

ב"ה  
שנה כט  
גליון ג (קעא)  
שבט - אדר א-ב תשע"ד

# 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](mailto: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

# התוכן

## עמוד

- ה רבי צדקה חוצין זלה"ה  
ראש רבני בגדד  
(תנ"ט - תקל"ג)
- יד רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגיו  
מחכמי ומקובלי איטליה  
(תי"א - ת"צ)

- כא רבי יהודה הכהן קרויס זצ"ל  
אבדק"ק לאקענבאך
- כח הגאון ר' חיים ברוך וואלפין שליט"א  
ראש ישיבת סטאלין קארלין  
ברוקלין ניו יארק
- לא הרב אריה רוטשטיין  
רב שכונת נוה יהושע, רמת גן
- מב הרב חיים יצחק טרבילו  
קארלין סטאלין, ביתר  
ר"מ בישיבת עמלה של תורה

- מה הרב מנחם מנדל משי זהב  
מהדיר ספר "ברוך שאמר" ע"פ "מנחת סולת"
- נח הרב שמואל דוד גוטליב  
כולל "תפארת אהרן" קארלין סטאלין  
מודיעין עילית
- סח הרב ישראל אשר קלפהולץ  
כולל להוראה קארלין סטאלין, מודיעין עילית
- עב הרב אברהם אשר שור  
כולל קארלין סטאלין, ביתר

- פא הרב יעקב חנניה וינגרטן  
ר"מ בישיבת נצח ישראל, בית שמש
- קד הרב גרשון גולדשלגר  
מח"ס "כפתור ופרח"

## גנוזות

הערות על יד החזקה  
ספר נשים קדושה הפלאה נזיקין זרעים  
קנין משפטים שופטים

הערות על משניות (א)  
סדר קדשים טהרות

## חידושי תורה

בדברי הגמ' מפני מה אמרה תורה  
כי יקח איש אשה

בענין חזקת ג' שנים

שיעור זכירה לפרשת זכור

בענין שיטת הרא"ש די"ד שבאדר ראשון  
מותר בהספד ותענית

## בירורי הלכה

דין אות שנכתב בפסול

הגסה והכנסת כף בתבשיל בשבת

השתמשות בסכין של בשר או של חלב  
לצורך מאכל פרוה

בגדרי ברכת הריח על מיני מאפה ומאכל  
והמסתעף לענין ריח היין

## לשון חכמים

על השתלשלות המנהג במחלוקת  
ר"ת והגאונים בזמן בין השמשות

בענין שיעור מיל

## מנהגי ישראל

הקדמת ברכת שהחיינו על  
פירות חדשים לברכת הפרי

קיג

הרב נתן פערלמאן  
סטאלין קארלין, גבעת זאב

## ספונות

וכונן לחקר אבותם  
עשרה יוחסין במשנתו של ריכ"ץ

קכה

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

## כתבים

קארלין בתקופת גלות (ד)  
תקמ"ו-תקס"א

קלג

הרב אברהם אביש שור

# גנוזות

## רבי צדקה חוצין זלה"ה

ראש רבני בנדר

נולד בארם צובא בסביבות שנת תנ"ט, כיהן תחילה כרב בעיר הולדתו. עוד בצעירותו היה מפורסם בחכמתו ובקיאותו בכל מקצועות התורה, הגאון בעל "בית דינו של שלמה" בספרו "לחם שלמה" כותב עליו: "ומצאתי כתוב במכתב הקודש אחד מן השרפים, הרב הכולל כמהר"ר צדקה חוצין נר"ו". גם הגאון המקובל האלקי רבי עמנואל חי ריקי זלה"ה בעל "משנת חסידים", מציע לפניו בענות חן את תשובתו ומבקש הסכמתו, וכמו"כ הרבה תשובות לכל שואליו. אף החיד"א מזכירו בכבוד בשם הגדולים בערכו.

בשנת תק"ג נשלח על ידי רבו רבי שמואל לאניאדו זלה"ה לכהן כרב ודיין בבגדד, ובמכתבו לפרנסי בגדד מפליג בשבחיו וכותב שהוא חכם בשלימות החכמה ופקיע שמיה בהוראה.

בשנות כהונתו בבגדד הרים את קרנה על ידי הרבצת תורה בישיבתו, ממנה יצאו רבנים וגדולי תורה. כן נשא במשא העם, בנה מקוואות ותיקן בה תקנות ומנהגים להעמיד הדת על תילה.

מבחר תשובותיו שלח להדפיס מבגדד לארם צובא ונאבדו בדרך, ונשאר לפליטה בדפוס ספרו שו"ת "צדקה ומשפט" שהיה ביד הגאון הבן איש חי זלה"ה בבגדד, ומצוטט ממנו הרבה בספרו שו"ת "רב פעלים". הניח חיבורים רבים במקצועות שונים בתורה, ובהם היה חיבור נפלא הגהות וביאורים על הרמב"ם וטור ובי"ב בכת"י המחבר עצמו, מסודר בסדר נכון שכבר הכינו לדפוס. נדפס ממנו "אורח צדקה" "מעיל צדקה" שו"ת "מעשה הצדקה". וגם חיבור עה"ת בדרך פרד"ס ופלפולים נאים שקרא לו "עבודת הצדקה".

היה חבר דבק מאח להגאון רבי אברהם הכהן זלה"ה שלמדו יחד וחיידשו חידושיהם, ורשמו שניהם הגהותיהם על משנה תורה להרמב"ם (ויניציאה של"ד - של"ו), שמתוכו אנו מדפיסים להלן את הגהותיו.

נלב"ע בשנת תקל"ג בבגדד.

הספר עם הגהותיו בכת"ק נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 556 - 557.

## הערות על יד החזקה

ספר נשים קדושה הפלאה נויקין זרעים קנין משפטים שופטים

ה' אישות פ"ד הכ"א כסף משנה ד"ה המדיר את אשתו נדר שהוא חייב בגללו לגרשה וליתן כתובה ונשנית וכו' הרי"ף השמיט דין זה וצריך ליתן טעם למה השמיטו ונ"ל דטעמא משום \*דמשמע ליה דבכלל דברי רבא הוא דאמר כל שאיסור דבר אחר גורם לה אינו חייב לפדותה. נ"ב וקשה לי דהא דין דהמדיר לא שמעינן מכלל דברי רבא דהא לא קאמר רבא אלא כגון אלמנה לכ"ג ואילו בנדר לא מיירי ואשכחן לר"א דמורה ליה באלמנה לכ"ג דאינו חייב



לפרות דאיסור דבר אחר גורם לה ואפ"ה אית ליה במדיר בין אשת כהן ובין אשת ישראל דחייב לפרות ואעג"כ דאיסור דבר אחר גורם לה וה"ט דאזיל כתר מעיקרא וכדאסיקנא בגמ' וא"כ לא מצינן למילף דין נדר מאיסורי לאוין.

ה' איסורי ביאה פ"ג ה"ז כסף משנה ד"ה גר שלא בדקו אחריו וכו' כתב הרב המגיד ומ"ש ומצוה להתזיר אבידתו וכו' והוא שיהיה מומר לתיאבון ויש \*לתמוה עליו דמאי לתיאבון שייך בחזר ועבד עכו"ם דלא שייך לתיאבון אלא בגזל ועריות ומאכלות אסורות שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן וכו'. נ"ב ונלע"ד לתרץ ולומר שמה שכתב ה"ה והוא שיהיה מומר לתיאבון לא קאי אמו' שחזר ועבד עכו"ם אלא קאי על המומר דאמרינן שמחזיר לו אבידה ועל זה קאמר באיזה מומר אמרו כמומ' לתיאבון ודוק. פי המדבר צדקה חוצין.

ה' מאכלות אסורות פט"ז ה"י כסף משנה ד"ה נפל רמון אחד מן התערובת הזאת לשני רמונים אחרים מרמוני בדין וכו' בפרק התערובות תניא רמוני בדין ככל שהן כיצד נפל אחד מהן לרבוה אסור מרבוה לשלשה ומשלשה למקום אחר מותר כך היא גירסת רש"י והתוספות ונראה לי שהיא גירסת רבינו אלא שהוא \*ז"ל מפרש דמרבוה לשלשה היינו שנפל מהתערובת אחד לשנים שנמצא שהם שלשה ומאותם השלשה נפל אחד לשנים אחרים מותר ולא נראה לרבינו לפרש שנפל לשלשה וכו'. נ"ב ולשון זה קשה טובא דנראה מלשון מין ז"ל דרבינו מסבר' דנפשיה פי' כן ותימה דהא שם בגמ' פריך עלה דהאי ברייתא מ"ש שלש דאיכא רובא תרי נמי איכא רובא ומשני מאי ג' דקתני תרי והוא והן הנה דברי הרמב"ם ועיי"ש. צ"ח.

שם שם הכ"ד כסף משנה ד"ה ומ"ש פת שבישלה על גבי גחלים וכו' מבואר כברייתא ופסק רבינו כמאן דשרי אפילו בלוחשות וכן נראה שהוא דעת הרי"ף שסתם וכתב כלישנא דכרייתא בישלה ע"ג גחלים ד"ה מותר ולא חלק בין עוממות ללוחשות ומשמע דמעמא משום דספיקא בדרבנן הוא דהא זה וזה גורם הוא אלא דמשום שיש שבה עצים כפת החמירו בו הלכך ביון דאפליגו אמוראי בלוחשות נקמינן לקולא ומעם זה לישן שלא ציננו אבל לחדש שלא ציננו דאין כאן אלא גורם דאיסורא צריך מעם למה פסקו לקולא \*וצריך לומר דסברי הרי"ף ורבינו דאף זה אינו אלא מדרבנן. נ"ב דברי הרב תמוהים דהא סמוך ונראה לו כתב הרב דאם בישל על גבי גחלים שכבר כלו עצי האיסור ולא נשאר אלא גחלים אין כאן גורם של איסור ואפי' דאיכא תנור דאיסור עכ"ז כיון דתנור גופיה אינו איסור עצמו אלא שנגמר בעצי איסור ועצי איסור הלכו להם נמצא שאין כאן איסור כלל ועדיף מזה וזה גורם מותר א"כ כיון דאפי' בזה וזה גורם פסקינן לקולא כ"ש בהא דעדיפא מינה.

לא ידעתי מאי קשיא ליה דא"כ מאי פריך בגמ' למ"ד אפי' גחלים לוחשות מותר פת דאסור לרבי היכי משכחת לה לימא דמשכחת לה בחדש שלא צננו דאז אעפ"י שאין אבוקה כנגדו אסור ואמאי הוצרך רב פפא לשנויי בשאבוקה כנגדו אלא ודאי כל שאין אבוקה כנגדו אפי' בחדש שלא צננו שרי וכתירוץ הרב ז"ל. צ"ח.

ה' נדרים פ"ט ה"ח כסף משנה ד"ה הנודר מן החלב וכו' ורבינו סתם וכתב לשון המשנה בלבד ולא חילק בין אתרא לאתרא ויש לתמוה עליו דהא משמע דלת"ק נמי באתרא דקרו לקומא קומא דחלבא הנודר מן החלב אסור בקום ואפשר שמעמו משום דבירושלמי משמע דפליגי ר' יוסי ות"ק דקאמר מ"ט דרבי יוסי שם אביו קרוי עליו משמע דלת"ק אע"פ ששם אביו קרוי עליו \*מותר וסובר רבינו שכיון שכן יש לפרש דגמרא דידן נמי סבר דפליגי משום דכל מצדקי דאפשר למעבד דלא לשוויי פלוגתא בין גמרא דידן לירושלמי עבדינן הילכך ע"כ

לומר דהא דקאמר בגמרא באתרא דרבנן קרו לחלבא חלבא ולקומא קומא לאו דוקא דהא לרבנן לא איצטריך למימר הכי דהא לדידהו לא קשה מידי וכמו שפי' הר"ן וכו'. נ"ב ויש לדקדק דמנ"ל למידק הכי אימא דה"ק דר"י אוסר דס"ל דשם אביו קרוי עליו ולרבנן מותר דאין שם אביו קרוי עליו ודוק מינה דבמקום שקורין אותו על שם אביו אפי' לרבנן אסור וכפשט דש"ס דילן וגר' כי מסיפא דירושלמי דייק הכי דאיתמר התם על דעתיה דר"י הנודר מן היין אסור ביין מבושל ואם איתא דכשקורין אותו על שם אביו אפי' לרבנן אסור אמאי קאמר על דעתיה דר"י דוקא הא אפי' לרבנן אסור מאחר שקורין אותו יין מבושל על שם אביו אלא ודאי לרבנן אעפ"י ששם אביו קרוי עליו מותר ואפשר שלזה כיוון הרב אלא שקיצר במקום שהיה לו להאריך. צ"ח.

שם פ"ג ה"ב כסף משנה ד"ה וכיצד מפר אומר מופר או בטל וכו' ואין לומר שרבינו מפרש כפי' י"מ שכתבו שם התוספות דמר זוטרא בריה דרב מרי בעי למדחי פשימות זה וסבר דמעקר\* עקר שהרי התוס' עצמם מחו לה אמוחא ולא עמד כלל וכו' נ"ב ובלאו הכי א"א לומר דפסק [הרמב"ם] מיעקר עקר, דא"כ יקשה מה[דין שבפרק] י"ב דין י"ט בנדרה ועב[רה על] נדרה קודם שהיפר והיפר א[חר כך] דלוקה, והאי דינא ליתיה אל[א אם] אמרינן דמיגז גזיז כד[אמרינן] בגמ' שם ועוד ממ"ש כפ[ט] מניירות דין י"א האשה ש[נדרה] בניזר ונטמאת ואח"כ שמ[ע] בעלה והיפר מביאה קרב[ן] טומאה[ה] ומיניה הוכיחו בגמ' דב[על] גיזי דאי איתא דמיעקר עקר [אפילו] חטאת העוף לא מייתא ו[מדסתם] שם הר"מ וכתב מביאה קרב[ן] טומאה ש"מ דמביאה ח[טאת] העוף ועולת העוף וזה [דווקא אם] מיגז גזיז וכמ"ש בגמ' [דאם] איתא דמיעקר עקר אפי' [חטאת] העוף לא לייתי ואם לפי [מה] דאוקמא כר"א הקפריה לא [דכריז] דווקא חטאת העוף מייתי [ולא] עולה ודלא כרבינו דס"ל [דמייתי] בין חטאת ועולה ומרן [בכס"מ] לא הביא מורה מקום לד[בריו] זה עיי"ש ובדברי הגמ' [הנ"ל] מכל הני מוכח דס"ל ל[רמב"ם] דבעל מיגז גזיז וכדמ[פרש] מר"ן. צ"ח.

ה' שמטה ויובל פ"ד הכ"ט כסף משנה ד"ה עכו"ם שקנה קרקע בא"י וכו' ומ"ש עוד אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע וכו' לא דק דבהדיא כתב רבינו כפ"ט ובפ"ו \*דשמטת קרקעות בזמן שאין היוכל נוהג אינו אלא מדבריהם. נ"ב עיין במ"ש מר"ן ברפ"י.

ה' גזילה ואבידה פ"ב ה"ח מניד משנה ד"ה ראה סלע וכו' ולמטה כפ"י יתבאר. נ"ב צ"ל פ"ו יתבאר.

ה' רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"י כסף משנה ד"ה האפיקורוסין והם עובדי עכו"ם וכו' בפרק שני דעכו"ם עלה תני רבי אבהו קמיה דר' יוחנן הכותים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין אבל \*האפיקורוסים והמסורות והמומרים מורדין ולא מעלין אמר ליה אני שונה וכו'. נ"ב צ"ל המינים ממ"ש הרב לקמן ומדברי רבי' נראה שהיה גורם אפיקורוסים וכו' וכן הוא בב"י ס' תכ"ה.

שם פ"ה ה"ב כסף משנה ד"ה אין הרוצח בשגגה גולה וכו' איכא בינייהו דשחטיה בכיתא דשיישא ופירכס אי נמי דשחטיה בברא ולא \*פרכס ולמד משם כל מיני רציחה במכל שכן. נ"ב [משמע דבשניהם פטור] וס"ל כמ"ש הת[וס'] כר"ה בכיתא] דשיישא בתירוץ בתרא דהני ליש[נא] לא פליג ואינו חייב גלות אלא [ככיתא] דשיישא ולא פירכס ודוק. צ"ח.

שם שם השנת הראב"ד אבל חבל בו בשגגה אף על פי שאמדוהו למיתה וכו' עד קירב את מיתת עצמו אמר אברהם נמצא לרבנו מה שאמרו חובשין אותו דאי מיתת קטלינן לה לא

אמרו אלא במכה שאין בה חבורה \* ולא מחזור כלל ואומר אני שלא אמרו הרוח בלבלתו או פרכוסו הרגתו אלא כששחט בו שנים או רוב שנים אבל חבורה אחרת אין הרוח ופרכוס מקרבין את מיתתו. נ"ב וקשה לי על דברי הראב"ד דאמאי [צריך] לשנוי לפי דעת רבינו דההוא [א] מיירי במכה שאין בה חבורה ואפילו באית בה חבורה הוה מצי לאוקמה ומיירי בביתא דשישא ולא פרכס וכדכתבו התו', והנה התו' בפ' אלו נערות דף ל"ג ד"ה דילמא בשוגג כתבו בשנויא בתרא בחילוק הראב"ד [ד] דדוקא בשחט בו רוב ב' שייך זה אבל לא בחבורה אחרת עיי"ש אבל בתירוץ קמא כתבו דמשכחת לה בביתא דשישא עיי"ש. צ"ח.

שם פ"ה ה"ה כסף משנה ד"ה הכן שהרג את אביו וכו' והראב"ד ו"ל כתב א"א זו לא שמענו מעולם אלא שליח בית דין שהוא מלקה \* יותר ממה שאמדהו בית דין ומת תחת ידו והא דאמרינן דכפתינן ואסרינן ועבדינן הרדפה הנהו לבעלי עבירות עד שיחזרן בהם עכ"ל ואין לא שמענו השגה. נ"ב [קשה לי על דברי הראב"ד דבכה"ג] גולה ומתני' הוא הוסיף לו רצועה אחת ומת ה"ז גולה<sup>1</sup> אלא בהלקה אותו כמו שאמדהו ב"ד ומת דבכה"ג הוא דפטור מגלות ורישא דההיא מתני' היא ו"ל ואם מת תחת ידו פטור ו[עיי'] בפ' אלו הם הלוקין. צ"ח.

ה' מכירה פ"ח ה"ו כסף משנה ד"ה לקח שות ק' כמאתים וכו' \* חסרון לשון יש כאן וכך צריך להגיה הרי זה ספק אם הוא כמוכר שדהו מפני רעתה ואינו תובע אלא מפני שמכר ביוקר או אינו כמוכר שדהו מפני רעתה וזה שתובע מפני שעדיין לא גמר להקנותו וכו'. נ"ב עיין בגרסת הרמב"ם והמ"מ בס' הרמב"ם עם המגדל עוז ותבין כל לשון זה.

שם פ"א ה"ו כסף משנה ד"ה על מה שכתב רבינו שכל האומר אם יהיה אם לא יהיה לא גמר והקנה וכו' כתב המור לא חלק בין היכא שהוא בידו אם לאו וזה תימה דבגמרא מחלק כזה בפרק גט פשוט \* דכי אמרינן בגמרא התם בידו הכא לאו בידו לאו למימרא דמידי דלאו בידו הוי אסמכתא ומידי דבידו לא הוי אסמכתא דאדרבה פרק זה בורר משמע שכל שבידו הוי אסמכתא טפי הילכך הא מתניתין דאם אוכיר ולא אעביד אשלם כמיטבא אסמכתא נמי היא ולא מדינא מהני אלא מתקנתא וכו'. נ"ב וי"ל<sup>2</sup> דהרמב"ם [מפרש] כפי' רבינו האי [שכתבו] הר"ן ותלמיד [הרשב"א] בפ' איהו נשך [והרמב"ן] בפ' גט פשוט.

שם פ"ד ה"א כסף משנה ד"ה בד"א במדינה שאין בה חכם חשוב וכו' כתב \* הריב"ש דבתקנות בני העיר אפילו בלא אדם חשוב נמי וכן נרא' מדברי הרמב"ם שלא הזכיר דין זה של אדם חשוב רק בבני אומניות והאריך כמעט הרבה. נ"ב [בטור סוף] סי' רל"א [אפי' כל] בני העיר אין [רשאי] לתקן בלא אדם חשוב ומצינן למימר שגם דעת הרמב"ם כן ומ"ש בד"א וכו' קאי גם אבני העיר. צ"ח. גם הרא"ש בפ"ק דכתרא כתב כן בהדיא.

שם פ"ט ה"ד כ"מ כל המוכר נ"ב עיין בפ"ה מהל' מלוה [ולוה] ה"ה ויגוח לך.

שם שם ה"י כסף משנה ד"ה המחליף פרה בחמור וכו' זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וכו' וה' המגיד כתב מה שכתב המחבר אפי' אומר המוכר וכו' אלא הכוונה שצריך הלוקח להביא ראיה וכו' ואיני \* יודע מה תיקן כמה שכתב אלא שהכוונה שצריך להביא ראיה וכו' דמכל מקום ביד המוכר מעמידים אותה כל זמן שלא הביא הלוקח ראיה והררא קושיא לדוכתא

1 עיי' בנמוקי מהרא"י דט"ס הוא בראב"ד וצ"ל "שהוא מלקה בכח יותר", ובתוי"ט מעתיק לשון הראב"ד והגסיר תיבת "יותר".

2 דברי רבינו הם הוספה בתוך דברי הכס"מ, וראה במהדורת פרנקל שהושלם בסוגריים מרובעות.

דב"ש הוא משניהם אומרים שמא ואין לומר וכו'. נ"ב ולא ידעתי מנ"ל דביד המוכר מעמידין אותה כל זמן שלא הלוקח ראייה דודאי נראה שכל זמן שלא הביא הלוקח ראייה חולקין כיון שהמוכר טוען שמא ומה שכתב הר"מ לא הביא ראיה ישבע המוכר וכו' היינו כשמוכר טוען מענת בריא אבל כשטוען שמא יחולקו וכמו שכתב ה"ה ובהכי תו לא קשה מידי לא קושיא קמייתא ולא קושיא בתרייתא ודוק וצ"ע. צ"ח

שם פ"ב ה"ט"ז כסף משנה ד"ה דין ההקדש ודין העניים כתב הטור וכו' ואני אומר שכוונת רבינו היא לומר שבשם שאין ההדיוט זוכה בדבר שלא בא לעולם כך אין העניים זוכים בו לפיכך האומר פירות דקל זה לעניים והן פירות לא באו לעולם לא זכו בהם העניים אבל אם אמר פירות דקל זה אתן לעניים נדר הוא שנדר וחייב לקיימו ממעם נדר לא מפני שזכו בהם העניים וכך הם דבריו גם כן בפרק ו' מהלכות ערכין והם הם דברי \*הרא"ש שכתב הטור ולא כמו שעלה על דעתו של הטור שרבינו חולק על הרא"ש וזה פשוט וכו'. נ"ב ונראה שקשה לזווג דאלו לדעת הרא"ש אם אמר חוב שיש לי על פלוני יהיה הקדש או לעניים לא אמר כלום ואינו חייב לקיים דברו ואלו לדברי רבינו אם אמר מה שתלד בהמתו יהיה הקדש הרי זה חייב לקיים דברו ומה שהקשה מהא דש"מ לא קשי מידי דאעג"ב הדיורשים לא נדרו מ"מ חייבים לקיים נדרו משום מצוה לקיים דברי המת וכמו שכתב ה"ה. צ"ח.

שם פ"ג ה"ז כסף משנה ד"ה ומה הפרש יש בין המוכר וכו' ואם תאמר והלא הפרש גדול יש ביניהם דמוכר שדה לפירותיה קנה ומוכר פירות שדה זו ולא קנה \*ויש לומר דהבא מיירי כמוכר שדה זו באופן שקנה הלוקח כגון שעשה שבועה שהוא מחוייב לקיים שבועתו וכמו שכתב רבינו סוף פרק שלפני זה וכו'. נ"ב ונראה שלא עיין במה שכתב הטור על זה פי' לאחר שבאו לעולם בס' רי"ב עי"ש ועיין בפו"ד שהרגיש בזה.

ה'שכנים פ"א ה"ד כסף משנה ד"ה ולא את השדה עד שיהא בה וריעה תשעה קבין וכו' אי נמי סבירא ליה דהלכה כסתם משנה ואפילו באתריה דרבי יהודה לא הוי שדה בציר מתשעה קבין ורבי יהודה סבר דבאתריה מיהא במ' חצאי קבין הוי שדה ומאי\* דקאמר גמרא ולא פליגי היינו לומר שאין מחלוקתם גמור שהרי בשאר מקומות כולי עלמא לא פליגי. נ"ב והעיקר כתירוצא קמא שהרי מדברי רבינו ז"ל כפי' המשנה מוכח להדיא דר"י לא פליג את"ק כלל דבאתריה דר"י היה עושה תבואה של תשעה חצאי קבין בשדה של תשעה קבין במקום חכמים. צ"ח. ודוחק לומר שחזר בו כאן ממה שכתב כפי' המשנה. צ"ח.

ה'שכירות פ"ב ה"א כסף משנה ד"ה טען שהפקיד אצלו וכו' כתב הרב המגיד זה פשוט וכו' אבל בטוען לא הפקדתי או החזרתי שכל אלו טענות שהמפקיד יודע בהם כמו הנפקד וכו' אבל פשוט הוא שיש שם שבועת היסת עכ"ל ויש לתמוה עליו שהרי כתב רבינו בפ"ו מה' שאלה ופקדון כאומר החזרתי שישבע בנקימת חפץ אצל מעשה באחד שהפקיד שומשמן \*ולכן נ"ל שאין הדבר תלוי במה שהמפקיד יודע בו כמו הנפקד או אינו יודע כמו שתלה הרב המגיד אלא שהוא מודה שנעשה שומר אלא שפומר עצמו מצד אחר כגון שטוען החזרתי או שאמר תנאי היה שם כיון שמודה שנעשה שומר חלה עליו שבועת השומרים וצריך לישבע כעין שבועה דאורייתא אבל בשטוען שלא נעשה לו שומר כלל אין כאן מקום לשבועה דאורייתא כלל הילכך אינו נשבע אלא היסת. נ"ב ולא ידעתי מאי פריך דהא כבר נתעורר בזה שם ה"ה ותירץ וז"ל ואולי מפני שנתן כאן סימנים ובסוף העלה הדבר בצ"ע, ועוד תמיהא טובא על תירוצו של הרב דהא בהדיא כתב הרמב"ם בטוען החזרתי ישבע היסת.

ס"ט פ"ה ה"ב מגיד משנה ד"ה שכרה למשא הואיל ואמר לו חמור זה וכו' בהשגות אמר אברהם אין לזה שרש וענף שאין הפרש בין רכיבה לשאר משא, ולשון ההלכות המעטו שראה שם לרכוב ולא מדוקא נקט ליה, ע"כ, ובאמת אי אפשר לישב סברת רבינו לפי גרסת ספרי הגמרא שלנו שכתוב בהן השוכר את החמור ומתה לו בחצי הדרך ואין שם לרכוב בפירוש וכיון שבין אם איתא שיש חלוק בין רכיבה למשאוי כי אקשינן היכי דמי אי דאמר ליה חמור זה אם יש בדמיה ליקח יקח לוקמה בששכרה למשא וצ"ע. נ"ב איפשר דרבינו גרים כגרסתנו בדברי רב השוכר את החמור לרכוב עליה ומתה בחצי הדרך גותן לו וכו' והשתא (פריך) [פליג] שפיר וק"ל.

ה'שאלה ופקדון פ"א ה"א כסף משנה ד"ה כד"א כשנאנס שלא וכו' קשה לי בדברי רבינו שכתב שאם מתה קודם שיחרוש בה מאחר דשלא בשעת מלאכה חייב ומשמע דאפילו לא שינה בה ובסוף דבריו כתב שאם מתה \*כשהיא דשה או בשעת רכיבה שהוא חייב משמע אף כששינבה בעינן שתמות בעת השינוי כי היכי דליחייב. נ"ב ולע"ד לתרץ דמאי דנקט הרמב"ם מתה כשהיא דשה לרבותא נקטיה דאעג"ב דמתה בשעת מלאכה ומה גם דמלאכה זו קלה מאותה ששאל בשבילה וכמו שכתב ה"ה ומש"ה ליפטר קמל"ן כיון ששינה חייב אפי' במתה בשעת מלאכה כ"ש במתה קודם או אח"כ דההיא אפי' בלא שינה חייב ודוק.

ס"ט פ"ה ה"ג מגיד משנה ד"ה ובעל הפקדון וכו' זה נכון וכגון שיש עדים שהדבר ההוא פקדון שאם לא היה כן נאמן במנו דלא הפקדתי אבל בשיש עדים שהופקד בידו ופשע בו אף ע"פ שאין יודעים אם היה שם תנאי אם לא כיון שאין כאן שום מגו ודאי אינו נאמן זו היא שטת רבינו ובהשגות שטה אחרת. נ"ב ונר' שכוונת ה"ה לומר שהעדים שכחו כיצד הפקדו אצלו אם עשה עמו תנאי או הפקדו סתם ולפיכך הוא נאמן כיון שאין העדים מכחישים אותו ודוק. צ"ח.

ס"ט ס"ד מגיד משנה ד"ה ולא עוד אלא מי שבא וכו' מעשים בכתובות פ' הכותב והם בהלכות בהמפקיד ובאורם לדעת רבינו שלא היו שם עדי פקדון כלל אלא שנתן סימנין מובהקין והאב ידוע לדיין שלא היה אמיד וזה התובע לא היה רגיל ליכנס בבית המת ובהתחבר שלשת ענינים אלו אמרו שינתנו לו ואפשר לדעתו ז"ל שאלו היה האב קיים והיה מוען לקחתי כיון שאין שם עדי פקדון וראה אין מוציאין מידו אבל אין אנו מוענין ליתומים כיון שיש כאן כל הצדדין האלו וזה צ"ע וכו'. נ"ב ונר' שזהו ג"כ כוונת ה"ה ז"ל דוק היטב. צ"ח.

ה'מלוה ולוה פ"ה ה"ה כסף משנה ד"ה תן לי מנה שהלויתי לך והרי העדים וכו' כתב הרב המגיד דע שעל המעשה הנזכר למעלה כסמוך וכו' ונראה שהוא מחלק בין זו לההיא דלעיל בעדי הלואה וכו' לי נראה לחלק בענין אחר דהכא \*מיירי דיחדו אותם לעדים דכל כהאי גוונא מידבר דבריו ואם באו ואמרו להר"ם הוחזק כפרן והכי דייק לשון רבינו שכתב בבבא דלעיל שאין העדים זוכרים אלא בדבר שהוזמנו העדים בו וכו'. נ"ב הרב ז"ל הבין דקשיא ליה לה"ה מאי דמשמע מדברי הרמב"ם בדין הב' דאם באו ואמרו להר"ם הוחזק כפרן ומ"ש ברישא דלא הוחזק כפרן ותירץ מה שתירץ והמדקדק בדברי ה"ה יראה שלא כן עמו שהרי לאחר מזה כתב ודע שמדברי הרבה מן המפרשים וכו' ואף כן נראה מדברי רבי' משמע דהשתא הוא שמשמיענו חידוש זה ולדברי הרב הו"ל להקדים זה בתחילת דבריו והדר לימא ונראה שהוא מחלק וכו' כיון שאין הקושיא אלא אם נפרש כן בדברי הרמב"ם, ושמעתי להח' הותיק גבריאל הכהן שפי' דקשיא ליה לה"ה מ"ש בדין הא' לא כתב הרמב"ם שצריך לברר ולהביאם ומ"ש כאן שכתב זה ותירץ דברין הא' שלא היה עדים בהלואה לכך נאמן ואין צריך לברר כלל א"נ שברין הא' שאמר דבריו בלשון

תימה כיון דלא ברירא ליה שיוודעים העדים בזה אין מצריכין אותו להביאם עכ"ד, ויפה פירש אך לדברי הכ"מ שהבין בדברי המ"מ קשה לי מה מקום לתירוצו של ה"ה כיון דלהרמב"ם מאי דאמרינן מילתא דלא רמיא עליה דאינש לא דכיר לה היינו העדים שאין זוכרים אם כן מה הפרש יש בין אם היה עדים בהלואה או לא וכי מהיכן העדים יודעים שזה הי"ל עדים בהלואה עד שיתנו דעתם ויזכרו וכן בתירוץ הב' וכי אם זה אמר דבריו בלשון תימה או בניחותא מה עניין זה לעדים עד שיוזכרו או לא, עכ"נ לומר דכוונת ה"ה לומר שכשהיתה ההלואה בעדים א"נ שאמ' דבריו בניחותא ודאי אמרינן שהזמין לעדים וא"כ היה להם לזכור וכיון שאמרו להד"מ הוחזק כפרן אבל ברישא שלא היו עדים בהלואה א"נ שאמר בלשון תימה איכא למימר שלא יחד העדים ולכך לא זכרו, וכעין זה מצאתי להלח"מ שהקשה ותירץ כן בדברי המ"מ ובפ"ו דברי הכ"מ בכלל דברי ה"ה ומה שלא הספיק לה"ה בחילוק זה בלחוד וכמ"ש הכ"מ הוא משום דקשיא ליה כיון שבמענתם לא נודע לנו אם יחדו העדים או לא איך כתב הרמב"ם בפשיטות בדיון הא' לא הוחזק כפרן שאין העדים זוכרים ואיך פשיטא ליה להרמב"ם ממענותיהם שלא יחדו העדים עד שיאמר כן, וכן קשה בדיון הב' ג"כ להכי הוצרך ה"ה לומר דברישא שלא היו עדים א"נ שאמר בלשון תימה זה מורה שלא יחד ובסיפא שהיו עדים א"נ שאומר בניחותא זה מורה שיחד אותם ודוק שפיר.

ה' טוען ונטען פ"ב ה"ח כסף משנה ד"ה אכלה בפני האב שהיה בעל השדה שנה וכו' כתב הרב המניד מה שכתב אבל אם מכר וכו' אין לך מחאה גדולה מזו כתב הרב רבינו שלמה בן אדרת שאין צריך מכירה בשטר וכו' וכן נראה מדברי רבינו שלא הזכיר שטר עכ"ל אומר אני שנעלם מעיני הרב המניד מה שכתב רבינו כפרק ט"ו גבי ראובן שהיה בתוך שדה וכו' שמעון וערער עליו שנה' מדבריו שם שצריך מכירה בשטר שכתב והלא שטר מקויים בידי שאני לקחתיה מלוי. נ"ב ולי נראה שח"ו שנעלם מעיני ה"ה דברי הר"ם אלו דמצינן למימר דהרמב"ם כפ' ט"ו לישנא דתלמודא נקט דאיתמר התם א"ל והא נקיטנא שטרא דזבנה ניהלי ארבע שנין וכו' וצ"ל דס"ל להרשב"א ז"ל דמאי דנקט תלמודא נקיטנא שטרא מעשה שהיה כך היה אבל אין דבר זה מעכב. צ"ח.

ה' נחלות פ"ח ה"ט מניד משנה ד"ה אחד מן האחין ששטר חוב יוצא וכו' וברייתא דקתני אחין בדוקא אתיא כמאן דאמר אותיות נקנית \*בכתיבה צ"ב במסירה.

ה' סנהדרין פ"ד ה"ח כסף משנה ד"ה ויש להם למנות וכו' בריש סנהדרין אמרינן שרבי נתן רשות לרב לדון אבל לא להתיר בכורות ומכל מקום צריך \*עיון מנין לרבינו שצריך שיהיה ראוי לכל הדברים. נ"ב הוא ירושלמי פ"ק דהגיגה.

ה' עדות פ"ג ה"ז כסף משנה ד"ה כל שתי נשים וכו' אלא ודאי דעת רבינו כהר"ף שכן כתב וכן לא יעיד לבן אחות אשתו ולא לבעל בת אחות אשתו וכו' לבעל בת אחות אשתו הוי ראשון בשני ואמרינן תרי זימני בעל באשתו ואם כן צריך לדקדק מנין לו לרבינו דבשהנשים שני בשני בעליהן כשרים זה לזה ונראה שלמד כן מהירושלמי וכו'. נ"ב נר' דנפקא ליה מדלא קתני אחי חמיו וחתנו אלא בן אחי חמיו וחתנו דאחי חמיו היינו ב' בכ' ולא אמרינן בה תרי בעל כאשתו וראיה זו הביאה הרא"ש בתשובותיו סי' נ"ח עיי"ש.

שם פט"ז ה"ג כסף משנה ד"ה ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות וכו' שם אמר שמואל המוכר שדה לחברו שלא באחריות פ"ה שהתנה שלא יהיה לו אחריות דאילו לא כתב אחריות בשטר הא קיימא לן אחריות מעות סופר הוא אין מעיד לו עליה מפני שמעמידה בפני בעל חוב ואוקמה כדלית ליה ארעא אחריתי לדידיה דאמר לא ניהא לי למיהוי לוח רשע ולא

ישלם ולגבי לוקח לא הוי רשע ולא ישלם דאמר ליה להבי זבני לך שלא באחריות \*ורבינו כתב הדברים סתם שפשוט הוא שאם יש שדה אחרת לראובן שלא ימרוף בעל חוב משדה זו. נ"ב ול"ג דאין צורך לדברי מרן דמ"ה כתב הרמב"ם סתם דס"ל כסכרת התו' והרא"ש דאף אי אית ליה ארעא אחריתי אינו מעיד דמו יודע כמה בעלי חובות יש לו ועיין בדברי התו' פ"ה דמ"ז ד"ה לוקח ראשון בפ"ה הסוגיא ודוק.

ס"ס פכ"ב ה"ב כסף משנה ד"ה ראובן שהוציא על שמעון וכו' יראה לי שהשבועה זו וכו' הר"ן כתב דשבועת הסת היא \*זו דליכא למימר דשבועת התורה היא מפני שזה תובעו מאתים וזה אי אפשר לו לכפור במנה דהא כיון שיש עליו שטר שהוא שעבוד קרקעות הוה ליה כמוענו כלים וקרקעות והודה בקרקעות וכפר בכלים דפמור וכו'. נ"ב ול"ג שזהו כוונת הראב"ד בהשגות כמה שכתב ועוד כי הוא עצמו כתב וכו' כלומר והתם יהיב טעמא הרב דאי אפשר לכפור וא"כ הכא נמי א"א לכפור ודוק.

ה' ממרים פ"ה ה"ב כסף משנה ד"ה ואם ביישו חייב כקנס המבייש כלומר מי שהוא המבייש בין שהוא בנו או אחר שאם יש לו בנים אחרים חייב זה לתת להם הקנס וכן איתא בהנחנקין דקודם דאוקימנא בריית' שכתבתי בסמוך היוצא ליהרג וכא בנו והכחו וקללו וכו' בשעשה תשובה אמר התם רב ששת דהיינו טעמא דאחר פמור משום דנכרא קטילא הוא ופריך עליה והאמר רב ששת ביישו ישן ומת\* כלומר תוך שינתו חייב ופירש"י טעמא דהא מתביישים בניו והאי נמי ל"ש ומדפריך מהא דרב ששת אהא ממילא משמע דאם ביישו להאי חייב. נ"ב נראה מדברי מרן ז"ל דרבינו גרים כגרסת רש"י בהא דרב ששת ביישו ישן והכי גרים ביישו ישן ומת חייב ותימה דהא בפ"ג מה' חובל דין ג' בביישו ישן ומת בתוך שנתו כתב שם רבינו דאין גובין בושת זה מן המבייש וטעמא הוי משום דהוי בעיא ולא איפשיטא בפ' החובל וכמו שכתב ה"ה שם וא"כ איך פסק בפשיטות הכא דחייב לכן נראה דרבינו גרים כגרסת ר"ת שכתבו התו' בפ' הנחנקין דגרים ואא"ר ששת ביישו חייב ואיוצא ליהרג קאי אבל בביישו ישן ומת הוי בעיא ולא איפשיטא ודוק. צ"ח. וכבר רמזה ה"ה להאי גירסא בה' חובל.

ה' מלכים פ"ה ה"ו כסף משנה ד"ה אחד הנוטע כרם וכו' עד או חמשה אילני סרק משנה שם ודע שמה שכתב ואחד המכריך ואחד המרכיב הכרכה והרכבה שהיא חייבת בערלה המשנה לא הזכירה אלא המכריך והמרכיב סתם אלא שבגמרא דמו אמתניתין מדתניא שמכריך ומרכיב פטורים ותירצו כאן בהרכבת איסור כאן בהרכבת היתר ומפרש רבינו דמתניתין\* בהרכבת והכרכת איסור כלומר שחייבת בערלה ואי זו חייבת ואי זו פטורה נתבאר בדברי רבינו פ"י מהלכות מעשר שני ונטע רבעי וטעם הדבר שכיון שחייבת בערלה הוה ליה כנוטע אילן מחדש. נ"ב לא ידעתי מנ"ל דרבינו מפרש כן ופליג אפירש"י דפי' הרכבת איסור מין בשאינו מינו דהוי כלאים והרכבת היתר מין במינו ומ"ש רבינו הרכבה שהיא חייבת בערלה נפקא ליה מפשטיה דקרא ולא חיללו כלו' דבעי פדיון בשנה ד' אלמא מידי דשייך ביה ערלה ורבעי וגם ממה שאמרו שם בסוגיא האי הרכבת היתר ה"ד אילימא ילדה בילדה תיפוק לי דבעי מיהדר משום ילדה א' ואלא ילדה בזקנה וקא אמרינן ילדה בזקנה ואין בה דין ערלה וכו' עיי"ש אלמא דמידי דלא מחייב בערלה לא מיהדר ודוק עיי"ש. צ"ח. ולפי' מרן ז"ל קשה דלא הו"ל למנקט בגמ' האי הרכבת היתר ה"ד אלא האי הרכבת איסור ה"ד דלדידיה הרכבת איסור ר"ל דחייבת בערלה ועלה הו"ל למית[ני].

## רבי בנימין הכהן ויטאלי זלה"ה (הרב"ך)

אב"ד ריגיו

נולד לאביו הרב רבי אליעזר הכהן באליסאנדריא די לה פאליא בשנת תי"א, רבותיו בנגלה אינם ידועים לנו, חתימות על תשובות ממנו בהלכה נמצאים בספרי רבני דורו "משאת משה" ו"שמש צדקה" ו"ארח לצדיק", ובספר "פחד יצחק" מביא ממנו הרבה פעמים, וכמה פעמים בספר "שתי הלחם", אולם אחר שמילא כרסו בש"ס ופוסקים נגה עליו אור חכמת הקבלה ע"י רבו הרב עיר וקדיש הרמ"ז רבי משה זכות זלה"ה, הגרחיד"א ז"ל מוסיף עליו שהיה מפורסם בחסידות.

בשנת תל"ה נתמנה לאב"ד בעירו אליסאנדריא דילה פאליא, ואחר שבע שנים נקרא לכהן פאר ברבנות בעיר ריגיו, ובמשרתו זו עמד עד לפטירתו בשנת ת"ץ.

חיבר כמה חיבורים אולם הידוע הוא ספרו הגדול "גבול בנימין" דרשות על התורה בחכמת הקבלה (אמשרדס תפ"ז), עוד חיבר "אלון ככות" על מגילת איכה ע"ד הפשט (ויניציאה תע"ב), "אבות עולם" על מסכת אבות ע"ד הפשט (ויניציאה תע"ט), "עת הזמיר" שירים ופזמונים לז' ימי השבוע ולמועדים ע"ד הקבלה (ויניציאה תס"ז), הגרחיד"א ז"ל כותב בערך גבול בנימין "ויש לו הגהות באוצרות חיים מלבד מה שנתוכח עם רבו כמ"ש באגרות הרמ"ז", ודברי פי חכם ח"ן כותב: "ואנכי הצעיר ידעתי נאמנה שיש לו עוד ספר "גשמי ברכה" שו"ת על סדר ד' טורים, וספר "פתחי שערים" והם נמצאים בבית גנזיו של הגביר כ' בנימין פואה בעיר ריגיו". בגליון קז הדפסנו את ביאורו לפרק שירה מתוך כתב ידו הנמצא בגניזת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

חתניו היו גם הם מגדולי הדור כפי שמציין הגרחיד"א זלה"ה, הגאון רבי ישעיה באסאן זלה"ה בעמח"ס "לחמי תודה" והגאון רבי מנשה פאדובה זלה"ה ר"מ במודונה, כמה תשובות ופסקים ממנו נדפסו בספר "פחד יצחק" ושתי תשובות בספר "לחמי תודה" למר גיסו הנ"ל, ותלמידיו בחכמת האמת הידועים לנו היו הגאון רבי אביעד שר שלום באזילה זלה"ה בעל "אמונת חכמים" ראש המקובלים באיטליה, והגאון רבי יוסף אירגאז זלה"ה מגדולי רבני ליוורנו בעמח"ס שו"ת "דברי יוסף" ו"שומר אמונים", וכה כותב הגרחיד"א ז"ל "והרב המופלא מהר"י אירגז ז"ל ישב עם מהרב"ך הנזכר שבעה שבועות ללמוד ממנו חכמת הקבלה".

לפנינו ג' כרכי משניות (קראקא ת"ג) זרעים קדשים וטהרות שהיו שייכים לו, ועברו לא' מתלמידיו שגם הוא כתב בהם וגם בשם מורו ורבו, ומהם אנו מפרסמים כאן הערותיו על משניות סדר קדשים. הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 749.

## הערות על משניות סדר קדשים (א)

בכורות פ"ב מ"ז תי"ט ד"ה משמנין ביניהן. פי' הרע"ב השומן כו\*, ועיין מ"ש בספ"ז דב"ב. נ"ב אבל לא דק לפרש הלשון וז"ל רש"י אהא דאמ' בגמ' מאי משמנין ביניהן שומן יהיה ביניהן מה שהא' יפה מחבירו היא מוטל ביניהן ועליו יבואו לדין ויטעון יש' לכהן אייתי ראה דבכור הוא זה ושקול רמ"ז.

שם שם מ"ח ר"מ מחייב\*. נ"ב עיין בהרמ"ז.

שם שם מ"ט רע"ב ד"ה והבא אחריו\*. הנולד אחריו דרך הרחם. נ"ב נר' דבתאומי' עסקינן לדברי הרמב"ם שהביא הר"ב לקמן בפ"ח משנה ב' וע"ש.

שם פ"ד מ"ז רע"ב ד"ה ונותן לו שכרו כפועל. אם היה רגיל כמלאכה כבדה וקשה ומרויח בה הרבה אומרים כמה אדם כזה רוצה ליטול פחות ממה שהיה מרויח כמלאכה כבדה

ולהתעסק במלאכה זו שהיא קלה וכך נותן לו, וכן מותר לכל דיין לימול שכר במלה כשהבמלה ניכרת ומפורסמת\* ולוקח משני בעלי הדין בשוה, ויותר מזה אסור. נ"ב פי' לאפוקי כגון שאין לו מלאכה ידועה ונוטל משום שמא יודמן לו שכר בקניית סחורה וסרסרות דאסור כדאיתא בח"מ סי' ט' סעיף ה'.

שם פ"ה מ"א תי"ט ד"ה ושוקלין מנה כנגד מנה. לשון הרמב"ם ספ"א מהל' בכורות. נ"ב בכור בעל מום יש לכהן למוכרו בכל זמן וכו' אבל בשר בכור תמים אינו נמכר מפני שהוא בשר קדש, וכהנים שנמנו וכו' וכתב הכ"מ ומ"ש וכהנים שנמנו כו' דתנן כל פסולי המוקדשי' וכו' ומפשמא משמע וכו' ומדבריו רבינו כאן נראה שהוא מפרשה בבכור תמים בזמן המקדש עכ"ל.

שם שם מ"ב תי"ט ד"ה ואפי' עכו"ם. עיין מ"ש במשנה ד' פי"ב דובחים וכו' ומשנה ב' פ' דחולין, ומ"ש הר"ב וקרא דכתיב ובשרם וכו' בכבוד תמים דוקא משתעי ואע"ג דכסוף משנה א' דפ' דלעיל כתב דמדכתיב ובשרם לשון רבים אף בעל מום כמשמע הא אמרינן בסוגיא דהכא דכבעל מום כתיב הטמא והטהור יחדיו יאכלנו ומה טמא שאינו אוכל בקדשים קלים אוכל בכבוד זר שאוכל בקדשים קלים אינו דין שיאכל בכבוד וליכא למיפרך מעבודה\* דבאכילה קאמרינן וכו'. נ"ב מה לטמא שכן הותר מכללו אצל טומאת צבור דבאכילה קאמרינן דזר עדיף מטמא דלא משכחת אכילה דכהן טמא מותר בה זור אסור בה.

שם שם תי"ט ד"ה רש"א יקרו אע"פ שהוא עושה בו מום. אין בוונתו כמה שנאמר כאן אע"פ שהוא עושה בו מום שאירע מום בשעת הקזה בהכרח\* לפי שמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, אבל הוא אומר שאין חוששים אם יארע בו מום אחר התקזה וכו'. נ"ב כ"כ ג"כ תו' והרא"ש אבל הרב א"א לפרשו כך דבהדיא כתב ואע"פ שהוא הטיל המום בידו, איברא דרש"י כתב בסוף הסוגיא וז"ל אף ישחט על אותו המום כיון דלא היה דעתו להטיל מום כדי להתירו אלא כדי שלא ימות ע"כ וכלו' דבהכי לא הוי ענין לפסיק רישיה דס"ל דלא אסיר אלא כשמכוין להתירו במומו דהו"ל ביזוי הקדשי' לחללם מקדושתם. רמ"ז.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה לא דנו ולא מעידו וכו'. והב"י במי"ד סימן קי"ט מקשה אמתניתין זו דחשבה מ"ש לא יאכל, והא החשוד נאמן על של אחרים (כלומר להרמב"ם שפוסק כרשב"ג בכל דבר) וכו'. נ"ב וכ"כ רש"י ומנה דלא ס"ל כסברת הרא"ש דצריך שיאמ' שהראהו לחכם פלו' דא"כ לא צריך לעדי' להאמינו בדבריו דודאי החכם שהתיר לו ידע ודאי שהמום נפל מאיליו. רמ"ז.

שם פ"ו מ"ג רע"ב ד"ה לח. הגדל באדר וחצי נסן. ויבש. הגדל באלול וחצי תשרי. של גשמים. היינו שגדל בשדה בית הבעל ומתני' חסורי מחסרא והכי קתני\* אבל לח ויבש של גשמים הרי זה מום של בית השלחין אינו מום. ודגשמים נמי אבל יבש ואח"כ אבל לח אינו מום עד שיאכל יבש אחר הלה. נ"ב וכן הילוך מתני' לח ויבש של גשמים ושם פוסק, אח"כ נמשך לח ויבש של שלחים אבל היבש וכו' אינו מום עד וכו'. רמ"ז.

שם שם מ"ו רע"ב ד"ה אין לו ביצים או אין לו אלא ביצה אחת. מתני' חסורי\* מחסרא והכי קתני אין לו שתי ביצים בשתי כיסין אלא בכיס אחד אי נמי שני כיסין וביצה אחת הרי זה מום. נ"ב בגמ' השתא אין לו אלא ביצה אחת אמרת הוי מומא אין לו כלל מיבעיא ח"מ וה"ק וכו' ועיין בהרמ"ז.

שם שם מ"ב אילו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה וכו' וזקן\*. נ"ב היינו כל שעובר מזמן המוגבל בתורה [כדאיתא] בפ"ק דפרה מ"ב וג' וכ"כ הרמב"ם פ"א מה' קרבנות. רמ"ז.

שם שם שם רע"ב ד"ה לא במקדש. לפי שאינן ראויין שאין מקריבין במקדש אלא מן המוכר\*. נ"ב כרתנן רפ"ח דמנחו' וע"ש בתי"ט ד"ה אלא.

שם שם מ"ג רע"ב ד"ה סכי שמש. כשרוצה להכניט אל השמש\* מעמין עיניו וסוגר עפעפיו. נ"ב ר"ל כשרוצה להציץ במקום זריחת החמה. רמ"ז.

שם שם פ"ח מ"א הבא אחר הנפלים שיצא ראשו חי. הרי"ף כתב בפ"ו ואע"פ שיצא ראשו חי. רמ"ז.

שם שם שם רע"ב ד"ה הבא אחר הנפלים וכו' משום דכתיב ראשית אונו\* וכו'. נ"ב מלשון לא אכלתי באוני. רמ"ז.

שם שם מ"ב תי"ט ד"ה יוצא דופן והבא אחריו. וכו' ונראה עוד מדבריו שבהכרח תמוה\*. נ"ב ורש"י בפי' אלו טריפות דף נ"א ב' כתב דע"י [סם] בין הוא בין אמו חייב ומתני' רפ"ד דנדה מסייעו ע"ש.

שם שם מ"ז רע"ב ד"ה חמש סלעים של בן. וכו' ובבית שני\* הוסיפו עליו והעלוהו למשקל ג' מאות ושמונים וארבע שעורה. וכן מונים היום לחמש סלעים של בן. נ"ב נר' שלכן שנו שמו משם שקל הכתו' בתורה לרמוז שהוא משונה במשקל משל תורה. רמ"ז.

שם שם מ"ח רע"ב ד"ה אם רצה הכהן להחזירם וליתנם לו במתנה רשאי\*. אבל תקנה אחרת ליכא וכו'. נ"ב וה"ק מתני' לפיכך דבנו אינו פדוי וצריך לחזור ולפדותו בה' סלעי' אחריו אם רצה ליתן לו מתנה הה' סלעי' רשאי שלא תאמר שאינו רשאי כדי שיהיה נודע שפדיון הא' אינו פדיון אבל תקנה אחר' ליכא כגון שהכהן יחזיר הה' סלעי' ראשו' והאב יחזור ויתנם לו בפדיון בנו הא לא אמרו' דצריך לעשו' מעשה רב לגלות שאין הפדיון הא' כלום. רמ"ז.

שם שם פ"ט מ"א תי"ט \*ואין מתעשרין בו'. נ"ב פי' ומה אם הכבשי' והעזי' שהם כלאי' זה בזה מתעשרין מזה על זה חדש וישן שאינן כלאי' זה בזה לכ"ש ת"ל עשר תעשר וכו' וכדכתב הר"ב. רמ"ז.

שם שם מ"ג קנו\* מתפוסת הבית חיבין. נ"ב צ"ע מה מיכה של בבא זו דהיא היא הכבא שקודם לה ושחיבי' במע' בהמ' דהיינו שתפוסת הבית קיימת ותו מה ר"ל ואם לאו פטורי' ועוד שגם כל הסיפא מותרת דהיא היא הכבא הראשונה שחיבי' בקלבון וכו' ושמא י"ל דקנו מתפוסת הבית היינו אחר שחלקו וקמ"ל דאפ"ה חייבין. רמ"ז.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה הכל נכנס לדיר להתעשר וכו' ואין לפ' דבריה היינו שלא הכריעו ומ"מ ספק הוי כמ"ש בשם התו' ברפ"ב דזבים דא"כ אמאי תנן בספ"ז שהו' כגזו וכעבד אלא \*ודאי בריה ממש ס"ל לחכמים ואפשר דאה"נ דלהלכתא אין אנדרונינום בכלל. נ"ב עיין בהרמ"ז.

שם שם מ"ז היה לו מאה ונטל עשרה, עשרה ונטל אחד אין זה מעשר. נ"ב רש"י פירש כלו' שלא מנאן א' ב' ג' אלא עשרה בבת א' נטל בכל פעם ופעם ומכל י' נטל א' למעשר אין זה מעשר משום דצריך למנות כדי שיהא עשירי למנינ' קודש.

שם שם תי"ט ד"ה פטורים כתב הר"ב דשמא יצא עשירי זה כו' ומ"ש הר"ב א"כ כל אחד מהן ספק כו' וכל ספיקא לאו בר עשורי הוא עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי\* ספק ש"מ דלעיל ממתני' ומשום דיש לנו ספק איצט' קרא למעוטי וליכא לאקשווי דספיקא קמי שמיא גליא. נ"ב מדכת' העשירי יהיה קדש בה' הידיעה דמשמע העשירי הידוע. רמ"ז.

שם שם מ"ח תי"ט ד"ה ואחד עשר קרב שלמים דתניא אם מן הבקר\* (ואם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר) לרבות אחד עשר לשלמים. נ"ב מדלא כתי' מן בקר, קרבן אהרן.

ערכין פ"א מ"א נ"ב שם בנדר' פ' הר"ב לשונ' של גוים הם והכא לא חש להזכירם שאין רגילות להעריך כמו לידור ולהנזר, ובתוס' תירצו דבנדרים ונייר הזכיר כנויים שלא להוציא ש"ש לבטלה, דאיתא התם איתמ' כנויין ר' יוחנן אמר לשון עכו"ם הן רשב"ל אמר לשון שבדו להם חכמי' להיות נודר בו [ואמרו] מ[מ] תקינו רבנן כנויין דלא לימא קרבן דילמא אמר לה' ולא אמר קרבן וקא מפיק ש"ש לבטלה ע"כ ובכאן לא חשש להזכיר שלא היו מוכריין ש"ש על הערכין ע"כ תוס'.

שם שם מ"ג תי"ט ד"ה ולא נערך וכו' וי"ל מדרבנן רחמנא בן חדש לערכין ש"מ דהעמדה ממש לא קפיד רחמנא\* תו' שם דף נ"ז. נ"ב עיין ברמ"ז.

שם פ"ב מ"א אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר. נ"ב ענין זה לא בא מפורש בדברי הרב דהיינו פחות מז' אבל ית' היטב בפ' הרמב"ם עיין מעבר לדף. רמ"ז.

שם שם רע"ב ד"ה ולא יותר על ג' שבועות. וכו' ת"ל ובה הכהן ואם בוא\* יבא כו'. נ"ב עיין בזה פירש"י על התורה ובתי"ט רפי"ג דנגעים ... ..

שם שם מ"ב ולא נראה יתר על ח'. נ"ב והתו' כתבו דלא רצו לתקן אותם שסדרו לזה עבורם וקביעות שיאריכו בשום פעם השנה יותר מז' מליאים.

שם שם מ"ג רע"ב ד"ה ולא מוסיפים על ששה לא אתפרש\* טעמא. נ"ב ומדרך הסברה י"ל שכך היה ראוי לפי ערך נעימות הזמר. רמ"ז.

שם פ"ג מ"ב רבי אליעזר אומר אחד שדה אחוזה ואחד שדה מקנה מה\* בין שדה אחוזה לשדה מקנה וכו'. נ"ב פ' א"כ למה חלקן הכתוב. רמ"ז.

שם פ"ד מ"ב תי"ט ד"ה רי"א אפילו עני והעשיר כו' מיבעי ליה לברתניא ראה סיעה של בני אדם עומדים ועידיו בנייהן ואמר משביעני עליכם אם יודעים אתם לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין\* ת"ל והוא עד והרי לא ייחד עידיו יכול אפילו אמר כל מי\* ת"ל והוא עד והרי ייחד עידיו. נ"ב העדים קרבן שבועת העדות אם לא העידו כל מי שיודע עדות אני משביע לא יהו חייבין ת"ל.

שם פ"ו מ"א ר"ש בן גמליאל\* אומר אף הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה. נ"ב זה לשון הסוגיא (כג.) במאי קא מיפלגי ר"א סבר אדם עושה קנוניא על ההקדש ור"י סבר אין

אדם עושה קנוניא על ההקדש ואלא הא דאמר רב הונא ש"מ שהקדיש כל נכסיו ואמר מנה לפלוני בידי נאמן חזקה אין אדם עושה קנוניא על ההקדש לימא כתנאי אמר' לשמעתיא לא ע"כ לא פליגי אלא כבריא אבל בש"מ ד"ה אין אדם עושה קנוניא על ההקדש מ"ט אין אדם חוטא ולא לו א"ד כבריא דכ"ע ל"פ דאין אדם עושה קנו' על ההקדש והכא בנדר שהודר ברכים קא מיפלגי מר סבר יש לו הפרה ומ"ס אין לו הפרה ואב"א דכ"ע נדר שהודר ברכים הכא בנדר שהופר ע"ד רבים קמפ' מ"ס וכו' ואלא הא דאמר אמימ' נדר שהודר ברכים יש לו הפרה ע"ד רבים אין לו הפרה לימא כתנאי אמרה לשמעתיא ועוד ר"י אומר אינו צריך אינו מועיל מעבי ליה אבל הכא בשאלה הקדש ק"מ וכו' ואראב"ש הן דברי כ"ש הן דברי ב"ה שב"ש אומרים הקדש טעות הקדש וב"ה אומרים אינו הקדש.

שם שם מ"ב תי"ט ואפ"ה הלכה כר"א \*ועוד שמעתי שיש לפסוק כר"א דאמרי' בס"פ וכו'. נ"ב (כג.) ההוא גברא דזבנינהו לנכסיה וקא גרשה לדביתהו שלחה רב יוסף בריה דרבא לקמיה דרב פפא ערב תנן הקדש תנן לוקח מהו א"ל תנא כי רוכלא ליתני וליויל נהרדעי אמרי דתנן תנן דלא תנן לא תנן אמר רב משרשיא מ"ט דנהרדעי בשלמא הקדש משום רווח[א] דהקדש ערב נמי מצוה קעביד ולאו מידי חסר אלא לוקח מכדי מידע ידע דכל חד וחד איכא עליה כתובה אמאי ניזיל ונובן איהו הוא דאפסיד אנפשיה.

שם שם מ"ג אף על פי שאמרו חייבי ערכין ממשכנין\* אותן נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש ומטה מוצעת וסנדליו ותפילין לו אבל לא לאשתו ולא לבניו. נ"ב ואינם חייבי' להחזיר להם המשכון ביום או כלילה רמב"ם פ"ג דה"ע, ור"ל דאין זה המשכון כאותו ששנינו ספ"ט דב"מ ומחזיר את הכר וכו' אלא שמסדרין אותו כנו' כאן והשאר מוכרי' אותו לתשלום חוב ערכו ונר' דהיינו דתנן אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותן וכו' פי' אין משכון זה להחזירו לו ביום או כלילה לצרכו אלא נותני' לו מזון וכו'. רמ"ז.

שם שם מ"ד רע"ב ד"ה אבל הקדש מחשב חדשים. וכו' ולא מיפרקא בנירוע אלא בחמשים שקל דכתיב וחשב\* לו הכהן מכל מקום. נ"ב יליף לה מדאמ' וחשב דמשמע מ"מ. ק"א פרשת בחקותי פ"י.

שם שם שם רע"ב ד"ה זרע חומר שעורים. מקום שיכולים לזרוע בו כור שעור' כשזורעים במפולת\* יד וזוריעה בינונית לא שיהיה הזרע מקובץ ביותר ולא מפוזר ומפורד הרבה. נ"ב ה"ק כגמ' במפולת יד ולא במפולת שוורי' ופירש"י במפולת יד שזורעים ביד ולא במפולת שוורים שהיו רגילי' לתת שקין מלאי' זרע ומנוקבים השקי' מתחתיהן נקבים רווחי' ומוליכי' אותן על פי המהרישה והזרע נופל וגדולה קרקע המקבלת כור זרע במפולת יד שאינו עבה מקרקע המקבלת כור זרע במפולת שוורים שהוא עבה.

שם שם מ"ג תי"ט וכו' וכן גי' הראב"ד וניח' לגירסא זו הא דקתני גאלה אחר או אחד מן הקרובים דהנה לא זו אלא אף זו דאלו לגי' הרמב"ם והר"ב הוה זו ואצ"ל זו\*. נ"ב נ"ל דאף זו זא"ז היא וקאי אגאלה מידו וה"ק גאלה בנו אין צריך לאב לגאלה מידו אלא בלאו הכי יוצא' לאביו ביובל משא"כ אם גאלה אחר או קרוב שצריך לגאלה ואהא קאי לא זא"ז ל"מ אחר אלא אפי' קרוב צריך לגאול ממנו וקרא ה"פ ואם מכר הגזבר את השדה לאיש אחר ונשאר' ביד הקונה שהמקדיש לא גאלה מידו לא יגאל עוד הא אם גאלה אינה יוצאה מידו, ושיעור הכתוב אם מכר מי שבידו למכור שהוא הגזבר ונשאר' השדה מכורה לא יגאל ומן הפסוק משמע דאם

מכר קאי אאותו דואם לא יגאל שהוא המקדיש וכן הוא האמת שהרי כיון שלא גאלה מן הגובר או מן הקונה הוא נק' ממש המוכר שהיה ספק שנשארה מכורה. רמ"ז.

שם שם מ"ד רבי אליעזר\* אומ' לא נכנסין ולא נותנין אלא נקראת שדה רמושים עד היובל השני. נ"ב ג"ל דגרסי' ר' אלעזר שהוא ר"א בן שמוע שהיה חברם של ר' יהודה ור"ש וכמ"ש בפ"ו דיבמו' שר"ע סמך את ר' יוסי ור' יהודה ור"מ ור"ש ור"א בן שמוע וסי' אישי"ם. רמ"ז.

שם שם פ"ח מ"ג תי"ט ד"ה הבעלים נותנים כו' ובמעשר שני לא \*עבדינן הכי כדתנן שם בפ"ד משנ' ג' ושם מפורש מעמא דבש"ס דידן ודכירו'. נ"ב [ורמינהו] בעל הבית אומר סלע וא' אומר סלע ואיסר את של סלע ואיסר קודם מפני שמוסיף על הקרן הכא דחומשא רווחא דהקדש הוא חומש ער... שהם עדיף התם דחומשא רווחא דבעל הבית קרנא תפרוק שפיר חומשא לא איכפת לן.

שם שם תי"ט ד"ה הבעלים קודמין פירש הר"ב על ברחייהו ואם רצה אמעיקרא קאי ש"ס. נ"ב פ' בשפת ח... ראשון ליתן חשבון המגיע על עלויו של זה לל"א ודינר.

שם שם רע"ב ד"ה ואם לאו שלא פחתו הבעלים תחלה וכו' והא דתנן במתניתין שאין הבעלים מוסיפין חומש אלא על מה שפתחו הם תחלה ולא על עלויו של זה נמי מילי היבא דלא שמו בני אדם את הקרקע כמו שאמר זה האחר אבל אם שמוהו \*שלשה בני אדם כדבריו של זה מוסיפין בעלים חומש בעלויו בעל כרחן וכו'. נ"ב כתוב בע"ח על משנה זו ואע"ג דשומא דהקדש בעי עשרה כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין משנה ג' הכא רבותא קמל"ן דכיון דאמרי תלתא לא מהדרינן אעשרה ויוסיפו חומש על העלויו, ועיין בתי"ט פ"ד דמגלה משנה ג'.

שם שם מ"ה רע"ב ד"ה שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו \*ובתו נהי דיבול למכרה בקמנותה אינו יכול למכרה בנערותה. נ"ב ז"ל הש"ס בהמה למה לי דתניא יכול יחרים אדם בנו ובתו וכו' ת"ל בהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה אף כל שיש לו רשות למוכרה והלא בתו קמנה יש לו רשות למוכרה יכול יחרימנה ת"ל בהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למוכרה לעולם.

שם שם מ"ו תי"ט ד"ה וחב"א סתם חרמים לכהנים כתב הר"ב והלכה כחכמים וכ"ב הרמב"ם ובכ"מ רפ"ו מה"ע הניח בצ"ע\* דבש"ס משמע דהלכה כר"י בן בתירא. נ"ב עיין בהרמ"ז.

שם שם תי"ט ד"ה שנא' כשדה החרם וגו' ור"י בן בתירא מאי עביד ליה מבעי ליה לכהן שהקדיש חרמו דתנן במשנה ג' פ' דלעיל וכו'. נ"ב מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו שלא יאמר הואיל ויוצא לכהנים והרי היא תחת ידי תהא שלי ודין הוא בשל אחרים אני זוכה בשלי לא כ"ש ת"ל כשדה החרם [לכהן תהיה אחוזתו] וכי מה למדנו משדה חרם מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש שדה חרמו לשדה אחוזה של ישראל מה שדה אחוזה של ישראל יוצא מתחת ידו ומתחלקת לכהנים אף שדה חרמו יוצא מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים, פ' שדה חרמו שדה שהחרים ישראל והגיע לחלק כהן והקדישה דהא שדה חרם לגבי כהן אחוזה היא.

שם שם מ"ז רע"ב ד"ה אם נדר אמר הרי עלי עולה והפריש בהמה לנדרו ואחר כך החרימה הואיל והוא חייב באחריותה אם מתה או נגנבה נמצאת שלו היא ונותן כל דמיה לכהן ואת הבהמה יקריב לנדרו דהאי ודאי יש לה פדיון\*. נ"ב כ"כ רש"י ומסיים דלאו גופה אחרים דלאו דידיה הוא.

שם שם רע"ב ד"ה ואם נדבה היא וכו' שהרי אם מתה או ננבבה אינו חייב באחריותה ומשהפרישה יצא ידי חובתה ומעתה אינו מאבד\* ואינו מפסיד אלא שלא הקריב דורון לקונו. נ"ב אם נאבד אינו מפסיד כ"מ בפ"י רש"י.

שם שם רע"ב ד"ה כיצד פודין אותו דהכבוד גופו אינו מותרם שהרי\* אינו שלו אלא לכהן אלא אומדים כמה אדם רוצה ליתן לבע"ה שיתן בכורו לכן בתו כהן או לכן אחותו וכו'. נ"ב ומסיים רש"י הרי שהפסיד העלאת עולה שאינו חייב.

שם שם רע"ב בא"ד וכו' ודוקא נקט בן בתו או בן אחותו\* כהן דאלו כהן גופיה לא מצי למיתן טובה לבע"ה כדי שיתן הכבוד לו או לכהן אחר דכיון דכבוד חזי ליה מיתחי ככהן המסייע בבית הגרנות וכו'. נ"ב ולא לכן בנו ולא לכן אחיו תו'.

שם שם מ"א היתה שנת\* שדפון\* וירקון או שביעית עולה לו מן המנין. נ"ב רוח שהפסיד את התבואה ומתרוקנה מן הזרע, וירקון תבואה שהכסיף פניה ל' הר"ב פ"ג דתעניו' מ' ... שם שם נרה או חובירה עולה לו מן המנין. נ"ב השתא חובירה עולה לו נרה מבעיא אצטריך ליה סד"א אמרי' ליה הב ליה דמיה וליסק קמל"ן. ש"ס.

שם שם מ"ג המוכר בית בכתי ערי חומה הרי זה גואל מיד\* וגואל כל שנים עשר חדש הרי זה כמין רבית ואינה רבית. נ"ב מתני' דלא כר' דתניא רבי אומ' ימים אין פחות משנים פי' מתני' דקתני ה"ז גואל מיד דלא כרבי דאמ' וכו' דלא תשהא ביד לוקח פחות מב' ימי' ורבנן מבעי ליה מיום ליום פי' שאם מכרה בא' בניסן אין מונין שנה למנין עולם דלימא כיון דהגיע תשרי עלתה לו שנה אלא עד א' בניסן הבא אינו נחלם ור' וכו'.

שם שם תי"ט ד"ה יגאל מיד בנו פשיטא מ"ד לקונה אותו אמר רחמנא והא לא קנה קמל"ן.. והיתה\* גאולתו מ"מ ש"ס. נ"ב והיתה גאולתו מ"מ פי' מדהוה ליה למיכתב יגאלנה עד תום וכו' מדשני קרא בדבוריה וכתב והיתה גאולתו משמע אפי' ע"י אחר.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה היה חלוט לו ותרגום לצמיתות לחלומין וכו'. נ"ב ת"ר המקדיש בכתי ערי חומה ה"ז גואל וגואל לעולם גאלו אחר מיד הקדש הגיע יום י"ב חדש (פי' משלקחו מן הגזבר) ולא נגאל היה היה חלוט לו מנה"מ אמר קרא לקונה אותו ואפי' מיד הקדש ולחלטיה הקדש אמר קרא לדורותיו יצא הקדש שאין לו דורות.

שם שם מ"ו תי"ט ד"ה שגנותיה חומתה וכן העתיק הרמב"ם בפ"י"ב מהלכות שמיטה גם בתוספת' בתי הצרי' אע"פ שיש להם חומ' גג וכו' וצ"ע\* שכותלי בתי חומתה ה"ל למתני. נ"ב י"ל דהגנות מוכיחי' שאותו ההיקף הוא מחיבור תכיפת הבתים דאם לא היו לו הגנות אלא היו כעין חצרות שהן מגולו' הבאי' מצד חוץ יחשבו שהכל חומת העיר. רמ"ז.

שם שם תי"ט ד"ה מימות יהושע בן נון כת"ב איש כי ימכור בית מושב עיר חומה יכול הקיפיה חומה מכאן ולהבא ת"ל בית מושב עיר חומה שמוקפת\* חומה מימות יהושע בן נון. נ"ב פי' מפני שתחלת באתם לארץ וישיבתם בה היה בימי יהושע וקרא קאמ' אשר לו חומה ר"ל שבזמן ביאתכם לארץ תהיה לו חומה והכתו' רומז אע"פ שלא תהיה אח"כ. רמ"ז.

# חידושי תורה

הנאון רבי יהודה הכהן קרוים זצ"ל

גאבדק"ק לאקענבאך, ומלפנים גאבדק"ק יאנקאוואטין

נולד בג' טבת תרי"ט לאביו מו"ה רבי יקותיאל הכהן ז"ל מגזע משפחת הש"ך, בכפר סאטוואר הסמוך לבאניהאד. בנערותו למד בבאניהאד בישיבתו של הג"ר יצחק זעקיל הלוי פאללאק זצ"ל בעמח"ס "ברכת יצחק", תלמיד מרן ה"חתם סופר" זיע"א, ואצל בנו הג"ר משה זצ"ל בעמח"ס "וידבר משה", "תקון משה", ומשנת תרל"ה עד תרל"ח למד בחוסט בישיבתו הרמה של מרן ה"מהר"ם שיק" זיע"א וכנזכר בשו"ת מהר"ם שיק האו"ח סי' רפה, וחיו"ד סי' שעה-שעט. נסמך להוראה מרבותיו מהר"ם פולק ומהר"ם שיק והג"ר אליעזר זוסמאן סופר זצ"ל אבדק"ק פאקש בעל "המקנה" ו"ילקוט אליעזר", זיע"א.

בשנת תרל"ט נשא את בתו של הג"ר משה סג"ל הלוי לעווינגער זצ"ל אבדק"ק ווייטצען, לאחר נשואיו התיישב בבאניהאד, אך לא ארכו לו שם הימים, וכעבור שנה נפטרה אשתו. בשנת תרמ"ב נשא את בתו של הג"ר אדוניהו שמעלצער זצ"ל דומ"ץ דק"ק פעטראוואסעלא בעמח"ס "נפש אדוניהו" ושם ישב כמה שנים ומסר שם שיעורים. בשנת תרמ"ו עלה לכהן פאר ברבנות קהלת יאנקאוואטין (יאנאשהאלמא), שם הנהיג ברמה את קהילתו שבע עשרה שנה. ובשנת תרס"ב נקרא לכהן פאר ברבנות ק"ק לאקענבאך מ"שבע הקהילות" שבמחוז בורגענלאנד.

נשא ונתן בהלכה עם גאוני וגדולי דורו כבעל ה"פני מבין", "פרי השדה", "מי יהודה", "לבושי מרדכי", "נחלת בנימין", "מהרי"ץ דושינסקי", "ויגד יעקב", את מאמריו בחידו"ת פירסם בקבצים "תל תלפיות", ו"וילקט יוסף". במצות רבו המהר"ם שיק זצ"ל תרגם ספרי מוסר רבים לשפת יידיש-דייטש שהיתה אז לשון המדינה, לתקנת הדור. כן חיבר: "מורה דרך", "דברי שלום", "דברי אמת" ועוד.

בשנת תרצ"ה עלה לארץ הקודש והתיישב בירושלים. נפטר ביום כ"א שבט תרצ"ט ומנו"כ בהר הזיתים. השאיר אחריו ברכה בכת"י, חידושים בכל מקצועות התורה. דרשה זו פלפול בהריפות גדולה דרש בעת מסיבת כתיבת התנאים שלו בוואיטצען תחלת חורף שנת תרל"ט בהיותו בן י"ט שנים בלבד, ונכתב ע"י בקיצור נמרץ, ומתפרסמת כאן לראשונה מכת"י"ק בעריכת חברי המכון לרגל מלאת 75 שנה לפטירתו. תודתנו נתונה לבני משפחת וידר אמרי ברוך 1 ב"ב 03-6749398, ראשי מכון "לאקענבאך" וצאצאי המחבר, שהמציאו לידינו דרשה זו מתוך ספר הנמצא בשלבי עריכה.

**בדברי הגמ' מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה**

**ולא כי תלקח אשה לאיש**

איתא בגמרא קידושין (ב' ע"ב), רבי שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה (דברים כ"ב י"ג), כי יקח איש אשה, ולא כתב, כי תלקח אשה לאיש, מפני שדרכו של איש לחזור על אשה, ואין דרכה של אשה לחזור על איש וכו'.

דנא, דאשת איש שזינתה אסורה לבעל בעשה, דכתיב (במדבר ה' כ"ט), ונטמאה ונטמאה שני פעמים אחד לבעל ואחד לבעול (סוטה כ"ז ע"ב).

ובספר פני יהושע (פתיחה למס' כתובות) תירץ, דלולי דברי הירושלמי ולפי שיטת תלמודא דידן היה נראה, דאין צורך לאוקמי לעבור בב' לאוין, אלא דהקושיא מעיקרא ליתא, דנהי דב"ש סבירא להו, דאין לגרש אלא אם כן מצא בה ערות דבר, ונאמר גם כן דהאי ערות דבר היינו דבר ברור דוקא בשני עדים, דאין אשה נאסרת על בעלה אלא בשני עדים, אלא דאפילו הכי הא קיי"ל (כתובות ט' ע"א), דפתח פתוח כשני עדים דמי, ואם כן שפיר איכא לאוקמי קרא בהכי, כדמשמע לכאורה להדיא דבהכי איירי פשטה דקרא כדכתיב (דברים כ"ד א'), כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וגו', דלכאורה האי 'ובעלה' היינו ביאה ראשונה, דכביאה ראשונה על ידי ביאה זאת לא מצאה חן בעיניו דייקא, משום דמצא בה ערות דבר, והיינו שנמצאת בעולה על ידי שמצא פתח פתוח שצריך ליתן לה גט, כדקיי"ל דנאמן לאוסרה עליו, ואם כן איצטריך קרא ד'לא יוכל' למימר שאם היתה לאיש אחר ואומר שמצאה בתולה שלימה, ואם כן סד"א שמתורת לחזור לראשון דאיגלאי מילתא דראשון לא היה בקי בפתח פתוח, לכך איצטריך קרא למימר דאפילו הכי אסורה לחזור לראשון, דנהי דאיסור סוטה ליכא, אפילו הכי איסור מחזיר גרושתו איכא, ע"כ תירוצו של הפני יהושע.

אמנם הפני יהושע אוקים דבהכרח צריך לפרש דברי הגמרא בכתובות (שם) אהא דא"ר אלעזר, האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ומקשה הש"ס, ואמאי ספק ספיקא הוא, ומסיק הגמ' לא צריכא, אלא באשת כהן, ואיבעית אימא, באשת ישראל ובפחותה מבת ג' שנים, ולפי זה על כרחך אי אפשר לאוקמי קרא באשת כהן, דאם כן אכתי אמאי איצטריך קרא דלא יוכל

ומדקדקים המפרשים, א', על כפילת לשונו, הלא די לו באומר, מפני מה לא כתיב כי תלקח וכו', ולמה מאריך בלשונו. ב', הקשה בס' אור חדש (שם ד"ה דתניא ר"ש), דלכאורה מיותר הוא הלשון מפני מה 'אמרה תורה', דהול"ל מפני מה כתב כי יקח וכו' כמו דמסיים ולא כתיב תלקח.

ולענ"ד נראה לתרץ, על פי מה שפירש התוס' ישנים (ד"ה מפני) את קושיית הגמ', דכי יקח משמע בעל כרחא, וכי תלקח משמע מדעתה. ולכאורה קשה עליו, האיך ס"ד דתתקדש בעל כרחא, דהרי כתיב מפורש (דברים כ"ב ט"ז), את בתי נתתי לאיש הזה, דמשמע ברצון ומדעתה ולא בעל כרחא. וכן מצינו ברשב"א (ד"ה תנא האשה) אהא דכתיב במשנה (ב' ע"א), האשה נקנית, ולא כתב האיש קונה, בזה"ל, ויש מי שהקשה, אפילו תניא האיש קונה, היכי הוה ס"ד דנקנית בעל כרחא, דהיכי מצינו מקנה בעל כרחא. והובא באור חדש (ד"ה תני האשה).

ונקדים דהנה בגמ' גיטין (צ' ע"א) תנן, בית שמאי אומרים, לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר (דברים כ"ד א'), כי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים, אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ובירושלמי סוף גיטין (פ"ט הי"א) הקשה על ב"ש, דהרי כתיב (דברים כ"ד ד'), לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וגו', ומה אנן מקיימין הך קרא, דאם לאוסרה עליו, הרי כבר אסורה לו משום דבר ערוה שראה בה, [ואיתא בגמ' גיטין שם (ע"ב) דמצוה מן התורה לגרשה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ולב"ה לא קשה דפירש"י שם (ד"ה ערות דבר), דמשמע להו או דבר ערוה או שאר דבר סרחון, וכן הוא בקרבן העדה על הירושלמי שם]. ותירץ הירושלמי, דהפסוק בא להוסיף לחייבו עליה בשני לאוין, ופירש בקרבן העדה, דאם נישאת ונתגרשה, אחר גירושין אסורה לחזור אליו, והוא בלא תעשה נוסף על העשה שיש עליה מקדמת

הגמ', דאי מהתם הוה אמינא עד דמקדש [בכסף] והדר בעיל, קמ"ל דביאיה לחודה גם כן קונה. ולפי דברי הגמרא יצא דלדעת רבי בעינן גם קידש בכסף וגם בעילה, ולדברי הפני יהושע דלעיל דהפסוק ד'לא יוכל', איירי בקטנה ישראלית פחותה מבת ג' שנים, ועל כרחק בקידושי כסף בלבד מסברא מפני דלא שייך ביאה בקטנה, יקשה מדברי רבי דסבירא ליה דבעינן בכל קנין כסף גם קנין ביאה, ולדבריו בקטנה פחותה מג' שנים לא שייך ביאה, אם כן לא שייך אף קנין כסף בקידושי קטנה, ואם כן הדרה קושית הירושלמי לדוכתא, דביאה קנין קידשו את הקטנה.

וכן יש להקשות עוד על דברי הפני יהושע שס"ל להקיש הויה ליציאה דכפי שביציאה דעת רש"י דאין קטנה מתגרשת אפילו ע"י אביה ה"ה בקידושין לא שייך בקטנה שתתקדש בשטר, דמצינו דדעת הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"ב) שפסק לענין קנין אשה בזה"ל, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה, ובכסף מדברי סופרים, עכ"ל. ולפ"ז נסתר תירוץ הפנ"י על קושית הירושלמי לב"ש דמיותר הכתוב דלא יוכל וגו' ואוקים דאיירי בטוען פתח פתוח מצאתי ובפחותה מבת ג' שנים וקידשה בכסף, וקשה דבמאי קידשה, אי בביאה הרי ס"ל להפנ"י דלא שייך בקטנה, ואי בכסף אינן מדברי תורה כי אם מדברי סופרים, וגם בשטר אין לומר מאחר דילפינן קידושי שטר מויצאה והיתה - ומסתמא לא ילפינן רק דומיא דויצאה שאינה יכולה להתגרש אף ע"י אביה ה"ה בקידושין שאינה מתקדשת בשטר, ובעל כרחק צ"ל כשיטת התוס' בגיטין (ס"ד ע"ב ד"ה וכל שאינה יכולה) שדעתם דקטנה מתגרשת ע"י אביה, ואם כן ה"ה בקידושין תתקדש על ידי קידושי שטר, ושפיר משכחת בטוען פתח פתוח מצאתי בקטנה שהתקדשה בשטר, וימצא דברי הפנ"י קיימים לתרץ קושית הירושלמי ולא

בעלה הראשון לשוב לקחתה, הרי בלא"ה אסורה לו משום גרושה, ואלא מאי משום פחותה מבת ג' שנים, גם זה אינו, דאי משום ביאה, אין ביאתה ביאה, ואי משום שטר, גם זה אינו, דהא ילפינן שטר מויצאה והיתה' (קידושין ה' ע"א), וקטנה שאינה מתגרשת אפילו על ידי אביה בשטר וכדברי רש"י בגיטין (ס"ד ע"ב ד"ה אינה מתגרשת) ה"ה דאינה מתקדשת בשטר, ועל כרחק אי אפשר לאוקמי קרא דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אלא בקידושי כסף, דבהא לא שייך לאקושי הויה להא מילתא, ונמצא דלפי מה שפירשנו דסבירא להו לב"ש בסוף גיטין, דלא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, על כרחק הוא בקידושי כסף מסברא, ולכך איצטריך הפסוק אפילו אם איתא הערות דבר, לומר דאם היתה לאיש אחר ואמר דמצאה בתולה שלימה, ואם כן סד"א שמוותרת לחזור לראשון דאיגלאי מילתא דהראשון לא היה בקי בפתח פתוח, קמ"ל דלא אסורה לו משום סוטה, אלא משום מחזיר גרושתו, עכתו"ד הפני יהושע.

ולפי דברי הפנ"י נמצא דלב"ש דלמדינן מהפסוק 'לא יוכל' - דלא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, איירי או באופן שיש ב' עדים ממש שזינתה, או כתירוצו של הפני יהושע בפתח פתוח ובאשת ישראל פחותה מבת ג' שנים ובקידושי כסף.

אמנם דברי הפנ"י שכתב דקידושי קטנה איירי בכסף דוקא ולא בביאה ובשטר קשיין, וכפי שהקשה כבר האור חדש (פתיחה אות ז' ט').

דבגמ' לקמן (ט' ע"ב) מקשה, ובביאה מנא לן, אמר רבי אבהו א"ר יוחנן, דאמר קרא 'בעולת בעל', מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה, א"ל רבי זירא לרבי אבהו ואמרי לה ר"ל לרבי יוחנן, כעורה זו (רש"י - בתמיה, וכי אינה מקובלת עליך, שאתה מחזר ללמדה ממקום אחר), ששנה רבי 'ובעלה' - מלמד שנקנית בביאה, ודחה זאת

דהפסוק דלא יוכל איירי בקטנה ולא בקנין כסף כפי שכתב הפנ"י כי אם בקנין שטר. ברם מאחר וקיי"ל דאין אשה מתקדשת בע"כ ולפ"ז ליכא למילף קנין קידושין בשטר מקיחה קיחה אלא מויצאה והיתה, ובקטנה אינה יכולה להתגרש בשטר ואה"נ איננה יכולה להתקדש בשטר, ואם כן לדעת רש"י אי אפשר לתרץ קושית הירושלמי דאיירי הפסוק דלא יוכל בקטנה פחות מג' שנים דבאיזה קנין קידשה.

אמנם כשנאמר דמלשון הכתוב כי יקח דמשמע בעל כרחיה יהיה מקום לתרץ דברי הפנ"י לשיטת רש"י דהפסוק דלא יוכל איירי באופן שקידש קטנה פחותה מבת ג' שנים ובקנין שטר ולא בקנין כסף, טפי יקשה אדברי הפנ"י ממה שהקשה בגמ' דילן דלכתוב כי תלקח, שהרי 'תלקח' משמע מדעתה כדברי התוס' ישנים, וכשיכתב תלקח דמשמע מדעתה שוב יקשה קושית הירושלמי, דבאיזה קנין להפנ"י קידש את הקטנה, דמעתה נסתר גם הדרך של קנין שטר, דאי אפשר למילף עוד קנין שטר מקיחה קיחה דיש להפריכו דשטר איתא בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה והדבר תלוי בדעתה.

וברם יש לתרץ דעת הפנ"י בהקדם המבואר בס' אור חדש (ט' ע"ב ד"ה בפיסקא) בשם (הרשב"א) [ריטב"א] (ד"ה אי מהתם) דלרבי דאמר דילפינן ביאה מ'ובעלה' לא ס"ל דע"כ בעינן לקידושין תרתי כי יקח בכסף ואחר כך ובעלה בביאה, כי אם ס"ל בזה כר' יונתן דס"ל דאו הא או הא עד שיפרט לך הכתוב דבעינן תרתי (כצ"ל בריטב"א), כמבואר בב"מ (צ"ד ע"ב). ולפ"ד שפיר יש לתרץ לקושית הירושלמי כפי שתירץ הפנ"י דאוקים הקרא דלא יוכל דאיירי בקטנה פחותה מג' שנים וקידשה בכסף בלא ביאה, דלא בעינן תרתי אף לרבי.

איברא דהצד לומר בדעת רבי דבעינן תרתי לקידושין כסף בהדי ביאה, זה רק אם כתוב כי 'יקח', אבל אם כתיב כי 'תלקח' כפי

כפי שרצה לומר הפני יהושע דאיירי בקנין כסף לחודה אלא רק בקנין שטר ועפ"י דעת התוס' בגיטין.

איברא דלפ"ד רש"י בגיטין שאין הקטנה מתגרשת ולפיכך אינה מתקדשת בשטר דילפינן ויצאה והיתה, א"כ יקשה לפנ"י לדעת רש"י במאי קידשה, הרי קנין כסף לדעת הרמב"ם הוא מדברי סופרים, וביאה לא שייך בקטנה, ובשטר נמי לא - דילפינן מהיקש דויצאה והיתה. אלא דמצינו בתוס' (ג' ע"א ד"ה ואשה) ע"ד הגמ' (שם) שרצתה ללמוד שהאשה מתקדשת בקנין חליפין מקיחה קיחה משדה עפרון דמה שדה מקניא בחליפין אף אשה מקניא בחליפין - ואמרו דאינה מקודשת דחליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה, והקשו בתוס' דלקמן (ה' ע"א) בעי בגמ' בשטר מלן, ומאי בעי, ליגמר משדה, מה שדה מקניא בשטר אף אשה מקניא בשטר, (ועיין נמי בתוס' ב' ע"א ד"ה משום, דשייך קנין שטר לקידושין, דכתבו דמצינו לשון קנין וקיחה בשטר דכתיב (ירמיה ל"ב י"א), ואקח את ספר המקנה, ע"כ), ותירץ, דשטר איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה. דלפי דברי התוס' דמצי יליף קנין שטר בקידושין מקיחה קיחה משדה עפרון כפי שיש לילף קנין חליפין לקידושין מקיחה קיחה משדה עפרון, אלא שלמסקנת הגמרא והתוספות לא ילפינן מקיחה קיחה דחליפין ושטר איתנהו בפמ"ש"פ ואשה בפמ"ש"פ לא מקניא נפשה, אולם לכשנאמר דאשה מתקדשת בע"כ - כפי שהיתה הו"א לגמרא (ב' ע"ב) לומר שהקשה דניתני האיש קונה, ותירץ דאי הוי תנא קונה הו"א בע"כ, - וכפי דברי התוס' ישנים דיקח משמע בע"כ, א"כ לא בעינן דעתה שתקנה נפשה, ומשכחת שפיר קנין חליפין ושטר בקידושין מהכתוב דקיחה קיחה כיון דשטר לאו מהיקש דויצאה והיתה אייתנן, ושפיר יכולה להתקדש בשטר אע"פ שאינה יכולה להתגרש, ולפ"ז היה מקום לתרץ דברי הפנ"י לשיטת רש"י ולומר

איסורין שבתורה במינן במשהו ולא בטיל, ופליגי אר"י ור"ל דאמרי תרווייהו כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם. וא"כ יקשה לדעת רב ושמואל דכל איסורי תורה במינן הם במשהו דלמא אף מה שציותה תורה בכלי מדין להגעיל הכלים הוא משום דלמא ישלחו בהם במינן שבזה הדין דמשהו אסור ולא בטיל אפילו בנותן טעם לפגם, אבל בעלמא אה"נ נותן טעם לפגם מותר, ולא תירץ על הקושיא, וכתב שנדמה לו שראה כבר קושיא כעין זו.

ונראה לתרץ דלא קשה מידי, דהריטב"א שם (ד"ה רב ושמואל) אצל פלוגתא רב ושמואל בהדי רבי יוחנן וריש לקיש כתב, דגם רב ושמואל סבירא להו כרבנן התם דס"ל דמין במינן מן התורה בטיל ורק מדרבנן לא בטיל, ורק רבי יהודה דפליגי על רבנן סבירא ליה דמין במינן אפילו מן התורה לא בטיל. ולפי דברי הריטב"א לא קשה מידי, דרב ושמואל מדסבירא להו דמן התורה מין במינן בטיל ומותר, ורק מדרבנן אסור מין במינן עכצ"ל דאם והוי ס"ל דנטל"פ אסור מן התורה הוא רק מפני דסבירא להו דאה"נ ילפינן מגיעולי עכו"ם דנטל"פ אסור.

ונקדים עוד, דהנה כבר הזכרנו לעיל בדברינו את דעת הריטב"א (ד"ה אי מהתם) שכתב בגמ' קידושין (ט' ע"ב) דלרבי לא בעינן קידוש ואחר כך בעל וסגי באחד מאלו, דרבי סבירא ליה כרבי יונתן דמשמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו עד שיפרט לך הכתוב יחדיו, ולפי דבריו נמצאנו למדין דבעינן למימר כי 'יקח' משום שהוא לשון בעל כרחא, דבזה יתורץ קושית הירושלמי, דהא עתה לא בעינן קידוש ואחר כך בעל גם לרבי, ואם כן אפשר לאוקמי כדתיירץ הפני יהושע דמיירי הפסוק ד'לא יוכל' באופן דקידוש קטנה פחותה מבת ג' שנים ובקנין כסף וכדלעיל.

ובגמ' יבמות (פ"ב ע"א) איתא דסבירא ליה רב שישא בריה דרב אידי כרבי יהודה דאמר מין במינן לא בטל אפילו מדאורייתא.

שהקשה בגמ' לא נטעה בזה, דאם נימא דבעי לרבי גם כן ובעלה, לכתוב ונבעלה בלשון נפעל כמו דכתיב תלקח. ומעתה יעלה שפיר מדוייק לשון הגמ' דנקט מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתיב כי תלקח אשה לאיש, דהפירוש בדברי הגמ' הוא, מפני מה כתיב כי יקח, וכי תימא משום דיקח משמע בעל כרחה, ודייק לכתוב כן דנדע שקידושין הם בע"כ משום קושית הירושלמי דמיותר הכתוב דלא יוכל, ונוקים דה"כ דאיירי בקטנה פחותה מג' השנים ובקידושין שנעשו בשטר דילפינן מקיחה קיחה כיון שמתקדשת בע"כ, ברם א"צ לזה דהקידושין לקטנה נעשו בכסף, ואי אפשר לומר דאם והקידושין נעשו בכסף א"כ תרתי בעינן כסף וביאה, - דאי הוי כתיב לקידושין בקנין כסף תלקח דמשמע מדעתה ועדיין בעינן לקידושין ביאה הו"ל לכתוב נמי ונבעלה, ומדכתיב ובעלה הרי מוכח דלא בעינן תרתי וסגי באחד מהקנינים, ונוקים דה"כ דלא יוכל דאיירי כשקידש הקטנה בקידושי כסף בלבד, וכפי שהוכיח הפנ"י, כנלע"ד ודו"ק.

ומעתה נתרץ להקושיא השניה שבריש דברינו מה שהקשה האור חדש על אריכות הלשון מפני מה אמרה תורה.

דיש לומר דרבי שמעון דהוא בעל המימרא הנ"ל אזיל לשיטתיה. דהנה בגמ' עבודה זרה (ס"ח ע"ב) מספקינן לרב אי ס"ל נותן טעם לפגם מותר או אסור. ובהגהות רבי גדליה ליפשיץ זצ"ל תמה הא על כרחך נותן טעם לפגם הוא מותר, דאם נאמר דאסור על כרחך הוא עפ"ד ר"מ דיליף שם (ס"ז ע"ב) מגיעולי עובדי כוכבים, - דרחמנא אסרינהו בכלי מדין דכתיב (במדבר ל"א כ"ג), כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר וגו', דמשמע הואיל ונשתמש עובד כוכבים בכלי חמין צריך להרתיח כדי שיפלוט גיעול שבלע, וכליהם נידונים כאינם בני יומן דקיי"ל סתם כלים אב"י הוי ואינן בן יומו הוא נטל"פ דאלמא דנטל"פ אסור. הא איתא בגמ' לקמן (ע"ג ע"ב), רב ושמואל דאמרי תרווייהו דכל

משום נטל"פ אלא מטעם דכל איסורין שבתורה מין במינן במשהו ניחא. דיש להוכיח דרבי שמעון דאמר בגמ' דילן מפני מה אמרה תורה וכו' סבירא ליה כרבנן דפליגי ארבי יהודה וס"ל דמין במינו לא בטיל מדרבנן, ומכל מקום מן התורה בטיל, דבגמ' עבודה זרה (ס"ז ע"ב) יליף רבי שמעון דנותן טעם לפגם מותר מדכתיב (דברים י"ד כ"א), לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך וגו', ודרשינן כל הראויה לגר קרויה נבילה, שאין ראויה לגר (רש"י - דהיינו שהסריחה) אינה קרויה נבילה, אלמא מדאפגים בטל מאיסורה ומותר (רש"י), והקשה עליו הגמ' מכלי מדין דנותן טעם לפגם אסור, ודחק בגמ' לתרץ שם, וקשה דאמאי לא מתרץ בפשיטות כפי קושית רבי גדליה זצ"ל, דבכלי מדין אין האיסור מטעם נטל"פ כי אם מטעם שכל איסורי תורה מין במינו לא בטיל במשהו, אבל בעלמא נותן טעם לפגם מותר. ועל כרחך דסבירא ליה לרבי שמעון דמין במינו מן התורה בטיל, דלא כרבי יאשיה דסבר כדרב שישא דיליף דמין במינו לא בטיל אפילו מן התורה מדכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר וכשיטת רבי יאשיה עצמו בתמורה שם. ולפי זה נמצא דר"ש דנטל"פ אזיל לשיטתיה בגמ' דילן וסבירא ליה כרבי יונתן גם באופן זה דבעינן או קידש בכסף או בעל, ולא כרבי יאשיה דבעינן תרתי קידש בכסף ובעל. וזה נראה הפשט בגמ' דילן בדברי ר"ש, דאי אפשר לומר דבפשיטות מקשה הגמ' מפני מה לא נאמר כי תלקח, דאיכא למימר דמן התורה מין במינו לא בטיל, ובקידש ואחר כך בעל בעינן שניהם וכדברי רבי יאשיה, ובעינן שיכתב כי "קח" דמשמע בעל כרחו וכדאמרן - כדי לתרץ קושית הירושלמי כדתיירץ הפנ"י, אבל ר"ש שמקשה הוא מפני דסבר דמן התורה מין במינו בטיל - כרבנן דפליגי ארבי יהודה, דדוקא שם בכלי מדין אסור מטעם דמב"מ במשהו ולא מטעם נטל"פ, אבל בעלמא נותן טעם לפגם מותר וכקושית רבי גדליה ליפשיץ זצ"ל, ושפיר הקשה ר"ש מפני מה אמרה תורה, דעל התורה הקושיא,

ולכאורה יש לעיין מנ"ל לרב שישא דמין במינו לא בטיל מן התורה, על כרחך ילפינן זאת מקרא ד'ולקח מדם הפר ומדם השעיר' (ויקרא ט"ז י"ח) כדאיתא בגמ' חולין (צ"ח ע"ב) שמערה דם שניהם לכלי אחד כדי להזות על קרנות מזבח הפנימי, ודם הפר מרובה מדם השעיר ומכל מקום קרי ליה דם השעיר, אלמא דמין במינו לא מבטל ליה. והנה דברי הגמ' בחולין עולין עפ"ד רבי יאשיה בגמ' תמורה (ה' ע"ב) דסבירא ליה דם הפר ודם השעיר צריכין שיהיו מעורבין. וי"ל דיצא לרבי יאשיה דמשמע שניהם כאחד מדקים ליה דכל מקום שאמרה תורה שני דברים משמע שניהם כאחד עד שיפרט לך הכתוב כל אחד בפני עצמו, וכדמצינו דס"ל לרבי יאשיה גבי קידושין דבעינן תרווייהו קידש בכסף וביאה.

