

ב"ה
שנה כט
גליון ד (קעב)
ניסן - אייר תשע"ד

קובץ בית אהל 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

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 ישראל אדאטו זלה"ה
מחכמי אנדריאנופולי (- ת -)
רבי ראובן חדידה זלה"ה
מחכמי שאלוניקי וניקופולי (- ת -)
- י רבי משה אהרן זצ"ל
אבד"ק זלאטשוב שבפולין (- תק"פ -)
- יג רבי יצחק איצק אוירבך זצ"ל
אב"ד פלאצק, דאברי ולונטשיץ
בעל "דברי חיים" (- תר"ו)

ננוזות

- הערות על ספר ראש יוסף (אישקאפא)
הלכות פסח ופורים
- פלפול בדברי השאגת אריה סי' עז
אם מועיל ביטול בחמץ של אחרים
שקיבל עליו אחריות
תשובה על הנ"ל

חידושי תורה

- כא הרב דוד גאטעסמאן
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- לט הרב גדליהו דישון
כולל עיון דשיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- מט זאב שטייערמאן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
- נא יעקב חיים ברי"צ פוטש
נתן וינגרטן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

- בענין כתותי מכתת שיעוריה והמסתעף
אם מהני קנין דרבנן במקום איסור
- בענין החזיק שלש שנים רצופות
באתרי דמוברי באגי
- בדינא דשליחות יד

בירורי הלכה

- נז הרב שמואל רבינוביץ
רב הכותל ומקומות הקדושים
- סה הרב יעקב מרדכי ברנדווין
רב ביהמ"ד "בית אהרן"
סטאלין קארלין - ביתר עילית
- ע הרב אברהם רוזין
דיין בב"ד של הגר"נ קרלין
ובב"ד שירת דוד
מח"ס אלה המשפטים
- עט הרב יצחק שלמה פייגנבוים
מח"ס שמועה טובה - נר איש וביתו
בני ברק

- עניית קדושה למנחה אחר שהתפלל ערבית
- בענין מצות מקמח שנשחננו
בריחיים של מכונה
- כמה ספיקות בהלכות מצרנות
- אם נוהג אבילות בערב פסח אחר חצות

פג	הרב שמעון סגל מתיבתא דרבי יוחנן סטאלין קארלין - טבריה עילית	הטועה בספירת העומר שפתח אדעתא דארבעה וסיים בחמשה
פז	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה מתיבתא דרבי יוחנן סטאלין קארלין - טבריה עילית	בענין אם מותר לכתחילה בער"ש לעשות מעשה שיצטרך לטלטל בשבת כלים שמלאכתם לאיסור

לשון חכמים

צה	הרב שמחה פינחס שטראהלי מח"ס ברכת החמה ברוקלין נ.י. הנ"ל	בענין הפטרות של פרשת אחרי וקדושים כשהם מחוברים וכשהם נפרדים תיקון טעות בספר לבוש מלכות
----	--	--

מנהגי ישראל

צט	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	מנהג רבוה"ק בספירת העומר בציבור
----	--	---------------------------------

קט

הערות

בענין מכירת חמץ ביום י"ג ניסן - הרב חיים ברכיה ליברמן, ב"ב / עדות תלמידו של מרן הב"י על דעתו בצורת האותיות - הרב י. שפירא, ירושת"ו / בשיעור מדידת מיל - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה", "ברכת מועדיך", סטאלין קארלין ירושת"ו / למה חזר בו הב"י מפסקו כשיטת ר"ת - הרב ישראל אברהמי / אודות שיטות הראשונים בדין בין השמשות - הרב ד. שוורץ / בענין הנ"ל - הרב יהודה זייבלד / בענין הנ"ל - שלום לנדאו / בענין הנ"ל - הרב מאיר שחר / תגובות למכתבים הנ"ל - הרב יעקב חנניה וינגרטן / הערות שונות - הרב משה פרץ / בגדרי חובת החזרה במי שטעה בתפילה וברכת המזון וביאור מחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא בזה - הרב נתן פערלמאן, סטאלין קארלין, גבעת זאב / בהלכות שמחה ביו"ט וחזה"מ ובהלכות שבת - הרב יעקב ברמ"א מרק, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / האיך נשים מברכות ברכת התורה - הרב יואל משדי, ומח"ס "אוצר דין רובו ככולו", מגדל העמק / ספק ערלה באתרוגים - הרב חיים רבינוביץ, בני ברק / ביאור דברי הגר"ח בענין שור המועד - אהרן בוקשפן, ישיבה גדולה סטאלין קארלין בית אהרן וישראל.

כתבים

קלט	הרב אברהם אביש שור	קארלין בתקופת גלות תקמ"ו - תקס"א (ה)
-----	--------------------	---

גנוזות

רבי ישראל אדאטו זלה"ה

מרבני אנדריאנופולי

רבי ראובן חרדיה זלה"ה

מרבני שאלוניקי וניקופולי

הגאון רבי ישראל אדאטו זלה"ה היה אחד מגאוני דור דעה בתחילת שנות ה-ת', ולא נמצא כמעט פרטים אודותיו מלבד מה שנזכר קצת בספרי הפוסקים שבדורו. הגאון רבי מאיר די בוטון זלה"ה בנו של הגאון בעל "לחם משנה" בספרו "שו"ת מהר"ם די בוטון" סימן מ"א כותב אליו בזה"ל: "צרופה כל אמרתו ודתו כאשר ה' אתו החכם השלם בחירי רצתה נפשי כמהר"ר ישראל אדאטו נר"ו... באו אלי אותותיך ודברות קדשיך...".

בשו"ת "פני משה" להגאון רבי משה בנבנשת זלה"ה ח"ב סי' ז' הוא חתום על פסק דין יחד עם הגאונים רבי פינחס הכהן ורבי אברהם אלביאג ורבי אברהם מאגריסו ורבי שמעון פנחס זלה"ה, בכסלו שנת ת', ושם בסימן קי"ט שאלה ממנו משנת תט"ז בענין סוחר אחד שרימהו, והגאון בעל "פני משה" בתשובתו מכנהו "החכם השלם זה סיני", ומסיים תשובתו בדברי תוכחה אל הנתבע כי במקום שהיה לו להטיל מלאי לכיסן של ת"ח הגדיל עליו עקב, ויעקבהו בערמה, ומטיל עליו שיפייס את רבי ישראל ברצי כסף ואל יבא לפניו אנקת חכם כי קללת חכם אפי' בחנם היא באה כ"ש דבדינא קא לייט עיי"ש.

בגליון ק"ד הדפסנו תשובה ממנו אל הגאונים רבי משה בנבנשת הנזכר ורבי יהושע בנבנשת בעל "שדה יהושע", ושם גם נזכר כי היה לו בן בשם רבי מנחם זלה"ה.

בספר "קורא הדורות" לרבי דוד קונפורטי זלה"ה לאחר קורותיו בשנת ת"ה, מונה את חכמי אנדרינופלא באותה תקופה וביניהם "...וה"ר ישראל אדאטו... חכמים גדולים מעיינין בעלי ישיבה".

חיבר פסקים בהלכה כפי שהוא מציין לפנינו "...וכבר הארכתי בפסקי יעו"ש". כן נמצא מכתב ממנו בענין אסיפת מעות באדריאנופולי עבור עניי עיה"ק חבון משנת תל"ג.

להלן אנו מדפיסים הערותיו על ספר "ראש יוסף" או"ח למהר"י אישקאפא (אזמיר תי"ח), הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 876.

בין הדברים מביא רבי ישראל את מה שנשא ונתן בהלכה עם הגאון רבי ראובן חרדיה זלה"ה, אשר גם אודותיו מצאנו רק פרטים אחדים.

בעל "קורא הדורות" בדבריו אודות הגאון רבי חיים שבתי בעל "שו"ת מהרח"ש" כותב, "וגם מחבריו היו ה"ר ראובן חרדיה רב מובהק וזקן מופלג בשנים והלך לעיר ניקופול ושם הרביץ תורה הרבה בישראל ונפטר שם".

תשובה אחת ממנו נדפסה בספר "שו"ת רבי אישתרוק ב"ר דוד אבן שאנגי",
רמת גן תשמ"ב.

בספר "בן הא הא" דרושים לרבי דוד הכהן מירושלים (נדפס מכ"י בליוורנו
תקפ"א) בפרשת נח מביא, "מה ששמעתי מפי החכם השלם ענוותן כהלל כמהר"ר
אברהם הרף נר"ו אשר שמע מפי רבו הרב המובהק כמהר"ר ראובן חידדה ז"ל".

הערות על ספר ראש יוסף

הלכות פסח ופורים

סי' תמ"ז א. חמץ בפסח וכו' ולא אמרי' דחזור וניעור. הגה. ואיכא למידק ולמיתמה עליה
דאיך קאמר דאם נתערב קודם הפסח ונתבטל בששים מותר ולא אמרינן דחזור וניעור
ומאי שנא ממאי דאמר לעיל סימן תמ"ב בשם רבינו האי והרמב"ם ז"ל בטור"יאקה דאף
על פי דאין בו חמץ אלא כל שהוא שמותר לקיימו בפסח ואסור לאכלו עד אחר הפסח
ואמאי הא נתבטל כבר קודם הפסח ונראה משם דהטור גם כן סובר כן דהביאו בלא
מחלוקת ואפשר דבטור"יאקה החמץ עצמו עומד ואינו מתערב יפה והוה ליה כאלו עומד
בעין דאו ודאי אסור לבולי עלמא אפילו על ידי תערובת ועוד אפשר לומר דהאי דינא
דלעיל מיירי שנעשה בפסח עצמו על ידי גוי ודוחק שהרי הרב המגיד מוכיח מדין
הטור"יאקה דאית ליה להרמב"ם דאמרינן חזור וניעור. ועוד נראה דאיכא למימר דאי אית
ליה לטור דאינו חוזר וניעור היינו דוקא בנתערב* ממילא קודם הפסח או שעירכו אדעתא
שלא להשהותו בפסח ואחר כך אירע ששהה אבל אם עירבו מעיקרא אדעתא להשהותו
אפי' בפסח בהא אפי' הטור סובר שאסור לאכלו והטור"יאקה ודאי כשעושים אותה דדעתו
להשהותה עד זמן מרובה ומשום הכי אסור לאכלה בפסח וזה נ"ל יותר ועוד יש לומר דבר
אחר ועיין ע"כ. נ"ב אמר הצעיר ישראל בענין זה היה לי ויכוח עם הרב ראובן חידדה ז"ל וזה
אשר כתב אלי וז"ל אמנם טעם נכון בדבר דאפי' מאן דס"ל דאינו חוזר וניעור יאסור בתריאקה
דלא אמר דמה שנתערב מבטל אלא בענין שירד לשם ולא היה צריך שיתערב אבל מלתא
דעבידא לטעמא ודבר המעמיד לא בטיל כ"ש התריאק שאחד מהסמים שבה הוא החמץ ואם
חסר אחד מכל סמניה יחסר המזוג א"כ החמץ הוא מעמיד המזוג וצריך אליו לכן לא יאכל
והתירו להשהותו לפי שאינו מאכל כל אדם וכמ"ש הרמב"ם זצ"ל להורות לתורה ולתעודה
הקמן ראובן חידדה עכ"ל והוא טעם נכון.

שם. נ"ב ועיין בטור סי' תמ"ז מאי דכתב על דברי הר"י במאי דכתב דאם בטלו בשוגג קודם
הפסח וכו' ובדברי הב"י יע"ש.

סי' תס"ו ב. הרב ז"ל כתב וכו' וכתב עוד בשם ספר מצות גדול דקמח בקמח מתערב יפה
דמיקרי לח בלח וא"כ כשנתערב קודם הפסח הא נתבטל בס' ומותר לאכלו בפסח ואולי
דיש חילוק דהתם הוי קמח בקמח דחטים שנתחמצו וטחנו אותן דהוי ממש קמח בקמח
אבל הכא דנתלחלח הקמח ונתיבש לא מתערב יפה ונקרא שהאיסור עומד בעצמו או
אפשר דסבירא* ליה דחזור וניעור בפסח וזה מורה לשונו דכתב דחמץ שלא בזמנו כנ"ט
כלומר שנתבטל קודם ועכ"ז קאמר דישמרנו עד אחר הפסח ולא יאכלנו בפסח נראה
דסבירא ליה דהוי קמח בקמח ונתבטל אבל לא יאכלנו בפסח ודאי דהוי הטעם משום

דחזור וניעור כדברי הרמב"ם והגאונים וכו'. נ"ב וכוה התירוץ יש להקשות למהריק"א מסי' זה לסי' תמ"ו דנראה דס"ל כהרא"ש דאינו חוזר וניעור וכבר הארכתני בפסקי יע"ש.

סימן תרפ"ו ד"ה עוד שם וצריך אדם שלא ליבטל מקריאתה וכו' ואפי' ת"ת ששקולה כנגד כל המצות מבטלים אותה לשמוע מקרא מגילה יש לדקדק איך קאמר ואפי' ת"ת דמשמע דיותר חמור ת"ת מעבודה והא בגמ' אמרו דמכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה ק"ו מעבודה ומה עבודה חמורה מבטלין מפני מקרא מגילה ת"ת לא כ"ש אם כן משמע דת"ת קל הוא מעבודה ואם כן איך קאמר חמור אחר שאמר דמבטלין עבודה ואפילו תלמוד תורה מבטלין דמשמע דת"ת חמורה ונראה לי לומר וכו'. נ"ב אמר הצעיר ישראל דזה יתורץ עם מה דפי' מהר"א בוטון שם דס"ל להרב דאפי' ת"ת דרבים מבטלין והביא ראיה מהגמ' יע"ש ות"ת דרבים כ"ע יודו דגדול מהקרבת תמידין כדאמרינן בגמ'.

סימן תרצ"ד"ה עוד שם קראה סירוניס פירוש שפסק ושהה כה וכו' אפילו שהה כדי לגמור את כולה יצא נראה דאיכא לאסתפוקי אם שהה יותר* כדי לגמור את כולה מה יהא דינו ונראה לומר דאפילו שהה יותר יצא מדאמר בגמ' ר' מונא אמר משום ר' יהודה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ואי איתא דלרבנן דאמ' דאפילו שהה לגמור את כולה יצא ואם שהה יותר מזה חוזר לראש כרבי יהודה אם כן אין בין רבי יהודה לרבנן אלא רגע כמימריה וזה דבר שאינו כמציאות ולא הוה להו לפלוני כהכי כיון שאינו כמציאות דאי אפשר לצמצם וכו'. נ"ב אמר הצעיר ישראל הרב המחבר לא ראה דברי ה"ה פ"ב מה' מגילה דהביא דברי בעל ההלכות דכתב כפי' דיצא יע"ש ועכ"ז כבר כיון דעתו לדבריו יע"ש.

שם ד"ה עוד שם כתב המרדכי בשם ר"ן יחיד הקורא כו' הלבך נקטינן כדברי הר"מ שמברך אפילו ביחיד ולי הצעיר נראה דכיון דקיימא לן דכרכות אינן מעכבות כיון לכה"ג אין לברך וגם לר"ג וגם למקצת הגאונים מן הראוי הוא שלא לברך שמא ישא שם שמים לבטלה וכמו שכתב גם כן הרב נח' פסח סימן תע"ג על ההיא שמיכולו כמשקה אי צריך נטילה עכשיו אי לא דלהר"מ מרוטנבורק אין צריך נטילה ולא היה מברך וקיים הרב סברתו הפך סברת חמור והגאונים עיין שם. נ"ב וכן כתב מהר"י וייל בתשו' דלא יברך.

סימן תרצה ד"ה עוד שם הרב ואם החליף סעודתו בשל חבירו יצא וכו' ופירש הר"ן וכו' ולפיכך שולחים וכו' ורש"י פירש מחליפין זה אוכל עם זה בשנה זו וכו' וקשה לי על דבריו דא"כ לא היו מקיימים משלוח מנות וכו' ולי נראה דדברי רש"י מיוסדים על אדני פז דאי כדברי הר"ן דפירש דזה שולח לזה סעודתו וזה לזה סעודתו מה חסרו* משלוח מנות איש לדעתו ודאי דזהו פשט המקרא ואעפ"י שהיה אפשר לומר לדעת הר"ן דמשלוח מנות היינו שישלח כל חד לחבריה לא על מנת שישלח ג"כ חבירו וכו'. נ"ב ותימה מי אמר דחסרו אלא דהגמ' בא לומר דאם איש עני הוא לא יש מה לשלוח דפטור דזה אינו דהרי הם היו עניים גמורים והיו מחלפין סעודתן ומהם נלמוד אנחנו.

סימן תרי"ב כתב חמור אכילה דתנן האוכל וכו' חייב. הגהה. מאי דאמרינן הכא* ככותבת הגסה וככל האיסורים אמרינן כוית דמקריא אכילה היינו משום דאמרינן דסתם לשון אכילה הויה כוית ובשאר איסורים קאמר קרא לשון אכילה אבל כו"ה תלוי הדבר ביותבי נפשא ומשום הכי קאמר קרא לשון עינוי דכתיב תענו את נפשותיכם וגם איכא למימר

מעמא נ"ב זאת הסכרא כתבה רש"י בגמ' שם דף ע"ט והם מדברי הגמ' שם יע"ש בדף פ' ולמה צריך מעמא אחרינא מה דלא אמרו בגמ'.

סימן תריג ד"ה עוד שם בדברי הרב שם תנא דכי מנשה וכו' מאי מעמא וכו' משום שיבתא ופי' רש"י רוח רעה השורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלו שחרית הנהה דברי רש"י ז"ל נומין לדברי הרמב"ם ז"ל וכו' ונראה לומר דאפשר דההיא דמדיחה אשה אפשר דהיה בדוק ומנוסה להם דודאי היה חונק התינוק וא"כ איכא ודאי סכנה אבל משום רוח רעה של שחרית השורה על הידים וכו' אינו כ"כ ברי דההיזק אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה וכל זה לא ניחא לי דכיון דבאותן זמנים היה מצוי רוח רעה מה לי הא ומה לי הא אבל נראה לי דאיכא למידק דהשתא דליכא רוח רעה לכל הפוסקים ז"ל אמאי צריך עכשיו נטילה וכמו שהאשה הנותנת פת לתינוק דעכשיו אין צריכה להדיח ידיה משום דאינו מצוי אותו רוח רעה אם כן נטילת ידים של שחרית גם כן לא יהיה צריך ואפשר דשיבתא דהיינו הרוח מה שממית התינוק אינו מצוי אבל רוח רעה של שחרית אפשר שימצא* ואינו משמע כן וגם מדברי רש"י לא משמע הכי עד כאן. נ"ב ועיין בתוספו' דף ע"ז פ' יום הכפורים ונראה דס"ל הכי דכן כתב ומה שהעולם אין נוהרין עכשיו בזה לפי שאין אותו רוח רעה שורה באלו המלכיות כמו שאין נוהרין על הגילוי ועל הזוגות עכ"ל דמשמ' דוקא בזה אבל נטילת ידים דשחרית נוהרין משום בת מלך דאף בזמן הזה איכא.

★ ★ ★

רבי משה אהרן זצ"ל

אבד"ק זלאטשוב

אשר במחוז קאליש בפולין

בספר "רנת דודים", פירוש על שיר השירים לרבי אליהו בעל שם מלואנץ מהדורת לאדז' תרע"ג, נדפס בסופו קונטרס "אהל משה", דרוש לשבת הגדול שנת תקע"א, ובהקדמת נכדו המלכה"ד כותב, "אשר הניח אחריו ברכה ה"ה כבוד אא"ז הרב הגאון הצדיק מוה"ר משה אהרן זצלה"ה האב"ד דק"ק זלאטשוב, אשר הי' מהולל בדורו מנפלאות צדקתו ופרישתו, גם מהמחברת "אהל משה" הנ"ל נראה גדולתו בתורה, ואת דברות קדשו הנובעים ממקור לבבו בלהבת אש בנועם אמרותיו במוסר וי"ש, לעורר לבות בני"י לעבודת השי"ת, וכפי המקובל אצלינו מכבוד אא"ז הרה"צ מוה"ר שלמה זצלה"ה האבד"ק זלאטשוב בן הרהמ"ח הי' המחברת הנ"ל מונח בקודש פנימה של הרה"ק מוהר"י זצלה"ה מווארקו לערך שלש שנים, יען כי הרה"ק הנ"ל הי' תלמידו של הרהמ"ח ז"ל בימי עילומיו, והי' מחבב דבריו מאוד, ולאשר אין לאל ידינו כעת להוציא כולו לאור, כי הס' הנ"ל הוא יותר משלש מאות ושלושים דפים, לכן העתיק כבוד אחי... דרוש א' לשה"ג...".

כן נדפס ממנו קונטרס "תפארת צבי" ווארשא תרצ"א, הספד על הגאון רבי צבי הירש לוינ' אב"ד ברלין זצ"ל (אשר נלב"ע ד' אלול תק"ס).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 852 נמצא מחברת מחידושים שונים מאת הגאון רבי יצחק איצק אוירבך זצ"ל בעל "דברי חיים" בכת"י בנו הגאון רבי מאיר זצ"ל בעל "אמרי בינה", ובראשה כתוב לאמור: "זה הפנקס העתקתי אני הכותב לכבוד התורה ולומדי" מפנקס אאמ"ו המאה"ג אב"ד דק"ק דאברי ומצודתו פרוסה לק"ק ווישגראד היום יום ה' ט' אדר בה"ש שנת תקצ"ו פה ק"ק הנ"ל. נאום בנו מאיר אורבאך". כאן אנו מדפיסים מקונטרס זה, "העתק איגרת החמודה מכבוד מחו' רב חביבי הרב החרוף המופלג בתורה וביראה מו"ה משה נ"י אבד"ק זלאטשוב - פלפול נחמד אם מועיל ביטול בחמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות", וכפי הנראה הכוונה לרבי משה אהרן דנן, ואח"כ את תשובתו של הגאון רבי יצחק אוירבך זצ"ל.

פלפול בדברי השאגת אריה סי' ע"ז אם מועיל ביטול בחמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות

כ"ה בעזר צור מחוללי מפיו דעת ותבונה, יהב חכמה לחכימין ומנדעי לידעי בינה, חסדו אקוה ילמדני דעת ודרך אמונה, ימלטני משגיאות, גל עיני ואביטה מתורתך נפלאות

העתק איגרת החמודה מכבוד מחו' רב חביבי הרב החרוף המופלג בתורה וביראה מו"ה משה נ"י אבד"ק זלאטשוב פלפול נחמד אם מועיל ביטול בחמץ של אחרים שקיבל עליו אחריות וזה תוכן דבריו בקצרה

הנה בספר שאגת ארי' סי' ע"ז רוצה להניח יסוד מוצק שאינו מועיל ביטול בחמץ ש"א שקיבל עליו אחריות שהוא עובר עליו בב"י וב"י, דבשלמא בחמץ שלו מועיל ביטול מטעם הפקר דכיון שמפקר אינו שלו ושלך אי אתה רואה כו' משא"כ בחמץ זה שאינו שלו אלא שעשאו הכ' כשלו הואיל והוא באחריותו אע"פ שגורם לממון לאו כממון דמי בכאן עשאו הכתוב כשלו וא"כ מה מהני ביטול הא קודם ביטול ג"כ אינו שלו אלא שעשאו הכ' כשלו

הואיל והוא באחריותו וא"כ אף שמבטלו אכתי הוא באחריותו וכדידי' דמי, ועוד מאי ביטול והפקר שייך בדבר שאינו שלו מאי מבטל ומאי מפקיר דבגורם לממון לא שייך ביטול והפקר ע"כ תוכן דבריו.

א. ואף שאין משיבין את הארי אף כי ארי' דבי עלאי כ"ב מ"מ תורה היא כו' ואמר כי מכלל דבריו בעצמו ממנו נקח ראי' דמהני ביטול אף לחמץ שאינו שלו דהא כ' הר"ן הטעם דמועיל ביטול שאינו הפקר גמור רק בלב היינו משום דבלא"ה אינו שלו רק שעשאן הכ' כשלו לעבור עליו ככ"י כדאיתא בש"ס פסחים דף וי"ו ע"ב ובספר הנ"ל הביא ראי' באותו דיבור מהש"ס לסברא הנ"ל עפ"י סברת הר"ן זו וא"כ אדרבה י"ל לאידך גיסא אם החמץ שהוא באמת שלו רק מצד האיסור אינו שלו מהני ביטול כ"ש בחמץ שהוא משני צדדים אינו שלו חדא שהוא של חברו והב' מחמת איסורו מכ"ש דמהני ביטול מטעם גילוי דעת הנ"ל, וקושיא השני' דאיך יפקיר והוא אינו שלו י"ל כיון דעשאו הכ' כשלו מצד קבלת אחריות לענין לעבור עליו ככ"י הוא הדין לתקן הלאו דב"י ובל ימצא, דכיון דבחמץ שהוא שלו מכל צד מהני גילוי דעת דלא ניתא ל"י שאינו עובר עליו כסברת הר"ן הנ"ל כ"ש בח' שאינו שלו רק מצד אחריות עשאו הכ' כשלו שיועיל הביטול שלא לעבור עליו.

ב. הביא ראי' לסתור סברת הש"א מש"ס ד[פסחים מט] ההולך לשחוט את פסחו ולמול כו' אם יש שהות כו' ואם לאו מבטלו בלבו דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואם איתא דבחמץ שאינו שלו לא מהני ביטול ליפלוג וליתני בדידי' גם כיש שהות דאם הוא חמץ שאינו שלו צריך לחזור אלא ודאי דאין חילוק.

ג. מהא דאי' דף ד' פסחים איבעיא להו המשכיר בית לחבירו חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק ת"ש כו' עד מסקנת הש"ס כיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי הימנינהו רבנן דברבנן, וקשה לסברת המח' הנ"ל דבחמץ שא"ש לא מהני ביטול א"כ אמאי מהימנינן להני דילמא יש לו חמץ שא"ש כיון שאינו כאן הבע"ב, ומכאן קשה ג"כ לשיטת הרמב"ם דבחמץ ידוע לא מהני ביטול דאולי יש לו חמץ ידוע, וא"ל דהוי ס"ס דילמא אין לו חמץ ואת"ל יש לו דילמא אינו ידוע אם שלו הוא או לענין חמץ שאינו שלו נאמר חזקה מה שביד אדם הוא שלו, ואף דכל בתים בחזקת שנסתמשו בו חמץ והוי חזקת חמץ מ"מ מידי ספיקא לא נפקא דילמא לא נשאר בו חמץ שאכלוהו, וא"כ הוי ס"ס כנ"ל ומיושב בזה שיטת התוס' שבסוגיא זו, זה אינו חדא דהוי ס"ס שאינו מתהפך ועוד דהוי [חד ספק] כשם אונס חד הוא דהספק הוא רק אם יש כאן חמץ או לא, ולענין חזקה מה שביד אדם כו' יש ג"כ לדחות כיון דחמץ אינו שלו בלא"ה לא שייך חזקה, וא"ל דס"ס בשעת הביטול הוא שלו, זה אינו דהא כ' הר"ן דמשום האי טעמא שאינו שלו רק שעשאן הכ' שלו מהני ביטול בלב, ומוכרח לומר דכיון שהתיקון הוא משום שעת איסור שלא יעבור עליו בתר האי שעתא דיינינן ל' וא"כ ה"ה כאן על שם סופו דיינינן ל' ולא שייך חזקה מה שביד אדם כו' וליכא למימר דהאי מוחזק לן דלא בדיק דקאמר הש"ס היינו דידעינן דביטול וא"כ בודאי ידע דמועיל ביטול זה ליתא דהל"ל דביטול ולא בדיק וכן מסתימת הפוסקים משמע דלא ידעינן מביטול כלל.

באות ח' כתב, ועוד מה שרוצה להוכיח סברתו מהא דשוחט את הפסח על החמץ לוקה והיכי משכחת ל' אפי' החמץ עמו בעזרה דשמא ביטלו בלבו אלא ודאי דבחמץ של אחרים לא מהני ביטול וא"כ משכחת לה בחמץ של חברו עכ"ד המחבר בשאגת אריה ז"ל, ואני

אומר דלא מיבעי' שהוא דוחק לאוקמי קרא דווקא בש"א כיון שנאמר סתם לא תשחט על חמץ אלא אדרבה ראי' מהש"ס לאידך גיסא דלא מיירי בהכי דקאמר הש"ס פסחים ס"ג דא' השוחט וא' הזורק וא' המקבל כו' בעא מיניה ר' אושעיא מר' אמי אין לו לשוחט ויש לא' מבני חבורה מהו ופשיט דעובר מדלא כתיב על חמצך כו' הנך דקיימי בלא ילין עכ"ל. ואי ס"ד דלא תשחט לא משכחת לי' אלא בחמץ של אחרים י"ל דקרא איירי גם בגוויי דחייב מלקות שהוא בש"א דווקא [כנ"ל, ואיך יכול] להוכיח דילמא דוקא בשוחט כפשטיה דוקא אעפ"כ לא מצי למיכתב חמצך כיון דקרא איירי ג"כ בגוונא דחייב מלקות ובחמצו לא משכחת מלקות כלל אלא ודאי דלכל חמץ מהני ביטול, ואי תיקשה קושית המח' דה"ל התראת ספק איכא למימר דמשכחת לה שהי' לזורק ולמקבל לכ"א כזית חמץ או לב' מבני החבורה והם התרו בו שלא ישחוט ואצלם הוא התראת ודאי [ולישנא דהש"ס דהי' לא' מבני החבורה צ"ל דהיינו לענין לעבור עליו אבל למלקות צריך שיהי' לשנים],

באות י', עוד הביא ראי' מהא דאיתא פסחים דף כ"ז ר"י אומר אין ביעור ח' אלא שריפה כו' והדין נותן כו' א"ל כל דין שאתה כו' לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו בכל דבר שאתה יכול ע"כ. וקשה דמאי קאמרו רבנן יהא יושב ובטל כו' דהא יכול לבטל ואי משום אחר זמן איסורו הא אז השבתתו בכל דבר לשיטת רש"י אלא ודאי דבש"א לא מהני ביטול ומיירי בש"א וקשה דילמא מוכח מיתורא דאך מדאיצטריך להורות ביום ראשון ... כרבנן ועוד דביטולו היינו כמו לפרר ומוכח דהשבתתו בכל דבר דכמו שמועיל ביטול ה"ה מועיל כשהוא מפרר וזורה לרוח דהרי אנו רואים שמשביתו מלבו ומפקירו לכ"א ובכלל מאתים מנה וא"כ אין מכאן הוכחה כלל עכ"ד הרב הנ"ל.



רבי יצחק אייזק אוירבך זצ"ל

בעמח"ם דברי חיים

אב"ד פלאצק דאכרי ולונטשיץ

נולד לאביו מגזע היחס משפחת גאונים ורבנים, הגאון רבי חיים אוירבך בעל "דברי משפט" על חו"מ, שניהן כרב ואב"ד לונטשיץ.

יצק מים ע"י אביו שהיה רבו המובהק. נודע בחריפותו וכונה רבי יצחק חריף. כיהן כרב בעיירה דאכרי שבמחוז קאליש ולאחר תקופה עבר לכהן כרב ואב"ד בפלאצק. לאחר פטירת אביו בי"ב באלול תקצ"ט, מילא את מקומו כרבה של לונטשיץ. עמד בראש ישיבה בה הרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה גדולי תורה מפורסמים, ובתוכם הרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר זיע"א. נשא ונתן בהלכה עם גאוני דורו, וביניהם הגאוני רבי עקיבא איגר זצ"ל ורבי יעקב מליסא זצ"ל.

בנו הגאון רבי מאיר שניהן אח"כ כרבה של ירושלים מביא בהקדמת ספרו "אמרי בינה" חלק א', "וזכות אבותי נ"ע עמדה לי אשר מימי עלומי בחרתי לי ליקח גורלי בעיוני תוה"ק, כאשר הורוני מורי אבותי הגאוני זיע"א שלא ללכת מן המסילה ח"ו בפלפולים של הבל, כי בזה לא ימצא מידתו ואין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות הלכה, היינו לחפש ולחקור אחר מקור ההלכה ולא בפלפול של מה בכך...".

בספר "אמרי בינה" (חלק א' סי' כ"א) נדפס מכתבו של הגאון רבי שמואל העליר זצ"ל רבה של צפת למחבר, "באתי להגיד כי מר ותורתו חביב אלי, ואני מחבב מאד ספרי מר אביו ז"ל דברי חיים ודברי משפט מזקינו הגאון ז"ל, כי המה סברות ישרות לאמיתה של תורה וניכר כי למדו תורה לשמה".

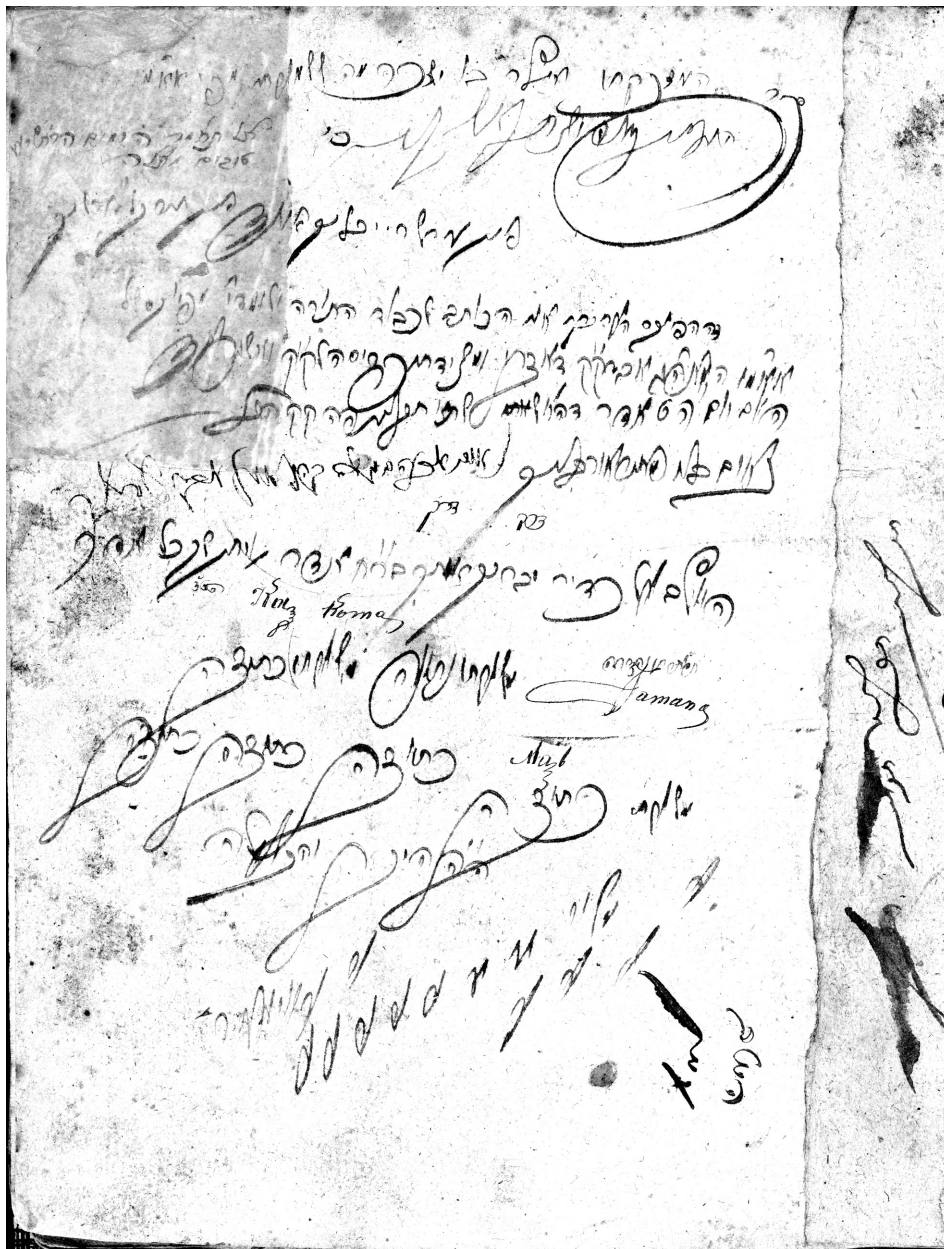
נלב"ע במבחר שנותיו ו' אדר שנת תר"ו ומנו"כ בלונטשיץ.

לאחר פטירתו, על פי צוואתו, הביא בנו הגאון רבי מאיר את ספרו "דברי חיים" על ד' חלקי שו"ע ולשונות הרמב"ם לדפוס (קראטאשין בערך תר"י), אשר רבינו קרא שמו על שם אביו. כן נדפסו עוד בחייו קצת מחידושיו בספרו של אביו "דברי משפט", על ידי אחיו רבי מנחם שעסק בהדפסת הספר, לפי פקודת אביהם המחבר.

תשובה על הנ"ל

וזאת אשר השכתי לכבוד הרב הנ"ל להעמיד דברי המחבר הנ"ל ופסקיו בדיון הנ"ל על נכון

ראשונה נאמר לבאר לאשר כתב מעל' כי יש נ"מ בדיון זה לבעלי הוראה, ומאי דלמר פשיטא לי' לדידי מספקא לי, ואפרש את שיחתי הנה לאשר בינותי בספרי האחרונים לכאורה אין נ"מ בזה רק לענין דאו' בזה אי עובר עליו מדאו' אבל בדיעבד ודאי אסור, ולכתחילה צריך לבערו, לדינא דמבואר בס' צל"ח בדף ז' ע"ב פסחים דאם המפקיד הוא ישראל אינו עובר עליו דהא קי"ל כשיטת רוב הפוסקים דגם המפקיד עובר עליו וא"כ נאסר החמץ מטעם קנס כיון שעובר הנפקד עליו בב"י ותיכף לאחר זמן איסורו נאסר החמץ בהנאה ומאי שמירה וקבלת אחריות שייך כאן, אך אם המפקיד נכרי יש נ"מ בדיון זה דאינו מצוה על זה ושייך אחריות, וכן כשהמפקיד ישראל אפשר למצוא נ"מ כגון שהנפקד הי' יכול למוכרו ולא מכרו דחייב לשלם מדין פשיעה לשיטת המ"א סי' תמ"ג או מדין שומר אבידה לשיטת הח"י סי' תמ"ג ואעפ"כ כשהחמץ בעין אומר לו הרי שלך לפניך, וא"כ הוי גורם למזון ועובר עליו וכמש"כ כ"ז בצל"ח שם ד"ה הנ"ל בהג"ה ובדיבור שלפניו, וא"כ יש לדון בזה אי מועיל ביטול.



צילום שער המחברת בכתיבת ידו של בעל ה"אמרי בינה" זצ"ל

אך כל זה לענין דאורייתא שאחרי הביטול שוב לא יעבור עליו מדאורייתא, אבל מדרבנן וודאי לכתחילה צריך לבערו כפשטא דש"ס פסחים דף ה' בעירו חמירא דבני חילא כו' ולא מהני ביטול, וגם בדיעבד אסור כמ"ש בש"ע סי' תמ"ח שמא יערים לומר שביטול אף שלא ביטלו, ואף שיש עדים שביטלו אסור כמ"ש בח"י שם, והטעם נ"ל עפ"י מה דאיתא בר"ן ריש פסחים דאף שמדאורייתא מהני אחד משתי אלו או ביטול או ביעור עכ"ל תיקנו חז"ל לבער החמץ והטעם שאין כל הדעות שוות בדבר הביטול ואולי בפיו יבטלנו ולכו לא כן ידמה ונמצא עובר עליו עכ"ד, וכעין זה וכן הובא בתשובות רדב"ז ח"ג סי' תל"ו בענין ששאלו אותו אם מותר להפקיר חמצו ולזכות בו אחר פסח ולא רצה לסמוך על היתר זה כי יש לחוש שיבוא לידי ספיקא אי דאורייתא אחרי שדעתו עלה ורוצה לזכות בה אח"כ, וא"כ ה"ה בנידון דידן ולכך אסור אף שיש עדים שביטלו שמא יערים כו' אף שלא ביטלו ר"ל בלבו דאולי דעתו על זה, ובחי' תירץ דלא פלוג חכמים בתקנתן, ובא ליישב בזה דאף שידוע לו שביטלו באמת והוציאו מלבו אעפ"כ אסור דיעבד דלא פלוג ח' ואיך שיהי' אסור בדיעבד בדין נפקד שקיבל עליו אח' דשייך כל הני מעמי דפשיטא דדעתיה עילויה בנכרי שזכה בו הנכרי ויופטר מאחריות ובישראל שיוכל לומר השל"ל וא"כ פשיטא דאסור בדיעבד, ולכתחילה צריך ביעור, אך נ"מ לענין אם מכר ובמכירה ה' בטעות וגם ביטלו דק"ל בא"ח סי' תמ"ח כמ"ש בח"י ס"ק ק' דשרי בדיעבד בהנאה כיון שלא עבר עליו וא"כ באם אירע כך בחמץ ש"א שקיבל עליו אחריות יש לספק אי מהני הביטול ושרי בדיעבד בהנאה.

עוד השיב לי כבוד הרב הנ"ל דנ"מ לענין הא דאיתא סי' תל"ט ס"ב צבור א' חמץ וא' מצה ושני בתים א' בדוק וא' אינו בדוק ובאו ב' עכברים א' נטל חמץ וא' מצה ואינו ידוע לאיזה בית נכנס א"צ לחזור ולבדוק וכ' המ"א ודוקא בכיטול דאז הוי ספיקא דרבנן אבל בלא ביטול הוי סד"א צריך לחזור ולבדוק, וא"כ אם אירע זה בחמץ ש"א שקיבל עליו א' יש נ"מ אם צריך לחזור ולבדוק.

גם נ"מ לענין מה דאיתא בסי' תמ"ו במוצא חמץ ביי"ט אסור לטלטלו גם לשרפו במקומו אסור, וכתבו הפוסקים דדוקא בכיטול הדין כן אבל בלא ביטול כ' המ"א וח"י דהיכי נהוג גם לשרפו נהוג ויש להם על מה שייסמוכו, עוד נ"מ הרבה לענין דין דסי' תל"א ס"ח וסי' תמ"ב ס"ח וסי' תמ"ד ס"ז דככל זה יש חילוק בין ביטול או לא ביטול וא"כ יש נ"מ בדין זה אי ביטול מועיל או לא עכ"ד.

ובגוף הענין אחרי אשר העיר מעל' מקור הדין מוצאיו ומובאיו אמרתי לחוות דעתי הק' גם אני אולי יאיר ה' עיננו להעמיד דברי הגאון בעל שאגת ארי' על נכון כחובה עלינו כי תלמידיו אנהנו ומימיו אנהנו שותי'.

אשר הקשה מעל' אות א' הועתק לעיל היתכן שיהא יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא דבחמץ שהוא באמת שלו מועיל ביטול ובחמץ ש"א שאינו שלו רק שעשאו הכ' כשלו מצד קבלת אחריות אינו מועיל ביטול וכמו שלענין לעבור עליו בכ"י עשאו הכ' כשלו ה"ה לענין ביטול וכיון דבחמץ שלו מהני גילוי דעתא דלא ניחא לי' ובכיטול כלב סני כ"ש בח' שאינו שלו כנ"ל כו' לכאורה אם נאמר כשיטת רש"י דטעם ביטול הוא מצד גזה"כ מדכתיב תשבתו ולא כ' תבערו וכמו שהביא הר"ן ז"ל לשון המכילתא תשבתו בטל בלכך קושיא גדולה היא, אך המחבר נשמר מזה והוכיח כשיטת התו' והר"ן דביטול הוא מטעם הפקר דכיון שמפקירו

שוב אינו שלו וקרינן ב' שלך אא"ר אבל אתה רואה ש"א כו' והתינה בחמץ שהוא שלו באמת ומפקירו קודם שש וא"כ כשיגיע שעה ששית שוב אינו עובר עליו שאינו שלו משא"כ בשל אחרים דאך יסולק חיוב אחריות שעל ידו עשאו הכ' כשלו לענין שיעבור עליו, במה שמבטלו ומוציאו מלבו הרי קודם זה ג"כ לא ה' שלו רק שחיוב אחריות גרם לו שיעבור עליו וזה עדיין לא כח במה שמבטלו.

ועוד דמעיקרא דינא פירכא שבשלו שייך ביטול והפקר משא"כ בשל אחרים איך שייך ביטול והפקר הכי יכול להפקיר דבר שאינו שלו ודמי ממש לחמץ ממש שעות ולמעלה דלאו ברשותי' קאי דלכבטלו וה"ה בחמץ שאינו שלו דקודם שש ולאחר שש שוה בו שאין לו בו שום זכות רק חיוב האחריות גרם לו לעבור עליו.

ואל תשיבני לשיטת רש"י ז"ל דהטעם הוא מצד גזה"כ ויכול לכבטל חמץ ש"א שקיבל עליו אחריות אף שאין לו שום זכות בגוף הח' וקודם שש ולאחר שש אצלו שוה בזה א"כ נאמר דגם לאחר שש יכול לכבטלו, אם הוא של נכרי או של ישראל והי' יכול למכרו דשייך אח' דשוב כשיאבד החמץ לא יוכל לומר השל"ל, וא"ל אחרי שהוא עפרא בעלמא ואסור בהנאה לכל ומה יבטל, דזה ליתא דדמי למה דאיתא בש"ס כתובות דף ל"ד בשור הנסקל דחייב כפל בגנבו מבית שומר מטעם שהוא גורם לממון דכ"ו שהשור בעין יוכל לומר השל"ל, וה"ה כאן ודמי לחמץ בד' אליבא דריה"ג שמוותר בהנאה שיכול לכבטלו וכן בנ"ד לדידי' ממון הוא וכ"ש הוא משור הנסקל דכאן בח' גלתה התורה דגורם לממון כמ"ד וכבר עמד בזה הגאון בעל ש"א שהקשה בסימן הנ"ל דיועיל לר"ש ביטול מחמת גורם לממון שאחר הפ' הוא מותר בהנאה וא"כ וגם תוך הפ' הוא גולמ"מ [גורם לממון] ומסיק דכיון שאחר הפ' אסור בהנאה מטעם קנס שוב אינו מועיל ביטול כמו דמסיק הש"ס ונבטליה בשית ומסיק כיון דאיסורא דרבנן כו' לא מצי מבטל לי' וזה לא שייך כאן דפשיטא דהוי גולמ"מ מצד אחריות כפשטא דש"ס כיון דאילו מיוגב או מיתבד כו', ובודאי חלילה לומר כן נגד פשטא דש"ס דילמא משכח לי' לבתר אי' [סוריה], וסתימת כל הפוסקים דלא מהני ביטול אחר שש בשום צד לדידן דלא קי"ל כריה"ג, ומוכרח דגם רש"י ז"ל סובר רק מטעם הפקר מהני ביטול וקרא כי אתי לביטול בלב דמהני אתי כדבעינן למימר קמן.

זה אינו שכבר הקשו בתו' [לשיטת רש"י] בפ' ד"ה ע"ב ד"ה מדאו' כביטול בע"ס [בעלמא סגי] כ' לשיטת רש"י דס"ל דביטול מועיל מתשבותו דהרי פסוק זה אחר חצות משתעי כדררשינן בש"ס אך ביום הא' אך חלק ואז אינו מועיל ביטול, ותירץ בס' פ"י דשבקי לקרא דרחיק ומוקים אנפשי' דאך כו' תשבותו צ"ל שבשעת איסורו דהיינו בשש כבר יהי' מושבת ועומד דלאחר שש נאמר ואינו ברשותו לכבטלו וכיון דקרא סתמא כתיב תשבותו ודרשינן בטל בלבד בין בחמץ שלו ובין בש"א שיי"ב אח' לשיטת רש"י כנ"ל א"כ בודאי אין חילוק ובכל גוונא בעינן שיהי' מושבת ועומד בחצות כסברת הפ"י הנ"ל והטעם מוכרח לומר מצד גזה"כ. וא"כ דין זה אי מועיל ביטול בחמץ ש"א שקיבל ע"א במחלוקת איתמר בין תוס' ורש"י ז"ל כנ"ל.

אך אחרי העיון נראה כל זה דוחק להשוות פלוגתא רחוקה כזו בין תו' ורש"י ז"ל מבלי דוחק שיכריחנו לזה, וגם למה לו לרש"י ז"ל לכנוס בדוחקים כאלו ולעשות דין זה כגזרת הכ' וחוקה שאין בו טעם אחרי שטעמו ונימוקו עמו, ואומר אני אף שרש"י ותוס' חלוקים המה

בשמה דלשיטת התו' הפקר יקראו לביטול זה כמו בכל הפקר דעלמא וכיון שמפקירו שוב אינו שלו ולשיטת רש"י ביטול יקרא לו כלישנא דהש"ס בביטול בעלמא סגי כמ"ש כ"ו בהגהות אשר"י פסחים דף ו' ע"ב דלשיטת רש"י א"צ להזכיר לשון הפקר בביטול ולשיטת התו' שהוא שיטת הראב"י צריך להזכיר לשון הפקר מ"מ שוים הם בטעמא שאין כאן גזה"כ לגמרי רק ישרים המה למוצאי דעת מתוקים מדבש ונופת צופים, ומדין הפקר נגע בו לכ"ע, ואפרש שיחתי דהנה הר"ן ז"ל כ' ריש פסחים דעת רש"י שלמדנו ביטול מתשבתו מדלא כ' תבערו או תשרופו או מדכתיב לא יראה וכשיטת רבותינו הצרפתים ז"ל וכ"כ בספרי לא יראה לך בטל בלבך נמצא דס"ל להר"ן ז"ל דמוכח מקרא ענין הביטול, ואעפ"כ מסיק דביטול מדין הפקר הוא והביא רא"י מהש"ס ואח"כ סברא הנ"ל דמהני הפקר קל כזה שהוא בלבו מטעם גילוי דעתא דלא ניחא ל' כיון דכלא"ה אינו ברשותו כו' וקשה לפי זה כיון דסברא הוא דמהני ביטול והפקר קל כזה מטעם גילוי דעתא כנ"ל קרא ל"ל תשבתו כמו שהביא הפ"י בשם המכילתא או לא יראה לך כדעת הספרי כיון דסברא הוא.

אלא מוכרח דאי לאו דגלי לן קרא לא עלה על הדעת לומר דמהני הפקר קל כזה ואולי אף שלבסוף לאו ברשותיה קאי בלא"ה וראוי לידון על שם סופו כמ"ש מעל' הובא לעיל אות ב' מ"מ יש סברא להיפך דראוי לדון אותו באשר הוא שם דבשעה שמפקירו הוא שלו לכל דבר ואז מהני הביטול ובאותו שעה שאינו ברשותו שוב אינו מועיל ביטול וא"כ על שעת הביטול איננו דנין ואי לאו דגלי קרא דביטול בעלמא סגי הסברא נותנת דצריך דצריך הפקר גמור בפני שלשה כראוי, אך עתה דגלי לן קרא דביטול בעלמא סגי, הר"ן ז"ל טעמא דקרא קדריש דלכך הקילה התורה דסגי בביטול בלב משום דכלא"ה אינו ברשותו, ואף שעתה הוא ממון גמור התורה גילתה לנו לדון אותו על שם סופו וכמש"כ מעל', וכיון שהר"ן ז"ל דקאי בשיטת רש"י ז"ל שהביא דין זה דביטול בעלמא סגי מקרא דתשבתו או לא יראה לך סבירא ל' דמדין הפקר נגעה בו רק דסגי בביטול בעלמא בלב ויתורא דקרא שגילתה לנו התורה שמועיל בזה הפקר קל [משא"כ לשיטת התו' די"ל דהדין כן מסברא דכיון שהפקירו שוב אינו שלו והוי ש"א ואינו עובר עליו אפשר דצריך הפקר גמור כפי" כמ"ש בהג"א בשם הראב"י] גם אנו נאמר לשיטת רש"י ז"ל שאינו חולק בעיקר טעמא דקרא וס"ל בשיטת הר"ן ז"ל דמטעם הפקר נגעה בו אחרי שאין הכרח בזה שרש"י ז"ל חולק בזה וס"ל דיש כאן גזה"כ מבלי דוחק שיביאנו לזה.

וכיון שזכינו לזה דגם רש"י ז"ל סובר דמטעם הכ' שמועיל ביטול הוא מדין הפקר הוא מיושב שפיר טעמא דקרא דאינו מועיל ביטול אחר הצות דאז אינו ברשותו וכפשטא דש"ס דילמא משכח ל' כו' ולא ברשותיה קאי דלבטליה דכיון דמדין הפקר נגעה בו דוקא במקום דמועיל הפקר גמור דהיינו קודם שש אז מועיל ביטול משא"כ לאחר שש דאז אינו מועיל הפקר גמור כ"ש דביטול אינו מועיל, וא"כ ה"ה בנידון הנ"ל בחמץ ש"א שקיבל עא"ח ואין לו בו שום זכות פשיטא דאינו יכול להפקירו, [והא דיכול למוכרו הוא מטעם זכין לאדם שלא בפניו ושלוחו הוא כיון שזכות הוא לו משא"כ בהפקר ועיין עוד לקמן מזה] גם לשיטת רש"י לפי סברתינו הנ"ל דקאי בשיטת הר"ן ז"ל וא"כ לפי זה דברי הגאון בעל ש"א המה אליבא דכ"ע ואין חולק בזה.

ואל תשיבני דהודאות בע"ד המחבר גופו איכא כאן שאיהו כ' דבריו רק לשיטת התו' מילתא דפסיקא נקט והוכיח כשיטת התו' דאז א"צ לפני' דהדין כן שאינו מועיל ביטול אבל אין הכרח שרש"י ז"ל חולק בזה ואדרבה הדעת נותנת שרש"י ז"ל מסכים בזה כאשר ביארנו בטוב מעם ודעת, כי אולי לא עשאו הכ' כשלו רק להחמיר עליו לענין שיעבור עליו ולא להקל שיוכל להפקירו.

מה שהביא מעל' רא' לסתור סברת הגאון הנ"ל מהא דא' בש"ס פסחים ההולך לשחוט את פסחו וכו' אם יש שהות כו' לעיל אות ב' אין מזה קושיא דגם עתה מפליג הש"ס בדידה בחמץ שלו בין יש שהות לאין שהות ומאי אולמיה דהאי מהאי.

שייך לעיל ע"א אות ח' מ"ש בסוף הדיבור דאולי לא עשאו הכ' כשלו רק להחמיר עליו ולא להקל שוב השיב הרב הנ"ל לדברי והסכים לדברי אלה לשיטת התו' ס"ל וכ' סעד לדבריו אלי דלענין בל יראה שיעבור עליו אף שאינו שלו לגמרי עשאו הכ' כשלו כיון שמחוייב למכרו או לבערו ולא עשה כן עובר עליו כיון דעבר אמימרא דרחמנא דוגמא שמצינו לרבא דאף אי עביד לא מהני מ"מ חיובו הואיל ועבר אמימרא דרחמנא אף דלא מהני מעשיו וה"ה כאן משא"כ במצות עשה דתשכיתו [שצריך לתקן ולסלק מעשה האחריות שעל ידו עובר עליו וזה עדיין לא סר כנ"ל] צריך לקיים ע"צ השלימות ובלא"ה לא עשה כלום וכמדומה לי שראיתי חקירה זו שעמד בזה הגאון פרי מגדים בהל' לולב משב"ז סי' תרמ"ט רס"ק ג' לענין אם יוצא באתרוג שיש לו בפקדון מאחר וקיבל עליו אחריות דהוי כשלו בחמץ וקרא דלכם נתקן בשאול בלא אחריות וחילק דדוקא בחמץ כפ' הדין כן דגלי קרא שלא ימצא דגול"מ כממון דמי משא"כ בשאר דברים עכ"ד, וגם מזה קצת רא' לדברינו הנ"ל דלמאי דגלי לן קרא גלי לענין לעבור עליו ומנ"ל להקל בזה שיוכל להפקירו.

מה שכ' מעל' הובא לעיל אות ג' בישוב סוגי' הש"ס פסחים ד' דמייתי הש"ס אמר להו תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ כו' לאו משום דחזקתו בדוק כדתנן הכל חברים כו' דל"ל להש"ס לאסוקי האי טעמא ולא סגי בסברא דלעיל דחזקתו בדוק דלעיל מיירי בסתמא וא"כ אף שכ' הר"ן דכל הבתי' בחזקת חמץ הם מ"מ מידי ספיקא לא נפקא והוי ס"ס כו' כיון בזה לדעת הפ"י שכ' דכלא זה לא הי' צ"ל הכל חברים כו' דגם ברוב מהני ואע"ג דרובא דתלי' במעשה הוא ועוד סמוך מיעוטא לחזקה כיון דרגיל למצוא חמץ כסברת הר"ן הנ"ל צריך בדיקה מדאו' מ"מ כיון דהוי כס"ס שמא לא הי' חמץ ואת"ל הוי שמא ביערו סמכינן ארוב חברים משא"כ עתה די"ל על ביעור דידוע שהי' שם חמץ צ"ל הכל חברים דע"ז סמכינן גם במקום חזקה כמו בחבר שמת כו'.

אך דין זה אי נאמן קמן היכי דאיתחזק איסורא אינו מוסכם לכ"ע דבש"ע א"ח סי' תל"ז הועתק דין זה ס"ד בסתם בית שהוחזק שלא בדקו המשכיר ואמרו אשה או עבד או קמן אנן בדקנהו נאמני' והקשה המ"א סק"ח על הרמ"א ע"ש מי"ד סי' קכ"ז שכ' שם דלכך מהימן קמן בחמץ דהוי לא אתחזק אי' ודעת המ"א דמוקרי איתחזק כמ"ש הריב"ש ע"ש רק לכ"ע מהימן קמן כיון שהוא בידו ע"כ וא"כ גם בחמץ וודאי נאמן כיון שהוא בידו ודעת הח"י לשיטת רמ"א דמיירי בהוחזק לן דלא בדק אבל לא בוודאי חמץ דאז אינו נאמן כיון דאיתחזק איסורא, ואף שהוא בידו אולי משום שהוא דברים של טורח כמ"ש באשל אברהם סימן זה ולשיטת רמ"א וח"י הנ"ל דלשון על ביעור לאו דוקא והיינו...

[נראה שכאן חסר דף אחד בכתב היד שלפנינו]

אך אחרי העיון זה ליתא שכבר הקדמנו בשם הצל"ח דדין זה הוא רק בשומר שהי' יכול למכור החמץ ולא מכרו דאז שייך אחריות דאם הוא בעין יוכל לומר השל"ל ואם אינו בעין צריך לשלם והוי גול"מ, ובנידון זה שהי' יכול למכרו בשעה הו' יש דעות אי חייב לשלם אי הוי פשיעה גמורה כמו ברועה שהוא יכול להציל וחייב לשלם זהו שיטת המ"א תמ"ב [והח"י מפקפק בו בסי' הנ"ל וס"ל דאינו פשיעה ובאפוטרופוס פטור רק כשהגיע סמוך לשעה ששית הוי כשומר אבידה שמחוייב למכרו ולשיטת הרמב"ם דשומר אבידה הוי שומר שכר מחוייב לשלם אי לא עשה תקנה להציל האבידה דאף דפשיעה לא הוי מ"מ אונס ג"כ לא הוי] והח"י מסיק דבהי' עמו במדינה הו"ל להודיע להנפקד שימכרנו וכל שלא עשה כן הוי כאבידה מדעת ופטור ע"ש באריכות וא"כ ספק הוא אם מחוייב לשלם לו, וגם יש ספק דאולי ישראל החמץ ויאמר לו השל"ל משא"כ אם מפקירו דמדאנבהה להפקירו קני' וחייב לשלם וגם קרוב הדבר שזוכה בו אחר כיון שהפקירו וא"כ ניחא לי' לבעלים שיפקירו ויתחייב לשלם בבירור אם נחזיק דה"ל כשיטת הפוסקים דמחוייב לשלם בכל גווני כיון שהי' יכול להציל מ"מ ניחא להו' לבעלים שיפקירו ויהי הפקר גמור גם מדעתם ואז אינו עובר עליו דבלא"ה גם המפקיד עובר כשיטת רוב הפוסקי' וא"כ כיון דניחא לי' לבעלי' שיפקירו הוי שלוחם וזכין לאדם שלא בפניו ומהני ההפקר לכ"ע, ודוקא שאינו מוצא עתה למכרו בשעת ההפקר, או שיש לו לשלם אבל בלא"ה אפשר דלא ניחא להו' לבעלי' אם לא [ימכרנו].

אך כל זה בחמץ של ישראל שייך מעמים הנ"ל אבל בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות שזהו מקור דין זה בש"ס בעירו המירא דבני חילא, מה לו לנכרי אם יפקירו או לא וגם אין שליחות לנכרי פשוט שאינו יכול לבטלו ולהפקירו בשום צד כפסק הגאון בעל שאגת ארי' הנ"ל אחרי שאין כאן ראי' ברורה אין לחלוק חלילה בסברה בעלמא בספיא דאו' בפרטות שדבריו בנויים על יסוד דברי גדולי הפוסקים כנ"ל.

שייך לעיל דף ב' ריש הקונטרס אות א'. שוב השיב לי הרב הנ"ל עוד סתירה לראי' הגאון בעל ש"א מלבד הסתירה הנ"ל שכ' בעצמו ממה שהביא ראי' מחמץ של הקדש דשא"ה דלכך הוי גורם לממון לפי שיכול להחזיקו עד אחר פסח דשלך אי אתה רואה כו' יצא של גבוה שאינו מוזהר עליו משא"כ בשאר חמץ שמצוה עליו לשרפו לאו גורם לממון הוא אף לר"ש דהרי לא יוכל להחזיקו עד אחר פסח עכ"ד, ועפ"י זה מיושב ג"כ קושיותינו הנ"ל שהקשינו כיון שחמץ זה אצל השומר הוא גול"מ וכממון דמי ולמה לא יועיל ביטול אחר שש כמו בשור הנסקל כתובות ל"ד דחייב כפל כמו שכ' לעיל בארוכות דהוי כמו חמץ בפ' לריה"ג והרב הנ"ל השיב לדברי דשאני חמץ בפ' לריה"ג שמותר בהנאה משא"כ בזה שאין לו בו רק גורם לממון וכיון שחמץ בפ' בממון עצמו אינו שלו כ"ש גול"מ עכ"ד, ואין ישוב זה עולה יפה דהרי דמי ממש לשור הנסקל שאצל הבעלים שהוא ממון עצמם אינו ממון ואצל השומר הוא ממון גמור וחייב כפל וה"ה כאן.

אך לפי הדברים הנ"ל אתי שפיר דהנה איתא בב"ק צ"ח ע"ב הובא בח"י סי' תמ"ג מתקיף לה רב הונא ברי' דר"י אימר דשמעית לי' לר"ש דהגול"מ כמ"ד [כממון דמי] בדבר שעיקרו ממון כדרכה דאמר רבה גזל חמץ לפני הפ' ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצוים עליו לבערו לאחר הפסח מחלוקת ר"ש ורבנן כו' נמצא לפי זה אתי שפיר דשאני שור הנסקל

שיוכל למסרו תיכף לבעליו קודם שיתפסוהו ב"ד ויאמר לו השל"ל והוי אצלו ממון גמור משא"כ בחמץ ב' דבתוך המועד לא יוכל לומר השל"ל כפשטא דש"ס הנ"ל כיון שהכל מצויים לבערו ולכך השורפו פטור וכמ"ש בח"י פשט הש"ס כן ב' ע"ש וא"ל דאחר הפ' יאמר לו השל"ל דהרי אסור להחזיקו כנ"ל ומחוייב לשרפו מיד, וא"כ בפסח אין לו בו גול"מ ולכך לא יוכל לבטלו, ומה שעובר עליו בקיבל אחריות צ"ל לפי שקודם שהגיע שש הי' באחריותו ולא מכרו גם לא ביטלו כשהגיע שש עובר עליו אף שאין כאן אחריות שוב בחמץ שלו דג"כ אינו ברשותו לאחר שש דב' דברים אינם ברשותו ש"א כו' וא"כ חילוק בין הי' יכול למכרו ללא הי' יכול למכרו ואף שהצל"ח רצה לחלק שם דכאן שאני שלא הי' שלו כלל והוי כאילו התנה שאינו מקבל אחריות רק עד שעה ששית עכ"ד, מוכרח דאין חילוק דאל"כ למה יעבור על ב"י כיון שעתה ב' לא יוכל לומר השל"ל ולעכבו עד אחר פ' לא יוכל כנ"ל דמחוייב לשרפו אלא וודאי מטעם הנ"ל [והרב הנ"ל השיב לי ג"כ לחלוק מסברא על דברי הצל"ח דמנ"ל דהוי כאילו התנה כן ולא קיבלתי דבריו, עד שמצאתי ראי' ברורה הנ"ל].

שוב מצאתי שהצל"ח עצמו חזר מדבריו וכ' בדרך כ"ט דבכל גווני עובר אף בלא קיבל אחריות כסברת רש"י דשל אחרים היינו נכרים ואין כאן דעת המ"א סי' תמ"ג ס"ק ה' שכ' בפ' דאינו עובר עליו בלא קיבל אחריות וא"כ אודא לה הוכחתינו לשיטת רש"י ז"ל ובלא"ה ליתא כאשר כתבנו לעיל עפ"י שיטת התו' ומפרשי הנ"ל.



המשך הגהות הרב"ך על ששה סדרי משנה מגליון קע"א
יבואו בעזרהי"ת בגליון הבא

חידושי תורה

הרב דוד גאמעסמאן

בעינין בתותי מיכתת שיעוריה

והמסתעף בעניני לחי וקורה; לולב ואתרוג; טומאת אוכלין;
סנדל של חליצה; סכך; נר חנוכה ושופר

מצינו בכמה מקומות בש"ס את המושג של כתותי מיכתת שיעוריה (להלן: כתומ"ש), דהיינו באופן שהצריכה התורה וההלכה ענין ושיעור מסויים על איזשהו חפץ והחפץ הלז הינו מאיסורי הנאה הטעונים ביעור, או חשבי' ליה כאילו כולו כתותי מיכתת הוא כבר מעכשיו, וא"א להשתמש ולצאת בה עבור הענין או השיעור ההוא. ולפי שנאמרו בה כמה חילוקי שיטות ופרטי דינים, נשתדל לפרטם ולבארם.

חופה רוב רגלו, וכדו' מן הדברים, אז עכ"פ לגבי הדין שיעור אמרי' דכתומ"ש, וכמשמעו כן הוא ביאורו: שיעורא הדין, כמאן דמיכתת דמי וא"א לדונו כדבר שיש בו שיעור הנצרך. וכן מבואר להדיא בר"ן גיטין (דף י' מדפה"ר, יובא לשונו להלן בע"ה) דכל העומד לשרוף כשרוף דמי וכתומ"ש תרי מילי נינהו. [וכ"מ באחרונים, עי' שעה"מ פ"ד גירושין ה"ב, תו"ג קכ"ד, ערל"ג יבמות קג, ועוד].

