מ כותב בשנת תקמ"ז באזהרה לחסידי רייסין: "הנני מזהיר שלא להטות אחרי רבים האחרים..." לקוטי אמרים, מכתב יח.

46 לא אוכל למנות את הטעויות והעיוותים שנגרמו עקב כך. אילוצים שונים שגרמו לשנות תאריכי מכתבים ומאורעות. בעיקר בספרים המצוינים, באותם פרקים העוסקים בתקופה זו: אגרות קודש, אגרות בעל התניא, תולדות חב"ד בארץ הקודש, יסוד המעלה, בני ברק תש"ס, כרך א-ב, והיישוב החסידי בטבריה. יש לציין כי הרב שלום דוב לויין ש"י חוקר אודות זהותם בתולדות חב"ד בארה"ק, כפר חב"ד תשמ"ח, עמ' יח - כא, אך מסקנותיו שונות ולענ"ד אינן תואמות את המהלכים ההיסטוריים. בהערות ובאורים גליון תרנג' ע' 31 מעלה הרב מנחם מנדל שטראקס בבירורו כי רבי אהרן הקטן הוא: רבי אהרן הלוי "הגדול" "הזקן" מויטבסק! דבר זה מופרך ממכתבו של הרה"ק הרא"ק משנת תקנ"ז (ראה להלן) אל הרה"ק הרש"ז ששני רבי אהרן נזכרים בו ביחד, רבי אהרן הקטן ורבי אהרן הגדול-הזקן, ומכאן מפורש שרבי אהרן הקטן אינו רבי אהרן הלוי "הגדול" "הזקן" מויטבסק. מרדכי וילנסקי בספרו היישוב החסידי בטבריה, ממשיך בטשטוש זהותם, אך מצביע על קצה חוט שמכתבו של הרה"ק הרש"ז מתקמ"ט (ראה להלן) משוייך למכתב רבי שלמה זלמן וילנר לרבי אהרן הקטן ורבי צבי בעש"ט וקשור למחלוקת שפרצה בין חסידי רייסין, אך לא ידע לפרשם בכל המהלך הרצוף כפי שהעלינו במחקרנו זה, אינו מזהה את רבי צבי הירש כלוי, וגם מזהה בטעות את רבי אהרן הקטן שבנדון - לרבי אהרן הקטן מסמלאיין.

חשיפת זהותם של החסידים האמורים והמהלך ההיסטורי בעקבותיהם שאנו מציעים בדיון שלפנינו, שם את העקוב למישור. פרטים רבים וחשובים מצטרפים אחד לאחד, ובכך נפרסת היריעה מחדש.

47 יצא מרייסין בתקל"ז בשיירת העולים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק לארץ הקודש. בים השחור נטרפה ספינתם, והוא יחד עם רבי אהרן ב"ר יצחק אייזיק הגדול היו בין הניצולים, ופנו בערך בשנת תקל"ח באגרת בקשת סיוע לרבנים וגם להקראים בכפא שב"קרים" על חוף הים השחור. ישראל הלפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל" בספרו עמ' 56 מס' 6-א.

בשנת תקמ"ג כתב רבי אהרן הגדול אליו שכנראה שהה אז בחו"ל: "עצתי אמונה שתקרבו א"ע למעשה"ש להרב מו' [ש'] זלמן מהארדק, כי לפי הנשמע ממורינו ורבינו הוא יחיד בדורו במחניכס בחכמה ובחסידות, ע"כ אל תהא דבר זה קל בעיניכם..." יסוד המעלה, כרך ב', עמ' מו, אגרת יא, ובעמ' שכח, בהערה: "בראשה כתוב 'ומו' אהרן הגדול בזה"ל". בכת"י אחד נרשם בשולי האגרת "זה כתב להרבני המופלא הוותיק מוה"ר אהרן הקטן מסמלאיין".

שבט תקמ"ו חתום בטבריה על מכתב לרוסיה ופולין "אהרן בא"א מ' מאיר נ"י הנק' הק' [טן] [ס]מלאינר". יסוד המעלה, כרך ב', עמ' קב.

סיון תקמ"ו חתום בטבריה על מכתב לחו"ל "אהרן בלא"א מו"ה מאיר נ"י, הנקרא "אהרן הקטן" מסמלאיין, אשר כעת עומד ומשמש את אדמו"ר שיחי". יסוד המעלה כרך ב', עמ' קה.

קיץ תקמ"ט חתום בטבריה על כתב שד"רות לרבי שלמה זלמן וילנר: "אהרן בלא"א כמ' מאיר נר"ו". יסוד המעלה, בני ברק תשנ"א, כרך ב', עמ' קנט.

אדר תקמ"ט חתום בטבריה על מכתב לק"ק טריאסט "אהרן במוהר"ר מאיר יצ"ו יסוד המעלה, כרך ב', עמ' קסב.

חותם עצמו: "אהרן בא"א מ"ו יצחק אייזיק הנקר' [א] אהרן הג' [דול]".⁴⁸ באותה שעה ישבו בויטבסק שני חסידים מופלגים שגם נקראו בשם רבי אהרן, וכדי להבדיל ביניהם, כונה אחד מהם רבי אהרן "הגדול" או "הזקן"⁴⁹ שהיה מבוגר מרבי אהרן השני שאותו כינו "הקטן". ברבות הימים החלו מהדירי המכתבים וכותבי הקורות לטשטש ביניהם. דברים מכוונים לרבי אהרן הקטן בויטבסק, הוחלפו על-ידם בטעות, כאילו מכוונים הם לרבי אהרן הקטן בטבריה. דברים שהופנו לרבי אהרן הקטן בויטבסק הוחלפו על-ידם כאילו הדברים מכוונים לרבי אהרן הגדול בויטבסק.⁵⁰

זהותו של רבי צבי בעש"ט

כמעט אותו דבר קרה גם עם רעו רבי צבי הירש בעש"ט הלוי סג"ל מויטבסק. בטבריה ישבו באותה שעה עוד חסידים חשובים בשם זה: רבי צבי הירש ב"ר אברהם סגל מהארק'י⁵¹ ורבי נפתלי צבי הירש ב"ר אליעזר מויטבסק.⁵² רבי צבי הירש בעש"ט שגר בויטבסק והגיע לביקור בטבריה, מוזכר מספר פעמים במכתבים. הטשטוש בזהותו נובע דווקא מתוך רצונם של מעתיקי המכתבים מטבריה להקפיד על זהותו. בכת"י אחד הוא מכונה "צבי הירש הלוי" בכת"י שני: "צבי הירש סג"ל". מתוך חשש שיחליפו בינו לבין רבי צבי הירש הלוי מהארק'י, הקפיד מעתיק אחר לכנותו "רבי צבי הירש מויטבסק". מעתיק נוסף חשש כי יחליפוהו עם תושב טבריה רבי צבי הירש ב"ר אליעזר מויטבסק, ולכן ציין את כינויו: "רבי צבי הירש בעש"ט". באו כותבי הדורות ומהדירי המכתבים וקבעו בטעות: רבי צבי הירש בעש"ט אינו לוי ואינו מויטבסק!⁵³

חשיפת חילוקי הדעות ברייסין מתקמ"ו ואילך

כאמור, לא רק זהותם של שני חשובי החסידים נחשפה, אלא בעקבות כך התגלו לפנינו פרטים רבים בפרק שנתחדש על חילוקי הדעות בהנהגת החסידים ברייסין שהתעצמה בשנים האחרונות של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק ולאחר הסתלקותו לשמי רום. פעילותם של שני החסידים שהתקשרו למרן הרש"ק ולשיטתו הקדושה בחסידות נועדה למנוע את הנהגתו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי על חסידי רייסין ולהכתיר למנהיגם את "אחד מצדיקי פולין" שכבר הוכחנו כי הכוונה למרן הרש"ק.

חנוכה תקנ"ה חתום בטבריה על מכתב לרוסיה "אהרן הק' [טון] סמולאינער" יסוד המעלה, כרך ב, עמ' רכג. שלהי שבט תקנ"ה חתום בטבריה על מכתב לחסידים לרוסיה "אהרן הק' [טון] סמלאינער". מ. וילנסקי, עמ' 153.

בכרם חב"ד, כפר חב"ד תשנ"ב, גליון 4 כרך ב, 282-283 להרב יהושע מונדשיין, יש מספר קבלות ללא תאריכים החתומים בטבריה על ידי רבי אהרן הקטן סמילניר, ועל ידי רבי אהרן הג' [הגדול] רבי יצחק ב"מ יצחק אייזיק.

יסוד המעלה, כרך ב, אגרת צא חתום על אגרת מטבריה משנת תקס"ה: דוד במ"ה יהודה יעקב חראה"ק ז[צ"ל] וכן שם באגרות קד, קו. ומכאן שרבי אהרן הקטן מסמלאיין מטבריה נפטר כבר בשנה זו.

48 עליו ראה להלן בהערה 86

49 עליו ראה להלן בנספח.

50 על ההחלפות ביהוי - ראה בנספח בתולדות רבי אהרן הקטן מויטבסק בהערות.

51 צדיק וקדוש, מגדולי החבראי קדישא של החסידים בטבריה - עליו ביסוד המעלה, חלק א, עמ' קנב.

52 מראשי חבורת החסידים וחתום על איגרות ציבור. - עליו ביסוד המעלה, שם, עמ' קמט.

53 על זיהוי הנכון ראה להלן בהערה 97 ועל השינויים בכתה"י - ראה בנספח בתולדות רבי צבי הירש בעש"ט בהערות.

רבי צבי בעש"ט בנסיעה להרמ"מ

באמצע חשון תקמ"ו חוזר משליחותו מחו"ל לטבריה השד"ר מגדולי החסידים בטבריה, רבי שלמה זלמן הכהן ווילנר.⁵⁴ אליו נלווה רבי צבי הירש ב"ר משה הלוי בעש"ט מויטעבסק. מחשובי החסידים ברייסין המקושרים במרן הרש"ק, ודבוק ברבותיו הצדיקים הקדושים הרמ"מ והרא"ק. כעבור שלושה חדשים ומחצה, בשלהי שבט⁵⁵ תקמ"ו חוזר רבי צבי הירש לרייסין. מתוך המקורות נמצאנו למדים כי מטרתו בשהותו הקצרה מאד, דבר נדיר כשלעצמו, בפרט בתנאי הספנות והנסיעות מלאי הסכנות של אותם ימים, הייתה, לקבל את הסכמת הרה"ק הרמ"מ מויטעבסק שהנהגת החסידים ברייסין לא תהיה על ידי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי אלא על ידי "אחד מצדיקי פולין".

בקשתו של רבי צבי הירש בעש"ט הלוי מויטעבסק מהרה"ק הרמ"מ שיסכים למנוע הנהגת הרה"ק הרש"ז ולהציב "אחד מצדיקי פולין" בראש הנהגת החסידים ברייסין, מרומז במכתב כעבור שנה ויותר, בשעה שהרה"ק הרמ"מ שולח את השד"ר רבי צבי הירש סג"ל מהארקי ושם בפיו דברים לחסידי רייסין⁵⁶:

"אהובי ידידי נפשי, הלא אתכם המוכ"ז אהובי אשר כנפשי ממש, מעולם ועד עתה חמדתי ופריו מתוק לחכי, מפרי פיו ישבעון, ה"ה אהו' ידי"נ הרבני המופלא בתורה ויראה הותיק מו"ה צבי הירש סג"ל נ"י, הוא ראה ויספרה, אפס קצוהו, את אשר ראה יגיד, ויתר הסתעפות שורש פורה ראש השנה, הלא מצער צערי הלווי"ם⁵⁷ אשר נלוו באותה השנה, אין לפורטם כי רבים הם, כי אם אדיר אדירנו ה' מסך בקרבנו רוח חזק ואמץ לבנו, ב"ה עינינו לי"ה ואנו לי"ה להגדיל תורה ויאדיר, כי לולא כעס אויב אגור, שתתפרד החבילה, וביטול תורה ותפלה ח"ו, אין שריד, ב"ה אשר לא הסיר חסדו ותפלתו מאתי....".

הביטויים: "צערי הלווי"ם" "בראש השנה" "נלוו באותה השנה" - באו לרמז על הגעתו, לפני שנה, של רבי צבי הירש בעש"ט "הלוי" שנלווה לרבי שלמה זלמן מוילנא, שעל כך כתב לפני שנה⁵⁸ הרה"ק הרמ"מ לחסידים בגולה: "...ותבשרו אהובינו מרב שלום ביאת אהובנו ידידנו ה"ה הרבני המופלג וחרף מו"ה שלמה זלמן הכהן שד"ר, והעולים אתו המה כבוד אהובינו ידידנו המופלאים והוותיקין מו"ה צבי הירש מק' וויטעפסק ומו"ה גרשון שוחט נ"י, הכל שלום בגופם וממונם, ועת בואם בחצי מרחשוון דהאי שתא...". גם כשהוא כותב להרה"ק הרש"ז הוא מזכיר את ביאתו "...ושלום ביאת שד"ר והעולים אתו וצרור הכסף והמכתבים, הכל שלום באו בחצי מרחשוון...".⁵⁹ אנו יודעים לשייך את "צערי הלווי"ם" לרבי צבי הירש הלוי בעש"ט, בעקבות המשך פעילותו ברייסין יחד עם רעו רבי

54 גדול וקדוש, הרה"ק הרא"ק והחבראי מתארים אותו: "כבוד רב כהנא קדישא, שר התורה, א' מאריות שבחבורה". עליו ראה יסוד המעלה, חלק א, עמ' קסה. וחלק ב. עמ' קנו מכתב נא.

55 כך עולה מהמכתבים של חודש שבט תקמ"ו שנשלחו על ידי רבי צבי הירש בעש"ט הנזכר כמוכ"ז, הן במכתב רש"ז וילנר לר"י סמוליינר בלקוטי אמרים מכתב יד מיום ה' כ"ז שבט תקמ"ו. והן במכתבו של הנ"ל לחסידי רייסין, שבלקוטי אמרים מכתב טו, ורשום עליו "יום י"ב שבט תקמ"ו" כמובא ביסוד המעלה, חלק ב, מכתב ו עמ' צד.

56 מכתב מיום ד' ר"ח אייר ה' תקמ"ז לפ"ק פה"ק טבריא תובב"א, לקוטי אמרים מכתב יח. ראה להלן על הנסיבות לכתיבת מכתב זה.

57 ע"פ ערכין יג ע"ב. ושם בפרש"י: "כלומר מקטינין ועושים קולם דק ויפה ומצערין הלוים שאין יכולים לבסס קולם כמותן".

58 מכתב מכסליו ה'תקמ"ו לפ"ק פה"ק טבריא תובב"א, לקוטי אמרים מכתב ט.

59 יסוד המעלה, חלק ב, עמ' פח, מכתב כב.

אהרן הקטן שעמדו בחזית המתנגדים להנהגתו של הרה"ק הרש"ז. וכי לאחר שנים, עם סיומה של פרשה זו⁶⁰, והשגת השלום במחנה החסידים ברייסיין על ידי רבי צבי הירש סג"ל מהארקי שהגיע חזרה לטבריה ובשורת השלום בפיו, משתמש שוב הרה"ק רבי אברהם מקליסק באותה מטבע לשון: "צעירי הלוויים" שהם גרמו לכך בהביאם "דברים מזה לזה עד שמערערין דברי ריבות".

סירובו של הרש"ז בהנהגה

הרה"ק הרש"ז עצמו לא רצה בהנהגת החסידים ברייסיין. הוא שלח מכתבים ל"רבותינו בא"י", באמצעות השד"ר רבי שלמה זלמן ווילנר, שבהם הוא מבקש לעלות לארץ הקודש ואינו רוצה להנהיג את החסידים ברייסיין. המכתבים עצמם לא שרדו, אך הם מוזכרים במכתבי-המינוי ששלחו להרה"ק הרש"ז. הרה"ק הרמ"מ⁶¹: "למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורות הדרך..." ואילו הרה"ק הרא"ק מפרט יותר⁶²:

"...בשמחה וגיל תבואנה בהגיעני בשורות שלומי ע"י שד"ר אהובי המופלג מוה"ר שלמה זלמן הכהן נר"ו, והראני מכתב בכתב ידו אלי ונהניתי בו, אבל לא במה שבתוכו, כי כל מניעתו למשוך ידו מלקרב את לב שלומי אמוני ישראל להודיעם בינה ודעת ה'. ולדעתי שכל ימי חיי האדם, אף אם אלף שנים יחיה, אין די עולה העבודה נגד זכות הרבים, להאיר עיניהם ולזרעם אחריהם לדור דורים... ויאירו דבריו כפטיש יפוצץ סלע, והשומעים יקבלו פרנסתם כל אחד די צרכו.. והאמת אגיד לו, הכי אחי הוא, לו הייתי שוקל במאזני השכל קודם נסיעתי לארץ החיים, מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, אפשר היה מכריע..."