ולפ"ד דרב שישא כרבי יהודה ס"ל דמדאורייתא מין במינו אינו בטיל וילפינן זאת מ'ולקח מדם הפר ומדם השעיר', והוא אליבא דרבי יאשיה בתמורה דבעינן שניהם כאחד, ולכך בעינן נמי לקידושין גם קידש בכסף וגם בעל, ואם כן דבעינן לקידושין תרתי ומלבד כסף בעינן נמי ביאה - ובקטנה פחותה מג' שנים דעת הפנ"י דליכא ביאה, ואיך תירץ הפנ"י קושית הירושלמי דאיירי הכתוב דלא יוכל בקטנה פחות מג' שנים וקידשה בכסף, הא בכסף נמי אי אפשר לומר דבעינן נמי לביאה ולא שייך בקטנה. ולתרץ קושית הירושלמי ע"פ תירוצו של הפנ"י בהכרח צ"ל דעל כך כתבה התורה כי יקח לשון בעל כרחו דמעשה נילף קידושי שטר מקיחה קיחה ולא נימא דשטר איתא בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה - דכי יקח בע"כ משמע, ונוקים דה"כ דלא יוכל בקידושי שטר ולא כפי שכתב הפנ"י דקידשה בכסף. ולדברינו שוב קשה מה אמר בגמ' לכתוב כי תלקח דמשמע מדעתה, ולא לכתוב כי יקח דמשמע בע"כ, הרי יקשה קושית הירושלמי.

אך לפי קושית רבי גדליה ליפשיץ זצ"ל דלעיל דיש לומר דבכלי מדין אין האיסור

מקדש (קידושין מ"א ע"א). ותירץ, דאי תנא הכי הוה אמינא אפילו בעל כרחה, לכך תני בתולה נשאת דאין נושאין בעל כרחה, עכ"ד. והקשה באור חדש (פתיחה אות ג'), דא"כ אמאי הקשה בגמ' (ב' ע"ב), דניתני האיש קונה ותירץ דאי תני הכי הו"א בע"כ, דאף ואם כתיב יקח לא נטעה לומר דמשמע בע"כ, דמה נושאין שהם סוף הקידושין בעינן מדעת כדאמרין בתולה נשאת דמשמע מדעתה כמש"כ התוס', מכש"כ דבעינן תחלת קנין מדעתה. ועל פי זה שאמרנו דר"ש סובר כרבי יונתן דלא בעינן תרתי אתי שפיר, דאי ס"ד דתחלת קנין בעל כרחה משום דכתיב יקח, ולכך בעינן לקידושין שיקדש בכסף ובעל - משום קושית הירושלמי לתרץ כתיורוצו של הפני יהושע דמיירי הפסוק דלא יוכל בקנין שטר ויליף מקיחה קיחה, ומדבעינן שכשמקדש בכסף דהיינו תחלת קידושין שיקדש גם בביאה דהיינו סוף קידושין נמצא דגם סוף קידושין הוא בע"כ, ולכך אמר שפיר בגמ' דאי תני האיש קונה הו"א בע"כ, דלא יתכן למילף תחלת קידושין מסוף קידושין, - דאדרבה אף בסוף נושאין הוה אמינא דנעשים בע"כ כפי תחלת הקידושין כפי שנראה מהכתוב דכי יקח, ולא היה מקום לדברי המשנה בתולה נשאת דמשמע מדעתה שהרי מהכתוב כי יקח משמע דנושאין נעשים בע"כ, ודו"ק היטב כנלע"ד.

לאחר זמן ראיתי דיש להשיב ולפלפל על דברי, משום דגם ואילו הוי ילפינן מקיחה קיחה קנין שטר לתרץ קושית הירושלמי עפ"י תירוצו של הפני יהושע נמי בעינן קידש בשטר ואחר כך בעל, והרי לפי דברי הפני יהושע לא שייך ביאה בקטנה פחותה מג' שנים. ומכל מקום הנחתי הדברים ככתבן, כי אפשר שיש לתרץ על זה, ובפרט מפני דברים טובים שבתוכה.

מפני מה לא כתבה כי 'תלקח', מדסובר כרבי יונתן דלא בעינן גם קידש וגם בעל, אלא אחד משניהם, וכדלעיל.

אך אין דברינו מוכחים על מה דאמרין דסבר ר"ש כרבי יונתן גם בגמ' דילן, דאפשר לומר דרבי שמעון יסבור כמו רבי יאשיה דלקידושין בעינן תרתי קידש בכסף ובעל, אבל בעלמא סובר כרבנן דמדאורייתא מין במינו בטיל ובתמורה סובר כרבי יונתן דלא משמע שניהם כאחד, ואם כן לפי זה נמצא דרבי שמעון יכול לסבור כרבי יאשיה ולא כרבי יונתן דבעינן תרתי ובעינן כי 'יקח' דמשמע בעל כרחה משום קושית הירושלמי כדי לתרצו עפ"י תירוצו של הפני יהושע דהפסוק דלא יוכל איירי בקטנה פחותה מג' שנים וקידשה בקנין שטר דילפינן מקיחה קיחה. ובס' מלא הרועים (ח"א, ערך כ"מ דא"ר ל"ת אי עביד מהני או לא אות ד'), הוכיח מדברי הגמ' בתמורה דלרבי יאשיה הדין הוא דכל מקום דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, משום דסבירא ליה התם, דכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר לימד על עבודת יום הכפורים שיהיו הדמים מעורבים, אף דם הפר מרובה משל שעיר, אלא מכאן לדמים העולין על גבי המזבח כדי להתיר הבשר ליאכל שאין מבטלין זה את זה, ואביי דס"ל דכ"מ דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני מביא ראייה מולקח מדם הפר ומדם השעיר דכמו ביו"כ מהני תרי דמים ואין מבטלין זא"ז ה"ה בכור ומעשר שנתערבו דמן דאין מבטלין זא"ז, ורבא דפליגי על אביי וס"ל דכ"מ דא"ר ל"ת אי עביד לא מהני על כרחך כרבי יונתן סבירא ליה דלא בעינן שניהם כאחד, ע"כ, הרי דדעת רבי יאשיה דאי עביד מהני, ורבי יונתן ס"ל דלא מהני.

והנה בגמ' כתובות (ב' ע"א) תנן, בתולה נשאת ליום הרביעי. ובתוס' (ד"ה נשאת) הקשה, ליתני נושאין את הבתולה כמו האיש

הנאון ר' חיים ברוך וואלפין שליט"א

## בענין חזקת שלש שנים \*

כראוי וסמך עליהם, והנה לדעת הרמב"ן קשה (ב) דהא באמת ראייה מיד מהא דשתק, אלא דעד ג' שנים יש ריעותא דשטר, ואחר ג' אזלא ריעותא, והיכי דמיחה יש עדיין ריעותא, והא הכא דלא שמע המחאה, הא ליכא ריעותא, ואמאי לא הוי חזקה.

ובדף כ"ט: איתא ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ביתא אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכונא גוואי הואי, פירש"י "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי" אתו לקמיה דרב נחמן א"ל זיל ברור אכילתך, ופירש"י "הבא עדים שדרת בבית לבדך ג' שנים בלא אותו שבא עמך" ומק' רבא הכי דינא המוציא מחבירו עליו הראיה, ומתרץ הגמ' לא יהא אלא דנקיט שטרא מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בנכסי, ומשמע מתוס' והרא"ש דבעי ראייה על כל הג' שנים, כמו שטר קיום, והשתא קשה (ג) דהא לרמב"ן עיקר החזקה דהוא במקום שטר הוי ביום א', ואם המערער טוען דהוה ליה לאיזדהורי בשטרא גם אח"כ משום דלמא לא החזיק כראוי, וא"כ יש לו הוכחה לאידך גיסא מאחוי שטרך, הרי על המערער להביא ראייה לדחות שטרו של מחזיק, כן הק' מו"ר הרה"ג ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל, דהנה על מחאה צריך המרא קמא להביא ראייה דהמחאה שובר החזקה כמו תנאי לקנין, אע"ג דהוי למפרע, ומבואר בגמ' דאם ספק אם דר בלחוד היינו ספק בעיקר החזקה, ומשו"ה אמרינן זיל ברור אכילתך, והשתא לרמב"ן יום א' הוי עיקר החזקה, ואחוי שטרך משבר החזקה, ועל המרא קמא להביא ראי' דלאו חזקה מעליא היא, וצריך עדיין לשמירת השטר.

איתא בב"ב בדף מ"ב. "ת"ר אכלה האב שנה והבן שנים, האב שנים והבן שנה, האב שנה והבן שנה והלוקח שנה הרי זו חזקה" ואיתא ברמב"ן שם ד"ה הא י"מ דוקא בבנו גדול אבל קטן לאו בר מחויי ביה הוא והלכך לאו בר חזקה הוא, דכיון דלא בר איזדהורי בשטר איהו נמי לא מחי, וכי היכי דאיך בפני הבן היינו בן גדול הא נמי - ואין אני מחזיק בטעם זה דטעם חזקה לאו משום איזדהורי בלחוד אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן למחזיק אחוי שטרך, ולאחר ג' כיון דלא מיזדהר ביה טפי, איתרע ליה האי טענה ואמרינן לא לחינם שתיק, וקטן נמי לאו בר איזדהורי טפי הוא - ומיהו בתוך ג' לא מהני ליה לקטן, דא"כ מי שאין לו דעת הרויח, לא מצינו אותו אלא מפסיד, ובקהלות יעקב סי' י"ח סק"ח הקשה "וצ"ע להבין סברא זו דלמה לא ירויח אחרי שהדין נותן כן וצ"ע", ועוד יש לעורר דהא איתא במתניתין ב"ק פ"ז. "חש"ו פגיעתן רעה החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורים" הרי להדיא דמי שאין לו דעת מרויח, תחלה נבאר ענין שלש שנים לחזקה.

והנה בקצה"ח סי' ק"מ סק"ב כתב דחזינן מהרמב"ן דבאמת שתיקתו ראייה מיד, אלא דעד ג' שנים יש ריעותא בהא דאין לו שטר, וא"כ הק' (א) מהא דדף ל"ו. "אמר רבא אם היה קטן מוטל בעריסה יש לו חזקה לאלתר" והנה נהי דליכא חיסרון דגודרות, הא תוך ג' יש חיסרון דאחוי שטרך.

וברא"ש סי' א' איתא "ואם עדי המחאה אומרים שלא אמרו המחאה לשום אדם אפ"ה הויא מחאה", וכן איתא בנימוק"י, והנה מקור לזה בדף ל"ט ע"א, וכן קי"ל בשו"ע דאם אמרו עדים לא אמרנו לשום אדם מהני מחאה, ולא חזקה היא, דהא הוא מיחה

שבתחילה שבאו חכמים להחליט זמן החזקה היה להם להחליט דגם בשנה א' הוי חזקה לולי הריעותא דאחוי שטרך אלא דכל זמן שלא הוחלט הדין דלא הוי חזקה רק אחר ג"ש, ה"ל למחות גם בשנה הא', אלא שהוכרחו חכמים להרחיק זמן חזקת ג"ש, מחמת דבתוך זמן זה איכא ריעותא דאחוי שטרך, אבל בתר שקבעו חכמים זמנו דג"ש, שוב אינו חושש לשתוק, עד קרוב לסוף ג"ש, ומשו"ה גם בקטן דלאו בר איזדהורי בשטר הוא, מ"מ הבעלים בחייהם סומכים על הדין דאין חזקה פחותה מג' ואינם חוששים למחות עד סוף ג"ש, וא"כ ליכא ראי' כלל שמכרה - אלא שיש לשאול שיתקנו חכמים דכשאין המחזיק בר דעת חזקתו הוי לאלתר אם אינו מוחה מיד, דהא ליכא ריעותא דאחוי שטרך, וכשיהא הדין כך אז באמת יהא הוכחה שמכרה, דהו"ל למחויי לאלתר, ועל זה השיב הרמב"ן דלא ראו חכמים לתקן תקנה למי שאינו בר דעת יותר מתקנת חזקה הקבועה לבני דעת", והנה לדבריו מיושב נמי הני קושיות, אלא דנראה דצ"ע חדא דהיכי חזינן לרמב"ן דיש תקנה, הא לדבריו לכאורה הכל מדאורייתא<sup>1</sup>, ועוד אם כל הסיבה מחמת שטר, אמאי לא יתקנו באמת ללאו בר דעת מיד, כיון דליכא סברא להיפוך, וזה לא מיקרי דמתקנין טפי לאינו בר דעת כיון דהוה מילתא בטעמא, דבבר דעת ליכא הוכחה עד ג"ש כיון דיש ריעותא דאחוי שטרך, ובאינו בר דעת יש הוכחה מיד, ועוד דזה דוחק גדול דכל דבריו הוא בתחילת התקנה ולא עכשיו לפי האמת, וגם עדיין קשה (א) דכמו דבתחילת התקנה ריעותא דאחוי שטרך מבטל החזקה, ה"ה בקטן המוטל בעריסה, הריעותא דאחוי שטרך ה"ל לבטל חזקתו.

והנראה כמו שביאר מו"ר הרה"ג ר' ראובן זצ"ל דטענת אחוי שטרך מסלק הרגלים לדבר מהא דשתק, דמשו"ה שתק דידע דיכול לטעון אחוי שטרך, ולא משום התקנה דיש חזקה כהקה"י, אלא משום

ובדף ל"ה: איתא א"ר אבא אי דליה ליה איהו גופיא צנא דפירי לאלתר הוי חזקה, והעיר (ד) הקצוה"ח סי' קל"ה סק"ב דהא לרמב"ן אע"ג דהוה חזקה לאלתר הא איתרע ליה בדאחוי שטרך.

ועוד קשה (ה) בדף נ: לרבא בחפר בה בורות שיחין ומערות לל"ק לאלתר הוי חזקה, והא אכתי ריעותא דשטר איכא לדעת הרמב"ן, כמו בכל חזקת ג' שנים דיש ראי' לאלתר ונסתר בריעותא דשטר.

והנה הנתיבות סי' קמ"ד סק"ג כתב אבל אין סברא כלל לומר שלרמב"ן הוי חזקה מיד דהא אפי' בגודרות בעינן ג' שנים אע"ג דלאו בני שטרא ניהו, וכן מוכח מכל הפוסקים שעיקר החזקה אינה אלא בסוף ג', וכתב דמה שכ' הרמב"ן שבתוך ג' אמרינן למחזיק אחוי שטרך ומשמע דבלאו הכי הוי ראי' מיד "כוונתו למאן שדרכו להקפיד כהני דבי בר אלישב", והנה לפי דברי הנתיבות נתישבו כמה קושיות (ב) מיושב דאפי' לא שמע המחאה וליכא ריעותא דשטר ליכא חזקה מיד, וגם (ג) גבי זיל ברור אכילתך ליכא חזקה מיד, אלא דתמוה דהיכי חזינן ב' חזקות חדא לכל העולם וחד לבני הקפדה כבר אלישב, ועוד דהא אכתי ק' כל הני בגווי דבר אלישב, וגם (א) עדיין קשה דכמו דגבי בר אלישב ריעותא דאחוי שטרך מבטל החזקה א"כ בקטן המוטל בעריסה נמי אמאי אינו מבטל החזקה, וכמו"כ שאר הקושיות (ד-ה) עדיין קשו ומהאי טעמא.

והקה"י (שם) כתב "ואשר נראה לי בזה דודאי גם לרמב"ן ז"ל בתר שתקנו חכמים דאין חזקה בתוך ג' שנים מטעם דאיכא ריעותא דאחוי שטרך שוב אין הבעלים חושש למחות עד סוף ג' שנים, וליכא הוכחה אלא משתיקת ג' שנים שלמות, ומה דמשמע מהרמב"ן ז"ל דבפחות מג' שנים נמי הוי הוכחה, אלא דנגד זה איכא ריעותא דאחוי שטרך, אינו אלא מעיקרא דדינא היינו

1 והראה (הב') הר' יהושע לאנדא נ"י ברמב"ן דף ל"ה ד"ה והני "דכי תיקון רבנן חזקה".

בורות הוה לאלתר חזקה ולא נתבטל מחמת אחוי שטרך.<sup>2</sup>

והשתא לפי"ז תו לא קשה מאי כוונת אין בו דעת ירויח, דהא השתא אין לפרש כהקה"י דלא עשו תקנה לאין בו דעת יותר משיש בו דעת, דהא לפי דבריננו זהו מן הדין, וא"כ אמאי לא ירויח כיון דמעיקר הדין הוא דלאו איזדהורי בשטרא הוא וממילא יש הוכחה משתיקת המ"ק דא"א לומר דסמך אטענת אחוי שטרך.

ונראה לפרש דכוונתו כך, דלא כל קטן אין בו דעת, והוה כל קטן בספק אם הוא בר דעת, ואם היה ודאי אינו בר דעת היה באמת מחמת שתיקתו חזקתו מיד, דהא א"א לסמוך על הא דאחוי שטרך, אבל כיון דספק הוא דאפשר דבר דעת הוא ובר איזדהורי בשטרא, ואכתי לאו שלו עד ג"ש, א"כ מספק אין נותנים לו, ועוד נראה דאין הכוונה דספק אומדנא דשתיקה לאו אומדנא, אלא דודאי ליכא אומדנא, דסומך ודאי<sup>3</sup> דיכול לטעון מספק אחוי שטרך, דאטו מצד שאין בו דעת אין צריך שטר, נמצא לפי"ז דרק להוציא לא מהני, וא"כ ניחא הא דפגיעתן רעה, דהא מרויח היינו דמוציא, והא להנ"ל אינו יכול להוציא, ופגיעתן רעה היינו דהוא פטור מספק, ופטור לא מיקרי מרויח, אלא מניעת הפסד.

טענתו דאחוי שטרך, וא"כ השתא ליכא ראי' מדשתק עד לאחר ג"ש, וכן משמע מתוך לשונו שכתב דלאחר שלש כיון דלא מיזדהר ביה טפי, איתרע ליה האי טענה ואמרינן לא לחנם שתק דמשמע דטענת אחוי שטרך הוא טעם אמאי בחנם שתק, ובזה ניחא דלפי האמת אין רגלים לדבר אלא בשתיקת ג"ש, וניחא (ב) דהיכי דמיחה תוך ג' אפי' לא שמע המערער ליכא חזקה, ונראה דצ"ל דהמערער סבר דבאה המחאה לאזני המחזיק ויזדהר עוד ג"ש, ולא חש למחות, א"כ נ"מ גדול היכי דיודע דלא בא לאזני המחזיק, וניחא נמי (א) דהא לא מצינו דטענת אחוי שטרך מדחה שום חזקה או מוחזק, רק דבקרע מחמת טענת אחוי שטרך ליכא חזקה, דאין ראי' משתיקתו ולא דנדחה החזקה, דאין הכוונה דשותק משום דאחוי שטרך אלים לדחות החזקה, אלא דדעת בני אדם דכשיודע שיכול לטעון אחוי שטרך אינו מתירא שיחזיק, ומשו"ה שותק וליכא חזקה, אבל במטלטלין דזוכה מדין מוחזק, לא מהני אחוי שטרא לדחותו.

ובזה ניחא נמי (ג) דגבי זיל ברור אכילתך גם לרמב"ן ליכא חזקה רק ע"י כל הג"ש ואינה נעשית ביום אחד ושפיר זיל ברור אכילתך, וגם ניחא (ד) הא דאחוי שטרך אינו מבטל הראי' דדלי צנא דפירי דהא אינו מבטל שום הוכחה, וכך (ה) הא דחפר בו



2 והק' ר' ישראל יוחנן אסיא שליט"א א"כ על מחאה נמי היה צריך המחזיק להביא ראי' דלא הי' מחאה, כיון דחזקה נעשית ע"י שתיקה.

3 ואע"ג דקטן ביותר ודאי אין בו דעת, נראה דקטן כזה ודאי לא נכנס לשדה ויש לו אפטרפוס, וממילא שייך ביה אזדהורי בשטרא,

הרב אריה רומשטיין

## שיעור זכירה לפרשת זכור

בתשובת מהר"י אסאד סי' נ"א הלכה למעשה, שהשתתפו בו ג' גאוני עולם בהשלמת קריאת התורה של שחרית בעת המנחה, וז"ל: "דע אהובי, בני שיחי, כשהיינו בועד הרבנים בק"ק פאקש ובבואינו בחזרה בבוקר השכם, טרם נסענו משם התפללנו עם מניין בית המלון, ולא שמענו בו ביום ב', קריאת התורה שחרית, וכמו ג' או ד' שעות אחר חצות היום הגענו לישוב שהיה שם ביהכ"נ וקבצנו מנין עשרה לתפילת מנחה. ושלושתינו בד"צ, שהיינו ביחד, הגאון אבד"ק מיקלאש, והגאון אבד"ק סאבאטיש ואני, הסכמנו בעצה אחת ועשינו מעשה לקרות בתורה אז פרשת השבוע של שחרית, בין אשרי לתפילת ש"ע, כדי שלא לבטל התמיד תקנת עזרא, שלא לשהות ג' ימים בלא תורה." עכ"ל.

ובשו"ת פרי השדה ח"ג סי' א', ובשו"ת בית שערים סי' נ', כתבו שבקהל שאין להם מנין בשחרית, אך במנחה התאסף מניין ורוצים לקבוע קה"ת בתפילת המנחה - העלו, דעיקר תקנת חז"ל היתה לתפילת שחרית. וכך משמע בדברי הרמב"ם, ולכן אע"פ שמפני איזו סיבה יכולים לעשות כן, מ"מ אין לנהוג כך בקביעות.

ובהסתמך על זה, פסק בשו"ת בית ישראל סי' כ', שאנשי צבא שא"א להם להתפלל במניין ולקרוא בתורה, מותר להם לקרוא קה"ת במנחה, דזהו אונס באקראי. והביא ראייה מגמ' ב"ק ס"ב, שעמדו הנביאים ותקנו שיקראו בתורה בשני וחמישי, כדי שלא ילינו שלוש ימים בלי תורה. איברא, כל זה אמור באופן עראי, "אבל בקביעות אין להנהיג כן. ועכ"פ העושים כן בשעת הדחק גדול אין מזניחין אותם." עכ"ל. וכן איתא בתשובת המהרש"ג ח"ב צ"ב וכלשון זה מצינו גם בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' ט"ו.

אשתקד, שנת תשע"ג לפ"ק היתה שנה פשוטה, בת י"ב חודש, והשנה, שנת תשע"ד היא שנה מעוברת בת י"ג חודש. ובנידון שכזה ידועים דברי המהר"מ שיק בספרו על תרי"ג מצוות, שהביא במצווה תר"ה ל"ת שס"ב את דברי רבו החתם סופר, האומר, שכיוון שבשנת העיבור מפרשת זכור אחת לשניה יעברו למעלה מ"ב חודש, ושיעור זכירה רגילה הוא בן י"ב חודש, כיצד יקיימו את מצוות "זכור" כדבעי. והשיב החתם סופר, "שהוא באמת מכוון לצאת בפרשת "כי תצא", על תנאי, וכך ראוי לעשות". עכ"ל.

על פי דברים אלו, יצאנו לדון בדין פרשת "זכור" בשנה שלפני שנה מעוברת, אגב עובדא דהוי באחת מקהילות ישראל שבש"ק שלפני הפורים שכחו לקרוא פרשת זכור, ועד שנזכרו בדבר כבר התפזר רוב הקהל איש איש לביתו. והיתה, נפשם בשאלתם, כיצד ישלימו את החסר. האם זהו מעוות שניתן לתקון, א"כ מתי ישלימו זאת. שמא יש להורות להם שיקראו עוד באותה שבת בעת עלות המנחה או לדחות הקריאה למועד אחר?

בראשית דברינו עלינו לברר, בסיעתא דשמאי, במסילה העולה בית קל, אם אכן קיים דין השלמה לקריאת התורה כשלא קראו בשחרית בין ביום חול ובין בשב"ק בכל ימות השנה.

בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ט"ז, פסק לקהל שאין באפשרותם לקיים מניין שחרית בב' וה', אולם בשעת המנחה מצליחים לאסוף מניין, והתיר להם להוציא ס"ת ולקרוא מה שחסרו בשחרית. וטעמא דמילתא, שמעיקר הדין כבר פסק המשנ"ב בסי' קל"ה ס"ק א', דבדיעבד כל היום זמנה. וכן בתשובת גורן דוד, או"ח סי' ג' העיד, דהחת"ס עביד עובדא בנפשי' כן. וכך כתב

להיות בשבת, ביקש מחילת הקהל לאפשר לו לשמוע הפרשה הקודמת וכך קרא הבעל קורא לכהן, את כל הפרשה הקודמת ואת התחלת הפרשה הנוכחית.

והשתא נהדר לנידוננו בדין השלמת פ' זכור. והנה יש לחקור תחילה בדין ארבע פרשיות, האם הן מצוות לשעתן דווקא, כפי שחילקו לנו חז"ל את השבתות של חדש אדר, או יתכן שיש לחלק ולומר שלא כל הארבע פרשיות דינן שווה.

הטור, בס"י תרפ"ח כ' וז"ל: "קראה באדר ראשון ואח"כ ראו לעבר השנה קורין אותה באדר שני, אבל הפרשיות שעשו באדר ראשון א"צ לחזור לעשותן בשני". הרי ברירא לנו מלשוננו, שחילק בין הפרשיות לבין קריאת המגילה. שבקריאת המגילה שנקראה באדר ראשון, פסק לחזור על קריאתה באדר שני, ואילו ד' פרשיות מה שקראו - קראו, ואין צורך לחזור עליהן באדר שני. וביאר הבית יוסף, באומרו: משנה פ"ק מגילה (ו) "ודייק מניה הגמ' הא לענין פרשיותיה זוז' שוויין. כלומר, שאם קראו הד"פ באדר" א"צ לחזור ולקרותן בשני". עכ"ל.

למדנו, שלפי שיטת הבית יוסף, למרות שלא קראו הד"פ לפי סדר קביעת זמנם שקבעו חז"ל, הרי מ"מ פשיטא לבי" שיציד"ח כשקראו באדר"ר שלא בסמוך לפורים. וכך פסק האבודרהם, וז"ל: "אהא קאמר תלמודא אבל לעניין פרשיות זוז' שוויין, שאם קראו באדר"ר כל ד' פרשיות ושוב באו שיש צורך לעבר השנה - אין צריך לשנותן בשנית". אלא שהד"מ הגיה שם, שיש נוסחא אחרת למימרא, וז"ל: "ומשמע מדברי הבי" שס"ל שנוסחא האמיתית היא בספרים. אבל הפרשיות א"צ לחזור ולעשותן. אמנם במקצת נוסחאות איתא דכל הפרשיות שעשו באדר ראשון צריך לחזור ולעשותן בשני וכ"מ בגמ' פ"ק דמגילה (ו), וכ"ה דברי הרא"ש וכ"כ מהר"א מפראג, שכ"ה הנוסחא האמיתית" עכ"ל. ועי"ש בב"ח, שהפליא בשיטת

כתב המשנ"ב בס"י קל"ה ס"ק ה': שכחו לקרוא פרשת השבוע בשחרית, כגון שהיו צריכים לקרוא ויק"פ, וקראו רק ויקהל בלבד, אם אפשר שבמנחה יקראו ז' גברא את כל הסדרה ואח"כ יאמרו אשרי ובלצ"ג. אמנם, הערוה"ש שם בס"ו כתב, שודאי עדיף להשלים הקריאה סמוך לקריאת המנחה. אלא שצ"ל שכ"ז למ"ד שזמן הקריאה הוא כל היום, ולכן בדיעבד, אם לא קראו בשחרית - יש לקרוא בעת המנחה. ובהליכות והנהגות מבעל הקהילות יעקב, (עמ' ל"ה) פסק שישמע הסדרה בעת המנחה ויפסיק באיזה דרשה או אמירת תהלים לרבע שעה ואח"כ יתחילו אשרי.

מצינו מחלוקת הפוסקים בעניין השלמה בשבת הבאה, שיטת הרמ"א בס"י קל"ה ס"ב, שאם ביטלו הקריאה בשבת, אזי ישלימו בשבת שלאחריה. והדגול מרבבה שם כתב, שאם אפשר לקרות באותה שבת לעת המנחה, עדיף שיקראו אז. אמנם, בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"א, וח"ב סי' ט"ז כתב שלא לקרות במנחה, דלא תיקנו פרשה שלימה עם ז' קרואים בתפילת המנחה, אלא ישלימו לשבת הבאה.

והמשנ"ב שם בס"ק ז' כתב בשם המהר"מ מינץ, שאם שכחו ולא קראו שתי פרשיות מחוברות, דבכה"ג א"א להשלים, שהרי יצטרכו לקרוא ג' פרשיות, ולא מצינו שיקראו שלוש פרשיות שלמות בשבת אחת. שלא כמו בשבת ראש חודש טבת שחל בימי החנוכה, שאז מוציאים שלושה ס"ת אך לא קוראים שלוש פרשות שלמות. ועיין שם במשנ"ב שסיים דבריו, שדעת הרבה פוסקים, שגם בכה"ג יש לקרוא. ומאידך, מעניין שבשו"ת מהר"מ שיק סי' של"ה כתב, ששמע מרבו החת"ס שהגה"ח ר"נ אדלר זצ"ל, רבו של החת"ס עשה הלכה למעשה והשלים הרבה סדרות.

וכבר ידוע המעשה שהחזו"א זצ"ל, כשאירע פעם באותן שבתות שבני ארץ ישראל מקדימים את בני חו"ל בקריאת הפרשה, כאשר יו"ט שני של גלויות חל

הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו. ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם, ודין יהיה לקרותה ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום, כי המן הרשע היה מזרעו. אבל להודיע שקודם נס זה נצטוונו בזכירה זו קבעו הפרשה קודם לפורים, אבל סמכה לפורים על דרך מה שיאמרו זיכרונום לברכה במקומות סמכו ענין לו". עכ"ל.

כלומר, בעל החינוך סובר, שמעיקר הדין הי' צריך לקרות בפרשת זכור פעם בשנה ואין לזה זמן קבוע. (וכמו שפירש הר"ש משאנץ, "שתיקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו העניינים") ולכאורה הי' נראה לקורא בפורים גופא, אלא שחז"ל רצו להודיע שקודם נס זה נצטוונו בזכירה הקודמת לעשיה ולכן קוראים בזכור קודם לפורים.

וכן נוקט גם בעל הלבוש, שמדאורייתא יצד"ח, כיון שאין יום ברור ומוחלט מתי יקראו זכור. וז"ל: "ושבת שניה היא שבת זכור בשבת שקודם פורים, כדי להקדים זכירת מחיית עמלק לעשייתה, דכתיב, "נזכרים ונעשים". וצריך זכירה בפה, שכן אז"ל: זכור יכול בלב, ת"ל לא תשכח. הרי זכירת הלב אמור. הא מה אני מקיים זכור, הוי אומר - בפה. והרי מכאן, שפרשת זכור היא דאורייתא. לפי דעת קצת פוסקים אחרונים אע"פ שאם היא דאורייתא, אין בה טעם למה נקבעה בשבת זו. ואדרבה, בחודש אייר היה לנו לקובעה, שכן היתה מלחמת עמלק בהיותם ברפידים. ואפשר שמן התורה לא נצטוונו לעשות בשבת זו אלא מצות עשה היתה לעשותה באחד מן שבתות השנה, באיזו שירצו, ומסרה ליד ב"ד. אלא שבימי מרדכי ובית דינו קבעוה, לסומכה בכל שנה למעשה המן שהיה מזרעו". עכ"ל.

משמע, שמימות משרע"ה עד ימי מרדכי ואסתר קיימו המצוה באחת משבתות השנה. אלא שמימי מרדכי הצדיק ובית דינו תיקנו חז"ל להסמיך זכירה לעשייה. אך מ"מ עיקר

הרא"ש ונשאר למסקנא, שיש לחזור ולקרוא הפרשות באד"ש.

ולמסקנא פסק המשנ"ב בסי' תרפ"ה ס"ק ב' וז"ל: "בב"י משמע דא"צ לחזור אבל בד"מ ובא"ר כתבו דצריך לחזור". למדנו מכאן, שכיון שהפרשות לא נקראו כתקנת חז"ל במועדן, יש לחזור ולקרותן כפסק הד"מ וא"ר באדר הסמוך לניסן, ופרשת זכור יש לקוראה בשבת הסמוכה לפורים.

ועתה נדון בדין פ' זכור ונבאר בס"ד את שלוש המצוות בדין עמלק כפי שמנה הרא"ה בספר החינוך והן: א': "מצוה תר"ג מ"ע רמ"ב: מ"ע לזכור מעשה עמלק שעשה לנו, שנא': "זכור את אשר עשה לך עמלק". ב': מצוה תר"ד מ"ע רמ"ג: "מ"ע להכרית זרעו של עמלק, שנא': "מחה תמחה את זכר עמלק". ג': מצוה תר"ה, ל"ת שס"ב: "מצוות ל"ת שלא לשכוח מעשה עמלק, שנא': "לא תשכח", שלא לשכוח בלב איבתו ושנאתו ממנו". ואמרו חז"ל בספרא בחוקותי, "זכור את אשר... יכול בלבך - כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכחת הלב אמורה. הא מה אני מקיים זכור - שתהא שונה בפיך. וכן שנינו בספרי כי תצא, "זכור את - בפה, לא תשכח - בלב". עכ"ל. אם כן אנו מצווים שלא לשכוח בלב ומאידך לזכור בפה את מעשה ומחיית עמלק.

ונקדים ונבוא אל העיון לברר מהם גררי הזכירה והשכחה מצוויי התורה"ק. לשון החינוך במצוה תר"ג, "כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלבבות באורך הזמנים. ואל הזכירה הזאת בלב ובפה לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. והטעם כי בזכירה ההיא עיקר הדת, וכמו שהרחבנו הדבור על זה בהרבה מקומות בספרי, אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו. ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש".

"והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל

ציווי התורה"ק לזכור פעם אחת בתוך תקופה של זכירה ואי שכחה. וכמובן כ"ז אמור בהתייחס למשך זמן קריאת התורה מ"בראשית" עד ל"עיני כל ישראל". שכן בני בבל סיימו קרה"ת פעם בשנה, ומאידך בני ארץ ישראל מנהגם לסיים התורה אחת לג' שנים. יוצא, שבשנה ראשונה קראו בפרשת בשלח, בשנה השלישית בפרשת כי תצא, וא"כ מה היה עליהם בשנה השני של הזכירו עניין עמלק כלל? הכיזד קיימו מצוות זכירת עמלק תוך כדי קריאת התורה? ולפי"ז האם בני א"י קבעו וייחדו שבת מיוחדת בשנה השני מתוך השלוש לקריאת זכור?

ואני זה לי ימים כבירים שכוונתי ג"כ לדעת הרב חיד"א זלה"ה שבזה יוצאין ידי חובת לא תשכח, אבל עוד הוכחתי לדעתי דהחיוב לא תשכח בלב הוא בכל יום, מה שאין כן זכור בפה הוא רק פעם אחת בשנה, דאי לא תימא הכי למה אין קורין פרשת זכור בתורה בכל יום, אלא על כרחך אין החיוב רק פעם אחת בשנה. ונמסר הדבר לחכמים איזה יום יבחרו והמה בחרו להקדים זכירה לעשייה שבת קודם פורים [מגילה ל.]. אם כן דברי מרן האר"י ז"ל לכוין באמירת 'לשמך הגדול' זכירת מעשה עמלק, הוא באמת מצות לא תשכח ואין צריך יותר, כי זכור בפה הוא רק פעם אחת בשנה, נ"ל.

אלא שי"ל שבני מערבא סברו כהני פוסקים הסוברים דסגי לצאת ידי חובת מצות זכירת עמלק בקריאה פעם אחת בחיים.

והשתא דאתי להכא, יש לנו לברר מהו שיעור של "זכירה", ו"אי שכחה". וכפי שכתב החינוך, "לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום וכי נימא שבשנה דווקא איתליא בשנה תמימה כולל חודש העיבור - י"ג חודש, או שמא י"ל שהכא בעי רק י"ב חודש, או זמן אחר". על סמך הגמ' בברכות נ"ח, למד הגאון ר' ישע"י פיק בספרו מיני תרגימא, ש"זכור את, לא תשכח" - שיעור שכחה י"ב חודש.

לעצם חיוב הזכירה פעם בשנה, אומרת הפסיקתא רבתי, י"ב פ' זכור "תמחה את זכר עמלק וגו' אמרו ישראל לפני הקב"ה אתה אומר לנו הווי זכורים למחות את זכר עמלק, בשר ודם אנו, לשעה אנו, אתה שאתה חי וקיים לעולמי עולמים הוי זכור. אמר להם הקב"ה: בני, אין לכם אלא להיות קוראים פרשת עמלק בכל שנה, ומעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם".

וכן הגדיר זאת בעל "הבני יששכר" במאמרי חודש אדר, מאמר ג': כתב הרב הגדול מו' חיד"א זלה"ה בספר דבש לפי, מערכת אות ז' סימן כ"א וז"ל: "ראיתי להרב הגדול מר מחותני ז"ל בפירושו ספרי שנדפס מחדש שכתב בסוף פרשת תצא,

ואגב באתי כמזכיר הרב הגדול מו' חיד"א זלה"ה הביא [שם] להלכה ברייתא הנשנת בתורת כהנים (ריש פר' בחוקותי), וז"ל: "זכור את יום השבת (שמות כ ח), יכול בלבך, כשהוא אומר שמור [דברים ה יב] הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפוך וכו', וכן הוא אומר זכור וכו' למרים [שם כד ט], יכול בלבך, כשהוא אומר הישמר בנגע הצרעת לשמר מאד [שם כד ח] הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפוך, וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק [שם כה יז], יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח (שם כה יט) הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפוך".

וכן כתב הרמב"ן בספר המצוות מדברי התורת כהנים הלזה, "והוא בעיני לתימה, אם כן למה בזכירת עמלק נמנו שתייהם ממנין תרי"ג, מצות עשה זכור ומצות לא

וכן כתב הרמב"ן בספר המצוות מדברי התורת כהנים הלזה, "והוא בעיני לתימה, אם כן למה בזכירת עמלק נמנו שתייהם ממנין תרי"ג, מצות עשה זכור ומצות לא

בפרק "אלו מציאות", דאבידה משתכח ב"ב חודש. וכן על המת נגזר גזירה, שבתוך י"ב חודש ישתכח, וכאן צייתה לנו התורה"ק שלא תשכח. ובודאי צריכים לזכור פעם אחת בכל שנה ושנה. ופעם אחת שאל הרב מו"ה משה מעיר חדש, שאח"כ נסע לאה"ק, שבשנת העיבור יהיה יותר מ"ב חודש, והשיב מרן זצ"ל בעהחת"ס שהוא באמת מתכוון לצאת בפרשת תצא על תנאי, וכך ראוי לנו לעשות". עכ"ל.

לפי לשון זו תלה החת"ס את הדבר בתנאי, באומרו, "מתכוון לצאת בפרשת תצא על תנאי" ואפ"ל בהסבר התנאי כיוון שחז"ל קבעו שלצאת יד"ח המצווה יוצאין בשבת זכור שלפני הפורים, ממילא כל העושה בזמן אחר עושה שלא כדעת חז"ל. מאידך, אם אכן זמן זכירה איננו יותר מאשר יב"ח, הרי יש פה מקום לכוון בפרשת כי תצא שלפני שנה מעוברת לצאת יד"ח המצווה. אך מ"מ לא מצינו עד זמן החת"ס מי שיעורר על כך. לכן, כדי שלא יקרא ששינה ממצוות חכמים, היתנה החת"ס לצאת יד"ח ע"ת שאם אכן בדווקא יב"ח הרי יצא בכונתו בפרשת כי תצא ואם לאו - ימתינו לפרשת זכור הבאה הגם שזה יותר מיב"ח.

ועל אשר אמר: "וכך ראוי לנו לעשות", הבינו הפוסקים שבקש כאן החת"ס להחמיר על עצמו וכמו שכו' הדב"י ח"ב בסי' ע"ט "אם לא נימא דמרן מחמיר ע"ע הי' ומה עוד שנפלאו הדברים, שהרי מצינו שבשו"ת חת"ס עצמו אה"ע סי' קי"ט דן בדברי הבית שמואל, ס"ק י"ז שמייתי פלוגתת הרשד"ם ותשובת דברי ריבות, דתרוויי"ס ל"א אין חודש העיבור בכלל. ומהרי"ו סי' ס"ח פשיטא לי' דחודש העיבור בכלל. וכך נהירא לי' לחת"ס שילפי' מ"ערי חומה". דכמו בבתע"ח שנה תמימה עם עיבורה, שכך הוא שיעור שכחה (וכן פסק בתשובת "כנסת יחזקאל" חאה"ע סי' ס"ב), עיי"ש.

והמשיך שם החת"ס ברהיטת לשונו: "ונ"ל מזה מה שאנו קורין פרשת זכור פ"א

תעשה לא תשכח (והוא באין חולק), וזכירת שבת ומרים לא נמנה רק למצוה אחת, וגם מי יתן ונדע זמני הזכירה בפה ואיסור השכחה מן הלב למצות הללו, וגם למה לן אוהרה שלא נשכח, יזהירנו היוצר כל לומר בפה, ושוב בודאי לא נשכח מן הלב דהרי מצוות צריכות כוונה. ועל כרחך לומר, דזכור בפה יוצאין בפעם אחד באיזה זמן מהזמנים, ואיסור השכחה הוא בכל יום. ואפשר לומר דזכור בפה יוצאין בפעם אחד בשנה - היינו כשקורין הפרשה בציבור על פי סדר הפרשיות. ואיסור השכחה הוא בכל יום. רק בזכירת עמלק קבעו חז"ל זמן מיוחד כדי להקדים זכירה לעשיה, וצריך עיון רב בדבר, והוא מן התימא אצלי במצות כאלה שהם מדאורייתא, שלא הרחיבו הפוסקים דבריהם בזה": עכ"ל הבני יששכר.

ומעניין, שבתשובת ערוגת הבושם, סי' ר"ה כתב, "ודע דמדברי "החינוך" (בפ' כ"ת), מוכח, דכל שקרא בפיו מעשה עמלק פעם אחת בימיו - סגי, וכבר קיים מ"ע זו מה"ת, ולדידיה ע"כ קריאת זכור לאו דאורייתא". עכ"ל.

וידועה היא הערתו של המהר"מ שיק, תלמיד החת"ס, בספרו על תרי"ג מצוות, במצוה תר"ה ל"ת שס"ב, שממ"ע זו, למד בעל ספר החינוך, ממקרא, "זכור את אשר עשה לך עמלק", שיש לקרות פרשה זו בציבור. כיוון דהזכירה תכליתה היא המחיה והמלחמה עם עמלק. וכשם שמצות המלחמה עיקרו על הצבור, כמ"ש בעל תה"ד וברמב"ם סוף מניין עשה לכך גם הזכירה עיקר מצוה בציבור. לא קיים המצוה אם לא קרא בציבור. ולכך נסמכו שתי המצוות בקרא: מצות זכירה ומצות מחיה, להורות כשם שמחיה עיקרו שייך בציבור, שהם כוח בידם למחות, ה"ה הזכירה, ומ"מ גם ביחיד נמי המצוה אם לא הי' אפשר בציבור וכמ"ש הרמב"ן. עיי"ן שם.

ובפיסקא ב' כתב שם המהר"מ שיק, וז"ל, "והנה מצוה זו אנו מחויבים לקרות בציבור פעם אחת בשנה והטעם אמרינן

שעברה אינה סמוכה לפורים ועוד רחוקה יותר מאשר אדר"ר לאד"ש. אלא מאי, נימא שהחת"ס חשש לשיעור שכחה של יב"ח מפורים הקודם, הא, זה עתה ראינו בתשובתו הרמתה, בס"י קי"ט, שגילה לנו דעתו הק' שחודש העיבור בכלל השנה.

והנה בשו"ת דברי ישראל שם, ובשו"ת ערוגת הבושם, סימן ר"ה, הקשה למ"ד פ' זכור דאורייתא, דדרשי, זכור בפה. אם כן טעמא מנ"ל דפ"א בשנה דילמא בכל יומא קאמר רחמנא לזכור בפה (ועיין מג"א סי' ס) וצ"ל הואיל ורחמנא אפקי' בלשון זכור ולא בלשון קריאה ש"מ דה"ק תזכור בפה למען תזכור ולא תשכח. וקים להו לרבנן דאי מדכיר בפומיה פעם אחת בשנה שוב לא ישתכח מן הלב כל י"ב חודש כדאשכחן נמי בדוכתי אחרוני, שכחת הלב בתריסר ירחי שתא, כדקי"ל דהרואה את חברו לאחר יב"ח מברך, "מחיה המתים". וא"כ ע"י קריאה פעם אחת מקיים "זכור" לעולם.

ועיין בשו"ת דברי יציב אהע"ז סי' פ"ד-פ"ו שביאר הענין באריכות בשיטות החת"ס והכנסת יחזקאל וכן שיטת הנוב"ק אהע"ז סי' כ', שבמקום שלא ניזכר בפרוש "תמימה", אין חודש העיבור בכלל. ועי"ש עוד בתשובה בדבר הפלפול בדברי הרמב"ן ובפ' הטור על התורה, וברבינו בחיי שם בענין בתי ערי חומה. והביא שם את דברי הזוה"ק פ' "כי תצא" דף רע"ז ע"ב, דנקי יהיה לביתו שהוא י"ב חודש דייקא. וציין לחי' הרשב"א שם בנדירים שעורר בעצמו וכתב, דהתם לשון תורה ובנדירים אין הולכין בהם אחר לשון תורה אלא אחר לשון בני אדם. ומ"מ תפשוט מינה דאפילו שנה דלשון תורה שהיא כשנה אחת שהרי הוא מונה לעולם י"ב חודש אפ"ה לא הוי חודש העיבור בכלל עיי"ש.

ומעתה בעי לן למימר, שלא כל העיתות שוות. יש שנאמר בדווקא י"ב חודש, ויש י"ג חודש ויותר. כל מקום על מקומו לפי דרשת הכתוב. כגון, בנדירים אזלינן בתר

בשנה ולרוב הפוסקים הוא דאוריית', או סמך מן התורה דכתיב 'לא תשכח', ושיעור שכחה היא שנה, וא"כ במערבא דמסקו לאורייתא בתלתא נמצא שנה האמצעי' אין בו לא פ' עמלק בבשלח ולא פ' עמלק שבכי תצא, רק מה שקורין פ' זכור. ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברים על לא תשכח אע"כ ילפי' מ"ערי חומה" שכך הוא שיעור שכחה".

ולענין חקירתו של השבו"י, וכי בשנה פשוטה ישכח אחר יב"ח ובשנה מעוברת בעי' י"ג חדשים, אם מחוייבים אנחנו לדרוש טעמא דקרא נאמר כמ"ש הראשוני' הפשטני' דבשנה יש היקף של כל הימים ימי שמחה וימי צומות ושאר ענינים שיש לכל יום ביומו שמעוררה לזכור ענין, ואם עבר שנה בהיקף כל זמנים כבר הוציא מדעתו, ואם כן כיון שלא כלו המועדים ושינוי הזמנים עד י"ג חדשים אינו מוציאו מלב. ע"ד משל אם כלתה לו יב"ח ר"ח אדר שני, מ"מ כשיגיע פורים הראשון יזכור ויתעצב וכדומה. וכן בכל ענין ולק"מ קו' שבו"י ואולי יש טעם אחר ומסתיין דמוכח מספר אורייתא דמשה". עכ"ל.

הנה מוכח מדברי החת"ס שאזלינן בתר השיטה, שחודש העיבור הוא בכלל השנה התמימה, וכבר העיר כאן בשו"ת דברי ישראל ח"ב סי' ע"ט, שלפלא יחשב מדוע לא הוסיף זאת המהר"מ שיק בספר המצוות. ומה עוד, ששינוי בתוספתא בפרה פ"א ה"ד המובאת בכסף משנה פ"א ממעשה הקורבנות הי"א, "שנה האמורה בתורה, שס"ה כנגד ימות החמה דברי רבי, וחכמים אומרים, מאחד בניסן לאחד בניסן וכו' אם נתעברה השנה נתעברה לו". עיי"ש.

שמעינן מינה ששנת ה"זכור" היא בין פשוטה בין מעוברת. א"כ מדוע כיוון החת"ס לצאת על תנאי בפרשת כי חצא לפני שנת העיבור. וצ"ע, שהרי לעיל נתבאר כבר שאם קראו פרשת זכור באדר"ר פסקו הד"מ והא"ר, שיש לחזור ולקרוא בשבת הסמוכה לפורים. ופ' כי תצא של השנה

בין התבונן מכל הלין שיש חילוקי זמנים  
בדין השכחה והזכירה, ועכ"ח צ"ל שמה  
שכתבו הפוסקים פ"א בשנה הוא לאו דווקא  
מדין השכחה, אלא שבפעם אחת בכל שנה  
בעי להזכיר ענין עמלק ולא תעבור שנה  
שלא הזכירו בה מעשה עמלק.

ובכלל הדברים מעל לכל, הרי יסוד  
מושכל, שכל הבריאה כולה משועבדת  
לכוח התורה הקדושה, וחוקי הטבע  
משתנים לפי קביעת חז"ל, כפי שדרשו  
בירושלמי, כתובות פ"א, ה"ב, "אמר רבי  
אבין "אקרא לא-לוקים עליון לקל גומר  
עלי", בת שלוש שנים ויום אחד, ונימלכין  
ב"ד לעברו- הבתולין חוזרין ואם לאו אין  
הבתולין חוזרין. וכפי שפ' הבעל פני משה,  
"שאף הטבע מסכמת עליהם על ידי גזירתו  
ותעלה ב"ה". עכ"ל.

והשתא פש לן, לדעת מהן אפשרויות  
ההשלמה של קריאת ד' פרשיות. המהר"ם  
שיק בסי' של"ה, הורה שפרשת שקלים,  
שלא קראו במועדה, אפשר להשלים בשבת  
שלאחריה. דהא איתא בגמ', מגילה כ"ט.  
דטעם פ' שקלים משום דבניסן צריך תרומה  
חדשה ושואלים ודורשים ל' יום קודם. הא  
לטעם הירושלמי, מגילה פ"ד ה' ד', כדי  
להקדים לשקלי המן. אם כן עכ"פ קודם  
הפורים עוד הזמן לקרות. ובאשל אברהם  
אופנהיים על הגיליון מביא, שכך הורה  
למעשה בשו"ת בית דוד סי' ק"ו לגבי פ'  
פרה וזוהי שיטת הארחות חיים סי' תרפ"ה  
אות א', שאפשר להשלים בפ' פרה ובפ'  
שקלים. ברם, החיד"א, בלדוד אמת, ט' ה'  
מחלק בין הפרשיות ופוסק שפרשת שקלים  
אין לה תשלומין ופ' פרה יקראו בשבת  
הבאה לפני פ' החודש. ועיין בכף החיים,  
שאם לא קראו פ' פרה במועדה יקראו אותה  
בשבוע שלאחריה בפ' החודש. דהיינו, אחרי  
קריאת פרשת השבוע יקראו פ' פרה  
בברכותיה ואח"כ פ' החודש בברכותיה.

אכן, גם המהרש"ם התנבא בסגנון זה  
ובס' תרפ"ה ה' הביא את שיטת הגו"ר ה' ד',  
שמובאת בשערי אפרים, שאכן יקראו בשבת

לשון בני אדם (עיין נדרים ס"ג בשיטות  
הרשב"א, הריטב"א והרמב"ם שם).

בבתי ערי חומה, נאמר, "שנה תמימה",  
משמע שחודש העיבור בכלל. וכלשון  
המשנה, ערכין ל"א, עד מלאת לו שנה,  
כשהוא אומר תמימה, להביא את חודש  
העיבור. עכ"ל.

בדין נקי יהיה לביתו, ושמו, כבר הכריע  
הזוה"ק פ' כי תצא ד' רע"ז, "נקי יהיה  
לביתו שנה אחת" ואינון י"ב ירחין, עכ"ל.  
ועי' בבעה"ט, שרמז בדבר, "ושמח" גימ'  
שנד" (ימים), שהם יב"ח.

בדין בכור בהמה, אומרת הגמרא  
בבכורות כ"ז: "דלשנה ידיה מנינן  
פירש"י דאם נולד הבכור בניסן רשאי  
לקיימו עד ניסן אחר". הא לך, שאם היו  
שני אדרים נכללים הם בתוך השנה שמנינן  
מניסן לניסן.

ומה שכתב החת"ס באהע"ז קי"ט, דפרשת  
זכור שאנו קוראים פ"א בשנה, זהו משום  
דכ' "לא תשכח", ושיעור שכחה הוא שנה,  
בין יב"ח בין יג"ח. איך יתקיים "לא  
תשכח", בח"י חודשים שהם מפורים  
הקודם עד "כי תצא" הבא? אי נימא  
שאלה שלא שמעו זכור עד פורים וקיבלו  
לצאת בכי תצא של אותה שנה, שהם ח"י  
חודשים אחרי הפורים הקודם, הא אמרינן,  
שדין זכירה ושכיחה הוא יב"ח או יג"ח אין  
זה מוכח בדווקא, שהרי מצינו בדין אבידה,  
שהולך ומכריז עד יב"ח. וכל זה קאתינן עלי'  
מכח יאוש בעלים ומי אמר וגילה לנו רז זה  
מתי נתיאשו הבעלים, הרי במציאה שמצא  
עכשיו מאין לנו שעכשיו נאבדה, הו"ל  
שכבר אבודה זמן רב, אלא שחז"ל קבעו,  
שיעור הזמן הוא יב"ח מעתה. ועיין תוס'  
ב"מ כד: ד"ה "לבתר תריסר ירחי" ופרש"י  
שם. ויעיין בטל תורה מה שהקשה על  
פירוש רש"י שם.

וליהודה ועוד לקרא מה יגידו יודעי דבר  
בהסבר הגמ' בכתובות כ': "היודע עדות  
לחברו אפילו עד שיתין שנין מעיד לו", עיין  
שם, הכיצד לא חיישינן לשיעור השכחה?

בעת המנחה אחרי שכבר עבר חצות היום שאין להוציא שני ס"ת במנחה. אולם בשו"ת ציץ אליעזר ח' ט"ז סי' כ"א העלה דגם החיד"א שאוסר להשלים בתפילת המנחה עכ"פ מודה שבפרשת זכור אפשר כן לקרוא במנחה, ויעלה אחד ויקרא עם ברכתיה.

מכל הנך רבנותא לא מצינו מי שהציע להשלים פ' זכור בשבתות הבאות אחרי זכור, כלומר, שבעוד שבפ' שקלים ובפ' פרה לשיטות דלעיל המעוות ניתן ליתקון, מה שאינו כן בפ' זכור. וטעמא בעי למימר, ששונה פ' זכור לפי תיקון חכמים סדר הדברים הוא "נוזכרים ונעשים", לכן יש לזכור את מעשה עמלק פעם אחת בשנה לפני ועד הפורים, ואם לא קראו עד הפורים לא יוציאו ס"ת במיוחד לפ' זכור, כי אחרת היינו אומרים בהצעת שאלתנו הנ"ל, שאותה קהילה יקראו בשבת שאחרי פורים בפרשת "זכור" באותו ספר של פרשת השבוע, וכך לא יעברו על התקנה שתיקנו חז"ל שלא להוציא שני ספרים אימתי שלא תיקנו לעשות זאת, ומאידך, יגללו הס"ת מפרשת השבוע לפרשת "כי תצא", ודין טירחא דציבורא ליכא הכא כיון שכל הציבור זקוקין לכך ובודאי שהם מוחלים. אבל חלילה לנו לומר שלא כדעת רבותינו ולכן למעשה אין לומר כן כי לא מצינו תקנה כזאת בכל הפוסקים אלא ימתינו בס"ד לקריאת פ' כי תצא ושם יכוונו לצאת ידי חובת זכירת ומחיית עמלק.

אמנם, פורים שחל להיות בע"ש, נחלקו רב ושמואל, (מגילה ל.) מהו זמן קריאת פרשת זכור. רב אמר, מקדימים זכור לשבת שלפני הפורים, שלא תקדום עשייה לזכירה, כלשון המגילה, "והימים האלה נזכרים ונעשים". ושמואל אמר, מאחרים כיון שאנשי כרכים המוקפים חומה עושים פורים בט"ו וזהו בשב"ק. משמע לדברי שמואל, שהגם שבני המוקפים מאחרים זכירה ועשייה גם יחד, אך מ"מ בני הכרכים שא"מ הם עושים י"ד ע"ש לפורים - עשייה, וש"ק לזכירה שהיא אחר העשייה.

הבאה גם בפ' החודש וגם בפ' פרה. אולם מאידך מביא משו"ת גור", אם לא קראו שקלים אין להשלים בשבת שאח"כ, וכתב: "ואולי יש לחלק בין פ' שקלים לפ' פרה". עכ"ל

גם פוסקי דורנו המליצו שלפ' פרה יש תשלומין ה"ה כמובא בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' מ"ג, ובשו"ת ציץ אליעזר ח' י"ד סי' ס"ו, ובשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' נ"ד. ומאידך בשו"ת התעוררות תשובה ח' ד' סי' ס"ח הורה שיש תשלומין לפ' שקלים בשבת הבאה. והנה לשון המשנ"ב בסי' תרפ"ה ס"ק ב' בשם השערי אפרים: "אם אירע שלא קראו הפ' מענינו של יום, אין לה תשלומין לשבת שאחריה". וכן איתא בחידושי רע"א.

וכתב בשער אפרים שער ח' ס"ק צ"ה, שאם אירע שום אונס לציבור, שלא קראו פ"פ מענינו של יום, אין משלימים אותו לשבת הבאה אף אם הי' שבת הפסקה. וראה שם בפתחי שערים בשם שו"ת גינת ורדים, שכיוון שעבר זמנו בטל קרבנו ולא דמי לפרשת השבוע שמשלימים בשבת הבאה.

ועתה, אם לא קראו פרשת זכור בשחרית, בהאי פרשתא, מצינו מחלוקת הפוסקים אם ניתן הדבר להשלים הקריאה במנחה. למ"ד שזמן הקריאה הוא כל היום, הרי שישלימו בזמן המנחה. וזוהי שיטת הפוסקים בזכור לאברהם, או"ח ח"א ערך ס"ת, ובשו"ת גינת ורדים כלל א' סוף סי' ל"ו וכן בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד סי' ס"ח, אלא שחלוקים הם כיצד יעשו זאת למעשה בשעת המנחה. יש שכתבו שיקראו לכהן וללוי בפ' השבוע, ושלישי ישלים בפרשה מארבע פרשיות, ויש שכ' שיקראו הפרשה מד' פרשיות שהחסיר ואח"כ פרשת השבוע הבא כנהוג. ועיין מש"כ המשנ"ב סי' קל"ה ס"ק ה' ושעה"צ אות ה', שאם לא קראו בשבת רגילה יקראו הקריאה של שחרית קודם תפילת המנחה, ואחרי אשרי ובלצ"ג יקראו הקריאה של מנחה.

ברם, שיטת החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' כ"ח, ובברכי יוסף תרפ"ה ג' שא"א להשלים

ומדי דברי בו, יש לציין את דברי הגמרא בסוכה ג. במחלוקת ב"ה וב"ש בדין היושב בסוכה ושולחנו בבית, במי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ובמעשה ברבי יוחנן החורני שחלה, והלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקרו ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית. אמרו לו זקני ב"ש, א"כ היית נוהג כל ימי חיך, לא קיימת מצות סוכה כל ימך וכתבו התוס' בסוכה ג. בד"ה דאמר לך מני, לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים.

ועיין בדבר אברהם שנימק זאת באומרו, שסוכה כזו, לדעת חז"ל אסורה שמא יימשך אחר שולחנו ולכן היושב בסוכה זו עביד איסורא, וזו מצוה הבאה בעבירה. אלא שהר"ן שם חולק על התוס' וס"ל שאכן מדאורייתא יצא, אך לא כתקנת חז"ל. וכמו שאמרו בפסחים כ"ח:, על דברי רבן גמליאל, "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח", דהיינו שלא יצא יד"ח כראוי, אבל מעיקר הדין יצא.

ויש לישב, שאין הנידון דומה, שהרי בסוכה עסקינן בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו וממילא יש מקום לאפרושי מאיסורא שלא יימשך אחרי שולחנו שבתוך הבית. ולכן תקנת חז"ל מעכבת גם בדיעבד משא"כ בפרשת זכור, אין כל חשש של לאפרושי מאיסורא ולכן אם קרא פרשת זכור גם שלא כתקנת חז"ל, אין מקום לגזור שלא יצא. והוא שאמרנו, אי עביד לא מהני זה רק במקום שיש חשש איסור, אך בנידוננו, אין כל חשש איסור לכן לרווחא דמילתא שיקיימו את הדאורייתא.

וכמהלך הזה מצאתי בס"ד בשו"ת מהר"מ שיק ס"י של"ה שהביא את שאלתו של מוהרא"ש אסאד אב"ד קהילת קאטה אליו בדבר קהילה שלא קראו פרשת שקלים בשבת שלפני ראש חודש אדר. ודעת המהרא"ש אסאד, שיקראו בשבת שלאחריה, ותמך יתדותיו בשיטת שמואל דס"ל במגילה ל. דמאחרין ונהי דאנן פסקינן

משמע שלשיטת שמואל אין זה בדווקא שתקדים זכירה לעשיה לכ"ע. ומ"מ בדיעבד אין זה לעיכובא. ולפי זה, לשיטת שמואל הי' מקום לומר, שבני קהילה שלא קראו בשבת שלפני הפורים - יקראו פרשת זכור בשבת שאחר הפורים אלא שאין אנו אומרים כן הלכה למעשה, כיון שחז"ל לא תיקנו הוצאת ס"ת בפרשת זכור רק לפני הפורים ואין היתר להוציא ס"ת שלא ע"פ תקנת חז"ל.

אם כדי להקדים זכירה לעשיה, כדפסק רב בגמ' מגילה ל'. הרי שאפשר להתיר לבני אותה קהילה שיקראו פרשת זכור בתפילת המנחה כמו שמצינו לעיל בשם המהר"י אסאד. ואם בדיעבד להסתמך על שיטת שמואל שם בגמ' מגילה ל., אולי אפשר להציע להם שיקראו בשבת הבאה שבדיעבד לא מעכבת זכירה קודמת לעשיה, או שמא ששמואל התיר לקרוא בפרשת זכור בו ביום של בני המוקפין. אולם מאידך, לבני הכרכים הרי זה כבר אחר הפורים ומה שהתיר בבני המוקפים זה רק כשבאים ביחד הזכירה והעשיה באותו יום.

הן קושטא שמדאורייתא קורא פ"א בשנה, אלא שחז"ל הסמיכו זכירה לעשייה לקראו בפ' זכור בש"ק שלפני הפורים ואם אכן לא עשו כך, כגון שקראו רק באדר ראשון ולא שבו בשנית לקרוא הפרשיות באדר שני, לכאורה מדאורייתא יצאו ידי חובה. אך לא כתקון חז"ל. וכן מצינו שאם קראו פ' זכור אך לא ברכו ברכות התורה, עיין במסגרת השולחן שעל שולחן הקריאה פ' כ"ג אות מ' משם "מקראי קודש" שער כ"ח סק"ה שיש לחלק בין תיקון דרבנן למצוה דאורייתא שאם קראו בתורה בלא ברכה לא קיימו תקנת חז"ל דתקנתן לא תיקנו שיהיה לחצאין שיקראו בלא ברכה, אבל בחיוב דאורייתא כמו לזכור מעשה עמלק, אם שהם מחויבים ג"כ לברך עליה תחילה, מ"מ אם קראו בלא ברכה א"צ לחזור ולקרוא פעם שנית בברכה תחת אשר המ"ע אשר היא מדאורייתא קיימו, הברכות לא מעכב עכ"ל, עיין שם.

ומאידך, באבלות ל"ע, הדין הוא רק ב"ב חודש, שזה זמן דינם של רשעים בגהינום. ואמרו חז"ל, אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר י"ב חודש.

וכן במינקת חברו, הדין בכ"ד חודש ולא שתי שנים.

(הרוצה להרחיב בכך יעיין: בתשובות שבות יעקב ח"ב אה"ע סי' קכ"ה, וש"ת בנין ציון ח"ב ס'ח, גליוני הש"ס על ברכות נ"ח, בית שמואל אה"ע סי' צ"ג שהביא גם תשובת מהרשד"ם סי' קכ"ה ותשובת דברי ריבות סי' נ' ותשובות הב"ח סי' כ"ח)

והי' לנו מקום לומר, שבלשון תורה, שנה היא או י"ב חודש או י"ג חודש. אך בל' בנ"א, מורגלי בפומי דאינשי שנה זו או שנה שעברה או שנה הבאה, ואין מקפידין בחודשים אלא במושגי השנה, כגון תש"ע, תשע"א. ממילא נפקא לן שאם לא שמעו פ' זכור לפני הפורים וגם לא בפרשת הפורים הרי כבר עברה שנה מזכור הקודם בין י"ב"ח ובין יג"ח, וכלשון המרדכי, "שנה משמע כמו שהיא, אם פשוטה ואם מעוברת". הרי באותה שנה סידורית יכונו לצאת בפרשת "כי תצא" כעבור ששה חודשים.

ועל עצם החיוב משנה לשנה או מיום ליום, נתעוררתי להרהר בחשבון תקופת השנה, שכשחל פורים בערב ש"ק, הרי שבת זכור היא בט' באדר, ולשנה הבאה, כשפורים חל בתחילת השבוע, שבת זכור תהיה אחרי ט' באדר, אם ב' או ב"א או ב"ב. וממילא עברה יותר משנה מיום ליום מפרשת זכור הקודמת. כגון שבשנת תשס"ט חל פורים ביום ג', ופרשת זכור ב"א באדר. ובשנת תש"ע, חל פורים ביום א' בשבוע, ופרשת זכור ביום י"ג באדר. ולא ראינו מי מהפוסקים שהעירו על כך, שכבר עברה יותר משנה, אלא ע"כ שמעינן מינה, שאין מונין משנה לשנה מיום ליום בדווקא אלא מפורים לפורים או מזכור לזכור. שאחרי שקבעו חז"ל ותיקנו לקרוא את פרשת זכור בשבת הסמוכה לפורים, הרי זה זמן קיום המצוה ואין מדקדקים בחשבון הימים.

כרב. ברם, כל זה לכתחילה אבל בדיעבד איכ"ל דמודה. אולם, המהר"מ שייק ס"ל התם דתשלומין שייך דווקא אם אופן הדבר יש לו שייכות גם באותה העת. אבל אם אין לו כבר שייכות - אז עבר זמנו ובטל המצוה. ויתרה מזו, שאם זמן המצוה עדיין ממשיך, כגון פ' שקלים, שכל שלפני ראש חודש ניסן עדיין זמן תרומת השקלים, ולכן אם לא קראו בשבת הראשונה עדיין זמן המצוה לקרוא בשבת השניה.

והשתא דאתינן להכי היינו אומרים שלפי זה מצות זכור, כל שלא קיימו אותה עדיין בשנה זו, מישך שייך ונמשך זמן המצוה גם לאחר הפורים עד לשבת פרשת "כי תצא" של אותה שנה, שהיא שנה של ימות עולם, מתשרי עד אלול. ואם כן למה לא יקראו בשבת שלאחריה, אלא טעמא דמילתא שלא מצינו תקנת חכמים להוציא ס"ת אחר הפורים לקריאת פרשת זכור. ומעוות זה ניתן ליתקון רק בפרשת "כי תצא" באותה שנה, מה שאין כן בשקלים, שכבר קראו ב"כי תשא", וכן פ' פרה, שיש לקרוא משום שהרתן של ישראל טרם הפסח.

ואם בדין הזכירה והשכחה עסקינן, יש להזכיר שמצינו

חילוקים שונים בכמה דוכתי בש"ס כגון:

בבתי ערי חומה נאמר, ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה והיתה גאלתו עד תם שנת ממכרו ימים תהיה גאלתו: ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה וקם הבית אשר בעיר אשר לא (לו) חמה לצמיתת לקנה אתו לדרתיו לא יצא ביבל: (ויקרא כ"ה, כט-ל).

באבידת כלי, פי' רש"י בברכות נ"ח: "ככלי אובד וסתם כלי לאחר י"ב חודש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חודש". (עי"ש).

המשכיר בית לשנה, נתעברה שנה נתעברה לשוכר.

בנדרים מצינו: "האומר קונם יין שאני טועם השנה - אסור בה ובעיבורה".

שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם, כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוונו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו. וזה לא ניזכר בפרשת "ויבוא עמלק", עכ"ל.

מאידך, מצינו מגדולי הפוסקים שציטטו את דברי המג"א להלכה, הלא הם: באה"ט ס"ק ב', פמ"ג מ"ז ס"ק ב', המהרש"ק בחכמת שלמה, שם, שערי אפרים ש"ח סי' פ"ה, שו"ת קרן לדוד סי' קס"ב, שו"ת מנחת אלעזר, ח"ב סי' א' וכף החיים ס"ק כ"ח עיי"ש. והי' אם גם זאת לא, הרי לית אתר שנתיר להם לקרוא בשבת אחרת כי חז"ל לא התירו להוציא ס"ת לקריאה בו שלא במועדו. ובכך יובנו דברי בעל שבה"ל בח"ד סי' ע"א, שכתב, וז"ל: "אלא יסתפקו בפרשת "ויבוא עמלק" שבפורים או בפ' כי תצא". עכ"ל. משמע, שפ' כי תצא שבשנה זו, שתחול כעבור ששה חודשים, עדיין בגדר אותה שנה של שנת זכירה של קיום המצוה למרות הפרש הח"י חודשים מזכור הקודם.

וממסקנת הדברים נמצינו למדים כי למעשה ישנם ג' זמנים לקיום מצות קריאת "זכור".

א: כפי תיקון חכמים, לקרוא בשבת הסמוכה לפורים, ואם לא קראו בשחרית, עדיין יכולים להשלים בתפילת המנחה.

ב: בקה"ת של פורים, "ויבוא עמלק", לשיטת המג"א.

ג: אם נחשוש לספיקות המשנ"ב וסיעת הפוסקים המזכרים לעיל, הרי יש להמתין עד פרשת "כי תצא" הבאה באותה שנה, ועדיין יתקיים בהם "פעם אחת בשנה", הגם שזה למעלה מי"ג חודש.

והשי"ת יזכנו לקיים המצוה כתיקונה, וכשם שאנו קוראים כאן במעשה עמלק, כך הקב"ה ימחה את שמו של עמלק למעלה. וכלשון המדרש: "אמר הקב"ה, עשו שלכם ואני אעשה את שלי כי מחה אמה את זכר עמלק". ורמז ע"ז בספר הרוקח, "מחה אמה" בגימ' - זה המן. אבל לימות המשיח לא יהיה שריד לבית עשיר, "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיר והיתה לה' המלוכה".

וכפי שפי' רבינו בחיי בסו"פ כי תצא, וז"ל: "כי מחה אמה - בתחילה אמה למעלה ולבסוף תמחה למטה. והתחילה פ' עמלק בזיכרון וסיימה בשכחה להורות - אומר רבינו בחיי, שעתידי זכרם להשתכח מן העולם, וזה בזמן המשיח. ואע"פ שפשוטו של מקרא לפי התיבות שלא ישכח, בא הרמז בו לפי הטעמים, שיבוא זמן שישכח ועל כן תמצא טרחא (טפחא) במילת "לא" ומילה "תשכח" היא בפני עצמה. ויש דגש באות "התיו", כלומר, הנה ימים באים, שתשכח כשיאבד זכרם מן העולם. ואז יהי' ה' שלם והכסא שלם" עכ"ל.

אלא מעתה, כיון דברירא לן שלא מדקדקין בחשבון הימים פש לן לתור אחר עצת חכמים מה יעלה בגורל אותה קהילה שלא שמעו פרשת זכור במועדה. בפשטות, בשעת מעשה, מבעי להו להורות להם שיקראו בשעת המנחה, שהרי כל אותה שבת נקראת זמן התיקון שתקנו חז"ל לקיום המצוה. וכך עדיין נתקיים בהם, "נזכרים ונעשים". ואם לא עשו זאת, הרי יכוונו לצאת יד"ח בקה"ת של פורים, "ויבוא עמלק" כפסק המג"א שם. דבזה נמי זכור מעשה עמלק ויצד"ח מדאורייתא.

ברם, המשנ"ב שם בס"ק ט"ז ובשו"ת מהרי"ל דיסקין ח"ב קו"א סי' א', וכן בערוך השולחן סע' ה' ובספר פעולת שכיר על מעשה רב להגר"א, ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ה', פקפקו בדברי המג"א, מאחר ובפרשת "ויבוא עמלק" לא כתיב עניין הזכירה וכמו שכ' המשנ"ב: אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו', אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו', תמחה וגו', והכוונה

הרב חיים יצחק טרנילו

## בענין שיטת הרא"ש די"ד שבאדר ראשון מותר בהספד ותענית

ובטעמא דהך מילתא דשאני אדר שני לראב"י דנוהגות בו המצוות בדיעבד מלידין באדר ראשון, היה נראה לומר דלידין באדר ראשון לאו כדיעבד חשיב דאפי' במקום דעבדינהו באדר ראשון מ"מ אכתי אפשר למיהדר ולקיימן באדר שני, ואם אתה מכשירן לזה שנעשו בדר ראשון הריהו כהכשרתם לכתחילה באדר ראשון ולא חשיב דיעבד, משא"כ לראב"י במקום דלא עבדינהו בראשון אי לא נייעביד להו בשני הרי אנו בטלים ממצוות אלו, הלכך הוי דיעבד, ובדיעבד שפיר עבדינן להו באדר אחרינא.

ומצאנו להרא"ש שם וכ"נ מדברי התוס' בגמ' שם דמאי דאמרינן לת"ק דברייתא שם דסדר פרשיות אי קרו להו בראשון א"צ לחזור ולקריתן בשני היינו בקראו אותן מחמת דעדיין לא נתעברה השנה בעת שקראו אותם, ומשמע מינייהו דאם נתעברה השנה קודם אדר וקראו אותן בטעות באדר ראשון צריך לחזור ולקריתן בשני אף לת"ק, וכ"כ בפנ"י שם בדעת התוס'.

הלכך נראה, בהקדם דברי הרשב"א שכתב בסוגיא דגמ' שם וז"ל: ומיהו מספקא לי לר' אליעזר ב"ר יוסי אם לא קראה בא' אם קורא בב', ומסתברא דלא, דכיון דבכל שנה ושנה פליגי מה כל שנה ושנה לרבנן אדר הסמוך לניסן דוקא ולא הסמוך לשבט אף לר' אליעזר ב"ר יוסי כן לעולם אדר הסמוך לשבט ולא הסמוך לניסן ע"כ.

ונראה דבזה נמי ה"ט, דאע"ג דלת"ק לענין סדר פרשיות מהני בדיעבד בקראו אותן באדר ראשון מ"מ כיון דלאו דיעבד מעליא הוא דהא אפשר לחזור ולקריתן

שיטת הרא"ש [בפ"ק דמגילה ס"ז] דהא דאמרינן בגמ' מגילה ו' ע"ב דלענין הספד ותענית י"ד שבאדר ראשון ושבאדר שני שוין לאיסור היינו דוקא בקראו את המגילה בי"ד שבאדר ראשון ואח"כ עיברו השנה בו ביום דאז אמרינן דינא הוא די"ד שבאדר ראשון אסור בהספד ותענית כיון שקראו את המגילה בו ביום, אבל אם עיברו השנה לפני י"ד שבאדר ראשון כמו שכן הוא לדידן דאז אין קורין את המגילה באדר ראשון אף איסור הספד ותענית אין בו.

והקשה החת"ס [בחי' למס' מגילה ו' ע"ב], דהא אמרינן בברייתא בגמ' שם ושוין (תנאים דפליגי שם בכרייתא) בהספד ותענית שאסורין בזה ובזה, והאי ושוין קאי נמי על רבי אליעזר ב"ר יוסי בברייתא שם דס"ל דבשנה מעוברת קורין את המגילה באדר ראשון ואפ"ה קאמר דבאדר שני אסורין בהספד ותענית ומ"ש אדר ראשון לדידן דלא מיתסר לשי' הרא"ש מאדר שני לדברי ר"א ב"ר יוסי.

ונראה לתרץ בע"ה, דשיטת הרא"ש היא דבאדר שני לראב"י נוהגות בו בדיעבד מצוות הנוהגות באדר ואפי' קריאת המגילה, והיינו דאי לא עבוד בראשון עבדינן בשני, ושאיני מאדר הראשון לדידן דאין נוהגות בו מצוות שבאדר אפי' לענין דיעבד דאף אי עבדו מצוות שבאדר ראשון בעי למיהדר ולקיימינהו באדר שני ומשו"ה לראב"י כיון דחשיב חודש זה כאדר וימים אלו כפורים לענין דיעבד משו"ה מיתסר בהו בהספד ותענית ככל אופן [אף במקום דקיימו את המצוות באדר ראשון] משא"כ לדידן כיון דאדר ראשון אין נוהג בו מצוות שבאדר אפי' לענין דיעבד הריהו כאילו אינו אדר כלל ולא מיתסר בו בהספד ותענית.

לא יאסר בהספד ותענית כאדר שני לראב"י, ומה בכך דלא מצי לקיים בהן מצוות שבאדר מצד דלאו דיעבד מעליא נינהו.

הלכך נראה, בהקדם דברי הרשב"א שכתב בסוגיא דגמ' שם וז"ל: ומיהו מספקא לי לר' אליעזר ב"ר יוסי אם לא קראה בא' אם קורא בב', ומסתברא דלא, דכיון דבכל שנה ושנה פליגי מה כל שנה ושנה לרבנן אדר הסמוך לניסן דוקא ולא הסמוך לשבט אף לר' אליעזר ב"ר יוסי כן לעולם אדר הסמוך לשבט ולא הסמוך לניסן ע"כ.

והאי ספיקו דהרשב"א דאפשר דלראב"י מהני בדיעבד באדר שני אע"ג דלמ"ד דקרינן בשני לא מהני אפילו בדיעבד בקראו בראשון, נראה דטעמא לא הוי משום הנ"ל דאדר שני לראב"י הוי טפי דיעבד מאדר ראשון לדידן, דא"כ מאי קפשיט הרשב"א ספיקא מהא דמדלרבנן הוי אדר הסמוך לניסן דוקא אף לראב"י הוי אדר הסמוך לשבט דוקא הא אפי' הוי אדר הסמוך לשבט דוקא מ"מ י"ל דליתני משום דהוי טפי דיעבד, ולעולם הוי אדר הסמוך לשבט לראב"י דוקא לא פחות מאדר הסמוך לניסן לרבנן, דאף לרבנן אילו הוה שייך למעבדינהו למצוות שבאדר באדר הסמוך לשבט בדיעבד מעליא הוה מהני אע"ג דאדר הסמוך לניסן דוקא, ושאני אדר ראשון לרבנן דלא הוי דיעבד כ"כ, וע"כ דאינן טעמו של הרשב"א בספיקו משום סברא זו.

ומשו"ה נראה דטעם הרשב"א הוי משום דבעינן להשוות ולקרב מחלוקת התנאים במאי דאפשר ולהשוותן בכגון דא דנאמר דאפי' רבנן דס"ל דקורין באדר שני מיהו אי עבדו בראשון לא מהדרין בשני, זה א"א, דהא בפירוש אמרו בגמ' דאפי' עבוד בראשון מהדרין ועבדינן בשני לרבנן, ומשו"ה בעי הרשב"א להשוותן להיפוך דהיינו לומר דאפי' ראב"י דס"ל דקורין בראשון מיהו בדיעבד מודה לרבנן דקורין בשני.

בשני, לא מיפטר אלא היכא דאיכא נמי משום הא, דהיינו דבעת שקראו להו היה דינם ליקרות דעדיין לא נתעברה השנה משא"כ היכא דכבר נתעברה השנה לפני אדר וקראו אותן בטעות כיון דלאו דיעבד מעליא הוא לא סמכינן אדיעבד גרוע בלחוד דהיינו במקום דלא היה דינם ליקרות בההיא שעתא.

אך המעייין היטב בב"י סי' תרפ"ח ובתשובתו שנדפס בראש טור או"ח בענין זה, יוכח דס"ל בשי' הרא"ש דלמ"ד דסדר פרשיות שקראו באדר ראשון א"צ לחזור ולקרותן בשני, לאו דוקא בנתעברה השנה אחר שקראו אותן אלא ה"ה בנתעברה השנה קודם אדר וטעו וקראו אותן באדר ראשון א"צ לחזור ולקרותן בשני.

מיהו אכתי ניתן לומר דאע"ג דלענין סדר פרשיות להך מ"ד מהני אפי' דיעבד כי האי דא"צ לחזור ולקרותן בשני, מ"מ מקרא מגילה לדידה, ולדידן אף סדר פרשיות טעמא דלא מהני בקראו אותן בראשון הוי משום דלא הוי דיעבד מעליא, ולפי"ז דלדידן ה"ט דאדר ראשון לא מהני לענין דיעבד הוא משום דלא חשוב דיעבד מעליא לראב"י דכן הוי דיעבד מעליא, יהני בדיעבד אם לא קראו אותן בראשון יהא צריך לקרותן בשני.

ומשו"ה שפיר מצינן למימר כנ"ל, דה"ט דלראב"י י"ד שבאדר שני אסור בהספד ותענית כיון דהוי פורים לענין דיעבד משא"כ לדידן י"ד באדר ראשון דלא הוי פורים אף לענין דיעבד, משו"ה ס"ל להרא"ש דמותו בו בהספד ותענית.

אך כד מעיינינן נראה דאכתי לא אתא שפיר מ"ש אדר ראשון לדידן מאדר שני לראב"י, דהא בין אדר ראשון לדידן ובין אדר שני לראב"י מיקרי אדר לענין דיעבד, אלא דלא שייך לדידן לקיים מצוות שבאדר באדר ראשון באופן של דיעבד מעליא כיון דלעולם לא הוי דיעבד מעליא, אבל ליכא חסרון באדר ראשון דמיקרי פחות אדר לדידן מאדר שני לראב"י, וכיון שכן אמאי

דלראב"י הוי דוקא ממש ואפי' לענין דיעבד ומשו"ה אמרינן דלא מצינן להשוות מחלוקתן בזה, או לראב"י לא מהני אדר שני אפי' דיעבד.

וכ"ז שיטת הרשב"א אבל בשיטת הרא"ש נראה לומר דלא ס"ל כפשיטות הרשב"א אלא ס"ל דמצינן למימר דדוקא דלרבנן הוי טפי דוקא, מדוקא דלראב"י, ומשו"ה הדרין להצד של הרשב"א בספיקו דמשום דבעינן להשוות מחלוקת התנאים במאי דאפשר אמרינן דראב"י מודה דאדר שני הוי אדר לענין דיעבד ולא הוי אדר ראשון דוקא כ"כ, משא"כ רבנן ס"ל דאדר שני דוקא ממש ואדר ראשון לא מהני אפי' בדיעבד, ומשו"ה קאמר הרא"ש דכיון דלרבנן לא הוי אדר ראשון כאדר כלל אה"נ דמותרין בהספד ותענית, ושאיני הוא מאדר שני לראב"י דחשיב מקצת אדר לדידיה דהא מהני לענין דיעבד.

ונמצא לפי"ז דלהצד הזה של הרשב"א דראב"י ס"ל דבדיעבד קרינן בשני היינו משום דבהא כרבנן ס"ל דאדר שני נמי אדר הוא ולא כחודש אחרנא הוי ואע"ג דאדר ראשון לדין לאו כאדר הוא כלל, מ"מ אדר שני טפי אדר הוא דאפי' מ"ד דס"ל דלכתחילה אדר ראשון הוא ניהו אדר העיקרי מ"מ אדר שני נמי אדר הוא ומשו"ה מהני אדר שני לענין דיעבד לכו"ע, משא"כ אדר ראשון דלדין דאדר שני העיקרי לא הוי ראשון כאדר כלל.

והרשב"א פשוט ספיקו דכיון דמקרא דרשו וכל מ"ד ס"ל דמאי דאיהו ס"ל דוקא הא הוי שוין דקרא, דהיינו לרבנן אדר הסמוך לניסן דוקא ולראב"י אדר הסמוך לשבט דוקא, מסתברא דדוקא דראב"י כדוקא דלרבנן וכי היכי דדוקא דלרבנן הוי דוקא ממש אפי' לענין דיעבד ה"נ דוקא



# בירורי הלכה

הרב מנחם מנדל משי זהב

## דין אות שנכתב בפסול

הנגיעה ודאי פסול, ואולי באמת מספקא לי' בשיעור רגל הך' ומפני שגגו קצר מגג הרי"ש, ניכר שהוא ך' ולא רי"ש אף ברגל קצר, אולם כבר כתבתי במק"א ששיטת האלפא ביתא הוא שך' גגה רחב ג' קולמוסין ומש"כ גגה קצר מיירי כשבא להאריך בסוף השיטה וע"ז כתב שיזהר שישאר הגג קצר, היינו בשיעורו ג' קולמוסין ולא יאריכנה יותר.

ומה שנראה לבאר הספק של הירושלמי, ע"פ שיטת החסיד, הת"ת, הב"ש והאלפא ביתא שהאותיות ג' נ' צ' וגם תי"ו יורדים למטה מן השיטה כקולמוס אחד ונמשכים לצד שמאל השיטה, מטעם שכתב החסיד שעפעפיהם יישירו נגדם שכל האותיות צריכות להיות בצורה ישרה ולא עקומה, ומשום כך באותיות הנ"ל שהמושב רחב יותר משיעור קולמוס אחד, הוא יורד למטה מהשיטה ומתרחב לצד שמאל, אלא שרק הא"ב האחרון הוא שחידש לעקם הירך לצד ימין ועי"ז אפשר לכתוב אותן אותיות בשיעור כשאר אותיות ג' קולמוסין ואינם יורדים למטה מן השיטה, ולכן כשהירושלמי מסתפק באותיות ארצן תפארתך הרי שהכ"ף נדבק אל התי"ו או הצד"י כשארנו קצת יותר מג' קולמוסין והוא נדבק למטה אל מושב התי"ו או הצד"י ויש ספק אולי יש כאן כבר אריכות הרגל יותר מהגג והוא ך' כשרה או שעדיין הרגל ארכה כמו הגג והוא פסול, וזהו הספק של הירושלמי. וזהו שכתב הרשב"א שהוא כרגל קטן, ור"ל שאורך הירך יותר גדול מגגו ולא כדינו כפלים מגגו, ולא כתב שהוא כך' קטן.

כתב הרשב"א (בשו"ת המיוחסות סי' רל"ו): בדביקות של ס"ת כך אנו רגילין לגרור כל הדבוק ולחזור ולכתוב, וכן רגל הקו"ף הדבוק, גוררים הרגל וחוזרים וכותבים, ואין צריך לגרור כל האות אלא הרגל, כי הגג כדין נכתב.

ודרך קצרה אני כותב לך, אם נדבקה האות לאחר שנגמרה צורתה, כגון שנדבוקו ברגליהם, אין דיבוק זה פסול, ואין צריך לא לגרור ולא להפריד, אבל אם נדבקה בראשה קודם שנגמר אותו הראש, צריך לגרור את הכל, שהרי לא נעשה בה שום דבר בהכשר, ואם נדבקה באמצעיתה, כגון רגל הכ"ף הארוכה או רגל הקו"ף, אותו הצד הדבוק צריך גרירה.

וכן אמרו בירושלמי שאם נדבוקו למטה כגון ארצנו תפארתנו, שרגל הוי"ו דבוקה אצל רגל [הנו"ן או רגל הנו"ן אל רגל] התי"ו או רגל הצד"י כשר, ארצן צריכה תפארתן צריכה, כלומר כשנדבקה רגל הכ"ף באמצעיתה לצד"י או אצל התי"ו צריכה עיון, דשמה נאמר שהרגל כבר נגמר כשמגיע עד רגל הצד"י והוא כרגל קטן, או שמה אינו נחשב כנגמר והרי הוא דבוק קודם שנגמר, ולפיכך צריך לחזור ולגרור הרגל, אבל אם נדבקה האות בראשה, כגון שהיה כותב ברא ונדבק גגה של רי"ש לגגה של בית, צריך לגרור כל הרי"ש, וכן כל כיוצא בזה.

והנה בחזו"א אר"ח (סי' ח' סק"י) כתב: ולא אתפרש מאי ספיקא איכא, מה נפשך, אי סגי ברגל הך' עד הנגיעה הרי כבר נגמרה האות בהכשר, ואי לא סגי ברגל הך' עד

ומשה"ק בלשכה"ס שהרי היה יכול לעשות ממנה ר"ש בהוספת דיו, הנה מצינו סברא זו בכ' של אלוקיך שהאריך גגה ונעשה כמין ר"ש שסגי לגרור את הגג וא"צ לגרור כולו, וכתב ביד אפרים שאינו דומה לר"ש שעשאו כמין דל"ת שצריך לגרור כולו דשאני הכא שהיה בידו למשוך את הרגל כשיעור והרי זה קרוי נכתב בכשרות, דהיינו שעדיין לא גמר את כתיבת האות, משא"כ ברי"ש שעשה דל"ת שמה שיכול להוסיף דיו הרי זה תקון בגוף האות ואין זה נקרא שעדיין לא גמר האות, וכן ביו"ד האלף שנדבקה בגג, על אף שאפשר להמשיך את גג היו"ד והירך יהיה בעובי, מ"מ אין זה דרך כתיבה ולהכי יש לגרד את כל הראש והגג.

וראה בביאור הסופר עמ' ק"כ ד"ה גם שרצה להסביר מדוע ברי"ש שעשאה כדל"ת יש תקנה להוסיף דיו ולעשותו עגול, אף שכל האות נכתב בפסול ואם ירצה לתקנו ע"י גרירה לא סגי לבטל צורתו אלא צריך למחוק הכל, מ"מ אם רוצה לעשות התיקון ע"י כתיבה אפשר לעשות כן, והטעם, דאם רוצה לעשות התיקון ע"י מחיקה אגלאי מילתא שהחלק הזה שם דיו פסול עליו וא"כ כל מה שנכתב אחריו הוי נכתב בפסול, אבל אם ירצה להניחו ולהוסיף עליו דיו לעשותו כצורתו בזה אין חשש שהרי אין שום סדר וקדימה בכתיבת האות, הנה סברא זו צ"ע, האם זה תלוי בדעתו או במציאות הכתיבה, כשאפשר להשלים האות ע"י כתיבה, והיכן מצינו דוגמתו שאם אינו רוצה כעת להמשיך לו ראש אגלאי מילתא למפרע שיש עליו שם של דיו פסול, ואם ירצה למשוך עדיין יש עליו שם של דיו כשר, אתמהא.

והנה הט"ז בס"ק י"ז ביאר סברת הב"י לחלק בין ר"ש שעשאה כעין דל"ת שצריך לגרור הכל לבין מ"ם שנסתמה שסגי לגרור החרטום, כי כתיבת המ"ם פתוחה היא בב' כתיבות דהיינו מתחלה כותבין כמו נו"ן כפופה ואח"כ תולין מצידה כמו וי"ו וא"כ כל שנעשה הפסול בו דהיינו הוי"ו צריך לגוררו, ולאפוקי ברי"ש שעשאה כמין דל"ת, דבפעם אחד נכתב הכל בפסול, צריך לגרור כולו,

והנה הב"י בס"י ל"ב דן בענין מ"ם פתוחה שנדבקה סתימתה ומביא דברי הפוסקים שא"צ לגרדה כולה וסגי בזה כשיגרוד כל החרטום ותשאר כצורת נו"ן כפופה ואח"כ יכתוב מה שגרד והוי שפיר חק ירכות, וכתב דלפ"ז אם עשה ר"ש כעין דל"ת יגרוד הרגל לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כעין ר"ש ושפיר דמי דמאחר שביטל צורת האות לא הוי חק תוכות, אלא שיש לפקפק ולומר דלא דמי למ"ם פתוחה דהתם כיון שצורת נו"ן שבה נעשה בהכשר, כיון שגרד החרטום שנדבק וכתבו כשר, אבל גבי עשה ר"ש כמין דל"ת, שבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול אפשר דלא סגי בגרידת אחד מהם וצריך שיגרוד את כולה וכן נראה בתשובת הרשב"א, ובלשכה"ס סי' ח' סק"ו כתב עליו דבתשובת הרשב"א לא נמצא בזה דבר וכפי הנראה כוונת הב"י לתשובת הרשב"א הנ"ל ושם כתב: אבל אם נדבק האות בראשה כגון שהיה כותב ר"ש ונדבק גגה של ר"ש לגגה של בית צריך לגרוד את כל הרי"ש וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. ואי משום הא יש לחלק ולומר דשאני התם כיון שנדבק הגג להב"ית נפסל מיד ונעשה כטיוטא בעלמא ולכן אף לאחר שעשה את הרגל כיון שנעשה בפיסול צריך לגרוד את כולה, אבל בעשה ר"ש כמין דל"ת י"ל כיון דעכ"פ שם כתיבה לא בטלה וגם היה יכול לעשות ממנה ר"ש בהוספת דיו, לכן בגרידת הירך לבדו או הגג לבדו סגי.

והנראה בזה שהב"י למד מדברי הרשב"א שכמו כשנדבק גג האות לאות שלפניו חל פסול על הגג וכל הנמשך אחריו נכתב בפסול, ה"ה כשכתב גגה של ר"ש בצורת דל"ת חל פסול על הגג מיד וכמו שהסביר בשו"ע הרב סעי' כה: אבל ר"ש שכתבה כמין דל"ת יש להחמיר ולומר שלא די כשיגרוד הירך לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו מחדש, מפני שבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול שכן דרך הסופרים שכותבין תחלה הגג עם התג שמאחוריו ואח"כ הירך למטה ונמצא שגם הגג נעשה בפיסול שעשה לו תג מאחוריו ואצ"ל הירך שנעשה אחר עשיית התג.

ומעתה הן אמת דלפי הסבר הט"ז בדברי הב"י מקשה החזו"א לנכון דלא מצינו נפק"מ האיך לעשות האות בכח אחד או בכמה כוחות, ומשום כך חלק על כל הדין הזה מאחר שהב"י הכריע כהרלב"ח, אבל הרי הב"י עצמו אחר שהכריע כהרלב"ח סיים דשאני ריש שעשאו דלית עפ"י סברת הרשב"א שמסתמך עליו ואין כאן שום סתירה להכרעתו כהרלב"ח ולדין ריש שעשאו דלית שצריך למחוק הכל, ובאמת המעיין היטב בתשו' הרשב"א ובדברי הב"י רואה שבאמת אין שום חילוק בין כתיבה אחת לבין שתי כתיבות אלא העיקר תלוי היכן חל הפסול ואם הפסול הוא בדרך האות, צריך למחוק את כל הירך, בין החלק ממנו שנכתב עד הפסול ובודאי שכל מה שנכתב אחריו הוא נכתב בפסול, ולפ"ז אפילו אם כתב את גג הדלית בכמה כתיבות כל הגג נחשב ככתיבה אחת ומאחר שהגג נגמר בימין בצורה של אות דלית הרי כל הגג נקרא נכתב בפסול, ואח"כ כשכתב את הירך, אפילו בשתי כתיבות ג"כ צריך למחוק אותו מאחר שזה נקרא נכתב בפסול שהוא נמשך אחרי הגג והגג הרי נקרא נכתב בפסול.

ובאמת מצינו טעם נוסף לחלק בין מ'ם שנסתמה לבין ריש שעשאה דלית בדברי הלבוש כאן בס' ל"ב אות י"ח וז"ל שם: וטעמו מפני שצורת המ'ם כך היא מקובלת שתהא מחוברת משתי אותיות מכ"ף כפופה וי"ו בצדה נוגעת למעלה ובלתי נוגעת למטה לפיכך כשכתב מתחלה הכ"ף כהלכתה ואח"כ כתב בצדה הוי"ו ונדבקה למטה, לא נפסדת בזה צורת הכ"ף וכשמגרו אח"כ הוי"ו נשאר אות הכ"ף בכשרותו וכשיחזור ויכתוב הוי"ו בצדה בלתי נוגעת הרי נכתב האות כהלכתו, אבל בריש שכתב כמין דלית וכן כ"ף שעשה כעין ב"ת, יש להחמיר ולומר דלא סגי כשיגרו הירך לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כמין ריש או כ"ף משום דבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול, הלכך צריך לגרוור שניהם ולחזור ולכותבם, ומבואר בדבריו שאין זה תלוי במנהג הסופר כיצד כותבה אם כתיבה אחת או בשתי כתיבות, אלא בצורת

ולפ"ז ה"ה בכל אות שנכתב בכ" כתיבות כמו ג' וכי"ב ונעשה פסול בכתיבה הא' אין צריך לגרוור רק אותה.

ובחזו"א או"ח סי' ח' סק"ו כתב: וברי"ש שעשאו דלית כתב ב"י דלא סגי במחיקת הגג לחוד או הרגל לחוד אלא צריך למחוק הכל כהרד"ך, ובט"ז פי' דבריו דבמ"ם כותב הסופר בכ" כוחות, תחלה הנו"ן ואח"כ הוי"ו אבל הד' כותב בכח אחד, ואין הדברים מובנים דמידי מנהגא מששא אית ביה לשנות הדין והרי מותר לעשות אות בכחות הרבה ומותר לעשות מ'ם פתוחה בכח אחד, וסוף סוף חד טעמא לתרווייהו, אי נימא דבשעה שנעשה דלית או מ'ם פתוחה בטלה כתיבה ראשונה ודאי צריך למחוק הכל, ואם נימא דחצי הראשון בהכשירו קיים א"צ למוחקו, ומרן קבע כן בשו"ע לחלק בין מ'ם לרי"ש, וקשה לעמוד על סוד הדבר, ולפי מה שהכריע הב"י כהרלב"ח ראוי להקל גם ברי"ש, וא"צ לגרוור רק הנכתב אחר הפסול.

הנה מש"כ החזו"א דמש"כ הב"י דלא סגי במחיקת הגג לחוד או הרגל לחוד אלא צריך למחוק הכל כהרד"ך, בער אני ולא אדע שהרי הב"י בפירושו על הטור חלק על הרד"ך וכתב שאע"פ שמה"ר דוד הכהן ז"ל האריך להוכיח בתשובה שצריך לגרוור כל האות אנו אין לנו אלא דברי הרבנים הנזכרים דמסתבר טעמייהו, וכנראה כונת החזו"א שהפסק הזה שכתב ברי"ש שעשאו דלית שצריך למחוק הכל הוא כשיטת הרד"ך, אבל הרי הב"י עצמו אחר שחלק על הרד"ך והסכים לדברי כל הגדולים שהביא שם לענין מ'ם שנסתמה שא"צ למחוק הכל, סיים דבריו דלכאורה לפ"ז גם ברי"ש שעשאו כעין דלית סגי במחיקת הירך לבד או הגג לבד אלא שמסקנתו הוא דשאני ריש שעשאו דלית מ'ם שנסתמה שסגי במחיקת החרטום לבד, דברי"ש שעשה כעין דלית בין הגג ובין הירך נעשו בפסול ואפשר דלא סגי בגרידת אחד מהם וצריך שיגרוור את כולה, ומסתמך על תשו' הרשב"א במיוחסות סי' רל"ו. ומסיים דטעמא דמסתבר הוא והכי נקטינן.