והא דכתבנו בשם הראשונים דל"א כתומ"ש כ"א בדבר דבעי שיעורא, מקורו באמת בגמ' מפורשת בחולין פט. דקפריך התם מ"ש דמכסין (כיסוי הדם) בעפר עיר הנידחת ואילו התקוע בשופר של עיה"נ לא יצא. ומשני 'אמר ר' אשי הכי השתא, התם שיעורא בעינן, ועבודת כוכבים כתומ"ש, הכא כל מה דמכתת מעלי לכיסוי'. ופרש"י שם בד"ה שיעורא בעינן, 'שופר כו' ולולב כו' הלכך שיעורא הוא דכתותי מכתת', עי"ש. וכ"מ מלשון הרמב"ם שבת פי"ז הי"ג וכל השיעורין אסורין מן האשירה'.

א. הקדמה כללית בדין כתומ"ש.

בגמ' מנחות קב: מובא שיטת ר' שמעון דס"ל דכל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לשרוף כשרוף דמי כו'. ויעויין בסוטה כה: תוד"ה לאו כגבוי, שחילקו דל"ד שיטת ר"ש לשארי מקומות שבש"ס שבהם אמרי' כל העומד לדבר דדיינינן ליה כאילו כבר נעשה, דלא קאמר ר' שמעון את שיטתו כ"א בדבר שמצוותו בכך, כגון גבי זריקת הדם שריפת פיגול ונותר ופדיית פרה עי"ש. ולדבריהם, בכ"מ שיש מצות ביעור אזי לר"ש חשבינן כאילו הדבר כבר נתבער ואיננו.

אמנם, בכל המקומות שבהם דנו חכמי התלמוד בדינא דכתומ"ש, לא מצאנו שיהא זה תלוי בפלוגתת ר"ש ורבנן, ואדרבא משמע דכו"ע ס"ל הכי. וע"כ כ' התוס' שם, דבזה אפילו רבנן מודי. וגדר הדבר הוא, דבכל מקום שבו הצריכה התורה שיעור מסויים, כגון שופר דבעי שיעור כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, ולולב דבעי ד' טפחים, ומנעל של חליצה דבעי

לר"ש, ולא כשאר הראשונים, ושלא כמשמעות הסוגיות בכל מקום, ודבריהם צריכים ביאור. אלא שמצאתי מש"כ בספר עטרת חכמים (או"ח ס"ח) דאולי יש לדחוק ולפרש דכוונת הריטב"א הוא כד' כל הראשונים, וכוונתו לומר דרבנן מודי דבמילי דבעי' שיעורא, דאמרינן בהו כשיטת ר"ש דכל העומד כו', ולפ"ז א"ש. ואולי יש לדחוק כן גם בלשון השאלות, דכוונתו הוא רק על השיעור ולא על עצם החפץ.

והנה אמנם זה ברור, דאף בהאופנים שבהם מודים רבנן דאמרי' כתומ"ש, אין זה כ"א לגבי הדין שיעור שבו, דהיינו דלא חשבי' שיש בלולב הזה שיעור הכשר לולב, אבל בוודאי דלגבי שאר ההלכות דל"ב בהם שיעורא, ודאי ל"א שהחפצא היא כמאן דמיכתת. וכן מדוקדק לשון רש"י הנ"ל בחולין, שכ' דשיעורא הוא דכתיתי מוכתת'. וכ"מ טובא מל' רש"י בעירובין פ: בד"ה אבל קורה, שיעורא לאו שיעורא היא דכשרופה דמיא'.

וכן ראיתי שכתב בקהילת יעקב סוכה סכ"ה וז"ל, 'ולהנ"ל ניחא, דלגבי נגיעה במקצתו להחשיבו נוגע בכלולו לא אמרי' קאי דינא דכתומ"ש, ורק לגבי חשיבותו של שיעור שלם דיינינן ליה כמפורר. אבל לשאר מילי, נדון כדבר אחד, ע"כ. דהיינו דהגם דלגבי הדין שיעור אמרי' דכתות הוא, מ"מ לגבי הדין נגיעה בטומאה דבעי' נגיעה בכלולו, חשבינן ליה כגוש אחד וכאילו נגע בכלולו.

וביאור הדבר, מדוע לענין שיעורים מודי רבנן, כבר מבואר בדברי הראשונים שיובאו להלן, אלא שמצאתי בספר מלא הרועים ערך כל העומד כו' אות ו', שביאר הענין בהוספת טעם לשבח, והא לך לשונו: 'ונראה לחלק, דדוקא התם בשופר ולולב ואתרוג דחשבינ' רחמנא דבעי' שיעור, ובכה"ג דעומד לשרוף ניהו דמציאיתו בעולם ול"א כשרוף דמי כו', מ"מ כיון דהתורה הקפידה על שיעור זה עבור איזה חשיבות ואיכות קדושה הבא ע"י שיעור הלז, הנה זה אף דבכמותו יש לו שיעור הלז, מ"מ כיון דעומד לשרוף אין לו איכות וחשיבות שיעור הלז, אבל כאן דאמרי' לפי המדה, אין כאן איכות וחשיבות, רק כמות המדה, וכיון דל"א כשרוף דמי הרי כמות המדה קיימת כו' עכ"ל. ומבואר דכיון דכל ענין של שיעורא שהקפידו חז"ל עליה, הוא ענין של חשיבות, דבהך שיעורא יש חשיבות ואיכות לחפץ זו, אז אם עומדת לישרף, אז נהי דלא ס"ל כר"ש ושפיר חשבינן הדבר כמו שהוא במציאותו עכשיו, מ"מ חשיבותו אזדא ליה, מכיון שעומדת לישרף, (דוגמת מה שמצינו דשור שנגמר דינו לסקילה אין לו דמים לפי שאין לו חשיבות של בעל חי, וכהנה רבות).^א

אולם הריטב"א (סוכה כט: ד"ה בשלמא) כתב, 'היכא דקאי לשריפה דהשתא כתומ"ש, כר"ש דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, עי"ש. וכן הוא לשון השאלות (פח), 'כיון דלשריפה קאים, כל העומד לשריפה כשרוף דמי'. מבואר מדבריהם דנקטו דדין דכתומ"ש הוא רק

א ועי' בערל"ג יבמות קג: שכ' סברא אחרת, והוא דמצות שריפה האמור בתורה אינו שידוק דק לעפר וישרף כל משהו ממנו, אלא שישליך כולו לאש והוא נשרף מאליו, ומיד שהשליך לאש כבר קיים מצותו. ולכן כשאמרי' כשרוף דמי לגבי כתומ"ש הכוונה הוא רק על אותו משהו שנשרף באותו רגע שנפל לתוך האש וקיים מצות שריפתו. וא"כ רק דבר שיש לו שיעור י"ל דאם נחסר משהו ממנו נפסל. אבל אם א"צ שיעור, אין חיסרון בזה שעומד לשריפה, שהרי גוף החפץ חשבי' שהוא בעין, לפי שזה נשאר במציאות גם אחר קיום מצות שריפתו, עי"ש. ודבריו תמוהין מאד, דלפ"ד, חפץ שיש לו הרבה יותר מן השיעור לא יפסל משום כתומ"ש, שהרי שריפת משהו ממנו לא מחסר כלום מהשיעור, וזה לא שמענו מעולם. ואולי יל"פ דבריו, דכל שיעור ושיעור ממנו יש לו חיוב שריפה בפנ"ע, ולכן חשבי' כאילו שנחסר משהו מכל כזית וכזית, וצריך תלמוד. ועי' להלן הערה י'.

עצמו, דבאמת מצד הלחי, כל משהו ומשהו מחיצה הוא, ורק שמכיון שמדין מחיצה בעי' גובה י', ובפחות מכך ליכא מחיצה, משו"ה בעי' דאורך הלחי ימשך לכל גובה י' טפחים. ומכיון דאין השיעור בלחי עצמו, ל"א ביה כתומ"ש.

ויעויין בחי' הגר"ח על הרמב"ם שם, דכ' לבאר שיטת הרמב"ם שפסק דלחי של אשירה כשר, והוא, דגבי רשויות שבת אין דנין על המחיצות כ"א על המקום, והיינו, דהא דרה"י בעי מחיצות בגובה י"ט, הענין הוא דמקום שהוא רה"י צריך שבגובה י' יהא מוקף מחיצות, ואם נמצא מקום שבגובה י' מוקף מחיצות, דינו של מקום זה הוא רה"י, ואין דנים בכלל על המחיצות או הלחי וכדו' אם יש עליו דין דכתומ"ש, דאין השיעור של י"ט בהלחי ומחיצות עצמו, אלא בהמקום שאותו הוא מקיף עי"ש. ושניהם נתכוונו לדבר אחד, והיינו דדין מחיצה דבעי י"ט אי"ז שיעור בגוף המחיצה, אלא שהשיעור הוא מצד המקום, שהמקום צריך להיות מוגדר עד י"ט כדי שיהא חולק שם לעצמו. אבל המחיצה עצמה אין לה שיעור עצמי בגובה. [ומ"מ לענין עובי המחיצה, עדיין אנו צריכים לתי' של התוס' הנ"ל, וכ"כ הרמב"ם שם להדיא, 'כשר, שהלחי עוביו כל שהוא].

הרי לן חילוק למעשה בדין כתומ"ש. לדברי התוס' והמ"מ, באופן דבעי רק שיעור זוטא, והיינו בכל דבר שא"צ שיעור בג' רחקים, לא אמרי' כתומ"ש. ואילו לדברי השפ"א והגר"ח, דוקא במקום דבעי' שיעור זוטא באמת מכל הצדדים אז לא אמרי' כתומ"ש, משא"כ אם יש שיעור גדול, אפי' אם זה רק באורך, אמרי' כתומ"ש, חוץ מבישעורי גובה מחיצות דשבת, וכש"נ.

אולם כ"ז הוא רק לענין עירובין וכיו"ב דעיקרו אינו אלא מדרבנן, דלא החמירו בכה"ג. אבל בשיעורי תורה, אפי' בשיעור זוטא אמרי' כתומ"ש אם זה שיעור מדיני השיעורין, וכמ"כ שם התוס'.

ב. סוגי השיעורין דאמרי' בהם כתומ"ש.

בלחי וקורה.

עירובין פ': 'אתמר ר"ח בר אשי אמר עושין לחי אשירה ורשב"ל אמר עושין קורה אשירה. מ"ד קורה כ"ש לחי, ומ"ד לחי, אבל קורה לא, כתותי מיכתת שיעוריה'. וכ' רש"י ד"ה כ"ש לחי, 'דאין לו שיעור לרחבו ועביו'. ובד"ה אבל קורה, 'צריכה טפח לקבל אריח ובריאה לקבל אריח והאי אשירה כיון דבעי שריפה כו' שיעורא לאו שיעורא הוא דכשרופה דמיא', ע"כ. והק' התוס' וז"ל, 'אע"ג דלחי נמי בעי שיעור גובה, וגם רוחב משהו מיהא בעי, מ"מ כיון דלא בעיא אלא שיעור זוטא, לא החמירו בו', עי"ש. וכדי לגדור הדברים, מה נקרא שיעור זוטא, נביא לשון המ"מ בפי"ז מהל' שבת הי"ב וז"ל בא"ד, 'שיש נקודות וקוים ושטחים, וכל זה לקוח בדמיון, ואין מציאות בפועל לנקודה אלא בקו, והקו לא ימצא אלא בשטח והשטח לא ימצא אלא בגולם, והגולם הוא שיש לו ג' רחקים שהם ששה צדדים וזה מבואר. ולפיכך כל מה שיצטרך לרחקו שיעור, כקורה ושופר וכיו"ב אין עושין אותו מאשירה לפי שהיא כמכותתת וחסרת השיעור. וכל מה שא"צ לרחקו שיעור אלא לארכו בלבד הרי הוא כקוים ומותר בכל דבר', עי"ש. ור"ל, דהא דבעי בלחי עובי כ"ש הוא רק צורך טכני, שכדי שיתגשם הלחי להיות מציאות של לחי באורך של י' טפחים בהכרח צריך עובי משהו, ולולי זה לא הוה בעינן גם עובי זו. ולכאורה יל"פ דכן הוא כוונת התוס', (וכ"מ בביה"ג לאה"ע סק"ד ס"א שהבין שזהו כוונת התוס'). [והא דגם בקורה כ' הרמב"ם דשיעור עביו הוא רק משהו, מ"מ מכיון דשם בעי' כדי לקבל אריח, א"כ בהכרח צריך עובי, וזהו שיעורו. מרכה"מ].

אולם בשפת אמת שם הק' על דברי התוס' דהא שיעור גובה י' טפחים דלחי לאו שיעור זוטא הוא. וכ' דמ"מ לק"מ, דהא דבעי גובה י"ט בלחי אינו שיעור בהלחי

דבעי' מידי דחשיבות, אלא מידי דחזי לעלות בו חשוב פתח, והאי חזי לעלות אי לאו איסורא דאשירה (ובגמ' אמרי' דאין בזה חיסרון, משום דאיסור דבר אחר גרם ליה). אבל שיעור של קורה אינו מחמת צורך תשמיש אלא שהצריכו חכמים שיעור של חשיבות, וכיון דמיכתת שיעורא, לא חשיב, ע"כ. הרי מבואר, דכל שיעור שההלכה דורש כדי שהשיעור יגרום ויפעול איזה ענין מציאותי, וכהך דהכא דבעי' שיעור של יכולת השתמשות במציאות, כדי לשוויי הך סולם לפתח בין ב' חצרות, או ל"א כתומ"ש מאחר דבמציאות הרי הדבר בעין הוא, וכל השיעור איננו כ"א לחזק המציאות. משא"כ קורה, דאינו אלא משום היכר לחילוק רשויות, ולית ביה שום ענין של השתמשות, על כרחך השיעור שהצריכו בו חכמים הוא שיעור של חשיבות, והיינו משום דעי"ז שהקורה יהיה דבר חשוב, הוה הכירא מעלייתא. וא"כ, הגם דבמציאות איכא הכירא, מ"מ מכיון דרצו חז"ל בהכירא של חשיבות, וע"כ דרשו שיעור להך קורה, ואם הוא מאשירה, כתומ"ש ובטלה חשיבותיה, ושוב אינו פועל ההיכר החשוב הדרוש. כנ"ל ביאור כוונתם.³

באתרוג.

שוב עיינתי בקה"י שם, וממש"כ שם לעניינו מתבאר לעניינו עוד מקום שמבואר כנ"ל בדעת התוס'. דהנה בסוכה דל"ה. גבי אתרוג של ערלה, הך' התוס' כיון דבעי שריפה תיפול דפסול משום כתומ"ש. והק' הקה"י, והלא השיעור דבעי' גבי אתרוג

אמנם, תוס' שם תירצו עוד, 'והר' אברהם פירש דלחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהו ניטלות ברוח'. ולפי הך תירוצא, לעולם אמרי' כתומ"ש אפי' בלחי, אלא דאעפ"כ, מ"מ הרי לא גרע מתל של עפר שאם אינו ניטל ברוח דכשר ללחי. משא"כ בקורה, אם כתומ"ש אז לא שייך להניחו ככה באויר כשהוא שחוק דק לעפר². וכ"כ הראב"ד בהשגות להל' שבת שם.

ונ"מ בין ב' תירוצי התוס' הללו, כ' בפמ"ג סי' שס"ג אש"א ז', יהיה לענין צורת הפתח, אם עשה קנה שמלמעלה מאשירה, לתי' א' מהני כיון שא"צ שיעור של ג' רחקים. משא"כ לתי' השני, שא"א לעשות קנה מלמעלה מאפר. ובתוספות שבת כ' עוד נ"מ, אפי' בדין לחי עצמו, דלפי תי' ראשון, עיקר היסוד הוא דבמילי דרבנן לא התמירו בכה"ג, א"כ ב' מחיצות ולחי של אשירה, לא הוי רה"י מה"ת משום דכתומ"ש. ולתי' ר"א מהני.

עוד הך' שם בתוס': 'וא"ת דמכשרינן לעיל (עח:) סולם של אשירה (גבי עירובי חצרות דבעי' סולם שאפשר לעלות בו מחצר לחצר כדי לשווייה כחצר א') אע"ג דבעי רוחב ד' ול"א מיכתת שיעורא כמו קורה. ואור"י דהתם חשיב פתח כיון דחזי לעלייה אי לאו איסורא דאשירה, אבל קורה הצריכוהו חכמים שיעור של חשיבות, ע"כ. והנה התוס' לא ביארו מה בדיוק החילוק והגדר מתי השיעור הוא משום חשיבות ומתי לא. אולם מל' תוה"ר למדינן כוונתו שכ', וי"ל דטעמא דפתח לאו משום

ב ובט"ז אור"ח סי' שס"ג ס"ב ה', הך' דהלא גם אפרו אסור בהנאה ובעי פיזור לרוח, וא"כ כפזור דמי. וכוונתו לכאורה להקשות גם לרבנן דסברי דל"א כל העומד כו', דמ"מ, הכא הלא בעינן גם שיעורא של אינו ניטל ברוח, וא"כ כיון דבעי פיזור א"כ גם הך שיעורא איננו. אולם בתוספות שבת תי' דהא דבעי פיזור מדרבנן הוא והם אמרו והם אמרו. ובעט"ח הנ"ל הך' ע"ז דהא מבואר דגם אם רק מדרבנן הוי כתומ"ש אז לא מהני אפי' מה"ת (עי' להלן ענף ה'). ותי' שם דא"צ דוקא פיזור כו' ע"ש. ועוד דנו האחרונים בד' הט"ז אלו, ואכמ"ל. ג ובדבר אברהם ח"ב ס"כ אות ה' הוסיף לבאר החילוק בין קורה וסולם. דבקורה אף דמתחילה הונח השיעור הזה ע"י חז"ל בכדי שיהיה ראוי לקבל אריח בכדי שתהא דומה לקביעות לבנות עליה בנין, מ"מ, בשביל טעם זה הונח כבר ע"י חז"ל שיעור זה מצד עצמו בתורת שיעורין אף דבאמת א"י לקבל אריח בפועל, דהרי קי"ל דמעמידי הקורה אי"צ שיהיו בריאין כדי לקבל קורה ואריח. וכיון שהוא שיעור קבוע ע"י חז"ל חוץ מחשיבותו בפועל, שפיר אמרי' ביה כתומ"ש.

להלכה דגם לחי וגם קורה של אשירה כשרים הם, וטעמו ונימוקו עמו, משום 'דתרווייהו משום היכר הם והרי איכא היכר'. מבואר דס"ל, דבכל מקום שהשיעור הדרוש הוא רק ענין צדדי, דהיינו שזה שנתנו חז"ל שיעור הזה הוא פשוט היכ"ת דהך שיעורא יביא חשיבות מסויימת לאותו דבר, אבל אי"ז שיעור במהות הדבר עצמו כמו שתאמר בשיעור כזית באוכלין דכדי שיחשב לאכילה צריך שיהא כזית בהך אכילה גופא, אז ל"א כתומ"ש. דהרי הכא השיעור הוא רק דעי"ז יהא היכר חשוב, ולא שבהעדר השיעור יתבטל ההיכר מכל וכל. וא"כ גם בקורה של אשירה, הרי יש כאן היכר חשוב במציאות. [וכמו בדין של קורה למעלה מכ' אמה ימעט משום דלא שלטא בהו עינא, והנהא אם נצייר צורה בתוך צורה שהיה הקורה מונחת על כותל נגוע בנגע מוחלט באופן כזה שרק חלק קטן מהכותל בעי נתיצה, בוודאי לא יעלה על הדעת לומר דמשום דכתומ"ש דהמבוי תהא ניתרת ע"י הך קורה, דהרי פוק חזי, הא עדיין לא שלטא עינא בהך קורה. וס"ל להראב"ד דה"ה להיפך, אם איכא הכירא במציאות, אז הדין של כתומ"ש לא

כאגוז או כביצה הוא רק דבלא"ה לא הוי גמר פירא, א"נ דלא הוה הדר. ומכיון שכן, הלא אף לאחר דנימא דכתומ"ש ושיעורא לאו שיעורא הוא, מ"מ הרי מציאות של גמר פירא יש לפנינו. וכן הרי יש לו פרי עץ הדר בכפו. והרא"ש שם (סי' ט"ו) כ' וז"ל, 'ובאתרוג שייך שפיר שיעורא משום דבעינן דמינכר לקיחה כו' וכיון דמיכתת שיעוריה הוה כאילו נשחק כולו והוה כאילו לא מנכר לקיחה, עכ"ל. ודברי הרא"ש נפלאו כנ"ל עפמש"כ תוס' בעירובין לענין סולם של אשירה, דלמה ל"ל גם הכא דלמעשה במציאות, לקיחתה ניכרת לעין כל רואה. אע"כ צ"ל כמש"כ, דמכיון דהני שיעורים לא אצרכוהו רבנן אלא משום חשיבותה דמצוה. ובכדי שתהא מנכר לקיחתה והדר וגמר פירא, -דרק עי"ז הוא דהוה דבר חשוב, - הוא דהצריכו חכמים שיעור הנ"ל, ואשר ע"כ, מכיון דכל הך שיעורא לא בא אלא משום חשיבות, אם כתומ"ש בטלה חשיבותיה, הגם דבמציאות איכא גמר פירא וכו', וכנ"ל לענין קורה¹ [עי' להלן (ד"ה אלא שבאמת)].

אולם מדברי הראב"ד מבואר חילוק אחר, דהראב"ד בהשגות בהל' שבת שם נוקט

ד וע"ע בדבר אברהם ח"א ס"ב אות ו', שהביא מש"כ ביבמות קג: דבגד המנוגע שנכנס רובו לבית טהור, טמאתו. ומזה מוכיח הגמ' דל"א בה כתומ"ש (ומסקי' שם דש"ה דאיכא קרא). ופרש"י דאי אמרת כתומ"ש, אז א"א לדון דמיעוטו בתר רובו גריר, דהא כתות הוא, ורק אם נכנס כולו לבית הוא דטמאתו. והק' מהרש"א, תיפול דאפילו אם נכנס כולו, הא כתומ"ש וליכא בגד גע"ג בתוך הבית. וכ' הרב"א לתרץ, דש"ה דשיעור גע"ג דבגד, אינו מעיקר דיני שיעורין, אלא שהוא שיעור שנקבע ע"פ מה שחשוב אצל בני אדם. וכיון שכן, בשיעורין כה"ג, אם מ"מ עדיין הוא מחובר במציאות וחשוב אצל בנ"א, ל"א ביה כתומ"ש, דמה בכך אם מיכתת ע"פ דין, מ"מ חשיבות בגד עליו אצל ההמון, ולפי דעתם הוא דקובעים שיעור הבגד. אבל כשבאנו לדון בדין רובו ככולו שזה דין מן הדינים אז שפיר א"ל דע"פ דין כתומ"ש ואין מיעוטא גריר בתר רובו. משא"כ שאר השיעורין, כגון אכילת כזית וכביצה, בית דע"ד, סנדל שחופה רוב רגלו, הם שיעורין מדיני שיעור, דאף אם יתחילו בנ"א ללכת עם סנדלים שאינם חופים רוח"ר, ג"כ יפסל לחליצה, כיון דמעצם מהות נעל האמור בתורה, בעינן שיהא חופה רוח"ר, עי"ש. ודבריו עולים יפה עם מש"כ התוס' לחלק בין סולם לקורה, ודו"ק.

אלא שעדיין טעון ביאור מדוע אכן כשבאנו לדון בדין רובו ככולו, אמרי' כתומ"ש, והא אמרת דבעצם הדין שיעור של הבגד ל"א כן. וצ"ל דבדין רובו ככולו אין הפי' סתם, דרוב שיעור של הבגד צריך שיכנס בתוך הבית, אלא שזה דין שיעור בפנ"ע, והיינו דביסוד הדין אי"ז תלוי בשיעור הבגד ואם השיעור הזה הוא מדין שיעור או לא, אלא שדין הזה אומר, שכשרובו של אותו דבר יכנס, הוה כאילו נכנס כולו, ורוב' זה שפיר הוה שיעור מדיני השיעורים. ואם יש על חפץ זה דין שריפה, א"א לדון על שום חלק מהבגד שהוא רובו של הבגד לגבי הדין של רובו ככולו, דלגבי השיעור רוב בדין זה הרי הוא כאילו נכתת כולו ואין מיעוטו נגרר בתר רובו. ודוק והבן כי נכון הוא בעה"ת.

יש היכר חשוב אחרי שכבר נכתת השיעור. ולפ"ז, לכאורה הך מ"ד פליג אסוגיא דסולם. או אולי דנאמר דבזה גופא פליגי, מר סבר דטעמא דסולם וקורה שווים הם, דתרווייהו משום הכירא בעלמא ניהו, זה לאיחוד רשויות וזה לחילוק רשויות, וא"כ דינם שוה. ואידך מ"ד ס"ל, דהכירא דבעי' בסולם הוא היכר מציאותי, ר"ל שיהא ניכר שבמציאות אפשר להשתמש עם הך סולם לעלות מחצר לחצר, משא"כ היכר דלחי הוא ענין הוראה לעין כל רואה שיש כאן חילוק רשויות, ועל זה בעי' שיעור של חשיבות דוקא, וכסברת התוס', וכש"נ.

ברם יל"ע לד' התוס' מהו סברת הך מ"ד דס"ל דגם קורה עושין משל אשירה, דודאי לא פליג אהך כללא דכתומ"ש, דהא כו"ע מודי לה. והיה נראה לפרש דס"ל כמ"ש הראב"ד הנ"ל, דהך מ"ד ס"ל דל"א כתומ"ש בכה"ג דהשיעור אינו בגוף החפץ. אמנם לא ניחא לן לפרש הכי, דהנה התוס' שם בא"ד אחרי שכתבו שני התירוצים בענין לחי, הקשו מאי שנא דלולב של אשירה ביו"ט שני פסול, ות"י דמכיון דמשום מצוה הוא החמירו. וביאר המהרש"א דקושייתם קאי אתירוצם הראשון שכתבו דלחי שאני משום דבעי שיעור זוטא, א"כ לולב ג"כ הרי ל"ב שיעור כ"א בגובה ולא בעובי ורוחב, וכמו לחי, ואעפ"כ פסול [אפי' ביו"ט שני שהוא ג"כ מדרבנן]. אולם בקרני רא"ם כ' דא"א לפרש כן, וע"ש בטעמו. ואשר ע"כ ביאר דקושייתם קאי אהך מ"ד בגמ' דמכשיר גם בקורה, דהתוס' מקשים לסברתו א"כ מדוע פסלו בלולב⁷. והנה, לפי פירושו הזה, א"כ מבואר מזה שדקדקו התוס' להקשות מלולב ביו"ט שני דוקא, דהוי מדרבנן, מבואר דהבינו דהך מ"ד מכשיר בקורה דוקא ומשום דלחי

יסלק ההיכר שיש בפנינו]. ורק אי הוה השיעור בעצם ובגוף דין של היכר, אז הוה מיפסל משום כתומ"ש. ומביא הראב"ד ראייה לעצמו מסוגיא דסולם של אשירה הנ"ל, דהגם דכתומ"ש, מ"מ הרי איכא בזה פתח בין ב' החצירות [ולא חילק הראב"ד בזה כמו שחילקו התוס' הנ"ל].

והא דאי' שם בגמ' דלחד מ"ד, דוקא לחי עושין מאשירה ולא קורה, מפרש הראב"ד, דס"ל דבאמת אמרינן כתומ"ש בכל סוגי השיעורין, ואין לחלק כלל כחילוקים הנ"ל, ובעצם היו גם לחי וגם קורה נפסלין בזה. ורק מטעם אחר הוא דלחי מיהת כשר, והוא משום דאחרי הכל, אפי' אם כתומ"ש וחשבינן ליה כקש נידף מ"מ אפשר להעמידו בכותל ע"י קשירה ועי"ז יהא הכירא של לחי שאינו ניטל ברוח, משא"כ בקורה שאין זה אפשר (וכמו שתי' הר"א בתוס'). [והא דאמרי' שם בגמ' דסולם, דאם איסור שבת גרם לו שא"א לעלות עליו, וכגון חקק סולם באילן, דאז ל"א דמ"מ יש כאן פתח, ולהמבואר תקשי דמה איכפ"ל בזה, סו"ס הרי איכא פתח. נראה דהביאור בזה פשוט הוא, דכל היכר שרצו חכמים בהל' רשויות דשבת הוא, שיהא ניכר, שהיום, ביום השבת, עם כל דקדוקי הלכותיה, עדיין אפשר לעלות מחצר לחצר. ואשר ע"כ, כל שאי"ז ניכר, ומשום דמצד עצם יום השבת אסור לעלות על הסולם, א"כ חסר לן הך הכירא, ודו"ק].

היוצא לנו מזה, דלד' הראב"ד, בסברא זו גופא פליגי בגמ', דחד מ"ד ס"ל, דל"א כתומ"ש כ"א באופן דעל גוף השיעור אנו דנין, אבל אם גוף השיעור אינו כ"א היכ"ת לפעול דבר צדדי, כגון שע"ז יהא ניכר וכדו', ל"א כתומ"ש. ואידך מ"ד ס"ל דלעולם אמרי' כתומ"ש ואחרי זה דנין אם

ה ואולי יש לדקדק כהך פי' מגוף דברי התוס', שכ' בקושייתם, 'והא דפסלינן לולב כו' דמשמע דכמאן דליתא דמי'. הנה, אם קו' זו היא המשך למש"כ התוס' לפני"ז לא היה להם לכתוב הך תיבות 'דמשמע דכמאן דליתא דמי' מאחר דע"ז גופא אנו דנין. משא"כ אם נאמר דזה קושיא חדשה איידך מ"ד בגמ', וה"ז כדיבור בפני"ע, אז שפיר כתבו כן. אבל אין זה מוכרח.

והנה באמת הראשונים בסוכה שם הביאו דהראב"ד גרס אחרת בגמ', והוא, דאתרוג של אשירה ועיה"נ פסול משום מצוה הבא בעבירה ע"ש. וכן גבי אתרוג של ערלה שכ' הראשונים דפסול כל ז' משום כתומ"ש (יו"ד להלן), הביאו בשם הראב"ד דאינו פסול כ"א ביו"ט ראשון, ומטעמא האמורה שם בגמ'. וא"כ היה נראה לומר דלשיטתו אזיל, ושמשו"ה ל"ש כתומ"ש גבי אתרוג. אמנם ז"א, דלמעשה לפנינו לא מצינו בשום מקום שכתב כן הראב"ד בעצמו (גבי אתרוג של ערלה), ואדרבא, הראב"ד משיג על הבעה"מ שם וכתב להדיא דבאתרוג של ערלה אמרי' כתומ"ש, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה.

אלא שבאמת מש"כ הקה"י דהנך שיעורים הם שיעורים צדדים, ורק שמ"מ ניתנו משום שיהא באתרוג ענין חשוב וכש"נ, אינם מוכרחין, ואדרבא, מתוס' דף ל. ומהרא"ש סט"ו שם מבואר דענין מנכר לקיחתה הוא שיעור בגוף המצוה. והיינו דהם כתבו בסו"ד, דהגם דאפשר לדחות ולומר דאתרוג ל"ב שיעורא, והא דבעי' כביצה או כאגוז הוא רק לענין שתהא גמר

וקורה מדרבנן הם, וע"כ הק' משאר דינים דרבנן שאמרי' גם בהם דכתומ"ש. וכן נצטרך לבאר קושיתם ע"ד הנ"ל, לפי מש"כ השפ"א בהא דאין להקשות אדבריהם דהא לחי בעי שיעור בגובה, משום דשיעור גבהו של לחי איננו שיעורא בגוף הלחי, וכש"נ. דאל"כ קשה להבין מה שהקשו ע"ז מלולב, הא לולב בעי שיעור גובה של ד' טפחים. [ולא מסתבר לומר דד' טפחים כבר נכנס בגדר שיעור זוטא]. ועכ"פ לפי הך פירושא בתוס' מבואר דהך מ"ד חולק משום דס"ל דבכל מילי דרבנן לא הקפידו כלל אכתומ"ש, כ"א במקום מצוה וכיו"ב שמשתברא שהחמירו'.

אולם לפמש"כ לעיל עפ"ד הקה"י, צ"ע לדעת הראב"ד מדוע אתרוג של עיה"נ ואשירה פסולים משום כתומ"ש, והלא השיעור של אתרוג הוא ג"כ דבר צדדי, דאין השיעור בגוף האתרוג דבלא"ה לא הוי אתרוג, אלא הוא כדי להביא מציאות של גמר פירא והדר וכו' ושע"ז יתקיים המצוה בדבר חשוב, וכש"נ. ואם כד' הראב"ד יל"ע, דמ"מ, הרי במציאות מגמר פירא יש כאן, וכן מינכר לקיחתה כו'.

ו ראייתי להגאון רא"מ הורוויץ שג"כ תמה על תוס' מהו סברת אידך מ"ד, ואשר ע"כ נטה לחלק חילוקא דרבנן באופן אחר שלא כדברי הראשונים, והוא דמאן דמכשיר דוקא בלחי, ס"ל דלחי משום מחיצה, וא"כ הגם דכתומ"ש מ"מ מחיצה איכא, דאטו בית של ע"ז לאו רה"י גמור הוא. ואילו קורה משום הכיורא הוא והכיורא ליכא. ואידך מ"ד ס"ל דתרווייהו משום מחיצה נינהו ע"ש. ובעניותי לא הבנתי דבריו, דמה חילוק יש בין מחיצה דאמרי' דבפועל איכא מחיצה ודיו בזה, משא"כ לענין היכר, אם כתומ"ש נתבטלה ההיכר. שוב מצאתי בשירי קרבן על הירושלמי פ"ג ה"א שכתב להדיא כד' הגראמ"ה. דהנה בירושלמי שם דנו לגבי עירובי תחומין מאיסורי הנאה דלא מהני, והקשו מ"ש מלחי של אשירה דמתיר את המבוי, והא הוי איה"נ. ומשני, 'תמן מ"מ נסתם המבוי, והכא מה אית לך'. ר"ל דכיון שאין משתמשין בלחי עצמו, רק בהפועל היוצא ממנו שנסתם המבוי, וזה הלא יש גם אם הוא מאיה"נ, מהני להתיר המבוי, משא"כ בעירו"ת, אם הוא מאיסוה"נ וא"א ליהנות ממנו, הרי אי"ז כלום. ובש"ק הק' מזה אתוס' רמב"ם וראב"ד הנ"ל דנתקשו בהא דלחי ש"א מתיר, דהלא הענין מבואר ע"פ מה דאי' כאן בירושלמי, והיינו דלחי משום מחיצה נינהו ומ"מ נסתם המבוי, ולא גרע מבית של ע"ז דהוא רה"י גמור לשבת. משא"כ קורה דהוי משום היכרא, וכתומ"ש לא חשבינן להיכרא, ע"ש. ודבריו צע"ג דלכאורה אין מזה סרך קושיא אתוס', דדברי הירו' אינם מתחילים כ"א אחר תי' התוס', והיינו דהק' התוס' דהא ליכא לחי בכלל מכיון דכתומ"ש, ותי' דשאני לחי כו'. ועכשיו שכבר נתיישב דגם לחי ש"א מקרי לחי, קפריך בירו' הא אשירה אסורה בהנאה, וע"ז משני דלא הקפידה התורה אלא על סתימת המבוי, והוא אתוס', ואי"ז נחשב נהנה מגוף האיה"נ. והיינו דכל ד' הירו' אינם אלא לענין נהנה מאיה"נ, וע"ז קאמר הירו' דזה לא נחשב נהנה מאיסוה"נ. אבל בדיני סתימת המבוי דהוא מהלכות רשויות לכאורה י"ל דאם הלחי כתומ"ש, אין כאן במה להתחיל ולדון שלחי זה יסתם המבוי. ומה שהקשו מבית של ע"ז, לק"מ, דכמו שתי' התוס' לענין לחי, כמו"כ י"ל לענין רה"י, דכדי לחלק רשות לעצמו מהני גם מחיצות של תילי עפר. וא"כ לא איכפ"ל במה דכתומ"ש. וע"ע להלן ענף ד'.

הראב"ד באיזה סוג שיעורין אמרי' כתומ"ש, דלפי הראב"ד כל שאין השיעור חלק מעצם גוף המצוה, לא אמרי' כתומ"ש. ורק באופן שכשדנין על השיעור אז דנין על גוף המצוה וכדו', אמרי' כתומ"ש. ואילו לתוס' ותוה"ר, גם באופן שהשיעור הוא ענין צדדי, אם מ"מ השיעור הוא ענין של חשיבות, אמרי' כתומ"ש.

בטומאת אוכלין.

עוד מצינו מקום עיון בדין דכתומ"ש, והוא לגבי דיני טומאת אוכלין. דהנה התוס' בסוטה שם הק' וז"ל, 'וצ"ע כלאי הכרם אמאי מטמאין טומ"א ולא אמרי' כתומ"ש', ע"כ'. והיינו, דאיתא בבכורות דף ז' דכלה"כ וכיו"ב מטמאין טו"א, והלא לית ביה שיעורא דהא כתומ"ש כיון דלשריפה קאי. והנה האחרונים דנו הרבה בד' התוס' אלו, ונביא כאן חלק מדבריהם שמהם יתבארו חילוקים בדיני כתומ"ש. התורת גיטין בסי' קכ"ד ס"א הוכיח מהא דבגמ' מנחות קפריך לר"ש דס"ל כל העומד כו' כשרוף דמי, דא"כ פגול ונותר אמאי מטמאין טו"א הא כשרוף דמי ע"ש. מדלא הק' אלא לר"ש ולא לרבנן ומטעם דכתומ"ש, מוכח דבכה"ג ל"א כתומ"ש. והטעם הוא משום דלגבי טו"א, אפי' אם כל הכזית מפורר ומכותת מ"מ אם נגע בו כשכל הפירורים צבורים ביחד נטמא, וא"כ לא איכפ"ל בהא דכתומ"ש. וכ' דכן ס"ל לראב"ד ורמב"ם. וכ"כ במצפה איתן ע"ד התוס' שם, ומסיק שם דאמנם המל"מ מבאר דדעת הרמב"ם הוא דלטמא טו"א בעינן דוקא שיעור מאוחד בגוף אחד, (ועי' בקה"י שם במש"כ בד' המל"מ אלו. וע"ע בערל"ג יבמות קג:).

ובשער אפרים סל"ח בהג"ה לבן המחבר כ' דלהרמב"ם ג"כ הוקשה קושית התוס' וע"כ כשהעתיק הגמ' דבכורות שם כ' 'כולן מתטמאות טו"א'. ר"ל דרק מקבלות טו"א,

פירא, ואי"ז שיעור מדיני השיעורין, מ"מ מוכח דאתרוג בעי שיעור, ומשום דבעי שתהא מנכר לקיחתה, ומהאי טעמא ממעטינן פלפלין עיי"ש. מבואר להדיא מדבריהם דהגם דאמנם כן דשיעור כביצה כו' הוא שיעור צדדי, וא"כ גם אם כתומ"ש לא חסר כלום שהרי למעשה איכא גמר פירא, מ"מ איכא שיעורא בגוף האתרוג והמצוה, שהרי המצוה היא ולקחתם וגו' וע"כ צריך שתהא לקיחתה מנכרא לכל, ואדרבא, מזה הדין של ולקחתם הוא שהכריעו חז"ל שהמצוה הוא באתרוג ולא בפלפלין, ולפי שפלפלין לא מנכר לקיחתה, וא"כ ע"כ דשיעור זו הינו שיעור בגוף המצוה ולזה גם הראב"ד יודה דאם הוא משל אשירה, דכתומ"ש. והגם דגם הדין של גמר פירא נלמד מקרא דכתיב 'פרי עץ הדר', והרי גם זה דין מעצם מצות הלקיחה, ואעפ"כ הבינו התוס' דאין מזה ראי' דאתרוג בעי שיעורא, צ"ל דמ"מ אי"ז שיעור כשאר הל' שיעורין, אלא שזה פשוט ענין מציאותי, וההכרח לא יגונה שאין שמו של פרי חל עליו כל עוד שלא נגמר, וזה הוה כשהוא בגודל כביצה וכו', וממילא כל עוד שלא נגמר, לא קיים מצוות לקיחת פרי עץ הדר, אבל אינו שיעור מדיני השיעורים, והבן. משא"כ השיעור דבעי' כדי שתהא מנכר לקיחתה הוא שיעור ככל השיעורין, שהוא משום חשיבותא דמצוה, או יותר נכון, משום עצם גוף המצוה, ובוודאי אמרי' ביה כתומ"ש, אבל לא אם השיעור בא לצורך השתמשות במציאות וכיו"ב.

ולסיכום היוצא לנו מדברינו: ♦ במילי דרבנן אולי נחלקו אמוראי בגמ' אם דנין דין כתומ"ש ♦ אעפ"כ בדיני דרבנן לא העמידו דבריהם בשיעור זוטא, ובזה ב' מהלכים מה נקרא שיעור זוטא ♦ במילי דמצוה החמירו אפי' בהנ"ל ♦ מחלוקת תוס' ותוה"ר נגד

ז [בפר"ח הביא ד' התוס' אלו, 'וצ"ע כה"כ אמאי מטמאין טו"א ול"א כתומ"ש, הלכך ליכא לדמויי להדדי', ע"כ. וכ' ע"ז, 'ול"ג יותר נכון כדכתיבנא', עיי"ש. ומשמע שהבין שהתוס' כתבו 'הלכך וכו' על קושייתם הדין, ולכאורא ז"א, אלא דקאי אכל דבריהם דלעיל, עיי"ש ודוק].

כתומ"ש משא"כ באופן דגם אם הוא כתות ומפורר עדיין השיעור כשר עבור אותו ענין, ל"א כתומ"ש, או יותר נכון, ליכא נפק"מ בזה. וכבר הבאנו לעיל דיסוד זה מבואר להדיא בראשונים, ה"ה תי' הר"א בתוס' בעירובין שם, והראב"ד הנ"ל.

בסנדל של חליצה.

ביבמות קג: יש מח' אמוראים אם סנדל המוחלט כשר בדיעבד לחליצה, או שפסול משום כתומ"ש מכיון דבעי שריפה. והנה, צ"ב טובא במאי קמפלגי, הלא כו"ע ס"ל להך דינא דכתומ"ש. והנה, שם בגמ' מוכיחין דבגד המוחלט, אפי' בשעת שריפתו קראו הכתוב בגד דכתיב 'ושרף את הבגד', ולא בטל ממנו שם בגד בזה שעומד לשריפה, ולפיכך אי"ב דין כתומ"ש. ודחינן שם דליכא למילף מזה לענין חליצה, משום דאיסורא מטומאה לא ילפי'. ומסקי' שם אמר רבא הלכתא סנדל המוחלט כשר לחליצה בדיעבד, ופרש"י ועוד ראשונים, דס"ל לרבא דאכן אפשר ללמוד איסורא מנגעים, ולא מילף הוא, אלא גילוי מלתא בעלמא הוא, דבגד המוחלט יש לו כל דיני בגד, גם לענין שיקרא עליו שם מנעל לענין חליצה. ולפ"ז לכאורה יש לפרש דבזה גופא פליגי אמוראי בריש הסוגיא, אי מילף הוא או גילוי מילתא בעלמא.

אולם הכ"מ בפ"ח מהל' לולב ה"א, כ' לבאר בדעת הרמב"ם דס"ל דכל המח' בגמ' שם הוא, אם שייך בכלל לומר כתומ"ש גבי סנדל של חליצה. דמאן דמכשיר ס"ל דשאני סנדל דאין לו שיעור קצוב, אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, כל שחופה רוח"ר כשר לחלוץ בו. וכיון שכן ל"א ביה כתומ"ש, דדוקא במקום שיש שיעור קצוב הוא דאמרי' כתומ"ש, עיי"ש. ודעת המ"ד דפוסל, לא ביאר הכ"מ. ובקה"י שם כ' דלהכ"מ יל"פ דהך מ"ד ס"ל דמלבד הדין דכתומ"ש, אמרי' גם דכיון שעומד לישרף כשורף דמי וכאילו הוא עפרא דארעא, וזהו כשיטת ר"ש דס"ל דכל העומד כו'. וכל הסוגיא שם דקפריך מבית ומבגד הוא הכל

דלקבולי טומאה ס"ל לרמב"ם דל"ב שיעור. ואיה"נ דאינו יכול לטמא אחרים, וכקושית התוס'. אלא שלפי תוס' א"א לתרץ כן שהרי סברי דגם לקבל טומאה צריך שיעור. וכ' שם לתרץ תוס' ס"ל דרק בדבר שהוא משום מצוה אמרי' ביה כתומ"ש. והוכיח כן ממש"כ תוס' בעירובין שם גבי מה שהקשו מלולב ביו"ט שני, שכ' דכיון דמשום מצוה הוא החמירו'. ובזה א"ש, דטו"א מה מצוה יש בו.

ולענד' דבריו אלו צריכים עיון שהרי התוס' שם כתבו כן רק לגבי מה שתירצו בדבר דבעי שיעור זוטא ל"א כתומ"ש. ועי"ז הק' דגם לולב ל"ב כ"א שיעור זוטא, ועי"ז תי' כנ"ל דמשום מצוה החמירו גם בשיעור זוטא. אבל וודאי דבכל שאר שיעורין גמורין, לעולם אמרי' כתומ"ש ואפי' דלית בהו מצוה. וכן הק' בשער המלך (פ"ד גירושין ה"ב) ושם הוסיף להקשות דלהדיא מבוי' ביבמות איפכא, דשקיל וטרי שם בדין כתומ"ש לענין בית ובגד המנוגע כו' והרי שם ליכא סרך מצוה. ועיי"ש שרוצה ליישב קושית התוס', דדווקא במידי דמפורש בתורה חיוב שריפתו, אמרי' כתומ"ש, משא"כ בהנ"ל דנהי דמצוה וחיוב איכא לשרפם, אבל איננו מפורש בקרא. אמנם דבריו שם הם רק לד' הרמב"ם, אבל בתוס' עדיין א"א לתרץ כן, שהרי מבואר להדיא מדבריהם בסוכה דל"ה דאמרי' כתומ"ש גם בערלה וגם בתרומה, ועי' להלן ענף ה'. ובקהילת יעקב שם הביא עוד תירוץ מספר מנחת ברוך, דשיעור כביצה בטו"א איננו שיעור בעצם דין טו"א, אלא שמכיון דקאמר קרא דבעי אוכל הנאכל בפעם אחת ממילא בעי כביצה, דבלא"ה לא הוי נאכל בפ"א. ועיי"ש בקה"י שדחה דבריו דאדרבא, בהך קרא גלי רחמנא דחשיבותיה דאכילה הוא בזה השיעור, וא"כ ה"ז שיעור בגוף דין האכילה, ופשוט.

ועכ"פ יוצא לנו עוד חילוק דדוקא אם בעי שהשיעור יהא מאוחד בגוף אחד אמרי'

שכמו כל חתיכת עץ שנשרף, נהי דעדיין הוא חתיכה אחד, מ"מ אין בו שום כח וחוזק. וכיון שכן, בקורה דבעי' חוזק כדי לקבל אריח, לא מהני ומשום ד'החוזק בטל בכתותה'. ומתוך הבנה זו, הביא שם המאירי מהר' שמואל מנרבונאה דהכשיר בסכך ש"א, שהרי סכך ל"ב שום חוזק. והגם דהוה כמפורר, גם פירורי פסולת גורן ויקב כשרים לסכך. והמאירי הק' עליו דמ"מ ה"ה כעפר, ועפר פסול לסכך. [ויל"ע טובא בדבריו אלו, שהרי כתומ"ש לא נאמר רק בדין השיעור, לומר שעי"ז בטלה חשיבותיה דהך שיעורא, אבל ודאי דל"א דעצם הסכך ה"ה כעפר, דא"כ גם באתרוג ולולב ובטו"א נימא הכי. ורק לר"ש דכל העומד כו' הוא דיפסל מטעם זה, וצ"ע].

אולם ברבינו מנוח סופ"ה מהל' לולב הביא דברי הר' שמואל הנ"ל והק' עליו, 'תינח מחיצות (דפנות הסוכה) וכו' דל"ג מעפר. אלא סכך וכו' הא כ"ד שיש לו שיעור, אסור לעשותו מאשירה ועיה"נ דכתומ"ש והו"ל אויר ופסול. ותו מי עדיף מהזמי דלא מסככין בהו כיון דנתרי טרפייהו. וא"נ ירקות כו' דלכ"י יבשי מיפרכי ונפלי כמאן דליתנהו דמי, וכ"ש הכא דאמרי כתומ"ש, עכ"ל. והנה, מה שפסל רבנו מנוח סכך של אשירה וכשיטת המאירי, לאו מטעמיה הוא, דהרי ר"מ כתב טעם אחר, והוא דהוה כאויר. והיינו, דס"ל לר"מ דבכ"מ דאמרי' כתומ"ש, הוה כאילו נחסר השיעור מכמותו העכשוי, ועי' מזה להלן.

ומה שהק' ותו וכו', נראה לפרש כוונתו, דאף אי תימא דלא נחסר השיעור ורק נכתת ונפרר, מ"מ הרי תראה דפסלו ירקות משום דעומדים להתיבש וליפול ולא הוי סוכה

עזה"ד, דאם כתומ"ש אז ליכא בית ובגד בכלל, ומשום דכל העומד כו' כשרוף דמי. ושם בהגהות רע"א הק' ע"ז דהא להדיא אי' בגמ' שם דגם סנדל של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנדחת פסולה, ולפי המשמעות הפסול הוא משום דכתומ"ש (וכ"פ רש"י שם). וא"כ, הרי להדיא דגם בסנדל אמרי' כתומ"ש. אולם יש שתירצו דהא דשל תקרובת ע"ז ושל עיה"נ פסול הוא משום דלאו להילוכא עביד, וגרע טפי מסנדל המוחלט דג"כ לאו להילוכא עביד, דהני מאיסי טובא משום לא ידבך בידך מאומה, עי"ש בקה"י ובשעה"מ ובהע"ש ועוד. ועכ"פ נשארנו בצ"ע. וכאמור, ברש"י מבואר שלא כדבריו, וכן הוא משמעות האחרונים, עי' פר"ח (אה"ע רי"ס קכ"ד) ועוד (ועי' להלן ענף ד').

סכך משל אשירה.

והנה במה שתי' הר"א בתוס' דקורה שמוכתת ומפורר א"א להשתמש בו, מצינו בזה ב' הבנות. דיל"פ דר"ל דבשלמא תל עפר אפשר להניחו ע"ג קרקע באופן שלא יהיה ניטל ברוח, אבל א"א בשו"א להניחו באויר ע"ג המבוי מבלי שיפול, שהרי הוא עפר ואפר ואין שום קשר והידוק בין כל פירור לחבירו. ולפ"ז ה"ה בכל כה"ג, כגון לעשות סכך מאשירה, ג"כ פסול ומשום דמכיון דכתומ"ש, אז א"א להניח הסכך ע"ג הסוכה מבלי שיפול [מבלי ליכנס לבעיה שהסכך אסור בהנאה, (ועי' מזה בנו"ב תניינא סי' קל"ג)]. וכ"מ מהראב"ד שכ', 'אבל קורה כי הויא קקש נידף לא קיימא כלל ובעי' מ"מ"נ דבר העומד וכיון דהוי מיכתת לא קאי כלל".¹¹

אולם מדברי המאירי בעירובין יד: מבואר שבדאי עדיין החפץ מאוחד ומחובר, אלא

ח והגם דכתבנו בריש דברינו דל"א כתומ"ש כ"א לגבי הדין שיעור ולא לגבי שאר דינים, וכ"ש דלא נדון כן לענין מציאות הקורה והסכך אם שייך לתתו מלמעלה כמו שהוא מכותת. וצ"ל דהגם דגוף הקורה א"צ דוקא שיהיו חלקיו מדובקים ומאוחדים זב"ז, מ"מ מאחר דכל עיקר ענין הקורה אינו אלא כדי שיעמוד מעל המבוי מלמעלה, א"כ ג"ז נכלל בהדין שיעור, והוה בכלל חשיבותיה דשלימות השיעור, שיהא ראוי להשכיבו מע"ג המבוי, ובעי' שיעור כזה שיעמוד בצורה כזאת. ועדיין צ"ב.

ד. האם נחסר שיעורו או שכמי שאינו דמי

והנה מדברי האחרונים הנ"ל שכתבו דלגבי טו"א לא איכפ"ל במה שהוא כתות ומפורר, מבואר מדבריהם דכשאומרים כתומ"ש, הכוונה היא רק דחשבינן ליה כאילו שהשיעור כבר נכתת ונעשה מפורר ע"י האש, אבל אין אומרין שנחסר אף כלשהו מהשיעור. אלא שכל השיעור הוא כאן ובעין, ורק שהוא כתות ומפורר. וכן מבואר מתי' השני בתוס' עירובין והראב"ד הנ"ל שתי' דאף אם הלחי כתות מ"מ אפשר לדבקו ולקשרו לכותל וכש"נ. ומבואר כנ"ל דאף אם כתומ"ש מ"מ כל הי' טפחים של הלחי עדיין בנמצא, רק שהוא כתות.

וז"ל המאירי (סוכה יט): 'לדעתנו, כל שאומרים כתותי מוכתת אין דנין את הדבר כמו שאינו אלא כמי שהוא תל עפר', ע"כ. ויסוד זו מבואר בהרבה אחרונים בארוכה, וכנ"ל. וסברא הוא, דהרי כבר כתבנו והבאנו לעיל דכל הענין של שיעור הוא חשיבות, ומסתבר דזה לא בא ע"י מציאות של כמות וגודל, אלא ע"י שלימות ואיחוד השיעור. ר"ל, דהשיעור ד"ט בלולב הוא שדוקא לולב שיש בו באורכו ד"ט שלמים, יש לו חשיבות הנרצה בלולב. ואשר ע"כ, אם השיעור ד"ט הוא כתות ומפורר, הגם דלעולם יש כאן ד"ט באורכו של הלולב, (ובמציאות הוא שלם וליכא פסול מדין חסר), מ"מ חשיבותו של השיעור נתבטלה, משום דכתות הוא ותו לא הוה שלם. וזהו כל חשיבותא דשיעורא, שיהא דבר שלם.

אלא שיל"ע בזה טובא, דהנה בגמ' יבמות קג: קפריך, בית מוחלט אמאי מטמא בביאה הא בעי' והבא אל הבית וליכא, דכתומ"ש. וצ"ע טובא בקושיית הגמ', דלפי המבואר מד' הראשונים דסברי דכתומ"ש לא מחסר כלום, אלא דהוי כמפורר, א"כ מה איכפ"ל אם הבית ד' על

הראוי לשבעה, ודין זה דבעי' סוכה הראויה לז' הוא ג"כ דין שיעור מדיני השיעורים, וא"כ, באופן דאיכא לדון מדין כתומ"ש, בטלה חשיבותיה דשיעור זה של סוכה הראויה לשבעה, דהרי יש חיוב לשורפה בכל רגע ומצד מצוות שריפה אין לה קיום ז' ימים [ופסולה מכ"ש, דבשלמא היזמי וירקות, הלא מ"מ עכשיו עדיין יש להם דין סכך, משא"כ אם גם עתה אמרי' כתומ"ש, ה"ה נכתת ונפרר כבר מעת שחל שם שמים על הסוכה].

ג. באופן שהדין שיעור הוא רק מדרבנן

ובדבר שמצוותו מה"ת ושיעורו מדרבנן אם אמרי' כתומ"ש, כ' השדי חמד (מערכת כ"ף כלל צ"ה) להוכיח משופר, דלדעת הרא"ש והלבוש השיעור הוא רק מדרבנן ואעפ"כ לא יצא בשל ע"ז. ועש"ע מה שמביא מהאחרונים שדנו בזה. וכ' שם דדעת השעה"מ בשיטת הרמב"ם הוא דבדיעבד כשר. וכ' דמסתבר דפסול דהרי לולב דכתומ"ש פסול אפי' ביו"ט שני דעיקרו מדרבנן, וא"כ לא נפלאות לומר דאף אם השיעור ביו"ט ראשון הוא מדרבנן, כיון שפסלוה משום כתומ"ש דפסול אפי' בדיעבד.^ט

אכן יש להעיר על הך ראייה משופר, דהנה הביאור הלכה בסי' תקפ"ו ס"ט כתב דאף דלהרא"ש השיעור של שופר הינו מדרבנן, מ"מ שיעור כדי לתקוע בו מיהא בעי מה"ת, ועל שיעור זה הוא דאמרי' בגמ' דמשל עיה"נ פסולה משום כתומ"ש, עי"ש. ולפ"ז נפל יסוד ראיתו. ואדרבא, מדברי הביה"ל מבואר דנקט דדוקא על שיעורי תורה הוא דאמרי' כתומ"ש.

ובדבר שכל עיקרו מדרבנן, אי העמידו דבריהם במקום תורה, כבר הבאנו לעיל מה שמבואר מדברי התוס' בעירובין, אליבא דתרי אמוראי בגמ' שם, עי"ש.

ט אולם אם חיוב ביעורה הוא מדרבנן י"ל דהם אמרו והם אמרו, עי' לעיל הערה ב'.

ר"ש, וע"ז פריך הגמ' דלר"ש ליכא בית, דכנתוין דמי כו', וכוונת הגמ' הוא להגיע אל היסוד דבנגעים ל"א כתומ"ש אפי' לר"ש. אלא כאמור, הכ"מ הוא דעת יחיד בדבר, וא"כ צע"ג בסוגיא זו.

אולם מחי' הגאונים על הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת (הנדפס בתחילת ספר מעשה רוקח על הרמב"ם ח"א) מבואר דיש בזה מח' ראשוניים. דהובא שם בשם המאירי להדיא, דהראב"ד חולק וס"ל דכתומ"ש היינו שנחסר עצם השיעור. והנה לא ידענא ד' המאירי אלו אפוא הם, והגם דיש כזה משמעות בד' המאירי בעירובין יד: שהביא שיטת הרמב"ם והשגת הראב"ד ואח"כ כתב ד"מ דכתומ"ש היינו שנכתת וכו', ומשמע שכאלו הראב"ד בנה קושיתו על יסוד דכתומ"ש היינו שנחסר השיעור. אבל אי"ז מובן, דלכאורה ד' הרב"ד מבוארים בלא זה, דהיינו שיש לו ב' קושיות עיקריות. א' מ"ש מהא דאמרי' גבי סולם של אשירה דאם איסור דבר אחר גרם ליכא פסול, וא"כ אין חיסרון בהא דכתומ"ש לגבי עירובין אלא כל דאיכא היכר כו'. ב' מש"כ תוס' והרמב"ם לחלק דלחי אי"ב שיעור, הק' דלחי י"ל שיעור בגובה. וכל השאלות האלו הם רק מתי אמרי' כתומ"ש ומתי לא, אבל בגדר כתומ"ש בעצם, ע"ז לא דיבר כלל, ובאמת ליכא נ"מ בזה. ועוד, שהרי הראב"ד בעצמו מציע סברא זו כדי לבאר הג"מ בעירובין, דהגם דלחי כתומ"ש, מ"מ לא גרע מתל עפר. אבל עכ"פ בחי' הגאונים הובא כן

ד' הוא כמות ומפורר, מ"מ בית איכא, ולא גרע מלחי שכתבו התוס' וכו' דגם תל עפר סגי משום לחי. [ומש"כ התוס' שם דבעי' מיהא שיהא אפשר לדבקו בכותל, היינו רק משום דלגבי לחי בעינן שלא יהא ניטל ברוח, אבל בבית דל"ב אלא מקום דע"ד מוקף מחיצות וראוי לדירה, א"כ גם בד' תלי עפר מסביב ג"כ יש דין בית]. וכן כתבו המאירי (עירובין שם) ורבנו מנוח (הנ"ל) לענין דפנות הסוכה, דגם בו יש שיעור ז' טפחים, דאפי' אם כתומ"ש, כשרה, דהרי יש כאן סוכה'. ואין לפרש משום דאהל מיהא ליכא אם כתומ"ש, וכמו קורה שכ' התוס', חדא דהרי כתבנו דיש להבין דכוונתם הוא דקורה צריך חוזק כו' וכש"נ לעיל, וא"כ גג שאי"צ שום חוזק לקבל כלום ליכא חיסרון אם עומד לינתן. שנית, לא מצאנו דהדין דוהבא אל הבית יטמא הוא מדין טומאת אהל, אלא דמשמע דבעי' רק שיהא בא אל הבית. ואף אי נימא דגג הרי הוא חלק מצורת הבית [הגם דל"מ הכי ברמב"ם פ"ד מטומאת צרעת ה"ו] מ"מ מכיון שאין בו דין שיעור בפנ"ע, ורק בעי' שיהא מקורה בכל השטח המוקף מחיצות, ל"א ביה כתומ"ש (וכסברת השפ"א הנ"ל). [ואולי זה מקור למש"כ המנ"ח מצוה שכ"ה, דגם דפנות הסוכה אסורות משל אשירה, דכתומ"ש].

איברא, דלפמש"כ הקה"י לבאר הגמ' עפ"ד הכ"מ בדעת הרמב"ם (שהבאנו לעיל גבי סנדל של חליצה), לק"מ. דלפ"ד, דעת הפוסל בסוגיין הוא רק משום דס"ל כשיטת

י אולם לפי תי' הראשון שכתוס' שם, לק"מ. דאף אי נימא דבדפנות הבית אי"צ שיעור של ג' רחקים, מ"מ הלא התוס' לא כ"כ אלא בדיני עירובין דרבנן, אבל בנגעים דאורייתא ודאי דליכא נ"מ בין שיעורא רבא לשיעורא זוטא. ואפי' לפמש"כ לעיל בשם השפ"א והגר"ח ג"כ לק"מ. דהנה ראיתי מובא בשם הגאון ר' ב.ש. שניאורסון ז"ל שהק' ע"ד הגר"ח, דתינת רשויות שבת, דדוקא גבי שבת הוא דדנין על המקום אם הוא רה"י ושוה תלוי אם הוא מוקף מחצות עד י"ט. אבל גבי סוכה, דילפי' מקרא ד'בסוכות' דבעי' ג' דפנות, וא"כ יש דין בדפנות עצמן שיהיו י"ט, שפיר י"ל כתומ"ש. ובאבני פינה (שם) ג"כ הק' כנ"ל מתוס' מפורשות במס' בשבת וסוכה שחילקו דמחיצות דשבת הם רק להגדיר המקום משא"כ המחיצות דסוכה, עיי"ש. וכיון שכן, י"ל כן גם לענין בית המוחלט, דכל הדין טומאה הוא על 'הבית', ובבית יש כמה פרטי דינים וכמב' ברמב"ם. ואם כן ה"ה דאם כתומ"ש ובטלה חשיבותיה דשיעור של דע"ד, דתו ליכא בית. אולם כל זה הוא רק לפי תי' הא' בתוס', ד"ל בהך תי' ס"ל לתוס' דכתומ"ש היינו שנחסר השיעור, אבל אם לא נחסר כלום, או לק"מ מסוכה (וכמש"כ הראשונים להדיא דלא איכפ"ל אם דפנות הסוכה כתומ"ש) והדרא קושיין לרזכותה.

אם הוא כתות מהני משום לחי. וכ"כ בערל"ג ביבמות שם, ועיי"ש שפי" בזה מח' רמב"ם וראב"ד לשיטתם.

וכהך שיטתא משמע גם מלשון השאלתות שכ' בתו"ד '...כשרוף הלכך לאו מנעל הוא וליתא לחליצה, או דלמא כו' כמאן דאיתיה דמי, עיי"ש שכ' לשון זה 'כמאן דאיתיה/ליתיה דמי' כמה פעמים^כ.

ובברכת אברהם ביבמות כתב דבזה גופא פליגי אמוראי בחולין שם. דרב רחומי שהק' מ"ש דמכסין בעפר עיה"נ ומ"ש דאם תקע בשופר של עיה"נ דלא יצא, ס"ל דכתומ"ש היינו דהוי כמאן דליתא. ורק ר' אשי שתי' הכי השתא כו' ס"ל דכולו בעין ורק דהוי מכותת, עיי"ש. והנה מלבד שזה דחוק, אי"ז ראי' בכלל, שהרי י"ל דגם ר' אשי ס"ל דנחסר שיעורו עיי' שריפה, ורק שחולק דל"א דכמאן דכולה ליתא ושלא יועיל לכיסוי, אלא ודאי שנשאר קצת מהעפר, ואם כיסה הדם בהרבה עפר יותר מכשיעור אז ודאי נתכסה הדם. [או אולי דהשיעור בכיסוי הדם הוא שכל שעדיין לא נתכסה חייב לכסנו, וא"כ שיעור זה כתותי מיכתת ונחסר ונמצא דלעולם לא נתכסה הדם. אלא שעדיין יש להעיר מסברת הכ"מ הנ"ל, דבדבר שאין לו שיעור קצוב ל"א כתומ"ש, ודוק. ואכמ"ל יותר בזה].

ה. באיזה סוג של עומדת לשריפה.

הנה כבר הבאנו לעיל דהראשונים, הלא המה, ריטב"א ר"ן השגות הראב"ד

בשמו, וכן האחרונים ציינו לדבריהם הנ"ל (עי' שר"ח ועט"ח שם).

וכשיטה זו מבואר גם במהרש"א. דהנה המהרש"א ביבמות שם עמש"כ רש"י בבאור"ד הגמ' שהק' מבגד המוחלט שנכנס לבית טהור, טמאתו, שפירש"י דהכוונה דאילו הוה כתומ"ש, ל"ה שדינן מיעוטא בתר רובא. והק' המהרש"א דתופ"ל דאפי' אם נכנס כולו לתוך הבית, אי כתומ"ש ליכא בגד גע"ג בתוך הבית. וכ' ע"ז, '...אית ליה לתלמודא דבודאי בדעיילא כוליה אית לן שום יתורא ללמוד דמטמא בשיעורו ול"א ביה כתומ"ש, עיי"ש. ויש לדקדק למה הוצרך לזה דאיכא יתורא מקרא, תופ"ל כמש"כ הראשונים והאחרונים דאף דנכתת מ"מ לא נחסר השיעור ושפיר מטמא את הבית. וכן הק' עליו בקוה"ע סע"ג דמתני' מפורשת היא דבגד מוחלט, אפי' קצצו ועשאו מוכין מטמא. הרי דאפי' אם כתומ"ש, מ"מ מטמא. וכ', דצ"ל דהמהרש"א נקט דכתומ"ש היינו דנחסר גוף השיעור, ול"ה מטמא הבית אי לאו דאיכא שום קרא"^א.

וכן מבואר מד' הערל"ג ביבמות קג: שהבאנו לעיל בהערה א'.