הרה"ק הרש"ז עצמו מזכיר לימים את המכתבים האלו⁶³: "בקשתי מהם ליפטר מהם בשנים קדמוניות וליסע לאה"ק, ועל זה השיבו לי הרבנים במכתבם דשנת תקמ"ו..." לימים כשמבקר הרה"ק הרא"ק את הרה"ק הרש"ז בענין הנהגת החסידים הוא מזכיר זאת⁶⁴: "... ודין גרמא לכת"ר כי מעולם ה' נחבא אל הכלי' והי' חושך א"ע ובורח מן הגדולה ובעבור זה לא שת לבו ללמוד סדר נשיאות מפי הגדולי' ז"ל..."

הנימוק של הרמ"מ להעדת הרש"ז לנשיאות

מדברי הרה"ק הרמ"מ אנו למדים כי הוא ביכר את הרה"ק הרש"ז להנהיג את החסידים ברייסיין, בגלל היותו מקרב אנשי שלומי ברייסיין, וקיבל ממנו את דרכיו ושיטתו בחסידות. ומתוך חשש שהחסידים שם לא יוכלו לקבל ולא יבינו את דרכיו הקדושים של "צדיק א' מפולין", כפי שכותב⁶⁵ על כך רבי אהרן הגדול מטבריה בשנת תקמ"ג: "...לפי הנשמע ממורינו ורבינו [הרה"ק הרמ"מ] הוא [הרה"ק הרש"ז] יחיד בדורו במחניכם בחכמה ובחסידות... ואני שמעתי מפי רבינו הקדוש ש' בפירוש, שהוא מקפיד על התחברות לאיש אשר לא מקרב אחינו..." כך גם הרה"ק הרא"ק מחזק עמדה זו⁶⁶ בשנת תקמ"ד בתוספת למכתבו של הרה"ק הרמ"מ שמוזהיר את חסידי רייסיין שלא יביאו "איש צדיק עליהם מן המפורסים לגדולי הצדיקים ולהביאו למדינת רוסיא..." "ובודאי לא יהי' באפשרי לזר

60 ראה להלן.

61 יסוד המעלה, חלק ב', עמ' פח, מכתב כב.

62 יסוד המעלה, חלק ב', עמ' צ, מכתב כג.

63 אגרות קודש, עמ' קכב ס"י נא, אלול תקס"ה.

64 לקוטי אמרים, מכתב לו. משנת תקנ"ז.

65 יסוד המעלה, כרך ב', עמ' מו, אגרת יא.

66 לקוטי אמרים, מכתב ד.

שיתערב בהם...". כך גם הרה"ק הרמ"מ בעצמו מדגיש זאת במכתבו⁶⁷ משנת תקמ"ז מאריך לבאר את האחדות בין הרב לתלמיד, "לכן אין דעתי נוחה באנשי שלומנו ההולכים לבקש רב להם ממקום אחר, להבין בדברים המסורים ללב שהוא ענין החכמה והאמונה שלא ניתנו אלא מרועה אחד ללמוד". ובשנת תקמ"ח במכתב האחרון⁶⁸ של הרה"ק הרמ"מ שבו הוא שוב ממנה את הרה"ק הרש"ז הוא מדגיש את העדפתו בהיותו תלמידו ומקרב אנשי שלומו ברייסין: "הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו... ואלמלא הוא רצו ליתן ראש אחר עליהם... חששו מאוד אשר לא ידעו לשונו ודרך צדיקים אשר יקבלו עליהם לא ידעו ולא יבינו... לזאת אמרנו שום ישימו עליהם מקרב אחיהם כמוהם הוא כבוד רב חביבא הנ"ל...

הנימוקים של חסידי רייסין

ייתכן ואנו מוצאים את אחד מהנימוקים שרבי צבי הירש בעש"ט הלוי העלה לפני רבותיו על התנגדות למנויי של הרה"ק הרש"ז למנהיג החסידים. והוא שיטת חסידות שמרן הרש"ק דבק בה:⁶⁹ "שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו". כי ענין זה מודגש במכתב⁷⁰ של הרה"ק הרא"ק שצורף כדרכו בקודש לדברי הרמ"מ, שנשלח לחסידים ברוסיה, שבועות מספר לאחר הגיעו של רבי צבי הירש בעש"ט לטבריא:

"... דבר ד' שלום לה"ה ידידנו וידי"ה הי"ו... כי בעז"ה שמעו הרבה ולמדו בספרי קודש המלאים מדברי אלקים חיים, אבל מי יתן שיקדימו עשי' לשמיעה, וכבר ארז"ל מי שחכמתו מרובה ממעשיו וכו', ולדעתי מי שהריח בו יראת ד' בדוק ומנוסה שריבוי החכמה על המעשה פוגם, ולא בזה בחר ד', ועיקר ושושן הכל שיתן עינו לבו לדבר אחד מדברי אלקים חיים אשר ישמע... והנה בענין זה המעשה רב להם כבוד ידידנו ידיד ד' ואור יקר כק"ש מו"ה שניאור זלמן נ"י שליט"א, מלא כבוד ד' ברוח חכמה ובינה ודעת את ד' להורות להם הדרך כי בטחוננו בחסדי ד' ית' שיפתח להם את אוצרו הטוב ביראת ד'..."

לכאורה נמצא בדבריו הקדושים של הרה"ק הרמ"מ בכתב המינוי להרה"ק הרש"ז רמז לנימוקי חסידי רייסין לזכות בהנהגתו של מרן הרש"ק, בגלל היותו "מופת הדור והדרו" שבשהותו ברייסין "הרעיש את העולם במופתים"⁷¹, אך גם כאן אנו מתוועדים לחילוקי דעות בין הצדיקים הקדושים בשיטת החסידות ומתייחס לכך בכתבו⁷²:

67 לקוטי אמרים, מכתב יח.

68 לקוטי אמרים מכתב כג.

69 ראה לעיל בהערה 18 במאמר "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)". בשנת תקנ"ז כשהתעוררו שוב חילוקי הדעות בשיטת החסידות עם הרה"ק הרש"ז מזכיר הרה"ק הרא"ק כי זו הייתה הסיבה לחילוקי הדעות בתקופה שאנו דנים בו: "...הנה זה מיום אשר שמנוהו לראש במדינות רוסיה אחרי עליותנו 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". אגרות בעל התניא, עמ' קסח-ט, מכתב צט.

70 מכתב מכסליו ה'תקמ"ו לפ"ק פעה"ק טבריא תובב"א, לקוטי אמרים מכתב ט.

71 שמע שלמה דף ד ע"ב. "במכתב הרה"צ ר' יהושע דוד אשר ז"ל מזעליחוב, שהי' פעם אצל הרה"גה"צ רבי שניאור זלמן ז"ל מקאפוסט, והראה לו הרה"צ רש"ז, כתב מזקיני גאון עולם הצדיק הק' מוה"ר מנחם מנדל ז"ל מליובאוויטש, והתחלת הכתב בזה"ל...". שמו הקדוש של מרן הרש"ק ותוארו כ"בעל שם טוב" ולמופתים שפעל התפרסם גם ברייסין. ופרסומו היה גדול כל כך, - עד שהרה"ק רבי מנחם מנדל מליובאוויטש בעל ה"צמח צדק" מעיד על מה שמעב בשם זקנו הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי: "שהיו מרעישים העולם ממנו וממופתיו" אור התורה, בראשית, ח"ב, חנוכה, שלד עמ' ב. שמועות אלו הגיעו גם לטבריה להרה"ק הרמ"מ שהסתייג מהמופתים הגלויים, וכנראה גם מהתואר "בעל שם טוב", עד שכתב לקוטי אמרים ח"ב, מכתב ז, בשנת תקמ"ה לאחד מחסידיו ברייסין, רבי יעקב

"...ואינם צריכין לנביא וחווה, כי לא נביא וחווה אנכי, וה' אור לו... כמאמר (ברכות לג ע"ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, בידנו הוא לעזור את ישראל עפ"י תורת ה' משיבת נפש, משא"כ עזרת הגופים, אין בידנו לא משלות רשעים ואף לא וכו' (אבות פ"ד יט), אבל כבר הובטחנו כי אין מחסור ליראיו, וכן ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב...".

קריאת הרמ"מ והרא"ק לאחדות ברייטן

כחודש אחר הגעתם של רבי צבי הירש בעש"ט ורבי שלמה זלמן ווילנר שהביאו עמם את הידיעות על חילוקי הדעות העמוקים שבין החסידים ברייטן בקשר להנהגת החסידים, שלח⁷³, הרה"ק הרמ"מ מכתב חזוק להרה"ק הרש"ז על דבר מינויו למנהיג חסידי רייטן. בנוסף שלחו הצדיקים הקדושים הרמ"מ והרא"ק איגרת אל החסידים ברייטן שכל כולו הוא

מסמאליו, שעמד בראש מערכת גיוס הכספים להחזקת החסידים בטבריה: "...אבל על עיקר בקשתו, עבור בנים, אחרי רואי גודל תפלתו והשתחוותו לפנינו, וטענותיו העצומים, שהוא לתכלית עסק המלאכה, בושת פנים כסתני, כי התחת אלקים אני, היו היה דבר השם ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם, אחד היה, ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו לעפר מי יקום, הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבטחו, לא כן אני עמדי...". ראה דעתו הקדושה ומענהו של מרן הרש"ק להחסידי רבי אהרן הגדול מויטבסק (מובא בנספח): "אבל האמת אתנו שהיוצר עושה נפלאות לבדו ואפילו כנגד הטבע, ואינו נמנע ממנו כלל ובכל מקום ובכל זמן". גם דעתם הקדושה של צדיקי פולין הייתה כך, כפי שכותב, באותה תקופה, רבי זכריה מנדל מירוסלב תלמידו של הרה"ק רבי אלימלך מליזנסק, בסוף ספר נועם אלימלך, אגרת הקודש: "...אמין לי אהו' דודי דברים הללו, כי במדינתנו כבר ידוע לבני אדם למאות ולאפים מפורסמים ובמופתים ניגלים הם מתפללים ומועילים בתפלתם כמו בדורות הראשונים, ולפעמים כדיבורם לבד פועלים כמו בהתפלה כדרך שנאמר ויגזור אומר ויקם לך.... וראוי להאמין לי שיש ביניהם צדיקים כאלו שיכולים כמעט להחיות מתים בתפילתם אשר עיני ראו ולא זר שהביאו להם כמה פעמים חולאים אשר היו ביאוש כולם וע"י תפלתן הזכה חזרו לבריאתם כבראשונה כדרך כל הארץ...". מאידך ידוע שמרן הרש"ק ביטל מופתים באמרו: "המופת הגדול שבמופתים הוא אריון טאן אין א' יודין ער זאל קענען זאגין אווארט פאר גאט". ספה"ק בית אהרן, דף עה ע"ב. והרחבנו ענין זה מכבר ראה בהערה 18. ראה גם בקובץ באו"י קמא קעא.

72 יסוד המעלה, חלק ב, עמ' פח, מכתב כב. גם במאמריו מסייג הרה"ק הרש"ז מהמופתים: "התנאים היו בימינו ניסים... על ידי תורתם ועבודתם היו גם כן יכולין לעשות ניסים בהתגלות... מה שאין כן בזמן הזה, לא בכל עידן מתרחש ניסא". מאמרי אדמו"ר הזקן, הנחות הר"פ, עמ' קעה. אך הוא עצמו גם נזקק לענין זה: "גם ענין המופתים קבל מהר"ר מיכל [מזלשוב], כי רבינו אמר שבבית הה"מ [ממעזריטש] היו שואבין רוח"ק בהין (בל"א עמער וויס) והמופתים היו מונחים תחת הספסלים ולא ה' פנאי לשחות ולהגביהם, אך כשישב על כסא קדשו ראה שלהיות רבי צריך גם מופתים ואז ה' הר"ר מיכל עדיין בחיים חיותו, וקבל זה ממנו...". בית רבי, דף ג עמ' ב. וראה עוד בענין זה ב"לקוטי ספורים" עמ' מב אות יג.

אלא שהרה"ק הרש"ז כותב בספרו תניא, אגרת הקודש כב, ומסתייג מעצם הפניה לצדיקים בעניינים אלה: "...איפוא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקון לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רו לא אנס להו ונהירין להון שבילין דרקיע כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו...". ברם בענין זה ישנם כמה שיחות מהרה"ק אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש, שאמר בפירוש שהדברים שכתב הרה"ק הרש"ז לפני פטירתו, איגרת "נפש השפלה" אג"ק סה, מהווים חזרה ממ"ש בשנים קודמות שאין לשאול עצה גשמית מהרבי וראה בס' מגדל עז להרב יהושע מונדשיין שי' עמ' שכ.

73 בחודש כסלו. נשלחו מכתבים להרה"ק הרש"ז על ידי הצדיקים בטבריה, באמצעות אחד שנסע לחו"ל, כפי שנזכר ע"י הרה"ק הרמ"מ במכתב המינוי בחודש שבט להרה"ק הרש"ז: "זכבר כתבתי אליו באריכות ע"י אחד מהיוצאים לקרית חוצות, ולא באתי כי אם בתוספת אהבתו במכתב יד עצמי, להעיר צדקתו ותורתו אלקיו בלבד...".

קול קורא לשלום במחנם, איגרת זו מופיעה תחת הכותרת: "אגרת השנית דברי שלום ואמת לקיים" ובו כותב הרה"ק הרמ"מ בין הדברים⁷⁴:

"לאחינו אנשי לבבינו, למען השלום ואהבת חברים, רגע אדבר להודיעם גודל השלום לכל הקרוב אלינו קרבת אלוקים יחפץ... הן יראת ה' היא חכמה, להקטין א"ע לפני חבריו, כי מאן דאיהו זעיר איהו רב, ומאן דאיהו רב איהו זעיר (זוה"ק חיי שרה, קכ"ב ע"ב)... כלל דמילתא, ועיקרא ושרשא דכולא, לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום ואחדות, איש אל אחיו ידובקו בדביקות הנפש, ותדבק נפשם כאיש אחד חברים, איש את רעהו יעזורו להחזיק במעוזו יעשה שלום..."

גם הרה"ק הרא"ק מתנבא אחריו באותו סגנון:

"לאהבת השלום, אשר הוא יסוד מוסד, עיקרא ושרשא דכולא ביה, ומיניה לא תזוע, אמרתי יש מפזר ונוסף עוד על מכתב קודש אור בהיר כבוד הרב שיחי... והנה כל אחד מעלה יותר מדותיו אגב גררא אל שרשן, וזהו ענין (שבועות לט ע"א) ישראל ערבין זה בזה, ומעורבים באופן זה שכל אחד כלול מחברו, וכל א' יכול להעלות את חברו כשהם מקושרים באמיתות על המדה הגוברת בו... אבל אינו יכול להתעלות על ידו כי אם בהקטין עצמו לפניו, כי יש בכל אחד מה שאין בחברו, ואפי' אם אחד גדול מחבריו יש מדה אחת שהשני גדול ממנו, ובהקטין עצמו לפני חברו אפשרות הדבר שימשכחו חברו להעלותו אל הטוב שהוא העיקרי אשר תשיג ידו. כידוע שהמקבל צריך להיות קטן מן המשפיע, וזהו מאמרם הקדוש מאן דאיהו זעיר איהו רב, כי יש לו חלקו ושרשו גם מהטוב שהוא של חברו שמעלהו, ומאן דאיהו רב איהו זעיר, ממילא מובן מאן דאיהו זעיר שמקטין עצמו לפני חברו, וכן חברו לפניו..."