ואשר נלענ"ד שאם אנו מדייקים בלשון השו"ע שכל דין זה הוא מבחינת יש להחמיר, הטעם הוא שונה, ולא שחש הב"י שלא יהיה סתירה לדין היכא שאפשר לגמור האות בכתיבה אפילו כשחלק האות היה בחקיקה, אלא שהמעייין בלשון הב"י על הטור יראה כי מקודם הסכים לשי' הרלב"ח שאין חילוק בין מ'ם שנסתמה לבין רי"ש שעשאו כעין דל'ת ובשניהן אי"צ לגרור הכל אלא החלק שנפסל ואח"כ להשלימו בכתיבה שלא כדעת הרד"ך שפוסלו מטעם חק תוכות אפילו במקצת האות, אלא שהמשיך בדבריו כנ"ל "שאפשר" שבר"ש שעשהו דל'ת יש צורך לגרור הכל מאחר שגם הגג וגם הירך שאח"כ נכתב בפסול ומסתמך על תשו' הרשב"א הנ"ל ומסיים דטעמא דמסתבר הוא והכי נקטינן, אולם כשבא לכתוב הלכה זו בשו"ע כנראה שהחליט לא להכריע לגמרי כסברא זו, ואולי היה קשה לו גם הקו' שהקשה בלשכה"ס דיש לחלק בין דיבוק לשינוי בצורת האות כנ"ל, ולכן כתב דין זה בלשון יש להחמיר שאפשר שסברא זו לדמות דיבוק לשינוי נכונה ויש לפסוק כמותה, אבל לא בגלל שחשש לדין שכתב שאם חלק אות נעשה בחקיקה אפשר להשלימו בכתיבה ואין עליו פסול של חק תוכות, כי על זה עמד כבר בגדולי הקדש וכתב שם בכלל ה' אות ה' מדברי הג"פ סי' קכ"ה מה שתירץ על הסתירה והגה"ק הסביר דבריו וז"ל: דכשכבר היה אות שלם בפיסול, נעשה על כולו שם כתב פסול, ואין לחלוק האות לחלקים, וכולו פסול בשוה, לכן י"ל דכל מה שישיאיר ממנו נשאר בפיסולו, משא"כ בעשה גמר האות בהכשר, ומחצה הראשון היה רק טיטו וטיפה, דלא שייך עליו אז שם כתב עדיין, הרי חל עליו שם כתב רק בגמר שעשה לו צורת אות בכשרות, והביא ראייה לכך מדברי הב"י עצמו עי"ש, ואח"כ ראייתי שגם המגן גבורים נחית לסברא זו.

וחיליה דידי הוא מדברי הלבוש שכתב ג"כ כלשונו של הב"י בסי' ל"ב אות י"ח: אבל בר"ש שכתב כמין דל'ת וכן כ"ף שעשה כעין ב"ת "יש להחמיר" ולומר דלא סגי

האות כיצד היא מורכבת מצורת אות אחת או משתים, ובא"ז אות כ"ג מציין לכאן את המשך דברי הט"ז, דה"ה בכל אות שנכתב בב' כתיבות כגון ג' וכיוצא בו, ונעשה פסול בכתיבה אחת אין צריך לגרור רק אותה, וכנראה הכונה על אות שמורכבת משני חלקים, אבל אין הכונה לחלק בין כתיבה אחת לשני כתיבות, שהרי זה חידושו של הט"ז ואילו זו היתה כונת הלבוש היה הט"ז מביאו בשמו ולא בשם עצמו, עכ"פ יש לנו כאן טעם אחר לחלק בין מ'ם שנסתמה לרי"ש שעשאה דל'ת ואיך נחלוק על פסקו של הב"י בגלל שדברי הט"ז מוקשים לכאורה.

והנה ידוע קו' הפר"ח באהע"ז סי' קכ"ה דלפמש"כ הרמ"א שם מדברי תה"ד ושכן משמע דס"ל גם הב"י דלגבי חק תוכות אע"פ שמקצת האות נכתב בפסול חק תוכות מ"מ אם גמרו בהכשר כשר א"כ בדל'ת יהיה סגי כשיגמור האות ולמה פסק כאן באו"ח להחמיר בזה לגרור את כולו. ובשו"ת שה"ל ח"ה סי' י' כתב לדייק מלשון השו"ע שכתב גבי רי"ש שעשאה כעין דל'ת "יש להחמיר" ולומר דלא סגי שיגרוד הירך לבד או הגג לבד וכו' משום דבין הגג ובין הירך נעשו בפיסול, והמדייק בלשונו יראה דהשו"ע כתב הכרעה זו דרך חומרא כדעת הסובר כן ולא מעיקר הדין, וכתב להסביר שם דלכאורה אין נפק"מ בין מ'ם שנסתמה לבין רי"ש שעשהו כעין דל'ת, דמעיקר הדין גם בדל'ת וכיו"ב סגי כשיגמור בהכשר כמו במ'ם פתוחה, אלא דבמ'ם פתוחה כיון שניכר ההתחלה והגמר, דהנו"ן הוא התחלה שהוא לענין זה כאות שנכתב בפ"ע, וכן נמי דרך כתיבתו תחלה נו"ן לא החמירו גם לכתחילה, משא"כ בדל'ת וכיו"ב שהוא גולם אחד ולא ניכר התחלה וגמר, בזה נחשב כל הצורה אחת ואין כאן תואר תחלה וסוף, ומש"ה כתב המחבר זה רק בדרך יש להחמיר, ולפיכך לא הגיה הרמ"א להקל גם בדל'ת כיון שסובר כן בד"מ בשם הא"ח, מאחר שגם המחבר בשו"ע כתב כן רק בדרך יש להחמיר. וכבר הקדימו בזה בספר תהלה לדוד סי' ל"ב אות י"ב.

בצורת דל'ת, וגם הירך שנכתב אחריו נכתב בפסול, משא"כ בדל'ת שעשאו כעין כ'ף פשוטה, אין כאן פסול בגג כלל, אלא הפסול הוא בירך שהאריכו כעין כ'ף פשוטה ולכך סגי במחיקת הרגל בלבד ואי"צ למוחקו כולו, אפילו כשכתבו בכתיבה אחת וכן"ל. וקושיית החזו"א היא רק לפי דברי הט"ז לחלק בין כתיבה אחת לשתי כתיבות.

וראיתי במשנה"ס בביה"ס סי' ח' סעי' ו' בד"ה שנכתב, שכתב ג"כ שהמש נ"ב כתב בדל'ת שהמשיך רגלו כעין כ'ף פשוטה שאירי לפי מה שנוהגים כיום, שכותבים בשתי כתיבות, וכ"כ שם במקורות אות י"א והוא דחוק מאד כנ"ל.

ובס' בית הסופר עמ' ע"ג כתב לחלק בדל'ת שעשאה כעין כ'ף פשוטה לא נתכוין כלל לכתוב הכ'ף פשוטה, וגם שניכר מתוך האות שרצונו לכתוב דל'ת שהרי יש לו זווית ומש"ה סגי למחוק רק את הירך, וכן רצה לחלק דברי"ש שעשה כעין דל'ת היתה כונתו לכתוב אות אחר ולכן נחשב הכל נכתב בפסול, משא"כ בכ'ף שנעשה רי"ש אין כונתו כלל לכתוב רי"ש אלא שהגג יצא באריכות עד שנדמה לרי"ש, ולכן לא נחשב זה שנכתב הכל בפסול ומש"ה סגי למחוק רק צד אחד.

ודבריו תמוהין, דלא תלוי כלל בכונת הסופר מה שרצה לכתוב, דידוע תשו' הרדב"ז בחדשות ח"ח סי' ז' שאין בסת"ם דין כונה לכתוב אות מסוימת ורק שצריך לכתוב לשם קדושת סת"ם, ואם הסופר יכון לכתוב אות זו ויצא אות אחרת אין כאן שום חשש פסול, ודין נכתב בפסול אין תלוי כלל בכונת הכותב מה שנתכוין לכתוב אות זו ולא אחרת, אלא בשינוי צורת האות ולא משנה בזה הדין של נכתב בפסול כלל.

וראיתי כעין סברא זו בגדה"ק כלל ט"ו סוף אות ז' שכתב להסביר מדוע לשי' המג"א כשעשה ראש האלף קו שוה בלי ראש צריך לגרר האות כולו ולא סגי לגרור חלק מזה ומדוע לא נאמר שעדיין לא נגמרה כתיבת האות ונחשב להקו כאילו הוא ירך ולמה צריך לגרור כולו, וכתב דכיון שכתבו שלא בתורת רגל לכד אלא בתורת יוד וניכר

כשיגרור הירך לכד וכו' משום דבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול, והרי הלבוש לא נמנה בין אותם הפוסקים ה"ה הב"י והרמ"א שסוברים שחציו בחקיקה וחציו בכתיבה כשר, ואעפ"כ כתב ג"כ בלשון י"ש להחמיר, ואעפ"פ שבאהע"ז סי' קכ"ה אות י"ט מביא את דברי התה"ד אבל מביאו שם בשם י"א ואינו מכריח לפסוק כמותו, ומכאן שמש"כ יש להחמיר הוא משום דברי הב"י בשם הרשב"א וכן"ל. ומצאתי שכן כ"כ בשולחן גבוה סי' ל"ב ס"ק מ"ז וראה בקו"י סי' ל"ב אות פ"ח עיי"ש.

וראה במש נ"ב סי' ל"ב ס"ק ע"ב שכתב: וה"ה שאר אותיות שנתקלקלו תמונתם בעת הכתיבה או אח"כ וע"י הגרידה יעמדו על תמונתם כגון דל'ת שהמשיך רגלו ודומה לכ'ף פשוטה וכל כה"ג, אין מועיל להן גרידה, כיון שאינו עושה מעשה בגוף האות הנשאר, אלא ימחק רגלו וכן"ל בס"ק ס"א ואח"כ יתקננו, והקשה בחזו"א הנ"ל דכל זה תמוה לפי מה שהשריש בס"ק ע"ה שכל שנכתב בכח אחד צריך לגרור הכל א"כ בדל'ת שעשהו י' לא סגי במה שפוסלו אלא צריך למחוק הכל. ובציונים והערות שבהוצאת עוז והדר כתב לתרץ, דכתיבה אחת היינו כשאין עושין בו תג אבל כאן מדובר שעשה לו תג כמו שרגילין לעשות ואז אינו יכול לכתוב כולו בכתיבה אחת שהרי אין הרגל ממשיכה את הגג, ולא דק בזה דודאי המש נ"ב איירי באותו ציור של רי"ש שעשאה כעין דל'ת שבזה צריך למחוק הכל לדעת השו"ע, ובציור כזה אם עשאה כעין כ'ף פשוטה אי"צ למחוק הכל אלא סגי במחיקת הירך, ואם ברי"ש שעשאה דל'ת איירי בלא תג גם בדל'ת שעשאו כעין כ'ף פשוטה איירי באותו ציור, ואם שם ברי"ש שעשאה דל'ת איירי עם תג ה"ה כאן בדל'ת שעשאו כ'ף פשוטה איירי עם תג, ובכגון דא היה צריך המש נ"ב לפרש דאיירי בציור שונה.

אבל לפמש"כ ממה שלמד הב"י מדברי הרשב"א הדין פשוט, שברי"ש שעשאה דל'ת הפסול נעשה בגג וממילא נפסל הגג שנעשה

נעשה בכתיבה אחת וכהט"ז, וכמו"כ באל"ף שנגע הי"ד העליון בגג שתחתיה צריך לגרור כל מה שנכתב אח"כ אפילו שלא היה בכתיבה אחת שזה נקרא הכל נכתב בפסול, מאחר שנכתב אחר שנפסל בדיבוק, ואפילו גם את הי"ד התחתונה.

ושיטת הפרמ"ג היא דאפילו באותו הקו שאירע בו הפסול ג"כ א"צ לגרורו כולו אלא רק את החלק הנפסל וכגון ברי"ש שעשאה כעין דל"ת כתב בא"א סק"ל על דברי המג"א דמש"כ וגרר הכל הוא לאו דוקא, ואם קצת הגג נשאר אפשר שאין קפידא, וכן באות כ"ו עמש"כ המג"א בשם הר"י הלוי בכ"ף שהאריך גגה כעין רי"ש למחוק כל הגג, כתב הפרמ"ג דלאו דוקא אלא שאם גרר עד שנשאר צורת וי"ו עליה דיו. וכן תמה על המג"א באות כ"ה שהביא מדברי הלבוש שאם עשה תחלה רי"ש ואח"כ טעה ועשה תג די בגורר את הירך או הגג לבד עם התג והמחמיר תבוא עליו ברכה, ותמה עליו למה ימחוק הכל שהרי יכול לגרור ולעשות מעשה בגוף האות ולהשאיר השאר, וכן משמע עוד מדבריו שאפילו כתב כל החלק הפסול עם החלק הכשר בכתיבה אחת לא חל הפסול על כל הקו, וזה דלא כמוש"כ הב"י בשם הרשב"א כנ"ל.

ואפשר שסובר הפרמ"ג שאי"צ לגרור גם את החלק הנפסל וסגי בכך שמבטל את האות ע"י שגורר חלק ממנו ואפילו החלק הזה נכתב בכשרות והחלק הנפסל נשאר שהרי כתב שאם קצת הגג נשאר אפשר שאין קפידא ולא דייק לכתוב שהוא החלק שכתב בכשרות ועיין.

ובזי"ן שהאריך רגלה ועשאה כעין נו"ן פשוטה, כתב במש נ"ב ס"ק ס"ח שצריך למחוק לגמרי, ובפשטות הכונה שצריך למחוק כל הירך אבל לא את הראש, בין בגלל שהם ב' כתיבות וכשיטתו של המש נ"ב, ובין מאחר שהפסול נעשה בירך ע"י שהאריכו כעין נו"ן פשוטה, ואפילו אם כתב את הירך בב' כתיבות ג"כ יש למחוקו כולו לפי הנ"ל מדברי הב"י, אבל הראש עצמו נעשה בהכשר ואין צריך למחוקו.

מחשבתו מתוך מעשיו שלא עשאו דק כשאר רגל, לכן דמי לרי"ש שעשאו דל"ת, והוא באמת תמוה, דלא מצינו כלל בשינוי צורת האותיות שתלוי במחשבת הכותב מה שדעתו היה לכתוב, אלא שתלוי במציאות צורת האות אם יש בו שינוי או לא וכנ"ל.

וכשנעמוד על בירורי השיטות יצא לנו כמה וכמה נפק"מ להלכה, דהנה לפמש"כ בהבנת הב"י מדברי הרשב"א וכמו שהבין גם בלבוש הכל תלוי במקום שנשתנה צורת האות ואז כל הקו נפסל אפילו מה שנכתב לפני שחל השינוי, וכמו בדיבוק האות לאות שלפניו שאפילו אם נדבק באמצע הירך, כל הירך נפסל, ואפילו מה שנכתב עד הנגיעה, וכן נפסל כל מה שנכתב מהנגיעה ואילך, וכמו"כ לא הוזכר כלל נפק"מ בין כתיבה אחת לבין שתי כתיבות, ולדוגמא, ברי"ש שעשאו כעין דל"ת שהפסול חל כשגמר את הגג ועשאה בפינה הימנית בצורת דל"ת מרובע או עם תג, אפילו כשכתב את הגג בכמה כתיבות יפסל כל הגג וכן הירך שבא אחריו, ולעומת זה אם יתחיל להמשיך את הירך מלמטה למעלה ואח"כ יכתוב את הגג הרי הירך נכתב בכשרות ואי"צ למחוק רק את הגג, ואפילו אם זה נעשה בכתיבה אחת ג"כ יוכשר הירך ואין למחוקו.

ושי' שו"ע הרב היא ברי"ש שעשאה כעין דל"ת צריך למחוק כל האות אפילו כשעשה הגג והירך בשתי כתיבות ודלא כהט"ז, מאחר שהפסול חל בגג ע"י שעשה לו תג מאחוריו כעין דל"ת, ומ"מ בגג עצמו הריהו פוסל כל הגג רק אם נעשה בכתיבה אחת אבל אם עשאו בשתי כתיבות אינו נפסל כל הגג וזה דלא כהבנת הב"י מדברי הרשב"א שהחלק שבו נעשה הפסול כולו פסול ואין נפק"מ אם עשאו בכתיבה אחת או לא, וכמו"כ לשיטתו אם עשה קודם הירך ואח"כ הגג אין צריך למחוק הירך ומ"מ אפשר שאם עשאו בכתיבה אחת עם הגג יצטרך למחוק גם את הירך, כמו שהתנה בגג עצמו שהפסול של כל הגג הוא כשיעשנה בכתיבה אחת.

ומ"מ במ"ם שנסתמה הריהו מצריך למחוק רק את החרטום ולא את הכ"ף מאחר שלא

אולם הרי הלבוש עצמו מצדד בכ"ף שעשאה ב"ת שזה נקרא שכל האות, בין הגג ובין הירך נעשה בפסול, ויש להבין כיצד נעשה כאן הפסול, הרי הבי"ת נכתבת בב' כתיבות, מקודם הגג והירך ואח"כ המושב שנכתב מצד שמאל לצד ימין, ואעפ"כ הלבוש מצרפו לרי"ש שעשאה דל"ת, והלא השינוי בין ב"ת לכ"ף הוא בעיקר במושב, ובגג יש מחלוקת כשהגג מרובע והמושב עגול אם זה נקרא כ"ף או ב"ת, והפוסקים הכריעו בזה שהעיקר הוא המושב שצריך להיות מרובע או בבליטה לצד ימין.

ומה שמצינו להתרומה בסי' ר"ה ובקרי"ת ספר להמאירי ובהגה"מ ובמרדכי שכוללים רי"ש שעשאה דל"ת וכ"ף שעשאה ב"ת זהו רק לגבי הדין שא"א לגרר את הפינה של הדל"ת ולעשותו לרי"ש וכן א"א לגרר את ימין המושב של הבי"ת לעשותו לכ"ף, מפני שזה נקרא חק תוכות, וכן הביא בשו"ע הדין בב' הציורים הנ"ל, אבל כשאנו דנים לחלק בין מ"ם שנסתמה לבין רי"ש שעשאה דל"ת, אף אחד מהפוסקים אינו מצרף לכאן גם את הציור של כ"ף שעשאה ב"ת, כי לשיטת הט"ז זה נעשה בשתי כתיבות וכנ"ל, וכן א"א לומר כאן שבין הגג ובין הירך נעשה בפסול, כי הפיסול בב"ת תלוי במושב ולא בגג, רק אם ננקוט שדעת הלבוש הוא שהריבוע מלמעלה הוא העיקר המבדיל בין ב"ת לכ"ף והוא חידוש גדול, כי אף אחד אינו מביא את דעתו כנ"ל.

אלא אם כן נאמר כי הבי"ת אינו מורכב מב' אותיות כמו המ"ם, ומשום כך זה נקרא שכולו נכתב בפסול, אבל לפי"ז מדוע באל"ף כשיש דיבוק בין הי"וד והגג אי"צ לגרר את כל האות כמו שסיים הלבוש והלא גם שם אין כאן צירוף של אותיות מורכבות כמו המ"ם, והלבוש מטעים בזה מאחר שלא כל האות נכתב בפסול, וכן אינו מחלק בין אם כל האות נכתב קודם הי"וד העליונה ונדבק שאז יש הרבה פוסקים שס"ל שצריך לגרר את כל האות חוץ מהי"וד העליונה, מאחר שכולו נכתב בפסול אחר הדביקות לבין אם

ובספר רשפ"א סי' ה' עמ' צ"ה כתב שאם עשה נו"ן פשוטה במקום זי"ן צריך למחוק גם את הראש שהזי"ן כולו נחשב ככתיבה אחת, והביא ראייה מחרטום המ"ם פתוחה שצריך למחוק גם את הראש, ולא הרגיש ששם הוא ממש כתיבה אחת ואינו דומה לזי"ן, וכן הביא ראי' מדברי המקד"מ ס"ק פ"ו שכתב בוא"ו שעשאה כעין זי"ן גורר כולה כרי"ש שעשאה דל"ת, והתם פשוט שהפסול נעשה כבר בראש וכמו בדל"ת שהפסול הוא כבר בגג, וברור שאין כל דמיון להנ"ל.

ויש לעיין לפ"מ שהבאנו לעיל טעם הלבוש לחלק בין מ"ם שנסתמה לבין רי"ש שעשאה דל"ת, שבמ"ם שנסתמה כך הוא מקובל שתהא מחוברת משתי אותיות, מכ"ף כפופה וא"ו בצדה נוגעת למעלה ובלתי נוגעת למטה, מה יהיה הדין בנידון שלפנינו בזי"ן שעשאה כעין נו"ן פשוטה האם זה דומה לרי"ש שעשאה דל"ת, מאחר שגם כאן אינו מחובר משתי אותיות, ולפ"ז יש למחוק גם את הגג אע"פ שנכתב בכשרות והפסול היה רק כשהאריך את הירך, והרי הלבוש עצמו מסיים באותו סעיף שאם נגעו היודין שבאל"ף העליונה או התחתונה בגוף האל"ף יותר ממה שצריכין להיות מדובקין וכן יוד"י העי"ן והפי"א והצד"י והשי"ן ורגל התי"ו שנגעו בגוף האות יותר ממה שצריכין להיות מדובקין וכו' יגרור כל הי"וד שנעשה בפסול ויחזור ויכתבנה, אבל אין צריך לגרור כל האות שהרי כולו נכתב כהלכתו חוץ מן הי"וד עכ"ל, האם הסברא הוא ג"כ בגלל שיש כאן איזה הרכב של אותיות או שהעיקר הוא שתלוי אם החלק הזה נכתב בכשרות.

ולעיל הבאתי שהא"ז מציין לדברי הלבוש המשך דברי הט"ז שכתב: וה"ה בכל אות שנכתב בב' כתיבות, כגון ג' וכיוצא בו, ונעשה פסול בכתיבה אחת אין צריך לגרוד רק אותה, ולפ"ז יהיה הדין כן גם בזי"ן שעשאה כעין נו"ן פשוטה שהוא ג"כ ב' כתיבות אין צריך לגרוד רק את הירך ולא את הראש. ועיין.

הדביקות נעשה לאחר שנכתב כל האות. רצ"ע בזה.

אסור להשתמש בגג הריש ולחלקו לשני אותיות מטעם נכתב בפסול עיי"ש.

ונראה דגם לפי תי' של הג"פ והמקד"מ והמג"ג אין צריך למחוק ראש הזיין רק הירך בלבד, דכל חידוש זה שלאחר שנגמר האות א"א להשתמש עם שום חלק מהאות, זהו דוקא בחלק שנכתב בפסול, משא"כ בכל מה שנכתב בכשרות אע"פ שהאות נגמר בפסול לא מתבטל החלק שנכתב בכשרות, וכמו במ"ם שנשתמה, שיש לגרור רק את החרטום כולו ולא את הכי' שנכתבה מקודם בכשרות, וכמו"כ כאן בזיין שהאריך רגלה כמו נוין פשוטה סגי בגרירת הירך בלבד אבל הגג שנכתב בכשרות אי"צ לגרור כלל אפי' לשיטתם. ואע"פ שאינו מובן כ"כ החילוק מדוע כשנגמר האות א"א לחלקו לחלקים והרי אנו רואים שכן מחלקים אותו לחלקים, החלק שנכתב בכשרות והחלק שנכתב בפסול, אבל את החלק הזה שנכתב בפסול, לדעתם אין לחלקו אחר שנגמר האות כולו.

ומ"מ עדיין לא ירדתי לסוף דעתם, דהרי כשהוסיף תג בריש ונעשה דל'ת חל הפסול על כל האות ומדוע כתב הלבוש והד"ח והביאם המג"א באות כ"ה דא"צ למחוק הכל והלא כאן ג"כ נגמר האות בפסול ואיך אפשר להשתמש בחלק מן הפסול ולגמרו בכתיבה, ואע"פ שהפסול נעשה בהוספת התג וכל האות נכתב בכשרות אבל כשנכתב הפסול חל שם הפסול על כל האות, וכמו"כ האיך אפשר להוסיף דיו על הריש שעשאה דל'ת ולעשותה עגול כעין ריש והלא כל האות נחשב כנכתב כולו בפסול וחל שם הפסול על כל האות ואעפ"כ אפשר להכשירו ולהשתמש בכלו ע"י הוספת דיו ומדוע יגרע לגרור רק קצת מן האות ואח"כ להוסיף דיו ולעשותו ריש, ומדוע זה נקרא חק תוכות, והלא בכל הדוגמאות הנ"ל נגמר האות בפסול וחל שם הפסול על כל האות, ואעפ"כ אפשר לחלקו לחלקים, ומדוע רק את החלק הפסול שבאות א"א לחלקו לחלקים ולהשתמש אתו ומה ההבדל, ומה ההגיון בזה.

וביותר תמוה שהרי איסור חקיקה נלמד מקרא וכתב ולא וחקק, ואה"נ דבמציאות

והנה אע"פ שזה ברור שמש"כ המש נ"ב בזיין שעשאו כעין נוין פשוטה שצריך לגרור הכל אין הכונה כל האות וגם הגג אלא רק הירך בלבד שבו נולד הפסול, וכן לפי שיטתו שהוא בשני כתיבות אבל הגג עצמו אי"צ לגרור, אבל לפי שי' הגדה"ק והג"פ והמג"ג שכתבו ליישב כנ"ל שאע"פ ששי' הבי" והרמ"א שחצי אות בחקיקה וחצי אות בכתיבה יוכשר, מ"מ כאן לא יועיל מחיקת הירך בלבד מאחר שלפי דבריו היכא שכבר גמר צורת האות שאינה שייכת לכאן חל הפסול על כל האות כמו בריש שעשאו דל'ת א"א להשתמש בשום חלק מהאות ולהשלימו בכתיבה, ה"ה כאן כיון שנעשה אות נוין פשוטה חל הפסול גם על הגג אע"פ שנכתב בכשרות וא"א להשתמש אתו לאות הזיין אע"פ שכל הירך נגרר, ולעומת זה כשעדיין לא נגמר האות וכגון באות דל'ת שכתב רק את הגג ועדיין לא כתב את הירך, לפי שיטת הגדה"ק אפשר להשתמש עם הגג ולגמרו בכתיבה מאחר שעדיין לא חל שם פסול עליו שעדיין לא נעשה אות שלם, ואע"פ שנכתב בפסול ויש לו צורת גג דל'ת כמוש"כ הלבוש והגר"ז עכ"פ מצד דין חצי אות בחקיקה וחצי אות בכתיבה מותר למחוק את פינת הגג הימני ולהמשיך את הירך לצורת ריש, משא"כ לשי' הלבוש והגר"ז והב"י לדברי הרשב"א מאחר שגג זה נכתב בפסול א"א להמשיך אחריו ירך אפי' אחרי תקון הגג.

וכ"כ במשנת הסופר בסי' ח' סעי' ו' בביה"ס ד"ה אבל, לגבי אם כתב גג של אות ריש ארוכה בתיבת תרומה והחסיר אות ואי, אם אפשר לחלקו לעשות ממנו אות ריש ואות ואי, וכתב שזה תלוי במחלוקת הג"פ והגדה"ק, לבין הגר"ז והלבוש והמ"ב, שלשי' הגדה"ק יהיה מותר לחלקו לשני אותיות מדין חציו בחקיקה וחציו בכתיבה, אע"פ שיש כאן דין של נכתב בפסול, כיון שלא נגמר האות כולו, משא"כ לשי' הגר"ז והמש נ"ב שלא ס"ל חי' של הגדה"ק יהיה

בכתיבה, לא עי"ז נעשה הנשאר חק תוכות, דהא נכתב בכתיבה, רק אח"כ הוסיף בו יתור דיו וכשהסירו חוזר לכשרותו עי"ש.

ועוד שהרי מעיקרא דדינא פירכא כמו שהעיר לנכון בני יקירי הרב יואל שליט"א, שהרי הב"י באותו ענין שלמד מדברי הכל בו לענין טיפה שנפלה והשלים אח"כ בכתיבה, הביא גם את דברי תה"ד סי' רכ"ח דאיירי כשכתב חלק מהאות ונפסל עי" קו מיותר שאפשר למחוק ולגמור בכתיבה ומסיים הב"י מדברי התה"ד דלא מיקרי חק תוכות אלא כשנתקן האות על ידי מחיקה לכד אבל היכא שצריך להוסיף ולכתוב שפיר מיקרי חק ירכות. וכ"כ במש"נ"ב סי' ל"ב ס"ק ס"ז, שהביא ב' הציורים, הן כשמוחק הטיפה וגומר בכתיבה הן כשממשיך לגמור על הטיפה שנפלה, וכתב שהב"י והרמ"א מקילין אפילו בזה הדין האחרון, והיינו שיותר חידוש בזה שמקילין בטיפה שנפלה לגמור בכתיבה מאשר היכא דנמחק חלק מהאות עי" הטיפה שנפלה, אבל מעשה כל האות נעשה בכתיבה, ששם יותר פשוט להקל לגמור בכתיבה. ומבואר בזה דאפי' שע"י גרירת מקצתו בא להשלימו בכתיבה שפיר דמי.

ואמנם מצינו שכן סובר הכנה"ג והובא בפמ"ג א"א סק"ג שבנפלה טיפה ונעשית כמין חצי אות ואח"כ השלים פסול, אבל בצירור דהרד"ך כשגורר הטיפה ואח"כ השלים ס"ל דכשר, היפך ממה שכתב הגדה"ק.

והנה בבה"ל בסעי' י"ח ד"ה משום דבין, הביא מדברי הלבוש והפמ"ג שאם מתחלה כתב רי"ש ואח"כ טעה ועשה בו תג כעין דל'ת סגי כשיגמור את הגג או הירך עם התג ויחזור ויכתבנו כעין רי"ש, וכ"כ גם בשו"ע הרב, אלא שבלבוש ושו"ע הרב מסיימים שהמחמיר למחוק את כולו תבוא עליו ברכה, וכ"כ גם בקסה"ס, והבה"ל השמיטו, ולא הסבירו לנו רבותינו למה יש להחמיר כאן יותר מבמקום אחר שהרי כאן לא נכתב בפסול, ואם לחשוש לשי' הרד"ך הרי שבכל הסעיפים כגון מ"ם שנסתמה לא חששו לדעתו, וכבר העיר בזה הפרמ"ג.

החקיקה המדוברת הוא כשלוך טיפה וחוקק מסביב עד שיצא מזה אות, אבל כבר הורונו רבותינו שגם כשנפלה טיפה על חלק מהאות אפילו כשהחלק הזה נכתב בכתיבה, מ"מ כשמוחקים את הטיפה נקרא גם החלק שנשאר כמו שנעשה בחקיקה והוא פסול דאורייתא ואעפ"כ דעת הב"י והרמ"א שמותר לגמור האות בכתיבה ואין כאן שום מניעה בזה שחלק מן האות נעשה בחקיקה, ומ"ש בדין של נכתב בפסול, שצריך הרבה הסבר מה הפסול כאן שהרי האות נכתב בכתיבה ממש, אלא שאין כאן מקומו, וכדוגמא ברי"ש שעשה דל'ת, הרי שהדל'ת נכתבה בכתיבה ולשם קדושת סת"ם, ואעפ"כ מאחר שאין זו מקומה הרי זה נקרא נכתב בפסול, ומ"מ אפשר להוסיף דיו ולעשותה רי"ש ואז כל האות שנקרא נכתב בפסול יתכשר ואין כאן יותר שום פסול, ואעפ"כ ברגע שאנו גוררין חלק מהאות א"א כבר להשלימו בכתיבה, מאחר שחל עליו שם פסול, אבל ודאי שלא גרע מהחלק שנכתב בחקיקה שהוא פסול דאורייתא ומ"מ אפשר להשלימו בכתיבה ומ"ש הכא, והאם נכתב בפסול יותר גרוע מנכתב בחקיקה.

וראיתי בגדה"ק כלל ט"ו סוף אות וא"ו שכתב דהב"י מחלק, דכל שע"י גרירת מקצתו בא להשלימו בכתיבה נשאר על מה שהשאר שם פיסול וחק תוכות, כיון דלולי הגרירה לא היה מצי להכשירו בהשלמת כתיבה בלבד. והוא תמוה מאד דהלא במ"ם שנסתמה א"א להכשירו אלא ע"י גרירה ואעפ"כ הרי זה כשר כשמשלימו בכתיבה, והגדה"ק לא חילק בזה, בין החלק שנכתב בכשרות כגון החלק הנו"ן שבכ"ף לבין החלק שנכתב בפסול דהיינו בחרטום, וחוף מזה היאך לא הזכיר כי טענה זו עצמה מדברי הר"א צרפתי יצאה והביא דבריו בכלל ה' אות א', ובאמת לפי סברא זו רצה הר"א צרפתי לפסול כל אות המ"ם שנסתמה גם חלק הנו"ן שבה הצריך לגררה כולה, ועי"ז עצמו השיב הרלב"ח באות ח' ובאות י"ד דכיון שגרר לבטל צורתו וגומרו בכתיבה די, דאף דאלו לא גרר מקצת לא יכול לתקן האות

הרי לפנינו ג' שיטות בציור של הט"ז שאם נסתם המ'ם קודם הגמר, דעת ר"א צרפתי שיש לגרור כל האות לגמרי, ודעת הרלב"ח שסגי בזה לגרור הסתום, ודעת הרד"ך לגרור הירך של החרטום היכא שלא נשתנה הצורה, ומה ראה המש נ"ב לחשוש דוקא כאן לדעת הרד"ך, ומה שצייין לס"ק ס"ז במש נ"ב, למד בדברי הרד"ך כשי' הר"א צרפתי שהרי כותב שם דהרד"ך סובר דכיון שנפלה טיפה על מקצת האות נתבטל ממנו שם כתיבה והוי כחקיקה בעלמא ומה מהני אף אם יגמור האות ע"י כתיבה, ולא הזכיר המש נ"ב שהרד"ך עצמו מחלק בזה שאם ע"י נפילת הטיפה לא נשתנה הצורה אין למחוק כל האות, וברור הדבר שמה שכתב בביה"ל להחמיר לשי' הרד"ך, כונתו לגרור את כל האות ולא רק את החרטום, ותמוה מדוע דוקא כאן יש לחשוש לדברי הרד"ך לפי הבנת המש נ"ב ולא במ'ם שנסתמה ועוד.

וראיתי בלשכה"ס סי' ט' אות ד' שכתב שאם כתב לאבותיך מלא וא' ימחוק את הוא' וימשיך את הבי' למעט את הריוח שנוצר, וכתב שאם הוא' היתרה היא לאחר אות דל' או רי' אין צריך למחוק כל הוא' אלא הרגל בלבד ואת הראש יכול לצרף אל הדל' או אל הרי', וכן אם היא יוד' יתרה, א"צ למחוק כלל אלא יצרפה, וכ"כ בדבר שמואל ובמלאכ"ש ועוד פוסקים.

ולכאורה הרי וא' זו פסולה היא מאחר שנכתבה כאן שלא במקומה וכמו ברי' שעשאה דל' שנקרא נכתב בפסול, ואיך יכול להשתמש עם כל האות כגון היו' או חלק מהאות כגון ראש הוא' ולהמשיכה לאות רי' או דל' שלפניה כדי למעט הריוח, וראה בביאור"ס סי' י"ח ד"ה אבל: שדן לגבי תיבת תרומה שצריך להיות עם וא' וכתב חסר וא' אלא שהרי' הוא רחב קצת שאין להפסיק את קצת הגג ולהשתמש עמו לאות וא' ולהוסיף לו רגל דהוי כרי' שעשאה דל', ואפילו אם לא כתב את כל הרי' רק הגג לשי' כמה אחרונים ג"כ אין לחלקה לחלקים.

ובבה"ל ד"ה ונסתמה כתב בשם הט"ז דדוקא ונסתמה המ'ם אחר שנגמר אבל אם נסתם המ'ם קודם הגמר בזה יכול לגרור הסתום, כיון שעדיין צריך להוסיף ברצועה המשופעת כמין יוד', ע"כ יגרור תחלה הדבוק ואח"כ יגמור, ונראה דלפי דעת הרד"ך שכתבנו במש נ"ב סעי"ק ס"ז גם בזה יש להחמיר, הרי שכאן החמיר כדעת הרד"ך, ומדוע לא הסכים להחמיר כהלבוש וש"ע הרב לגבי הדין שהוסיף תג ברי' למחוק את כולו, וכמו"כ כאן לא כתב אם החומרא הוא למחוק כל החרטום או כל האות שהרי אם אנו מחמירים כדעת הרד"ך הרי גם במ'ם שנסתמה יש למחוק כל האות, ומ"ש כאן כשנסתם קודם הגמר יש להחמיר כהרד"ך רק כלפי החרטום בלבד, ולא לגבי כל האות.

וראה זה מצאתי שהרד"ך עצמו כתב כן לגרור רק את החרטום ולא את כל האות והוא שם בבית א' חדר ט' ע"מ שכתב ר"א צרפתי דכיון דהנוי' של המ'ם א"א לצרפה רק ע"י גרירת החרטום הרי זה כנעשית ע"י חק תוכות וכתב עליו הרד"ך דאף כשנכתב הנוי' ונפל טיפה בשמאל מושבה ואילו באז להשלים החרטום נסתמה ע"י, מסתבר דכשר לגרור הטיפה ולעשות החרטום, אף דג"כ א"א להכשיר האות אלא ע"י גרירה, שאני התם דע"י הטיפה לא נשתנה צורת הנוי', משא"כ כשבגמר המ'ם נסתמה בטיפה, הרי שינתה צורת האות הצריך עכ"ל.

ונמצא לפי שיטת הרד"ך בציור שלנו כגון שכתב הירך של החרטום ונדבקה למטה לאות הנוי', אלא שעדיין לא כתב את היו' שלמעלה תלוי אם ע"י הירך נשתנה צורת האות, ואם לא נשתנה צורת האות ע"י הרי כל הקו שנוסף דינו כטיפה שנפלה וסגי בגרירת החרטום לבד, אלא שהרלב"ח חולק עליו גם בדין זה וכתב דמה בכך שע"י הטיפה נשתנה צורת הנוי', אטו נוי' אנו צריכים כאן, שהלא ע"י הגרירה אפשר להשלים עליה המ'ם בכתיבה וכל חלקי המ'ם נעשו בכתיבה, וכל הגרירה הוא רק כדי שיהא שם קלף חלק שיהיה מקום להשלים ע"י המ'ם בכתיבה, עיי"ש עוד כמה קו' על הרד"ך.

פסולה ולא מהני גרירת העוקץ עד שיהיה קצר כהלכתו דהוי חק תוכות אלא יגרור כל העוקץ ויחזור ויכתבנו כהלכתו, ולדעת הר"י אסכנדרני דקיי"ל כותיה צריך לגרור גם רגל ימיני ואח"כ יתקן, וכן הסיק בבה"ל שם. אבל בראש היו"ד כן אפשר להשתמש להוסיף לו ירך ועוקץ, והרי מאחר שהיה קודם כציור ח' קטנה הוי נכתב בפסול, ואעפ"כ אפשר להשתמש עם הראש ולעשות ממנו יו"ד וזה דלא כדעת המשנת הסופר. וכמו"כ ביו"ד שדומה ללמ"ד מביא במשנת סופרים בשם החת"ס דלכתחלה יש לגרור את כל האות ולחזור ולכתוב מחדש, אך אם היו"ד נראה ממש כלמ"ד יכול לגרור באופן שלא ישאר רק גוף הנקודה ואח"כ להוסיף עליו למעלה ולמטה. והרי מאחר שדומה ללמ"ד ממש הרי זה נקרא נכתב בפסול מאחר שאין כאן מקומו וכמו ברי"ש שעשאו דל"ת ואעפ"כ מסכים החת"ס להשאיר את הראש ולהוסיף התגין והעוקצין, והרי גם הוא מתיר להשתמש עם חלק מאות שהיה קודם חלק של אות אחר.

ואמנם יש לדחות דשאני הכא מאחר שהיה לפני הוספת הקוצים יו"ד כשרה, ורק אח"כ נעשה חית קטנה ע"י שהאריך את קוצו של ר"ת עד למטה, וכן נעשה למ"ד קטנה ע"י שעשה למעלה תג גדול, הרי זה דומה לרי"ש שעשה אח"כ דל"ת בתוספת תג, דמעיקרא האות נכתב בכשרות ורק ע"י ההוספה נשתנה לצורת אות אחרת ובוזה פסק המש נ"ב בסי' י"ח בביה"ל ד"ה משום, דסגי ליה כשיגרור הגג או הירך עם התג ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש, וכ"כ בביה"ל שם ד"ה כל החרטום, שאם נדבק המ"ם אחר הכתיבה אי"צ לגרור החרטום ויכול לגרור מהנוץ עד שיכטלנו מצורת אות, ואע"פ שהמג"א בס"ק כ"ה מביא מדברי הלבוש והד"ח שהמחמיר לגרור הכל תע"ב, וכן פסק הגר"ז בשו"ע הרב ובקסה"ס סי' ח' סעי' א', המש נ"ב נקט כדעת הפמ"ג שחולק עליהם, וסובר שאי"צ להחמיר.

ובזה מובן פסק המשנ"ס ביו"ד שהאריך העוקץ עד ששוה למטה לרגל ימיני ונראה

וכמובן שיש לחלק שבנידון דידן הרי אינו עושה ממנו אות אחר אלא מאריך את הדל"ת או את הרי"ש, וכבר כתב המש נ"ב בביה"ל סי' ל"ט סעי' ב' ד"ה בכל שאפילו אם פסולים האריכו את האות ג"כ כשר מאחר שהאות הוי כשר גם בלי הארכתה.

אולם ראה בלשכה"ס סוף חקירה ב' שכותב שאם נפלה טיפת דיו ליד אות אפילו אחר שנכתב האות בהכשר, האות פסול מחסרון היקף גויל, וא"כ לפי סברת המקד"מ ועוד שאות שנכתב בפסול גרע יותר מטיפת דיו כנ"ל, שהרי מטיפת דיו אפשר לגמור בכתיבה לשי' הב"י והרמ"א ובנכתב בפסול א"א להשתמש עם שום חלק מהאות שנפסל, והאיק יכול להאריך את הדל"ת או הרי"ש עם ראש הוא'ו שהוא נכתב בפסול, לשי' הלשכה"ס. והלא עיי"כ נעשה הרי"ש או הדל"ת מחוסר היקף גויל.

וקושיא זו לא תקשה על הביה"ל שהרי הוא פוסק כהנוב"י בסי' פ"ה שרק אם נפלה הטיפה בשעת הכתיבה יש כאן חסרון של מוקף גויל אבל לאחר הכתיבה הרי זה כמו נקב שאינו פוסל עיין בדבריו בסי' ל"ב סעי' י"ז בביה"ל ד"ה ועיי"כ. אבל הלשכה"ס לשיטתו שטיפה שנפלה גם לאחר הכתיבה יש בו חסרון מוקף גויל, ולסברת המקד"מ והג"פ והמג"ג דכל חלק מהאות שנכתב בפסול אסור להשתמש בו, האיק התיר לצרף אל הדל"ת או אל הרי"ש שלפניו את הראש מאות הוא'ו שהוא נכתב בפסול והרי עיי"ז מחסר היקף גויל מהאות שלפניו.

והנה הבאתי לעיל מה שחידש במשנת הסופר סי' ח' בביה"ס ד"ה אבל, שאם היה צריך לכתוב תרומה מלא וא'ו וכתב חסר וא'ו והרי"ש קצת ארוך, אין להפריד חלק מהרי"ש ולהוסיף לו ירך לעשותו אות וא'ו, מאחר שכבר היה על החלק הזה שם של אות אחר, ולכן יש למחוק את כל החלק ולכתוב אות וא'ו כולו מחדש, ועיי"ש שהסתמך על דברי הגר"ז בשו"ע. והן אמנם שהרא"י נכוחה, אבל מצינו דעות חלוקות בזה, דהנה במשנת סופרים אות יו"ד כתב שאם האריך העוקץ עד ששוה למטה לרגל ימיני ונראית כחית קטנה

דבריו, ומזה שסובר שאפילו בצורת כתיבה שבתחלה עשה הקו שכל האות נעשה בפסול, אעפ"כ אחר שגרר את העוקצין מתר להשתמש בנקודה ולהוסיף עליה רגל, תג וקוץ, אע"פ שמקודם שמשה הנקודה לאות ח"ת וזה דלא כדעת משנת הסופר.

ואנמם כבר כתב הרדב"ז בח"ח סי' ז' שאפילו אם כתב הסופר אות אחרת שלא במקומה, וכשגרר את האות השאיר חלק ממנה כדי לצרף, לאות החדשה שיכתוב, הרי זה כשר, מאחר שגם חלק זה נכתב בקדושה ובכתיבה, וכתב דלא מיבעיא אם הנשאר אחר הגרירה אין בו צורת אות כלל, אלא אפילו נשאר בו צורת אות אלא שאין זה האות שהוא צריך, משלים על זה ומתקנה, ואע"פ שאותו המקצת לא נכתב לשם זה האות שהוא רוצה עכשיו, לית לן בה, שהרי אותו המעט נכתב לשם ספר תורה או תפילין או לשם גט, ולא ראינו שהצריכו לשם האות ממש.

ומדברי הרדב"ז נסתר קו' החת"ס או"ח סי' קע"ח, שהקשה בדל"ת שעשאו ר"ש הרי זה נקרא שכל האות לא נכתב בקדושת תפילין והו"ל כמתפיס בעלי מומין למזבח וכמו שכותב שם חול לשם קדושת השם, והרי הרדב"ז סובר שאין שום דין לכתוב האות לשם אות זו, וסגי בזה שכותב לשם קדושת סת"ם.

וכ"כ באגרות משה ח"ג יו"ד סי' קי"ח כדברי הרדב"ז, דכשסופר כותב ע"ג הגרר אפילו נשאר חלק מהכתב הישן שפיר דמי שהרי הקוים שנשארו מהאותיות שנכתבו כדין בקידוש הספר בתחלת כל כתיבה נשאר כל קו בקדושתו וגם בחשיבות מעשה אדם וצריך להוסיף עליו רק מה שחסר לאות, ואפילו אם בא הקו הנשאר מאות אחרת, אין טעם שיפסל לאות אחרת שנכתבה עתה, ואפילו היה הקו הנשאר מאות השם שהיתה בקדושה חמורה ועתה הוא בא לאות בעלמא של הס"ת, הגם שהיה זה באיסור, לא מסתבר שיהיה בשביל זה פסול.

ולכאורה פליג הרדב"ז על הדין של נכתב בפסול וס"ל דכל מקום שהאות נפסלה מאיזה

כח"ת קטנה דסגי לגרור את הקוצים ולהשאיר את גוף היוד, אבל מה שהעתיק אח"כ מהחת"ס ביודי"ן שנראין בצורת למ"ד קטנה שצריך לגרור כל האות ולחזור ולכתוב יוד מחדש דאל"ה הוי חק תוכות, ורק ביודי"ן של שם הקדוש כשנראה ממש כעין למ"ד אפשר להשאיר את הנקודה, הנה החת"ס דורך בשיטת המג"א בשם הלבוש והד"ח שהחמיר לגרור הכל אלא מאחר שאינו אלא משום חומרא, באות של שם הקדוש כיון דמעיקר הדין אפשר להשאיר את גוף היוד בלי הקוצים, הרי זה חומרא דאתי לידי קולא שיבוא עי"ז למחיקת השם ולכן פסק שבשם הקדוש יש להשאיר את גוף היוד ולא למחקו, אבל המשנ"ס שסובר כהפמ"ג שאין להחמיר, האיך העתיק כאן את פסק החת"ס שבאות של חול יש לגרור את הכל דאל"ה הוי חק תוכות, והרי לשיטתו ביו"ד שעשה כעין ח"ת סגי לגרור הקוצים ומ"ש הכא שיש למחוק את הכל ולא סגי לגרור הקוצים, והוא סתירה מיניה וביה וצ"ע.

הנה המשנת סופרים הביא דין זה של יוד נעשה כח"ת קטנה מספר משנת אברהם בשם בית יהודה, ובקסה"ס סי' ח' סעי' ז' הביא כן בשם שו"ת חינוך בית יהודה, אלא שהוא הוסיף בזה וביתר ביאור בלשכה"ס סק"ח דכל זאת אינו אלא אם הסופר עשה תחלה את היוד עם הרגל הימיני ואח"כ עשה את העוקץ השמאלי, אבל אם עשה תחלה את השמאלי כמו שראיתי הרבה סופרים נוהגין לעשות תחלה קו א' שהוא לתג של מעלה ולעוקץ השמאלי שלמטה ומתוך הקו הזה מושכין גוף היוד, ובענין זה אם עשאו ארוך יותר מדאי הרי כל היוד נעשה בפסול וצריך לגרדה כולה. ע"כ. ומפורש כאן שאות שנכתב בפסול א"א להשתמש אפילו עם חלק ממנו לעשות אות אחר, וכמו כאן שהיוד נעשה כמו ח"ת קטן, על אף שאנו מוחקין את הקוצים והעוקצין א"א להשתמש עם הנקודה ולעשות ממנו יוד, וזה ראי' לדברי משנת הסופר, אבל מאחר והמשנ"ב מביא את דברי תשו' בית יהודה ואינו מחלק כדברי בעל הקסה"ס על אף שבודאי ראה את

לגרור אותה ולתקנה אם לא יגרור כל מה שכתב מן הטעות ולמטה, אבל אם גרר כל מה שכתב מן הטעות ולמטה שפיר דמי ובלבד שלא יהי' במעשה שיגרור א' מן השמות שאינן נמחקין, ומפורש בדבריו דאיירי בענין כסדרן כשחסר אות או נפסל אות אבל אינו מדבר כלל כשאירע טעות בכתיבת האות עצמו מהיכן שצריך לגרור ואין זה שייך כלל לעניננו. ומצוה ליישב.

וראיתי בבית הסופר עמוד ס"ט למטה ד"ה ונראה, שכתב, שאם כתב ר"ש במקום ה' שמותר למחוק רגל הרי"ש בלבד ולהוסיף על הגג כצורת דל"ת דאין זה בגדר מקצת אות ע"י חק תוכות כיון שאות ר"ש ג"כ כשר לאות ה' אם מוסיף רגל הפנימי בתוכו, וראיה מכ"ף פשוטה שרוצה לעשות ממנו אות ה' דמותר למחוק מקצת רגלו ואח"כ להשלים הרגל הפנימי בתוכו ומקורו מדברי הפמ"ג בא"א ס"ק כ"ו, מק"מ ס"ק פ"ד, קסת הסופר סי' ח' ס"ה, ולא הבנתי למה צריך למחוק את הרגל, והרי הוא עצמו מסיק דרי"ש כשר לאות ה' אם מוסיף רגל הפנימי בתוכו, והאור ישראל שפוסל בזה הוא יחיד בדעתו, וכל הפוסקים חולקים עליו, וא"כ אם רוצה לעשות בהדרו לכתחילה יכול להוסיף ריבוע לראש הפינה הימנית או תג ובל"ט, ומה לו לגרור את הרגל, ואם איירי בציוור שאין מקום להוסיף בליטה ודאי שאפשר לגרור הרגל שהרי הוא חלק מאות הה"א שצריך לכתוב, ובודאי שאפשר לתקנו ולגרור ממנו ולהוסיף מה שצריך לו, ומה שהביא ראיה מכ"ף פשוטה אין הנדון דומה כלל, דהתם הלא כתבו הפוסקים הטעם דמאחר שאפשר לעשות ה"א ארוכה, בזה שמקצר רגלה אין זה אלא יפוי האות, ואין כאן משום חק תוכות ובודאי לא משום נכתב בפסול, וכן כשעשה ר"ש במקום ה' אי"צ לגרור כלל וכלל ורק לרבע את הגג בפנינה הימנית או לעשות לו בליטה לצד ימין וכנ"ל, ולהוסיף לו ירך כעין יו"ד בצד שמאל למטה ותו לא מידי, וזה פשוט.

סיבה שהיא, סגי בזה לפסול את האות ע"י ביטולו ואפשר להשתמש עם מה שנשאר לכל צורת אות שהיא, והלא דבר זה נפתח בגדולים, שכן כתב הב"ח לדייק כן מדברי התרומה שבמ"ם שנסתמה כתב שאין תקנה למחוק הדבקות משמע דלעשות מעשה בגוף האות ליטול החרטום בלבד מהני, ואח"כ בפסק כתב לא יועיל שום תיקון, משמע דאפילו בנטילת החרטום לבד לא מהני ולעומת זה ברי"ש שעשאה דל"ת כתב בין בתחלה ובין בפסק שאין שום תקנה לתקן האות, והיינו דכיון שהכל נעשה בפסול ע"י תג זו בין הגג ובין הירך לא סגי שום גרידה לתקנו אלא צריך שיגרור את כולה, ודבריו הובאו במרדכי וכן בהגה"מ.

אבל ממש"כ הב"י לדייק כן מדברי הרשב"א משמע דלא ברירי לי' אם כונת התרומה לגרור את כולו או שסגי בזה לבטל צורת האות וכמו שכתב בדעת הרא"ש שאע"פ שכתב לגרור את כולה אין הכונה למחוק את כל האות אלא שסגי בביטולו, ולכן סובר שאין לדייק כן מדברי הפוסקים שהביא, אלא שדייק כן מדברי הרשב"א בתשובה, וע"ז חולק הרדב"ז וכנראה שס"ל כמו הלשכה"ס שאין להשוות שינוי צורה לדיבוק אות לחבירו, ונמצא שאין זה אלא חידושו של הב"י, ולכן לא ס"ל כלל דין זה של נכתב בפסול, אלא שהתמיהה היא על בעל האגרות משה שהיה בדרונו וידע מדברי הב"י ומהפוסקים שאזלו בשיטתו, ואעפ"כ הכריע כשיטת הרדב"ז שאין בכלל דין כזה של נכתב בפסול ואפשר להשתמש עם כל חלק וחלק מאות אחרת לכל אות שהוא ללא חשש.

וראיתי עוד להעיר ע"מ שכתב בד"מ אות ה' ע"מ שכתב הב"י בשם הרשב"א דברי"ש שעשה כעין דל"ת צריך לגרור את כולה, כתב דבא"ח בשם ר"י משמע דבכל האותיות אין צריך לגרור רק מן הטעות ולמטה, והוא פלא שהרי זה לשון הא"ח סי' כ"ה: ובשם הר' יונה מצאתי שאם השמיט הסופר אות א' או לא עשה צורת האות כתקונה, שלא יוכל

## הרב שמואל רוב גומליב

## הגסה והכנסת כף בתבשיל בשבת

צרכן סממנים לצבוע בהם צריך בישול לעולם, ולפי התוס' (ד"ה דילמא) האיסור הוא משום צובע, דכשהוא מגיס נקלט יותר הצבע בצמר, או כדי שלא יתחרך הצמר. (עיין פמ"ג סי' רנ"ב במשבצות זהב סק"א ובמ"ב סי' שי"ח ס"ק קט"ז)<sup>2</sup>

ובר"ן שם (דף ו: מדפי הרי"ף) למד מזו הסוגיא דצמר ליורה, דכל הגסה בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו אפי' אינו על האש חייב משום בישול, וז"ל שם, ש"מ דאפי' הקדירה עקורה הוי מגיס ואיכא משום מבשל וחייב, אבל כל שנתבשל כמאב"ד תו ליכא למיחש להכי, ומיהו ה"מ בקדירה אבל צמר ליורה לעולם אסור להגיס בו דאע"פ שקולטו העין דרך הצבעין להגיס בהם תמיד שלא יתחרך והכי מוכח בירושלמי עכ"ל, וכוונת דברי הר"ן דהרי התם בצמר ליורה אף לאחר דמוקמינן בעקורה הוי חיישינן להגסה אי לא שהיתה אף טוחה, ולהכי שמעינן דיש לחוש להגסה בקדירת תבשיל שאינו מבושל כל צרכו ודהוי כמבשל וחייב ואפי' שאינו על האש<sup>3</sup>, ועיין להלן אות ז' דדעת הלח"מ ברמב"ם דבעקורה ליכא איסור רק בצמר ליורה ולא בתבשיל<sup>4</sup>.

א) בגמ' ביצה (ל"ד.) תניא אחד מביא את האור ואחד מביא את העצים ואחד שופת את הקדירה ואחד מביא את המים ואחד נותן לתוכו תבלין ואחד מגיס כולן חייבין, ופי' רש"י מגיס מנער בכף, עכ"ל. ונתבאר דהגסה הוא ג"כ חלק מחלקי הבישול וחייב עליו כמבשל עצמו<sup>1</sup>. והנה זה פשוט דבהגסה כשהקדירה ע"ג האש ואינו מבושל כל צרכו דלכו"ע חייב, אך מצינו בזה דיעות בראשונים אם החיוב בהגסה זה דוקא כשהוא עומד ע"ג האש או אפי' כשאינו ע"ג האש, ואם דוקא הגסה חייב או אפי' הכנסת כף, ואם דוקא בתבשיל שאינו מבושל כ"צ או אפי' במבושל כל צרכו, וכפי שיבואר להלן.

ב) ובגמ' שבת (דף י"ח:): איתא גבי צמר ליורה דלגזור שמא יחתה, אמר שמואל ביורה עקורה, וניחוש דלמא מגיס בה, ותי' בעקורה וטוחה, ופרש"י עקורה מעל האור, טוחה, מכוסה בכיסוי ובטיט סביב דכולי האי אי טרח מידכר. ונחלקן שם רש"י ותוס' מהו איסור ההגסה בזה לפי' רש"י (ד"ה מגיס) הוא משום בישול, ופי' הרא"ש (שבת פרק כירה סימן י"א) דאף שנתבשלו כל

1 ואף קירוב בישול ואינו בתוך הקדירה ככיסוי בעלמא, ואף שאינו בקדירה כלל אלא חיתוי בגחלים גרידא עיין לקמן בזה שאסור.

2 ונפק"מ בכלי שני או אין יד סולדת בו דמשום בישול ליכא וצובע אכתי איכא (פמ"ג ריש רנ"ב), ובשעה"צ ס"ק קל"ח דאף נ"מ אם צריך סממנים או לא דמשום בישול אסור בכל אופן, וצובע ליכא בלא סממנים עיי"ש.

3 והק' הפמ"ג סי' רנ"ב משב"ז סק"א דהא הר"ן פי' בהא דצמר ליורה דאיסורו משום צובע כדפי' התוס' שם, ולא משום בישול כלל, ומאי ראי' איכא דהגסה בתבשיל בקדירה עקורה הוי בישול, ומיהיכי תיתי לומר דבקדירה עקורה שייך הוספת בישול ואף אם נימא שמסברא יש לומר כן מ"מ לא הוי ש"מ מההיא סוגיא והניחא לדעת רש"י התם דמשום בישול נגעו בה.

4 ובהג' וחידושים על הב"י מהד' מ"י שירת דבורה כתבו דמפשטות לשון הר"ן שאמר ואיכא משום מבשל משמע דס"ל דהוי משום מבשל, אף בצמר ליורה, וגם מדהעתיק לשון הגמ' ודילמא מגיס ופי' רש"י וחייב משום מבשל וא"ש, וזה דלא כהפמ"ג, ואף המשנ"ב כתב בדעת הר"ן שהוא משום צובע כהפמ"ג, ויעוין שם בדברי הר"ן (והעתקנו לשונו בפנים) דאחר שכתב ואיכא משום מבשל כתב וה"מ בקדירה ולא בצמר ומבואר בזה דלא כמו שדייקו, וצ"ב. ויעוין במהרש"ל שם דאף רש"י לא פליג וס"ל נמי דהאיסור משום צובע דלא אמר אלא דבמבשל הוי בישול וא"כ הכא הוי צובע, וכן דייק הב"ח הובא בפמ"ג ריש סי' רנ"ב. אמנם שאר פוסקים ס"ל כדעת הר"ן דאף בעקורה איכא איסור בישול, וכן פסק בשו"ע סי' שי"ח סעיף י"ח.

בבה"ל סי' ש"כ סעיף י"ח, ואינו אלא איסור מדרבנן<sup>6</sup> והוא אמר דאיסור דאורייתא הוא.

(ד) והנה כתב הרמב"ם (פ"ג הי"א) אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש להוציא מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול ונמצא כמבשל בשבת עכ"ל.

וכתב המגיד משנה שם דשיטת הרמב"ם הוא לחלק בזה דהגסה הוי איסור דבר תורה כמבואר בסוגיא, והכנסת הכף להוציא אינו אלא איסור דרבנן גזירה אטו הגסה<sup>7</sup>, וס"ל דכשם שבצמר ליוורה צריך טוחה מחשש שלא יבוא להגיס ה"נ בהכנסת הכף בתבשיל יש לחוש וגזירה משום הגסה ומדרבנן.

ולכאור' צ"ב לפי דברי המ"מ אמאי בתבשיל לא מחמירין בזה כמו בצמר ליוורה ולא הצריכו טוחה, וכל שלא טח פיו ליאסר מגזירה, הרי כיון שזה משום גזירה יש לחוש אם לא טח וכשם שגזרו הכנסה בכף ה"נ יש לטוח, וכי תימא דכולי האי לא גזרינן בקדירה, וס"ל דהסוגיא משום צובע קאתו עלה כדפי' הראשונים, א"כ מהיכי תיתי למיחש בהכנסת הכף שמא יבוא להגיס ולימא דצובע שאני, ואף אי נימא שהטעם בצמר ליוורה הוא משום בישול ומ"מ בצבע יש יותר חשש שיגיס כיון שצריך בישול לעולם ולהכי בתבשיל אין לאסור אף שבצבע גזרינן, מ"מ איך אפשר להביא ראיה לתבשיל דעכ"פ הכנסה בכף אסור, דהרי בצבע איכא למיחש טפי כיון שהוא צריך בישול לעולם וצ"ע.

(ה) והנה הראב"ד השיג על הרמב"ם שאסר הוצאה בכף וז"ל שם אמר אברהם הפריז על מידותיו שאסר להוציא מן הקדירה במגריפה עכ"ל, ולכאור' סברתו הוא דהא דמצריכין טוחה בהאי סוגיא

## הכנסת כף להוציא

(ג) והנה בדין הכנסת כף להוציא המאכל מצינו בזה ג' דיעות בראשונים וכפי שיכתאר.

דמדברי הר"ן שהובא לעיל כתב בפמ"ג סי' רנ"ב משב"ז סק"א שמשמע מדבריו דאף הכנסת הכף הוי בכלל מגיס וחייב, וכן היא גי' הב"ח שם להדיא שגרס שם בר"ן וז"ל דהגסה בכ"ר כבישול ומכאן לאילפס וקדירות שהעבירן מרותחין מע"ג האור כל שלא נתבשל כמאב"ד אין מוציאין מהם בכף דנמצא מגיס עכ"ל, וכן גירסת הב"י בסו"ס שי"ח בדברי הר"ן דהכנסה בכף הוי ממש כמגיס, ולהכי הצריכו טוחה כיון דאיכא למיגזר שמא יבוא להגיס או להוציא בכף דהוי כהגסה, ושפיר איכא למיגזר כיון דהוא איסור מן התורה, ובר"ן שלפנינו לא נתפרש כלל להדיא שהכנסה בכף אסורה כהגסה כמו שהעתקתי לשונו לעיל אות ב' שכתב רק דאף בעקורה הוי מגיס ובפשטות איכא למימר דאיירי בהגסה ממש ולא הוצאה בכף.

ולכאורה דברי הר"ן (לדעת הפמ"ג) דהכנסת הכף הוי נמי איסור מה"ת צ"ב טובא, דהא לכאורה אינו מבשל בזה כלל, ואף דהגסה עצמה הוי מחלקי הבישול לכאורה אין לכלול בזה הכנסת הכף ג"כ, וליכא למימר דהוי פסיק רישא שיבוא לידי הגסה, דהיינו בזמן הכנסת הכף מתערב בזה התבשיל, הא לאו פ"ר הוא שאין מוכרח כלל שהתבשיל יתערב בהוצאתו בכף, ובלאו הכי הא לכאורה כשבא להוציא בכף לא איכפת ליה בהגסה<sup>5</sup>, וכיון שכן אף אם תמצוי לומר דהוי פ"ר, פ"ר דלא ניחא ליה הוא דכל לא איכפת ליה הוי כלא ניחא ליה כמבואר

5 ויש לדון בזה כיון דאכתי אינו מבושל כל צרכו וי"ל דשפיר איכפת ליה בהגסה, אלא כיון שהוא בא להוציא אולי י"ל דלא איכפת ליה וסגי ליה ככל מאב"ד.

6 ולהערוך פ"ר דלא ניחא ליה משרי שרי לגמרי יעו"ש

7 ואינו אלא אם לא נתבשל כל צרכו אבל מבושל כ"צ דבישול ממש לא אסור מה"ת אלא מדרבנן דאין בישול אחר בישול לא גזרו בהכנסת הכף (מ"מ), ועיין לקמן בזה דיש אוסרים אפי' מבושל כל צרכו.

דאורייתא הוא, הא בלא"ה הוי קירוב בישול האסור מן התורה ואף שהוא איירי בקדירה עקורה ואיכא למימר דאין שייך בזה קירוב בישול, מ"מ משמע מדבריו שלא אמר כן אלא לרבותא ובעומדת ע"ג האש כ"ש שזה אסור מההיא גזירה שלא יבוא להגיס, וק' הא ה"ל קירוב ממש האסור דבר תורה, ואולי יש לדחוק דבאמת לא אמר משום גזירה אלא בעקורה ובכל שע"ג האש אסור בלא"ה ומן התורה וצ"ע.<sup>10</sup>

ושו"מ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קל"ז שעמד בזה ונוטה לומר דלא הוי ככל קירוב בישול דממעט בכמות התבשיל אינו אלא כהסרת מניעה והוי קיל טפי ונשאר בצ"ע ודלא כמו שהובא לעיל מהאג"מ דכל שממעט הכמות הוי קירוב בישול ולא חשיב ליה רק כהסרת מניעה שקל יותר.

### הוצאה בכף בלי שום היפוך כתבשיל

(ו) ובקצות השולחן בסי' קכ"ד סעיף ג' כתב להחמיר דאף אם בא להוציא בלא שום היפוך בקדירה כלל אסור כגון מוצק מלמעלה בקדירה ע"י מזלג וכדו' דהא דאסרו הכנסת הכף דחשינן שמא יבוא להגיס, ה"נ בכה"ג שאינו מהפך כלל מ"מ איכא למיחש שמא יבוא להגיס בקדירה.

ולכאורה אי"ז אלא לשיטת המגיד משנה דהכנסת הכף היא משום גזירה ויש לגזור בכל הכנסה משום שמא יבוא להגיס, משא"כ לשיטת הר"ן דלא גזרו ולא חששו שמא יגיס כלל והאיסור הוא דבר תורה בהגסה והכנסת הכף שהוא כיוצא בו, ואין לאסור בזה שאין זה בכללם דלא מהפך כלל

משום דצמר ליורה שאני משא"כ בתבשיל ליכא סברא לגזור כלל.

הרי נתבאר לנו ג' שיטות בראשונים בדין הכנסת הכף להוציא דלדעת הר"ן כפי גי' הבי"ח והב"ח והפ"ג הוא אסור מן התורה, ולדעת המ"מ אסור מדרבנן גזירה שמא יבוא להגיס, ולדעת הראב"ד הוצאה בכף מותר לגמרי דלא מצינו איסור רק בהגסה ממש.

ויש לעיין בדברי הראב"ד איך התיר הוצאה בכף לגמרי, דהא מפורש ברמב"ם דקאי בקדירה עומדת ע"ג האש, ובשו"ע סי' רנ"ד סעיף ד' דכל קירוב בישול בשבת איסור תורה הוא, דאף פירות הנאכלים חיין שמותר ליתן אצל הגחלים מער"ש והן בשיל ולא בשיל דאין בו חשש חיתוי, אסור לכסותו משחשיכה אם הוא מגולה ואף אסור להוסיף על כסוי משום שממהר לגמור בישולם בשבת<sup>8</sup>, ובריטב"א (שבועות דף י"ז): נתחדש דאף אם התבשיל היה מתבשל מאיליו והוא לא עשה כלום לא בקדירה ולא בתבשיל אלא חיתוי בגחלים הוי מקרב בישולו בזה ואפשר<sup>9</sup> דהוי חייב והובא ברעק"א ריש סי' שי"ח.

והשתא אף אי ס"ל דהכנסת הכף אינה בכלל הגסה ומותר, ה"ל לאסור מצד אחר דהרי כל שממעט בכמות התבשיל יתבשל יותר מהר כידוע שכל שהכמות מועטת יותר מתבשל מהר יותר (וכן מבואר באג"מ או"ח ח"ד סי' ע"ד ועוד פוסקים) וה"ל קירוב בישול האסור, וכן יש להקשות לדברי המ"מ דס"ל דהכנסת הכף הוי איסור מדרבנן מחשש שלא יבוא להגיס ולא איסורא

8 וכן הוא בשו"ע סי' רנ"ז סעיף ד' והובא להלן, וברמ"א סי' רנ"ט סעיף ז'.

9 ולכאורה צ"ב אמאי מספקא ליה לריטב"א בזה ואינו כמגיס ממש ומאי שנא אם קירב בישולו משום מאי, סוף סוף הוי קירוב בישול ואף שאינו באש או בקדירה, ואפשר דכיון שחיתוי בגחלים אינו בהכרח שמכוין להגביר האש ולקרב בישולו דאף לשמר האש שלא תיכבה צריך לפעמים לחתות וס"ל דאיכא למימר דאי"ז ככל קירוב בישול וכהגסה שלא באה אלא לקרב הבישול ומשו"ה לא אמר אלא דאפשר וחייב.

10 ואף שבעת הראב"ד היה אפשר לישב פשוט על פי דעת הכל בו דלקמן דכל שהקדירה ע"ג האש אסור להגיס אפי' במבושל כל צרכו ולומר דהכי ס"ל לרמב"ם ומשו"ה אסור, והראב"ד פליג וס"ל דכל שמבושל כל צרכו לא שייך בו חשש דקירוב בישול, ובאינו מבושל כ"צ שפיר יודה דאסור משום מקרב בישולו, אלא שבעת המ"מ ליכא למימר הכי כיון שבהדיא איתא בדבריו דהרמב"ם באין מבושל כל צרכו איירי, וכמובא בהערה 5.

דצמר ליוורה לפי רש"י והרא"ש דמשום בישול הוא<sup>12</sup>, וכן פסק בשו"ע סי' שי"ח סעיף י"ח דאף שלא ע"ג האש איכא בישול, אמנם הלח"מ שם חולק וס"ל בדעת הרמב"ם דדוקא ע"ג האש שיש בו משום בישול אסור, ושאינו ע"ג האש דאין בו בישול שרי, ואפי' אינו מבושל כ"צ, ומה שנתבאר בסוגית הש"ס דאסור אף בעקורה הוא משום צובע ולא משום בישול כלל.

ובדעת הלח"מ צ"ב דהא בשו"ע סימן שי"ח סעיף ט' כתב דכלי ראשון אע"פ שהוסר מעל האור עדיין מבשל כל שהיד סולדת בו, וה"נ הא הוי כלי ראשון שהוסר מן האש ואכתי מבשל ושייך בו שפיר הגסה שזה מחלקי הבישול, ולמה התירו הגסה בעקורה לדעת הרמב"ם ואף אם לא מפורש בסוגיא דהגסה בעקורה הוי מבשל אלא דווקא בצובע, פשוט הוא ככל כ"ר דמבשל בעקורה, דהא באין מבושל כל צרכו איירי הכא.

והנה בס"י רנ"ז סעיף ד' כתב המחבר דדבר שהוטמן כדין בדבר שאינו מוסיף הבל מער"ש מותר להוסיף על ההטמנה והוא שיהיה מבושל כל צרכו, ושאינו מבושל כל צרכו הוי מוסיף בבישולו ואסור, ובמג"א ס"ק י"ג דהיינו שהקדירה טמונה ומונתת ע"ג האש, ושאינן ההטמנה דבוקה אצל דופני הקדירה כמבואר בסעיף ח' שם וכגון שהניח קדירה או דף רחב ע"ג הקדירה ועליו הבגדים שאינם נוגעין בצידו הקדירה, דכל שיש אור מצד א' הוי הטמנה<sup>13</sup> בדבר המוסיף הבל אם לא ינתק ההטמנה מן הקדירה, דאי אינה ע"ג

אלא מלמעלה הוא מוציא, ולא מצינו בזה איסור דרבנן ומשום גזירה כלל.

ובחוט שני ח"ב פכ"ט עמוד קצ"ו כתב דלא גזרו כולי האי ואי אינו מהפך כלל לא גזרו ושרי, ולא חילק בזה כלל ונראה דס"ל דאף לדעת המ"מ לא גזרו בזה, דדוקא כשמוציא מבפנים שייך לגזור שמא יבוא להגיס משא"כ במוצק שמונח למעלה, וב"קובץ בית אהרן וישראל" (קס"ד) כתב בזה הרה"ג ר' שלמה דוד קליין שליט"א ומביא שפוסקי זמנינו מקילין בזה כנ"ל.

ונראה לומר דאף לדברי הקצות השולחן יש לחלק בין הוצאה במזלג וכדו' להוצאה ביד כביצים ואורז וכיו"ב המונחים בשקית בשולי הקדירה למעלה ואינם טמונים בתוכו, דבמזלג שפיר יש לחוש להגסה כיון דסוף סוף יוכל לבוא לידי הגסה ומשו"ה יש לאסור, אבל ביד דאי אפשר לו לבוא כלל לידי הגסה ביד ודאי דאין לחוש ולאסור, ואולי אף הוא לא אמר אלא במזלג וכה"ג דרק בזה יש לחוש, ולשון הרמב"ם ג"כ הוא במגריפה ולשון הפוסקים הכנסת הכף ולא ביד.<sup>11</sup>

### עקורה ואינה מבושלת כל צרכה

ז) והנה נתבאר בר"ן דאף בקדירה עקורה ושאינה ע"ג האש אסור להגיס, וכן כתב הב"י סו"ס שי"ח וז"ל ומה שכתב הרמב"ם והיא על האש נראה לי דלאו דוקא הוא אלא כל שהעבירה מרותחת מע"ג האור על האש קרי לה עכ"ל, וכן הוא בכ"מ שם דאף שלא ע"ג האש אסור וכפשטות סוגית הש"ס

11 ועי' בפמ"ג סי' רנ"ג א"א ס"ק ל"ב ודו"ק דאף אם יש בגוש הגסה והוא לעולם ככ"ר, כדעת המ"א סו"ס שי"ח, ביד שרי לאוכלו ולא הוי הגסה או חשש להגסה.

12 וכבר הובא בהערה לעיל ק' הפמ"ג דהר"ן סתר עצמו בזה.

13 והיינו שאין שולי הקדירה נוגעין באש כגון ע"ג פיטפוט וכדו' ולכו"ע לדעת השו"ע הוי הטמנה אפי' במקצת ואף אם ינתק הבגדים מן הקדירה הוי הטמנה ובדבר המוסיף הבל, [ואף דאינו מבושל כל צרכו ואסור לדעת המחבר דק"ל כרבנן אם אינו קטום וצ"ל דאיירי בקטום וכן מבואר בבה"ל אכתי הוי הטמנה במקצת ומוסיף הבל אם לא יתן פיטפוט וכדו' וכן נראה מסברא דאף בגחלים קטומים הוי הטמנה] ואף לדעת הרמ"א צריך לנתק מן הגחלים לכתחילה מער"ש משום הבערה בנשילתו כ"ג מסי' רנ"ג סו"ס א', ולדעת הא"ר אף לרמ"א דבעלמא ס"ל דהטמנה במקצת מותרת כאן לא שרי אף בדיעבד כיון שהוא מכוסה בבגדים מלמעלה אף שאינו דבוק בצידו הקדירה כדפי' הוי תרתי לריעותא גם הטמנה במקצת וגם מכוסה למעלה ומודה הרמ"א דהוי הטמנה ע"ג גחלים.

להתבשל כשאני עומד ע"ג האש, והבית מאיר שאסר להוסיף על ההטמנה והיינו דחשש לבישול אף למה שהיה תוך הקדירה בתחילה ומשום שמוסיף חום, יעלה יפה עם דעת הר' ב"י דאסר הגסה אף בעקורה משום שמוסיף חום ובישול אף לתבשיל שהי' וכן כל כ"ר שאינו ע"ג האש,<sup>15</sup> וכן הא דאסרינן להוסיף על הטמנה משום בישול אסור בכל גווי ואף שאין עומד ע"ג האש.

אלא שאין נראה לומר דהמג"א נחלק על סתימת רוב הפוסקים והשו"ע כאן דפסקו דאף בעקורה אסור להגיס וגם שלא נחלק בזה כאן המג"א, ומשמע דאף לדעת המ"א שייך בישול אף בעקורה, ולכן נראה לחלק ולומר דאף שזה אמת התם גבי הטמנה דלא חשש לבישול לתבשיל שהיה כבר בקדירה בהוספת חום גרידא, אלא שאי"ז אלא התם שמוסיף על ההטמנה ואינו אלא עושה בו מעשה מבחוץ להחזיק החום ע"י הטמנה בעלמא שאינו בתוכו, אבל בהגסה שהוא עבד מעשה פנים בגוף התבשיל ומעביר חום בתוכו בכל התבשיל בשוה ע"י הגסה הוי עדיף ושפיר מודה שאסור ומוסיף בבישול אף לתבשיל שבקדירה.

ובספר שביתת השבת מלאכת מבשל ס"ק פ"א נמצא חידוש דכשם שאסור הגסה כמו כן כיסוי הקדירה אסור, וכמבואר ביו"ד סי' צ"ב סעיף ב' דנייער וכיסוי שווין הם שמערבין את התבשיל, ה"נ כיסוי הוי כהגסה שמקרב כל התבשיל לאש<sup>16</sup>, הרי

האש לא ירבה בבישולו כיון שהיא הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, ואפי' שאינו מבושל כל צרכו ומוסיף שמחזיק בו חום. [וכן כתב השועה"ר בסעיף ח']

ולכאורה ה"נ צ"ב לדעת המג"א הא כ"ר מבשל ואף שאינו ע"ג האש ולמה התיר להוסיף עליו הטמנה שמוסיף ומחזיק בו החום, והא באינו מבושל כל צרכו אף מבשל ככל כלי ראשון, ובספר בית מאיר פליג ואסר כל שאינו מבושל כל צרכו בכל גווי, דכיון שמוסיף בו חום אע"פ שאין מוסיף הבל, עצם זה שמעמידו בחמימותו וברתיחתו כל שעה יותר הוי מוסיף יותר בבישולו<sup>14</sup>. (והובאו דבריו בכה"ל שם)

ואולי יש לבאר דס"ל למג"א דמה שאמרו דכ"ר מבשל אפי' כשאינו על האש אינו אלא למה שנותן עוד ומוסיף כעת בתבשיל, כיון שבא מבחוץ צונן או אפי' חם לתוכו מוסיף בו הרבה ומבשל, אבל אותו תבשיל שהיה כבר מתחילה וכבר הי' ע"ג האש בקדירה אינו מוסיף בו בישול, ואף שמוסיף בו חום בהוספת ההטמנה כיון שכבר היה בעצמו ע"ג האש ואינו בא לו מבחוץ זה לא מוסיף בבישולו, ומשו"ה הוספה על ההטמנה גרידא שרי.

וה"נ יש לומר כאן גבי הגסה שאין ההגסה מוסיף בישול אלא במה שמוסיף בתבשיל ולא לתבשיל עצמו שכבר עמד ע"ג האש, וא"ש דברי הלח"מ דכל שאינו ע"ג האש לא מהני ליה הגסה, כיון שאין מוסיף

14 והראוני בתהל"ד סי' שיי"ח אות כ"ג שכתב דדעת המג"א כדעת הט"ז בסימן שיי"ח סק"ט דכל שלא יבוא לידי בישול גמור מותר, ומתיישב בזה שאע"פ שבוודאי יתבשל יותר כיון שהוא בכלי ראשון אבל כיון שלא יוכל להגיע עד סוף הבישול מותר, אך זה חידוש לכאור' כיון שכל הפוסקים חולקים על הט"ז.

ויעוין במור וקציעה דנמי פליג על המג"א וס"ל דבכל גווי אסור ומרבה בבישולו ואף באינו מוסיף הבל משום צד, אלא שלא פ"י דמשום שמעמיד החום והרתיחה הוא דמרבה בבישולו, אלא שפ"י שמעמיד החום הוא מוסיף הבל, וק' לפי' טובא חדא אמאי צ"ל כן הא סגי במה שאמר בספר בית מאיר שהעמדת החום מרבה בישול, ועוד דהא אי אפשר לומר כן דא"כ כל הטמנה ואפי' באינו מוסיף הבל הוי מוסיף כיון שמעמיד חום, והוא עצמו התקשה בזה וכתב לחלק בין מבושל כ"צ לאינו וצ"ב, ובכלל במציאות צ"ע היאך מוסיף הבל הא אין מוסיף הבל הוא וצ"ב.

15 ולפי"ז הא דאמרינן דכ"ר שאינו על האש מבשל בסי' שיי"ח סעיף ט', הוא לאו דווקא לדבר שמוסיף לו מבחוץ אלא אף להתבשיל עצמו באופן שמוסיף לו חום.

16 ואף דהוא איירי בדעת הכל בו דס"ל דאף שמבושל כל צרכו אסור להגיס ע"ג האש (לקמן בזה) והוסיף אף כיסוי, הכא קיימינן באינו מבושל כל צרכו והוי לכו"ע כיסוי קירוב בישול כמבואר לעיל מסי' רנ"ד סעיף ד'.

ובאחרונים האריכו בזה, ופי' הפמ"ג (ריש סי' רנ"ב) דאע"ג דאין בישול אחר בישול הגסה פועלת יותר, וכעין זה כתב החזו"א דגם בבישול כ"צ הגסה בשעה שהיא על האש הוא ענין מחודש וריסקו חשיב בישול וצ"ב. ובאג"מ ח"ד סי' ע"ד כתב דמשום שמא יש בזה מה שלא נתבשל כל צרכו, ובאורחות שבת הביאו מהגר"ש אוירבך שליט"א גם כן כעין זה דיש חלקים שאין מתבשלים לעולם בלא הגסה וצ"ב, ולפי דבריהם אף הכל בו לא אסר במבושל כל צרכו ולא אסר אלא משום מה שיש בתבשיל שאינו מבושל כל צרכו.

והמגיד משנה ג"כ ס"ל דהגסה במבושל כל צרכו ואין הקדירה עקורה אסור אלא שאין איסורו אלא מדרבנן, וז"ל המ"מ ונראה לי שאין דברי רבינו אמורים במבושל כ"צ דהתם ודאי אפי' מחזירין על האש ומבשלין פטור כמו שנתבאר בפ' ט' וכוון שכן אין לגזור בהכנסת מגריפה עכ"ל, ומשמע דהכנסת כף אין לגזור הא הגסה ממש נמי ס"ל שיש לגזור<sup>18</sup>, ובפמ"ג רנ"ב סק"א במשבצות משמע דהיינו טעמיה משום דהוי מחזי כמבשל, ויש לבאר דהא החזרת תבשיל ע"ג האש דאיסורו נמי משום מחזי כמבשל (לפי' רש"י והר"ן) ולא אסור אם הוא מבושל כל צרכו [בתנאי חזרה], וכתב הגרשו"א (שולחן שלמה שיי"ח אות ס"ג וס"ד) דהכא החמירו יותר דהגסה קיל בעיני אדם שאינו נראה כ"כ כמבשל ויבוא להגיס באינו מבושל כל צרכו ומשו"ה אסור גם כן במבושל כל צרכו, משא"כ חזרה דהכל יודעים שכן דרך בישול ואסור מה"ת ולא יבוא להקל אם אינו מבושל כל צרכו. ובתפארת שמואל בפירוקין ס"ק ט"ז כתב דהיינו טעמא שאסרו אף במבושל כל צרכו גזירה אם יטעה באינו מבושל כל צרכו

דס"ל דכיסוי והגסה שווין לדינא, ולכאורה הטמנה הוי ג"כ ממש ככיסוי וכיון שהמג"א שרי בהטמנה ה"ה כיסוי והגסה ואין לחלק בין הטמנה להגסה כמו שלא מחלקין בין כיסוי להגסה, והדרא קושיא לדוכתא דנמצא בזה שהמ"א יחלק על הדין דאף בעקורה אסור להגיס דכשם שהטמנה מותרת ה"נ כיסוי שהוא כיוצא בו והגסה נמי, ואולי יש לחלק בין מוסיף על הטמנה, לכיסוי הקדירה, שהטמנה אינו פועל כל כך להוספת החום כיון שהוא מכוסה בלא"ה וחמו רב ואינו אלא מחזיק את החום גרידא<sup>17</sup> ושפיר י"ל דכיון דלא עשה מעשה אינו פועל כ"כ ושרי, אבל כיסוי קדירה שאינה מכוסה הוי יותר חשש בישול ע"י החום שמוסיף בתוך הקדירה ע"י הכיסוי ומודה דהוי קירוב בישול וכ"ש הגסה ממש, ועדיין צ"ע.

(ובאג"מ או"ח ח"ד סי' ע"ד מבשל אות י' אוסר למעשה כיסוי בקדירה שאינה עקורה אף במבושלת כל צרכה ע"ש טעמו, אך עיין שולחן שלמה סי' שיי"ח אות ס"ג ואות ס"ד דנקט שאין נוהגין להחמיר במבושל כל צרכו ע"ג האש בכיסוי אף שבהגסה יש להחמיר כדעת הכל בו וכמבואר בפוסקים אך בכיסוי קיל טפי ומותר אפי' בעומד ע"ג האש כשמבושל כל צרכו.)

### במבושל כל צרכו ואינה עקורה

ח) והנה דעת הכל בו שאף בתבשיל המבושל כל צרכו כל שהוא ע"ג האש אסור להגיס, ואף חיוב חטאת יש, הובא בב"י סו"ס רנ"ג ובמ"א סי' שיי"ח ס"ק מ"ב וזה חידוש ופלא דהא הגסה מצרכי בישול הוא וזה שמבושל כל צרכו אין בו בישול, וכן תמה השעה צ"ש שם בסי' שיי"ח ס"ק קמ"ח,

17 דמשו"ה אסור הטמנה אף במבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו כיון שאין צריך כ"כ חיתוי כיון שע"י הטמנה הוי חומו רב ויבוא לחתות אף בזה דכן מבואר בתוס' ריש במה טומנין.

18 וכבר נתבאר לעיל דעת המ"מ באין מבושל כל צרכו דאף שהגסה ממש איסור מה"ת הכנסת כף הוי מדרבנן וס"ל דהיינו טעמיה כיון דהגסה הוי מה"ת יש לגזור ומשו"ה הכא דאין איסור הגסה מה"ת דבמבושל כל צרכו איירי אין לגזור בהכנסת הכף. (יעו"ש ובהערה 5)

בזה ס"ל כדעת הכל בו מעיקר הדין ולהכי אסר הכנסה בכף.

### מבושל כ"צ ועקורה

ט) והנה כשהקדירה מבושלת כל צרכה ועקורה מן האש דעת המחבר בסו"ס שכ"א להתיר ואפי' הגסה ממש שרי וז"ל שם סעיף י"ט מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ פרור בקדירה בשבת אחר שמורידין אותה מעל האש, אך הרמ"א סי' שיי"ח סעיף י"ח אסר בכל גווני ואף שנתבשל כל צרכו, ושאינו ע"ג האש, ואפי' הוצאה בכף גרידא, ומקורו מתשובת מהר"י ווי"ל, וכתב הקרבן נתנאל (בשבת ברא"ש פ"א סימן ל"ה) דאיסורו הוא אטו שאינו מבושל כל צרכו שזה אסור אף בעקורה, ולכן נהגו להחמיר.

והנה בדברי המהר"י ווי"ל לא נזכר האיסור בהוצאה במבושל כל צרכו רק הגסה ממש, וז"ל מהר"י ווי"ל שם, כשמישמיין קדירה מן האש להוציא המאכל ממנה אין להגיס בה בכף דהוי כמבשל כדאמרינן גבי יורה עקורה וטוחה דאסור להגיס בה וכן ראיתי נוהגין בבית מהר"י ז"ל עכ"ל. ומשמע דדוקא בהגסה אסור אבל לא הזכיר הוצאה בכף, והרמ"א החמיר אף בהצאה בכף.

ובהא דהחמירו בזה אף שהתבשיל מבושל כל צרכו כתב הפמ"ג סי' שיי"ח משבצות ס"ק כ"א שזה אסור מדרבנן, ודבריו צ"ב הא לא מצינו גזירה כה"ג בש"ס אלא באין מבושל כל צרכו, והבה"ל חלק שם וס"ל דהוי הרחקה בעלמא, וכן משמע בט"ז שהרוצה יחמיר ושאינו אלא הרחקה, וכן באגר"מ שם אות ח' כתב דאי"ז אלא למעלה וחומרא.

ודעת הרמ"א מה שאסר אף בכף ומבושל כל צרכו ועקורה צ"ב טובא דהא אף הגסה ממש במבושל כ"צ ואינו ע"ג האש אינו אלא מדרבנן או הרחקה בעלמא, ולא ה"ל ליגזור כ"כ אף בכף, ואולי ס"ל להד"מ דהכנסה בכף באין מבושל כל צרכו הוא

שהתבשיל כבר נתבשל כל צרכו ולא אדעתיה, ולא משום מחזי ולפי"ז י"ל פשוט דבחזרה כיון שכבר הוריד הקדירה מע"ג האש ליכא למיחש שלא ידע אם הוא אינו מבושל כל צרכו דכיוון שהוא מורידו מן האש בדרך כלל יודע הוא שמבושל כל צרכו.

והנה החזו"א (סי' ל"ז ס"ק ט"ו) הק' לדעת המ"מ דבמבושל כל צרכו אכתי אסור משום גזירה, הא בגמ' לא גזרו אלא בצמר ליורה אם משום בישול דצמר צריך בישול לעולם (כפי' רש"י והרא"ש), או משום צובע דהדרך להגיס בה תמיד (כפי' תוס' והר"ן), אבל בסתם קדירות ותבשילין לא מצאנו בש"ס איסור הגסה במבושל כל צרכו אלא במה שיועיל לו כגון סממנים אבל בשאר תבשילין מהיכי תיתי לאסור, וצ"ע, ולדעת הכל בו דס"ל דכל שע"ג האש הוי דאורייתא ואף אם הוא מבושל כל צרכו ולא משום גזירה הוי ניחא דס"ל מסברא כן ולא הוכיח מהגמ', ורק התם דאיירי בעקורה הוי משום גזירה.

והנה הב"י סימן שיי"ח כתב להחמיר בהגסה במבושל כל צרכו ע"ג האש אף מתיר הכנסה בכף והא"ר מחמיר בזה אף בהכנסת כף, והובא במשנ"ב ס"ק קי"ג, וצ"ל דהב"י בסו"ס רנ"ג והמג"א שיי"ח ס"ק מ"ד הביאו הא דהכל בו בהגסה ומשמע דלמעשה מחמירים כדעת הכל בו, נראה שאינו אלא לחומרא, דאי הוי ס"ל כן מעיקר הדין ה"ל למיגזר אף בהכנסת הכף במבושל כל צרכו כמו באין מבושל כל צרכו דהרי לדעת הכל בו אף במבושל כ"צ הוי בישול והב"י שרי בזה, וכן מנהג העולם באין גו"ק דאסור בחזרה או כשהקדירה גדולה וא"א להורידה מן האש אזי מוציאין בכף במבושל כל צרכו מעל גבי האש, וכן מפורש בחזו"א הנ"ל, ולהכל בו ה"ל להחמיר בכל אופן משום האי גזירה שמא יבוא להגיס כמו דאנן מחמירין באינו מבושל כל צרכו אף הכנסה דכף מדרבנן שמא יבוא להגיס, הרי דלא חששו כ"כ להכל בו. ואלי הא"ר דמחמיר

ואולי אפשר לומר דבאמת כל דברי הפמ"ג הוא באופן שהתבשיל רותח ואינו ע"ג האש, ואנן קי"ל דקדירה רותחת שאינה מבושלת כל צרכה אף בעקורה יש בה בישול כמו שהובא לעיל אות ה', ובוה קאמר הפמ"ג דאם הגיס אסור דשפיר נהנה ממעשה שבת דבלא ההגסה לא היה נגמר בישולו כלל, אבל כל שהקדירה עדיין עומדת ע"ג האש דבלא"ה היה נגמר בישולו אפשר דלא אסר דאין כאן נהנה ממעשה שבת, ועדיין צ"ע, ועיין בספר אורחות שבת פ' כ"ה אות נ"א.

אמנם בלשון הבה"ל הנ"ל שהביא את דברי הפמ"ג בזה וכתב דיש להקל בזה אם כבר נתבשל כמאב"ד, וכן לדעת הגר"א שפסק כר"מ דבשוגג מותר גם לו מיד, ובסוף דבריו כתב וז"ל וכ"ש אם הוא מבושל כמאב"ד שאין להחמיר בהגסה בדיעבד לאסור התבשיל "אפי" בעומדת ע"ג האש" עכ"ל, ומשמע מלשונו שכשהוא ע"ג האש יש סברא טפי לאסור, דלא כמו שכתבנו דאדרבא הוא סברא להקל דהרי התבשיל יתבשל ממילא וצ"ע.

### העולה מכל הנ"ל

- (א) הגסה בתבשיל שאינו מבושל כל צורכו, והוא על האש חייב מן התורה.  
 (ב) הגסה בתבשיל שאינו מבושל כל צורכו והוסר מן האש, לדעת רוב הפוסקים חייב מן התורה, והכי נקטינן, ולדעת הלח"מ מותר דאין מוסיף להתבשל כשאינו על האש, (עיין אות ז').  
 (ג) הגסה בתבשיל המבושל כל צורכו והוא על גבי האש, לדעת הכל בו אסור מן התורה, ולדעת המגיד משנה אסור מדרבנן, (עיין אות ח').  
 (ד) הגסה בתבשיל המבושל כל צורכו והוא אינו על האש, לדעת המחבר הרי זה מותר, ולדעת הרמ"א הרי זה אסור, ובפמ"ג כתב דהוא אסור מדרבנן, ובמ"ב כתב דהוה הרחקה בעלמא וכן משמע בט"ז. (עיין אות ט').

19 והמג"א חילק בין אפשר ללא כף לאי אפשר, וכגון בקטניות וכדו'. ובאג"מ כתב דאף הגסה ממש אם היא מוכרחת לצורך הוצאה בכף מותרת, ולא רק הוצאה בכף בלא איפוך בקדירה כלל.  
 20 אולם לדעת הפמ"ג והחזו"א שהובאו לעיל האות ח', י"ל דההגסה משנה את מהות התבשיל, וכלשון החזו"א דריסקו חשיב בישול, א"כ ע"י ההגסה נתחדש בתבשיל עניין וטעם מחודש לכן יש לאסור התבשיל, דאף דבאמת היה מתבשל גם בלי ההגסה, אבל כאן נתחדש ההוספה שנעשה ע"י ההגסה. אך יש לפקפק בזה דלכאורה אין לאסור התבשיל בדיעבד, דמסתמא אין דעתו של אדם על ההוספה שנעשה ע"י ההגסה ואין נחשב הנאה זו, וזה העירני הגרש"ז שמעיה שליט"א. אלא דאם נימא דאין נחשב הנאה זו, והו"ל כדבר שאין מתכווין לזה, א"כ תמוה דעת הכל בו דכתב שהוא איסור דאורייתא ומשמע דמכוון אל התוספת שנעשה ע"י ההגסה, דאל"כ הו"ל פס"ר דלא ניהא ליה ולא מיתסר מן התורה, וא"כ לפי"ד יש לאסרו אף בדיעבד, וצ"ע דהא אף הפמ"ג והחזו"א לא אמרו כן אלא ליישב את דברי הכל בו.

איסור בעצמו מן התורה כשיטת הר"ן לעיל אות ג' ולא גזירה כשיטת המ"מ שם, וכשם שאסרו הגסה ממש הוי הכנסת כף כמו"כ ולא הוי גזירה נוספת ולהכי אסרו הכנסה בכף כמו שאסרו הגסה דה"ז כהגסה, ואנן דקי"ל כהמגיד משנה דאי"ז אלא גזירה לא גזרינן כ"כ ואין להחמיר אלא בהגסה ממש ואף דמבושל כ"צ ועקורה, אבל לא הכנסת כף, ולהכי פסקו הט"ז והמג"א להקל בהכנסת כף בעקורה.<sup>19</sup>

### עבר והגים

(י) והנה הפמ"ג בא"א סי' רנ"ג ס"ק ל"ב כתב דאם עבר והגיס בתבשיל שאינו מבושל כ"צ נאסר משום מעשה שבת, והובא בבה"ל סי' שיי"ח ד"ה שנמצא, ולכאורה צ"ב הרי לא נהנה כלל מן האיסור כיון דבין כך אף בלא ההגסה היה מתבשל אלא שהוא קירב בישולו ולא יותר ולמה נאסר התבשיל לגמרי, ואין נראה לומר דאסור רק מה שנהנה, דהיינו מה שהרוויח בזמן קירוב הבישול ולא יותר דאין נראה שלזה כונת הפמ"ג.<sup>20</sup>

ה) הכנסת כף בתבשיל שאינו מבושל כל צורכו, כשהוא ע"ג האש, או כשאינו ע"ג האש והיא רותחת. יש בזה ג' דיעות. דעת הר"ן שזה אסור מן התורה כמו הגסה, ולדעת המגיד משנה הרי זה אסור מדרבנן שמא יבוא להגיס, ולדעת הראב"ד הרי זה מותר, (ועיין אות ה' דלכאור' באופן שהתבשיל לא התבשל כל צורכו והוא על האש הרי זה קירוב בישול) ולדעת הלח"מ כשהתבשיל אינו ע"ג האש מותר אפילו בהגסה. (עיין אות ג').

ו) הכנסת כף בתבשיל המבושל כל צורכו והוא על גבי האש, לדעת הב"י מותר, ולדעת הא"ר יש להחמיר כזה, ולמעשה המנהג להתיר אם א"א להוריד הקדירה מן האש כגון שהקדירה גדולה, או כשאינו גרוף וקטום. (עיין אות ח').

ז) הכנסת כף להוציא דבר מוצק מלמעלה כשאינו מבושל כל צורכו כשאינו ע"ג האש, כתב בקצות השולחן לדעת המגיד משנה אסור מחשש שמא יבוא להגיס, ופוסקי זמנינו מקילים בזה כיון שאין מכניס הכף בפנים, ובאופן שמוציא ביד כגון שקית עם אוכלין המונח למעלה לכו"ע מותר. (עיין אות ו'), וכשהוא מבושל כל צורכו אפילו הוא ע"ג האש שפיר טפי להקל כדעת הב"י דבכל אופן מותרת ההכנסה בכף.

ח) הכנסת כף להוציא כשהתבשיל מבושל כל צורכו והוא אינו ע"ג האש, הרמ"א מחמיר בזה, ושאר הפוסקים מקילים, והמג"א מחמיר היכא שאפשר בענין אחר, והמנהג להקל בכל גוונא. (עיין אות ט').

ט) כיוסי קדירה כשהתבשיל עומד ע"ג האש, כשהתבשיל אינו מבושל כל צורכו הרי זה אסור, וכשהתבשיל מבושל כל צורכו, הגר"מ פיינשטיין מחמיר, והגרשז"א מיקל. (עיין אות ז' בסוגריים בסופו).

י) עבר והגיס הפמ"ג כותב שהתבשיל נאסר, ובמ"ב כתב שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי אינו נאסר (ועיין באות י').

התודה והברכה לידידי הרב אפרים בן ציון בר"י וולפין שליט"א על עזרתו בעריכת המאמר



הרב ישראל אשר קלפהולץ

## בענין השתמשות בסכין של בשר או של חלב לצורך מאכל פרוה

יגרוד כל חתיכה קטנה מכל צדדיו ועוד דאם נחתך דק דק אפשר דמותר ע"י החתוכים האחרונים, משא"כ בדג שא"א לגוררו ללחותו ואם נאמר לקלוף מקום החתך יפסיד כולו וכו', עד מ"מ אמרתי שישטוף עליו מים ויעבור עליו בכח חודו של סכין וגרידה ממש מבשר הדג לא בעי ואפילו ידעינן שהסכין בן יומן די בכך, ע"ש.

מכל זה חזינן דשייך שהסכין יפליט את הבלוע והמאכל יבלע את הבליעה במידה מסוימת אף שלא ברותח ואע"פ שאין המאכל חריף.

וציין בגליון מהרש"א על הא דאם חתך בו לפת, דכ"ש בנעיצה דעדיף מיניה דמותר לכתחלה, עפ"ד הש"ך דלעיל.