ולכאורה י"ל דהתוס' בתירוצם הראשון ג"כ חולקין עמש"כ הר' אברהם, וסברי דכתומ"ש הוא דנחסר עיקר השיעור. וכן יל"פ שי' הרמב"ם שכ' בטעם הכשירא דלחי משום דשיעור עוביו במשהו, ולא כ' דאפי'

יא וכן אולי יש להוכיח מד' המהרש"א בחולין דק"מ. שהק' גבי בהמת עיה"נ אם עבר והקדישה והקריבה למה יהיה קרבן כשר, כיון דלשריפה קיימא, כתומ"ש. ובשור"ת רבינו הגרע"א (סי' קס"ה) הניח ד' המהרש"א בצ"ע, דהרי ל"א כתומ"ש כ"א בדבר דבעי שיעור, וגבי שחיטת הסימנים ליכא שום שיעור בהסימן עצמו, ורק בהשחיטה יש שיעור שצריך לשחוט רוב הסימן. וא"כ איך נאמר דכתומ"ש יפסול השחיטה. ובהערות שם מובא מספר צמח דוד שמיישב ד' המהרש"א, דהרי קי"ל דאם אין כוית בשר או חלב לא יזרוק הדם ואם זרק לא הורצה. וכיון שכן, אם כל הבהמה כתומ"ש אז לא נשאר כוית בשר או חלב וממילא הקרבן נפסל, עיי"ש. והנה סברא זו א"ל רק כשנאמר שכתומ"ש היינו שנחסר כל הכויתים מהך בהמה, משא"כ אם רק נכתת גוף הבהמה א"א לתרין כן, דהא מ"מ איכא הרבה והרבה כויתים בשר וחלב מרוסקים. אלא שאין זה ברור דזה כוונת המהרש"א. ויעויין עוד בהעמק שאלה (מצורע פ"ח אות כ') שג"כ כ' כדבריו, ולשונו הוא, 'כיון דכתית שיעוריהו, א"כ אין להם סימנים כלל כו' דכתותין דמי, וא"כ צ"ע.

יב ולשון המ"ב בסי' תקפ"ו ס"ק י"א שכ', 'ה"ה כמי שאינו', לאו דוקא הוא, וכ"מ להדיא ממש"כ בסי' תרמ"ט ס"ק י"ח.

לפדותה]. וא"כ איך אפשר דבדבר שעומד לשריפה ממילא מטעם שהוא אסור בהנאה, דנאמר ביה כתומ"ש בזמן שאף לר"ש ל"א כשרוף דמי מאחר דאין מצותו בכך.

והנראה מבואר מזה, כמש"כ בשעה"מ פ"ד גירושין ה"ב, שהביא שם מתני' בתרומות פ"ה מ"ח, 'סאה תרומה שנפלה לק' ולא הספיק להגביה עד שנפלה אחרת ה"ז אסורה, ור"ש מתיר'. ופירשו הרע"ב והר"ש, דר' שמעון לטעמיה וכל העומד להגביה כו'. והק' השעה"מ הלא ליכא בזה שום סרך מצוה ולהדיא אמרי' במנחות דדוקא באופן דאיכא עכ"פ שום סרך מצוה, קאמר ר"ש דכל העומד כו'. ואם תאמר דכי היכי דס"ל לר"ש דדבר העומד לכך מצד המצוה שבו אמרי' כו' ה"ה דבר העומד לכך מצד הענין עצמו, א"כ תקשי ליה לר' אשי דקאמר כל העומד לפדות אמרינן כל העומד לזרוק ל"א משום דמחוסר מעשה, דהרי גם כאן מחוסר הגבהה ואמרי' כל העומד כו', אע"כ דצ"ל דדבר העומד לכך מצד הענין עצמו, דודאי לא ישאיר התרומה מעורבת כך עם החולין למכור לכהן בזול, עדיפא, ולכו"ע, גם לרבנן, אמרי' כל העומד כו'. ורק בדבר שמצד עצמו אינו עומד לכך, ורק מצד מצוה שבו עומד לכך, בזה פליגי. ונשאר שם בצ"ע על הרע"ב ור"ש שכ' דר"ש לטעמיה אזיל, עי"ש.

ולפ"ד אלו, דברי הר"ן בגיטין מאירים הם, ומטעם הנ"ל, דדבר העומד לכך מצד עצמו, דהרי בודאי ישרפנו כדי שלא יכשל בו, עדיף, ולכו"ע כתומ"ש. אלא שאנו נוטין בזה קצת ממש"כ השעה"מ, דהרי מדבריו משמע דבכה"ג גם רבנן מודי דחשב"י ליה כשרוף משום כל העומד וכו', וכשיטת ר"ש. ורק באופן דרבנן חולקים אר"ש, מודי מיהת דשיעורא כמאן דמכתת דמי. ואילו בניד"ד דדנין מדין כתומ"ש, אא"ל כן וכמבואר. אלא דיל"פ ע"פ דרכו, דגם בכה"ג דעומד לשריפה מסתמא, קאמר ר"ש דכל העומד כו', ושגם בזה מודי רבנן דמ"מ באופן דבעי' שיעורא, דכתומ"ש.

ומלחמות, כתבו בסוכה דל"ה דאתרוג של ערלה ותרומה טמאה פסולה כל ז' משום דעומדת לשריפה וכתומ"ש. ומבואר מדבריהם דאפי' בדבר שאין בו חיוב שריפה, מ"מ כיון דסתמו עומד לכך, אמרי' כתומ"ש. וז"ל הריטב"א אמתני' שם (לד:): 'כל היכא דקאי לשריפה (מיד') [מאיזה] טעמא, להוי כתומ"ש ופסול מן התורה' ע"ש. ושמשו"ה אתרוג מתרומה טמאה ג"כ פסול הגם דתרומת פירות מדרבנן הוא. ושם בגמ' ביאר הריטב"א דלכך חילקם מתני' לג' בבי, א' - של אשירה ועיה"נ דחייב בשריפה, ב' - ערלה שאינו חייב בשריפה אבל עומד לכך, ג' - תרומה טמאה שחייב בשריפה אלא שמותר בהנאה בשעת שריפתו.

ובתורת גיטין (אה"ע סי' קכ"ד ס"א) כתב לבאר דזהו נמי דעת הר"ן בגיטין. שהרי הר"ן (דף י' מדפה"ר, וכ"פ הרמ"א באה"ע שם) גבי כתיבת גט ע"ג איה"נ, כ' וז"ל, 'בכל איה"נ קאמר, ואע"ג דכתומ"ש, ל"א לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב. ומיהו באותן שצריכים לבער מן העולם, למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי משמע דל"ה גט, דכמאן דלתנהו דמי, עכ"ל. והק' התו"ג ע"מ שכתב 'ומיהו באותן כו' הלא כל המקומות בש"ס שעליהם דנו מדין כתומ"ש, איירי בחיובי שריפה. [ובאמת דבביה"ג שם ג"כ נתקשה בזה וכ' דטעות שופר הוא, וצ"ל: 'בכל איה"נ קאמר, אף באותן שצריכים כו' ומיהו למ"ד כו']. וכ' התו"ג דמבו' דס"ל כרשב"א (צ"ל ריטב"א) דדין דכתומ"ש אינו תלוי בחיוב שריפה, ושגם דברים שאין להם חיוב שריפה אמרי' בהו כתומ"ש. וכ"מ בט"ז באה"ע שם.

אלא דיש לתמוה ע"ז, דהלא הבאנו בריש דברינו את ד' התוס' בסוטה שכתבו דל"א ר"ש כל העומד לשרוף כו' אלא בדבר שמצותו בכך. ורבנן מודי ליה מיהת דבדבר שצריך שיעורא דאמרי' כתומ"ש. [וברש"ש שם העיר דכן מבו' להדיא במנחות קא: דאמרי' שם 'בשלמא פרה כו' מצוה

הערל"ג דסברתם מתבאר מתוך דברי הריטב"א הנ"ל, והיינו דהם סברי דדוקא בע"ז ועיה"נ שחייבים בשריפה מה"ת אמרי' כתומ"ש, ולא באותם שאין בהם חיוב לשרוף דוקא. והגם דכשבא לבערם יש מצוה בשריפה, מ"מ בעצם אין חיוב לשרוף. וכ"כ בביה"ג באה"ע שם ע"ש המפרשים.

וגם בחכמת שלמה (באה"ע שם) כתב דדוקא בדבר שחייב שריפה אמרי' כתומ"ש ולא בשאר איסוה"ג שאינם חייבים בביעור, אלא שעומדים לכך מסתמא. אלא שהוא רוצה להוכיח כן מכמה סוגיות בש"ס (ר"ה סוכה ויבמות) שחילקו להדיא בין של סתם ע"ז ובין של אשירה ועיה"ג דחייבים שריפה, הגם דכל ע"ז נמי אסורה בהנאה וממילא עומדת לשריפה, עי"ש. ובעניוטי תמיהני טובא על הרב בעל חכמ"ש, שהרי להדיא כ' התוס' במס' סוכה יבמות וחולין, (וכן נפסק להלכה גבי שופר אתרוג ולחי), דבכל הני דקתני דבשל ע"ז לא יצא מיירי בע"ז של גוי דמהני ביטול, וכיון דיכול לבטולי, לאו לשריפה קאי ולא ישרפנו לעולם. [ונהי דר"ת חולק ע"ז, מ"מ מוקים להנך שמעתתא בשכבר ביטול]. וא"כ, מאותו סיבה דלא קאי לשריפה, ג"כ לא מקרי איסוה"ג, שהרי איסור הנאתו הוא דבר שיש לו מתירים, שאחרי שיבטלנו מותר ליהנות ממנו, ולכן ל"א ביה כתומ"ש. [ולא מסתבר שכ"כ אליבא דמ"ד דדוקא בע"ז שיש בו חיוב שריפה מה"ת הוא דאמרי' כתומ"ש (עי' לקמן) דאי"ז אלא שיטה יחידאה ואינו מוזכר ברוב הראשונים, וכמו שיתבאר להלן]. ודבריו נפלאים ממני, והי"ע.

אולם מתוס' שם דל"ה. משמע דדוקא אם יש מצוה לשרוף אמרי' כתומ"ש. שהרי בד"ה לפי הק', וא"ת, אתרוג של ערלה תיפול משום דמוכתת שיעורא שהרי מצותן בשריפה דקחשיב ליה בתמורה פרק בתרא בהדי נשרפין ואמרי' שם הנשרפין לא יקברו, ואפשר דאפילו מדאורייתא הוי ערלה בשריפה דילפינן כו' ומהאי טעמא נמי פסול אתרוג של תרומה טמאה דמצוותו בשריפה, עי"ש. מריהטא דלישנא, ומזה שדקדקו להוסיף דאפשר דאפי' מה"ת חייב שריפה, משמע דסברי דעכ"פ חיוב ומצוות שריפה בעינן כדי לשוויי כתומ"ש, ולא סגי בזה שעומד לכך ממילא משום דהוי איה"נ². וע"ע להלן בענף ו' מש"כ בשם הברכת אברהם.

ודעה שלישית הוא שי' התורי"ד שם, דדוקא באיסוה"ג אמרי' כתומ"ש, ותרומה טמאה שאני מכיון שנהנין משריפתה. ולכאורה הסברא בזה הוא פשוט, דלא בטלה חשיבותיה בזה שעומד לשריפה מכיון דעדיין אפשר ליהנות ממנו. וכ"כ בתפארת ישראל פסחים פ"א מ"ז מדעתיה דנפשיה. וע"ע בשד"ח שם שהביא עוד אחרונים שדנו בזה.

ויש שדקדקו מתוס' בסוטה שכ' וז"ל 'מודו משום דאיסור הנאה הוא כו' וליכא שיעורא עי"ש, דמשמע דדוקא באיה"נ מודי רבנן לר"ש, ועי"ש בשד"ח איך שדחו האחרונים דקדוק זה ממש"כ התוס' בסוכה.

ודעה רביעית, הם הראשונים דסברי דליכא חסרון דכתומ"ש גבי אתרוג, [והוא מה שהביאו הראשונים בשם הראב"ד]. וכ'

יג והנה בחי' רע"א דקדק מתוס' שכ' 'ואפשר דאפי' מה"ת חיובו בשריפה, דמשמע דס"ל להתוס' דבעי' דוקא עומד לשריפה מה"ת, והביא שכן דקדק בשער אפרים. ועי"ש שמוכיח דגם בכה"ג שאינו חייב בשריפה אלא מדרבנן אמרי' כתומ"ש. ועי"ש שציינן דיני קנין דרבנן אי מהני לחיוב 'לכם' מה"ת. ועל סוגיא זו אי מהני מילי דרבנן לגבי דאורייתא כ' 'והדברים עתיקין'. והנה יש להעיר על דבריו, קודם כל דמזה שהתוס' הק' גם מתרו"ט, ותרומת פירות הלא מדרבנן הם, מבואר דגם בכה"ג אמרי' כתומ"ש, וכמש"כ הריטב"א, (וכ"כ השעה"מ לולב ח' א', ועי"ש עוד ישובים). ועוד, דלכאורה משמעות לשון התוס' הוא איפכא, דמשמע דהתוס' הוסיפו פרט זה בקושיתם בדרך אגב, ואילו הוה חיוב שריפתו מדרבנן, היו ג"כ מקשים כן. ובלא"ה, איך אפשר לתוס' להקשות על הש"ס דתיפול דפסול משום כתומ"ש, אם כל קושיתם בנוי על יסוד של דרך אפשרי. שו"ר בספר 'הערות' (להגרי"ש אלישיב) שנקט בפשיטות בד' התוס' כמש"כ, וצ"ע.

שלא יהיה חיוב בעצם; וי"א דכ"ז הוא באיסוה"נ דוקא, ולא בדבר שמותר בהנאה באיזה אופן; וי"א דדוקא בחיובי שריפה מה"ת.

נר חנוכה מתרו"ט.

ברם, אף להסוכרים דבתרומה טמאה, הגם שמותרת בהנאה, אמרי' כתומ"ש, י"ל דלגבי הנאת שריפתו עצמו, ל"א כתומ"ש, וכדלהלן. דהנה בשער אפרים סל"ח דן אם מותר להדליק נ"ח מחמאה שנתבשלה בקדרה של בשר ב"י ונאסרה החמאה משום בב"ח. [עי"ש שדן בזה רק עה"צ דגם בנקברין אמרי' כתומ"ש, שהרי בב"ח הוא מן הנקברין]. וכתב, דהגם דמבואר בגמ' דשמן של שריפה א"מ בשבת, וקי"ל פתילות ושמינים שא"ח א"מ בשבת, מדליקין בהם בחנוכה, והא כתומ"ש ונ"ח שיעור בעי עד שתכלה כו'. וכתב לחלק דשאני שמן שריפה של תרומה טמאה, דמכיון דבשעת שריפתו התיירה תורה הנאתו ממנה, א"כ אא"ל כתומ"ש לגבי הנאת הדלקה, שהרי גם אם השיעור כבר שרוף, מ"מ עדיין אין ב'שריפה' הזו שום סתירה לדיני הדלקת נ"ח. דהרי מותר גם להדליק משמן שריפה, וזוהי שריפתה. משא"כ שאר הנשרפין שאסורין בהנאה בשעת שריפתן, מכיון דחשבינן להשיעור כאילו הוא כבר שרוף, א"א להפיק ממנה שום הנאת הדלקה. [וכבר האריכו הפוסקים לדון בד' הש"א ביסוד דין השיעור בהדל"נ דחנוכה, ואכמ"ל. וע"ע מזה בשד"ח מערכת חנוכה אות ג', ומו"ר ראה"כ הגר"פ פרנקל שליט"א מסר לי מאמר מכתביו מערכה נפלאה בענין זה, ובעז"ה בקרוב יופיע מאמר זה בספר אבני פינה ח"ב].

1. האם דוקא בעומדת לישראל.

וכ"ז לענין עומד לשריפה מיהא, ואכתי יל"ד בדין העומד ליקבר וכדו' לענין כתומ"ש. והנה מד' התוס' בסוכה הנ"ל משמע להדיא דבנקברין ל"א כתומ"ש, שהרי דקדקו בקושיכם 'שהרי אמרו

ובפנ"י כ' סברא אחרת בזה, דבכל איה"נ הלא מותר ליהנות שלא כדרך הנאתן וא"כ לא בטלה חשיבותיהו, משא"כ של ע"ז דאסור בהנאה אפי' שלא כדרך הנאתן. ונ"מ בין ב' סברות הללו יהיה בחמץ בפסח דחיוב ביעורו מה"ת ומ"מ מותר בהנאה שלכ"ד הנאתו.

אולם בפנ"י כ' שם עוד סברא, דאולי ס"ל להני ראשונים דאין בכלל שיעור באתרוג [ודלא כד' התוס' והרא"ש שהבאנו לעיל], ומשו"ה ל"א ביה כתומ"ש. ולפ"ז אין ראייה שיש שיטה כזאת דדוקא בע"ז וכיו"ב אמרי' כתומ"ש.

אלא דבאמת יש סוכרים כן מטעם אחר, דהנה הנצי"ב בהעמק שאלה (מצורע פח אות י"ז) מדקדק בדעת השאלתות דס"ל דכל איה"נ נפקא לן מנגעים דל"א בהו כתומ"ש. [דאמרי' ביבמות שם דאיסורא מטומאה לא ילפי', ולמסקנא אמרי' דלענין חליצה, גילוי מלתא בעלמא הוא. וכנראה שהשאלתות למד דלמסקנא ילפי' כל איסורים מנגעים]. ודוקא בע"ז אשירה ועיה"נ הוא דאמרי' כתומ"ש דחמירי טפי מנגעים. ושבוזה חולק השאלתות ע"ד הראשונים בסוכה דל"ה גבי ערלה ותרומה. ושבוזה ג"כ לק"מ מה שהק' תוס' בסוטה מט"א דכה"כ. ועש"ע שמביא מש"כ בביה"ג בסי' קכ"ד, שחילק בין עומד לשרוף מסתמא, ובין ע"ז שחייב בשריפה, [ומוסיף לבאר דבריו, דהגם דשריפת ערלה וכה"כ ילפי' מקרא דפן תוקד אש, מ"מ אי"ז לשון של מצות עשה כחיוב ביעור דע"ז]. וכ' דהשאלתות בשיטתו עוד מוסיף ע"ז, ונ"מ לענין חמץ בפסח דלד' הגר"א נאמר גם בזה כתומ"ש, שהרי חיובה בביעור הוא מה"ת. ולד' השאלתות, נ"ל מנגעים דלא מיכתת שיעורא, עי"ש. וכן מצאתי שכ' הגראמ"ה בהגהותיו לסוכה דל"ה. מדעת עצמו, דדוקא בע"ז דשיעור איסורה בכ"ש, משא"כ שאר איסורי ילפי' מנגעים כו'.

ולסיכום, י"א דאמרי' כתומ"ש בכל דבר שעומד לשריפה מאיזה צד שיהיה; וי"א דבעינן מיהת שיהא מצווה בהך שריפה, הגם

נתבטל. אלא למעשה פשוט שר"ש יודה בזה לרבנן דעכ"פ שיעוריה מיכתת כרות].

ובברכת אברהם ביבמות כ' לחלק, דדוקא בקבורה דע"ז, דדין קבורה דידיה הוא מצד עצם דין ביעור דע"ז, אמרי' כתומ"ש, משא"כ שאר הנקברין וכגון בשר בחלב, דאף שחייבו חז"ל לקוברו אי"ז כ"א עצה טובה כדי שלא ישל בו, ומכיון שאין חיוב קבורה בעצם, ל"א בהו כתומ"ש. והוסיף דהתוס' ביבמות באיך תירוצא, סברי דגם זה לא סגי לכתת שיעוריה, אלא דבעי דוקא דבר העומד לישרף או לישבר וכיו"ב.

ועי' בהשגות הראב"ד על בעה"מ ר"ה כת. דמבואר דאפי' בחיוב קבורה דקרבות פסולים אמרי' כתומ"ש.

ובהעמק שאלה (שם) אות כ' מוכיח דדעת השאלתות הוא דבעומדת ליקבר ל"א כתומ"ש וע"ש שמוכיח כן מגמ' סנהדרין. [ויל"ע במש"כ המשנה ברורה סי' תקפ"ו ס"ק י"א דכל העומד לאיבוד, אפי' להוליכה לים המלח, כתומ"ש. וצל"ד אם הולכה לים המלח הוי כמו נקברין, או שהמלח בעצמו שוחקו עד שבמהרה לא נשאר מידי מהחפץ ולכך כתומ"ש. וצריך תלמוד].

[וראיתי שרוצים לדקדק דגם רש"י ס"ל דדוקא בעומד לישרף אמרי' כתומ"ש, שהרי בכ"מ כתב בתו"ד ד'כשרוף דמי משום דעומדת לישרף' (ויש שגם רוצים לדקדק דכוונתו הוא כשיטת ר' שמעון). ואיני רואה מקום, או עכ"פ הכרח, לדקדוקים אלו, שהרי כוונת רש"י בזה הוא לבאר פשוטו של הש"ס, ובכ"מ שדנו מדין כתומ"ש, איירי שם מדבר העומד לישרף, וע"כ כ' רש"י כנ"ל, וקושטא דמלתא קאמר. (ושו"מ בבית מאיר בסי' קכ"ד שהעיר ממש"כ הר"ן הנ"ל דכתומ"ש וכל העומד כו' תרי מילי נינהו, והא בסוכה (יד מדפה"ר) כ' הר"ן דכתומ"ש הוא משום דכל העומד לישרף כשרוף דמי, וכ' דעכצ"ל דהך לישנא לאו דוקא. הרי שלמשונות כאלו א"א להכריח שום דבר].

בתמורה שהנשרפין לא יקברו'. משמע הא אם יקברו לק"מ. וכן דקדק בשער אפרים שם. אלא דזה צ"ע, שהרי להדיא כתבו התוס' להיפך ביבמות ק"ג: שהק' שם עמש"כ לפני זה דבע"ז של ישראל לא יצא כיון דל"מ ביטול וכתומ"ש, הא ע"ז של ישראל טעון גניזה ולא שריפה, ותירצו וז"ל 'כיון דטעון גניזה אין כתותי שיעורא גדול מזה', ע"כ. (ונהי דדבריהם מחוסרים ביאור, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, עכ"פ) הרי כתבו להדיא דגם בנקברים אמרי' כתומ"ש. ואולי צ"ל דתוס' בסוכה אזלי כתי' השני בתוס' דיבמות שם, דמוקמי דאיירי בע"ז כזה שכן טעון שריפה ע"ש. אמנם באמת כבר כ' שם בערל"נ דהגם דמשמע מתוס' כנ"ל, וה"א דלפ"ז החולץ בסנדל העשוי משור הנסקל ועגלה ערופה, דטעונים קבורה, חלוצתה פסולה, זה אינו, שהרי כתבו התוס' בע"ז נ"ב. ד"ה מה, דגניזה דבעינן גבי ע"ז של ישראל, היינו ביעור דשחיקה וזורה לרוח, ואע"כ אין לדמותו לשארי הנקברין, ע"ש. וכ"כ בעט"ח ס"ח [ועי"ש שהארין בזה טובא]. ולפ"ז מיושב תמיהה הנ"ל.

וא"כ מצינו חילוקי דעות בתוס' עכ"פ לענין קבורה כזה שסופו ליכתת וליפרר וע"כ חשבי' ליה גם עכשיו ככתות ומפורר. וכן יהיה הדין גבי ביעור חמץ דהגם דקי"ל דא"צ דוקא שריפה, מ"מ ביעור של שוחק ומפרר מיהא צריך.

אמנם, יש מן האחרונים שהבינו ד' התוס' כפשוטו, שגם הנקברין בעין אמרי' בהו כתומ"ש. וכ"מ מהפר"ח שם דבעמדו על דברי הר"ן בגיטין, כ' לתרץ דנ"מ לענין נקברין, דכתומ"ש אמרין ביה כדאי' בתוס' יבמות, ואילו כל העומד כו' ל"א ביה. ומבואר שהבין כוונת התוס' כפשוטו, דדבר הנקבר, אף שהוא עדיין בעין, מ"מ בטל חשיבתו. [ולדבריו יהיה זה היכ"ת דר' שמעון מיקל יותר מרבנן. דלר"ש, בזה שעומד ליקבר אין לו שום חלות לגבי שלמות החפץ. ואילו לרבנן, מ"מ חשיבתו

מחיצות ולחי של אשירה אי הוי רה"י מה"ת או לא⁷. והביא מש"כ בתוס' שבת הנ"ל שכ' דזהו הנ"מ בין תירוצי התוס' בעירובין. [ובעניי לא הבנתי כוונתו בזה, שמש"כ שם דעיקר תירץ הא' בתוס' הוא שהוא מדרבנן, ר"ל דיני עירובין, לחי וקורה, הם מדרבנן ובמילי דאורייתא החמירו ע"ש, וא"כ אין להסיק מזה כלום לגבי נידוד אי יפסל מה"ת או רק מחומרא דרבנן]. ועי"ש שציין למה שנפסק בשו"ע גבי שופר לולב ואתרוג של אשירה דלא יצא, הרי שזה פסול מה"ת. [וכ"מ ממה שדנו האחרונים בדין העומדת לשריפה מדרבנן, אי מהני לדין כתומ"ש מה"ת]. ובאמת דכן מבואר להדיא ביבמות שם גבי נכנס מיעוט הבגד דלא נטמא כל הבית משום דכתומ"ש, ואי כתומ"ש דרבנן הוא, תיפו"ל דנטמא מה"ת עכ"פ.

מיהו, בשער אפרים שם בהג"ה לבן המחבר מבואר שהבין דכל הענין של כתומ"ש אינו אלא מדרבנן. שכ' שם לתרץ קושית התוס' בסוטה שהק' מכלאי הכרם, עפמש"כ התוס' בעירובין, דדוקא בדבר של מצוה החמירו וכו', עי"ש, וכבר הבאנו דבריו לעיל. ועכ"פ מבואר דנקט דרבנן הם שהחליטו מתי לידון ולפסול משום כתומ"ש, ומתי לא. ודבריו צריכים תלמוד.

והנה באמת מצינו כתומ"ש בפן אחר, והוא מבואר מקושית הט"ז (עי' הערה ב'), דהיינו בדבר שדינו הוא שיהא עומד ואינו ניטל ברוח, אם מ"מ ה"ה חייב בפיוזור, כמפוזר דמי. אולם פשוט הוא שאי"ז חולק שם לעצמו, שהרי ביסודו ה"ה בדיוק אותו ענין שמצינו גבי שריפה, דהיינו דהכא השיעור הוא שיהא כולו כאן ועומד מפני הרוח ושיעור זה עומד ל'שריפה' דהיינו שעומד למה שיעשה שהשיעור יתבטל, ופשוט.

ז. כתומ"ש מדאורייתא או מדרבנן.

ונשאר לדון אם כתומ"ש הוא מה"ת או דרבנן. והנה זה פשוט דמזה שהתוס' בעירובין דקדקו להקשות מלולב בי"ט שני דהוא דרבנן, ליכא למידק מידי, דיש לבאר קושייתם לב' הצדדים. דהיינו, אם כתומ"ש מדרבנן הוא, ע"כ הק' רק מדינים מדרבנן, דליכא להקשות מדיני תורה דוודאי החמירו בשל תורה. וכן אם כתומ"ש מה"ת הוא, משו"ה הק' רק מלולב דרבנן דכל הדיון בתוס' הוא רק אם דיני דרבנן, העמידו דבריהם במקום דכתומ"ש, וכעין דאורייתא, או לא.

ובאמת, שאלה זו כבר שאל בפמ"ג בסי' שס"ג במשבצ"ז ס"ק ה'. וחקר שם לענין ב'



7. נב. לפמש"כ הגר"ח בד' הרמב"ם דברשויות שבת דנין על המקום ולא על המחיצות, ליכא נ"מ בזה, אלא דמ"מ יש לחקור לגבי כל הדינים האחרים שנוגעים לדין זה.

הרב גדליהו דישון

בענין אי מהני קנין דרבנן במקום איסור

הנה בנידון אי מהני קנין דרבנן במקום איסור [וכגון היכא שעושה קנין דרבנן בחפץ הגנוב] מצאנו ראיות לכאן ולכאן ויש לדון על כל ראייה בפ"ע אם יתכן לדחותה, וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה הראיות לכל צד ומה שיש לחלק בזה. ובראשונה נפתח עם הראיות שיש דלכאורה לא מהני קנין דרבנן במקום איסור וכדלהלן:

דבריהם שנקטו שדווקא בגניבה לא מהני משמע שבמקח ומתנה שפיר מהני ומהמשך דבריהם שהוסיפו שרק במציאה משום חשש לאינצויי ובגט משום עיגונא משמע שבמקח ומתנה ג"כ לא מהני.

ומצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' קג) שעמד על הסתירה בלשון התוס' ותי' באופן נפלא, די"ל שהתוס' ס"ל שרק בגוונא שבלא"ה ל"ש התם הטעם שתיקנו חכמים לתקנתם ורק שהיה צריך להועיל משום לא פלוג וע"ז שפיר י"ל שלא אמרינן לא פלוג במילתא דאיסורא כיון שבלא"ה ל"ש הכא עיקר ושורש התקנה אמנם בגוונא ששייך עיקר טעם התקנה מהני אפי' במקום איסור.

ומעתה לשון התוס' מתיישב היטב שכוונתם לומר שכיון שעיקר הטעם שתיקנו ד"א ל"ש רק במציאה ובגט א"כ נהי דבעלמא נמי מהני וכמו שמועיל במקח ומתנה וכשיטת רוב הראשונים בסוגיא בב"מ שם מ"מ כיון שזה רק משום לא פלוג לא עשו לא פלוג לענין גניבה דהוי מילתא דאיסורא [אמנם עיקר החילוק הנ"ל מחודש מאוד ורוב האחרונים לא ס"ל כן וכמו שיבואר לקמן מהמל"מ והשעה"מ שס"ל שאפי' ששייך עיקר הטעם לא תיקנו במקום איסור, ומ"מ להלן יובא קצת סמוכים לדבריו].

העולה מהאמור בקצרה: שבדברי הריטב"א והשטמ"ק מפורש לכאורה שלא מהני קנין דרבנן במקום איסור וכן ביארו לכוונת התוס' ורק שבדברי מלכיאל יצא לחלק שזה רק היכא שבלא"ה ל"ש עיקר טעם התקנה (והובא שרוב אחרונים חולקים

א. הנה בגמ' בכתובות (דף לא ע"ב) איתא דהיה הגנב מגרר ויוצא פטור שאיסור שבת ואיסור גניבה באים כאחד וקלב"מ, ומק' שם הגמ' דאי דאפקיה לרה"ר איסור שבת איכא ואיסור גניבה ליכא, דהיינו שאין לגנב איסור גניבה כיון שמשכיכה לא קניא ברה"ר, ומק' שם התוס' (בד"ה אי) וכ"ה בתוס' בב"מ (דף י ע"א בד"ה ארבע אמות) דנהי דלא קנה במשיכה מ"מ אמאי לא קנה ע"י ד' אמות למ"ד שד"א קונה אף ברה"ר, ותי' התוס' בב"מ וז"ל: וי"ל דבגניבה לא תיקנו רבנן דקני אלא במציאה דלא לייתי לאינצויי ובגט משום עיגונא עכ"ל. וכעין זה תי' בכתובות שם.

ובביאור כוונת התוס' בתירוצם כתבו הריטב"א בב"מ ובשטמ"ק בכתובות שכיון שגניבה הוי מילתא דאיסורא לכך לא תיקנו חכמים את הקנין של ד"א שיועיל אף במקום איסור, אלא שלביאור זה לשון התוס' צ"ב רב דלמה היה התוס' צריך להוסיף דבמציאה תיקנו משום חשש אינצויי ובגט משום עיגונא דלכאורה אין לזה שייכות לתירוצם.

ועויין בדברות משה בב"מ (סי' י) שכתב שملשון התוס' משמע שס"ל כשיטת הראשונים דס"ל שרק במציאה וגט תיקנו ד"א ובממכר ומתנה לא מהני וכ"ש בגניבה, איברא שגם לשיטתו אכתי אין לשון התוס' מחוור לגמרי דלמה נקטו בלשונם - דבגניבה לא תיקנו רבנן - והרי אף בממכר ומתנה לא תיקנו והיה להם לומר בקצרה שרק במציאה וגט תיקנו.

ובאמת שלכאורה תמוה שנראה לשון התוס' כסותר עצמו בתכ"ד שמתחילת

דברי המת, וע"ז שפיר כתב הרמב"ם שבעה"ג דהוי המתנה עבירה פשיטא של"ש לומר ע"ז דמצווה לקיים דברי המת ונמצא שהרמב"ם לא איירי כלל לענין מתנת שכ"מ ול"ש לנידוד.

ושמעתי מהר"ר מאיר טרבלו שליט"א שכן מדויק היטב לשון הרמב"ם שכתב שכ"מ שציוה דהיינו שהיה ציווי בעלמא ומוסיף הרמב"ם אין שומעין לו ולא אמר שלא חל הקנין אלא דאין שומעין לו לקיים דבריו.

המורם מהאמור: שבדברי הרמב"ם הנזכרים ביארו המל"מ והשעה"מ ועוד אחרונים שאין מועיל מתנת השכ"מ לעכו"ם משום דקנין דרבנן לא מהני במקום איסור אך המעשה רוקח והדברי מלכיאל ביארו כוונת הרמב"ם בכ' מהלכים שונים ואשר לפ"ז אין דברי הרמב"ם שייכים לנידוד.

ג. ויעויין בשו"ת הר"ן (סי' מד) שנשאל על פעוטות שמכרו בנכסים מועטים אם מהני מכירתן, [דאיתא במתני' בב"ב (דף קלט ע"ב בריש מי שמת) שאב שמת והוריש נכסים מועטים נותנים הב"ד את הנכסים למזונות הבנות ואין הבנים מקבלים כלום ומ"מ אם קדמו הבנים לפני פסק ב"ד ומכרו הנכסים מהני מכירתן אלא שנקרא רשע ערום וכדאיתא בסוטה דף כ"א ע"ב], והשיב הר"ן דקרוב אני לומר שכיון שאין קנין הפעוטות מועיל אלא מדרבנן א"כ י"ל דלא תיקנו חכמים שיועיל במקום איסור דמכירת הנכסים מועטים יעו"ש בר"ן והביאו הרמ"א בסי' רלה, ולכאורה זה מקור מפורש שאין מועיל קנין דרבנן במקום איסור וכן הוכיחו המל"מ והשעה"מ שם מדברי הר"ן הנ"ל

אמנם יעו"ש בנתיה"מ שכתב שבעלמא י"ל שמועיל קנין דרבנן במקום איסור ושאינו פעוטות שתיקנו חז"ל שיועיל משום כדי חייו, ולזה י"ל שתיקנו שיחיה מדבר היתר ולא מדבר איסור עכ"ל. ולכאורה סברתו צ"ב דאפי' נאמר של"ש הכא הטעם של כדי

עליו). איברא דיעויין בש"ך (סי' רמג סק"ט) שביאר בתי' התוס' באופ"א לגמרי ויעו"ש שסברתו צ"ב וגם דלפ"ז לשון התוס' צ"ב. אך בנוגע לנידוד יש לדייק דמדהשיא הש"ך את דברי התוס' לכוונה אחרת ולא פי' כפשוטו וכנ"ל, משמע לכאורה שס"ל שאף במקום איסור מועיל קנין דרבנן ולהכי לשיטתו הוצרכו התוס' לתרץ באופ"א, [אלא שבהמשך הדברים יתבאר שיש מקום לדחות שגם הש"ך ס"ל שבעלמא לא מהני קנין דרבנן במקום איסור ושאינו קנין גניבה משאר קנינים וכמו שיתבאר בהמשך].

ב. וברמב"ם (בפ"ט מהל' זכור"מ ה"י) כתב בזה"ל: אבל שכ"מ שציוה לתת לגוי מתנה אין שומעין לו שזה כמי שציוה לעבור עבירה בנכסיו עכ"ל. ומבואר במל"מ ובשעה"מ שם (ויבאו דבריהם להלן) שכוונת הרמב"ם לומר שכיון שמתנת שכ"מ לא מהני אלא מדרבנן א"כ לא תיקנו רבנן למעבר עי"ז איסורא דלא תחנם.

ונמצאו למדים לפ"ז שאפי' היכא ששייך עיקר תקנת חז"ל לא תיקון במקום איסור דהרי הכא שייך ג"כ הטעם שלא תטרף דעתו דלכך תיקנו שיועיל מתנתו ודלא כסברת הדברי מלכיאל הנ"ל - אלא שמצאנו באחרונים ב' מהלכים אחרים לבאר כוונת הרמב"ם ואשר לפ"ז אין דברי הרמב"ם שייכים כלל לנידוד וכדלהלן: א. דיעויין במעשה רוקח על הרמב"ם שם שביאר את דברי הרמב"ם באופ"א שכיון שיש איסור בנתינת מתנה לגוי איכא אומדנא שאילו היה השכ"מ יודע שזה אסור לא היה נותן וממילא בטלה מתנתו. ב. ובדברי מלכיאל שם ביאר באופ"א בהקדם דברי המחנ"א (הלכ' זכור"מ סי' כט) שכתב שרק כשאומר השכ"מ בלשון הקנאה. דהיינו שאומר שמקנה החפץ לפלוני בכה"ג תיקנו שיועיל הקנאתו אף ללא מעשה קנין אבל היכא שאומר בלשון צוואה, שמצווה ליתן החפץ לפלוני אז בכה"ג לא תיקנו כלל שיחול ע"ז קנין דאין זה בגדר מתנת שכ"מ אלא שזה צוואה בעלמא ורק דיש ע"ז מצווה לקיים

ולפום ריהטא לולא דברי הגרעק"א היה מקום לתרץ באופ"א דהנה ברשב"א ברין ובנמוק"י בב"מ שם הק' דלמה צריך קנין משיכה ותיפול"ל שבלא"ה קונה בד"א, ותי' שהיכא שקדם החפץ הנמכר בתוך ד"א ואח"כ בא לשם הקונה לא יוכל לקנות ע"י מקום הד"א כיון שמקום הכלי שייך לבעל הכלי, וביארו האחרונים שאע"ג שרק ד"א של אדם קונות לו ולא ד"א של הכלי מ"מ מקום הכלי לחודיה קנה לבעל הכלי, וכמ"ש התוס' שלכך לא מהני מסירה בסמטא כיון שמקום הבהמה שייך לבעל הבהמה דבסמטא שאול לכו"ע להניח שם חפציהם והוי כמסירה ברשות בעלים.

ומעתה ה"נ י"ל בנדו"ד שכיון שנפל האדם על הכלי א"כ מקום האדם לחודיה לא גרע ממקום הכלי ששאול לבעליה ולכך מקום נפילתו שייך לו ואע"ג שמתכוון שלא לקנות הד"א שסביבותיו ולא גרע מהיו שם הכלים של מקנה מעיקרא שאין יכול לקנות בכה"ג בד"א וכמ"ש הראשונים.

העולה מכל הנ"ל שמהמשה אין להוכיח שלא מהני במקום איסור וכמו שדחה הגרעק"א גופיה וכמו שיש לדחות לכאורה אף באופ"א ומ"מ מדברי הגרעק"א חזינן שהיה פשיטא ליה שלא מהני קנין דרבנן במקום איסור.

ואחר שנתבארו הראיות שמהם משמע שלא מהני קנין דרבנן במקום איסור יש להביא את הראיות לאידך גיסא שמהני קנין דרבנן אף במקום איסור ומה שיש לדחות ולחלק בזה וכלהלן:

א. בספר קהלת יעקב (להר"י אלגזי - ערך משיכה) הק' דלשיטת ר' יוחנן שס"ל שמשיכה קונה מדרבנן א"כ ק' האיך קונה הגנב במשיכה בהיה מגרר ויוצא וחזינן לכאורה שאפי' במקום איסור תקנ"ח יש קנין. וצ"ע מכל הראיות דלעיל שהוכח להיפך, והוסיף דלשיטת התוס' בע"ז (דף ע"א ד"ה פרדשני) שס"ל שבמתנה לכו"ע מהני משיכה מה"ת ורק במכר דשייך התם

חיי מ"מ אף בעלמא תיקנו שיועיל ומשום לא פלוג וכמ"ש שם הר"ן בעצמו להדיא.

ולכאורה י"ל שדבריו מכוונים לסברת הדברי מלכיא"ל הנ"ל שרק היכא דל"ש עיקר טעם התקנה ומועיל רק משום לא פלוג לא תיקנו במקום איסור שיועיל אבל היכא ששייך עיקר טעם התקנה אף במקום איסור תיקנו, ולכך הכא די"ל של"ש עיקר טעמם כיון שלא רצו חז"ל שיחיה עצמו ע"י דבר איסור לכך לא מהני במקום איסור ודו"ק.

ד. והנה במתני' בב"מ (דף י ע"א) איתא, ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה קנה ע"כ, ובגמ' שם מקשים דאמאי לא קנאו הראשון דנהי שנפילתו אינו קנין מ"מ היה צריך לקנותו מדין ד"א, ומתרצים שם בגמ' שכיון שנפל גלי אדעתיה שרק בנפילה ניחא ליה דליקני ולא ע"י ד"א ע"כ תורף הסוגיא דהתם.

וברעק"א בדו"ח הק' דאמאי אמרי' שהשני יחזיק בה ולא סגי שהשני יכנס בד"א כיון שהראשון לא קנה הד"א, ותי' שכיון שהשני הוי רשע והרי הראשון היה עני המהפך בחררה ונקרא רשע מי שנוטלו ממנו לכך לא תיקנו לו חכמים ד"א, הרי לפנינו שבמקום איסור לא מהני קנין דרבנן.

אלא שבאמת א"א להוכיח כן מהמשה דהגרעק"א גופיה הוסיף שתי' זה אתיא שפיר רק לשיטת רש"י בקידושין (דף נט ע"א) שס"ל שאף בהפקר איתא לדינא דעני המהפך אבל לתוס' בקידושין שם והר"מ שם שפליג על רש"י וס"ל שרק במכר נקרא רשע ל"ש לתרץ כן לענין מציאה. ולכך כתב הגרעק"א לתרץ באופ"א שאפי' שהראשון לא נתכוון לקנות הד"א לגמרי לענין שיועיל לו לקנות המציאה מ"מ לענין הא נתכוון לקנות שיוכל לעכב על השני לקנות הד"א, אלא שלכאורה זהו תי' מחודש שיכולים לקנות הד"א למחצה ובפרט לרשב"א והנמוק"י שם שביארו שאינו קונה הד"א משום דהוי כאומר אי אפשר בתקנ"ח וזהו דבר מחודש מאוד לומר אי אפשר למחצה.

לרשותו היכן שעושה - מעשה גניבה - והא דבעי עכ"פ מעשה קנין אין זה כדי לעשות קנין אלא שרק ע"י מעשה קנין חשיב שעושה מעשה גניבה דמהות מעשה הגניבה הוא שמוציאה מרשות בעלים ומכניסה לרשותו, ולכך צריך שיעשה מעשה כזה שלענין מקח ומתנה פועל הוצאה מרשות הבעלים והכנסה לרשות הקונה.

ועפ"ז מבואר היטב שאפי' יאמרו חז"ל שמישיכה לא מהני בגניבה לא יועילו כלום דכיון שסכ"ס חשיב מעשה המשיכה לענין מקח ומתנה נמצא שמעשה זה מסמל את ההוצאה מרשות בעלים והכנסה לרשות הקונה ושפיר הוי מעשה גניבה וממילא הכניסתו הכתוב לרשותו לחיוב אונסין.

איברא דלפ"ז גם קנין ד"א היה צריך להועיל בגניבה והרי נתבאר לנו מדברי הראשונים הנ"ל שקנין ד"א אינו מועיל בגניבה, ויעו"ש בדב"א שהרגיש בקו' זו ותי' שודאי חלוק טובא קנין ד"א מקנין משיכה דבקנין משיכה חידשו חכמים קנין חדש דמשיכה ומש"כ בד"א לא חידשו חז"ל קנין חדש אלא שנתנו לו את ד' אמותיו ע"י הפקר ב"ד וממילא קונה החפץ ע"י קנין חצר שזהו קנין דאורייתא, וא"כ במקום גניבה לא הקנו לו ד"א וממילא אינו קונה בקנין חצר ולכך ל"ש לומר שייחשב מעשה גניבה ע"י שמועיל בעלמא דבעלמא ג"כ אינו מועיל ד"א אלא קנין חצר הוא דמועיל התם.

אמנם יעויין באבנ"מ (סי' ל סק"ה) שהביא מהר"ן שהק' דהאיך מועיל ד"א בגט והרי כיון שקנין ד"א הוא מדרבנן נמצא שמה"ת אינה מגורשת והאיך מותרת לעלמא ותי' כיסוד הדב"א הנ"ל שחז"ל נתנו לו הד"א ע"י הפקר ב"ד וממילא קונה הגט ע"י קנין חצר שזהו קנין דאורייתא, אך הביא שם עוד שגם הרמב"ן הק' כן ותי' באופ"א שמוותרת לעלמא ע"י דאפקינעהו רבנן לקידושין מיניה ומועיל משום דכל דמקדש אדעתיה דרבנן מקדש יעו"ש. והוכיח האבנ"מ שהרמב"ן חולק על הר"ן וס"ל

מעות נחלקו ר"י ור"ל א"כ לק"מ דלפ"ז הנ"ל בגניבה יועיל משיכה מה"ת אך לשיטת הריטב"א שס"ל שגם במתנה נחלקו קשה כנ"ל.

ועייין בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' קג) שתי' ע"פ האמור בנוב"י (חאו"ח מה"ת סי' סג) שבהפקר גם הריטב"א מודה שמועיל משיכה מה"ת דעדיף ממתנה שעכ"פ יש שם מקנה ושייך עכ"פ קנין מעות ולפ"ז ה"ה בגניבה שאין מקנה אלא הגנב לוקחה מעצמו יועיל משיכה לכו"ע ולק"מ.

ולכאורה תירוצו פשוט מאוד ויל"ע אמאי מיאן הקהלת יעקב בתי' זה וי"ל בזה כמה צדדים: א. הנה בהשקפה ראשונה נראה שס"ל שגם בהפקר לא מהני לר"י קנין משיכה מה"ת וצריך לעשות קנין חצר או קנין אחר ודלא כנוב"י. ב. אך י"ל נמי שבהפקר ס"ל ג"כ כנוב"י ומ"מ ס"ל שגניבה ל"צ להפקר דבהפקר אין שם כלל בעלים בשורש שיכול לאקנויי ומשא"כ בגניבה דאיכא בעלים ושייך בשורש הכ"ת של הקנאה ורק שבפועל אינו מקנה. ג. וי"ל ג"כ באופ"א שס"ל שבגניבה איכא ג"כ דעת אחרת מקנה וכמש"כ הנתיה"מ (בסי' רב) דאנן סהדי שרוצה הנגנב להקנות לגנב כיון שכל הקנין הוא לטובת הנגנב שיתחייב הגנב באונסין וחשיב דעת אחרת מקנה ויעו"ש בקצוה"ח שם דפליג על הנתיה"מ ותי' הדברי מלכיאל אזיל כקצוה"ח.

ועכ"פ מכל הצדדים הנ"ל נמצא ששפיר מבואר אמאי לא תי' הקהלת יעקב כתי' הדברי מלכיאל הנ"ל וממילא קשה קושייתו וגם ניצבה דהאיך מהני משיכה בגנב וכמש"נ, ולתרץ הקו' מצאתי ב' מהלכים באחרונים וכדלהלן: א. בדבר אברהם (ח"א סי' רא אות לב) תירץ דשאני קנין דגניבה משאר קנינים דעלמא דהגנב הרי אינו קונה החפץ לגמרי שיהיה שלו אלא קונה רק להתחייב באונסין ולענין קנין זה אינו צריך לעשות - מעשה קנין - דהרי אין הגנב רוצה כלל להתחייב באונסין והיכן מצינו קנין שחל בע"כ ולכך צ"ל שהתורה הכניסתו

מדרבנן כיון שלא מצאנו שכל קנין דרבנן יהיה לבסוף קנין מדאורייתא.

ולפ"ז שפיר מתורץ קו' המחנ"א שהרי משיכה כהיום מועיל מה"ת ולק"מ ול"ד לקנין דפעוטות ושכ"מ שפשיטא שגם כהיום הוי קנין דרבנן כיון שהחיסרון הוא דליכא דעת מקנה ולא במעשה הקנין.

ולכאורה עפ"ז יש לתרץ כמו"כ קו' הקהלת יעקב, אלא שלכאורה ל"ד דבגניבה הרי ליכא דעת אחרת מקנה וא"כ ל"ש זה לענין סיטמותא שהתם אמרינן שכיון שזהו מנהג המדינה לכך גמר המקנה דעתו וסגי בזה מה"ת ומשא"כ הכא שאין הנגנב מקנה כלל, אלא שכבר הובא לעיל שפליגי בזה הקצוה"ח והנתיה"מ (בסי' רב) והנתיה"מ ס"ל שחשיב דעת אחרת מקנה דיש אומדנא שרוצה הנגנב להקנות לגנב כדי שיתחייב באונסין ולדברי הנתיה"מ שפיר יש לתרץ כנ"ל ודו"ק.

ג. וע"ע במל"מ (פ"ט מזכור"מ ה"י) שהביא ראייה שמועיל קנין דרבנן אף במקום איסור, דהנה בב"ב (דף קלז) אמרינן שקיי"ל כרשב"ג שהנותן מתנה לראובן ואחרי"ן לשמעון [דהיינו שלאחר מיתת ראובן יהיה לשמעון] אז אם מכר ראובן המתנה מועיל מכירתו ומפקיע לגמרי כוחו דשמעון ומ"מ נקרא רשע שגורם הפסד לשמעון, ואמרינן התם שמודה רשב"ג שאם נתנו ראובן במתנת שכ"מ לא מועיל מתנתו דכיון שחל המתנה רק לאחר מיתה א"כ כבר קדם כוחו דשמעון ושוב א"א להפקיעו ע"כ תורף הסוגיא שם.

והק' המל"מ דלכאורה תיפו"ל שמתנת שכ"מ אינו רק מדרבנן ולא מועיל במקום איסור שהרי נקרא רשע ולמה היו צריכים להביא בגמ' הטעם דכבר קדם שמעון ומוכח לכאורה שמועיל קנין דרבנן אף במקום איסור ובאחרונים דחו ראייה זו בכמה מהלכים וכדלהלן:

א. דיעויין בשעה"מ שם שכתב דהנה הרשב"ם בב"ב שם כתב שהך דינא הוא

שתקנת ד"א לא היה כשיטת הר"ן שס"ל שנתנו לו חכמים את הד"א וממילא קונה החפץ מכח קנין חצר אלא שלא נתנו לו כלל את הד"א ורק שתיקנו שהחפץ שנמצא בתוך ד"א יהיה שלו, ולכך שפיר הק' הרמב"ן דתינח במציאה דמועיל משום הפקר ב"ד אך בגט קשה ות"י כנ"ל, ונמצא שכל חילוק הדבר אברהם בין משיכה לד"א אזיל רק בשיטת הר"ן ודלא כשיטת הרמב"ן.

וע"פ הדברים האלה י"ל דבר חדש דהנה לעיל הובא דברי הש"ך שביאר טעם מחודש אמאי ס"ל לתוס' שלא מועיל קנין ד"א בגניבה ואשר לכאורה נראה מהש"ך שס"ל שמהני קנין דרבנן אף במקום איסור וכמש"נ לעיל, אך להנ"ל יש לדחות די"ל שס"ל להש"ך כסברת הדבר אברהם שקנין גניבה ל"ד לשאר קנינים ומועיל אף קנין דרבנן וכמש"נ וס"ל כרמב"ן שקנין ד"א הוי קנין דרבנן והוי כמשיכה וממילא צריך ג"כ להועיל במקום גניבה ודו"ק.

ב. ולכאורה יש לדחות עוד את ראיית הקהלת יעקב הנ"ל דהאיך מהני משיכה בגניבה באופ"א, דהנה יעויין באמרי בינה (דיני הלוואה סי' סג אות לה) שהביא את קו' המחנ"א (קנין משיכה סי' ב) שהק' ג"כ כעין קו' הקהלת יעקב הנ"ל, דיעו"ש שהק' דהאיך מהני משיכה בחפץ של הקדש לענין מעילה והרי זהו קנין דרבנן ואיך יועיל במקום איסור, ות"י האמרי בינה שם ששאני משיכה שאפי' שרבנן תיקנו קנין זה מ"מ סכ"ס לאחר תקנת חז"ל מהני משיכה מה"ת דלא גרע מסיטמותא [שזהו כל קנין של מנהג המדינה] שמועיל מה"ת דכיון שנהגו כן א"כ שפיר גומר המקנה דעתו ע"י קנין זה וכל מטרת הקנין הוא להביא את המקנה לגמירות דעת מושלמת וכמו שביארו האחרונים א"כ לאחר שתיקנו חכמים משיכה ונהגו כן למה יגרע משאר מנהג המדינה, וסברא זו כתב ג"כ בקצוה"ח (סי' קט סק"ג), ודלא כנתיה"מ (סי' רא) שחולק עליו וכתב שע"כ סיטמותא הוא ג"כ רק

חכמים קנינם ומשא"כ בשו"ת הר"ן הנזכר איירי בפעוטות דלולא תקנ"ח לא יוכלו למעבד איסורא כלל שאין מועיל בהם שום קנין ולכך הפקיעו חכמים קנינם כדי שלא יוכלו למעבד איסורא.

אלא דאכתי קשה מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב ששכ"מ שציוה לתת מתנה לגוי דלא מהני מתנתו והרי התם ג"כ יכול לתת לגוי מהיום ולאחר מיתה ויועיל מה"ת [וכבר הובא לעיל ב' ביאורים אחרים בדברי הרמב"ם שלפ"ז הרמב"ם לא איירי כלל לענין מתנת שכ"מ שמועיל מדרבנן יעו"ש אך להבנת המל"מ והשעה"מ שהרמב"ם איירי לענין מתנת שכ"מ ק' כנ"ל], ועיי"ש במגיה על המל"מ שהק' אמאי חילק המל"מ רק לענין השו"ת הר"ן ולא לענין פסק הרמב"ם שע"ז קאי התם, ובשעה"מ שם תירץ שמהרמב"ם לק"מ שהרמב"ם איירי באיסור דאורייתא דלא תחנם ובאיסור דאורייתא בכל אופן הפקיעו חכמים לקנינם וכל החילוקים הנ"ל הם רק באיסורי דרבנן שבזה חילקו בין היכא שיכול למעבד באופ"א או לא וכמש"נ.

ועכ"פ נתבאר לנו מדברי המל"מ והשעה"מ הנ"ל שמה שהפקיעו חכמים קנינם במקום איסור אין זה מילתא דפסיקא והיכא שבלא"ה יכול להקנות ולמעבד איסורא באופ"א לא הפקיעו חכמים קנינם וכמו שהוסיף השעה"מ שזהו רק באיסור דרבנן, ועפ"ז כתב השעה"מ לדינא דשכ"מ שנתן מתנה בנכסים מועטים דיועיל מתנתו דכיון שאין זה איסור דאורייתא ויכול להקנות גם באופ"א לא הפקיעו חכמים לקנינם ול"ד לפעוטות שמכרו בנכסים מועטים שהתם א"א למעבד באופ"א.

איברא דלכאורה מהגרעק"א בדו"ח שהובא לעיל מוכח שפליג על יסוד המל"מ והשעה"מ הנ"ל דהרי כתב דהיכא דהוי עני המהפך בחררה דנקרא רשע לא נקנה לו ד"א והרי התם לא הוי איסור דאורייתא כגניבה (שכתבו שם הראשונים הנ"ל שלא מועיל לו

גם במתנה שנותן - מהיום ולאחר מיתה דכיון שהחלות הוא לאחר מיתה לא מהני מתנת הראשון ועפ"ז מבואר אמאי הוצרכה הגמ' לטעם זה ולא היה סגי לומר שקנין דרבנן לא מהני בכה"ג שהרי במתנה דמהיום ולאחר מיתה מהני מה"ת ולכך נקטה הגמ' את הטעם שכבר קדם שמעון.

ב. ולכאורה היה אפשר לתרץ עוד דהוצרך לטעם הגמ' לענין היכא שלא ידע שאסור למכור הנכסים דהתם הא לא הוי איסורא דהא לא ידע, אמנם יעויין בנחל יצחק (סי' סו אות ט) שהוכיח מקו' המל"מ שאף בשוגג לא מהני קנין דרבנן דסכ"ס איסורא הוי ובעי כפרה, והוכיח כן עוד מדברי הר"ן הנזכרים ולענין פעוטות שמכרו בנכסים מועטים שלא מהני מכירתן ואע"ג דכל קטן כשוגג חשיב כיון שאין לו דעת והוכיח כן גם דלא כנתיב"מ (סי' רלד) שס"ל שאיסור דרבנן בשוגג לא בעי כפרה יעו"ש, אמנם לדברי הנתיב"מ שפיר נדחה ראיית המל"מ [וע"ע להלן דבדחיית ראייה הבאה נדחה ג"כ ראייה זו].

ד. ובשעה"מ הביא שם ראייה אחרת דהנה פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכ' נחלות ה"ה) שבנתן השכ"מ כל נכסיו לבן אחד מהני מתנתו ואע"ג דבהדיא אמרינן במתני' בב"ב (דף קלג) שאין רוח חכמים נוחה הימנו וכמש"כ שם הרשב"ם שגורם לחז"ל חרון אף שעושה שלא כהוגן ובירושלמי שם (פ"ח ה"ו) אמרינן דעליו הכתוב אומר - ותהי עונותם על עצמותם - וחזינן שנקרא עוון, ולכאורה מוכח שמהני קנין דרבנן אף במקום איסור.

ויעויין בשעה"מ שכתב לדחות ראייתו וכ"כ המל"מ לדחות ראייתו שהובא לעיל, דשאני מתנת שכ"מ שאפי' אם חז"ל יעכבו בידו שלא יועיל קנינו מ"מ אכתי לא ימנעו אותו מהאיסור שהרי יכול לעשות הקנין באופן שיועיל אף מה"ת דיעשה מתנה שיחול מהיום ולאחר מיתה ולכך לא הפקיעו

בתרי עברי דנהרא כיון שאין הנזיר יכול לשתות לולא שמושיט לו וה"ל לענין קנין וכנתבאר.

אלא שלפ"ז יל"ע מדוע באיסור דאורייתא ביטלו חכמים לקנינים אפי' אי יכול בלא"ה למעבד איסורא וכמש"כ השעה"מ הנ"ל והרי סכ"ס הוי חד עברי דנהרא, אך לכאורה לק"מ דהא כתבו התוס' בשבת (דף ג ע"א ד"ה בבא) שגם בחד עברי דנהרא אסור עכ"פ מדרבנן וכ"כ שם הרא"ש והוכיח כן מהא דמצווין להפריש קטן האוכל נבילות ואע"ג שהוי חד עברי דנהרא יעו"ש. ומ"מ לכאורה כל החידוש אינו רק בלפנ"ע באיסור דאורייתא אבל בלפנ"ע באיסור דרבנן נהי שבתרי עברי דנהרא אסור וכמ"ש התוס' בע"ז (דף כב ע"א ד"ה תיפוק) מ"מ בחד עברי דנהרא לא מצינו מי שאוסר וכדחזינן שבקטן האוכל איסור דרבנן אין מצווין להפרישו וכנפסק בשו"ע (או"ח סי' שמג) ודעת הרשב"א שאפי' בידים נותנים לו, ועכ"פ אם נאמר שאם יתקנו חז"ל קנין דרבנן באיסור יהיה בזה איסור דלפנ"ע יתבאר באופן נפלא חילוקי המל"מ והשעה"מ דזהו ממש החילוקים שמצאנו באיסור דלפנ"ע גופיה וכמו שביאר הדברי מלכיאל בהרחבה וכו"ל.

ה. וע"ע בגמ' בב"ק (דף קיז - קיח) דאמרו שם בגמ' הכא במאי עסקינן שגזל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בו ע"כ, ופי' רש"י שם שקונה הגנב את הפרה ע"י קנין אגב, וק' דלשיטת הראשונים הסוברים שקנין אגב הוא מדרבנן א"כ יהיה מוכח שמועיל אפי' במקום איסור.

ולכאורה יש לחלק בב' אופנים: דיעויין בדברי מלכיאל שם שאזיל ע"פ דרכו שלכך לא תיקנו חכמים במקום איסור משום שיהיה בזה איסור דלפנ"ע וכמש"נ ולפ"ז התם שגזל שדה ועליה פרה נמצא שקנין הגניבה שע"י אגב שע"ז קונה את הפרה אינו מוסיף כלל בעיקר האיסור דלא תגנוב דבלא"ה עובר משום גזילת הקרקע ולא מצינו שמי

ד"א) וגם יכול לקנות באופ"א שהרי חזינן שכן עשה שלבסוף החזיק בה ואפ"ה היה פשיטא לגרעק"א שלא מועיל לו קנין ד"א.

ויל"ע מה יעשה הגרעק"א עם ראיית השעה"מ הנ"ל, ואולי י"ל שס"ל כדברי מלכיאל הנ"ל ושכן נראה דעת הנתייה"מ וכמש"נ לעיל שהיכא ששייך עיקר תקנת חז"ל מועיל אף במקום איסור ורק היכא שבלא"ה ל"ש התם עיקר הטעם והיה צריך להועיל רק משום לא פלוג לא תיקנו במקום איסור וכנתבאר לעיל ולפ"ז לק"מ קו' המל"מ והשעה"מ שהרי בשכ"מ שייך תמיד הטעם - שלא תטרף דעתו - ולכן תיקנו לו שיועיל קנינו, אלא שלכאורה ק' דהרי הרמב"ם כתב להדיא שבשכ"מ לא מהני מתנתו בנכסים מועטים אך כבר נתבאר ב' מהלכים אחרים מהאחרונים שלפ"ז אין לדברי הרמב"ם שייכות לנידוד וכמש"נ לעיל בהרחבה והגרעק"א איירי בד"א שבלא"ה בגניבה ל"ש עיקר הטעם דחשש אינצויי ודו"ק.

וביסוד סברת המל"מ והשעה"מ נראה בפשיטות שהא שלא תיקנו חכמים שיועיל קנין במקום איסור הוא משום דלא רצו לסייע לעבירה והיכא שבלא"ה יכול למעבד נמצא שאין מסייעים לו כ"כ אבל באיסור דאורייתא שחמיר יותר הפקיעו קנינים בכל גוונא.

אמנם יעויין בדברי מלכיאל שם שרצה להמתיק יותר סברת החילוק די"ל שהא שלא תקנ"ח קנין במקום איסור אינו רק משום שלא רצו לסייע לעבירה, אלא שאם היו מתקנים חז"ל קנין אף במקום איסור היו עוברים בזה חז"ל על איסור דאורייתא דלפני עור דהוי דומיא דמושיט כוס יין לנזיר כיון שמסייע לנזיר לעבור עבירה וה"נ היו מסייעים אותו חז"ל לעבור עבירה ע"י קנינים שתיקנו לו, ולפ"ז מבואר היטב חילוק המל"מ והשעה"מ הנ"ל שזה רק היכא שלולא תקנ"ח לא יוכל לעשות האיסור ביטלו חכמים לקנין דרק בכה"ג איכא לאיסור דלפנ"ע דהרי לפנ"ע אסור רק

א. דהנה מבואר שאסור לדון בשבת אך בדיעבד מועיל הדין וכמבואר בשו"ע (סי' ה סעי' ב) והאיך יועיל בדיעבד והא הוי איסור, ובנחל יצחק שם ובבית יצחק (אבעה"ז ח"א סי' קמג-ה) כתבו לחלק בפשיטות דמה דלא תקנ"ח במקום איסור זהו רק היכא שע"י שיבטלו התקנה יתבטל האיסור ולכך ביטלו לתקנתם כדי למנוע האיסור ומשא"כ בנידו"ד הרי מה שאין דנים בשבת זהו משום דחיישינן שמא יכתוב ולזה אין נפק"מ כלל אי מועיל הדין או לא דכל שיש לו צורת דין אסור מה"ט ואפי' אי אינו מועיל בדיעבד.

ועפ"ז מתורץ נמי מה שהק' האחרונים דהרי כיון שאסור לקדש בביאה מדרבנן דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה היה צריך להיות שקטן שקידושיו אינו אלא מדרבנן לא יועיל קידושיו בקידש בביאה, ולא מצאנו חילוק בין קטן לגדול בזה. ולהנ"ל לק"מ דהאיסור לקדש בביאה הוא משום פריצותא ולהא לא יועיל מה שאין הקידושין חלים למעשה. [ואדרבה אם יתבטלו הקידושין יהיה יותר פריצות דנמצא שזהו ביאת זנות בעלמא].

ב. עוד הק' בנחל יצחק (סי' כח סעי' טו ענף ו) דשם בשו"ע נחלקו המחבר והרמ"א אם קיבלו הב"ד עדות שלא בפני בע"ד דאסור לעשות כן מדרבנן והמחבר ס"ל שאפי' בדיעבד בטל הדין ומשא"כ הרמ"א הביא דיש חולקים שס"ל שבדיעבד עכ"פ הוי דין. והנה לכאורה בדעת המחבר י"ל שטעמו כנ"ל שכיון שהב"ד דנים מכוחם של רבנן וכנתבאר. לכך במקום איסור לא נתנו רבנן לב"ד כוח לדון ואפי' בדיעבד אינו מועיל ואך בדעת הרמ"א צ"ע במה פליג.

והיה אפשר שס"ל כדעת הנתיחה"מ הנ"ל שס"ל ששוגג דרבנן לא בעי כפרה ולהכי כיון שהב"ד טעו וקיבלו שלא בפני הבע"ד נמצא ששגגו באיסור דרבנן ובכה"ג לא ביטלו חכמים לתקנתם כיון שלא חשיב איסור כלל, אמנם יעויין בנחל יצחק שכתב שאפי' לשיטת החולקים דס"ל שאפי' במילתא דרבנן בעי כפרה בשוגג מ"מ י"ל

שגזול ב' פרוטות בב"א חמיר יותר בעיקר הל"ת מגונב פרוטה אחת.

ועוד יש לחלק באופ"א ע"פ הדבר אברהם הנ"ל שכתב שקנין גניבה שאני שכיון שבעלמא מועיל ממילא חשיב - מעשה גניבה - והתורה הכניסתו בע"כ לרשותו כעושה מעשה גניבה והובאו דבריו לעיל בהרחבה וא"כ ה"נ הכא לענין קנין אגב י"ל כנ"ל.

ו. והנה בגמ' בנדרים (דף פח) איתא דהמדיר הנאה לחתנו אינו יכול לתת מעות לבתו כיון שע"ז יקנה זאת חתנו דמה שקנתה אשה קנתה בעלה ורק שיכול לתת לה ע"מ שאין לבעלה רשות בה, והק' בנחל יצחק (סי' סו אות ט) דאמאי זכה בה בעלה והרי כל זכיות הבעל הוא מתקנ"ח ואי נימא שבמקום איסור לא תיקנו א"כ כיון שנעשה מזה איסור שעובר המדיר על נדרו לא היה להם לתקן כלל.

ובנחל יצחק שם כתב לדחות הראיה שי"ל שמה שלא תיקנו חז"ל במקום איסור זהו רק היכא שע"ז יתהווה מעשה איסור וכמכירת הפעוטות בנכסים מועטים וכדומה אבל התם לא יתהווה שום - מעשה איסור - ע"י קנין הבעל דהבעל הרי זוכה ממילא ללא שום מעשה איסור ובכה"ג לא ביטלו חכמים לתקנתם. [וקנין ד"א בגניבה נעשה ע"ז שעושה מעשה איסור דגניבה ומשא"כ הכא שהבעל זוכה ממילא ואין עושה שום איסור].