מכתבי המינוי להנהגת הרש"ז

רבי צבי הירש בעש"ט לא רק שלא הצליח לשנות את דעתו של הרה"ק הרמ"מ. אלא בנסיעתו חזרה, בשלהי שבט תקמ"ו, צויד במכתביהם⁷⁵ של הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הרא"ק אל חסידי רייסין שנכתבו באותה שעה בחודש שבט⁷⁶, ושבהם הם ממנים את הרה"ק הרש"ז כמנהיג החסידים ברייסין.

קריאה מטבריה לרייסין שיתקשרו להרמ"מ

החסיד המופלג מגדולי תלמידיהם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בטבריה, רבי שלמה זלמן וילנר שזה אך הגיע משליחתו מרייסין, ידע מקרוב על הלכי הרוח בין החסידים, וכנראה שהוא עצמו, בהיותו אמן על שיטת החסידות מפי "רבותינו שבא"י" להדגיש את המעשה על ההתבוננות וההשכלה, לא היה שלם עם המינוי. העביר במכתבו לחסידי רייסין כוונה

74 לקוטי אמרים מכתב י. למכתב זה אין תאריך של חודש רק של שנת תקמ"ו, אך הובאה במקורות אחדים יחד עם אגרת קודמת שנכתבה בחודש כסלו. 'יסוד המעלה' כרך ב, עמ' פו בהערת מבוא למכתב כא.

75 יסוד המעלה, חלק ב, עמ' פח, מכתב כב. ועמ' צ, מכתב כג.

76 נראה כי המכתבים של חודש שבט נשלחו על ידי רבי צבי הירש בעש"ט הנזכר כמכ"ז במכתב רש"ז וילנר לר"י סמוליינר בלקוטי אמרים מכתב יד מיום ה' כ"ז שבט תקמ"ו. ומוזכר גם במכתבו של הנ"ל לחסידי רייסין, שבלקוטי אמרים מכתב טו, ורשום עליו "יום י"ב שבט תקמ"ו" כמובא ביסוד המעלה, חלק ב, מכתב ו עמ' צד. אם כי מכתב "אגרת הכולל" של "רבותינו בא"י וחסידי טבריה שנכתב בחודש שבט תקמ"ו, מצויין עליה ביסוד המעלה, שם, מכתב כח, עמ' צח, מתוך העתק כת"י כי "נשלחה ע"י השליח מהתם להכא ע"י פאצט", דהיינו השליח הביא את המכתב לחו"ל והופץ משם על ידי הדואר לנמענים הרשומים בתחילתו: "ראשי מנהיגי ונגידי ונדיבי שרי וחורי ארץ בכל גבול ישראל" מבלי לנקוב בשמו של השליח.

מודגשת ומוצהרת הקוראת לקשר את חסידי רייסין עם הרה"ק הרמ"מ כמנהיג החסידים ברייסין. כפי שאכן רצה כך מלכתחילה הרה"ק הרמ"מ, בשנת תקמ"א, שהנהגת החסידים ברייסין תשאר בידי כי הוא⁷⁷ "באה"ק כמו משולח משרי המדינות לפלטרין של מלך אשר לא נעלם ממנו שום דבר לתיקון המדינה בכל ענינם הן בגוף והן בנפש, ובפרט אהובי חביבי, שהם עמי ממש תמיד כאילו הם עומדים לפני, וחוקים על לבי הן בתפילתי והן בהתבודדוטי בביתי בכל עניני...", ולכן, כדי להניח דעתו הקדושה של הרה"ק הרמ"מ וכדי לרצות את חסידי רייסין ולהשקיט את חילוקי הדעות בעדת החסידים, ביניהם רבים שרצו להביא אליהם את מרן הרש"ק, בחר רבי שלמה זלמן וילנר בדרך זו של השארת ההנהגה בידי הרה"ק הרמ"מ.

במכתב⁷⁸ שהוא שולח על ידי רבי צבי הירש בעש"ט לרבי יעקב מסמאללין "גזבר ואמרכל של אה"ק תוב"ב" הוא מדגיש את גדלות הרה"ק הרמ"מ וההתקשרות עמו:

"והנה רציתי להרחיב הדיבור מרוממות אדמו"ר מו"ה מנחם מענדיל נ"י שיחי, וחזרתי לאחורי, כי הנה עמכם המוכ"ז, ופיו ידבר חכמות והגות לבו תבונות יספר, דרשוהו ויחי לבבכם, בגודל הרפתקאות כמה שלבו לב הארי' מתנשא לכל לראש עד אין חקר ואין סוף לתבונתו, ומגלה רזין ומסתורין בכל שבת ושבת, ילאה הפה לדבר והלב לחשוב, גם באין מבין כי הדברים עתיקים, ומדבר על העצים והדומם צומח חי ומדבר, ומראה פנים לכל דבר, ומפשיטן הפשט אחר הפשט עד לעילא לעילא מכל אתון ונקודין, עד א"ס ב"ה כ"י. ולא אוכל עוד לכתוב כי לא נבונותי, אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו שהבוי"ת זכנו וקשרנו בגופא דאילנא עץ החיים וד"ל. גם אם יהי' אהובנו ידידנו חביבנו ה"ר מו"ה שמואל גרונם הכהן⁷⁹ יספר כפי כוחו..."

התעלמות זו של רבי שלמה זלמן ממינויו של הרה"ק הרש"ז אינה מקרית. במכתב שני המופנה אל חסידי רייסין הוא כותב דברים מפורשים⁸⁰:

"לאהובי אחי ורעי ידידי הרבנים המופלגים, יראים ושלמים, ותיקים ותמימים, אנשי אמת דמדינת רוסיא המתאבקים בעפר רגליהם של אדמו"ר שבאה"ק...". בהמשך הוא כותב אליהם: "... זכיתם למה שלא זכו כמותכם, ומה יש לכם עוד לזעוק מי לכם פה, יאמינו לי, כי קשורים אתם ודבוקים באדמו"ר באזור במתניו, וקורא אתכם "אנשי לבבי", כאשר שמעתי מפיו הקדוש, ופורש כנפיו עליכם, ובצלו תחיו בגויים, ואמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף. אתם קשורים בו, והוא כבורא ית', נמצא אתם קשורים בבורא ית'..."

ושם דברים בפיו של רבי צבי הירש בעש"ט על רוממות וגודל רבם הרמ"מ מויטבסק:

"והנה עתה עמכם הרבני המופלא ומופלג בתורה ויראה מו"ה צבי הירש נ"י כפה המדבר אליכם ממעלות קדוש, גם כי אין הפה יכול לדבר והלב לחשוב מהותו ואיכותו, תיקח אזנם שמץ מנהו, דרשו וקראו אותו, מים עמוקים איש תבונות ידלנה וישלים..."

גם לאחר נסיעת רבי צבי הירש בעש"ט המשיך רבי שלמה זלמן ווילנר במאמציו למנוע את המינוי. מריץ בראשית קיץ תקמ"ז, אגרת לחסידי רייסין על ידי רבי צבי הירש הלוי

77 לקוטי אמרים מכתב א. ניסן תקמ"א.

78 לקוטי אמרים מכתב יד.

79 מהחבריא בטבריה, אחיינו של רבי צבי הירש בעש"ט.

80 לקוטי אמרים, מכתב טו.

מהארקי שיצא אז בשליחות עצמו לרייסיין, בו הוא מספר לחסידים איך וכיצד נושא הרה"ק הרמ"מ את משא חסידי רייסיין, והוא כותב⁸¹:

שמעו ותחי לבבכם, ותנו לבבכם להבין אמרי אמת, כי הדברי' לא הוצאתי' מלבי, אבל שמעתי' ממורי ורבי יודעכם ומכירכם ועל כתף נושאכם, ואלו הן הנאמרי' בלשון קדוש, שבעת קראו שמע שעל המטה, ושב לפניו ית', נגלו לו תעלומות בני אדם הקשורים עמו, ויודע מה עשו בפרוטרוט, ויודע מה בכוחם לעשות, ועד כמה תגדל אהבתם ועבודתם אם ירצו, ועד היכן יגיע ולהיפוך ההיפוך ח"ו, ואם אהבה ביניהם או שנאה, לא נעלם ממנו דבר קטן וגדול, ועל כולם עומל לתקן ב"א הידועי' לו, הן בראיית גשמי או רוחני שנתקרבו אליו פעם אחד בלב באמת, כאלו דמות דיוקנם ומלבושם והכנותם וזריותם ועצלותם, את הכל ראו עיניו, ורואה בכל יום, והתיקון יש מי שצריך הארכת זמן, ויש באותה שעה. בעזה"י הדברי' הללו שמענו מפיו הקדוש... גם כי אין דרכו של מו"ר בכך להוציא דברים אלו מפיו כידוע לידועיו ומכיריו, הנה בעת שמחה של מצוה והתעוררות האהבה... לעצור מי יוכל..."

הסכמת הרמ"מ להרש"ז וילנר

למחרתו⁸², כותב הרה"ק הרמ"מ לחסידי רייסיין ומעביר דבריו גם בעל-פה על ידי השליח רבי צבי הירש הארקי על פרשת "צערי הלוויים", ועל החשש שח"ו "לא תתפרד החבילה" שבגללו הוא נמנע עתה מהמינוי המוחלט להנהגת יחיד של הרה"ק הרש"ז, וכותב אליהם כפי שהיה נוהג לכתוב בשנים תקמ"ב-מ"ד⁸³ שהנהגה היא בידי סגל צדיקים "גדולי העצה": "כי יפלא מהם דבר שאול ישאלו וכן התמו דבריהם להציע לפני גדוליהם". וכופל הזכרת הנהגת הרבים: "...מהם וכהם מפי גדוליהם שיראתם קדמה לחכמת אחרים...", ואינו מפרט את שמו של הרה"ק הרש"ז. וכדי להסיר טענתם ונימוקיהם של חסידי מרן הרש"ק ושיטתו הקדושה בענין ריבוי הידיעה על המעשה ו"שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו". הוא מדגיש ומעלה בהרחבה גדולה את חשיבות המעשה על החכמה, אך יחד עם זאת הוא שולל את המגמה להביא אליהם "אחד מצדיקי פולין", ואלו הן דבריו הקדושים:

"...לכן אין דעתי נוחה באנשי שלומנו ההולכים לבקש רב להם ממקום אחר, להבין בדברים המסורים ללב שהוא ענין החכמה והאמונה, שלא ניתנו אלא מרועה אחד ללמוד... הנה אהובי ידיד נפשי, כי יפלא מהם דבר שאול ישאלו וכן התמו דבריהם להציע לפני גדוליהם המלאים זיו ומפיקים רצון מד' להשיב אמרי אמת ד' לעולם, גם איש את אחיו יעזורו להיות נשאל לפני מי שגדול ממנו, שכולם מתאימים מרועה אחד קיימו וקבלו תורת האמת ויראת הרוממות... כפולה הנני מזהיר שלא להטות אחרי רבים האחרים, העידותי בכם היום, השומע ישמע והחדל יחדול".

81 "מהמפורסם מש"ז כ"ץ מווילנא, בע"ה יום ג' כ"ט ניסן תקמ"ז לפ"ק. פעה"ק טבריא תו"בבא". לקוטי אמרים, מכתב יט.

82 "בע"ה, יום ד' ר"ח אייר ה' תקמ"ז לפ"ק פה"ק טבריא תו"בבא". לקוטי אמרים, מכתב יח.

83 מהמכתבים בלקוטי אמרים עולה, כי הרה"ק הרמ"מ מינה בשנת תקמ"ב על החסידים ברייסיין את הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, הרה"ק רבי ישכר בער סג"ל מליובאוויץ, והרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי כעין סגל של "גדולי העצה" המורכב מצדיקים "מפורסמים בתורה ויראת ה' כל ימיהם". אך לא מנהיגים ממש. אלא ש"עצתם אמונה ופעולתם אמת". גם בשנת תקמ"ג מפנה את חסידי רייסיין אל "גדולי העצה" בכתבו: "ובפרט תהלה לא-ל כי חננס ה' ויש להם כל במדינתם פלא יועץ". בשנת תקמ"ד: "וזמן מה יתקרבו אל הצדיקים והחסידים הרבנים השלמים המבוארים לעיל, [רק הרה"ק רבי ישכר בער מלובאוויץ והרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, כי הרה"ק רבי ישראל מפולוצק כבר נסתלק]. שכל דבריהם כגחלי אש מועצות ודעת

בפנייתו לחסידים הוא מציין דבר התקשרותו אליהם באופן נפלא כשהנהגת החסידים ברייסיין נשארת בידיו הקדושים:

"...הלא תדעו הלא תשמעו, הלא הוגד מראש מאמר חז"ל (פסחים ק"ב ע"ב) יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק, וכל חפצי ותשוקת אהבתי לכל אחד מכם אלפי אלפים יותר מתשוקתם, וכאו"א חקוק הוא על לוח לבי לאות על ידי ולזכרון בעיני אל ד' תמיד, כאלו דמות דיוקנם עומד לפני להכיר מראיהם בהתגלות לבם מהותם ואיכותם וכמות עניינים, ולא תעלה על דעת שום אחד מן החדשים אשר מקרוב באו, ויאמרו אולי נעלם ממני עניני דרכיהם הנהגת יראתם וחכמתם הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשון, כי איכה נודע הדבר אשר לא ראיתי כל תמונה, במופלא איך אדרוש, הנה לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו, ברם אמת ד' כי לא יפלא מעיני דבר מדבריהם, והנני מכיר את כל אחד מראש ועד סוף, ולא נביא וחווה אנכי, כי אם עפ"י תורת אמת ועצת ד' לדעת את כל אנשי מעשהו, אחר שקדמתני הידיעה מהתחלת נקודת יראתם אשר לוקחה מן הידועים לי מכבר באותה הנקודה, בזאת אדע סוף כל דבר ממש בתואר ובמראה ובקומה ולא אשגה ברואה בעזה"ש..."

הרה"ק הרא"ק מצרף דבריו כדרכו בקודש, גם הוא אינו מזכיר את מינויו של הרה"ק הרש"ז, אך נותן לחסידים ברייסיין אפשרות לבחור כל אחד בדרכו "כאו"א ימצא מבוקשו" בין המכתב דאשתקד שמפורש בו מינויו של הרה"ק לביין המכתב השתא:

"...ואם אמרתי לבאר דבריו במלות שונות ג"כ אין קץ לדברים, ומה גם כי אין הזמן גורם להאריך בשפת יתר, מובטחני בעזה"ת כי טוב חסדו, ואל ימנע טוב מבעליו, כשינתנו עיניהם ולבם על כל דברי המכתב דאשתקד ודהשתא לא יפלא מהם דבר, שכל או"א ימצא מבוקשו להתהלך במישרי' כל מעגל טוב..."

לאחר שנים בשעה שצפו ועלו מחדש חילוקי הדעות בעניני שיטת החסידות, כותב ומפרט הרה"ק הרא"ק לחסידי רייסיין ולהרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב על הנסיבות שהביאו לכך שהרה"ק הרמ"מ נמנע אז מלמנות את הרה"ק הרש"ז כמנהיג יחיד.⁸⁴

התעצמות חילוקי הדעות בין חסידי רייסיין

בשנת תקמ"ז לאחר מכתבם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק התעצמו חילוקי הדעות בין החסידים ברייסיין. גם הרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויץ שהוכתר בעבר בסגל "גדולי העצה" הצטרף להתנגדות.⁸⁵ עד כמה גברו חילוקי הדעות בין החסידים תעיד העובדה כי כשאחד מגדולי החסידים בטבריה, רבי אהרן ב"ר יצחק אייזיק שכוונה בפי החסידים בטבריה: "הגדול"⁸⁶ שהוא עצמו הביא לפני שנים⁸⁷ מדברי רבו הרה"ק הרמ"מ על גדולתו

אלקים". "יתאמצו להראות פנים בפנים עם הרבנים הנ"ל, ואי"ה יתעלו בעילוי נפש וגוף וממון ובנים". והרה"ק הרא"ק מוסיף: יעמיקו שאלה אצל קדושי ה' הרבנים המאורות הגדולים המפורסמים גדולי העצה הנ"ל.