ובאמת כבר כתב כן בפמ"ג סי' צ"ו מ"ז סק"ג דהא דקי"ל דוחקא בלא חריף או חריף בלא דוחקא לאו כלום הוא היינו דמפליט וסגי בהדחה, וציין בזה למה שכ' בסוף סי' צ"ו בהא דליפתא בעי הדחה וע"כ דיכול להפליט ע"י דוחקא אף בלא חורפא ואף בלא שיהא רותח, ומוסיף בזה דאמנם ברא"ש פרק כל הבשר פי' ללישנא א' דרש"י דליפתא בעי הדחה משמע דלשון ב' אף הדחה לא בעי, ומותר לגמרי, ונמצא דתלוי בב' פי' רש"י שיבואר לקמן.

ויש לציין בזה ג"כ את אשר כ' הש"ך בסי' צ"א סק"ג ובפמ"ג שם שפ"ד סק"ג דחריף לח יכול לאסור אף בלא דוחקא או בישול.

והוסיף הפמ"ג בסי' צ"ו מ"ז סק"ג דבספר התרומה סי' נ"ט העתיק לשון רש"י דחריפות צנון בלע ומפליט עיקר הבלוע בסכין וכ"ה בט"ז סי' צ"ו סק"ג.

ונמצא דנחלקו בזה הראשונים אם דוחקא גרידא יכול להפליט בכל אופן שהוא אף

הנה מצינו בשו"ע ובפוסקים כמה דינים והלכות בענין השתמשות בסכין של בשר או של חלב לצורך מאכל פרוה, וגם יש חילוק בדבריהם בין אם חתכו כשהמאכל רותח או כשהמאכל צונן.

איתא בשו"ע יו"ד סי' צ"ו סעיף ה' חתך קישואים בסכין של בשר מותר לאכלם בחלב בגרידה בלבד שיגרוד מקום החתך ואם חתך בו לפת אפילו גרידה אינו צריך אלא הדחה בעלמא וכו', וכ' ע"ז הרמ"א ודוקא לפת שטעמו משונה אבל ירק או לחם ושאר דברים לא ואפילו בלפת אין להתיר לחתוך צנון רק פעם א' וכו'.

וכתב בפרישה סק"ח דהא דלא סגי ליה בהדחה כמו בחותך לחם מפני שמתוך לחותה א"א להדיח אותו ואדרבה ע"י הדחה נסרך בו יותר לכן צריך גרירה ודיו והגרירה פחותה מקליפה שהקליפה צריכה שתהא גסה קצת כדי שתוכל להנטל כולה כאחד, מה שאי"צ בגרירה, ודברים אלו הובאו כבר בב"י, והוא מהר"ן, אלא שהפרישה הוסיף דחותך לחם סגי בהדחה, ובקישואים לא סגי בהדחה.

ובמנחת יעקב כלל ס"א אות ל"ו כ' דמדברי הכל בו בשם הראב"ד נראה דפת הוי כקישואים דלא שייך בהו הדחה ולכן צריך גרירה, ואף שבפרישה משמע שסגי בהדחה, אבל בר"ן לא הוזכר דין הלחם, ע"כ, ועי' בזה בפמ"ג מ"ז סקי"ד.

ועי' פתח"ת סק"ה בשם תשו' חות יאיר לענין דג שנפתח בסכין של גוים והורה שדיחנו וישפשף במקום נגיעת הסכין יפה ואף דקי"ל בסי' צ"ו חתך קישואים בסכין של בשר בעי גרידה מפני שהקישואין לחין וה"נ בדג, י"ל דשם דבר קל הוא לגרוד קצת מבי פסקי שלא מיירי כשחתכו דק דק דאיך

דגרירה פחותה היא מן הקליפה, עכ"ל הרשב"א.

ועכ"פ לפי פי' ב' דרש"י נמצא דדוחקא דסכינא מפליט אף בצונן ללא שיהא רותח כלל, אבל לפי' א' דרש"י ולפי הרשב"א דבר זה אינו כלל.

ועי' מש"כ הפמ"ג בספר ראש יוסף על מס' חולין דף קי"ב ע"א ד"ה ובפירש"י בד"ה קישות וכו' שכ' ג"כ דלפי פי' ב' דרש"י אפ"ל דדוחקא דסכינא לחוד מועיל להפליט בסכין, ולפי פי' הא' אינו יכול להפליט ואינו מועיל אלא משום השמנונית שקרוש עליו ועיי"ש מה שהאריך בזה.

ונמצא מזה ג"כ דב"ז מחלוקת הראשונים והאחרונים היא.

ונראה לבאר כן ג"כ הא שכ' הפמ"ג בסי' צ"ו שפ"ד סקכ"א וגם שם משמע מדבריו שנחלקו בדב"ז הראשונים, הר"ן והאור"ה וכו', והק' דבסכין מקונח איזה איסור שייך, ולפי דבריו שכ' בראש יוסף הנ"ל י"ל דשפיר שייך שיפלוט הסכין ע"י דוחקא דסכינא גרידא.

ובאמת היה נראה לומר שנחלקו הראשונים הר"ן והאור"ה בדב"ז גופא דלהר"ן צ"ל דקישות הוא דבר חריף קצת ולכן צריך גרידה אפילו כשהסכין מקונח, ולהאור"ה אזי החריפות מועיל גם להפליט מן הסכין וגם לבלוע, ולהר"ן אזי החריפות אינו יכול לבלוע והוא מועיל רק שהטעם שנפלט מהסכין ע"י דוחקא לא יהא טעם קלוש ויהא צריך הדחה, וצ"ע.

והנה איתא בש"ע בסי' פ"ט סעיף ד' וכ"ש שאסור לחתוך גבינה אפילו צוננת בסכין שרגילין לחתוך בשר, ולא עוד אלא אפי' הפת שאוכלים עם הגבינה אסור לחתוך בסכין שחותכין בה בשר, הגה וכן להיפך נמי אסור, מיהו על ידי נעיצה בקרקע קשה שרי, אבל כבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים ולרשום אחד מהם שיהא לו היכר ונהגו לרשום של חלב ואין לשנות מנהג ישראל.

בלא חורפא ואף בלא שיהא רותח, או שמא אין בכח הדוחקא גרידא להפליט כלל וכלל אלא אם כן יהא הדבר שנחתך עתה רותח או שיהא חריף שאז יוכל להפליט את אשר בלוע בסכין ולבלוע את אשר נפלט ודוק.

וציין הפמ"ג ג"כ את אשר כ' בסי' י' מ"ז סק"ו ושם האריך בענין זה ודן להוכיח מדברי התוה"ב הארוך אם דוחקא גרידא מפליט או לא.

והנה ברש"י איכא ב' פירושים במס' חולין דף קי"ב ע"א בהא דצונן שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח ואמרי' בגמ' דה"מ צונן דאגב חורפיה בלע אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל, וכ' שם ברש"י ד"ה קישות וז"ל: אבל סכין פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר וכשחותך בצונן הוי נותן טעם הבא מן הממש, ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרותחים ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צונן, עכ"ל.

והרשב"א שם דף קי"א ע"ב בד"ה אמר חזקה כ' על פי' ב' דרש"י וז"ל: אבל ללשון אחר שפרש"י ז"ל דמתוך חורפיה דצונן בלע טפי מדגים המרותחין ואגב דוחקא דסכינא נמי פליט סכינא ובלע צונן אתי שפיר דקולפי לא חריפי, ואע"ג דאיכא דוחקא דסכינא בליעת הסכין אינה נפלטת אלא ע"י רותח מחמת אש או ע"י חריפות צונן וכיוצא בו, אלא קישות ואבטיח למה גורר, ועוד צונן אמאי אסיר דאע"ג דבלעי טפי מדגים מרותחין מ"מ מן השני הן בולעין ונותן טעם בר נותן טעם הוא ושרי, והפירוש הראשון עיקר, ואם היינו אומרין דהא דאמרין קולפי דליפתא שרי לגמרי קאמר דהדחה מיהא בעי משום שמנונית הנדבק על בי פסקיהן אתי שפיר דמשום דלא אסירי כצונן ולא צריכי גרידא בקישות ואבטיח קאמר הכא התם קופלי דליפתא שרו דהדחה לא חשיבא ליה למימני דמילתא פשיטא ליה דכל שחתך בו ואפילו צונן מתוק מידי הדחה לא נפיק, ואע"ג דגרירת קישות במקום הדחה עומדת

מן הסכין ונבלע בלחם וחזר ונבלע בגבינה  
הוי נ"ט בר נ"ט להיתרא אבל לחתוך בה  
גבינה ע"י קינוח ודאי אסור דלא הוי אלא  
חד נ"ט להיתרא, עכ"ל, משמע מדבריו,  
דזהו דבר פשוט לדעת רבינו שמשון שהסכין  
פולט ע"י דוחקא בצונן, ולכן יש חילוק בין  
אם חותך לחם דהוה נ"ט בר נ"ט ולכן מותר  
לאוכלו עם גבינה אע"פ שנחתך בסכין של  
בשר לבין אם חותך גבינה דאסור משום  
דמה שהסכין פולט אינו אלא חדנ"ט.

והנה הט"ז הנ"ל לאחר שהביא דברי  
רבינו שמשון אלו כ' וז"ל ולדידן אי"צ לזה  
שהרי מבואר בסימן צ"ו דדוקא בדבר חריף  
אמרינן דבולע משום דוחקא דסכין עכ"ל,  
ויש כמה וכמה דרכים לבאר כונת דברי  
הט"ז.

והנלע"ד לבאר כונת דברי הט"ז במש"כ  
"ולדידן אי"צ לזה" דכונתו לומר שלדידן  
אי"צ לנעיצה בקרקע כשרוצה לחתוך גבינה  
בסכין של בשר וסגי בקינוח גרידא וכ"ש  
דלחתוך לחם סגי בקינוח גרידא ואי"צ  
להגיע לזה דהוה נ"ט בר נ"ט אלא אף  
בלא"ה, והטעם הוא כמו שציין הט"ז "שהרי  
מבואר בסי' צ"ו דדוקא בדבר חריף אמרינן  
דבולע משום דוחקא דסכין" וכונתו לומר  
דהא רק בדבר חריף אמרי' דהסכין מפליט  
ע"י מה שהחריף בולע ממנו ואז אסור,  
משא"כ בגבינה או בלחם אין הסכין מפליט  
כלל אפי' ע"י דוחקא, וא"כ אי"צ נעיצה,  
דהא כל ענינה ותועלתה של נעיצה הוא  
להוציא הבליעות שבקליפת הסכין דהיינו  
מה שיכול להפליט כשחותכים בו צונן,  
וכמבואר ברעק"א סי' צ"ו אות ה' ע"ש,  
וא"כ בצונן שאינו חריף אי"צ נעיצת הסכין  
בקרקע כדי לחתוך, ובזה בא הט"ז לחלוק  
על הרמ"א דאי"צ נעיצה כשחותך גבינה  
וכ"ש כשחותך לחם משום דדוחקא אינו  
מפליט כלל בצונן ובדברים שאינם חריפים.

וראיה לדבריי שזהו כונת הט"ז יש  
להוכיח מדברי הש"ך בנקוה"כ שכ' וז"ל  
ומ"ש (הט"ז) ולדידן אי"צ לזה כו' לאו  
מילתא היא דהא אנן הכא לא משום בליעה

וכ' ע"ז הט"ז סק"ו דהא דהתיר הרמ"א  
ע"י נעיצה היינו לחתוך גבינה עצמה בסכין  
של בשר אבל לחתוך פת אי"צ אלא קינוח  
הסכין וכדמשמע בבית יוסף במש"כ בשם  
ארחות חיים בשם רבינו שמשון ושם כתוב  
הטעם דהוה נ"ט בר נ"ט.

והנה בב"י שם כ' וז"ל וכתוב בתשובות  
להרמב"ן וכו' וכ"ש שאסור לחתוך גבינה  
ואפילו צוננת בסכין שרגילין לחתוך בשר  
ולא עוד אלא אפי' הפת שאוכלים עם  
הגבינה אסור לחתוך בסכין שחותכין בה  
בשר לפי שלפעמים הסכינין שומנו של בשר  
קרוש עליהם וכשחותכים הפת נדבק בו  
כדאמרי' צונן שחתכו בסכין של בשר מותר  
לאכלו ככותח ואוקימנא בדטעים ליה וליכא  
טעם בשר כלל ואפשר כי טעימת קפילא בעי  
כדעת רש"י ואמרינן נמי קישות ואבטיח  
גריר להו לבי פסקיה עכ"ל, ובארחות חיים  
כתב דברים אלו בשם הרשב"א ואח"כ כתב  
בשם בעל התרומה שרבינו שמשון היה  
מתיר בסכין של בשר לחתוך בו לחם ולאכול  
עם גבינה משום דהוי נ"ט בר נ"ט אבל  
לחתוך בה גבינה ודאי אסור אם לא נעצה  
בקרקע עשר פעמים או שפשפה באבן רך או  
בפחם ומיהו בלא קינוח אפילו לחם אסור  
מפני שמנונית שעליו ומעשה בא לפני ה"ר  
שמשון שחתכה שפחתו בסכין של בשר  
גבינה של גוים שהוחמה אצל האש ואמר  
הרב שהסכין כשר ואי"צ אלא הדחה כדין  
צונן דהאי נמי כצונן דמי כיון דאין יד סולדת  
בו עכ"ל, ועכ"ל הב"י, חזינן מדברי רבינו  
שמשון ממה שהתיר לחתוך לחם רק משום  
דהוה נ"ט בר נ"ט הרי שהסכין פולט אף  
בצונן ע"י דוחקא ורק בלחם מותר משום  
דהוה נ"ט בר נ"ט ואי לאו הכי היה אסור  
משום שהסכין פולט ע"י דוחקא.

וכן כתב הב"ח שם להדיא לבאר דעת  
רבינו שמשון וז"ל והאי ומיהו הכי פירושו  
דאע"פ דכדי לחתוך בה לחם לא צריך נעיצה  
וכו' מ"מ קינוח בעינן שיקנה הסכין היטב  
בבגד להסיר שמנונית בעין שעליו דהשתא  
אפי' את"ל דע"י דוחקא דסכינא פלט קצת

לומר דהא דבעינן נעימה הוא לענין לחתוך גבינה אחר בשר ולא יותר, ובודאי דלא מועיל קינוח לחתוך גבינה דהא קינוח לא מהני רק להסיר הלכלוך גרידא אבל מה שנפלט צריך להוציאו ע"י נעימה כדי שלא יפליט בעת הדוחקא וכך מבארים כפשוטו דעת הט"ז, וא"כ היאך כ' הפמ"ג דלדעת הט"ז אי"צ אלא קינוח והיכן מצא זאת, ולפי מה שביארתי לעיל דעת הט"ז היא דאף כדי לחתוך גבינה בסכין של בשר אי"צ נעימה וסגי בקינוח גרידא ולא אמרי' שהסכין מפליט ע"י דוחקא, א"כ ה"ה בסכין של איסור ג"כ הדין כך שמועיל קינוח.

ועי' ג"כ בחי' רעק"א שם על הט"ז דמשמע ג"כ שהבין דעת הט"ז כמו שביארתי, ממה שהק' על הט"ז דהא קי"ל בסי' קכ"א דאסור לחתוך בסכין של נכרי בלא נעימה אפי' צונן, וא"כ מ"ש סכין איסור ומ"ש סכין בשר לחתוך בו לחם אם לא מטעם נ"ט בר נ"ט, והיינו דקושיתו היא על מה שהניח הט"ז דבצונן אין הסכין מפליט ואי"צ נעימה וכמו שביארתי לעיל ד' הט"ז, הק' ע"ז הגרעק"א דהא בסי' קכ"א מוכח שהסכין מפליט בצונן ולכן צריך נעימה, משא"כ בחיתוך לחם בסכין של בשר שיש להתיר רק מטעם נ"ט בר נ"ט, וא"כ מוכח דהסכין מפליט בצונן וצריך נעימה כדי לחתוך גבינה בסכין של בשר.

וגם הק' הגרעק"א לאחמ"כ כעין הקו' שהק' הש"ך בנקוה"כ הנ"ל דהרי בלא נעימה אזי נשאר הטוח על פני הסכין וא"כ נדבק על הלחם ולא מיקרי נ"ט בר נ"ט, מזה ג"כ משמע ששורש קושיתו על הט"ז היא שנעימה אינו כדי להוציא את הבלוע אלא כדי לנקות את הסכין, דלא כסברת הט"ז דס"ל דנעימה הוא כן כדי להוציא הבלוע שנפלט ע"י דוחקא.

ועי' פמ"ג סי' צ"ו מ"ז סק"ג כ' ג"כ דהט"ז לשיטתיה שם "דקינוח מהני", וכ' עוד דבסה"ת העתיק ל' רש"י דחריפות צנן בלע ומפליט עיקר הבלוע בסכין וזהו כהט"ז.

ממש אסרינן לה דהא צונן בצונן הוא אלא משום דסכין שמנוניתו טוח על פניו וכיון שתשמישו תדיר לא סגי ליה בקנוח, עכ"ל, חזינן מדבריו שלמד בדעת הט"ז כדברינו הנ"ל שכונתו היא לומר דביאור דברי רבינו שמשון היא שהסכין פולט בליעותיו, וע"ז חולק הט"ז שהסכין אינו יכול לפלוט בליעותיו בצונן, וא"כ אי"צ לנעימת הסכין שהוא רק כדי להוציא הבליעות שבסכין, וע"ז בא הש"ך לחלוק דגם רבינו שמשון לא נתכוין לומר שהסכין מפליט בצונן, וגם נעימה אין ענינו ותועלתו להוציא הבליעות, אלא דרבינו שמשון ס"ל דצריך נעימה כדי לחתוך גבינה משום דסכין תשמישו תדיר ושמנוניתו טוח על פניו ולכן לא סגי ליה בקינוח כדי לנקותו וצריך נעימה, ונמצא שכל ענינו ותועלתו של נעימה שנתכוין לזה רבינו שמשון היינו משום נקיון הסכין מהשמנונית שקרוש על פניו ולא משום הבליעות, זהו דעת הש"ך, ומזה אנו רואים איך שביאר הט"ז ד' רבינו שמשון ומה שס"ל הוא עצמו כמו שביארנו לעיל, והש"ך חולק על כל זה וס"ל דאף לרבינו שמשון אין הסכין מפליט בצונן אפי' ע"י דוחקא והא דנעימה אינו כדי להוציא הבליעות אלא כדי לנקות הסכין ביותר.

ונמצא שנחלקו הב"ח והט"ז והש"ך בנקוה"כ בדעת רבינו שמשון האם דוחקא גרידא בצונן ובדברים חריפים מפליט או לא, דעת הב"ח והט"ז הוא דמפליט, ודעת הש"ך בנקוה"כ דאינו מפליט.

ונמצא דהט"ז והש"ך בנקוה"כ נחלקו בב' דברים בביאור ד' רבינו שמשון, א' אם דוחקא מפליט בצונן וכנ"ל, ב' מהו הצורך והענין בנעימה אם להוציא הבליעות שנבלעו בו או כדי לנקותו נקיון גמור גרידא.

וע"פ מה שביארתי בכונת דברי הט"ז מיושב דברי הפמ"ג סי' פ"ט מ"ז סק"ו שנתקשיתי בזה טובא, שכ' שמדברי הט"ז משמע דאף בסכין איסור סגי קינוח ולכאור' היכן מצא זאת בדברי הט"ז, דהא לפי פשוטו של מקרא וענין נראה כונת הט"ז

הב"י בשם הרמב"ן שאסור לחתוך לפי שלפעמים הסכינים שומנו של בשר קרוש עליהם וכשחותכים הפת נדבק בו אף בדיעבד אסור לאכלו עם גבינה אם לא שהיה הסכין מקונח יפה וכדלקמן סי' צ"ד סקכ"ה עיי"ש עכ"ד, ועכ"פ משמע ג"כ דאם הסכין מקונח יפה שרי בדיעבד לכו"ע כשחתך בו לחם.

וכ"כ בשיו"ב ברכ"י אות ל"ט דעיקר פסק השו"ע שלא לחתוך בסכין של בשר הוא מצד החומרא וזהירות, וא"כ די לנו להחמיר רק לכתחילה ולהקל בדיעבד.

ובחכ"א כלל מ' דין י"ד פסק כהט"ז דאף מותר לחתוך לחם לכתחילה בסכין מקונח יפה ולא בעינן נעיצה ואף שלא בשעת הדחק.

ובבינת אדם שם אות ל"ח כ' לבאר דבריו דכ"כ בהדיא הפר"ח (וצ"ע שלא כ' כן לכתחילה) וכן משמע מכל הפוסקים, והש"ך בסי' פ"ט סקכ"ב שכ' בשם יש"ש דאסור עיינתי ביש"ש ושם מבואר דדוקא לחתוך בו גבינה עיי"ש ואפשר דנוסחא מוטעת נזדמנה להש"ך ומה שהקשה הש"ך על רש"ל בסי' צ"ו נראה לי דלא קשה מידי וכו' עכ"ד.

ועי' ג"כ בפמ"ג שם שפ"ד כ"ב שמבו' דבדיעבד מותר.

ונמצא שנחלקו האחרונים בדין זה אם שרי אפי' לכתחילה לחתוך לחם וכדו' בסכין של בשר כדי לאוכלו עם חלב ולערבו לכתחילה בחלב ולאוכלו.

ובזמנינו כל הסכינים מקונחים יפה ונקיים, ויעו"י ג"כ בחו"ד סי' צ"א ביאורים סק"ד דמשמע דשפשוף מהני ממש כמו נעיצה וכן י"ל בזמנינו דע"י צמר פלדה וכדו' חשיב כנעיצה.

וברמ"א בסי' פ"ט סעיף ד' ובש"ך שם סקכ"ב כ' דכבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים ולרשום אחד מהם שיהא לו היכר ונהגו לרשום של חלב ואין לשנות מנהג ישראל.

ועיי"ש ג"כ שכ' דהט"ז שם כ' דאגב דוחקא לחוד פליט סכין ואפשר אף בלא דבר חריף עי' סי' פ"ט בב"י דאסור לחתוך אלא לחם בנקי מותר דהוי נ"ט בר נ"ט ועי' בט"ז שם אות ז' ובתורת חטאת כלל ע"ז מבואר דאפילו לחם אסור כי אם ע"י נעיצה, ועי' ב"ח שם דדוחקא מפליט בצונן בלא חריף והוה נ"ט בר נ"ט, והא דקי"ל דוחקא בלא חריף לאו כלום היינו דמפליט ובהדחה סגיא וכדבעינן למימר קמן בסוף הסימן בהא דליפתא בעי הדחה, אמנם ברא"ש פרק כל הבשר פירש ללשון א' דרש"י דליפתא בעי הדחה משמע הא ללשון ב' אף הדחה לא בעי, ומיהו הט"ז לשיטתיה בסי' פ"ט שם דקינוח מהני יע"ש ובסי' י' הארכנו בזה ואי"ה בסי' קכ"א אבאר עוד, ובספר התרומה סי' נ"ט העתיק לשון רש"י חריפות צנון בלע ומפליט עיקר הבלוע בסכין יע"ש וזה כט"ז כאן, עכ"ד הפמ"ג על ד' הט"ז.

מכל זה יש צד גדול לענין היתר חיתוך מאכל פרווה צונן בסכין של בשר מקונח ולאוכלו עם חלב, משום שהרבה ס"ל דדוחקא אינו מפליט בצונן.

ועי' פמ"ג בסי' פ"ט מ"ז סק"ן שכ' דבדיעבד סומכין לומר דבצונן אין הסכין מפליט ע"י דוחקא כלל, ומשמע דמיירי בחיתוך לחם (ואף לדעת הש"ך שם), ובמ"ז סק"ז כ' דהעולם נזהרים שלא לחתוך לחם בקינוח גרידא אם לא בשעת הדחק ובדרך. ובכף החיים שם אות ס"ח כתב דה"ה אם חתך גבינה בסכין של בשר ללא נעיצה מותר בדיעבד.

ובפר"ח שם סקכ"ב כ' דהנה בב"י הביא שרבינו שמשון היה מתיר בסכין של בשר לחתוך בו לחם ולאכול עם גבינה משום דהוי נ"ט בר נ"ט ואין זה מספיק לדידן אלא לומר שאם חתך בו לחם כבר שמותר לאכלו עם גבינה אבל לא להתיר לחתוך לכתחילה דלא שרינן נ"ט בר נ"ט אלא בדיעבד וכדדייק לישנא דדגים שעלו בקערה וכדלקמן בר"ס צ"ה אבל למה שהביא

ומה שציין הפרמ"ג לדברי הש"ך בסי' צ"ד סקכ"ט כוונתו למש"כ הש"ך דהא דגבי צנון אוסר עד כדי נטילה י"ל דהתם אגב חורפיה דצנון ודוחקא דסכינא משוי למה שבקליפת הסכין בן יומו וכו' עיי"ש גם בהמשך דבריו.

ובאמת צ"ע מה שציין הפתח"ת לדברי הכנה"ג והפרמ"ג אלו דלכאו' אין להם שייכות, דהחור"ד דס"ל להחמיר היינו מדין נצלו שדעת המחבר בסי' צ"ה סעיף ב' הוא שמותר לכתחילה ודעת הרמ"א הוא להחמיר בזה לכתחילה ובש"ך שם כ' בשם מהרש"ל לאסור אפילו בדיעבד, משא"כ להכנה"ג הנ"ל והפרמ"ג הטעם להחמיר הוא משום דדמי לדין דוחקא וחורפא המבואר בסי' צ"ו סעיף א' וב' שדבר חריף שנחתך בסכין של בשר אסור לאכלו עם חלב ויהא אסור בדיעבד אם עירבו עם גבינה וכדו' אפילו לדעת המחבר שם משום דע"י החריפות נבלע בו במאוד ולא יועיל כלל ההיתר דנ"ט בר נ"ט, ונמצא דהוא יותר חמור מחומרת החור"ד שדימה דין זה לנצלו.

וצ"ל כפשוטו שהפתח"ת נתכוין רק לומר שהחור"ד והכנה"ג והפרמ"ג ס"ל להלכה לאסור בדין זה וטעמו של זה לא כטעמו של זה ודוק.

ולפ"ז נראה דלכתחילה צריך לזהר בזה מכיון שהחור"ד והכנה"ג והפרמ"ג הסכימו לאסור כשחתכו מאכל רותח בסכין של בשר שלא לאוכלו בחלב.

ובדיעבד אם עירבו בחלב הרי לדעת החור"ד יש להקל משום דמדמה דין זה לדין נצלו ובנצלו הרי דעת השו"ע והרמ"א בסי' צ"ה סעיף ב' הוא להקל בדיעבד ואע"פ שהש"ך שם בסק"ד העתיק ד' המהרש"ל דס"ל דאסור אפי" בדיעבד, הרי כבר נחלקו ע"ז האחרונים, הפר"ח שם סק"ה ומנ"י וחכ"א כלל מ"ח דין א'.

וביותר נלענ"ד דאף החור"ד דס"ל דכשחתך בסכין מאכל רותח חשיב כנצלו אין כונתו דהוה ממש כנצלו, דהרי בנצלו מיירי שהמאכל מקבל הבליעות ע"י אש

ובפר"ח שם סקכ"ד כ' דהמדקדקין יש להם ג' סכינים אחד של גבינה ואחד של בשר ואחד לחתוך בו לחם ומנהג נכון הוא עכ"ד.

### חיתוך מאכל פרווה רותח

הנה החור"ד סי' צ"ה ביאורים סק"ד כ' דאם חתך דגים בסכין שחתך בו בשר (רותח) חשיב כדין נצלו שאסור לאוכלו עם חלב, והטעם דדוחקא ורותח מבשל, והו"ד בפתח"ת שם סוסק"ב.

ובפתח"ת ציין שבכנה"ג סי' צ"ו הגהת ב"י אות ה' כ' ג"כ דין זה וז"ל ה"ה כשחתך דגים רותחים בסכין של בשר אסור לאכלן בכותח דכך לי רותחין כמו חריפותיה דצנון ועוד דוחקא דסכינא ועוד דהשמנונית קרוש ע"ג הסכין עכ"ל.

ועי' ג"כ רעק"א סי' צ"ד אות ח' בשם הרשב"א בתוה"ב דדוחקא ורותח יש לו דין אחד עם דוחקא וחריף וצ"ע אם ה"ה לנרון הזה עיי"ש.

ובפתח"ת ציין ג"כ דבתשובת פרי תבואה סי' כ"ב חולק עליו וכתב דאין לחוש לו.

גם ציין הפתח"ת לדברי הפרמ"ג בסי' צ"ו במ"ז סק"ג הניח דין זה בצ"ע, וז"ל הפרמ"ג שם, ומה שהוצרכתי לכל זה מפני שראיתי לכנה"ג בהגהות ב"י אות ה' חתך דגים רותחין בסכין של בשר אסור בכותח דכך לי רותחים כמו חריפות צנון ועוד דוחקא ועוד משום בעין, הנה בבעין אי"צ לומר אבל בהדיח יפה ל"ע דכפי הנראה מדבריו דחורפא ודוחקא פועלין וה"ה בישול ודוחקא פועלין ממש וזה אינו דחורפיה בבישול יוכיח אלמא עיקר משום חורפיה, וכ"ת דמדין בשר רותח שחתך בסכין חולבת המבואר סוף סימן צ"ד דעדיף מחורפיה דכאן נטילה והתם כולו, עדיין אפשר חריפות עושה ממש ולא רותח ודוחקא ועי' ש"ך שם אות כ"ט משמע קצת כמו שכתבתי יע"ש, ובדיעבד אם חתכו בסכין נקי בשר דגים רותחים ונותנים בחלב צ"ע, עכ"ל הפרמ"ג.

דרבנן, א' דאולי ההלכה כדעת הפרי תבואה, ב' דאפי' אם ההלכה כהחור"ד הנ"ל, אולי ההלכה כדעת השו"ע דמותר לערב נ"ט בר נ"ט לכתחילה בחלב.

ולכו"ע אם הסכין של בשר אינו ב"י ומקונח י"ל דמותר לחתוך בו לכתחילה מאכל פרווה ולאוכלו עם חלב, דהא בין לדעת החור"ד שאוסר מטעם נצלו, הרי באינו ב"י יש מהאחרונים בסי' צ"ה סעיף ב' (ההפלאה וערך לחם למהריק"ש ועוד) שכו' לצדד להתיר לכתחילה לבשל ולצלות בקדירה בשרית כדי לאכול עם חלב וכאן קיל טפי וכנ"ל, ובצירוף דעת הראשונים בב"י שם דס"ל דאף בב"י מותר לבשל ולצלות לכתחילה כדי לאכול עם בשר, וכ"ש לדעת כנה"ג ופרמ"ג יש להקל באינו ב"י אף לכתחילה לחתוך בסכין של בשר כדי לאכול עם גבינה משום שהסכין אינו ב"י ואין פליטתו אוסרת כלל, וכ"ש לדעת הפרי תבואה דס"ל שיש להקל לגמרי בכל אופן, אזי לפ"ז בודאי מותר לחתוך דגים אף לכתחילה בסכין של בשר שאינו ב"י ומקונח כדי לאכול עם גבינה.

### סיבום להלכה:

- (א) נחלקו הפוסקים והאחרונים אם יש להקל לכתחילה לחתוך מאכל פרווה בסכין של בשר מקונח כדי לאוכלו עם גבינה והרבה ס"ל דיש להקל. ובשעת הדחק או בדרך בודאי יש להקל.
- (ב) אם כבר נחתך מאכל פרווה בסכין של בשר מקונח ונקי מותר לאוכלו עם גבינה.
- (ג) אסור לחתוך לכתחילה בסכין של בשר ב"י אע"פ שהוא מקונח מאכל פרווה ורתח כדי לאוכלו עם גבינה.
- (ד) אם כבר נחתך המאכל פרווה כשהוא רותח בסכין של בשר מקונח יש להקל לאוכלו עם גבינה, אע"פ שהסכין הוא ב"י מחיתוך בשר רותח שחתכו בו.
- (ה) אם הסכין של בשר אינו ב"י מהבשר והוא מקונח ונקי מותר לחתוך בו אפי' לכתחילה מאכל פרווה רותח כדי לאוכלו עם גבינה.
- (ו) כל מה שכתבתי אינו אלא בסכין מקונח ונקי, כמו הסכינים שבזמנינו שאין שומן קרוש עליהם כלל וכלל והמה מקונחים ונקיים עד למאוד, אבל אם היה הסכין מלוכלך מבשר יש לדון ע"ז בנפרד אם המאכל היה צונן או רותח.
- (ז) גם מה שכתבתי כל הציורים כאן באופן שהסכין היה של בשר הוא רק אורחא דמילתא וכלשוונות השו"ע והפוסקים, אבל ה"ה להיפך כשהסכין היה של חלב וחתך בו מאכל פרווה צונן או רותח כדי לאוכלו עם בשר.

ובליעתו יתירה ומרובה משא"כ כאן שאין זה ממש באותו תוקף אלא שיש לדמותו קצת לדין נצלו לענין לכתחילה, ולכן לענין דיעבד אף החור"ד יודה שיש להקל, וכעין סברא זו כ' הפמ"ג סי' צ"ה שפ"ד סק"ו בסופו.

וגם דעת הפרי תבואה הנ"ל להקל לגמרי בדין זה כשחתך דגים רותחים בסכין של בשר וגם הפמ"ג נשאר בצ"ע בדין זה.

ולכן נראה ג"כ לחדש דלאחר שכבר חתכו דגים רותחים בסכין של בשר מקונח מותר לאוכלו עם חלב אפי' לכתחילה, משום שהרי הפמ"ג מסתפק בדין זה ודעת הפרי תבואה להקל בכל זה, וגם לדעת החור"ד דס"ל דאסור מדין נ"ט בר נ"ט שלדעת הרמ"א הנ"ל אסור לערבו לכתחילה בחלב, מ"מ הרי יש לסמוך על דעת השו"ע והראשונים הנ"ל דס"ל דמותר אפי' לערבו לכתחילה בחלב ולאוכלו, מכיון שי"ל שאף קיל יותר מדין נתבשלו מכיון שאין הבליעות ע"י אש, ובצירוף כל זה י"ל דמותר לערבו לכתחילה בחלב, דעכ"פ הוה ס"ס בדין

הרב אברהם אשר שור

## בגדרי ברכת הריח על מיני מאפה ודברי מאכל והמסתעף לענין ריח היין

וביתר ביאור מצאתי בירחון התורני 'תורה מציון' (ב, כט) שראה אור בשנת תרמ"ז בעיה"ק ירושלים תובכ"א שכתב שם חכם אחד שיש לדקדק לשון השו"ע שהוא דברי הרמב"ם שכתב שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, שתיבת 'שחזר' לכאורה הוא מיותר, ומאי אתא להשמיענו בזה, ונראה שבזה מתורץ הכל, דאם היה הריח נולד עמו בתחילה פשיטא שהיה צריך לברך הנותן ריח טוב בפירות, אבל כיון שלא היה הריח מקודם רק בא ע"י מעשה האדם מחמת הכתישה או הטחינה קשה למה יברך כלל על זה הריח כנזכר למעלה, משום הכי כתב דחזר ריחו נודף היינו רצונו לומר דהריח היה גם כן בתחילה טמון בתוך הזית, ורק ע"י הכתישה או הטחינה הוציאו מן הכח אל הפועל וחזר להיות ריחו נודף, ואין לברך שנתן ריח טוב בפירות דנראה כמברך על מעשה שנעשה בידי אדם, על כן פסק דיותר טוב לברך בורא עצי בשמים שנותן הודאה להשי"ת שנתן בזה כח הריח טמון בתוכו ויצא לאור ע"י הכתישה או הטחינה, ונכון להזכיר שם העץ כמו בברכת האכילה בורא פרי העץ שהפרי יצא מן העץ, כמו כן גבי ברכת הריח בורא עצי בשמים שברא עץ שטמון בתוכו כח להוציא מיני בשמים.

[ב] והנה במשנ"ב לעיל (רטז ס"ק טז) הביא בשם האחרונים, והוא בפרח שושן (א, יג), שהמריח בקאווי" [קפה] כתושה והיא חמה שריחה נודף ואדם נהנה מאותו ריח, צריך לברך ברכת אשר נתן וכו' ע"ש.

ויש להתבונן, שבדבריו אלו סתר לכאורה את מה שהעתיק בשם הלבוש לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שאין לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות כיון שאין הריח גדל עמו אלא בא לו ע"י הכתישה והטחינה שהוא נעשה בידי אדם, שהרי גם הקאווי" לא בא לו

[א] נפסק בשו"ע בדיני ברכת הריח (רטז), (ה) "שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך עליו בורא עצי בשמים".

מקור הדברים הוא בטור שהביא כן מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות (ט, ג) המפרש את דברי הגמרא בברכות (מג, א) "משחא כבישא ומשחא טחינא מברכין עליהן בורא עצי בשמים" היינו, ששמן זית לבדו בלא שום בושם שכובשים או טוחנים אותו עד שריחו נודף, מברך עליו בורא עצי בשמים, וכמצוין בבית יוסף על אתר, וכבר כתבו בספר מגיד משנה על הרמב"ם.

וראה בלבוש התכלת (רטז, ה) שכתב, שמה שאין מברכין עליו הנותן ריח טוב בפירות אפילו שכשאוכלין אותו מברך בורא פרי העץ והוה ליה כמו אתרוג, דלא דמי, דהתם הוא גדל עם הריח, אבל הכא אין הריח גדל עמו אלא בא לו על ידי הכתישה והטחינה שהוא נעשה בידי אדם, ואין שייך לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, שלא ניתן בו הריח מתחילתו, ובמשנה ברורה (שם ס"ק כה) העתיק דבריו וסיים ששייך טפי לברך עליו בורא עצי בשמים על שהוטבע בו כח הכושם בפנימיותו.

ובפרי מגדים הביא את דברי הלבוש, והקשה עליו, שאם כן איך מברך עצי בשמים, והניח בצ"ע, וכוונתו הוא, דאין לברך כלל על הריח דאין מברכין רק על בריאת שמים ולא על מה שנעשה בידי אדם, דהוי כריח שאין לו עיקר שנפסק בשו"ע (ריז, ג) שאינו מברך עליו, וכתב בשער הציון שלפי מה שהעתיק במשנ"ב הנ"ל (ס"ק כה) את דברי הלבוש קושיית הפרי מגדים עליו אינה מוכרחת, שכיון שהוטבע בו כח הכושם בפנימיותו לא הוי כריח שאין לו עיקר ושייך שפיר לברך עליו ברכת הריח.

וכתב הכל בו בהלכות ברכת הפירות (סימן כד) וז"ל "והמריח בפת ונהנה מברך עליו בורא מיני בשמים, ועל זה נהגו מקצת אנשים שאין להם הדס במוצאי שבתות לברך עליו ולהריח בו במקום הדס" עכ"ל, ודבריו מתאימים למה שכתבנו.

ד] אמנם עצם יסוד הכל בו שריח טוב בכלל בושם הוא אינם מוסכמים להלכה, שהב"י בדניני בשמים להבדלה (רצו) העתיקו, וכתב עליו שמדברי האבודרהם נראה שאינו מברך על הפת בורא מיני בשמים אלא שנתן ריח טוב בפת, ושכן כתוב בארחות חיים בהלכות הבדלה (אות ז) בשם הר"י מפרי"ש שהמברך על הפת בורא מיני בשמים טועה דפת אינו נקרא בושם וכן שמע מרבתי, ושיש אומרים שמברך בו נותן ריח טוב שהרי יש לו ריח טוב וערב ועוד בהיותו חם עכ"ל, ונפסק כן להלכה ברמ"א לפנינו (רטז, יד) "יש אומרים דהמריח בפת חם יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת".

ובהגדרת השוני בין בושם לריח טוב של פת שע"י העיבוד והחימום ריחה נודף נראה לומר, שבושם הוא כח שהוטבע בפירות או בשאר גידולין שיפיץ ניחוח להנות בהם בני אדם, בין במינים הראויים לאכילה ובין בשאינם ראויים, ואין להנאת הריח שייכות כל שהיא להנאת האכילה שיש מהפרי ע"י הטעם שמרגיש בו כשנותנו לפיו, אלא הנאה בפני עצמה היא, אבל ריח טוב של פת שע"י העיבוד והחימום ריחה נודף אין זה כח מסוים שהוטבע בה, שהרי טעמה וריחה שווין, אלא שמלבד מהנאת האכילה שיש מהפת ע"י הטעם שמרגיש בו כשנותנה לפיו, ניתן גם כן להשתמש בטעמה להנאת הריח ע"י שמרגישו בחוטמו כשמחממה וריחה נודף, והכל הנאה אחת היא.

והגם שבענין הקאווי"י שריחה נודף אמרינן שמברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות, ואף הוא טעמו וריחו שווין, ובכל זאת בכלל בושם הוא, שהרי נפסק בשו"ע (שם, ב) שעל כולם אם אמר בורא מיני

הריח אלא ע"י כתישה וחימום עד שריחו נודף, ובמה נשתנה דינו לברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות.

ונראה לבאר החילוק ביניהם, שהשמן זית אין הריח גדל עמו כלל, אלא הוטבע בו כח בפנימיותו שע"י הכתישה או הטחינה יתחדש ויתבשם בו ריח טוב ויצא מן הכח אל הפועל, ולכך לא שייך לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, שלא ניתן בו הריח מתחילתו, אבל הקאווי"י גדל עמו בפועל ריח טוב, אלא שאין כחו רב כל כך שיוכל להפיץ ניחוחו בלא אמצעי המסייעו, וע"י כתישה וחימום מתעורר ומתחזק ריחו ונודף, ושייך שפיר לברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות.

ג] ובמשנ"ב הנ"ל (שם ס"ק כה) כתב עוד בשם הפרי מגדים, שהא דאמרינן לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שמברך עליו בורא עצי בשמים, הוא הדין משאר פירות שגדילין על העץ אם עשה כהאי גוונא, ואם היה זה מפירות שאין גדילין על העץ, שטחנם וכתשם ומריח שמנם, אינו מברך עליהם רק בורא מיני בשמים.

ומשמע לכאורה שהוא הדין בכל מיני מאפה ודברי מאכל שע"י העיבוד והחימום ריחם נודף, אם נעשו מפירות שגדילין על העץ יברך עליהם בורא עצי בשמים, ואם היה זה מפירות או משאר גידולין שאין גדילין על העץ לא יברך עליהם רק בורא מיני בשמים.

וכמו כן יין שחזר ריחו נודף, מברך עליו בורא עצי בשמים, ואין לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות אפילו שכששותין אותו מברך בורא פרי הגפן, כיון שאין הריח גדל עמו אלא בא לו ע"י הסחיטה והתסיסה שהוא נעשה בידי אדם, ולכך לא שייך לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, שלא ניתן בו הריח מתחילתו, וכן כתב בשו"ת עדות ביהוסף (ג) שייך שריחו נודף, הרי זה מברך עליו בורא עצי בשמים, וכהא דאמרינן לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שמברך עליו בורא עצי בשמים.

ובמשנ"ב (שם ס"ק נה) ביאר כוונת דברי הב"י שאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו, ונראה שרצונו לומר כמו שכתבנו, שכיון שהפת אין בה כח בושם כלל, אלא כשמחממה וריחה נודף מרגיש בחוטמו את הטעם שמרגיש בה כשנותנה לפיו כיון שנודף ע"י הבל החום העולה ממנה, לכך אין לו לברך, כיון שאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו.

ובביאור הגר"א מצאנו טעם נוסף בזה והוא שכיון שהפת אין עיקרו עומד להריח ולא לריחא עבידא, לכך אין לו לברך, ובשער הציון (שם ס"ק מז) הביא דבריו, וכתב שם שלפי הביאור הגר"א אם נטלו להריח לבד צריך לברך, אבל לפי הב"י פשוט שאף כשנוטל הפת כדי להריח לבד ואין מתכוון לאכול, גם כן אין לו לברך, וסיים בשער הציון שספק ברכות להקל.

אמנם החזון איש (לד, ה) כתב, שמדברי הגר"א משמע שכל שאינו מיוחד להריח לאו בושם הוא אף כשלוקחן להריח לחוד כיון דהוי באקראי, ולא יברך עליהם, ולפי זה לא יברך על כל מיני מאפה ודברי מאכל שריחם נודף אם אינם מיוחדים להריח, לכך אין להריח בהם, ואם מריח לא יברך עליהם.

ובמה שלא רצה הביאור הגר"א לומר כהב"י נראה לומר, שהוא סובר כיסוד הכל בו שריח טוב בכלל בושם הוא, והמריח בפת ונהנה מברך עליו בורא מיני בשמים, ולא חילק בין בושם לריח טוב של פת שע"י העיבוד והחימום ריחה נודף, ולכך לא יכל לומר כטעם הב"י שאין זה ריח חשוב לברך עליו, והוצרך לומר הטעם שאין עיקרו עומד להריח.

אולם אין דברים אלו מוכרחים, שהלבוש (שם, יד) כשהביא את נידון הפת שאמרינן שיש אומרים שהמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת כתב במפורש שמיני בשמים אין שייך לברך, שאין נקרא בושם, ושלא כיסוד הכל בו שלא חילק בין בושם לריח טוב של פת שע"י העיבוד והחימום ריחה נודף, ובכל זאת סיים שם שיש אומרים

בשמים, יצא, וכתב במשנ"ב (שם ס"ק יב) שאף פרי שמריח בכלל, אם כן הוא הדין לענין הקאווי שריחה נודף שאמרינן שמברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות אם אמר עליו בורא מיני בשמים, יצא, ועל כרחק שהגם שאף הוא טעמו וריחו שווין, בכל זאת בכלל בושם הוא, מכל מקום יש לחלק ביניהם, שהקאווי לא נשתנה מכל המינים שהוטבע בהם כח הבושם, אלא שיש מהם שאין להנאת ריחם שייכות כל שהיא להנאת אכילתם שיש מהם ע"י הטעם שמרגיש בהם כשנותנם לפיו, ויש שטעמם וריחם שווין, בין כך ובין כך כשמפיצים ניחוחם לא הטעם שמרגיש בהם כשנותנם לפיו הוא הנודף כי אם כח הבושם שבהם, והנאה בפני עצמה היא, אבל פת אין בה כח בושם כלל, אלא כשמחממה וריחה נודף מרגיש בחוטמו את הטעם שמרגיש בה כשנותנה לפיו כיון שנודף ע"י הבל החום העולה ממנה, וכמו שכתב הב"י בדיני בשמים להבדלה (רצז) שהא דאמרינן בנידון הפת שמברך עליו היינו דוקא כשנהנה ממנו והיינו כשהוא חם, דאם אינו חם אין לו ריח כלל וברכה לבטלה היא, ע"ש, וריח שכזה אינו בכלל בושם.

ה' והנה יש לציין, שעל עצם נידון הפת שנפסק ברמ"א הנ"ל (שם, יד) שיש אומרים שהמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת רבו החולקים, וכמו שסיים שם הרמ"א עצמו "ויש אומרים דאין לברך עליו, לכך אין להריח בו", וכתב במשנ"ב (שם ס"ק נו) בשם המגן אברהם, שאם מריח אין מברך עליו.

ובטעם החולקים מצאנו בזה בפוסקים שני טעמים, טעם אחד מצאנו בב"י בדיני בשמים להבדלה (רצז) אחר שהביא דברי האבודרהם ודברי הארחות חיים בשם הר"י מפרי"ש שמברך על הפת שנתן ריח טוב בפת סיים שם וז"ל "ואני אומר שאפילו על החם ליבי נוקפי מלברך עליו כלל, דאם כן לא לישימיט שום תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים שיש להם ריח טוב" עכ"ל,

נמצאנו למדים, שמשני הטעמים שמצאנו בכוונת החולקים בנידון הפת נגזר גם כן מחלוקת האחרונים בענין הקאווי שריחה נודף, שלפי טעם הביאור הגר"א שבשיטתו עמד הכף החיים שאין לברך על הפת מפני שכיון שאין עיקרו עומד להריח ולא לריחא עבידא, לכך אין לו לברך, וכמו שכתב השארית הפליטה במפורש, אם כן הוא הדין בענין הקאווי שריחה נודף אין לברך עליו דלא קאי לריח, אבל לפי טעם הב"י שאין לברך על הפת מפני שאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו, וכמו שנראה ממשמעות דברי הפעולת צדיק, אין לדמות לזה את ענין הקאווי שריחה נודף, כיון שהקאווי לא נשתנה מכל המינים שהוטבע בהם כח הבושם, מה שאין כן בפת שאין בה כח בושם כלל, וכמו שכתבנו.

[ז] ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר, שכמחלוקת בפת כך מחלוקת בכל מיני מאפה ודברי מאכל שע"י העיבוד והחימום ריחם נודף, שלמה שנפסק ברמ"א שהמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת, הוא הדין בנידון דידן יברך עליהם שנתן ריח טוב במאפה פלוני ובמאכל אלמוני וכדומה על זה הדרך, ולחולקים וסוברים שאין לברך עליו, הוא הדין בנידון דידן לא יברך עליהם.

אולם אחר העיון רואים שאי אפשר לומר כן, חדא דאם כן למה נקטו פת דווקא, ועוד, שהרי אמרינן לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שמברך עליו בורא עצי בשמים, ולמה לא יברך עליו שנתן ריח טוב בשמן זית, וכהא דאמרינן בנידון הפת שמברך עליו שנתן ריח טוב בפת, ולא מסתבר לחלק ולומר ששאני שמן שיכול לברך עליו בורא עצי בשמים, לא תיקנו על ריחו ברכה מיוחדת בפני עצמה, מה שאין כן בפת שאינו יכול לברך עליה בורא מיני בשמים כיון שאין בה כח בושם כלל, תיקנו על ריחה ברכה מיוחדת בפני עצמה, שהרי נפסק בשו"ע (רטז, ב) שעל כולם אם אמר בורא מיני בשמים, יצא, ובכל זאת טבעו חכמים לכל מין ומין ברכתו הראויה לו כגון 'עצי

שאיין לברך עליו דלא לריח קאי, וכטעם הביאור הגר"א שלכך אין לו לברך, ומוכח בעליל שאף אם נסבור שהפת אין בו כח בושם כלל והמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת מכל מקום אין הכרח לבאר בכוונת החולקים שהם סוברים כטעם הב"י שאין זה ריח חשוב לברך עליו, אלא באמת מעיקר הדין היה צריך לברך עליו על כל פנים שנתן ריח טוב בפת, רק כיון שהפת אין עיקרו עומד להריח ולא לריח קאי לכך אין לו לברך.

[ו] והנה מצאתי שנחלקו האחרונים לענין הקאווי שריחה נודף שאמרינן שמברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות, שהכף החיים (שם ס"ק פו) כתב, שלפי מה שסיים הרמ"א לעיל (שם, יד) שאין לברך על ריח הפת, נראה שהוא הדין שאין לברך על ריח הקאווי, ולכך יש ליהזר מלהריח בה וכמו שכתב הרמ"א עצמו לענין הפת, וכן כתב בשו"ת שארית הפליטה (מעט מים, ז) על פי ביאור השדה הארץ בכוונת דברי הפרח שושן לענין הקאווי שריחה נודף, שנכון שלא להריח בה לעולם כדין פת חמה שיש אומרים שאין לברך עליו על ריחו, וכתב הלבוש שם טעמו, דכיון דלא קאי לריח אין לברך בריחו, ומסקי הפוסקים שם דמספק אין להריח על דבר שאין עיקרו עומד להריח, ואם הריח לא יברך מספק, והוא הדין והוא הטעם דלכתחילה אין להריח בקאווי דכולי עלמא ידעי דלא קאי לריח, וכדעת החזון איש שהבאנו למעלה שכל שאינו מיוחד להריח אף כשנוטלן להריח לחוד לא יברך עליהם.

אמנם בשו"ת פעולת צדיק (א, עה) כתב לענין הקאווי שצריך לברך עליו, ושאיין להקשות מריח פת חס, דשאני התם דאין ריחו נודף כשאר ריחני, ונראה שרצונו לומר שהפת אין בה כח בושם כלל, אלא כשמחממה וריחה נודף מרגיש בחוטמו את הטעם שמרגיש בה כשנותנה לפיו כיון שנוסף ע"י הבל החום העולה ממנה, וכמו שכתבנו.

בשמים, 'עשבי בשמים', 'הנותן ריח טוב בפירות' וכדומה, ועל כרחך שעל אף שאם אמר עליהם בורא מיני בשמים יצא, מכל מקום עדיף טפי לברך על כל מין ומין ברכתו הראויה לו שהיא יותר פרטית ומבוררת ולא לברך עליהם ברכה שהיא כוללת את כל המינים, ומוכח בעליל שברכה מיוחדת היא לפת דווקא, ולכך לא תיקנו ברכה מיוחדת בפני עצמה על ריח השמן זית שחזר ריחו נודף.

ובטעם הדבר נראה לומר, שכיון שהפת מחמת חשיבותה קובעת ברכה לעצמה להנאת האכילה והיא ברכת המוציא לחם מן הארץ, תיקנו לה גם כן ברכה מיוחדת בפני עצמה להנאת הריח והיא ברכת שנתן ריח טוב בפת, מה שאין כן בכל מיני מאפה ודברי מאכל שאינם קובעים ברכה לעצמם להנאת האכילה, לא תיקנו להם ברכה מיוחדת בפני עצמה להנאת הריח.

וכיון שאין לנו ברכה הראויה לברך עליהם, לא בורא מיני בשמים כיון שאין בהם כח הבושם כלל, ולא שנתן ריח טוב במאפה פלוני ובמאכל אלמוני וכדומה על זה הדרך כיון שלא תיקנו על ריחם ברכה מיוחדת בפני עצמם, לכך אין להריח בהם.

ח] אך ביינן שחזר ריחו נודף שכתבנו למעלה שמברך עליו בורא עצי בשמים, וכהא דאמרין לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שמברך עליו בורא עצי בשמים, לכאורה לפי מה שכתבנו שכיון שהפת מחמת חשיבותה קובעת ברכה לעצמה להנאת האכילה, תיקנו לה גם כן ברכה מיוחדת בפני עצמה להנאת הריח, אם כן הוא הדין ביינן שאף הוא מחמת חשיבותו קובע ברכה לעצמו להנאת השתיה והיא ברכת בורא פרי הגפן, נתקן לו גם כן ברכה מיוחדת בפני עצמה להנאת הריח דהיינו שנתן ריח טוב ביינן.

אולם באמת לא מצאנו שום פוסק או אחרון שהזכיר ברכה שכזו, ואף בשו"ת עדות ביהוסף שהבאנו למעלה לא כתב שמברך עליו כן אלא כתב שמברך עליו

ובטעם הדבר נראה לומר, מפני שבימיהם לא היה היין עשוי להריח, וכמו שכתבו הרשב"א והריטב"א בעבודה זרה (סו, ב), אלא עיקרו היה לשתיה, וכל שיש לו עיקר אצל אכילה ושתיה אין ריחו כלום, וכמו שכתב המאירי (שם), ויתכן שהסיבה לזה הוא כמו שכתבו התוספות והרמב"ן (שם) שריח היין אין בו הנאה כלל, כי הריח נכנס בחוזק בחוטמו ומזיקו, ומצטער מחוזק היין, ולכך לא חשיב ריח היין לברך עליו כמו שחשיב ריח של בשמים וריח הפירות כגון אתרוג וחבוש, וכמו שכתב התוס' רי"ד (שם), וכבר כתבו בספר המכריע (כו, יד), וכתב עליו המנחת יהודה על אתר, שהיין מתחילת יצירתו לא היה לריח, וכל שלא עשוי ונוצר מתחילתו לריח, אין מברכין עליו, וכן הוכיח בתורת מרדכי (נה) מדברי התוס' רי"ד שאין מברכין על ריח היין אף אם מתכוון להריח, וכדעת החזון איש שהבאנו למעלה שכל שאינו מיוחד להריח אף כשנוטלן להריח לחוד לא יברך עליהם.

אכן בימינו שהיין עשוי לעיתים להריח כידוע למומחים ולמבינים למיניהם, ולא שמענו על אדם שמצטער מחוזק היין, ויתכן שהסיבה לזה הוא שדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים והיו מוזגים אותם בשלושה חלקים מים על חלק אחד של יין היה הריח

בורא מיני בשמים, יצא, וכתב במשנ"ב (שם ס"ק יג) שלשון ברכה זו כוללת הכל, כמו ברכת שהכל שכוללת כל מיני אכילה ושתיה, וכבר נפסק בשו"ע בהלכות ברכת הפירות (רד, א) שעל הכל אם אמר שהכל, יצא, ואפילו על פת ויין, אם כן הוא הדין בנידון דידן יצא ידי חובתו בברכת בורא מיני בשמים אפילו על ריח היין.

ואפילו להחולקים בנידון הפת וסוכרים שאין לברך עליו, ביין לא יחלקו כלל, שלטעם הביאור הגר"א שהפת אין עיקרו עומד להריח ולא לריחא עבידא, לכך אין לו לברך, יין שאני שעשוי להריח, ולטעם הבי"ש שפת שע"י העיבוד והחימום ריחה נודף אין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו, היינו בפת דווקא שאין בה כח בושם כלל, אלא כשמחממה וריחה נודף מרגיש בחוטמו את הטעם שמרגיש בה כשנותנה לפיו כיון שנודף ע"י הבל החום העולה ממנה, אבל יין שחזר ריחו נודף הוטבע בו כח בפנימיותו שע"י הסחיטה והתסיסה יתחדש ויתבשם בו ריח טוב ויצא מן הכח אל הפועל, ואין להנאת הריח שייכות כל שהיא להנאת השתיה שיש מהיין ע"י הטעם שמרגיש בו כשנותנו לפיו, אלא הנאה בפני עצמה היא, ושייך שפיר לברך עליו ברכת הריח.

### זאת תורת העולה

א. שמן זית שחזר ריחו נודף מברך עליו בורא עצי בשמים, והוא הדין משאר פירות שגדילין על העץ, ואם היה זה מפירות שאין גדילין על העץ, אינו מברך עליהם רק בורא מיני בשמים.

ב. המריח בקאו"י כתושה והיא חמה שריחה נודף ואדם נהנה מאותו ריח, לדעת הפרח שושן שהביא במשנ"ב צריך לברך ברכת אשר נתן ריח טוב בפירות, וכן כתב בשו"ת פעולת צדיק, שאף לדעת הבי"ש שאין לברך על הפת, הכא שאני, ולדעת הביאור הגר"א וכן דעת הלבוש כתב הכף החיים שאין לברך על ריחה, ולכך יש לזהר מלהריח בה, וכן כתב בשו"ת שארית הפליטה, שלכתחילה אין להריח בה, וכדעת החזון איש שכל שאינו מיוחד להריח אף כשלוקחן להריח לחוד לא יברך עליהם, ולדעת השער הציון אם נטלו להריח לכד צריך לברך.

ג. כתב בשו"ת עדות ביהוסף שייך שחזר ריחו נודף הרי זה מברך עליו בורא עצי בשמים, והוכחנו מדברי הפוסקים שהיו צריכים לברך עליו שנתן ריח טוב ביין, אך כיון שלא תיקנו עליו ברכה שכזו, אין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, אלא יפטרנו בברכה אחרת, ובגדר הברכה שיברך על ריח היין ויפטרנו, יש דעות בין הפוסקים אם יברך עליו בורא עצי בשמים או בורא מיני בשמים, ואם מתחילת יצירתו לא היה לריח כתב המנחת יהודה שאין

נכנס בחוזק בחוטמו ומזיקו, אבל ביינות שלנו שאינם חזקים כל כך, חשיב ריח היין לברך עליו, ובפרט באותן יינות שעשוין ונוצריין מתחילתן לריח היה ראוי לתקן על ריחם ברכה מיוחדת בפני עצמה, אך כיון שלא תיקנו עליו ברכה שכזו, ואף בשו"ת עדות ביהוסף שהבאנו למעלה לא כתב שמברך עליו כן אלא כתב שמברך עליו בורא עצי בשמים, וכהא דאמרין לענין שמן זית שחזר ריחו נודף שמברך עליו בורא עצי בשמים, אין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, אלא יפטרנו בברכה אחרת.

ובגדר הברכה שיברך על ריח היין ויפטרנו נראה לומר, שזה תלוי במחלוקת הפוסקים שהובאה במשנ"ב בהלכות ברכת הפירות (רח ס"ק ע) שאם ברך על היין בורא פרי העץ, יש דעות בין הפוסקים, יש אומרים שיצא בדיעבד, ויש אומרים שלא יצא, ולפי זה בנידון דידן, לדעת הסוכרים שיצא בדיעבד, יברך עליו בורא עצי בשמים שהיא יותר פרטית ומבוררת מברכת בורא מיני בשמים שהיא כוללת את כל המינים, ואפילו לכתחילה יברך כן כיון שלא תיקנו עליו ברכה אחרת, ולדעת הסוכרים שלא יצא, יברך עליו בורא מיני בשמים, שהרי נפסק בשו"ע (רטז, ב) שעל כולם אם אמר

מברכין עליו, וכן כתב בתורת מרדכי שאין מברכין עליו אף אם מתכוון להריח, וכדעת החזון איש שכל שאינו מיוחד להריח אף כשלוקחן להריח לחוד לא יברך עליהם, ולדעת השער הציון אם נטלו להריח לבד צריך לברך.

ד. כל מיני מאפה ודברי מאכל שריחם נודף, וכן המריח בפת חם שריחה נודף, לדעת הכל בו מברך בורא מיני בשמים, ולדעת האבודרהם והארחות חיים מברך שנתן ריח טוב בפת, אבל לדעת הב"י אין לברך עליהם, ופסק הרמ"א שלכך אין להריח בהם, וכתב במשנ"ב בשם המגן אברהם שאם מריח אין מברך עליהם, ולדעת הביאור הגר"א וכן דעת הלבוש כתב בשער הציון שאם נטלו להריח לבד צריך לברך, והחזון איש כתב שמדברי הגר"א משמע שכל שאינו מיוחד להריח אף כשלוקחן להריח לחוד לא יברך עליהם.



# לשון חכמים

הרב יעקב חנניה וינגרטן

## השתלשלות המנהג בענין בין השמשות

### מאמר רביעי - בסדרת בין השמשות

במאמרים הקודמים ליקטתי בס"ד קרוב לארבעים גאונים וראשונים שנקטו כשיטת הגאונים, להורות שלא לחינם כתבו הרב בעל התניא ועוד אחרונים (הו"ד לעיל במאמר הראשון, קובץ קס"ז) שר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד החולקים עליהם. כהמשך לליקוט זה, נחוץ ג"כ לברר את המנהג - האם נהגו כשיטת הגאונים או כשיטת ר"ת. שהרי מנהג ישראל כוחו רב להכריע הלכה, כמ"ש בירושלמי (פאה פ"ז ה"ה): כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג. וע"ע בתמים דעים להראב"ד (סי' קיט) בשם רב האי גאון וז"ל: דברי הרבים הוא המוכיח על כל משנה ועל כל גמרא, ויותר מכל ראייה פוק חזי מאי עמא דבר, וזה העיקר והסמך, ואחר כך אנו מביטים בכל הדברים שנאמרו במשנה או בגמרא בענין הזה. כן ידועים דברי רש"י (ברכות נד. ד"ה ואומר אל תבז כי זקנה אמך): למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. וז"ל הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ו): שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות. וע"ע במג"א (סי' תרצ סקכ"ב) כמה גדול כח המנהג.<sup>1</sup>

והנה בדורות בזמן הפוסקים האחרונים ידוע במדויק מה היה המנהג בכל תפוצות ישראל. שבארץ ישראל ובארצות המזרח ששם ראו בחוש שג' כוכבים בינונים נראים בזמן ג' רבעי מיל אחר השקיעה [כמו שרואים הבקאים במציאות וכמו שכתבו האחרונים והבאתים במאמר השני הערה 14, ועכ"פ מעט זמן אח"כ כבר כולם רואים ג' כוכבים בינונים], היה המנהג לגמרי כשיטת הגאונים בין בער"ש ובין במוצ"ש.<sup>2</sup> לעומת זה בחלק מארצות אירופא, מכיון שהם נוטים לצפון העולם ואין רואים שם ג' כוכבים בינונים כי אם זמן רב אחר השקיעה, היו

1 ויש להדגיש שמלבד מה שהמנהג מכריע להלכה, עוד יש איסור לשנות ולהקל נגד המנהג, משום 'אל תטוש תורת אמך'. וכדאיתא בפסחים (נ): דאם נהגו בעיר אחת איזה חומרא, חייבים הבנים להמשיך במנהג האבות והמקום ואינם יכולים להקל. ומבואר שם שאפילו אם יש להם צורך גדול להקל, ג"כ אי אפשר להתיר להם לשנות המנהג. וכתבו שם הראשונים (ר"ן יז: מדפי הרי"ף, רא"ש סי' ד) שדין זה נאמר ג"כ לענין מחלוקת בהלכה, שאם נהגו באותו מקום כהמ"ד המחמיר אסור להם לשנות לקולא כהמ"ד המיקל משום 'אל תיטוש'. וראה בחולין (צג): שמבואר שם להדיא שאף אם הם סוברים להלכה כדברי המתיר מ"מ אסור להם להקל משום 'אל תיטוש'. ונפסקו הלכות אלו בשו"ע (או"ח סי' תסח וסי' תצו, וביור"ד סי' ריד וסי' רכח). וע"ע במג"א (סי' תקנא סק"ז) דבמקום שנהגו איסור באיזה דבר ויש פוסקים שסוברים כן לא מהני התרה דכבר קבלו אבותיהם כדעה ההיא.

2 כמו שפסקו גדולי ספרד שהיו בזמן הבי"י, כמו המהר"ם אלאשקר (שו"ת סי' צו) והמהר"ל בן חביב (שו"ת סי' קמד ובפירושו לרמב"ם הלכות קדה"ח פ"ב ה"ט) שנקטו לגמרי כשיטת הגאונים. גם המהריק"ש בהגהותיו על השו"ע (ערך לחם סי' רסא) חולק על המחבר [ועל רבו הרדב"ז] ופוסק כהגאונים. ואחריהם נמשכו כמעט כל פוסקי הספרדים, כמו הפר"ח (סי' תרעב סק"א, ועיין לקמן הערה 14), הגינת ורדים (במהדורה החדשה סוף כרך א), הגט מקושר (בביאורו לתוספי הרא"ם הל' כיפור), הבתי כהונה (ח"ב סי' ד),

נוהגים בהרבה מקומות להקל בער"ש כשיטת ר"ת והיו עושים מלאכות אחר השקיעה [כמ"ש המג"א (סי' שלא סק"ב) והחת"ס (שו"ת אור"ח סי' פ) על זמנם ומקומם שהלכה כר"ת שכן נוהגים]. אך מ"מ לגבי זמן לילה נהגו באירופא כשיטת המנחת כהן (מאמר ב פ"ה) שסבר שמיד כשנראים ג' כוכבים בינונים הוי לילה אף לפי שיטת ר"ת אף שהוא קודם שיעור ד' מילין [דס"ל שר"ת מודה שאם נראו ג' כוכבים הוי לילה אף שעדיין לא עברו ד' מילין, וביה"ש של ר"ת לשיטת המנ"כ הוא ג' רבעי מיל לפני הזמן שרואים בו ג' כוכבים, ואף שעדיין לא עברו ג' מילין ורביע מהשקיעה מ"מ כיון שזה כבר ג' רבעי מיל לפני הזמן שרואים כוכבים כבר הוי ביה"ש], ולא היו עושים מלאכות בער"ש כי אם עד ג' רבעי מיל לפני שנראו הכוכבים ולא עד ג' מילין ורביע אחר השקיעה, וכן היו עושים מלאכות במוצ"ש מיד כשנראו ג' כוכבים אף שעדיין לא עברו ד' מילין מהשקיעה (לקמן נביא כמה מקורות לכך). אמנם כפי מה שמקובל בדורינו כדעת המחמירים שאין יוצאים שיטת ר"ת אם ממתנים רק עד שיראו ג' כוכבים אלא צריך להמתין ד' מילין, א"כ ע"כ שמנהגם במוצ"ש מתאים רק לשיטת הגאונים שמיד כשרואים ג' כוכבים הוי לילה, ונמצא שהיו נוהגים בער"ש כשיטת ר"ת ובמוצ"ש כשיטת הגאונים [אלא שסברו שמנהגם במוצ"ש מתאים גם לשיטת ר"ת, וכמ"ש במנ"כ כנ"ל]. אכן במשך השנים שאח"כ, אט אט גם באירופא התחילו כולם לחוש בער"ש לשיטת הגאונים לאור פסק הרב<sup>3</sup> והגר"א<sup>4</sup> ועוד מהפוסקים באלו הארצות<sup>5</sup> שנקטו לגמרי כשיטת הגאונים, והתחילו לנהוג גם בער"ש כשיטת הגאונים, עד שלא היה מצוי מי שיקל בער"ש

ועוד הרבה פוסקים, ורוב הפוסקים הללו כותבים במפורש שכן המנהג כשיטת הגאונים אף להקל במוצ"ש ושהמנהג מכריע ההלכה, וכתבו עוד שחביב המנהג לפני הקב"ה אע"פ שמקילים במוצ"ש, כמו שאמרו בשבת (קל.) על מקומו של ר' אליעזר. וע"ע מה שהביא החיד"א בברכי יוסף ובמחזיק ברכה (אור"ח סי' רסא), וכתב עוד החיד"א (מחזיק ברכה שם בקו"א) דקושטא הוי דמנהג העולם היה כשיטת הגאונים אף בזמן הבי"י. וכבר גם רבו של החיד"א רבי יונה נבון בספרו נחפה בכסף (ח"א דף קנד:) נוקט שבזמן הבי"י נהגו דלא כר"ת ולא קבלו את הוראת הבי"י בזה. ומנהג זה המשיך בא"י לכל אורך השנים גם אצל הפרושים והחסידים בני אשכנז שעלו לא"י, כמש"כ הגר"ח נאה (קצות השולחן סי' צג בכרד"ש סק"ב, וע"ע בספרו שיעור מקוה עמ' קפד, ושם בקונטרס שיעורי ציון עמ' עו, וע"ע בסוף קצה"ש ח"ג במאמרו 'זמן צאה"כ בארה"ק ד"ה ולדינא) שרק יחידי סגולה מחמירים במוצ"ש כר"ת. וע"ע בשו"ת פרי יצחק (ח"ב קו"א לסי' ט) וז"ל: בירושלים עיה"ק שהמנהג פשוט ע"פ הגדולים לנהוג כסברא זו - [שיטת הגאונים] אף להקל במוצ"ש ולא ימצא גם מהמחמירים רק אחד מאלף המחמיר במוצ"ש כדברי ר"ת, ואנו סומכין על שיטה זו לקולא באיסור סקילה, עכ"ל. וכ"כ בדורנו אנו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' כ) וז"ל: בנוגע לירושלים נתקבלה שיטת הגאונים להלכה למעשה אף לקולא בענין סוף שיעור של ביה"ש להחשב צאה"כ למלאכה במוצ"ש, וכן לענין נולד בליל שב"ק לענין מילה בשב"ק, ואף למאן דמחמיר גם לשיטת ר"ת אבל לא לקולא וכו', ואף בנוגע לענין שאלת מנחה אחרי השקיעה המה נזהרים להתפלל מנחה קודם השקיעה. עכ"ל. ועיי"ש עוד (ח"ו סי' מה): הנה גם פה בירושלים ת"ו רוב הציבור אין ממתנים על שיטת ר"ת רק יחידי סגולה. עכ"ל. וע"ע בספר הזמנים בהלכה (פרק מ"ה) שהביא מעוד ספרים דתמיד נהגו בא"י ובגלילותיה כשיטת הגאונים.

3 בסידורו סדר הכנסת שבת, וכ"כ הרב כה"ק במהדו"ק לסדר הכנסת שבת הנדפס בשו"ע הרב החדש - קה"ת סוף ח"ב, וכ"כ בקיצור בסידור בהלכות ציצית ובהלכות תפילין.

4 בביאור הגר"א (אור"ח סי' רסא וביור"ד סי' רסב), ובשנות אליהו (ריש ברכות ובפ"ב דשבת), ובספר חידושי הלכות על שבת, וכ"כ בקיצור באדרת אליהו (בראשית א ה), וכן בהגהות הגר"א על הירושלמי (נדפס בסוף ירושלמי ברכות) הגיה שם בדף ד' ע"א שבמקום 'שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעולי, צ"ל 'שרי עליל אע"ג דלא על אמרינן דעל, והיינו כפי שיטתו שמקושיית הירושלמי מוכח שאין נשף הערב שוה לנשף הבוקר, אלא בבוקר כל הנשף הוא יום ואילו בערב בחלקו הוא לילה אף שעדיין יש אור, ולכן הגיה בתירוץ הירושלמי כנ"ל, כדי שיתאים התירוץ עם הקושיא. וראה עוד בביאור הגר"א למשלי (ז ט) שמבאר כשיטתו שבצ"כ עדיין מעורב היום עם הלילה ואינו חושך לגמרי, משא"כ לפני זמן עלה"ש יש חושך לגמרי. וע"ע בשו"ת יד אליהו (פסקים סי' סד) שכתב שהגר"א עצמו נהג למעשה כשיטתו.

5 כגון הש"ך (יור"ד סי' רסו סק"א). וכן המהר"ל בגור אריה (שבת לה). שמקשה על ר"ת ונוקט כהגאונים ומסיים 'כך יראה' [וראה בגבורות השם (הקדמה ב) ובחידושי אגדות (ע"ז כה). שכתב המהר"ל: שכאשר

כר"ת.<sup>6</sup> וכמו"כ היו ג"כ כמה קהילות באירופא שבד כבד עם מה שהתחילו בער"ש להחמיר כשיטת הגאונים, התחילו ג"כ להמתין במוצ"ש ע"ב דק' שוות כדי לצאת [עכ"פ במעט] את שיטת ר"ת לדעת המחמירים הנ"ל (כמו שנביא לקמן).

והנה עיקרי הדברים הללו ידועים ומפורסמים. אך עדיין יש לברר מה היה המנהג הקדום לפני כן, ומתי ומדוע נשתנה המנהג הקדום.

ומצאתי שכבר חקר בזה הגר"מ שליזנגר זצ"ל (מובא בספר הזיכרון אש תמיד עמ' תשצז), והוא הביא דברי הב"ח (או"ח סי' רסא) שהוכיח ממה שהובא בתרומת הדשן (סי' א), שהמנהג הקדום גם בארצות אירופא היה דלא כשיטת ר"ת, וז"ל הב"ח: הכי משמע ממה שכתב מהרא"י בתרומת הדשן דבימי הקדמונים בקרימ"ש היו מקדימין בתפילת ערבית וק"ש בער"ש בעוד היום גדול כ"כ, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים הוא וכל טובי הקהל עמו הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת על שפת הנהר דונא"י, והיו חוזרין לבתיהם קודם הלילה - היינו קודם צאה"כ, ובמדינות שם היה זמן רב בין השקיעה לצאה"כ]. עכ"ל - [התה"ד]. ואין ספק שלא הקדימו כ"כ זמן רב אלא לפי שהיו תופסים דעת הרא"ם - [שחולק על ר"ת] עיקר בשיעור ביה"ש וכו'. וכן ראיתי בימי חורפי לא לבד מזקנים ואנשי מעשה, אלא גם מהרבה בעלי הבתים הצנועים שנוהרו לקבל שבת וכו', ואמרו כי כך קבלו מאבותם. ואין ספק שנהגו כך אבותינו באשכנז על פי הוראת הרא"ם. ועתה בעו"ה נתמעטו אנשי מעשה בפרט בירידים בלובלין וביערסלב ובשאר ירידים כולם מחללים שבת בפרהסיא, ומחוייבים לבטל החילול השם ולהעמיד שוטרים ולהעניש הסרבנים. עכ"ל הב"ח. ומבואר שבימים הקדמונים לא נהגו כשיטת ר"ת [ומסתמא היה עיקר מנהגם כשיטת הגאונים שהיא מחוורת יותר, ורק החמירו ג"כ כשיטת היראים].<sup>7</sup> וע"ע במג"א (סי' רלה סק"ג)

שקעה השמש נגמר היום ויום אחר מתחיל. עכ"ל]. וכן נקט באריכות בספר חידושי וכללות הרו"ה [בהסכמת רבו הנווד ביהודה שכתב: אשר חידש והעלה על ספר לברר זמן בין השמשות וכו', שכל דבריו מיוסדים על אדני השכל מקשה ומפרק ומחדש כמה חידושי דינים]. וע"ע בספר מנורה הטהורה (מהרה"ק ר' עזריאל מייזליש תלמיד המגיד ממעזריטש, סי' רסא סק"ב) שמאריך להוכיח כשיטת הגאונים, וכותב בסוד"ו ז"ל: והכי נקטינן ובפרט לחומרא. ועיי"ש עוד (קני המנורה סק"ג) שכותב דיש לפסוק כדעת הגאונים דתיכף מתחילת השקיעה מתחיל ביה"ש ולאחר שיעור ג' רביעי מיל היו לילה ובפרט לחומרא, עכ"ל. ואחריהם נמשכו האבני נור (או"ח סי' תצז אות ד, ובסוף סי' שלג בהגה"ה), המהרש"ג (ח"א סי' כא אות ג, שם סי' סו אות ב, ח"ב סי' צה), המשמרת שלום (קוידנוב, סי' טו"ב אות א וסי' כו אות ו), ועוד פוסקים רבים. 6 כ"כ הח"ח (שעה"צ סי' רלג סקי"ד, מחנה ישראל דינים פ"ה ס"ד) שכן המנהג בישראל שלא לעשות מלאכה בער"ש אחר השקיעה, וכ"כ עוד הרבה ספרים. וראה בשו"ת ארץ צבי (מהגאון מקוזיגלוב הי"ד, סי' קכא) שכתב: דפוק חזי מאי עמא דבר לענין הדל"ע בערש"ק שממהרין להדליק קודם שקה"ח, ואם מי מישראל ידליק נר חצ"ש אחר שקה"ח בעש"ק ודאי נחשב למחלל שבת אם הוא במזיד, וגם הבא לשאול אחר שקה"ח אם מותר להדליק את הנר בוודאי כל רב ומורה יורה לו שאסור להדליק בעצמו רק ע"י נכרי כידוע וכו', והאמור יאמר שום בר ישראל בזמנינו שמתר להדליק נר בעש"ק וכו' אחר השקיעה, ודאי לא. עוד כתב שם (סי' פו) וז"ל: גם מש"כ המג"א סי' של"א דהעולם עושין כל המלאכות בעש"ק עד רבע שעה קודם צאה"כ ואין חוששין כלל לשיטת הגאונים, עינינו רואות כי בזמנינו ת"ל איכשר דרא בענין זה ורובא דרובא פוסקין מכל המלאכות בעש"ק קודם שקה"ח וכו', ומי שמאחר בשאט נפש הדלקה עד אחר שקה"ח נחשב לקלות ראש גדול בזמנינו.

7 ומ"מ צ"ע בדעת הב"ח, כי בתשובותיו (סי' קכו וסי' קנד, וחדשות סי' נא) כותב להיפך, דהעיקר כר"ת, ושלא ראה כלל מי שפורש ממלאכה בער"ש בביה"ש של היראים, וציין שם שכ"כ בחיבורו בסי' רס"א. [אך קשה לדעת האם החיבור קדם לתשובות או להיפך, שהרי גם בחיבור מציין לתשובה. ולכאורה נראה דחיבורו הוא משנה אחרונה שבזה עסק בסוף ימיו, ועוד שלא שייך לומר שכתחילה ראה מי שמחמיר כהיראים ושוב כתב אח"כ שלא ראה, וא"כ ע"כ שהתשובה קדמה ואז לא ידע שיש מי שמחמיר כהיראים, ושוב ראה מי שמחמיר כמו שכתב אח"כ בחיבור. אך מ"מ קשה, שבתשובה כותב לעיין בחיבורו בסי' רס"א ששם פוסק כר"ת, ובחיבור לפנינו הרי לא פסק שם כר"ת. ואולי בתחילה כתב בחיבורו כר"ת, ושוב עוד לפני הדפוס חזר בו ותיקן החיבור ופסק בו לענין ער"ש כהיראים. ועדיין צ"ע].

שהביא את דברי הב"ח, ונראה שהסכים לדבריו שבימים הקדמונים נהגו דלא כר"ת [ורק כתב המג"א שבימיו נוהגים כר"ת].

עוד כתב הגרי"מ שלזינגר זצ"ל (שם) שמנהג זה המשיך גם בתחילת תקופת האחרונים וכמו שהמנחת כהן (מאמר א פ"ו) כותב כן להדיא שבזמנו היה עדיין המנהג כשיטת הגאונים, וז"ל המנ"כ: כבר נהגו כל ישראל בכל מושבותם להדליק את הנר ולקבל שבת קודם שתשקע החמה תחת האופק וכו', ומנהגן של ישראל תורה היא ואין לפרוץ גדר ואפילו בעת הצורך, וראוי לקנוס העושה מלאכה בער"ש אחר השקיעה כפי מה שיראה לחכמים ולפי צורך השעה. עכ"ל. ואף שהמנ"כ כותב כן רק לגבי ער"ש, מ"מ כבר הבאנו שיטת המנ"כ שלגבי מוצ"ש היה לו פשוט שיכולים לכו"ע לעשות מלאכה כשנראו ג' כוכבים וא"צ להמתין ד' מילין, ועל כרחק לומר שזה היה המנהג בתקופתו, שאל"כ לא היה פוסק נגד המנהג [כמו שלגבי ער"ש לא רצה לפסוק להקל כר"ת אף במקום מילה כיון שזה נגד המנהג. ואף אם נרצה לדחות ולומר מאיזה טעם שיהיה שלגבי מוצ"ש לא חשש למנהג, מ"מ בודאי עכ"פ היה לו לכתוב שהמנהג אינו כשיטתו, ועל כרחק ששיטתו לגבי מוצ"ש היתה כמו המנהג שנהגו אז לעשות מלאכה במוצ"ש בעת שנראו ג' כוכבים], הרי שבזמן המנ"כ עדיין נהגו לגמרי כשיטת הגאונים. אלא שהמנ"כ כיון דס"ל דהעיקר כר"ת לכן רצה לומר דמ"מ מנהג זה אינו ראיה דנקטו כהגאונים, דיתכן לומר דנקטו כר"ת ומ"מ פרושו ממלאכה בער"ש קודם השקיעה משום דרצו לעשות תוספת שבת גדולה, וכן סבר המנ"כ דמה שהיה המנהג שאין ממתנים במוצ"ש ע"ב דק' זה מתאים גם לשיטת ר"ת כמו שמבאר המנ"כ בספרו וכנ"ל, לכן חשב שאין המנהג ראיה דלא כר"ת. אמנם כפי מה שמקובל בדורינו כדעת המחמירים שאין יוצאים שיטת ר"ת אם ממתנים רק עד שיראו ג' כוכבים אלא צריך להמתין ד' מילין, א"כ על כרחק נמצא לפי"ז דהמנהג בשנים קדמוניות היה לגמרי כשיטת הגאונים, בין בער"ש - שהיו פורשים ממלאכה בער"ש קודם השקיעה, ובין לענין מוצ"ש - שהיו עושים מלאכות במוצ"ש מיד כשנראו ג' כוכבים - שזהו למעשה כשיטת הגאונים ולא כר"ת.

כמו"כ עולה ממה שנשאל בשו"ת מהרי"ל (חדשות סי' לא) על מה שהורה אחד המורים באיטליה של רומי שלאחר שקיה"ח בער"ש מותר לעשות מלאכה עד ג' מיל ורביע כשיטת ר"ת, והשואל תמה ע"ז מאוד שמיקל באיסור מיתת ב"ד, וגם תמה שבגמ' לא משמע כן. והנה התשובה לא נמצאת, אבל עכ"פ חזינן מהשאלה שהמנהג בזמנו היה כשיטת הגאונים, ורק באיטליה של רומי היה מורה אחד שהורה כר"ת.

ובספר יוסף אומץ (הקדמון), שעיקרו ליקוט ושימור מנהגי ישראל, כותב (סי' תקסה): מה מאוד צריך זהירות גדולה וזירוז ביתר שאת בהקדמת עיולי יומא דשבתא ויומא טבא בימות הגשמים שהימים קצרים, וביומא דשוקא, כי בין השמשות ספק דאורייתא וכו', ותוספת שבת ויו"ט היא ג"כ דאורייתא, והתוספת זמנה קודם בין השמשות, נמצא שבעוד יום גדול ואינו מתחיל להחשיך כלל, מחויב אדם לקדש שבת ויו"ט, דהיינו בעוד החמה בראש כל האילנות. עכ"ל. כמו"כ כתב ג"כ לגבי ערב יו"כ (סי' תתקצג) וז"ל: בעירנו פה שרובא דרובא חל יום הקדוש והנורא לכפרת עונותינו ביומא דשוקא, ועל ידי כן לפעמים מתרשלים העולם בסעודה המפסקת שדינה להפסיק מבעוד יום קודם בין השמשות שמאריכין בה אחר זמנה וכו', לכן כל אדם יהיה זריז ונוזהר להפסיק בעוד היום גדול כשחמה בראש האילנות או ראש הגג. ודבר זה לא ללמד על עצמו בלבד יצא, רק על הכלל מכל שבתות השנה כולו יצא, כי גם בימי החורף צריך דקדוק וזהירות גדולה להדליק בעוד היום גדול וכו'. עכ"ל. ומבואר היטב בדבריו, שהיה פשוט בזמנו שבין השמשות מתחיל מיד אחר השקיעה וכשיטת הגאונים, ולכן בא להזהיר שלא יתאחרו ח"ו מחמת הירידים, ויש להקפיד להדליק בעוד

היום גדול לפני שהתחיל כלל להחשיך דהיינו איזה זמן קודם השקיעה, ולא התיר ולא עלתה על דעתו כלל דבר כזה ששייך להקל ולאחר ההדלקה אחר השקיעה משום שיטת ר"ת.

וראה עוד בגור אריה למהר"ל (שבת לד:) שכתב וז"ל: ולפי"ז - [דעת הרמב"ן] אם קבלו שבת מבעוד יום כשהשמש על הארץ לא נקרא זה קבלה כלל כיון שהשמש על הארץ. ולא הוי מנהגינו כלל שאנו מקבלים שבת בעוד היום גדול וכו'. עכ"ל. וחזינן שבזמן המהר"ל עדיין היה המנהג כשיטת הגאונים.

ובספר ברית אברהם (דיני המילה סי' ה) כתב וז"ל: ראיתי בתשובה לדודי הגאון המפורסם מו"ה דוד זינצהיים זצ"ל - [בעל יד דוד]<sup>8</sup> שאסף ספרים רבים ומצא בהן שבכל ארצות המזרח והמערב חששו מימות עולם לדעת הגאונים שלא למול ילד בשבת הנולד בתחילת שקיעת החמה אע"פ שלפעמים עוד שעה תמימה (בימי הקיץ) עד צאת הכוכבים.<sup>9</sup> עכ"ל. ואמנם התשובה של הגאון הנ"ל לא זכינו שתגיע לידנו, אבל מ"מ הגאון הנ"ל שהיה בקי וחוקר גדול בודאי הביא הרבה ראיות ברורות לדבריו, ונאמנים דבריו שהמנהג הקדום היה כשיטת הגאונים, בין לענין זמן השקיעה שכתב שאפילו לגבי מילה נקטו כהגאונים ודחו את המילה ליום ראשון, ובין לענין זמן צאת הכוכבים ומוצ"ש שאף בזמנו נקטו כשיטת הגאונים כמבואר בדבריו שצאה"כ הוא לכל היותר כשעה אחר השקיעה - דהיינו בזמן שנראים בפועל ג' כוכבים, ולא יותר.

הרי שמוכח שהמנהג הקדום אפילו בתחילת תקופת האחרונים היה לגמרי כשיטת הגאונים גם בארצות אירופא. אלא שעדיין צריך להבין פתרון הענין, מדוע בארצות המזרח נשתמר המנהג בלא שינוי ומעולם עד עולם נהגו לגמרי כשיטת הגאונים, משא"כ בחלק מארצות אירופא התחילו במשך השנים לנהוג במנהג המורכב הנ"ל, שלענין ער"ש התחילו להקל כר"ת ולענין מוצ"ש המשיכו לנהוג כשיטת הגאונים.

אמנם הביאור לזה לכאורה פשוט מאוד, שהרי כבר הוזכר לעיל שבארצות אירופא נראים הכוכבים מאוחר מאוד [ובחלק מהמקומות שם עכ"פ בזמן הקיץ נראים הכוכבים רק בערך בשיעור ד' מילין אחר השקיעה, ויש שם ג"כ מקומות שנראים הכוכבים עוד יותר מאוחר], וממילא נמצא שכיון שידעו מאז ומתמיד שדין לילה תלוי בראיית ג' כוכבים, א"כ לא הבינו איך יתכן שיהיה בין השמשות ארוך כ"כ מהשקיעה עד שרואים ג' כוכבים בפועל, הלא בגמ' (שבת לד:) מבואר שבין השמשות הוא לכל היותר ג' רבעי מיל. ומשום כך הסיקו שאם נאמר כשיטת הגאונים שבין השמשות מתחיל מיד בשקיעה, על כרחך לומר שלשיטת הגאונים יהיה לילה ג' רבעי מיל אח"כ, אע"פ שעדיין אין נראים כוכבים, וכמו שמבואר במנחת כהן (מאמר א פ"ז ופ"ט) שחשב שלפי הגאונים באמת הוי לילה לפני שרואים ג' כוכבים, ולא עלה על דעתו שבא"י כבר נראים אז ג' כוכבים בינונים [ובעיקר לכן פסק שלא כהגאונים כיון שחשב שאין זמנם מתאים למציאות, עיי"ש במנ"כ, וכן מבואר בעוד ספרים]. ולעומת זה סברו אז כדבר פשוט שהזמן של ראיית ג' כוכבים - שזה היה מנהגם מימות עולם - אף ר"ת מודה בו וכמו שכתב המנ"כ (מ"ב פ"ה) וכו"ל [ולא היה להם שום צד קלוש לומר שלר"ת צריך להמתין עד שיחשיך לגמרי כמו בעלה"ש, שהרי זה הוא כמעט באמצע הלילה בהרבה מקומות באירופא, וכן לא עלה בדעתם שלר"ת צריך להמתין תמיד ע"ב דק' שוות, שהרי זה אינו תלוי כלל בכוכבים, ועכ"פ לא היה אז כלל מנהגים כאלו - כמבואר לכל המעיין בספרים מאותה תקופה], וממילא הסיקו שמנהגם מימות עולם שנהגו להמתין עד שיראו ג' כוכבים - שכאמור במדינות אירופא הוא קרוב לשיעור ד' מילין - הוא מתאים דווקא כשיטת ר"ת [וסברו שאליבא דשיטת

8 ראה ביד דוד (קמא, שבת לד:) שכתב בענין בין השמשות: וגם אני בעניי הארכתי בקונטרס מיוחד ע"ז.

9 וה"ה ג"כ בחול אם נולד אחר השקיעה, יש לדחות את מילתו למחרת, כמבואר שם בתוך הדברים עיי"ש.

ר"ת מתחיל ביה"ש ג' רבעי מיל לפני צאה"כ הנראה], ומשום כן פסק המנ"כ כר"ת להלכה אך לא להקל למעשה. אמנם מ"מ כיון שכולם הבינו שמנהגם הוא כר"ת, זה גרם שאט אט התחילו בהרבה מקומות באירופא להקל בער"ש לעשות מלאכות אחר השקיעה, כיון שבעיניהם היה זה רק חומרא מה שנהגו שלא לעשות מלאכות בער"ש אחר השקיעה. ובפרט שהירידים היו בער"ש (כנ"ל בשם הב"ח ויוסף אומץ) ומחמת הלחץ זו הדחק התחילו אט אט להקל ולשנות המנהג בער"ש. עד שבזמן המג"א ומעט קודם, כבר נקבע זה למנהג בהרבה מקומות באירופא, שאחר השקיעה בער"ש היו עושים מלאכות עד ג' רבעי מיל שלפני צאה"כ הנראה, וממילא יצא למעשה שהיה מנהגם בער"ש כר"ת ובמוצ"ש כהגאונים [וכהמנ"כ בשיטת ר"ת].<sup>10</sup> משא"כ בארצות המזרח ששם ראו את הכוכבים מוקדם וידעו שמנהגם מתאים במדויק כשיטת הגאונים, המשיכו כל השנים במנהגם ללא שום שינוי. [וכן היו ג"כ מקומות באירופא שעדיין המשיכו לנהוג במנהג הקדום, כגון בהולנד שמבואר במג"א (סי' שלא סק"ב) שבזמנו עדיין נהגו בהולנד גם לגבי ער"ש כשיטת הגאונים, וכן בפרנקפורט ובנותיה נהגו שנים רבות כשיטת הגאונים כמש"כ בברית אברהם (דיני המילה סי' ה)].

ומנהג מורכב זה כשיטת המנ"כ - בער"ש כר"ת ובמוצ"ש כהגאונים, המשיך שנים רבות בהרבה מארצות אירופא והיה מקובל על הפוסקים כדבר ברור ופשוט.<sup>11</sup> ולכן כשרצו הפוסקים (כגון המג"א סי' רסא סק"ט, סי' שלא סק"ב) לכתוב אימתי מתחיל ביה"ש דר"ת, כתבו שאם כבר ג' רבעי מיל לפני צאה"כ זה כבר ביה"ש דר"ת, שלכאור' חשבון זה מסובך לחינם, שהרי זמן צאה"כ דר"ת אין רואין אותו בעינים אלא צריך למנות ד' מילין משקה"ה, וא"כ כדי לדעת מתי הוא ג' רבעי מיל לפני צאה"כ נצטרך למנות ד' מילין משקה"ה כדי לדעת מתי הוא צאה"כ דר"ת ושוב למנות לאחור ג' רבעי מיל, וקשה שהיה לפוסקים לכתוב חשבון פשוט יותר שיש למנות ג' מילין ורביע מהשקיעה ונדע מתי מתחיל ביה"ש דר"ת, אלא ע"כ שהיו יודעים מתי הוא צאה"כ, וכנ"ל שנהגו בזה כהגאונים והמנ"כ שאזלי' בתר ראיית הכוכבים, ולכן כתבו שג' רבעי מיל לפניו מתחיל ביה"ש לר"ת, ולא היה אכפת להם אם כבר עבר מהשקיעה ג' מילין ורביע או לא.

10 ונמצא לפי זה, שאם באים לערער על שיטת המנ"כ שבטעות יסודה, שלא יתכן לומר שר"ת מודה שכשנראים ג' כוכבים הוי לילה, א"כ אין נכון לומר שיש לנהוג כשיטת ר"ת לגמרי, אלא אדרבה, ממילא יש לחזור לנהוג לגמרי כשיטת הגאונים שזה היה המנהג הקדום, וכפי שנתבאר שמעולם לא נהגו שאחר שנראו ג' כוכבים הוא עדיין יום, ואילו ידע המנ"כ שזמן ראיית הכוכבים מתאים לשיטת הגאונים ולא לשיטת ר"ת, היה מכריע כהגאונים.

11 ראה לדוגמא לשון הב"ח בתשובה (ישנות סי' קנד) בדין תינוק הנולד אחר השקיעה שכתב הב"ח דדעתו כשיטת ר"ת וחשיב נולד ביום וסיים: אם בבירור נולד קודם לפחות שליש שעה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים, כאשר הרקיע מזהיר ולא נתקשר בעבים, בודאי אין דוחין וכו' עכ"ל. הרי דבריו ברור מללו שאילו כבר נראו כוכבים הוי לילה אף לר"ת, ואין מונין אלא לפי המציאות, ולא לפי השעון. [וכן מדויק שם בלשון השאלה שלא אזלינן בתר השעון, שכתוב שם: על דבר תינוק נולד וכו' לאחר שקיעת החמה, ובצאת הכוכבים היה נראה להם שהיה עכ"פ חצי שעה לפני צאת הכוכבים כשנולד, עכ"ל, הרי שבשעה שנולד התינוק עדיין לא ידעו כמה זמן זה לפני צאה"כ, ורק בשעת צאה"כ ידעו למפרע שנולד עכ"פ חצי שעה קודם צאה"כ, וא"כ ע"כ שלא מנו את צאה"כ לפי השעון, דא"כ הרי היו כבר יודעים בשעת הלידה כמה זמן עדיין נותר עד צאת הכוכבים, אלא ע"כ שמנו לפי מתי שנראו במציאות ג' כוכבים, ולכן בעת הלידה עדיין לא ידעו באיזה שעה בדיוק יהיה צאת הכוכבים, ודו"ק]. ואף במקומות הנוטים יותר לצפון שברוב ימות השנה נראים שם ג' כוכבים רק בד' מילין אחר שקעה"ה, כגון במקומו של הערוך השלחן - שלכן כתב (סי' רסא ס"ח) שנוהגים במוצ"ש כדברי ר"ת להמתין ד' מילין, מ"מ כתב עוד (סי' רצג ס"א): ואנו נוהגים להמתין מן שקיעת החמה שעה וי"ב חלקי שעה וכו', דבזה יצאנו מכל הספיקות ואז מותר במלאכה, אמנם כשהרקיע מלא כוכבים א"צ סימן אחר. עכ"ל. הרי שאם כבר נראו הכוכבים נקטו בפשיטות שא"צ להמתין ד' מילין, רק שבד"כ לפני ד' מילין נראו במדינתו רק מעט כוכבים ולכן המתינו שם ד' מילין (ראה בהזמנים בהלכה פמ"ב הערה 90, וע"ע בשו"ת מהרש"ג ח"א או"ח סי' לח).

ובשו"ת ויען יוסף (ח"א סי' קג בהערה) כתב עוד וז"ל: וכן נראה משמעות כל האחרונים שתפסו כר"ת ולא הזהירו לדקדק על שיעור ד' מיל.<sup>12</sup> וע"ע בפוסקים שצריך כוכבים רצופים במוצ"ש משום תו"ש, אך מדינא הוי לילה בכוכבים שאינם רצופים. ופשוט שזה קודם ד' מילין, שהרי אח"כ בד"כ כבר הכוכבים רצופים.

ויש מקום להאריך מאוד ולהוכיח שבד"כ כל הפוסקים שפסקו כשיטת ר"ת, היתה כוונתם כשיטת המנ"כ.<sup>13</sup> אך לא אאריך יותר מידי, כיון שהדברים כבר ידועים לכל מי שעסק בסוגיא זו. אלא דמ"מ א"א לביהמ"ד בלא חידוש, ונביא כאן כמה מגדולי הפוסקים שמפורש בדבריהם להדיא כשיטת המנ"כ.

א. הפרי חדש בקונטרס דבי שמשא כתב: ועתה אבוא לבאר אם הד' מילין דהוי שעה אחת וג' חומשין משעה [לפי חשבון כ"ד דק' למיל] שיש משקיעת החמה עד צאה"כ, אם הם שוין לעולם בכל זמן ר"ל בין בקיץ שהימים ארוכים בין בחורף שהימים קצרים, או אם זה דווקא ביום בינוני דתקופות ניסן ותשרי אבל בקיץ וחורף משתנים שיעורים אלו וכו', גם צריך לבאר אם אלו השיעורים הם שוין בכל המדינות בישוב וכו', הלא העמיק הרחיב וצידד כל צידי האפשר הרב בספר מנחת כהן במאמר שני פ"ב [ואילך], ולא הניח מקום לבאים אחריו וכו', שזה דבר נראה לחוש והמוחש לא יוכחש שבקיץ שהימים ארוכים יש שהות גדול מזמן השקיעה עד צאה"כ יותר ממה שיש בחורף, שתיכף ומיד אחר שקיעת החמה נראים הכוכבים. עכ"ל. ועיי"ש שהאריך איך לעשות החשבון בכל מדינה בדומה לשיטת המנ"כ עם חילוקים קטנים בינו להמנ"כ.<sup>14</sup>

12 שהרי אז לא היו לוחות מצויים ואיך לא הזהירו הפוסקים להמתין במוצ"ש ד' מילין ולא לסמוך על הכוכבים, אלא ע"כ שס"ל כשיטת המנ"כ שאולי בתר הכוכבים וא"צ להמתין יותר. ומה שהביאו הפוסקים הרבה פעמים את שיטת ר"ת ככתבה וכלשונה, שמוזה נראה שהם סברו דלא אזלי בתר הכוכבים אלא בתר שיעור הזמן, י"ל דכיון דבשנים ההם היה המנהג פשוט כהמנ"כ, ולא היה כלל מי שחשב שאחר שרואים ג' כוכבים עדיין אינו לילה, לכן היה ברור לכל בשיטת ר"ת דהכוונה היא דביה"ש הוי ג' רבעי מיל קודם שנראים הכוכבים ולא דווקא כפי שיעור הזמן, ומשו"ה לא הוצרכו הפוסקים לבאר זה. וכן מצינו להרבה פוסקים שכתבו להדיא כהמנ"כ ואעפ"כ העתיקו במקו"א את שיטת ר"ת ככתבה וכלשונה, וע"כ שכוונתם כשיטת המנ"כ. ובכלל יש להדגיש שמהא דלא מצינו בפוסקים שיחלקו על שיטת המנ"כ ע"כ דגם הם סברו כן, דאם הם חלקו עליו היה להם לכתוב זאת, דהרי ספר מנ"כ היה מצוי אצל האחרונים והם מביאים הרבה מדבריו בענין ביה"ש וכיצד יתכן דשתקו כאן, אלא ע"כ דשאר הפוסקים ג"כ סברו כהמנ"כ.