ז. עוד דנו האחרונים דהנה מה דב"ד דנים בזה"ז ואע"ג דבעי סמוכים משום דשליחותיהו דקמאי עבדינן ויעויין בנתיחה"מ (ריש סי' א) שהעלה מדברי הראשונים שלכך מה שמועיל בזה"ז פסק ב"ד הוא מדרבנן, ועפ"ז לכאורה לא היה צריך להועיל במקום איסור שהרי לא תקנ"ח תקנתם במקום איסור וכמש"נ, והשתא יש לדון בכמה מקומות שנראה שמועיל כח ב"ד אפי' במקום איסור וכדלהלן:

מצאנו בזה כמה חילוקים שבהם יש הסוברים שיועיל קנין דרבנן אפי' במקום איסור וכדלהלן:

א. הדברי מלכאל ביאר בכוונת התוס' דס"ל דרק היכא של"ש בלא"ה עיקר ושוורש טעם התקנה והיה צריך להועיל רק משום דלא פלוג ובכה"ג לא תיקנו במקום איסור אבל היכא ששייך עיקר ושוורש הטעם אז אפי' במקום איסור תיקנו. ונתבאר שכן נראה דעת הנתיב"מ ושכן יש לתרץ ג"כ את דעת הטור אלא שהמל"מ והשעה"מ ועוד הרבה אחרונים חולקים ע"ז וס"ל שאפי' היכא ששייך עיקר הטעם לא תיקנו במקום איסור [והמחבר שם פליג על הטור הנזכר].

ב. והדבר אברהם חילק שקנין גניבה (במשיכה) חלוק משאר קנינים ואפי' שאסור מהני דבע"כ הכניסו הכתוב לרשותו בעושה מעשה גניבה וכמש"נ סברתו לעיל ואיהו ס"ל שבד"א ל"ש לומר כן, אבל בדעת הש"ך נתבאר ש"ל שס"ל כן אף לענין קנין ד"א בגניבה אך הוכחת הדב"א יש לדחות בכמה אופנים וכנתבאר.

ג. האמרי בינה חילק דקנין דרבנן במשיכה מהני לאחר תקנ"ח מה"ת דלא גרע מסיטמותא שמועיל מה"ת ול"ד לקנין דרבנן כמתנת שכ"מ ומתנת פעוטות ול"ד לקנין ד"א שנעשה ממילא, והובא שהנתיב"מ חולק וס"ל שסיטמותא מהני רק מדרבנן.

ד. והמל"מ והשעה"מ חילקו עוד דהיכא שהוי רק איסור דרבנן ובלא"ה יכול לעשות האיסור גם לולא תקנ"ח, בכה"ג לא ביטלו חכמים לתקנתם והובא שהגרעק"א פליג לכאורה על יסוד חילוק זה.

ה. והנחל יצחק כתב שהיכא שהאיסור נעשה מאליו וכדוגמת הציור של הגמ' בנדרים שם שזוכה הבעל ממילא בנכסי אשתו

ששאני דין ב"ד שנחשב כטעה בדבר מצוה דהרי הוי מצוה לדון ולעשות משפט ולכך פטור לגמרי וממילא לא ביטלו חז"ל לתקנתם.

ג. והנה לעיל הובא הגמ' בב"ב דבהקנה נכסיו לראובן ואחריו לשמעון שאם מכר ראובן את הנכסים נקרא רשע אבל המכירה חל, ונחלקו הראשונים בדין בע"ח דראובן אי יכול לגבות ממתנה זו בדיעבד דלכתחילה פשיטא שאסור כיון שמפסיד את שמעון וכמו שאסור למכור, ונחלקו רק אי חל הגבייה ואם יורדים ב"ד לגבות את זה היכא שרוצה לגבות דהטור בסי' קד ס"ל שב"ד גובים זאת והשו"ע ס"ל כרמב"ם שאין ב"ד גובים נכסים אלו. ויעו"ש בסמ"ע (סקל"ב) שביאר את המחלוקת. ולהנ"ל שיטת הרמב"ם פשוטה דנהי שיש לבע"ח זכות גבייה בהלכות חו"מ והיה צריך לגבות זאת בחובו מ"מ כיון שנקרא רשע ע"י גבייה זו לא נתנו רבנן כח לב"ד כדי לעשות גבייה שעיי"ז יעשה הבע"ח רשע. אמנם בדעת הטור צ"ע אמאי מהני כח הב"ד לגבות באופן שנעשה רשע עיי"ז.

ולכאורה אפשר"ל דהטור ס"ל כשיטת האחרונים לעיל שס"ל שהיכא ששייך עיקר הטעם שלכך תקנ"ח לתקנתם אז גם במקום איסור תיקנו וה"נ הכא הרי שייך עיקר הטעם שנתנו רבנן כח לב"ד כדי שיוכלו לעשות משפט ורק היכא של"ש בלא"ה עיקר הטעם ורק משום לא פלוג מועיל להו במקום איסור לא תיקנו ומשא"כ הכא ודו"ק.

וזאת תורת העולה בקצרה מכל האמור: דהנה נתבאר לנו שבמקום איסור לא מהני קנין דרבנן ושכן מפורש בריטב"א בב"מ ובשטמ"ק בכתובות וכן ביארו הראשונים הנ"ל לדברי התוס' בב"מ ובכתובות. [אלא שנתבאר שיש מהלכים אחרים בביאור כוונת התוס'], וכן מפורש בשו"ת הר"ן וכן דעת המל"מ והשעה"מ וביארו שזה ג"כ כוונת הרמב"ם. [וגם בזה הובא מהלכים אחרים מהאחרונים] וכן הובא מהגרעק"א. אמנם

אחרונים דלכאורה ס"ל כותיה (וכנתבאר בחילוק א') שהיכא ששייך עיקר שורש הטעם של התקנ"ח לא ביטלו לתקנתם אפי' במקום איסור א"כ ה"נ בנידו"ד שייך עיקר שורש הטעם שהרי תקנו חכמים ד"א משום דלא לייתי לאינצויי במציאה ובטעם הזה שבת ושאר הימים שוים אלא שכבר נתבאר שהמל"מ והשעה"מ ועוד אחרונים לא ס"ל מחילוק זה.

ויש לדון עוד דלחילוק המל"מ והשעה"מ שהאיסור דרבנן היכא דיכול בלא"ה למעבד איסורא באופ"א לא ביטלו חכמים את קנינם א"כ ה"נ הכא יכול לקנות החפץ באופ"א אלא שכבר נתבאר דלכאורה הגרעק"א חולק על חילוק זה וא"כ יש לתלות ספק זה במחלוקת המל"מ והשעה"מ לגרעק"א.

ועוד יש להעיר בזה שלחילוק הנחל יצחק שהיכא שהאיסור נעשה ממילא לא ביטלו חכמים לתקנתם א"כ ה"נ נקנה לו החפץ ממילא ע"י ד"א, אלא שלכאורה ל"ד דהתם זוכה הבעל בנכסי אשתו ממילא ללא שום פעולה מצידו וממילא אין שום תביעה עליו ומשא"כ הכא הרי עושה פעולה בזה שנכנס לתוך הד"א של החפץ ולכאורה אסור לו לעשות כן כיון שע"ז יהיה נקנה לו החפץ בשבת וחשיב שפיר - מעשה איסור - אבל באופן שעמד ונפל החפץ לתוך הד"א שלו לכאורה התם דמיא לגמרי ליסוד הנחל יצחק הנ"ל שבכה"ג לא ביטלו חכמים לתקנתם.

האסורים עליו משום נדר בכה"ג לא ביטלו חז"ל לקנין הבעל כיון שסכ"ס לא נעשה מעשה איסור.

ו. עוד חילק הנחל יצחק וכ"ה בבית יצחק שאפי' היכא שנעשה ע"י הקנין מעשה איסור לא ביטלו חז"ל את הקנין רק אם ע"ז ימנע האיסור אבל היכא שלא יועיל ביטול הקנין למנוע את האיסור לא ביטלו וכמו בקטן שקידש בביאה וכמ"ש"נ.

ז. ובאיסור בשוגג נתבאר שג"כ ביטלו חז"ל את הקנין דסכ"ס הוי מעשה איסור ובלי כפרה אך בשוגג באיסור דרבנן תלוי במה שנחלקו האחרונים אי שוגג במילתא דרבנן בעי כפרה או לא, ובנחל יצחק הוסיף שאפי' שנאמר שבעי כפרה מ"מ בטעה בדבר מצוה פשיטא שלא בעי כפרה ולהכא לא ביטלו את הקנין, ע"כ תמצית כל החילוקים שנתבארו לעיל בהרחבה.

והנה יעויין בחתן סופר (קנין ד"א - סוף אות ב) שעלה ונסתפק שם בצירור שנכנס אדם בתוך ד"א של מציאה בשבת אם נאמר שלא קנה כיון שמדרבנן אסור לקנות בשבת לא תיקנו ד"א בכה"ג או של"ש ושפיר קונה המציאה והניח הדבר בספק. ויעו"ש שסתם ולא פירש צדדי הספק דמה הסברא לחלק בזה לשאר קניני דרבנן שלא מהני במקום איסור.

ולכאורה יש בנידון זה כמה צדדים להסתפק דלשיטת הדברי מלכיאל ושאר



זאב שטייערמאן

בענין המחזיק ג' שנים רצופות באתרא דמוברי באגי

שהיה צריך יותר למחות, ולא ס"ל להטענה של הטור דאוכל כמו גזלן ולכן לא מיחה, והטור סובר להיפך, דיכול לטעון שלא מיחה בגלל שראה שאוכל כמו גזלן ולא ס"ל להטענה של הרי"ד, וצריך ביאור מה יענה הרי"ד על טענתו של הטור שאוכל כמו גזלן, ומה יענה הטור על טענתו של הרי"ד דכ"ש שהיה לו למחות.

ונראה לבאר, דהנה איתא שם בגמ' לא צריכא דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר והאי גברא מוברה, מהו דתימא מצי א"ל אם איתא דדידך הואי איבעי לך למיזרעה, קמ"ל דא"ל חדא ארעא בכליה באגא לא מצינא לינטר, וא"נ דהכי ניחא לי דעבדא טפי.

חזינן בגמ' דיש טענה על המחזיק שהיה צריך לזרוע יותר, ורק משום התירוץ של הגמ' שיש לו תשובות ע"ז הוי חזקה, אבל לולא התשובות האלו היה עליו טענה שהיה צריך לזרעה גם בשנה שבאמצע, וביאר ברבינו יונה, שהטענה היא אילו קנית אותה היה עליך למהר חזקתך, והפירוש הוא דאנן סהדי שאדם רוצה למהר חזקתו שיהיה לו מה שיותר מהר חזקת שלש שנים, שמא יאבד שטרו, ולכן אם יש כאלו שאינם מוברי באגי היה עליו לעשות כן.

ולפי"ז אפשר לומר שגם באתרי דכולהו מוברי, לא בטלה הטענה של מהירות החזקה, וסובר הרי"ד דגם באופן זה יכול המחזיק לטעון מה שהחזקתי וזרעתי גם בשנה דמוברי מפני שרציתי למהר חזקתי, אלא שהגמ' אמרה דבאופן דכולהו מוברי אין המערער יכול לטעון היה לך למהר חזקתך מפני שזה מזיק להשדה, אבל המחזיק ודאי שיכול לטעון שרצה למהר חזקתו, ועל אף שהשדה מתקלקלת במקצת עדיף ליה מהירות החזקה על שמירת השדה מהקילקול, ולכן פסק הרי"ד דכ"ש דהוי חזקה, דהמערער היה ודאי צריך למחות

גמ' בבא בתרא דף כ"ט ע"א, אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות אמר רב חמא ומודי רב הונא באתרי דמוברי באגי, פשיטא, לא צריכא דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר וכו' ע"כ.

ובטור סי' קמ"א ס"ד מביא בשם ר' ישעיה דבאתרי דמוברי באגי והוא אכלה שלש שנים רצופות הוי חזקה, דכ"ש דהוה ליה למחויי דלא מיתבר ארעיה, והטור חולק עליו וסובר דלא הוי חזקה, דמצי מערער למימר גילית בדעתך שאינה שלך, שעשית כמו גזלן ששומט ואוכל כל מה שיכול להוציא ממנה ואינו חושב לשנים הבאות מפני שידוע שלא תשאר בידו, ע"כ, פירוש דבריו, דהמערער טוען שמזה שאכלת רצופות ולא איכפת לך שהקרקע מתקלקלת, בזה גלית דעתך שלא קנית את השדה, ואתה רוצה לאכול מה שיותר קודם שמוציאים ממך את השדה, ומפני שהראית לכל שאתה גזלן לא הוצרכת למחות.

והנה בב"ח כתב דרבי ישעיה לא אמר דבריו אלא בדוכתא דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר, דהיינו על מסקנת הגמ' דבהכי מיירי, אבל היכי דכולהו מוברי מודה ה"ר ישעיה להטור דלא הוי חזקה, משום דודאי מוכח דאוכל כמו גזלן שלא איכפת ליה שמתקלקל ארעיה.

אולם אחר שנדפס פסקי הרי"ד שהוא רבי ישעיה דטראני שהביא הטור, רואים שכותב את דינו על דברי רב הונא לפני שהגמ' מוקמי לה דמיירי דאתרא דאיכא דמוברי ואיכא דלא מוברי, ומוכח שכתב זאת גם על אתרי דכולהו מוברי.

וצריך לבאר במה נחלקו הרי"ד עם הטור, דנראה לכאורה מחלוקת מן הקצה אל הקצה, דהרי"ד סובר שהוא יותר סברא שיהיה חזקה, והוי כ"ש מסתם חזקה, כיון

עדים על אכילתו ראשונה שלישית חמישית דיהיה חזקה כיון שהוא באתרא דמוברי, ונאמר דמה שמעיד העד האחד על אכילת שניה רביעית ושישית שצריכה לבטל החזקה לשיטת הטור, הוא רק עד אחד, ונמצא שיש שני עדים על חזקה ורק ע"א על ביטול החזקה, ע"ז כותב רעק"א דלא היא, דמ"מ הוא רק עד אחד על החזקה, דהשני שמעיד על אכילת ששה שנים לא מיקרי אכילה כלל דאינו כדרך המחזיקים לשיטת הטור דאוכל כגולן, והוי כאינו מעיד כלל על אכילה, נמצא שאין לנו שני עדים על אכילת פירות ואין לו חזקה.

ולפי דברינו הנ"ל אפשר להוסיף דלא רק אליבא דהטור יהיה דינו של רעק"א דלא הוי חזקה, כיון דלהעד השני אינה אכילה כדרכה, אלא אפילו לרבי ישעיה ג"כ לא יהיה לו חזקה, דהרי ביארנו דלרבי ישעיה דהוי חזקה באכלה רצופות באתרי דמוברי, צריך לטעם דעשה כן למהר חזקתו, ובלי טעם זה, הרי יש הטענה של הטור שאוכלה כגולן ולכן לא מיחה, וא"כ כאן שמעיד העד שאכלה שש שנים רצופות ולא רק שלש שנים, א"כ בשלמא לג' השנים הראשונות יש לו תשובה שעשה כן למהר חזקתו, אבל למה המשיך לאכול עוד ג' שנים רצופות וקלקל את השדה, הרי בזה לא הוצרך למהר חזקתו, כי סגי בג"ש הראשונות, וע"כ שאוכל כגולן וגם לרי"ד לא הוי חזקה.

ולכא למימר דמאחר שאחר ג"ש הראשונות כבר הוחזק, לא איכפת לן מה הוא עושה אח"כ, זה אינו, שהרי אנו צריכים לגמור את השש שנים בשביל העד השני, שיהיה לנו ב' עדים, ואין לומר דא"כ רצה למהר חזקתו בג"ש השנית, דגם זה אינו דלעד השני חסר רק השנה החמישית, ומה שאוכל גם ברביעית ובשישית לא ימהר כלום את החזקה, ונמצא שדינו של רעק"א הוא לכו"ע הן להטור והן להרי"ד, דבעד אחד אומר שש שנים רצופות ועד שני מעיד על ראשונה שלישית וחמישית לא הוי חזקה. ודו"ק.

מפני שהיא מתקלקלת בשבילו, ואינו יכול לתרץ עצמו שלא מיחה בגלל שהמחזיק החזיק כגולן שאינו חושש מקילקול השדה, מפני שלהמחזיק יש תשובה שהיה עדיף אצלו למהר חזקתו משמירת הקרקע, ולכן הוי חזקה מעליא.

והטור ס"ל דסברת מהירות חזקה לא שייכי כלל במקום דכולהו מוברי, מפני שאין סברא למהר חזקה באופן שהשדה מתקלקלת עי"ז, ומאידך הוי הוכחה גדולה שלא קנה את השדה, מפני שלא איכפת ליה שהשדה מתקלקלת, והוא רוצה לאכול יותר לפני שיוציאו ממנו את השדה, ולכן לא הוצרך המערער למחות בידו.

וע"י ט"ז בס"י קמ"ט סעיף ט' על הדין שהביא הרמ"א מהטור דבעל שאין לו חזקה בנכסי אשתו, אבל חפר בקרקע בורות שיחין ומערות וכיוצא בהן שקלקל הקרקע והיא לא מחתה הוי חזקה, והקשה הט"ז למה פסק הטור בס"י קמ"א באתרא דמוברי ואכלו רצופין דלא הוי חזקה מטעם דלא אחזיק כדמחזקי אינשי, מ"ש מהכא דחופר בורות דהוי חזקה, הרי גם שם מקלקל את הקרקע בהבורות, עיי"ש.

ולפי דברינו הנ"ל אפשר לתרץ בפשוט, שהרי שם כותב הטור דרואים שהוא מחזיק כדרך גולן שרוצה להוציא מה שיותר פירות לפני שיצטרך להחזיר את השדה, ולא איכפת ליה שיקלקל השדה, הרי שלא רק מפני שמזיק את השדה לא הוי חזקה, אלא עפ"י הסברא שרוצה לחטוף ולהוציא מה שיותר פירות, בזה מגלה דעת שמפחד שעוד מעט יצטרך להחזיר את השדה מפני שידוע שהיא בגזילה בידו, משא"כ שם דחפר בו בורות אינו מגלה שרוצה להוציא פירות מה שיותר.

והנה כתב רעק"א בשו"ת ח"ג סי' כ"ו, דאם עד אחד מעיד שאכל ששה שנים רצופים באתרי דמוברי, דלא הוי חזקה לדעת הטור, והשני מעיד שאכל ראשונה שלישית חמישית, ומשנים שניה רביעית ושישית לא ידע כלום, בזה נראה דלא אמרינן דיש לנו

יעקב חיים ברי"צ פומש

נתן וינגרמן

ברינא דשליחות יד

ש"י שלכך הוצרכו לחדש דינו יותר מגזילה], וא"כ לפי שיטת הר"ן ביאור מחלוקת המ"ד גבי צריכה חסרון או א"צ חסרון היינו שמ"ד אין צריכה חסרון סבר שכשרק הגביהו ע"מ ליטול ממנו מקצת אע"פ שלא נטל מיד מתחייב בכולו מדין ש"י של מקצת ככולו, ומ"ד צ"ח סבר שצריך לחסר ממש והיינו שאין לך אלא חידושו ממילא אין מתחייב מקצת ככולו מדין ש"י רק כשנטל ממש ולא מתחייב בכולו בזמן שנטל רק ע"מ לשלוח.

שיטת הריטב"א - חי' התורה בש"י שאע"פ שנוטלו ע"מ לשלם עליו כבר עובר עליו מדין ש"י ונתחייב באונסיה שקנהו ושונה מגזילה שבגזילה אין מתחייב באונסיה בזמן שנוטל ע"מ לשלם דאז לא מיקרי גזולה, ולפי"ז המחלוקת היא שמ"ד צ"ח סבר שאין מתחייב באונסיה כל זמן שלא נטל מן החבית ממש ואין מתחייב בהגבהה ע"מ ליטול לחוד, ומ"ד אצ"ח סבר שמתחייב באונסיה מיד בנטילתה ע"מ ליטול אע"פ שלא חיסר ממנו כלום.

בתרוה"כ (סי' רצ"ב) כתב שההגבהה ע"מ לשלם צריך להיות באופן שרוצה לשלם דמי החפץ ולא כדי לשלם דמי השתמשות דהיינו לשלם תמורתו ולא לשלם תשלום רק כמה ששוה להשתמש בזה החפץ.

שיטת התוס' - בתוס' (ד"ה שנטלה והגביהה ע"מ לגזולה) כתב בזה"ל: "והיינו חסרון שהכל גוזל ונטל לצורך עצמו" עכ"ל. והיינו שבנטלה והגביהה כדי לגזולה הוי כבר גזילה על כולו, ומה שצריך חסרון בגזילה היינו שהחסיר כולו בגזילת כולו ממילא יש כבר חסרון.

והק' התרוה"כ על דברי התוס', אם כבר ממילא לא הוי מדינא דש"י רק משום גזילה,

כב"מ דף מא. תרגמה רב יעקב בר אבא קמיה דרב שנטלה ע"מ לגזולה תרגמה רב נתן בר אבא קמיה דרב שנטלה ע"מ לשלוח בה יד. ואוקמינן בגמ' שנחלקו אמוראי גבי שליחות יד אי צריכה חסרון או לאו מ"ד ע"מ לגזולה סבר שליחות יד צריכה חסרון ובמתני' לא היה חסרון ממילא אין לאוקים מתני' באופן ש"י, ומ"ד ע"מ לשלוח בה יד סבר ש"י אינה צריכה חסרון ממילא יכול לאוקים ליה מתני' באופן ש"י.

ומדיוק דברי הגמ' נראה שרצו לכתחילה לאוקים ליה רק משום חיוב ש"י ולא גזילה ובאופן שאין לומר ש"י אמרינן גזילה רק משום שאין יכולים לומר ש"י, ויש להבין בזה מדוע דחקו הגמ' לזה ומדוע לכתחילה יש לומר ש"י יותר מגזילה, שהרי מ"ד ש"י ג"כ יכול לסבור משום גזילה רק אצלו שייך לומר ש"י.

ויש לתרץ שאזלו בגמ' בתר החיוב שקל יותר לחייבו ומשום כך למ"ד א"צ חסרון יכולים מיד לחייבו משום ש"י כיון דגם היה הגבהה לתשמיש, ולמ"ד צריכה חסרון אין יכולים לחייבו מיד משום ש"י לכך אזלינן בתר גזילה שהוא כבר קצת יותר חמור אבל לשיטתו הוא המתחייב הראשון.

ועי' בשטמ"ק מה שיש עוד לומר בזה, (וכן במהר"ם על תוד"ה שנטלה).

ובענין ביאור חי' ש"י מדוע לא הוי ידעינן מגזילה ובמה עדיף מגזילה נחלקו שיטות הראשונים בזה כדלהלן.

שיטת הר"ן - הוצרכה תורה לחדש דין ש"י שהוי יותר מגזילה לגבי דינא דמקצתו ככולו והיינו שאפי' נטל קצת מן החבית ולא כולו מתחייב מיד על כל החבית מדין ש"י. [ויש להבהיר שלכל שיטות הראשונים יש בש"י דין מקצת ככולו רק לשיטת הר"ן זהו חידוש

שואל כדי שלא יחמיץ כמבו' בדף מד.

ולפי הנ"ל החי' בש"י יש לומר או שסבר ליה כשיטת הריטב"א שחי' ש"י משום דינא דע"מ לשלם והמחלוקת כהנ"ל בריטב"א, או י"ל שסבר ליה כשיטת התרומת הכרי בתוס' ששייך דין גזילה בשומר והיינו ש"י, והמחלוקת לשיטה זו אי מתחייב מיד כשנוטלה ע"מ בכולהו או דווקא כשנטל ממנו רביעית. (ויבר' לקמן בשיטת תרוה"כ ברש"י).

ויש להקשות על שיטת הריטב"א ברש"י - והא רש"י בדף מא. בד"ה ור' נתן תרגמה וכו' כתב שאפי' לא נטלה למ"ד אינה צריכה חסרון אמרינן ליה דינא דמקצת ככולו ושם לא איירי לא ביין וממילא גם לא שנטל השאר מדין שואל [וכדכתב התוס' בד"ה נטלה ע"מ לשלוח בה יד, שלא הוי משום דינא דשואל] ולמה כתב בשיטת רש"י היינו מקצת ככולו ורק בשואל.

ועוד יש להעיר על הריטב"א ברש"י - שא"כ יוצא שבסוגיין דיין בדף מד. מתחלפות השיטות שלכתחילה בגמ' למדו כפשטות שלכו"ע אמרינן מקצת ככולו ולמסקנא יוצא שלמ"ד צריכה חסרון לא אמרינן מקצת ככולו, וזה אין נראה כיון שהיו צריכים לכתוב בגמ' כן שהרי מתחלפות כל השיטות בדין.

ויש לפרש, א - שבין דברי רש"י לא הוי כלל סתירה אלא שרש"י נקט ליה כשיטת הר"ן שכל חי' ש"י אינו אלא משום דינא דמקצתו ככולו, ממילא רש"י בדף מא. הוי למ"ד אצ"ח וא"כ כתב שמתחייבים בכולה משום ש"י אפי' לא נטל ממש דמ"ד אצ"ח סבר להר"ן שאין צריך נטילה, ומשא"כ רש"י בדף מד. הוי כדמוכח שם למ"ד ש"י צ"ח ומשום כך כתב רש"י שמ"ד צ"ח מודה ביין שגם אז נתחייב בכולו משום דינא דשואל וא"כ גבי הסתירה בדברי רש"י עצמו נפשט, אמנם על עצם דברי הריטב"א עדיין יוקשה.

מדוע צריך לומר שהוי חסרון שיכתוב התוס' שהוי משום סתם גזילה ולא צריך לומר שהוי חסרון בזה שמחסיר כל החבית דדיו בקנין הגבהתו.

לכך מתרץ ומפרש שיטת התוס' - שבשומר אין שייך כלל דין גזילה משום שלא שייך בשומר הוצאה מרשות בעלים והכנסה לרשותו שהרי ידו כיד בעלים לגבי שמירתו וממילא הוי כמו הבעלים ולכך לא שייך להוציאו מרשות בעלים ולהכניסו לרשותו בזמן שהוא עצמו הבעלים, ממילא חי' תורה בשומר דין ש"י שכן שייך בו סוג דין של גזילה בזמן ששלח ידו במלאכת רעהו, וההסבר בזה - שאחר שחי' תורה ש"י בשומר כבר יכול עכשיו לצאת מרשותו, כיון דעל ידי זה ששולח ידו מורד הוא בנאמנות שנתן הבעלים עליו וא"כ ירד נאמנותו של בעלים עליו ונתבטל ע"י זה שמירתו וא"כ עכשיו יכול כבר להכניס לרשותו ויכול לעבור משום גזילה, וא"כ יוצא שש"י הוי אמצעי כדי להגיע לגזילה שגזילה לא שייך בשומר, וע"י שגזולו אח"כ מתחייב באונסיה. היוצא מדבריו - שחי' ש"י לתוס' אליבא הסבר התרוה"כ היינו שיש גם בשומר דין גזילה ונתחייב באונסיה ע"י ש"י שכן יכול לגזולה ולצאת מרשותו.

והסבר המחלוקת לשיטתו אי כדי שיהא ש"י שיכול להוציאו מתחת רשות הבעלים צריך נטילה ממש והיינו מ"ד צריכה חסרון, או שמא דיו בהגבהה ע"מ ליטול והיינו מ"ד א"צ חסרון.

שיטת רש"י - הריטב"א ברש"י: וז"ל הריטב"א "ונראה מדבריו ז"ל (רש"י בד"ה דניחא ליה דף מד.) שמגביה את הפקדון על דעת לשלוח יד במקצתו או ששלח יד במקצתו אינו חייב אלא כמה ששלח יד ולא בשאר הפקדון אע"פ שהוא גוף אחד אלא א"כ מתחייב עליו מדין שואל עכ"ל. כפשטות דבריו נראה שהוי בין למ"ד צריכה חסרון ובין למ"ד א"צ חסרון, ולכו"ע אין מתחייב על כולו אלא א"כ הוי שואל על השאר וכגון בחבית יין ששם

גזלן. ומה מועיל שהגיע לידו בהיתרא. אלא שלפי דברי התרוה"כ בתוס' לא יוקשה ויכול להיות שלזה נתכוין רש"י בדבריו, והיינו שחפץ זה הרי הוא ברשותו בהיתר שקיבל מן הבעלים ועכשיו כדי שיקרא שמוציא מרשותו נתנה לו תורה דין מחודש של ש"י שאצלו גם שייך הוצאת רשות ע"י שישלח ידו בו ובכך יאבד נאמנות הבעלים ורק אח"כ נקרא גזלן, ואלו דברי רש"י שמשום ש"י קמחייבת ליה דכשהגיע לידו בהיתרא לא יכול להתחייב אלא מדין ש"י וכנ"ל, וא"כ מוכח בדברי רש"י כדברי התרוה"כ שחידושא דש"י היינו שיש גזילה בשומר אע"פ שהגיע לידו בהיתר.

ומרש"י בד"ה ור' נתן תרגמה וכו', ג"כ יש להוכיח דכתב רש"י וז"ל: "אלא ע"מ לשלוח בה יד וליתול מקצתה ולא נטל אפ"ה קמה ליה ברשותיה כולה" עכ"ל. ויש להבין דבריו אם נתחייב משום דינא דש"י מדוע צריך שיהא קמה ליה ברשותיה כולה וגם איך נהיה קמה ליה ברשותיה כולה, וצריך להסביר שצריך קמה ליה ברשותיה כדי שיוכל להיות גזילה ויתחייב השבה עליו, ונהיה קמה ליה ברשותיה כדברי התרוה"כ שיוצאת מרשותו ע"י הש"י וכיון ששלח ידו קמה ליה ברשותיה שכבר איבד נאמנות הבעלים עליו.

ויש להוכיח עוד מרש"י בדף מא. בד"ה צריכה חסרון וכו', שכתב בלשון זה "לא הוי ש"י להעמידה ברשותו אלא א"כ חסרה" עכ"ל. ומדברי רש"י אלו מוכח גם כן כשיטת התרוה"כ דמדוע צריך להעמידה ברשותו ע"י "חסרה" אלא מוכח שע"י הש"י יכול להיכנס לרשותו שבכך מאבד הנאמנות ועי"ז יכול להיעשות גזלן ונראה מוכח מאד.

ודיוקים אלו ניחא יותר אם נלמד כהריטב"א ברש"י כיון שלשיטת הריטב"א ברש"י כפשטות אין חידוש מיוחד לש"י וא"כ מתאים לומר שיטת רש"י כהריטב"א וחי' כהתרוה"כ אבל אם נלמד כהר"ן הרי להר"ן כל החי' של ש"י היינו מקצתו ככולו

ולפי פירוש הנ"ל יוצא ב' נפק"מ לדינא אם מתחייבים משום שואל או משום גזלן דש"י, א - בענין התשלום כפי איזה תעריף יש לשלם אי כשעת שבירה או כשעת גזילה, ב - אם יועיל החזרתו שלא ע"מ לקחתו שוב, אי הוי משום דינא דשואל יכול להחזיר, אמנם אי הוי ש"י לא יועיל החזרה על התשלום, ועוד נפק"מ בזה, ממילא יוצא שיטת הר"ן ברש"י: שחי' ש"י הוי דינא דמקצתו ככולו ונחלקו אי צריך ליטול ממש או דיו בע"מ.

ב - ועוד יש לפרש דברי רש"י, שמה שכתב הריטב"א שמתחייב מקצת ככולו רק כשנטל השאר כשואל היינו רק למ"ד ש"י צריכה חסרון שלשיטתו יש דינא דמקצת ככולו, וא"כ רש"י בדף מא. הוי לדברי המ"ד ש"י אצ"ח שהוא סבר דיש דינא דמקצת ככולו, ומשא"כ רש"י בדף מד. הוי למ"ד צריכה חסרון והוא לא סבר מדינא דמקצת ככולו, רק באופן דין שהוי מדין שואל כמו שכתב רש"י שם ולזה נתכוין הריטב"א שכתב שמתחייב ככולו כשנטל השור בשאלה אמנם עצם דברים אלו דחוקים בתוך לשון דברי הריטב"א וצ"ל שמה שכתב "שמגביה את הפקדון" היינו פקדון דין דווקא שע"ז דן שם בדבריו גבי יין ולא פקדונות אחרים, דדיבר לגבי סוגיא בדף מד, ומ"מ צריך עדיין עיון בלשונו ד"על דעת לשלוח יד במקצתו או "ששלח" יד במקצתו" דמשמע שהוי לכו"ע והרי לפי הנ"ל לא הוי לכו"ע, ויכולים להדחיק וכן בהסבר המשך דבריו. (ואולי שלמד כהמ"מ לקמן שאין חולקים בזה ולכן כתב שהוא לכו"ע), ומ"מ דברי הריטב"א מיושבים לפירוש זה ויתרצו גם עצם דבריו לא רק דברי רש"י וא"כ הוי כשיטת הריטב"א ברש"י.

שיטת התרוה"כ ברש"י: רש"י בדף מג: בד"ה כי פליגי וכו' כתב וז"ל: "אבל הכא בהיתרא אתא לידיה ומשום ש"י קמחייבת ליה" עכ"ל. ודבריו טעונים הסבר מדוע הוי שולח ידו בהיתרא הרי שולח יד הוא ונקרא

המחלוקת הוא רק ביין וא"כ לא שייך לומר שהוי לכו"ע חייב וא"כ אין צריך לשנות כדברי התוס' שסוגיין איירי בשמן משום שבשמן אין נחלקים כלל רק ביין וא"כ סוגיין דטלטלה איירי דווקא ביין ובחבית ולכך נחלקו.

והק' הנתיבות על המ"מ סי' רצב (ס"ק ד') וז"ל: "ולכאו' אין לו הבנה דא"כ במאי פליגי" עכ"ל. ובעצם קושיותו צ"ל שנכלל בו ב' קושיות על דברי המ"מ, א' מה ההבנה בדבריו כפשוטם, מדוע אמר שמחלוקתם הוי רק גבי יין והרי לא משמע להו, ב' אם המחלוקת הוי רק גבי יין במאי פליגי.

ובעצם על קושיא ב' יש לפרש כפשוטו כמו שפירשנו במהלך ד' בדברי הריטב"א שמחלוקתם היא גבי הדין דמקצת ככולו אי אמרינן מקצת או לא, דהיינו מ"ד צ"ח סבר שמתחייבים ככולו רק בנטל ממש ומ"ד אצ"ח סבר דמתחייב כבר מיד בהגבהה ע"מ, והיינו שיוצא דנחלקים רק במקום ששואל השאר ומטעמים אלו.

בנתיבות תי' ופירש דברי המ"מ באופן אחר - שבעצם עיקר מחלוקת דמ"ד צ"ח ואצ"ח הוי אפי' ברוצה ליטול כולו כיון דלמ"ד צ"ח אמרינן טעמו דמיהדר קא מיהדר ביה שיוכל לחזור בו, ממילא כל זמן שלא נטל לא נתחייב כלל, ומ"ד אצ"ח סבירא ליה דנתחייב ברוצה לשלוח ידו בכולו, אבל בדין מקצת ככולו סבירא להו כו"ע דאין נתחייב מדין מקצת ככולו חוץ מחבית יין שיש בו טעם דבסיס ואמרינן ביה כמי שנטלו והחזירו דמי ומשום כך מתחייב בכולו ומדין מקצתו ככולו.

ממילא לפי זה מפרש הנתיבות - שמתורצים דברי המגיד משנה שמה דבעי רב אשי בארנקי הוי ליה לכו"ע בין למ"ד צ"ח ובין למ"ד אצ"ח כמו שכתב בדיוק דבריו המ"מ, וצדדי הספק הוי אי אמרינן שדמי ליה לחבית יין שבחבית יין אמרינן דהוי בסיס ומטעם דמשתמר רביעית זו שלא יחמיץ וא"כ אפי' למ"ד צ"ח נעשה גזלן על

וא"כ אין ללמוד שהחי' הוא ענין גזילה בשומר.

אמנם מ"מ יכולים להדחיק שרש"י יכול לסבור כהר"ן בשיטתו דהיינו שלכו"ע יש דין דמקצתו ככולו וכך גם סבר רש"י אלא שלשיטת רש"י החי' הוא כהתורה"כ שיש גזילה בשומר, ועכ"פ ניחא יותר ללמוד כחי' בדברי הריטב"א ברש"י כנ"ל.

השיטות בהלכה - כתב הרמב"ם פ"ג מהלכות גזילה הי"ב וז"ל "הגביה" את החבית ליטול ממנה רביעית נתחייב באונסיה אע"פ שלא נטל, אבל אם הגביה את הכיס ליטול ממנה דינר וכיוצא בכיס מדברים שאין גוף אחד הרי זה ספק אם נתחייב בכל הכיס או לא נתחייב אלא בדינר בלבד" עכ"ל. סיכום דבריו - נטל ע"מ לשלוח יד נתחייב מיד אפי' בלא נטילה והיינו כמ"ד ש"י אצ"ח, ובכיס פסק כספק הגמ' גבי ארנקי בדף מד. דנשאר שם בתיקו.

והשיג עליו הראב"ד - מדוע כתב הרמב"ם גבי כיס דהוא ספק, הרי ספק הגמ' הוי רק למ"ד צריכה חסרון ואנן קי"ל וכמו שכתב הרמב"ם כמ"ד ש"י אצ"ח ולשיטתו לא הקשו כלל בגמ' ולא נסתפקו בדבר.

ותי' המ"מ על הרמב"ם - וז"ל המ"מ "דכי דחי הכי קאמר לא לעולם בין צריכה חסרון או אינה צריכה חסרון אינו תלוי בכך, עכ"ל. והיינו שדחו בגמ' שאין תלוי בין המ"ד אלא שהוי לכו"ע.

וא"כ יוצא מדבריו שמחלוקת אצ"ח וצ"ח היינו רק בחבית יין שאז יש טעם דבסיס אבל בכולהו לא נחלקו כלל ואזלינן בתר שיטה אחת דכך משני הגמ'.

ואם נלמד כשיטת המ"מ יצא שהמחלוקת רק גבי יין בלבד וא"כ לא יוקשה כלל קושית התוס' בדף מא. בד"ה שנטלה ע"מ לשלוח בה יד וכו' שהק' מסוגיין דחבית ששם אפי' למ"ד צ"ח מתחייב כבר בנטל ע"מ כיון דהוי בסיס וא"כ גם בסוגיין דטלטלה צריך להתחייב מיד, כיון דלשיטת המ"מ

בארנק אחד ומקפיד המפקיד שיפרקם אחד לאחד וא"כ אמרינן מקצתו ככולו דהרי כגוף אחד דמיא, או שמא אין קפידא למפקיד שיפרק המטבעות וא"כ חשבינן ליה כהרבה גופין שאין צריכים דווקא להיות יחד ויכול לחלקם ובזה לא אמרינן מקצתו ככולו וגם משום שאין קשור שליחת ידו במטבע זו למטבע אחרת.

והוסיף הנתיבות לבאר - שלפי פירושו הנ"ל לא יוקשה מה שמקשים כולוהו על הרמב"ם שלשיטת הרמב"ם אין לתרץ על קושיית התוס' שהקשה מסוגיא דחבית שכולוהו מודים דהוי בסיס וסוגיין איירי בחבית וא"כ כולוהו צריכים להודות שאצ"ח כמו שתירץ התוס' שסוגיין איירי בחבית שמן, משום שלשיטת הרמב"ם יש גם לומר בשמן כמו צד האיבעיא בארנקי ששאני נטירותא דאולי רביעית שמן משתמרת טפי ואינה נאבדת כשהיא בחבית וא"כ יש ג"כ לומר שהוי בסיס לכולוהו שמן, (והגם שאין החמצה בזה אבל לנטירותא מועילה).

ולפי מה שביאר הנתיבות - מתורצים דברי הרמב"ם, דלפי צד האיבעיא דשאני נטירותא אין פירושו שהוי כולוהו בסיס לרביעית זו אלא דמשום ששאני נטירותא נחשב ליה כל החבית שמן כגוף אחד, ומשום כך מתחייב ליה ככולוהו חבית בשלח ידו.

ומסביר הנתיבות בזה - שאפי' לצד האיבעיא דלא שאני נטירותא והיינו שלא נחשב בארנקי כגוף אחד מ"מ בשמן וודאי נחשב כגוף אחד משום שבשמן הוי ליה רביעית שלו כלול בין כל החבית ממילא אי אפשר לומר לחלקו להרבה גופין דהרי כלול בין כל השמן שבחבית.

ולכאן טעון הסבר ענין "כלול" מה החילוק ומדוע בארנקי לא מיקרי כלול ומשא"כ בחבית שמן מיקרי כלול. ונראה ההסבר - שבארנקי אע"פ שהוי מעורב בארנקי אחד מ"מ לא מיקרי עדיין כלול משום דכל העת יוכל להצביע ולהראות על

כולו כיון דהוי בסיס וכנטל וחזר ושפכו דמי, וכן בדינורי נאמר שמשתמר טפי בארנקי והוי ליה ארנקי בסיס למטבע, או שמא אמרינן שלא דמי לחבית ולא נעשה בסיס וממילא לא נתחייב על כולו אפי' למ"ד אצ"ח.

ויכולים להסביר ולבאר צדדי הספק לפי פי' זה, ע"פ מה שפי' הנתיבות בדברי הרמב"ם (יבואר לקמן), שההסתפקות היא אי אמרינן שהוי ליה כגופין הרבה וא"כ לא יכול להיקרא בסיס עי"ז דלא הוי כיון שנותן א' כח לחבירו שלא יחמיץ והיינו שאין בו פעולה ממשית של הארנקי והמטבעות כמו בחבית שיש שמירה מעשית, ומשום כך אין לדמות לחבית, והביאור בהצד שכן דמי לחבית היינו שכן אמרינן שנחשב כגוף אחד ולא כהרבה גופין משום שכשהוא בארנקי משתמר טפי והוי כארנק הבסיס לדינורים שמוסיף לשמירתו ותורם מחלקו כמו בחבית שהוי שאר החבית בסיס לרביעית דתורם ומוסיף לרביעית זו.

ובעצם - כבר הביא הנתיבות משום שנתקשה על המ"מ פירוש אחר בדברי הרמב"ם, שבעצם הדיחוי בגמ' הוי באמת רק למ"ד צ"ח [כמו שלומדים כפשטות ושלא כהמ"מ], ומה דפסק הרמב"ם שבארנקי הוי ליה ספק הוא פוסק כן אפי' למ"ד אצ"ח, וההסבר - משום שיש ב' סוגי פקדונות, א' פקדון שהוא גוף אחד, וכיון שהוי גוף אחד כששלח ידו בו נעשה גולן על כולו דהרי גוף אחד וכששלח ידו הוי כשלח ידו בכל חלק וחלק דכאחד הוא, ב' פקדון שהוי בהפקדה אחת אמנם מהרבה גופין, וכיון שהוי הרבה גופין לא נתחייב מקצתו ככולו דלא הוי כשלח ידו בכל חלק וחלק אלא רק בחלק זה שאין קשר לשליחת ידו בחלק זה לחלק אחר דומה, [ומביא כגון - בעדר צאן שהוי גופין הרבה ופקדון אחד ואם שלח ידו באחת מהן לא נתחייב על כולו שאין קשורה שליחת ידו בשה זה לשה אחר].

וממילא לפי"ז למדינן האיבעיא בארנקי אי אמרינן שנחשב כגוף אחד משום שנתנם

נאמנות הבעלים עליו, והמחלוקת אי כדי שיהא ש"י להוציא מתחת יד הבעלים צריך נטילה ממש או דיו בהגבהה ע"מ.

שיטת רש"י: ריטב"א - ח"י התורה דין דנוטלו ע"מ לשלם שבש"י מתחייב באונסיה אעפ"כ, והמחלוקת לפי"ז אי בכדי להתחייב באונסיה צריך נטילה ממש או דיו בע"מ ליטול. [ולא הוי סתירה בין דברי רש"י, וב' תירוצים ע"ז]. ר"ן - ח"י תורה בש"י יותר מגזילה דין מקצת ככולו דהיינו דכשנוטל מקצת נתחייב ככולו (אפי' לא הוי בסיס). והמחלוקת לפי"ז, אי כדי להתחייב מדין מקצת ככולו צריך ליטול ממש או דיו בליטול ע"מ. תרוה"כ - ששייך דין גזילה בשומר ע"י ש"י שמוציאו מרשותו דמאבד נאמנות הבעלים עליו, והמחלוקת אי כדי שיהא ש"י להוציא מתחת יד הבעלים צריך נטילה ממש או דיו בהגבהה ע"מ.

להלכה: פסק הרמב"ם כמ"ד ש"י אצ"ח והיינו נטל ע"מ לשלוח יד נתחייב מיד אפי' בלא נטילה ממש [ולכו"ע הראשונים לא חולקים על דין דמקצת ככולו כמו שביארנו אלא נחלקו מהו חידוש דש"י, ובעצם דברי הרמב"ם אין להכריח לשום צד].

לענין ארנקי: להרמב"ם פסקינן ליה ספק כדמשני בגמ' תיקו, להמ"מ - משום שהמחלוקת הוי רק גבי יין ונסתפקו לכו"ע. להנתיבות - דבכולהו ודאי לכו"ע אין להתחייב כשהם הרבה גופין מוחלקין ממילא נסתפקו בארנקי לכו"ע ומשום כך פסקינן ספק.

להראב"ד: הסתפקות הגמ' היתה רק למ"ד צריכה ואנן לא קי"ל אלא כמ"ד אצ"ח כדפסק הרמב"ם, ממילא אין לפסוק ספק, אלא שחייב בכל הכיס מדין מקצתו ככולו.

מטבע שלו ולא נעלם ממנו וממילא גם כשיטלו משם יטול מטבע שלו (אע"פ שאין צריך דווקא שלו אבל מ"מ לא מתקרא נעלם ובלול) ואפי' יכול לסמן עליו ששלו הוא ולא יתבלבל בין המטבעות, משא"כ בחבית שמן לא יכול להצביע על רביעית שלו לומר ששלו היא דהרי אין רביעית מסוימת שלו אלא שמתחלפת תמיד ונתערבב ונתבלבל בתוכו ואין יכול לסמן ששלו היא דאין ניכר הוא, ומשום כך - בשמן מיקרי כלול בו אבל בארנקי לא מיקרי כלול משום שנשאר תמיד מטבע זו שלו.

ואע"פ - שבארנקי לא חייב להיות בו עוד מטבעות מ"מ יש לומר הסבר זה גם כלפי הארנקי שהארנקי והמטבע ניכרים החילוק ביניהם ושני דברים הם ויכולים להצביע בבירור ובפירושו מה המטבע ומה הארנקי ממילא בוודאי אין לומר כלל וכלל שמיקרי כלול.

היוצא לנו מדברינו, סיכום השיטות בחידושא דש"י ולפי"ז הבי' במחלוקת דצריכה חסרון וא"צ חסרון:

שיטת הר"ן: ח"י תורה בש"י יותר מגזילה דין מקצת ככולו דהיינו דכשנוטל מקצת נתחייב ככולו. (אפי' לא הוי בסיס). והמחלוקת לפי"ז אי כדי להתחייב מדין מקצת ככולו צריך ליטול ממש והיינו צ"ח או דיו בליטול ע"מ והיינו מ"ד אצ"ח.

שיטת הריטב"א: ח"י התורה דין דנוטלו ע"מ לשלם שבש"י מתחייב באונסיה אף על פי כן, והמחלוקת לפי"ז אי בכדי להתחייב באונסיה צריך נטילה ממש או דיו בע"מ ליטול.

שיטת התוס' [תרוה"כ]: ששייך דין גזילה בשומר ע"י ש"י שמוציאו מרשותו דמאבד



בירורי הלכה

הרב שמואל רבינוביץ

עניית קדושה למנחה אחר שהתפלל ערבית

שאלה: מצוי מאד בכותל המערבי שמתקיימים מניינים סמוכים זה לזה של מנחה ושל ערבית, כך שיתכן מאד שמי שהתפלל ערבית אפילו בזמנה (לא מוקדמת) שומע לאחר מכן חזרת הש"ץ וקדושה של מנחה. ונשאלת השאלה האם מותר לו לענות עמם אמן וקדושה, או שמא מאחר שהתפלל כבר ערבית הרי כבר לילה אצלו ואינו יכול לענות עמם. עוד יש לשאול האם ישתנה הדין במי שהתפלל ערבית בערב שבת וקיבל עליו את השבת מבעוד יום. לצערינו בכותל ניתן להתקל פעמים גם במקרים שהתפלל בזמנה ויוצא מרחבת התפילה ומוצא תלמידי ישיבה המתפללים באותה שעה מנחה אחרי צאת הכוכבים.

בזה אח"ז ועונה אחר כל אחת קדיש וקדושה וברכות החזרה. וכאשר עלה אל הקדש פנימה הרב המובהק נר המערבי ר"מ מע"ת איספאקיץ כמוהר"ר שאול נטף נר"ו עלה ונסתפק האם מותר להם לענות אמן וקדושה בתפילת המנחה שמתפללים אחריהם מאחר שהם התפללו ערבית של שבת ועשו אותו מקצת היום לילה, או דילמא הנה עוד היום גדול והשמש במרומים...". הישמח לב שם האריך לדון בצדדי שאלה זו ונביא את דבריו להלן.

כדי לברר שאלה זו עלינו לעיין בתחילה האם בכלל מעיקר הדין קיים איסור למי שכבר התפלל ערבית להצטרף לתפילת מנחה, וגם אם כן יש לדון האם עניית אמן וקדושה נחשבת כהצטרפות לתפילה בכדי שתאסר או לא.

המרדכי בסוף פרק במה מדליקין (סי' רצו) והגהות מיימוני (סוף פ"ה סוף אות ר') כתבו שמי שלא התפלל מנחה וענה ברכו בערב שבת עם הקהל כבר עשהו קודש ושוב לא יעשנו חול להתפלל תפילה של חול,

תשובה: בשאלה זו כבר דן בשו"ת ישמח לב (גאגין, או"ח סי' ט"ז) אודות התפילות בכותל המערבי, ונעתיק כאן את לשון השאלה: "בדבר ההרגל בעקו"ת תוב"א, על כי רצו עבדי האל יתברך את אבניה ויחוננו את עפרה, יתאוו תאוה לשפוך נפשם אל ה' תמיד אחר כותלינו כותל המערבי אשר לא זזה שכינה משם, ובכל עש"ק הולכים שמה לקבל פני שבת מלכתא קדישא במקום קדוש ובאשר רב העם הע"י והמקום לא יכילון יחד כולם, הנהיגו ללכת מפלג המנחה ומעלה יום השישי ויתפללו שמה תפילת מנחה וקבלת שבת ותפילת ערבית (ע' א"ח סי' רס"ז). ואלו יוצאים ואחרים באים במקומם ויתפללו גם הם וכן ע"ז הדרך פמלאות פמלאות כת נכנסת וכת יוצאת עד הלילה אשר לא יבצר א"כ ועל הרוב כן הוא, כי הכת אשר כבר התפללו ערבית ועדיין היום גדול יתעכבו שמה לענות קדיש וקדושה מהכת אשר באו אחריה שמתפללים מנחה, וכמה שיושבים אחרי התפללם ערבית ללמוד פרקי משנה ומזמורים וכיוצא ויחזו שמה כמה פמלאות

אין כאן המקום עוד להאריך בכל חילוקי הדינים והסברות שבזה, אך על כל פנים אנו רואים שבין בקבלת שבת ובין בחול מי שהתפלל ערבית הרי הוא מחשיב זמן זה כיום שלאחריו מצידו לענין כמה דברים, ואם כן מסתבר שגם לגבי דברים השייכים לתפילת מנחה הרי זה כלילה לגביו וכמו שהבאנו לעיל.

על פי זה יש לדון מה דינו של מי שהתפלל ערבית מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה, האם הוא יכול עדיין להתפלל מנחה או שנאמר שמכיון שכבר עשאו לילה כשהתפלל ערבית אינו יכול לשוב ולהתפלל תפילת מנחה של יום. לכאורה על פי הנ"ל, היה מקום לומר שאם לגבי הנחת תפילין ולבישת לבנים ואבלות כבר נחשב לו זה ללילה וא"כ כל שכן לגבי תפילת מנחה שסדר התפילות הוא שמנחה היא ביום וערבית היא בלילה, שאם התפלל כבר ערבית אינו יכול לשוב ולהתפלל מנחה. אמנם, מדברי המרדכי עצמו (שכמ"ש הוא המקור לכל הדינים הללו) יש לדקדק לא כסברא זו, שכל דינו של המרדכי אמור רק בערב שבת שאם קיבל עליו את השבת בתפילת ערבית (ואפילו בעניית ברכו שהיא תחילת התפילה) אינו יכול לשוב ולהתפלל מנחה, אבל ביום רגיל משמע שיכול להתפלל מנחה גם אחרי שהתפלל ערבית. כך מבואר במפורש גם מדברי המגן אברהם, שכתב (בסי' ק"ח סק"י, הובא במשנ"ב שם סק"א) על "מעשה באחד שבא לבה"כ סמוך לערבית וירד לפני התיבה והתפלל ערבית ועדיין לא התפלל מנחה, נ"ל דל"ד להיזר ולא התפלל דהא עדיין זמן מנחה הוא, וא"ל דא"א להתפלל מנחה דכבר עשאו לילה כמ"ש סוף סימן ל', דשאני הכא דלא יהא אלא ערבית שתיים. דדוקא גבי שבת אמרינן בסי' רס"ג סט"ו דאינו רשאי, ועוד דאפשר לדונו כשוגג דסבר מותר להתפלל ערבית קודם".

מבואר בדברי המגן אברהם, שדוקא לגבי שבת אמרנו שאינו יכול להתפלל מנחה

אלא יתפלל ערבית שתיים (הובאו בבי"א או"ח סי' רס"ג). וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רס"ג סט"ו). עוד כתבו המרדכי (מו"ק סי' תתקכ"ג) והגהות מיימוני (הל' אבל פ"ג) בשם המהר"ם מרוטנבורג (הל' שמחות סי' קי"ז) שמי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא, קודם צאת הכוכבים, ושמע שמועה שמת לו מת, שמונה מיום המחרת ואותו יום אינו עולה לו אף על פי שעדיין יום הוא, משום דהוי כמו תרי קולי דסתרין אהדדי (הובאו בבי"א יו"ד סו"ס שע"ה וסו"ס ת"ב). וכן פסק בשו"ע (סי' שע"ה סי"א וסי' ת"ב סי"א).

על פי פסק זה של המהר"ם פסק בתרומת הדשן (פסקים סי' קכ"א) שמי שהתפלל ערבית אסור לו להניח תפילין אע"פ שעדיין יום הוא (הובא בבי"א או"ח סו"ס ל'). וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' ל' ס"ה). [אמנם יש מן האחרונים שחלקו על זה (ע' א"ר ופמ"ג ובמשנ"ב שם סקי"ז)]. עוד פסק בתרומת הדשן (תשובות סי' רמ"ח) על פי פסקו הנ"ל של המהר"ם, שאם התחילו הקהל להתפלל ערבית אין לאשה להפסיק בטהרה באותו יום מכיון שנחשב כבר ללילה. ועיין עוד שם שדן כן גם לענין נתינת גט. אמנם, בנידון זה פסק הרמ"א (יו"ד סי' קצ"ו ס"א בהג"ה) "וי"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (ת"ה), וי"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם ר"י מולין) ונוהגין לכתחלה ליזהר, ובדיעבד אין לחוש". ויש מן האחרונים (ע' בדגמ"ר שם ובנובי" מהדו"ת סי' קל"א ובפת"ש סק"א) שכתבו שאין לחוש לדברי התרומת הדשן כלל. וע' בש"ך שם סק"ד ובסי' שע"ה סקי"ד שכתב עוד לחלק בין אם הקהל התפללו ערבית לבין אם היא עצמה התפללה, ובמש"כ שם בסי' שע"ה סקט"ו לחלוק על הט"ז ולחלק בין אבל ללבישת לבנים שאע"פ שבלבישת לבנים הקיל הרמ"א, לענין אבל ס"ל כמו שפסק כן בשו"ע בלא חולק.

המרדכי עצמו כמו שביארנו לעיל. לפי כל זה, לכאורה מסתבר שאם מותר להתפלל מנחה אחר ערבית כל זמן שהוא יום, כל שכן שאין שום סיבה לאסור לענות אמן וקדושה של מנחה אחר תפילת ערבית.

כל האמור לעיל מדובר כאשר תפילת המנחה היא עדיין ביום ורק מי שעונה כבר התפלל ערבית ועשאו לילה. אמנם יש לדון מה הדין במנין שנתאחר ומגיע לחזרת הש"ץ לאחר שקיעת החמה או צאת הכוכבים, האם עדיין מותר לענות עמם קדושה על אף שמתפללים שלא כדין או לא. דוגמא נוספת לשאלה זו היא במי שנמצא במקום שכבר שקעה החמה ושומע אמן וקדושה מהמתפללים במקום שעדיין יום הוא (כגון ששומעם ע"י טלפון, בצורה שיכול לענות עמם), האם יכול לענות עמם אמן וקדושה כשאצלו הוא כבר לילה ממש. בשאלה זו יש לדון משני פנים: האחד, האם יש איסור לענות קדושה בלילה. והשני, האם יש איסור לענות אמן וקדושה עם מנין המתפלל שלא כדין.

עיקרה של עניית הקדושה הם שלשת הפסוקים הנאמרים בה - "קדוש קדוש קדוש", "ברוך כבוד ה'", ו"מלוך ה' לעולם". לכאורה, אין כל טעם לאסור לענות קדושה בלילה, מפני שאין אלו אלא פסוקים בלבד, ואין כל מניעה לאמרם בלילה, ולא עוד אלא שפסוקים אלו (מלבד "מלוך" שאינו מעיקר הקדושה) נאמרים בציבור בקדושה דסדרא בכל מוצאי שבת וליל פורים וליל תשעה באב. [יתר על כן, לדעת רב צמח גאון (הובא בסידור רש"י עמ' ל"ו ובמחזור ויטרי עמ' כ"ה ובספר המנהיג אות ע"ו ובספר האשכול עמ' ל"ג) דין קדושה דסדרא כדין קדושה שבחזרת הש"ץ ואינה נאמרת אלא בעשרה וכ"כ עוד ראשונים (עיין בתלמיד רבינו יונה ברכות כא: ועוד)]. כ"כ גם באשל אברהם (מבוטשטש, בסי' ק"ח), והביא ראיה מתפילת נעילה שאומרים בה קדושה אע"פ שכבר לילה, וכ"כ בשו"ת ברכת חיים (סי'

כשקיבל עליו שבת, וטעמו הוא משום שתפילת מנחה היא תפילת חול ואינה שייכת לשבת, אבל בסתם יום, על אף שלגבי תפילין אמרנו שאם התפלל ערבית אינו יכול להניח תפילין מפני שכבר עשאו לילה, לגבי תפילת מנחה יכול להתפלל שוב, "דשאני הכא דלא יהא אלא ערבית שתיים". נראה שכוונת המגן אברהם בסברא זו לומר, שחובה על האדם להתפלל שלוש תפילות, ותיקנו להתפלל שתי תפילות ביום ותפילה אחת בלילה, ולכן על אף שהתפלל ערבית ועשאו לילה לגבי דיני היום, אין מניעה להתפלל עכשיו תפילת מנחה מפני שעצם התפילה הרי שייכת גם בלילה כמו שיכול להתפלל ערבית שתיים ובוזה יצא ידי שלוש תפילות, ולכן תפילתו עכשיו היא תפילת מנחה ממש (ולא תפילת תשלומין, שהרי דינו של המג"א הוא כלפי תפילת מנחה גמורה ולא תשלומין, בשונה מקיבל עליו שבת שמתפלל ערבית שתיים לתשלומי מנחה) כיון שעכשיו עדיין זמן ראוי לתפילת מנחה. וע"ע במש"כ על המג"א בפמ"ג ובא"ר ובמחמה"ש שם ובחיי אדם כלל כ"ז אות ט"ו ובשו"ע הרב שם. (אין זה סותר למש"כ המג"א בסי' רל"ו סק"ג שהבא לבית הכנסת והציבור מתפללים ערבית מבעוד יום אינו יכול להתפלל מנחה ולהצטרף עמם לתפילת ציבור "דסתרי אהרדי", מפני שאף על פי שכמ"ש עכשיו זהו זמן שאפשר להתפלל בו את שתי התפילות הרי סוף כל סוף הן תפילות שונות לזמנים שונים ואין צירוף ביניהן, ואפילו בשחרית ומוסף אינו מצטרף כמ"ש המג"א בסי' צ' סק"יז).

גם כמה אחרונים כתבו להלכה שמי שענה ברכו או התפלל ערבית ביום חול בודאי יכול להתפלל אחר כך מנחה (שו"ת תורת יקותיאל סי' מ', מסגרת השולחן יו"ד במנהגים שבסוף הספר אות כ"ט, שו"ת זבחי צדק או"ח סי' י"ד, שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' כ"א א', וע' שו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' קכ"א), והדבר מוכח מדברי

ומסיים בה ברוך אתה ה' המלך הקדוש. ואע"פ שאינו אומר ברכה שלישית בנוסח זה עצמו, דאתה קדוש משמע ליה דמשתנה נוסח הברכה כשאומר בה הש"צ קדושה, נקטינן דהקדושה הזאת אינה תוספת שמוסיפין בין ברכה שניה לשלישית אלא היא מגופה של ברכה שלישית בעצמה". מבואר מדבריו "דסדר קדושה הוא עצמו ברכה שלישית אלא שיש בזה תוספת דברים" (לשון רעק"א בהגהותיו), ואם כן הקדושה היא ממש חלק מנוסח הברכה השלישית של חזרת הש"ץ. (וע' באריכות בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ב' מש"כ בגדר זה).

עוד הביא שם הגרשז"א זצ"ל ראייה ממה שפסק הטור (או"ח רס"ו ס"ט) שאם עשרה אנשים התפללו ביחידות עומד אחד מהם ואומר לפניהם אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש, וע"ש בב"י שהביא ממהרי"א שנסתפק האם צריך לגמור את תפילתו או שמכיון שכל מה שעומד הוא כדי לומר קדושה אזי אחר שגמר ברכה שלישית מפסיק. ומוזה שאמרו שצריכים לומר את כל ברכה שלישית ולא די שיעמדו ויאמרו רק את סדר הקדושה, מוכח שאין סדר הקדושה ענין לעצמו אלא הוא חלק מן הברכה ולכן צריך לומר את כל סדר הברכה השלישית כדי לומר קדושה, כפי שפשוט שעשרה אנשים שלא שמעו קדושה אינם יכולים לעמוד סתם ולומר את סדר הקדושה.

לפי זה, לכאורה נראה כי הציבור המצטרף עם הש"ץ לאמירת הקדושה הרי הם בעצם אומרים את נוסח הברכה יחד עם הש"ץ ומצטרפים עמו לברכתו בעניית הקדושה (כמו שהם מצטרפים עמו בשמיעה לכל החזרה כמו שביארו הפוסקים, ואכמ"ל) וכשם שהם מודים עמו בפה במודים דרבנן (ע' בסוטה מ. ובתוס' שם ד"ה על שאנחנו). לפיכך, יש מקום לומר שכיון שעניית הקדושה מוגדרת כהצטרפות לאמירת הברכה עם הש"ץ המתפלל, אם כן מי שאינו יכול עתה

(ג') ובמגן גבורים (סי' רל"ז סק"א) ובשו"ת שיח יצחק (סי' קס"ו) ובשו"ת תפארת אדם (אסטרייכר, סי' ח').

הכי גם משמע במפורש מדברי הראב"ן (ברכות סי' קס"ט) שכתב "ומדלא תקינו קדושה בתפילת ערבית כמו בשחרית ובשאר תפילות ש"מ שהוא רשות כר' יהושע ואפי' בערב שבת שתיקנו לש"צ לומר ברכה אחת מעין שבע לא תיקנו לומר קדושה דרשות היא, מצאתי". הרי לנו, שאם היתה תפילת ערבית חובה היו מתקנים גם בה קדושה, אלא שרק מפני שהיא רשות אין אומרים בה קדושה, אבל מצד עצם הקדושה לא היה שום איסור לאמרה בלילה. (וע' שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' ט"ו בדבריו לגר"ע יוסף זצ"ל ובשו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' כ"א אות א'). כן משמע גם כן מדברי הרמב"ם (הל' תפילה פ"ט ה"ט) והרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' קפ"ג וח"ג סי' רפ"ח) שהובאו בב"י (או"ח סי' רל"ז) שכתבו שלא תיקנו חזרת הש"ץ בתפילת ערבית מפני שהיא רשות, ומבואר גם כן שאילו היתה חובה היתה בה חזרת הש"ץ ככל דיניה.

אמנם, בעיקר דין הקדושה מצאנו שכתב בספר גן המלך (בסו"ס גינת ורדים, סי' קנ"ב, הובא בקצרה בהגהות רעק"א סי' קי"ד ס"ו) וז"ל: "כתב בש"ע א"ח סי' קי"ד בדין הזכרת מוריד הגשם שאם שכח ולא הזכיר וסיים הברכה, אם נזכר קודם שיתחיל אתה קדוש א"צ לחזור אלא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה, אבל אם התחיל בברכת אתה קדוש חזור לראש התפלה. ולעד"נ לומר שאם התחיל לומר נקדישך ונעריצך חשיב כאלו התחיל בברכת אתה קדוש, משום דקדושה זו הוי תוספת דברים בברכת אתה קדוש ואינו ענין נפרד לעצמו. וכ"כ הרמב"ם בפ"ט מה' תפלה וז"ל: ואומר ש"צ קדושה בברכה שלישית כו' משמע דקדושה זו תוספת דברים היא שמוסיף בברכת אתה קדוש. גם בנוסח הברכות כתב וז"ל: ש"צ מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה נקדישך ונעריצך וכו'".

תחת קדושה של מנחה שלא שמעו. שאף על פי שלא נתקנה קדושה בתפילת ערבית אין קפידא אם אומר בה קדושה ויכולים לאמרה גם בלילה. וע"ש עוד בהמשך דבריו שכתב שבמקום שיש ספק אם כבר חשכה או לא, יכול להתפלל מנחה של חול ולהזכיר בשמע קולנו בקשה להנחילנו שבת קדשו באהבה, ויוצא בזה ידי הספק שאם עדיין חול הוא הרי התפלל תפילת חול והבקשה לקבלת שבת באהבה אינה גורעת, ואם כבר הוא שבת הרי מעיקר הדין היה ראוי להתפלל בשבת כל הי"ח ברכות של חול ולהוסיף הזכרת שבת, ואם כן תפילה זו יכולה להחשב כתפילת ערבית של שבת על הצד שכבר חשכה, ויתפלל עוד תפילת ערבית של שבת לתשלומין.