84 אגרות בעל התניא, עמ' קסח-ט, מכתב צט, ושם מכתב ק. ממוקמים במכתבים משנת תקס"ה.
85 כך אנו למדים להלן ממכתבו של הרה"ק הרש"ז על השגת השלום, הוא מונה אותו יחד עם רבי צבי הירש בעש"ט ורבי אהרן הקטן שהשלימו עמו. במכתב תקמ"ז שכתב הרה"ק הרמ"מ לחסידי רייסיין, חזר רבי ישכר בער להיות שוב אחד מ"גדולי העצה" כבשנים עברו, גם אם לא הזכיר שמו כשם שלא הזכיר שמו של הרש"ז: "...כי יפלא מהם דבר שאול ישאלו וכן התמו דבריהם להציע לפני גדוליהם המלאים זיו ומפיקים רצון מד' להשיב אמרם אמת ד' לעולם..."

86 מגדולי החבריה של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בצפת ובטבריה. בנו של רבי יצחק אייזיק וחתן "המנוח צדיק תמים ה' מפורסם בדורותיו מ"ו עזריאל [מפולוצק?] ע"ה" יצא מרייסיין בתקל"ז בשיירת העולים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק לארץ הקודש. בים השחור נטרפה ספינתם, והוא יחד עם רבי אהרן

של הרה"ק הרש"ז: "כי לפי הנשמע ממורינו ורבינו הוא יחיד בדורו במחניכם בחכמה ובחסידות" חזר מרייטין, שם שהה מאז תקמ"ו ב"שליחות עצמו" והגיע לטבריה בחצי אדר ראשון בשנת תקמ"ח, קיבל מרבו נזיפה חמורה על שפגע בכבודו של הרה"ק הרש"ז, רבי אהרן שלח מיד⁸⁸ מכתב התנצלות ובקשת מחילה להרה"ק הרש"ז, ובהם הוא מפרט דבריו:

"...אוי לי כי חטאתי ויצר העויתי.. ועידי בשחק כי מיום בואי אל אה"ק תוב"ב מורי הודיע לי חטאתי עויתי אשר פשעתי ממש יצאתי מדעתי ואקלל יום הולדתי בו, אוי לי

ב"ר מאיר הקטן מסמאלין היו בין הניצולים, ופנו בערך בשנת תקל"ח באגרת לרבנים וגם להקראים בכפא בקרים. ישראל הלפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל" ירושלים ת"א, תש"ז, עמ' 56 מס' א-6.

בשנת תקמ"ג כתב רבי אהרן הגדול אל רבי אהרן הקטן מסמולאין שכנראה שהה אז בחו"ל: "עצתי אמונה שתקברו א"ע למעה"ש להרב מו' [ש'] זלמן מהארדק, כי לפי הנשמע ממורינו ורבינו הוא יחיד בדורו במחניכם בחכמה ובחסידות, ע"כ אל תהא דבר זה קל בעיניכם, ואני שמעתי מפי רבינו הקדוש ש' בפירוש, שהוא מקפיד על התחברות לאיש אשר לא מקרב אחינו, ואמר בזה"ל הרדיפות שיש עכשיו במחניכם הוא הכל מזה, וד"ל". יסוד המעלה, כרך ב', עמ' מו, אגרת יא, ובעמ' שכח, בהערה בראשה כתוב "ומר' אהרן הגדול בזה"ל". בכת"י אחד נרשם בשולי האגרת "זה כתב להרבני המופלא הוותיק מוה"ר אהרן הקטן מסמולאין".

בשנת תקמ"ה יצא לחו"ל בשליחות עצמו. הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק פונה לחסידים ברייטין שיבואו לעזרת רבי אהרן הגדול מטבריא שגר אז בצפת: "...מי האיש החפץ חיים וחי אחיכם עמכם, ה"ה הרבני מופלג בתורה ויראת ד' לחיים הוותיק מו"ה אהרן במו"ה יצחק חתן המנוח צדיק תמים ה' מפורסם בדורותיו מ"ו עזריאל ע"ה, למען השם, ולמען חיבת הארץ, וכבוד חותנו, הן צדיק בארץ ישולם מדעת תשלום כפל, לפי הכבוד וערך המצטרף...". לקוטי אמרים, מכתב ז.

במכתב מסיון תקמ"ו כותבים הרה"ק הרמ"מ והרא"ק והחבריא לחסידים ברייטין ובוואלין על נס הצלתם ממגיפה, ובין היתר הודיע לרבי אהרן הגדול מטבריא הנמצא שם, ולבשרו משלוםם בחיים: "אשת מו"ה אהרן ארקע הגדול ובנו - חיים". לקוטי אמרים, מכתב יג.

באמצע חודש אדר ראשון תקמ"ח הגיע לטבריה משליחותו. מוזכר במכתב מהרה"ק הרמ"מ והרא"ק לחסידים ברייטין: "...שבאה הספינה עם שד"ר... ומ' אהרן הגדול, הכל שלום באו בחצי אדר הראשון...". לקוטי אמרים מכתב כב.

במכתב מ[ר"ח אדר ב] תקמ"ז[ח] מרבי אהרן הגדול מטבריה להרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בבקשת מחילה, וחותר: "אהרן בלא"א מו' אייזיק זצלה"ה". יגדיל תורה, (נ"י). שנה ד חוברת ו (לז) ובהערה כותב העורך הרב שלום דוב לוין, שהתאריך תקמ"ז טעות, כי ה' בחו"ל בשליחות עצמו, אלא צריך להקדימו לשנת תקמ"ד. ולי נראה כי צריך לאחורו לר"ח אדר ב' תקמ"ח לאחר שובו בחצי אדר הראשון בכתבו: "ועידי בשחק כי מיום בואי אל אה"ק מורי הודיע לי חטאתי.. וציוה עלי אדמו"ר שלא אראה פניו, וזה שבועיים שאני יושב פה עה"ק טבריא תובב"א ועדיין לא זכיתי לראות פני קדשו...".

חתום על אגרת באדר תקמ"ט בקשה לרבנים ופרנסים בטריאסט שבאיטליה, מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא ביניהם: "אהרן במו"ה יצחק ז"ל". יסוד המעלה, כרך ב', עמ' קסב, אגרת נב. חתום על מכתב שלהי אב תקמ"ט מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא חותמים על כתב שד"רות ביניהם: "אהרן במו"ה יצחק ז"ל". יסוד המעלה, כרך ב', עמ' קנט, אגרת נא.

בשנת תקנ"ב שלח אגרת אל אחיו ואנ"ש בק"ק בישנבקין, דברי חסידות. "העתק ממרגניתא טבא ממכתב ה' מחד דחבורתא קדישתא שבאר' הק' מטבריא תובב"א ה"ה הותיק המפורסם המופלא' מ' אהרן הג' משנת תקמ"ב לפ"ק לאחיו ולא"ש דק"ק בישננקוויץ" וחותר: "אהרן בא"א מו"ה יצחק אייזיק הנקר' אהרן הג'". מ. וילנסקי, עמ' 135

נמצא חתום מכתב מאדר תקנ"ג מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל החסידים ברייטין ובוואלין, ביניהם חתום: "אהרן במו"ה יצחק אייזיק". מ. וילנסקי עמ' 120. וחותר על מכתב משבט תקנ"ה מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל החסידים ברוסיה, ביניהם חתום: "אהרן במוה"ר אייזיק זצלה"ה". מ. וילנסקי עמ' 151. וגם חתם על מכתב מאב תקס"א מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל אחד הרבנים במרוקו, ביניהם חתום: "אהרן ב"מ יצחק". יסוד המעלה, חלק ב', עמ' רמב, אגרת פו.

87 ראה הערה הקודמת מכתבו משנת תקמ"ג אל רבי אהרן הקטן מסמולאין.

88 יגדיל תורה, (נ"י). שנה ד חוברת ו (לז), וראה בהערה הקודמת.

אמי אשר ילדתני... ואפיקורסות נזרקו בי להעלות [אולי להעליב?] על מלאכי אלקים ולבזות ת"ח אשר קטנם עבה ממתני, ולא זכיתי להיות מתלמידי תלמידין, ואני אנה אני בא ואיך אשא פני, ואני קבלתי עלי את הדין כאשר גזר עלי אדמו"ר, והרבה נצטערת מזה וכמה יסורים סבלתי, דציוה עלי אדמו"ר שלא אראה פניו, וזה שבועיים שאני יושב פה עה"ק טבריא תובכ"א ועדיין לא זכיתי לראות פני קדשו... אדוני עתה יראוני מחסד וענותנותו שתרחם עלי וימחול על כל העבר, ואיני מתרץ דברי כי לש"ש עשיתי, לא כן אנוכי עמדי אשר הראני ה' ע"י אדמו"ר האמת... אנה אדוני כי מנעורי הכירני כי הרבה יגעתי לדרוש את האמת, אף כי לא זכיתי ולא הצלחתי, חוס ורחם על נפשי, ואם לא למעני יעשה למען חותני הצדיק המנוח זצלה"ה, ויעקור זאת מלבו כאלו לא הי' מעולם.... ומפיל תחנה לפני האדון כבוד תורתכם שיעתיקו אגרת הזאת לשלוח על כל תפוצות הארץ אב"י [אחינו בני ישראל] אשר שמעה אזנם, ולמה"ש תהי' כפרה על כל עוונותי, וכל מנין ומנין יחזרו לי נידוי אשר חויבתי ויקראו לאח כדין וכדת, וגם אזכה ויקבלוני בתשובה שלימה....".

מינוי סופי מהרמ"מ להרש"ז

הוראתו של הרה"ק הרמ"מ ממכתבו בשנת תקמ"ז הקוראת להנהגת סגל צדיקים ולא הנהגת יחיד, וחזוק התקשרות חסידי רייסין אליו, - לא הביאה את השלום המיוחל, וחילוקי הדעות גברו.

במכתבו האחרון⁸⁹ לחסידי רייסין שב וממנה הרה"ק הרמ"מ את הרה"ק הרש"ז למנהיגם היחיד והמוחלט:

"אהובינו אחינו, מה אנו שואלים מאתכם, כ"א לאהבה את אהובנו כבוד הרב חביבנו ידידנו האמתי מעולם, אשר נפשנו קשורה בנפשו, כ"ק מוהרש"ז נ"י הגדול מאחיו גדלוהו משל אחיו, כולכם חייבים בכבודו, שהרי כמה יגיעות יגע וכתת רגליו נדוד נע ונד זמן טובא למען שמוע דברי אלקים חיים, ואותו משחנו להיות מורה צדק במדינתם, שלא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה, ואלמלא הוא, רצו ליתן ראש אחר עליהם... כי יודע אני וזוכר את כל החסידים במדינתם לטוב ולמוטב, כי לא מכל אדם יכולים לקבל, שהרי זה הסוג נקרא חכם הלומד מכל אדם, גם מאמר חז"ל (אבות פ"א) חכמים הזהירו בדבריהם כו' שמא כו' וישתו כו', וכן בנד"ד חששנו מאוד אשר לא ידעו לשוננו, ודרך צדיקים אשר יקבלו עליהם לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו, וימוטו כל מוסדי ארץ. לזאת אמרנו שום ישימו עליהם מקרב אחיהם כמוהם הוא כבוד הרב חביבי הנ"ל שהשליך נפשו אחר גוו לכתת רגליו לדרוש את ה' ונעשה עפר תחת רגלי צדיקים לשמוע דבר ה' היקר בעיניו, ומי כמוהו מורה רב במדינתם, וכי הוא אוהב דבק מאח בכל לבבו נאמן וכשר וצדיק וישר הוא".

חסידי טבריה מצטרפים למינוי וקוראים שלום ברייטין

עם הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ הייתה עדיין נטושים חילוקי הדעות בין חסידי רייסין. ברם, גדולי חסידי טבריה ראו במכתב האחרון של הרה"ק הרמ"מ כעין צוואה שאין לערער עליה. רבי שלמה זלמן הכהן ווילנר פונה⁹⁰ באותה שנה מטבריה לרבי צבי בעש"ט ורבי אהרן הקטן שעמדו בראש ההתנגדות להרה"ק הרש"ז ומבקשם שיקבלו מרותו של הרה"ק הרש"ז:

89 לקוטי אמרים מכתב כב. "פה עה"ק טבריא תובכ"א, תקמ"ח לפ"ק". נחתם ונשלח על ידי הרה"ק הרא"ק לאחר הסתלקותו בר"ח אייר תקמ"ח.

90 לקוטי אמרים מכתב כה.

"למען אחי ורעי אדברה שלום, ה"ה ידידים רעים נאמנים מופלגי' ומופלאי' יראי ד' וחושבי שמו... עתה הבו עצה בגדר התורה וסדרי בראשית החכמה ומצב היראה, להשקיט הריב ומצה אשר בערה כאש במדינותיכם, וכל מה דכייף אינש נפשי' טפי מעלי, ובוזה יתעלו וכן הי' מעולם דרך אדמו"ר זצלה"ה, ובעל האמת יראה האמת, והעיקר לקיים דברי אדמו"ר נ"ע שכתב עליהם, וביותר צריך חיזוק היום שלא ימוטו רגלי האמונה מקרב הארץ, ועליכם לכייף נפשיכם לפני מי שגדול מכם ואפי' למי שקטן בעיניכם ולעולם יהי' אדם אוהב שלום ורודף שלום, ואשרי המחכה כי נכרים דברי אמת יש לו רגלים..."

גם רבי צבי הירש הלוי מהארקי ששהה בחו"ל מאז יצא בקיץ תקמ"ז בשליחות עצמו, ושליחו של הרה"ק הרמ"מ בעניין ההנהגה, נרתם להשכין שלום. בחורף תקמ"ט כותב⁹¹ הרה"ק הרש"ז לחסידי רייסין מכתב תנחומין על הסתלקות הרה"ק הרמ"מ, ומבקש להמשיך ולתמוך בהרה"ק רבי משה בנו של הרה"ק הרמ"מ, ולהמשיך בתמיכת ישוב החסידים בהנהגתו של הרה"ק הרא"ק "הממלא מקום קדושת רבינו הקדוש זלה"ה בחכמה וביראה", ומוסר דבריו הקדושים לרבי צבי הירש מהארקי:

"...באתי לדבר על לב הנאנחים ונאנקים, ולנחמם בכפלים לתושי', אשר שמעה אזני ותבן לה... והיתה צרורה בצרור החיים את ד' בחיי רוח אפינו אשר אמרנו בצלו נחי' בגוים, אשר שבק לנו לכאו"א כפי בחי' התקשרותו באמת... וזהו שאמר בזה"ק דצדיקא אשתכח ככולהו עלמין יתיר מבחיוהי, שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר... בדרכו דרך הקודש יקרא לה ולא יחצו העם וכו' כאשר יפרש שיחתו ויגיד עלי ריעי אשר כנפשי חמדת לבבי כריע כאח לי מוכ"ז שי', אליו תשמעון וישמע אליכם אלקים..."

המאמצים להשכנת שלום

בניסן תקמ"ט כותב⁹² הרה"ק הרא"ק לחסידים ברוסיה, ומרמז על המאמצים להשכנת השלום בין חסידי רייסין:

"וכבר מלתי אמורה, ומשם בארה, ואין כל חדש, כי התשובה קדמה למעשה, ויהי בעלות המנחה ברח"ט⁹³ כפרה והלכה לה לשרשה, למגדר מלתא ולתיקוני, ויציאת הצדיק עושה רושם, רישומו ניכר. והימים האלה נזכרים ונעשים שלום מלא, ואין אחר כפרה כלום... והנה עוד חזון למועד אשר אדבר במכתב פרטי ואגרות שונות כדרכינו בכל שנה ע"י שליח מיוחד, אבל הננו מצפים לשמוע שלום בעולם..."