13 ובאמת אף הראשונים שפסקו כר"ת משמע שסברו כהמנ"כ שאף לר"ת אזלינן בתר הכוכבים הנראים. ראה ברמב"ן (נדה טז). שבזמן ביה"ש יש אור היום כ"כ ששייך לבדוק בו עד, וא"צ לבדוק לאור הנר. עכ"ד. ופשוט שזה שייך רק אילו סבר כשיטת המנ"כ. וראה בריטב"א (ברכות ב:) דבצאה"כ יש עדיין אור מן הרקיע הרואה פני הארץ, עיי"ש. וע"ע בריטב"א (תענית יב:) שכתב שאיסור מלאכה - [במוצ"ש] עד צאת הכוכבים הגדולים. ומשמע דאירי בג' כוכבים בינונים הנראים בתחילה, וקרי להו 'גדולים' משום דבלשו"ן בנ"א הם נקראים גדולים [כיון דלגבי רוב הכוכבים הם גדולים], דאילו לכוכבים הנראים אחר ד' מילין לא שייך לקרותם גדולים. וכן הר"ן נקט כר"ת, ומ"מ כתב (ריש פסחים) שבתחילת הלילה יש בו אור. וכן הרשב"א שפסק כר"ת (בריש ברכות, אך בשבת לד: נשאר בצ"ע) מ"מ כתב (שבת שם) ד'הכסיה' היינו שהסתלק האדמימות, ומשמע דא"צ שיחשיך לגמרי.

14 והנה יש סתירה גדולה בשיטת הפר"ח, שהלא בקונטרס דבי שמשא פסק כשיטת ר"ת [וכהבנת המנ"כ], אמנם כבר הבאנו לעיל (הערה 2) דהפר"ח בחיבורו על השו"ע (סי' תרעב סק"א) פסק כשיטת הגאונים. ובספר ארץ חיים (סתהון, סי' רסא סי"ב) כתב שהגם שהפר"ח בקונטרס הנזכר קאים בשיטת ר"ת, מ"מ ממה שכתב בפר"ח על השו"ע נראה דהדר ביה. אכן באורות חיים (פ"ט) כתב להיפך דמה שכתב הפר"ח בקונטרס דבי שמשא הוא העיקר והוא נתחבר באחרונה ולא מש"כ הפר"ח בחיבורו על השו"ע, דהלא חזינן שבחיבורו על השו"ע כתב הפר"ח דאין העיקר כר"ת מחמת הקושיא דכמו ד'משיפסקו' הכוונה להתחלה כן גם 'משתשקע' הכוונה לתחילת השקיעה, ובקונטרס דבי שמשא מיישב הפר"ח קושיא זו, וא"כ נראה דהקונטרס דבי שמשא נתחבר באחרונה וחזר בו הפר"ח ממה שכתב בחיבורו על השו"ע. עכ"ד. [ויש להעיר

ב. היעב"ץ (בסידורו, מוסך השבת) כותב: מצות עשה להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זו יש לו מציאות מתחילת שקיעת החמה עד זמן בין השמשות שהוא משך זמן כדי שילך אדם בינוני ג' מילין ורביע (שהוא כשיעור שעה מהשוות, ואמנם בדיוק אינו אלא קרוב למ"ט דקי שעה שהם ששים בשעה ונקראים ג"כ רגעים תוכניים), רצה לעשות זה הזמן כולו תוספת עושה רצה לעשות רק מקצת ממנו עושה ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל שהם אלף ות"ק אמה (שהוא כמו רביע שעה, ובדיוק אינו כי אם קרוב ל"ב רגעים (הנ"ל)) קודם צאת הכוכבים. ואם רוצה להקדים לקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך (היינו קודם לשקיעת החמה שתות מיל שהוא שיעור מהלך של"ג אמה ושליש, והוא עשרים בשעה דהיינו ג' דקים) הרשות בידו, אבל קודם לזמן זה אין קבלתו כלום לפ"ד גדולי הפוסקים. לפי דרכך אתה למד, שזמן הדלקה הראויה ע"פ שטת ההלכה המחזורת היא בכמו רביע שעה לפני הלילה, שהוא שיעור עשרים משעה בריוח יתר על שיעור בין השמשות. עכ"ל. ומבואר דס"ל כשיטת המנ"כ, ולכן כתב 'קרוב למ"ט דקי', וכן בהמשך כתב ששיעור ג' רבעי מיל הוא 'קרוב ל"ב רגעים', שכיון שסבר כהמנ"כ שכשנראים הכוכבים הוי לילה אף לפי שיטת ר"ת, א"כ צאה"כ במדינתו הוא רק כשעה אחר

דלפי דבריו תמוה מאוד, למה לא מחק הפר"ח את דבריו בחיבורו על השו"ע, שהרי עדיין היה החיבור על שו"ע אר"ח בכתב יד ולא נדפס רק לאחר פטירתו, וא"כ היה צריך למחוק דבריו בחיבורו כדי שלא יבואו לידי טעות לפסוק כחיבורו שהוא בוודאי יתפרסם יותר מהקונטרס הנ"ל. וכ"ש דהוי ליה למחש שלא יודפס הקונטרס, וכפי שבאמת היה שחיבורו הודפס כמה שנים אחר פטירתו, ואילו הקונטרס נדפס רק אחר שנים רבות]. אכן לענ"ד נראה ברור דצדקו דברי הארץ חיים שהקונטרס דבי שמשא קדם להחיבור. וכדחזינן שהקשה בהקונטרס על שיטת הגאונים דאיך אפשר שמשמשקע החמה עד צאה"כ לא יש אלא תלתא חלקי מיל - [היינו 18 דק' לפי שיטת הפר"ח שם] והרי אנו רואים בחוש שיש הרבה יותר מזה וכו', שיש שעה ועוד משקיה"ח עד צאה"כ. עוד כתב שם דבימות החורף שהימים קצרים יש זמן שיש חצי שעה בקירוב מן השקיעה עד צאה"כ. עכ"ד. ושיעורים אלו בימות הקיץ והחורף מתאימים לאופק באיטליה, ואינם מתאימים כלל לאופק א"י, וע"כ לומר שכתב זאת הפר"ח בילדותו או בבחרותו בעת היותו עדיין בעיר הולדתו ליוורנו שבאיטליה קודם עלותו לא"י, ולכן הכריע שם כשיטת ר"ת וכמו שכותב שם דשיטת הגאונים הוא נגד החוש ושיטת ר"ת מתאים לחוש. וא"כ נמצא דכשעלה הפר"ח לא"י [כשהיה קרוב לבן כ' שנה, כמש"כ החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים ערך מהר"ר חזקיה די סילו)] ואז ראה דאדרבה המוחש בא"י מתאים דווקא לשיטת הגאונים ולא לשיטת ר"ת, חזר בו ממה שכתב בקונטרס דבי שמשא [איתכן שאף גנו את הקונטרס] והכריע בחיבורו על השו"ע [שחיברו אחר נישואיו שהיו כשהיה בן כ"ב ומחצה (כמש"כ הפר"ח בהקדמתו לחלק יו"ד) כשכבר היה בירושלים] דאין הלכה כר"ת. ודוק היטב דמה שהקשה בחיבורו על שיטת ר"ת את הקושיא ד'משפסקו', לא כתב זאת בדרך קושיא וראיה נגד ר"ת, דבאמת ידע דיכולים לתרץ קושיא זו כמו שתירצה הוא עצמו בקונטרס דבי שמשא, אלא כתב זאת בדרך הכרעה ופסק, דהלכה כהחולקים על ר"ת וסוברים ד'משמשקע' הכוונה לתחילת שקיעה כמו שמצינו בלשון 'משפסקו'. ויש להוסיף עוד, דלדברי הארץ חיים א"ש הא דחזינן דתלמידיו המובהקים של הפר"ח [רבי יצחק הכהן (בתי כהונה, ח"ב סי' ד), ור"י נבון (גט מקושר, בביאור לתוספי הרא"ם הל' כיפור)] כתבו דהעיקר כשיטת הגאונים. דאם נאמר כדברי האורות חיים דהפר"ח סבר דהעיקר כר"ת, א"כ קשה לומר שתלמידיו לא שמעו זאת ממנו אחרי שזהו דבר המצוי תדיר, וכיון שכן למה חלקו עליו. ועוד דכ"פ היה להם להזכיר דעתם היא דלא כדעת רבם. ועכ"ל כהארץ חיים שהפר"ח חזר בו ממה שכתב בקונטרס דבי שמשא שההלכה כר"ת, וכפי שהוספנו לבאר שכשעלה הפר"ח לא"י וראה דהחוש מתאים לשיטת הגאונים חזר בו ממה שכתב בקונטרס דבי שמשא וסבר דהעיקר כדעת הגאונים, ולכן גם תלמידיו פסקו כדעת הגאונים וכפי שראו ג"כ אצל רבם.

וראיתי שיש שרצו לדחוק בדברי הפר"ח בחיבורו שכונתו לחלוק על ר"ת רק לענין שאין הכוונה בחנוכה לזמן צאה"כ, אלא הכוונה לתחילת השקיעה השניה, ולפי"ז אין הפר"ח חולק על שיטת ר"ת. אכן כל המדייק בדברי הפר"ח רואה נכוחה שבדאי הוא חולק לגמרי על שיטת ר"ת [וכמו שכתב הרב בסידור בשם הפר"ח]. שהרי הפר"ח כותב שאין 'שקיעת החמה' קודמת ל'משמשקע', והיינו שכמו ש'שקיעת החמה' היא השקיעה הנראית [אפי' לשיטת ר"ת] כך גם 'משמשקע' היא שקיעה הנראית, ומבואר שהוא פוסק דלא כר"ת, דהרי לר"ת 'שקיעת החמה' כן קודמת ל'משמשקע'.

השקיעה ולא שעה וחומש, ונמצא שהזמן בין השקיעה לצאה"כ התקצר בכשישית, לכן הוא קיצר את כל הזמנים בשישית, שבמקום נ"ח דק' וחצי כתב קרוב למ"ט דק', ובמקום י"ג דקות וחצי כתב קרוב ל"ב דקות, הרי דלא ס"ל כלל שצריך להמתין שעה וחומש, אלא צריך להמתין רק עד שיראו ג' כוכבים, ובמדינתו זה כשעה אחר השקיעה. והיינו נמי המשך דברי היעב"ץ: 'לפי דרכך אתה למד, שזמן הדלקה הראויה ע"פ שטת ההלכה המחזורת היא בכמו רביע שעה לפני הלילה, שהוא שיעור עשרים משעה בריוח יתר על שיעור בין השמשות', דהיינו 'שיעור עשרים משעה' הוא ג' דק', שכשמדליק הנרות רבע שעה קודם הלילה, ה"ז מעט יותר משלש דק' קודם ביה"ש, כי ביה"ש לשיטתו הוא קרוב ל"ב רגעים, כנ"ל.<sup>15</sup>

ג. החתם סופר (שו"ת או"ח סי' פ) אע"פ שנקט שם כשיטת ר"ת שאחר השקיעה הוא עדיין יום, מ"מ כתב שזמן צאה"כ במדינתו בתאריך כ"ח סיון תקס"ג היה חמש דק' לפני שעה תשע, שזמן זה הוא מעט יותר מחמישים דק' אחר השקיעה באותו יום במדינתו (אפריזון חתנים ערלוי סי' טז, הזמנים בהלכה פמ"ו הערה 10, ועוד), הרי מבואר להדיא כשיטת המנ"כ שכשנראים ג' כוכבים הוי לילה אף לר"ת אע"פ שעדיין לא עברו ד' מילין, וביה"ש דר"ת הוא ג' רבעי מיל לפני שרואים כוכבים. עוד מוכח שם בתשובה שזמן צאה"כ הוא זמן קבוע בין אם נאמר שמיל הוא י"ח דק' ובין אם הוא כ"ב וחצי דק', עיי"ש ודו"ק דהיינו דווקא אליבא דשיטת המנ"כ. וכן מוכח מכל לשונות החת"ס שם 'והיה יום המעונן באופן שא"א לשפוט על כוכבים', 'מרוחק מצאת הכוכבים הנהוג לעת כזאת כשהשמים בהירים'. וכן מוכח עוד מדברי החת"ס (נדה סח. ד"ה קשיא) שבין תחילת השקיעה עד צאת הכוכבים דר"ת אין יותר משעה, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת דעת סופר (יור"ד סי' פד) בדעת זקיניו החת"ס שסבר כהמנ"כ. וגם במנחת יצחק (ח"ו סי' קד) כתב שדעת החת"ס כהמנ"כ. והביא שם שכ"כ בשו"ת ריב"א (או"ח סי' טו), ובתשובות מהרי"ץ דושינסקיא (ח"א סי' כח-כט) כתב ג"כ כן שדעת החת"ס דאזלינן בתר הכוכבים דזה ניכר לכל אדם, ולפני זה הוי ביה"ש לר"ת.<sup>16</sup>

15 ובהוצאת אשכול הגיהו ביעב"ץ במקום מ"ט דק' - נ"ט דק', וכן הגיהו במקום י"ב רגעים - י"ד רגעים, כי לא ידעו שהיעב"ץ סובר כהמנ"כ. אבל ברור שהגהתם היא טעות, וכדמוכח ג"כ בסוף דבריו שביה"ש הוי י"ב דק' לשיטתו כנ"ל.

16 וראה עוד בשו"ת חשב האפוד (מהגרר"ה פאדווא זצ"ל, סי' קמד) שכתב: באירופא המרכזית והמערבית היתה תמיד מקובלת ההלכה כשיטת ר"ת ובכל זאת עשו מלאכות במוצ"ש לפני ע"ב מינוט, ולפי הנראה גם החת"ס הסכים לזה, כי לולא זאת איך אפשר שהשתרש המנהג הזה גם בפרעשבורג. עכ"ל. וכ"כ במשנת חנוך (סי' ד הערה 3) בשם הגר"ע סופר אב"ד פערשבורג שהמנהג היה שלא חשו לשי' ר"ת להמתין ד' מילין, אלא מסתכלין על ג' כוכבים הנראין. וע"ע בשו"ת ויען יוסף (או"ח ח"א סי' קה) וז"ל: ידוע שבגליל העליון באונגארן לא נתפשטה החומרא של ר"ת דבעי להמתין ד' מילין משקה"ח עד צאה"כ והכוכבים הנראים קודם לזה הם כוכבים גדולים הנראים ביום, ושם היה המנהג שהרבנים הסתכלו באמצע השבוע ברקיע ודקדקו על זמן הנראין כוכבים קטנים דווקא, ועל אופן זה עשו זמן מוצש"ק. וז"ל האדמו"ר מויוניץ מאנסי שליט"א (ו' אלול תש"נ): כהיום כבר קם דור חדש ונדמה להם שכן היה המנהג מעולם במדינות שלנו שכולם החזיקו 72 מינוט, והם קובעים בבירורות שבאונגארין החזיקו כולם 72 מינוט, והרי האמת אינו כן, שבכל מדינות אונגארין חוץ מהמקומות שהיו מכהנים שם הסינעטער קינדר, כולם לא החזיקו 72 מינוט. וכיון דאירינין בשיטת החת"ס, יש לציין להמובא בשו"ת דעת סופר (יור"ד סי' פד) שנשאל ע"י הגאון ר' יעקב יצחק ניימאן זצ"ל דיש סתירה לזה מ'חשבון זמן לילה ויום של כל השנה' שכתב החת"ס כפי אשר קיבל מרבו הגר"ע אדלר זצ"ל (נדפס בספר ליקוטי חבר בן חיים ח"ד דף ג, וכן בחת"ס עהש"ס סוף סדר מועד, ובשו"ת חת"ס ליקוטים סי' יח), ושם הוא סובר לגמרי כשיטת הגאונים דמיד בשקיעה הנראית מתחיל ביה"ש, ונמשך ביה"ש באופן שלו עד כ"ד או ל"ה מינוטין, ואז הוא צאה"כ. והנה בשו"ת דעת סופר רוצה לתרץ דהחשבון של הגר"ע אדלר הוא בעיר פרנקפורט דמיין ושם מחשיך יותר מהר מבפרשבורג [או בממטרסדורף, ששם כתב החת"ס את התשובה הזאת]. והחת"ס סובר כהמנ"כ, ולכן בפ"פ שמחשיך קודם הוי לילה מוקדם, ובפרשבורג [או בממטרסדורף] הוי לילה מאוחר. עכ"ד. אכן אע"פ דזה נכון שהחת"ס

ד. המשנה ברורה (סי' רסא סקכ"ד) כתב על מה שכתב המחבר שביה"ש דר"ת הוא ג' רבעי מיל 'קודם הלילה', דהיינו קודם שנראו כוכבים. ובביאורו"ל שם (ד"ה קודם הלילה) מוסיף לבאר היטב דר"ת מודה דאם יש ג' כוכבים הוי לילה, ובמילא ביה"ש הוא ג' רבעי מיל לפני כן אף שהוא הרבה קודם שיעור הזמן של ר"ת. וכותב עוד בביאורו"ל שם: וכ"כ המנחת כהן ופשוט. עכ"ל. הרי שלא ידע כלל ולא עלה כלל על דעת המשנ"ב שאיכא איזה חולק על המנ"כ.<sup>17</sup> וע"ע בביאורו"ל (סי' רצג ד"ה עד) שרוצה לומר שגם דעת המחבר לגבי מוצ"ש שם כשיטת המנ"כ שאף לר"ת מ"מ הוי לילה מיד כשרואים כוכבים וא"צ להמתין ד' מילין.<sup>18</sup> גם לענין מילה לגבי תינוק הנולד בביה"ש שם המשנ"ב (סי' שלא סקי"ד) דכשנראו

סובר כהמנ"כ וכנ"ל, אך מ"מ אי"ז תירוץ על הסתירה. דהלא אף לשיטת המנ"כ מ"מ אין מתחיל הביה"ש בשקיעה, כ"א ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, ובחשבון של הגרנ"א הרי סובר דמיד בשקיעה ביה"ש. ועוד קשה שבאמת אין כמעט הברל בין האופק של פ"פ לשל פ"ב (הזמנים בהלכה פמ"ו הערה 10, וכן הקשה הגאון ר' יעקב יצחק ניימאן זצ"ל בסוף ספר אוצר הזמנים - מידי יום ביומו, ובאמת כ"כ החת"ס בעצמו שם בפירוש שכפי הנראה גם במדינות אלו נמצא חשבון הזמנים בקירוב כמו בפ"פ). ובספר ליקוטי הערות על שו"ת חת"ס (מהגאון ר' יששכר דוב גולדשטיין זצ"ל, ח"א סי' פ) מתרץ דבאותן המקומות שהחת"ס שימש שם ברבנות היו נוהגים כשיטת ר"ת והיו עושים מלאכות אחר השקיעה אף קודם שבא החת"ס אליהן, וכשבא החת"ס לשם כבר מצא שם מנהג זה, וכמו שנראה מדברי החת"ס, ולכן כתב החת"ס דגם לגבי מילה יש להם לנהוג כר"ת, וכמ"ש בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' כג) [ז"ל: באמת י"ל התם כל סמיכת החת"ס הוי רק משום דיהיה מיהזי כתר"י קולא דסתרי אהרדי, דכיון דבע"ש עשה מלאכה עד ג' רבע שעה קודם צאה"כ א"כ ע"כ דתופסין במוחלט כשיטת ר"ת, ואח"כ כשהגיע ביום השבת היום הח' רבע לידת בנו אם יתעצל מלמול אותו ויתלה דאותו שעה שנוולד בנו כבר היה לילה א"כ יהיה מיהזי כסתרין, אתמול באותו שעה החלטת לענין מלאכה שעדיין יום ועכשיו תאמר שהוא לילה. עכ"ל]. וכע"ז כתב גם במנחת אלעזר (סי' כג), אבל בפ"פ היה המנהג כשיטת הגאונים, וכמו שכתב בספר ברית אברהם (דיני המילה סי' ה) בשם הגאון בעל שב יעקב, וכפי הנראה שגם הגרנ"א שהיה יליד פ"פ היתה דעתו כך. ומה שכתב החת"ס שקיבל מרביתו דהלכה כר"ת, אולי הכוונה לרבתי האחרים. עכ"ד. והביאו במנחת יצחק (ח"ו סי' קד) וכתב עליו דשפיר כתב.

17 ואע"פ שכתב שם בביאורו"ל (ד"ה שהוא) דלהפמ"ג הד' מילין הם שעות שוות, מ"מ כשבא המשנ"ב לומר הלכה למעשה לא התחשב כלל בשיטה זו, כיון דבד"כ כל האחרונים פליגי ע"ז [וע"ע במשנ"ב (שם סקכ"ג) שכתב: דלכו"ע השעור דג' רבעי מיל משתנה לפי הזמן והמקום. עכ"ל. הרי שלא התחשב כלל בשיטת הפמ"ג שהשעות הם שוות].

וכאן המקום להעיר דהפמ"ג לא איירי מענין זה, אלא כוונת הפמ"ג לומר דאע"פ דכתב המג"א דלמ"ד דמצות תוספת שבת היא ב' שעות מחשבינן הב' שעות בשעות זמניות, מ"מ לגבי שיטת ר"ת דס"ל דתוספת שבת מתחיל בשקיעה ולא כד"ל דלא יתכן שתהא חמה זורחת כנגדו והוא אסור במלאכה (כמו שביאר הרמב"ן), ע"ז כתב הפמ"ג דזה לא ישתנה ובכל הזמנים והמקומות מתחיל התוספת בשקיעה. אח"כ ראיתי בספר אורות חיים (פ"ז) שג"כ כתב דהיינו כוונת הפמ"ג. ואכן באמת משמע בפמ"ג (סי' תנה א"א סק"א) שאין מחשבינן בשעות שוות, שכתב ששיעור ביה"ש הוא 'לערך' י"ג מינוטיין וחצי, ולכא' כתב 'לערך' משום שס"ל שזה משתנה. וראה עוד בספרו תיבת גמא (שלח) שכתב שבקיץ מתחיל היום - [עלות השחר] בשעה 2, ולילה - [צאת הכוכבים] הוא בשעה 9. ואם סבר שהד' מילין הם בשעות שוות א"כ אין הברל בין עלה"ש לצאה"כ, וע"כ דס"ל שאולינן בתר המציאות הנראית, ולכן עלה"ש הוא מוקדם מאוד מיד כשמתחיל להאיר וצאה"כ הוא כשנראים ג' כוכבים ולא כשמחשיך לגמרי. שוב ראיתי מי שהביא שהפמ"ג בספרו המגיד (על פרקי אבות, ואין הספר ביד) הסתפק בזה אם יש להמתין לד' מילין בזמן שרואים הכוכבים קודם, ומבואר להדיא שסבר שכמו שלגבי עלה"ש אזלינן בתר המציאות כך הוא ג"כ לגבי צאה"כ אזלינן בזה לפי המציאות הנראית [ולא סבר שאמרינן שכל הכוכבים הם גדולים הנראים ביום, ויש להמתין עד שיחשיך לגמרי, כמו שסבר לגבי עלה"ש], רק הסתפק שמה עכ"פ יש להחמיר בזה עד ד' מילין, אך בודאי לא סבר כן לקולא.

18 ואכן כמה אחרונים הוכיחו דדעת המחבר היא כשיטת המנ"כ. ע"ע בקצות השלחן (ח"ג, מאמר זמן צאה"כ בארה"ק עמ' עא), שאע"פ שהוא עצמו חולק על שיטת המנ"כ שאינה מובנת לפי דעתו, מ"מ כותב דמדברי המחבר בס"י רס"א שכתב דביה"ש הוא ג' רבעי מיל 'קודם הלילה', מדויק דס"ל למחבר כהמנ"כ, שלכא' כיון שהזכיר מקודם דג' מילין ורביע אחר השקיעה הוא קודם ביה"ש, היה צ"ל דג' רבעי מיל שאחריהם

ג' כוכבים בינונים הוי לילה לכו"ע, וכל מחלוקת ר"ת והגאונים היא רק מאימתי מתחיל זמן ביה"ש אם מחמירים שמתחיל מהשקיעה או שמקילים שמתחיל קרוב לרבע שעה קודם ליציאת ג' כוכבים בינונים, עיי"ש ודו"ק [ואע"פ שידע המשנ"ב דלפי פשטות דברי ר"ת לא הוי צאה"כ רק בד' מילין אחר השקיעה, שהרי שלענין מוצ"ש כתב בביאה"ל (סי' רסא ד"ה שהוא) ד'נכון לכתחילה' להמתין ע"ב מינוט, מ"מ כאן לא כתב להחמיר כן, משום דכאן הוא חומרא דאתי לידי קולא, דאם נחמיר בזה הרי נבטל בידים מצות מילה בזמנה, וכגון אם נולד תינוק בליל שבת אחר שנראו ג' כוכבים בינונים וקודם שעברו ד' מילין, דאם נחשוש בזה לפשטות דברי ר"ת נצטרך לדחות המילה ליום א', ולכן בזה ס"ל למשנ"ב דלא חיישינן כלל לפשטות דברי ר"ת, אלא כיון שכבר נראו ג' כוכבים, חשיב נולד בלילה ומלין אותו בשבת הבאה]. וכ"כ המשנ"ב ג"כ לענין מנחה (סי' רלג סקי"ד) שאם כבר נראו כוכבים כבר עבר זמן מנחה בודאי והוי לילה אף לר"ת.

ובזה יובן היטב מה שיש לכאורה סתירה בשיטת המשנ"ב. שהרי מצד אחד מבואר בכמה מקומות במשנ"ב שמדינא א"צ להמתין במוצ"ש ד' מילין<sup>19</sup>, ראה בסימן רס"א (סקכ"ג) דלענין ער"ש הוא מחמיר מאד שלא להקל כר"ת והוא כותב שיש לזיזהר מאוד שלא לעשות מלאכה אחר שהחמה נתכסה מעינינו דלאח"כ הוא בכלל בין השמשות [וחס ושלום להקל בזה דהוא ספק איסור סקילה (ביאור הלכה שם ד"ה מתחלת), ואף לגבי איסורי דרבנן דעת המשנ"ב (סי' רנו סק"ב, רסא סק"ב, תרלח סקכ"א) דנקטינן בזה כשיטת הגאונים], אבל לענין מוצ"ש הוא כותב שם שצריך להמתין עד שיראו ג' כוכבים קטנים והוא עפ"י שיטת הגאונים [וכמש"כ שם לעיין בביאה"ל (ד"ה שהוא) ששם מבואר שהוא כשיטת הגאונים], ואינו כותב כלל במשנ"ב שצריך להחמיר ד' מילין, ומבואר דס"ל שיכולים להקל כהגאונים. ורק בביאור הלכה הוא כותב דנכון לכתחילה לצאת דעת ר"ת ולהמתין ד' מילין. ולשון זה מורה שאינו חיוב מדינא [ראה בשעה"צ (סי' רמו סקי"ג) שלשון 'נכון להחמיר' הוא כותב כשאינו ספק מעיקר הדין, וכ"ש לשון 'נכון לכתחילה']. וחזינן מדבריו דעל שיטת הגאונים אפשר לסמוך להקל ועל שיטת ר"ת א"א לסמוך. יתירה מזאת, אחר שכתב הביה"ל דנכון לכתחילה לצאת דעת ר"ת ולהמתין ד' מילין, הוסיף תוך כדי דיבור: ועיין מה שכתבנו לקמן בסימן רצ"ג בביאור הלכה ד"ה עד בסוף הדבור מש"כ שם. עכ"ל. והיינו דברי הביה"ל הנ"ל שכתב שם שגם דעת המחבר לגבי מוצ"ש שם כשיטת המנ"כ שאף לר"ת די כשרואים כוכבים והכסיף העליון וא"צ להמתין ד' מילין, ומבואר שהדגיש הביה"ל שאף ה'נכון לכתחילה' להחמיר כר"ת הוא רק חומרא בעלמא. וראה בביה"ל (סי' רצג ד"ה ג' כוכבים) שכתב שיש אנשים המהדרין במוצ"ש חנוכה לזרו עצמם להדליק הנרות בעוד שלא חשך היום לגמרי וסומכין עצמם על שיטת הגר"א דהבין השמשות אינו ארוך כ"כ כידוע, אבל הוא טעות דג' כוכבים צריך לכו"ל עלמא וכו'. עכ"ל. וגם כאן לא כתב כלל שצריכין להחמיר ד' מילין.

ועיין בביאור הלכה (סי' רצג ד"ה שיראו) שכותב שצריך להמתין במוצ"ש עד שתסתלק האדמימות מן כל כיפת הרקיע בצד מערב ונוטה ללובן. וכתב בסוף דבריו: ומי שאינו בקי

הוא ביה"ש, ומדוע הוסיף לומר ג' רבעי מיל 'קודם הלילה', וע"כ משמע שאם נראים ג' כוכבים קודם מתחיל ג"כ ביה"ש קודם. אך כותב דאפשר דרק לחומרא ס"ל למחבר הכי. וע"ע שם שמדייק עוד מדברי הב"י (סי' רצג) שהקשה על הטור למה כתב שזמן מוצ"ש הוא כשעברו ג' רבעי מיל משקיעת החמה והשמיט מה שאמרו בגמ' שג' כוכבים הוי לילה, משמע דס"ל להב"י דלא אזלי' בתר שיעור זמן אלא לפי הכוכבים, ולכן בשו"ע (סי' רצג) הביא רק סימן הכוכבים, ומבואר שדעת הב"י כהמנ"כ. וראה עוד בשו"ע יור"ד סי' רס"ב (סעיפים ה-ו) שבפשטות דבריו מתאימים רק כשיטת המנ"כ. וע"ע בויען יוסף (ח"א סי' קג בהערה) ובאפריון חתנים (ערלוו, סי' טז) שהאריכו להוכיח דעת המחבר כהמנ"כ.

19 וכמו שכתב באגרות משה (או"ח ח"א סי' כד): וכן יראה יידי בכל המקומות במשנ"ב שדעתו נוטה כהגר"א.

בענין הכסיף, או שהיה יום מעונן, ישער אם יש כדי ד' מילין מעת תחילת השקיעה. עכ"ל. וחזינן מדבריו דרק מי שאינו בקי בסימנים צריך להמתין ד' מילין [שאז כבר בודאי הוי לילה], אבל הבקי יכול לנהוג לגבי מוצ"ש כשיטת הגאונים [והמנ"כ] וא"צ להמתין ד' מילין. וכן לגבי קר"ש של ערבית על מה שכתב המחבר (סי' רלה) דזמנה משעת צאת ג' כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלכו, כתב המשנ"ב (סק"ד) שאם הוא יודע מתי שקעה החמה ימתין כשיעור ד' מילין וכו'. ומבואר בדבריו דהיינו דווקא ביום המעונן שאינו יכול לדעת מתי נראים ג' כוכבים קטנים בזה ימתין ד' מילין שאז בודאי יצא הספק מלכו [וכבר נראים אז אפילו כוכבים קטנים], אבל ביום שאינו מעונן א"צ להמתין רק עד שיראה הכוכבים ולא ד' מילין [וכמ"ש המשנ"ב שם לעיין במשנ"ב סי' רצ"ג ובביאה"ל שם ששם מבואר להדיא כן. וכן הד"ה קאי על דברי המחבר שכתב לגבי יום המעונן להמתין עד שיצא הספק מלכו ורק בזה קאמר המשנ"ב להמתין ד' מילין].

וראה עוד בביאור הלכה (סי' רסא ד"ה שהוא, וכ"כ ג"כ במשנ"ב סי' שלא סקי"ד בלא מחלוקת) דשיעור הגמרא [בין ג' רבעי מיל ובין ד' מילין] משתנה לפי הזמן, ובימות הקיץ מאריך יותר. וכמ"כ לא נאמרו שיעורי הגמ' רק באופק בבל [וא"י], אבל במדינות הנוטות לצד צפון מאריך תמיד יותר. ואמנם לגבי שיטת הגאונים אין שום היתר לנהוג בחו"ל כמו השיעור של א"י. אכן לענין מי שמחמיר כשיטת ר"ת נקט הביאה"ל שם דא"צ כלל להחמיר אף בחו"ל יותר מ-72 דק' אם רואה הכוכבים ורואה שהכסיף. והוא משום די"ל שאין אנו יודעים היטב חשבון הארבעה מילין, כי אין אנו בקיאים בחשבון האופקים שמשתנה החמה בתהלוכותיה לפי המקום והזמן וכו'. עכת"ד. וחזינן דס"ל למשנ"ב דאין לחשוש כ"כ לשיעור ד' מילין כמו שיש לחוש לשאר סימנים. ולכן אע"פ דנקט המשנ"ב דשיעורי הגמ' נאמרו באופק בבל וא"י, אבל בחו"ל במדינות הצפוניות מאריך יותר, וא"כ לפי שיטת ר"ת היה צריך להמתין בחו"ל יותר מד' מילין [דהיינו דלשיטת ר"ת כפשוטה צריך להמתין עד שיחשיך לגמרי כמו שמחשיך בא"י בזמן ד' מילין], מ"מ כיון שכבר נראו הכוכבים ושאר הסימנים [וכבר הוי לילה לשיטת הגאונים], א"צ להמתין עד השיעור האמיתי של ר"ת, ואפילו למי שרוצה לחוש לנכון לכתחילה' די שימתין רק ד' מילין כפי השיעור של בבל וא"י. ומבואר דלעיקר הלכה נקט המשנ"ב דאזלי בתר הכוכבים, וכיון ששיטת ר"ת של ד' מילין היתה בעיניו חומרא בעלמא הקיל בזה הקולא הנ"ל שאין כלל ענין להמתין יותר מע"ב דק' שוות.

ויש להביא עוד ראייה שלא נקט המשנ"ב את שיטת ר"ת מדינא. דהנה דעת המשנ"ב (סי' ננט סקט"ו, ובביאה"ל שם ד"ה הוי) לגבי בשר ששהה במלח רק 18 דק' ואח"כ בישלו שאסור לאוכלו, משום דאין לסמוך אף בדיעבד על השיטה דמיל הוא רק 18 דק', ונמצא דעדיין לא שהה הבשר במלח שיעור מיל ולא יצא כל הדם. וכן ס"ל למשנ"ב דלחומרא חיישינן גם להשיטה דמיל הוא 18 דק', ולכן פסק שם לגבי עיסה ששהתה 18 דק' דלכתחילה במקום שאין הפסד מרובה מחמירינן דהוי חמץ. ומבואר דחשש המשנ"ב לב' הדיעות. [אמנם בהפסד מרובה כתב דאפשר דיש לסמוך על השיטה דמיל הוא 22.5 דק', וכל כמה דלא שהה העיסה עכ"פ 22.5 דק' אין לאסור וכו'. עכ"ד. וחזינן דיותר נוטה המשנ"ב להשיטה דמיל הוא 22.5 דק', ולכן בדיעבד במקום הפסד מרובה ס"ל דאפשר דיכולים אף להקל כשיטה זו אף במידי דאורייתא.<sup>20</sup> אבל כהשיטה דמיל הוא 18 דק' ס"ל למשנ"ב דא"א כלל להקל אף לא בדיעבד ואף לא במידי דרבנן - לגבי מליחה - דדם שבישלו הוי דרבנן.<sup>21</sup>

20 שהרי עיסה שעבר עליה שיעור מיל הוי חמץ דאורייתא, כמו שכתב הפמ"ג (סי' תסז פתיחה ד"ה ואם).  
21 אמנם יש מקומות שסמך המשנ"ב להקל בדרבנן כהשיטה דמיל הוא 18 דק' [כמו לגבי ההלכה דאם התפלל כשהיה צריך לנקבו ויכל להעמיד עצמו שיעור הילוך פרסה יצא בדיעבד (סי' צב), דכתב המשנ"ב (סק"ג וסק"ה, ובביאה"ל ד"ה שיעור) דהיינו שעה וחומש. ומבואר דסמכינן בדיעבד במילתא דרבנן על השיטה

ועוד משמע שם דס"ל למשנ"ב דלכתחילה ראוי להחמיר גם כהדעה דמיל הוא 24 דק', עיי"ש]. וא"כ קשה למה בכל המקומות דאירי בשיטת ר"ת (סי' רלה סק"ד, סי' רסא ביאה"ל ד"ה שהוא) היקל המשנ"ב לכתחילה אף בדאורייתא כהשיטה דמיל הוא 18 דק'. ועכצ"ל דלא חש המשנ"ב לשיטת ר"ת אלא כחומרא גרידא, ולכן סמך בזה לכתחילה על השיטה דמיל הוא 18 דק'.

כמו"כ לגבי הדין דביה"ש דתשעה באב אסור בין בכניסתו ובין ביציאתו, כתב המשנ"ב (סי' תקנג סק"ג): ועיין לעיל בסי' רס"א דביארנו דביה"ש נקרא מששקעה החמה, וה"ה בעניניו עכ"ל. וחזינן דכתב המשנ"ב שיש לנהוג בערב ת"ב כהגאונים, אבל לא כתב כלל שביציאתו יש לחוש לר"ת. ונראה דכיון דלא נקט לשי' ר"ת מעיקר הדין לא חש לכתוב זאת, ובפרט בת"ב שהוא מדרבנן ד"ל שא"צ כלל לחוש בזה לשי' ר"ת.

עוד ראיה יש להביא מהא דכתב המשנ"ב (סי' תקכו סק"ד) לענין שבותים המותרים בביה"ש, וז"ל: זמן ספק חשיכה נתבאר בסימן רס"א, ומבואר שם דכשנראין ג' כוכבים בינונים הוא ודאי לילה. עכ"ל. ומוכח להדיא בדבריו שאינו סומך כלל על דעת ר"ת שעד ד' מילין עדיין לא מיקרי צאה"כ. וחזינן דס"ל למשנ"ב דכשנראין ג' כוכבים בינונים הוא ודאי לילה, וא"א כלל להקל בזה כר"ת אף שהוא רק מידי דרבנן.

ועיין גם מש"כ המשנ"ב לענין אם לא נטל הלולב עד ביה"ש שהסכימו האחרונים דבחוה"מ אף שהוא רק דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, מ"מ כיון שאין בזה טרחה נכון ליטלו בלא ברכה, וכתב ע"ז (סי' תרנב שעה"צ סק"א) וז"ל: ובאמת נראה לפי מה שידוע בסימן רס"א דיש דיעות בזמן ביה"ש, וקי"ל לחומרא דמתחלת תיכף אחר שקיעה, אבל לא להקל לפטור עצמו מן הנטילה, אם לא ברגע אחרונה קודם צאה"כ דהוא ביה"ש דרבי יוסי. עכ"ל. ופירוש דבריו הוא עפ"י מש"כ בביאוה"ל (סי' רסא ד"ה ושיעור) דאף דקיי"ל כרבי יהודה דמשתשקע החמה הוי ביה"ש הוא רק לחומרא אבל במקום דנפיק קולא מיניה יש לחוש לשיטת רבי יוסי דביה"ש הוי רק כהרף עין קודם צאה"כ. וזהו כוונתו כאן דאף דמדינא י"ל דאם לא נטל הלולב בחוה"מ עד ביה"ש הוא פטור, וא"כ כיון דקיי"ל כשיטת הגאונים דביה"ש מתחיל תיכף אחר השקיעה א"כ מיד אז הוא פטור מדינא ליטול הלולב, מ"מ זהו רק לרבי יהודה ורק לחומרא קיי"ל כן, אבל לא להקל דהא לרבי יוסי עדיין הוי יום גמור [והמשנ"ב סובר (סי' תטו ביאה"ל ד"ה נאכל וסי' תצח שעה"צ סק"ו) דהעיקר הוא כרבי יוסי, ורק מחמירין לכתחילה כרבי יהודה], ולכן הוא חייב מדינא ליטול הלולב, אם לא ברגע אחרונה קודם צאה"כ דאז הוא ביה"ש אף לרבי יוסי. וחזינן דסתם המשנ"ב כאן לגמרי כשיטת הגאונים [בין אליבא דרבי יהודה ובין אליבא דרבי יוסי], ולא הזכיר כלל משיטת ר"ת [דלדידיה אליבא דרבי יהודה הוי יום עד ג' מילין ורביע אחר השקיעה, ולרבי יוסי עד ד' מילין הוי יום].

דמיל הוא 18 דק'. וכן לגבי נט"י (סי' קסג סעיף א) דצריך לילך לפניו עד ד' מילין לחפש מים, כתב המשנ"ב (בביאה"ל ד"ה ברחוק) דהוא ע"ב מינוטין. וכן מה שכתב המשנ"ב (סי' קפד סק"ב) לגבי ברכת המזון שאם אכל מעט ולא שבע דאם לא עברו ד' מילין שהוא ע"ב מינוט יברך. ומבואר דאחר ע"ב דק' לא יברך. התם נמי כיון שלא שבע הוי חיובו רק מדרבנן, לכן אמרינן בזה ספק ברכות להקל], וא"כ צ"ב למה לגבי מליחה לא רצה המשנ"ב להקל ביה"ש דק'. ותי' בספר זמנים כהלכתם (מהרב דוד בורשטיין שליט"א, פ"ה ס"ט) ע"פ דברי הפמ"ג (יור"ד סי' ט) דאין להקל בזה בספיקו כמש"כ הרשב"א כיון דקרוב מאוד לאיסור תורה. עוד צ"ב מה שכתב בביה"ל (סי' פט ד"ה ואם) דעלה"ש הוא שעה וחומש קודם הנץ, ומבואר שם דאם התפלל שחרית קודם לזמן זה לא יצא, וקשה למה לא סמך המשנ"ב לענין דיעבד על השיטה דמיל הוא 22.5 דק'. ותי' בספר הנ"ל (שם) דספק אם התפלל בזמן גרע, כיון דהוי כמו ספק אם התפלל דנקטנן (סי' קז) דיחזור ויתפלל.

והנה חזינן מכל ראיות מרובות אלו דסבר המשנ"ב דהעיקר להלכה כשיטת הגאונים, ורק דמ"מ 'נכון לכתחילה' להחמיר במוצ"ש כשיטת ר"ת ולהמתין ע"ב דקות שוות. וא"כ קשה לפי"ז איך מאידך ב-ה' מקומות כתב המשנ"ב להקל כדעת ר"ת. ואלו הם: א'; לגבי מנחה (סי' רלג סקי"ד) שכתב דבדיעבד יכולים לסמוך על דעת ר"ת ולהתפלל מנחה אחר שקיעה. ב'; לגבי איסור אכילה קודם הבדלה כתב (סי' רצט סק"א, ובשעה"צ סק"ג) דיכולים לסמוך על דעת ר"ת ולאכול אחר השקיעה. ג'; לגבי זמן הדלקת נר חנוכה (סי' תרעב סק"א) כתב ד"א דזמן ההדלקה הוא בצאה"כ, וי"א בתחילת שקיעה שניה דר"ת. [אכן בביאה"ל שם (ד"ה עם) הביא ד"א להדליק בתחילת שקיעה]. ד'; בספר מחנה ישראל (דינים, פ"ה ס"ד) כתב שאיש צבא יכול בשעת הדחק לסמוך על שיטת ר"ת ולעשות מלאכה בער"ש עד חצי שעה לפני צאה"כ. ה'; אם עבר ועשה מלאכה בער"ש אחר השקיעה בזמן שלר"ת הוי יום, כתב בביאה"ל (סי' רסא ד"ה ואין מדליקין) דיש להקל בדיעבד להנות ממנה, הואיל ויש מתירין לכתחילה.

והתירוץ על כ"ז פשוט מאוד אליבא דהנ"ל, דהמשנ"ב היה מספקא ליה אם ההלכה כהגאונים דמיד בשקיעה מתחיל ביה"ש או דההלכה כר"ת אליבא דהמנ"כ דביה"ש מתחיל רק ג' רבעי מיל קודם צאה"כ [ובחור"ל שהכוכבים נראים מאוחר נמצא דלר"ת עדיין הוי יום זמן רב אחר השקיעה], אבל אחר שנראו הכוכבים היה ברור להמשנ"ב להלכה דהוי לילה אף שהוא קודם ד' מילין. וממילא מובן הכל. דכשאיירי המשנ"ב אחר שקעה"ח בזה כתב לפעמים דאפשר לסמוך על שי' ר"ת דאחר שקעה"ח הוי יום, אבל כשאיירי אחר צאה"כ בזה ס"ל דאין הלכה כר"ת, ורק 'נכון לכתחילה' להמתין ע"ב דק' כפשטות דברי ר"ת.

ודברים אלו כתבם המשנ"ב להדיא לענין מנחה (סי' רלג עם), דאף דס"ל דבדיעבד יכולים לסמוך על דעת ר"ת ולהתפלל מנחה אחר השקיעה, מ"מ הדגיש שאם כבר נראו כוכבים כבר עבר זמן מנחה בודאי. והיינו דס"ל למשנ"ב דהעיקר כשיטת המנ"כ דכל מחלוקת הגאונים ור"ת היא רק מאימתי מתחיל ביה"ש, אך לא נחלקו מאימתי מתחיל הלילה, ולכו"ע אם נראו ג' כוכבים הוי לילה. וא"כ נמצא דלא הקיל המשנ"ב כר"ת רק בזמן שלהגאונים הוי ביה"ש [ונראה דבקולא זאת סמך המשנ"ב גם על שיטת רבי יוסי הסובר דעד צאה"כ הוי יום, וכמו שנכתוב לקמן], אבל בזמן צאה"כ שלהגאונים והמנ"כ הוי כבר לילה בזה לא הקיל כלל המשנ"ב כשיטת ר"ת. וממילא ברור דגם בכל המקומות שכתב המשנ"ב להקל כר"ת, ג"כ כוונתו בדווקא אם עדיין לא נראו הכוכבים. אבל אחר שנראו הכוכבים סובר המשנ"ב דהוי לילה.

ויש עוד מקומות שמבואר כן במשנ"ב, כגון לגבי ספירת העומר שכתב המשנ"ב (סי' תפט בביאה"ל ד"ה וכן ראוי לעשות) דלר"ת ביה"ש הוא ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, ולהגאונים מתחיל ביה"ש מיד אחר השקיעה. והיינו ג"כ כשיטת המנ"כ דכל מחלוקת הגאונים ור"ת הוא רק מאימתי מתחיל ביה"ש, אבל בהא כו"ע מודו דאחר צאה"כ הנראה הוי לילה. ולא הזכיר כאן כלל המשנ"ב לחוש לשיטת ר"ת כפשוטה ולהמתין עוד אחר צאה"כ הנראה עד שיעור ד' מילין, משום דכיון דנקטינן דספירת העומר בזה"ז הוא מדרבנן א"צ כלל לחוש בזה לשיטת ר"ת כפשוטה. וע"ע בשעה"צ (סי' תרסח סקי"ג) שכתב דברכע שעה קודם צאה"כ הוי ביה"ש לכו"ע, ולא חשש כלל שמא לשיטת ר"ת הוי ביה"ש אחר צאה"כ. וראה עוד בנדהי ישראל (סי' מא אות ו, ובמש"כ שם באידיש) לענין הפס"ט שכתב שיש לעשות קודם השקיעה שהוא שעה קודם הלילה, וביה"ש הוא מעט פחות מחצי שעה קודם הלילה. והיינו נמי כשיטת המנ"כ, ודו"ק.

ואמנם כ"כ בספר תפילה כהלכתה (פ"ג הערה קז) בשם הגרי"ש אלישיב שודאי אין לטעות בדברי המשנ"ב שכתב בכמה מקומות שצאה"כ 72 דק' לאחר השקיעה, שה"ה לכל מקום, ובפרט בא"י לכל ענין, אלא פשוט דהיינו דווקא למקומו שהיה הפרש גדול בין

השקיעה לצאה"כ. עכ"ד. והיינו כנ"ל שהמשנ"ב אף במקומות שנקט כר"ת כוונתו לפי צאה"כ במציאות, ובמדינתו זה היה סמוך ל-72 דק', אבל בא"י שנראים הכוכבים הרבה יותר מוקדם הוי לילה כבר מאז. וכ"כ בספר אמרי יושר (גריניימן, ברכות ב' ע"ב, שבת ס"י ל סק"ב) וז"ל: ודע דכל הקולא דאזיל המשנ"ב לענין אחרי השקיעה דידן ע"פ שיטת ר"ת והשו"ע כמו לענין סעודה שלישית ותפלת מנחה, הוא רק כשאין כוכבים ועדיין אור גדול ולא הכסיף במערב, ובחזו"ל במקומו היה אמנם מתאחר הדבר טפי מבא"י הרבה וכו', וא"כ אף להמשנ"ב בא"י שענין הכוכבים וההכסיף מקדים בהרבה מאד אין שום קולא לא למנחה ולא לענין אכילה סמוך למעריב ולא לסעודה שלישית ולא לשבות ביה"ש וכיו"ב, והמתפללין כהיום בא"י מנחה מאוחר טובא טועין הם, שדבר זה לא שייך בא"י. עכ"ל. וע"ע בספר אז נדברו (חי"ג ס"י כב) שכתב על מה שהתיר המשנ"ב לאכול סעודה שלישית בשבת אחר השקיעה עד חצי שעה קודם צאה"כ, שהמשנ"ב מדבר דווקא לפי האופק של חז"ל, שאפי' לאלו שאין מחמירים כר"ת מ"מ צאה"כ מאוחר הרבה אחרי השקיעה, ולכן סמך המשנ"ב על ר"ת כיון שיש בזה גם את שיטת הרז"ה שמותר לאכול בביה"ש וגם משום שיטת רבי יוסי וכמש"כ בשעה"צ, אבל כאן בארה"ק אסור באמת מלהתחיל לאחר השקיעה כיון שהוא בתוך החצי שעה קודם צאה"כ. עכ"ד. והיינו ממש כמו שכתבנו שלא הקיל המשנ"ב כר"ת רק בזמן ביה"ש של הגאונים, ובצירוף שיטת רבי יוסי ועוד צירופים, אבל אחר צאה"כ של הגאונים סובר המשנ"ב שהוי לילה ואין להקל בזה כלל כר"ת.

אכן יש לדעת דלמעשה לא ברירא ליה למשנ"ב קולא זאת לסמוך על שיטת ר"ת בזמן ביה"ש של הגאונים לגבי דברים הנ"ל. דהנה במשנ"ב (ס"י תרכג בשעה"צ סק"א) לגבי נשיאת כפים בנעילה [אחר שהביא בשם הפמ"ג דצ"ע אם נושאין כפים בביה"ש], כתב וז"ל: והנה ידוע שיש ב' ביה"ש, אחד ביה"ש דרבי יהודה ואחד ביה"ש דרבי יוסי. ונהי דאנו מחמירין לנהוג כרכי יהודה לענין שבת וכמה דברים, אפשר דבזה שיש בלא"ה דעת ר"ת וסייעתו דעד לערך חצי שעה קודם צאה"כ אנו חושבין אותו ליום, אפשר דיש להקל לענין נשיאת כפים דנחשבהו ליום כל שיש עדיין חצי שעה קודם צאה"כ, וצ"ע. עכ"ל. ומבואר כאן להדיא [כדברינו הנ"ל שכל מה שמיקל המשנ"ב כר"ת, הוא רק בזמן ביה"ש של הגאונים, ובצירוף שיטת רבי יוסי הסובר דלא הוי ביה"ש רק כהרף עין קודם צאה"כ. אלא דחזינן כאן עוד] דלמעשה נשאר המשנ"ב בצ"ע אם יכולים לסמוך להקל על שיטת ר"ת. ומבואר דלא ברירא ליה כ"כ קולא זאת.<sup>22</sup>

עד כאן הבאתי כמה פוסקים הסוברים כשיטת המנ"כ, אשר כאמור בד"כ זאת היתה דעת כל הפוסקים שנקטו כר"ת - שכוונתם היתה כשיטת המנ"כ, וכן היה המנהג במקומות שנהגו כר"ת. הרוצה להרחיב עוד, יוכל לעיין בספר ישראל והזמנים (בהרבה מקומות) ובספר ליבון הלכות (מהרב צבי הירש שיינברגר שליט"א, ח"ב ס"ו ו) ובקובץ עץ חיים (באבוב, ח"ו עמ' רמה ואילך, וח"ז עמ' קע ואילך) שהאריכו בזה והביאו עוד הרבה אחרונים הסוברים כן, והם מביאים בשם האחרונים שכן היה המנהג העיקרי אף להקל במוצ"ש, ועכ"פ לא היה מי שיבוא להקל שעדיין אינו לילה אחרי שנראו ג' כוכבים.

22 ויש להעיר שמה שידוע מכתב הח"ח (נדפס באבני שהם, צודקוביץ, עמ' 128) שזהו מנהג בכלל ישראל שאין ממתינים במוצ"ש רק ע"ב דק' שוות ולא זמניות. זה ברור שאין כוונת הח"ח לומר שכל ישראל נוהגים כשיטת ר"ת וממתינים ע"ב דק' שוות, ואילו היה כן מנהג כל ישראל, לא היה הח"ח במשנ"ב סותם בכמה מקומות להקל כשיטת הגאונים ושרק 'כנון לכתחילה' לצאת דעת ר"ת, וגם בספר אור המאיר (פוזן, עמ' פג) ובספר אמרי יושר (שם) מביאים עדות שהח"ח לא נהג כשיטת ר"ת, אלא כוונת הח"ח במכתב היא שכלל ישראל אינם נוהגים להחזיק יותר מד' מילין שוות, דהיינו שאפילו הנוהגים כר"ת מחזיקים רק שוות ולא זמניות, אבל בודאי אין מנהג בכלל ישראל להמתין ד' מילין.

והנה כאמור לעיל, במשך השנים חזרו כל ישראל לנהוג גם בער"ש כהגאונים, והיו נוהגים לגמרי כשיטת הגאונים - בין בער"ש ובין במוצ"ש, וכמו שהיה המנהג הקדום. וכיון שכן נמצא שחלילה וחס להקל בזמנינו אחר השקיעה ולומר שהוא ודאי יום נגד המנהג הקדום ונגד קבלת כל ישראל, וכמו שכתב כבר בארץ צבי (הובא לעיל הערה 6) שהעושה מלאכה בזמנינו אחר השקיעה בער"ש הוא נחשב למחלל שבת.<sup>23</sup>

וכן כאמור לעיל, היו קהילות החל מימות הרה"ק מהר"ש מבעלזא [עיין בספר הזמנים בהלכה (פמ"ו הערה 35) שזה המקור הראשון למנהג זה] שהחלו בהוראתו גם להחמיר במוצ"ש ולהמתין 72 או 75 דק', וכמובא בדברי יחזקאל (מהרה"ק משינווא, במכתבו בסוף הספר) וז"ל: ידוע לכל שבביתי וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצ"ש עד יותר משעה ורבע אחר שקיה"ח כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרה"ק - [מהר"ש] מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע וכו'. עכ"ל.

אמנם מ"מ ברור דזה היה רק לחומרא אבל לא לקולא, שלא באו ח"ו לעקור המנהג המקובל בכל ישראל שבג' כוכבים הוי לילה. וכן מבואר היטב בלשונו הנ"ל, דס"ל דמעיקר הדין א"צ להמתין כ"כ אלא אזלי בתר הכוכבים, ורק משום חשש חיסרון בקיאות כתב להמתין שיעור הזמן, [ואין לומר דבא להסביר כאן מה הוא הטעם לספק של ביה"ש וכמו שכתבו התוס' (שבת לה.), דמה צריך לכתוב זאת כאן. ועוד הלא זהו תוס' מפורש, ולא דברי הרה"ק מבעלזא. אלא בודאי בא להסביר למה אמר דצריך להמתין שעה ורבע הלא הכוכבים נראים כבר מקודם, וע"ז תירץ דיש לחוש שאין אנו בקיאים וכו'], וא"כ ברור דחשש זה נאמר רק לחומרא אבל לא לקולא.<sup>24</sup> וע"ע בדברי יחזקאל החדש (עמ' עט) שג"כ מבואר להדיא דאזלינן בתר הכוכבים הנראים לכל אדם. וכ"כ ר' יחיאל מנחם מו"ץ מבעלזא בהערותיו על סידור דרך החיים - שכנראה נכתבו ע"ד הרה"ק מהר"ש מבעלזא כמו שכתב במנחת אלעזר סי' כ"ג (ההערות נדפסו בפרעמישלא תרנ"ב יחד עם סדור תפלה למשה לרמ"ק וסדור אור הישר למהר"ם פאפירש), שברגע שנראים כוכבים הוי לילה אף לר"ת, אפילו אם עבר מהשקיעה רק חצי שעה. וע"ע בספר בין השמשות (לאב"ד יאריטשוב, דף יג במכתב הר' יצחק וינשילבוים מוכ"ס בבעלזא) שכותב דהרה"ק המהרי"ד מבעלזא נהג כשיטת ר"ת אף לקולא [מלבד הדלקת נרות שבת שבזה החמיר כשיטת הגאונים], ולכן תינוק הנולד אחר השקיעה נחשב כנולד ביום, אך אם נולד כחצי שעה אחר השקיעה שאז הוי לילה - [או ביה"ש] לפי שיטת המנ"כ, נחשב כנולד למחרתו. עכ"ד. וחזינן להדיא דלענין הלכה הם נקטו כשיטת המנ"כ דא"צ להמתין 72 דק', ולכן לגבי מילה נהגו כהמנ"כ, וע"כ דמה שהמתינו

23 וכן לגבי הפס"ט חלילה להקל אחר השקיעה, כמש"כ הגר"ש דבליצקי שליט"א בהסכמתו לספר מעגלי צדק (על עניני ביה"ש להרב משה קוסובר שליט"א) בשם הגר"פ אפשטיין זצ"ל שהורה: לבל יעיוז אפילו לחשוב להנהיג חדשות כאן בא"י בענינים אלו ושאינן אחר השקיעה כלום. עכ"ל. ועיי"ש עוד בהסכמת הגר"מ הברשטאם זצ"ל שכתב וז"ל: נתעוררתי להעלות כאן הלכה למעשה, כאשר ראיתי בדברי ההסכמה של הגאון המפורסם כש"ת מוהר"ש דבליצקי שליט"א שהביא להקפיד מאוד שלא להקל בהפס"ט אחר השקיעה, ולא אמנע טוב וזכור אזכרנו את אשר שמעתי כמה פעמים ממעכ"ת רב האי גאון וצדיק מפורסם חסידא ופרישא וכו' כקש"ת רבי ישראל יצחק רייזעמאן זצלה"ה חבר ביה דינא רבא דפעה"ק, לעת אשר יצקתי מים על ידו בשימושה של תוה"ק, כי אין להקל כלל וכלל אפילו אם רק כרגע אחד אחר השקיעה לענין הפס"ט, וכן היה דרכו תמיד להורות הוראה להלכה למעשה, ואכן כך אני מורה ובה תמיד כהוראתו בקדושה. עכ"ל. וכ"כ הגר"מ ברנדסורפר (קנה בשם ח"ב יור"ד סי' עה) בשם הגרמ"א פריינד. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קמד אות א) שאף למחמירים כשיטת ר"ת אין להקל כלל בהפס"ט אחר השקיעה. וכ"כ בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"ב סי' מב) שגם בדיעבד לא מהני הפס"ט שנעשה אחרי השקיעה.

24 ועוד מדוייק בלשונו שרק בביתו וכל הסרים למשמעתו נהגו להמתין שעה ורבע, אבל שאר העיר לא נהגו כן.

במוצ"ש 72 דק' היה רק חומרא. וכן סובר גם הרה"ק רמ"ל מסטריזוב זצ"ל (במכתבו הנדפס בסוף דברי חיים ע"מ ב"מ בהוצאת ישיבת צאנו - קלויזנבורג) דהעיקר הוא דאזלי' בתר הכוכבים, ולכן כתב דבקיץ שאין נראים הכוכבים רק אחר ע"ב דק' צריך להמתין יותר מע"ב דק', ובימים הקצרים שנראים הכוכבים קודם ע"ב דק' דעתו דמדינא א"צ להמתין ע"ב דק' וכמש"כ המנ"כ, אלא דמ"מ כיון שאין אנו בקיאים בכוכבים אין להקל בפחות מע"ב דק' [וכיון שכן פשוט דזהו רק לחומרא, אבל לקולא אין להקל לומר דהוי יום אחר שנראו ג' כוכבים, וכנ"ל]. וכ"ד הגה"ק רבי חנה מקאלשיץ זצ"ל בקונטרס בין השמשות שלו, שאף שחבר הקונטרס כדי לחזק שיטת ר"ת שאחרי השקיעה הוא עדיין יום, מ"מ כתב (אות כג) וז"ל: דלא כל העיתים וכל המקומות שוים ויש אשר אין בין השקיעה הראשונה ובין צאה"כ רק כחצי שעה, עכ"ל. והיינו דס"ל כשיטת המנ"כ. וראה עוד בשו"ת ויען יוסף (ח"א סי' קג) שכתב: ולכתוב בו - [בלוח] זמן המאוחר - [זמן ר"ת] שיהא ראוי לסמוך עליו למוצאי שבת, גם זה קשה, כי באמת לחומרא צריך לחוש גם להנך כוכבים [המוקדמים]. עכ"ל.

וראה עוד בשו"ת מנחת אלעזר (סי' כג) שכתב בשם רבו הרה"ק משינווא ששמע מהרה"ק מהר"ש מבעלזא שלא יהיה באפשרי להכריע במחלוקת הגאונים ור"ת עד עת קץ וצריכים לילך בכל מקום בדאורייתא לחומרא וכו', ומ"מ כתב אח"כ בפשיטות, אשר הנסיון הראנו בימות הקיץ הארוכים כי י"ג וחצי מינוט קודם צאה"כ - [היינו שקה"ח דר"ת שהוא ג' רבעי מיל קודם צאה"כ] אז עברו כבר ג' רבע שעה או לפעמים קרוב לשעה אחר שקיה"ח וכו', עכ"ד. ומבואר דס"ל כהמנ"כ דר"ת מודה דאזלינן בתר הכוכבים, ועפ"ז נקבע ג"כ השקיעה השניה, ואף שהוא קודם שיעור הזמן דר"ת לא אכפת לן מכן. ובודאי לא בא המנחת אלעזר לחזור מדברי המהר"ש מבעלזא הנ"ל, אלא ע"כ דהמהר"ש מבעלזא קאי רק ע"ז שלא יתברר עד עת קץ אם מיד בשקיעה מתחיל ביה"ש כהגאונים או רק ג' רבעי מיל קודם צאה"כ כר"ת אליבא דהמנ"כ, אבל אחר צאה"כ הוי ודאי לילה כמנהג כל ישראל [ורק משום חומרא הנהיג המהר"ש להמתין ע"ב דק'].

וכן ידוע שהרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל אע"פ שבתו"ל היה נוהג להמתין במוצ"ש 72 דק' מ"מ כאן בא"י הורה שאפשר לעשות מלאכה במוצ"ש כ-50 דקות אחר השקיעה (כמש"כ בס' מנהגי בעלזא עמ' לג, או 53 דק' כדלקמן). וכ"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ב סי' קסז) וז"ל: סיפר לי מחותני האדמו"ר הגר"ב הגר מסערט ויזניץ ששאל בעצמו פי האדמו"ר מבעלזא זצ"ל היאך משנה כאן בא"י, והשיב שעוד בימי אביו זצ"ל בא יהודי מא"י וסיפר לו המציאות היאך הכוכבים מופיעים מוקדם מאוד, ואין מקום לע"ב מינוט, וקבע אז שבא"י שרואים כוכבים קודם לכן מספיק חמישים דקות, עכ"ל. והוראתו של הרה"ק היא משום שסבר דהעיקר כשיטת המנחת כהן דסימן הכוכבים הוא העיקר, ולכן כאן בא"י בודאי א"צ להמתין ד' מילין, רק מספיק שיהיו ג' כוכבים קטנים ורצופים [כמש"כ בשו"ע (סי' רצג)] ובחמישים דקות אחר השקיעה בא"י ודאי שיש כבר כוכבים קטנים ורצופים ואפשר לעשות אז מלאכה במוצ"ש אף לשיטת ר"ת. ומנהג זה נהג בו הרה"ק בעצמו, כמו שסיפר הגה"צ ר' יהושע בריסק (ספר אוצר הזמנים מידי יום ביומו, בסופו) שהיה ביו"כ אצל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, ואת התקיעות תקע מרן זי"ע - [כוונתו שתקע הרה"ק בעצמו] עוד קודם הזמן לפי שיטת ר"ת אלא כ-50 דקות אחר שקיה"ח, ולפעמים המתינו קודם קדיש לתקבל עד שיגיע זמן הנ"ל ואז תקעו. עכ"ל. וכן אמר לי הגה"ח ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א, והוסיף עוד שאחרי שסיים הרה"ק לתקוע היה מיד לובש מנעליו [אך אמר לי שזה היה 53 דק' אחר השקיעה]. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ג סי' פג) ששמע מאחד הגבאים שהרה"ק מבעלזא היה ממתין במוצ"ש עד 53 דק', מפני שרצה להוסיף 3 דק' לתוספת שבת]. וראה עוד מה שסיפר האדמו"ר מויזניץ מאנסי שליט"א (בקובץ אור הצפון דחסידי בעלזא חשון תשע"א, ובקובץ

עתיקות גליון ג) וז"ל: הייתי עוד פעם אצל הרה"ק מבעלזא בשנה אחת בין כסה לעשור, ושאלתי אותו מתי תוקעים אצלו תקיעת שופר במוצאי יום הכפורים, ואמר לי אני מחזיק את הזמן של מוצאי שבת ויו"ט בשיעור 50 דק' אחר השקיעה ואני מוסיף עוד 3 דק' משום תוספת, שזה יוצא יחד 53 דק'. שאלתי אותו, הרי בבעלזא החזיקו 72 דק'. השיב לי "דא נישט! דא נישט!" (כאן בא"י לא). עכ"ל.<sup>25</sup> וע"ע בשו"ת דבר יהושע (מהגאון ר' יהושע מנחם אהרנבערג זצ"ל, ח"ב סי' קח) וז"ל: נקראתי לבוא לפני המלך כ"ק מרן הגה"ק מבעלזא שליט"א [זצוק"ל] והציע לפני ספקו בהלכה למעשה וכו', היות שהרופא ציוה עליו וכו', ומכיון שדרכו בקודש להחמיר בספק בין השמשות עד חמישים דקות אחר השקיעה האם מותר לו לעשות תרופה זו באותן החמישים דקות בלי הברלה וכו', או דלמא אף דבשבת הותרה לו משום דא"א, מ"מ כשהגיע זמן הברלה ואפשר לו להבדיל קודם אסור לעשות בלא הברלה. עכ"ל. ומבואר להדיא דסבר הרה"ק דיתכן דאף קודם 50 דק' הוי לילה וכבר הגיע זמן הברלה, דבאמת הוי לילה מיד כשנראים ג' כוכבים וזהו קודם 50 דק', אלא דכמו שהרה"ק מהר"ש מבעלזא חשש שמא יבואו לידי טעות מחמת שאין אנו בקיאים בכוכבים ולכן עשה גדר להמתין בחו"ל עוד מעט עד ע"ב דק' שאז כבר בוודאי נראו הכוכבים, והוא עפ"י מה שכתב בשו"ע שכיון שאין אנו בקיאים בכוכבים בינונים יש להמתין לכוכבים קטנים, והרה"ק מבעלזא לא בא לחלוק על השו"ע ולהמציא חומרא חדשה שמפאת שאין אנו בקיאים בכוכבים יש להמתין ד' מיל, אלא רק קבע שבשיעור ע"ב דק' כבר בוודאי נראו כוכבים קטנים בכל הזמנים ובכל המדינות שבאופק שלהם, וא"כ בא"י שמחשיך קודם ואף בחמישים דק' כבר בוודאי נראו כוכבים קטנים די בזה. [ובזה יובן למה היה מנהגם לחשב לפי שעות שוות, הלא רוב הפוסקים חולקים על שיטה זו, וגם המציאות מורה שיש הבדל גדול בין הקיץ לחורף ובין המקומות, וע"ע בתשובת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' לח) שודאי אין יוצאים שיטת ר"ת אם ממתנים רק ע"ב דק' שוות מחמת כמה סיבות, אלא טעמם היה דכיון שנהגו כן רק משום חומרא לא ראו צורך לחשוש יותר, וכמו שלא חששו להשיטות ד-ד' מילין הם יותר מע"ב דק'].

ואכן הרה"ק מבעלזא זצ"ל כיון שסבר דאולי בתר הכוכבים לכן הקפיד בא"י להתפלל מנחה מוקדם, כמו שכתב בשו"ת אגורה באהלך (מהגר"י ניימאן אב"ד חסידי בעלזא מאנטריאל, ח"א סי' ל) וז"ל: כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א זי"ע היה משבח הענין של תפלת מנחה בעוד יום, דהיינו לפני השקיעה, וכאשר הייתי בארצה"ק בשנת תש"ט לפ"ק לקבל פני קדשו זי"ע, אמר לי ג"כ כעין הנ"ל דבארצה"ק בסמוך ובקרוב לאחר השקיעה ממהרת הלילה לבוא, וכן סיפר לי הרה"ג מטעמעשוואר זצ"ל שפעם בהיותו בתל אביב אצל כ"ק מרן זי"ע, התפללו מנחה עוד לפני השקיעה, ואחר מנחה יצא מחדרו ואמר - כמי ששמח בזה שהתפללו בזמנו - "מנחה דארץ מען דאווענען פריה". עכ"ל. וכ"כ הגה"ח ר' שמחה בונים בויס זצ"ל (מחשובי חסידי בעלזא בארה"ב) שהגיע בחג השבועות תש"ט לא"י להסתופף אצל הרה"ק מבעלזא זצ"ל, והעלה על הכתב קורות הימים ששהה שם (נדפס בקובץ אור הצפון סיון תשס"ט) וז"ל: הלכתי בחזרה לאכסניה, ואחר שוכבי לינפש קצת, בהתעוררי לעת ערב בעוד היום גדול דימיתי שיש שהות הרבה לתפילת המנחה, כמו בבעלזא - [בחו"ל] שהיו מתפללים ברגעים אחרונים של בין השמשות, אבל לא כן היה שמרן שליט"א מתפלל בא"י במוקדם הרבה, יען שהזמן משקיעת החמה עד הלילה קצר מאוד וזמן צאת הכוכבים בא בפתע פתאום. עכ"ל. וכן שאלתי את הגה"ח ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א ע"ז, ואמר לי

25 ובקובץ עתיקות שם הביאו המשך דברי האדמו"ר מויזניץ מאנסי שאמר: הרה"ק מבעלזא אמר לי זאת על עצמו שהוא מחזיק 50 דק', והוא לא חילק כלום בינו לבין אנשים אחרים. כאשר רבנים באו אלי לגבי 72 דק', סיפרתי להם מה שהרה"ק מבעלזא אמר לי. עכ"ל.

שהדברים נכונים שביום שהתפלל הרה"ק בזמנה היה מקפיד מאוד להתפלל מנחה בשקיעה. ואף הוסיף שאם לא היה מנין בזמן השקיעה היה הרה"ק מתפלל ביחידות ולא רצה להמתין עד שיביאו לו מנין [אך לפעמים היה מתפלל תפילותיו שלא בזמנם כידוע, ומי יבוא בסוד קדושים]. וכדברים האלו כתב גם בספר בקודש פנימה (מהמשב"ק הרב יצחק לנדאו, ח"א שער עבודת היום עמ' רמד), והוסיף עוד וז"ל: היות והתקשיתי להשלים עם העובדה שאין מנין לתפלה בציבור אצל מרן - רבן של ישראל, לפיכך הרהבתי עוז ואמרתיו למרן 'הלא הרבי מיקל להתפלל מנחה עד עשר דקות אחר השקיעה'? נענה אלי מרן ואמר 'זהו רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לעשות כן'. עכ"ל. וע"ע בספר שולחן רבותינו (סי' רלג) שהביאו מכתב המשב"ק ר' שלום פויגל וז"ל: מרן שליט"א מחמיר כלפי מנחה כפי הזמן הנהוג בא"י ותיכף עם השקיעה מצווה להתפלל מנחה ולכל היותר עד עשר דקות. וכשואלים את מרן מאוחר מזה מצווה כמעט שלא להתפלל עוד מנחה. לכך במקרה שמרן מתאחר הרי זה רבי"שע ענין. אבל החומרא היא להתפלל עם זמן השקיעה, ועושים הפסקה עד מעריב. עכ"ל. עוד הביאו שם (מבצלא דמהינותא עמ' צג) וז"ל: מרן מוהר"א זצ"ל אמר פעם א' למשמשו בת"א שזמן מנחה בא"י הוא לכתחילה עם השקיעה, ובדיעבד מותר להתחיל גם עשרה רגעים - [דק' א] אח"כ, אבל עשרים רגעים אחר השקיעה כבר צריכים להתפלל ב' שמו"ע. עכ"ל. ומבואר דסבר הרה"ק דאף דלענין מוצ"ש יש להחמיר הרבה, מ"מ אין ללמוד מזה ג"כ להקל, דכל אלו שאמרו להחמיר בענין שבת לא חלקו על ההלכה המקובלת כל הדורות דכשנראים ג' כוכבים הוי לילה.<sup>26</sup>

וכן האדמו"ר מהרי"י מסקווירא זצ"ל שהיה נוהג בענין ביה"ש כמנהג בית חמיו - מנהג בעלזא והמתין במוצ"ש 72 דק'<sup>27</sup>, מ"מ לענין מנחה היה מתפלל רק עד שנראו הכוכבים,

26 עוד יש להוסיף בענין מנהג הרה"ק מבעלזא, מה ששמעתי מהרב חיים לייטנר שליט"א, שבאחת השנים סיימו להתפלל בר"ה 8 דק' אחר השקיעה, והורה הרה"ק שלא יעשו קידוש, רק ימתינו לזמן מעריב, ואז אחר מעריב יוכלו לאכול. וכנראה גם זה היה מטעם הנ"ל שכיון שבא"י נראים הכוכבים מוקדם, ממילא ביה"ש מתחיל בערך בשקיעה.

27 אמנם מנהג סקווירא היה דלא כר"ת, כמש"כ בספר לעבדך באמת (פ"כ הערה 32) שהאדמו"ר ממחננובאק זצ"ל היה מבדיל במוצאי יו"ט לפי הזמן של שיטת הגאונים, וסיפר שאביו הק' נהג במוצאי תעניות לצאת ולראות אם ישנם שלשה כוכבים, וכשהבחינו בכוכבים גמרו את התענית. [וזה היה המנהג בכל חצרות טשערנוביל, שהרי הרה"ק מהר"ז מראחמיסטרייווקא בהסכמתו לספר בני ציון ח"ב כתב: ראיתי הקונטרסים שמדברים אודות זמני שבת ויו"ט במקומות הרחוקים וזמני קר"ש, והראה בקיאות גדול הפלא ופלא לכוון הלכה לאמיתה. עכ"ל. וכונתו ללוחות זמנים לכל העולם שפרסם בעל בני ציון עפ"י שיטת הגאונים. וכן הסכימו שם ר' שמשון אהרן פולונסקי הרב מטעפליק ור' שלום מלמד הרב מאומן, וכן ידוע שהיה מנהג האדמו"ר מהר"י מראחמיסטרייווקא (מפי נכדו הגר"ד טברסקי אב"ד ראחמיסטרייווקא בארה"ק, והוסיף שאמר שכן נהגו בראחמיסטרייווקא ברוסיה) והאדמו"ר מהר"י מטאלנא זצ"ל (מפי נכדיו האדמו"רים), ובאמת כן המנהג אצל כל יוצאי רוסיה שלא המתינו ע"ב דק', כמו הרה"ק רבי שלמה מזוועהיל (יסוד צדיק עמ' סה ועמ' שח), וכן נהגו בחב"ד (וכבר הבעל התניא נהג כן, כמוכאב בנטעי גבריאל בין המצרים פרק פו הערה ג בשם הרי"ף), בבית רוזין (כמו שנקט בפשיטת בספר חותם קדש שחיבר שו"ב דסאדיגורא בלוחותיו בסוף הספר, ועיי"ש סי' ו) ועוד. וזהו מנהג רוב ישראל, שהרי מלבד הספרדים ויוצאי ליטא שרובם ככולם מנהגם לגמרי כשיטת הגאונים, וכן יוצאי הונגריין שנהגו (כשיטת החת"ס כנ"ל הערה 16) שא"צ להמתין ע"ב דק', כן נהגו ג"כ רוב קהילות החסידים אף בשאר הארצות, כגון גור (ספר אוצר מכתבים פני מנחם עמ' רנח בהערה), סוכטשוב (קובץ אור ישראל גליון יב עמ' קצב, העתק מכתב הגרי"מ אהרונסון בעל שו"ת ישועת משה), אלכסנדר (רשימות וזכרונות מנכד האדמו"ר זצ"ל, עמ' לד), ויוניץ (כעדות האדמו"ר מויזניץ מאנסי שליט"א, ו' אלול תש"נ, שאצל זקינו האהב"י לא החזיקו 72 דק'), סטראפקוב (כעדות הנ"ל שם - שכן נהג הסטראפקובער רב מארה"ב, וכן האדמו"ר מסטראפקוב ירושלים זצ"ל לא המתין במוצאי יו"ט 72 דק' - כפי ששמעתי ממשפחתו), וכן נהג הגאון מטשעביץ כשיטת הגאונים (כמוכאב בקובץ בית אהרן וישראל גליון סט עמ' קיא, וכך אמר לי דודי הרב אשר ברנשטיין שראהו במוצ"ש

ולכן בהיותו בא"י הקדים תפלת מנחה יותר ממה שנהג בארה"ב, וכעדות בנו האדמו"ר שליט"א (בחצר הקודש, מקץ תשס"ט עמ' י-יא): באמת אין ארץ ישראל האט דער טאטע ז"ל אויך אביסל פריער געדאווענט מנחה, ווייל היינט במציאות ווערט אין ארץ ישראל שנעלער טונקל אויך ווי דא - [ארה"ב], דא קען זיך עס שלעפן לאנגע זמנים.<sup>28</sup>

וכן היה המנהג בבית צאנז, כפי שעולה מכל המובא לעיל (וראה גם המובא בהערה 27 ממנהג סטראפקוב), וכמ"ש הרב שמואל משה נחמיה לעוויטא בקובץ עץ חיים (באבוב, ח"ג עמ' רלו בהערה) דגם רבותינו - [מצאנז ובאבוב] אף שהחמירו מאוד כפשטות דברי ר"ת דזמן צאה"כ הוא ע"ב מינוט אחר שקיה"ח, מ"מ התחשבו ג"כ עם דעת המנ"כ והחמירו דאחר צאה"כ לפי האופק הוא לילה, ואף הקילו כשיטת המנ"כ לענין תענית ציבור והורו שא"צ להמתין עד ע"ב מינוט, וכמובא ג"כ בספר אוהב שלום (קאמינקא, הוספות עמ' כז). וכ"כ עורכי הקובץ הנ"ל (ח"ז עמ' רז) שרבותינו חששו להמציאות וכשיטת המנ"כ, וכמו שהשמיעו כמה פעמים, ולענין תענית ציבור וכיוצ"ב צרפו זמן המנ"כ לקולא.<sup>29</sup>

וראה ג"כ בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' כד) וז"ל: ומה שכותב ידידי ראה מהרבה שמתפללין מנחה הרבה זמן אחר שקיה"ח, ברור שהוא שלא כדין, שהרי מתפללין גם אחר צאה"כ אף לר"ת, כי גם לר"ת באופק דכאן - [ארה"ב] הוא לכל היותר - [אפי' בימות הקיץ] אינו מגיע לשעה, ורק להחמיר בעלמא מצד קדושת השבת שחמור מאוד טוב להחמיר

שעשה מלאכות קודם 72 דק'), וכבר הבאתי לעיל שכן היה מנהג הרה"ק מהר"א מבעלזא בארה"ק (אלא שהחמיר עד 53 דק'), וכן ידוע על עוד הרבה אדמו"רים וגדולי ישראל שנהגו לגמרי כשיטת הגאונים להקל אף בדאורייתא, אך לא הבאתי כאן רק מה שראיתי מקור ברור, ושאל אביך וכו').  
28 ובפשטות היינו טעמא שנהג לטבול במוצאי ת"ב כ-50 דק' אחר השקיעה, ואף היה לובש מיד אח"כ מנעליו (שו"ת חיי הלוי ח"ג סי' מב סוף אות ד, ושמעתי מהרב אנשיל וולדורסקי מזקני חסידי סקווירא, שראה שהלך למקוה עוד קודם 50 דק'), משום שאז הוא כבר אחר צאה"כ בארה"ב, ובענינים אלו לא רצה להחמיר יותר מעיקר הדין. ולכן ג"כ על אף שלגבי אפיית מצות נקט שהעיקר לדינא ששיעור מיל הוא כ"ד דק' והיה מיקל עד כ"ד דק' (הגדה של פסח סקווירא עמ' י), מ"מ לגבי זמן מוצ"ש של ר"ת לא היה מחמיר יותר מ- 72 דק', כיון שזה היה רק חומרא.

29 וראה עוד בקובץ עץ חיים (באבוב, ח"ד עמ' קעג) מה שכתב הרב שלמה זלמן דוידוביץ, ואעתיק לשונו: ורבים טועים ומטעים בזה, ואומרים שאבותינו מימי קדם עשו מלאכה עד קרוב לשעה אחר השקיעה, ועל סמך זה מתירין לעצמם להתפלל מנחה שלש רבעי שעה אחר השקיעה אף במקומות הללו שהוא אחר צאת הכוכבים לפי האופק, וטענתם בפייהם ר"ת ר"ת, ולא ידעי מאי קאמרי רבנן, ומעולם לא עשו מלאכה בער"ש עד שעה אחר השקיעה אלא עשו מלאכה לכל היותר עד קרוב לרבע שעה או עשרים דקות לפני צאה"כ לפי האופק, ומה שנהגו שלא לעשות מלאכה עד ע"ב מינוט אחר השקיעה היתה בתור חומרא שהחמירו, וכידוע דתלמידי בעל שם נהגו בהרבה חומרות מחמת יראתם הגדולה, ובפרט משום דרוב אנשים אינם בקיאים בכוכבים, ובמקומותיהם ממילא היה זמן צאת ג' כוכבים קרוב לזמן ע"ב מינוט אחר השקיעה, ומנהג בעלזא ודאי היה מטעם זו שהרי העיד הגה"ק מהר"א בשם אביו המהרי"ד דבא"י אין צריך לחכות יותר מחמשים מינוט אחר השקיעה, וכן מנהג באבוב שנהגין בכל התעניתים חוץ מיוה"כ"פ להפסיק התענית אחר ששים מינוט מהשקיעה וכן הורה הרה"ק ר' איציקל מפשעווארסק זי"ע, אי"כ מוכרח מזה שסביר מעיקר הדין כדרך הראשון הנ"ל וכדעת כל הפוסקים דהרי גמרא מפורשת הוא דתשעה באב ביהש"מ שלו אסור וכ"ש ביהש"מ"ש דסוף היום דחמור טפי כידוע. ועוד ראה לזה דידוע דעת החק יעקב בסי' תנ"ט דשיעור מיל הוא כ"ב וחצי מינוט, והאריך לתמוה על התירו"ד והמחבר שם דפסקו שהוא ח"י מינוט, ואם איתא דסברי עיקר הלכה הוא לפרש דברי ר"ת כפשוטו, ודאי היו הגדולים הללו מחמירים לפרוש ממלאכה במוצ"ש עד צ' מינוט אחר השקיעה כדעת החק יעקב, בפרט שכן פסקו החת"ס בסי' פ' ועוד הרבה אחרונים דהעיקר כדעת החק יעקב בזה, והשו"ע הרב בסי' תנ"ט הוסיף עוד יותר בזה ופסק כדעת הרמב"ם שמיל הוא כ"ד מינוט אף לקולא לענין אפיית מצה, והיה להם לחוש לדבריו להחמיר עד צ"ו דקות אחר השקיעה, אלא ע"כ ענין הע"ב מינוט היתה בתור חומרא ולכן הסתפקו בשיעור ע"ב מינוט. עכ"ל. וראה עוד בקובץ עץ חיים (באבוב ח"ח עמ' שעה-שעט, ושם עמ' שצג ואילך) דברים ברורים ממקורות ברורים, שבדאי עיקר זמן לילה הוא בראיית ג' כוכבים ורק היו שהחמירו לגבי מוצ"ש ד' מילין, אך ודאי שלא הקילו כלום.

במוצ"ש יותר מהדין - [ולכן יש מחמירים במוצ"ש ע"ב דק' שוות], ומטעם זה אין מקפידין להמתין - [במוצ"ש] כפי חשבון של שעה וחומש זמניות, אבל ודאי מהראוי להחמיר וכמו שנוהגין אנו בהישיבה אבל אינו מהדין, ואיך אפשר להקל להתפלל מנחה אז, וגם מביא קלקול גדול שמקילין מצד זה בהכנסת שבת, ולכן אין להביא ראייה מהם. עכ"ל.

נמצא דעת כל הצדיקים והפוסקים הנ"ל ברורה, שמיד כשנראים ג' כוכבים בינונים הוה לילה וכמנהג ישראל כל הדורות, ורק החמירו ע"ב דק' במוצ"ש. אמנם יש כאלו שמחמת שנהגו שנים רבות להחמיר ע"ב דק' חשבו שזמן זה הוא העיקר לדינא והתרגלו בדורות האחרונים ג"כ להקל כאילו אחר צאה"כ הנראה הוא עדיין יום ומתפללין אז מנחה, וכבר כמה גאונים ות"ח עוררו בזה במקומות שונים (וע"ע מה שליטת הרב יעקב טוביה לרנר בקובץ עץ חיים, באבוב, ח"ז עמ' קע-קעח) שאף הצדיקים שאמרו שאין אנו בקיאים בכוכבים והחמירו להמתין ע"ב דק', מ"מ לא היו מקילים שאחר צאה"כ הנראה הוא יום וכנ"ל.<sup>30</sup>

[אגב דאיירינן לגבי מנחה, יש להוסיף שהיו מגדולי החסידות שהקפידו להתפלל מנחה עוד לפני השקיעה.<sup>31</sup> ראה בספר אמרי פנחס (שער סדר היום אות קנ) שהקפיד עפ"י רוב להתפלל מנחה לפני שקיה"ח, ואמר הטעם מחמת הא דלייטי במערבא וכו', ואינו רוצה שיקללו אותו. וכ"כ בפאר לישירים (עמ' יח אות ר) בשם הרה"ק מבערשיד.<sup>32</sup> ובספר מגיד תעלומה (להרה"ק הבני יששכר, ברכות ריש פ"ד, והו"ד בש"ס עוז והדר בילקוט מפרשים על הרי"ף) אחר שהביא דברי רבינו יונה (ברכות שם) שאין להתפלל מנחה אחר השקיעה, כתב וז"ל: ומכאן תוכחה מגולה למאחרים וסומכים על קנה רצוץ, ומי לא יחוש על דברי הראשונים].

וכל הדברים הנ"ל נוגעים גם לגבי ברית, וכנ"ל בשיטת המשנ"ב שנקט שלגבי מילה אין לחוש לר"ת, וממילא אין לדחות ברית מילה לתינוק הנולד בליל שבת אחר שנראו ג' כוכבים בינונים וקודם ד' מילין, מחמת חשש שלשיטת ר"ת אינו חשיב נולד בשבת, שהרי אסור לבטל מצות עשה של יום השמיני מחמת חומרא [וכמו דפסק המחבר (יור"ד סי' רסב ס"ו) לענין מילה שאם נולד תינוק בתחילת ליל שבת אזלינן בזה בחר כוכבים בינונים, שאם כבר נראו כוכבים בינונים מלין התינוק בשבת, וא"צ להמתין לכוכבים קטנים, אע"פ דלגבי מוצ"ש החמיר המחבר (או"ח סי' רצג) דצריכין להמתין לכוכבים קטנים, מ"מ לגבי מילה

30 ואף אם היו איזה צדיקים שמפני שרצו שתלמידיהם ילמדו להחמיר ולהמתין במוצ"ש ע"ב דק', התפללו מנחה אחר צאה"כ הנראה, וכמש"כ בשו"ת דברי יציב (ח"א סי' קטו אות ט) וז"ל: לדעתי מה שנהגו רבותינו הק' להקל ולאחר תפלת מנחה, וכן סעודה ג' בשבת, כדי לזכות בזה את ההמון שיאחרו לצאת מן השבת וישמרו מחילול שבת, וידעתי מעשה רב מזה מדו"ז הרה"ק משנאווא זי"ע, וזה בגדר נוחא ליה לחבר וכו', עכ"ל. וכן היו שהתפללו מנחה מאוחר מטעם הכמוס עמם, מ"מ כמובן שא"א ללמוד מהצדיקים להתפלל אחר הזמן, וכמו שהאריכו בזה הספרים, ואכמ"ל.

31 כדעת הרמב"ם (תפלה פ"ג ה"ד), רבינו ניסים גאון (הו"ד במהר"ם אלאשקר סי' צו) ותלמידי רבינו יונה (ברכות ריש פ"ד) דסוף זמן מנחה הוא בשקה"ח. וע"ע בשלטי הגבורים על המרדכי (ברכות פ"ד אות ב) שיש שהתירו להתפלל עד צאה"כ, אבל לאו מילתא היא. וכ"ד מהר"ח (עץ הדעת טוב פר' ויצא ד"ה וכפי) שזמן תפלת מנחה כלה בשקיעה ומאז הוא זמן תפלת ערבית אע"פ שעדיין אינו זמן קר"ש של ערבית. וכוונתו לשקיעה הנראית כדמשמע בלשונו שם, ועוד שהרי ידוע שלא יתכן לומר שי"ב שעות היום מסתיימים בשקיעה השניה. [אך למעשה המנהג להקל בשעה"ד להתפלל בביה"ש, ואכמ"ל].

32 ואף שאפשר למצוא היתרים להתפלל מנחה בביה"ש, מ"מ החמיר בזה מחמת חשש קללה, וכעין שמצאנו בע"ז (ל). שאמרו 'פירוקא לסכנתא' ופירש רש"י: לדבר שיש בו סכנה אתה בא לתרץ ולסתור ראיות שאנו מביאין ואנן נסמוך אהני שינויי. עכ"ל. אך לענין בדיעבד מובא באמרי פנחס ובפאר לישירים וז"ל: החמיר להתפלל מנחה בעוד שלא יהיה צאת הכוכבים, ואמר מאחר שבצד מזרח נחשך היום הוא נקרא ערב, וכי היכא מצינו שהקפידו דוקא על הרוחות כולם. [ומבואר שלא היה כלל הו"א שאפשר להתפלל עד ד' מילין, רק הויכוח היה באיזה אופן משערים את הכוכבים].

אזלינן בתר עיקר הדין ולא חיישינן לחומרא, כדי שלא תתבטל מצות מילה בזמנה]. ויש להוסיף שכבר כתב בגט מקושר (לר"י נבון, בביאורו לתוספי הרא"ם הל' כיפור) שאף מי שרוצה להחמיר במוצ"ש כשיטת ר"ת מ"מ אסור לו להקל בשום צד כשיטת ר"ת. וראה בשו"ת ארץ צבי (סי' פו) דבמקום שיש חומרא וקולא בכל צד יש לפסוק כדברי הגאונים. וכ"כ הגרי"מ טוקצינסקי (במכתבו הנדפס בספר אורות חיים עמ' רצז) שבכה"ג יהא נימול בשב"ק, דבמקום שיש חשש לביטול מצות יום השמיני יש לנהוג כשיטת הגאונים. וכתב שם (עמ' רצב) שכולם יודעים ומודים שאפילו אותם היחידים מגדולי ישראל המחמירים על עצמם כשיטת ר"ת נהגו ונוהגים כך אך ורק בכל הנוגע לחומרא, ובכל הנוגע לקולא גם הם מחזיקים בשיטת הגאונים. עכ"ל. וכן ידוע על כמה מגדולי ישראל שהיו מחמירים בכל שבת כר"ת מלבד במוצ"ש חנוכה שאז הקילו כהגאונים, משום שסברו דאין להחמיר אז כר"ת כיון שעיי"ז יתבטל תקנת חז"ל שתיקנו להדליק נר חנוכה בחצי שעה הראשונה אחר צאה"כ<sup>33</sup> [כן

33 ומסתבר שאף הגרי"ז מבריסק צ"ל שלא היה משנה זמן יציאת השבת במוצ"ש חנוכה משאר שבתות השנה (שבות יצחק שם), מ"מ היינו דווקא לענין חנוכה משום דבלא"ה אף בחול נקטינן מכמה טעמים דבריעבד יכולים להדליק אף לאחר חצי שעה, ואכמ"ל, אבל לענין מילה דבזה אם יחמיר כר"ת הוא מבטל מצות עשה מסתבר דאף להגרי"ז אין להחמיר בזה כר"ת. וכן מצאתי בבטאון מורשה (גליון 320) שסיפר הרב ניסן טוקצינסקי שהגרי"ז קרא לו פעם אחת ובייר אצלו איך בדיוק פסק אביו הגרי"מ לענין מילת תינוק הנולד בער"ש בין השמשות, ואמר לו את פסק אביו, וקיבל זאת הגרי"ז, ונהג כפי פסיקתו. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' פב אות ג) המביא מעשה שלא הסכים הגרי"ח זוננפלד צ"ל להרשות שיחמירו כר"ת במקום דיתבטל מנהג בעלמא, וא"כ כ"ש דס"ל דבמקום ביטול מצות עשה אין להחמיר כר"ת. וזהו אע"פ שהגרי"ח כתב (בהסכמתו לספר נברשת ח"ב, ונדפס ג"כ בתשובותיו סי' לג) וז"ל: ובוודאי נכון למאן דאפשר להחמיר ככל השיטות בזה עכ"ל, מ"מ כיון דסבר דהעיקר כשיטת הגאונים שכן המנהג ובפרט שרוב הפוסקים סוברים כן [כ"כ הגרי"ח בשו"ת שלמת חיים (החדש סי' רל), וגם סבר הגרי"ח דהחוש ג"כ מקריע כשיטת הגאונים, וכמסופר (ספר הנהגות ופסקים הגרי"ח זוננפלד עמ' 58) שכאשר באו לפניו בטרונאי על שבני ירושלים אינם חוששים לחומרא לשיטת ר"ת, יצא רבינו עם השואל אל חצר ביתו והחווה כלפי השמים שהחשיכו כליל הרבה לפני זמן ר"ת, באומרם "שטארק נאכט", לכן לא הסכים להחמיר במקום שנפיק מיניה אף קולא בעלמא. וי"א עוד שבאופן שנוולד תינוק בתחילת ליל שבת היה הוא עצמו מל אותו בשבת אע"פ שהיה תמיד מחמיר כשיטת ר"ת (ספר הנהגות ופסקים הגרי"ח זוננפלד עמ' 162). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מא) שאע"פ שדעתו שצריך להחמיר במוצ"ש כר"ת, מ"מ לענין מילה הוא פוסק שאם נולד תינוק בליל שבת אחר עשרים דקות מהשקיעה יש למולו בשבת, ואין להחמיר לדחות המילה ליום ראשון דהוי חומרא הבאה לידי קולא שמבטל מ"ע של מילה בזמנה [דמעיקר הדין נקטינן כהמנהג וכשי' הגאונים, ולכן בעל היביע אומר עצמו היה נוסע במוצ"ש קודם זמן ר"ת באופן שאחר פותח לו הדלת וסוגר, והרשה שישראל ימישכו במנהגם ויעשו מלאכות דאורייתא קודם זמן ר"ת, אף במקום שהוא עצמו היה נהנה ממלאכתם (עדות בנו בספרו ילקוט יוסף, שבת ח"א, עמ' תרטז)]. והביא שם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קלד וח"ח סי' צ) כתב דלכתחילה הדרך המובחר הוא לחוש לב' הדיעות ומי שנוולד בליל שבת מהשקיעה עד ד' מילין אח"כ אם הוא מחמיר לגבי מוצ"ש כר"ת יש לו למולו ביום א', ותמה עליו כיצד יכולים להחמיר ולשנות המנהג במקום שנוגע לביטול עשה. עכ"ד. ועוד יש להעיר שלא הביא השבט הלוי את המשנ"ב ושאר הפוסקים הנ"ל שנקטו שבמקום מילה אין להחמיר כר"ת. שוב מצאתי בבטאון מורשה (גליון 396, עמ' 21) שהביאו בהגאון בעל שבת הלוי שביעורו בליל שיש פר' כי תשתא תשע"ג פסק שבא"י שרואים במציאות שרואים כוכבים מוקדם, לכן לגבי מילה יש לנהוג כשיטת הגאונים, והוסיף שהורה לו החזו"א שכאן בא"י הנולד כ-40 דק' אחר השקיעה יש למול אותו בוודאות כאילו נולד בלילה, אמנם לדעתו כיון שרואים בחוש וא"א להכחיש שבוודאי נראים הכוכבים בא"י אף לפני זמן זה, לכן אם נולד מעט יותר מחצי שעה אחר השקיעה, אפשר לקבוע שהתינוק נולד בלילה ויש למולו בשבת הבאה. עכ"ד. אמנם כמובן שהלכה למעשה יש לשאול בזה למורה הוראה מובהק, שהרי יש בזה כמה דיעות אימתי הוא במדויק זמן צאה"כ [אי אזלי' לפי השיעור של ג' רבעי מיל ובתוספת מעט לביה"ש דר' יוסי - שאז רק הבקאים רואים, או שאזלי' לפי צאה"כ הנראה לכל אדם - שיש בזה כמה שיעורים אימתי בדיוק חשיב נראה לכל אדם], ומלבד זה יש ג"כ שינויים בין הזמנים ובין המקומות, ולכן צריך בכל פעם לשאול לגדולי תורה הבקיים בזה.

נהגו: חלק מתלמידי הגר"א - כמש"כ בתשובות והנהגות (ח"ג סי' פג), הבית הלוי - כמש"כ בשבות יצחק (הלכות חנוכה פ"ד אות ב), הגרי"ח זוננפלד - כמש"כ הגר"ח"ז גרוסברג בקובץ המעיין (גליון לה, תשרי תשי"ח, עמ' כח) ובספר משנת חנוך (סי' ד הערה 3), הגרש"ז אויערבאך - כמש"כ בהליכות שלמה (ח"ב סוף פרק טז), הגרי"ש אלישיב - כמש"כ בספר פניני חנוכה (עמ' קנה), ועוד מגדולי ישראל], וא"כ כ"ש דבמקום ביטול עשה ס"ל דאין להחמיר כר"ת.