הרי שלפי חידושו של האשל אברהם ועל פי סברת המגן אברהם שביארנו לעיל יש מקום גדול לומר שאפילו אם נחשיב את עניית הקדושה כהצטרפות לאמירת הברכה השלישית שבמנחה, מכל מקום כיון שהתפילה והקדושה ראויות גם למי שכבר התפלל ערבית וקיבל עליו שבת כמו שכתב האשל אברהם שאפילו אחר צאת הכוכבים אפשר להתפלל תפילה זו ולומר בה קדושה, אזי לפי סברת המגן אברהם הנ"ל שגם מי שהתפלל ערבית מבעוד יום יכול לחזור ולהתפלל מנחה כיון שתפילה זו נחשבת כראויה לו שיכול להתפלל אותה גם עכשיו, אם כן גם למי שקיבל עליו שבת נחשבת תפילה זו כראויה. (ומסתבר שאין לחלק בזה ולומר שכיון שהם אינם מזכירים בתפילה זו שבת אינה נחשבת כתפילה הראויה לו, שכל הזכרת שבת היא בגלל שצריך להזכיר את היום בתפילה והם אינם צריכים עדיין להזכיר, ואילו עצם התפילה ראויה היא לו) ולכן יכול להצטרף עמם לעניית הקדושה.

לסיכום: מצד עצם הקדושה אין מניעה לאמרה בלילה. אמנם, מכיון שהקדושה מוגדרת כחלק מן הברכה השלישית של חזרת הש"ץ, יש מקום להסתפק האם העונה

להתפלל מנחה, כגון שלגביו עתה לילה ממש או שקיבל עליו שבת, אינו יכול להצטרף עמם לעניית הקדושה שהיא ברכה שלישית של מנחה. (וכעין זה מצינו שפסקו הט"ז (או"ח סי' רל"ו סק"ד) והמג"א (שם סק"ג) שמי שבא לבית הכנסת והציבור מתפללים ערבית אינו יכול להתפלל עמם תפילת מנחה, שמכיון שלגביהם זהו לילה ולגביו זהו יום אינו מצטרף עמם להיות כאחד מהציבור שאין להם שותפות עמו).

מאידך גיסא, עדיין יש מקום לומר שדוקא אותם המתפללים מנחה ומצטרפים עם הש"ץ לחזרתו נחשבים כמצטרפים עמו לתפילה, אבל מי שכבר יצא ידי חובתו בחזרת הש"ץ ובקדושה של מנחה יש לומר שהצטרפותו אינה נחשבת כהצטרפות לתפילה ממש שהרי הוא כבר יצא ידי חובתו. אלא מכיון שיש כאן ציבור המחוייב בתפילה והם מתפללים, האומר עמם קדושה אינו נחשב כמתפלל עמהם אלא רק כמקדש עמם את סדר הקדושה שהוא גופו אין מניעה לאמרו בלילה כמו שנתבאר. דוגמא לדבר יש להביא ממה שכתבו האחרונים שאין אומרים קדיש אלא אם כן כל העשרה אמרו פסוקים (ע' מג"א סי' נ"ה ומשנ"ב שם סק"ב). אבל פשוט שלאחר שיש עשרה השומעים ועונים לקדיש יכול גם אחר שלא שמע את הפסוקים ואפילו לא את תחילת הקדיש להצטרף עמהם לעניית אמן יהא שמיה רבא או אף לעניית אמן בלבד אף על פי שברור שאינו מצורף למנין האומרים (ע"ש בסעיף כ'). וע"ע מה שכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' י"ט) על חזרת הש"ץ בנידון כעין זה.

עוד יש לצדד באופן אחר, על פי חידושו של האשל אברהם (מבוטשאטש, סי' ק"ח ס"ט) שכאשר בשוגג לא התפללו מנחה בערב שבת עד צאת הכוכבים יכולים הציבור להתפלל תפילת ערבית קודם קריאת שמע וברכותיה ואף רשאים שהש"ץ יתפלל את שלש הברכות הראשונות בקול רם ויאמר בה קדושה

הגאון רבי שלמה קלוגר לא פירש בדבריו אם נידון שאלתו הוא כמנין שמתפלל מנחה אחר השקיעה רק קודם צאת הכוכבים או אפילו שהוא מתפלל מנחה כדינה קודם השקיעה והמתפללים ערבית הקדימו להתפלל. אם אכן סובר הגרש"ק שאסור להצטרף לקדושה למי שכבר התפלל ערבית וכן אסור להתפלל מנחה במקום שהתפללו בו ערבית אף עוד קודם שקיעת החמה לכאורה נראה שבהכרח הוא חולק על דברי המגן אברהם הנ"ל שהוכחנו מדבריו שאף מי שהתפלל ערבית מוקדמת יכול עדיין להתפלל מנחה, ואם כן כל שכן שאין סתירה בין עניית אמן וקדושה ותפילת מנחה של ציבור במקום שהתפללו בו כבר ערבית. אמנם, יתכן שהגרש"ק אינו חולק על המגן אברהם, וכל דבריו הם דוקא כשמתפללים מנחה אחר השקיעה ורק קודם צאת הכוכבים, שמכיון שאחר השקיעה הוא בין השמשות שהוא ספק לילה אזי גם אם אותם המתפללים מנחה סומכים על אותן שיטות הסוברות שאפשר להתפלל גם בבין השמשות, מכל מקום לגבי מי שכבר התפלל ערבית אותו זמן הוא כבר כלילה ממש שאינו ראוי כלל לתפילת מנחה ולכן אינו עונה עמם קדושה, והציבור שהתפללו ערבית יכולים למחות מלהתפלל מנחה באותו מקום. (אמנם סברא זו דחוקה היא. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סי' ט"ו מש"כ על דברי מהרש"ק הללו מה שכתבו הגרא"י ולדנברג והגר"ע יוסף).

גם בשו"ת גור אריה יהודה (או"ח סי' ק"ו, הובא בדעת תורה סוף סי' רל"ג) פסק שמי שהתפלל ערבית מבעוד יום אינו יכול לענות קדושה עם ציבור שמתפללים מנחה, משום שזה תרתי דסתרי, כעין שאמרו הט"ז והמג"א הנ"ל שאם הציבור מתפללים ערבית אינו יכול להצטרף עמם למנחה. וכן פסקו בשו"ת יגל יעקב (או"ח סי' כ"ה) ובערך שי (סי' רל"ו) כדברי הגור אריה יהודה שמי שכבר התפלל ערבית אינו יכול לענות קדושה עם ציבור שמתפללים מנחה.

אותה עם הציבור נחשב כמצטרף לברכה שלישית של מנחה, ולכן אם הוא אינו יכול להתפלל מנחה כגון שכבר הגיע הלילה וכדומה אינו יכול גם להצטרף עמהם, או שמא אין עניית הקדושה על ידי מי שכבר יצא ידי חובת תפילה מוגדרת כהצטרפות לכל חיוב הברכה אלא כהצטרפות לקדושה ולעניית אמן בלבד. מכל מקום גם לפי הצד הראשון עדיין יש לומר שהתפילה נחשבת כראויה לו ויכול להצטרף עמם כמ"ש.

ובאמת כמה מן האחרונים דנו בשאלה זו ונחלקו בה. דהנה בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' צ"ד) פסק רבי שלמה קלוגר שמי שהתפלל ערבית ושומע קדושה ממנין המתפללים מנחה, "אם כבר הוי צאת הכוכבים ודאי אם יש בידם למונעם מלומר קדושה הם מחויבין למונעם ואם אין בידם למונעם עכ"פ לא יענו אחריהם אמן ולא קדושה, ואם עדיין אינו צאת הכוכבים אז עכ"פ מי שהתפלל ערבית לא יענה אחריהם קדושה כיון שהתפלל כבר ערבית, אבל אמן יכול לענות", ועוד הוסיף שם שאם זה בית הכנסת או בית המדרש שהוא מקום קבוע לתפילת הציבור והתפללו הציבור ערבית לא יתפללו שם מנחה, ואם מתפללים בעזרה יכולים להתפלל מנחה בלחש אבל יכולים למחות בידם שלא לומר קדושה.

נראה מדבריו, שיש חילוק בין עניית אמן לקדושה, שהצטרפות לקדושה נחשבת כהצטרפות לחלק מן התפילה, לעומת עניית אמן. ולכן מי שכבר התפלל ערבית אינו יכול לענות עמם קדושה אבל אמן יכול לענות. אך אם תפילתם היא אחר צאת הכוכבים שכל התפילה היא שלא כדין אזי גם אמן לא יענה אחריהם. (מה שכתב שהציבור שכבר התפללו ערבית יכולים למחות בהם מלומר קדושה, נראה שסובר שמכיון שאסור להתפלל מנחה באותו בית כנסת קבוע שהתפללו בו כבר ערבית, אם כן אמירת קדושה בקול רם הנשמעת באותו מקום חשובה כתפילת מנחה ב).)

כן נראה שנקט בפשטות גם האליה רבה שדן (בסי' ס"ו ס"ק י"ג) להתיר לענות קדיש וקדושה וברכו בין גאולה לתפילה של ערבית, ומסתבר שכוונתו למי שמתפלל ערבית ושומע קדושה של מנחה, ומשמע שלא היה לו צד לאסור מצד עניית קדושה של מנחה אחר שכבר התחיל להתפלל ערבית. (וקבלת לילה היא כבר באמירת ברכו של ערבית, כמבואר במרדכי שהוא מקור הדין שבעניית ברכו כבר נחשב כלילה). וכ"כ בשו"ת שיח יצחק (סי' קס"ו), והביא ראייה מדברי המאירי (ברכות כא:): שכתב שמי שמתפלל ערבית בשעה שהש"ץ חוזר על תפילת מנחה י"א שאינו מפסיק לקדושה אע"פ שהוא קורא עמו מלה במלה, מפני שאין מפסיק לקדושה אלא בתפילה שהש"ץ פוסק בה לקדושה. ולא הזכיר המאירי שיש איסור לענות קדושה בלילה ושלאחר שהתחיל להתפלל ערבית עשאו לילה, ע"ש עוד מה שפלפל בזה. גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ט"ו וחי"א סי' ט"ו) דן בשאלה זו והכריע להיתר, וכן הכריע בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כ"א) שכך המנהג פשוט.

הגר"ש וואזנר שליט"א פסק כן להלכה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מ"ח), אם כי מטעם אחר, דכתב שם שמי ששומע תפילת מנחה ממנין המתפלל כשיטת ר"ת באיחור יכול לענות אחריהם אמן וקדושה על פי מש"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' צ"א) והוא טעם אחר מהפוסקים הנ"ל. שהמהר"ם שיק שם סובר שגם מי שמתפלל מנחה אחר צאת הכוכבים מכל מקום אינו ברכה לבטלה ואפשר לענות אחריו אמן, ע"ש בדבריו.

לעומתם הרבה אחרונים פסקו שאין מניעה לענות קדושה גם אחר תפילת ערבית, וחלקו על דבריהם. כמובשו"ת עמודי אש (סי' ג' ס"ק י"ט) שחלק על דברי הגור אריה יהודה הנ"ל, וכתב שאמנם בתפילה אינו משתתף עמהם לתפילת ציבור כיון שהם מתפללים תפילות שונות, אולם בעניית קדושה לא מצינו שיש איסור לאמרה בלילה. גם בשו"ת תפארת אדם (אסטרייכר, סי' ח') דחה את דברי הגור אריה יהודה וכתב שאין זה כתרתי דסתרי לענות קדושה אחר תפילת ערבית מפני שאפשר לומר קדושה בלילה, כמו שמצינו בתפילת נעילה. וכתב עוד בשם הרא"ש שבשעת הדחק אפשר לעשות תרתי דסתרי. וכ"כ גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה או"ח סי' ל'), ובהג"ה בשו"ת מעט מים (סוף סי' ק"א) שחלקו על דברי הגור אריה יהודה.

גם במגן גבורים (סי' רל"ז סק"א) דייק מדברי הרמב"ם והרשב"א שכתבו שאין חזרת הש"ץ בערבית מפני שתפילת ערבית רשות, ומשמע שולא זה אין מניעה שתהיה חזרת הש"ץ וקדושה בלילה. ולמד מזה שגם מי שהתפלל ערבית יכול לענות קדושה עם המתפללים מנחה.

בשו"ת ישמח לב (גאגין, או"ח סי' ט"ז) דן באריכות בשאלה זו כמו שהבאנו את דבריו לעיל בתחילת התשובה, והסיק שאין חשש לענות אמן וקדושה אפילו אם יהיה זה לילה גמור. וכל שכן שבאמת עדיין יום הוא, ולהחמיר בזה הוא חומרא המביאה לידי קולא, שגדול עונשו של מי שאינו עונה אמן, ומי ששומע קדושה ואינו עונה נראה ככופר ח"ו.

העולה להלכה.

מכל האמור לעיל מתבאר, שלפי דברי המגן אברהם שאפשר להתפלל מנחה גם אחרי שהתפלל ערבית מבעוד יום מסתבר שאין לאסור לענות אמן וקדושה עם המתפללים מנחה גם אם הוא כבר התפלל ערבית, מפני שאפילו אם נחשיב את עניית הקדושה כהצטרפות לתפילה הרי מכל מקום הוא יכול עדיין בעצמו להתפלל מנחה אם עדיין לא התפלל.

אמנם, מטעם זה י"ל דבערב שבת דס"ל שמי שהתפלל ערבית אינו יכול להתפלל שוב מנחה, אזי יש מקום לומר שאסור לו כבר לענות עמם קדושה. אך אעפ"כ יש מקום גדול לצדד שאין עניית הקדושה על ידי מי שאינו חייב בה נחשבת כהצטרפות לתפילה. ואפילו על הצד שנחשיב את עניית הקדושה כהצטרפות לתפילה עדיין יש מקום לומר על פי דברי האשל אברהם שהתפילה והקדושה יכולות להחשב לו כתפילה הראויה לו ויכול לענות עמם. וכמו שהבאנו לעיל, רוב האחרונים הכריעו שאפשר לענות אמן וקדושה עם הציבור המתפללים מנחה גם כשהוא התפלל ערבית ואפילו כשאצלו כבר לילה ממש, והוא הדין גם בערב שבת, ושכן הוא המנהג.



הרב יעקב מרדכי ברנדיין

בענין מצות שהקמה נטחן בריחיים של מכונה¹

במצות יד שלנו ישנם הרבה המהדרים ליקח דוקא קמח שנטחן בריחיים של יד וישנם הרבה המשתמשים בקמח שנטחן בריחיים של מכונה, ומן הראוי לברר וללבן את הענין עפ"י ההלכה והמציאות, ולהוכיח שאין שום פקפוק וחסרון הידור בקמח של רש"מ, ואין הכוונה בזה לבטל ח"ו את חשיבות המהדרים דוקא בשל רש"י, ובפרט אלו שנהגו כן הם ואבותיהם, רק לבאר הענין עבור אלו שלא נהגו כן ורוצים לשנות ולהחמיר (כאשר מצוי כן הרבה לאחרונה), מפני שחוששים שיש בזה קולא בחשש חמץ או בלשמה, ומוציאים ע"ז ממון רב, ואילו היו יודעים את האמת לא היו משנים ממנהגם.

בצק, וגם נחוש שבצק זה מתפרר במשך הזמן ויוצא עם הקמח, ונבאר בעז"ה שאפי' לפי מציאות כזאת יש להתיר בזה לכתחילה (עכ"פ עפ"י הלכה).

דהנה מצינו מחלו' הראשונים גבי שק קמח שנתלחלח מזיעת החומה אם נעשה חמץ או לא ומובא בטור סי' תס"ו, ובשו"ע שם ס"ג מביא ב' הדיעות ומביא דיעה א' בסתם כהמקילין, וטעמם משום דזיעה שאינה ממים ממש דינה כמי פירות, וטעם המחמירים דס"ל דדינם כמים מבואר במג"א משום שהזיעה נוצרה ע"י מים שיש בחומה ע"ש. והפרי"ח והמגן האלף כ' הטעם דלא ילפינן חמץ מהכשר טומאה ולגבי חמץ כל שהוא רטיבות מים אף שאינו מים ממש יש בו כח להחמיץ, וכ' במ"ב סק"ח דנפק"מ בזיעת אבנים דאינה ממים דלהמג"א אין דינה כמים ולהפרי"ח והמגן האלף דינה כמים, ולפי"ז יוצא דבריחיים שלנו שהם של אבנים להמג"א לכו"ע הזיעה דינה כמי פירות, ואף לטעם הב' עדיין יש לנו דעת החולקים דאף בזיעת החומה מקילין דדינה כמ"פ, והרי נקט השו"ע לעיקר כהמקילין, וכנ"ל. [ואף דהמג"א תמה על השו"ע דרוב הראשונים מחמירים, בא"ר כ' שאין דבריו

א. בנושא זה ישנם ב' דיונים: א' חשש חמץ והיינו מה שהיה המציאות מלפנים שהיה נוצר חתיכות בצק באבני הריחיים מחמת הלחות שנעשה ע"י חום האבנים, ב' משום לשמה שנטחן ע"י מכונה ולא מכח אדם שמכוון לשמה.

ב. תחילה נדון על החשש חמץ ונוכיח בעז"ה שאין מקום חשש כלל בזה, והוא כי אחר הברור אצל העוסקים בדבר נתברר שבשנים האחרונות השקיעו הרבה בזה ואין אבני הריחיים מתחממים כלל, ואפי' במקום שאפשר שיתחממו מעט זהירים מאד אצל ההכשרים המהודרים להפסיק את פעולת הריחיים בכל זמן שעלול להתחמם מעט בכדי שלא לגרום ללחות, וממילא אין שום מציאות של היווצרות בצק באבני הריחיים. [ולעומת זאת יש בזה גם מעלה שאין כ"כ מגע אדם, משא"כ ברש"י שיש הרבה מגע אדם, וצריך לסמוך על זהירות המתעסקים, ומטעם זה ישנם הרבה שמעדיפים דוקא קמח של רש"מ].

ג. ובאמת שא"צ להאריך יותר אחר שכן הוא המציאות, רק שמן הראוי לבאר הענין גם למי שלבו נוקפו וחושש שאולי לפעמים אין נזהרים כל הצורך וכיוצ"ב ונוצר מעט

1 אחרי כתבי זאת העירוני שכבר נדפס בענין זה בקובץ ניסן תשע"ב ע"י הרב אליהו איצקוביץ, ושם הוכיח שאין שום ענין והידור בקמח של רש"י, ובניסן תשע"ג האריך להוכיח נגד דבריו הרב יעקב ברי"צ בריוזל שיש בזה ענין והידור, והניחו לי מקום להתגדר כאשר יבואר בעז"ה, והוספתי בסוף המאמר לבאר דאף לפי"ד הדברים במקומם עומדים.

גיפוי עכ"פ במקום הפסד, ובמ"פ מיקל לגמרי.

דהנה באמת בשו"ע (סי' תס"ו ס"ד) מבואר דל"מ ריקוד בזה דמיפרך ומתערב וחוזר וניעור בפסח, ואפי' אפה קודם הפסח כ' בח"י דלא נתבטל כיון שהפירור עומד במקומו אחר הריקוד וגם ע"י הלישה אינו נימוח, אך הרבה אחרונים חולקים ע"ז (והעתיקים במ"ב) והם הפר"ח והלבוש והמאמ"ר והשע"ת בשם הגינת וורדים והמגן האלף והעמק הלכה וס"ל דע"י האפיה נעשה הכל גוש אחד והוה כלח בלח ואינו חוזר וניעור, ובמ"ב סומך ע"ד במקום הפסד. [והגם דבמ"ב מסיק בשם המגן האלף שיש לצרף עוד סניף שיקח מעט מן הקמח ויאכלנו קודם הפסח ונתלה החמץ בזה, המעיין שם יראה דכשיש עוד צירוף אין להחמיר כלל ולהפסיד ממון ישראל ויש לסמוך על הריקוד, והכא הרי יש עוד סניף דהוה מ"פ, וגם הרי אצלנו הרבה מן הקמח נופל קודם האפיה].

ז. וכ"ש בהא דידן דהוה כמ"פ דמועיל בזה הניפוי וכמבואר במ"ב שם סק"ח שסומך בזה לכתחילה אף בקמח שנתלחח מזיעת החומה (הגם שבזה חושש להחמירים דדינם כמים), ואפי' יאפה אותם תוך הפסח דאין בזה סברת המקילין הנ"ל, וע"ש שהאריך בשעה"צ בביאור הטעם דאע"ג דבמים שנפלו על קמח אין מקילין בריקוד בנתייבש מ"מ בהא דידן יש להקל בחשש איסור משהו, ובמגן האלף ועין יצחק כתבו ג"כ כדבריו, אכן הח"י מחמיר בזה. [ומביא שם שגם הח"א מחמיר קצת בזה, והמעייין בח"א יראה דמחמיר רק משום דהוה ספק מים וספק מ"פ אבל בודאי מ"פ סומך דלא נתערב כלום אחר הניפוי, ומש"כ אח"ז דבמ"פ צריך שימור רב משמע שם דמירי כשנשאר שם קמח עם מ"פ ולא ניפה אותם], ומסיק בשעה"צ דרק מהיות טוב אם יכול לאפות קודם פסח וגם בשימור רב בודאי מן הנכון לעשות כן, [וכהיום דאכשר דרא ומזהירים בזריות וזהירות

מוכרחים, וכן במ"ב נקט כסתימת השו"ע וכהרבה ראשו' שסוברים כן, ובפרט דלהמג"א גופיה בלא"ה מודו כו"ע בזיעת אבנים דהוה כמ"פ וכנ"ל]. והיוצא מכ"ז דזיעה הנעשית מאבני הריחיים נקטינן לכו"ע דדינה כמי פירות.

ד. אך אכתי יש לדון לב' חששות שישנן במי פירות: א' להא דפסק הרמ"א בסי' תס"ד דאין לשין אף במ"פ לחוד, ומיקל רק לחולה או זקן, ואפי' בדיעבד נאסר כמבואר בשו"ע הרב וח"א, ב' דהא אח"כ חוזרין ולשין קמח זה עם מים והו"ל עיסה שנילושה עם מ"פ ומים דקיי"ל כהראשו' דגרע ממים לחוד וממהרים להחמיץ וכמבואר בשו"ע שם ס"ב.

ה. אמנם המעיין בפוסקים יראה דבכה"ג אין להחמיר, דהנה לגבי החשש דנילוש במ"פ מבואר בשו"ע"ה (שם ס"י) דדוקא הלש בכוונה במ"פ נהגו להחמיר ולאסור אף בדיעבד שלא במקום הדחק, וכדי שלא יעשה כן בפעם אחרת, אבל בדבר הנעשה מאיליו כגון חיטה שנפלה לתוך מ"פ אין להחמיר בדיעבד, וכמו"כ בהא דידן הרי נעשה מאיליו שלא בכוונה.

ולגבי חשש הב' דאח"כ נלוש גם במים ע"י בה"ל שם ד"ה אין ללוש דפליגי האחרו' בנפלו מ"פ על חיטים או קמח ונתייבשו אם מותר לאפות בהם ופליגי אם חוששים שע"י המים שיובא עליהם תעורר שוב כח המ"פ ותמהר להחמיץ, ומסיק דבמקום הדחק יש להקל אף לכתחילה ללוש בהם, וה"נ בהא דידן הרי נתייבש מקודם.

ו. וכ"ז כשאין מנפים את הקמח שנתלחח מזיעת האבנים ונשארים שם ממשות של קמח זה, ובזה עדיין יש להחמיר לכתחילה משום ב' טעמים הנ"ל אף דהוה מ"פ, אך אנו שמנפים את הקמח קודם הלישה יש להתיר בזה אף לכתחילה כיון דהוה מ"פ, ואף בקמח שנתלחח במים ונתייבש מיקל במ"ב להלכה להתיר ע"י

ושומרו, משא"כ בלישה יש לו לשמור בעצם מעשה הלישה. (ומו"ר הג"ר יעקב חנוך הכהן שבדרון שליט"א א"ל שאפשר שגם הט"ז נתכוון לזה), אך הב"ח והא"ר והמח"ב בשם המטה יהודה מחמירים אף בטחינה דלמ"ד בסי' תנ"ג ס"ד דבעינן טחינה לשמה הי"ג ל"מ גדול עו"ג, והח"י מיקל כהט"ז ומטעם אחר ע"ש, וכ"ד השוע"ה וההלכה ברורה, ובבה"ל כ' דכן מנהג העולם בטחינה ע"י גוי שנותן החיטים להאפרסת והישראל עומד ורואה.

י. ואף לדעת הב"ח וסייעתו דתולין זה בהא דפליגי אי בעינן טחינה לשמה, הרי מבואר במג"א ושו"ע"ה ומ"ב בסי' תנ"ג דהא דמצריך הרא"ש שמירה משעת טחינה היינו משום דאז מקרבין אותן אל המים כי טוחנין בריחיים של מים, משא"כ במקום שאין טוחנין במים, וכמו"כ בזמנינו א"צ שמירה להרא"ש אלא משעת לישה, ונשאר לנו רק חומרת הרי"ף דס"ל דבעינן תמיד שמירה משעת קצירה ואין תלוי בקירוב של המים, ובשו"ע פסק דטוב לשמרן משעת קצירה. [והגם שבבה"ל הוסיף מהפרי"ח דמדינא הוא וכ"כ כמה ראשו' כהרי"ף, מ"מ עפ"י השו"ע וההולכים בעקבותיו אינו אלא בגדר "טוב"], ומה שמצינו לכמה פו' שהחמירו לגבי טחינה אף בלא החשש דקירוב אל המים, ע"ש דבב"ה"ם מבוססים ע"ד הרי"ף דבעינן משעת קצירה ולכן כתבו דכשא"א משעת קצירה יעשה עכ"פ משעת לישה.

והיוצא מכ"ז דאף לדעת הב"ח ודעימיה דמחמיר כשגוי טוחן וישראל עו"ג הוה רק בגדר חומרא דמשעת קצירה, ולהט"ז וסייעתו וכן מנהג העולם כמשי"כ בבה"ל מיקרי לשמה אף לדעת הרי"ף דמצריך לשמה משעת קצירה.

יא. ובאמת דא"צ לכל זה וכמו שמצינו בכל הפוסקים שהיו נוהגים לטוחן הקמח בריחיים של מים ושל בהמה ולא פקפק ע"ז אדם מעולם אף דלא נעשה מעשה אדם בשעת הטחינה, ובמטה יהודה הזהיר ע"ז שהיו טוחנין ע"י בהמות והגוי היה המכניס

באפיית המצות יש בזה גם החומרא שעושים שימור רב, וגם א"צ לחוש לדעת הח"י דמחמיר שהוא יחידאה, וכפסק השעה"צ, וגם יש לצרף דעת כל האחרונים הנ"ל שמקילין אף במים כשמנפה ואופה קודם הפסח].

ח. [ויש להוסיף שאם יתברר שהלחות שנעשה באבני הרחיים כשמתחמם הוא מלחות החטים עצמם שמפיקים לחות ע"י החום, ודאי מסתבר דכשמתייבש חזר לקדמותו ועדיף מ"מ"פ ואין כלל מקום להחמיר, דמה שמחמירים במ"פ כשמתייבש הוא מפני שחוששים שע"י המים תתעורר שוב כח המ"פ ותמהר להחמיץ, משא"כ בזה שהלחות שנתייבש הוא כמו לחות הקמח גופא שלא יצא מעולם].

ענין דלשמה

ט. ועתה נדון אם יש בזה חסרון דלשמה [להחוששין שמצות מכוונה חסר בהם דין לשמה כיון שאין כאן מעשה אדם החושב], דהנה מצינו מחלו' הראשו' בטור וב"י רס"י ת"ס במצה שלשה או אפאה גוי בפני ישראל אי מיקרי לשמה ע"י כוונת הישראל העומד ע"ג ושומרו, ונפסק בשו"ע דאסור, וכ' הט"ז דדוקא לישה ואפיה אסור אבל הטחינה מותר ע"י גוי וישראל עו"ג, ואף להמחמירים דבעינן לשמה משעת קצירה וטחינה, והטעם כ' הט"ז וז"ל: ואע"ג דכ' הטור בסי' תנ"ג בשם השאלות דצריך שיהא מנטרא מחימוץ מן כד נפלא מיא עלויה ואי נטרינהו לחטי עכו"ם וחש"ו לא נפיק ביה י"ח היינו מטעם חימוץ, ממילא אם עומד ישראל ע"ג ושומר מחימוץ אין איסור משא"כ בלישה ואפיה דלאו מטעם חימוץ הוא אלא שיכוון לשם מצה בזה דוקא אסור בעכו"ם וחש"ו עכ"ל. [ברם שסברת הט"ז אין מובן כ"כ], ובחת"ס ביאר באופן אחר דבטחינה עיקר השימור הוא שלא יבוא ע"ז מים דהרי אין שם מים רק שנוהר שלא יבוא מים מבחוץ, וממילא סגי שעומד ע"ג

איצקוביץ (בקובץ ניסן תשע"ב - ק"ס) שביטל הענין לגמרי, אך אין בזה כדי לפקפק על הנוהגין לטחון בשל מכונה, דהרי גם בריחיים של מים דקדק שם לחלק בין האופנים דתלוי מתי מכניס את החיטים, דיש אופן דרק כח ראשון מיקרי כחו, ועפ"י כמה ראשו' ואחרו' יש לדון בכל גווני דל"מ כחו רק כח ראשון, וא"כ כיון דחזינן מכל הפוסקים שסתמו בזה שהיו נוהגין לטחון במים בכל גווני ולא חשו כלל בזה, אין לנו לשנות ממנהג אבותינו שהיו נוהגין כן וא"צ לחוש שיש בזה חסרון דלשמה, ואע"ג דלגבי מצות של מכונה אין אנו סומכין ע"ז ומצריכים דוקא מעשה אדם, ע"כ דצריך לחלק ביניהם שבטחינה הקילו דסגי שעכ"פ הישראל מכניס החיטים מאיזה טעם שהוא, (עי' במאמר של הרב איצקוביץ שכ' בזה כמה סברות), וכ"ש לפ"מ שמיישב במח"ב אף כשהגוי מכניס החיטים לריחיים של בהמה והישראל עוע"ג וכנ"ל, דפשוט דע"י מכונה עדיף מיניה כיון שהישראל מכניס את החיטים.

יג. וכ"ז אף ללילה הראשונה דבעינן לשמה, וכ"ש לכל ימי הפסח דא"צ מן הדין שיהא לשמה רק ישראל קדושים ונהגו לעשות שימור לשם מצוה בכל המצות כמש"כ האחרונים, שאין מקום כלל לחוש לזה.

לסיכום:

יד. היוצא מכ"ז שאין כלל פקפוק בזה הן לענין חשש חמץ והן לענין לשמה, דלגבי חשש חמץ נתבאר שלפי המציאות דזמנינו אין שום היווצרות בצק באבני הריחיים, ואפי' מי שלבו נוקפו וחושש אולי יש מעט בצק ג"כ יש להתיר עפ"י הלכה, ומשום דנקטינן דהוה כמ"פ, ולכן קודם הגעת המים אף לדידן אין להחמיר וכמש"כ בשוע"ה, ואחר שנתייבש מיקל בבה"ל במקום הדחק לכתחילה אף ללוש בהם במים, וכיון שגם מנפים את הקמח יש להקל לכתחילה אף שלא במקום הדחק, דסמכינן שלא נתערב כלל ממנו לתוך הקמח, וכמש"כ לגבי זיעת החומה, וכ"ש בזה דודאי הוה כמ"פ, וכ"ש כשאופה בהם קודם הפסח.

טו. וכן לענין לשמה נתבאר דלא מיבעיא להט"ז וסייעתו דס"ל דמותר לטחון ע"י גוי וישראל עוע"ג, וכן מנהג העולם כמש"כ בבה"ל, דפשוט דה"נ הוה לשמה, אלא אפי' להב"ח וסייעתו דמחמירים בזה, וא"כ נצטרך להחמיר עכ"פ לדעת הרי"ף דמצריך שימור משעת קצירה וכנ"ל, מ"מ בזה שהישראל מכניס החיטים להאפרכסת ואח"כ נטחן מאליו ע"י המכונה א"ש לכו"ע, וכמו שהיו נוהגים תמיד לטחון בריחיים של מים ושל בהמות וכנ"ל,

החיטים לתוך הכלי (דס"ל כהב"ח דלא מהני עוע"ג), וכ' דהמדקדקין נזהרים שלא לטחון אלא ע"י ישראל בריחיים של יד, ומשמע דכ"כ רק משום שהגוי הוא המכניס החיטים, וכדמוכח בבה"ל דמוסיף על דבריו דה"ה בריחיים של מים, וע"כ דבזה מועיל כיון שהישראל הוא המכניס החיטים, וה"ה בריחיים של בהמה כשהישראל הוא המכניס החיטים. [ובמח"ב מיישב אף המנהג שהגוי מכניס החיטים, דכיון שהגוי אינו מתעסק בטחינה רק הבהמות דעת הגוי בטל ומהני שהישראל עוע"ג ומכוון לשם מצוה, ומנהגי אף להמחמירים כהב"ח], ולפי"ז פשוט דמהני בריחיים של מכונה כשהישראל מכניס החיטים להאפרכסת לכו"ע.

יב. והנה בקובץ ניסן תשע"ג (גליון קס"ו) האריך הרב יעקב ברויזל להוכיח דריחיים של מכונה גרע מריחיים של מים ושל בהמה דשם הוה לכה"פ כחו ע"י הכנסת החיטים להכלי משא"כ ברש"מ, והרחיב בזה מאד בדקדוק היטב לחלק בין האופנים, והוכיח דע"י מכונה גרע דלא הוי כחו.

אמנם דבריו יפה נאמרים למצוא טעם להידור בריחיים של יד דנעשה בודאי ע"י מעשה אדם ממש (שזהו עיקר אריכות דבריו למצוא טעם להידור זה ודלא כהרב

ואפי' ללילה הראשונה וכ"ש לשאר ימי הפסח, ולעומת זאת יש ג"כ מעלה ברש"מ שאין כ"כ מגע אדם.

טז. ונחזור למש"כ בריש דברינו שאין בזה ח"ו כדי לזלזל באלו המהדרים בזה. (ובפרט שיש בזה טעם להידור וכמש"כ הר"י בריזל), אלא העיקר שלא לחוש שכאילו מי שאוכל מצות של רש"מ הוא מן המקילין בהידורים וחומרות של פסח, ואפי' אלו שנהגו להחמיר יש מקום עפ"י הלכה לשנות בזמנינו אחר שנשתנה לגמרי המציאות וכנ"ל, (כי כפי הנראה עיקר הטעם שהיו הרבה נוהגין לאכול דוקא מרש"י היה משום חשש הבציקות שהיו שכיחים מאד, ולא מטעם דלשמה, ומה"ט היו נוהגין כן בכל הפסח, ומשום לשמה לא היו מהדרים רק בלילה הראשון).

אך הבא לשנות יעשה שאלת חכם, אחרי שבחומרות של פסח נהוג שאין משנין ממסורת אבות אף כשנשתנה המציאות ונתבטל טעם החומרא, ועוד טעמים ואכ"מ.

ומי שטוחן בעצמו ברש"י יש בזה עוד טעם חשוב לעשות כן כמבואר בשו"ע סי' ת"ס ס"ב בשם הרא"ש, וגם העניינים המבוארים בספה"ק.



הרב אברהם רוזין

כמה ספיקות בעניני בר מצרא

לוקח שקנה שני קרקעות סמוכות, והמצרן רוצה לסלקו רק מקרקע אחת שהוא מצרן עליה, האם הלוקח נחשב מצרן מכח הקרקע השניה. / ב. באו כל המצרנים לקנות בבת אחת ויש מצרן אחד מכל רוח וברוח אחת יש שני מצרנים איך מחלקים הקרקע. / ג. באופן הנ"ל, אם אחד מהמצרנים באותו הרוח אינו רוצה לקנות, או שאין כלל מצרן בחצי מהרוח, כגון שיש שם סלע או נהר. / ד. מצרן אחד באורך הקרקע ומצרן אחד ברוחב הקרקע איך מחלקים ביניהם. / ה. האם מצרן יכול לסלק לוקח, באופן שהלוקח יכול לסלק המצרן מקרקעו מכח מצרנות אחרת. / ו. האם שותף יכול לומר למצרן איני רוצה אותך שותף. / ז. אנוס בהבאת המעות, האם מפסיד המצרנות משום כך, והאם זכותו של המצרן לבקש זמן להחליט אם רוצה לקנות.

האשה, הנה גם הבעל נקרא בן המצר לחלקו, מפני חלק האשה שיש לו בו קנין פירות, דלא גרעה ממשכנתא דלית בה דינא דבר מצרא, משום דשכונה גביה וכו'. וכיון דבחלק האשה אין דינא דבר מצרא, אף בחלק הבעל אין דינא דבר מצרא שהרי גם הוא נקרא בר מצרא, מפני הזכות שיש לו בחלק אשתו, כי אע"פ שמתחלה טרם שקנה זה הקרקע, לא היה הוא בר מצרא, מ"מ עתה, בא לו כאחד שקנה חלקו, ונעשה בן מצר מפני זכות אשתו, דאיך נאמר לו הסתלק מחלקך משום ועשית הישר והטוב, והנה זה החלק צריך לו ג"כ כי הוא עתה בן מצר מפני חלק אשתו, עכ"ל. הנה שפתיו ברור מללו שאע"פ שרק עכשיו נעשה בן המצר בעיסקה זו, נחשב בר מצרא על חלקה האחר של הקרקע.

ועיין בשו"ע סעיף י"ג וז"ל אחד שלקח משנים שדה אחת, ובא המצרן לסלקו מחציו שלקח מן האחד, אינו יכול לסלקו אלא אם כן מסלקו מכולה או מניחו מכולה. הגה: ודוקא בשדה אחת, אבל שתי שדות יכול לסלקו מאחת ומניחו לו אחת. (ב"י בשם תלמידי רשב"א). אבל המוכר קרקע לשנים, יכול המצרן לסלק לשניהם, או לסלק האחד ולהניח האחד. ומקור דין זה הוא מדברי הרמב"ם.

ולפום ריהטא ביאור הלכה זו הוא, משום שכידוע דינא דבר מצרא הוא על הלוקח ולא

א. יש לדון מי שקנה שני קרקעות סמוכות מאדם אחד בבת אחת, והמצרן רוצה לסלקו רק מאחת הקרקעות, האם יכול הלוקח לומר היות שאינך מסלק אותי מהקרקע השניה גם אני נחשב מצרן, ומצרן שקדם וקנה אין השני יכול לסלקו, או שמכיון שעד לעיסקה זו לא היה מצרן, אינו נחשב מצרן לענין עיסקה זו, משום שאומרים לו עשה הישר והטוב ואל תיכנס כלל לעיסקה זו.

ראשית דבר מצאנו בריב"ש סימן שס"ט הובא בדרכי משה סימן קע"ה סעיף ה' וברמ"א שם סעיף מ"ז באופן שבעל ואשתו קנו יחד קרקע בשותפות שהרי הדין הוא שאין דין בר מצרא באשה וז"ל, אבל הדין הוא שהקרקע הקנוי בין שניהם, שניהם שותפים בו, וחציו קנה הבעל לעצמו, וחציו קנתה היא הגוף ופירות הבעל, ובחלק האשה אין בן המצר יכול לטעון כלום, לפי סברת הרשב"א ז"ל, וכמ"ש למעלה כל שיש לה נכסים, דאין לחוש להערמה, ובחלק הבעל, ג"כ אינו יכול לסלקו כי אעפ"י שמי שקנה חלק אחד מקרקע משותף, יכול בן המצר לסלקו, אע"פ שאפשר שכשיסלק הקרקע המשותף, לא יבא חלק זה לצד בן המצר, אפ"ה בן המצר יכול לסלקו וכו'. א"כ יכול בן המצר, לסלק הלוקח חלק אחד מן השותפין, הכא נמי בחלק הבעל היה לנו לומר שיוכל לסלקו מטעם זה, זה אינו שהרי יש כאן טעם אחר שכיון שאינו יכול לסלק

שדות שאינם סמוכות, [דלא כהנתיח"מ] ומשו"ה גם בקונה אחד מסלקו משום שאינו בר מצרא על השניה שהרי הם אינם סמוכות, ודברי הגר"א הם כדברי הריב"ש.

העולה מהדברים, שאדם שנעשה מצרן בעיסקה זו עצמה, לדעת הריב"ש נחשב מצרן ואין יכולים לסלקו, וכן סובר הגר"א, לעומתם דעת הנתיח"מ שאינו נעשה בר מצרא באופן זה מכיון שלפני עיסקה זו לא היה לו קשר לקרקע זו, אומרים לו עשה הישר והטוב ואל תיכנס כלל לעיסקה זו.

ב. והביא הגר"א ראייה לדבריו שגם אם הוא נעשה עכשיו בר מצרא אינו יכול לסלקו, מהא דאמרינן בגמרא ב"מ ק"ג ע"ב, הני ארבעה בני מצרני, דקדים חד מינייהו וזבין, זביניה זביני, ואי כולהו אתו בהדי הדדי פלגו לה בקרנזיל. ופרש"י בארבע אלכסונוות, שיהא כל אחד נוטל בה על פני כולה סמוך לו, ולשון קרנזיל זיל בה לקרנות. ולכאורה אינו מובן מה הוכיח הגר"א משם, והיה נראה לכאורה לפרש כוונתו למה דאיתא בתשובות הרשב"א ונפסק בשו"ע סעיף י"א, שאם בצד אחד יש שני מצרנים, ובשאר שלשת הצדדים בכל צד מצרן אחד, ששני המצרנים שמצד האחד חולקים ברבע אחד, ולכאורה ההבנה היא שכל אחד מצרן רק במה שכנגדו בצורה ישרה, ולא אלכסונית דאם לא כן, אלא שכל אחד הוא בר מצרא גם על החלק שאין כנגדו ממש, היה צריך לחלק את הקרקע לחמישה חלקים שוים, ומזה ששני המצרנים שמצד אחד מתחלקים ביניהם על כרחך שכל אחד מצרן רק על מה שכנגדו בצורה ישרה, ולא במה שאינו כנגדו, משום הכי זה שכנגדו שהוא מצרן בכל השדה לוקח חלק בכל השדה, וכל אחד מהם לוקח חלק בחצי השדה, וכיון שכן צריך עיון הדין שמובא אח"כ בשו"ע באותו הסעיף, שאם קדם אחד מהם וקנה זוכה בכל, ואין יכולים אחרים לסלק גם את זה שהוא מצרן רק בחצי רוח, ולכאורה אותו אחד שיש לו מצרנות רק בחצי, איך זכה בכל, הרי אינו מצרן בכל,

על המוכר שעל הלוקח נאמר ועשית הישר והטוב וכו' לך וקנה במקום אחר, ולא על המוכר כמבואר בגמרא. וא"כ ברישא הלוקח אומר או קח כל השדה או השאר לי את כל השדה, אבל בסיפא שהם שני לוקחים יכול לקחת מאחד את כל מה שקנה ולהשאיר ביד השני את כל מה שהוא קנה, ומשום הכי גם כתב הרמ"א שאם מדובר בשני שדות, גם בקונה אחד יכול לסלקו משדה אחת, ולהשאיר בידו את השדה האחרת.

והוסיף הנתיח"מ סק"ג על דברי הרמ"א וז"ל ונראה אף דאלו הב' שדות סמוכות אינו יכול הלוקח לומר כיון שאתה מניח לי אחת הריני מצרן כמותך, כיון דבשעת מכירה לא היה מצרן. וזהו דוקא כשקנה שניהם כאחת, אבל קנה בזו אחר זו אינו יכול לסלקו רק משדה שקנה ראשונה ולא משדה שקנה שניה כשהן סמוכין, דמחמת הראשונה הוא מצרן לשניה כמותו. עכ"ל.

ולא חש הנתיח"מ לדברי הריב"ש הנ"ל שאם נעשה הלוקח בר מצרא בעיסקה זו, אין מסלקין אותו כי במצב זה גם הוא נחשב בר מצרא, ובאמת הנתיח"מ לקמן בסעיף מ"ז כשהמחבר הביא דברי הריב"ש להלכה כתב שם הנתיח"מ בחידושים טעם אחר, והוא הטעם שהביא שם הסמ"ע שכיון שבמקח אחד קנאוהו אין יכול לסלק גם את הבעל מחלקו. וכבר העיר שם בהגהות מוה"ר עוזר [הנדפס בצד השו"ע] שהסמ"ע לא ראה דברי הריב"ש בפנים שכתב הטעם משום שבעיסקה זו נעשה הבעל גם מצרן, וממילא אין לסלקו.

ובאמת הגר"א בביאורו ביאר דברי השו"ע הנ"ל בסעיף י"ג בהא גופא, שבריש דבריו שמיירי באדם אחד שקנה משני שותפים, אינו יכול לסלקו מחלק אחד מהם, משום שהוא בבת אחת נעשה גם בר מצרא מצד החלק השני, משא"כ בסיפא בשנים שקנו יכול לסלק אחד מהם משום שהוא אינו בר מצרא כלל, ובזה ביאר גם דברי הרמ"א שכתב שבשני שדות גם לוקח אחד יכול לסלקו מאחת מהם דמיירי בשני

שחל דין בר מצרא אחד בשותפות, וא"כ מובן שאם אחד יש לו גבול גדול יותר מגיע לו בשותפות המצרנות חלק גדול יותר.

ג. ונפק"מ למעשה משני הגדרות אלו בדברי הרשב"א והכרעת השו"ע הנ"ל, האם הביאור הוא שבר מצרא הוא רק כנגדו, ולפיכך חולקים ביניהם המצרנים שמצד אחד, או שהביאור הוא שבאמת הוא בר מצרא על הכל אלא שהשני שמצד השני כוחו גדול יותר, וחולקים לפי אורך הגבול, יצא לכאורה נפק"מ למעשה באופן שבצד אחד יש שני מצרנים ואחד מהם אינו רוצה לקנות או שעל חלק המצר אין כלל בר מצרא כגון שיש שם נהר או סלע, אם ננקוט כביאור הראשון שהוא בר מצרא רק על מה שכנגדו בצורה ישרה, יצא שבחצי הקרקע יש שני מצרנים ובחצי הקרקע השני זה שכנגדו הוא מצרן לבדו וא"כ יחלקו הקרקע באופן כזה, זה שמצרן בחצי צד יקבל רבע מהקרקע והשני יקבל שלשת רבעים, אבל לפי הביאור השני שבעצם כל אחד נחשב מצרן בכולה, אלא שהחלוקה נעשית לפי אורך הגבול, כאן יחלקו שני שליש ושליש מכיון שלאחד יש גבול פי שנים מחבירו הוא יקבל גם בקרקע פי שנים מחבירו ולא יותר.

ד. למרות כל האמור לעיל לכאורה ברור, שאם יש שני מצרנים, אחד בגבול רוחב הקרקע ואחד בגבול אורך הקרקע, למרות שהגבול של האורך ארוך הרבה יותר מאשר גבול הרוחב, יחלקו בשוה משום ששניהם שונים על כל גבול הקרקע, ואין נפק"מ לנו אם הוא גבול אורך או גבול רוחב, משא"כ אם שניהם מצרני רוחב או אורך ואחד מהם גבולו גדול יותר, מחלקים לפי חשבון כאמור.

היוצא מהדברים, אם באו המצרנים לקנות בבת אחת חולקים בשוה, אם בצד אחד יש שני מצרנים ובכל שלשת הצדדים יש בכל צד מצרן אחד, לדעת הרמב"ם חולקים כולם בשוה, ולדעת הרשב"א שני המצרנים שמצד אחד חולקים בחלק אחד, וכך הכריע השו"ע, ואם יש מצרן בחצי רוח

אלא על כרחך שכיון שקנה את חלק הקרקע שמזה אין יכולים לסלקו, נעשה בבת אחת גם מצרן על החלקים האחרים, וכל חלק שנשאר אצלו הוא גם סיבה לקרקע הסמוכה, וממילא אין יכולים לסלקו מכל הקרקע. אלא שאין נראה מדברי הגר"א שהיתה כוונתו למה שכתבנו, אך על כל פנים הוי ראייה לפירוש הגר"א מכאן, ודלא כהנתי"מ.

ובאמת מדברי הרמב"ם נראה שחולק על דין זה וסובר שגם אם בצד אחד יש שני מצרנים, מחלקים בשוה בין כל המצרנים, כ"כ המגיד משנה בדעת הרמב"ם, אך בשו"ע לא נפסק כן, אלא כדעת הרשב"א הנ"ל, אולם בדעת הרמב"ם א"ש מה שכתב הנתי"מ שאין מקבל דין בר מצרא ע"י מה שקנה בבת אחת עם הקרקע שממנה רוצה הבר מצרא לסלקו.

אך באמת נראה שגם לדעת תשובות הרשב"א הנ"ל יש לבאר בדרך אחרת ואין צריך לומר שהמצרנות היא רק בצורה ישרה כנגד הקרקע, וממילא גם לא תהיה ראייה לדעת הריב"ש והגר"א, אלא באמת מי שבר מצרא בחלק מהקרקע נחשב בר מצרא בכולה, כיון שאפשר לחבר בין שני הקרקעות [וכפשטות דברי השו"ע לקמן סעיף כ"ז, היה מפסיק בינו ובין מצר חבירו רכב דקלים או בנין גבוה וחזק או גומא וכיוצא בהם, רואים אם יכול להכניס אפילו תלם אחד בתוך הדבר המפסיק עד שיתערבו שתי השדות, הרי זה בן מצר שלו ומסלק הלוקח, ואם לאו אין מסלק הלוקח]. אלא שכשיש נגדו בר מצרא עם גבול גדול יותר, הוא נחשב בר מצרא עדיף יותר ומחלקים ביניהם לפי חשבון, והטעם שעשיית הישר והטוב אצל מי שגבולו גדול יותר עדיפה מאשר אצל מי שגבולו קטן יותר. ובביאור הענין בהרחבה עיין בחידושי הגר"ח על הש"ס שילהי ב"מ, שהאריך בענין זה, והיוצא מדבריו בקצרה הוא, שכשיש כמה מצרנים שבאים לקנות בבת אחת, אין הכוונה שיש כמה דיני בר מצרא, אלא

משום שהקרקע שמכוחה שואב הוא את מצרנותו היא קרקע שהוא יכול לסלק ממנה, אלא שכאמור הנתייה"מ אינו מקבל סברא זו, אלא שיש להסתפק אם חולק הוא גם על הדברי משפט, או שבזה הוא מודה, שהוא אינו יכול לסלק אחרים עם מצרנות כזו, וחולק רק על הערוך השולחן שמכח זה יכול להחזיק בקרקע שכבר קנה.

אך לכאורה כל הנידון של הערוך השולחן הוא רק לדעת הנתייה"מ הנ"ל בפירוש דברי הרמ"א, שמי שנעשה מצרן באותה עיסקה אינו נחשב מצרן, אבל לדעת הגר"א הנ"ל בפירוש דברי הרמ"א שהקונה שני קרקעות סמוכות בבת אחת, נחשב מצרן ואינו יכול לסלקו רק מאחת, אלא אם כן מסלקו משניהם, א"כ מוכח מכאן דלא כהערוך השולחן שהרי באופן זה המצרן יכול לסלקו משניהם, ולמרות זאת הקרקע הזו נותנת כח ללוקח שלא יוכל לסלקו מאחת מהם, משום שהוא מצרן מכח השניה, וכל דבריו של הערוך השולחן הם רק לפי דרכו של הנתייה"מ, שהרמ"א מיירי בשני קרקעות שאינם סמוכות, ואז אין הלוקח מצרן כלל לקרקע השניה, ולפיכך יכול לסלקו מאחת.

אמנם הריב"ש שהבאנו לעיל שסובר גם כן שלוקח שנעשה מצרן באותה עיסקה נחשב מצרן, ולפיכך מי שקנה קרקע בשותפות עם אשתו אין המצרן מסלקו גם מחלקו, מכיון שאינו יכול לסלק האשה מחלקה משום שאין דינא דבר מצרא באשה, נחשב הבעל גם כן מצרן מכח קנין פירות שיש לו בחלק האשה, אך אין ראייה מדבריו דלא כהערוך השולחן משום שבאופן הנ"ל אין המצרן יכול לסלק את חלק האשה, וממילא נחשב הבעל למצרן מכח הקנין פירות שיש לו בחלק אשתו, אך מדברי הגר"א מוכח דלא כהערוך השולחן וכנ"ל.

ו. כתב המהרי"ל דיסקין בשו"ת קונטרס אחרון אות רל"ג ששותף שמכר חלקו ללוקח ובא המצרן לסלקו מדינא דבר מצרא, יש לשותף זכות לומר שאינו רוצה

ובשאר אין כלל מצרן או שיש מצרן ואינו רוצה לקנות יש להסתפק להכרעת השו"ע איך מחלקים את הקרקע, ועיין לעיל הפרטים בזה, אמנם מצרן רוחב ומצרן אורך חולקים בשוה.

ה. ומוסיף הנתייה"מ הנ"ל על דברי הרמ"א וז"ל, וזהו דוקא כשקנה שניהם כאחת אבל קנה בזו אחר זו אינו יכול לסלקו רק משדה שקנה ראשונה ולא משדה שקנה שניה כשהן סמוכין דמחמת הראשונה הוא מצרן לשניה כמותו, עכ"ל. והערוך השולחן חלק על דבריו וסובר שגם אם קנה בזה אחר זה יכול לסלקו מהשניה משום שכיון שבכוחו לסלקו גם מהראשונה, אע"פ שאינו חפץ לסלקו, אין הקרקע הזו יכולה לתת כח ללוקח שהמצרן לא יוכל לסלקו, משום שגם מקרקע זו עצמה יש למצרן כח לסלקו, כללו של דבר, קרקע שיכולים לסלקו ממנה אינו יכול לזכות בסיבתה.

והנה לקמן בשו"ע סעיף ט"ו איתא, המצרן שבא לסלק הלוקח, וקודם שסילקו מכר השדה שיש לו על המצר, איבד זכותו, וגם הלוקח שקנה ממנו אין לו דין מצרן לסלק הלוקח שקנה סמוך למיצר. והפתחי תשובה הביא שם מהדברי משפט דמ"מ אין הלוקח הראשון יכול לסלק הלוקח השני שקנה מהמצרן לומר שהוא עתה מצרן לשדה שקנה מהמצרן, זה אינו כיון שבשעה שקנה לוקח השני השדה מהמצרן אין לוקח ראשון מצרן, דהא אדרבה מצרן יכול לסלק ללוקח ראשון, והמצרן לא איבד את זכותו עד שמכר שדהו, וכיון שכך אינו יכול לסלקו גם אחר מכן, שהרי בשעה שקנה לא היה יכול לסלקו.

וחזינן מהדברי משפט כנ"ל, שאין דין בר מצרא בזמן שאת המצרן עצמו אפשר לסלק, ולכאורה זוהי טענת הערוך השולחן הנ"ל, ויותר מכך יוצא מהערוך השולחן דלא מיבעיא שהוא אינו יכול לסלק אחרים מכח מצרנות זו, אלא שמכח טענה זו אפשר לסלקו מקרקע שקנה בסמוך ולא תועיל לו קרקע זו גם להחזיק בידו מה שקנה כבר,

הנמכרת שטוען שהיא שלו ואח"כ הפסיד בדין, ורוצה לסלקו מדין בר מצרא, ופסק הרמ"א שהדין עמו ויכול לסלקו, ולכאורה כאן הוא אונס בשעת מכירה שהרי נאנס שלא היה יכול להחליט אם לקנות אם לא, ומדוע לא איבד זכותו, ובפרט שהרמ"א הביא דין זה בחדא מחתא עם הדין שהיה אנוס לא איבד זכותו, שבזה פירש הנתיחה"מ שאין הכוונה שהיה אנוס בשעת המקח, אלא בהבאת המעות, א"כ צ"ע המשך הסעיף.

ובעצם הדבר היה נראה לענ"ד החילוק בין סעיף ל"ב לסעיף ל"ד, שבסעיף ל"ד יש לפנינו אונס מתמשך שהמצרן חולה או נמצא במדינת הים ואין ידוע מתי יגמר האונס, וממילא אין המוכר צריך להמתין למצרן, משום שחושש בצדק שמההמתנה יפסיד את הלוקח, אבל בסעיף ל"ב זה רק אונס זמני, שקרה ללוקח אונס בשעת המכירה והאונס עבר מיד, ובגלל האונס לא יכול היה לקנות, בכה"ג לא איבד זכותו, ויכול לסלק את הלוקח לאחר שעבר האונס. וטעם החילוק נראה שהרי זה ברור שאין המוכר צריך להפסיד לוקח, ואם ע"י מה שממתין הלוקח ילך לו, אין דינא דבר מצרא, וא"כ אם יש בר מצרא שיש לו אונס מתמשך ואינו יכול להחליט אם לקנות, מטבע הדברים שום לוקח לא יקנה את הקרקע משום שאינו רוצה לקנות קרקע שיוכל המצרן לסלקו בלא גבול, אבל באונס זמני, אנו אומדים את המצב שהקונה לא ילך בשביל כך, אבל הא מיהת אם אנו יודעים שיש חשש שהקונה ילך לו פשיטא שאין המוכר צריך להפסיד, וכאמור כמה פעמים שדינא דבר מצרא הוא דין על הקונה ולא על המוכר.

ולפ"ז יוצא לנו נפק"מ לדינא שאם המצרן קטן ותוך זמן קצר הוא ייעשה גדול, או שהוא במדינת הים וברור לנו שהוא חוזר תוך זמן קצר, יתכן שאז יש להמתין, כי ודאי הלוקח לא ילך בשל כך, כללו של דבר, אם יש חשש שהמוכר יפסיד

להיות שותף עם המצרן רק עם הלוקח. ולכאורה נראה סתירה לזה מדברי השו"ע שהובאו לעיל סעיף י"ג ששנים שקנו קרקע בשותפות, יכול המצרן לסלק את אחד מהם מחלקו, וכן מה שכתב השו"ע בסעיף י"ב בסוף הסעיף וז"ל, וכן שדה הנמכרת של שנים ומכר אחד מהם חלקו לאחר, המצרן מסלקו, ואין הלוקח יכול לומר כיון שאין החלק שקניתי מסויים, שמא יפול חלקי מצד אחר שאינו מצר שלך. ואולי יש לומר שהמחבר מיירי באופן שאין לשותף התנגדות להיות שותף של המצרן, וכל הנידון הוא רק אם אפשר לבטל חלק מהעיסקה, שהרי שני השותפים קנו בבת אחת, ועל זה פסק השו"ע שיכול לסלק את אחד השותפים מחלקו, וצ"ע.

ז. פסק השו"ע סעיף ל"ב, אם שהה המצרן שיעור שילך ויביא מעות ויתבענו בדין, ולא תבעו, איבד זכותו. הגה: היה אנוס, לא איבד זכותו. (ב"י). וכתב הנתיחה"מ בחידושים סקכ"ט, ודוקא שלא היה אנוס בשעת מכירה רק אחר שקנה לוקח נאנס בהבאת המעות, אבל אם היה אנוס בשעת מכירה להלוקח, מבואר בסעיף ל"ד דבטל המצרנות. וכוונת הנתיחה"מ שבסעיף ל"ד איתא היה בן המצר במדינה אחרת, או חולה או קטן, ואחר זמן הבריא החולה או הגדיל הקטן ובא ההולך, אינו יכול לסלקו, שאם אתה אומר כן אין אדם יכול למכור קרקעיתו, שיאמר הקונה לאחר כמה שנים תצא מידי, ומזה הוכיח הנתיחה"מ שרק אם החליט לקנותו אלא שנאנס רק בהבאת המעות לא איבד זכותו, משא"כ אם נאנס שאינו יכול להחליט אם לקנות הקרקע או לא, אין המוכר צריך להמתין לו משום שהוא הפסד למוכר שבינתיים הקונה ילך לו.

אלא שלכאורה צריך עיון מהמשך דברי הרמ"א שכתב, וכן אם שתק מכח טעות, כגון שהיה סבור שדמי המכירה יגיעו לו, ואח"כ כשנודע לו שיגיעו למצרן שלו בא לסלק הלוקח, הדין עמו (תשובת מהרי"ל). והיינו שלמצרן היה ערעור על הקרקע

להמתין, אך לפי כל האמור לעיל נראה שבאופן שהקונה לא ילך, יש מקום לומר שיש להמתין זמן סביר עד שיחליט אם לקנות את הקרקע או לא, ואין סברא לחלק בין נאנס ללא נאנס, כי הרי המוכר אינו צריך להפסיד גם אם נאנס, ואם אין המוכר מפסיד, גם אם לא נאנס לכאורה יש לו להמתין, אך לפי דברי הנתיחה"מ הנ"ל לכאורה נראה שלהחלטה אם לקנות או לא, אין ממתנינים כלל, אלא שכאמור לעיל צריך עיון מהמשך דברי הרמ"א בסבר שהקרקע שלו היא כנ"ל, ויש עוד לעיין בזה.

בהמתנה אין דין בר מצרא, ואם לאו יש דין בר מצרא.

ומזה יש אולי לפשוט מה שיש להסתפק, אם המצרן לפנינו ואומר שהוא רוצה זמן סביר להחליט אם לקנות את הקרקע, זמן שלוקח לכל אדם מהשורה להחליט אם לקנות או לא, באופן שודאי שהקונה לא ילך לו בינתיים, או שההנחה היא לכאורה שהקונה לא ילך לו, האם צריכים להמתין לו על זה או לא, כי בגמ' איתא רק שצריך להמתין על הבאת מעות אבל על עצם ההחלטה אם לקנות או לא, לא מצאנו שיש



הרב יצחק שלמה פייננבוים

האם נוהג אבילות ל"ע בערב פסח אחר חצות

להסתפר אחר חצות מודה לדברי מהר"י מינץ דשרי, וכן הוא באור זרוע להדיא (הל' אבילות סי' תלב דף פט.). דבערב פסח נפסק האבילות מזמן שחיטת הפסח ואילך עכ"ל.

ובסעיף ד' כתב הדרכי משה בהתייחסות לדברי הב"י הנ"ל וז"ל וכבר כתבתי דעת אור זרוע כדעת התשב"ץ בדין האחרון דהיינו שאין אבילות נוהג בערב פסח מזמן שחיטת הפסח ולמעלה וראוי לסמוך עליו עכ"ל.

ג. והנה הגם דהדרכי משה כתב דיש לסמוך על דברי האור זרוע והתשב"ץ דבערב פסח מזמן שחיטת הפסח אין נוהגת אבילות לפי שבימיהם היה יו"ט, מ"מ להלכה למעשה לא כתב כן, וכמבואר בשו"ע סי' שצ"ט ס"ג אם קבר את מתו שבעה ימים קודם הרגל ונהג בהם גזירת שבעה הרגל מבטל ממנו גזירת שלושים, אפילו חל יום שביעי בערב הרגל דמקצת היום ככולו ועולה לכאן ולכאן ומותר לכבס ולרחוץ ולספר בערב הרגל, וכ' הרמ"א, סמוך לחשיכה, ובערב פסח מותר בכל אחר חצות דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך, ועדיף שיגלח קודם חצות הואיל ואחרים אסורים לגלח אחר חצות עכ"ל.

ואתה תחזה דלהלכה למעשה לא כתב הרמ"א להקל באבילות של ערב פסח אחר חצות כי אם כדי לבטל גזירת שלושים, והיינו בחל יום השביעי בערב פסח דאמרינן מקצת היום עולה לשבעה ומקצת היום עולה לשלושים ובא הרגל ומפסיקו ובכה"ג צירף הרמ"א דעת האור זרוע והתשב"ץ דמחצות מפסיקים דיני השלושים, אבל לבטל דיני שבעה לא פסק הרמ"א כיון דלהלכה לא ס"ל כן.

ובזה א"ש מה דבשו"ע שם ס"ה כתב אם חל אחד מימי האבילות חוץ מהשביעי בערב הרגל מותר לכבס ולא ילבשנו עד הלילה,

הנה סוגיא זו עמומה היא מאד, וכיון של"ע הוצרך הדבר אצלי הלכה למעשה כי אמי ע"ה נפטרה בערב פסח תשס"ו, אמרתי הנה אבא במגילת ספר לברר הלכה זו, ואכן הארכתני בזה הרבה בספרי שמועה טובה שי"ל ערב פסח תשס"ט קחנו משם, יהיו הדברים לעילוי נשמתה.

ולפי שנתחדשו לי כמה הוספות בדין זה, אמרתי אשנה שוב פרשה זו בשביל דבר שנתחדש בה, ואציע הדברים לפני הלומדים והמעיינים, ויהא רעוא שיהיה העיון בזה בבחינת דרוש וקבל שכר, ובקרוב נעסוק בהלכתא למשיחא ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים בשמחה וקול רננה.

א. הבית יוסף יו"ד סי' שצ"ט כתב וז"ל כתוב בתשב"ץ על אבל שחל יום שלישי שלו בערב יום כיפורים ונצטוו לרחוץ אבל לא ללבוש לבנים דוקא ביום שלישי מותר פחות מכן לא, וכתב עוד שפעם אחת אירע לאחד יום ששי לימי אבלו בערב פסח ואמר דכיון שהיה זמן שחיטת פסח ואז בימיהם היו קורין הלל והיה יום טוב אין אבילות נוהגת בו, ואין לדבר זה ולא לראשון לא סמך ולא ראייה עכ"ל.

ב. ובדרכי משה שם ס"ג כתב וז"ל כתב מהר"י מינץ בתשובותיו סימן ד' אם הפסיק הרגל אבילותו, והרגל הוא פסח מותר לספר אחר חצות, אע"ג דאחרים אסורים לאחר חצות, ועדיף טפי שגם הוא יגלח קודם חצות דכל המותר לערב מותר שחרית.

אמנם בתשובת מהר"י וייל סימן ו' כתב במקומות הנוהגים לשלול תוך שלושים או לאחר שלושים על אביו ואמו מותר לשלול גם כן בערב הרגל אם הפסיק האבילות, ודוקא לאחר שהתפלל מנחה, נראה מדבריו שכל שהרגל מפסיק אינו שרי אלא לאחר שהתפלל מנחה, ואפשר דבערב פסח שאסור

השואל במטותא מינה לחוות דעתו הרמ"ה בענין אבילות הקרובים וכו', שנית אם האבל צריך להמתין לפני בית הכנסת בשעת מנחה והשמש יכריז לנחם אבל כנהוג, הואיל ורגל מבטל גזירת שבעה א"כ כמו שפוסקים המנחמים וכו'.

הנה באתי להשיב על דבריו בנחיצה ואחר אחרון אני בא במאי דנסתפק מכ"ת אם האבל צריך להמתין לפני בהכנסת לנחם אבל כנהוג הואיל ורגל מבטל גזירת שבעה, הנה לדעת הרמב"ם שהביא הטור בסי' שצ"ט שאינו מותר לא לגלח ולא לרחוץ ולא לסוך ולא לעשות שום מלאכה עד שיכנס יו"ט, ויו"ט מפסיק שאר השבעה ולאחר יו"ט משלים שלוששים, ולפי"ז כל דין אבילות עליו עד השעה שהציבור מתפללים לומר ברכו שמקבלים עליהם יו"ט היה ראוי להתנהג עמו כדין האבל.