בסגנון זה חוזר וכותב בחודש סיון תקמ"ט⁹⁴ לחסידים ברוסיה, וקורא להם להשכין שלום:

"... והנה עמי בבקשתי, בקשו צדק בקשו ענוה, ואל יהרסו לעלות כ"א ביראת ה' כל היום, בקש שלום ורדפהו, גדול השלום מלא אשר נעשה במדינתם לטוב להם כל הימים,

91 באגה"ק בתניא סי' כז. לקוטי אמרים מכתב כו. אגרות קודש, מכתב יא ובמקורות והערות שם, וזמנו נקבע: חורף תקמ"ט. בשני המקורות לא מצאתי התייחסות מי הוא המוכרז המוזכר פעמיים במכתב זה. וברור כי הוא רבי צבי הירש מהארקי, כי הרה"ק הרש"ז מזכיר זאת, (ובאותם תוארים), במכתב דלהלן מתחילת קיץ תקמ"ט: "...כאשר יפרש שיחתו באר היטב ויגיד עלי רעי אשר כנפשי... אשר אליו נשאתי נפשי בשאלתי ובקשתי, ויחדתי אליו הדבור בקריאה של חיבה יתרה נודעת לו מאשר לפנים בישראל [בחורף העובר] כקש"ת מו"ה צבי [הירש] הלוי [סג"ל]..."

92 יסוד המעלה, חלק ב, מכתב מה.

93 אולי הרמז להסתלקות הרמ"מ ז"ע ברח"ט אייר הקודם. הערת הנ"ל בשולי הגליון.

94 יסוד המעלה, חלק ב, עמ' קמא, מכתב מו.

הלא ידעתם אם לא שמעתם מפה קדוש הרב המנוח זצלה"ה, עמוד אחד בארץ וצדיק שמו - שלום האמיתי, כי ביציאת צדיק עשה רושם, רישומו ניכר, כי בימים ההם נעשה שלום על ישראל נושע בד' אלקים חיים...".

השגת השלום ברייטן

המאמצים להשכנת השלום עשו פרי, ובמכתב מהרה"ק הרש"ז⁹⁵, מתחילת קיץ תקמ"ט⁹⁶, הוא מספר על הצלחתו לבוא בדברי שלום עם העומדים בראש ההתנגדות: רבי צבי בעש"ט ורבי אהרן הקטן, והרה"ק רבי ישכר בער מלובאוויץ שהתכנסו יחד במשך שבועיים, ומוסר דברים בפי השד"ר רבי צבי הירש סג"ל מהארקי, שליחו של הרה"ק הרמ"מ לענין זה משנת תקמ"ז המתעכב עדיין ברייטן:

95 נדפס במלואו מתוך כ"י, היישוב החסידי בטבריה, מ. וילנסקי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 77 מכ"י הנמצא באוסף פרידלנד שע"י המכון לעמי אסיה בלנינגרד, ובתוך הסוגריים מרובעות הם כפי שנדפסו באגרות קודש, חלק ב, עמ' ה, ערוך על ידי הרב שלום דוב לוין שי' מכ"י בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים מס' Heb 8⁰ 6299.

96 הרב שלום דוב לוין שי' במכתבו אליי מערער על קביעת תאריך המכתב לתחילת קיץ תקמ"ט, בהסתמך על דבריו של הרמ"מ שטראקס. בהערות ובאורים גליון תרגנ ע' 31, כי משמע מהסיפא של המכתב של הרה"ק הרש"ז: "...וקו"ח מדרבנן דרבנן בארעא קדישא צדיקים ויסודי עולם ממש אשר בצילם נח"י בגויים כאשר נודע בידיעה אמיתית אמת ה' מעולם מעתה ועד עולם. ומעלתם הרמה והנשאה על מעלת צדיקים שבחו"ל אין ערוך אליהם א"א להעלות על הכתב וכל הפורש מהם כפורש מן החיים ממש. וכל הנפשות והלבבות הקשורות בנפשותיהם הן קשורות וצורות בצרור החיים את ד' ממש.... ולכאורה משמע כי "רבתינו בא"י" חיים וקיימים, ולכן יש לקבוע תאריכו טרם הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ. אך סבורני כי לא כך הם פני הדברים, ואכן המכתב נכתב בתחילת קיץ תקמ"ט, והרה"ק הרש"ז מסמך דבריו וסגנונם למכתב התנחומין שכתב לחסידים מחורף תקמ"ט ששם דבריו הקדושים מוסבים בעיקר על הצדיקים הקרויים חיים: "...וזו"ש בזה"ק דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחייהו דהיינו שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר גדל והולך... זאת בעבודת ה' במילי דשמיא. ובמילי דעלמא בפירוש אתמר בזה"ק דצדיקא מגינין על עלמא ובמיתתהון יתיר מבחייהון ואלמלא צלותא דצדיקא בהווא עלמא לא אתקיים עלמא רגעא חדא...." "...ויהי בהעלות ה' רוחו ונשמתו אליו יאסוף ויעלה בעילוי אחר עליו עד רום המעלות... פעולת צדיק לחיים לכל חי... מי האיש החפץ חיים לדבקה בה' חיים בעבודתו תדבק נפשו והיתה צרורה בצרור החיים את ה' בחייו רוח אפינו אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים..... והרה"ק הרש"ז תומך דבריו הקדושים בתוספת "ביאור על הנ"ל" בספר התניא.

הרש"ד לוין שי' מערער אף על קביעת מכתב התנחומין לחורף תקמ"ט. בהסתמך לדברי הרמ"מ שטראקס שם כי התאחזה הידיעה על הסתלקות הרה"ק הרמ"מ מלהגיע לרייטן, [בגלל מלחמת רוסיה-טורקיה], והביא ראיה ממכתב הרצ"ה מהארקי מאלול תקמ"ט שמתוכנם הוא מבכה את הסתלקות הרה"ק הרמ"מ. ולכן רוצה לקבוע את תאריך המכתב תנחומין של הרש"ז לתק"נ כפי שמביא במקורות והערות ציטוט מכ"י "והוא מ"ש יום ב' פ' וישב תק"ן בלאזני' לאה"ק".

דוקא הרש"ד לוין שי' הוא זה שקבע את אגרת התנחומין לחורף תקמ"ט וטעמיו ונימוקיו מפורשים באג"ק. ואני בהחלט מאמץ את התאריך הזה, כי הוא נכון ומסתבר. ועל התאריך תק"נ שהביא לאחר מכן במקורות ובהערות לאג"ק יא ציטוט מכת"י, נראה כי כולה בטעות יסודה, כי רשום עליה שנשלחה לאה"ק והוא ט"ס, כפי שכתב הרה"ק אדמו"ר מליובאוויטש זיע"א בלוח התיקון, וכפי שהרש"ד שי' מציין זאת שם. לענ"ד אין ראיה מהערת הרמ"מ שטראקס המסתמך על אגרת הרצ"ה מהארקי משלהי תקמ"ט, ששפך את לבו לפני החסידים ברייטן, לאחר שהתעכב שם כה הרבה זמן מאז נסיעתו בקיץ שנת תקמ"ז. ולא היה בהסתלקות רבו הקדוש זיע"א. ואדרבא כל המכתבים כפי שמובאים לעיל מצביעים כי היה קשר רצוף גם בשנים ההם של מלחמת טורקיה-רוסיה לא דרך נמל קושטא, אלא דרך נמל טריאסט. [ועל אודות טריאסט, מודיעני, כי פתח פתוח הוא, והדרך נכון ובטוח אפי' בשעת חירום ח"ו, שכל השערים ננעלין חוץ מזה, כאשר שמענו כן ראינו] - הרה"ק הרא"ק, ניסן תקמ"ט, יסוד המעלה מכתב מה, מכתב זה, ומכתביהם של הרה"ק הרא"ק וחסידיו טבריה לחו"ל: "אשכבתא דרבי", "מליצת בן הרב" מסיון תקמ"ח, מכתבו של רבי שלמה זלמן וילנר שמפורש בו (לקוטי אמרים, מכתב כה) תקמ"ח, מכתב הרה"ק הרא"ק מסיון תקמ"ט ועוד, - יוכיחו כי הבשורה המרה הגיע בזמן לחו"ל. וסדר המכתבים והמאורעות שהיו עם חילוקי הדעות והבאת השלום וכו' כפי שהבאתי במאמרי - הכול תואם עד לאחת!.

„באתי מן המודיעים לפנים להודיעם קושט אמרי אמת לאמיתו כי ראיתי בעיני אחינו ואנשׁ אשר חלק לבם, עתה אשמו אשמה רבה לכל העם בשגגה, אחד שוגג אחד מזיד בחלול השם, אשר לזאת יחרד לבי ויצאת חוץ לקדקדו וריב לא ידעתי אחקרהו בשבע חקירות ודרישות [ודרשתי וחקרתי] היטיב ויגעתי ומצאתי וראיתי את שאהבה נפשי מימי עולם ה״ה הרב [הרבני המופלא] הותיק המפורסם ש״ב וידידי [נפשי] כקשׁת מוה״ר צבי הירש ב״מ משה [סגל]⁹⁷ וסיעת מרחמוהי בכלל ובפרט [אה׳] וידיד נפשי הותיק המפורסם מוה״ר אהרן הק׳ [הגדול]⁹⁸ וכתר ש״ט עולה על גביהן אדמו׳ הרב מ׳ דק״ל לובאוויץ אשר נשמע [עליו] קול ענות חלושה במחנה העוברים [ושבים] אבל נהפוך הוא יחד כי כולם יחד בהוסדם איתי עמי במחיצתי זה [שבועיים] ימים ראיתי בעיני כי עוד מחזיקים תומתם ואהבתם אלי בלו״נ אהבתם ביתר שאת ויתר עז מאז ומקדם רק השטן [היה] מרקד בינינו אשר דרך חיצם להעביר דעתינו, חץ שחוט לשונם תהלך בארץ עד עת קץ כי יבא יומו, זה היום שקוינו מצאנוהו וראינו כי שנאת חנם רדפו להאנשים האלה השלמים אשר נקבו בשמותם, כאשר יפרש שיחתי באר היטב ויגיד עלי רעי אשר כנפשי ואהבת עולם אהבתיו ה״ה חסידא ופרישא אשר אליו נשאתי נפשי בשאלתי ובקשתי, ויחדתי אליו הדבור בקריאה של חיבה יתרה נודעת לו מאשר לפנים בישראל [בחורף העובר] כקשׁת מו״ה צבי [הירש] הלוי [סגל] מעה״ק טבריא ת״ו...״⁹⁹

בשורת השלום מגיעה לטבריה

השד״ר רבי צבי הירש סג״ל שב לטבריה ב״י אייר תק״ן, והרה״ק הרא״ק מציין במכתבו¹⁰⁰ באותה שנה:

„כה נתבשרתי צדק מידידנו הרב המופלא מו״ה צבי הירש סג״ל נ״י, מגודל תשועת ד׳ ע״י [על ידו] ומפליא לעשות שלום בעולם עד תכלית נקודת האמת בדיבוק חברי׳ עטופים וקשורים נפש בנפש בכל המדינות ועיר ועיר עד להגדיל הולך וגדל השלום, ומאליו קאי רב עוד יוסף ד׳ עוז לעמו יתן ד׳ יברכם בשלום, ומה שמחתי באומרי׳ לי, וברכתי ברוך ד׳ אשר נתן מנוחה לעמו ישראל, חלילה לולא ד׳ שהי׳ בעזרתם היינו האש

97 מ. וילנסקי, היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 77 משער כי הכוונה אל רבי צבי הירש בעשׁט. ביגדיל תורה ברוקלין תשמ״ג, שנה ז, חוברת ב, נא, עמ׳ קטז, הקשה הרב שלום דוב לוין ש״י, ארבע שאלות על קביעת וילנסקי שהרצ״ה סג״ל הוא הרצ״ה בעשׁט. השאלה הרביעית [בענייני החזקה ביותר] הייתה „אין שום רמז שרצ״ה בעשׁט הי׳ שמו סג״ל או שהי׳ לו״י. אכן יש ראייה להשערתו של וילנסקי, כי אכן בהרבה כתי׳ (כפי שנראה להלן בנספח) מכנים את רבי צבי בעשׁט: סגל או הלוי. ומאמץ אני נימוקו של וילנסקי כי מכתב זה הודפס בשלום, משוייך למכתב רבי שלמה זלמן וילנר שכתב בשנת תקמ״ח לאחר הסתלקות הרה״ק הרמ״מ, המיועד בפירוש לרבי צבי הירש בעשׁט ולרבי אהרן הקטן, שיעשו שלום ויקבלו מרותו של הרה״ק הרשׁז, ומכאן ששמות שניהם המתנוססים במכתב זה של הרשׁז על השלום שנעשה ביניהם - אכן הכוונה אליהם.

98 ביגדיל תורה שם, משייך אותו רבי שלום דוב לוין ש״י לרבי אהרן הגדול מטבריה. ואילו מ. וילנסקי, היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 82 דוחה דבריו, ועומד על גירסת הכ״י שהוא מפרסם ומשייכו לרבי אהרן הקטן בטבריה. וכאמור נראה לנו נימוקו של וילנסקי כי מכתב זה הודפס בשלום, משוייך למכתב רבי שלמה זלמן וילנר כנ״ל, המיועד בפירוש לרבי צבי הירש בעשׁט ולרבי אהרן הקטן. (אך לא כפי שוילנסקי כותב: לרבי אהרן הקטן מטבריה, - אלא לרבי אהרן הקטן מויטבסק) שיעשו שלום ויקבלו מרותו של הרה״ק הרשׁז.

99 בהמשך הוא מביע צערו על מה שרדפו חסידיו לשווא ״זה שנתיים״ (תקמ״ז-ח) את רבי יעקב סמולינר, שטעו בו וחשדו כי הוא משתייך למחנה החסידים ברייסין המתנגדים על הרה״ק הרשׁז.

100 לקוטי אמרים מכתב לג.

דאחריב ומוקיד בתבערה, הלא זה אוד מוצל מאש בוערה, בזכות הרה"ק נ"ע בהסתלקותו כל העולמות נתעלו, משם צוה ד' את הברכה ושלום, כמאמר רז"ל לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום...".

בהמשך הדברים הוא מסתייג מהחולקים מלכתחילה:

"...ולבעלי שלימות הדעת והמדות באתי בעצת ה' כי בעה"י הרבה דרכים לפניו והרבה ריוח והצלחה לפני המקום עליהם, אבל את מי אורה דעה ואבין שמועה לגמולי מחלב צעירי הלויים והצאן קדשים שלפי המדומה בעיניהם מעשיהם לש"ש ומביאין דברים מזה לזה עד שמערערין דברי ריבות כאשר ראיתי בימי חרפי הרבה מענינים כאלו ומעתה ידעו להיזהר, כי עדיין לא ידעו דרך ה' וכל מבוא פתחיו אפתח להם כחודה של מחט וממילא רווחא דשמעתא בעי צלותא...".

עתה הוא קורא לחסידי רייסין להחזיק את השלום לעתיד וכה הם דבריו הקדושים:

"...ועתה אהובי אחיי ורעיי, הלא תדעו הלא תבינו כי בחמלת ה' עליהם ובאהבתו אותם הצילם מפח יוקשים ויברך אותם בשלום, ועתה לכו בנים שמעו לי, הרי מצוה שבתורה היא, ועיקר העבודה, וכ"ש מי שלבו נוקפו, למען השם ולמענו יעשה, שיבקש שלום וירדפהו כאשר ירדוף הקורא בהרים, בכל לבבו נאמן מאד, ולמען שאין מדרכינו לדבר בגדרי יראה תתאה, היא יראת העונש, גלל כן מההכרח ה' לגלות טפח ולכסות עשרים אמה, ואם ח"ו ימהר לבו להפרידו מבני אדם מאיזה איבה וקנאה ה' יצילנו, ואפי' שמץ מנהו, תיכף ירוץ חיש קל מהרה אצל אחיו החברים המקשיבים לקול ה' באמת לאמור: אחי ונפשי, הצילני נא, והשמיעני נא דבר ה', ירפא את לבבי ההרוס, וירגיל עצמו תמיד להכניס בלבו אהבת חברים עד כלות הנפש ממש, ולהאריך בזה עד שתדבק נפשו ואיש באחיהם ידובקו...".

נראה כי אז הסתיימו הויכוחים בין חסידי רייסין על ההנהגה. נשנה פרק זה להלן כשחזרו וניעורו חילוקי הדעות בין הצדיקים בעקבות הדפסת ספר התניא בשנת תקנ"ז.