הרב גרשון מ. גולדשלגר

## בעניין שיעור מיל

### א. דברי הפוסקים

בש"ע או"ח תנ"ט, ד'. (ועוד) פסק ששיעור מיל הוא ח"י דק' ומקורו בתה"ד. וכתב עליו המ"א ג', ש"א ששיעורו ב' חומשי שעה (- 24 דקות) ושכ"כ מהרי"ל. והח"ק יעקב" כ', שמסתבר שכוונת המהרי"ל ל- 22.5 דק'. (כיון שכ' - "מעט יותר משליש שעה")

ובפי' המשניות לרמב"ם (פסחים פ"ג מ"ב) כ' - 24 דקות משעות ההשוויה. וכ"כ ר"ע מברטנורה שם. וכן נטה בתוספות יו"ט. דו"ק שם. [ובפירושו "מעדני יו"ט" על הרא"ש במס' ברכות, במשנה דף ט' ס"ק ט', האריך בזה] [אך הרמב"ם בריש ברכות, כ' שעה"ש 72 דק' זמניות לפני נה"ח. ולפ"ז שיעור מיל, לכאורה רבע מזה - 18 דק'. ודעתו תבואר בס"ד בפ"ו]. והרמ"א פסק כש"ע (18 דק') ביו"ד סי' ס"ט ו' (ועוד) ואף הש"ך שם. וכן העתיקו רוב האחרונים! ואילו דעת הראשונים, מבוארת לקמן בפרקים ה' - יג'.

אמנם הפר"ח בקו' "דבי שמשי", האריך להקשות על הש"ע. וע"כ פסק 24 דק', כרמב"ם. וכן הקשו בדומה, ב"ח"ק יעקב" ובבי' הגר"א בסי' תנ"ט. וביארו שלדעת ר' יהודה, שהש"ס פסחים צד' פסק כוותיה, הזמן 22.5 דק' (ורק לעולא ורבא הוא 24 דק') וכ"כ הגר"א גם בסי' תמ"ג ורס"א, שהזמן 22.5 דק'. ואף החת"ס, בשו"ת סי' פ' פסק 22.5 דק'. וכן נוטה לכאורה דעת המ"ב. מאידך, החזו"א פסק 18 דק'. וכדלקמן.

החזו"א, בספרו או"ח י"ג ובמכתב שם. (וכן במכתב אחר, המובא בס' הזכרון "טוב משה"). כתב להוכיח שהזמן י"ח דק' למיל. והוסיף, שכיון שזו דעת הש"ע והרמ"א והגר"א והח"א (אמנם העירו שמה"חכמת אדם" כלל ל' ס"ק ט מוכח שס"ל שהוא ספק). והמ"ב<sup>1</sup>, ע"כ זו הלכה ברורה. ומ"ש שזו דעת הגר"א, הוא על פי מה שסיים הגר"א בסי' תנ"ט שם, לישב דעת הרמב"ם בריש ברכות, הנ"ל. וסבר החזו"א שהגר"א חזר בו. וכתב שזו היתה גם דעת הראשונים, כי התה"ד בוודאי שאב דבריו מהראשונים.

אך, אף שאכן משמע במ"ב בכמה מקומות. - שפסק יח' דק'. ויבואר בס"ד להלן. מ"מ, דעת המ"ב ששיעור 22.5 דק', עיקר טפי. וכפי שביאר להדיא, בסי' תנ"ט במ"ב (ס"ק טו') שאין להקל לענין מליחה (שבדיעבד השעור מיל) אלא א"כ שהה כ"ד או כ"ג מינוט עכ"פ. ומאידך בביה"ל שם בד"ה "הוי רביעית", כתב (- לענין שיהוי 18 דק' בבצק). "ולכתחילה... הוי חמץ... אמנם בהפסד מרובה אפשר דיש לסמוך על הני פוסקים (דהיינו הגר"א ועוד. כמובא שם). דפליגי וכל דלא שהה עכ"פ כ"ב מינוטין וחצי אין לאסור אם לא ראינו בה סימני סידוק ושיאור. ועי' בספר סדר זמנים שאף לענין מליחה יש להחמיר גם בדיעבד. ולאסור כל זמן שלא שהה שיעור זה". (-) ומשמע מהשוואת המ"ב בין חמץ למליחה, שאסר במליחה אפילו בהפסד מרובה! וצ"ע.)

נמצא, שלענין חשש דם שבשלו דהוי מדרבנן - לרוב הפוס' - כתב שאין להקל בפחות מ- 22.5 דק'. ומאידך לענין חשש חמץ דאורייתא, כתב שבדיעבד בהפסד מרובה, יתכן שאפשר להקל עד 22.5 דק'. (ואולי, כיון שיש לצרף, שעדיין אין סימני חמץ. ויל"ע.) משמע א"כ ששעור 22.5 דק', עיקר אצלו טפי. וכ' עוד שם בביה"ל, שדעת הגר"א 22.5 דק'. וכנ"ל. נמצא שאף בזה פליג על החזו"א. ודו"ק. ובא"י המנהג בד"כ, לחשב לענין עה"ש וק"ש של המ"א, לפי 22.5 דק'! (וכ"כ החזו"א סי' יג') ע"פ לוחות הגרימ"ט ז"ל. שסבר 22.5 דק'.

א"ה, א. תחילה הבאתי עיקרי שיטות האחרונים ז"ל, בנושא. ואח"כ את שרשי הסוגיא. וכו'. ב. בשעור מיל, נחלקו הראשונים וגדולי האחרונים. וע"כ ברור, שכל דברי לעיונא. ולא להלכה ובוודאי שלא למעשה. 1 ואמר זאת גם לקולא, בדיעבד, או לצורך חולה. יעו"ש בסי' קכג'. ושם הביא שהמ"ב פסק אחרת וחלק עליו. (וחזר בו מהנ"ל בדעת המ"ב).

## ב. ביאור הסתירות במ"ב

- ולפי"ז במקומות שכ' המ"ב ששיעור 4 מיל 72 דק', צ"ל שהוא לחומרא. או כדו'. וכדלקמן.
- א. בסי' קפ"ד, כתב 72 דק' לעניין שיעור הפסק לברכה אחרונה, כשלא שבע. ויש לומר שהוא מחשב ברכה לבטלה כי הרי לא שבע. (אלא שאכתי יל"ע, כי שם בביה"ל ביאר, שמעיקר הדין היה מקום לו' שיברך גם אח"כ, וא"כ מדוע לא כ' שיש ס"ס לברך עד 90 דק'? ( - אלא שס' ברכות י"א שהוא גם בס"ס. ויל"ע עדיין, כיון שכאן יש גם חזקת חיוב. ואולי י"ל, שכיון שהחיוב מדרבנן, עדיף להחמיר בסב"ל. ועוד שיש שאסרו אפי' בפחות מ- 4 מיל. וצ"ע.)
- ב. בסי' רל"ה ורס"א. בעניין 72 דק' לעניין צאה"כ דר"ת (אשר הוא שיעור 4 מיל לפי 18 דק'). י"ל שלא מצא צורך להחמיר, כי כמבואר בדבריו החשיב זאת כספק, אולי כדעת הגאונים, והוי ס"ס. וכן כיון שהציבור ברוב המקומות ממ"נ לא החמיר ביותר מע"ב מינוט. והמנהג בר"ת היה 72 דק' כיון שדעת השו"ע והרמ"א וכו', 18 דק'. וכנ"ל.
- ג. בסי' פ"ט לעניין זמן תפילה כ' (בביה"ל) שעה"ש 72 דק'. והנה כאן היא קולא. וע"כ פשיטא שאין להכנס לס' ברכה קודם. וביותר, שיי"א שיש לחכות עד שהאיר פני המזרח.
- ד. בסי' צ"ב ג', כ' שאם לא יכול להעמיד עצמו 72 דק', תפילתו תועבה. ויל"ע מדוע לא הוזכרו 90 דק' שזה לחומרא, וי"ל כיון דאירי בדיעבד, אין לחייבו לחזור ולהת', אם הזמן 90 דק', כי הוי ספק ברכות. אלא שלא מצינו שאסור לעשות ברכה, אפי' אם לא יכול להעמיד עצמו 90 דק', וצ"ע. ואולי י"ל שאין זה למעשה כי איך יוכל לדעת כמה זמן יוכל להעמיד עצמו. ואם חושב שיוכל 72 דק' דהיינו לזמן מרובה סביר שגם 90, כי קשה לכוון השיעור בזה.
- ה. בסי' קס"ג, לענין ד' מילין שחייב ללכת לפניו, אם יוכל להשיג שם מים לנט"י לאוכל, כתב הביה"ל 72 דק', וגם כאן יש לומר שכיון שהוי ס' מדרבנן, לא החמיר.
- ו. בסי' שמ"ב בביה"ל ד"ה "ביה"ש" ששיעור ג' רבעי מיל 13.5 דק'. והוא לדעה שמיל 18 דק'. אמנם גם זה לחומרא, שלא להקל בשבותים לדבר מצוה אח"כ. עיי"ש.

## ג. שרש הסוגיא

- סוגית שיעור מיל נעוצה בביאור דברי ר"ע במשנה (פסחים צ"ג): ש"דרך רחוקה", הפוטרת מעשיית הפסח, היא, אם נמצא בער"פ בחצות היום מן המודיעין ולחוץ. ואמר עולא (בשם רבי יוחנן) שאדם בינוני הולך ביום 40 מיל. מעה"ש עד נץ החמה, מהלך חמישה מילין וכן מהשקיעה עד צאה"כ. ואילו מהנץ עד השקיעה מהלך שלושים מיל.
- ולפי"ז ביאר עולא, שהיות שבחצי יום אפשר להספיק רק 15 מיל (30 חלקי שנים). והמרחק ממודיעין עד ירושלים הוא 15 מיל, יוצא שבחצות שהוא תחילת חיוב קרבן פסח, מי שנמצא שם [ולחוץ] לא יכול להגיע עד השקיעה לבהמ"ק. וע"כ הוא בדרך רחוקה. ובהמשך (דף צ"ד) מובא שאף דעת רבא כן. והוכיח רבא, שעובי הרקיע (- הזמן שעוברת השמש מתחילת הופעתה עד הנץ) הוא שישיית ביום. כיון שביום 30 מיל ושישית מזה הם חמש.
- והנה מדובר על יום ממוצע, שזמנו 12 שעות שוות (שהרי מדובר בניסן, בזמן הקרכת קרבן פסח). נמצא שב - 12 שעות הולכים 30 מיל. וכשנחלק 12 שעות (-720 דק') ל - 30 נקבל 24. נמצא שזמן מיל 24 דקות, וכן כתב הר"ם בפ"י למשניות פסחים ג' ב'. וגם מוכח כך, מפסק הר"ם, בפ"ה מהל' קרבן פסח הל' ח', ששיעור דרך רחוקה לעשיית הפסח הוא 15 מיל. וזה כעולא. וכיון שב-6 שעות (-360 דק') הולכים 15 מיל נמצא שמיל 24 דק'. וכן ראיתי שמוכיחים מהר"ם פ"ז מהל' תרומות הל' ב', לפי הגירסא ברמב"ם פרנקל, עיי"ש. ובשנו"ס שם, שהוכיחו גרסא זו.
- וממשיך הש"ס (צ"ד). ומקשה על דברי רבא, שעוביו של רקיע אחד מששה ביום, מיתבי רבי יהודה אומר, עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעה"ש עד הנה"ח ארבעה מילין משקיעת החמה ועד צאה"כ 4 מילין נמצא עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום ומסיים הש"ס "תיובתא דרבא תיובתא, תיובתא דעולא תיובתא"

ומקשה הש"ס לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן, אמר לך, אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא" - ופרש"י ד"ה ת"ש, שגם לרבי יהודה יש ביום 10 פרסאות שהם 40 מיל, אלא שבין השמשות הוא 4 מילין וכן בבוקר. נמצא ששאר היום 32 מיל. [ומ"ש אחד מעשרה ביום ולא אחד משמונה, כי מחשיב 4 מתוך 40 שהם כל היום, ואילו רבא החשיב 5 כנגד 30] עי' כ"ז ברש"י, ודו"ק. וכן פי' הר"ח בהדיא, עיי"ש. וכך מוכח ברמב"ן וברוב הראשונים. ויובאו להלן בס"ד.

ולפי פי' זה, לשי' רבי יהודה, המיל 22.5 דק'. כיון שב-12 שעות (שהם 720 דק') הולכים 32 מיל. וכשנחלק 720 ל - 32 נקבל 22.5. נמצא שלפי הרש"י והר"ח והרמב"ן ועוד ראשונים, שיעור מיל 22.5 דק', וכפסק הש"ס שהלכה כר"י. [והרמב"ם שפסק כעולא, צע"ג איך פסק שלא כדברי הש"ס! והגר"א כ', שאולי היתה לו גי' אחרת].

אולם התה"ד סי' קכ"ג, כתב ששיעור מיל י"ח דק', לפי חשבון מהלך אדם בינוני 10 פרסאות [40 מיל] ביום, שהוא י"ב שעות, ומקורו מסוגייתינו. וכמוהו פסקו השו"ע והרמ"א וכו'. כנ"ל. אך הפר"ח בקו' דבי שמשי וה"חק יעקב" והגר"א [בסי' תנ"ט]. הקשו עליו, שבסוגייתנו מבואר ש-40 מיל כולל גם את ביה"ש וכו'. וכיון שבזמן ניסן (שבו מדובר!) יש ביום בלבד 12 ש' והולכים בו 32 מיל, מוכח שזמן מיל 22.5 דק'.

אלא שבביאור הגר"א שם, סיים, שליישב דעת פיהמ"ש לרמב"ם, בריש ברכות, ששיעור מיל 18 דק'. יש לבאר אחרת דברי רבי יהודה. [- ומצאתי בס"ד שבפי' הר"ש סיריליאן, על הירושלמי ריש ברכות (דף ד'), פירש אף הוא כפי' זה. אמנם בראשונים לכאורה לא מובא פי' כזה]. שכוונתו שיש 40 מיל ביום בלבד! ובמילים "ומעלות השחר עד נה"ח ארבעה מילין", הכוונה להוסיף שיש עוד "ארבעה מילין" (וכן משקיע"ח. כך שביחד 8 מילין. וביום כולל הנ"ל יש 48 מילין). ואם ב-12 שעות מהלך 40 מיל, נמצא שזמן מיל אחד 18 דק'! והביא ראיות לפי' זה.

והנה פי' זה נגד רבותינו הראשונים הנ"ל. ואף דעת הגר"א ז"ל לענ"ד, שזה לא להלכה, אלא שבא לבאר ולבסס, דעת פיהמ"ש לרמב"ם. וכנת"ל. [ודברים אלו שבסו"ס תנ"ט, נוספו אח"כ ע"י תלמידיו. וכדלהלן בסוף סי' ד']. ע"כ אנסה ליישב ראיותיו, בס"ד.

כ' הגר"א, שיש לדייק כפי' זה מדברי הש"ס (-שהובאו לעיל על רבי יוחנן-) "אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי, ורבנן הוא דקא טעו, דקא חשבן דקדמא וחשוכא" - שמספיק היה לכתוב, "אנא ביממא הוא דאמרי" דהיינו אמרתי רק את מספר המילין שאדם עובר ביום. ולא אמרתי איך זה מתחלק. - ואצ"ל להוסיף כלום. ועוד הק' מאי "דקדמא וחשוכא" מה זה אכפת לנו. הרי הגדון הוא רק כמה זמן לחשב.

והנה יל"ע, מה חידש ר' יוחנן בזה, שיש 40 מיל ביום, מה הנפ"מ, אם לא יודעים כמה מעה"ש. וצ"ע. [ואם כן יודעים, נפק"מ לגבי זמן עה"ש. ולעניין שיעור מיל. ולקרוב פסח. שנדע כמה זה חצי היום לעניין דרך רחוקה. ודו"ק]. ולפי' נר' בס"ד, שהש"ס חייב להדגיש, שהם הוסיפו זמן שהוא מוקדם ביותר בבוקר וחשוך ביותר בערב. לציון שהיא טעות מפתיעה, שר' יוחנן לא חשב שתהיה! וחשב שכולם יודעים<sup>2</sup> שמעה"ש לנ"ץ 4 מילין. וע"כ היה ברור לו שיבינו מדבריו, שמהנ"ץ לשקיעה 32 מיל!

ובזה מדויק הלשון - "אמר לך [ר' יוחנן], במקום "כי קאמר", שכיון שעתה יש שתי דעות, ד' או ה' מיל, קשה על ר' יוחנן, מה חידש. וכנ"ל. וע"כ מתרץ הש"ס "אמר לך" (-הוסיפו וכו' ובוודאי ד' מיל) ודו"ק.

עוד דייק הגר"א, שלפי' א' קשה, שרבא שאמר שזמן עוביו של רקיע הוא שישית מהיום, כוונתו ליום מנה"ח בלבד, כי שלושים חלקי חמש הם שש. ואילו ר"י שאמר שעוביו של רקיע

2 כיון שבזמנו של ר' יוחנן ובא"י אתרא דר' יהודה, ידעו שהזמן 4 מילין. וראיה פשוטה לזה - שדברי ר' יהודה מובאים בירושלמי (ברכות ד'): ללא חולק. ור' יוחנן, הוא זה שערך הירושלמי! הרי שוודאי ידע זאת. וכנראה שכך נהגו אז, בזמן עה"ש בכל יום.

עשירית מהיום, התכוון מעה"ש ועד צאה"כ (שהרי רק ארבע מארבעים הם עשירית, ואילו - 4 מ - 32 הם שמינית). אך לפי החדש זה מתאים כי שניהם דברו על היום מנה"ח בלבד. אמנם לכאורה אינה קושיא חזקה כל כך, כי יתכן בהחלט שאחד יחשב כך ואחד כך ושניהם יקראו לכך יום. וכמ"ש רש"י!

שו"ר בס"ד, שאפשר לישב קושיא זו ברווח, כי רבא דיבר בתחילת דבריו על "סומכא דרקיע" ( - עובי הרקיע) לעומת העולם ( - עלמא) דהיינו כל הרקיע (עי' ברש"י). והרי אין אפשרות לצרף עובי הרקיע לאורך הרקיע כמובן. וע"כ אמר אלף לעומת 6 אלפים. ולכן גם הש"ס בהסבר דבריו, דיבר על עובי הרקיע ביחס לאורכו. אך רבי יהודה דיבר בעיקר, על היחס בין זמן החמה כשהיא בעובי הרקיע לזמן היום. ( - ולא לשאר הרקיע!) וע"כ יכל לרזן על הכל כחטיבה אחת! וע"כ הזמן (לשיטתו) אחד מעשרה (מבפנים) מארבעים מיל. ודו"ק. כי נכון הדבר, בס"ד.

ואין להקשות, שא"כ מצינו שרבא קורא "יום" מנה"ח ורבי יהודה מעה"ש, שהרי עולא פי' לעיל (צ"ג) את דברי רבי יוחנן "כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות" מעה"ש וכו', הרי שזו הלשון הרגילה, לקרוא ליום כולל עה"ש, וכך גם מסביר רבא עצמו את רבי יוחנן וכדברי הש"ס. ומדוע קרא פתאום יום מנה"ח? אלא שצ"ל לומר שאפשר לקרוא יום, גם כך וגם כך, ופשוט. ועי' ברש"י.

ונר' לענ"ד, שמלבד שלכאורה נתיישבו הקו' הנ"ל, יש לדייק שהנכון כדברי הראשונים!

א. אם כביאור החדש, מדוע הש"ס לא ציין שתיוכתא על עולא ורבא בתרתי, לא רק בשיעור ארבע או חמש מיל, שבהם מדובר בפשטות (וכהמשך הגמ', שהקשו על מניין החמש מילין) אלא גם, אם מניין היום בלבד 40 מיל או שכולל מעה"ש וכו'! [ורואים שאפילו הראשונים, "טעור" בזה לשיטה זו! וא"כ ברור שהיה צורך לבאר זאת. ואם הש"ס לא ביאר משמע שהפרוש כפשוטו וכדברי הראשונים.]

ב. לפי החדש, יש הפרש גדול בין ר' יהודה לעולא, 18 דק' או 24. ואילו לפי הרגיל ההפרש 22.5 או 24. "וכלל גדול בידינו אפושי בפלוגתא לא מפשינן" (לשון התשב"ץ ח"ד יד' ד"ה "מעתה". וזה מוסכם בפוסקים! ויש שכתבו שאפי' עדיף לדחוק ולא להרחיב המחלקת!)

ג. בעניינינו לכאורה דוחק שחלקו כ"כ, כי הרי אפשר לבדוק בהליכת אדם בינוני! אמנם בשבת לה. בתוד"ה "תרי", הקשו מה הספק אם מהשקיעה השניה עד צאה"כ לילה. נבדוק כמה זמן לוקח לאדם בינוני ללכת 4 מילין (מהשקיעה הראשונה). ותירצו שמספ"ל מהו אדם בינוני, דהיינו, שזמן הספק הוא מ - 58.5 דק' עד 72 דק' שהוא הפרש של קרוב ל - 19 אחוז ואעפ"י שמ - 18 עד 24 יש הפרש של רבע דהיינו 25 אחוז, מ"מ, אולי כבר לא מופקע שיהיה גם הפרש כזה. רצ"ע. אלא שאינו דומה, כיון שהתוס' דברו על ספקות קטנים, שמצטרפים. אך כאן הוא הפרש מוחלט! ודו"ק.

שו"ר שאדרבא, לפי התוס' יש הפרש עצום, בין תחילת הספק, כ-14.6 דק' (58.5 לחלק ל-4) ל-24 דק' (-סוף הספק לפי עולא) וזה לא יתכן! נמצא ברור בס"ד, שלדעת התוס' ליתא לשיעורא ד-18 דק' !! ודו"ק

ואגב, לסברת התוס' הנ"ל קשה להלכה, איך קבענו זמן מיל לחשש חמץ (או לכל עניין אחר) 18 דק' או 22.5 דק'. הרי איננו יודעים ויתכן שהזמן קטן יותר. וכנ"ל!! וצ"ע. ולפי"ז מוכח לכאורה, שלהלכה לא פוסקים כתוס' זה. [וקושיית התוס' שם, אפשר ליישב אחרת. ואכמ"ל]

ד. עו"ק איך הש"ס לא תמה איך יתכן שלר"י יש ממודיעין לירושלים 20 מיל ולעולא רק 15 הרי הפרש כזה אפשר למדוד בנקל!

ה. עו"ק שר' יוחנן אמר מהלך אדם 40 מיל ביום וכו', וכן ר' יהודה. ובפשטות הם אותם 40 מיל מעה"ש. וכפי שביאר הש"ס בתחילה. ואם עתה, בר' יהודה הכוונה אחרת מדוע הש"ס לא ציין זאת!?

ו. [וכן יל"ע, איך יתכן שרבי יוחנן דיבר על 40 מיל ביום בלבד ותלמידו [רבה בר בר חנה] חשב משה"ש. איך תתכן שגיאאה גסה כזאת! ולפי הרגיל, לא טעה כלל, אלא הוסיף פרטים. שו"ר שרשי צד. ד"ה "כי אמנא" כ' שכוונת הש"ס לעולא ורבא. אך בש"ס שם צג: צד. משמע שרבב"ח אמר גם את 5 מילין. ויל"ע.]

והנה כל מש"כ, אינו אלא לחזק ההכרעה הפשוטה, דאית לן למיזל בביאור הש"ס כפי הראשונים. ואף דברי הגר"א, אינם אלא בדעת הרמב"ם. וכמבואר בלשון תלמידיו, הן ב"שנות אליהו" על המשניות והן בביאורו לשו"ע [ואף בדעת הרמב"ם, אמר הגר"א תי' אחר בסי' רס"א. (ועוד שממ"ג הרמב"ם פסק כעולא שהזמן 24 דק'. ולא כדעה זו.)] נמצא עד כאן שדעת ר"ח ורשי' והרמב"ן והתוס' שזמן מיל 22.5 דק'. כמוכרח בדבריהם.

ואמנם כפרפרת, אם נאמר שדעת הרמב"ם לפרש דברי ר"י ש - 40 מיל היינו ביום בלבד. נמצא א"כ, שבחצי יום הולכים 20 מיל, והיינו שזה המרחק ממודיעין לירושלים. ולא 15 מיל כדברי עולא. ולפי זה יש קצת ביאור, מדוע פסק הרמב"ם כעולא. שהנה התוס' יו"ט, ב"מעדני מלך" (ברכות סי' ט' סק"ט) תירץ שי' הרמב"ם, שאף שבש"ס נפסק כר"י, מ"מ בדברי ר"ע שממודיעין דרך רחוקה, מסתבר לפרש כעולא, אשר ודאי בדק שמודיעין מרחק 15 מילין מירושלים. (- יל"ע, איך יתכן שהרמב"ם יחלוק על הגמ', שכתבה שעולא טעה בהבנת דברי ר' יוחנן. וצע"ג.) אך ר"י לא דיבר כלל על דין דרך רחוקה וע"כ לא בדק המרחק! ונמצא ששיטתו נסתרת מדברי ר"ע.

[וכן משמע לכאורה, שביאר ר' יהונתן מלוניל ז"ל (וכפי שכתב ידידי, הרב הגאון רבי דוד יצחקי שליט"א, במאמר בס' "ישורון" ח"ה עמ' תקי"ד). ולשונו "וס"ל להאי תנא, שמהלך אדם בינוני ל' מיל מזריחת החמה עד שקיעה". אמנם לענ"ד, זה לא מוכרח, כי רק מבאר דברי ר"ע שבמשנה, לפי הפי' היחיד בגמרא. (- עולא) ומה שבסוף יוצא בסוגיא אחרת, לא הביא, כי לא בא כאן לפסוק ההלכה בהלכתא למשיחא. ודבריו בדרך פירוש ולא בדרך פסק. וביותר שיש שלא פסקו כר"ע, אלא כר"א ור' יוסי - שהביא וביאר אף אותם. ולא כתב אם ההלכה כר"ע או כמוהם! ודו"ק. ויל"ע.]

אך תי' התויו"ט, קשה מאד לענ"ד, איך יתכן שהש"ס לא ידע שהמרחק האמיתי כעולא, והרמב"ם כן ידע? (וכן קשה מה שהק' לעיל.) ומוכח א"כ, שהש"ס לא קיבל סברא זו! וכ"ז נכון להק', אם ההבדל מיל אחד בלבד, (15 או 16) או אכן קשה להעריך, אך אם ההבדל 5 מילין, י"ל שהרמב"ם שעבר בא"י, ידע שאין המרחק 20 מיל אלא הרבה פחות. [אך קשה על דברי, שפי' למשנה חובר כמדומה לפני שהיה בא"י! וצ"ע] וע"כ הוכרח לתרץ, שהש"ס שחובר בבבל, לא ידע שר"ע סובר כעולא, שיש 15 מיל. [וא"כ מהלך מיל 24 דק'! (ומאיך ר"י לא ידע דברי ר"ע על מודיעין. ולכן לא חשב שיש בעיה בזה שהמרחק רק 15 מיל. וכ"ז דחוק. וביותר שא"כ צ"ל שר"י לא ידע דברי ר"ע רבו! וצ"ע.)]

אלא שעדיין תמוה, שעדיף להגיע למסקנה, שהפי' בגמרא כשאר הראשונים. ולא לדחות דברי הש"ס. אמנם י"ל, שהרמב"ם קיבל הפי' הנ"ל מרבתינו. ולפי"ז לדידן, שלא קיבלנו פי' זה, יש סברא חזקה נוספת, להעדיף בסוגיא את פי' הראשונים! ודו"ק.

### ד. הראיה מהירושלמי

והנה הגר"א, הביא ראיה לשיטת הרמב"ם, מהירושלמי ברכות דף ד': וז"ל שם "דתני בשם ר' יהודה עוביו של רקיע מהלך נ' שנה, אדם בינוני מהלך ד' מילין (-ארבעים מיל ביום, בנוסח שלפנינו) החמה מהלכת ת"ק שנה (-מילים) אלו לא נמצאות בירושלמי שלנו! (!). עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין, נמצאת אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום כו' עיי"ש. הרי מפורש להדיא, שהד' מילין, הן מלבד העשרה פרסאות...". פי' שהירושלמי בהתחלה ובסוף מדבר על מהלך נ' שנה שהם עוביו של רקיע שאותו אדם מהלך בזמן ד' מיל ובאמצע מזכיר את מהלך ת"ק שנה (דהיינו נ' כפול 10!) שהחמה מהלכת במשך היום!

אמנם, דברי הגר"א אלו, תמוהים מאד לכאורה, כיון שבירושלמי הגרסא אחרת לגמרי. ולפי זה, אין ראי' כלל. ולא מצאתי גרסת הגר"א זו, לא בירושלמים השונים בגרסאות (כפי שבררתי). ולא בהגהות הגר"א, כך שלא זכיתי להבין דבריו. שו"ר בהגהות וחיידושים שבסוף הירושלמי בשם ס' שערי ירושלמי, שכ' ג"כ גירסא זו. וזו היתה אולי אף גרסת ס' חדושי הרו"ה (ר' זאב הלוי ז"ל, מחכמי הקלוזי ב"ברוד"). וייתכן שהגר"א ידע שיש גרסא כזאת וסבר, שמסתבר שזו היתה גם גרסת הרמב"ם. וצ"ע

והחזו"א הרגיש בזה, ובכ"א קבל הדברים! (עי' להלן). וב"אורות חיים" הביא שבס' חידושי הרו"ה הוסיף ראי' מדברי הש"ס, שיש ת"ק שנה מנה"ח ועד השקיעה. [אף החזו"א כיון לזה. ולשונו (או"ח יג') "שהרי אמרו בחגיגה י"ב. דמארץ עד רקיע וממזרח למערב חד שיעורא, והיינו מנה"ח ועד שקיעה" ביום בינוני, כטבע אלכסון של העיגול שהוא באמצע העיגול. וכ"ה בהדיא פ"ד תמיד וכו' ומארץ עד רקיע ת"ק שנה כדאמרו לקמן" ( - דהיינו בחגיגה שם).

ולפי"ז יתכן, שכיון שיש ראי' מהבבלי, הסתבר לחזו"א לקבל גרסת הגר"א. ועוד, אפי' לא נקבלה, מ"מ, כיון שמבואר בירושלמי שעוביו של רקיע מהלך נ' שנה - דהיינו הזמן מעה"ש עד הנץ. וכיון שמהלך השמש בשאר היום ת"ק שנה, א"כ זה כפול 10, מהזמן שעד הנץ בלבד! וע"כ מוכח עכ"פ מש"ס דידן כמו הפי' של הגר"א. וסיים בחידושי הרו"ה הנ"ל, שזו ראייה שאין עליה תשובה!

אך לא מובן לענ"ד, איך "ממזרח למערב" שוה למנה"ח עד שקיעה"ח. כיון ש"ממזרח למערב הוא המרחק של הארץ - מקצה לקצה [שהוא כמו המרחק מהארץ עד השמים] [עיי"ש בחגיגה י"ב. ברש"י ד"ה "מסוף העולם"]. אמנם מהלך השמש מנה"ח ועד שקיעה"ח, ארוך מזה פי כמה! כיון שהשמש עולה מגובה הארץ בכוקר, עד למרכז השמים בצהריים ושוב יורדת לגובה הארץ בשקיעה. ואפי' אם היתה עולה ויורדת באלכסון ובצמוד לארץ! הרי שכל צד של האלכסון, היה גדול בהרבה, מגובה 500 שנה שהוא קו ישר מהארץ לשמים. וק"ו שהשמש עולה בעיגול ובמרחק ענק מהארץ!

וכיון שהמרחק שעוברת גדול מאד, מוכח שסוגית הגמ' בחגיגה אינה מתאימה כלל לירושלמי לפי גירסת הגר"א. וגם לא לגירסא הרגילה. והדבר לא תימא, כיון שנאמרו בחז"ל שיעורים רבים בגודל הארץ. לדעת רבא (פסחים צד). השעור קטן מאד. (הוא דבר על השמים. וכמ"ש הרש"י. וק"ו הארץ שקטנה מזה בהרבה. והש"ס שם, שהק' עליו, מ"כוש" ועוד, כוונתו בק"ו. ודו"ק) ולדעת הש"ס (חגיגה יב'. יג. ו"תמיד" לב'). מהלך 500 שנה או יותר. וגם מוכח שם, כמובא בחזו"א, שלמ"ד השני שם, ממזרח למערב אורך הארץ 1000 שנה! או יותר. ולדעת ר"י בירושלמי מהלך השמש בשמים ביום 400 שנה לפי הגי' הרגילה ו-500 שנה לגי' הגר"א (ולפי שניהם אורך הארץ קטן מזה בהרבה מאד. אך גדול לאין שעור משעורו של רבא בפסחים צד.) (וע"ע בתוס' פסחים צד. ד"ה כל הישוב).

כלל הדברים לכאורה, שאפי' למ"ד שהארץ באורך 500 שנה, בכ"א אין לדבר כל קשר למהלך השמש מהבקר עד הערב (ומסתבר, שלכן לא הביא הגר"א ראי' זו!) כך שאין לנו כל סיוע לגירסת הגר"א בירושלמי. וכיון שלא הגיה הירושלמי, אין לנו אלא לקבל גירסת רוב הספרים וכדברי הראשונים. ואף הגר"א עצמו, לא סמך על כך למעשה.

לכאורה דברי הגר"א פשוט שלא היתה כן להלכה, אלא כאפשרות ליישב דעת הרמב"ם. שהרי בהגהותיו לשו"ע פסק מספר פעמים 22.5 דק' - [שלוש שמיניות שעה - בסי' רסא ותמג' - (קרוב לסו"ס א') (ותנ"ו)]. ודבריו בדעת הרמב"ם, נאמרו בסוף ימיו ונכתבו ע"י תלמידיו בשנות אליהו והועתקו לשו"ע. (וכפי שנדפס ב"חלופי גרסאות" - שבמפרשים שבסוף סנהדרין - על דף מא':) ובשנות אליהו אין כל רמז שחזר בו להלכה! וגם בשו"ע! ובכולם נא' רק, שבא ליישב דעת הרמב"ם! ולא הבנתי בענ"ד, איך יתכן שנסבור בדעתו מה שלא כתבו תלמידיו ונגד דבריו המפורשים להלכה.

אמנם, שו"ר בחזו"א או"ח קכ"ג, שביאר, שהגר"א וודאי סבר שפי' זה הוא העיקרי, כיון שהוכיח כמוהו, מלשון הסוגיא ומהירושלמי! אלא שלענ"ד, היה מקום לדון בזה, אם הגר"א היה מסיים הגהתו בפ"י זה וכותב שמיושב פסק השו"ע. אך כיון שהפ"י החדש, הועתק משנות אליהו. ואילו בשו"ע חלק באופן מוחלט על שי' 18 דק' ופסק כ"פ 22.5 דק'. ואחרי שאף תלמידיו לא ציינו שחזר בו, אלא רק שבא ליישב שי' הרמב"ם. אין מקור להסתפק וודאי שדעת הגר"א כנ"ל. וכמו שהבין המשנה ברורה וביותר שכך דעת רש"י והראשונים.

ולענ"ד, הסיבה שהפ"י החדש לא עורר אצל הגר"א, ספק להלכה, כיון שידע, ששי' רש"י ותוס' [-כמ"ש בס"י תנ"ט! וע"ע סי' ח' לקמן] ועוד ראשונים, אינה כך. ושהפשוטו כמוהם. ושיש ראיות גם לשיטתם. וכנ"ל. (ואף מסתבר שידע מגרסת ירושלמי דידן). וגם את הרמב"ם הרי פי' אחרת בס"י רס"א! וכך נר', שלו ידע החזו"א, שהר"ח וכמעט כל הראשונים חולקים על 18 דק' (וכדלקמן) היה לל"ס סו' 22.5 דק'. וצ"ע.

### ה. דעת הראשונים ז"ל

הנה בספרי הקצורים ובלוחות, מנו כמה ראשונים שס"ל ששיעור מיל ח"י דק'. ומקורם (לא כתבו! ומצאתי שהוא) בספר "אורות חיים" פ"ו (להגר"ח דרוק ז"ל) ותחילה הביא שם בשם ס' "מנחת כהן", שכן דעת הרמב"ן והרשב"א והתוס'. והוסיף שכן דעת רס"ג בסידורו. ו"ראבי"ה" ריש ברכות. ושכ"כ המאירי ריש פ"ד דברכות, והריטב"א פ"ד דתענית. ושכך סובר הרמב"ן סי' כ'. והרא"ה בפרושו לרי"ף ברכות פ' ד' (בהא דרב צלי של שבת בע"ש). והשטמ"ק ברכות דף כז'. ושכן מוכח ב"כפתור ופרח" וכמ"ש החת"ס. (אלא שהחת"ס לכאורה דחה זאת! ויבואר להלן בס"ד). וברשב"א משנן (פסחים צ"ד). וברוקח (סי' רטז) ובאבודרהם. (וגם הביא "קצת ראייה" מהג' מיימוניות. ואף ממהר"מ מרוטנבורג ומהראב"ד).

אמנם לענ"ד, כמעט בכל המוזכרים, הראי' הפוכה!! ותחילה דעת הרמב"ן. הנה כבר הבאנו לעיל, שפי' הסוגיא דפסחים כמו רש"י ור"ח, ש-40 מיל (-עשר פרסאות) הוא המהלך מעה"ש ועד צאה"כ. נמצא שביום בינוני של 12 שעות (תקופת ניסן או תשרי) מהלכים 32 מיל. (ו-8 עד הנץ ומהשקיעה והלאה. וכמ"ש ר"י). וכשנחלק 12 שעות שהם 720 דק' ל-32 נקבל 22.5 דק' למיל. נמצא ששיעור ארבע מילין מהשקיעה לצאה"כ הוא 90 דק'.

דברי הרמב"ן, הם בס' "תורת האדם". (והובאו גם, ברמב"ן- "כלילת יופי". הוצ' תפארת התורה - בפסחים דף נ"ד). ד"ה "והוצרך... ותניא התם ר"י אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות, מעה"ש ועד הנץ החמה 4 מילין... נמצא שהוא עושה יום מעה"ש ועד צאה"כ! עכ"ל.

ועתה נבדוק בס"ד הראי' ההפוכה. שם להלן, בד"ה "והיינו" כ' - "דאמרינן במס' ברכות (כ"ו) ר"י אומר עד פלג המנחה. והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך 340 אמה בקרוב. [כצ"ל. דהיינו כ-3-4 דק']. וא"כ מוכח, שהיות ופלג המנחה, הוא שעה ורבע לפני צאה"כ (- לדעת ר"ת, שהרמב"ן שם, סובר כמוהו). ומבואר ברמב"ן ששקיעת החמה קרובה אליו. ושעה ורבע היינו 75 דק' נמצא ששקיעת החמה 72 דק' לפני צאה"כ. וכשנחלק זאת ל-4 מילין נקבל 18 דק' למיל! נמצא שהרמב"ן סתר את עצמו!! וצ"ע. (ולפ"ז תהיה סתירה אף ברוב הראשונים! וכדלקמן).

אמנם צע"ג, הרי השעות הן זמניות! ושעה ורבע לפני צאה"כ, [דהיינו פלג המנחה לר"ת] מחושבת כמובן בזמניות. וביום בינוני (ימי ניסן ותשרי) יש ביום, מעה"ש עד צאה"כ (- לשיטת 72 דק'. ומיל 18 דק') 14 שעות ו-24 דק', דהיינו 864 דק'. וכשנחלק ל-12 נקבל 72 דק' לשעה זמנית אחת. וכשנוסיף עוד רבע שעה זמנית - 18 דק', נמצא שזמן פלג המנחה, 90 דק' לפני צאה"כ. ואם מהשקיעה לצאה"כ שעה וחומש (- 72 דק') הרי שיש הפרש גדול מאד ביניהם. היפך דברי הרמב"ן!!

אך, כשנחשב פל"ה והשקיעה ב"זמניות", נמצא שביום 15 שעות. [דהיינו 12 שעות היום ועוד פעמיים 90 דק'. (וכנ"ל, שלרש"י ולרמב"ן וכו' 32 מיל ל - 12 שעות, נמצא שמיל -22.5 דק')] כך שיש להוסיף ל"שעה ורבע", עוד רבע זמן זה. (וכמו שהוספנו ל- 12 עוד רבע ונהיה 15) דהיינו לשעה, רבע שעה. ולרבע שעה עוד רבע מזה שהם שלוש דק' ושלושה רבעים, נמצא שפלג המנחה שעה וחצי ועוד שלש דק' ושלושת רבעי דק' (דהיינו 93 דק' ושלושת רבעי דקה) לפני צאה"כ.

וכשנוסיף לזמן השקיעה, שהיא שעה וחומש (- 72 דק' זמניות). עוד רבע - 18 דק'. נקבל 90 דק' שוות. - כי ביום בינוני, השקיעה 90 דק' לפני צאה"כ. והיא אכן קרובה לפלג המנחה<sup>3</sup> וכדברי הרמב"ן. וכיון שזה 4 מילין, נמצא ששיעור מיל 22.5 דק'. וממילא שלא רק שאין ראי' מהרמב"ן, אלא להיפך מהרמב"ן שתי ראיות ברורות שזמן מיל 22.5 דק'!

והרשב"א ז"ל. בריש ברכות ד"ה "ולעניין" (בשליש האחרון של הקטע) ביאר, שלרבי יהודה מתפללים ערבית אחרי פלג המנחה, לא בגלל שזה לילה [אלא כיון שאז כבר לא מקריבים את התמיד של בין הערביים. ומאידיך מקריבים האברים והפדרים, אשר כנגדם תוקנה תפילת ערבית]. והוכיח שאינו לילה, ולשונו "ותדע לך, שעדיין מהלך השמש על הארץ כדי שתות המיל, ואין הוא לילה, וזמן שכיבה". ומזה ראי', ש"ששית המיל" (שתות) אחרי פלג המנחה שוקעת השמש. - ופל"ה הוא הרי שעה ורבע (- 75 דק') לפני צאה"כ] ואחרי שנוריד שתות המיל - 3 דק', נקבל בדיוק 72 דק' ל - 4 מילין דהיינו 18 דק' למיל.

אמנם, כדברינו לעיל, אף כאן זו ראי' הפוכה, כי פלג המנחה הוא כמובן שעה ורבע זמנית לפני צאה"כ. והשקיעה א"כ, 3 דק' זמניות. וביום בינוני, פל"ה יוצא 93 ושלושה רבעי דק' לפני צאה"כ, והשקיעה 90 דק' בדיוק לפני צאה"כ, שהם 22.5 דק' למיל. וכמו שחושב לעיל! [חשבון זה מדויק, אם יש 4 מילין (ולא 5) עד צאה"כ. וזו אכן דעת הרמב"ן והרשב"א כאן. והריטב"א במס' שבת לה. ועוד רבים.

ובריטב"א ברכות כ"ז. ד"ה "מדבר צלי", יעו"ש בהמשך שמפורש, שמהלך 10 פרסאות, כולל עד צאה"כ. וא"כ שוב החשבון 22.5 וכנ"ל. וממשיך שם ששקיעת החמה בי"א שעות חסר חומש שעה. (- דהיינו שעה וחמש לפני צאה"כ). ושוב, כיון ששעה וחומש ביום בינוני שמעה"ש עד צאה"כ, הוא 90 דק'. וכמוחשב לעיל. נמצא שאף מהריטב"א שתי ראיות שזמן מיל 22.5 דק' וכמו מהרמב"ן.

ואף ברא"ה ריש פ"ד דברכות "פלג מנחה... אחת עשרה שעות פחות רביע והיינו מעט קודם שקיעת החמה" וכו' ומוכח כנ"ל, וגם בהמשך "...דמהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, נמצא פרסה לשעה וחומש שעה, וקימ"ל שמשקיה"ח עד חשיכה, שעה וחומש שעה נמצא שקיעת החמה, באחת עשרה שעות פחות חומש, וכשארם מתפלל מאחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה. מעט קודם שקיעה"ח... ומוכח בדבריו א"כ, ש - 10 פרסאות (-40 מיל) זה עד צאה"כ. וממילא ש - 4 מיל 90 דק', וכן מוכח שפלג המנחה סמוך לשקיעה ובהכרח שמדובר בשעות זמניות מעה"ש עד צאה"כ ושוב החשבון כנ"ל 90 דק', ו - 22.5 דק' למיל. נמצא שמלבד שיטות הרש"י והר"ח בפסחים צ"ד. מוכח גם מהרמב"ן הרשב"א והרא"ה והריטב"א ששיעור מיל 22.5 דק' !

וכן הראב"ה (פסקי דינים וש"ת) בסי' א', כתב - "עד פלג המנחה, שהיא י"א שעות חסר רביע קודם הלילה שהוא צאה"כ, ...ולפי מה ששיערו החכמים... כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות, הולך בשעה ורביע יותר מפרסה" - שוב ראי' ברורה, שסובר שעשרה פרסאות כולל עד צאה"כ. וממילא שזמן מיל 22.5 דק'. ואף ממה שסיים "יותר מפרסה", מוכח שזה סמוך לשקיעה [זמנה 4 מילין - פרסה] נמצא שכשם שפלג המנחה בשעות זמניות, ה"ה השקיעה. והיינו 90 דק'. וכנ"ל.

3 תי' זה, שאף השקיעה מחושבת, לפי 72 דק' זמניות, שמעתי פעם מת"ח שליט"א, בשם הרה"ג ר' נפתלי לוי ז"ל, מכולל חזו"א. על קושיא שהקשתי על הרמ"א, בנושא דומה.

ובראב"ן סוף סי' ב' "משקיעת החמה ועד צאה"כ מהלך ה' מילין והוא יותר משעה אחת שהרי הילוך אדם בכל יום עשר פרסאות" הנה מה שנדפס, ה' מילין לכאורה ודאי טעות. שהרי א"כ הוא הרבה יותר משעה אחת. (ושור"ר שכ"כ ב"אורות חיים"). וצ"ל ד' מילין. ואף שלדעה של 22.5 דק' זה שעה וחצי. מ"מ כאן הרי מדובר בשעה זמנית. ומדויק מ"ש "יותר משעה" דהיינו שעה וחומש שהיא 72 דק' זמניות (ובפועל 90 דק') ומוכרח כך! שהיות וסובר שמהשקיעה עד צאה"כ 4 מילין. ומוכיח שזמן זה יותר משעה, כיון שהילוך אדם ביום עשר פרסאות, א"כ בהכרח ש - עשר פרסאות (- 40 מיל) אלו, הם עד צאה"כ! וממילא זמן מיל 22.5 דק' וכנ"ל. ודו"ק.

ואף בתוס' הרשב"א משנץ פסחים צ"ד. (ד"ה - משקיעת) וגם בשטמ"ק ברכות כ"ז. מובא ככל הנ"ל (- 40 מיל עד לצאה"כ. והשקיעה 4 מילין לפני צאה"כ, שהם שעה וחומש ופלג המנחה שעה ורבע). ומוכח אף בהם כהנ"ל!

ומה שהביא בשם המאירי, ברכות ריש פ"ד, הוא בד"ה "מאחר שביארנו" שכ', "שמ-יא" שעות פחות רביע ומעלה, חמה מתחלת לשקוע ואינה נראית לרוב בנ"א - וכוונתו על פלג המנחה, כמבואר בדבריו לעיל מינה מספר פעמים, שזמנו י"א שעות פחות רביע. (וכיון שהחמה כבר קרובה לשקיעה, אינה נראית לרוב בנ"א. כי ע"פ רוב ההרים או העצים מסתירים) ורואים א"כ ששעה ורביע סמוכה לשקיעת החמה שהיא פחות משעה ורבע. אלא שכבר ביארנו לעיל שבהכרח מדובר בשעה ורבע זמנית. שהיא 93 ושלושת רבעי דק' ואילו השקיעה ב - 90 דק' לפני צאה"כ, וכנ"ל. כך שגם זו ראי' הפוכה!

ויותר מזה, המאירי כתב במפורש בתחילת הפרק, בד"ה "והמשנה הראשונה" - "ופלג המנחה, כשישאר מן היום, שעה ורביע שעה, זמנית". הרי לנו ברור שהחשבון כמו שביארנו. ובמס' שבת דף ל"ה הביא המאירי שי' ר"ת. וכתב שההלכה כר"י שצאה"כ 4 מילין לאחר השקיעה. נמצא שגם לפיו החשבון 22.5 דק' למיל. וכן בדומה, במה שציין ה"אורות" מס' תשב"ץ, בשם מהר"ם מרוטנבורג. ואף מהג' מיימוניות ומהראב"ד, הראיה הפוכה!! "יעו"ש. וק"ל. אלא שבראיות אלו יש מקום ספק לכאורה (והאו"ח בעצמו, הביאם בלשון, קצת ראייה). ע"כ לא צירפתים להלן, לרשימת הסוברים 22.5 דק'.

אגב, ראייה לשעות זמניות: והנה אין לטעון, שרוב הראשונים הנ"ל, סוברים אולי שהשעות שוות ולא זמניות. וא"כ אין ראי'. - כי באמת, כאמור, ברובם מוכח גם, שזמן 40 מיל, הוא מעשה"ש ועד צאה"כ. וא"כ בהכרח, שחשבון שעה וחומש (- השקיעה) הוא תשעים דקות. וכפי שנת' לעיל. ובהכרח שסוברים שעות זמניות! (שאל"כ, פלג המנחה הוא אחרי השקיעה, הפוך מדבריהם!) נמצא מכאן, שמלבד הרמב"ם, שהדגיש זאת במפורש בכמה מקומות, מוכח גם ברמב"ן ובריטב"א וברא"ה ובראב"ן ובתוס' הרשב"א משנץ ובמאירי (מפורש-!) ובשטמ"ק. שיש לחשב שעות היום לפי שעות זמניות!! ולעניינינו, למדנו מכל אלו וגם מהרש"י והר"ח והרשב"א [והתוס' - (כנ"ל פ"ג. ולקמן פ"ח)] ששיעור מיל 22.5 דק', נמצא שהיא שיטת רוב ככל הראשונים.

# מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

## הקדמת ברכת שהחיינו על פירות חדשים לברכת הפרי



מנהג רבותינו הקדושים זיע"א בברכת שהחיינו על פרי חדש, לברך שהחיינו תחילה ואח"כ ברכת הפרי.<sup>א</sup> ומקום מקורו טהור במנהג חסידי אשכנז, כמו שכתב החסיד רבי יוסף יוזפא האן בספר יוסף אומץ, וז"ל.<sup>ב</sup> יברך שהחיינו קודם הברכה המיוחדת לפרי שהוא מטעם הפסקה בין ברכה לאכילה, כי חיוב שהחיינו בראייה ראשונה רק שלא נהגו כן,<sup>ג</sup> לכן ראוי לברך שהחיינו קודם הברכה.

ביאור דבריו, דבהכי שאני ברכת שהחיינו על פרי חדש מברכת שהחיינו על מצוות ומברכת הזמן של מועדים, שמברכים שהחיינו בין ברכת המצוה לקיומה ובין הקידוש לשתייה, ולא חיישינן להפסק. דהתם חיוב שהחיינו בהדי הדדי קאתי עם ברכת המצוה או ברכות הקידוש שלפניו, שהמצווה או היום הם המחייבים לברך כולהו.<sup>ד</sup> מה שאין כן הכא שחיוב שהחיינו קודם במהותו לחיוב הברכה, ומן הדין גם היה לברך שהחיינו כבר קודם לכן בראיית הפרי. ומה שנהגו שלא לברך עד שעת אכילה אין זו סיבה להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו בענין אחר שאין כאן מקומו ומהותו. דברכת שהחיינו מברכין על שמחת ההתחדשות של פירות חדשים ואילו ברכת הפרי מברכין על הנאת האכילה, ואם יברך שהחיינו אחר ברכת הפרי יהיה בזה הפסק שלא לצורך.

ועיין עוד באשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש, וז"ל.<sup>ה</sup> מה שכתבתי במקום אחר להקדים שהחיינו לברכת הפרי, אין ראייה מקידוש ושופר ומגילה. כי שם אין שהחיינו רשות רק קבוע חוב, ואין בו שום הפסק. משא"כ דפירות רשות,<sup>ו</sup> טוב להקדים שלא יהיה הפסק.<sup>ז</sup>

א סידור בית אהרן וישראל. מנהגי סידור בית אהרן שי"ל ע"י הרה"ח ר' נפתלי ציילנגאלד (פיטרקוב תרפ"ב).  
ב אות תכ"ב. [ומביאו הלשון חכמים להרב ברוך יהודא ברנדס (פראג תקע"ה) דף פ"ח ע"ד (מובא ביחזה דעת ח"ג סי' ט"ו)].

ג כמבואר באו"ח סי' רכ"ה ס"ג. ועיין בטור ורמ"א שם שהמברך בשעת ראייה לא הפסיד.  
ד וכיון שברכת שהחיינו היא מענין הברכה הקודמת עצמה ומין במינו אינו חוצץ, ממילא גם יש להקדים ברכת המצוה או הקידוש לשהחיינו, דתדיר ושאינו תדיר קודם. כמש"כ הח"ס והגרי"י פיק דלהלן, והרה"ק מבוטשאטש שבהערה כב. ועיין ברכות דף נ"א ע"ב, פסחים דף ק"ב ע"ב, סוכה נ"ו ע"א. וע"ע במגן גיבורים [הערה לח] ומהר"י אשכנזי [הערה כז], ודרך החיים [הערה מב] ובתורת חיים (סי' כ"ב ס"ק ב' וסי' רכ"ה ס"ק ח').

ה מהדורא תנינא. והא"א מזכיר סברא זו דשהחיינו אינו אלא רשות גם לעיל מינה במהדורא קמא.  
ו עירובין דף ר' ע"ב, ועיין רמ"א סי' רכ"ג ס"א ומ"א סי' רכ"ה ס"ק ו' ונושאי כליהם.  
ז והיינו לענין לכתחילה, דכבר כתב הא"א במהד"ק שם דלענין דיעבד א"ז הפסק ולא גרע מגביל לתורי. וכ"כ המאמר דלהלן, דבריעבד נראה פשוט דלא הוי הפסק.  
ועיין בפמ"ג דלהלן ובהערה י, שבדיעבד אין בזה הפסק כיון שי"א שהשהחיינו חובה. וכ"ה בכתב סופר או"ח סי' כ"ה, ע"ש. שמאריך להסביר מדוע בברכת המצוות מפסיקין בין ברכת המצוה לעשייתה בברכת

עכ"ל. הרי שיש עוד טעם להקדים השהחינו, מלבד מה שמעיקר הדין מברכין על הראייה ולא על האכילה. כי כל עיקר ברכת השהחינו על פרי חדש אינה אלא רשות ולא חובה, ואיך נפסיק במידי דרשות בין ברכה הפרי לאכילתו.<sup>11</sup>

## ב

וכ"כ הפרי מגדים להקדים השהחינו, וז"ל.<sup>12</sup> עיין מ"א. ויראה דמברך תחלה השהחינו קודם שיברך על אכילה, דבראייה ראוי לברך, א"כ ברכה זו קדמה. ומיהו אם בירך ברכת אכילה קודם ואח"כ השהחינו אין זה הפסק דהוה כגביל לתורי, שיש אומרים דחייב לברך באכילה השהחינו, עיין אות הקדום.<sup>13</sup> ואם אוכל מעט ואח"כ מברך אפשר דנמי נכון הוא, ומכל מקום לכתחלה ראוי לברך השהחינו קודם אכילה.

מבואר בפמ"ג שאין להפסיק בשהחינו בין ברכת הפרי לאכילתו כיון שחייב השהחינו קודם בזמנו ובמהותו לחיוב ברכת האכילה. אלא שכתב בדביעבד לית לן בה, כיון שעכ"פ יש

שהחינו. ושאינן טעמים אלו שייכים בברכת השהחינו על פרי חדש, וממילא לכתחילה אין להפסיק בה בין ברכת הפרי לאכילתו. וכ"ש אי ברכת השהחינו היא רשות דהו"ל הפסק. ומבואר (בד"ה ונשית פנינו ובד"ה עוד כתב הפמ"ג) דלמ"ד שברכת השהחינו רשות יהיה בזה הפסק אף בדביעבד. [ועש"ע ובשו"ת דעת סופר ח"א סי' כ"ו ובתורת חיים (סי' כ"ב ס"ק ב' וסי' רכ"ה ס"ק ח') ובתה"ד סי' קע"ה ס"ק ב']. והמשנה ברורה (שער הציון ס"ק י"ב) כתב שאין ראייה גמורה מגביל לתורי, כי שם אסור לאכול בלי זה, משא"כ הכא דמעיקרא דינא השהחינו הוא רשות. וכתב שם במוסגר שגם מהביאו מלח דלא הוי הפסק אין ראייה, כי בזה מיפה האכילה. והיינו דמלח ולפתן הם צרכי האכילה ולכן אין בהם הפסק בין הברכה לאכילה, אבל דבר שאינו קשור לאכילתו כגביל לתורי ושהחינו אין סיבה שלא יפסיקו אף בדביעבד אלא אם כן אסור לאכול בלי זה, דאז שוב הוי ליה מצרכי האכילה. ודוק.

אך הא"א ומאמ"ר ס"ל דאין זה גרע מגביל לתורי, כיון שברכת השהחינו עכ"פ שייכא לאכילה זו. והרי יכול לטעום מהלחם ואח"כ להביא מלח ולפתן, ואעפ"כ א"ז הפסק כיון דהוי מענינא דאכילה. וכן גביל לתורי שאינו מענינא דאכילה זו כלל, אלא שאיסור האכילה דרביע עליה דגברא שלא לאכול לפני שמאכיל לבהמתו גורם שיהיה בזה שייכות לאכילתו. וברכת השהחינו שנהגו לברכה בשעת האכילה לא גרע מזה. וכ"ה במגן גיבורים, עיין הערה לח. וכ"ה בשו"ת שאלת יעקב (מו"ה יעקב סג"ל פראגעור, אבדק"ק אדא ופעטראואסעללא, וואיטצען תרס"ו) סי' צ"ב-צ"ד, ובשו"ת חלק לוי (מו"ה מנחם סג"ל פאללאק, אבדק"ק סערענטש והגליל, מישקאלץ תרצ"ד) סי' ע"ד [הובאו בשו"ת יחזקאל דעת ח"ג סי' ט"ו].

וכ"כ בקצות השלחן (סי' ס"ג בבדי השלחן ס"ק ה') שמש"כ המ"ב לא מסתבר. כי יש מתירים באכילת ארעי לפני בהמתו. ולא גרע כבוד שמים השייך אל הפרי [דהיינו השהחינו] מענייני עצמו השייך אל הסעודה, כגון מלח. ותו, דשווייהו להשהחינו עליהו כעין חובה. ונשים מברכות לישב בסוכה אחר המוציא אף שאינן חייבות בסוכה. [וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' רכ"ב]. וע"ש עוד.

ח ועיין לקמן הערה כב בדעת הא"א בזה לדינא.

ועיין במגן גיבורים (סי' כ"ב ס"ק ב') שנתנו טעם לשבח לברך על טלית חדשה השהחינו קודם להתעטף, שכיון שהיה צריך לברך בעת עשיית הציצית הרי כל מה דאיכא לאקדומי מקדמינן [ועיין הערה מג]. וטעם זה שייך אף בפירות חדשים, כיון שמעיקר הדין היה לברך בשעת ראייתו [אף שהמג"ג עצמם לא ס"ל הכי בפירות חדשים, עיין הערה לח]. וכ"ה בכתונת יוסף ועיקרי הד"ט, עיין הערה יג.

ט סי' רכ"ה א"א ס"ק ז'. ומביאו החיי אדם (כלל ס"ב ס"ח) [בתוך שני חצאי לבינה] וז"ל. ונראה דמברך תחלה השהחינו ואח"כ ברכת אכילה, דבראייה ראוי לברך אף שאינו אוכל, א"כ ברכה זו קדמה.

וכרברי הפמ"ג כתבו גם הקיצור שלחן ערוך (סי' נ"ט סעיף י"ד), ויברך תחלה השהחינו ואחר כך ברכת הפרי ואם שכח ויברך תחלה ברכת הפרי יכול לברך גם אחר כך השהחינו ולא הוי הפסק, והמשנה ברורה (ס"ק י"א, וע"ש בשער הציון ס"ק י"ב ובהערה מב). ועיין לקמן הערה לח דעת הקש"ע ומ"ב לענין השהחינו על טלית חדשה, ומה שצ"ל בזה.

י במ"א ס"ק ו' נתבאר ש"א שמה שאמרה הגמ' השהחינו של פירות חדשים היא רשות היינו דוקא בראייתם, אבל באכילתם היא חובה [הוא הסמ"ק, עיין א"ר ס"ק ו']. והרי שדעת הפמ"ג היא שלמ"ד השהחינו על אכילת פירות חדשים רשות יהיה בזה הפסק אף בדביעבד, ורק מפני ש"א שאינו רשות נקטינן שבדיעבד אין בזה הפסק. ועיין לעיל הערה ז.

להשהחיינו שייכות לאכילה, כמו האומר גביל לתורי בין ברכה לאכילה דלא הוי הפסק בדיעבד.<sup>א</sup> ואף שהפמ"ג מצדד שאפשר לטעום הפרי ואח"כ לברך השהחיינו, ובוזה גם לא יפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו וגם יקדים ברכת הפרי שהיא תדירה, אעפ"כ מסיק דלכתחילה עדיף טפי להקדים השהחיינו.<sup>ב</sup>

וכן כתבו בכתונת יוסף ועיקרי הד"ט.<sup>ג</sup> וכן מסיק המאמר מרדכי לברך השהחיינו תחילה, אף שכתב שהעולם נוהגים להיפך, וז"ל.<sup>ד</sup> ואנא זעירא לבי מגמגם דיש לחוש להפסקה בין

יא עיין ברכות דף מ' ע"א, או"ח סי' קס"ז ס"ו ונ"כ, ומ"א סי' תקפ"ג ס"ק ב'.  
יב עיין בסי' רכ"ה שם ברמ"א ונ"כ אי יכול לברך בראיה או אכילה שניה. אך נראה דלא פליגי אלא כאשר הראיה או האכילה השניה היא לאחר זמן. משא"כ בעניינינו שטועם מעט כדי שלא להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו על מנת לברך מיד השהחיינו, אפ"ל דלכ"ע לא הפסיד השהחיינו, שהרי עדיין נהנה ושמח מהתחדשות הפרי לראשונה. ולא משום דתליא בפלוגתא הוא שהעדיף הפמ"ג להקדים השהחיינו לברכת הפרי מלטעום ואח"כ לברך השהחיינו. [ועיין בספר פסקי תשובות סי' רכ"ה ס"ק י"ג. והכא אף עדיף מהתם, ששכח והפסיק בין אכילתו הראשונה לברכה. משא"כ הכא שמתחילה מכון לברך השהחיינו מיד אחר אכילתו הראשונה. ודוק היטב. ועיין בכ"ס או"ח סי' כ"ה ד"ה ומה שכתב הפמ"ג ע"ד].

אלא נראה שדרך זו עדיפה מפני שהשהחיינו קודם במהותו לברכת הפרי. וכדחזינן נמי הכא מן החילוק שבין השהחיינו לברכת הפרי, שהשהחיינו אינו נפסד אף לאחר שאכל מן הפרי. משא"כ ברכת הפרי שאינו יכול לברכה לאחר שאכל ממנו אם לא יאכל עוד, כי ברכת הפרי היא על האכילה וברכת השהחיינו היא על המשמחה. הוא אשר דברנו, שהשהחיינו קודם לברכת הפרי לא רק בזמנו אלא אף במהותו. ודוק. אך עיין באשל אברהם"ק מהרה"ק מבוטשאטש, דלא סבירא ליה כהפמ"ג שיוכל לברך אחר שיאכל מעט, וז"ל. הנה במתעטף בטלית חדש נראה דכ"ע מודו דעדיף לעשות עיטוף קצת תיכף אחר ברכה דלהתעטף ולומר השהחיינו אח"כ. כי גבי פרי אחר אכילתו לא יוכל לברך עוד כידוע, משא"כ בזה שיכול לברך על קניית הבגד גם אחר שכבר לבשו כמה פעמים, וכיון שכן עדיף שיסמוך הברכה דלהתעטף להעטיפה בכל מה דאפשר, ושני הברכות אתיין שפיר בזה. וכן בשלטי הגיבורים כתבו שא"א לברך אחר האכילה, עיין הערה לח. [ומש"כ הא"א שיכול לברך על קניית הבגד גם אחר שלבשו כמה פעמים הוא שלא כדעת האחרונים, עיין בספר פסקי תשובות סי' רכ"ג ס"ק ז'.]

גו שו"ת כתונת יוסף (כמה"ר יוסף יצחק מונטיקווי, שאלוניקי תקכ"ג) סי' ח"י. עיקרי הד"ט, או"ח סי' י' אות נ"א, שמביא דברי הכתונת יוסף, שכיון שיכול לברך השהחיינו על הראיה ראויה להקדימה לברכת הנהנין. ומביאו המהרש"ם בדעת תורה (סי' רכ"ה ס"ג, ד"ה ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה).

וע"ש דשאני לולב וכיוצא בו שחיובו דאורייתא וברכת השהחיינו דרבנן, אבל כששניהם דרבנן כהכא יקדים השהחיינו שיש לה עדיפות יותר בקדימת זמן החיוב. ואף שנפסק שהשהחיינו על פירות הוא רשות, וא"כ שוב יש לברכת הנהנין עדיפותא עליו אף שהיא מדרבנן כיון שהיא מחויבת, הרי יש פוסקים שאין השהחיינו רשות. ומביא הפמ"ג והיוסף אומץ והמאמר, ועש"ע. ומסיק בעיקרי הד"ט, וז"ל. ולענין מעשה אין ספק אצלי דהמנהג על כל דבר שלטון, וכ"ש במלתא כי האי דיש לכל אחד מהצדדין סמיכות של ממש.

וע"ש שהם לא נימקו הקדמת השהחיינו כדי שלא להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו, אלא פשוט מפני שחיובו הוא בראייה וחיוב ברכת הפרי הוא בשעת אכילה, וממילא יש לו לפרוע חובת השהחיינו ואח"כ ברכת הפרי. [וע"ע במג"ג בהערה לח.]. ומביא ראייה להקדים השהחיינו מהא דבבב"ב שני דר"ה מביאים פרי חדש משום ספק השהחיינו של הקידוש [עיין סי' ת"ר ס"ב]. ובכך הרי מקדימים השהחיינו על הפרי לברכת אכילתו, נמצא דהכי הוי סדר ברכתו לעולם. [ונראה כוונתו, דאף דהתם עושים כן מפני הספק הא עכ"פ מוכח דאין הכרח לברך השהחיינו אחר ברכת הפרי וממילא מן הסברא דאין להפסיק בו אחר ברכת הפרי. ותו, שאילו לא היה זה סדר ברכתו הרגיל לא הווי קא שחקי הפוסקים מיניה. ודוק. וגם במאמר דלהלן מביא ראייה זו.] ועש"ע שמקשה דכיון שהשהחיינו על פירות הוא רשות וברכת הפרי היא חובה, איך יקדים רשות לחובה. [וכן הקשה בשו"ת לבושי מרדכי מה"ש סי' מ"ו, הביאו ביחוד דעת ח"ג סי' ט"ו, שכיון שהשהחיינו היא רשות לא שייך בזה הקדמת תדיר. ע"ש.] ומתרחק על פי הפוסקים שאין ברכת השהחיינו רשות [עיין לעיל הערה י'], ונמצא דחיוב שניהם שוה ולכן יקדים השהחיינו שחיובו קודם לברכת הפרי. משא"כ בלולב שמצותו דאורייתא ואילו ברכת השהחיינו עיקרה דרבנן, שאז מקדימין ברכת הלולב לשהחיינו אף שחיובו קודם בזמן.

יד סי' רכ"ה ס"ק א', אחר שהביא דברי ההלכות קטנות דלהלן. וע"ע בסי' כ"ב ס"ק ב'.  
ועיין שם שמביא ראייה לדברי ההל"ט מדברי הרא"ש (עירובין פ"ג סי' י'), ודן בדברי הע"ת והא"ר לגבי טלית חדשה [עיין להלן אות ה'] ומחלק בין השהחיינו של ברכת המצוות שהיא ענין אחד עם המצוה להכא

ברכה לאכילה. ונהי דבדיעבד נראה פשוט דלא הוי הפסק כיון שהוא מעין הדבר שמברך עליו, מ"מ לכתחילה אין לנו להפסיק בכדי מאחר דמעיקרא דדינא היה צריך לברך בשעת ראייה, א"כ פשיטא דמצי לברך קודם שיברך על הפרי וכו' וכן נהגתי בעצמי לברך שהחיינו קודם ברכת הפרי.

וכן הוא בסדר ברכת הנהנין להרב,<sup>10</sup> ויברך תחילה שהחיינו ואח"כ בפה"ע או בפה"א. וכן החתם סופר, אע"פ שנוטה שיש לברך קודם ברכת הפרי משום תדיר, כתב וז"ל.<sup>11</sup> ומכל מקום אין אנו נוהגין כן על פי מורינו הגאון זצ"ל,<sup>12</sup> צל"ע. ע"כ. והכי נמי איתא בשלחן הטהור, שכיון שחייב שהחיינו קודם לאכילה יש להקדימו לברכת הפרי, וז"ל.<sup>13</sup> ולא יברך שהחיינו עד שעת אכילה כי כך המנהג. ויברך ברכת שהחיינו שכבר נתחייב בשעת הראיה קודם, ואח"כ יברך ברכת הפרי וכו'. ע"כ. וכ"ד הערוך השלחן,<sup>14</sup> אף שכתב שהעולם נהגו להקדים ברכת הפרי, ע"ש.

## ג

ומנהג העולם שמברכין שהחיינו אחר ברכת הפרי הוא על פי דברי ההלכות קטנות שמביא הבאר היטב, וז"ל.<sup>2</sup> איבעיא להו ברכת הפרי ושהחיינו, איזה מהם קודם. תשובה. מריש הוה

שהשהחיינו הוא ענין אחר [ועיין אות ד']. ומביא דברי היוסף אומץ להקדים שהחיינו. וכתב שמ"מ יש פנים בהלכה לדברי הרב הלק"ט. ועש"ע.

[הרא"ש שם הוא מקור המנהג שלא לברך שהחיינו עד שעת אכילה, וז"ל. ונהגו העולם לקבוע הברכה בשעה שאוכל ממין חדש כמו שהחיינו דעשיית לולב וסוכה שקובעין בשעת קידוש היום. ע"כ. ואיכא למשמע מיניה דיש לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי דומיא דלולב וסוכה. אך איכא לדחויי שהרא"ש מדמה אותם רק במה שדוחים הברכה מזמנה שעל פי עיקר הדין לאח"כ, כלולב בשעת נטילתו ובסוכה בשעת הקידוש [עיין סי' תרמ"א וסי' תרנ"א סי', ועיין קרבן נתנאל שם ס"ק ט'] כמו שדוחים ברכת שהחיינו על פירות חדשים משעת הראיה לשעת האכילה. ואין כוונת הרא"ש להשוותם לענין סדר הברכות. שהרי כלולב וסוכה שהחיינו הוא על קיום המצוה כמו ברכת הנטילה, משא"כ בעניניו שהשהחיינו הוא על שמחת ההתחדשות וברכת הפרי על הנאת האכילה.]

טו פרק י"א סעיף י"ב. [וכ"ה בקצות השלחן סימן ס"ג ס"א]. וכ"כ בפרק י"ב סעיף י"ג לענין ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין, כשצריך לברך גם בפה"ג, שיברך תחילה הטוב והמטיב ואח"כ בפה"ג [ועיין בהערות הרב לוי ביסטריצקי שם]. ועיין בתהל"ד סי' קע"ה ס"ק ב'.

טז הגהת ח"סלש"ע סי' רכ"ה ס"ג.

ובמש"כ הח"ס להקדים ברכת הפרי משום תדיר ומכ"ש דפדיון הבן, עיין לקמן אות ד' מה שיש להשיב על זה, דשאני הכא שמעיקר הדין שהחיינו הוא על הראיה וגם אינו אלא רשות ולא חובה.

יז הרה"ק רבי נתן אדלער, עיין שו"ת דעת סופר ח"א סי' כ"ו.

יח סי' רכ"ה ס"ו.

יט סי' רכ"ה ס"ה, וז"ל. והעולם נהגו לברך תחילה הברכה שעל הפירא ואח"כ שהחיינו. וכן ראיתי לגדולים

שכתבו כן מטעם תדיר ושאינו תדיר קודם ועוד טעמים (הגרי"פ ובשם הלק"ט). ולענ"ד נראה להקדים ברכת שהחיינו. ולא שייך כאן טעם תדיר, דטעם תדיר אינו אלא כשחייב שניהם באים כאחת. אבל כאן ברכת שהחיינו חל קודם, דעיקר ברכת שהחיינו היא על הראיה לא על האכילה אלא שאנו נוהגים לברכה בשעת אכילה, אבל ברכת הפירא הוא רק בעת האכילה. ועוד דבכל ברכת הנהנין צריך שלא יהא הפסק בין הברכה להאכילה, ולכן יש להקדים ברכת שהחיינו. וכן אני נוהג.

ועיין לקמן הערה לח דעתו לענין שהחיינו על טלית חדשה, ומה שצ"ל בזה.

כ שו"ת הלק"ט ח"א שאלה רל"ו. באר היטב (סי' רכ"ה ס"ק ו').

ואף שרוב העומדים בשיטה זו הם מחכמי הספרדים [כדלהלן, ועיין הערה כו] והמנהג באשכנז מקדם בתקופת היוסף אומץ ולפניו היה לברך שהחיינו קודם, נראה שכיון שהוא מילתא דלא שכיחא כל כך, ודברי ההלק"ט הובאו בבאר היטב והיו שגורים בפי כל יודעי דת ודין, ממילא נתפשט כן אף בתפוצות אשכנז. ונהרא נהרא ופשיטיה.

וע"ע בסידור היעב"ץ (ברכות הנהנין אות א' ס"ק ו') שכתב לברך שהחיינו קודם ברכת הפרי או אחריה [ועיין הערה מט]. ובעיקרי הד"ט (או"ח סי' י' אות נ"א, ומביאו המהרש"ם) לאחר שכתב כמנהגנו [עיין

אמינא דעדיף טפי להקדים שהחיינו לברכת הפרי, כיון דאפילו עכשיו אם בירך שהחיינו על הראיה בלבד לא הפסיד, ומוטב שלא להפסיק בין ברכת הפרי לאכילה. שבת וראיתי דיש להקדים ברכת הפרי, כמו שמצינו בלולב וסוכה דאנו מברכין תחילה ברכת המצוה ואח"כ שהחיינו,<sup>כז</sup> והכי עדיף טפי דעולה לכאן ולכאן.

ומה שכתב ההלק"ט דעולה לכאן ולכאן, פירש בהלכה רווחת על הלק"ט דהיינו שבוה ברכת השהחיינו עולה על הראיה ועל האכילה, משא"כ כשיקדים שהחיינו לברכת הפרי נראה שאינו מברך אלא על הראיה. ע"כ. דכיון שבעל הלק"ט סבירא ליה דאין בזה הפסק דומיא דלולב וסוכה, ממילא עדיף ליה בהכי דמתקיים יותר המנהג שלא לברך עד שעת אכילה. ודוק.<sup>כח</sup>

וכן מבואר ברדב"ז שהיה מברך השהחיינו אחר ברכת הפרי.<sup>כט</sup> וכן דעת הכנסת

הערה [ג] מסיק, ולענין מעשה אין ספק אצלי דהמנהג על כל דבר שלטון, וכ"ש במלתא כי האי דיש לכל אחד מהצדדין סמיכות של ממש. וכן המאמ"ר, אף שסובר כמנהגנו כתב שמ"מ יש פנים בהלכה לדברי הרב הלק"ט. וכן בדעת תורה להמחש"ם (סי' רכ"ה ס"ג ד"ה ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה) מביא דברי הפוסקים לכאן ולכאן. וכ"ה בתורת חיים (סי' כ"ב ס"ק ב' וסי' רכ"ה ס"ק ח') אף שנוטה יותר למנהגנו וכתב שכן נהג אביו כהח"ס. וכן בליקוטי מהרי"ח כתב דעביד כמר עביד. וכן בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ט"ו מביא סמך לשני המנהגים, אלא שמסיק שלכתחלה יותר נכון להקדים לברך ברכת הפרי. ובדברי אהרן כמנהגי רבוה"ק חג הסוכות (עמ' רכ"ח) איתא, הפיטם בשעת ברכה למטה, ובעת שהחיינו ונענועים כל יום הפיטם למעלה. וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל משנת תרש"ם ואילך. ועיין בזה בספר המנהגים למהר"א טירנא (מנהגי סוכות עמ' ק"כ) ובהגהות שם (אות ד"ר), ובמ"א סי' תרמ"ד ובא"ר שם ס"ק ו'. אך בסידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ שהיה מגיה בו מהנהגות אדמו"ר הזקן זיע"א, איתא שצריך להפוך הפיטם עד שיסיים כל הברכה וביום ראשון עד שיסיים שהחיינו, ולא הגיה הרה"ק הרי"מ ע"ז. וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל שנת תשכ"י.

כב ועיין באשל אברהם, שכתב וז"ל. כתבתי במקום אחר אודות להקדים שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי, היינו כשהוא תחלת ראייתו הפרי. דבכה"ג נראה דמודו הגאונים בעל הלק"ט והבאה"ט זללה"ה, ודבריהם רק כשכבר ראה הפרי דבכה"ג נראה דברכות הפירות תדיריות מברכת שהחיינו דפירות, ואולי מכל ברכת שהחיינו, ואולי אזלינן בזה בכל אחד לפי מה שתדיר אצלו. והפסק לא הוי, הגם דשהחיינו דפירות רשות, מכל מקום לא גרע מגביל לתורא. ובהנ"ל מודים כולי עלמא.

מבואר שהא"מ מחלק ומחדש דכאשר ראיית ואכילת הפרי בין כאחת יודו ההלק"ט ובאה"ט להקדים שהחיינו, ודבריהם אלא נאמרו כבר נראה הפרי מכבר ועברה לו שמחת ראייתו דאז אינו מברך שהחיינו אלא מפני שמחת אכילתו, ולכן ס"ל דיש להקדים ברכת הפרי מצד תדיר. אבל אם שהחיינו בא מפני ראיית הפרי ולא מפני אכילתו, בזה ודאי אין להפסיק בו בין אכילת הפרי לברכתו. [ובשו"ת משיב דברים או"ח סי' מ"א (מו"ה גרשון ליטש סג"ל ראזענבוים, מונקאטש תר"ס) [מביאו ביחיה דעת ח"ג סי' ט"ו] מביא חילוק זה בשם רבו הכתב סופר]. ובסוף דבריו קשיא ליה להא"מ דאף כשכבר ראה הפרי מקודם ומברך שהחיינו מפני אכילתו, אעפ"כ יהיה השהחיינו הפסק בין ברכת הפרי לאכילתו כיון שאינו אלא רשות, וניחא ליה דמ"מ לא גרע מגביל לתורא. ודוק.

אך אין הא"מ חולק על ההלק"ט ובאה"ט, ודלא כמש"כ בספר פסקי תשובות סי' רכ"ה ס"ק י"ב בהערות פ"א ופ"ד. ואדרבא, הא"מ כתב להדיא לאחר מכן שאף שכתב במק"א להקדים שהחיינו, כיון דאתמר בשם הרב הלכות קטנות ז"ל לברך ברכה דהפרי תחלה אין לשנות מזה. [וצ"ע אם כוונתו בכל גווני, וחזר בו מחילוקו הקודם, או שאיירי רק כשאין הראיה והאכילה באין כאחת. וע"ע בזה במהדורא תנינא שם]. ח"א ס"ס רצ"א. והביאוהו במגן גיבורים (סי' רכ"ה ס"ק ט', ובשלטי הגיבורים סי' רכ"ה ס"ק א') ובדעת תורה להמחש"ם (סי' רכ"ה ס"ג ד"ה ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה) ובשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ט"ו. ע"ש. תשובת הרדב"ז שם היא שיש לברך שהחיינו אף על פירות שאינן לאכילה אלא להרית. ובסוף התשובה כתב, וז"ל. ואני רגיל לברך זמן בשעה שאני נהנה מהפרי. ואע"ג דכתב הרשב"א ז"ל בתשובה שראוי לברך בשעת ראייה וכו' מ"מ אני סומך בזה על דעת החולקים לפי שפעמים הרבה אני רואה הפרי המתחדש בחוץ ואיני מוכן לברכה, ותו דבשעת הנייתו יש בו שמחה יתירה. ולפיכך אני כולל אותה אחר ברכת ההנייה, כדאשכחן גבי סוכה.

ומש"כ הרדב"ז כדאשכחן גבי סוכה נראה כוונתו שמברכין לישב בסוכה אחר המוציא ואין זה הפסק בין המוציא לאכילה [וכן מברכין שהחיינו בסוף הקידוש] עיין סי' תרמ"ג ס"ג. ולדין צריך לחלק היתם

הגדולה.<sup>כז</sup> והשדי חמד כתב על דברי ההלק"ט, וכן הוא מנהגינו.<sup>כח</sup> וכ"כ הכף החיים מכמה פוסקים שנקטו כההלק"ט,<sup>כט</sup> ושכן המנהג. וכן נקטו גם כמה פוסקים אשכנזים.<sup>ל</sup>

## ד

ועיין בהגהת הגר"י פיק על הש"ע שג"כ נוטה מתחילה שיברך שהחיינו קודם, ומקשה על ההלק"ט דשאני לולב וסוכה דאין חל מצותו אלא עכשיו, משא"כ בפרי דלולי המנהג היו

המנהג הוא לברך לישב בסוכה רק על אכילה [עיין או"ח סי' תרל"ט ס"ח] ובעצם האכילה הוא מקיים מצות ישיבה בסוכה. משא"כ בעניינו, דאף שנהגו שלא לברך עד שעת אכילה, הרי הברכה היא על שמחת ההתחדשות ולא על עצם האכילה, והרי זה הפסק בין ברכת הפרי לאכילתו. ומה גם שברכת שהחיינו היא רשות. ודוק.

כד בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' נ"ו מביא (בר"ה ומה שפירש) שבתשובת הכנה"ג סי' ל"ה מוכח בפשיטות שהיו מקדימים ברכת הפרי.

[התשובה היא בענין שהחיינו ביו"ד מנחם אב, ועיין מש"כ בזה בקובץ באו"י קל"ח.]  
כה אסיפת דינים, מערכת ברכות סי' ב' אות ה'. וע"ש שהביא ע"ז דברי הפמ"ג והח"ס והכ"ס וכתב, ובכל זאת לא ראיתי לשנות מנהג הקדום מקדם קדמתה להקדים ברכת הפרי, ומביא כמה פוסקים שסבורים כמנהגם [עיין בהערה דלהלן וכן בספר דברי מנחם (כמה"ר מנחם ב"ר שמעון מרדכי, שאלוניקי תרכ"ו) ח"א, סי' רכ"ה, טור אות ה'.]

כו כף החיים סי' רכ"ה ס"ק כ"ד.

ומונה בשיטה זו היד אהרן (סי' רכ"ה, הגהות הטור, שיטה י"א). החיד"א (יוסף אומץ סי' נ"ו ומחבר"ר לעיל סי' כ"ב אות ג'). פרי האדמה (ח"א ריש פרק י' דברכות) [שמביא ראיה למש"כ מר זקנו ההלק"ט מלשון הרא"ש בעירובין, עיין הערה יד]. בית מנוחה (דיני ברכת שהחיינו אות ו'). דרך החיים (סי' קכ"ה ס"ק א') [ועיין הערה מב]. חסד לאלפים לבעל הפלא יועץ (אות י"ז). יפה ללב (סי' רכ"ה אות ד') [וכ"ה בסי' כ"ב אות ב' לענין טלית חדשה, עיין אות ה'. ושם מביא כן מספר כרם שלמה (מו"ה שלמה האאס, פרעסבורג תרי"ג). וע"ש בספר כרם שלמה (מו"ה שלמה נתן קוטלר, ירושלים תרצ"ו) סי' י"ט]. ועיין הערה מט.

וכ"כ ביחוד דעת ח"ג סי' ט"ו, לאחר שמביא סמך לשני המנהגים [ועיין הערה כ] שלכתחלה יותר נכון להקדים לברך ברכת הפרי.

וע"ש ביחוד שמוסיף למנות בשיטתם שו"ת צפחת בדבש למה"ר חייא פונטרמולי (שאלוניקי תר"ח) סי' ל"ג. שו"ת מתת ידו (מו"ה מתתיהו ב"ר מאיר אבדק"ק שערשאב, ווילנא תרמ"ב) סי' י"ג, שאלת יעקב סי' צ"ב צ"ד לבעל הדרכי תשובה [וע"ש שהאריכו בענין הקדמת תדיר ובדברי השאגת אריה סי' כ"ח] שו"ת חלק לוי סי' ע"ד [עיין הערה ז].

כו כ"ד הבאה"ט, והגר"פ דלהלן, האבני נזר או"ח סי' ת"נ אות ו', מגן גיבורים (סי' רכ"ה ס"ק ט') [וכן כתבו בשלטי הגיבורים (סי' רכ"ה ס"ג), ועיין הערה לח], דרך החיים (סי' קכ"ה ס"ק א') ועיין הערה מב, שו"ת מה"ר יואל אשכנזי סי' ט'. [התשובה שם היא לגבי ברכת שהחיינו על מרקחת אתרוגים, ומסיק שאין לברך כיון שכבר בירכו עליו בנטילת לולב. ובסוף התשובה מתמיה על הפמ"ג שכתב להקדים שהחיינו, כי אחר שכן נהגו שלא לברך על הראייה ואוקמי על שעת האכילה א"כ האכילה גורם שתבא, ועוד שברכת הפרי תדירה. וכתב להקדים ברכת הפרי ושכן איתא באחרונים ושכן עמא דבר.] ומביאם המהרש"ם בדע"ת (סי' רכ"ה ס"ג ד"ה ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה) עם דברי הפוסקים כמנהגנו, עיין הערה כ. ועיין בהערה הקודמת.

[האבני נזר מיישב מה שמברכין שהחיינו אחר ברכת הפרי מהשגת השואל דהוי הפסק, והוכיח ממה שמניחין פרי חדש בליל שני דר"ה לצאת ידי ספק [עיין סי' ת"ר ס"ב] ואין שהחיינו מפסיק בין הקידוש לשתייה, וגם ברכת הבשמים בהבדלה מברכים ממנהג ואינה מפסקת, שרק דבר שהוא רשות גמור מפסיק. ומאחר שכבר פשט המנהג בכל ישראל לומר ברכת שהחיינו על פרי חדש עד שכתבו שאין לאכול בין המצרים פרי חדש [עיין סי' תקנ"א סי"ז] שוב לא הוי הפסק.

ואיכא לחלוקי דבר"ה עושיין כן רק כדי לצאת מחשש ברכה לבטלה, ומברכין שהחיינו גם בלאו הכי. וגם ברכת הבשמים בהבדלה היא מדינא דגמרא, ודברי רבינו אפרים בטור שמברכין ממנהגא היינו רק מה שמברכין על ההדס [עיין סי' רצ"ז ס"ד] ואף גם זאת הרי המנהג הוא לברך עליו דוקא אז בהבדלה. משא"כ בעניינו, דאף שנהגו שלא לברך על הראייה אלא בשעת האכילה, הרי על זה גופא אנו דנים שאין בכלל המנהג לעשות הפסק בין הברכה לאכילה ושלא לברך שהחיינו קודם. ודוק.]

מברכין מיד כשיראה הפרי.<sup>כ</sup> ואעפ"כ מסיק הגרי"פ כדברי ההלק"ט מדברי הרש"ל בתשובה,<sup>כ</sup> דמי שנתחייב ברכה אחרונה ולפני שבירכה נתחייב בברכת אשר יצר, שיקדים אשר יצר משום דקיימא לן בכל דוכתי תדיר ושאינו תדיר קודם.<sup>ל</sup>

ולכאורה צ"ע מאי דהגרי"פ פשיט מן המהרש"ל לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי. דנהי שהוכיח הגרי"פ דתדיר ושאינו תדיר קודם נאמר אף כשנתחייב באינו תדיר לפני שנתחייב בתדיר, אך הרי התם ליכא בהו דררא דהפסק. משא"כ בעניננו שהשהחיינו מפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו, מהיכי תיתי דאף בכה"ג יש להקדים התדיר.<sup>לז</sup> וצ"ל דס"ל דכיון שלענין דיעבד בודאי אין השהחיינו הפסק,<sup>לז</sup> ממילא יש להקדים ברכת הפרי שהיא תדירה.

אך אנן בדידן שאין מזה ראייה לעניננו ושאינו להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו בברכת השהחיינו שאינה קשורה להנאת האכילה, כמש"כ היוסף אומץ ודעימיה, וממילא לא שייך בזה קדימות התדיר. והיינו גופא דפלוגתא בין המנהגים, במשקל ההפסק בין ברכת הפרי לאכילתו בברכת שהחיינו זו שזמנה ומהותה קודמים לברכת הפרי וגם איננה אלא ברכת רשות, לעומת קדימות התדיר ושלמות המנהג שלא לברך השהחיינו עד שעת האכילה.

ולכשתמצי לומר, אפשר שמחלוקת המנהגים תלויה בשוני שבין המחבר והרמ"א בזה. דלהמחבר שפסק ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה, הרי שלהלכה ולמעשה זהו מקומו וזמנו של השהחיינו. וממילא א"ש שההלק"ט מדמה שהחיינו על פירות חדשים לשאר ברכת המצוות וקדושת היום שאין בשהחיינו ידיהו משום הפסק.<sup>לז</sup> אך להרמ"א שהוסיף על דברי המחבר וכתב שמי שברך בשעת ראייה לא הפסיד, שוב קם וגם ניצב בשהחיינו זה דררא דהפסיקא, שהרי אי אפשר להשוותו לשאר שהחיינו. ודוק היטב.

## ה

כתב המחבר בהלכות ציצית, קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים.<sup>לז</sup> והגיה ע"ז הרמ"א, ואם לא בירך בשעת עשייה מברך בשעת עיטוף ראשון. ועתה נתחזה כי שהחיינו זה שמברכין בעיטוף ראשון של טלית אף שכבר היה צריך לברכו לפני כן,

כח ועיין בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ט"ו שמקשה על ההלק"ט שברכת שהחיינו על פרי חדש אינה אלא רשות. כט סי' צ"ז. ומובא במטה משה סי' שס"ה ובמ"א סי' קס"ה ס"ק ג' ובא"ר סי' ז' ס"ק ב' [ועיין במו"ק שם ובשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ט"ו שמפלפל בזה]. והמהרש"ל שם כתב עוד טעם, שברכת אשר יצר אין בה שיעור ולכן היא קודמת במעלה וראויה להקדים. ע"ש. [וכן בשלטי הגיבורים (סי' רכ"ה ס"ק א') [עיין הערה לח] וברעת תורה להמהרש"ם (סי' רכ"ה ס"ג ד"ה ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה) מביאים תשובת המהרש"ל ללמוד שיש להקדים ברכת הפרי שהיא תדירה].

ל והכי נמי איתא דכשיש לפניו תפילת מוסף ותפילת מנחה, שצריך להקדים להתפלל מנחה מפני שהיא תדירה, ואף שחיוב תפילת מוסף רמי עליה קודם. עיין ברכות דף כ"ח ע"א ואו"ח סי' רפ"ו ס"ד. לא וקדימות השהחיינו לברכת הפרי אינה רק בזמן חיובה, כמו שחיוב הברכה אחרונה שם קודם לאשר יצר או חיוב המוסף למנחה. אלא השהחיינו קודם לברכת הפרי אף במהותו ובטעמו, כמבואר לעיל, דזו באה על שמחת ההתחדשות וזו על הנאת האכילה, ואיך יפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו בדבר אחר. והמשנה ברורה (שער הציצין ס"ק י"ב) כתב שאין ראייה מתשובת המהרש"ל כיון שמעיקרא דינא שהחיינו הוא רשות.

לב עיין לעיל הערה ז.

לג ועיין הערה יד והערה טו.

לד או"ח סי' כ"ב. ועיין שם בטור ובנושאי כלים, דאיכא פלוגתא דרבוותא אם לברך שהחיינו מצד קיום המצוה. ונפסק שטלית מצוייצת לא גרע מכל בגד חדש שמברכין עליו שהחיינו, כמבואר בס"י רכ"ג ס"ג וס"ד.

ועיין במ"א ובאחרונים הטעם שיש לברך בשעת עשיית הציצית.

דומה לשהחיינו על פירות חדשים, שמעיקר הדין מברכין על ראייתם ונהגו שלא לברך עליהם עד שעת אכילה.<sup>לה</sup>

והעולת תמיד שם כתב, וז"ל.<sup>לו</sup> בשעת עיטוף ראשון, פירוש שהחיינו תחילה ואח"כ להתעטף, ועיין ב"ח.<sup>לז</sup> ע"כ. ומינה, שלכאורה יסבור גם לגבי שהחיינו על פרי חדש שיש לברך השהחיינו תחילה. ובעניננו לא איירי הע"ת מזה מידי, ואילו היה מחלק ביניהם לא הוה קא שתיק מיניה. והרי סתמו כפירושו שכן דעתו גם בעניננו.<sup>לח</sup> ואף כל דכן הוא בעניננו, שהרי ברכת שהחיינו על פירות חדשים היא רשות,<sup>לט</sup> משא"כ שהחיינו על כלים חדשים.

לה ותו, והאינא נהגין שגם על בגדים חדשים מברכים בשעת הלבישה ולא בשעת הקנין. עיין כף החיים שם ס"ק ו', ובספר פסקי תשובות סי' רכ"ג ס"ק ז'. והרי זה ממש דומיא דפירות חדשים, שמעיקר הדין מברכין על ראייתם ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה.

לו סי' כ"ב ס"ק ב'.

לז כוונת הע"ת בהפנותו לדברי הב"ח צריכה לעיון. עיין מאמ"ר (סי' כ"ב ס"ק ב'), שלמי צבור (דיני ציצית אות ז'), מחזיק ברכה (סי' כ"ב ס"ק ב') ארצות החיים (סי' כ"ב) כף החיים (סי' כ"ב ס"ק ז').

לח אך עיין בבאר היטב שם (ס"ק ב') שמביא הע"ת, אף שבעניננו מביא דברי ההלק"ט לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי. וצריך לחלק דאף שמעיקר הדין יש לברך שהחיינו בראיית הפרי, כיון שמצד המנהג שנפסק בש"ע מברכין בשעת האכילה יחד עם ברכת הפרי, ס"ל להלק"ט ודעימיה שזהו שוב עיקר מקומו ויש להקדים ברכת הפרי מטעם תדיר. משא"כ בטלית שאין מקומו של השהחיינו בשעת העיטוף כלל [ומה שהאינא נהגין לברך בשעת הלבישה א"ו מדינא דש"ע כלל], ס"ל להבאה"ט שאין להפסיק בו בין הברכה לעיטוף. ודוק. [ועיין כעין זה בשלמי צבור (דיני ציצית אות י') (מה"ר ישראל יעקב אלגאזי הביא בשם הב"ח לברך שהחיינו קודם] בהערת המגיה"ר כמה"ר אברהם חאיון.]

וכן מצינו במגן גיבורים, שלענין טלית כתבו (סי' כ"ב ס"ק ב') כהע"ת. ותירצו דברי הא"ר, משום דאין להשהחיינו שייכות להמצוה כלל ומהראוי היה לברך אותה בשעת עשיית הציצית, ולכך כל מה דאפשר לאקדמו מקדמינן. [וסברא זו איתא גם בכתנות יוסף ועקירי הד"ט, עיין הערה יג.] אך לענין פירות (סי' רכ"ה ס"ק ט') כתבו לברך קודם ברכת אכילה ואח"כ שהחיינו. ובשלמי הגיבורים (סי' רכ"ה ס"ג) בתשובה שכתבו על זה מחלקים בין טלית שבה פסקו להקדים השהחיינו לפירות, משום דהשהחיינו שם הוא על הקנין וזהו ענין אחר מן המצוה שעליה מברכין להתעטף, משא"כ הכא שהאכילה גורמת להשהחיינו.

[ומביאים שם דברי ההלק"ט ודוחים ראייתו מברכת שהחיינו של לולב וחנוכה, ואעפ"כ מסכימים עימו להלכה מטעם תדיר [וע"ש מה שמפלפלים בזה, ואח"כ מביאים תשובת המהרש"ל בזה, עיין הערה כט]. וכתבו שעיקר השמחה המתחדשות הפרי היא בשעת הניית אכילתו, ולכן יש לברך אז השהחיינו. ושהפסק בודאי אין בזה כיון שהשהחיינו שייך עכ"פ להאכילה וא"א לברכו אח"כ [ועיין הערה יב]. ולא גרע ממה שמביא המ"א בסי' תקפ"ג ס"ק ב' בשם מ"צ לומר היה"ר על התפוח בדבש בליל ר"ב] בין ברכת לאכילתו, ומקרי צורך אכילה אף דא"ו אלא תפילה ובקשה, וכ"ש הכא דהוי ברכת בליל ר"ב כמו ברכת האכילה. [ועיין הערה ז.] ומביאים דברי הרדב"ז שכתב להקדים השהחיינו [עיין הערה כג] ומי יבוא אחריו. ופוק חזי מאי עמא דבר.]

אך רוב האחרונים השוו מידותיהם בזה, הלא המה הפמ"ג והחיד"א ומאמ"ר וש"ע הרב וא"א [ועיין לעיל הערה יב מש"כ דבטלית חדש נראה דכ"ע מודו דעדיף לעשות עיטוף קצת תיכף אחר ברכה דלהתעטף ולומר שהחיינו אח"כ] ושלחן הטהור ודה"ח [עיין הערה מב] וחסד לאלפים [עיין הערה כו והערה מט] דלהלן. [וכן השע"ת העיר על דברי הבאה"ט הללו, ושתיק ליה בסי' רכ"ה.]

ומצינו אף לאידך גיסא, שבפירות חדשים סוברים להקדים השהחיינו אף שבטלית מקדימין הלהתעטף. עיין בקיצור שלחן ערוך סי' נ"ט, שבסעיף ח' כתב לברך השהחיינו לאחר שבירך להתעטף בציצית, ואילו בסעיף י"ד כתב שלכתחילה יברך שהחיינו ואחר כך ברכת הפרי. וכן הערה"ש, לענין טלית (סי' כ"ב ס"ק ג' במוסגר) כתב לברך מקודם להתעטף ואחר כך שהחיינו ואילו בפירות חדשים כתב להקדים השהחיינו. עיין לעיל הערה יט. ואפשר לומר דכיון שלשיטת הרמב"ם ודעימיה מברכים שהחיינו מצד המצוה עצמה ומקומו של השהחיינו הוא בודאי אחר ברכת להתעטף כמו בשאר מצוות, לכן אף דספק ברכות להקל ונקטינן שאין לברך אלא מצד כלים חדשים, עכ"פ לגבי סדרן של הברכות דליכא ביה אלא דררא דהפסיקא לכתחילה שפיר איכא למסמך עליהו ולברך השהחיינו אחר הלהתעטף. [ותו איכא לחלוקי דשאני שהחיינו על פירות חדשים דהוי רשות, עיין לעיל הערה ו.] ודוק היטב.

וכן המ"ב כתב לענין טלית לברך תחילה להתעטף, ובפירות חדשים כתב להקדים השהחיינו, ועיין הערה מב.

לט עיין לעיל הערות ז, יג, כח.

הא"ר מביא הע"ת, ומקשה עליו ממה שמברכין שהחיינו בין ברכת המצוות לקיומם, ונשאר בצ"ע.<sup>22</sup> והפמ"ג מביא דברי הע"ת ודברי הא"ר החולק, וכתב לתרץ קושייתו משהחיינו של ברכת המצוות, וז"ל.<sup>23</sup> וי"ל הכא ברכת שהחיינו קדמה כבר וכו' וראוי לברך תחלה שהחיינו בשעת לבישה. ויש לראות דא"כ באכילה נמי יברך שהחיינו ואח"כ פה"ע וכדומה, דבראייה ראוי לברך וכו'. עכ"ל.<sup>24</sup> דבהכי שאני ברכת שהחיינו על טלית ופרי, שאין מקומם בשעת ברכת העטיפה או האכילה, משהחיינו של ברכת המצוות. ולכן אין להפסיק בהן בין הברכה לעטיפה או לאכילה ויש להקדים ברכת שהחיינו, כמו שנתבאר.<sup>25</sup>

וכ"כ במקור חכמה ושלמי ציבור.<sup>26</sup> וכ"ה בש"ע הרב סי' כ"ב. וכ"כ בשלחן הטהור,<sup>27</sup> כשקנה טלית ועוטף בו מברך שהחיינו ואח"כ להתעטף, כי זמן שהחיינו כבר היה בזמן הקנין.<sup>28</sup>

מ וכן הקשה במקור חיים להחיות יאיר (סי' כ"ב), וצל"ע דמאי שנא מכל הברכות. מא באשל אברהם.