אבל לדעת הפוסקים שמותר לו לספור ולכבס ולרחוץ סמוך לחשיכה, וכיון דמותר לו בשביל כבוד הרגל לרחוץ אחר המנחה, וכן הכריע הש"ך בסי' שצ"ט ס"ק י"ו והט"ז (ס"ק ה), ואף שבאורח חיים סי' תקמ"ח כתב מג"א (ס"ק ט"ו) הא דכתב רמ"א ביו"ד וכן נוהגים קאי לאותם שאין נוהגים איסור רחיצה, מ"מ מודה דלאותן שאין נוהגים איסור רחיצה דמבטל מיניה גזירת שלוששים, ופשיטא בערב פסח שהביא ב"י בשם התשב"ץ שאין אבילות נוהג אחר חצות שהיה יו"ט, וכן מבואר בשו"ע לענין גזירות שלוששים, דבערב פסח מותר אחר חצות, אף שהש"ך השיג על זה מ"מ ראוי לסמוך עליהם שלא לקרותו בשם אבילות עכ"ל.

והיוצא מדבריו לדינא דהאבל שחל רגל בתוך שבעת ימי אבילותו כשמגיע לבית הכנסת להתפלל בכניסת הרגל אין צריך השמש להכריז שיצאו לנחמו, ומטעם דסמכינן על הפוסקים דמן המנחה ואילך מותר ברחיצה וכיו"ב בשביל כבוד הרגל ובטל שם אבילות מיניה, ובערב פסח יש לסמוך גם על שיטת הבית יוסף בשם התשב"ץ שאין נוהג אבילות אחר חצות,

וטוב לזוהר מלכבס עד אחר חצות כדי שיהא ניכר שמפני הרגל הוא מכבס, אבל לרחוץ אסור עד הלילה, ויש מתירין לרחוץ אחר תפילת המנחה סמוך לחשיכה, וכ' הרמ"א, וכן נוהגין, ולא כתב הרמ"א דכ"ז בשאר רגלים אבל בערב פסח מפסיק האבילות מחצות.

וכן בס"ז כתב השו"ע נהג שעה אחת לפני הפסח אותה שעה חשובה כז', וח' ימי הפסח הרי ט"ו ומשלים עליהם ט"ו אחרים עכ"ל ולא כתב הרמ"א דהאי שעה קודם הפסח איירי שהיתה לפני חצות דהלא אחר חצות אין נוהג אבילות.

ד. והנה גם מה דפשיטא ליה לרמ"א דערב פסח מחצות מבטל גזירת שלוששים, נחלקו עליו הש"ך שם ס"ק י"א, והב"ח ס"ח, וז"ל הש"ך וערב פסח כו' זה הוציא הרב מתשובת מהר"י מינץ סי' ד, וצ"ע דאדרבה משמע שם דערב פסח שוה לכל יום טוב לענין כיבוס ורחיצה דלא הותר אלא סמוך לחשיכה וכו', רק דאיתא שם דבערב פסח יש לגלח קודם חצות הואיל ואחרים אסורים לגלח אחר חצות דאין עושין מלאכה בערב פסח אחר חצות מפני שהיה זמן שחיטת הפסח וכמו שנתבאר באורח חיים סי' תקמ"ח עיין שם, וראיתי בב"ח שהעתיק דברי הרב והשמיט הא דבערב פסח מותר בכל וצריך עיון עכ"ל.

ולהלכה למעשה נחלקו בזה הפוסקים האחרונים, והדרך החיים בהל' אבילות דין אבילות ברגל ס"ב פסק כהש"ך דלא שאני ערב פסח משאר ערבי רגלים, אבל האליה רבה סי' תקמ"ח ס"ק ט', וכן החק יעקב סי' תס"ח ס"ק ד', והעתיקו הבאר היטב שם ס"ק א', והחכמת אדם כלל קס"ט ס"ג, וכן המשנה ברורה סי' תקמ"ח ס"ק ל"א כתבו להלכה כדעת רמ"א דערב פסח מחצות מבטל גזירת שלוששים.

ה. והנה בשו"ת פנים מאירות ח"ב שאלה מ' צידד כדברי הש"ך ולפי שדבריו חשובים מאד לבירור סוגיא דידן אעתיק לשונו וז"ל

אמנם כל הפוסקים פליגי עליה בזה, בראש ובראשונה הקיצור שולחן ערוך סי' ר"כ ס"ד בהגהות לחם הפנים וז"ל ועפ"ד הדרכי משה פסק כן בספר חכמת אדם שאף כשחל ער"פ בתוך שבעה אין אבילות לאחר חצות וכו', ולפע"ד לא נהירא ואף שבדרכי משה כתב שראוי לסמוך עליו, מ"מ כפי הנראה בהגהות השו"ע לא סמך עליו לגמרי, אלא באם חל השביעי בער"פ ולא בתוך ז' ע"ש, וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"ו יו"ד סי' רל"ג שתמה כיו"ב על דברי החכמ"א והוסיף דהרמ"א לא כתב אלא שראוי לסמוך עליו, ולזה בשו"ע לא כתב דין זה אלא אם חל שביעי שלו בער"פ ע"ש.

וכן מבואר בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' מ' דדברי הרמ"א איירי לגבי גזירת שלושים וכנ"ל אות ה'. וראיתי לכמה מחברים שכתבו דמדברי הפנים מאירות מבואר דערב פסח מבטל גזירת שבעה, עיין בנשמת ישראל ח"א סי' כ"ז, ובמקדש ישראל דיני ערב פסח סי' רצ"ט, וביסודי ישורון ח"ו מערכת ער"פ עמ' ל"ב, וחשוקי חמד פסחים נה: שכתב בשם הפנים מאירות וז"ל ופשיטא שאין אבילות נוהגת אחר חצות שהוא יו"ט עכ"ל, ולא ידעתי היכן מבואר כן בפנים מאירות, ואילו היו מדייקים בדבריו היו רואים שהוא רק הביא דברי הב"י בשם התשב"ץ והוא כתב להדיא דהרמ"א פוסק כן רק לגבי גזירת שלושים, ורק לצירוף מצרפים דעת התשב"ץ שאין צריך לנחם באבל בכניסתו לבית הכנסת בעיר"ט.

וכן מבואר בשו"ע הרב הל' פסח סי' תע"ב ס"ג וז"ל ואפילו נקבר מתו בערב פסח מ"מ מיד שהגיע פסח בטלה ממנו האבילות שבעה אם נהג אבילות שעה אחת קודם הלילה כמו שנתבאר ביו"ד סי' שצ"ט עכ"ל.

וכן מבואר בחק יעקב או"ח סי' תס"ח ס"ק ד' שכתב וז"ל ודין אבל שחל לו ערב פסח תוך ל' עיין ביו"ד סי' שצ"ט עכ"ל, וכ"כ בבאר היטב שם ס"ק א', ודייק כן

וכמו שהרמ"א סמך על דברי התשב"ץ לגבי גזירת שלושים, והגם שהש"ך פליג עליו, מ"מ ראוי לסמוך על דבריהם שלא לקרותו בשם אבילות ושלא יצאו אנשי בית הכנסת לנחמו ודו"ק.

ו. והנה כשחל ערב פסח בתוך שבעה כבר כתבתי דהגם בדרכי משה כתב דאפשר לסמוך על דברי האור זרוע והתשב"ץ, מ"מ לדינא לא סמך על דבריהם כי אם לגבי גזירת שלושים וכמו שכתבתי באות ג', וכמו שכתב הפנים מאירות הנ"ל אות ה'.

אלא דהחכמת אדם כלל קס"ט ס"ג לאחר שהעתיק דברי הרמ"א הנ"ל בשו"ע ס"ג הוסיף ע"ד וז"ל ומדכתב מותר בכל, משמע דה"ה כשחל ערב פסח בתוך ז' שאין חליצת מנעלים ושיבת קרקע מותר אחר חצות דהוי כיו"ט לכל דבר וכמוש"כ בהדיא בדרכי משה בשם התשב"ץ וסיים שם דראוי לסמוך עליו, [ולפי"ז צ"ע אם מת לו מת בע"פ אחר חצות כיון שאינו חולץ מנעליו ואינו נוהג שום דבר אבילות אם הרגל מבטל ממנו גזירת ז', אע"ג די"ל דאינו דומה למת בחוה"מ דהתם אינו אסור רק בדברים שבצינעה אבל מותר לגלח ע"י נכרי, משא"כ עכשיו משום אבל אסור אפילו ע"י נכרי, הגם דבחוה"מ ג"כ אינו מגלח הוא מחמת יו"ט ולא משום אבל, וא"כ הוי אבילות עכ"פ לענין גילוח בע"פ ויכול הרגל לבטל ממנו גזירת ז', אך הט"ז בסי' שצ"ט ס"ק ב' כתב דמה שנוהג אבילות בשב ואל תעשה לא חשיב אבילות, ומ"מ נ"ל דדומה לשמע שמועה קרובה בשבת ערב הרגל דאעפ"כ הרגל מבטל גזירת ז' מחמת שנוהג דברים שבצינעה כמבואר בסי' שצ"ט ס"א ובסי' ת"ב ס"ה א"כ ה"נ מבטל גזירת ז'], עכ"ל החכמת אדם.

ז. והנה מה דפשיטא ליה להחכמת אדם דכיון שהרמ"א כתב דערב פסח מחצות מבטל גזירת שלושים, הו"ה כשחל ער"פ בתוך שבעה והרמ"א לשיטתו שכתב בדרכי משה שראוי לסמוך על דברי התשב"ץ והאור זרוע.

דלא אמרינן דערב פסח בחצות מבטל גזירת שבעה כי אם גזירת שלושים, וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי יציב יו"ד סי' ר"מ, ובשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' קכ"א.

ונראה לי ברור שלפי שדברי האחרונים שהבאתי אינם נמצאים במקום אחד ואידי דזוטרי מירכסי ולכך יש שצדדו כהחכמ"א, ואילו היה מכונסים כל דברי האחרונים לבית אחד היינו רואים כי החכמ"א הוא יחידאה בדבר זה.

והנה הגר"ש דבליצקי שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל שנה יז גליון הד' (גליון המאה) עמ' צח-ק האריך בדין זה, וכשדיברתי עמו מעניין זה נתן לי מאמר זה והדפסתיו בספרי שמועה טובה עמ' קס"ה-קס"ז, ואכתוב מה שנתחדש לי מדי עיוני בדבריו הנפלאים להאיר ולהעיר כדרכה של תורה, [הערות אלו שלחתי אל הגר"ש שליט"א והיה לי עמו חליפת מכתבים בענין ומחמת האריכות אקצר ועוד חזון למועד].

ט. כתב הגר"ש דבליצקי שליט"א וז"ל אמנם סוגיין דעלמא בזמנינו אצל כל מורי ההוראה להקל גם בתוך ז' וכדברי החכמ"א דהלכה כדברי המיקל באבל, וגם השבעה מסתיים בחצות עכ"ל.

ולע"ד איני יודע אם אפשר להחשיב הוראה זו כסוגיין דעלמא, הלא כבר הבאתי לעיל אות ז' דגדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ס"ל דכל דברי הרמ"א שערב פסח מחצות מבטל אבילות הוא דוקא לגבי גזירת שלושים ולא לגבי גזירת שבעה, וכ"כ להלכה למעשה בשו"ת דברי יציב ובשו"ת מנחת יצחק וכן"ל אות ח'.

ומש"כ דקיי"ל כהחכמ"א מדין כל המיקל באבל, הנה למש"כ דהרמ"א גופיה לא ס"ל דער"פ בחצות מבטל גזירת שבעה לא יתכן לומר סברא זו דכל המיקל באבל, דאל"כ בשביל מה הבית יוסף והרמ"א כתבו פסקי הלכות בהלכות אבילות הלא בכל מקום אזלינן אחר המיקל, וע"כ דכלל זה אינו נתון

מדבריהם בשו"ת כנף רננה בהשמטות בסוה"ס הנקרא מין כנף סי' כ"ב ע"ש.

וכן מבואר באליה רבה סי' תקמ"ח ס"ק ט' וז"ל העולה מזה שאם חל שביעי בערב הרגל אסור בכל עד סמוך לחשיכה וכו', אבל בערב פסח מותר לגלח קודם חצות, ולרחוץ ולכבס תיכף אחר חצות עכ"ל.

וכן מדויק מדברי המשנה ברורה סי' תקמ"ח ס"ק ל"א שראה דברי החכמת אדם הנ"ל וכמבואר בשער הציון שם כ"ה, ואפ"ה לא העתיק דבריו כי אם לגבי גזירת שלושים, דהנה השו"ע שם ס"ח כתב אם נהג שבעה ופגע בו הרגל מבטל ממנו גזירת שלושים וכו', והרמ"א שם כתב והוא הדין הרחיצה לדין דנהגין איסור רחיצה כל שלושים ומותר לרחוץ סמוך לערב ואין צריך להמתין עד הלילה.

והמ"ב ס"ק ל"א כתב וז"ל סמוך לערב כדי שיהא ניכר שהוא משום כבוד הרגל וכו', ודוקא בכל ערב יו"ט אבל בערב פסח מותר בכל אחר חצות דהיינו מזמן שחיטת הפסח ואילך דאז הוא יו"ט ולכן מותר ברחיצה אחר חצות תיכף וכן בכיבוס וכו' עכ"ל, ודו"ק בכל זה.

ח. והנה הגם דבכמה מן האחרונים מצינו שמצדדים כדברי החכמת אדם להלכה למעשה וס"ל דערב פסח גם מפסיק אבילות שבעה, והו"ה אם מת לו מת אחר חצות דאין נוהג אבילות כלל ואפ"ה אין צריך לנהוג אבילות אחר הפסח, עיין בשו"ת אבן ישראל ח"ז סי' כ"ג, ובשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קע"ג, ולע"ד צ"ע רב לסמוך על דברי החכמ"א למעשה, דלא מבעיא לדעת הש"ך והב"ח ודרך החיים שנמשך אחריהם וכנ"ל אות ד' דלא קיי"ל כרמ"א וס"ל דגם גזירת שלושים אין מבטל ערב פסח בחצות, וגם הפנים מאירות מצדד כדברי הש"ך וכנ"ל אות ה' ורק לצירוף סמך על דברי הרמ"א ע"ש.

אלא אפילו לדעת הרמ"א וכל הפוסקים הנ"ל דקיי"ל כדבריו, הלא מבואר בדבריהם

דבריו נלמדין מסוגיא דהתם, והארכתי בזה בספרי בפתיחה אות ל"ח קחנו משם.

ומעתה לדעת החכמת אדם דקיי"ל כאור זרוע אינו נוהג באבילות אחר חצות וצריך לנהוג אבילות ז' ימים לאחר פסח, אלא דבאמת לא קיי"ל הכי וס"ל דערב פסח אחר חצות נוהג אבילות, וגם אם לא נהג אבילות עד חצות דינהג אבילות אחר חצות.

יא. עוד כתב שם, וז"ל מיהו מי שנהג כך על פי החכמ"א או בהוראת חכם לנהוג רק בדברים שבצינעה גם כן הרגל מבטל אותו, וכדאיאתא בס"י שצ"ט סעי' א' דאפילו לא נהג אלא דברים שבצינעה לפי הדין כיון שהיה שבת ערב הרגל וכו', ויותר מזה מצינו דאף שבשו"ע שם פסק דאם שגג או הזיד ולא נהג אבילות אין הרגל מבטל, מ"מ מצינו ראינו סברת הרמב"ם בפ"י מהל' אבילות הל"ג לגבי שהרגל מבטל דלא הזכיר כלל התנאי שצריך לנהוג מקצת אבילות, וכן נראה מלשון הר"ח בפירושו וכו', ובשו"ת דעת כהן ס"י רט"ז כתב דנעשית דעת הרמב"ם והר"ח בזה סניף לסברות אחרות בפוסקים וכו', עכ"פ בנהג בדברים שבצינעה כשחלה האבילות בער"פ לאחר חצות, וכפי דעת החכמ"א הרגל מבטל ממנו גזירת ז' וכו', ואף שעדיין יש לפקפק בזה וכו' מי ימר דלענין זה די בנהג דברים שבצינעה ולא נצטרך באיזה מעשה אבילות בפועל, דאף להט"ז שם דדי במקצת אבילות הלא כתב דומיא דחליצת המנעל שהוא מעשה בפועל, ואין ראייה משבת ערב הרגל דדי בדברים שבצינעה דשם לא אפשר אחרת ואין דנין אפשר משאי אפשר, מיהו כיון דמצינו ראינו סברת הרמב"ם והר"ח וכו' דלדידהו משמע דגם בלא נהג שום סימן אבילות וכו' הרי דנראה דלדין דכן מצריכנן די אם נדמה לזה לשבת ערב הרגל ושיהיה די בדברים שבצינעה לענין זה בנהג כן, שהרגל יבטל עכ"ל.

ולע"ד נראה דמי שמת לו מת בערב פסח אחר חצות ולא נהג שום מנהג אבילות בפועל כי אם בדברים שבצינעה אין הרגל

ביד כל אחד ובוודאי אחר שהשו"ע והרמ"א פסקו אין כח בדינו להקל מכח הכלל דכל המיקל באבל, ורק באופן שיש צירופים נוספים וכיו"ב אז שייך לצרף גם אם בשו"ע נפסק לחומרא, וכדוגמת מש"כ בשו"ת פנים מאירות הנ"ל אות ה' ז' וכל כיו"ב, ודו"ק היטב בזה כי הוא כלל גדול.

י. עוד כתב שם, להסתפק בשיטת האור זרוע דמחצות ערב פסח הוי כרגל ומפסיק אבילות, מה הדין מי שנתחייב באבילות לאחר חצות, מ"מ נאמר שלדידה הוי זה כרגל ועכ"פ כמו חוה"מ וממילא לדידיה יצטרך לנהוג אבילות שבעה לאחר הרגל, ולפי"ז לדידיה מה ששנינו דשעה אחת לפני הפסח יתפרש בע"כ דר"ל שעה אחת לפני חצות היום וכו'.

ודרך שניה והיא כנראה יותר נכונה הוא, לומר דלעולם גם לאור זרוע גופיה באירע אבילות לאחר חצות גם הוא יודה דנוהגים כל דיני אבילות עד סמוך ללילה, דאי אפשר להעלים עין מלשון שאם נהג אבילות שעה אחת דבטלו ממנו דיני שבעה דפשטות הלשון מורה שעה אחת לפני הפסח ממש ולא לפני חצות היום, וא"כ צד זה הוא לכו"ע וכו'.

נמצא להלכה וכו' דאף שאנו פוסקים דבין דיני שבעה ובין דיני שלושים בטלים בע"פ בחצות, מ"מ באירע לו אבילות בע"פ לאחר חצות מתאבל כל דיני האבל עד סמוך לערב ע"ש.

והנה הגם דמסקנתו היא אמת דבאירע לו אבילות אחר חצות מתאבל כל דיני האבל עד סמוך לערב, אך לע"ד הוא לא מהטעם שכתב דבאמת אי קיי"ל כאור זרוע דערב פסח בחצות מפסיק האבילות כ"ש שאם עדיין לא נהג באבילות לא יתחיל דיני אבילות, וכדמוכח כן מסוגיא דזבחים דף ק. דאם חל לאנינות ודחי לאנינות המאוחר לו, שקדם לאנינות ודחי לאנינות המאוחר לו, והמעייין בדברי האור זרוע יראה שכל יסוד

וצריך לנהוג ז' ימי אבילות לאחר פסח, אלא אפילו נהג באבילות כיון שמגיע חצות מפסיק האבילות.

ב. אבל אנן לא קיי"ל כאור זרוע וס"ל דהוא זמן אבילות לא שנא אם נהג באבילות קודם חצות דממשיך באבילות עד הערב, ויש מקילין דיכול להקל אחר מנחה קטנה.

ולא שנא אם לא נהג באבילות כלל צריך לנהוג כל מנהגי אבילות עד הערב, ויש מקילין עד מנחה קטנה.

ומי שטעה ולא נהג באבילות כלל צריך לנהוג ז' ימי אבילות אחר הפסח.

ג. אלא בדמקום שיש צירוף נוסף וכיו"ב מצרפים גם דברי האור זרוע דמחצות ואילך אין נוהג אבילות.

ולזה בחל יום השביעי בערב פסח אחר חצות כיון דקיל טפי דאמרינן מקצת היום ככולו כתב הרמ"א בס"י שצ"ט ס"ג אמרינן נמי דמחצות ואילך נפסק האבילות.

ד. וכן אין יוצאים לנחם האבל כשבא לבית הכנסת בכניסת החג, וכמוש"כ בפנים מאירות ח"ב סי' מ' דבדין זה יש לסמוך על דברי האור זרוע.

ה. ויתכן עוד שהגם דאבל ביום ראשון אסור להניח תפילין יתכן דבערב פסח יש לאבל להניח תפילין בצינעה לאחר חצות בלא ברכה וכמוש"כ בשמועה טובה סימן ג' ס"ב וע"ש ביבין שמועה ס"ו.

יג. והן אמת שרבים נוטים לומר שאין לנהוג בו אבילות, אך לכאורה הוא נובע מהרגשת הנפש דאיך יתכן שבשעת שחיטת הפסח יהיה שייך דיני עצב ואבילות, ואדרכא בזמן זה צריך למעט בדינים ומנהגי אבילות מחמת רוממות הזמן.

ואני בעניי איני מבין בסוד הנשמות ותיקונם ומי יודע דעת קדושים, הלא יש לומר להיפך דכמו שיש עניין להקל בדיני אבילות כדי למעט הדינים ועניני אבל,

מפסיק אבילותו וצריך לנהוג אבילות ז' ימים אחר הפסח, דגם אי נימא דשיטת הרמב"ם וסיעתו דהרגל מפסיק אבילות גם בלא נהג שום מנהג אבילות הלא לא קיי"ל הכי, ורק במקום שיש סניף נוסף יש להקל, ובגוונא דידן איזה סניף נוסף יש.

ומה שדימה אותו לדין דשמע שמועה בשבת ערב הרגל דאמרינן דהרגל מפסיק אבילותו הגם שלא נהג במנהג אבילות בקום ועשה, לע"ד לא דמיא ערב פסח חצות לזה בכלל, דהיכא אמרינן דהרגל מפסיק לאבילות דוקא אם עד זמן הרגל היה זמן אבילות ואז תיכף שנכנס הרגל ונשתנה הזמן שינוי זה גורם להפסקת ימי האבילות, ומעתה שבת ערב הרגל הגם דשבת הוא מ"מ אילו היה יום זה בשאר ימי השבוע היה נוהג בו אבילות בפועל ורק משום קדושת השבת אין נוהג בו כי אם דברים שבצינעה ולזה אמרינן דיבא הרגל ויפסיק לזמן האבילות, אבל ערב פסח אחר חצות אי ס"ל כאור זרוע אינו זמן אבילות כלל וכרגל ממש הוא, ובמה יהא נחשב הרגל יותר ממנו שנאמר דיבא הרגל ויפסיק את יום האבילות שקודם לו הלא זמן זה באיזה יום שיחול אינו זמן אבילות ומחצות דערב פסח עד כלות ימי הפסח כולא חדא רגל לגבי דיני אבילות.

ומעתה א"א לסמוך על שיטת הרמב"ם דגם אם לא נהג באבילות יבא הרגל ויבטלו דאי ס"ל דמחצות דער"פ יו"ט הוא גם הרמב"ם יודה דאין הרגל מפסיקו דהא אין עדיפות לרגל יותר מערב הרגל ואין שייך לומר בו שמחמת שהרגל הפסיק יום זה נתבטל, ואם נאמר דקיי"ל כמ"ד שהוא זמן אבילות וממילא אפילו שלא נהג בא הרגל ומבטלו, הא ליכא לסמוך על שיטת הרמב"ם כי אם בצירוף נוסף.

יב. העולה מכל דברינו -

א. לדעת האור זרוע ערב פסח אחר חצות אינו זמן אבילות כלל, ולא מבעיא אם מת לו מת אחר חצות דאינו נוהג באבילות

מאיך יש טובה גדולה לנשמה ותיקונים
נפלאים כאשר הקרובים נוהגים מנהגי
אבילות וכמוש"כ בספרי שמועה טובה סי'
ה' ביבין שמועה אות י' ע"ש, ומעתה מי
יודע אולי לעת כזאת ודוקא בזמן מרומם זה
צריכות הנשמות לתיקונים אלו גם בערב
פסח אחר חצות לזכך נשמתם לבא לגן עדן
להאי חדותא דמטרוניתא דאשתכח בימים
אלו כמבואר בזוהר הקדוש בהעלותך ברעיא
מהימנא קנב: ע"ש.



הרב שמעון הלוי סגל

בענין הטועה בספירת העומר שפתח אדעתא דארבעה וסיים בחמשה או איפכא

ב. מקור הראב"ה שחוזר ומברך

במרדכי בפרק ב' במסכת מגילה (סימן תת"ג) מבאר ספיקו ע"פ הגמ' בברכות (יב.) במי שנקט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא ופתח אדעתא דחמרא וסיים בשכרא בתר פתיחה אזלינן ולא יצא או בתר חתימה אזלינן ויצא, ולא איפשיטא, וכיון דספירה דאורייתא [כן ס"ל לראב"ה] אזלינן לחומרא, וצריך לחזור ולברך.

ומוסיף המרדכי דכן מוכח בפרק מי שמתו (ברכות כא.) דאמרו שם דספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר קסבר אמת ויציב דאורייתא, וחוזר ואומר אמת ויציב ואין בו ברכה לבטלה הכי נמי ספירת העומר דאורייתא וחוזר ומברך וסופר.

וצ"ב למאי הוצרך המרדכי להוכיח מאמת ויציב הא דבר פשוט הוא דספק דאורייתא לחומרא, וא"כ ודאי יש לחזור ולספור.

אמנם כשנדייק בלשונו נראה מה שרצה להוכיח משם דלכאורה יש להקשות דה"נ דעיקר הספירה דאורייתא מ"מ הברכה ודאי אינו אלא דרבנן וא"כ אמאי צריך לחזור ולברך, וע"ז מוכיח דכמו באמת ויציב דכשיש ספק אם אמר חוזר ואומר אמת ויציב ואף דלצאת הדאורייתא היה סגי בהזכרה בעלמא [וכמו שאמרו שם בגמ' שרב הזכיר בשיעורו מענין יצ"מ ובזה יצא יד"ח הזכרת יצ"מ] ועכ"ז אומר אמת ויציב, ה"נ חוזר ומברך וסופר.²

בטור אר"ח סימן תפ"ט סעיף ו' הביא נידון הראב"ה במי שפתח ואמר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אדעתא דלימא היום ארבעה שסבור שהיום ארבעה. ונזכר וסיים בחמשה שזהו האמת, מי אזלינן בתר הפתיחה וכיון דפתח אדעתא דלימא ארבעה לא נפיק, או דילמא בתר חתימה אזלינן והא חתם כרין.

עוד מסתפק באופן הפוך שעומד ביום ארבעה ופתח אדעתא דארבעה וסיים בחמשה, מי אזלינן בתר פתיחה ונפיק או בתר חתימה ולא נפיק.

ופושט דמסתבר דבתרווייהו לא נפיק דבעינן פתיחה וחתימה כראוי, וכל שלא פתח כראוי או שלא סיים כראוי לא יצא.

א. מה כוונתו וסיים בחמשה - על הברכה או על הספירה

הנה מפשטות לשונו נראה שכל נידון השאלה היה בברכה, או בתחילת הברכה או בסוף הברכה, אבל עצם הספירה בודאי היתה כראוי, [וכן פירש הט"ז]. אמנם רוב המפרשים לא פירשו כן אלא פירשו שספיקו הוא דהציור הראשון איירי שהברכה היה על דעת ארבעה - שאינו האמת, ועצם הספירה היתה כראוי, והציור השני איירי שהברכה היתה ע"ד ארבעה - שזהו האמת, ועצם הספירה היתה חמשה.¹

1 ויעיין לקמן מה שהקשו עליו דאי הספירה לא היתה כראוי פשיטא דלא יצא ובודאי צריך גם לחזור ולברך. [כל שלא תיקן תוכ"ד].

2 ובט"ז תמה דל"ד דהתם אמת ויציב זה דאורייתא כיון דבו מזכירים יצ"מ, משא"כ בספירת העומר דרק עצם הספירה זה דאורייתא, ומיישב דמ"מ כיון שעכ"פ הספירה דאורייתא חשיב כאילו גם הברכות דאורייתא. [אמנם מפשטות לשון המרדכי נראה דס"ל דדומה ממש לאמת ויציב דכמו דהתם דתיקנו להזכיר יצ"מ בברכה חשיב דאורייתא, ה"נ הספירה נתקנה בברכה והספירה הוא כחלק מן הברכה ויתבאר לקמן].

י"ל דכל שנסתפק אין לו לעשות אלא את עיקר המצוה ולא הברכה.

ואף דסו"ס הא שייך טענת הרא"ש - דיש חשש דלא תשא - וא"כ האיך יאמר מספק ברכת אמת ויציב צ"ל דכיון דצורת מצות הזכרת יצ"מ היא לאומרה בברכה - א"כ כל שצריך להזכיר יצ"מ אין לו לשנות ממטבע שטבעו חכמים⁴ משא"כ היכא שחכמים הוסיפו על המצוה להקדים לו ברכה - א"כ זה דבר נפרד מעצם המצוה א"כ אין לברך מספק דחלק זה הוא רק מדרבנן.

ד. תמיה על הספק הראשון

של הראב"ה

לפי מה שנתבאר דלרא"ש יש חילוק בין אם הברכה הוא חלק מצורת המצוה או הוא נפרד ממנו, א"כ בפשטות לגבי ספירת העומר יסבור הרא"ש דדינו כמו בכיסוי כיון דבספירה עיקר המצוה הוא לספור היום יום כך וכך, אלא שחז"ל הוסיפו ברכה קודם וא"כ כל שנסתפק אם יצא יד"ח ספירה אין לו אלא לספור ולא לברך קודם.

לפי"ז הראב"ה דסובר דכן חוזרים ומברכים מספק - סובר כרבינו יונה דגם כשהברכה אינו חלק מהמצוה ממש יש לברכו מספק, דאף דספק דרבנן לקולא מ"מ כיון שעיקר המצוה דאורייתא א"כ גם מה שהוסיפו חז"ל למצוה דינו כעיקר המצוה ולכן יש לברך מספק.

אבל יש להקשות דבציור הראשון של הראב"ה שהתחיל אדעתא דיום אחר ועצם הספירה ספר כראוי אמאי לא יצא יד"ח, ומה שמדמה את זה המרדכי לחמרא ושיכרא דכשהתחיל אדעתא דדבר אחר שנסתפקו

ג. יתבאר שנידון זה לכאורה

כבר נחלקו בו הראשונים

האחרונים מציינים שנידון זה הוא באמת פלוגתא בראשונים בחולין (בריש פרק כסוי הדם) שהרא"ש דן לגבי כוי שהוא ספק חיה ספק בהמה האם מברכין על כיסוי דמו [דבחיה אין מצות כיסוי הדם רק בבהמה], שהרבינו יונה סובר שמברכין, כיון דכיסוי הדם זה מצוה דאורייתא א"כ ספק דאורייתא לחומרא. אבל הרא"ש כתב וז"ל: אבל מצוה שאדם מצווה לעשות מספק כיון דברכות אינן מעכבות טוב שיעשה המצוה ולא יברך שלא יעבור על לא תשא וכ"כ הרמב"ם, עכ"ל. מבואר דס"ל דאף דעצם הכיסוי דאורייתא ולכן יש לכסות מספק, אבל הברכה שאינה אלא מדרבנן א"כ אין לברך מספק ואדרבא יש כאן חשש דלא תשא את שם ה' לשוא.

ונמצא דהרא"ש דפליג שם על הרבינו יונה בפשטות חולק ג"כ על הראב"ה שלא יחזור ויברך אלא יספור בלי ברכה.

ויש לבאר האיך יתרץ הרא"ש הוכחת המרדכי מאמת ויציב דאומר אמת ויציב הגם דהברכה הוא דרבנן³ וה"נ בכוי אמאי אינו מברך.

והנראה לחלק דבאמת ויציב המצוה הוא הזכרת יציאת מצרים - והאיך תיקנו חז"ל להזכירו בברכת אמת ויציב ולכך כל שנסתפק אם אמרו אומרו כמו שתיקנוהו חז"ל דהיינו בתוך ברכת אמת ויציב, משא"כ בכיסוי הדם שעיקר המצוה הוא הכיסוי אלא שחז"ל באו והוסיפו ברכה קודם א"כ שפיר

3 והיה אפשר לחלק דבכוי הוא ספק מחויב, משא"כ באמת ויציב הוא ודאי מחויב ולכן חמיר טפי [וכן חילק הכנסת הגדולה]. אמנם ברא"ש אין לחלק כן דהא מבואר בדבריו דבכל מצוה דאורייתא כיון שהברכות רק מדרבנן ואדרבא יש חשש דלא תשא - אין לברך מספק.

4 ואפשר להוסיף טפי דהוה צ"ב מהו טענת הרא"ש דיש ספק לא תשא - א"כ האיך תקנו חז"ל ברכות הא איכא לא תשא אלא פשוט שיש כח ביד חכמים לתקן ברכות על מצוות, אלא שחז"ל עצמם קבעו דכשיש ספק אין לברך, וא"כ כל שמברך מספק - אי"ז משום תיקון חז"ל וא"כ יש כאן לא תשא וא"כ אפשר לומר דמתי לא תיקנו חז"ל לברך מספק היינו כשהברכה הוא לא חלק מהמצוה אבל כל שהוא חלק מהמצוה תיקנוהו כך גם מספק.

ברכה לפני קיום המצוות אלא שהספירה נתקנה בתוך ברכה דהא נחלקו הראשונים אם כל ספירה זה חדא מצוה או כל יומא מצוה בפנ"ע [ונפק"מ למי ששכח יום אחד ולא ספר], ויעויין בפרמ"ג (כאשל אברהם) שמקשה שם דלמ"ד דכל הספירה זה חדא מצוה איך מברכין ברכה בכל לילה ונשאר בצ"ע. ולפי"ז אפש"ל דהראבי"ה ס"ל דזה חדא מצוה והוקשה לו קושית הפמ"ג האיך מברכין וזה הכריחו שאי"ז ברכה ככל הברכות אלא שהספירה נתקנה בתוך ברכה ולכן אף דאי"ז מצוה בכל יום מ"מ תיקנהו חז"ל לאומרו בתוך ברכה.

ולפי"ז אפש"ל דהראבי"ה יכול לסבור כרא"ש והכא שאני דהוי כאמת ויציב דעיקר הספירה נתקנה בתוך ברכה⁶, ולפי"ז א"ש נמי מה שמדמה את זה המרדכי לשיכרא וחמרא דה"נ כיון דעיקר הספירה הוי חלק מהברכה א"כ כל שפתח אדעתא דיום אחר ה"ז כדעתו לשנות עצם הברכה דאינו דומה ברכת יום ארבעה לעומר לברכת חמשה לעומר.

ו. תמיחת האחרונים

על ספיקו השני של הראבי"ה

עתה נחזור לספק השני דהראבי"ה שנסתפק היכא שהתחיל אדעתא דהיום הנכון, וסיים שלא כהוגן האם יצא או לא. דהאחרונים מקשים מה הצד בכה"ג שיצא הא לא ספר כראוי, והרי הוציא שקר מפיו, ול"ד לחמרא ושיכרא שסיום הברכה היתה כהוגן משא"כ הכא.

וביותר קשה על הבית יוסף שאחר שמביא דברי המרדכי מסיים דאנן כיון דקיי"ל דספירה מדרבנן הוא בזמן הזה, וספק דרבנן לקולא ולכן בב' הספיקות לא יחזור ויברך, וקשה באופן הב' אמאי לא

בזה, הא לא דמי דהתם ברכת היין וברכת השכר הם ב' ברכות נפרדות ולכן שפיר י"ל דכל שהתחיל על דעת דבר אחר כיון שרצה לברך ברכה אחרת שאינה חלה על הדבר שמברך דלא יצא יד"ח, משא"כ בספירת העומר שכל ימי הספירה הברכה שווה שכל יום מברכין אשר קדשנו וכו' על ספירת העומר, אלא שהספירה עצמה שונה בכל יום, א"כ מה איכפ"ל שבשעת הברכה חשב על יום אחר הא אידי ואידי חדא ברכה הוא, והרי זה דומה לציור שהובא בגמ' ברכות שם קודם - דפשיטא דהיכא דנקיט כסא דחמרא וסבר דשכרא הוא ופתח אדעתא דשכרא וסיים בשכרא דיצא כיון שאפילו סיים בדשיכרא יצא שעל כולם שאמר שהכל יצא, ואף דבשעה שמברך דעתו על שכר ולא על היין סו"ס כיון שבירך ברכה הראויה יצא, וא"כ ה"נ אף דדעתו על יום אחר מ"מ כיון שהברכה שייכת לכל יום א"כ מה הצד שלא יצא יד"ח.

ה. חידוש האחרונים

דהספירה הוא כחלק מהברכה

וכתבו האחרונים דישי ליישב דאפשר לומר דס"ל לראבי"ה דבספירת העומר נמי הספירה והברכה הם לא נפרדים אלא הספירה הוא המשך הברכה שמברך אקב"ו על ספירת העומר, ואיזה ספירה מצותה היום - היום יום כך וכך לעומר, ובפרט לפי הנוסח שאומרים "שהיום דזה ודאי משמע המשך להברכה⁵ אלא אפילו לנוסח שלנו שאומרים היום יום כך וכך מ"מ אפש"ל שה"ז כאמת ויציב - שהזכרת יצ"מ נתקנה בתוך ברכה ה"נ ספירת כל יום נתקנה בתוך ברכה, אולם לנוסחא שלהם זה יותר מוכרח.

אמנם אפש"ל דלראבי"ה היה הכרח לומר דאין הברכה ככל ברכת המצוות - שזה

5 האמת שבאחרונים נראה שמיישבים זאת רק לנוסח שהיום - דמשמע מלשון זה שזה המשך. אמנם לענ"ד נראה דאף לנוסח שלנו אפש"ל כן.

6 ובוה מיושב קושית הט"ז [הובא לעיל בהערה 2] שהקשה דל"ד לאמת ויציב דהתם זה דאורייתא משא"כ הכא דרך הספירה דאורייתא, ולפמ"ש דמי ממש לאמת ויציב.

בפה"ג לא נתעסק בדבר שבירך עליו אלא בדבר אחר לכן ודאי הוי הפסק.

ח. ביאור ספיקו השני של הראב"ה ע"פ השו"ע"ר

ועפ"י דברי השו"ע הרב א"ש מה שנתספק הראב"ה ול"ק קושית האחרונים - דהא פשיטא ליה לראב"ה דהספירה שספר בטעות אינה ספירה וצריך לחזור לספור כהוגן אלא דמספק"ל האם צריך לחזור ולברך או דסומך על ברכתו הראשונה, דאף דביאר השו"ע"ר דל"ח הפסק מ"מ כיון דבאמצע ברכתו כיון ואמר יום אחר נתקלקלה ברכתו, וכדמצינו ברא"ש שפירש בסוגיא דשיכרא וחמרא דמספק"ל בגמ' דאיירי בכירך בא"ה אלקינו מלך העולם בפה"ג ותפס שטעה ובתוכ"ד תיקן שהנ"ב דאף דתיקון דתוכ"ד מהני בכל מילי מ"מ כיון שסו"ס היה כאן ברכתו כוונה על דבר אחר יש צד דלא יצא וא"כ ה"נ אף דל"ח הפסק - ואף ביותר מתוכ"ד מ"מ סו"ס באמצע ברכתו היה כאן כוונה לדבר אחר ועליו לברך שוב מתחילה ולספור כהוגן.

ולפימ"ש מדויק שפיר לשון השו"ע שפסק וז"ל: "אם פתח ואמר ברוך אתה וכו' או איפכא שהם ארבעה ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בחמשה אינו חוזר ומברך" - דר"ל דברכה א"צ [כיון דס"ל דספירה דרבנן וספק דרבנן לקולא] אבל לספור ודאי שצריך כיון שלא ספר וא"כ אין תמיהת האחרונים על השו"ע תמיהה - דודאי דכיון שיצא שקר מפיו צריך לחזור ולספור אלא דאשמעינן דא"צ לחזור ולברך.

שו"מ שכוונתי לדברי המאמר מרדכי שכתב לפרש כוונת השו"ע כמ"ש - וכותב שם בפירושו דמועיל תיקונו אף לאחר כ"ד, [אמנם יעויין במשנ"ב ובשעה"צ שנראה מדבריו שהבין שהשו"ע"ר והמאמר מרדכי איירו דווקא בתוכ"ד ופליאה היא וצע"ג].

יחזור ויברך הרי הוציא שקר מפיו והאיך יצא יד"ח.

ובחק יעקב (על השו"ע) כתב דבכדי שלא להשוות את הראב"ה כטועה צ"ל דהכא כיון שבירך אדעתיה דיום זה, וגם כשסיים אמר היום יום א"כ כוונתו היה ליום זה שעומד בו, והוי טעות דמוכח לכן מועילה ספירתו, ודבריו צ"ב.

ז. חידוש השו"ע הרב

דהספירה שבטעות אין חשובה הפסק

והנה יעויין בשו"ע הרב (בסעיף כ"א) שדן לגבי אופן זה וכותב דצריך לחזור ולספור את היום הנכון כיון שיצא שקר מפיו, שהיום יום ד' והוא ספר ה' בפיו, ואף שהיה במחשבתו ד' אי"ז כלום שמצות הספירה הוא בפה, ומ"מ א"צ לחזור ולברך קודם שחזור לספור ד' לפי שיוצא בברכה שבירך כבר אם לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן.

ומהמשך דבריו (בסעיף כ"ב) מוכח דלא איירי בחזור תוך כדי דיבור אלא אפילו לאח"ז כל שלא הפסיק בדיבורים אחרים סומך על ברכתו הראשונה.

וצ"ב דמ"ש משיכרא וחמרא דאי בירך על שיכרא בפה"ג דלא יצא ואף דתחילת ברכתו היתה ע"ד לומר שהכל מ"מ כל שסיים בורא פרי הגפן ואף שתיקנו אח"כ לא יצא אא"כ תיקנו תוכ"ד וא"כ מ"ש הכא דמועיל תיקון אף לאחר כ"ד.

אולם כשנדייק בדבריו נראה שהוא עצמו תירץ קושיא זו שהרי בסוף דבריו מבאר דהספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן, דר"ל דיש חילוק בין אם נתעסק בדבר שבירך עליו לנתעסק בדבר אחר, דהכא אף שספר יום אחר מ"מ נתעסק בדבר שבירך עליו משא"כ בשיכרא דכשבירך

הרב משה חיים ברש"ו שמעיה

בענין אם מותר לכתחילה בער"ש לעשות מעשה שיצטרך למלטל בשבת כלים שמלאכתם לאיסור

כלים שגזרו בימי נחמיה כמבואר בגמ' קכ"ג ע"ב ולא משום שהקצה אותן מדעתו.

בחי' הריטב"א קכ"ד ע"ב ד"ה ולענין הלכה כתב, דכלים שמלאכתן לאיסור לא מדין מוקצה נגעו בהם לאיסור אלא טלטול הוא שאסרו, גזירה משום הוצאה, והוסיף הריטב"א דדבר זה הוא כמו שגזרו בימי נחמיה אפי' בכלים שמלאכתן להיתר, ועפ"ז ביאר שגם ר"ש שאין לו מוקצה מודה שאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל שהרי אי"ו שייך למוקצה.

הרי מבואר מד' הריטב"א שפשוט שהגזירה שהיתה בימי נחמיה אינה מתורת מוקצה שהרי הגזירה שם היה ג"כ בכלים שמלאכתן להיתר ופשוט שבוזה אין מקצהו מדעתו, שהרי הוא מוכן ועומד לשימוש עכ"פ לצורך גופו, ורק דהיה גזירה חדשה משום הזלזול בהלכות שבת.

וכדבריו מבואר בשיטה להר"ן קכ"ב ע"ב ד"ה אלא אמר רבה שהטעם שמודה ר"ש בכלי שמלאכתו לאיסור הוא משום דלאו משום מוקצה נגעו בה אלא טלטול הוא דאסרו בשבת בדברים שאין תשמישן רגיל ומשום הוצאה הוא דגזרו.

וע"ע במאירי קכ"ד ע"א ד"ה וקצת, וביצה ב' ע"א דג"כ כתב כן, והוסיף דהאיסור לטלטל מחמה לצל הוא משום דאין כאן צורך שבת כלל ונמצא מטלטל לצורך חול, והיינו שזה טלטול שלא לצורך, ולא משום מוקצה.

וכמו"כ מבואר בביאור הגר"א יור"ד ס' רס"ו אות ג' לגבי ההיתר דבידו, דנחלקו הפוסקים באיזה מוקצה איכא האי התירא, וכתב בזה הלשון, ואע"ג דגבי מלאכתו

יל"ד בכלים שמלאכתם לאיסור שהותר לטלטלם לצורך גופם ומקומם, האם היתר זה הוא לכתחילה גם באופן שיכול לסדר מער"ש שלא יבוא לטלטל את המוקצה בשבת מדין גופו או מקומו.

והיינו אם מותר להניח לכתחילה כלי שמלאכתו לאיסור במקום שיוודע שיצטרך להשתמש בשבת ויבוא לטלטל את המוקצה בשבת, [וכגון אלו המשתמשים במכשיר הפלאפון לשעון מעורר, ובשבת מטלטלו ממקומו שלא יעיר את האחרים, או ארון שמניחים בו חפצי מוקצה ויודע שבשבת יצטרכו להזיזו ממקומו, כגון המניחים את התפילין* בתוך הבימה, ובאמצע השבת מזיזים את הבימה], דאפשר דאינו נכון להניח לכתחילה במקום שיבואו לטלטלם בשבת, (ולכן אולי עדיף לסדר ארון מיוחד שא"צ להזיזו ממקומו בשבת).

וכמו"כ יל"ד בהיתר של צורך גופם, היכא שיוודע מלפני שבת שאין לו במה לפצח את האגוזים בשבת, האם לכתחילה עדיף שישגי מפצח שאין בו דין כשמל"א, שלא יבוא להשתמש בכלי של מוקצה בהיתר של צורך גופו.

הנה מתחילה יל"ד בזה אי האי היתר דהותר בכלים שמלאכתם לאיסור לצורך גופם ומקומם הוה היתר לכתחילה או רק בדיעבד.

ונראה דדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים אי כלים שמלאכתם לאיסור אסור מדין מוקצה דהקצה אותם מדעתו וכמו במוקצה מחמת גופו ומוקצה מחמת חסרון כיס, או"ד דהוה משום לתא דגזירת

* היינו אם הוה ככלי שמל"א יעו"י רמ"א ס' ש"ח סעיף ד' ובט"ז ומג"א.

וראיתי דיש ג"כ המוכיחים מדברי אחרונים דהוה מדין מוקצה, דיעוי' בספר תוספות שבת ס' ש"י ס"ק י"ג דכתב דכיון שמלאכתו לאיסור ואינו יכול להשתמש בו מלאכתו המיוחדת לו מקצה דעתו ממנה וקובע לו מקום שיהא מונח במקומו.

וכן לשון החיי אדם כלל ס"ה ס"ד מוקצה מחמת איסור נחלק לשני אופנים, א' מחמת איסור בעצמו, ב' מחמת איסור מלאכתו, עוד כתב כלל ס"ו ס"ד כלים שמלאכתן לאיסור דמהם מקצה דעתו מחמת איסורן.

וכן עיין במשנ"ב ס' ש"ח ס"ק כ' ובביה"ל שם דדן בכלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר דכתב בתו"ד דהגדר הוא משום דמקצה דעתיה מיניה, יעו"ש.

נמצינו למידין שבנידון זה האם כלי שמלאכתו לאיסור אסור מתורת מוקצה או מדין גזירת כלים נחלקו בזה הראשונים והאחרונים וכנ"ל.

ונראה דלפ"ז י"ל בהאי התירא דהותר לצורך גופו ומקומו, אי הוה היתר לכתחילה או רק בדיעבד, דהיינו דאם נאמר דהוה רק משום גזירת כלים, הרי בעצם הכלי אינו מוקצה כלל, ובעצם היה יכול לטלטלו ולעשות בו כרצונו, ורק דגזרו ביה משום זלזולא דשבת שלא יטלטלנו משום שהכלי מיוחד לעשות בו דבר האסור, ולכן אסור לטלטלו בסתמא כמו מחמה לצל דלא הוה צורך כלל, ורק לצורך גופו או מקומו, דהוה שימוש שצריך לו לשבת מותר, ודבר זה נשאר לו מהיתרו הראשון של עצם הכלי ולא נאסר כלל מעולם, אבל אם נאמר דכשמל"א הוה דין מוקצה, הרי עצם כל הכלי נאסר משום שמיוחד לאיסור ומקצהו מדעתו לא להשתמש בו כלל וכמו אבנים, ורק הותר משום צורך השבת באופן שיש לו צורך לגופו או למקומו שיהא מותר להשתמש בו, א"כ הרי הוה רק בדיעבד באופן שיש לו צורך אבל בלא זה הצורך הוה עצם הכלי איסור משום דמקצהו מדעתו.

לאיסור כשמטלטלו לצורך גו"מ מותר להצניעו, כמ"ש באו"ח ס' ש"ח ס"ג, כאן אסור (היינו במוקצה מח"כ) וכו', דדוקא כשמל"א שאינו מוקצה שמותר לטלטל לצגו"מ רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך דאפי' ר"ש דלית ליה מוקצה כלל מודה בזה כמ"ש תוס' ספ"ב דשבת דאינו מחמת מוקצה וכמו כשמל"ה שלא לצורך כלל, בזה מותר כשמטלטלו לצורך, משא"כ במה שאסור לטלטל אף לצגו"מ, ע"כ.

ומבואר להדיא כחי' הריטב"א וסייעתו דכלי שמלאכתו לאיסור לאו משום מוקצה נגעו בה.

אכן מאידך גיסא מוכח מהרבה ראשונים דגם כלי שמלאכתו לאיסור הוה מדין מוקצה, דכיון דשימושו אינו עומד לשבת מקצהו מדעתו, כן נראה מדברי הראשונים שתלו את דין כלי שמלאכתו לאיסור במחלוקת ר"י ור"ש, שלדעת ר"ש מותר לטלטל כשמל"א גם מחמה לצל, יעויין תוס' רי"ד קכ"ג ע"ב ומביא בתו"ד דהריב"ם ס"ל דר"ש מודה בכשמל"א ואין ממש בדבריו, וכמו"כ במאירי הנ"ל בריש דבריו בשם קצת מפרשים דלר"ש אין איסור טלטול בכשמל"א, ונחלק עליהם.

וכן מוכח דעת הרמב"ם, דבפכ"ד הי"ב וי"ג ביאר הטעמים לאיסור מוקצה ונראה מדבריו דזה הקדמה לבאר את פכ"ה ואילך, ושם ביאר מוקצה שמחמת גופו ושאר דיני מוקצה וכן כשמל"א, ונראה להדיא דלא חילק בין הדברים וגדר האיסור בכשמל"א הוה אותו גדר כמוקצה מחמת גופו.

וכן בב"י בהקדמה לס' ש"ח מביא את דברי הרמב"ם בטעמי מוקצה, ומוסיף דכללי מוקצה נחלקים לו' חלקים, א. מוקצה מח"כ, ב. כלי שמלאכתו לאיסור, ג. כל דבר שאינו כלי ולא מאכל דהיינו מוקצה מחמת גופו וכו', הרי ג"כ משמע דגדר האיסור אחד הוא בין מוקצה מח"כ ומוקצה מחמת גופו, ובין כשמל"א.

בחלוק, והיינו דכיון דמותר לטלטלו משום צורך מקומו מותר אפי' היכא דיכול לשמטו בדרך היתר מ"מ א"צ לזה ומותר בטלטול להדיא.

אכן יעויין במשנ"ב ס"ק נ"ז דהא"ר ס"ל דבמקום שיכול להשמיט המנעל המונח ברפיון למה יטלטל את המוקצה. (ויעו"ע בדרישה ס"ק ו' בתירוץ ב' דמשמע ג"כ דבאופן דאפשר בלא טלטול המוקצה אסור לטלטל הדפוס).

מלטול לצנו"מ בשיש לו

כלי אחר המותר

המשנ"ב ס' ש"ח ס"ק י"ב כתב דההיתר לצורך גופו ומקומו הוא רק כשאין לו כלי אחר של היתר לתשמיש זה, אבל אם יש לו כלי היתר אין להשתמש במוקצה, ומקור הדברים בשער הציון דכן מוכח בגמ' שבת קכ"ד ע"ב, דמבואר שם דאיסור טלטול מקלות וקנין כולם קודם התרת כלים נשנו, אבל לאחר שהותרה הגזירה מותר לטלטל, וע"ז אמר רבה דלעולם אימא לך שאף לאחר התרת כלים נשנה דין זה, וטעמא מאי י"ד שחל להיות בשבת אין מטלטלין המקלות, דאפשר לעשות כר"א להניח ידו על כתף חברו, ובאופן זה ג"כ יכולין לפשוט עור הבהמה ע"ש, והרי המקלות הם כלי שמלאכתו להיתר ובכל זאת אסור להשתמש בהם כשיכול בלי המקלות וחישיב כטלטול שלא לצורך כלל דאסור גם בכלי שמלאכתו להיתר, וא"כ ק"ו בכלי שמלאכתו לאיסור.

ולכאורה משמע, דכל שיכול לעשות בלי הכלי לא רק דהוה טלטול שלא לצורך גופו ומקומו, אלא גם הוה כטלטול שלא לצורך כלל, וגם בכלים שמלאכתם להיתר יהיה אסור לטלטלו אם יכול לעשות הפעולה בלי הכלי.

ועוד מבואר שאפי' באופן שנזכר יותר להשתמש בכלי, מחוייב להמנע מטלטול הכלי, ולעשות ביד, שהרי נזכר יותר להפשיט

ולפ"ז יל"ד לכאורה ג"כ בנידון דידן אם מותר לכתחילה מלפני השבת לעשות פעולה שיצטרך לטלטלו בשבת, דאם נאמר דצורך גו"מ הוה היתר לכתחילה, דהכלי הרי בעצם לא נאסר, א"כ א"צ לדאוג מלפני השבת שלא יטלטלו דדבר זה לגו"מ לא נגזר ומותר עכשיו לטלטלו, אכן אם נאמר דהכלי נעשה מוקצה מלפני השבת, ורק כשבא עכשיו באמצע השבת ואין לו ברירה וצריך לגופו או למקומו הותר לו לטלטלו, א"כ לפי"ז אסור לו מלכתחילה בער"ש להכנס למצב שבו יצטרך לטלטלו דהכלי הוא בעצם מוקצה.

מלטול לצנו"מ כשיכול לטלטל

באופ"א המותר

המחבר בס' ש"ח סעיף ט"ז פסק דחלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה ליבשו יכול לשמטו מעל הקנה אבל ליקח הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפי' הוא מלאכתו לאיסור, ומשמע שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אפי' כשהיה באפשרותו לשמוט החלוק מהכלי, שהרי סיפא דומיא דרישא שהיה יכול לשמטו מעל הכלי שתחוב בו, ועם כל זה אינו מחוייב לעשות כן לשמוט החלוק מעל כלי שמלאכתו לאיסור, אלא מותר לו ליטול הכלי מתוכו, ומבואר דהיכא שצריך לטלטל כלי שמל"א לצורך גו"מ אין בזה איסור מוקצה, וא"כ לכאורה אף כשיש לו אפשרות בדרך היתר שרי.

וכן מבואר בספר תוספות שבת בהקדמה להל' מוקצה דכלי שמלאכתו לאיסור דהתירו חז"ל לצורך גו"מ הוא אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור וראייתו מדברי השו"ע הנ"ל.

וכן בסעיף י"ד מבו' דמנעל מותר לשמטו מעל הדפוס אע"פ שמלאכתו לאיסור כיון דהוה כלי מותר לטלטלו לצורך מקומו, ובט"ז פ' דאפי' אם המנעל רפוי א"צ שישמוט המנעל אלא נוטל הדפוס וכמו

לשימוש דוקא במקום הזה ואין לו מקומות אחרים. (ועיין מה שכתב בזה בספר אורחות שבת פ"ט הערה מ"א).

ודבר זה דהיכא דיכול להשתמש במקום אחר אין לטלטל המוקצה, הוא כעין המבואר לעיל במשנ"ב ס"ק נ"ז מד' הא"ר שגם בצורך למקומן היכא דיכול לעשות באופן דלא צריך לטלטל את המוקצה, אסור לטלטל המוקצה.

(אמנם לכאורה נראה דיש לחלק בכללות בין הני נידונים אם אסור לטלטל לצורך גו"מ כשיכול לטלטל באופן המותר דדבר זה הרי פשוט השו"ע להיתר וכנ"ל, בין היכא שיש לו כלי אחר או מקום אחר דעכ"פ דעת המשנ"ב בפשיטות לאסור, וצ"ב).

עכ"פ מדברים אלו חזינן דהיתר זה לטלטל את המוקצה לצורך גופו ומקומו אינו היתר בכל אופן ממש, וא"כ אולי י"ל בנידון דידן דעכ"פ אינו לכתחילה שיעשה פעולה מלפני השבת שיצטרך לטלטל את המוקצה, ואפי' שבאמצע השבת יהיה מותר דאין לו מקום אחר ואין לו כלי אחר, מ"מ יותר עדיף שיסדר מקום אחר כדי שלא יצטרך לטלטל את המוקצה וכדחזינן שבאמצע השבת כשיש לו מקום אחר אסור לטלטל את המוקצה.

הערמה במוקצה

אכן מאידך גיסא אפשר להוכיח שמותר גם לכתחילה להניח מוקצה ואע"פ שאח"כ בשבת יצטרך לטלטלו, דהמג"א ס' ש"ח ס"ק ח' מביא מהירושלמי פ"ה דביצה דכשמחשב עליו לתשמיש מותר לטלטלו אפי' עיקר כוונתו מחמה לצל, ומציין לגמ' שבת דף קכ"ד ע"ב, וכתב שם המחצית השקל דהכוונה שגם תלמודא דידן סבר כהירושלמי, דהא לדידן דקיימ"ל כרבא דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ואסור מחמה לצל, א"כ לדידן כלי שמלאכתו לאיסור יש לו דין כלי שמלאכתו להיתר לרבה, וכיון שלרבה מותר להערים בכלי שמלאכתו להיתר

במקלות מלהפשיט ע"י שנותן יד על כתף חבירו ואעפ"כ מחוייב לעשות ביד ולא בכלי, ולכאורה כמו"כ גם כשנוח בכלי שמלאכתו לאיסור מכלי שמלאכתו להיתר מחוייב להמנע מכשמל"א, ועיין בקצות השלחן ס' ק"ח ס"ק י"ד דדן ג"כ על ד' המשנ"ב דאפשר לחלק דהיכא שיכול לעשות בידו מחוייב לעשות בידו, אבל באופן שצריך

לטלטל כלי אלא שאפשר בכלי שמלאכתו להיתר, אין חייב דוקא בהיתר, שהרי גזירת כלים היתה בין בכלי שמלאכתו להיתר ובין בכלי שמלאכתו לאיסור, אלא שחזרו והתירו לצורך גופם וכיון שנזקק לצורך גופו אין חילוק אם מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, ומוסיף עוד דכ"ש אם בכלי האיסור יוכל להשתמש בלא טורח דאפשר דעדיף להשתמש בכלי האיסור כדי שלא לטרוח בשבת יעו"ש.

ואפש"ל דתלוי בחקירה הנ"ל בגדר האיסור של כלי שמלאכתו לאיסור, דאם נאמר דהוה משום גזירת כלים בעלמא א"כ שניהם יסודם אחד דהותרו לטלטל לצורך, ועכ"פ לצורך גופם, ולכן עכשיו שצריך לטלטלם אין חילוק בין כשמל"ה לכשמל"א, ויוכל לטלטל מה שנוח לו יותר, אמנם אם נאמר דכשמל"א הוא מחמת שמקצהו מדעתו א"כ אין לומר דשניהם שוים, דאע"פ שכלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטל שלא לצורך, מ"מ בכלי שמלאכתו לאיסור חמור דהוה מוקצה בעצם, ורק בדיעבד היכא דא"א מותר לטלטל לצורך גופו, אבל היכא שיוכל להמנע מטלטול המוקצה, אסור לטלטל את המוקצה. (ולעיל נתבאר דלכאורה דעת המשנ"ב דכשמל"א הוה מדין מוקצה דמקצהו מדעתו, ולפ"ז א"ש דכשיש לו כלי היתר אחר אסור לטלטל את המוקצה).

והנה לכאורה נראה דלפי ד' המשנ"ב כשם שלענין טלטול לצורך גופו לא הותר אלא כשאין לו כלי של היתר, כמו"כ לא הותר לטלטל לצורך מקומו אלא אם זקוק

אכן יעו"י תוס' קכ"ג ע"א ד"ה האי, דהתוס' חידשו דבאופן שהארם הכניס את עצמו למצב שיצטרך לטלטל את המוקצה בשבת אגב ההיתר אין להתיר את הטלטול ע"י הגבהת הבסיס עם המוקצה שעליו שהוא טלטול גמור ומותר רק לנערו, ומשמע דהוה כעין קנס משום שהכניס עצמו למצב שיצטרך לטלטל להדיא את המוקצה, יעו"ש.

ורעק"א בס' ש"ט סעיף ד' מביא דברי התוס', וכ"ה בביה"ל שם ד"ה כדי שיטלם בשבת.

הרי לפ"ד יש מקום לומר דה"נ כאן אין להיכנס מלכתחילה בער"ש למצב שיצטרך לטלטל את המוקצה.

ראיה מדין נר שאחורי הדלת

בקובץ בית אהרן וישראל גליון קנ"ג כתב הרב הגאון ר' חנוך שבדרון שליט"א ראייה דמותר להניח מוקצה בער"ש במקום שיהא בסיס לאיסור ולהיתר ואפי' שבשבת יצטרכו לטלטלו, מהא דאמרי' בדף ק"כ ע"ב ובשו"ע ס' רע"ז דנר המונח אחורי הדלת אסור לפתוח את הדלת משום דשמא יבעיר ויכבה, ולכאורה למה לא דנו הפוסקים שלכתחילה אסור להשים שם את הנר שהרי גורם לטלטל את המוקצה, אלא מוכח דא"צ להסירו מלפני שבת כיון שכך רגילים להשתמש בדרך זה. (וכן בספר אורחות שבת פ"ט הערה שפ"ו מביא ראייה זו, ועיי"ש מה שמסיק מזה).

אמנם נראה דראיה זו תלוי בד' הפוסקים בביאור סוגיא זו, דיעו"י בתוס' שם דכתבו דאי לאו משום כבוי והבערה משום טלטול אין לאסור דבנעילת דלת לא חשיב טלטול וגם לא הוה בסיס לדבר האיסור דבית חשיב הוא ובטל אגב בית, א"נ בשכח דלא הוי בסיס.

בשו"ע הרב ס' רע"ז בקו"א אות ג' ובתהל"ד אות ג' מבארים את ד' התוס' דבעצם יש כאן טלטול מוקצה ומ"מ מותר

מחמה לצל ה"ה דשרי לדידן להערים מחמה לצל בכלי שמלאכתו לאיסור, ודקדק כן מהגמ' יעו"ש, וד' המג"א הובא במשנ"ב ס"ק ט"ז, וכן בשו"ע הרב סעיף י"ב. (ועיין תוספות שבת ס"ק י"ב דדוחה הראיה מגמ' דידן, וע"ע בתהל"ד ס' ש"ח אות ה' דמדברי רש"י נראה דלא היה שם הערמה).

וא"כ לפ"ז י"ל דה"נ בנידו"ד אע"פ דיש לדנו כעין הערמה, דמניחו לכתחילה במקום שיצטרך לטלטלו בשבת, מ"מ הרי לדברי המג"א הותר הערמה במוקצה כיון דלמעשה עכשיו מטלטלו בהיתר.

ראיה מדין בסיס

מנהג הרבה אנשים להניח את נרות השבת ע"ג השלחן, וכדי שלא יהא בסיס מניחים על השלחן מבעוד יום גם דבר היתר כחלות או היין המיועדים לסעודה, דהשלחן נעשה בסיס לאיסור ולהיתר דמותר בטלטול, והכלל למעשה בבסיס, שגם באופן דהשלחן לא נעשה בסיס מ"מ אין לטלטלו ממקומו עם המוקצה שעליו, אלא צריך מתחילה לנער את דבר המוקצה, ורק באופן שא"א לנער את המוקצה כגון שהוא עלול להנזק, או שהוא צריך למקומו, מותר לטלטל את הבסיס עם המוקצה שעליו, יעו"י משנ"ב ס' רע"ז ס"ק י"ח לגבי נרות שבת, וע"ע ס' ש"ט סעיף ד' ומשנ"ב ס"ק ט"ז.

והנה לכאורה צ"ב דלמה מותר להניח לכתחילה מער"ש דבר מוקצה ע"ד שיטלטלו בשבת, דלכאורה י"ל דכמו שהצריכו לנער את המוקצה קודם שמטלטל את הבסיס, והיינו שחז"ל העדיפו להמנע מטלטול מן הצד אף באופן המותר, כן אפשר שצריך שיסיר את המוקצה מלכתחילה בער"ש כדי שלא יבוא לטלטלו בשבת, ומדלא אמרינן הכי הרי חזינן דמותר מער"ש לעשות מעשה הגם שאח"כ בשבת יבוא לטלטל להדיא את המוקצה.

ולכאורה נראה דכמו"כ בנידו"ד דמותר להניח את המוקצה בער"ש ואפי' שיצטרך לטלטלו להדיא.

תירוצים בתוס' הוא במניח לכתחילה, דלת' א' אין כלל דין מוקצה משום דהדלת בטל לבית ולא לנרות ולא נעשה כלל בסיס, ולת' ב' הוה דין מוקצה ומותר רק בשכח, יעו"ש).

הרי לפי ביאור זה דאין כאן טלטול מוקצה כלל, אין להוכיח דמותר להניח מוקצה בער"ש במקום שיצטרך לטלטלם בשבת.

בדברי הרשב"א והרימב"א ברף קנ"ד ע"ב

בגמ' שם אמרינן דמי שהחשיך וכ"ו, דאם היתה הבהמה טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלין והשקין נופלין ואיירי בכלים מוקצים, וא"כ קשה דהא קא מבטל כלי מהיכנו ומתצינן בשליפי זוטרי דיכול להשמיט את הכר עד שיגיע לארץ.

והקשה הרשב"א דשליפי רברבא נמי יביא כרים וכסתות ואי משום דמבטל כלי מהיכנו לכשיצטרך לכרים יסלק שליפין ביד דהא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו, ובשלמא לסלקן מע"ג החמור אסור משום דגבה דחמרא לא צריך כלל בשבת אבל מע"ג כרים מיהא שרי, ומסיק דאם היו השליפי מונחים על הכרים והכסתות או ע"ג קרקע והוא צריך למקומן, מטלטלן לצורך מקומן, אבל להביא כרים לכתחילה ולשים תחתיהם כדי שיטלטלם ביד לאחר מכן לצורך מקומן אין עושין, שאינו בדין דמה שהוא אסור לטלטלו נסבב ונגרום אנו לטלטלו ממש בידיים, ועוד דמיחזי כחוכא דליטלו מע"ג חמורו אסרתו ואתה בא להתיר לטרוח ולהביא כלים ולטלטלו בידיים לבסוף יעו"ש, וכ"ה בריטב"א בשם רבותיו.