גם אם מרן הרש"ק והרה"ק הרש"ז היו חלוקים בשיטת החסידות, הרי במסורות הצדיקים והחסידים, הן זו הקרלינית והן החב"דית, מציינים את האהבה הנפלאה ששררה בין הצדיקים הקדושים זיע"א. הרה"ק הריי"צ מליובאוויטש מציין את ביקוריו¹⁰¹ מלאי האהבה והידידות של מרן הרש"ק אצל הרה"ק הרש"ז. וברשימותיו מציין את השתטחותו שערך הוא עצמו על ציון הקודש של מרן הרש"ק בלודמיר¹⁰²: "הביקור באהל הרש"ק הזכירני ימי קדם בבקרי בהיכלי קדש הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע". בפיהם של חסידי קרלין-סטולין¹⁰³ שמורים עדיין סיפורים ספוגים ידידות גדולה בין קדושי עליון אלו.

מאורעות רבים התרחשו בתקופת שנים אלו בחצרו של מרן הרש"ק, שעליהם כבר עמדנו בעבר.¹⁰⁴ באותה שנת תקמ"ו חיתן מרן הרש"ק עם הרה"ק רבי ברוך ממעזבז בטולטשין. באותה שנה פדה מבית האסורים את הרה"ק רבי נחום מטשורנוביל. באותה שנה נסתלק רבו

101 לקוטי דיבורים, כפר חב"ד תש"נ, ליקוט ה חלק שני עמ' 196, ובליקוט יד עמ' 142 ועוד. רח"מ היילמן בעל ה"בית רבי", דף סד עמ' ב, מונה את מרן הרש"ק בין "החברים שהי' לרבינו [הרה"ק הרש"ז] התקרבות יתירה". "ופ"א הי' אצל רבינו נ"ע בלאזני ושלח רבינו את בניו לקדם פניו"

102 מיום ב' כ"ז מנ"א תרצ"ב בציון הקדוש של מרן הרש"ק בלודמיר, כפר חב"ד חורף תשנ"ט. ראה הרש"ד לויין ש"י "תולדות חב"ד בפולין ליטא ולטביא" עמ' לט. וראה קובץ באו"י מ עמ' קמט.

103 ראה קובץ באו"י מד עמ' קלו, מפי החסיד רבי משה אהרן הורביץ ז"ל.

104 ראה לעיל הערה 18

הרה"ק רבי מיכל מזלטשוב ביאמפלה שבגליציה. אז השתקע בלודמיר מרן הרש"ק יחד עם בן טיפוחו תלמידו מרן הרא"ש הגדול בנו של רבו הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין, וחבר חסידים שגלו יחד עמו. הקים מרכז לחסידות בגליציה ווהלין, ורבים הלכו לאורו הקדוש עד עלותו על קדוש השם בשנת תקנ"ב.

עמוסה הייתה שנת תקמ"ו במאורעות בחצרו של הרה"ק הרמ"מ בטבריה. השלמת ביתו ובית הכנסת. מגיפה שפרצה בגליל, ההסתגרות בחצרו החדש והצלתו יחד עם תלמידיו הקדושים.¹⁰⁵

על מחציתה השנייה של התקופה, תקנ"ג-תקס"א, בפרק הבא בעז"ה.



נספח

לוחותם של גדולי חבורת החסידים ברייסין המקושרים אל מרן הרש"ק

רבי צבי הירש בעש"ט הלוי סגל מויטבסק

רבי צבי הירש ב"ר משה סגל¹⁰⁶ הלוי בעש"ט מויטבסק היה מהחסידים הגדולים ברוסיה הלבנה (רייסין) המקושרים אל הרה"ק הר"ש מקארלין, ונראה כי נמנה אז על חבורתו שכונו: "בעלי השם"¹⁰⁷ ומכאן כינויו.¹⁰⁸ כן היה מגדולי חסידי הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק. לאחר שעלו לארץ הקודש בשלהי תקל"ז, עלה אף הוא¹⁰⁹, אך נראה שלא שהה זמן רב בארץ ישראל¹¹⁰, אלא חזר לרייסין.

התגורר בויטבסק והיה שאר בשרו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בעל התניא והשו"ע.¹¹¹ עמד בראש חסידים יחד עם רעו רבי אהרן הקטן מויטבסק ועוד הרבה מהחסידים הגדולים של הרה"ק רמ"מ שנשארו ברייסין שהתקשרו אל מרן הרה"ק הר"ש מקארלין. ונסעו אליו לקארלין בפולסיה, ומדי פעם היה מרן הרש"ק מבקר אצלם בקהילותיהם ברייסין. כשהתעצמו הרדיפות על הצדיקים והחסידים בקארלין, רצו להביאו ושיקים את ביתו בעיר ביישנקוביץ שברייסין. ועל כך היו כותבים ל"רבותינו שבאה"ק" לבקש הסכמתם.¹¹²

105 "לתולדות בית הכנסת העתיק "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריא ת"ו" קובץ באו"י ט עמ' צט.

106 על זיהויו של רבי צבי בעש"ט כבנו של רבי משה - ראה לעיל בהערה 97 ועל זיהויו כסג"ל-לוי ראה להלן בהערות.

107 ראה "ה'בעל שם טוב' מקארלין וחבורת צדיקים 'בעלי שם'" - קובץ באו"י, פרק א, גליון קמג עמ' קסג-קעב. פרק ב, גליון קמד עמ' קסא-קסה.

108 ראה ביסוד המעלה, חלק א, עמ' קנב בהערה בשו"ג: "לא ידוע לנו בבירור מי הכתיר את רבי צבי הירש בתואר זה ועל שום מה. ההשערה כאילו היה מנכדי רבינו ישראל בעש"ט זצ"ל... אין לה בסיס כלשהו...".

109 כך עולה מאגרת שנכתבה בצפת בשנת תק"מ על ידי אחד העולים ר' יצחק מציצ'רסק לבני משפחתו ברוסיה, הוא מציין שהגיעו אליו מכתבים ממשפחתו על ידי הרבני מ' צבי הירש בעש"ט. י. בן צבי, מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 50-51.

110 אינו נזכר בכל המכתבים מאז.

111 כך הוא מתואר על ידי הרה"ק הרש"ז במכתבו משנת תקמ"ט ראה להלן. היה גם דודו של רבי שמואל גרונם מחסידי טבריא שכותב ער"ח תמוז שנת תקמ"ט באגרת מרבי שמואל גרונם הכהן, לרבי יעקב סמוליינו: "אני מרגיל א"ע להתרחק מ"אינטרעסין" כאשר כאשר קיבלתי מאהו' דודי חכם אמת וידיד כל ישרי לב מו"ה צבי הירש בעש"ט". יסוד המעלה, חלק ב, עמ' קמו, מכתב מט.

112 כך לפי הקטעים ב"בית רבי" דף י עמ' א, דף יב עמ' ב, דף טו עמ' א, ודף סד עמ' ב.

על מעמדו וגדולתו, ועל שהיה מראשי החסידים יחד עם רבי אהרן הקטן מויטבסק, אנו למדים מהתוארים שכתב עליהם לימים¹¹³, הרה"ק הרש"ז אל חסידי רייסין: "וראיתי את שאהבה נפשי מימי עולם ה"ה הרב [הרבני המופלא] הותיק המפורסם ש"ב וידידי [נפשי] כקש"ת [כבוד קדושת שם תפארתו] מוה"ר צבי הירש ב"מ משה [סגל] וסיעת מרחמוהי בכלל ובפרט [אה'] וידיד נפשי הותיק המפורסם מוהר"ר אהרן הק'..." רבי שלמה זלמן וילנר כותב¹¹⁴ אליהם לאחר הסתלקות הרה"ק הרמ"מ, את מה שדיבר הרה"ק הרמ"מ בקשר אליהם בימים האחרונים שלפני הסתלקותו לשמי רום: "ואף גם זאת בהיות אדם"ו נ"ע קצירא בערסי' צוה אותנו לכתוב לכ"ת [לכבוד תורתם] בשמו למענו למענו יעשה ויזכור אהבתו ... ובפירוש אמר, אם ככה יעשו גם אנכי חלילה לי מחדול להמליץ זכות עליהם בעולם האמת, גם ציוני לחלות פני קדושתם עבור כל אנשי מדינת רוסיא המתגוררים באה"ק שלא למנוע חלילה מסדר מעמדם, וככה יעשו כל הימים, ומתק לשונו הקדוש סיים ואמר מובטחני שיתנו מקום לדבריי..."

כשפרצו חילוקי הדעות על רקע השיטות השונות בחסידות בין החסידים ברייסין באותם שנים, עמד בראש המערכה יחד עם רבי אהרן הקטן נגד נשיאותו של הרה"ק הרש"ז ברייסין.¹¹⁵ באמצע חשון תקמ"ו הגיע רבי צבי הירש מויטבסק לטבריה¹¹⁶, כשהוא נלווה לרבי שלמה זלמן וילנר, במטרה לקבל את הסכמתם של "רבותינו שבאה"ק" ולמנוע את הנהגת הרה"ק הרש"ז, ובסוף חודש שבט¹¹⁷ אותה שנה, נסע בחזרה לרייסין. החזיק בעמדתו עד לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ בחודש אייר תקמ"ח, רק אז נענה לפנייתם של גדולי חסידי טבריה ונכנע והשלים עם הרה"ק הרש"ז.¹¹⁸

רבי אהרן הקטן מויטבסק

רבי אהרן ב"ר משה¹¹⁹ מויטבסק, היה אחד מגדולי החסידים ברייסין המקושרים אל הרה"ק הר"ש מקארלין, וכן היה מהחסידים של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק. הקים מחדש¹²⁰ את

113 בקיץ תקמ"ט. היישוב החסידי בטבריה, עמ' 77. הרב שלום דוב לוין שי', אגרות קודש, חלק ב, עמ' ה. 114 לקוטי אמרים מכתב כה.

115 כפי שמופיע בגוף המאמר. בשנת תקמ"ח לאחר הסתלקות הרה"ק הרמ"מ פונה אליהם רבי שלמה זלמן וילנר להשקיע את המריבה: "למען אחי ורעי אדבר שלום, ה"ה ידידים אהובים, רעים נאמנים, מופלגים ומופלאים, יראי ה' וחושבי שמו... וכבוד מו"ה צבי בעש"ט, וכבוד מו"ה אהרן הקטן נ"י ויופיע..." שם, שם, עמ' קלה, מכתב מד.

116 בכסלו תקמ"ו כותב הרה"ק הרמ"מ אל החסידים בחו"ל: "והעולים אתו המה כבוד אהובינו ידידנו המופלאים והוותיקין מו"ה צבי הירש מק' וויטעפסק [נ"א: צבי הירש בעש"ט, צבי הירש סג"ל] ומו"ה גרשון שוחט נ"י... ועת בואם בחצי מרחשוון דהאי שתא... יסוד המעלה, חלק ב, עמ' עו, מכתב כ.

117 יום ד' י"ב שבט תקמ"ו, כותב רבי שלמה זלמן וילנר אל החסידים ברייסין: "והנה עתה עמכם הרבני המופלא ומופלג, בתורה ויראה מו"ה צבי הירש [בהענקות שונות נזכר הנוסח "מו"ה צבי הירש סג"ל"] נ"י... שם, עמ' צה, מכתב כו. וביום ה' כ"ז שבט תקמ"ו כותב רבי שלמה זלמן וילנר אל רבי יעקב סמוליינר: "כאשר יספר מוכ"ז הרבני המופלג בתו"ר מו"ה צבי הירש בעש"ט [בכת"י אחר: "צבי הירש הלוין"] נ"י"

118 בקיץ תקמ"ט מבשר הרה"ק הרש"ז לחסידי רייסין ומודיעם על השלום שנעשה: "וראיתי את שאהבה נפשי מימי עולם ה"ה הרב [הרבני המופלא] הותיק המפורסם ש"ב וידידי [נפשי] כקש"ת מוה"ר צבי הירש ב"מ משה [סגל] וסיעת מרחמוהי בכלל... יחד בהוסדם איתי עמי במחיצתי זה [שבועיים] ימים ראיתי בעיני כי עוד מחזיקים תומתם ואהבתם אלי בלו"נ אהבתם ביתר שאת ויתר עו..." היישוב החסידי בטבריה, מ. וילנסקי, עמ' 77. הרב שלום דוב לוין שי', אגרות קודש, חלק ב, עמ' ה.

119 "מובשובין" כך הוא מופיע במסמכי החקירות של החסידים - ראה להלן.

120 המנין הקרליני בוויילנה מוזכר כבר בשנת תקל"ב בחתומיהם של המתנגדים בוויילנה. ונוסד בוויילנה בשנת תקל"א, כמובא בזמיר עריצים וחורבות צורים, אלעקסניץ תקל"ב "אגרת קהל וילנא לראשי הקהילות

המנין ה"קרליני" בוילנה. ושר"ר מעות א"י בליטא ובוילנה¹²¹ ובקהילות החסידים ברייסיין.¹²² כונה בשם "הקטן" להבדילו מרבי אהרן בן עירו שהיה גדול ומבוגר ממנו שכונה "הגדול".¹²³ מכאן נגזר גם כינויו בפי החסידים, גם בשם "ארליק"¹²⁴, "שהוראתו: "אהרן הקטן".

יחד עם חבריו החסיד המופלג רבי צבי הירש הלוי בעש"ט מויטבסק רצה שמרן הרש"ק יקים את ביתו ברייסיין וינהיג את החסידים.¹²⁵ לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ ופנייתו של רבי שלמה זלמן וילנר אליו¹²⁶, שזה רצונו של רבם הרה"ק הרמ"מ השלימו עם הרה"ק הרש"ז המתארו בידידות¹²⁷: "ובפרט וידיד נפשי הותיק המפורסם מוהר"ר אהרן הק' [טן]". גם הרה"ק הרא"ק מפליג בשבחו במכתבו משנת תקנ"ב¹²⁸: "...וכבוד הרבני המופלג בתורה ויראה הותיק וחכם בכל דרכיו משכיל שכל טוב כמוהר"ר אה"ק [אהרן הקטן] נ"י עשכב ב...".

והרבנים" משנת תקל"ב כתב ה, חסר"מ, מ. וילנסקי, כרך א. עמ' 62: "...ובשגם זה שנה שנמצאו בזה הכת בקהילתנו, ותולין מעשיהם באילן גדול, ויתגודדו כמשפטם... ובדקנו אחריהם ומצאנו ראש המחסה שלהם ה"ה מו' איסור... הוא החסיד רבי איסר שהיה נוסע אל הרה"ק הרמ"מ כ"שהיה איתן מושבו אז בק"ק מינסק". מכאן שהחסידים הקימו את המנין בוילנה בשנת תקל"א. ובכתב ו שם שם עמ' 65: "והמעשה שה' בחו"ה פסח, וישבו הרוזנים וב' כתות דייני' על ככה ביו"ט של פסח, והי' פסק תיכף לגרש ולפרוץ המנין של קארלינר...".

רבי אהרן הקטן מויטבסק יסדו מחדש. כך עולה מהחקירות של החסידים במאסרם בתקנ"ט: בחקירה מס' 5: [החסיד רבי לייב ב"ר מאיר]: "כת הקרולנים חודשה בוילנא על-ידי אורליק, שהגיע לוילנא. בעקבותיו הלכו מאיר בן רפאל ולייב בן זליג". בחקירה מס' 7: [החסיד רבי וולף בן שמואל] "אני מכיר את היהודי אורליק שחידש את האמונה, דהיינו הכת, בוילנא". בחקירה מס' 1: [החסיד רבי מאיר ב"ר רפאל] "אבל כשאני הייתי לקרוליני לא שלחתי כסף לאף מקום, רק לאהרן שבא מויטבסק נתתי עבור עניים שנמצאים בירושלים... ואשר הוא ושני בניו, שלמה ואנשיל, התקרב לחסידות לפני כ-10 שנים (תקמ"ט)...". עליו מסופר בבית רבי, דף עג: "הרה"ח... ר' מאיר רפאלס זלה"ה מוילנא, הי' גביר וחסיד גדול, מהחסידים הראשונים של רבינו...". מכאן שחידוש ה"מנין הקרליני" בוילנה היה בערך בשנת תקמ"ט.¹²¹ כך עולה מהחקירות: בחקירה מס' 1: [החסיד רבי מאיר ב"ר רפאל] "אבל כשאני הייתי לקרוליני לא שלחתי כסף לאף מקום, רק לאהרן שבא מויטבסק נתתי עבור עניים שנמצאים בירושלים". בחקירה מס' 22: [הרה"ק רבי שמואל ברבי חיים - מאמדור] "לפני שנתיים כתבתי לרבה של לוזנא והודעתי לו כי היהודי אורליק אוסף כסף לעניי ירושלים. וכשהוא מקבל כסף הוא שולח אותו לירושלים". את סיכומי חקירות החסידים מתיק חקירותיהם, בשעה שנאסרו בתקנ"ט, ושעדיין לא נדפסו, מסר לי באדיבותו הרב יהושע מונדשיין שי'.