מב ודרך החיים (סי' י"ג ס"ק ז') כתב, לברך להתעטף קודם ואח"כ שהחיינו (פ"מ) כמו ברכת מלביש ערומים [עיין סי' רכ"ג ס"ד] ושהחיינו שהדין שמברך מקודם מ"ע ואח"כ שהחיינו. [כן כתב הדה"ח במקומו (סי' קכ"ה ס"ק ז') והוא בא"ר ס"ק ז' ובפמ"ג א"א ס"ק ו'. והיינו משום תדיר. אך כמבואר, לדין אין בזה ראייה לענינו דאיכא דררא דהפסק בין ברכת הפרי לאכילתו. וכן מוכח מדהפמ"ג עצמו סובר כמנהגו להקדים שהחיינו.] ונראה שהבין שאין הפמ"ג חולק למעשה על הא"ר. וצ"ע, שהרי בסי' רכ"ה כתב הפמ"ג להדיא להקדים שהחיינו, ואף דאיכא לחלוקי בנייהו כיון דשהחיינו על פרי חדש הוא רשות, הרי הפמ"ג שם לא הזכיר סברא זו. והדה"ח עצמו משהו מידותיו, וכתב גם בענינו (סי' קכ"ה ס"ק א') להקדים ברכת הפרי.

וכבר העיר בזה רעק"א בהגהותיו על הדה"ח וכן העיר התהלה לרוד (סי' כ"ב ס"ק ג') שהפמ"ג לא הכריע כהא"ר, ואדרבא בפירות חדשים דעתו דשהחיינו קודם ואם כן גם בטלית דעתו לברך שהחיינו ואח"כ להתעטף.

וגם המ"ב כתב (סי' כ"ב ס"ק ג'), בתחילה ברכת להתעטף ואח"כ שהחיינו [פמ"ג ודה"ח]. עכ"ל. וזה דלא כמו שכתב המ"ב בענינו להקדים שהחיינו, עיין לעיל הערה ט. והחילוקים שכתבנו לעיל בהערה לח אין בהם כדי ליישב הכא, שהרי המ"ב מביא זאת מהפמ"ג שלא חילק בנייהו. ואף משמע להדיא מדברי הפמ"ג שגם בטלית דעתו להקדים שהחיינו, כדלעיל. ולכן נראה שהמ"ב העתיק דין זה מהדה"ח בשם הפמ"ג, ולא מהפמ"ג עצמו. והדה"ח הלא סובר כן גם בפירות, ודלא כהכרעת המ"ב בענינו. וצ"ע.

ועיין במנחת שלמה תנינא סי' ס' אות ח' שכתב לחלק שבטלית שהנהגה היא פרטית ומיוחדת לאיש זה שנהגה מטלית זה, לא התחשב המ"ב שנתחייב קודם כשקנה אותו, משא"כ בפירות שעל אותה ראייה שלו יכולים כל הכלל ישראל לברך שהחיינו לכן מחשיבים יותר את זה שנתחייב קודם בשעה שראה.

מג ועיין במגן גיבורים (סי' כ"ב ס"ק ב') שהוסיפו בזה טעם לשבח, שכיון שהיה צריך לברך בעת עשיית הציצית הרי כל מה דאיכא לאקדמי מקדמין.

מד ספר דברי חכמים למהר"ל פוחאוויער (המבורג תנ"ב) ח"ב, מקור חכמה, או"ח סי' כ"ב. ומביאו החיד"א דלהלן.

שלמי ציבור לכמה"ר ישראל יעקב אלגאזי (דיני ציצית אות י'). ועיין הערה לח, שהמגיה כמה"ר אברהם חאיון שם מחלק בין טלית לפירות חדשים.

מה סי' כ"ב ס"א. ומעין בארצות החיים להמלבי"ם (סי' כ"ב) שכתב דלהרמב"ם שמברך שהחיינו על המצוה יברכו אח"כ כמו בכל ברכות המצוות, אבל להש"ע שמברך על הבגד שהחיינו קודם. [וע"ש שמקשה על הע"ת שפוסק כהרמב"ם ואעפ"כ כתב שהחיינו קודם ועל החיד"א שפוסק כהש"ע ואעפ"כ להתעטף קודם.] וזה כמנהגו.

ועש"ע שכתב דבלובש ציצית פעם ראשונה שאז מברך על גוף המצוה יברך להתעטף תחילה. וכן בתהלה לרוד (סי' כ"ב ס"ק ג') כתב דבפעם ראשונה שמתעטף בציצית או בטלית חדשה יברך להתעטף ואח"כ שהחיינו משום דאז יש לומר שמברך שהחיינו על המצוה, אבל לאחר מכן בכל טלית מצוייצת חדשה יברך שהחיינו קודם, כי אז שהחיינו הוא רק בגלל הטלית. ומינה, דבפירות חדשים לכאורה יסבור שיש לברך שהחיינו קודם, כי שהחיינו בא מפני התחדשות הפרי ואינו מענינו של האכילה, ואף אינו אלא רשות, וכמבואר לעיל. וכן משמע ממש"כ התהל"ד בסי' קע"ה ס"ק ב', עמשכ"ש הפמ"ג לברך

ע"כ. ואילו אא"ז החיד"א כתב בברכי יוסף, וז"ל.<sup>מ</sup> מברך בשעת עיטוף ראשון, פירוש שיברך ברכת יציאת ואח"כ ברכת שהחיינו. וכן מטין דברי הרב אליה רבה.<sup>מח</sup> ולא כהרב עולת תמיד והרב מקור חכמה. ע"כ. ובמחזיק ברכה כתב שזהו כמנהגם באכילת פרי חדש דמברכין ברכת הפרי ואח"כ שהחיינו. וכן כתב הכף החיים, מכמה פוסקים.<sup>מט</sup>

## ן

פש גבן לברורי מה שכתב המטה משה בשם המהרש"ל, וז"ל.<sup>נ</sup> ואני כשהייתי שואב מים ממעיני הישועה ממקור מים חיים הנובעים מים של שלמ"ה מורי הגאון ז"ל, ראיתי שקנה לו שרגות קטנות של כסף ובליל שני התחיל להדליק בה ובירך להדליק ושעשה נסים ושהחיינו. וטעמו כדאיתא בברכות,<sup>נב</sup> בנה בית חדש וקנה כלים חדשים מברך שהחיינו. אף שהרא"ש ובנו הטור כתבו דבשעת קניין יש לו לברך אע"פ שלא נשתמש בה עדיין, מכל מקום היה ניחא ליה להסדיר ברכת שהחיינו עם אלו שתי ברכות, כמו שמסדרין שהחיינו דלולב עם ברכת נטילה ושהחיינו דסוכה עם קידוש היום,<sup>נב</sup> וכמו שמסדרים ברכת על נטילת ידיים עם שאר הברכות בבית הכנסת כאשר הנהיג הוא ז"ל.<sup>נב</sup> וכעין זה היה מעשה רב אצל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א.<sup>נד</sup> ולכאורה צ"ע איך ליישב זאת עם מנהגנו, שאין להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו בשהחיינו שאינו שייך לעצם האכילה. ואיך נפסיק בין הברכות של נרות חנוכה להדלקתם בברכת שהחיינו על כלים חדשים, שאין לה שייכות להדלקה וכבר היה יכול לברכה בעת קניית המנורה.

- ברכת הטוה"מ על יין חדש אחר ברכת כפה"ג. ע"ש שמקשה על הנהגין לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי ועל דברי ההלק"ט, ונשאר בצ"ע.
- מז ס"ק ב'. ומביאו השע"ת שם. [וכן מביא השלמי ציבור (דיני יציאת אור י').]
- מח כי הא"ר לא כתב בפירושו שחולק על הע"ת. והפמ"ג דלעיל מביא הא"ר כחולק על הע"ת. [ועיין בשע"ת שמביא מהברכ"י שמשמעות האר"י לברך תחלה ברכת יציאת, והוא ט"ס דמוכח ונתחלק למדפיסים א"ר באר"י.]
- מט סי' כ"ב ס"ק ז'. ומביא הזכור לאברהם (ח"א אות ב.ש)). [וע"ש שמביא דברי הבאה"ט והחיד"א והשלמי ציבור, ולא הכריע. וכיון שמביא השלמי ציבור באחרונה אף משמע שזוהו דעתו נוטה.] סידור היעב"ץ (ברכות הנהנין אות א' ס"ק ו'). [וע"ש שכתב לברך שהחיינו קודם ברכת הפרי או אחריה, ועיין הערה כ.]. שע"ת (סי' כ"ב). [וע"ש שהעיר על דברי הבאה"ט שמביא הע"ת מדברי החיד"א, וכתב שמחזיק ברכה ושלמי ציבור האריכו בוה]. חסד לאלפים לבעל הפלא יועץ (סי' כ"ב). קיצור ש"ע [ועיין הערה לח.]. כף החיים לרבי חיים פלאג"י (סי' יו"ד אות ח'). בן איש חי (פרשת בראשית אות ז'). ועיין הערה כו.
- נ מטה משה סי' תקפ"ט. והביאוהו הא"ר (סי' תרע"ג ס"ק ט"ו) והפמ"ג (א"א ס"ק י"ב) ובאר היטב (ס"ק י"ג).
- נא משנה דף נ"ד ע"א.
- נב עיין הערה יד, בדברי הרא"ש.
- נג עיין אר"ח סי' ו' ס"ב.
- נד קובץ באו"י צ"ב (כסלו תשס"א) עמ' קי"ז (אות י"א) מברכת אהרן (עמ' ס"ח). ולכן אף אם נאמר שהמהרש"ל עומד כשיטת הנך רבוותא שיש לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי, עדיין צריכין אנו למודעי איך ליישב מנהגנו עם עובדא זו.
- ועיין בקבאו"י שם שמרן הרא"ש הגדול זיע"א לא רצה לקבל המנורה עד לאחר ההדלקה הראשונה. ואפשר שחשש משום גרם ברכה שאינה צריכה [עיין אר"ח סי' רט"ו ס"ד], או כמש"כ הרב יצחק יהושע שור בקבאו"י שם (אות י'), כדי שלא להחמיץ ההידור מצוה.
- וע"ש עוד שבהגיע אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א לארץ הקודש לנו שלישי דחנוכה תרצ"ג, הביאו לפניו מנורה חדשה יחד עם פרי חדש ובירך שהחיינו. ומה שהוצרך בוה לפרי חדש נראה שהוא על פי המבואר בפמ"ג (א"א ס"ק י"ב) שמעשה דמהרש"ל שייך לבלי שני דוקא כדי לתת שהחיינו נוסף על נס השמן.

איברא שי"ל שאף המהרש"ל לא בירך שהחיינו לפני ההדלקה. שהרי יש שיטה שלימה שההדלקה היא תמיד אחר הברכה הראשונה, כדאיתא במסכת סופרים ובכמה ראשונים,<sup>נב</sup> וכ"ה בלקט יושר ובהגהות מנהגי מה"ר אייזיק טירנא שהיו נוהגים כן,<sup>נז</sup> וכן נהגו המקובלים.<sup>נח</sup> ואף שבדברי המהרש"ל עצמו משמע שאינו סובר כאותה שיטה,<sup>נט</sup> ובעלמא היה מדליק אחר כל הברכות, עדיין אפ"ל שבענינו כן בירך שהחיינו אחר שהדליק הנר הראשון.<sup>ס</sup> אלא שכל זה דוחק קצת, מדסתמו בזה.

אך עדיין איכא לחלוקי בכמה אנפי. חדא, דברכת שהחיינו על פירות חדשים אינה אלא רשות, ויש יותר סברא לומר שיש בה משום הפסק.<sup>סא</sup> וגם אין לדמות הפסק שעושים בשהחיינו בין ברכת הפרי לאכילתו לשהחיינו על מנורה חדשה, שאינו כ"כ הפסק בין ברכת להדליק נ"ח להדלקה, כיון שבלאו הכי כבר הפסיק אחר ברכת ההדלקה בברכת שעשה נסים, שאיננה לגמרי מענין ההדלקה ואפשר לאומרה גם על ראיית הנרות.<sup>סב</sup>

ובר מן כל דין, הרי מבואר בפמ"ג שמה שהמהרש"ל רצה לעשות שהחיינו על המנורה החדשה בנר השנידוקא, היה כדי להרוויח שהחיינו על נס השמן מלבד שהחיינו על הנצחון במלחמה.<sup>סג</sup> וכיון שיש בזה ענין מיוחד הקשור לשהחיינו של חנוכה מובן שאין לחוש בזה

נה מסכת סופרים פרק כ' הלכה ו'. שמדליק ואומר הנרות הללו ואח"כ שהחיינו ושעשה נסים. ועיין בטוש"ע סי' תרע"ו ס"ד, והגהות מיימוניות (פ"ג מהלכות מגילה וחנוכה ה"ד אות א') (שמביא המ"ס וכתב, וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל. ע"כ.) ושו"ת מהרי"ל סי' קמ"ה, ובב"ח ושיירי כנה"ג ומאמר (ס"ק ה') שם. ושיטה זו הובאה גם בריטבי"א (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה מאי מברך) וז"ל. ונהגו לברך שלשתם קודם הדלקה, משום דבכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, וכמו שברך (עליהן) שלשתן קודם מקרא מגלה. וי"א כי הראשונה היא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרות אומרים אחר שהתחיל להדליק וכו' כעין הרוואה נר חנוכה [עיין או"ח סי' תרע"ו ס"ג]. ואין לשנות בזה המנהג. וכ"ה במאירי (שם ד"ה יש מדקדקים) וז"ל. יש מדקדקים לברך ברכת להדליק בראשונה ושעשה נסים באחרונה בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חיוב להדליק. ואינו רואה הכרח בכך, ומכל מקום להדליק מיהא ראוי לברך בתחלתו מטעם עובר לעשייתן.

נו לקט יושר הלכות חנוכה אות י"ד (עמ' 152), וז"ל. ולאחר שאמר הברכה בא"י אמ"ה אקבו"צ להדליק נר שלחנוכה היה מדליק מיד, ושאר ברכות אמר בשעת הדלקתן וכו'. והגהות מנהגים הלכות חנוכה אות כ"ב, שעמש"כ מהר"א טירנא לומר הנרות הללו מיד אחר שהדליק [עיין או"ח סי' תרע"ו ס"ד] העיר, וז"ל. משמע קודם שיברך שעשה נסים וכו', וכ"כ מהרי"ש [הלקט יושר] וכן משמע להדיא במסכת סופרים ובהגמ"י, ובתשובת מהר"י סג"ל לא משמע הכי. עיין כל המקורות בזה בדברי הרה"ג רבי יעקב משה הלל שליט"א בסידור כוונות אהבת שלום (חנוכה, שפת הים, סי' ז').

וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סי' של"ט בשם הגר"מ שורקין שליט"א, שהגר"ח מבריסק נהג לברך כלילה הראשונה כל הברכות לפני ההדלקה, ומלילה השנייה בירך שעשה נסים אחר שהדליק הנר הראשון.

נח עיין תשובת המהרש"ל (סי' פ"ה ד"ה נוסח הברכה) וז"ל, ויברך כל הברכות עובר לעשייתן. ועיין כעין זה בדברי הא"א לענין טלית, לעיל הערה יב.

נט עיין לעיל הערות ז, יג, כח. ולפ"ז בטלית חדשה א"צ להקדים שהחיינו. או"ח סי' תרע"ו ס"ג.

ס ועיין כעין זה בשו"ת חלק לוי [עיין לעיל הערה ז] סי' ע"ד, לענין שהחיינו על תירוש חדש שמקדש עליו. שכיון שבלאו הכי מופסק ועומד בין בפה"ג לשתייה בברכת הקידוש, מותר להפסיק גם בברכת שהחיינו. ועיין או"ח סי' ק"ג ס"ב.

סב א"א ס"ק י"ב.

ומש"כ המטה משה שהמהרש"ל ניחא ליה להסדיר ברכת שהחיינו עם אלו שתי ברכות, כמו בלולב וסוכה ונטילת ידים, אינו מסביר אלא מדוע לא בירך שהחיינו על המנורה החדשה מיד בקנייתה ורצה לברך בהדלקה. אך א"י מסביר מדוע לא הדליק בה כלילה הראשון, ואז היה שהחיינו של ההדלקה עולה גם לשהחיינו דכלים חדשים. ובהכרח צריכין אנו לדברי הפמ"ג. [ואילולא שהיה בזה ענין מיוחד כמש"כ

להפסק אף לכתחילה.<sup>30</sup> משא"כ בשהחיינו על פירות חדשים שאינו שייך לעצם אכילת הפרי, אין להפסיק בו בין הברכה לאכילה בכדי.

### זאת תורת העולה על מוקדה

א. מנהגנו לברך שהחיינו על פירות חדשים לפני ברכת הפרי, כמש"כ היוסף אומץ. כי ברכת השהחיינו קודמת בזמנה ובמהותה לברכת הפרי. ואם נברכה אחר ברכת הפרי היה בזה משום הפסק כיון שמעיקר הדין מברכין השהחיינו על ראית הפרי, וכיון שברכת השהחיינו זו היא בגדר רשות. [וכ"ד הפמ"ג, כתונת יוסף, עיקרי הד"ט, מאמ"ר, ש"ע הרב, קצה"ש, תהל"ד, ארה"ח, שלחן הטהור, חתם סופר בשם הרה"ק רבי נתן אדלער, כתב סופר, דעת סופר, תורת חיים, ח"א, ערוך השלחן, קש"ע ומ"ב.]

ב. והיינו לכתחילה, ואם כבר בירך ברכת הפרי יכול לברך השהחיינו לפני האכילה [עיינן הערה ז].

ג. מנהג העולם לברך שהחיינו אחר ברכת הפרי מקורו בהלכות קטנות ובאר היטב. וסבירא להו דהשתא שנהגו כן, מקומו של השהחיינו הוא באכילה ואין בזה משום הפסק, וכמו בשאר השהחיינו של מצוות וקידוש שמברכין אחר הברכות התדירות ומצויות יותר. [וכ"ה ברדב"ז, כנה"ג, יד אהרן, חיד"א, פרי האדמה, דברי מנחם, בית מנוחה, חסד לאלפים, יפה ללב, צפיחת בדבש, שדי חמד, כה"ח, הגרי"פ, דה"ח, אבני נזר, מג"ג, מהר"י אשכנזי, מתת ידו, שאלת יעקב וחלק לוי.]

ד. לרוב האחרונים דין שהחיינו על טלית חדשה שוה לשהחיינו על פירות חדשים, אך יש מחלקים ביניהם [עיינן הערה לח והערה מב].

ה. לא קשיא משהחיינו על מנורה חדשה בנר שני דחנוכה, דהתם אין ברכת השהחיינו רשות, ובלאו הכי כבר יש הפסק בברכת שעשה נסים, ויש ענין מיוחד לברך שהחיינו בליל שני דחנוכה.



הפמ"ג אפשר שגם היה בזה משום גרם ברכה שאינה צריכה. עיינן סי' רט"ו ס"ד. וע"ע בשו"ת שיח יצחק סי' של"ו ובספר שלמי תודה, חנוכה, סי' ט' אות ד'.

וע"ש בפמ"ג שכתב, וז"ל. ומכל מקום אנן קיימא לן דאין מברך שהחיינו בליל ב'. רק מהרש"ל ז"ל עשה כן לחיוב מצוה, וסדרן ג' ברכות אגרות בליל ב' ושהחיינו אכלים חדשים. ומ"מ צ"ע אם יש לנו לעשות כן דלא מחזי כיוהרא, ושאינו אדוננו רש"ל ז"ל. ועוד דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב'. עכ"ל לענינו. הרי מבואר שוב שזהו ענין מיוחד לגדולי ישראל, ואין לך בו אלא חידושו.

סג עיינן לעיל הערה ז.

# ספונות

הרב יוסף נחמי' הכהן קוואדראט

## ובונן לחקר אבותם - מאמר ז'

### 'עשרה יוחסין' במשנתו של ריב"ץ

#### סדרי יוחסין מפורסמים שאין בהם ממש

במאמרנו הקודם הוכחנו בראיות ברורות ומוצקות, שאין להתייחס ל'חידושי ריב"ץ' כלל. במאמר זה נפרט עשרה סדרי יוחסין אשר נתקבלו כנכסי צאן ברזל, ומקורם אינו כי אם מדברי ריב"ץ דידן. כוונתנו, שריב"ץ הוא המקור הראשון לחידושים אלו, ולולי דבריו, לא מצאנו זכר לסדר יוחסין הללו. אולם אחרי כותבו 'חידושו' ולאחר שנתפרסמו דבריו, הרי שרובם ככולם של כותבי ומעתיקי היחס קבלו והעתיקו דבריו, ועל צבאם טובי גדולי חוקרי היחס מאז ועד היום, כולל גם רבים מ'מבקרי' היחס, אשר ידעו שאין לקבל דברי ריב"ץ ללא בדיקה.

להלן נראה האיך בנה ריב"ץ 'אילן יוחסין' אשר פרשה ענפיה לשלשה משפחות מיוחסות בישראל, אשר אודות ראש השושילתא לא ידוע לנו כמעט כלום, ה"ה מהר"ם פאדובה, הג"ר איסרל אבי רמ"א והג"ר יחיאל לוריא זקינו של מהרש"ל, ובא וחיברם יחד, וצירפם למשפחת טריוויש אשר ידועה יחוסה להיותה מגזע רש"י ז"ל.

#### א. יחוס משפחת שפירא:

ראשית חיבר את משפחת שפירא למשפחת טריוויש.

בספרי יוחסין כתבו<sup>1</sup>, שרבי שמואל שפירא - המוזכר בשו"ת מהרי"ק סי' י"ב - היה חתנו של רבי מתת' טריוויש אב"ד בפאריז שבצרפת, וממנו משתלשלת יחוס בית שפירא - וכפי שנראה להלן, נכלל בזה, ע"פ חידושו של ריב"ץ, גם יחוס משפחות לוריא, קאצינלבוניגן ואיסרליש - מעלה מעלה, תואמים יחדיו עם בית טריוויש למעלה בקודש עד רש"י ז"ל.

פרט זה לא הובא בשום מקום אחר' ומקורו מאת ריב"ץ מיודענו, והוא במאמרו 'דור ישרים' בהגרן - מאסף לחכמת ישראל - ספר ראשון (בארדיטשוב תרנ"ח) עמוד 9: "מסורת אבות ירשו בנים" שרבנו שמואל בר אחתיה דרבינו יוחנן טריביש הוה. מני אז נכנסה ובאה לה "מסורת" זו כמעט בכל ספרי היחס.

כאשר באמת אין אנו יודעים כלום ואין לנו שום בדל ידיעה ממשפחת ר' שמואל שפירא זה.

1 באמת היה עלי לפרט מקורות לסדרי יוחסין הללו, אולם, היות וכמעט בכל' ספרי היוחסין נמצאים סדרי יוחסין אלו, אין צורך במראי מקומות מדויקים, ועוד כי אפשר למלאות כמה עמודים עם רשימה מספרים בהם נמצאים סדרי יוחסין הללו, וד"ל.

## ב. יחוס משפחת לוריא:

שנית חיבר את משפחת לוריא למשפחת שפירא.

בספרי יוחסין נכתב, שרבי שלמה שפירא - אבי הרבנית מרת מרים, אם משפחת לוריא - היה בנו של הג"ר שמואל שפירא הנ"ל.

מקורו שם, עמוד 10: "ולרבנו מתתיהו בת, אשת רבנו שמואל שפירא, מרביץ תורה בקהל אשפירא, ותלד לו את רבנו שלמה שפירא אבד"ק היילברון ולנדא".

אמור מעתה, משפחת לוריא, מתיחסת להג"ר שמואל שפירא, חתן במשפחת טריוויש, המתיחסת לרש"י.

למעשה לא ידוע לנו שם אביו של רבי שלמה שפירא, אולם ידוע לנו שם אמו, מרת חנה, עי' שו"ת מהרי"ל החדשות סי' צ"ט.<sup>2</sup> אם כי לריכ"ץ לא היה ידוע פרט זה.

[בדרך אגב אציין, שלהגאון מהרש"ל היו שני זיווגים (כמבואר בים של שלמה מס' יבמות פ"ו סי' ל"ח<sup>3</sup>), האחת שמה מרת ליבקא (הגר"ז מרגליות בטיב גיטין שמות נשים אות ל' ס"ק ג'), והשניה לא ידוע לנו שמה.<sup>4</sup> גם מחותניו ידוע לנו רק שמו של אחד מהם הלא הוא הג"ר קלונימוס (ים של שלמה גיטין פ"ד סי' ל"ב ד"ה אם אני קיבלתי, שו"ת מהרש"ל סי' צ"ח), ולא ידוע לנו לאלו מנשיו או חותניו מתיחסים צאצאיו, ולבטח שאין שום ראייה שהרבנית מרת ליבקא היא שהיתה בתו של הג"ר קלונימוס. מה שמסתבר שצאצאי מהרש"ל 'אינם' מתיחסים לר' קלונימוס, כי לא מצאנו שם זה בין צאצאיו כלל].

כדאי לציין עוד דבר. חוקרי היחס בנו יסודות על דברי ריכ"ץ ועליהם הוסיפו סדרי יוחסין כהנה וכהנה. כאשר המעיין בסדרי היחס למשפחת טריוויש ימצא שמשפחה זו מתיחסת להריב"ץ חתן רש"י, וכפי הנראה שדבר זה מיוסד על מה שכתוב בס' גדולת שאול (לונדון תרי"ג) דף ל' הערה א: "בכתבי הרב הגביר מ' אליעזר ריסער מצאתי, זה לשונו - "אמרתי להעלות על הספר לזכרון אשר אמר אמ"ו חמי הרב הגאון הגדול נ"י שראה כתב יחוס מהרופא המפורסם זקינו מ' שלמה זצ"ל הנקרא ר"ש דאקטער מלובלין, (והוא היה שני בשני עם הגאון הרש"ל), ובכתב יחוס שלו נאמר - "נין ריב"ץ נכד<sup>5</sup> רש"י...". - הרי משפחת לוריא מתיחס לריב"ץ. עתה ש'גילה' לנו ריכ"ץ שמשפחת לוריא מתיחסת - למשפחת שפירא, שמתיחסת למשפחת טריוויש המתיחסת - לרש"י, על כרחך משפחת טריוויש היא שמתיחסת להריב"ץ! אולם כאמור, הרי שאין כאן יסוד, ואין כאן בנין - כי אם בנין נערים.

## ג. יחוס משפחת קאצינעלנבוין:

שלישית, שילב משפחת קאצינעלנבוין, למשפחת לוריא.

בספרי יוחסין כתבו, שהר"ר יצחק - אבי הגאון מח"ס מהר"ם פאדוה - היה חתנו של הג"ר יחיאל לוריא אבד"ק בריסק זקינו של הגאון מהרש"ל. ובזה משלש יחוסו למעלה בקודש, משפחת לוריא, שם המציא עוד יחוס ומעתה נשזרת משפחה זו במשפחת שפירא, אשר לפי עוד הוספה קטנה שהמציא מסלסל יחוסו הלאה לבית טריוויש.

2 עי' בס' חכמים בדורם (ירושלים תשמ"ט) עמוד 245.

3 הערת ידידי עוז חוקר היוחסין הר"ר נפתלי אהרן וועקשטיין הי"ו מאשדוד.

4 גם לא ידוע לנו, האם מרת ליבקא היתה זוגתו הראשונה או השני.

5 בס' אבות עטרת לבנים (ווארשה תרפ"ז) עמוד עו, הערה קלג, מסתפק אם הכוונה לריב"ץ "חתן" רש"י, או "ריב"ם" נכד רש"י, וכמדומני שאלו שמיחסים משפחת טריוויש לרבי יהודה שירליאון או רבי יהודה מפאריז, יסודם בטעות, ורצו לקבל שני הנוסחות שהתיחסו לרבי יהודה "נכד" - "ריב"ץ" חתן רש"י.

דבר זה 'קיבלה מבית אביו' ומפרטה בס' שם ושארית (קראקא תרנ"ה) עמוד 64: "והנה המהרש"ל החליף שו"ת ברצוא ושוב גם עם שלשת עמודי התורה: מהר"ם פדובה, בעל שארית יוסף, והרמ"א, וקוראים זה לזה: ש"ב - א) מהר"ם פדובה קרא להג"מ יחיאל לוריא "שארית" (שו"ת רמ"פ סי' ס"ב פ"ג). ומהרש"ל קרא לרמ"פ "שארית" (שו"ת רש"ל סי' ו' י"א כ"ח)... וקרבתם זה לזה כך מקובלני מבית אבא: א) להג"מ יחיאל לוריא האבד"ק בריסק בן ושתי בנות. 1) בנו הרה"ג אברהם, אבי אביו של מהרש"ל. 2) אשת הרה"ג יצחק קצינאלבוגן, אבי מהר"ם פדווא. 3) ומרת דרעזיל אשת הרה"ג אליעזר שרענציל מלבוב, ותלד לו: בת ושמה מ' מלכה ויתנוה להאלוף השוע מו"ה ישראל איסרל במו"ה יוסף פו"מ בקראקא, מצאצאי בעל "תרומת הדשן" (הקדמת ס' קדושת יו"ט)... ותלד לו: 1) את הרמ"א."

מכל היחוס המפואר שיצר לנו ריכ"ץ, לא ידוע לנו ממקורות אחרים רק ידיעה אחת, והיא ששם אביו של הגאון מהר"ם פדווא היה ר' יצחק, ותו לא מידו - מלבד גם שהיה קרובו של הגאון מהרש"ל, ולא ידוע לנו הקירבה כיצד.

#### ד. יחוס הרמ"א:

רביעית, ברא גברא, ושילב גם את משפחת איסרליש למשפחת לוריא.

בספרי יוחסין כתבו, שהג"ר ישראל איסרל - אבי הרמ"א - היה בעלה של מרת מלכה בת הג"ר אליעזר שרענצילש מלבוב, ולמעב"ק למשפחת עבערליש ואלטשולר וטריוויש, כפי שהארכנו אודות משפחה זו במאמרנו הקודם. גם אצל יחוס השארית יוסף ומהר"ם פדווא, ראינו שיש שייכות ביניהם להרמ"א.

כל זה הוא חלק מתערובות גדול שחידש ריכ"ץ, כפי שהבאנו למעלה: "וקרבתם זה לזה כך מקובלני מבית אבא: א) להג"מ יחיאל לוריא האבד"ק בריסק בן ושתי בנות... 3) ומרת דרעזיל אשת הרה"ג אליעזר שרענציל מלבוב, ותלד לו: בת ושמה מ' מלכה ויתנוה להאלוף השוע מו"ה ישראל איסרל במו"ה יוסף פו"מ בקראקא, מצאצאי בעל "תרומת הדשן" (הקדמת ס' קדושת יו"ט)... ותלד לו: 1) את הרמ"א."

ראשית מה שמיחס את הרמ"א להתרומת הדשן אינו נכון, בס' קדושת יו"ט (ווילנא) הנזכר, מתייחס בתור "נכד הגאונים הרמ"א ז"ל ובעל תרומת הדשן, ומהר"ם פאדוה ומהר"י מינץ". כאשר אין מאן שום הוכחה שהרמ"א היה נכד התרומת הדשן,<sup>6</sup> כמו שמוכן שהרמ"א לא היה נכד מהר"ם פאדוה הנזכר שם. הגם שכמה מנכדי הרמ"א התייחסו גם לבעל תרומת הדשן כמבואר במגילת יוחסין להקצין ר' וואלף מווילנא הנ"ל עמוד תשכ"ז שמיחס שם את הר"ר יצחק בונימ'ס (חתן חתנו של הרמ"א) להגאון בעל תרומת הדשן, ולכן יש מנכדי הרמ"א (ר' וואלף מווילנא הנ"ל ואחיו הגאון בעל מהדורא בתרא) שמתיחסים גם להתרומת הדשן.

שנית מה שחידש ריכ"ץ שהג"ר איסרל היה חתנו של הג"ר אליעזר שרענצילס מלבוב - להר"ם. כ"ק אדמו"ר מראזין שליט"א כבר מטיל דופי בדברים אלה בקובץ צפונות גליון י"ב עמוד ס"ט, ומעיר בצדק "אנא לא ר' אלעזר שרענצילש ידענא ולא ר' אליעזר שרענצילש

6 כבר העיר על זה הרה"ח ר' אברהמלי הירשפרונג ז"ל מבאבוב בהערותיו למגילת יוחסין המפואר "כוללת משפחות מיוחסות בישראל" מהדורא קמא, לכ"ק הרה"ק מוהרב"צ מבאבוב זצ"ל הי"ד בשנת תרפ"ח לפ"ק, וז"ל: "הרמ"א; יש מיחסים אותו לנכד בעל תרומת הדשן. והוא דבר זר מאוד, כי שמעתי" התרומת הדשן מבדרי בפומי" דהרמ"א, ולא זכר בשום מקום שהוא זקינו. ואשר הביא ראי' בראש ס' המכריע, מס' מרומי שדה, שם לא כתב, רק שהוא בעצמו הנהו נכד בעל תרומת הדשן, ונכד הרמ"א. ועוד, שהקדים התרומת הדשן להרמ"א. אבל זה אמת, שנכדי הרמ"א, הם נכדי התרומת הדשן, כמו שכתבו כמה ספרים."

ידענא, אלא מאי דכתיב ידענא". אדרבא כפי הנראה לא היה ר' אלעזר - זקיננו של רמ"א - מלבוב הפולנית שבמזרח, רק מבראנדנבורג האשכנזית שבמערב.

יש לציין שממגילת יוחסין לר' וואלף מווילנא שפירסם כ"ק אדמו"ר מראדזין שליט"א לראשונה מכת"י בישורון כרך י"ג עמוד תשי"ז משמע שקירבת המהרש"ל להרמ"א היה מבית אביו ולא מצד אמו. וז"ל המגילת יוחסין: "אבי אבינו היה קצין ר' ישראל איסרליש מקראקא, והיו לו שני בנים, האחד הגאון מוהר"ר משה ר"מ ואב"ד דק"ק קראקא... עוד ב' אחר החסיד מו"ה לאזי חזן מקראקא חתן הגאון מו"ה שלמה לוריא והיה בעל המחבר מהרש"ל, והי' ב' בב' עם הגאון מו"ה פאלק בעל המחבר סמ"ע...". הגאון בעל הסמ"ע היה שני בשני עם הרמ"א בהיותו בן אחות אביו של הרמ"א, ועיי"ש בהערה 15.

### ה. יחוס משפחת פישלש:

עכשיו שברא ריכ"ץ גברא חדש לבית שרענצילש, החליט לצרף גם את ה'הויכער רבי ר' ליב' למשפחה זו.

בספרי יוחסין כתבו, שמרת גיטל אשת הר"ר פישל מלבוב או ליקובא - חמותו של הגאון הנדוע בשם הויכער רבי ר' ליב, היתה בתו של הקצין ר' מרדכי שרענצילש.

חידוש זה הוא עוד אחד משיבושי ריכ"ץ, והוא במאמרו 'כרכא דכולא ביה' במכ"ע הצפירה, שנה 1900 גליון 179, עמוד 724 כותב: "הרבנית מ' גיטל בת האלוף החסיד מוה' מרדכי ז"ל (מצב"ק ח"א ס' קי"ח) ומי אביה כי תדע? הרב הגדול בתורה בעושר ובאוסר מוה' מרדכי שרענציל חתן בעל שארית יוסף (שו"ת איתן האזרחי ס' ח') ואשת הג"מ אפרים פישל אבד"ק לוקבא (מצב"ק שם, אנשי שם ס' פ"ב), נין ונכד מהרש"ל (שם ושארית 70) הוא אבי כל בני פישלש (דור ישרים 25)". ומעתה היה ההויכער רבי ר' ליב לנכד השארית יוסף מקראקא.

על דבר זה כבר האריך כ"ק אדמו"ר מראדזין שליט"א בקובץ צפונות גליון י"א עמוד פד. ואפילו אם נקבל שמרת גיטל היא חמותו של ההויכער רבי ר' ליב, אין שום ראיה ולא נראה שאביה ר' מרדכי הוא הקצין המפורסם ר' מרדכי שרענצילש מלבוב.

### ו. יחוס משפחת כ"ץ:

הרי ראינו, איך קיבץ את גדולי ישראל, ואיך שילבם יחדיו למשפחה אחת (למעשה באמת היו קרובים, אבל לא ידוע האיך היה הקירבא). ריכ"ץ לא הסתפק בזאת אלא החליט שגם ה"ב"ח והשארית יוסף היו מקרובי המהרש"ל ובוה הגדיל משפחה זו.

בספרי יוחסין כתבו, שהג"ר מרדכי גרשון הכהן כ"ץ - אבי הגאון בעל שארית יוסף - היה חתנו של הג"ר יצחק קלויבר מפוזנא אבי אמו של הגאון מהרש"ל.

מקורו במאמר 'דור ישרים' הנ"ל עמוד 22 הערה 30: "מהרש"ל קרא לבעל שארית יוסף "שארית ומחותני" (שו"ת רש"ל ס' כ"ד) גם ה"ב"ח קרא לו (לבעל שא"י) "שארית" (ב"ח יו"ד ס"י כ"ד) ובהקדמת פי שנים (אלטונא ת"צ) נאמר שבעל שא"י הופיע ממשפחה הרמה שרענצילש". הנה עד כאן צדק ריכ"ץ בדבריו, מכאן ואילך הרי הוא משלב הידיעות ומדבקם יחדיו בדבק עשוי דמיונות שאין בהם ממש וז"ל: וצדקו יחדיו. א' הג"מ יצחק קלויבר מפוזנא אבי אמו של מהרש"ל (יש"ש יבמות פ"ב ס' י"ח ושו"ת רש"ל ס' י"ב וס' ס"ד<sup>7</sup>). ב)

7 ריכ"ץ מבלעו כאן שר' יצחק קלויבר הוא "אבי אמו" של הגאון מהרש"ל, ואינו כותב מנין לו דבר זה. הקורא לבטח יחשוב, שהמקורות שהביא הם המקור לדבריו, אולם באמת שם כתוב רק שר' יצחק קלויבר היה "זקיננו", של הגאון מהרש"ל, ויחכן גם שהיה אבי זקיננו, ואין שום הכרע שהמדובר באבי אמו. ביבמות

ותמת אשת ר"י קלויבר ויקח אשה חדשה ממשפחת שרענצילש מלבוב, ותלד לו בת ויתת אותה להג"מ מרדכי גרשון כהן צדק, לאשה. ותלד לו את רבנו בעל שארית יוסף. ג' וימת יצחק, ותהי אלמנתו לאיש אחר (שמו לא נודע לי<sup>8</sup>) ותלד בת ויתנוה להג"מ משה יפה בקראקא (מגולי פראג) לאשה. היא אמו של רבינו יואל סירקיש (שו"ת שא"י סי' מ"ב וב"ח יו"ד שם). ד' אמור מעתה שתי אחיות היו לאמו של בעל שא"י. האחת בכירה ממנה, בנות אב אחד. והאחת צעירה לימים ממנה, בנות אם אחת. ה' הבכירה היא אמו של מהרש"ל, והצעירה ילדה את הב"ח. ו' ואבי מהרש"ל ואמו של הרמ"א היו שני שני (שם ושארית 70 והערה 42) והרמ"א לקח בזוג שני את אחות בעל שא"י (ד"מ יו"ד סי' כ"ד אות י"א ושו"ת רמ"א סי' כ"ד וסי' קי"א ושו"ת שא"י סי' נ"ח וסי' ע"ז) ע"כ קרא מהרש"ל לבעל שא"י "מחונתי" מלבד היותו "שני בשני". ע"כ דבריו.

מכל אריכות דבריו מה שנכון הוא רק דבר אחד שאמו של השארית יוסף היתה אחות אשתו של הג"ר משה יפה זקינו של הב"ח. וכל שאר פטופטי דבריו אינם אף מליצה. וכפי שכתבתי במגילת יוחסין שבס' כוכבי יצחק<sup>9</sup>: "דבר זה יוצא מפורש מדבריהם באותו ענין, הגאון בעל שארית יוסף בתשובותיו סי' מ"ז כותב: "ואמת שבילדותי קרה מעשה כזה בבית הגאון מהר"ר משה יפה ז"ל בעל אחות אמי ז"ל". - ועל זה כותב שארו הגאון בעל הב"ח ביורה דעה סוף סי' כ"ד: "גם שארי מהר"ר יוסף כ"ץ מקראקא התחבט בתשובתו בענין זה, ולבסוף כתב, שראה מעשה בבית זקני הגאון מהר"ר משה יפה ז"ל".

אין שום מקום לומר שהב"ח והשארית יוסף היה להם איזה שייכות לרבי יצחק קלויבר כלל. אודות מה שכתב בנוגע ליחוס הרמ"א, עי' למעלה ביחוס הרמ"א.

### ז. יחוס הב"ח:

בספרי יוחסין כתבו, שהרבנית בילא - זוגתו של הב"ח - היתה בתו של הג"ר אברהם ר' הירצקא'ס מלבוב ולמעלה בקודש.

מקור דבר זה בשם ושארית הנ"ל עמוד 64 ד"ה "אל תפן אל החלומות": "ר' יהודה ליב קראקוויץ אחי הג"מ נפתלי הירץ הנודע בשם ר' ר' הירצקא בני הג"מ מנחם מענדל שעלה לאה"ק, היה אב"ד קראקוויץ... ובשנת שמ"ג הלכו שניהם למנוחתם במשך שתי שבועות. ר' הירצקא: א' דחווה"מ פסח (שם שם<sup>10</sup> סי' ו')... ונבחר... הג"מ מאיר בן ר' ר' הירצקא לר"י תחת אביו ודודו... ואחיו הרב הגביר נדיב ושוע מו"ה אברהם ר' הירצקיש, פו"מ בלבוב. ובתו הרבנית מ' בילא (נפטרה בקראקא שביעי ש"פ שצ"ח) אשת הב"ח (הערה 48)... ומנין לו דבר זה, ובכן במאמר 'שבת אחים' שבמאסף האסם (פעטערבורג תרנ"ח) עמוד לז, גילה לנו את המקור: "כך מקובלני מבית אבא". וגם שם מביא מקור אחר לדבריו "שם ושארית הערה 45". יש לציין שבמאמר דור ישרים הנ"ל, טרח לציין איזה "תיקון" לס' שבת אחים...

מזכיר רק "אדוני מורי זקני" ואינו מזכיר את שמו. בתשובות סי' י"ב "כאשר גדלתי בעיר בית אבותי על ברכי זקני והורגלתי על זרועותיו הוא ה"ה הטהור והחסיד ועניו ירא אלקים פרקו נאה איש השלום מהר"ר יצחק קלוייבר ז"ל והוא היה זקן מופלג מתושבי עירו, בס"ד מזכיר "דע, לא זכיתי לקבל מאמ"ז החסיד מהר"ר יצחק ז"ל... אולם באמת הפעם צדק בדבריו, ככתוב בס' משה משה להג"ר משה מאט תלמיד הגאון מהרש"ל והוא בחלק ראשון סי' נ"ח: "וכן היה נוהג מורי מהר"ש ז"ל וכתב שכן קבל מאבי אמו מהר"י ז"ל".

8 הערתו זו תמוהה ומגוחכת בעיני, וכי למה לא ידע שמו של זה...

9 להג"ר יצחק שטערנהעלל, נמצא עתה בשלבי עריכה לדפוס.

10 הכוונה לס' מצבת קודש ח"א.

### ח. יחוס משפחת חריף:

בספרי יוחסין כתבו, שהגאון מהר"ם חריף אבד"ק לבוב, היה בנו של הג"ר ישראל חריף אבד"ק אילינוב, בנו של הגאון ר' משה חריף אבד"ק קרעמניץ ולבוב, בנו של הג"ר ישראל ר"מ בלובלין בן הגאון רבי ר' שכנא אבד"ק לובלין. וגם מצאו להם נשים כדלהלן: אשת ר' ישראל חריף מאילינוב, היתה מרת אסתר בת הג"ר משה אבד"ק פולנאה ולמעב"ק; ואשת הג"ר משה חריף מקרעמניץ היתה בתו של הג"ר יהודה ליב בן הג"ר שלמה ליב"ס אבד"ק לובלין רבו של השל"ה.

מקור סדר יוחסין זה הוא ריכ"ץ במאמר דור ישרים הנ"ל, ואלו דבריו שם עמוד 26: "הג"מ משה אבד"ק פולנאה, חתן הג"מ נתן נטע כהנא אבד"ק אוסטרהא... ואלה תולדות מו"ה משה מפולנאה... (ב) הרבנית מ' אסתר אשת הג"מ ישראל חריף אבד"ק אוליינוב (ומ"כ בלבוב) בהג"מ משה חריף אבד"ק קרעמניץ ולבוב, הג"מ ישראל ר"מ בלובלין בן רבנו שלום שכנא נלובלין (שו"ת רמ"א סי' כ"ה<sup>11</sup>). ואשת ר' משה חריף בת הג"מ ר' יהודה ליב ר"מ בלובלין בימי היות אביו הג"מ שלמה בר' יהודה האב"ד דשם. הוא אבי כל בני חריף."

לכל זה אין מקור משום מקום אחר, מה שידוע לנו הוא יחוס הגאון מהר"ם חריף לבית אבותיו, הוא היה בנו של הר"ר ישראל מלבוב בן הג"ר משה חריף אבד"ק קרעמניץ, ושם אביו של זה האחרון היה ר' ישראל מלובלין, וברור שאין המדובר בהג"ר ישראל בנו של הרבי ר' שכנא. אולם ריכ"ץ רוח אחרת היתה אתו, והחליט להגדיל יחוסם פי כמה.

### ז. יחוס משפחת היילפרין:

מרוב חידושיו קרה גם שהיפך דבריו ונפל בכור שכרה.

בספרי יוחסין נכתב, שהג"ר יצחק אייזיק היילפרין אבד"ק טיקטין נשא לאשה את מרת בילא בתו של "אחד מבני" הטורי זהב.

והוא בס' שם ושארית הנ"ל עמוד 66: "ביום ההוא מסרו גם שני בני הגאון הט"ז את נפשותם אל קדושת השם, האחד המיוחד הארי שבחבורה האלוף המופלג מו"ה מרדכי, והשני הרב המופלג החסיד מו"ה שלמה, מו"ה מרדכי השאיר אחריו בת ושמה מ' בילא [על שם אשת הב"ח] ותהי להג"מ יצחק אייזיק היילפרין (נכד מהרש"ל מן נוקבתא) אבד"ק טיקטין לאשה... וכנראה לא השאיר החסיד הקדוש מו"ה שלמה אחיו, זש"ק". גם מה שכתב בין חצאי עיגול, 'נכד מהרש"ל מן נוקבתא', הוא סדר יוחסין שלא בא זכרו בשום מקום.

הוי אומר שהג"ר אייזיק היילפרין היה חתנו של הק' ר' מרדכי הלוי הי"ד בן הטורי זהב. כעבור שנים ספורות שכח ממה שכתב ב'שם ושארית', ובמאמר דור ישרים עמוד 30 כתב: "הג"מ יצחק אייזיק אבד"ק טיקטין, חתן הקדוש הג"מ שלמה סג"ל בן רבנו הט"ז".

הוי אומר שהג"ר אייזיק היילפרין היה חתנו של הק' ר' שלמה הלוי הי"ד בן הטורי זהב.

### י. יחוס משפחת מרגליות:

עד הלום ראינו כוחו, בחידושי יוחסין וסיפורי מעשיות שלא היו, אולם אצל משפחת מרגליות הרחיק לכת, וגם הציב להם מצבה.

11 כן הוא דרכו של יוסף, מציין מראה מקומות בין חצאי עיגול, שהקורא יחשוב, שמקור דבריו נמצאים שמה, אולם למעשה אין שם רק הזכרת שמו של הנזכר גרידא. לעניינו המדובר בתשובה של הג"ר ישראל בן הרבי ר' שכנא.

בספרי יוחסין כתבו, שהג"ר משה מרדכי מרגליות - חותנו של הג"ר מענדיל מרגליות אבד"ק פרעמישלא - היה בנו של הג"ר שמואל מרגליות אבד"ק פוזנא, וזה האחרון היה בנו של הג"ר משה מרגליות מפראג.

גם בזה מסתמכים הם על דברי ריכ"ץ שכתב בס' שם ושארית הנ"ל עמוד 55: "ונשית נוספות כאשר מקובלני מבית אבא. א) אביו הג"מ שמואל מרגליות אבד"ק פוזנא (ויכוח מים חיים כלל ע"ז) בהרב הגביר נדיב ושוע ה"ר משה פו"מ מפראג בהג"מ יצחק אייזק אב"ד ור"מ דשם (גל עד סי' ע"ו)".

מה נאמר לריכ"ץ ביום שנתגלה לנו העתק מהפנקס דק"ק פוזנא, הובא בס' עטרת פז (קאליש תרח"ץ) עמוד מ"ח: "יזכור אל' את נשמת הרב הדרשן מו"ה כתריאל ונשמת האב"ד מו"ה שמואל ב"ר יעקב מרגליות..."<sup>12</sup>.

מה לו לכהן בבית הקברות?

באמת היה אפשר להאריך ולהוסיף כהנה וכהנה, אך נסתפק בזה ב'עשרה יוחסין' אשר נוגעים לרוב סדרי היוחסין, אולם טרם אכלה לדבר אביא דוגמא אחת לכך ששמעתי בשם כ"ק אדמו"ר מראדזין שליט"א.

בשנת תרט"ו הופיע בפראג ס' בשם גל עד, בו נקבצו נוסחאות של לקט מצבות מגדולי ק"ק פראג. אחד הנוסחאות בספר הוא של מצבת הג"ר יצחק אייזיק מרגליות משם. ריכ"ץ קרא קרא נוסח המצבה ומצא בה שבעה! קושיות. דבר זה לא נתן מנוחה לנפשו, ועמל למצוא פתרון עד שהצליח ועמד על הטעות. אין המדובר במציבה יחידה של הג"ר אייזיק מרגליות, אלא בשתי מצבות, או ליתר דיוק במצבה אחת על ראש שני אנשים, ובה "שתי טורים", הטור הימני הוא של הג"ר אייזיק מרגליות והטור השמאלי הוא של בנו הר"ר משה (הזכרונה למעלה).

אין שמחה כהתרת הספיקות, ומרוב שמחה לא עצר בנפשו ופרסם המחקר בס' שם ושארית הנ"ל, בפרק הנקרא בשם "תפארת יעקב". בה מקשה את קושיותיו ומציע הפתרון הנ"ל במליצת 'חלומות' יעקב אבינו ופרעה מלך מצרים, וז"ל: "שבע השאלות האלה דלית נגר ובר נגר דיפרקינהו, שבעה עדים נאמנים המה: שיש כאן "עירוב פרשיות", עולות ויורדות, עלינונות למטה ותחתונות למעלה. עד הגל הזה ועדה המצבה: ששם קבר יעקב את יצחק אביו ואת משה אחיו, ויצב מצבת אבן אחת מראשותם".

אולם מה ששכח הוא, שהמצבה של הג"ר אייזיק מרגליות קמה וגם נצבה בשעה שפרסם חבורו הנ"ל, וכל אנשי פראג יכלו בקלות להיוכח ששקר בפיו, ולא עוד אלא המצבה עדיין עומדת על תלה עד היום הזה, וכל המבקר בבית החיים, יכול להיוכח שאין זה כי אם עוד אחד מ'חלומות יוסף'. ובימינו אפשר לראות גם בספר 'כתובות מבית העלמין היהודי העתיק בפראג' (ירושלים תשמ"ח) שם נדפסה תמונה ממצבה זו [מספר 21].

ריכ"ץ עצמו מוכיח בזה את הלך מחשבתו, בכותבו "שבע השאלות האלה - שבעה עדים נאמנים המה", כאשר דבר שהיה אצלו "שאלה" - משמש אצלו בתור מקור והוכחה.



12 דבר זה כבר גילה לנו כ"ק אדמו"ר מראדזין שליט"א בקובץ צפונות גליון ט"ו עמוד פ"ג.

מחמת חוסר מקום נדחה מדור הערות לגליון הבא, ועם הכותבים הסליחה.



# כתבים

אברהם אביש שור

## קארלין בתקופת גלות - תקמ"ו-תקס"א

(ד)

השיטה הקרלינית יסודה בהנהגת המגיד ממעזריטש

ניטש היה הוויכוח בין הצדיקים והחסידים ברייסין, בין הרה"ק רבי אברהם מקאליסק שהרחיב את הוויכוח שהחל בו מרן רבי שלמה מקארלין על פי שיטתם כי תחילת עבודת ה' היא בעשייה תוך אמונה ויראה, לבין הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי ושיטתו כי ה"התבוננות" היא תחילת העבודה. כל אחד מהצדיקים הללו כתב במפורש, כי דרכו היא זו היוצאת מבית מדרשם של מרן הבעש"ט הק' ותלמידו הק' מרן המגיד ממעזריטש. ואכן אלו ואלו דברי אלוקים חיים שמקורם קדוש בדברי רבם מרן המגיד ממעזריטש שהיה משמיע בצבור דברי תורתו הקדושים בשני סגנונות: לסגל תלמידיו הקדושים היו דבריו הקדושים גבוהים ועמוקים ומלוכשים בתוך דברי האריז"ל, וממנו קיבלו הנהגת דרכי העבודה בהתבוננות ודבקות ובהשגות עד שמי רום, ואילו לכלל החסידים היו דבריו הקדושים נאמרים רק בדרך מוסר, כדי שיעסקו בעבודת ה' ביסודות האמונה ובריאת העונש מתוך עשייה. כפי שמתאר זאת במפורש אחד מגדולי תלמידיו הקדושים הרה"ק רבי זאב מזיטומיר בספרו הקדוש<sup>1</sup>.

1 אור המאיר פ' דברים: '...ופעם אחד היינו מסובין בבית המגיד זללה"ה, ונאספו הרבה גווני אנשים, זקנים עם נערים, ופתח פיו לדבר דברי תורה משל הנזכר במאמרם (ב"ק ס, ב), מי שהיה לו שתי נשים אחת ילדה ואחת זקנה, הזקנה מלקטת שחורים, וילדה מלקטת לבנים, ונמצא קרח מכאן ומכאן, כך הענין בדברי תורה, חז"ל נתעוררו (ירושלמי סוטה פ"ח ה"ג), התורה נתנה אש שחורה על גבי אש לבנה, ואש שחורה רומז לדיבורי יראה, וכדומה מדברי מוסרים הנוגע לנערים אשר לא עמדו עדיין בסוד ה', וצריכים להפחידם בענייני יראות מרצועה בישא, ואש לבנה רומז לענייני אהבה, ורמזים וסודות התורה הנוגע דייקא לאישים משכילים, להבינם טוב טעם השגת הבורא במושכלות, וכיון שבאין לדרוש פני הרב הרבה גווני בני אדם, אלו מושכין ושואלין את הרב מענין יראות, הכיניו לאש שחורה, ואלו מושכין מענייני אהבות, נמצא קרח מכאן ומכאן, ואין לו פה להשיב כענין, אלא אם כן מי שהוא חכם הכולל, ונפשו רחבה

פרק זה שלפנינו, הדין בשיטה הקרלינית לעומת החב"דית, אין בו כדי להציג היקפם ועומקם של דברים במשנתם והגותם של הצדיקים הקדושים והטהורים, ולא בא אלא לשרטט קווי רובד עליון גלויים לעין כל, כהמשך לפרקים העוסקים בתהליכים היסטוריים ואידאולוגיים כפי שבאו לידי ביטוי במערכה להנהגת החסידות ברייסין בתקופת בראשית זו. תודה לידידי הרב צבי אליעזר קרויזאהר שטרח ועבר על הפרק וציין הערות והארות מחכימות.

הנהגה זו של מרן המגיד ממעזריטש כפי שמתאר אותה הרה"ק הר"ז מזיטומיר, היא אשר בתוכה מצאו כל אחד מתלמידי הקדושים את דרכם בקודש. הרה"ק הרש"ז סלל מכאן את דרכו לחבורת מופלגים, בהדגשה על החכמה הפנימית והשגות עליונות, ותבע מהחסידיים התבוננות כתחילת עבודת ה' שבעקבותיה יתלהבו באהבה עזה לגדולת הבורא, ואילו הרה"ק הרא"ק ראה את בני עליה שהם מועטים ורובם המון חסידיים שזקוקים לדברי מוסר, תוך הדגשים של התחלת עבודת ה' ביראת העונש ובאמונה פשוטה, ובעיקר בעשייה בפועל.

דרכם הקדושה של צדיקי חסידות קרלין-סטולין לדורותיהם, ששמרו בקפדנות על הנהגות שמקורם קדוש ממרן המגיד ממעזריטש<sup>2</sup> ושהועברו על ידי מרן הרש"ק<sup>3</sup>, וחילקו את תוכן דבריהם הקדושים באופן שונה לתלמידיהם המופלגים מזה ולהמון החסידיים מזה. ואותם תלמידים מופלגים קיבלו הנהגת דרכי העבודה בהתבוננות ודבקות ובהשגות עד שמי רום<sup>4</sup>. ומנהגם הקדוש היה לומר דברי אלוקים חיים בסעודות שבת ומועד על דרך החכמה הפנימית

עליו ויש לו התפשטות הדעת, יכול להמציא דיבורים השווים לכל אחד ואחד לפי ערכו ותבונתו, יכול להמציא מרגוע לנפשו, לדרוש כוונת הרב הנוגע לבחינת עבודתו... וראה לעיל פרק ג גל' קסז, ויש להוסיף את הנאמר בספר 'יושר דברי אמת' להרה"ק רבי פייביש מזכרו שהביא שם דברי תורה מרוב מרן המגיד ממעזריטש, קונטרס שני אות ג: '... ואמר הוא [מרן המגיד ממזריטש] 'זה"ה בזה סודות נפלאות על זה הלא קצתם כתובים בכתבים אשר במחניכם אבל דברים ההם הם בערך אנשים גדולי הערך ואנחנו לא נדע מזה מאומה...'. ויש בקונטרס ראשון אות לב: '...ולא רציתי להעתיק לך מהדרושים שת"י בכתבים של מו"ר דוב בער זה"ה כי הם גדולים ועמוקים וכל דבר צריך לביאור גדול לשיבוך היטב בלי פקפוק ולאנשים כמותנו אין בהם מוסר רק לגדולי הערך המתקבלים היטב להשי"ת...'.<sup>2</sup>

גם אופן אמירת התורה, הנחת היד על המצח, וסדר האמירה רק לאחר שאחד התלמידים העלה מאמר חז"ל ועליו ייסובו דברי הצדיק, מקורו בבית מרן המגיד ממזריטש. ראה קבאו"י, קמד, עמ' קסג בהערה 6. ויש להוסיף על הנאמר שם: ראה ב'יושר דברי אמת' להרה"ק רבי משלם פיכוש מזכריזא, דף יג עמ' ב [עמ' 42], מונקאטש תרצ"ח: 'אני שמעתי מפה ק"ק האלהי ר' דוב בער ז"ל באותו שבת שהייתי אצלו בחיים חיותו ששאלוהו איזה מדרש... ובסוף ספר חסד לאברהם להרה"ק רבי אברהם מקאליסק: 'עמד השואל ושאל ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'.

יש להוסיף את התיאור של אמירת התורה של המגיד ממעזריטש: 'אחר הניח ידו על מצחו... כל אחד מאתנו נצטוה לפסוק פסוק מכתבי-הקודש, איש איש אמר את פסוקו, והרב התחיל לדרוש דרשה, שהיתה מיוסדת על כל הפסוקים הללו, אף על פי הפסוקים לוקחו מספרים שונים שבתנ"ך, ולא היה שום חבור וקשר ביניהם, בכל זאת צרפם ואגדם יחד כאלו היו דבר אחד שלם, ופלא גדול מזה, כל אחד מן האורחים דמה למצוא באותו החלק מן הדרשה, המיוסד על הפסוק שלו, דבר הנוגע אל עצמו ואל הענינים הקרובים ללבו. צריך לומר שהשתוממו על זה במדה שאין למעלה ממנה'. חיי שלמה מימון עמ' 144.

על מנהגים אלו אפשר לנו לעמוד דווקא מתוך מכתבי המתנגדים, שבר פושעים, חסו"מ כרך ב, עמ' 77: 'בסעודה ג' של שבת קודש, או בראש חודש... הרב אומר לאחד מן המסובים... פסוק לי פסוקך, ואני אבא אחרך, ומלאתי דבריך...'. שם עמ' 165: 'בסעודה ג' בשבת, רק יושבים ומניחים ידיהם על ראשיהם.. והוא אומר לאחד מתלמידיו היושבים לפניו לשמוע בקול דברו שישאל לו איזה פסוק שיפול לתוך פיו, וכן הבי' ישאל פסוק אחר, כן הג', והוא מתחיל לומר לפניו דים'...'. בצוואתו של ר' דוד ממאקוב, שם עמ' 249: הוא מתאר את המנהג, כנראה אצל המגיד הקדוש מקאזניץ: 'בסעודה שלישית... וזה שואל מדרש ומאמר, לדרוש כמו חומר, ופותח ואומר...'. שם עמ' 317 מס' ויכוח: '... בסעודה שלישית, שהגדול שבהם יאמר תורה מה שיבוא לידו וכל מאן דהוא אומר תורה על הפסוק והמדרש ששואלין לו...'.<sup>3</sup>

מתוך מקורות רבים נראה כי מרן הרש"ק הוא אשר העביר בקפידה את מנהגי הקודש של רבו המגיד ממעזריטש ובית מדרשו וקבע הנהגות אלה כהנהגה לחסידיים. וראה גם להלן בהערה 103. תלמידו מרן הרא"ש הגדול מטסאלין שמר בקפידה על מנהגים אלה, ובנו מרן אדמו"ר הוקן בעל 'בית אהרן' קבע אותם לדורות כאחד מהיסודות בהנהגת חסידיים שנשתמרו עד עצם היום הזה... מפאת חשיבות הדברים ומקוריותם - זקוקים הם לאסופה מיוחדת.<sup>4</sup>

ספה"ק בית אהרן, קטז עמ' ב. 'וכל מה שאדם מדבק עצמו יותר לד' יתברך הוא משיג יותר אורו של הקב"ה בלי שום מסך מבידל. ולזה איתא בגמרא חסידיים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה היינו הכנה ולא היו עושיין שום דבר רק התבוננות ועשו להם הכנה לקבל אורו של הקב"ה ואח"כ התפללו'.<sup>4</sup>

והשגות עליונות<sup>5</sup>, 'ענייני אהבה ורמזים וסודות התורה הנוגע דווקא לאישים משכילים להבינם טוב טעם השגת הבורא במושכלות'<sup>6</sup> ומיועדים היו רק לאותם בני עליה שהם מועטים<sup>7</sup>, ואכן היו גדולי תלמידיהם המובהקים משיגים קצת מכוונותיהם הקדושות<sup>8</sup>, ומהם שזכו להעלותם על הכתב<sup>9</sup> ועם כל זה היה מרן אדמו"ר הזקן מדגיש הרבה בסיום תורתו

5 '...והיה מכסה דבריו הקדושים בלבושים מפני כבוד אלקים הסתר דבר'. סודור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב, דף ב. ... ודיבר בזה דברים שכיסה עתיק יומין בהבלעה ובראשי פרקים...'. ספה"ק בית אהרן דף פד עמ' ב. ופעם אמר בשם הוזה"ק: 'תיפח רוחן אותן שאומרים שאין בתורה רק פשוטי התורה, כי עיקר הוא רק פנימיות התורה, שזה היה עיקר המחשבה מראשית... וכפי שיש כמה סוגים באנשים שרוצים לראות את המלך, יש מהם שרואים היכלא דמלכא... אבל אנשים חכמים אינם מתקררים דעתם רק מגמתם לראות פני המלך...'. שם דף קיג עמ' עמ' ב. באוצר' שב'חצר הקודש' של רבותינו הקוה"ט מסטאלין היו גנוזים ב' כרכים כתי"י של דברי תורה ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין, וחסידיים היו מוסרים כי היו נראים גדולים בכמותם כשני כרכי גמרא, ולא נדפסו בספה"ק 'בית אהרן' כי הם כללו עניינים עמוקים ביותר של תורת החסידות והחכמה הפנימית. ראה קובץ באו"ר כד עמ' קטו, וקובץ סה עמ' קמו. לשון 'אור המאיר' שם.

7 מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' נהג, בטרם התחיל לומר תורה בסעודות שבת, לפנות כה וכה כדי לראות מי ומי הם השומעים. ופעם כשלא היו לידו מתלמידי המופלגים לא אמר תורה, בהטעימו כי 'הקבלניקעס' אינם נמצאים עתה לידו. מוקני החסידים. ומטעם זה שדברי התורה מיועדים רק לבני עליה - היו חסידים מקפידים לא לקבוע בצבור שעור בספה"ק בית אהרן, וכשפעם ישבו שלשה חסידים יחד ולמדו בספה"ק בית אהרן, הקפיד עליהם הרב החסיד רבי צבי מרגליות מקריניק ז"ל. אך במשך השנים, לאחר שנקבע שעיקר הלמוד בספה"ק הוא בדרגש על המעשה, ולהוציא מכל תורה את 'היוצא לנו מזה' - קבע מרן אדמו"ר זיע"א שילמדו בספה"ק בית אהרן שעור קבוע ביום השבת. כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, עמ' ב. תקנה זו נוכרת שם פעמים רבות. וראה ב'ילקוט מאמרים אהבת חברים' (ירושלים תשל"ח) עמ' קה בהערה רפט. ומרן אדמו"ר זיע"א לא דרש מהחסידים להתעמק בספה"ק, אדרבא, כאשר חסידים אמרו לפניו: 'כי לא כל פעם אנו מבינים את ה'בית אהרן' השיב כ"ק אדמו"ר זצוק"ל ואמר: איטליכער דארף פארשטיין לויט זיין דרגה [כל אחד צריך להבין לפי דרגתו]. כתבי קודש, עמ' יא. אלא שדרש כי יזכור את מה שלמדו באמרו: 'בית אהרן' דארף מען געדיינקען, ניט נאר אפגענוען [בית אהרן צריך לזכור, לא רק לעבור עליו] שם, שם. מרן אדמו"ר זיע"א בחצרו הק' בלוצק, היה נוהג לומר בשולחן הטהור של ההילולא של אביו הקוה"ט מרן אור ישראל מסטאלין, בליל שני דראש השנה, תורה על דרך החכמה הפנימית - אך רק זקני החסידים עמדו מקרוב - מפי החסיד ר' משה מלמד ז"ל.

8 משהביאו החסידים למרן אדמו"ר הזקן את הכתבים להגיהם, אמר: 'ניט דאס האב איך גימיינט - נאר דאס וועט אייך זיין גיגו - [לא לזה התכוונתי, אך עבורכם זה דין]. מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל בשם הגאון החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל. 'פעם אחת דיבר רבינו אדמו"ר הזקן בעניני חסידות עם החסידים הזקנים מתלמידי אביו הסבא קדישא מסטאלין, ורצה גם הרב החסיד רבי אברהם יצחק [מקוברין] ז"ל לשמוע דבריו הקדושים, מה שרבינו מדבר עמהם, ורמו לו רבינו, ער זאהל קומען שפעטער [שיבוא מאוחר יותר] כי השיחה שהוא מדבר עמהם, אינה שייכת אליו, ואחר כך יצא אליו לפייסו, ואמר אליו: דיא אלע וואס מיר האבין מיט זיי גירעט, זיינען אלע בעלי רוח הקודש [כל אלו שעמהם דיברנו הם כולם בעלי רוח הקודש]. ברכת אהרן עמ' סד.

9 ידוע לנו על תלמידים מקובלים שרשמו התורות של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ושל מרן אדמו"ר הזקן: הגאון הצדיק המקובל רבי אליהו ליב רבה של דוברוביץ ושל וולדימירץ. 'המלמד של אדמו"ר הזקן לגופי תורה, והי' בעל מקובל גדול, וכשנסתלק לעולמו, אמר אדמו"ר הזקן: 'סיאיז נישט דא ר' אלי' ליב, וואס ער זאהל בלעטערין מיינע ספרים'. בשבת הי' בוער מהתלהבות אש קודש, והי' רגיל על לשונו לומר: 'דיגם לשבת יש לי כבר, בשך לשבת יש לי כבר וכו', אבער וואו נעמט מען שבת צום שבת'. ברכת אהרן עמ' נו. נזכר בס' 'מנחת מרחשת', ברדיטשוב חש"ד, ובהקדמה בייחוס משפחת המחבר רבי אליהו ב"ר שלמה הוא מתייחס 'להרב הק' מדיבראוויץ. רבו של הרב הק' ר' אהרן קארליניר זללה"ה. צאצאיו השתרכו עם גדולי הצדיקים, ראה בס' מנחם משיב נפש, לרבי מנחם מאניש היילפרין, שו"ב מבראדי, לעמבערג תר"ס, עמ' ב. תורה להרב שמואל חיים גרובר שציין למקורות אלה. ועליו בס' דברי אהרן עמ' רמו-רמו, ובס' פרי ישע אהרן עמ' קיח קיט. הרב החסיד המקובל רבי לייביש ב"ר טוביה. נולד בקארלין בשנת תקס"ג. מהתלמידים של מרן הרא"ש הגדול מסטולין ושל מרן אדמו"ר הזקן. בשנת תרכ"ג עלה לאה"ק והתיישב בטבריה. והיה מראשי עדת חסידי קארלין. בכל שנה היה מסיים את כל הש"ס וכתבי האריו"ל. וכתב את רובי התורה שנדפסו בספר הקדוש בית אהרן, וכנראה שהוא גם כתב את 'תיקון החסר' על סה"ק בית אהרן לאחר שנדפס בבראדי בשנת תרל"ה. נלב"ע י"ב ניסן תרמ"ג. ראה אוודותיו בקובץ באו"ר ט עמ' קה ובהערה 20, ושם בקובץ יט עמ' קלא ובהערה 9. ובברכת אהרן עמ' נו. נוסח מצבתו שם עמ' עו. ובהקדמה לספר דברי אהרן.

את 'היוצא לנו מדברינו' שבהם ציין את דרכי עבודת ה'<sup>10</sup>. ופעם סיים דבריו הק'<sup>11</sup>: 'עכ"פ מה אנו לדבר בזה, אין לנו חלק בנסתרות, רק עיקר השייך לעבודת הבורא צריך לידע'. ואילו להמוני החסידים אמרו דברי מוסר והתנהגות בדרכי תורת החסידות 'דיבורי יראה וכדומה מוסרים הנוגע לנערים אשר לא עמדו בסוד ה' וצריכים להפחידם בענייני יראות מרצועות בישא'<sup>12</sup> תוך הדגשים של התחלת עבודת ה' ביראת העונש ובאמונה פשוטה, ובעיקר בעשייה בפועל. יש וחסידים התעלו מכוח יגיעתם בעבודת ה' עד שזכו לרוח הקודש ולהשגות נשגבות כאותם הבקיאים בחכמת הנסתר<sup>13</sup>. הספה"ק בית אהרן מכיל ברובו תורות בחסידות הפנימית שנמסרו רק לתלמידיהם המובהקים, גדולים ביראה ובתורה ומופלגים בחכמת הנסתר. מאידך יש בו חלקים שנמסרו להמון החסידים: סדרי היום, דברי מוסר והתעוררות, ליקוטים, ומכתבי-קודש<sup>14</sup>.

שיטת מרן הרש"ק – תחילת העבודה על ידי עשייה  
מרן הרש"ק היה מדגיש את העבודה על ידי עשייה בפועל, ושלל את דרך הרה"ק הרש"ז שראה ב'התבוננות' את תחילת דרך העבודה. המקורות לכך מבוססים על דברי תורתו<sup>15</sup>

וראה על תלמידים נוספים שכתבו את התורות שם בקובץ יט עמ' קלא. הגאון הצדיק המקובל רבי מאיר שווארץ אב"ד פודהייץ שנימנה עם מתפללי בית מדרשו בעיר העתיקה בירושלים, - היה מפליא את ידיעותיהם בקבלה של החסידים המופלגים שרשו את דבריהם הקדושים של רבותינו. - ראה קובץ באו"י יט עמ' לא, ועמ' קלא.

10 כנראה שסיום דברי התורה בכך, הייתה הנהגת הצדיקים תלמידי מרן המגיד ממעזריטש. ראה שבחי הר"ן אות יח, תיאור אמירת התורה של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק: '...ואמירת התורה של הצדיק מורנו הרב אברהם הנ"ל היה בהתלהבות גדול ובצעקה גדולה ולא נשמע שום דבור. רק לבסוף סיים כך הוא עיקר עבודת הבורא יתברך, ורבינו ז"ל היה משבח ומפאר התורה שלו בלי ערך כמעט שאין דוגמתו. גם אנכי שמעתי מפיו הקדוש שאמר ששלימות היה רק להצדיק מורנו הרב רבי אברהם הנ"ל. ואמר לי הלא ראיתי כמה צדיקים, אבל שלימות הוא רק אצל הצדיק הקדוש הנ"ל. כשאמרו דבריו אלו של הרה"ק הר"נ מברסלב לפני הרה"ק רבי נח מלעכוויטש אמר: מכאן רואים שרבי נחמן היה מבין על גיטע יודין (הרה"ח רבי יצחק דוד לידר מחבר קונטרס בית דלי, ששמע מחסידים שהסתופפו בצל הרה"ק הר"ש מסלונים). יצויין כי כעניין זה גם בחסידות חב"ד קיים דגש על ה"בכ"ן לאחר 'מאמר' או 'שיחה', להביע תכליתם של דברים, והתוצאה שלהם במעשה בפועל.

11 ספה"ק בית אהרן קטז עמ' ב.

12 לשון 'אור המאיר' שם.

13 'והיה לו [למרן הרא"ש הגדול מסטולין] מאה וחמישים בעלי אחוזות (הארינדאראס) ידועים לבעלי רוח הקודש'. ברכת אהרן עמ' סט. 'פעם ישב אדמו"ר הזקן עם בנו הרה"ק אדמו"ר הצעיר, וזה היה בין כסא לעשור, ונכנס ר' יוסף חיים דער קאלטער [נפח], ושאל אותו רבינו: וואס הייסט דאס ראש השנה, וענה: דער קאפ פון דעם יאהר, און וואס הייסט דאס יום כפור, וענה דיא הארץ פון דעם יאהר, ואמר רבינו לבנו הרה"ק, נוא, דארף מען לערנען עץ חיים, האט זאגט ער דאס אליין מדעתו [מה משמעות ראש השנה, וענה: הראש של השנה, ומה משמעות יום כפור, וענה: הלב של השנה. ואמר רבינו לבנו הרה"ק, הנה, האם צריכים ללמוד עץ חיים, הנה הוא אומר זאת מעצמו מדעתו]. שם עמ' סו.

14 ראה בארוכה בפרקי המאמר: 'על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק 'בית אהרן' - קובץ בית אהרן וישראל פרקים א-ד, קובץ יט, עמ' קא-קלג; פרק ה, קובץ כ, עמ' קיט-קל; קובץ כא, עמ' קלט-קנג; פרק ו, קובץ כב, עמ' קלה-קמו; קובץ כג, עמ' קיט-קמ; פרק ז, קובץ כד, עמ' קטז-קכו; קובץ כו, עמ' קכט-קמא; פרק ח, קובץ כז עמ' קמג-קנא; פרק ט, קובץ כח עמ' קלז-קמו; קובץ כט עמ' קיא-קכד; קובץ ל עמ' קמא-קנח; פרק י, קובץ לא עמ' קלט-קנד.

15 אם כי לא נשאו בידנו דברי תורה בכמות מרן הרש"ק כפי שנשאו מרן הרא"ש הגדול ומרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', נראה והודעת נותנת, כי נהג במנהגו הקדוש של רבו מרן המגיד ממעזריטש באמירת תורה בשבת, ושאותו הנחיל לתלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטולין. ראה סימוכין לכך בקובצו"א קמד עמ' קסג, בהערה 5. וכן משמע מדברי מרן אדמו"ר בספה"ק בית אהרן, פט עמ' א, לפסח: 'ואיתא במדרש. לע"ל כל אחד עומד ומשמיע תלמודו. וכביכול ב"ה ובי"ש עומד ומשמיע כנגדם ג"כ. שנאמר אז נדברו ריאי י"י וכו' ויקשב י"י וכו'. כי הרב הצדיק רש"ק אמר כשאדם בא לעולם האמת שזהו עיקר התכלית להכין לו מזה העולם להעולם האמת שואלין אותו בשם אצל איזה רב היית. וכשאומר מזה הרב או מזה הרב. שואלין אותו אם יש לך מה לומר מה שמעתי ממנו. וזהו הפירוש לע"ל כל אחד עומד ומשמיע. והשיב לו תלמיד אחד מתלמידיו אני הכנתי לי מה לאמר בשמכם'.

ואיגרותיו הקדושים ששרדו, ונזכרים מפורש במכתבו של מרן הרא"ש מסטאלין אל המגיד הקדוש מקאזניץ<sup>16</sup>, בשעה שהעלה מחדש את חידוד השיטות, ושכל כולו דן בענייני שיטת החסידות, זו השוללת את שיטת הרה"ק הרש"ז, בה הוא מדגיש כי כך הייתה שיטתו של רבו מרן הרש"ק: 'וקבלתי מקדושי עליון ובפרט מ(פיו) הקדוש איך שצריך לחזק באמונתינו...'. המסורות בקארלין ובחב"ד כאחד<sup>17</sup>, משלימות ומצביעות באופן ברור על שיטתו הקדושה של מרן הרש"ק, שחשש מחכמה שהיא מרובה מעשייה.

המסורת החב"דית ציינה במפורש כי יסוד הוויכוח בין מרן הרש"ק לבין הרה"ק הרש"ז היה בעניין שיטת החסידות<sup>18</sup>, שעיקרו היה התנאי השלישי שהציב הרה"ק הרש"ז למרן הרש"ק בקשר להשתקעותו ברייסין, והוא שיסכים עם שיטתו בחסידות 'שלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן'<sup>19</sup>, מוסיף הרה"ק הרש"ק מליובאוויטש לבאר את התנאי כי חילוקי הדעות ביניהם עוסקים בעניין ההתבוננות והשכליות<sup>20</sup>:

'שיקבע בין מקושריו חובת היגיעה בעבודת השם, שלא כהשיטה שאלה המקושרים אל הצדיק בוטחים בעבודת הצדיק שהוא יעלה אותם בעבודתו, אלא שהוא - הרה"צ הר' שלמה - יטיל חובה על המקושרים אליו, לעסוק ביגיעת בשר ונפש ביריעה שכלית ועבודת הלב'.

ואילו מרן הרש"ק לא רק שלא קיבל את התנאי, אלא שלל לגמרי עבודה שכלית, וכך סיפר מרן אדמו"ר הזקן<sup>21</sup>:

'דער קארלינער [מרן הרש"ק] צוק"ל האט גיזאגט אז דיא ערשטע פעולה וואס ער טוט דעם חסיד וואס ער פארט צו איהם, וואס ער נעמט ביי אים צו דעם שכל, ער זאל נישט גיין מיט שכל נאר מיט אמונה'. [מרן הרש"ק אמר כי הפעולה הראשונה שהוא עושה לחסיד הנוסע אליו, הוא בכך שנוטל ממנו את השכל, שלא ילך עם השכל רק עם אמונה].

וכדברי מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן'<sup>22</sup>:

'מיר האבין בכח חסידעריי געבין צו פארשטיין מיט א שכל, וואלטין אלע מתנגדים אונז מודה גיווען, נאר וואס פאר א חסידעריי וואלט דאס גיווען אז עס זאל זיין מיט א שכל, חסידעריי איז דאך נאר אמונה, אז מען איז שוין גאנץ שטארק אין אמונה קען מען צו ניצין דעם שכל ער זאל אויך מסכים זיין מיט דער אמונה'. [בכוחו להסביר חסידות כדי להבינה בשכל, אך כבר איוו חסידות זו שתהיה עם שכל? חסידות היא רק באמונה, כשחזקים באמונה אפשר להשתמש בשכל שגם יסכים עם האמונה].

16 אגרות בעל התניא, אגרת קז.

17 חלק מהם מובאים בפרקים הקודמים, ובפרקי מאמר: 'השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)' 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, גליון מו עמ' קנו-קסו.

18 שני השיטות בחסידות, הקרלינית והחב"דית, מתומצתות על ידי ענק הרוח בפולין שגדל על ברכי חסידות קרלין-סטולין, והקים לגיונות של צעירים עובדי ה', הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפיאסעצנא זיע"א, בספרו מבוא השערים, פרק ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' כו ואילך. ראה בקובץ באו"י מו עמ' קסג.

19 דף סד ע"ב, כפי אשר שמע מ'אחד הרבנים מנכדי רבינו נ"ע'. בעניין חילוקי הדעות ביניהם אם הצדיק נושא את הצאן או מנהיג אותם, ראה בסיום פרק זה.

20 'לקוטי דיבורים' חלק ראשון, כולל: לקוטים א-ח תרצ"ג-תרצ"ה, מתורגם ע"ר אברהם חנוך גליצנשטיין, כפר חב"ד תש"נ, בעמ' 198.

21 דברי אהרן עמ' לח.

22 כתבי הרי"ם מקוזניץ. ובשינוי לשון בדברי אהרן עמ' לז.

ופעם אמר<sup>23</sup>:

'פון וואס זאל איך אנהובין ריידן מיט אייך, פון א כלל צוא פון א פרט, פון א נארישקייט צוא פון א שכל. דאס גרעסטע נארישקייט איז א שכל, דאס יודישקייט, דאס חיות, - וואס מ'ויל באקומען מיט א שכל' [נמה אתחיל לדבר עמכם, מכלל או מפרט, משטות או משכל? השטות הגדולה היא השכל, שרוצים להשיג היהדות, החיות, - עם השכל].'

'הנקודה' מורכבת מאמונה ויראה מיסוד מרן הרש"ק

מכתביו הקדושים של הרה"ק הרא"ק שהורצו מהכא להתם עוסקים בבהירות בחידוד חילוקי הדעות עם הרה"ק הרש"ז, - שהובאו בהרחבה בפרק הקודם - וכפי שהוא מסכם באחד מהם<sup>24</sup>: 'כללא דמילתא עיקר: האמונה והיראה הוא מקור הברכות והטוב הגנוז, וכל השכליים ומקור השכליים הוא מקור הדינין רח"ל, לכן כל שומר נפשו ירחק מהם... כי השכל נבזה לפי זיכך החומר והנפש, וכפי מה שהוא מוכן כן מושך את השכל אליו, משא"כ האמונה והיראה מזככות החומר ומטהרות את הנפש, ויש בהם לפענח את שיטת מרן הרש"ק ורבותינו הקוה"ט שהלכו בעקבותיו הקדושים. כי דרכם של רבותינו הקוה"ט שצמצמו דבריהם הקדושים במועט המחזיק את המרובה<sup>25</sup>.

כדרכם בקודש תמצת מרן הרש"ק את שיטת החסידות הקרלינית, האומרת שתחילת העבודה היא על ידי עשייה באמונה ויראה - ב'נקודה'. ה'נקודה' מסמלת את עיקר ויסוד שיטת חסידות קארלין-סטולין לעומת שיטת החסידות של הרה"ק הרש"ו. ה'נקודה' הייתה מרגלא בפומיהו של רבותינו הקוה"ט לדורותיהם, השתמשו בה בלשון מושאל ושיבצו אותה בהרבה כתרם<sup>26</sup>,

23 דברי אהרן עמ' כא.

24 אגרות בעל התניא, אגרת נט.

25 מרן אדמו"ר זיע"א אמר: 'דער בית אהרן זאגט [פ' משפטים]: 'האזה"ח מדבר מזה הרבה ואנו אומרים לפי דרכנו ג"כ קרוב לזה וכו', וסיים כ"ק אדמו"ר זצוק"ל: 'ביי אונז איז אויך דאס אייגענע, מיר רעדן אביסל אין ס'איז דא אין דעם אסאך [אצלנו גם כן, אנו מדברים מעט ומכיל הרבה]. כתבי קודש, עמ' יא. ופעם אמר: 'ביי העכערע מענטשן איז מען מצמצם דעם דיבור און אויף דעם קען מען בויען און בויען... למשל פאר-אכטאגאדיגן בית אהרן און פון היינטיגע וואך איז דא א סאך צו שמועסין... [צדיקים מצמצמים את הדיבור ועליו אפשר לבנות ולבנות, למשל מה"בית אהרן] של פרשה שמערה ומהפרשה הנוכחית - אפשר לשוחח הרבה'. כתבי קודש עמ' ו. ומרן אדמו"ר הוקן כותב: 'הדברים הנאמרים במעט הכמות ורב האיכות... סה"ק בית אהרן קנו עמ' ב.

גם משנתו הקדושה של מרן אדמו"ר הוקן הייתה תמצית תחכמה האלקית הגנוזה בדברי האר"ז ולתלמידו הקדוש מהרח"ו: 'וכל הדיבורים האלו אמר מקובל אחד שנכלל בזה שלשים דף מעץ החיים [למהרח"ו]...'. דברי אהרן עמ' מה. הגאון החסיד רבי שמעון מנשה חייקין ז"ל רבה של עיה"ק חברון תר"ב היה אומר: 'בדף אחד מספה"ק בית אהרן יש שלשה דפים לקוטי תורה...'. מזקני החסידים.

26 ב'נקודה' היו רבותינו הקוה"ט מוצאים רמז וסמך בכל עניני חסידות. בין חמץ למצה אין הבדל אלא ב'נקודה' אחת קטנה כשאר שבעים העושה את כל ההבדל: הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוננין רשם בפנקסו מה שאמר לו מרן אדמו"ר ז"ל: '... דער עיקר אז די פינטעלע, די נקודה שבלב. איך האב דאס אמאל גיאגט, פון אחד צו אחר איז נאהר א פינטעלע, עס איז ווידער דא אזא פינטעלע וואס מידארף זיא ארויס ווארפין, פון חמץ צו מצה איז נאהר א פינטעלע'. דיבורים אלו מובאים בספה"ק בית אהרן לשבת הגדול, דף עד ע"א: 'זה חילוק שבין חמץ למצה הוא רק נקודה אחת, כידוע, וצריך האדם להפריש מאתו הנקודה הרעה שבלבו רח"ל ולהשליכה עמוק עמוק במצולת ים, ולהתקרב אל הנקודה הטובה, כי ממילא בעת שהוא נפרש מהרע אזי הוא נכתר בטוב כמאמרינו, ואז נעשה מחמץ מצה כהרף עין'. ובספר משנת חכמים (ליקוטים מתורת רבוה"ק. ירושלים תרצ"ד) אות קמג: 'נקוד על רחוקה (פסחים צג:). שהנקודה רחוקה'. ובספה"ק בית אהרן, מכתבי קודש, קנג ע"א: 'ומתחילין מיום הפורים עצמו היינו מחיית עמלק היינו למחות הנקודה המחלקת בין חמץ ומצה ע"י העבודה הזאת בחודש הזה שצריך כאו"א להכשיר הכלים שלו והעצמות הפנימיות מכל חמץ ושאר המעכב בכדי שנוכל לקבל זמן חירותינו בחירות וחרות על לוח לבנו לקבל קדושת הימים'. שם במכתבי קודש קנג ע"ב. 'כמאמחז"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. היינו להישמר מנקודת החמץ שמפריש

שגורה ושזורה היא בדברי חסידים<sup>27</sup>. מסורה היא בידי רבותינו הקוה"ט כי מרן הרש"ק הוא שייצק את 'הנקודה' הקרלינית. ובטרם הסתלקותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין צווה

בין חמץ למצה ח"ו. וע"ז נאמר ושמרתם את המצות. קטע זה מופיע בהרבה מכתבים לפסח שם. מרן אדמו"ר זיע"א ביקש במכתבו מהחבורה הק' שישד בארץ הקודש לזכור מאמרים אלו כהכנה לפסח. כתבי קודש, ח"ב, עמ' נט. דווקא בגלל קטנות 'הנקודה' היא יכולה להתפשט לאין שעור: ספה"ק בית אהרן, מכתבי קודש, קנ ע"א: 'זעיקר עבודה היא נקודת הלב, כי הנקודה לית בה גוון והתפשטות, וע"ז כל האותיות והנקודות והטעמים מתפשטים ממנה כי היא ממוצעת בין תכלית הרוחניות להתלבש בכמה לבושי' להתחזק באלו הצירורים, ולכן הלב שבו כל החושים, כמאמר המדרש הלב שומע'. שם, לפורים, סו ע"א: 'באמת העיקר היא נקודה קטנה שאין בה שום גוון כלל וממנה מתפשטות כל האותיות, וכמ"כ היתה בריאת העולם מתחלת מנקודה קטנה שאין בה שום גוון, וממנה מתפשטים כל העולמות, וצריך כל אדם לראות לייחד כל דבר להנקודה הראשונה וממילא יפלו כל הקליפות'. שם לחנוכה מז ע"ב: 'אבל באדם צריך כ"א לידע שהוא קטן שבקטנים ורוצה רק להתחיל כי כך הוא החשבון ממה נפשך כידוע. והוא רק נקודה שבלב להתחיל והם נובעים מאליהם. כי כשיש איזה תמונה אזי א"א לשנות ואין להוסיף עוד. וכתוב כי לא ראינום כל תמונה. אבל כשהוא רק נקודה יכול לנבוע ולהוסיף ולעשות ממנו כל מה שרוצים. וכתוב מעין גנים באר מים חיים מי שזוכה לטעום מעט אור מאותו המעין אזי הוא באר מים חיים שנובע ונובע ומוסיף והולך כי עמך מקור חיים באורך נראה אור. ונוזלים מן לבנון אימתי כשנוזלים ובהים מהעיקר לבנונית ופשיטות בלי גבהות כלל. וכשאני נכנס לתוכה פי' לתוך הנקודה לפנימיותה. שערים הרבה נפתחים בה. וכתוב פתחו לי שערי צדק אבא במ אודה יה ההודות לה' המה השערים לזה השער לה'.

כמו מעיין שכל מה שרולים ממנו נובעין אחרים תחתיהן חיים וצלולים יותר. כך צ"ל הנקודה שבלב שיש בכל איש ישראל צריך להיות נובע בכל פעם יותר ויותר. אעפ"כ צ"ל חתום. שם, קמ ע"ב לשמחת בית השואבה. 'יכול להיות שזהו הפי' במעט אני מתחיל היינו מועט מחזיק את המרובה. היינו אות יו"ד נקרא מועט שהוא רק נקודה ומזו הנקודה מתפשטים כל האותיות'. שם, מג ע"ב, לחנוכה. 'כי באמת העיקר היא נקודה קטנה שאין בה שום גוון כלל וממנה מתפשטות כל האותיות. וכמ"כ היה בריאת העולם מתחלת מנקודה קטנה שאין בה שום גוון וממנה מתפשטים כל העולמות'. שם סו עמ' א לפורים.

ובמכתב קדשו לארץ הקודש הוא כותב במנחם-אב תרל"א, שם, דף קנו ע"א: 'כי ידוע שכל עליות וכל הגדולים נשאר מקורם בסוד נקודה וענין זה מחמת שהנקודה כוללת שני ענינים א' תכלית הקטנות ותקטן עוד זאת בעיניך וגומר גם בנקודה נכללים כל האותיות ונקודות וכו' מחמת שביכולת לצייר כל האותיות וכו'. והנה עיקר נקודה היא בלב כי הלב ג"כ כולל כל הענינים. הלב שומע וכו' כי העיקר רחמנא לבא בעי. והנה עבודות כל האדם ובפרט עבודה שבלב זו תפלה ומאמר הקדוש [מרן הרש"ק] ילאא פי תהלתך על ב' אופנים [כפי שמבואר שם בדרך קמו עמ' א]. ומחמת שהלב כולל הענינים לכן צריך כ"א לטהר אבריו ועשיותיו ודבוריו ומחשבותיו ומדותיו ובקל יוכל לבא להנקודה שבלב בכל הענינים להאיר לו בכל הדרך אשר ילך והמעשה אשר יעשה מראשית השנה וגומר...'.  
 יושב"ב במקום ההוא. יש"כ"ב. "יש כ"ב אותיות לתורה כמו שדברנו מקודם שצריך האדם לקשר כל הבחינות האותיות עם הטעמים והתנין והנקודות. ואז ויחלו"ם. יכול לעשות מהנקודות חול"ם. כי כשהנקודה עומדת למטה היא חיריק"ק. וכשהיא עומדת באמצע האותיות היא נקראת מלאפ"ם. ומי שזכה לעלה אותה למעלה ונעשה ממנה חולם. והנה באמת כוונתנו על הנקודה שבלב כל איש ישראל. והוא סולם מוצב ארצה. ובאמת הנקודה היא הולכת למעלה למעלה עד שראשו מגיע השמימה. ואח"כ והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו. כי כמו שכתפלה עולים מדרגות מדרגות כמו שמבואר שצריך לילך כמה עולמות עד שמגיע לתפלה בלחש. ואח"כ נפילת אפים. ואח"כ הוא ירידת השפע ממעלה למטה. כן הוא בכל מצוה ומצוה הוא מייחד ומקשר כל העולמות ומהמצות נבראו מלאכים. שם, לב ע"ב פרי' ויצא, ושם פעמים הרבה.

אפילו עניני הגשמיות של האדם תלויה ב'נקודה': שם, קנט ע"ב: 'מבנו הרב הקדוש [מרן הרא"ש] הצעיר מסטאלין] זצוקלה"ה אמר שממונו של אדם הוא ג"כ תלוי בנקודת הלב. ואמר בשם צדיקים ז"ל שעושר של כ"א מישראל נרמו בפסל לך. דאי' מפסולת של לוחות העשירי משה. וזה כשעושה צרכי גבו' הרמוז בתיבת פסל קודם ועיקר בממונו מלאצרי עצמו הרמוז בתיבת לך. אבל אם מקדים ח"ו ומחשיב בלבבו צרכי עצמו אזי נרמו ח"ו בלא תעשה לך פסל בהיפוך התיבות ובשינוי הנקודות ח"ו. שהכל תלוי בנקודה שבלב'.

'הנקודה' היא שיוצקת את המהות: 'ושמעתי מא"א אדמו"ר זצוקלה"ה שאמר. תיבת אפ"ס כשאין נקודה בתוך אות פ' פיורשה אין. אבל כשיש נקודה בתוכה אזי מרמות ליש בל' לע"ז. שם, לו ע"ב, פרי' וישלח. מרן אדמו"ר זיע"א סיפר בהקשר זה: '...ששמע מאדם אחד שאצלו אירע המעשה, שפ"א בא אדמו"ר הזקן זצ"ל לקרמניץ, כשבא לביהכ"נ וראה שאחד מתפלל כמו ה'בעלי בתים' כשגמר תפלת שמונה עשרה אמר לו אדמו"ר זצ"ל: 'כי אתה שומע תפלת כל פה' - אז ס'איז מיט א נקודה איז דא 'פה' און אז ניט... [אם זה עם נקודה יש כאן פה, ולא...] כתבי קודש, עמ' כו. ופעם אמר מרן אדמו"ר זיע"א: 'וינוחו בך, בו, בם' צריכים להגיד עם נקודה - דער עיקר איז די נקודה, - דער זיידע

לבנו מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' על הנהגת החסידים באמרו אליו<sup>28</sup>:  
 'זאלסט גיין אין טאטאלעס וועג, און דער האלטיין דעם רבינ'ס נקודה, און אונזער תנועה.  
 [לך בדרכו של אבא (מרן הר"א הגדול) ותחזק את הנקודה של הרבי (מרן הרש"ק) והתנועה  
 שלנו].'

נראה כי בגלל שמרן הרש"ק יסד את ה'נקודה' היה מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן'  
 מכנה אותה: 'דיא קארלינער נקודה', וכעדותו של אחד החסידים המתאר את דאגתו של מרן  
 להמשך שושילתא דדהבא שיעורר את ה'נקודה'<sup>29</sup>:

'שמעתי מהרב ר' יום טוב שמחה ז"ל אשר פעם אחת איז ער אריין צום אלטין רבין זצ"ל,  
 עס איז גיווען גאנץ פריא פארין דאווענען, האט ער גיטראפין אז דער אלטער רבי זאגט צוא  
 זיך אליין, ארום גייענדיג איבערין חדר אנה ואנה, בזה הלשון: ווער וועט דער-וועקין דיא  
 קארלינער נקודה? ווער וועט דער-וועקין דיא קארלינער נקודה? [פעם אחת נכנס לאדמו"ר  
 הזקן זצ"ל, היה זה די מוקדם טרם התפלה, ומצא את אדמו"ר הזקן אומר לעצמו, בשעה  
 שהלך על פני החדר אנה ואנה: מי הוא זה אשר יעורר את הנקודה הקארלינית? מי הוא זה  
 אשר יעורר את הנקודה הקארלינית?] והרב ר' יום טוב שמחה לא הביין וואס איז פאר א  
 דיבורים, ואח"כ איזו שנים, כשנולד אדונו ומורנו ורבינו הקדוש והטהור והי' כבן שנה<sup>30</sup>, אמר  
 הרבי הזקן זצ"ל והראה באצבעו הק' על רבינו הקוה"ט שהי' כבן שנה, ער וועט דער-וועקין  
 דיא קארלינער נקודה! [הוא זה אשר יעורר את הנקודה הקארלינית!] והשיב כמה פעמים בזה  
 הלשון, כך שמעתי מהרב ר' יום טוב שמחה ז"ל.'

שיוך יסוד די קארלינער נקודה' למרן הרש"ק עברה אצל רבותינו מקארלין-סטאלין  
 לדורותיהם. מרן אדמו"ר הרא"א שהעתיק את חצר קדשו מסטאלין לקארלין<sup>31</sup>, כתב  
 במכתבו הקדוש מלודמיר, לאחר שהשתטח על הציון הקדוש של מרן הרש"ק זיע"א בשנת  
 תרפ"ו לחסידים בארץ הקודש<sup>32</sup>:

'...שיזכני השי"ת להשתטח... על ציון קה"ק הרה"ק ר"ש מקארלין ומנוחתו כבוד בפה  
 לאדמיר, הנקודה הראשית שאבותינו הק' יצקו מים על ידו... ואנחנו הדלים נתאמר ג"כ  
 בשם תפארת הזה לכנות בשם קארלינער חסידים...'

וכעדותו של רבו המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א שאמר עליו<sup>33</sup>:

'שאינו כאלו הרוצים ומבקשים השגות ומדרגות של רוח"ק וכדו', דער ליטוואק ציט זיך צו  
 דער נקודה, ליראת שמים טהורה.'

האט געזאגט: כי אתה שומע תפלת כל פה - אז ס'איז מיט די נקודה איז דאס פה, און אז ניט... / שם, עמ' יד. "בשם  
 הבעש"ט זצ"ל, תמים מם דגושה, להיות תמים עם הנקודה" ברכת אהרן עמ' קן.

27 בפורים תש"ז בשלחן הטהור של מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה, אמר החסיד ר' ליב גלויברמן ז"ל שהיה הרב דפורים:  
 מדוע בא הרב אל הרבי? כי לרבי יש יו"ד ונקודה!..., ונהנה מרן אדמו"ר זיע"א ואמר: 'דער עיקר איז די נקודה'. לאחר  
 ימי הפורים נשמעה שבימות רצון קדשו כשאמר: 'די צוויי לייבאלאך האבין אונז גימאכט דעם פורים! [שני האריות  
 עשו לנו את הפורים] דהיינו הפורים רב' וחברו החסיד ר' ליב גולדברג (ג"ב) ז"ל ששימחו מאד. מזקני החסידים.

28 ברכת אהרן עמ' עה.

29 מרשימת החסיד רבי שלמה פלוטניצער ז"ל את אשר שמע מהגאון החסיד רבי יום טוב שמחה ז"ל אב"ד לאהישיין.

30 מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א.

31 בשנת תרפ"ג.

32 דברי אהרן עמ' קמו.

33 כ"ק אדמו"ר בעל נתיבות שלום זצ"ל מסלונים בהקדמה לתורת אבות.