ולפ"ד נראה דאין נכון לסבב שיצטרך לטלטל מוקצה בידיים אפי' שזה בהיתר דגופו ומקומו.

ובפשטות י"ל דאיכא חילוק בין עושה המעשה בשבת ללפני השבת, אכן הא גופא צ"ב דלמה מער"ש הותר לכתחילה הגם

כיון דטלטול מה"צ מותר לצורך דבר המותר, דהיינו לצורך הכניסה והיציאה.

הרי לפי ביאור זה דאיכא טלטול מוקצה להדיא היה מקום לומר שיצטרך להסירם מלפני שבת, אלא ע"כ דמותר להניח מוקצה מער"ש במקום שרגיל להיות שם.

אמנם לשון התוס' אין מורה כן אלא משמע דאי"ז טלטול כלל, וגם במש"כ התוס' דבית חשוב הוא ובטל אגב בית, לא משמע דר"ל דהוה כטלטול לצורך דבר המותר, אלא דלא נעשה כלל שם בסיס על הדלת דהמוקצה בטילא ליה לבית.

אכן בטור ס' תר"פ והובא בב"י כאן מבואר יותר הביאור בזה, דכתב דה"ר שמואל היה מניח הנר בדלת עצמה והיה אומר דאין איסור לפתוח ולנעול דמשום מוקצה ליכא דכיון שהדלת בטילה לגבי הבית חשיב כמחובר לקרקע ולא חשיב כמטלטל הנר כשפותח ונועל הדלת, ונראה דהביאור הוא דכיון שהדלת חשיבא כמחובר לקרקע, בטלטול הדלת לא נחשב כלל לטלטול כלפי הנרות ואף אין זה כטלטול מן הצד.

וכן מבואר בהגה"מ פ"ה משבת הי"ז דמביא מהמהר"ם דלמד ההיתר בטלטול הדלת מסוגיא דמוכני שיש עליה מעות דאם אינה נשמטת בטל לשידה ולא נעשה בסיס ומותר לטלטלה יעו"ש.

(ויעו' בתהל"ד דמביא ביאור זה מהלבוש, אמנם נתקשה דאם אין כאן כלל לטלטול, מה הוצרכו התוס' אח"ז לתרץ הא דלא הוה בסיס, ואולי אפש"ל דהוה הכל המשך קושיא דלמה אין כאן איסור טלטול על הנרות ואיסור טלטול על הדלת מדין בסיס, וע"ז ת' משום דבית חשוב הוא ובטל הנרות אגב הבית ולכן אין כאן איסור טלטול מוקצה ובסיס, אבל ה"נ לת' ב' בתוס' יש כאן דין מוקצה ובסיס, ולכן ת' דאיירי בשכח, אבל המניח לכתחילה נעשה הדלת מוקצה מדין בסיס, וכן משמע בביה"ל ס' רע"ז ד"ה אע"פ דהנפק"מ בין הנך ב'

ועוד ראיתי דמביאים להוכיח, דידוע קושיית הנמוק"י בב"ק דאיך מותר להניח קדירה על האש לשבת בער"ש, הרי כיון דקיימ"ל אשו משום חיציו הו"ל כמבשל בשבת, ודן בשו"ת ארץ צבי בחי' למס' ביצה דלכאורה לפני שבת אין חיוב לדאוג על קיום שביתה בשבת, וכשמגיע השבת הרי הוא אנוס, וא"כ מהי קושיית הנמוק"י, אלא מוכח שגם לפני שבת חל חיוב להכין עצמו לקיים מצות שביתה בשבת.

ויעוי' בקובץ בית אהרן וישראל גליון ס"ח, במאמרו של מו"ר הרה"ג ר' זלמן דישון שליט"א זמן חיוב הכנה למצוה מקודם דמטא זמנה, וצ"ב אם הדברים שייכי גם לנידו"ד).

שהרי יצטרך לטלטל להדיא את המוקצה בידים.

(והנה, אולי אפשר להוכיח מסוגיא דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת, דדעת הבעל המאור בטעם האיסור משום דיכול לבוא לידי חילול שבת, ואף דבשבת הוה פיקו"נ, אך זה שמביא עצמו לידי כך הוה כדוחה את השבת, הרי דגם מקודם השבת יש מקום להזהר מלבוא לידי איסורי שבת, ואפי' דבשבת עצמו איכא התירא, מ"מ לכתחילה אין להכניס עצמו לידי היתרים.

ואפשר לדחות דהתם אפי' שעכשיו הוה פיקו"נ מ"מ מכניס את עצמו למצב שיצטרך לחלל שבת באיסורי דאורייתא, משא"כ הכא דמ"מ איכא התירא דגו"מ.



לשון חכמים

הרב שמחה פינחס שטראהלי

ביאור בענין הפטרות פרשת אחרי וקדושים כשהם מחוברים וכשהם נפרדים

היות שהשנה תשע"ד היא שנה מעוברת (בסימנה "השג"), והפרשיות אחרי - קדושים הבעל"ט הן נפרדות, ובשבת קודם פסח שהוא שבת הגדול, קוראים פרשת אחרי, ובשבת הראשונה אחרי פסח קוראים פרשת קדושים, ולפי מנהגנו שבכל שבת הגדול (עיין בטבלה להלן), בין כשחל שבת ערב פסח, ובין כשלא חל בערב פסח, מפטירים "וערבה", כדעת הלבוש סימן ת"ל, ולפי זה בשבת אחר פסח כשקוראים פרשת קדושים, צריכים לברר איזה הפטרה יש לקרות, יש אומרים (עיין בטבלה להלן), שיש להפטיר "הלוא כבני כושיים" (עמוס ט'), כדי להשלים מה שחסרו מפרשת אחרי, ויש אומרים, שצריכים להפטיר ההפטרה לפרשת קדושים, "התשפט" (יחזקאל כ"ב).

הרמ"א ז"ל בסי' תכ"ח, כתב וזה לשונו, וכשקורין שתי פרשיות מפטירים באחרונה, מלבד באחרי מות וקדושים, דמפטירים "הלוא כבני כושיים", שהוא הפטרת אחרי מות, ע"כ.

נמצא לפי שיטת הרמ"א שבכל עת ששתי פרשיות מחוברים, קוראים ומפטירים ההפטרה מפרשה האחרונה, חוץ כשחל פרשת אחרי-קדושים ביחד, אז מפטירים ההפטרה בפרשה הראשונה, שהוא הפטרת "הלוא כבני כושיים", ולו משפט הבכורה.

כשנעיין היטב וניקח כל השנים משנת תש"א עד שנת תש"פ, נמצא נ"א שנים פשוטות, (תש"א, תש"ב, תש"ד, תש"ה, תש"ז, תש"ט, תש"י, תשי"ב, תשי"ג, תשט"ו, תשט"ז, תשי"ח, תש"כ, תשכ"א, תשכ"ג, תשכ"ד, תשכ"ו, תשכ"ח, תשכ"ט, תשל"א, תשל"ב, תשל"ד, תשל"ה, תשל"ז, תשל"ט, תשמ"א, תשמ"ב, תשמ"ג, תשמ"ה, תשמ"ז, תשמ"ח, תשנ"א, תשנ"ג, תשנ"ד, תשנ"ו, תשנ"ח, תשנ"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ד, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ט, תשע"א, תשע"ב, תשע"ג, תשע"ה, תשע"ז, תשע"ח, תשע"פ), ואז, פרשיות אחרי-קדושים מחוברים, ולפי מנהגנו כשיטת הרמ"א מפטירים "הלוא כבני כושיים".

גם ישנם ז' שנים מעוברות (תשי"ט, תשכ"ב, תשל"ו, תשמ"ו, תשמ"ט, תשס"ט, תשס"ג), כשאחרי-קדושים נפרדות, שאז מפטירים לדברי הכל בפרשת אחרי "הלוא כבני כושיים", ובפרשת קדושים שחל באותן השנים ר"ח אייר, מפטירים לדברי הכל הפטרת "השמים כסאי".

גם ה' מהשנים המעוברות (תש"ג, תש"ו, תשל"ל, תשל"ג, תשנ"ז), שאז ג"כ פרשיות אחרי-קדושים נפרדות, מפטירים לדברי הכל בפרשת אחרי (כ"ו ניסן) הפטרת "הלוא כבני כושיים", ובפרשת קדושים (ג' אייר) הפטרת "התשפט" (יחזקאל כ"ב).

חוץ מזה ישנם י"ז שנים שאין באפשרות לבני חוץ לארץ לומר הפטרת "הלוא כבני כושיים", בפרשת אחרי, והם בח' שנים מעוברות (תש"ח, תשי"א, תשכ"ה, תשל"ח, תשנ"ב,

תשנ"ה, תשע"ו, תשע"ט), שחל אז בחוץ לארץ שבת הראשונה אחר פסח, בערב ר"ח אייר, פרשת אחרי, ולדברי הכל מפטירים אז, הפטרת "מחר חודש", ובארץ ישראל (שכבר בשבת שעברה, כ"ב ניסן (כשבחוץ לארץ חל אחרון של פסח) היה אסרו חג, פרשת אחרי, וכבר הפטירו "הלוא כבני כושיים"), שבת ער"ח אייר היא פרשת קדושים, ומפטירים הפטרת "מחר חודש", ולבני חוץ לארץ, רק בשבת שניה (שלהם) אחר פסח, יקראו פרשת קדושים (ובא"י הוא פרשת אמור), מחדש הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל, בהגהותיו לשו"ע סי' תכ"ח, וזל"ק, נ"ל דה"ה אם שבת (שבת הראשונה אחר פסח) פרשת אחרי הי' ער"ח ומפטירים מחר חודש, מפטירים בשבת (שבת שניה אחר פסח) פרשת קדושים הלא כבני כושיים, ע"כ.

אולי יש לחדש ולהוסיף, שמה שחידש לנו הגרע"א ז"ל, שאם לא אמרו הפטרת "הלוא כבני כושיים" בפרשת אחרי, שיש להשלים בפרשת קדושים, הוא דווקא לבני חוץ לארץ בשנה שחל פרשת אחרי בער"ח אייר, אז יפטירו בחוץ לארץ בשבת שני' אחר פסח, שהוא להם פרשת קדושים "הלא כבני כושיים", כדי שבני חוץ לארץ לא יהיו שונים מבני ארץ ישראל, שאצלם כבר הפטירו הפטרת "הלוא כבני כושיים", באסרו חג, (כשאצל בני חו"ל הוא אחרון של פסח) בפרשת אחרי, ושבת הראשונה אחר פסח, ער"ח אייר, כשאצל בני חו"ל הוא פרשת אחרי, ולבני א"י פרשת קדושים, וכולם מפטירים "מחר חודש", מחדש רע"א שבני חו"ל בשבת שני' אחר פסח, שהוא אצלם פרשת קדושים, יפטירו וישלימו הפטרת "הלוא כבני כושיים", וזה דוקא בח' שנים הנ"ל.

אמנם בט' שנים מעוברות (תשי"ד, תשי"ז, תשכ"ז, תשמ"א, תשמ"ד, תשס"ה, תשס"ח, תשע"א, תשע"ד), כשחל פרשת אחרי (בין בארץ ישראל בין בחו"ל) בשבת הגדול, ומפטירים אז "וערבה", אולי גם הגרע"א סובר שלפרשת קדושים יפטירו (בין בארץ ישראל בין בחו"ל) הפטרת קדושים "התשפט" (ביחזקאל כ"ב), וזה שחידש רע"א שאם חל פרשת אחרי בער"ח, להשלים הפטרת "הלוא כבני כושיים", בפרשת קדושים, חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו (כמו שביארתי לעיל, כדי שלא יהיו שונים בני חו"ל מבני א"י) והבו דלא לוסיף עלה, וצ"ע.

נמצא לפי כל הנ"ל שבמשך השנים תש"א - תש"פ, אומרים הפטרת "הלוא כבני כושיים" ע"א פעמים, והפטרת "התשפט" ה' פעמים, אמנם בט' שנים הנשארות הנ"ל כשפרשת אחרי חל בשבת הגדול, ופרשת קדושים חל שבת ראשונה אחר פסח (כמו השנה שנת תשע"ד), צריכים לברר ויהי' נכון לדעת מה לעשות, באיזה הפטרה להפטיר.

חשבתי שיהי' לתועלת הציבור לאסוף לפונדק אחד דעת הפוסקים בזה והבוחר יבחר (עיין בטבלה להלן).

ואלה המקורות שהיו למראה עיני, ומהן נזכרו להלן בטבלה: רמב"ם סוף הלכות מילה, אבודרהם (אחרי תפלת סוכה) בסדר הפרשיות, רמ"א או"ח סימן תכ"ח סעי' ח', מטה משה חלק רביעי מעמוד העבודה סימן תנ"ד, לבוש או"ח הל' שבת סימן רפ"ד סעי' ז', הל' ראש חודש סימן תכ"ח סוף סעי' ח', הל' פסח סימן ת"ל, הל' חנוכה סימן תרפ"ה סוף סעי' ו', מג"א או"ח סימן תכ"ח ס"ק י', ובאר היטב שם ס"ק ט', ומשנה ברורה שם ס"ק כ"ו, באר היטב או"ח סימן ת"ל ס"ק א', אליהו רבה - אליהו זוטא להגאון רבי אליהו שפירא אב"ד טיקטין על הלבוש סוף סימן תרפ"ה, של"ה הקדוש מסכת פסחים בהגה"ה א', סידור יעב"ץ מנהגי שבת הגדול, סדר שערי רחמים להגר"א הלכות יו"ט וימים נוראים אות ק"ז, ספר החיים סימן תכ"ח סעי' ח', כף החיים או"ח סימן תכ"ח ס"ק נ"ב, ערך ש"י או"ח סו"ס תרנ"ט, ליקוטי מהרי"ח סדר קריאת התורה לשבת, ספר ארץ ישראל להגר"מ"ט עמוד ס"א, שו"ת אבן ישראל סימן ל"ח, שו"ת להורות נתן או"ח סימן כ'.

אחרי - קדושים מחוברים, שנה פשוטה: בחג בשנה גכה הכז השא זחא זשג
אחרי - קדושים נפרדים, שנה מעוברת: בחה בשז גכז החא השג זחג זשה

וערבה - (תרי עשר) מלאכי ג' \ הלאו כבני כשיים - (תרי עשר) עמוס ט'
התשפט - יחזקאל כ"ב \ הדרש - יחזקאל כ'

רבי שלמה קלוגר	רבי עקיבא איגרי	הגר"א	יעב"ץ	שלה הקדוש	מנהג ירושלים	בעלי המסורה בא"י	רמ"א ב"ח מטה משה האגודה מגן אברהם משנה ברורה	לבוש	אבודרהם	רמב"ם שירי נוסח הגדולה מנהג הספרדים	מחברים - שנה פשוטה נפרדים - שנה מעוברת
			הפטורת קדושים		הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים	התשפט	התשפט	התשפט	אחרי - קדושים מחוברים
		וערבה	וערבה *								אחרי נפרד (השג) בשבת הגדול קודם פסח
		הפטורת אחרי	וערבה *	וערבה **							אחרי נפרד (החא) בשבת הגדול ערב פסח
	הלאו כבני כשיים ***	הלאו כבני כשיים			הלאו כבני כשיים	התשפט	הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים	התשפט	התשפט	אחרי נפרד (בחה זחג) בשבת ראשונה אחר פסח
מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	מחר חודש	אחרי נפרד (בשז גכז) בשבת ערב ראש חודש שבת ראשונה אחר פסח
					הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים		התשפט	התשפט	התשפט	קדושים נפרד (החא השג) בשבת ראשונה אחר פסח כשחל בו שבת הגדול פרשת אחרי
	התשפט				הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים		התשפט	התשפט	התשפט	קדושים נפרד (בשז גכז) בשבת שני אחר פסח כשחל בו ע"ח אייר פרשת אחרי, שבת ראשונה אחר פסח
					הלאו כבני כשיים	הלאו כבני כשיים		התשפט	התשפט	התשפט	קדושים נפרד (בחה זחג) בשבת פשוטה שבת שני אחר פסח
השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	השמים כסאי	קדושים נפרד (זשה) שבת ראש חודש אייר שבת שני אחר פסח

* וכן המנהג מקובל אצלנו מרבנו הק' בעל דברי חיים מצאנז ומרבנו הק' מבאבוב. ועיין בספר באר יעקב על שו"ע או"ח מהגאון חיים יעקב קרויזאהר, דומ"ץ דק"ק דאלינא. בסימן ת"ל ס"ק ב' וז"ל: מנהגינו לומר תמיד וערבה וכ"כ מטה משה והלבוש, זכור לאברהם וכן כתב בסידור מהרי"ט, וכ"כ בהגהת הגאון ר' יוסף שאול אבדק"ק לבוב שגם הוא ה' נוהג כן, וכן ראה בפנקס בביהכ"נ הישנה דעיר לבוב שכן נוהגים שם. וכ"כ באוצרות חיים הנדפס בסוף שו"ת מים חיים שכן נוהגים בק"ק אוסטרא, ע"כ. ובסידור היעב"ץ ז"ל החזיק במנהג להפטיר וערבה בכל שבת הגדול, ועיין שם הטעם, ובאמצע דבריו כתב, "ומנהגן של ישראל תורה", ומסיים שם דבריו, דבר בעתו מה טוב ומביא ברכה לעולם.

** וכן פסקו הגאון רבי אליהו שפירא אב"ד טיקטין והבאר היטב להפטיר וערבה, אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח, ומשמע ג"כ בספה"ק אמרי נועם פרשת פקודי שכן ה' המנהג בדוקיב. דווקא כשחל שבת הגדול בערב פסח.

*** עיין בספרו ספר החיים בסימן תכ"ח סעיף ח', שמבאר שם, שהפטרת הלאו כבני כושיים שייך דווקא לפרשת אחרי, ואין לו שייכות לפרשת קדושים, ולהיפך הפטרת התשפט, לא שייך לאחרי. ומסיים שם, לכך העיקר שייך כושיים לאחרי והתשפט לקדושים, ואף אם נהגו ואמרו התשפט בפרשת אחרי וכדעת כמה פוסקים, יחזרו ויקראו התשפט לפרשת קדושים, והפטרת כבני כושיים הוי מעוות לא יוכל לתקן, עיין שם בארוכה. גם כותב שם דבר חידוש שהפטרת התשפט אינה מיחזקאל קאפיטל כ"ב שאנו נוהגין לאמרו, רק מיחזקאל קאפיטל כ', שגם שם נאמר התשפט אותם התשפט בן אדם וגו', שהוא הפטרת הדרוש, עיי"ש.

הערת המערכת: מנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א - כשאחרי וקדושים מחוברים, אזי מפטירים "הלא כבני כושיים" כדעת הרמ"א בסי' תכ"ח, וכשהן נפרדין, אז בפרשת אחרי כשאינו חל ביומא דפגרא (ראש חודש, מחר חודש או שבת הגדול) מפטירין "הלא כבני כושיים". ובפרשת קדושים אם עדיין לא הפטירו בפרשת אחרי את הפטרת "הלא כבני כושיים" משום שחל ביומא דפגרא, אזי מפטירין "הלא כבני כושיים", ואם כבר הפטירו בפר' אחרי "הלא כבני כושיים" או מפטירין "הלדרוש" (ביחזקאל כ') כשיטת הרמב"ם וכמנהג הספרדים (כשהן מחוברין), ומובא בחומשים מקראות גדולות, וכן בחומש בית אהרן וישראל מהדורת תשע"א. ו"התשפוט" אין מפטירין כלל.

תיקון טעות בספר לבוש מלכות

(בענין הפטרת אחרי-קדושים)

בלבוש (לבוש החור, הנדפס מחדש) הלכות שבת סימן רפ"ד סעיף ז' וז"ל בשבת שהפרשיות מחוברות, מפטירין בהפטרת פרשת שניה דסליק מינה, גם בפרשת אחרי וקדושים מפטירין התשפוט (יחזקאל כ"ב) וטעות נפל בפי העולם להפטיר הלא כבני כושיים (עמוס ט'), כמו שכתבתי בהוכחה לקמן סימן תצ"ג, ע"כ.

ודבר שנצטער בו אותו צדיק על "טעות שנפלה", נפל כעת בדפוס החדש באותו ענין, בלבוש הלכות ראש חודש סימן תכ"ח סעיף ח' וז"ל וכשקורין שתי פרשיות ביחד מפטירין ההפטרה השייכה לאחרונה מלבד באחרי מות וקדושים דמפטירין הלא כבני כושיים (עמוס ט') שהיא הפטרת אחרי מות מפני שהיא שייכא ג"כ לקדושים, ודומה יותר לאזהרות ומצות הכתובים בה כמו שיתבאר במקומה סימן תצום גדליה בעזה"י, וכו'... ותמיהני מאד דמאי שנא הפטרה זו מכל ההפטרות שמפטירין בשנייה, לכך נ"ל דטעות הוא כמו שאכתוב לקמן אי"ה במקומה (סי' ת"פ), ע"כ.

ראשית, תיבות סימן "תצום גדליה" אין לו פשוט ומקום כלל, וצריכין לתקן לסימן תצ"ג, והוא אותו סימן שמזכיר הלבוש בעצמו לעיל סימן רפ"ד, ובפרט שראיתי כן בדפוסים הקודמים, דפוס פראג, דפוס בארדיטשוב, ובדפוס וויניציה, בכלם כתוב תצ"ג, (וכנראה רצה אחד לפענח הראשי תיבות של תצ"ג, וכתב במקומה תצום גדליה), וכן מה שהוסיפו המגיהים אחר התיבות "כמו שאכתוב לקמן אי"ה במקומה", והוסיפו וציינו לסימן ת"פ, הוא ג"כ טעות, וצריכין לתקן לסימן תצ"ג, ועיין לקמן הלכות פסח סימן תצ"ג אריכות גדול בענין זה.

ועוד ועיקר בסימן תצ"ג כתב הלבוש וז"ל, לפרשת קדושים מפטירין ביחזקאל, ועל זה ציינו ליחזקאל קאפיטיל כ' פסוק ד' הרי זה טעות להלכה, דהא האי ציון הוא שיטה אחרת לגמרי והוא דעת הרמב"ם והספרדים (עיין בטבלה), כמו שהביא הלבוש בעצמו בביאורו בסימן תצ"ג, אבל דעת הלבוש הוא להפטיר ביחזקאל כ"ב פסוק א' כמ"ש לעיל בסימן רפ"ד, וכאן בסימן תצ"ג כתב בעצמו וז"ל לפרשת קדושים מפטירין ביחזקאל ואתה בן אדם התשפוט וגו', והוא ביחזקאל כ"ב פסוק א', כי ביחזקאל כ' פסוק ד' לשון הפסוק שם הוא, התשפט אתם התשפוט בן אדם וגו', והוא פסוק אחר לגמרי, מיחזקאל כ"ב, המתחיל ואתה בן אדם התשפוט וגו', והוא דעת הלבוש, כמו שמבאר כאן בסימן תצ"ג בארוכה.

וזה טעון תיקון גדול, כי עלול לצאת מזה מכשול למעשה, למי שרוצים להתנהג כדעת הלבוש, ויעשו היפך ממה שפסק, וטעות לעולם חוזר.



מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א בספירת העומר

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א בספירת העומר, שהחזן מתחיל הברכה והקהל אחריו, וכשמסיימין הקהל מסיים החזן הברכה ומתחיל הספירה ואז סופרין הקהל, וכשמסיימין מסיים החזן. ולהלן נבאר בעה"י מקורו, טעמו ויתרונו של מנהג זה, מצד חשש ברכה לבטלה ומצד ברב עם הדרת מלך.

א. מנהג העולם שהחזן סופר לפני הקהל

כמנהג העולם שהחזן סופר ואחריו סופרין הקהל איתא בתשובות הרשב"א, וז"ל. שאלת עוד, כשהחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו אמן, מי שחזר וברך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה. תשובה. אם דעת היחידיים שלא לצאת בספירת שליח ציבור צריך לחזור ולברך. ואע"ג דקיימא לן דמצות אין צריכות כונה, כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם, אבל אינו רוצה לצאת בו לא. עכ"ל. וכ"ה ברמ"א, וז"ל. ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל אם היה דעתו שלא לצאת יחזור ויברך ויספור בלילה (ב"י בשם רשב"א).

ב. בוונה שלא לצאת מהחזן

כדחזינן לעיל, הנוהגים לספור אחר החזן סומכים על הפוסקים שכוונה נגדית מועילה למנוע קיום המצוה. דאי לאו הכי כבר יצאו הקהל בספירת החזן, שהרי לרוב הפוסקים מצות ספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן ואינה צריכה כוונה, ואיך יברכו שוב לבטלה.

א סידור בית אהרן וישראל. ועיין קובץ בית אהרן וישראל פ"ב, ניסן תשנ"ט, עמ' ק"ג, ובדברי הרב יצחק יהושע שור בהערה א' שם.

ב ח"א סי' תנ"ח, ומביאו הבי"ב בסי' תפ"ט (ס"ג). וע"ע ברשב"א שם סי' קכ"ו. ועיין הערה י. וכ"כ בנוהג כצאן יוסף (מנהגי יום א' וב' דפסח, אות ה') וז"ל. ואחר הקדיש שאחר תפלת י"ח מתחיל החזן, בא"י אמ"ה אקבוצ על ספירת העומר. ואומר אותו בקול רם כדי שיענה הקהל אמן. ויכונו שלא לצאת בעניית אמן, ויחזרו כל הקהל ויברכו (הרשב"א סי' תנ"ח) והטעם דכתיב וספרתם לכם, לכם לעצמיכם. [ע"ע במנהגי מרשלייאה שבהערה מג. ומנהגנו לספור אחר הק"י שאחר עלינו לשבח, עיין בקובץ באו"י שם, ואכמ"ל ועוד חזון למועד בעה"י].

ג הש"ע בסי' ס' ס"ב פוסק כה"א דמצות צריכות כונה, אך עיין במ"א שם (ס"ק ג') דהיינו דוקא במצוה דאורייתא אבל מצוה דרבנן אין צריך כוונה. וע"ע בזה בספר פסקי תשובות שם אות ד' ואילך. ולרוב הפוסקים ספירת העומר בזה"ז היא דרבנן, עיין סי' תפ"ט ס"ד.

ד סי' תפ"ט ס"ג. ה ועיין בזה בשלחן ערוך הרב סי' תפ"ט סי"ב וסי"ד, ובספר פסקי תשובות שם אות ח' ואות י"ג, ובמש"כ הרב יוחנן שבדרון בקובץ בית אהרן וישראל ע"ו, ניסן תשנ"ח, בעמ' ע' - ע"ה.

ו והיה אפשר לפלפל בזה מטעם ספק ספיקא לחומרא, שהרי לכמה רבנותא ספירת העומר בזה"ז מדאורייתא וגם י"א שאף מצוות דרבנן צריכות כוונה. אלא שאין עושין ספק ספיקא לכתחילה, עיין מ"א סי' תס"ז ס"ק ב' ובאחרונים.

ומוכח ברשב"א דס"ל שאפשר לצאת ספירת העומר בשמיעה, ואין חובה לספור בעצמו.¹ ולכן אם ישמע הברכה והספירה מהחזן מבלי לכוון כוונה נגדית, יצא ידי המצוה ויהא אסור לו לספור שוב בברכה.² וה"ה גם להפוסקים שחייב לספור בעצמו ואינו יוצא עצם הספירה מהחזן, כיון שידי הברכה כבר יצא משמעה מהחזן בלי כוונה נגדית ובא לספור מיד לאחר מכן, הרי אסור לו לברך שוב.³

ואף שהרבה מרבתינו הראשונים עומדים בשיטה זו דמהניא כוונה שלא לצאת,⁴ מצינו לעומתם כמה מהראשונים דאית להו שאין מועלת כוונה נגדית. הלא המה הרא"ה, רבינו פרץ

תו איכא לפלפולי בזה ע"פ דברי התר"י ספ"ק דברכות (דף ו' ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה אמנם רבינו האי גאון זכורנו לברכה כתב, ומביאו הבי"ט ס"ס תקפ"ט ד"ה לפיכך כתב הרמב"ן) וז"ל. וי"ל דאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה הני מילי בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב דאמרינן (סוכה דף מ"ב ע"א) מדאגביה נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצוה [כצ"ל לפ"ה] שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה. שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא שלא עשה שום דבר מהמצות. ואע"ג שהב"ח בהגהתו שם מפרש שרבינו יונה בא רק לתרץ אמאי לא איפשיטא שם האיבעיא, ולא שמחלק כן למעשה, שהרי בריש פ"ג דברכות דף י"ג ע"א מבקשת הגמ' ללמוד מהא דבעינן כוונה בק"ש דמצות צריכות כוונה [וע"ע בזה גם באחרונים דלקמן בהערה יא, ובספר עקבי חיים סי' ב' אות ו'] עכ"פ לענין שומע כעונה ודאי איכא סברא אלימתא לומר שאין לייחס אמירת חברו אליו ולחשבה כענייה ללא כוונה. ודוק. [ועיין בישועות יעקב סי' ס' ס"ק ג', ובדברי בנו שם בד"ה והנה רבינו יונה]. וסברא כזו איתא בריטב"א דלקמן בהערה יא לענין כוונה נגדית [וע"ש שהוא חושש דל"מ כוונה נגדית אף בכה"ג]. וע"ע בזה בש"ע סי' רי"ג ס"ג ונ"כ.

ז ועיין בזה בסי' תפ"ט ס"א ובמ"א (ס"ק ב') ונ"כ שם. וע"ע בספר בן ידיד (למו"ה ירדיה שמואל בן מו"ה יהודה טאריקה, שאלוניקי תקס"ו) הלכות תמידין ומוספין [פ"ז] הלכה כ"ב.

ח ועיין עוד בדברי הרב יוחנן שברדון בקובץ בית אהרן וישראל ע"ו, ניסן תשנ"ח, עמ' ע"ו - ע"ח, די"א שיש הידור מצוה בכל מילי שלא לסמוך על שומע כעונה אלא לקיים המצוה בעצמו. ולפ"ז ללא הכוונה שלא לצאת לא רק שהיו מפסידים הברכה, אלא אף היו מפסידים ההידור בעיקר הספירה, ע"ש. וכ"ה להסוברים דלא מהניא כוונה נגדית, כדלהלן.

אך משכ"ש בעמ' ע"ח דלהכי ממתניין הקהל שייסיים החזן הברכה ויתחיל הספירה, דאל"ה ישמע אחד ספירת חבריו ויצא ידי חובתו ויפסיד ספירת עצמו, הוא דחוק מאוד לע"ד. אלא נראה פשוט שהטעם הוא משום רב עם הדרת מלך, וכמו שיתבאר להלן באות ה'.

ט אבל למ"ד שחייב לספור בעצמו ואינו יוצא בשמיעה, אם שומע אחר מברך וסופר ספירת העומר באקראי בזמן שאין דעתו לספור, שפיר יכול אח"כ לברך ולספור בעצמו. דאין לומר שיהיה חייב לספור בעל כרחו אם שמע הברכה כדי שלא תהא הברכה ששמע לבטלה. וכיון שאינו מקיים או מצות הספירה, הרי כשיבוא אח"כ לספור שוב יהיה חייב לברך על הספירה. וכן הוא לשיטת הרא"ה דלקמן דלא מהניא כוונה נגדית. ודוק היטב. ולכן אין קושיא ממה ששומעין לפעמים ברכת המצוה, כגון בנטילת לולב, ואח"כ מברכין שוב כשנוטלין הלולב. שכיון שיש הפסק בין שמיעת הברכה לנטילת הלולב הרי חייב לברך שוב בעצמו.

י כן כתבו כמה מהראשונים דבכה"ג אפשר לברך על הלולב כשכבר נוטלו בידו. הנה הינם, התוס' סוכה דף ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתן [וכ"ה בתוס' פסחים דף ז' ע"ב ד"ה לצאת, וע"ע בתוס' ברכות דף י"ב ע"א ד"ה לא לאתויי ובשרי חמז כללים מערכת המ"ם כלל ס"ח סד"ה ודברי הרא"ש] והרא"ש שם פ"ד סי' ל"ג [וכ"כ בדרך אפשר בתשובותיו כלל ד' סי' ט', בענין שתי תפילות מנחה ע"ש] והטור סי' תרנ"א ס"ה [ועיין בהערה הבאה בדעת רבנו ירוחם בזה] והמרדכי שם סי' תש"ס בהג"ה. וכ"כ הגה"מ פ"ז מהלכות לולב ה"ו, בשם הרשב"ם. [ועיין בהר"ן שם (דף כ' ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה ומדפרכין) שהשמיט תירוץ התוס' שאפשר לברך אחר שאוחז הלולב על ידי כוונה נגדית, ולכאורה משמע דלית ליה הכי. וע"ע לקמן שגם הש"ע (סי' תרנ"א ס"ה) השמיט עצה זו, ומשמע שחושש לשיטת הרא"ה. וע"ש בט"ז ס"ק ה' ומש"ז ומחה"ש ס"ק י"ב].

וכ"כ בשם הרשב"ם הר"ן ספ"ג דר"ה (דף ז' ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה אבל דעת הרבה מן הגאונים דקיימא לן מצות אינן צריכות כוונה) ותר"י ספ"ק דברכות (דף ו' ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ורבינו שמואל ז"ל) גבי פתח בדחמרא וסיים בדשכרא, שמזה הטעם נוהגין העולם להבדיל בביתם במוצאי שבת אע"פ ששמעו הם ונשיהן ובני ביתם ההבדלה בבית הכנסת. ואין הברכה לבטלה, מפני שבשעה ששמעו אותה בבית הכנסת היתה כוונתם שלא לצאת בה כי אם באותה שמבדילים בביתם. [וע"ע בר"ן שם]. ומביאם הבי"ט ס"ס תקפ"ט

והריטב"א.^א ולדידהו אי אפשר לספור בכרכה אחר ספירת הש"ץ.^ב וגם מסתימת המחבר

(ד"ה לפיכך כתב הרמב"ן), ושכ"כ האהל מועד בשם רבותינו הצרפתים [נראה דהיינו התוס' דלעיל] והרשב"א [בתשובה שלפנינו, וכ"ה בחידושי הרשב"א לפסחים דף ז' ע"ב בשם הרמב"ן, וע"ש בהגהות שביבי אש, הגהה ק"ז].

וכ"כ הריטב"א בפסחים שם (ד"ה והא דאמרינן גבי לולב) בשם התוס'. [ועיין בהערה הבאה, שהריטב"א עצמו חולק בזה].

ורבנו ירוחם נתיב י"ג ח"ג מביא שתי הדעות בזה, ע"ש, ובנ"ה ח"ד נוטק דמהניא כוונה נגדית. ומביאו הב"י בסי' תע"ה ס"ד סד"ה והרמב"ם פסק.

יא הב"י ס"ס תקפ"ט (ד"ה לפיכך כתב הרמב"ן) מביא שהאהל מועד (ח"א סוף דרך ב' נתיב ד' מהלכות ק"ש, דף כ' ע"א) כ"כ בשם הרא"ה. [דברי הרא"ה נמצאים שלא במקומם, בכתובות דף צ"ד ע"ב ד"ה ובענין מצות צריכות כוונה, עיין בקאו"י ע"ו עמ' ע"א, ועיין בהערות הרב צבי יהושע לייטנר על חידושי הרא"ה שם, הערה ל"ח. ועיין באהל מועד שם שדווחה ראיית הרא"ה ומסכים עם רבותינו הצרפתים והרשב"א. וע"ע באהל מועד ח"ב סוף נ"ח בדרך הראשון מהלכות שופר, דף י"א ע"א, ובסביב לאהל שם].

רבינו פרץ בתוספותיו לפסחים (דף ז' ע"ב) ולעירובין תמה על החולקים מסוגיא דהמוצא תפילין (עירובין צ"ו ע"א), מדלא מצאה הגמ' שם לתרץ דפליגי בהכי. [וכן הקשה הטורי אבן ברה"ה דף כ"ח ע"ב (ד"ה מצות א"צ כוונה) מאותה סוגיא ומעוד סוגיות. ועיין בשד"ח (כללים, מערכת המ"ם, כלל ס"ח) ובבית שלמה א"ח סי' ט"ו אות א', שכתב לתרץ תמיהות הט"א והביא ראייה שמועלת כוונה נגדית. וע"ע בשפת אמת ברה"ה שם, ישועות יעקב סי' ס' ס"ק ג', חלקת יואב או"ח סי' ל"ג ד"ה ומעתה, שואל ומשיב מהד"ק ח"ב ס"ס א' (ד"ה והנה בהא דאמרו), עונג יום טוב ס"ס י"ט, מקור ברוך לרבי לרבי ברוך במו"ה שלמה כהנא ממניסק קיטאייסקי (ווילנא, תרכ"ה) סי' א'. ועיין בשד"ח שם בד"ה ובעיקר סברת רשב"ם וד"ה מצות וד"ה שוב כתב וד"ה ובחפשי בספרים].

הריטב"א בפסחים (דף ז' ע"ב, ד"ה והא דאמרינן גבי לולב) הביא משם התוס' שמועלת כוונה נגדית. אך אין הדבר ברור לו, וכ"כ רק ליישב מנהג העולם. ומסיק שם, וז"ל. ונראין דבריהם במצוה הנעשית ע"י אחרים, כגון הבדלה וכיוצא בו, שאינו מוציא בעל כרחו. ולפיכך סומכין להבדיל כל אדם בביתו ואף על פי ששמע בבית הכנסת, ואף בשאין צריך להוציא אחרים בביתו, וכמש"כ בתוס' בשם רש"י ז"ל. וכן דעת הרב רבינו יונה ז"ל [ועיין בהערה הקודמת]. ומ"מ ראוי ליראי מצוה לחוש לענין שאמרנו [כצ"ל לפ"ה]. ע"כ.

והרי שאף לגבי שומע כעונה ממי שמתכוון להדיא שלא להוציא הוא חושש להחולקים על התוס'.

וע"ע בהערה הקודמת שגם מהר"ן משמע ש"ל דלא מהניא כוונה נגדית.

והב"ח בסי' תרנ"א ס"ד (ד"ה ומה שכתב בשם הרמב"ם) כתב שגם הרמב"ם עומד בשיטה זו, אך עיין מה שהעיר עליו המאמ"ר שם ס"ק ט', וע"ע ברבנו מנוח על הרמב"ם פ"ו מהלכות לולב הלכה ו'. ועיין בא"ר סי' תפ"ט ס"ק י"ג שמתפק לומר שגם האבודרהם ס"ל כהרא"ה. ועיין עוד באלפסי זוטא בראש השנה ובפסחים שם, ובהערות הרב אליהו דב פינס בהוצאת מכון ירושלים, הערה ה'.

[ויש להוסיף, דבספירת העומר יש יותר סברא כשיטת הרא"ה. דבשלמא בשאר מצוות אפ"ל דאע"פ שאינם צריכין כוונה, כשמכוון כוונה נגדית ריה זה כאילו עשה פעולת המצוה באופן של מתעסק בעלמא, ולכן לא יצא. [ועיין בספר ברכת אברהם, סוכה דף ל"ו ע"ב, בענין אגד שלא במינו]. אבל בספירת העומר, אף שחייב להוציא הספירה בפיו, הרי אין עיקר מהות מצוות הספירה באמירת מנין הימים גרידא אלא בספירתם במחשבתו. ומשספר כפה או בשמיעה שהיא כענייה הרי היום ספור במחשבתו הגם בעל כרחו, ומאי אהני ליה שאינו רוצה באמירת הספירה. ודוק היטב. ועיין כעין זה בהגהת קרית חנה על הט"ז סי' תפ"ט ס"ק ז'. ועיין בשו"ת רע"ק א' סי' כ"ט, מדודו רבי בנימין וואלף איגר, שאף מצדד לומר שאין חיוב לספור כפה אלא מתקנת חכמים. [ועיין רמב"ן על התורה בפרשת אמור (ויקרא כ"ג ט"ו) וברדב"ז על הרמב"ם פ"ו מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ב, ובתשובותיו ח"ד סי' אלף ק"ב, ובלבוש ס"ה, ובפר"ח ס"ק ו' ד"ה גם לפי דעתו. ועיין עוד בהעמק דבר בפרשת אמור שם, ובמש"כ שם ורבא דחי דאפשר שבא ללמד ספירה כפה, וכוונתו לדברי רבא במנחות דף ס"ו ע"א דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. ודוק היטב]. אך אף אם הספירה כפה מדאורייתא עדיין עיקר עניינה היא במחשבה. ודוק. ומה"ט כתב המ"א ס"ק ב' דלא יצא בספירה בלשון שאינו מכוין. ועיין שיל"ת יעב"ץ ח"א ס"ס קל"ט. ונראה דלא פליג אלא כשעכ"פ יודע מנין הספירה, רק שאינו מכוין מילות הספירה בלה"ק. ודוק. ועיין בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' ל"ד. אך עיין בשערי תשובה סי' תפ"ט ס"ק ו' שכתב סברא הפוכה בזה, שבספירת העומר הדיבור אינו בא כדי לגלות מחשבת הלב בלבד. ומביאו בערה"ש שם סעיף ט'.]

יב ותו עיין בקאו"י שם עמ' ע"ח, שהשד"ח שם (ד"ה ובספר) מביא גם מש"כ המהרש"ל בי"ש חולין פ"ב סי' י"ג [אחר שמביא דברי הרא"ש בסי' ח' שם] וז"ל. ואף שלא בעינן כוונה לחולין היינו מן הסתם, אבל אי

בהלכות לולב משמע שחזר בו ממש"כ בב"י, וחושש לשיטת הרא"ה.²⁷ ונמצא שמנהג העולם תלוי בפלוגתא רבתא.²⁸ ותו, דאף לולא שיטת הרא"ה, הרי אין לסמוך שתמיד יכוונו כל השומעים כוונה נגדית כראוי.²⁹ ואילו מנהגנו אתי שפיר ללא חשש ואליבא דכולי עלמא.³⁰

כיוון להדיא שלא לשחוט אותה שחיטה המכשרת אלא לעשות בנחירה וחניקה, נראה בעיני שלא נקרא זה שחיטה וגרוע יותר מנפלה מעל הקורה לענין זה, שאינו בכלל זבחת וכו'. וכתב עליו הפמ"ג (סי' ג', בשפ"ד) ויש לראות מה היא מחשבה זו, אם דוקא שהוציא בשפתיו או אפילו כיוון בלבו. ותולה הדבר במחלוקת הראשונים אי מחשבת פסול בקדשים בפה או במחשבה גרידא, ונוטה לומר דבעינן דוקא הוציא בשפתיו. ע"כ. ולפ"ז היה צריך שכל הקהל יאמרו בפה שכונתם שלא לצאת מהחזן, ובלאו הכי לא יוכלו לספור בעצמם בברכה. [וע"ע בשד"ח שם בזה. ובד"ה אף גם מביא משו"ת הד"ר סי' כ"ט אות קס"ח, דהרש"ל מקפיד דוקא בעושה היפך המכוון, שהוא צריך לשחוט ומתכוון לנחור ולעקור. וכן עיין בשו"ת המב"ט ח"א סי' ק"פ, שכתב להדיא שא"צ להוציא הכוונה הנגדית בפיו].

וע"ע בשו"ת רמ"ץ (למו"ה מאיר צבי בן מו"ה גבריאל וויטמאיר, פרעמישלא תרל"ב) סי' י"ד אות ט' דכוונה נגדית מועלת רק במצוות דרבנן [השד"ח שם ד"ה עוד כתב מביאו, ומקשה עליו]. ולדידיה אפילו להחולקים על הרא"ה לא א"ש מנהג העולם לפי הנך רבוותא שהספירה בזה"ז מדאורייתא.

וכן עיין בישועות יעקב סי' ס' ס"ק ג', שכוונה נגדית מועלת רק מדרבנן ולא מה"ת [מביאו השד"ח שם ד"ה גם הגאון ישועות יעקב, ועע"ש בד"ה והגאון חתן סופר]. וזהו עוד סינף נגד מנהג העולם. שהרי י"א שספירת העומר בזה"ז מדאורייתא, ולהסוברים שאין חובה לספור לבד הריהם מפסידים מלברך על דאורייתא. ודוק.

ג עיין לעיל הערה י. וגם בעניננו השמיט הבי" דברי הרשב"א דמהניא כוונה הפכית, ורק הרמ"א מביאו. ואפשר ליישב משמ"כ הבי" בס"ס תקפ"ט, שכיון שרבנו יונה מביא דברי הרשב"ם משמע דס"ל כוותיה וכיון שכן לא חיישינן לדברי הרא"ה בזה, היינו לענין דיעבד, כשכבר עשה המצוה בכוונה שלא לצאת. דאז נקטינן שעדיין לא יצא ידי חובתו וצריך לעשותה שוב ובברכה. אך בש"ע בס"י תרנ"א דאירי לענין לכתחילה, האיך ראוי לברך עובר לעשיית המצוה, בזה ודאי חושש לשיטת הרא"ה ודעימיה כדי שלא להכניס עצמו לכתחילה לספק ברכה לבטלה. [והכי איתא באחרונים, שיש לחוש לשיטת הרא"ה עכ"פ לכתחילה. עיין כה"ח סי' תפ"ט ס"ק ח"ן].

וכשתמצא לומר, אפשר לחלות חילוקי המנהגים בזה במחלוקת המחבר והרמ"א. שהמחבר השמיט דברי הרשב"א כאן ודברי הראשונים דמהניא כוונה נגדית בלולב, וחושש לשיטת הרא"ה, ולכן המנהג הקדום בארצות המזרח היה שהחזן סופר אחרי הקהל כדלהלן באות ד', ע"ש. אך הרמ"א כתב בפירוש כדברי הרשב"א דמהניא כוונה נגדית, ולכן מנהג העולם באשכנז הוא שהקהל סופרין אחר החזן. [ובס"י תרנ"א ס"ה גם הרמ"א אינו מביא העצה של כוונה נגדית. ועיין לעיל הערה יא בדברי הריטב"א, שאפשר לחלק בין מצוה שעושה בעצמו למצוה שיוצא מאחרים].

יד הא ודאי שאין אחר המנהג כלום, ויש למנהג העולם מקור איתן ונאמן כמו שנתבאר, ולא באנו אלא לברר מנהגנו.

טו עיין בזה בשו"ת ישועות משה ח"ג סי' מ"ט אות א'. ובשלמא המתפללים וסופרים באותו מנין, ברור שיש להם כוונה שלא לצאת, שהריהם מתכוונים לספור בעצמם מייד לאחר מכן. אך לפעמים ישמעו הספירה גם מי שאינם מתפללים או ואינם מכוונים כוונה נגדית, והריהם נכנסים לספק ברכה לבטלה כסופרים אח"כ בעצמם.

וע"ש שכתב, והוטב בעיני מנהגם של מתפללי בית חסידים אחד בירושלים שמברכים וסופרים ביחד עם השליח ציבור.

טז ובהכי היה אפשר גם להסביר מנהגנו שהחזן הקבוע לכן אומר ברכות השחר ברכים לפני ברוך שאמר, ולא לפני התחלת התפילה. כי לפני התפילה אפשר שלא בירכו עדיין כל הקהל, והוו עיילי בספק ברכות. ואין לומר שמי שלא בירך עדיין יכול לצאת מן החזן, שהרי אין נוהגין האידנא לצאת בשומע כעונה, כדאיתא גם בשערי תשובה סי' תפ"ט (ס"ק ו') ובמ"ב שם (ס"ק ה'), אף שמעיקר הדין הכי נכון משום ברב עם הדרת מלך [עיין להלן באות ג']. וע"ע שו"ת הרא"ש כלל ד' סי' י"ט וט"ז סי' קפ"ג ס"ק ו' וסי' קצ"ג ס"ק ה']. ואכמ"ל.

אלא שלכאורה צ"ע מברכת ההלל, שמנהגנו שהחזן מברך אותה ואחריו הקהל [וכדאיתא בתוס' סוכה דף ל"ח ע"ב ד"ה הוא אומר, כמו שהביא בקבאו"י שם עמ' ע"ט]. כי לשיטת הרא"ה דל"מ כוונה נגדית לכאורה אי אפשר לברך בעצמו אחר ששמע ברכת ההלל מן החזן. אך באמת איכא לחלוקי בינייהו בכמה אנפי.

ג. חשש ברכה שאינה צריכה

ויש עוד טעם לשבח במנהגנו. שהרי מעיקר הדין היה צריך לצאת בברכת הספירה של החזן משום ברב עם הדרת מלך,¹⁷ אלא שהאידינא לא נהגו כן.¹⁸ וכמה מגדולי האחרונים ערערו על הנוהגים לברך בעצמם ברכות השחר אחר ששמעו מאחר, שגורמים בכך לברכה שאינה צריכה.¹⁹ ובשער הכוונות משמע שגם האריז"ל היה חושש לזה.²⁰ ואף שיש מיישבין

חדא, ע"פ דברי הריטב"א ור"פ דלעיל בהערה יא, שאף שאדם יוצא בעל כרחו אינו מוציא אחרים בעל כרחו. דלפ"ז א"ש שאין יוצאין בברכת ההלל מהחזן המכוון שלא להוציא השומעים. משא"כ בספירת העומר, שהרי למנהג העולם מי ששכח לספור יום אחד כן יוצא בברכת החזן, כמש"כ במ"ב (סי' תפ"ט ס"ק ל"ז) ולכן אין החזן יכול לכוון שלא להוציא השומעים. [וכן משמע מהרשב"א והרמ"א דלעיל באות א', שלא כל הקהל היו מכוונים שלא לצאת מהחזן. וע"ע ברשב"א סי' קכ"ו]. וממילא גם שאר הקהל היו נכנסין בזה לבית הספק של כוונה נגדית, שהרי אין החזן יכול לחלק כוונתו, שרק מי שאינו יכול לברך יצא בברכתו. ודוק. [וע"ע בדברי הרב שניאור זלמן דישון בקובץ באו"י פ"ב, ניסן תשנ"ט, עמ' קכ"א - קכ"ד]. עוד אפ"ל שמתעם זה נוהגין בדוקא שהקהל עונה ברוך הוא וברוך שמו על ברכת ההלל של החזן, כדי שלא יצאו בברכתו. עיין ש"ע הרב סי' רי"ג ס"ב ובספר פסקי תשובות שם אות ז' והערה כ"ו. אבל בספירת העומר א"א היה לנהוג כן, שהרי אם החזן היה מברך לפני הקהל כמנהג העולם אזי היה מוציא בברכתו מי ששכח מלספור, ועניית הקהל ב"ה וב"ש היתה מפריעה למי שצריך לכן לשמוע ולצאת מברכת החזן. ודוק. [בשו"ת ישועת משה ח"א סי' מ"ט אות א' כתב שיש לענות ב"ה וב"ש כדי שלא לצאת בברכת החזן, ודלא כמו שראיתי שרובם מדקדים בברכת הספירה לא לענות ב"ה וב"ש, וע"ש עוד. ומביאו בספר פסקי תשובות סי' תפ"ט אות ח'. ולהמבואר מובן מאוד שאין הקהל עונים ב"ה וב"ש על ברכת החזן]. ותו איכא לחלוקי בזה בכמה אנפי. עיין לעיל סוף הערה יא, שבספירת העומר יש יותר סברא לחוש לשיטת הרא"ה. וכן ע"פ דברי הרמ"ק והישועות יעקב שהבאנו לעיל בהערה יב, שאינם שייכים אלא בספירת העומר ולא בברכת ההלל, ע"ש ודוק.

וע"ע בשד"ח שם ד"ה ועל כל פנים וד"ה וראיתי וד"ה והגאון חתן סופר.

יז ועיין בהגהת רעק"א (סי' תפ"ט ס"ק ב') על מש"כ המ"א ס"ק ב' שאם ירצה שומע הברכה מהשליח ציבור וסופר לעצמו, כדמבואר ברמ"א, וז"ל. וטוב שיברך אחד ויוציא אחרים לקיים ברב עם הדרת מלך (משלי, י"ד כ"ח) עיין לעיל מ"א סי' רצ"ח ס"ק י"ח [כצ"ל לפ"ה, ומבואר שם שאחד מברך לכולם על נר הבדלה משום ברב עם, אע"ג דאיכא ביטול בית המדרש, כב"ה בברכות דף נ"ג ע"א] עיין שו"ת המבי"ט סי' ק"פ. ע"כ.

יח כדאיתא בשערי תשובה (סי' תפ"ט ס"ק ו') ובמ"ב (ס"ק ה'). והטעם שלא נהגו האידינא לצאת בשומע כעונה אפטר שהוא משום שקשה לנו לכוון ולשמוע כדאיתא בשו"ת הרא"ש כלל ד' סי' י"ט, [מובא בט"ז סי' קפ"ג ס"ק ו' וסי' קצ"ג ס"ק ה']. אך התם איירי בברכות ארוכות, משא"כ בברכות קצרות, שכן נוהגין לצאת בהם לפעמים. וע"ע בספר מנחת עומר (למ"ה פנחס זעליג הכהן שווארטץ, קליינווארדיין תרצ"א) סי' תפ"ט ס"ק ז'. ואכמ"ל.

יט שו"ת מהרשד"ם א"ה סי' א' ושו"ת המבי"ט ח"א סי' קי"ז וסי' ק"פ. וע"ש בסי' קי"ז שכתב, ועוד דמיחזי חוכא ואיטלולא שיברך זה כמה ברכות ויחזור היושב אצלו לברך אותן הברכות עצמן וכו'. וכ"כ המהרשד"ם, וז"ל. וכשראו שזכות הבדלה כ"כ גדול נראה להם להביא עצמם לידי חיוב לכיין שלא לצאת, והולכים לביתם לקיים המצוה כתקנה ביין דשיירו מקדושא להבדלתא [עיין פסחים דף קי"ג ע"א]. אבל שיבידילו כל אחד בבית הכנסת היה נראה כחוכא והיתולא, בהזכרת ה' כל כך פעמים במקרא אחד שנראה שלא לצורך כלל ח"ו.

כ ענין ברכת השחר, ד"ה גם בענין הי"ח ברכות, וז"ל. גם בענין הי"ח ברכות הנזכרים, אשר נהגו העולם לסדרם בבית הכנסת וכל העם משיבין אמן אחריהם. ויש מפפקין ומגמגמין בדבר זה לומר, שכיון שענו השומעין אמן אחר האיש הראשון שברך אותם כבר יצאו כולם ידי חובתם, ואסור להם לחזור ולברך. וראיתי את מורי ז"ל שהוא לא היה מסדרם בבית הכנסת, אלא בכיתו בקומו ממטתו כפי סדר הנזכר בגמרא. אבל כשהיה איזה אדם מברך ומסדר הברכות בבית הכנסת היה עונה אחריהם אמן, ואפילו אם היה באמצע הזמירות היה מפסיק לענות אחריהם אמן, אף אם היו המברכים רבים. עכ"ל. ובהגהת מהר"ש ויטאל שם איתא, וז"ל. אמר שמואל. ולענין דינא, כיון שהוא אינו מתכוון לצאת ידי חובה בברכת חבריו, יכול לברך לעצמו.

תודתי לידידי הרה"ח רבי צבי אליעזר קרויזוהאר, שזיכני בכך.

מנהגם,^{כא} הרי מנהג העולם עכ"פ נכנס לעוד בית הספק,^{כב} אף להפוסקים דמהניא כוונה נגדית שלא יצאו מהחזן ולא תהיה ברכתם לבטלה. ונמצא שמנהגו שהחזן והקהל מברכין ביחד מרווח גם מצד זה.^{כג}

ד. המנהג שהקהל סופר לפני החזן

ומצינו עוד מנהג בזה, שהחזן סופר אחרי הקהל. וכפי שיתבאר להלן, זה היה המנהג הנפוץ בארצות המזרח, מחשש ברכה שאינה צריכה המבואר באות הקודם. אך לאחר מכן שינו לספור אחרי החזן, מחשש שיטעו הקהל במנינם ותהיה ברכתם לבטלה.

וז"ל הכנסת הגדולה.^{כד} נהגו לברך הקהל תחלה ואחר כך השליח ציבור, ועיין הטעם בהרשד"ם חלק אורח חיים סימן א' ובהר"ם מטראני חלק א' סימן קפ"ה.^{כה} ובקצת מקומות השליח ציבור מברך תחלה ואח"כ כל הקהל, ועיין הטעם בהר"ם מטראני חלק ראשון סימו קפ"ה.^{כז} ע"כ. וכ"כ היד אהרן,^{כז} נהגו שבתחלה סופרים הציבור ואח"כ הש"ץ, ועיין בהמבי"ט

כא עיין ש"ע סי' ר' ס"ד ושערי תשובה שם ס"ק ה'.

וגם המבי"ט כתב בס"ק ק"פ ליישב מנהג העולם, וז"ל. וענין ברכת ספירת העומר שנהגו בכל המקומות לברך כל הקהל ביחד ואח"כ ש"ץ, ובמקומות מועטים הש"ץ קודם ואח"כ כל הקהל יחד, כמו שנוהגים האשכנזים בברכת הנטילה [עיין ש"ע סי' ר' ס"ב]. נראה לי כי הטעם הוא מפני שצריכין כולם לכיין ספירת הימים שלא יטעו בה ויהיה הברכה לבטלה, ואם היו צריכים לכיין לצאת ידי חובה בשמיעה ולענות אמן היה קרוב לטעות. ולכן נהגו לברך כל אחד ולספור מיד, ובוה לא יטעה כיון שאינו נותן דעתו למה שאומר חבירו אלא למה שאומר הוא. ובטעם זה ג"כ מתיישב ברכת כהנים שמברכין כולם ביחד. שאם היה אחד מהם מברך והשאר עונים אמן היה קרוב לטעות בהתחלת יברכך. אבל עתה שכולם מברכים, מיד אומרים יברכך בלי טעות וכו'.

והמהרשד"ם כתב בסוף תשובתו, ומה שאנו נוהגים לברך על ספירת העומר ואין אנו יוצאים בברכת ש"ע הטעם נראה בעיני כיון שאנו חייבים כל אחד לספור את העומר, וכמו שדרשו חז"ל מפסוק וספרתם לכם שתהיו כל אחד ואחד סופר, גם הברכה רצו לומר אותה כל אחד ואחד. [וכ"כ מדעתו בשלחן גבוה ס"ק ו', ע"ש]. ואח"כ מביא המהרשד"ם תשובת הרשב"א דלעיל באות א', וכתב עליו, ואפילו בזה אתה רואה שלא כתב דהוי שפיר, אלא שאם כונו שלא לצאת בדיעבד שצריך לחזור ולברך. דודאי הדין כן הוא כמו שכתבו רבותינו הצרפתים, אבל לכתחלה אין לעשות כן כמו שכתבתי וכו'. ועיין בהערה כה.

והנה הם כתבו כן כדי ליישב המנהג. ובודאי אין אחר המנהג כלום, וכבודו של מנהג העולם במקומו מונח. ולא באנו אלא להראות שמנהגנו מרווח טפי אף מצד זה. וכ"ה בנטעי גבריאל פסח ח"ג, סי' כ"ג ס"ג, בהערה ד'.

כב וכ"כ הכנה"ג והיד אהרן דלהלן באות ד', שיש להקהל לספור לפני החזן מפני המהרשד"ם והמבי"ט. וחזינן דגרע טפי כשמברכין בעצמם מיד לאחר ששמעו מהחזן.

כג ולפ"ז צ"ע מ"ש ברכת ההלל שמברכין הקהל אחר החזן כדאיתא בתוס', עיין לעיל הערה טז.

כד סי' תפ"ט בהגה"ט שיטה כ"ה.

כה עיין לעיל אות ג', שהם כתבו דהוי ברכה שאינה צריכה לברך לבד אחר ששמע מן החזן.

ובשיירי כנה"ג הוסיף ע"ז, ועיין טעם הדבר בספר ברכות אברהם סי' ח'. ולא מצאתיו, אך בשלחן גבוה ס"ק ו' מביאו, וז"ל. דאם היה הש"ץ מברך ויצאו הצבור בעניית אמן, שמא הפסיקו קצת הצבור בדבור בין ברכת העומר לספירת ימים ושבעות ולא יצאו. דאף על פי דענו אמן אין להם להפסיק בין ברכה לספירה. עכ"ד. [ועיין במועד לכל חי סי' ה' סעיף י"ט, שמציין לדברי השי"ג]. ועיין כה"ח ס"ק י"ד.

כו עיין לעיל הערה כ. ומה שהכנה"ג ציין בזה רק להמבי"ט ולא להמהרשד"ם, כי המהרשד"ם לא כתב שהקהל מברכין לפני החזן. שהוא מסביר רק מדוע הקהל מברכים בעצמם ואינם יוצאים מהחזן, אך אפשר שבירכו אחר החזן. אבל המבי"ט, משמע ליה להכנה"ג [וכן להיד אהרן דלהלן] שדבריו באים בעיקר ליישב המנהג השני שמביא, שהקהל סופרין אחר החזן. ודוק.

כז בהגהות הטור, שיטה כ"ד.

ז"ל ח"א סי' ק"פ שנתן טעם לזה עי"ש. וכ"ה במאמר מרדכי, והמנהג פשוט במדינות אלו למנות כל הקהל תחלה ביחד ואח"כ סופר הש"ץ בקול רם.^{כב}

וז"ל מהר"ח פלאגי.^{כג} לפ"מ שכתב בשכנה"ג הוא, דבתחילה צריך שיאמרו הצבור הספירה ואחר כך השליח ציבור (ועיין בשלחן גבוה ס"ק ו' כאשר יעויין שם), אלא דיש מקומות שהשליח ציבור מברך תחילה על ספירת העומר, מסיבה דהעם הנמצאים מבקשים לשמוע כדי לידע החשבון ולברך אחרי כן.^{כד} ומאן דנהיג הכי לא משתבש, ואדרבא בכל דבר שבקדושה דאתי בכפילא אשכחן דשליח ציבור קדים לציבור, דאומר הוא תחילה ואומרים אחריו. ומיעוט הוא דהציבור קדים כמו פסוקי מגילה. ע"כ. ובעל הי"א ברכה כתב שהמנהג הקדום היה שהקהל סופר לפני החזן, ובימיו הנהיג כמוהר"י עוזיאל שיברך הש"ץ תחילה וכל הבתי כנסיות הסכימו לדעתו, בראותם כמה תקלות מברכות לבטלה וכמה טעויות.^{כה}

ה. ברב עם הדרת מלך

ועיקר מעלת מנהגנו נראה לע"ד שהוא מצד ההתלהבות וההידור של ברב עם הדרת מלך. שכן החזן סופר ביחד עם הקהל ממש, ולא לפניהם או אחריהם, וגם הקהל נשכרים בכך שהחזן נוסף להברב עם שלהם. והרי אפילו כשכולם יכולים לעשות המצוה או הברכה ביחד, עדיין עדיף טפי שיצאו ידי חובתם על ידי שומע כעונה, כדי שיקיימו המצוה ביחד ממש.^{כז} והאידינא שנהגו לברך לבד,^{כח} עכ"פ יש מעלה ככל שיותר עושים הדבר ביחד.^{כט} ואף שיש

כח סי' תפ"ט ס"ק א' [בענין ספירה לכל אחד ואחד].

כט מועד לכל חי, סי' ה' סעיף י"ט. וע"ע במש"כ בנו מה"ר רחמים נסים יצחק פלאגי, ביפה ללב ח"ג סי' תפ"ט אות ג'.

ל ואפשר דהאידינא שלוחות השנה מצויין וידועין לכל, וגם שבכל בתי כנסיות תולין ומפרסמין מנין ימי הספירה [וכמו שכתב בעצמו בסעיף י"ז שם, דיש מקומות דיש להם בבית הכנסת כמו מגילה כתובה בה כל ימי העומר באותיות גדולות מרובעות. וגוללין אותו היום דשם ס'פורים יכוננו, ועיניהם ישתו אם שכחו לספור באותו הלילה. והוא מנהג טוב ויפה, וע"ש עוד מנהגים להזכיר הספירה] נתבטל טעם זה.

ומאידך, אף שלא שייך לומר שהחזן יכוון לצאת ידי חובתו מן הקהל, שהרי אם לא היה צריך חזן הוא היה סופר יחדיו עם הקהל, עכ"פ דברי המהרשד"ם והמבי"ט שייכי קצת גם בחזן הסופר אחר ששמע מהקהל. וכן החשש לשיטת הרא"ה שייכא גם בחזן, אם ישמע הברכה מהעומדים סביביו. ולמנהגנו א"ש.

לא עיין תשובתו בספר שער המפקד (מנהגי ירושלים, מו"ה רפאל אהרן ׳ שמעון, נא אמון תרס"ח) הלכות פסח ועומר, דף פ"ב ע"ב [ומובא גם בספר מנחת עומר, בשיירי מנחה סי' ג'] ובספר נהר מצרים (מנהגי מצרים, מו"ה רפאל אהרן ׳ שמעון, נא אמון תרס"ח). וע"ע בכתר שם טוב (מו"ה שם טוב גאגין, קיידאן תרצ"ד) אות תתנ"ז.

לב עיין לעיל הערה יז. וע"ע סי' קצ"ג ס"ב ברמ"א, ובמהרשד"ם ומבי"ט דלעיל בהערה יט.

לג עיין לעיל הערה יח.

לד ואף שבהלל מברכין הקהל אחר החזן כדאיתא בתוס', עיין לעיל הערה טז, איכא לחלוקי בנייהו. שכן ההלל כולו עם ברכתיו חדא מילתא אריכתא הוא, שהרי אין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, עיין סי' תפ"ח ס"א וסי' תרמ"ד ס"א. [דאי לאו הכי ולא היתה ברכת ההלל אלא כשאר ברכות המצוות, לא היה איסור להפסיק באמצע קיום המצוה, עיין סי' תל"ב ס"א]. מה שאין כן ברכת הספירה והספירה עצמה, שהם שני ענינים נפרדים לגמרי. ועיין בסידור כוונות אהבת שלום חלק ספירת העומר, בספר שפת הים להגרי"מ הלל, סי' ד' אות ב' וג'.