122 במכתב מחודש אב שנת תקנ"ב מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק פרישת שלום לגבאי א"י בוהלין ולגבאי א"י ברייסיין: רבי יעקב מסמולאין, הרה"ק הרש"ז, הרה"ק רבי ישכר בער מלובאוויץ: "...שלום רב... ותיק וחכם כמוה" אה"ק [אהרן הקטן] מויטבסק...". מ. וילנסקי, עמ' 119, בהערות שם הוא מייחס אותו בטעות, לרבי אהרן הגדול הזקן מויטבסק.

123 במכתב משנת תקמ"ו כתב מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין אליו: "מק"ק קארלין לק"ק וויטבסק ליד החסיד המפורסם הרבני מו"ה אהרן הגדול" - ראה להלן בערכו.

124 ראה הערה 120 ובכתבי ר"י שו"ב עמ' שי: "ר' ארליק הי' נוסע ממעות א"י כמו החאטשער רב".
125 ראה בגוף המאמר.

126 במכתב משנת תקמ"ח מרבי שלמה זלמן וילנר מטבריה בענין השלום שיעשו בין החסידים ברייסיין: "...אחי ורעי אדברה שלום, ה"ה ידידים רעים נאמנים מופלגים ומופלאים יראי ד' וחושבי שמו, כבוד מו"ה צבי בעש"ט וכבוד מו"ה אהרן הקטן נ"י ויופיע" אגרות בעל התניא, ירושלים תשיג, עמ' לו ובהערה שם מייחסו בטעות לרבי אהרן הקטן מסמאליין.

127 במכתב משנת תקמ"ט מהרה"ק רבי שניאור זלמן בענין השלום שנעשה בין החסידים ברייסיין: "...ה"ה הרב הותיק המפורסם ש"ב וידידי קש"ת מוה"ר צבי הירש ב"מ משה וסיעת מרחמוהי בכלל ובפרט וידיד נפשי הותיק המפורסם מוהר"ר אהרן הק' [הקטן] וכתר ש"ט עולה על גביהן אדמו' הרב מ' דק"ק לובאוויץ...". מ. וילנסקי, עמ' 78 ומייחס אותו במבוא בהערה 9 בטעות לרבי אהרן הקטן מסמאליין.

128 במכתב מיום ח' תמוז תקנ"ב מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק לאנ"ש ברייסיין ובראשם הרה"ק הרש"ז,

ובאותה שנה בעת שהרא"ק שולח פרישת שלום לגבאי א"י בוהלין ולגבאי א"י ברייסיין: רבי יעקב מסמולאין, הרה"ק הרש"ז, הרה"ק רבי ישכר דוב מלובאוויטש, הוא מזכירו ביניהם כגבאי א"י¹²⁹: "...שלום רב... ותיק וחכם כמו"ה אה"ק [אהרן הקטן] מויתעפסק...".

באותם שנים עקר מויתבסק וקבע ביתו באוסטרובנה שבמחוז ויטבסק.¹³⁰ בשנת תקנ"ז, לאחר שנדפס ספר התניא בחודש כסלו, לאחר שהשיג על הרה"ק הרש"ז, נפרדו דרכיהם, ורבי אהרן הקטן נסע לטבריה¹³¹, ועורר את התנגדותו של הרה"ק הרא"ק והשגתו על דרכו בקודש של הרה"ק הרש"ז. ובמכתבו אליו הוא מזכירו¹³²: "...נפלאתי על המראה אשר כת"ר הרחיק לאהובי כנפשי מעולם, המופלא הותיק ותמים מו"ה אהרן הקטן, אשר הי' 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...".

בחקירות החסידים מוילנא שנאסרו במלשינות הראשונה בראשית שנת תקנ"ט, נזכר שמו גם כאחד שייסד את המנין של החסידים בוילנא וגם מי ששימש כגבאי ושר"ר שהגיע מויתבסק, ולאחר מכן מאוסטרובנה, לגבות את מעות א"י בוילנא. השלטונות חיפשו אחריו לאסרו אך לא מצאוהו¹³³, כי באותו זמן שהה עדיין בטבריה. בחודש טבת, עם זיכויו של הרה"ק הרש"ז והחסידים, הפסיקו את החיפושים אחריו.¹³⁴

בכסלו תקס"א נזכר במלשינות ר' אביגדור מפינסק על הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בסעיף 10¹³⁵:

הרה"ק רבי ישכר דוב מלובאוויטש ורבי יעקב מסמלאיין. מ. וילנסקי, עמ' 113, וביסוד המעלה, כך ב, אגרת ס, בהערות שם, הוא מייחס אותו בטעות, לרבי אהרן הגדול הזקן מויתבסק. במכתב מחודש אב שנת תקנ"ב מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק פרישת שלום לגבאי א"י בוהלין וברייסיין: רבי יעקב מסמולאין, הרה"ק הרש"ז, הרה"ק רבי ישכר דוב מלובאוויטש. מ. וילנסקי, עמ' 119, בהערות שם הוא מייחס אותו בטעות, לרבי אהרן הגדול הזקן מויתבסק. באותה תקופה (בין תקמ"ט לתקנ"ז) כתב הרה"ק הרש"ז, אליו ואל חברו רבי ישראל מחאצ"י, מכתב קצר בו הוא מחזיק להם טובה על שהואילו לבשרו בשורות טובות "ולא ניסה באלה שום א' מאנ"ש". שהרה"ק הריי"צ מלובאוויטש רשם שנכתבה "להרה"ח הנודע ר' אהרן שד"ר". אגרות קודש, מכתב צ, ובמקורות והערות ושם דברי העורך הרב שלום דוב לויין ש"י. כך עולה מחקירות החסידים בשנת תקנ"ט: רבי מאיר רפאליס, מראשוני החסידים בוילנא, מתארו מהתקופה של ייסוד מחדש המנין הקרליני בוילנא: "לאהרן שבא מויתבסק", ואילו החסיד רבי וואלף ב"ר שמואל מתאר אותו מהתקופה האחרונה "אורליק שחידש את האמונה, דהיינו הכת, בוילנא. הוא מתגורר באוסטרובנא".

131 במכתב משנת תקס"ו כתב הרה"ק רבי שניאור זלמן אל הרה"ק רבי אברהם מקאליסק: בשנת תקנ"ח אחר נסיעת מהרא"ק [מ' הר' אהרן קטן] לשם [טבריה] והלשין בפניו על כללות אנ"ש...". אגרות בעל התניא, עמ' קעד, ובהערה 9 שם הוא מייחס אותו בטעות לרבי אהרן הקטן מסמלאיין.

132 במכתב משנת תקנ"ז מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק להרה"ק הרש"ז. אגרות בעל התניא, עמ' קז ובהערה 9 בעמ' קעז הוא מייחס אותו בטעות לרבי אהרן הקטן מסמלאיין.

133 ביום כ"ו חשוון תקנ"ט כתב בולגאקוב המושל האזרחי של וילנא והורודנה: "היהודי הנזכר בחקירה זו ובחקירות אחרות בשם ארלין, מוצאו מאוסטרובנה שבבילרוסיה לא הרחק מויתבסק, והוא מהפעילים הראשונים של הכת, לא ידוע היכן הוא נמצא עתה, אבל כתבתי אודותיו מכתב למושל בילורסיה אדון זיגולין" 25. אוקטובר 1798. הרב יהושע מונדשיין, כרם חב"ד 4 עמ' 65 כך א. "הקריאה הנכונה היא אורליק. והמעתיקים ברוסית שיבשו, מפני ההמיון שבין שתי האותיות הללו ברוסית" הרב יהושע מונדשיין ש"י במכתבו אליי.

134 ז' טבת תקנ"ט כתב זיגולין המושל האזרחי של רייסיין: "לאחר בדיקת העניין, הרב זלמן בן ברוך... שוחרר.. ולכן אני מצוה לבטל את החיפוש של יהודי אורלין מובטחני החי באוסטרוב ואל לדרוש את העברתו אלי" סימון זיגולין, הגוברנאטור של רוסיה הלבנה. יום 15 דצמבר שנת 1798. "אגרות קודש, עמ' קז ובהערה שם.

135 אגרות בעל התניא עמ' קמג. הוגה מצילום כת"י המקורי, המופיע בכרם חב"ד, גליון 4 כך א עמ' 86. ביסוד המעלה, כך ב, עמ' צח, מייחסו לרבי אהרן הגדול מויתבסק, ושם: "ונמנה עם ה"חוזרים" שנשארו בגולה".

"לא"י שלחו שלשה רביהם: הרב מש(ור)[ע]פוטובקא, ר' אברהם קרלינר, ר' אהרן מוויטעפסק ושולחים להם כסף רב, ורביהם או [המשלוחים] החשובים שבהם [נ]עושים הוצא(ו)ת סך רב באותם הקהילות אשר באו לשם: עושים שם סעודות גדולות, ומאספים להם הקארלינר שבאותו מקום, והמה המשולחים בעצמן עם יקירי הקארלינר, הולכין לכל אחד ואחד מן הבעלי בתים, ומפתים אותם בדברים ומחמת בושא הבעלי בתים חותמין בפנקסיהם על סך כמה יתן בכל שבוע ושבוע על מעות א"י..".

לא בכדי בחר והזכיר ר' אביגדור דווקא את שמות הרבנים החסידיים שנסעו לארץ ישראל ומהם שחזרו כשדר"ים באותם שנים. כי הרב משעפוטובקא היה במסע השד"רות הנרחב שלו, והגיע עד ליטא בשנת תקנ"ח-ט. ור' אהרן (הקטן) מוויטעבסק שכאמור נסע לטבריה בשנת תקנ"ז וחזר כנראה לחו"ל בערך בשנת תק"ס, שם המשיך לגבות בקהילות ליטא מעות ארץ ישראל.

בראשית שנת תקס"ה¹³⁶, מיד עם הקמת מערכת הגביה החדשה על ידי הרה"ק הרא"ק¹³⁷ ומינויו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש לעמוד בראש מפעל הצדקה להחזקת החסידים בארץ הקודש. פעלו תחתיו רבי אהרן יחד עם חבירו החסיד רבי ישראל מאוסטרובנה הרב מחאצ"י¹³⁸ והעבירו דרכו את הכספים שאספו בליטא וברייסין. הרה"ק הרא"ק מייחד¹³⁹ אליהם את הדיבור באריכות, ומזכיר את אהבתם מקדם: "מגורל ידידות התקשרות נפשם בקישורי עבותות משולשים, גם תמול גם שלשום, גם מאז ומעולם מיום דעתי אותם, אהבת עולם אהבתים...". אז כנראה גם התפצלה קהילת החסידים בוויילנה, חלק מהם נסעו להרה"ק הרש"ז ואחרים הקימו לעצמם בית של "לעחוויצער חסידים".¹⁴⁰ באותה תקופה נפטר החסיד רבי אהרן¹⁴¹ ואילו חברו רבי ישראל המשיך עוד שנים בפעילות הגביה בליטא למען חסידיו רייסין בטבריה.

136 במכתב מיום יא כסלו תקס"ב(ה) מהרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש לחסידים בליטא: "...להיות מעשה הצדקה שלם.... ליד הני הרבנים המופלגים, גברים נאמנים, שד"ר כבוד הוותיק המפורסם מו"ה אהרן מאוסטראוונע, וחד דעמיה הוותיק כבוד מו"ה ישראל...". יסוד המעלה, עמ' רמו, מכתב פח, ובהערה שם: "[על רבי אהרן מאוסטרוונע] כפה"נ הוא זה המאסף מעות א"י בקהילות ליטא שהיה מכונה בפי החסידים "ר' אורליק" ונלב"ע על פני רבו הס"ק מלכוויטש מספר שנים לפני הסתלקותו...". [ועל רבי ישראל מאוסטרוונע]: "ידוע בכינוי הרב דחאטשי ונזכר דרך קבע באגרות הבאות כגובה וגזבר ראשי במדינת ליטא וחבל רייסין". על שליחותם אז מובא במכתב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, מאלול תקס"ה: "וישראל חצי רב [חאצ"י רב] סיפר לי איך [שבסיכובם] אמרו לו באיזהו מקומן בזה"ל: ליתן אנו מוכרחים בפקודת הרב דלאדי, אך מי יתן ויהי' שיגנבו המעות מידכם, ולא יגיעו לאה"ק מחמת החירופים ר"ל...". השד"ר רבי ישראל מאוסטרוונע מוזכר כשד"ר יחידי משנת תקס"ו, (כנראה שאז נפטר השד"ר רבי אהרן מאוסטרוונע), בהרבה מכתבים לגיוס כספים לחסידים בטבריה עד שנת תקע"ז.

137 במכתב חורף תקס"ה מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק לחו"ל אחר בוא השד"ר: "אשר הורמו מתוך העדה ע"י הני תרי צוותא [חביבי הגוברים נאמנים, המה מאהבי נפשינו טובים השנים ברב אהבה, המופלגים יראי ה', הוותיקין] ואנשי מעשה, כמו"ה אהרן מאסטראוונע וכמ"ו ישראל חברו...". הרב שלום דוב לויין, קובץ בית אהרן וישראל יג עמ' קכא, השלמה בסוגרים מרובעות עפ"י הנ"ל יסוד המעלה מהדורה ב, בני ברק תשס"ו, עמ' שפ אגרת יג.

138 במכתב משלחי חורף תקנ"ג מרבי שמואל גרונם מטבריה אל ידידיו החסידים בחו"ל: "והנה בתוך הסעודה אמר אדמ"ו [הרה"ק רבי אברהם מקאליסק] תורה.. ואיך הם דורשים טובת הארץ, וכל מיני הוצאות, ובפרט המתאמצים... אשר סיפרתם מהותם וחידושם ובפרט חידושי הרב מחאצ"י... יסוד המעלה, חלק ב, עמ' ריב, אגרת עב.

139 בשנת תקס"ה. יסוד המעלה, שם, עמ' שפב, מכתב יד.

140 נזכר ב"פנקס השעבודים" בוויילנה. ראה זאב רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 113

141 בכתבי ר"י שו"ב, עמ' שי, יש סיפור על חתנו, ושרבי אהרן נפטר בחי' הרה"ק הר"מ מלעכוויטש. וראה לעיל כי רבי אהרן נזכר במכתבים רק עד שנת תקס"ה.

רבי אהרן הגדול הזקן מויטבסק:

מגדולי החסידים של מרן הרש"ק ברייסין, והעומדים במערכה להביא את מרן הרש"ק לרייסין. במכתב משנת תקמ"ו כותב¹⁴² מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין אליו:

מק"ק קארלין לק"ק וויטעפסק ליד החסיד המפורסם הרבני מו"ה אהרן הגדול¹⁴³ שלום לא"נ וידיד ה' וידידי ה"ה האלוף הרבני החסיד המופל(א)ג] [ו]מפורסם נצמד בקירות לבי כבוד קדושת שמו כמו"ה אהרן סג"ל נ"י.

הנה אד"ש כמשפט האמור למעלה

אודות הענין שנתהווה במדינתכם ה' לי הרבה לדבר עם רומע"ל רק אי אפשר לבאר הכל בכתב כו' (אך) [כי אם] פא"פ אבל האמת אתנו שהיוצר עושה נפלאות לבדו ואפילו כנגד הטבע ואינו נמנע ממנו כלל ובכל מקום ובכל זמן ובזה אומר שלום.