מרן הרש"ק היה כה מחשיב את 'הנקודה' עד שהיה דורש בה את ההתמקדות בעבודה<sup>34</sup>:  
'שפכו דמם כמים (תהלים עט ג), ועם כל זה הוא סביבות ירושלים ארום דעם הארצין, ואין קובר - בתוך נקודת הלב'.

לא היינו יודעים מהי אותה 'נקודה' שהיא אבן פינה ויסוד מוסד של החסידות וממה היא מורכבת אילולי גילה לנו זאת מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' בדברים מפורשים שאמר לחסידים בעת שביקשו ממנו 'סדר היום', ואז תמצת בסעיף הראשון את 'הנקודה' יסוד החסידות הקרלינית<sup>35</sup>:

'עיקר סדר היום הוא הנקודה שב"ב ומה היא הנקודה אמונה ויראה. אם יש בו הנקודה אזי הכל טוב הן התפלה היא בטוב והן הלימוד הוא בטוב. ואין נוטלים הנקודה ע"י עשיות באים אל הנקודה'.

מרן אדמו"ר הזקן זיע"א גם רמז לנו מתי וכיצד נוסדה 'הנקודה' על ידי מרן הרש"ק, וכך הם דבריו הקדושים בספה"ק 'בית אהרן'<sup>36</sup>:

'...וסיפר מהרב הקדוש רש"ק זצוק"ל. שאמר בעת שבא לרבו וראה גדלו ועיין בזה היטיב וראה שהוא ע"י ב' דברים וחמד מאוד להיות גם כן כמוהו ולקח לו רשימה ועל ידי הרשימה הלך והלך עד אין שיעור'.

מה הם 'ב' הדברים' ומה היא 'הרשימה' שמרן הרש"ק 'לקח לו' 'בעת שבא לרבו [מרן המגיד ממעזריטש]<sup>37</sup> וראה גדלו ועיין בזה היטיב? על כך כבר עמד אחד מהחסידים שזכו לשמוע מפה קודש מרן אדמו"ר הזקן את הדברים הקדושים והעמוקים והעלה על הכתב את הדברים ביתר ביאור<sup>38</sup>:

'...ל"א פ"י מה ששמעתי מפה קדוש אדמו"ר זצוק"לה"ה וכן מבואר בפנים בדרושי פסח שסיפר בשם הק' רש"ק ז"ל בכואו לרבו המגיד [ממעזריטש] ז"ל ראה שגדולת מדריגת רבו היא בשביל שני דברים ולקח הרשימה בלבו ועם רשימה יכולים לילך ולילך (כן שמעתי) ואולי הרשימה היא האמונה, וכמו"ש הרב בספר הזה בסוף סדר בראשית בסעודת היא"צ של אביו ז"ל'.

אכן שם בספה"ק 'בהילולא של אביו'<sup>39</sup> מבוארים הדברים:  
'...איתא בגמרא שהעוה"ז נברא בה"א והעוה"ב נברא ביו"ד מחמת שהצדיקים שבשם

34 כתבי רמ"מ, סטנסיל, עמ' יב אות קנד.

35 ספה"ק בית אהרן ד עמ' ב. דברים אלה באים בלשון קדשו של מרן אדמו"ר הזקן בדברי אהרן עמ' כד, מהעתק דברים שרשם הרב החסיד רבי אהרן משה שפירא מתלמידי מרן אדמו"ר הזקן: 'דער עיקר סדה"י איז די נקודה שבלב. און וואס איז די נקודה, אמונה און יראה. או מיהאט דיא נקודה איז אלץ גוט. [דאס] דאוינען [איז] גוט און דאס לערנין [איז] גוט. וויא נעמט מען די נקודה, דורך עשיות קומט מען צוא דער נקודה'.

36 ספה"ק בית אהרן, לפסח, דף צד"ק עמ' א.

37 מתוך הכתוב לא ברור מיהו "רבו" המוזכר כאן, האם הכוונה היא למרן המגיד ממעזריטש או למרן הר"א הגדול מקארלין. בס' שמע שלמה חלק ב, דף ב עמ' ב, מצטט קטע זה מספה"ק בית אהרן, ומציין בסוגריים כי הכוונה היא למרן המגיד ממעזריטש, אך לא ברור מנין לו זאת, שכן הסברה נותנת כי הכוונה היא למרן הר"א הגדול מקארלין, כי מרן אדמו"ר הזקן אמר דברים אלו בדברי-תורה שנשא בשבת חוה"מ פ' ביומא דהילולא של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א. וכבר הערתי על-כך בקובץ באו"י נב עמ' קלג בהערה 14. אלא שבעדותו של חסיד זה שזכה לשמוע מפה קדוש מרן אדמו"ר הזקן מופיע במפורש 'לרבו המגיד'.

38 דברי אהרן עמ' ח.

39 ספה"ק בית אהרן, דף כד עמ' ב. המובא בסוגריים הם מתוספת כת"י עתיקים המובאים במהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א משנת תשס"ז.

מועטין. אומרים בשם צדיקים. לכי מיעטי את עצמך. [כשאתה רוצה לילך במעלה מעלה בדרכי ה' אזי תמעט א"ע] הטעם הוא מחמת שאין גבהות לפני המקום. ועוד מחמת דיא גאנצי זאך מן היראה והאהבה איז נאר אנקודה. כל העבודות אינו רק נקודה<sup>40</sup>. אם האדם יש בתוכו העיקר הנקודה אזי טוב. אבל בלא הנקודה הכל אינו כלום. ומה היא הנקודה. שידע באמונה שלימה שהכל הוא מ"י. וזו הנקודה אינו רק יו"ד. ולפיכך ראה הקב"ה להצדיקים שהן מועטין. אז זיאי זיינען זייער קליין. עמד ושתלך בכל דור ודור כי בזה יש להם התפשטות ובוזה שתלך בכל דור. כי צדיקים גם המה אינם רק כמו יו"ד פשוט שהם מועטין. ועוד זיי זיינען זייער קליין קען דאס אומערדם איין ארט האבין. וכל הענין שמקבלים התלמידים מצדיקים אינו רק נקודה והנקודה היא רק אמונת חכמים. כי כשיש לו אמונת חכמים אזי הוא מאמין ב"י וכל התורה כולה וד"ל. וכיון שאינו רק בחינת יו"ד לכך יוכל הדבר להתפשט בכל דור ודור. כי מחמת שהיו"ד אינו רק נקודה יכולים לעשות ממנו כל מה שרוצים'.

מכאן ש'הרשימה' היא 'הנקודה' וכי 'ב' הדברים' הם אמונה ויראה כפי שביאר מרן אדמו"ר הזקן ב'סדר היום'. אלא שפעמים 'הנקודה' מאירה בעיקר האמונה, ופעמים בעיקר היראה. שכך אנו מוצאים בדברי מרן אדמו"ר הזקן:

'...ומה היא הנקודה. שידע באמונה שלימה שהכל הוא מ"י'. וזו הנקודה אינו רק יו"ד...'<sup>41</sup>  
'...ועיקר הנקודה היא היראה יראת ד' היא אוצרו...'<sup>42</sup>

ה'נקודה' היא אמונה פשוטה ויראה פשוטה 'הסמוכה לעולם' וממנה התחלת העבודה:  
'...עיקר העבודה היא בלב. רחמנא ליבא בעי. והלב נקודה ושם נקודה נקרא על ענין דלית ביה גוון כלל. וגם ע"ש שמהנקודה נתפשטו כל האותיות וכל הנקודות. ולזה נקראת ראשית חכמה לכל עושיהם לשון רבים היינו שהתחלת כל העבודות הוא מיראה שהיא פמוכה לעולם. וע"י יראה זו יכול כל אדם לעלות ממדרגה למדרגה כל חד לפום שיעורא דיליה לרום המעלות ובתנאי שלא יעלה במעלה יותר ממדרגתו כדי שלא יגלה וכו'<sup>43</sup>. '...ובאמצע הדיבורים אמר כי עיקר העבודות הוא באמונה פשוטה בבחינת עין לא ראתה. ובמה שעין לא ראתה השכר הוא ג"כ עין לא ראתה'<sup>44</sup>.

דברים אלה באים ביתר הרחבה וביאור:

'...עיקר העבודה הוא בלב כללות התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל. ורחמנא לבא בעי. והלב נקרא נקודה כי שם חלקת מחוקק ספון. היינו החקיקה של כל הענינים וכל המדות תלויין בלב כמאמר חז"ל הלב שומע ומדבר ובכלל דבריו דבריכם. ועוד כי שם נקודה מורה על דלית בה גוון מחמת פשיטות ולכן מהנקודה מתפשטין ומצויירין כל האותיות. וכל הנקודות

40 [אז מיהאט אין זיך דער עיקר די נקודה איז גוט ובלא הנקודה הכל אינו. ומה היא הנקודה שידע באמונה שלימה אז אלץ איז פון גאט איז דאך דאס אנאר א יו"ד ולפיכך ראה הקב"ה צדיקים שהן מועטין אז זיי זיינען זייער קליין. עמד ושתלך. דערמיט האבין זיי התפשטות. און ער האט זיי אריין גיפלאנצט בכל דור ודור. ווארום צדיקים זיינען אויך אנאר א יו"ד פשוט שהן מועטין און זייער קליין, קען דאס אומערדם איין ארט האבין. אז די גאנצע זאך וואס מי איז מקבל פון צדיקים איז אויך אנאר איין נקודה די נקודה איז אמונת חכמים אז מיהאט אמונת חכמים מאמינים ב"י ובתורה כולה וד"ל. מילא ווייל דאס איז אנאר א יו"ד. דעריבער קען דאס האבין התפשטות בכל דור. מחמת שיו"ד וכו'].

41 שם.

42 שם, קלו ע"ב לשבת שובה. ראה גם אמרתו של מרן הרא"ש הגדול: 'לפטור מהיצה"ר א"א או באמונה או ביראה'. דברי אהרן עמ' טז.

43 שם, בהשמטות, קנט ע"א.

44 שם, עב ע"ב, פ' החודש.

תחתיים שניים ושלישים. וכמאמר הכתוב ויחלוס נקודת חולם מוצב ארצה וראשו וגומ' ולזה הוא ראשית המחשבה עד סוף המעשה וכל עושיהם שכל טוב כמ"ש ראשית חכמה יראת ה' וגומ'. היינו שתחלת כל העבודות הוא מיראה ראשונה הסמוכה אצל דבור העולם וע"י יראה זו יכול כאור"א לעלות ממדרגה למדרגה כל חד לפום שיעורא דיליה ע"י מעשה ודבור ומחשבה. ובזכות המדות לכוונם אל האמת והישר ובתנאי שלא יעלה מעלה יותר ממדרגתו לפי המעשה והעת כדי וכו' 45.

קיימת עדותו של חסיד מרן אדמו"ר הזקן, המתאר מעמד שהיה נוכח בו בשיחת רבו בעניין זה של ה'נקודה' המורכבת מאמונה ויראה ומגיעים אליה דרך 'עשיה' 46:

'ביום ו' עש"ק פ' אחרי קודם התפילה דיבר עמנו לערך חצי שעה, ואמר וואס איז א סדר היום, מיזאל זיין צו גיקומען צו אמונה ויראה, ווי אזוי קומט מען דער צו, דורך טואכין, אמונה ויראה איז דיא נקודה שכלב... [מה הוא סדר היום, שיגיע לאמונה ויראה, איך מגיעים לזה, דרך עשיה. אמונה ויראה היא הנקודה שכלב].'

גם ב'חדר הקרליני' על כל ענפיו היו הצדיקים והחסידים מייחדים דבריהם סביב ה'נקודה' שהיא מיסודו של מרן הרש"ק 47, ושהיא אבן פינה בעבודת ה' כמסורה להם מפי תלמידו הרה"ק הר"מ מלעכוויטש 48. בדבריו הקדושים של הרה"ק רבי אברהם מסלונים בעל 'יסוד העבודה' שכתב לאחד מחסידיו 49, הוא מתייחס ל'נקודה' שהיא מורכבת מאמונה פשוטה ויראה פשוטה שהם ראשית ותחילת העבודה:

'...כי כן הוא חיות האמת אשר בנקודת הלב היא, בה כלולה כל האברים והחושים וגם התפשטות המחשבה והכל מתגלה לפי הנקודה הפנימיות שבתוך תוך לבב נאמן, וכל מרכז הגלגל סובב על הנקודה פנימית ובה נכלל, והיא ראשית נקראת וגם אחרית שהיא התכלית אשר זה ג"כ נקרא ראשית כמו קודש ישראל לה' ראשי' תבואתו, וזהו בראשית ב' ראשית ר"ל שהתחלה הוא האמונה פשוטה] וירא[ה] תתאה...'

ומבסס דבריו הקדושים על מכתבו של הרה"ק הר"א מקאליסק בבירור שיטת החסידות 'אשר דבריו גחלי אש וכמסיני':

'אשר על כן חרדתי עליהם את כל החרדה הזאת, פן ואולי ח"ו תקראנה אותם כאלה, לבנות מגדל בשכל נבדל, פן יפתה לבבכם וסרתם מכוונת האמונה והאמת, שכל הדברים הנוגעים ברומו של עולם הכל הולך למקום אחד הולך הוא הסובב אל נקודה אחת הן יראת ד' היא חכמה, משא"כ איפכא, לא לחכמים לחם, שהוא עיקר היראה והאמונה, כי היראה היא פנימיות ותוכניות נקודה שכל הגלגל הסובב חוזק עליו וכל העולמות נבנו עליו, הוא השכל הראשון והוא האחרון, ולהיות הנקודה הזאת שלא לזוז ממנה צונו ד' הלכה למעשה ע"פ התורה, אמונת חכמים כל תסור מאמונה, אז תצליח ותשכיל ותרוך נוראות ימינה, משא"כ התורה והשכליים לבדם, מבלי יראה קודמת, המה נבדלים, כלים ומכלים הבעלים, כי נקודת

45 שם, קמט ע"ב.

46 דברי אהרן עמ' כז.

47 ראה לעיל בהערה 33 מכ"ק האדמו"ר בעל נתיבות שלום זצ"ל מסלונים.

48 'ושמעתי מנאמנים שכ"ק אדמו"ר מהר"ש ז"ל מסלאנים אמר בפורים תרע"ד כשברכו אותו שיזכה להאריך ימים עד משיח צדקנו, עמד רגעים אחדים ואמר: 'הנקודה שהלעכוויצער נטע בנו תחי' עד משיח צדקנו...'. מכתב הרה"ק רבי מרדכי חיים מסלונים זצ"ל, בית אברהם, 'דברי הקדמה והסכמה', בריש הספר.

49 יסוד העבודה, מכתבי קודש, מכתב כה.

היראה היא סוף המעשה במחשבה תחילה, עולים ויורדים בה מקור הברכות וטוב הגנוז, משא"כ בנין השכל לבדו, בלי יראה קודמת הסובבה עמוק עמוק מי ימצא, אע"פ שכולו טוב, דינן מתערין, כי התפשטות השכל לאין קץ שם לחשך נחשך כידוע<sup>50</sup>.

העולה מאן כי שיטת החסידות הקרלינית המבוססת על תחילת העבודה להמון החסידים באמונה ויראה הבאים בעשייה, והשוללת את שיטת חב"ד של 'התבוננות' תחילה - יסודה על ידי מרן הרש"ק 'בעת שבא לרבו [מרן המגיד ממעזריטש] וראה גדלו ועיין בזה היטיב וראה שהוא ע"י ב' דברים וחמד מאוד להיות גם כן כמוהו ולקח לו רשימה [נקודה] ועל ידי הרשימה הלך והלך עד אין שיעור'. וכי הרה"ק הרא"ק השתמש אף הוא באותה 'נקודה' כשבא לתמצת שיטת החסידות המבוססת על אמונה ויראה.

'הנקודה' מכונה בפי רבותינו הקוה"ט 'נקודת הלב', להבדיל מ'נקודת האמת' שרבותינו הקוה"ט טבעו חותמם אמת בחסידות קרלין-סטולין<sup>51</sup>. גם עניין 'אהבת חברים' שהייתה ליסוד מוסד בחסידות - השתוותה מפאת חשיבותה ל'נקודה', כדברי מרן אור ישראל מסטאלין<sup>52</sup>:

'אזוי וויא מידארף האבין אמונה אין דער נקודה, אזוי דארף מען האבין אמונה אין גוטין ברודער אז ער האט מיך ליב, און אזוי דארף מען האבין אמונה אז דער גוטער ברודער האט ניט קיין חסרונות [כפי שצריכים אמונה ב'נקודה', כך צריך שיהיה אמונה בחבר-טוב שהוא אוהב אותי, וכך צריך אמונה שלחבר-טוב אין בו חסרונות]'

50 אגרות בעל התניא, אגרת נט.

51 ייתכן והרה"ק הר"ב ממעזבוז הוא אשר חיזק והדגיש את מדת האמת בחסידות קרלין-סטולין על ידי רבותינו הקוה"ט שנסעו אליו. ראה להלן בפרק ה שמרן הרש"ק ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין נסעו לקבל מפיו הקדוש של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז, וכן מרן אדמו"ר הזקן שמע מפיו הקדוש. הדיבורים הקדושים וכן הסיפורים אודותיו שנאמרו על-ידי רבותינו הקוה"ט משמו הקדוש עוסקים ברובם במדת האמת, ורבותינו הקוה"ט מקארלין סטולין ראו בהרה"ק הר"ב אחד מאבות החסידות הקרלינית ומניחי יסודותיו קודש בשיטת החסידות. לשמו ולזכרו תחרד כל נפש עד שמרן אדמו"ר הזקן ציווה לערוך בבתי החסידים סעודה ביום ההילולא ח"י כסלו ולצרפה לסעודת י"ט כסלו ההילולא של מרן המגיד ממעזריטש 'למען לא ישכחו אשר היו צדיקים הללו בעולם זי"ע ועכ"ו...'. וכפי שמרן אדמו"ר זיע"א אמר על כך: '...זיי (הרבי ר') ברוך והמגיד זיע"א) זענען געווען יסודות פון אלע חסידות, יעדער איינער מיט זיין דרך'. 'נקודת האמת' נזכרת אצל רבותינו הקדושים, מרן אדמו"ר הזקן בספה"ק בית אהרן בפסח דף פ עמ' א, צב עמ' א. במכתביו הקדושים לחג הפסח: שם, קנ עמ' ב, קנא עמ' ב, קנב עמ' א, קנג עמ' א, שם עמ' ב, קנד עמ' א, קנה עמ' ב, קנו עמ' ב, קנט עמ' א, [ונראה כי נכתב באדר קודם פסח וראה גם שם קמט עמ' ב], ושם בעמוד ב' על הרהורי תשובה בסעודת שבת. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטולין מזכיר את 'נקודת האמת' בצוואתו הק': '...אשר עיקר הרשימה מנקודת אבותינו הקדושים ציס"ע בדרך החסידות נתיסדה על דרך האמת שיהיו כ"א דובר אמת בלבבו. ולא ידברו אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כבדו ולקיים מאמ"ה בכל דרכיך דעהו. וכ"א יצור לשונו מרע ושפתיו מדבר מרמה ולהרחיק א"ע משקר עד קצה האחרון...'. והיה מרן אדמו"ר זיע"א מזהיר את החסידים 'דער עיקר איז אז יעדער עשיה וואס מ'טוט זאל זיין מיט אמת, אמת איז העכער פון אלע זאכן. ס'קען זיין אמאל א פשוטער איד וואס ער ווייסט אפילו ניט קיין פירוש המילות, און ער זאגט א קאפיטל תהלים מיט אמת, איז דאס שענער פאר איינעם וואס ער לערנט א בלאט גמרא מיט תוספות, כאטש א בלאט גמרא שטייט דאך גאר הויך, - ס'איז דאך ניט דא קיין העכערס פון דעם - אבער דער אמת דערלייכט [העיקר הוא שכל עשיה שעושים תהיה עם אמת. אמת גבוהה הוא מכל הדברים, יכול פעמים להיות כי יהודי פשוט שאינו יודע אפילו פירוש המלות, ואומר קפיטל תהלים עם אמת, זה יפה יותר ממי שהוא שלומד דף גמרא עם תוספות, על אף שדף גמרא הוא גבוהה מאד, - אין בנמצא גבוהה הימנו, בכל זאת האמת מאיר[ה].] כתבי קודש עמ' מ. החסיד רבי פניניע מפלוטניצא היה אומר: 'היות שהיסוד של חסידות קארלין להתרחק משקר... לכן היו נוהגים החסידים לדבר מעט וואס ווייניגער, כי לא רצו לדבר אזעלכע זאכן וואס זיי האלטין נישט דער ביי. והוסיף לזה החסיד רבי מרדכי מקפיטשקעוויטש ואמר: אם לא שויתי דוממתי (תהלים קלא ב), אם אין לי מדת השתוות, על כל פנים דוממתי - זאהל חאטש זיין דוממתי, שווייגין ולא לדבר גבוה'. פרי ישע אהרן עמ' ערב. דברי אהרן עמ' קיז וברכת אהרן עמ' קמ.

ברבות השנים הפכה 'הנקודה' להיות סמל וביטוי מקוצר לעניינים עיקריים נוספים המשובצים בדרך חסידות קרלין-סטולין<sup>53</sup>. היתה מרגלא בפומיהו של חסידי קרלין סטולין ובתי ענפיה, והזכירו אותה בערגה ובהתרפקות כיסופי נפש כמשמעות יסוד בהתעלות בעבודת ה'.

התחלת העבודה בעשייה והמחשבה באה עם המעשה ואיך נוטלים הנקודה? שואל מרן אדמו"ר הזקן ומשיב: 'ע"י עשיות באים אל הנקודה'!. דברים אלה מבוססים על מאמריו של מרן הרש"ק שכאמור יצק את 'הנקודה', שתבע מהחסידים את העשייה שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו. אלא שמתוך העשייה באה המחשבה.

העשייה הייתה אבן פינה במשנה הקרלינית ששללה את ה'התבוננות' כתחילת עבודה לחסידים, והדגישה כי התחלת העבודה על ידי 'הנקודה' המורכבת מאמונה פשוטה ויראה פשוטה היא בעשייה, והמחשבה באה עם המעשה, ואותה מחשבה-שכלית רצויה היא<sup>54</sup>, שכן אמר אדמו"ר הזקן:

'כי כן דרך לעבודתו יתברך בתחלה אינו רואה שום חיות וטוב כלל רק צריך לעבוד את י"י ביראה ובאמונה היינו יראה תראה ואמונה פשוטה עד שיעזור לו השי"ת וישיג האור והחיות של המצות בתורה אור ויובל אה"כ לדבק ולקשר כל דבר ומקורו עד שנעשה יחוד גמור<sup>55</sup>.

'פון אום גיין במחשבה אליוין אן עשיה האלמין מיר גאר ניט דער פון. דאס איז ניט לאנשים כערכינו נאר האריוואנע. [ללכת רק במחשבה בלי עשייה אין אנו מחזיקים מכך, זה לא לאנשים כערכינו, רק יגיעה]<sup>56</sup>.

'ועוד אמר [מרן אדמו"ר הצעיר] שעוד יש ללמוד בזה שכמו שבדרך הגשמי אינו יכול לילך במחשבה לבד אף שרצונו ודעתו לילך. ההילוך הוא דוקא ע"י כלי הפעולה וברגלים דוקא. כך הדרך לעבודת ה'. המחשבה לבד אין זה הדרך לילך בו. עד שיצורף לו עובדא ומילואא. ובשם אביו הרה"ק אדמו"ר זצוקלה"ה. שהרי אף בחיות הפשוט תלוי בעובדא. כגון אכילה ושתייה וכיוצא. ואף להמשיך נשמה מלמעלה. וכש"כ וק"ו להשיג חיות של מצוה בתורה ותפלה בודאי תלוי הדבר בעובדא ובמילואא וביגיעה לפי כחו<sup>57</sup>.

'עכ"פ העיקר הוא לייחד המחשבה והלב. וכבר אמרנו זה כמה פעמים לרוב שכ"מ שנאמר חכמה כתיב אצלה לב ג"כ. לב חכם לימינו. בלב כל חכם לב. כי זהו העיקר שלא יהיה החכמה רק במחשבה. רק כמו שאמרנו במחשבה וברעותא דלבא...<sup>58</sup>.

53 'הנקודה הראשית שאבותינו הק' יצקו מים על ידו [מרן הרש"ק] נקודת האמת והאמונה והשמחה... מכתב קודש מרן הרא"א מקארלין, דברי אהרן עמ' קמו.

54 גם הרה"ק הרא"ק ראה כי מחשבה-שכלית זו הבאה עם העשייה רצויה, בכתבו: 'ודור המדבר שהיה דור דיעה לא היו כי אם חכמים וידועים, ונבונים לא אשכח, כי פחדו ונ[י]ר[א]הו להתבונן בכינה יתירה... אשר ע"כ נקראו דור דיעה, שלא רצו להתמהמה בכינה, כי אם לאמונה יקראו, והקדימו נעשה לנשמע כמו שארז"ל (שבת פח א) מי גילה רז זה לבני כו'. ומן העשי' יגיע אל השמיעה, מנר מצוה אל תורה אור, כי אחרי שיזדכך החומר והצורה מן היראה אז יראו אור בהיר בשחקים... אא יראה שזה השכל הוא לברר ולהחזיק ולצרוף זה הגדר לעשותו בהשכל ומועצות ודעת טוב עין הוא יבורך'. אגרות בעל התניא, אגרת נט. 'הנה ודאי ראוי לכל אדם להשתוקק ולהשיג כל המאורות הגדולים אשר עין לא ראתה, אבל בתנאי אם השתוקקותו הוא מגודל להב היראה והאמונה, כי בערה בו אש ה' ומבקש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ודאי יהי' הולך ואור עד נכון היום'. יסוד המעלה, אגרת מו מסיון תקמ"ט, וגם באגרת מה מניסן אותה שנה.

55 ספה"ק בית אהרן, קא עמ' א, פ' תזריע.

56 שם, קמו עמ' א.

57 שם, קנו עמ' ב.

58 שם, קלב עמ' א, לראש השנה.

דיבור זה מצאנו בכתבי הרה"ק הרי"ם מקוזניץ (כת"י):

'בנו אדמו"ר הרה"צ זצוק"ל סיים אראיה וויא עס שטייט אין דער תורה חכמה שטייט דער באיי לב חכם לב חכמי לב אין איין ארט שטייט יוא חכמה אן הארץ קרח שפיקח הי' זעט מען טאקי וואס האט זעך פון אים אויס גילאזט'.

'שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר, אלא לעושיהם, כי השכל הוא טוב דוקא לעושיהם, זכה נעשית לו סם חיים, אבל לבלתי העושים השכל מגרע...'. 'בתחילה צריך יגיעה בלא שום שכל, רק שאמר ונעשה רצונו, ואחר כך בא השכל'<sup>59</sup>.

וכמו שאמר מרן אדמו"ר הזקן שהמחשבה באה לאחר העשייה:

'דער עיקר איז דער דבור, עס איז פאראן איין העכירע זאך, מחשבה, פון דעם דבור קומט אין דער מחשבה [העיקר הוא הדבור, יש דבר גבוה הימנו, מחשבה, מהדיבור באים למחשבה]'. '...כשהוא חזק באמונה טוב אח"כ לשמוע בכל פעם ולהוסיף ולהבין ולעסוק בשכליים, אבל מקודם צ"ל חזק באמונה...'<sup>60</sup>.

והראה מרן אדמו"ר הזקן מקור מקדמונים לדרך שתחילת העבודה הוא בעשייה דווקא והמחשבה באה עם המעשה:

'ואמר שכלל הדברים שדברנו כבר אמורים ומפורשים בקדושה בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תע"ב. ובספר החינוך פ' בא בפסוק ועצם לא תשברו בו. ואידך פירושו זיל גמור... והיה מצוה אדמו"ר ז"ל לאנ"ש לרשום הדברים האלו המועתקים מתשובת הרדב"ז ומספר החינוך הנ"ל לחקקם על לוח לבם. ואמר כי המה כאלים גדולים לכל עניני הפירות'<sup>61</sup>.

ז"ל ספר החינוך שם: ועתה בני בינה ושמעה זאת והטה אזניך ושמע אלמדך להועיל בתורה ובמצות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכף מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עופק בהם אם טוב ואם רע. ואפי' רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות ואפילו שלא לש"ש. מיד יטה אל הטוב. ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ובכח מעשיו יסיר היצה"ר. כי אחרי הפעולות נמשכות הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצות. אם יעסוק תמיד בדברים של דופי כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה. באמת אם כל עסקו כל היום באותו אומנות. ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור. כי ידוע הדבר ואמת שכל האדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו. וע"כ אמרו חז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות כדי להתפיס בהם כל מחשבותינו ולהיות בהם כל עסקינו להטיב לנו באחריתנו<sup>62</sup>. כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד. ורמזו ז"ל ע"ז באמרם כל מי שיש לו מזווה בפתחו וציצית בבגדו ותפילין בראשו מובטח לו שלא יחטא. לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהם תמיד. לכן אתה ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם. ואל יבטיחך יצרך לומר אחרי היות לבי שלם ותמים באמונת אלקים מה הפסד יש כי אתענג לפעמים

59 ברכת אהרן, עמ' לח. משנת חכמים. ירושלים תרצ"ד, אות מט.

60 ספה"ק בית אהרן, קמו עמ' א, ושם, צא עמ' א.

61 ספה"ק בית אהרן, קמו, עמ' א ועמ' ב.

62 רעיון זה מצינו בדברי הרה"ק הרא"ק שהבאנו לעיל בפרק ג: 'כמו שארז"ל (מכות כג ב) רצה הקב"ה לזכות את ישראל, שיוזכרו מאוד, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שהיה הקב"ה חושש שלא ילכו אחרי שכללים הנבדלים ויתמשכו אחרי הרע ח"ו, לכן הרבה להם תורה ומצוות ועשה להם משמרת למשמרת'. אגרות בעל התניא, אגרת נט.

בתענוגי אנשים לשבת בשווקים וברחובות להתלוצץ עם הלצים ולדבר צחות וכיוצא באלו הדברים שאין מביאין עליהן חטאות ואשמות הלא גם לי לבב כמוהם קטני עבה ממתניהם ומדוע ימשכוני הם אחריהם. אל בני השמר מפניהם פן תילכד ברשתם. רבים שתו מתוך כך כוס תרעלתם ואתה את נפשך תציל. ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה רבוי המצות בענין זכירת ניסי מצרים שהוא עמוד גדול בתורתנו. כי ברבות עסקינו בהם נתפעל אל הדבר כמו שאמרנו. עכ"ל הקדוש'.

שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו

היו רבותינו הק' חרדים שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו. העובדה הבאה, על אף אשר נשתמרה בסגנונות שונים<sup>63</sup>, מטיבה לתאר את מה שקרה ברייסיין באותה תקופה על רקע הגישות השונות בחסידות, ועל זהירותו של מרן הרש"ק מחכמה המרובה מהעשיה:

'פ"א נסע מהר"ש זצ"ל דרך רייסיין, ושבת בעיר אחת שהיו כולם חסידים ליובאוועטשער... וכל השבת באו כל חסידי רייסיין לשולחנו הק', ולא שמעו כל השבת מאתו שום דבור, אך בסעודה שלישיית קודם ברהמ"ז, באמרו מזמור לבני קרח (תהלים פז), וסיים כל מעיני כך, אמר כל מעיני, מיין גאנצע קוועלינג, כך מיט דיר, אין דיר, והדבור הזה נשאו לבם עד כי יצאו מהגשם, ונתלהבו מהדבור הזה, עד כי גם ביום מחרת לא היו יכולים לפנות לעסקם, כ"א נשאם לבם מהתלהבות אהבה ויראה, בחפיצה ודבקות מהדבור אחד ששמעו, ואחרי זאת... ספרו לפני הרב [בעה"ת והשו"ע] ז"ל, ושאלו מאתו, רבינו, הן שומעים אנחנו מאתכם תורות גדולות עמוקות עפ"י חב"ד תלי תלים, עכ"ז אין לנו להתפעלות בלב, ומהר"ש מקארלין שמענו אך שלשת תיבות פשוטים ונתלהב לבנו ביראה ודבקות עד כי נשא לבבינו למעלה ראש, ויען הרב ז"ל, אנחנו לא נוכל להשוות עצמנו להרר"ש 'כי מציון תצא תורה', מהציון בהלכה - מאתו תצא תורה, 'ודבר ד' שיכנוס דבר ד' בלבות ישראל לדעת כי יש ד' בעולם - "מירושלים" מהצדיק שהוא בחי' ירושלים, יראה שלימה, והרב הקארלינער הוא ירא ד' באמת...'

גם הפירוש שנתן מרן הרש"ק זיע"א לפסוק: 'כל מעיני כך' - מיין גאנצע קוועלינג, לשון מעינות הגואים, מלמד שוב על הדגש עבודת הלב, לאפוקי פשוטו של מקרא, כפי שציינו זאת המפרשים לאותו פסוק<sup>64</sup>: 'כל מעיני כך' - 'מלשון עיון ומחשבה...'

וסיפר הרה"ק רבי משה מקוברין:

'כי הצדיק רבי שלמה מקארלין זצ"ל, עשה פ"א מצוה קטנה וקלה, ואמר שלא הי' עושה אותה רק שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו<sup>65</sup>.

'פעם אחת בערב שבת... כשעמד כבר ליד התיבה מעוטף בטליתו.. הי' אז זמן רב לפני זמן כניסת שבת, עשה בעצמו חשבון נפש, היות שהוא עכשיו במצב של חכמתו מרובה ממעשיו... וראה ברוה"ק אשה העומדת בשוק ורוצה למכור.. אבל הקונה הי' לו מטבע גדולה, ולא הייתה

63 שמע שלמה ח"ב דף ח עמ' ב בשם ספר הדרת קודש, ושם דף ד עמ' ב בנוסח אחר, ושהעובדה הייתה כששבת מרן הרש"ק בעיר דאבריוסלע שבין ליובאוויטש לליאזני, ומסיים המלקט: 'כ"ז קבלתי ממקובל גדול אחד, שהי' אצלי קודם פסח תע"ר, וכן ראיתי בכתבי הה"ק ר' ירחמיאל משה זצ"ל"ה מקאזניץ, וראה בקובץ באו"י מד עמ' קלט בהערה 33. עובדה זו, בסגנון אחר, נמצאת בכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל כפי אשר שמעה מהגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל. קטע מהאמור נדפס בברכת אהרן עמ' ט.

64 מצודת ציון שם.

65 שמע שלמה חלק ב דף ג' עמ' א.

לה איפה להחליף.. הצטערה האשה.. ותכף הסיר הרש"ק את טליתו... ולקח ספסל שיוכל להגיע מעל הארון, והי' לו שם כסף של צדקה, והלך לשוק להחליף את המטבע<sup>66</sup>. ועל כך יש להוסיף את המובא בכתבי חסידים<sup>67</sup>:

'בשם הה"ק [רבי שלמה] מקארלין זי"ע שאמר שפעם אחת חפץ המגיד רבו ז"ל לדבר עמו בעבודות והוא לא חפץ לשמוע ואמר שהיה ירא פן חכמתו מרובה ממעשיו, ע"כ לא חפץ לשמוע דברי רבו.

ומרן הרא"ש הגדול אמר:

'וואס איך טוה, איז אלץ אז עס זאהל זיין מעשי מרובים מחכמתי [כל מה שאני עושה, הכל הוא כדי שיהיו מעשי מרובים מחכמתי]<sup>68</sup>.

ומרן אדמו"ר הזקן אמר:

'שכרו הרבה מאוד על פי פעלו... ונוכל לומר אימתי שכרו הרבה מאוד כשהוא על פי פעלו, אז זיין טואכץ איז איבערין מויל, מערער פארין מויל [דהיינו מעשיו מרובין מחכמתו וצנוע במעשיו]<sup>69</sup>.

וכדברי מרן אור ישראל מסטאלין:

'ומחשבה טובה לצרף למעשה, היינו לעשות תיכף עובדא מעין המחשבה טובה<sup>70</sup>.

העשייה בדרך של יגיעה

העשייה אינה באה אלא ביגיעה, והיו רבותינו הקוה"ט תובעים מהחסידים להשקיע ביגיעה, על אף שפעמים עבודה קשה היא בלי טעם וחיות, אלא שבסופה זוכה להארת פנים, בטעם ובתענוג עילאי. כדברי מרן אדמו"ר הזקן:

'כל הלילה עד הבוקר. היינו בכל עת חשכות של האדם כשאינו מאיר לו יכול הוא במוקד שלו זיך דער הארעוויין. עד הבוקר. עד שנעשה לו בוקר ומאיר לו<sup>71</sup>.

'יששכר חמור גרם רובץ וגו' וירא מנוחה כי טוב וגו' ויט שכמו לסבול וגו' האי קרא לאו רישי סיפי' ולא סיפי' רישי'. ונוכל לומר כי כך הוא הדרך בעבודת השי"ת מתחלה צריך להיות כשור לעול וכחמור למשאוי וזהו חמור"ר גרם רובץ"כו' אף שאינו מרגיש שום חיות ותענוג בעבודת השי". ואם הדבר הוא באמת. אז מראין לו מן השמים האור והחיות שיכול להשיג לפי שרשו בקדושה. אך שהוא שאול אצלו רק לפי שעה. וזהו ויר"א מנוחה כי טוב. ושוב צריך אח"כ להטות שכמו לסבול ולילך בהדרגה ולטעום ע"י עבודתו מאותו האור והחיות שהראו לו מתחלה כפי מדריגתו בזמנו ובמקומו: עוד נוכל לומר שצריך האדם לכלול כל הזמנים הן ברוחני והן בגשמי. אם רואה כי טוב לו אל יתנשא בזה ויזכור לו הזמן של לסבול. ואם הוא ח"ו בזמן שצריך לסבול יזכור את הזמן כי טוב<sup>72</sup>.

'אברך אחד ביקש מאדמו"ר הזקן זצ"ל שיטעום טעם בעבודה, והשיב לו, דו ווילסט פילין א טעם עשה כשור לעול וכו'. דהמע"ה אמר, טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי, אז ער האט פריעהר גיהאט אמונה האט ער דער נאך גיבעטיין פילין אטעם [הנך רוצה לחוש טעם

66 י"הי אור' להרה"ח ר' יאיר שוורצמן ז"ל, ירושלים תשנ"ח, עמ' קנ, וראה בברכת אהרן עמ' יא סיפור כעין-זה אך הסיום שונה.

67 החסיד רבי מאיר לויין מסרנא ז"ל (כ"י) באות פג.

68 פרי ישע אהרן עמ' צב.

69 ספה"ק בית אהרן, קמד עמ' א. בסוגרים הוספה מכתב-יד.

70 דברי אהרן, עמ' קיא.

71 ספה"ק בית אהרן, עה, עמ' א.

72 שם, נד, עמ' ב.

- עשה כשור לעול וכו'. דוד המלך ע"ה אמר, טוב טעם ודעת למדני - כי במצתיך האמנתי, לאחר שמקודם היה לו אמונה אז אחר-כך ביקש לחוש טעם<sup>73</sup>.

וכך גם מובא בספה"ק בית אהרן:

"טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי, כי מתחילה צריך האדם לעבוד את השי"ת במעשה אף שאינו מרגיש שום טעם רק באמונה, וזהו בקשת דהמע"ה, עתה טוב טעם ודעת למדני, כי עד עתה במצותיך האמנתי<sup>74</sup>."

רבתינו הקוה"ט החשיבו את היגיעה לא רק כאמצעי להשגת נועם ותענוג בסופו, אלא כמטרה לעצמה:

'בבית הקדוש, בחדר הגדול אצל העמוד'ל, אמר לי דה"ק [דודי הקדוש = מרן הרא"ש הצעיר] זצוק"ל בזה"ל: דעם גרויסין רבי אהרנין האט מען גיעפינט אלע שעשועים ותענוגים, פון אלע עולמות, האט עהר דאס אלץ נישט גיוואלט, און האט גיזאגט, איך וויי' דינען גאט, נאהר מיט האריוואניע [לרבי אהרן הגדול פתחו את כל השעשועים ותענוגים מכל העולמות, לא חפץ בכל אלה, ואמר, רוצה אני לעבדך אלקי - רק ביגיעה]<sup>75</sup>.

מרן הרא"ש הגדול אמר:

ס'איז ביי אונז קיין ארבעט נישט ארוף צושטעלין אינגער מאן און אהויכע מדרגה, נאר מיר וויי'ן אז מיווא' א'יין אוים האריווען. לפני רבי הק' [מרן הרש"ק] היו פתוחים כל העולמות וכל התענוגים ושעשועים, האט ער אלץ אוועק גילייגט, ואמר רבש"ע איך וויל דיר דינען נאר מיט האריוואניע<sup>76</sup>.

'פעם ישב רבינו [מרן אדמו"ר הזקן] על מטתו ונח מעט מעבודת הקודש, לאחר אפיית המצות לחג הפסח, ונכנס אליו הרה"ח המופלג ר' יהושע מטוראו ד"ל, פנה אליו רבינו ואמר בזה הלשון: לפני אדוני אבי מורי [מרן הרא"ש הגדול] היו פתוחים כל העולמות וכל התענוגים ושעשועים, האט ער אלץ אוועג גילייגט, ולא רצה שום דבר, ואמר: רבש"ע! איך וויל דיר דינען נאר מיט האריוואניע<sup>77</sup>.

'והארץ [מרן אדמו"ר הזקן] בזה הרבה. ואמר למשל כשאדם נצרך לשום מושל לקבל טובה ממנו באיזה ענין הכרחי. ונפשו יודעת מאד שיפיק רצון לתת קורת רוח להמושל באיזה ענין פרטיי שידוע האדם רצון המושל. בוודאי יראה בכל עוז ובלב שלם לעשות כן בכדי שעי"ז ישיג ממנו מבוקשו. מכ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו שאדם צריך לעשות רצון השי"ת ולקיים מצותיו בלב שלם ובזריזות ושמחה כיון שהוא נצרך בכל עת ובכל רגע לעזר השי"ת בכל עניניו. ואפילו כשמקיים מצות השי"ת כשור לעול וכחמור למשא. מכל מקום צריך לשמוח בזה שהרי מ"מ הוא עושה רצון השי"ת בזה...<sup>78</sup>.

ע"כ אנו אומרים. כאשר זכינו לסדר אותו. לעשות הסדר כן נזכה לעשותו. היינו להנעשה האמור בקבלת התורה ועוד כן נזכה לעשותו. מיר זאלין זיך א'יין דער האריווען<sup>79</sup>.

73 דברי אהרן עמ' ל.

74 קז עמ' ב.

75 כתבי הר"ם מקוויניץ. ובספרן של צדיקים בערך מרן הר"א הגדול אות ג.

76 דברי אהרן עמ' טו-טז.

77 פרי ישע אהרן עמ' רסט.

78 ספה"ק בית אהרן, פג, עמ' א.

79 שם, פו, עמ' ב.

'פון אום גיין במחשבה אליין אן עשיה האלטין מיר גאר ניט דער פון. דאס איז ניט לאנשים  
כערכינו נאר האריוואנע'.<sup>80</sup>

'העיקר הוא לשמוע פירוש המלות. כי לפעמים הדבר הזה מבהיק. ולפעמים הוא מאיר. מבהיק  
נקרא אבוקה. ומאיר נקרא נר. ולפעמים הוא רק כשור לעוף וכחמור למשא'.<sup>81</sup>

'עוד אמר מה שאיש ישראל עושה צריך להרגיש בזה חיות וטעם לזמן מרובה. ואפי"ו הוא  
רק כשור לעוף וכחמור למשא גם זאת יערב לו במה שזוכה לעשות רצון קונו כשור לעוף  
וכחמור למשא. וכשיש לו תענוג מזה אזי הוא מרגיש טעם בעזה'.<sup>82</sup>

'ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם. אז מיא שטעלט זיך פאר איין משרת באיי גאט ב"ה  
איז שוין עומדים ברום עולם. לאמיר קלעריין אז מען האט ניט קיין חיות וואס איז דען. דינט  
מען גאט כשור לעוף וכחמור למשא'.<sup>83</sup>

'אח"כ התחיל ברברי מוסר ואמר. הגם מי שמקום חוצבו ממקום קדוש וגבוה. עכ"ז צריך  
יגיעה ולעמול בעבודה ואם לאו אינו כלום. וסיפר המעשה מהבעש"ט הק' נבג"מ. שנראה  
לבנו אחר פטירתו. ושאל אותו איך עובדין את הבורא ונדמה לו הר גבוה תחת השמים ואצלו  
עמק עמוק מאוד. ועמד על ראש ההר זורק א"ע לתוך העמק ונתפרקו אבריו עד לפרודין.  
ואח"כ א"פ כן עובדין את הבורא'.<sup>84</sup>

'גדול הנהנה מיגיע כפו. מה שמתייגע האדם בעצמו בעבודת השי"ת. יותר מיראת שמים.  
יותר ממה שמראין מן השמים'.<sup>85</sup> 'ואמר בשם אביו [מרן הרא"ש הגדול] נבג"מ. נחלה לישראל  
עבדו. היינו נחלה לישראל - העבודת'.<sup>86</sup> ואמר: 'איני בורח מעבודת ויגיעה, אדרבה אני מחפש  
יגיעה וכבירות'.<sup>87</sup>

הנשייה - כלי להפעלת מדות הלב

כשיטתם הקדושה שעבודת ה' מתחילה מהעשייה, הנהיגו רבוה"ק לחסידים הנהגות של  
עשייה בכדי להפעיל את המדות שבלב; הצעקה בתפילה כדי להפעיל את הכוונה,<sup>88</sup> ואף  
ההכנה לתפילה היא על ידי עשייה של לימוד גמרא.<sup>89</sup> כן תקנו שהחסידים יתפללו דווקא

80 שם, קמו, עמ' א.

81 שם, ד', עמ' ב.

82 שם, קלו, עמ' א.

83 שם, קמו עמ' א.

84 שם, צב עמ' ב.

85 שם, פו עמ' א.

86 שם, קה עמ' ב. ושם בליקוטים של מרן הרא"ש הגדול, קמג עמ' א. ושם במכתבי קודש, קנא עמ' א.

87 דברי אהרן עמ' יג.

88 קול מעורר הכוונה. וכן להיפך [כונה מעורר הקול]. ספה"ק בית אהרן, קמג, עמ' א.

89 'אמר לתפילה צריך מקודם הכנה שלא לבא מן החוץ ולעמוד להתפלל. רק שיהיה אצלו מקודם הכנה. שידע שעומד  
להתפלל לפני יי". וואס איין יוד קאן דער ליינגען עם התפילה. שתפילת ישראל גבוה מאוד. ובמה יוכל להכין עצמו.  
בלימוד תורה"ק. או בלמוד גמרא בעיון. או במאמר מוזה"ק. או באמירת תהלים. עם הכל יוכל לעשות הכנה לתפילה.  
הרה"ק רש"ק וצ"ל אמר אין צריכין מוסר ספר יותר מן מעט גמרא בעיון. והטעם כי האלקים עשה את האדם ישר  
א"כ לא היה צריך האדם לחפוץ לעשות רק מה ששייך להשי". רק מחמת היצה"ר והאולת שהאדם עושה נתעוות  
האדם ורוצה לילך שלא בדרך הישר. שלפיכך אנו אומרים ולא שוה לנו. שעי"ה העונות אנו נעשים לא ישר. אבל כשאנו  
לומדים גמרא בעיון לוקחים עצמם לשכל הישר. שזהו באמת שכל הישר. נעשה עי"ז האדם ישר ומשנעשה ישר שוב  
אינו חפץ רק מה ששייך להשי"ת'. שם, קלו, עמ' א.

בכתי תפילה מיוחדים לאנ"ש כדי להגביר הכוונה<sup>90</sup>. שירה של ניגוני שמחה<sup>91</sup> והריקוד<sup>92</sup> ואפילו משחקי היתול בין החסידים להפעלת מדת השמחה<sup>93</sup>. נסיעות לצדיק<sup>94</sup>, וסיפורי צדיקים<sup>95</sup>, כדי להפעיל אמונה והתקשרות לצדיקים. שבת-אחים ושיחות-רעות עם חברים, ואפילו אכילה משותפת של שניים מקערה אחת<sup>96</sup>, כדי להפעיל מדת אהבת חברים.

90 והיה מסמך מן אדמו"ר הזקן את הדברים על מה שכתב הרדב"ז בח"ג סי' תע"ב: 'גרסינן בפרק אין עומדין. אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיהא ולא מתוך מריבה ולא מתוך כעס. ותו גרסינן ר' חנינא ביומא דריתחא לא הוה מצלי. פי' ביום שהיה כועס. תו גרסינן כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל. תו גרסינן שמואל לא היה מתפלל בביתא דאית ביה שיכרא. מפני הריח שהיה טרודו ומנועו מלהתכוון. למדת מכל הני שלא יתפלל אדם לא במקום שטורד מחשבתו ולא בזמן שמבטל את כוונתו. לכן היחיד או הרבים שיש להם איבה או כעס או שנאה או מריבה עם הצבור אין תפלתם רצויה. ואסור להם להתפלל שם שמחשבתו טרודה ואין יכול לכוין בתפלתו. וכ"ש אם מכעיסין אותו על פניו תמיד. וכ"ש אם הכעס הוא עם מנהיגי הקהל. ואי לאו דמסתפינא הוי אמינא דטב ליה להתפלל ביחיד מלהתפלל בתגרת בני"א שאין דעתו נוחה מהם. עוד יש טעם דאין ראוי לאדם להתפלל אלא במקום שלבו חפץ. כי היכי דאמרין אין אדם לומד תורה אלא במקום שלבו חפץ. וטעמו של דבר כי בהביט האדם אל מי שדעתו נוחה בו נפשו מתעוררת אל הכונה השלימה. ודעתו מתרחבת ולבו שמח ונחה עליו אז רוח ה' כענין שאמרו בנבואה. עוד אמרו בספרי החכמה כי בהיות האדם מתכוין אל רבו ונותן אליו לבו תתקשר נפשו בנפשו ויחול עליו מהשפע אשר עליו ויהיה לו נפש יתירה וזה נקרא אצלם סוד העיבור בחיי שניהם. וזהו שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך. וזהו והתיצבו שם עמך ואצתי מן הרוח וכו'. וכן התהלל רבינו הקדוש שאם היה ראה את פני הרב היה מגיע למדריגה עליונה וכ"ש אם הרב מתכוין וקרא זה אל זה להשפיע וזה לקבל. ומ"ה אמר ר' יוסי לא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה. ומכאן התירו שילך אדם למקום אחר ללמוד תורה אע"פ שאביו ואמו לו שלא ילך ועובר מצות אביו. שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה. וזה הטעם עצמו בתפלה כי בהבט האדם אל אורחבו או לקרוביו או לרבו או למי שדעתו נוחה תתעורר נפשו אל הכונה העליונה ונתוסף עליו רוח ממרום. וזה דבר שהשכל מורה עליו וכו'. עכ"ל הקדוש.

91 '...כי שמחה היא בלב וגם בתפלה שגם היא נקראת עבודה שבלב גם זו דרך ישר מאד. רק שבשמחה טוב מאוד יותר וצריך האדם לייגע עצמו על שמחה יותר מעל כל המדות טובות. ת"שורי מ"ראש א"מנה. היינו דיא גרעסטי אמונה וויא פיל איוד האט איז זינגען דער ראש דער פון'. ספה"ק בית אהרן דף מ' עמ' ב.

92 מרן אדמו"ר הזקן אמר: 'קלוגע\* חסידיים לאכין פון טאנצין. טאנצין איז כמעט נאך העכער פון דאווינען. כתפילה כן הוא רקידה. תפילה מדברים בפה אז גאט העלפט נאמר וכו' שמחת וריקודין ביי"ט הוא מדריגה גבוה ממדריגות הגבוהות שיש בתפלה. תפלה מדברים בפה. וכשעוזר לו הקב"ה נאמר תהלת ד' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו. שנכנס בהבשר. וכשהוא במדריגה יותר נאמר כל עצמותי תאמרנה וכו'. [אבל רקידה הוא מגביה כל גופו מראשו ועד רגליו הוא מגבי' עצמו וואס הייבט ער זאך גאט א מצוה. אלא עס איז גינארט אז תפילה איז גינארט איז דאס אויך גינארט]. וכן בריקודין הוא מגביה כל גופו בשמחת יו"ט. רק כשהתפלה איז גינארט גם זה הוא גינארט. ספה"ק בית אהרן דף צד עמ' א'. קינדערליך פיליוועט די הרהורי תשובה וואס קומען ביים טאנצין, זיי שטייען נאך העכער פון די הרהורי תשובה ביים דאווינען, ווייל זיי זיינען נענטער צום אמת... דברי אהרן עמ' לב.

93 מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן אמר: 'קינדערלאך זוכט אייך שמחה פון וואס איר קענט, נישט זוכין ציא מי איז דער בייא, מיא זאגט פון צדיקים וועגין, וואס א יוד האריוועט מיט אברעקיל שמחה קען מען אלץ איבערגיין... [בניי חפשו לכם שמחה ממה שהנכם יכולים, לא לפשפש אם אכן נמצאים בזה, אומרים בשם צדיקים, מה שיהודי יגע עם קורטוב של שמחה אפשר לעבור הכל]. דברי אהרן עמ' כא. מרן אדמו"ר זיע"א אמר: 'מ'זאגט נאך פון רודינער 'ולשמחה מה זו עושה' - אפילו שמחה שהיא בבחינת 'מה זו' אף היא 'עושה' וואס פאר א שמחה דאס איז, טוט דאס אויך אויף... [אומרים בשם הרה"ק מרוזין, 'ולשמחה זו מה זו עושה' - אפילו שמחה שהיא בבחינת 'מה זו' אף היא 'עושה'... אף איזה שמחה שהיא - פועלת אף היא]. כתבי קודש, עמ' נח. על מנהגים עתיקים שנהגו בין החסידים כדי להרבות שמחה, ראה בקובץ באו"י נא עמ' קנח.

94 בעניין זה ראה לעיל פרק א, קובץ קנט, עמ' קפ בהערה 25.

95 ראה על כך בברכת אהרן עמ' קיד ואילך.

96 מנהג קדוש זה נראה שמקורו מבית המגיד ממעזריטש זיע"א, וכן נהגו אצל מרן הרש"ק ואצל מרן אדמוה"י ואצל מרן אור ישראל מסטאלין - ראה במנהגים של זמירות לשבת קודש בית אהרן וישראל המפואר, ירושלים תשס"ז, עמ' ל.

\* כתבי הרי"ם מקונין מובא: 'אדמו"ר הקדוש זצוק"ל... [אדמו"ר הצעיר] דער טאטי ז"ל [אדמו"ר הזקן] האט גיזאגט, קלוג איז איין אפיקורס, דער טאטי ז"ל אז עהר האט גיוואלט זאגין אויף א מענטשין אלע זאכין, האט עהר גיזאגט אויף איהם, עהר איז א קלוגער'.

על אף שרבותינו קבעו הנהגות של עשייה בפועל במטרה להפעלת מדות שבלב, הקפידו מאד שלא לעשות תנועות חיצוניות<sup>97</sup>, על אף שאפשר והם מסייעים להפעלת התעוררות פנימית. זאת בהיות מדת האמת נר לרגלם, ועמוד התווך בעבודת ה'. וכן הקפידו מאד שלא ללגום יי"ש<sup>98</sup> אלא רק מעט מאד<sup>99</sup>, על אף שבכוחה להביא לידי שמחה כי אינה באה בעשייה וביגיעה ומה גם שאפשר להיכשל בהפרזתה. כמו כן לא מצאו עצה של עשייה אשר תביא למדת היראה אלא להכניס את היראה לתוך העשייה:

'התחיל בפסוק ראשית חכמה יראת יי"ש שכל טוב לכל עושיהם. ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם. והקשה מה שייך עשייה אצל יראה ואמר שכל עשיותיו יראה שיהיה ביראה ויכניס היראה בעשייה'<sup>100</sup>.

97 מרן הרא"ש הגדול מסטולין אמר: 'איך וואלט הערין א פאטש, וואלט איך דיא הענט לאזין אפ האקין [אם הייתי שומע חבטה, הייתי מרשה לקטוע את הידים]'. 'מר"א: איך זאהל הערין פויקין מיט דיא פינגער אין שמ"ע כנ"ל [מבנו מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן: אם הייתי שומע נוקש עם האצבעות בשמונה עשרה הייתי מרשה לקטוע אותן]'. דברי אהרן עמ' יז. ראה בספרן של צדיקים, מערכת הרה"ק רבי אלעזר מקאזניץ, אות יב, ששמע מנכרו הרה"ק הרי"ם מקוזניץ, שזקנו הג"ל אמר 'להרב מ' דק"ק נארוואלין שהיה מתפלל בהתפעלות עצום... ראיתי באיזה ספר שאסור לעשות באברים חיצונים יותר ממה שיש לו פנימיות... וסיים הרה"ק רי"מ זצוק"ל מקאזניץ, שזה אשר כתב בספר בית אהרן [קמ"ד עמ' ב], לעומת המסגרת התיין הטבעות, כפי אשר נסגר בקדושה כך יכול להשתמש בטבעיות, ואמר שעוד הצלחה אשר כתיב בפין ובלבבך לעשותו, שאילו היה כתוב ובלבבך קודם לא היה תקנה, אך עתה שכתב בפין קודם יכולים לעשות מעשה כפה, וממילא נתעורר הלב ועושים עוד קצת יותר כפה ונתעורר יותר הלב, וכך חוזר חלילה, ואמר אדמו"ר [הרי"ם] זצוק"ל שמזה נשמע שמותר להראות באברים חיצונים קצת יותר ממה שיש לו פנימיות [והיינו הצעקה בתפילה]. כי טבעה של עצם הצעקה בתפילה היא לכאורה פעולה חיצונית, ולכן מסרו זקני החסידים משמו של מרן אדמו"ר הזקן: 'זוען ניט וואס מיר האבין מקבל גיווען פון אונזערע עלטערין דעם שרייען ביים דאווענן, לא היינו מתקנים זאת'.

98 'בענין שתיית משקאות חריפים אמר [מרן אדמו"ר זיע"א]: אדם עיר פרא יולד, נאר די מחשבה וואס ס'איז זיך משתלט אויפן מענטשן, דאס איז וואס דערהאלט כל זמן ער איז א מענטש, טאמער נעמט ער אריין דעם שותף די ביטל משקה, פע! אזא שותף, א גראבער ווילדער שותף, צו ווילדקייט. (חסר ההמשך) וגינה מאד את השתייה... וכאשר אחד העיר בשם אביו הק' אדמו"ר זצ"ל [מרן אור ישראל] שאמר שלכל דבר יש זמן ואף לשתייה - שזה דבר מגונה, ג"כ מצאו חכמים לנכון לחייב את האדם לשתות בפורים, - ענה ואמר: בפורים יש ג"כ צורך לשתות כיהודי, מיר האבן געזען אזעלכע וואס זיי האבן געטרונקען און זיי האבן געזאגט גוטע ווערטער, און ס'איז געווען אזעלכע וואס זיי האבן זיך אנגעטרונקען און מ'האט זיי געדארפט פשוט שלעפן איבער די גאסן. בפעם אחרת אמר בענין שתיית לחיים: 'טרינקט מען ווי א מענטש קוקט מען אויס ווי א מענטש, טרינקט מען ווי וואס, קוקט מען אויס ווי א חזק, דערפאר איז גוט צו טיילן ביסלאך וויין'. כתבי קודש, עמ' עח-עט.

99 אנו מוצאים כי כבר בימי מרן הרש"ק היו מגנים שתייה רבה של יי"ש, כי כדי להרבות 'מעוה לא"י' יהיה בבית מדרשו של הרש"ק שיינק של א"י צלוחית קטן מאד [של יי"ש] והי' במקח איזה ג"פ [עבור מעוה ארץ ישראל]. כתבי ר"י שו"ב, סטנסיל, עמ' רפד. אות ט. כדברים האלה כתב הרה"ק הרי"מ מקוזניץ ששמע 'מכ"ק א"ח אדמו"ר הרה"צ זצוק"ל [מרן אדמו"ר הצעיר], דער קארלינער [מרן הרש"ק] האט נישט פאזוואליט קיין יונגע לייט טרינקען קיין בראנפין, נאר נאכין דאווינען איז גיווען א קליין כלישאקיל און דאס איז גיווען האלב וואסער און דער פאר האט מען בעדארפן צו געבין א גרוני א"י געלט [מרן הרש"ק לא הרשה לאברכים לשתות יי"ש, רק אחר התפילה היה כלי קטן שחציו מים, ועבור כך היו צריכים לתת מטבע למעות ארץ ישראל].

מרן אדמו"ר זיע"א אמר בשם אביו מרן אור ישראל מסטולין: 'בראנפין פע! בראנפין זיינען מיר ממאס, א חסידיש ביטיל בראנפין, איז ניט דא קיין העכערס פון דעם'. ברכת אהרן עמ' רכח.

100 בית אהרן קב, עמ' ב.

101 בין הצדיקים אבות החסידות היו שלא נהגו לצעוק בתפילה, וכפי שמרן אדמו"ר הזקן אמר: 'צדיקי אמת יכולין להתפלל בכל כוונתם בכחי' רק שפתים נעות. והאופנים וחיות הקודש כו'. אותם שהם בכחי' אופנים אופן אחד בארץ בארציות. יכולים להשיג חיות הקודש ע"י רעש גדול בתפלתם. ובוה מתעלים ומתנשאים לעומת השרפים'. ספה"ק בית אהרן השמטה מהליקוטים, קנט עמ' ב. ו. 'הגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל, סיפר: כי הרבנית של רבינו [מרן אדמו"ר הזקן] אמרה אליו, מדוע הוא מתפלל כל כך ברעש גדול, שזה לא לפי כחו, וענה לה: כתוב: והאופנים וחיות הקודש

הצעקה בתפילה – עשיה המביאה לכוונה

הנהגות אלו ידועות לנו מחסידים<sup>101</sup> ראשונים שהסתופפו בצל אבות החסידות מרן הבעש"ט ומרן המגיד ממעזריטש. עדויות רבות מצביעות על הנהגות אלו בתפילה<sup>102</sup>, וגם בהנהגות אחרות. ולכאורה יש בהן כדי להצביע כי הם תוצאה של שיטת החסידות האומרת שיש לעשות הנהגה של מעשה כדי להטיב את המדות שבלב, ולא שהפעולה תהיה תוצאה של 'התבוננות' תחילה. אלא שלאחר זמן לא רב, עדיין בתקופת תלמידי המגיד ממעזריטש, נחלשו חלק מהנהגות אלו אצל חסידים אחרים ובפרט הצעקה בתפילה. אך מרן הרש"ק

מתנשאים, כשהאופנים רוצים להשיג חיות הקודש, אז ברעש גדול מתנשאים, לכן צריך להרים קול רעש גדול, ואח"כ אמר אל החסידים, זאת אמרתי לה, אבל האמת הוא הפירוש, והאופנים - כשיש להם חיות, אז בקול רעש גדול, שרייען מיר אזוי שטארק, צוא פאר מיידן דעם חיות, כדי מיר זאהלין נישט שפירין דעם חיות. פרי ישע אהרן, עמ' קמא. מפי הרה"ח ר' משה אהרן הורביץ ז"ל, בשם הרה"ח ר' ישראל בנימין ז"ל. ומפי הרה"ח ר' יהודה לייב גלויברמן ז"ל (רשם הרה"ח ר' שמעון שוורץ שליט"א). ומפי הרה"ח ר' חיים אשר לדרמן ז"ל. כן אמר מרן אדמוה"ז משמו של מרן הר"א הגדול: 'אא"ז זצוקל"ה אמר, רצון יראוי יעשה, דער וואס איז איין אמת'ער ערליכער יוד, דארף ער גאר ניט שרייען, ער עפינט אויף דעם מויל פאר גאט איז שוין רצון יראוי יעשה, ווער דען צריך לצעוק, רק ואת שועתם, לשון שעוה, דיא וואס זענען צוא יקלעפט צוא דיא צדיקים, הם צריכים לצעוק, ואת שועתם ישמע ויושיעם'. דברי אהרן לח עמ' ב. ובברכת אהרן עמ' א.

102 בספר דברי תורה מהרה"ק רבי חיים אלעזר שפירא ממונקשט מהדורה נתיינא אות ס': 'הנה ראיתי ונתתי אל לבי מכמה צדיקים - רבותינו הקדושים ז"ל בעש"ט ותלמידיו זי"ע, אשר מקובל ונודע שהבעש"ט הק' התפלל לפני העמוד בפרט בימים טובים בקול רעש גדול ונורא'. ע"כ. עו"ש מהדורא תליתאי אות פ"ו: ...עד שבא רבינו הבעש"ט הקדוש זי"ע והיה בתחילת ימיו שו"ב ואח"כ בהתגלותו התפלל לפני העמוד והיה ש"ץ ועורר לב העולם בתפילותיו בקולות נוראות. היה מנשא ראש כולם והיה מתפלל בזעקה גדולה'. וכן כתב הרה"ק ר' יעקב יוסף מפולנאה בספרו הקדוש תולדות יעקב יוסף כמה פעמים בעניין הצעקה והרמת קול בתפילה, ראה בפרשת וישב אות א' קדושים אות ח' ובפרשת ראה אות ג'. וכן מובא באמרי פנחס השלם (שער התפלה אות לא) על הרה"ק ר' פנחס מקאריץ: 'ואמר שהיה הרב ז"ל מתפלל בקול רם וכן בניו רבי משה מסלאוויטא ז"ל ורבי יחזקאל ז"ל'. וכן מהרה"ק רבי אלימלך מליזענסק בצעטיל קטן אות יא: 'יגיל א"ע להתפלל בכל כחו ובקול המעורר הכוונה'. מתוך כתבי המתנגדים אנו למדים כי חסידי הראשונים מבית מדרשו של מרן המגיד ממעזריטש היו צועקים בתפילה. 'ועושין לעצמם אגודות עיוזוב לעזוב מנהגי ראשונים ועוכרים גבול שגבלו ראשונים בתפלתן, וכל העם נסים לקולם, לקול שאונם והמונם בתפלתן'. זמיר עריצים וחרבות צורים, כתב א מוויילנא ח' אייר תקל"ב, חסידים ומתנגדים חלק א עמ' 40-41. ובהערה 27. 'ובפרט בעמדם בתפלותיהם... מראים קולות שונות וקול המון הקרי' הומה להבליה'. כתב ד מוויילנא לקהל בריסק אייר תקל"ב שם עמ' 60-59. 'וארד"ל המרים קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמונה (ברכות כד ע"ב) והמה ככפירים שואגים לטרף להרעיש עולם ומלאו ולהבהיל את העם הרואים את הקולות ולהראות א"ע כמתקדשים ומטהרים ומתקריבים אל ד' יותר מכל ישראל'. איגרת רבי אברהם קצינלנבוין להרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב, שם עמ' 125. 'וגם מה שמשמיעים קולם בשעת התפילה מבוואר בא"ח סימן ק"א [סעיף ג, שבר"ה יור"ה מותר להשמיע קולו בתפלה] כי לא טוב עושים בזה'. אגרת הרב מפילץ לרבי משולם איגרא, שבר פושעים, שם כרך ב, עמ' 87. 'שואגים בתפילה שאגת אריה וקול שחל... מקול שאונם, נחר גרונם...'. זמיר עריצים, תקנ"ח, שם כרך ב עמ' 192. 'המגביה קולו בתפילתו בקול שאון, יכנהו בשם גאון'. שם עמ' 195. 'הלכתי לבית המדרש ומנין שלהם, וראיתי בתוכו חסידים עדרים עדרים, צועקים בקול תרועה ושברים...'. שם עמ' 225. 'ובתפלתם מצפצפים ומהגים, יתנו קולי קולות משונים...'. זכרון יוסף מהגאון רבי יוסף שטיינהארט, בהקדמה.

ברו"ח של סמיון ז'גלין הירעץ הסודי ומושל בילורוסיה מיום 29 ספטמבר 1798 ל' תשרי תקנ"ט, כתב בין היתר על כלל החסידים: '...הכינוי קרלינים הוא בגלל שכת זו נוסדה בעיירה קרלין שע"י פינסק ומשם יצאה ונפוצה, התפילה בבתי-המדרש של כת זו נערכת בצורה לא נאותה, ברעש גדול, צעקות, קפיצות וריקודים...'. המאסר הראשון, עמ' 50. גם אצל הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק צעקו בתפילה וכפי שרבי אליעזר זוסמן מתלמידי המקורבים של הרמ"מ זי"ע א כתב במכתב לחו"ל, אגרות הקודש, דפוס-צילום והוספות, הוצ' גני החסידות, ירושלים חש"ד, מכתב ע"ד: 'מעני היות קול ברמה נשמע מבית המדרש שמתפללין האשכנזים לבי"ה של הספרדים שאינו מפסיק רק קיר אחד ביניהם, [בית המדרש שמתפללין האשכנזים, הוא הנודע כבית מדרשו של הרה"ק רבי אברהם מפאליסק, שרד עד היום בחצר העתיקה של חסידי קארלין-סטאלין בטבריה] והיה מתיירא הפקיד מן הקולי קולות שנתפלה של אל ירך לבבו ולא ימס לבב העם וינוהו כל בית ישראל אחרי ה', ואיך ישתרר עליהם גם ישתרר...'.

נשאר היחידי שהחזיק בהנהגה זו, שמר עליה ואף הנחיל אותה לדורות<sup>103</sup>, כשם ששמר והעביר בקפדנות הנהגות שמקורם קדוש ממרן המגיד ממעזריטש. המסורת הקרלינית מציינת עובדה זו<sup>104</sup>:

'אדמו"ר הזקן זצ"ל סיפר פ"א, אבי ז"ל [מרן הרא"ש] סיפר כי בימי הקארלינער [מרן הרש"ק] הי' פ"א קטרוג גדול, דער דאווענען האט געוואלט אוועק גיין פון דער וועלט, עהר האט גיזאגט אז עהר האט זיך נישט בא וועמען אפ צו שטעלין, ואמר אדמו"ר ז"ל אני תפילה בעד כלל ישראל, וסיים אבי ז"ל דער רבי איז גיוועהן דער דאווענען אליין, היינט זאגין מיר ואני תפילה, וסיים אדמו"ר הזקן זצ"ל בלחש היינט זאגין מיר ואני תפילה<sup>105</sup> [התפילה רצתה להסתלק מהעולם, כי אמרה שאינה מוצאת אצל מי לחסות, אז אמר הרבי (מרן הרש"ק) 'ואני תפילה' אנו נתפלל! וסיים: הרבי היה התפילה בעצמה, היום אנו האומרים 'ואני תפילה'].

מסיכומם של דברים עולה כי שיטת רבותינו הקה"ט היא, שתחילת העבודה היא בהנהגות של עשייה בכדי להפעיל את המדות שבלב, ולא כשיטת חב"ד, שהתחלת העבודה היא ב'התבוננות', והפעולות בעשייה בכל ענייני העבודה הן פועל-יוצא של 'התבוננות'. יצויין כי הרה"ק הרש"ז תבע מחסידיו לצעוק בתפילה 'בקולי קולות' בהטעימו כי התפילה צריכה להיות 'בפה מלא ובקול המעורר כוונת הלב'<sup>106</sup>, אך זאת לא כתחילת העבודה שלשיטתו היא רק על ידי 'התבוננות', אלא כפועל יוצא שלה, וכפי שאמר הרה"ק הרי"צ בשם אביו הרה"ק הרש"ב<sup>107</sup>: 'פעם א"ל אדנ"ע: קול מעורר הכונה. איז דאך דאס היפך השכלה. אבער דער אמת איז אָזוי. עס עפענט אויף ניט נאר פענסטער נאר טיר און טויער [ולכאורה ה"ז היפך ענין של השכלה, אבל כן הוא האמת, הקול פותח לא רק חלון אלא גם דלת ושער] והדברים מתבהרים בשיחה<sup>108</sup> בה מפרש הרה"ק הרי"צ כי הקול בתפילה בא לאחר ההתבוננות 'הוא

103 מרן אדמו"ר זיע"א דיבר 'מהר"ש קארלינער זצ"ל ואמר: 'דער נוסח (התפילה) איז דעם גרויסנס (ר' אהרן הגדול זיע"א), און דער שרייען ביי דעם דאווינען איז דעם קארלינער'ס, דערפאר האבן מיר ביידנס זאכן, די לעכוויטשער (שה' תלמיד הר"ש מקארלין זיע"א) האבן נאר דעם שרייען וסיפר: דער קארלינער איז געווען אין לוצק, און ער האט אן געזאגט אז אין שוהל זאל מען היטן די אלע מנהגים, און ביו היינט היטן זיי נאך די מנהגים [הנוסח (נעימת התפילה) היא של הגדול (מרן הר"א הגדול) והצעקה בתפילה היא של הקארלינער (מרן הרש"ק) בגלל כך יש לנו את שני הרברים, הלעכוויטש (החסידיים שמסתופפים בצל הצדיקים הקדושים שושלת סלונים קוברין לעכוויטש שישודם בהרה"ק הר"מ מלעכוויטש תלמיד מרן הרש"ק) יש להם רק את הצעקה בתפילה. וסיפר: הקארלינער (מרן הרש"ק) היה בלוצק, וצווה שבבית הכנסת ישמרו את כל המנהגים, ועד היום שומרים עדיין את המנהגים]. כתבי קודש עמ' נה. ראה בברכת אהרן עמ' מו: 'לאחר הסתלקותו נסעו להרה"ק הרבי ר' ברוך ממעזיבכו זצ"ל, הוא והרה"ק מלעכאוויטש זצ"ל, ושם התפללו בקולי קולות, והגם שדרכו של הרבי ר' ברוך'ל להתפלל בחשאי, בזה קבלו עליהם את הדרך של קארלין, ואמרו: דאס האבין מיר מקבל גיווען פון אונזער רבי'ן... [זה קיבלנו מרבנו מרן הרש"ק].

104 ברכת אהרן עמ' מה.

105 הסיום מופיע רק בכתבי החסיד רבי מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד מפי הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד.

106 הרב שלום דוב לוי'ן ש"י לאג"ק אדה"ז, תשע"ב, עמ' 30 מצטט מתוך אגרות הקודש של הרה"ק הרש"ז: באגרת י, '...אשר כל ענין זה נעשה לנו בזמן הזה על ידי אמירת פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה, בפה מלא ובקול המעורר כוונת הלב'. באגרת עא, '...אף גם בתפלה יהי' עשרה לפחות כולם כאחד מתחילים מברוך שאמר ואילך, ואיש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק בקול חזק לייחד חזק לייחד לאחד להרים קול אחד'. באגרת נד, לחסידים בוילנא, בראשית תקנ"ח: '...לשרתו ולברך בשמו במקלות בקולי קולות מקרב איש ולב עמוק וכל עצמותי תאמנה...'. ולחסידים בבוחאב ישן באגרת פא. 'לאסוף אליו עשרה מתפללים בקול'. 'התפעלות' זו בתפילה החב"דית בטלה אצל בנו הרה"ק רבי דוב בר מליובאוויטש, שאף כתב בעניין זה את 'קונטרס התפעלות'.

107 'רשימות', מהרה"ק הר"מ מליובאוויטש, חוברת קעב, קהת, ברוקלין תשס"ד, עמ' 231.

108 שיחת יב תמוז, תרצ"ב, בדרוסקעניק. שם, שם.

ענין המשכה מן המוח אל הלב ומן הלב אל המוח'. אף ענייני עבודה אחרים, כשמחה וכדו', באים לפי שיטתו הקדושה של הרה"ק הרש"ז כפועל יוצא מהתבוננות<sup>109</sup>.

התהפכות (קולייטון) – עשייה המביאה לשפלות

הרה"ק הרא"ק נקט אף הוא בהנהגות אלו כפי שראה בבית מדרשו של מרן המגיד ממעזריטש. וכדי שהחסידיים יגיעו לשפלות הלב שהוא עיקר ביסוד החסידות הרייסנינית<sup>110</sup> הורה להם לעשות מעשה: 'להתהפך תמיד בראש למטה ורגל למעלה (שקורין קולייטון זיך)<sup>111</sup>. על רקע זה הם דבריו של הרה"ק הרש"ז במכתבו אל הרה"ק הרא"ק<sup>112</sup> שבא להצביע על הנהגות

109 תניא לקוטי אמרים, פרק לג.

110 כדבריו הקדושים של הרה"ק הרא"ק במכתבו להרה"ק הרש"ז משנת תקנ"ז: '...ומדי דברי המו מעי. כי הי' מרגלא בפומיה דהרב ז"ל ואנא אבתריה על אנ"ש דמדינת רייסין שירגילו עצמן שיכירו מיעוט ערכם ופחיתת נפשם בעיניהם...'. ראה גם מכתבו של הרה"ק הרמ"מ משנת תקמ"ד: 'כי ידעתי אתכם גם מתמול גם משלשום, גם מאז דברי אליכם, ראשונה אחת היא... הגדלות הטמאה שתטמא האדם בחייו וכו' וכ"ש אתם גם אתם...'. יס"רה מכתב יב.

111 כפי שמתברר מתוך עדותו של חסיד: 'שוב בא לפנינו ריש דוכנא של המנין והגיד בחרם בזה"ל: איך האב מיר איבר גיווארפין כ"פ, [התהפכתי כמה פעמים] ושאלנו אותו: מהו ענין זה? והגיד, שראה ר' ליב ברבי אפרים האט זיך איבר גיווארפין בשעת ער האט בלייט לר' עזריאל, [שהתהפך בשעה שליווה את ר' עזריאל] האבין מיר גיפרעגט [שאלנו] לריש דוכנא הנ"ל: וואש איז דער טעם פון דיים, [מה טעמו של דבר] האט ער מיר גיזאגט: איך האב גיהערט מכל החסידים, וואש זענין בייא מנין, אז עש קומט צום מענטשין גדלות אזוא מוז ער זיך איבר ווארפין [אמר לי: שמעתי מכל החסידים, של המנין, כשמגיע לאדם גדלות מוכרח הוא להתהפך] שוב בא עד אחד והגיד, אז ר' ליב ברבי אפרים האט זיך איבר גיווארפין אין ווייג און האט גיזאגט: פון גאטש ווייגין און פון רבי ווייגין [שרבי ליב ב"ר אפרים התהפך בדרך, ואמר: למען הקב"ה ולמען הרבין]. גביית עדויות על מעשי החסידים בשנים תקל"ב, תקל"ד, חסידים ומתנגדים, כרך א, עמוד 83.

112 בכדי לשפוך אור על דבריו הקדושים של הרה"ק הרש"ז בהשגתו על הרה"ק מקאליסק בטעם זה של ה'קולייטון זיך' מהעניין להביא דברי הרה"ק הריי"צ במענה אל חתנו הרה"ק הרמ"מ מליבוואויטש, מיום כד טבת תרצ"ב, הנדפס ב'התמים' חוברת שניה, ווארשא, כסלו תרצ"ו, 'בדבר שאלתך, במה ניכר יחס דרכי החסידות ותורתו של רבינו הגדול זי"ק האדמו"רים נשיאי חב"ד, אל דרכי החסידות ותורתו של מורנו הבעש"ט. אשר לעין הרואה, האל דרכי החסידות ותורתו של אדמו"רי וואהליץ וגאליציען קרובים יותר לדרכי החסידות ותורתו של מורנו הבעש"ט ממנו תורת חב"ד, ובפרט עניני המופתים, בהם הוא מביא בין היתר את הדברים הבאים: 'בטח ידעת מהפתגם שה' מפורסם אצל חסידים הראשונים, 'דער תל"ק איז אן אטאלק, סדר העבודה דשנת תק"ל אינה תכלית.

הרה"ק ר' אברהם נ"ע קאליסקער הי' איש נלבב במאד. ובבואו ממעזריטש אסף קיבוץ אברכים, אשר למד אתם מתורת רבו מורנו המגיד נ"ע, ויסדר להם סדר עבודה בהתלהבות התפלה, ובביטול מהות עצמם. כשנתיים למד עם תלמידיו, ועיקר גדול בלימודו הי' להורותם, להשפיל א"ע, ולבנות א"ע, ולהיות הצנע לכת, להתלבש בלבושי אנשים פשוטים ובעת התפלה לרקוד ולצעוק, עד כי בשנת תק"ל נהי' לאגודה של שלשים וחמשה איש בעלי שכל חריף. אבירי לב, ובעלי כשרון נעלה, וכל עבודתם הי' להלהיב את הלבבות בעיני יראת שמים, אבער מיט וילדקייט, והיו מתכוננים לפגוע בכבודם של הלומדים המתנגדים, לבותם ולהשפילים, ולהראות גסותם וישותם.

בשנה ההיא - תק"ל - אירע דבר אשר הי' כעין סבה או גרם אל המחלוקת דשנת תקל"ב. אחד האברכים המצויינים בהתלהבות, בא לשקלאוו כעבור ארץ. ויבקש מאת הרב כי יתנו לו רשות לדרוש. הרב ופרנסי הקהלה בחנו את האורח, וימצאוהו מלא וגדוש בש"ס ופוסקים מדרש ואגדה. ומצאו נכון ליתן לו רשות הדיבור רבים. במועד הקבוע התאספו המון רב, וגם פרנסי הקהלת באו, והדרוש נאם והטיף לקח, וביאר כמה מאמרי חז"ל באורח נפלא כשעה ארוכה, מה שהלהיב את הלבבות, וכולם נהנו. אמנם באיזה רגעים קודם גמרו את הדרוש, פנה אל הקהל הגדול העומד בקודש, ואמר אליהם, הנני רואה אשר ברוך השם נשאתי חן בעיניכם, ואתם נהנים מהדרוש שלי, הנני חפץ להגיד לכם, כי לא באתי אליכם בתור מגיד או מטיף ולקבל שכר כי אם לפקוח עיניכם לראות את האמת ולהלהיב את לבכם לעבודת הכורא ית', וזה לכם האות, כי, עוד מאמר חז"ל אבאר לפניכם, וארד מן הבימה בלי בקשת שום שכר בעד הדרוש שדרשתי לפניכם. הוא בחר באיזה מאמר חז"ל, המדבר אודות שוטה רשע וגם הרוח, והתחיל לדבר אודות הנודע לשם תהילה ותפארת נ"ע, ושאר הרבנים המפורסמים להשפילים ולבזותם, והכל בפתגמים מתורידים שנקלטו באוני השומעים לזוכרם, ומרוב הבהלה והתמהון שנפל על עדת השומעים. הספיק לברוח מבלי אשר ישעוהו לגזרים. העיר

זו שנעשתה בפרהסיה 'ברחובות קאליסק' ושגרמה להתגברות השנאה של המתנגדים לחסידות, שלא הייתה לרוחו של מרן המגיד ממעזריטש. מכאן בא הרה"ק הרש"ז להרכיח, כי שיטתו בקודש שה'התבוננות' מביאה בעקבותיה את העשייה, היא המסורה מפי קודש מרן המגיד ממעזריטש<sup>113</sup>:

'... אשר נסעתי עמו יחד לק"ק ראוונע לרכיבו הגדול נ"ע בקיץ תקל"ב, והיה מתירא מפני רבנו נ"ע ליסע לתוך העיר... ואותי בקש להתראות עם הרב המנוח מוהרמ"מ [מויטבסק], אשר היה שם מכבר בק"ק הנ"ל, לבקש מלפניו שימליץ טוב עבורו לפני רבנו הק' נ"ע... והלכתי עמו [עם הרה"ק הרמ"מ] ביחד לחדר רבנו הגדול נ"ע, ועיני ראו ואזני שמעו אשר דבר אתו קשות על רוע הנהגתו לאנשי' במדינת רוסיא... אשר כל היום היתה שיחתם בהוללות וליצנות, וגם להתלוצץ מכל הלומדים ולבזותם בכל מיני בזיונות בפריקת עול וקלות גדולה, וגם להתהפך תמיד בראש למטה ורגל למעלה (שקורין קולייצן זיך) בשווקים וברחובות ונתחלל שם שמים בעיני ערלים, וגם בשאר מיני שחוק והיתול ברחובות קאליסק, ובחורף תקל"ב, אחר הויכוח שהי' בשקלאב, לא מצא מענה על זה ועל כ"ב, וכתבו חכמי ק"ק שקלאב להודיע להגאון המנוח דווילנא, עד שהכניסו בלבו לדון דין מורידין ח"י, וכדין אפיקורס מבזה ת"ח, ועל ההיפוך ברגלים למעלה אמר שהוא מן פעור כו', וכתבו כן מווילנא לבראד והדפיסו שם קונטרס זמיר עריצים בקיץ הנ"ל, והיתה מזה צרה גדולה לכל הצדיקים דוואהלין, ולא יכלו לישב בכתיהם, ונאספו כולם לק"ק ראוונא בעת ההיא לרכיבו הגדול נ"ע לטכס עצה...'

ומסיים הרה"ק הרש"ז קטע זה במכתבו בתמיהה איך יכול הרה"ק הרא"ק לכתוב עלי למחותני [הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב] נ"י, שאני אינני הולך בדרך רבותינו הקדושים'.

מאד מסתבר כי בגלל עובדה זו, שבאופן יוצא מהכלל שלל מרן המגיד ממעזריטש את ה'קולייצן זיך' שמטרתו להפעיל את מדת השפלות, לאחר שהביא לחילול השם - לא השתמשו בהנהגה זו בחסידות הקרלינית<sup>114</sup>, על אף שתואם לשיטת החסידות כי העשייה

נעשתה כמקחת, מעבר מזה התפלאו על חריפותו ובקיאותו, כשרון נאווו והפלאת הטפתו, וההתערורת תשובה והתלהבות של יר"ש שפעל על השומעים, ומעבר מזה על החציפות הגדולה בכיזוי ת"ח.

בעת ההיא נוסד הועד הראשון בשקלאוו לרכיז תעמולה נגד תורת הבעש"ט ותלמידו המגיד ממעזריטש, ויסעו למינסק, וילנא להתיעץ בדבר הסתדרות הדבר. בהגיע הדברים למורנו המגיד נ"ע, קרא לאסיפה מאת רוב תלמידיו הצדיקים שהיו כבר במקומות שונים בואהלין, וכולם כאחד החליטו לקרוא את הרה"צ ר' אברהם נ"ע, אשר גם הוא הי' בין הקרואים להאסיפה, ולהוכיחו על דרכו זה. החברים הנעזמים הרה"צ הרה"ק ר' לוי יצחק, והרה"צ הרה"ק ר' משולם זוסיא נ"ע. השתדלו אצל שאר חברים להמתיק את הדין, והרבו לבקש חברים הרה"צ הרה"ק רמ"מ נ"ע מהאראדאק, אשר הוא יפעל על שאר החברים לזכותו של הרה"צ הרה"ק הר"א נ"ע. ההשתדלות עשתה פרי ובת דינא רברבא, רק בכנוס חבירים, התדבר הענין בארוכה לכל פרטיו, והרה"צ הרה"ק הר"א נ"ע קיבל על עצמו על להבא, לתקן עניני ההדרכה וכל החברים יחדיו שמו עיניהם בחברים כ"ק רבינו הגדול אשר הוא ימליץ טוב עבור חברים הרה"צ הרה"ק הר"א נ"ע, ועל האסיפה ההיא נחלט לעקור ולשרש אחרי עבודה של התפעלות און וילדקאייט, וזהו פתרון הפתגם 'תלק איו טאלק ניט' כלומד אופני העבודה דשנת תק"ל אינו תכלית'.

על הוויכוח בין מרן הרש"ק להרה"ק הרש"ז בהתייחסות ל"מתנגדים" - ראה 'השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)' קובץ באו"י, פרק ד, גלין מו עמ' קנו-קסו.

113 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

114 אם כי מסתבר כי הסתייגות מרן המגיד ממעזריטש מ"הקולייצן זיך" שנהגו בהם חסידי קאליסק הייתה לא מעצם הנהגה, אלא בגלל עשייתו בפרהסיה, כפי שמודגש במכתב: 'ברחובות קאליסק' ובכך נגרם חילול השם. ראה על כך בקובץ באו"י נא עמ' קנח בהערה.

בהשפלת עצמו מביאה למדת השפלות, ולא מצאו לכך כל 'עצה' אלא תפילה, וכמאמרו של מרן הרש"ק לתלמידו מרן הרא"ש הגדול<sup>115</sup>:

'וואס מיינסטו פאר וואס שרייא איך אין דאבונען, נאר אויף גדלות, וזה אמר כשהי' מפורסם '...כל צעקתי בתפילתי הוא, לפעול מהשי"ת לעקור מדת הגיאות... ושמעתי מצדיקי הדור שלכל המדות רעות יש עצות ותחבולות, ולמידת הגיאות אין עצה רק לבקש רחמי שמים'.

יסודות שתי השיטות באותם פסוקים

נפלאים הדברים. אנו מוצאים כי הצדיקים הקדושים מייסדי שתי השיטות, זו הקרלינית וזו החב"דית המחולקים מה הוא הסדר בתחילת העבודה, העשייה או ההתבוננות, מצאו שניהם סמך באותם פסוקים, ועליהם ביססו את דבריהם הקדושים.

את יסוד הדברים בשיטת חב"ד על הידיעה באלקות הניח הרה"ק הרש"ז על הפסוק (דברים ד לט): 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי יי הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד' כפי שהובאו הדברים משמו הקדוש מפי 'הרה"ק נכד רבינו'<sup>116</sup>:

'ואמר הרה"ק נכד רבינו שזה שאלו מכבר מרבינו [הרה"ק הרש"ז] נ"ע, והשיב הנה כתי' וידעת היום והשבות אל לבבך, שבוידעת כתיב היום ובוהשבות אל לבבך לא כתיב היום, והיינו כי בדעת צריכים להיות מוכן (בלא"א פארטיק) עכשיו לידע איך צ"ל אהוי"ר ואיך שיהי' כל מיני התבוננות וזהו כל מלאכתנו עתה להשפיע דעת בהעם ולא יהי' חסר רק והשבות אל לבבך שזה יהי' ע"י משיח צדקנו בב"א שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב וע"כ לא כתיב בזה היום. וזהו מלאכה קלה להמשיך מהמוח אל הלב כו'. אבל אותן שאינם עוסקים כעת בידיעות אלקות יהי' משיח צריך להתחיל עמהם מא"ב כו', ואמר שלכן קוראים אותנו בשם חב"ד כי כל עניינינו הוא להשפיע מוחין בחסידים ולא לדקדק כ"כ על מדות. רק שבוזה הקפיד רבינו שיהיו החסידים שלמים (בלא"א פרום) במחדו"מ. היינו שיהיו שלמים בחב"ד ונה"י, ועל חג"ת לא הקפיד כ"כ שאם יש מדות בהתגלות הלב מה טוב אבל אין זה לעיכובא כ"כ (עי' בתניא פי"ו), וע"ז חלקו אז הקאליסקער והלעכעוויצער (ואח"כ גם השטראשעליער כידוע). ע"כ לשון הרה"ק הנ"ל. והיינו כי הררא"ק ודעמי' היו סוברים שהעבודה תהי' רק במדות ובאמונה פשוטה לבד, וריבוי התבוננות באלקות אין נצרך. ואדרבה רבוי הידיעה באלקות אם לא תפעול מדות בהתגלות הלב תפסו זה לחסרון...!

ואילו הסתייגותם של רבותינו הקוה"ט זיע"א מריבוי העיסוק בידיעה באלקות, מבוסס דווקא על אותו פסוק שצוין על-ידי הרה"ק הרש"ז להסמין עליו את שיטתו בריבוי הידיעה, ונדרש היה בפנים אחרות על-ידי מרן הרא"ש הגדול זיע"א להסתייגות מריבוי הידיעה:

'היה באיזה עיר, ועלה על הבימה ודרש לפני הקהל, ופתח פיו בחכמה, ואמר: וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, ופירש לפניהם בלשון המדובר כל תיבה, וסיים: אין עוד - מער איז נישט דא צו וויפין [יותר אין לדעת] והלך מהבימה, וכל העם געו בבכיה...'<sup>117</sup>.

115 פרי ישע אהרן, חלק א, עמ' נא, מכתבי הרה"צ ר' אברהם אלימלך שפירא מגראדזיסק זצ"ל, שקיבל מחותנו הרה"צ הרי"ם מקאזיניץ זצ"ל. ובילקוט דברי אהרן עמ' ד. על מנהג זה ושייכותו לחסידי קאליסק ראה קבאר"י נא עמ' קנז ובהערה 46.

116 בית רבי, דף מד עמ' א. 'רבינו' הוא הצמח צדק, והכוונה בד"כ להרה"ק בעל ה'מגן אבות' מקאפוטסט. ברכת אהרן עמ' ד, שמע שלמה ח"ב דף ג ע"א, כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' פח אות מו.

הרה"ק הרש"ז סמך את חיבורו של ספר התניא, על הפסוק (דברים ל יד): 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו' כפי שכתב בשער הספר 'מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד, בדרך ארוכה וקצרה בעזרת ה' יתברך'. ובפנים הספר מרחיב לפרש פסוק זה<sup>118</sup>:

'ובזה יובן מה שכתוב: (דברים ל יד): 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו', דלכאורה הוא 'בלבבך' נגד החוש שלנו [והתורה היא נצחית], שאין קרוב מאד הדבר להפך ליבו מתאוות עולם הזה לאהבת ה' באמת, וכמו שאמרו בגמרא: 'אטו יראה מילתא זוטרתא היא?!', וכל שכן אהבה! וגם אמרו רז"ל, דצדיקים דווקא ליבם ברשותם, אלא, ד'לעשותו', רוצה לומר, האהבה המביאה לידי עשיית המצוות בלבד, שהיא רעותא דליבא שבתעלומות לב, גם כי אינה בהתגלות ליבו כרשפי אש. ודבר זה קרוב מאד ונקף לבב אדם אשר יש לו מוח בקדקדו, כי מוחו ברשותו, ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפוץ. וכשיתבונן בו בגדולת אין סוף ברוך הוא, ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה', לדבקה בו בקיום מצוותיו ותורתו...'

ורק לאחר ההתבוננות יבוא הקול לעורר כוונת לבו ומוחו<sup>119</sup>:

'...ולא הוציא אהבה זו המפותרת מהעולם וההסתר אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו לא נפלות ולא רחוקה היא אלא קרוב הדבר מאד בפין ובלבבך דהיינו להיות רגיל על לשונו וקולו לעורר כוונת לבו ומוחו להעמיק מחשבתו בחיי החיים א"ם ב"ה כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו ולעורר אליו האהבה כאהבת הבן אל האב. וכשירגיל עצמו כן תמיד הרי ההרגל נעשה טבע...'

דווקא בפסוק זה ראה מרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" סמך לשיטת החסידות הקרלינית שהסדר בעבודה הוא בעשייה תחילה:

'...צריכים ליתן הודאה להשי"ת מה שכתוב בפין ובלבבך לעשותו, שיכולים להתחיל בפה<sup>120</sup>, וממילא בא אל הלב, ואילו היה נכתב בלבבך קודם, היאך היו מתחילים...<sup>121</sup>. 'שעוד הצלחה אשר כתיב בפין ובלבבך לעשותו, שאילו היה כתוב ובלבבך קודם לא היה תקנה, אך עתה שכתב בפין קודם יכולים לעשות מעשה בפה, וממילא נתעורר הלב ועושים עוד קצת יותר בפה ונתעורר יותר הלב, וכך חוזר חלילה...<sup>122</sup>.

'...עוד שמעתי מהנ"ל, [הגה"ח רבי אהרן אייזנברג אב"ד זיטומיר] כי בעת החתונה של הפ"פ [מרן אור ישראל מסטאליץ] ז"ע בראחמסטריווקע היה חסיד ושמר ר' אייזיק מדובראוויץ, ... וסיפר הר' אייזיק כי אחר התפלה בשבת קודש אצל הרה"ק רבי יוחנן זצ"ל מראחמסטריווקע הלכו לעשות קידוש גדול, ושאלו אנשי שלומי [מראחמסטריווקא] להצדיק [רבי יוחנן] מה אומר הרבי על התפלה של סטולין קארלינער מן ההתלהבות של התפלה הנוראה, השיב הרה"ק רבי יוחנן זצ"ל א וודאי אז עס איז מיט דעם גאנצין הארצין איז זייער שיין [בבודאי, אם זה בלב שלם - זה יפה מאד], ואמר החסיד הר' אייזיק זצ"ל להרב הצדיק: רבי, בא אונז

118 תניא, לקוטי אמרים, פרק יז.

119 שם, פרק מד. וראה לעיל בהערה 107.

120 '...כי הדיבור הוא הממוצע בין העשייה ובין המחשבה. ובפרט כי עקימת שפתים הוה מעשה. (ב"מ צ' ב)...'. ספה"ק בית אהרן, עז, עמ' ב, הגדה של פסח.

121 ספרן של צדיקים, בערכו של מרן אדמו"ר, עמ' 50 אות ד, מפי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ בשמו הקדוש. ובברכת אהרן עמ' קיב באידיש. ראה בספה"ק בית אהרן דף קלא עמ' א.

122 ספרן של צדיקים, מערכת הרה"ק רבי אלעזר מקאזניץ, אות יב.

זאגט מען סיא שטייט בפּיך ובלבבך לעשותו פריער דארף זיין בפּיך נאכדעם ובלבבך...  
[רבי, אצלנו אומרים, כתוב בפּיך ובלבבך לעשות, קודם צריך שיהיה בפּיך, ואחר-כך  
ובלבבך]<sup>123</sup>.

מרן אדמו"ר הרא"א מזכיר דברים אלה במכתבו לאנ"ש<sup>124</sup> :  
'נתחזק נא באמרי פי קדוש ישראל אא"ז הרה"ק ז"ל שאמר כמה צריכים להודות להשי"ת  
שכתב בפּיך ואח"כ בלבבך, פון בפּיך קומט דער נאך אריין אין הארצין [מפּיך יבא אח"כ  
ללב].'

מרן אדמו"ר זיע"א חידד את הדברים האמורים<sup>125</sup> :  
'בפּיך ובלבבך לעשותו - שלש מדרגות זו למעלה מזו, מדרגה א' 'בפּיך', ואח"כ באים למדרגה  
ב' 'בלבבך', כי הקול מעורר הכוונה שבלב, והעיקר הוא מדרגה ג' 'לעשותו', כי הקול והכוונה  
הם רק הכנה להעשיה והעיקר הוא העשיה!.'

לפנינו, איפוא, משנה סדורה של שיטת החסידות הקרלינית שעמדה בראש המערכה שניטשה  
ברייסין עם שיטת חב"ד, כאשר יסודה ושורשה של המשנה הקרלינית היא בתחילת העבודה  
באמונה ויראה דרך עשייה, לעומת שיטת חב"ד שדגלה בהתבוננות כיסוד לעבודת ה'.  
כתוצאה מעמדות אלו של שני הצדדים, נבעו עוד חילוקים ביניהם במשנת החסידות, באופני  
הנהגת הצדיק עם החסידים<sup>126</sup>, ובאופני התקשרות של החסידים עם הצדיק<sup>127</sup>, ואופני עבודת  
ה' שבהם מודגשים ושולטים הלב או המוח<sup>128</sup>.



123 כתבי החסיד רבי מנדל ציילנגולד ז"ל.

124 דברי אהרן, פרי אלימלך, מכתב יד.

125 כתבי קודש, עמ' ח. ברכת אהרן עמ' ריד.

126 בית רבי דף סד ע"ב.

127 בית הגנוזים, ניו יורק תש"ע עמ' יד.

128 הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפיאסעצנא זיע"א, בספרו מבוא השערים, פרק ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' כו ואילך.

# הופיע ויצא לאור עולם

בעזרה"ת

ספר

## ילקוט דרושים

בו יבואו חידושים דרושים ושמחות

אשר חידש אסף וליקט

רבי יצחק אייזנשטאט זצ"ל

בן רבי משה יהודה מביאלי זצ"ל

בן הגאון הגדול רבי מאיר זצ"ל אב"ד אייזנשטאט

בעל שו"ת פנים מאירות

מ

יוצא לאור לראשונה מכת"י על ידי

מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תוכב"א שנת תשמ"ד לפ"ק

להשיג בהנאות הספרים המובחרות ובמשרדי המכון