כ"ד המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל

שלמה בלא"א כמוהר"ר מאיר סג"ל זצ"ל

[בקשתי לשלוח ב' פידעלעך זכוכית]

לאחר השלום שהושג בשנת תקמ"ט, עמד בקשר עם הרה"ק הרש"ז. ובמכתב בשנת תקנ"ג כותב¹⁴⁴ הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי אודותיו ומתארו בחשיבות רבה: "ואנ"ש המתעסקים שם באמונה וכתר תו' וכתר ש"ט עולה ע"ג ה"ה הרב החסיד המפורסם מו"ה אהרן סג"ל מויטעבסק...".

כשהתעוררו חילוקי הדעות מחדש בשנת תקנ"ז כותב¹⁴⁵ הרה"ק רבי אברהם מקאליסק להרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי אודותיו: "וישמע חכם ויוסיף לקח לקרב את ידיד ה' הרב הזקן נשוא פנים מו"ה אהרן הלוי מויטעפסק, כי זהו כבודו ית', להחזיקו ולהחשיבו כבראשונה, כי העולם מכירים אותו מנעוריו עובד ה' באמת ובתמים..., אשר ע"כ למען קידוש ה' לשלוח אחריו ולדבר על לבו באמת ובאהבה".

אך לאחר חילוקי הדעות בשיטות החסידות שהחריפו ברייסין כותב¹⁴⁶ הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי להרה"ק רבי אברהם מקאליסק במכתב משנת תקס"ו: "מוטל עלי להודיע ולהזהיר לאנ"ש הקרובים והרחוקים... הנוסעים עם מכתב הרב דטבריא, ובראשם הזקן הידוע מעבר הנהר¹⁴⁷ דוויטעפסק...".

142 נעתק מה"אוצר" של רבותינו הקוה"ט בסטאלין. על ידי אחד מצאצאיו הרב החסיד ר' אהרן לעווענטאל ז"ל, שהדפיס בספרו: מנחת אהרן, ירושלים תש"ט, בעמוד ראשון.

143 פיסקה זו הייתה רשומה על גבי המכתב, ולא בגוף המכתב, מנחת אהרן, ירושלים תש"ט, בעמוד ראשון. פיסקה זו לא מופיעה בספרו של ז. רבינוביץ החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 27 שהדפיס גם הוא את המכתב מהעתק אחר שנעשה בשליחותו ב"אוצר" בסטאלין. על שינויי הנוסח ראה לעיל הערות 32, 39.

144 אגרות קודש, עמ' נא, אגרת כב.

145 לקוטי אמרים, מכתב לו.

146 אגרות בעל התניא, עמ' קעז.

147 הרב שלום דוב לוין שי' מעלה השערה כי התחייבותו בחי"ק של הרה"ק הרש"ז לרכוש ספר "תורת אהרן" מיום 'א' דר"ח סלו תקס"ג פה ק"ק וויטפסק מחזו דעה"נ" שצילמו מופיע בכרך השני של 'כרם חב"ד' גל' 4, עמ' 332, במגדל עז, להרב יהושע מונדישין שי', עמ' תקעג, ייתכן והכוונה אל ספר שחיבר רבי אהרן הזקן מויטבסק.

"היה איש עליון מאד מתלמידי ר"מ [הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק] בעל רוה"ק".¹⁴⁸
צדיק נגשג ומראשי החסידים ברייסינ, מגזע התוספות יו"ט זצ"ל.¹⁴⁹

על רוח הקודש ששרתה עליו מסופר: "שפ"א בעירו ראה דרך החלון של ביתו קצב אחד בוכה והולך, לפי ששאל שאלה מהרב על השור והטריף לו, והיה הפסד גדול, וקרא הצדיק להקצב אל ביתו ושאלו למה אתה בוכה, וספר לו וכו', וא"ל הצדיק - השור כשר הוא! והלך הקצב להרב, וספר לו שהצדיק אמר שהשור כשר, וחרה להרב והלך אל הצדיק ושאלו מה זה שהוא מכניס א"ע בהוראה או"ה שאין דרכו בכך מעולם, וכי רוצה לפסוק דין ע"פ רוה"ק? והשיבו הצדיק שכך היה המעשה, בשעה שהולך הקצב הזה השור לשחוט הלך דרך ביתו, שמע קול שמחה מן השור שצעק שיאכלו אותו בני"י על שבת. עתה כששמעתי שהקצב בוכה שנטרף, היה תמוה מאד, שלא יתכן הדבר, אם הוא טרפה האיך זעק השור שיאכלוהו ישראל? ובקש רחמים לגלות לו הדין האמיתי ומצא שהוא כשר באמת ע"פ השו"ע, והראה להרב, והודה על האמת שכשר".¹⁵⁰

נכדו רבי מעניזק¹⁵¹ בן בנו רבי יהודה לייב היה חתנו של הרה"צ רבי מאיר ממיר זצ"ל, והחתונה התקיימה בלעכוויטש, בהשתתפות הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א, וכשהמנגן בכנור החל לומר בכה הרה"ק רבי אהרן ז"ל, והרה"ק מלעכוויטש זיע"א פנה אליו ושאלו: על כל מה שהכנור אומר צריך לבכות?, ואח"כ הסביר רבי אהרן לאנשיו: לו היה יודע המנגן בכנור שבעת שהוא מנגן הוא מפרט כל חטאיו - לא היה פורט על כינורו בשום אופן.¹⁵²..

"כשהיה בלעכוויטש, פ"א אחר השלחן כשהלך הרב מהשלחן, התחיל לומר: שוש אשיש בה', שוש - צריך להיות בשמחה בה', ובאם לאו, צריך לשמוח במה שצריך להיות בשמחה בה', וזהו: שוש, במה?, שאשיש בה'... ורקד הרבה, ונכנס הלעכוויטצער באיזה משך בריקדתו, ואמר: אזוי איין ליכטיגער צדיק יסע אלי".¹⁵³

לפי מה שמובא¹⁵⁴ עלה לארה"ק יחד עם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א, אך נמנה על "החוזרים" לחו"ל, ונטמן בויטעפסק. והרה"צ רבי חיים דוד הקטן זצ"ל¹⁵⁵ כשהיה שד"ר בחו"ל "הלך לבית הקברות הישן בויטעפסק, והיה על קברו, והיתה תמיהה מאין הוא יודע לכוין המקום, כי גם תושבי ויטעפסק היו צריכים תמיד לחפש את קברו, וענה: שראה ענן אחד בא מארץ הקודש ישר על קברו".¹⁵⁶



148 כתבי ר"י שו"ב, כת"י, חלק ב, אות רסג.

149 מטה אהרן, לר' אהרן הויזמן ז"ל, ירושלים תשנ"ג. חסידי קארלין בירושלים, עמ' ד.

150 "סיפר הר' מעניזק מזקנו הצדיק ר' אהרעלע וויטעפסקי זיע"א, כתבי הרמ"מ עמ' פא. אודותיו ראה עוד: יסוד המעלה חלק א עמ' צח. תורת אבות עמ' ר.

151 עלה לא"י.

152 כתבי ר"י שו"ב, חלק ב, כת"י, אות תקלט, ובכתבי הרמ"מ ז"ל עמ' לב.

153 כתבי ר"י שו"ב, חלק ב, כת"י אות תיז.

154 יסוד המעלה, חלק א, עמ' צח.

155 מהחבריא של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בטבריה. ראה עליו שם שם עמ' קיג.

156 כתבי ר"י שו"ב, חלק ב, אות תרע"ו. נכדו הרב החסיד ר' אהרן סג"ל בן החסיד ר' שלמה בן החסיד רבי יהודה ליב, בנו של הרה"צ רבי אהרן סג"ל הזקן מויטבסק - נולד בויטעפסק בשנת תקע"ז, עלה לארה"ק בשנת תקצ"ה, היה חתן הרה"ק רבי זלמן ליב מטבריא, הסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א והשתתף בשמחת נשואי בתו הרבנית מרים עם הרה"ק הרא"י מסדיגורא שהתקיימה בקארלין בשנת תקצ"ד. ואודותיו במטה אהרן עמ' פב. הרה"ח ר' אהרן הויזמן ז"ל העיר לי, כי נשמט שם בטעות-הדפוס, שאביו החסיד ר' שלמה היה בנו של רבי יהודה לייב. וצאצאיו למשפחת לעוונטאל הלויים נמנו לדורותיהם על חסידי קרלין בירושלים.

עדות אילמת לפעלם של חסידי קארלין המקושרים למרן הרש"ק ברייסין בהנהגת החסידים הגדולים בויטבסק, מצאנו בקיומו של "בית מדרש קארלין"¹⁵⁷ בעיר ויטבסק, שהיה פעיל עד מלחמת העולם השנייה. על-פי הערכה, הרי בתקופה זו כבר מזמן לא היו חסידי קארלין בויטבסק. וכמעט לא נקראו החסידים בשם "חסידי קארלין" בשום מקום בחו"ל אלא בשם: "חסידי סטאלין". אך השם של ביהמ"ד נשאר "מנין קארלין" מתקופה קדומה, שבהם היו בויטבסק חסידי קארלין.

כשחזרו וניעורו חילוקי הדעות בין הצדיקים בעקבות הדפסת ספר התניא בשנת תקנ"ז, התעוררו שוב חסידי קארלין ברייסין: רבי אהרן הזקן מויטבסק ורבי אהרן הקטן מויטבסק שגר כבר באוסטרובנה, ועמדו בראש חבורת החסידים שתמכו בהרה"ק הרא"ק והקימו מערכת גביה חדשה למעו"ת א"י בליטא וברייסין בראשותו של הרה"ק מלעכוויטש תלמידו של מרן הרש"ק שנותר במשך שנים יחיד בהנהגתו בליטא. בתקופה זו אנו מתוודעים לחסידי קארלין בליטא שהיו בין כ"ב החסידים שנאסרו בשלהי תקנ"ח במלשינות הראשונה ושחררו לקראת נר ה' בחנוכה וקשורים היו ל"מנין הקרליני" בוילנה שרבי אהרן "הקטן" מויטבסק היה ממיסדיו.¹⁵⁸ על כך נעמוד בפרק הבא בעזה"י.



157 ראה בספר "וויטבסק אמאל" ניו יורק 1956, עמ' 106 [בתרגום מאידיש]: "כי בעת המחלוקת בין חסידי הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש לבין חסידי הרה"ק רבי אהרן מסטראשעלע, ועל פי דרישתו של הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש שילמו חסידי חב"ד בויטבסק לחסידי סטראשעלע, תמורת מקומותיהם בבית הכנסת של חסידי חב"ד בויטבסק, סכום גדול מאד, ובכסף הזה בנו שני בתי כנסת שבהם התפללו חסידי סטראשעלע, אחד היה קרוי על שמו של גבריאל ווילענקין חסיד סטראשעלע, שברבות הימים קראו לבית הכנסת "די קארלינער שול".... ראה גם: המליץ 5 פברואר 1894 "חשבון הכסף שנאסף בעיו"כ שנת תרנ"ג בויטבסק" ובין בתי הכנסת ובתי המדרש בעיר מופיע: "במנין קארלין 1.62 ר".

158 לא בכדי כותב בולגאקוב המושל האזרחי של וילנה והוורודנה: "בחקירות רבות נזכרים היהודים [רבי] אהרן [הגדול מקארלין] ו[רבי] שלמה [מקארלין], הם אותם אנשים שהיה מדבר עליהם בהסברים של הכת ב שצורף למכתבי מס' 130, מהם [רבי] אהרן נפטר, ו[רבי] שלמה נהרג בקרב על יד וולאדימיר [לודמיר] כשהצבא שלנו רדף אחרי הצבא הפולני". הרב י. מונדשיין, כרם חב"ד, חלק א, עמ' 65, נספח שלישי למכתבו של בולגאקוב.

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר יואל ברח"ז בוקשפן שליט"א

ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חמותו

מרת מרים חנוך ז"ל

בהרה"ח ר' צבי הלוי ז"ל
הנו"מ מרת חיה רבקה ע"ה
נלב"ע ט' כסלו תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

הרה"ח ר' אלישע שור שליט"א

לעילוי נשמת זקניו

הרה"ח ר' אברהם פסח לוי ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף אהרן ז"ל
נלב"ע ג' שבט תרס"ה

הרה"ח ר' שמואל שור ז"ל

בהרה"ח ר' יצחק ז"ל
נלב"ע י"ד שבט תרפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר יוחנן וינר הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הגה"ח רבי שמואל צבי וינר ז"ל

בהרה"ח ר' יצחק מרדכי ז"ל
נלב"ע כ"ז אדר תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר יחיאל צבי פרלמן הי"ו

לעילוי נשמת אמו הצוה"ח

מרת שפרה חיה פערלמאן ע"ה

בהרה"ח ר' יחיאל צבי ז"ל
הנו"מ גיטל ע"ה

נלב"ע ט' אדר ב' תשי"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר דוד אריה פריינד הי"ו

לכבוד שמחת הנשואין

בתו הכלה רעכל תחי'

עב"ג החתן יעקב מרדכי גוטליב נ"י

אור לר"ח אדר תשע"ב

בשעה טובה ומוצלחת

שהזיווג יעלה יפה ויבנו בית נאמן בישראל
על אדני התורה, היראה והחסידות
לתפארת אבות

הר"ר פנחס הלוי סגל הי"ו

לרגל היכנס בנו

החתן ישראל אהרן נ"י

לעול תורה ומצוות

י"ג אדר תשע"ב

יגדל הנער

על אדני התורה, היראה והחסידות
לתפארת אבות

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

לעילוי נשמת

הרה"ח רבי יצחק אייזיק לידר ז"ל

בהרה"ח ר' מרדכי ז"ל
נלב"ע כ' כסלו תש"ע

וזוג' הצוה"ח

מרת יוכבד ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה ז"ל
נלב"ע כ' כסלו תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר יוסף רוזנבוים הי"ו

לעילוי נשמת זקנו

הרה"ח רבי בנימין ביינוש רוזנבוים ז"ל

בהרה"ח ר' ישראל ז"ל

נלב"ע כ' שבט תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

הר"ר חיים יעקב קלפהולץ ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חמותו

הא' הצוה"ח דבורה גאלדא הויזמאן ע"ה

בהרה"ח ר' משה אהרן ז"ל
נלב"ע ז' שבט תש"ס

הר"ר יהודה עקשטיין הי"ו

לעילוי נשמת הוריו

הר"ר נתן ז"ל בהר"ר יחיאל צבי ז"ל

נלב"ע כ"ג שבט תשמ"ח

הא' הצוה"ח חיה ע"ה בהרה"ח אפרים ז"ל

נלב"ע י"ד אדר א' תשמ"ט

הר"ר בנימין זאב שפירא הי"ו

לעילוי נשמת הוריו

הרה"ח דוד ז"ל בהר"ר בנימין זאב ז"ל

נלב"ע ב' ניסן תשנ"ב

הא' הצוה"ח חיה לאה ע"ה בהרה"ח מרדכי ז"ל

נלב"ע י' שבט תשס"ו

הר"ר שמחה עקשטיין הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח רבי מאיר עקשטיין ז"ל

בהר"ר נתן ז"ל

נלב"ע ח' שבט תשס"ח

הר"ר שמואל רייכמן הי"ו

לעילוי נשמת זקנו

הרה"ח רבי ברוך ז"ל

בהרה"ח ר' חיים יהושע ז"ל

נלב"ע כ"א טבת תשס"ג

הר"ר יעקב איזק הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח רבי אלימלך הלוי ז"ל

בהר"ר אפרים הלוי ז"ל

נלב"ע כ' טבת תשס"ו

הר"ר מנדל אורבך הי"ו

לעילוי נשמת זקנו

הרה"ח רבי בצלאל אורבך ז"ל

בהרה"ח ר' רפאל איתמר משולם זוסיא ז"ל

נלב"ע ח' טבת תשע"ב

הר"ר מאיר וינר הי"ו

לעילוי נשמת זקנו

הגה"ח רבי שמואל צבי וינר ז"ל

בהרה"ח ר' יצחק מרדכי ז"ל

נלב"ע כ"ז אדר תשס"ג