בקהל מי שסיים ברכתו וממתין בשתיקה עד שיסיים החזן, אין חשש הפסק בשהייה בשתיקה בין הברכה לספירה, כיון שהדבר נעשה לשם ההידור.¹⁶

והא ודאי שיש בספירת העומר עניין של ברב עם, כמש"כ קדוש ישראל השל"ה,¹⁷ במקום שיש חבורה שמתפללין מעריב בזמנה ראוי להתחבר להם לכל הפחות בימי הספירה, כי אז מצוה גוררת מצוה ק"ש בזמנה וספירה בציבור. וכ"ה בסדר היום,¹⁸ ונהגו הקהל לספור אחר תקבל, משום דכל הקהל נמצאים בבית הכנסת וברוב עם הדרת מלך. כדמצינו בקצירת העומר שהיה נקצר בעסק גדול, כדתנן כל העיירות הסמוכות מתכנסות לשם וכו'.¹⁹ וביסוד ושורש העבודה ג"כ כתב כדברי השל"ה הקדוש,²⁰ שמלבד ליל יו"ט שני יזהר לספור דוקא עם הציבור בבית הכנסת, וערבית תפלה בזמנה מצוה בכל השנה ומה גם בימי העומר כדי לספור ספירת העומר עם הציבור. וכן איתא במקור חיים, שמה שנהגו לספור מבע"י ואין כל אחד סופר לבדו בביתו הוא משום ברוב עם, ואף דנכנסו בכך לספק ברכה לבטלה.²¹ ובפר"ח משמע שאף יש בספירת העומר דין של ספירה בציבור מצד תקנת חכמים כמו בתפלה, ע"ש ודוק.^{מא}

1. מקורות במנהגנו

ומלבד כל המשא ומתן דלעיל בצדדי ההלכה הנוגעים למנהגנו, מצאנו כמה מקורות כמנהגנו. וז"ל המהרי"ל.²² והיה מנהג במגנצא שמשם העיר היה מקבץ אליו בבית הכנסת כל הנערים אחר סיום התפלה, והיה מברך עמהם בקול רם בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת

לה כבר האריך בזה הרב יחזקאל שברון בכמה ראיות בקובץ באו"י ע"ו, ניסן תשנ"ח, בעמ' ע"ט, ע"ש. וע"ע מה שהוסיף עליו הרב שלמה זלמן שמעיה בקובץ ע"ז. והוא מילתא דפשיטא [אף שלכתחילה בודאי ראוי להסמיך המצוה להברכה, כמו שמביא שם מכמה ראשונים].

ואף באמצע קיום מצוה אין הפסק בשהייה בשתיקה שלא מחמת אונס, ואפילו שהה כדי לגמור את כולה. עיין מגילה דף י"ז ע"א ודף י"ח ע"ב, ברכות דף כ"ג ע"א ודף כ"ד ע"ב, ר"ה דף ל"ד ע"ב, סוכה נ"ד ע"א תוד"ה מהו דתימא. ש"ע סי' ס"ה ס"א, סי' ע"ח, סי' פ"ה ס"א, סי' צ' סכ"ז, סי' ק"ד ס"ה, סי' תר"צ ס"ה. ואף השבלי הלקט (סי' קס"ו) דאית ליה שצריך לחזור ולברך כשהפסיק בין הברכה למצוה או לאכילה כדי שאלת תלמיד לרב, איירי דוקא כשהפסיק באונס, דהיינו שלא עלתה המצוה או האכילה בידו. וכדאיתא בירושלמי שם (ברכות פ"ו ה"א) שהתורמוס נפל מיניה והפוגלא לא אתי לידיה. ולא מיירי ששהה בשתיקה בעלמא כשהפרי בידו, ע"ש. דכיון שעכשיו אינו יכול לקיים המצוה או לאכול הרי אין לברכה על מה לחול, והריהו מופסק ועומד, ולכן צריך לברך כשעלתה בידו לאחר מכאן. ועיין בש"ע סי' ר"ו ס"ג ומ"א ס"ק ד' ונ"כ. ועיין בשמלה חדשה סי' י"ט ס"ה ותבואות שור ס"ק ט', ומביאם בשע"ת א"ח סי' ר' ס"ק ה'. והתם נמי מיירי כשאין השוחטים האחרים מזומנים לשחוט, והו"ל שהייה באונס. משא"כ היכא שהשהייה היא מרצונו, דליכא למ"ד שיהיה בזה הפסק, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן לק"מ מה שהקשה עליו הרב שניאור זלמן דישון בקובץ ע"ז. ודוק. ועוד, ששהיית המסיימין הברכה בשתיקה עד שיסיימו כל הקהל והחזן היא בתוך כדי דיבור, שהרי כל זמן שעסוקין באותו ענין הו"ל תוך כדי דיבור, כמבואר בח"מ סי' כ"ט ס"א.

לו מסכת פסחים, נר מצוה, דף ג' ע"ב (סוף אות מ"ג) ד"ה כתב הרשב"א בתשובה. הובאו דבריו בח"י ס"ק ט"ז ובאה"ט ס"ק כ' וכה"ח ס"ק מ"ב. וע"ע בספר שלמי חגיגה למהרי"י אלגאזי, הלכות ספירת העומר אות ד'.

לז ספר סדר היום, ענין ספירת העומר.

לח מנחות דף ס"ה ע"א.

לט שער הצאן, פרק ח'.

מ הגהות מקור חיים על הש"ע סי' תפ"ט.

מא סי' תפ"ט ריש ס"ק ח', ד"ה נשאלתי.

מב ספר מהרי"ל, מנהגים, סדר ברכת העומר אות ט"ו. ועיין מאמ"ר סי' תפ"ט ס"ק ד'.

העומר שהיום יום אחד.^{מז} והולך ומונה כן כל מנחה וכו', וכל בעלי בתים חוזרין ומספרין אחר הסעודה בביתם. ע"כ. וממה שכתב שהש"ץ היה מברך עם הנערים בקול רם משמע שהיו סופרין כולם ביחד, הש"ץ והנערים. ומה שהבעלי בתים לא ספרו אז, היינו משום שלא רצו לספור מבעוד יום, אך עכ"פ חזינן שצורת הספירה היתה ביחד. וע"ע במנהגי מרשלייאה ובאבודרהם, שג"כ משמע קצת כמנהגנו.^{מז} וכן הוא מנהג בני תימן, שהחזן והקהל סופרין ביחד.^{מח}

הערת המערכת: עיין מה שכתב בענין זה הרב יוחנן שבדרון בקובץ בית אהרן וישראל ע"ו, ניסן תשנ"ח, ובדברי הרב שלמה זלמן שמעיה והרב שניאור זלמן דישון בקובץ ע"ז.



מג מנהג המהרי"ל לחבר הברכה והספירה באמירת שהיום היה מנהג קדום באשכנז. עיין ראבי"ה סי' תקכ"ז עמ' קע"ז, מנהגי מהר"ם עמ' כ"ו, מהרא"ק סי' כ"א ורוקח ס"ס רצ"ד. וכן הוא בהגדת אמסטרדם תע"ב. ועיין בח"י סי' תפ"ט ס"ק ט' דמי שאומר שהיום לא אשתבש ויש לו על מי שיסמוך. ואפשר שלזכר מנהג זה מנהגנו שהש"ץ תוכף תחילת הספירה לסיום הברכה.

מד מנהגי מרשלייאה, פסח, תפלת ערבית [ועיין לעיל הערה ב] וז"ל. וערבית אחר שישלים תפלת ערבית של יום שני, אחר אמרו קדיש שלם, עומדין הקהל ומברכים על ספירת העומר, ואחר כך אומרים עלינו לשבח. אבודרהם, ספירת העומר, ד"ה ליל ב', וז"ל. ולאחר התפלה אומר שליח צבור קדיש תקבל, ואח"כ מתחילין לספור את העומר. ומברכין מעומד, ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר.

מה עיין בספר שלחן ערוך המקוצר ח"ג, סי' צ"ב אות ב'. [אלא שמנהגם שהחזן מוציא הקהל בברכת הספירה]. וידוע שביניהם נשתמרו הרבה מנהגים עתיקים, כמו שאמר כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה בסעודת ליל שבועות תש"ז (כתבי קודש).

הערות

בענין מכירת חמץ ביום י"ג ניסן

לכבוד הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל"

הנני להעיר על מאמרו של הגאון הרב שמחה רבינוביץ שליט"א בבירור השיטות של מכירת י"ג ומכירת י"ד (הודפס בגליון ק"ס של קובץ בית אהרן וישראל), שם העלה שגם אלה שרוצים לקיים שיטת החי"א ומוכרים ב"ג לא הרוויחו כלום, כי כיון שהגוי עוד לא החזיק בו לכן חל חובת בדיקה על היהודי, וכמו"ש המשנ"ב סוף סימן תל"ו ואפילו אם נמכרו עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח ברשות בעה"ב עדיין, ולכן העלה שאפשר א"כ לעשות כמנהג העולם למכור רק מכירת י"ד, כי ממילא לא מרוויחים שום שיטה במכירת י"ג, ולענ"ד אין שום ראייה מהחיי אדם, וכך מקובל בעולם שאלה שיוצאים מביתם ורוצים להחמיר על עצמם כשיטת המחמירים עושים מכירת י"ג.

ואעתיק לפניכם את דברי המקור חיים (סימן תל"ו ביאורים ס"ק ד') ונראה שפשטות המקור חיים קאי על מכירת י"ד ולא על מכירת י"ג, וז"ל נראה דאזתן שנותנין ביתם לעכו"ם בע"פ למזוג חמץ מ"מ צריכין לבדוק חמץ בליל י"ד דאף לטעם הטור דאינו עובר בב"י מחמת שנתיימש מ"מ הא בלילה עדיין לא מכר הבית ויש לו בית חייב בבדיקה כיון דעדיין יש לו בית בשעה שחייבוהו חכמים בבדיקה, ועוד דאולי לא ימצא עכו"ם למכור לו ויתחייב בבדיקה ובביעור, ובדיקת יום לא חשיב בבדיקה וכו' משא"כ כשיבדוק דאז אם לא ימצא עכו"ם לקנותו יבערנו אם לא שימכור הבית ב"ג וכו' עכ"ל הנוגע לעניינו. הרי מבואר בהדיא שכל הבעיה היא שבשעה שהגיע החיוב עדיין יש לו בית שחייב בבדיקה. ואין לומר שכוונתו גם אם מכרו ב"ג יהיה חייב בבדיקה הואיל שהגוי עדיין לא נכנס לשם שהרי כיון שמכר חמצו וביתו לגוי ביום י"ג שוב אין עליו חיוב בבדיקה בכלל שהרי זה לא ביתו וחמצו.

עוד ראיתי שהקשה הרב רבינוביץ שליט"א במאמר הנ"ל, כי איך שייך בבדיקה אם משאיר החמץ בעין בשביל למכור לגוי. לענ"ד פשוט שהוא כמו"ש במשנה שגם כשבדקים חמץ משאירים את החמץ שרוצה לאכול, וא"כ כיוון שבדעתו למכרו למחרת לגוי לכן אין כאן חסרון בבדיקה, שהרי בדק כל החורין וסדקים וקיים מצוות בדיקה, וכמו שיכול למחרת לשרפם יכול גם לתת אותם לגוי במתנה גמורה.

ואכתוב יסוד הדברים המובא בסימן תל"ז סעיף א': יש שתי דיעות בפוסקים. שיטה א' הוא שיטת הר"ן והמחבר - שהשוכר חייב לבדוק רק אם יש תרתי לטיבותא, דהיינו שגם החזיק בו ב"ג דהיינו שקנהו באחד מן הדרכים ששכירות נקנה בו, וגם קיבל המפתח ב"ג, אבל אם לא קיבל המפתח ב"ג או שלא קנהו ב"ג אינו צריך לבדוק דקבלת המפתח בלי קנין אינו מחייב בבדיקה, וכמו"כ קנין בלי קבלת המפתח אינו חייב בבדיקה. שיטה ב' הוא שיטת התוס' - שאם דעתו להחזיק בו אע"פ שעוד לא החזיק רק כיון שקיבל המפתח כבר חייב השוכר לבדוק.

ואעתיק דברי החיי אדם [בכלל קי"ט סי"ח] בתוספת הסבר בסוגריים "והמשכיר בית לנכרי, חייב המשכיר לבדוק אע"פ שמסר המפתח ב"ג, ונ"ל פשוט לפי מנהגינו שמוכרים החדר עם החמץ שמונח בו שעכ"פ מחוייב הבעה"ב לבדוק, כיון שלא החזיק בו הנכרי (היינו כיון שעוד לא השכיר הבית עד י"ד לכן יש רק מסירת המפתח שלפי המחבר על המשכיר לבדוק), ופשיטא שאם גם המפתח בידו של בעה"ב, לכל הדעות חייב הבעה"ב לבדוק (היינו גם לפי תוס') ע"י בח"י סימן תל"ז סק"ב, שהרי אין מוסרין לו

השטר (שזה הקנין) והמפתח עד יום י"ד, וא"כ חל עליו חובת הבדיקה תיכף בלילה", הרי ברור מללו שאם גם מוסר לו המפתח וגם מקנה לו ב"ג ששפיר דמי.

ופשוט א"כ שמש"כ המשנ"ב "ואפילו אם נמכרו עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח הוא ברשות בעה"ב" כוונתו שעוד לא עשה מעשה קנין ורק סיכמו על המכירה, וכמו שכתב החיי אדם "שהרי אין מוסרין לו השטר והמפתח עד י"ד".

וכך נתפשט המנהג שאלו שמחמירים כמו המשנ"ב עושים מכירת י"ג.

בכבוד רב

חיים ברכיה ליברמן

עדות מתלמידו של הב"י על דעת רבו הב"י בצורת האותיות

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל ויכוח בענין צורת האות צד"י, אם הב"י פוסלה כשהיא ביו"ד הפוכה, והובאו כמה טענות שהיא כשרה. א. הב"י לא כתב כלל שהיו"ד ישרה, והרי באות דל"ת כתב שהיא שני ואוי"ן ושם הכוונה לוא"ו הפוכה ולא הוי סתמה כפירושה. ב. הב"י לא הזכיר בשום מקום בדבריו שהיא פסולה. ג. בשו"ע משמע שהיא הפוכה, דכתב "יוד"י" שי"ן ועי"ן "ואחוריי" צד"י. ומשמע שהפריד ביניהם דבשי"ן ועי"ן הם יודי"ן ובצד"י כתב "אחוריי" מפני שאינה יו"ד ישרה. וכן הובא שכל הפוסקים כולם מכשירים.

והנה מצאתי עדות מתלמידו המובהק של הב"י שהוסמך על ידו, ואף היה ממשיכו ברכנות צפת. ה"ה מהר"ם גאלנטי הזקן. בשו"ת מהר"ם גאלנטי סי' קכ"ד והמג"א הביא תשובה זו בסי' ל"ב סקכ"ו, שנשאל על כא"ף פשוטה שהסופר כותבה בזוית כמו דל"ת, וע"ז כבר הביא בב"י שיטה שהיא פסולה, וז"ל השואל: "ואתם הגבורים כהני ה', אליכם משפט הגאולה ללמדני כי תורה היא וצריך אני ללמוד, על מי נסמוך על הגאון מהר"י קארו ז"ל שהוא מריה דאתרא ומפיו אנחנו כולם חיים, או נסמוך על אותו חכם החסיד ענותן כהלל אין גומרין עליו את ההלל, סופר מהיר כותב תפילין בכוננות אלקיות וכו'".

ובתשובתו כותב מהר"ם גאלנטי: "שאלת כ"ת קבלתי ועברתי עליה פעמיים שלש. לא נעלם מכ"ת מה שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו והר"ן בשאלותיו שכל דבר שאינו נמצא בגמרא ואין לו שורש בגמרא כלל כי אם במחלוקת הפוסקים מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד, ותלוי במנהג שנוהגים וכו' ובהיות כי אין לדין זה שורש בגמ' לית למיחש, והנה הרב ז"ל לא הביאה בשולחנו [בשו"ע] סברא זו, כי אם מה שמעכב לדינא מדינא דגמרא הביא כל אות צריכה להיות גולם אחד, לכך צריך ליהרר בנקודה שעל האלף שהיא כמין יוד ובנקודה שתחתיה, וביו"ד שי"ן ועי"ן, ואחורי הצדי, שיהיו נוגעות ואם לאו פסול, דינין אלו הביא הרב ז"ל [בשו"ע], ולא הביא דינים שאינם מעכבים, או צורת זה או צורת זה וכו' ולכן ישמרך הא- ל יתברך להרהר ח"ו על מה שנהגו בדבר שאין לו בגמרא שורש וענף".

הרי לנו עדות מתלמידו המובהק של הב"י שח"ו להרהר על הנוהגים באופן אחר מצורת האותיות שהביא הב"י, ושלכן לא הביאה בשו"ע, ואפילו לכתחילה ימשיכו לכתוב כמנהגם, וכ"ש בענין הצד"י ביו"ד הפוכה שכלל לא נזכר בב"י שצריכה להיות ישרה. וק"ו בן בנו של ק"ו בדבר שהורה האר"י הקדוש והרמ"ק וכתובה בוה"ק, שח"ו ח"ו להרהר אחרייו. (ודברי מהר"ל שמביא המג"א שם הוא רק בכ"ף הנ"ל שמתחלף עם דל"ת).

ועי' בב"י או"ח סי' קמ"א על מה שכתבו תוס' והרא"ש והטור דהעולה לתורה צריך לקרות, כתב הב"י ז"ל: "וכיון דלדברי זוהר אסור לקרות אלא אחד לבד, ועכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא, העולה אסור לקרות, אע"פ שלדברי הפוסקים [הראשונים] צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי זוהר מפני דברי הפוסקים" עכ"ל.

וכ"ש בנידון דידן שאין זה לא בתלמוד ולא בפוסקים, [וכבר נתברר שהברוך שאמר לא מיירי בזה], דודאי ובודאי דעת הב"י שיש לכתוב כדברי זוהר הק', וכדברי המור וקציעה ועוד אחרונים דכשהביא

הב"י צורת האותיות לא בא כלל לשלול צורות אחרות של האותיות, כמו שלא שלל כל צורת כתיבת ספרד שהוא היה מהם, וכל הויכוח בזה אין לו על מה לסמוך.

וכבר כתב בעל צדקת הצדיק במכתב, דמאן מפסי שהיו"ד הישרה היתה קודם וההפוכה היא שינוי, הלא בזוהר ובספר התנין ובן אשר מוכח שהיו"ד ההפוכה נתקבלה קודם, והישרה היא השינוי, אלא שהשינוי אינו פוסל.

בברכה

י. שפירא - ירושלים

בשיעור מידת מיל

כבוד המערכת הנכבדה הע"י, שלום וברכה.

בגליון האחרון (קע"א) האריך הרה"ג הרב גרשון גולדשלגר שליט"א בביאור שיעור מידת מיל, והעלה במצורתו דאף דדעת השו"ע דשיעור מיל הוא 18 דקות, אך דעת רוב הראשונים אינה כן אלא הוא 22.5 או 24 דקות.

יש להעיר דלכאורה נידון זה תלוי איך נקטינן בענין שקיעת החמה במחלוקת הגאונים ור"ת, אם מיד כשהחמה שוקעת הוי לילה, או דומן לילה הוי אחר ארבעה או חמשה מיל וכדלהלן.

דהנה שורש המחלוקת אם מיל הוא 18 דקות או 22.5 או 24 דקות תלוי בביאור הא דאמר רבי יוחנן דמהלך אדם ביום עשר פרסאות, דהיינו ארבעים מיל.

דדעת הפוסקים דסברי דמיל הוא רק 18 דקות היינו משום דסברי דהא דאדם הולך ביום ארבעים מיל, הכוונה דהולך מהנץ החמה עד שקיעת החמה ארבעים מיל, דהיינו דבשתיים עשרה שעות, דהיינו 720 דקות הולך 40 מיל, וכשמחלקים 720 (דקות) לארבעים יוצא 18 דקות לכל מיל.

ואילו דעות הפוסקים דסברי דמיל היינו 22.5 היינו משום דסברי דהא דאדם הולך ביום ארבעים מיל אין הכוונה מהנץ החמה עד שקיעת החמה, אלא היינו מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואילו מהנץ החמה עד שקיעת החמה הולך רק 32 מיל, ולפני הנץ החמה הולך עוד ארבע מיל, ואחרי שקיעת החמה עד צאת הכוכבים הולך עוד ארבע מיל, ובסך הכל, הוא ארבעים מיל, ולכן כיון דמהנץ החמה עד שקיעת החמה הולך רק 32 מיל, נמצא דבשתיים עשרה שעות דהיינו 720 דקות הולך רק 32 מיל, וכשמחלקים 720 דקות ל- 32 יוצא 22.5 לכל מיל.

וכן לדעת הפוסקים דנקטי דמיל היינו 24 דקות היינו משום דסברי דהא דאדם הולך ביום ארבעים מיל, הכוונה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אלא דסברי דמהנץ החמה עד שקיעת החמה הולך האדם רק שלושים מיל, וחמש מיל הולך מהעלות השחר עד הנץ החמה, וחמש מיל הולך משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ובסך הכל הוי ארבעים מיל, וכיון דמהנץ החמה עד שקיעת החמה הולך רק שלושים מיל, דהיינו דבשתיים עשרה שעות דהיינו 720 דקות הולך רק שלושים מיל, וכשמחלקים 720 דקות לשלושים מיל יוצא 24 דקות לכל מיל.

הרי לפי האמור יש כאן מחלוקת שורשית ויסודית, דהפוסקים דסברי דמיל היינו רק 18 דקות סברי דהא דאמר רבי יוחנן דאדם מהלך "ביום" ארבעים מיל, הכוונה מהנץ החמה עד שקיעת החמה, ואילו דעת הפוסקים דמיל היינו 22.5 או 24 דקות סברי דהא דאמר רבי יוחנן דאדם מהלך "ביום" ארבעים מיל היינו דמחשבים דהאדם מהלך אחרי שקיעת החמה חמש או ארבע מילין.

והנה בשלמא לדעת ר"ת וסיעתו דאחרי שקיעה"ח עדיין נחשב ל"יום" גמור לכל דבר, ואף דהוא כבר חשון לעיני האדם, תירצו האחרונים דמ"מ סברי דיש עדיין קצת אורה וכמו שהאריך האורות חיים, א"כ לפי דעתם שייך לומר דהאדם הולך אחרי שקיעת החמה ארבע או חמש מילין, כיון שעדיין הוא יום. ושפיר קאמר רבי יוחנן דאדם הולך "ביום" ארבעים מיל, וכוונתו דהיינו עד זמן של ארבע או חמש מיל אחרי שקיעת החמה, ושפיר נחלקו הפוסקים מהי מסקנת הסוגיא.

אכן לדעת הגאונים דסברי דתיכף במעט זמן אחרי שקיעת החמה נעשה מיד לילה לכל דבר, א"כ תמוה איך שייך לומר דהא דאמר רבי יוחנן דמהלך אדם "ביום" ארבעים מיל יהיה כוונתו דהיינו שכולל

בזמן "יום" שהולך ארבע או חמש מיל אחרי שקיעת החמה ותמוה מאוד הא אחרי שקיעת החמה הוי לילה גמור, ואיך קורא רבי יוחנן לזמן זה "יום" הא כבר זמן רב בתוך הלילה הוא.

וכן תמוה במציאות הדברים דאיך אמר רבי יוחנן שהאדם הולך ביום ארבעים מיל וכוונתו שהולך אחרי שקיעת החמה ארבע או חמש מיל [דהיינו שעה וחצי או שתי שעות אחרי ששקעה חמה] והרי אז כבר חושך על כל פני היקום ואיך נאמר שהאדם הולך אז כשכבר פנה יום והוי זמן רב אחרי "שתכלה רגל מן השוק" שהוא הזמן של חצי שעה אחרי צאה"כ, ואיך נימא דלפי דעת הגאונים הולך האדם יותר משעה אחרי צאה"כ לשיטתם.

ויש להוסיף דהנה לכאורה בעצם המחלוקת בענין שקיעה"ח אם כר"ת, דלילה הוא ארבע או חמש מיל אחרי השקיעה או תיכף אחרי השקיעה הוא ספק לילה, לכאורה היה לנו להחמיר [עכ"פ מדין ספיקא דאורייתא לחומרא] כדעת ר"ת דהיום נמשך עד הזמן של ארבע או חמש מיל אחרי השקיעה, ומ"מ נתפשט המנהג לאחרונה כאן בארץ ישראל להקל כהגאונים דתיכף אחרי השקיעה נחשב ללילה, והטעם שנקטו להקל משום שרואים בחוש דבזמן של ר"ת דהיינו ארבע או חמש מיל אחרי השקיעה הוא כחושך ממש והוי לילה, לכן נקטו כהגאונים דבאמת נחשב ללילה, ולא מסתבר לן למימר דכיון דיש עדיין קצת אורה נחשב ל"יום" אלא כיון דבמציאות הוא חושך נחשב ללילה.

א"כ אף לגבי הליכת האדם ביום איך נאמר שהאדם הולך עד ארבע מיל בתוך זמן החושך ונחשב כיום לעיני האדם ללכת בדרכו, הרי אנו נקטינן דכל ששקעה שמש וחשך היום נחשב ללילה, א"כ אה"נ לגבי ביאור דברי רבי יוחנן דהאדם הולך ביום ארבעים מיל, כוונתו מה שנראה כיום לעינינו, ובהכרח דממילא דלדין דנקטינן כהגאונים מסתברא דמיל הוא רק 18 דקות.

מעתה נחזור לעיקר הנידון אף דמצאנו דעת הרמב"ן והרשב"א ועוד, דסברי דמיל היינו 22.5 או 24 דקות, היינו משום דכידוע דהם הרימו דגל דעת ר"ת דהיום נמשך עד ארבע מיל אחרי שקיעה"ח, ולכן נמי סברי ד"ל דהאדם הולך עד ארבע מיל בלילה. אבל לדין דלא פסקינו כוותיהו בענין שקיעה"ח ומשום דלא ניחא לן לומר דבעת החושך יהיה דינו כיום א"כ אף לגבי הנידון בביאור הא דאמר רבי יוחנן דאדם מהלך "ביום" ארבעים מיל בהכרח דכוונתו ביום ממש שהשמש מאירה על פני הארץ ודרכו של אדם ללכת אז. [ויש לפרש מסקנת הגמרא בדעת רבי יוחנן כפי שביארו הגר"א, וכמו שהובא במאמרו].

בביאור דעת רבא ועולא

והנה הן אמת דדעת רבא ועולא בפסחים דף צד. שהא דאמר רבי יוחנן דאדם מהלך ארבעים מיל, כוונתו דהולך חמש מיל אחרי שקיעת החמה ולכאורה יש לתמוה עליהם כדברינו לעיל דאיך נאמר דהאדם הולך אז הרי כבר חושך על פני הארץ, וכן דלדעת הגאונים הוא כבר זמן לילה ואיך קורא רבי יוחנן לזמן זה יום.

בהכרח נצטרך לדחוק דכל זה הוא באמת רק הוה אמינא וסלקא דעתך דסוגיין דהאדם הולך אף כשיש רק קצת אורה, וזמן זה נחשב עדיין יום, אבל למסקנא נקטינן כהסברא הפשוטה דיום היינו רק כשהשמש על הארץ דאז דרך בני אדם ללכת בדרכו, ולא שבקינן הסברא הפשוטה משום דמצאנו בגמרא "הוה אמינא" שקשה להבין, כשאפשר לפרש המסקנא בדרך מחזור ופשוט, ותהיה בידנו הלכה מבוררת בטעמה וסברתה.

[ואולי אפשר לומר בדרך פלפול בעלמא, דהמחלוקת דהגאונים ור"ת אם הלילה נחשב מאז ששקעה חמה או רק אחר שעבר זמן ד' מיל, בהא גופא נחלקו רבא ועולא עם רבי יוחנן, דרבא ועולא דסברי דאדם הולך חמש מיל אחרי שקיעת החמה נוקטים כסברת ר"ת דהיום נמשך עד זמן זה של ה' מיל אחרי שקיעת החמה, כיון דעד אז יש קצת אורה ולא יצאו כל הכוכבים, ואילו רבי יוחנן סובר דהלילה נחשב מאז ששקעה חמה וחושך על הארץ ולכן סובר דהאדם הולך רק עד שקיעת החמה, ואנו פסקינן להלכה כרבי יוחנן, דהאדם הולך רק מהנך החמה עד שקיעת החמה, והיינו 40 מיל בשתיים עשרה שעות, וכל מיל הוא 18 דקות.

ואם דברים אלו נכונים, יתבאר לן דמחלוקת הראשונים בשקיעת החמה הוא כבר מחלוקת בגמרא, שהיה הדבר מסופק בידיהם, ויתיישב כיצד נחלקו הראשונים בענין זה כיון שבכל התקופות נחלקו ונסתפקו בענין זה וכתבתי פרט זה לפלפולא בעלמא].

היוצא מדברינו, דלדעת הגאונים אשר אנו נוקטים להלכה משום הסברא דאין להתייחס אל הזמן של ארבע מיל אחרי שקיעה"ח "כיום" מכרעת נמי לדין דמיל היינו רק 18 דקות דקשה לומר דכוונת רבי יוחנן דהאדם הולך ארבעים מיל ביום יהיה כוונתו אל הזמן של ארבע מיל בתוך הלילה.

ואם כנים הדברים, אין להוכיח מהמנהג שנהגו מסדרי הלוחות לחשוב דכל מיל הוא 22.5 דקות, וכידוע דבני אשכנז בארצותיהם נהגו בשקיעה"ח כדעת ר"ת וסיעתו (עכ"פ לחומרא, וכן נוהגין עד היום הרבה מחמירים גם בירושלים) ולכן הוה ניחא להו שפיר להחשיב דכל מיל הוא 22.5 אבל אלו שעושים מלאכה במוצאי שבת כפי שיטת הגאונים וברור להם דכן ההלכה מחמת הסברא דאין לקרות "יום" על הזמן של שעה אחרי השקיעה, ממילא דהה"נ דאין אדם הולך בשעה זו, ואין לכנות לזמן זה יום וממילא דמיל הוא רק 18 דקות ודו"ק.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

למה חזר הבית יוסף מפסקו כשיטת ר"ת

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל"

מעולם תמהתי (כמו שתמהו רבים וטובים) על מה שכתב הגר"ז בסידורו "כבר חזר בו הבית יוסף בשולחן ערוך יורה דעה הלכות מילה ופסק בפשיטות דאחר השקיעה מיד הוא בין השמשות", שקשה מאוד היכן ראה הגר"ז שהב"י חזר בו, הרי בודאי הפשטות היא שכמו שבשו"ע חלק או"ח (סי' רס"א) סבר הב"י כשיטת ר"ת, כך גם סבר בשו"ע חלק יור"ד, שמה שכתב השו"ע בחלק יור"ד (סי' רס"ו ס"ט) "משתשקע החמה ספק הוא" יש לפרש דהיינו שקיעה השניה דשיטת ר"ת, וכמו שכתב במפורש המג"א בסי' של"א ס"ק ב' שכוונת השו"ע בחלק יור"ד היא לסוף השקיעה, וא"כ פלא הוא מהיכן נקט הגר"ז ככזו פשטות שכוונת השו"ע בחלק יור"ד דווקא לשקיעה ראשונה. ונהנתי מאוד פלא שראויה שביאר הרב יעקב חנניה וינגרטן בגליון קס"ח עמוד ק"ח בהערה, באופן נפלא וברור עד למאות, למה סבר הגר"ז שאי אפשר לומר שכוונת השו"ע בחלק יור"ד לשקיעה שניה, וזה מלמד אותנו כמה צריך להזהר כאשר באים להשיג על הגר"ז, שכל דבריו נכתבו בדקדוק עצום כידוע להוגים בתורתו.

רק באתי להוסיף עוד, בדרך השערה, מה באמת גרם לב"י לחזור בו בחלק יור"ד. שהנה הרב הכותב הנ"ל הביא בשם כמה ספרים וכן הביא ראיות לזה שהב"י לא ראה את ספר מהר"ם אלאשקר בעת שחיבר את שו"ע חלק או"ח, כיון שרק באותה שנה נדפס ספר מהר"ם אלאשקר, ושם הובא לראשונה תשובות הגאונים החולקים על ר"ת, וא"כ באותו זמן לא ידע הב"י שהגאונים חולקים על ר"ת, ומשו"ה פסק כר"ת בשו"ע חלק או"ח. ולפי"ז נראה לומר באופן נפלא ביותר, שבעת שחיבר הב"י את השו"ע חלק יור"ד כבר הגיע לידו ספר מהר"ם אלאשקר, וראה בו שהגאונים חולקים על ר"ת, ולכן חזר בו בחלק יור"ד ופסק כהגאונים. ודבר זה יש לו סימוכין, שהרי במשך השנים בודאי הגיע ליד הב"י ספר מהר"ם אלאשקר, שהרי הוא מזכירו בספרו בדק הבית באבה"ע סי' קמ"א ובכסף משנה בכמה מקומות, וא"כ יתכן מאוד שהספר הנ"ל כבר הגיע לידו בעת שחיבר את שו"ע חלק יור"ד.

ואין לתמוה א"כ למה לא כתב הב"י בבדק הבית על הב"י בהלכות שבת שהוא חזר בו מפסקו פסק שם כשיטת ר"ת, שהרי העיד בנו רבי יהודה קארו בהקדמה לבדק הבית "שנאבדו כמה קונטרסים ולא נמצא אלא זה", וא"כ אפשר שבאמת חזר בו בבדק הבית ורק אינו בידינו. וראיה קצת לדבר, שמתחילת הלכות שבת עד סי' רס"ו אין שום תיקון של בדק הבית, וא"כ מסתבר מאוד שנאבד קונטרס בדק הבית על החלק הראשון של הלכות שבת. וראה בשם הגדולים (מערכת ספרים ערך בדק הבית) שכתב על ענין אחר וז"ל: ואין ספק דכמות זה אם היה בדק הבית בשלימות נחה דעת האחרונים, דמרן מר ניהו הדר ביה שכן ראוי להיות חוזר, עכ"ל. וכ"כ בברכי יוסף (יור"ד סי' רמ"ט סק"ג) וז"ל: ואפשר שהיה כתוב בגליון או בבדק הבית והושמט או נאבד כידוע דזימנין הושמט איזה לשון בבית יוסף או נאבד מספר בדק הבית. וכ"כ במחזיק ברכה (או"ח סי' ק"ע סק"א) וז"ל: דע כי כבר כתבנו בכמה דוכתי דמוכרח דמספר בדק הבית של מרן חסר הרבה וכו', ואילו זכינו שיצא לאור בשלימות הוה נח רוגזייהו דרבנן בתראי. עכ"ל.

בברכת התורה,

ישראל אברהמי

תגובת כותב המאמר

דברי הרב אברהמי נראים דברי טעם ולכאורה זה מילתא דמיסתברא.

ואגב אוסיף בענין זה מלבד מה שכבר כתבתי במאמרי, שאחד מקוראי הקובץ שלח לי כעת את הערות ר' יחיאל מנחם מר"ץ מבעלזא על סידור דרך החיים - שכנראה נכתבו ע"ד הרה"ק מהר"ש מבעלזא כמו שכתב במנחת אלעזר סי' כג (ההערות נדפסו בפרעמישלא תרנ"ב יחד עם סדור תפלה למשה לרמ"ק וסדור אור הישר למהר"ם פאפירש) שכתב: ואף שהב"י ריגל לפסוק כהרי"ף והרמב"ם אף שאר הפוסקים חולקין, מ"מ כיון שלא נתבאר בדברי הרי"ף והרמב"ם להיפך רק שסתמו דבריהם נוכל לפרש דבריהם כדעת ר"ת וכו', וע"פ הדברים האלה סתם בשו"ע כדעת ר"ת. אכן הרבה אחרונים חולקין ע"ז, בין על עיקר שיטתו שהיא כשיטת ר"ת, ובין על דעתו בדעת הרי"ף והרמב"ם, שאם היה דעתם כדעת ר"ת לא היה להו למיסתם כ"כ, ובפרט שמצינו שהגאונים רבינו ניסים ורבינו שרירא ורבינו האי כתבו בביאור שמיד אחר שקיעת השמש תחת האופק ונסתרת מן העין מתחיל זמן בין השמשות וכו', בודאי יותר מסתבר לומר שדעת הרי"ף והרמב"ם כהגאונים שדרכם להמשך תמיד אחריהם מלומר שכיוונו לחילוק של ר"ת שאין לו זכר כלל בדברי הראשונים שלפני הר"ת. ואפשר שאם היה רואה הב"י דברי הראשונים הנ"ל לא היה מסכים דברי הרי"ף והרמב"ם לדברי ר"ת. עכ"ל.

ונכון להוסיף שכן מצאנו להדיא להרדב"ז שהיה באותו דור וג"כ כתב להדיא (ח"ד סי' אלף שנ"ג) וז"ל: ואני לא ראיתי בכל הפוסקים והמפרשים הנמצאים אצלנו מי שחולק - [על ר"ת] בדין זה אלא רא"ם. עכ"ל. ומבואר שלא ידע מתשובות הגאונים. עוד כתב (שם): ואפילו תימא שנסתפק - [הרשב"א] בדין, לא נניח הודאי של כל המפרשים משום ספיקו של הרשב"א, ולא מפני מה שכתב רא"ם ז"ל. עכ"ל. הרי שוב מבורר להדיא שחוק מספיקו של הרשב"א וחוקן משיטת הרא"ם לא ידע כלל שיש חולקים על שיטת ר"ת. וכן מבואר גם בהמשך דבריו שהוא מביא ראיות להפריך בעיקר את שיטת היראים, ומבואר שמשיתת הגאונים לא ידע כלל. וכיון שכן, מסתבר שזהו טעמו של המהריק"ש (ערך לחם סי' רס"א) שפסק כהמהר"ם אלאשקר שפסק כהגאונים ולא כרבו הרדב"ז שפסק כר"ת, משום דסבר דאם רבו היה יודע משיטת הגאונים יתכן דג"כ היה פוסק כן, ולכן לא ראה סיבה להזכיר דעת רבו ורק הביא את דברי הגאונים. ואם מצינו לרוב בכל הפוסקים שכשוואים איזה פוסק שאינו מביא דברי שיטה אחרת שקדמה לו, נקטינן שלא ידע מדבריהם ואמרינן שמא אילו היה ידע היה הדר ביה [וכמו שכתב הרמ"א (חומ"מ סי' כ"ה סוף ס"ב) בשם המהרי"ק (סי' צ"ד), ומובא גם בש"ך (יור"ד סוף סי' רמ"ב אות ח)]. כ"ש במי שכתב להדיא שלא ראה שיטה אחרת.

אך ראיתי בספר אוצר הזמנים (בין השמשות, עמ' ק"ח בהערה) שכתב: מה שכתב הרדב"ז ידעל פי אותם אשר כתבתי למעלה אנו סומכין, יתכן דכוונתו בזה לאפוקי מדעת מהר"ם אלאשקר שהיה חבר בבית דינו של הרדב"ז במצרים, והוא חלק על דברי רוב הראשונים על סמך כתב יד של הגאונים רב שרירא ורב האי שמצא בגניזה בקהיר שבמצרים, ועל כן כתב הרדב"ז שאנו לא סומכים רק על אותם הראשונים שהביא למעלה, ואין לחוש לדעת אחרים. כל זה אם כבר ראה את תשובת מהר"ם אלאשקר בעת כתבו תשובה זו, וגם אם הרדב"ז לא ידע מתשובה הנ"ל, שמא כבר היה יודע כתב יד זה במצרים לפני שמהר"ם אלאשקר כתב כן בתשובה. עכ"ל. אמנם לענ"ד נראה ברור שא"א לומר כדברי האוצר הזמנים, שהרי להדיא כותב הרדב"ז ואני לא ראיתי בכל הפוסקים והמפרשים הנמצאים אצלנו מי שחולק - [על ר"ת] בדין זה אלא רא"ם, ואם יש אחרים שלא ראיתי לא נחוש אליהם, הרי שלא ידע ולא ראה שום חולק וכנ"ל [ואין לדייק ממה שכתב הרדב"ז 'הנמצאים אצלנו' שהיינו ששמע שיש דעות נוספות שאינם נמצאים אצלו, וכוונתו לומר ברמז שמה שאין נמצא אצלו אינו מוסמך, שהרי לשון 'הנמצאים אצלנו' מוזכר ברדב"ז פעמים רבות (ח"ג סי' תת"נ, שם סי' אלף י"ח, ח"ה סי' אלף תקכ"ז), וע"כ שזהו שיגרא דלישנא שלו, ואין כלל כוונתו לרמז לאפוקי ממהר"ם אלאשקר וכדו]. ועוד שלפי דברי האוצר הזמנים שידע הרדב"ז משיטת הגאונים המובאת במהר"ם אלאשקר, א"כ קשה מאוד למה לא הזכיר הרדב"ז כלל לא את דברי הגאונים ולא את דברי המהר"ם אלאשקר, וכיצד סמך בליבו שהכל יבינו שכוונתו לאפוקי משיטת הגאונים ויבינו שכוונתו לרמז שאין לחוש לדעת הגאונים, ובודאי היה לו לכתוב זאת בבירור כדי שלא נבוא לומר שאילו היה יודע משיטת הגאונים לא היה פוסק כר"ת.

והאמת היא, שמוכח שתשובת הרדב"ז נכתבה לפני שנכתבה תשובת המהר"ם אלאשקר, דהרי חזינן שהשואל של המהר"ם אלאשקר משתמש בטענה שחידש הרדב"ז, וע"כ שתשובת הרדב"ז היא היתה ראשונה, ואחר שהשואל ראה את דברי הרדב"ז הוא שב ושאל את המהר"ם אלאשקר. והיינו שהרדב"ז כתב וז"ל: וכן נראה מדברי בעל מגיד משנה (שבת פ"ה ה"ד) שכתב הקושיא ומה שתיירץ עליה הרמב"ן ור"ת ז"ל, וסוף לשונו ולא נתברר זה בדברי הראשונים, משמע בתוך דבריהם הוא אלא שלא נתברר והאחרונים בירוהו, ולא אמרינן שהוא פלוגתא כמו שהוא רגיל לומר בכל מקום שיש מחלוקת. עכ"ל הרדב"ז. וטענה זו ממש כתב השואל למהר"ם אלאשקר, ומשמע שתשובת הרדב"ז קדמה. [וידעתי שאפשר לדחות ולומר שהשואל סבר מעצמו כן, ובתחילה הוא כתב את סברתו הנ"ל למהר"ם אלאשקר, ואז השיב לו המהר"ם אלאשקר שאין הסברא נכונה עיי"ש, ושוב אח"כ שאל השואל להרדב"ז וכתב השואל את סברת המהר"ם אלאשקר, והרדב"ז דחה שאין הסברא כהמהר"ם אלאשקר אלא כסברת השואל הראשונה. אמנם לענ"ד פשוט שרחוק לומר כן, גם מפאת שזה דרך ארוכה, ועוד שאין מסתבר שהשואל עשה עסק גדול כ"כ מדברי המ"מ, משא"כ לדברינו נמצא שהשואל לא עשה עסק מזה, ובשאלתו הראשונה להרדב"ז לא הזכיר כלל ענין זה, ורק אחר שהרדב"ז דייק מעצמו מדברי המ"מ את סברתו הנ"ל, שלח זאת השואל למהר"ם אלאשקר, ואמנם הוא דחה סברא זאת כמבואר בדבריו]. וכן על מה שכתב באוצר הזמנים שהמהר"ם אלאשקר מצא את תשובות הגאונים בגניזה בקהיר, יש להעיר שבזמן המהר"ם אלאשקר לא היו מוצאים מציאות בגניזה, וא"כ אדרבה המהר"ם אלאשקר היה לו תשובה זאת בירושה מאבותיו או מרבתי וידע שתשובה זו היא מקורית ומוסמכת.

יעקב חנניה וינגרטן

אודות שיטות הראשונים בדין בין השמשות

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הי"ו

הנה באמת ברוב הדברים כבר עמדו גדולי האחרונים זה אומר ככה וזה אומר ככה, והביאו ראיות לכאן ולכאן, על כן לא הבאתי אלא דבר שנתחדש מה שיש להעיר בכמה פרטים שעמד בהם הרב הכותב שליט"א בגליון קס"ח.

א. בשיטת רש"י. הביא ראייה מלשון רש"י שהובא בספר הבתים, שכתב 'משתשקע חמה, מתחילת שקיעה' ח'. הנה אף שכפי הנראה דעת ספר הבתים שרש"י חולק על רבינו תם, מ"מ לשון רש"י שהביא בספר הבתים כשלעצמו, מתפרש שפיר דמה שכתב מתחילת שקיעת החמה ר"ל מתחילת בין השמשות, על דרך שנחלקו הראשונים לגבי נר חנוכה דתניא מצוותה משתשקע חמה, שהמדרכי והטור (אור"ח סי' תרע"ב) סבירא להו דהיינו מסוף שקיעתה דהיינו צאה"כ, ואילו הר"ן וסייעתו פירשו (שבת ט, א מדפי הרי"ף) דהיינו מתחילת שקיעה"ח, ור"ל תחילת סוף שקיעתה שהוא תחילת בין השמשות, שהרי הר"ן סבירא ליה בפירוש (בשבת דף טו, א מדפי הרי"ף) כרבינו תם. ורש"י לא בא אלא לפרש דהא דקתני בין השמשות משתשקע חמה, היינו תחילת שקיעתה, שהרי הכל מודים שגדרי יום ולילה תלויים בביאת השמש, שהרי מקרא מלא הוא אומר ובה השמש וטהר, וספיקא דבין השמשות הוא מתי נחשב 'בא השמש', אלא משתשקע חמה דקתני היינו תחילת הזמן שיש להסתפק שהוא נחשב לשקיעה. והדברים מוכיחים, שהרי לשיטת הגאונים תחילת שקיעה וסוף שקיעה מאן דכר שמה, ואין הדעת נותנת שיפרש רש"י מתחילת שקיעה לאפוקי מסברת ר"ת, כשלידיה אין כלל 'סוף שקיעה' במציאות [ובכלל דברי הספר הבתים שם צריכים ביאור, ואכמ"ל].

ומה שכתב עוד להוכיח מדברי רש"י בפסחים (צג, ב) דזמן שחיטת הפסח הוא עד תחילת השקיעה משום דדם נפסל בשקיעת החמה, וא"א לומר דנפק"ל מביום הקריבו דנפסל משקיעה ראשונה כמו שפירשו התוס' בזבחים ובמנחות, שהרי רש"י לא פירש כן במנחות, לכאן יש לדחות דשמא רש"י סבירא ליה דדם נפסל מתחילת שקיעה מדרבנן, וכהפירוש שדחו התוס' במנחות שם. והגם שהתוס' דחו פירוש זה, מ"מ הרא"ש בתוספותיו במס' שבת (לד, א) מסיק כפירוש זה, וכן כתבו ההגהות מרדכי בפרק במה מדליקין, עיי"ש. ולפ"ז ניחא מה שהוצרך רש"י להביא הסוגיא דמנחות דדם נפסל בשקיעה"ח, ולא פירש בפשיטות משום שמצוותו ביום, משום שמשם מוכח שדם נפסל בתחילת השקיעה.

ועל דבר הראיה ממה שכתב רש"י (ברכות ב, ב) לגבי שיעורא דעני אכתוב לקמן בעז"ה.

ולכאור' יש להביא ראייה דרש"י סבירא ליה כר"ת, דהנה מבואר מדברי רש"י בע"ז (כה, א) דסבירא ליה שיי"ב שעות היום נחשבין מעלות השחר עד צאת הכוכבים כדעת התרומת הדשן, שהרי כתב לגבי שמש בגבעון דום, שאותו היום היה ארוך כ"ד שעות מעלות השחר עד צאה"כ, עיי"ש. ואי אפשר לומר דזמן לילה הוא משקיעה ראשונה, וכלות י"ב שעות הוא לאחר מכן, שהרי בריש פרק תפילת השחר מוכח דזמן תפילת המנחה לרבנן הוא עד סוף י"ב שעות. ולומר דחושבין היום מעלות השחר עד צאה"כ לדעת הגאונים, הוא דבר רחוק מאד, ואין לזה שורש בש"ס ופוסקים, וגם אינו מתקבל מסברא, דמאיזה טעם יקבעו לחשוב שעות היום כן, התינה לדעת התרומת הדשן, מילתא דמסתברא הוא שנתנו את שיעור עובי הרקיע בבוקר ובערב בשווה לשעות היום, וכן לדעת הרמב"ם והלבוש שחושבין היום מהנה"ח עד שקיעתה, נתנו את עובי הרקיע ללילה הן בבוקר והן בערב, אבל מאיזה טעם יתנו בבוקר ד' מילין ובערב שני חלקי מיל, וכי תימא שהשעות מתחלקות כפי דין יום על פי התורה, אדרבה מה"ט הר"ל להחמיר ולחשוב עד תחילת בין השמשות שמאז הוא ספק לילה, ויחשבו היום מעלות השחר עד שקיעה"ח. וכמדומה שכל הראשונים העומדים בשיטת הגאונים חושבים היום מהנה"ח עד שקיעתה, ועדיין יש לעיין בזה. ועי' בספר אורות חיים פרק ט' שהביא ראייה לר"ת מדברי רש"י אלו בסגנון אחר.

ועיין עוד ברש"י כת"י שנדפס על הגליון במנחות (פט, א) לגבי הדלקת המנורה שאין לך מצוה שכשרה מערב ועד בוקר אלא זו, ופירש רש"י 'אין לך מצוה שכשרה לאחר שקיעת החמה', והרי בהדלקת המנורה נאמר בין הערבים, ואין ידליקוה כלילה או בספק לילה, ובהכרח דסבירא ליה כר"ת, ודם נפסל בתחילת שקיעה, ואילו הדלקת הנרות מצוותה לאחר שקיעה"ח.

ב. בשיטת הרמב"ם. באמת כבר נחלקו בזה הקדמונים הרדב"ז ומהר"ם אלשקר, אך לכאור' יש להוסיף ראייה דהרמב"ם סבירא ליה כהגאונים, ממה שכתב בפרק ג' מהלכות תפילה (הלכה ז) מתפלל אדם של ערב שבת קודם שתשקע השמש ובלבד שיקרא קריאת שמע בעונתה לאחר צאת הכוכבים, עכ"ל. והרי הרמב"ם סבירא ליה שחושבין י"ב שעות היום מהנה"ח עד שקיעתה, ואי ס"ד דסבירא ליה כרבינו תם, אם כן בהכרח יפרש הסוגיא דריש פרק תפילת השחר דסוף זמן מנחה הוא רק עד תחילת השקיעה שאז הוא סוף שעה י"ב, ואם כן בכל יום צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע בעונתה לאחר צאת הכוכבים, ולא כשמתפלל של ערב שבת בשבת בלבד.

אך מכל מקום מה שכתב הרב הכותב שליט"א להוכיח מדברי הרב המגיד (הלכות שבת פ"ו הי"ט) שמפרש עם השמש קודם חשכה דלא כהרמב"ן בתורת האדם, תמנה שהרי גם המחבר בשו"ע (או"ח סי' רס"א) פסק כר"ת, ומ"מ לא אשתמיט לחד מן הפוסקים שיזכיר דין זה שאין נותנין עורות לעבדן וכלים לכוזב קודם תחילת שקיעה. וכן כתבו גם הר"ן בפסחים (כא, ב) דעם השמש היינו עם בין השמשות, ואע"ג דהר"ן סבירא ליה כר"ת, הרי שהפוסקים לא הסכימו לסברת הרמב"ן דעם השמש משמעו כשהשמש עדיין על הארץ, אלא מתירין הכל עד בין השמשות.

ג. בשיטת הרד"ה. הרב הכותב שליט"א רצה להוכיח מלשון הרד"ה (פסחים כא, ב) 'משעה שקידש היום והוא תחילת שקיעה"ח', שהרד"ה סבירא ליה כהגאונים, אולם לא העתיק את כל לשון הרד"ה שדבריו מפורשים כרבינו תם. וזה לשונו: אין אתם צריכים לקובעה משעה שקידש היום שהוא מתחילת שקיעה"ח, שהיא קובעת עצמה בעיצומה של שבת דהיינו משתחשך דהיינו ביאת אורו והוא שעת צאה"כ, דהכי קאמר רב כשם שקובעת למעשר כך קובעת לקידוש וכו', אלמא אין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי וכן לקידוש ולפריסת מפה, עכ"ל. הרי שכתב בפירושו 'שאינ אתם צריכים לקובעה מתחילת שקיעה"ח', אלא 'משתחשך דהיינו ביאת אורו והוא שעת צאה"כ'. ודבריו מיוסדים על מה שפירש הרד"ה בריש ברכות (א, א) לגבי הא דמספק"ל אם ובא השמש וטהר היינו ביאת שמשו או ביאת אורו, דביאת שמשו היינו שקיעה"ח וביאת אורו היינו צאה"כ. ובהכרח דכוונתו כמו שכתבו התוס' שם (ברכות ב, ב) דמספק"ל אם לילה הוא בתחילת שקיעה או מסופו, והדר פשטו לה דביאת אורו והיינו בצאה"כ לאחר שיעור ד' או ה' מילין אחר שקיעה"ח [דאין לומר דמספקא ליה אם הוא לילה מתחילת בין השמשות או מסופו, דאם כן איך פשטו דביאת אורו הוא, הא בכל דוכתא קי"ל דבין השמשות ספיקא הוא. וגם אין לומר שיש זמן מה בין השווה עליון לתחתון לבין השמשות, ועל אותו הזמן מספקא ליה, שהרי משמעות הסוגיא בשבת (לג, ב) דהשווה העליון לתחתון זהו צאה"כ לרבי יהודה, וכדמוכח מדברי הראשונים]. והדברים מבוארים יותר בחידושי הרשב"א בברכות שם, בשם רב האי גאון, לגבי הא דפליגי התם תנאי בתחילת זמן קריאת שמע של ערבית, שרבי אליעזר אומר משעה שקידש היום בערבי שבתות,

ופירש רב האי גאון, שקידש היום זהו הזמן הראוי לתוספת שבת, ופירש הרשב"א דבריו, דהיינו מתחילת שקיעה דהיינו ביאת שמשו שהוא הזמן הראוי לתוספת קודש על החול, עיי"ש. הרי הדבר ברור ש'קידש היום' הוא הזמן הראוי לתוספת, ועל אותו זמן הסתפקו תלמידי דרב לדעת הרז"ה, ואהא קאמר להו דאין שבת קובעת בזמן התוספת אלא בצאה"כ. הרי הדבר מבואר דהרז"ה סבירא ליה כר"ת, ובדבריו אלו קמ"ל דאפי' לעניין קידוש, אין שבת קובעת מתחילת השקיעה שהוא זמן התוספת, אלא מביאת אורו שהוא צאת הכוכבים. וכן פירש את דברי הרז"ה הרב בשו"ע בקונטרס אחרון (או"ח סי' רע"א סק"ג).

אלא שהמעין יראה שהרמב"ן במלחמות והר"ן שם הבינו את דברי הרז"ה באופן אחר, דתחילת השקיעה דקאמר הרז"ה היינו תחילת בין השמשות [וכעין שכתבתי לעיל בדעת רש"י], דתלמידי דרב הוה סבירא להו דבין השמשות קובעת לקידוש, וקאמר להו דדוקא צאה"כ קובעת לקידוש, ועל כך נחלקו עליו והעלו דבין השמשות נמי קובעת לקידוש, עיי"ש. והדבר מבואר שהרמב"ן והר"ן פירשו 'שקידש היום' כפירוש רש"י בריש ברכות דהיינו מתחילת בין השמשות, ולזה השיגו על הרז"ה, אבל לפי הרשב"א בשם רב האי גאון ד'שקידש היום' היינו זמן התוספת, אם כן תחילת שקיעה דקאמר הרז"ה היינו תחילת שקיעה ראשונה שהוא זמן התוספת ולא תחילת בין השמשות, וכדברי השו"ע הרב.

ד. בשיטת ר"י הזקן. הרב הכותב שליט"א הביא מדברי התוס' בשם ר"י בריש פסחים (פסחים ב, א) על פי פירושו של המהרש"א, דתנאי דפרק ב' דשבת פליגי על רבי יהודה דפסחים, וסבירא להו דבתרי תלתי מיל אחר תחילת שקיעה הוי צאה"כ, עיי"ש. אך לכאור' קשה טובא לפירוש זה, שהרי לפ"ז מוכח מדברי התוס' דר' יהודה דפסחים פליג אהנך תנאי דפרק במה מדליקין, דאיהו סבירא ליה דצאה"כ הוא לאחר ד' מילין אחר תחילת השקיעה, ואינהו סבירא להו דצאה"כ הוא לאחר ב' חלקי מיל. וזה תימה, דלבד ממה דקשיא דר' יהודה אדר' יהודה כמו שכתבו התוס' לקמן (צד, א), קשיא נמי דרבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אדרבב"ח אמר רבי יוחנן, דבפרק במה מדליקין פסק כר' יהודה וכו' יוסי דהתם, דצאה"כ הוא לאחר ב' חלקי מיל אחר שקיעה"ח או מעט אחר כך, ואילו בפסחים פרק מי שהיה קאמר דמשקיעה"ח עד צאה"כ ד' מילין. ועל כרחק התוס' לא סבירא להו כתיורון הגר"א (או"ח סי' רס"א) דצאה"כ דפסחים הוא יציאת כל הכוכבים, שהרי כתבו בפירוש שתירוצם הוא 'להנך תנאי דפרק במה מדליקין', הרי שלדעתם תנאי דפרק מי שהיה פליגי אתנאי דפרק במה מדליקין.

ועוד קשה לפירוש זה, דלפ"ז מאי האי שכתבו התוס' בקושייתם 'ואיכא למ"ד התם ב' חלקי מיל', ותמהו מ"ט קשיא להו למ"ד דבין השמשות הוא ב' חלקי מיל טפי מלמ"ד שהוא תלתא רבעי מיל, ועיין במהרש"ל שם שפירש דה"ק לכה"פ איכא ב' חלקי מיל, וכל שכן דקשיא למ"ד תלתא רבעי מיל דאיכא שהות טפי, וכל זה לא שייך אלא לפי מהרש"ל בתוס' שם, אבל לפי המהרש"א, שעיקר קושיית התוס' הוא מסוף בין השמשות דר' יהודה, הרי בסוף בין השמשות דר' יהודה רבה ורב יוסף הן שווין בשיטתן, ואין נפק"מ ביניהם אלא בתחילת בין השמשות כמבואר בסוגיא.

והנה הרב הכותב שליט"א הביא סיוע לפי המהרש"א מתוס' הרשב"א שהביא קושיא זו בשם רבו דהיינו ר"י, ושם הגירסא 'והא איכא שעה', ולא 'שהוא לפי הנראה שעה גדולה' כמו שהוא בתוס' לפנינו, והיינו כפירושו של המהרש"א. ומזה רצה להוכיח דהר"י סבירא ליה כהגאונים, אולם באמת בתוס' הרשב"א עצמו לקמן (דף צג, ב) קשיא ליה מ"ט סוף זמן שחיתת הפסח הוא בשקיעה"ח הא קי"ל דעד צאה"כ ימא הוא, עיי"ש. ועוד שם (דף צד, א) הביא את דברי רבינו תם שיש ב' שקיעות בשם רבו, והגם שיש ידים מוכיחות שנפל שם ט"ס וצ"ל 'רבינו תם', שהרי כל הראשונים הביאו דברים אלו בשם ר"ת, מ"מ בהמשך הדברים כתב 'שהביא רבי ראיה לדבריו', וכנראה שהם מדברי ר"י שהביא ראיות לר"ת ושקיל וטרי בדבריו [ויעויין בספר התרומה שכתב דברים אלו בשם רבו שהוא ר"י]. על כן בפשטות היה אפשר לומר שר"י הראה פנים לכאן ולכאן, ומפלפל ליישב כל הדיעות, ואין הכרע מה דעתו להלכה. אכן היותר נראה שנפל ט"ס בתוס' הרשב"א [שבלא"ה יש בו הרבה שיבושים, וגם אם נרצה לומר דר"י סבירא להו כהגאונים, בהכרח להגיה לקמן בעיקר הדברים ר"ת במקום ר"י]. וצ"ל 'והא איכא שעה גדולה' כמו שהוא בתוס' לפנינו, וכן הוא הלשון בתוס' הרא"ש שיש זמן מרובה, עיי"ש, וכמבואר בספר התרומה שפירש בשם ר"י שדם נפסל בתחילת שקיעה מדכתיב ביום הקריבו, כדברי התוס' בזבחים ובמנחות.

ועתה נבוא לעיין בדברי תשובת הר"י שהורה שיש לספק ולמול ליום המחרת כשנראו שלשה כוכבים אע"ג שעדיין היה הרקיע מזהיר כעין יום, שמזה רצה הרב הכותב שליט"א להוכיח דר"י סבירא ליה

כהגאונים, דלר"ת לא משכחת לה שיראו ג' כוכבים ועדיין יהא הרקיע מזהיר, ומה שלא הורה ר"י לראות אם שקעה החמה, מיירי במקום שלא היה האופק נראה. ולפע"ד עדיין הדברים דחוקים, שהרי ר"י נחית לפרש שם עיקר הדין כשיש כוכבים קטנים או בינונים, ואיך לא פירש את הסימן המובהק שהכל תלוי בו שהוא שקיעה"ח לדעת הגאונים. ויותר הדעת נותנת דר"י סבירא ליה כר"ת, ושקיעה"ח אינה לא מעלה ולא מורדת, ואילו שיעורי הכסף לר"ת אין הכל בקיאים בהם, ולזה הורה ר"י לסמוך על הכוכבים.

ומה דפשיטא ליה להרב הכותב שליט"א שבבין השמשות דר"ת אין הרקיע מזהיר כעין יום, הרי הדברים מפורשים בש"ס שבבין השמשות עדיין פני מזרח מאדימין, הרי דעדיין יש אור יום בבין השמשות, ופיר' י"ל דלפעמים משכחת לה שיהא הרקיע מזהיר יותר בבין השמשות דר"ת. ואפי' בצאה"כ דר"ת אין הדבר פשוט שאין עוד שום אור בעולם, שהרי הראב"ד כתב דלהכי קתני אור לארבעה עשר, משום שיש לו לבדוק בתחילת הלילה כשעדיין יש אור, והביאו הר"ן בריש פסחים, והרי הראב"ד והר"ן תרוויהו כרבינו תם סבירא להו כמו שכתב המנחת כהן מאמר א' פרק ג', ומכל מקום ראו אור אחר צאה"כ דר"ת בתקופת ניסן. ושמא יש לומר, דהנה עולא ורבב"ח הוה סבירא להו דצאה"כ הוא לאחר ה' מילין, ופליגי אדר' יהודה שצאה"כ הוא לאחר שיעור ד' מילין. ובודאי אינם חלוקים במציאות, ובהכרח לומר דלאחר ה' מילין מחשיך יותר מלאחר ד' מילין, אלא דלר' יהודה סבירא ליה דצאה"כ שלאחר ד' מילין הוי ליליא, ולדידהו סבירא להו שבצאה"כ שלאחר ה' מילין הוי לילה. ומכל מקום הדבר מבואר שביעור שבין ד' לה' מילין עדיין אין חשוך כל כך, שהרי לעולא ולרבב"ח הוא עדיין יום. ובוה נדחה גם הראיה שהביאו מדברי רש"י בריש ברכות שעיני שאין לו נר להדליק בסעודתו ממחר לאכול, דודאי מהני ליה אור היום אחר צאה"כ כנ"ל. והמחבר בשו"ע עצמו יוכיח, שפסק באו"ח כר"ת, ואילו בהלכות מילה (יו"ד סי' רס"ב סעיף ה') פסק כדברי ר"י אלו ככתבם וכלשונם [לבד אם נאמר כדעת הרב בסידורו שהמחבר חזר בו, שרוב הפוסקים לא הסכימו לכך].

ואף כי לראות העין ידמה שבבין השמשות דר"ת ומכל שכן בצאה"כ כבר החשיך לגמרי, א"א לנו להעמיד את ראות העין כמשקל נגד דברים המפורשים בש"ס ובפוסקים. ובפשטות לא נפלאה היא לומר דכל הנך רבוותא סבירא להו ששיעור ד' מילין הן שוות כשיטת הפמ"ג, ולא זמניות כמסקנת המנחת כהן [וכן כתב החפץ חיים במכתב שמנהג כל ישראל לשער בד' מילין שוות], וכיוון שכן שפיר משכחת לה בתקופת תמוז עדיין לא יכסף העליון וישווה לתחתון וכבר יצאו ג' כוכבים, ובכה"ג מיירי ר"י דלפעמים מזהיר הרקיע כעין יום אף שהוא כבר לילה, או שמא במדינתו של ר"י הנשף ארוך יותר, ומ"מ הכוכבים יוצאים אחר ד' מילין שוות אף שעדיין לא הכסף התחתון והשווה לעליון. אלא שבדברי רש"י לגבי ענין, וכן בדברי הראב"ד דמיירי בתקופת ניסן עדיין הדברים דחוקים, וצ"ל כמו שנתבאר בתחילה שעד שיעור ה' מילין עדיין יש אור.

הן אמת שבכל דברים אלה כבר שקלו וטרו הפוסקים ובאתרא דזקוקין דנורא ובעורין דאישא מאן מעייל בר נפחא לתמן, מ"מ כתבתי לעורר שאין הדברים פשוטים כל עיקר.

ביקרא דאורייתא

ד. שוורץ

תגובת כותב המאמר

מכותלי מכתבו של הרב שוורץ ניכר יגיעתו לעמוד בכל דבר על אמיתותו ולבדוק הדברים כראוי. אמנם כדרכה של תורה אשיב על דבריו מה שנראה לענ"ד, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א. בשיטת רש"י. כתב להעיר שהן אמנם בספר הבתים הבין שרש"י פליג על ר"ת, מ"מ לדעת הרב שוורץ אפשר לדחוק בלשון רש"י המובא בספר הבתים שכוונתו ש'משמשקע החמה' היינו תחילת שקיעה שניה שאז מתחיל בין השמשות לדעת ר"ת, ולא סופה שאז הוא צאה"כ. עכת"ז. אמנם לענ"ד קשה מאוד לומר שספר הבתים לא הבין נכונה את כוונת רש"י, הלא ראשונים כמלאכים וקשה מאוד לקטנים כמונו לחלוק עליהם [ובפרט שלבעל ספר הבתים היה מסתמא את לשונו של רש"י (כמשי"כ בהערה 1 במאמרי), ושמא שם היו הדברים יותר ארוכים וברורים. ועכ"פ זה ברור שא"א לבוא ולחלוק עליו במקום שפירוש המילות כפשוטם מורים כפי שהוא הבין, ולא כפי שהבין הרב שוורץ שהכוונה על תחילת סוף השקיעה, שזה ממש מעייל פילא בקופא דמחטא]. אך מלבד זאת דברי הרב שוורץ תמוהים מאוד, שבשלמא

'משתשקע החמה' של חנוכה שייך שפיר להסתפק אם הכוונה לתחילת ביה"ש או לסופה [וכבר כתבתי במאמר הראשון (קובץ קס"ז הערה 33) שגם לשיטת הגאונים שייך לומר משתשקע החמה קאי על סוף שקיעה לפעמים, עיי"ש ואכ"מ], אבל הלא רש"י קאי על 'משתשקע החמה' דערב שבת, וכי בזה היה צריך בכלל לומר שאין הכוונה לצאה"כ? ואדרבה אילו סבר רש"י כר"ת, יותר היה צריך להסביר שאין הכוונה לשקיעה הנראית אלא לשקיעה השנייה. אלא ע"כ כמו שהבין בספר הבתים שרש"י ס"ל כשיטת הגאונים שמיד בתחילת השקיעה מתחיל בין השמשות [אולי חשש רש"י שמא כיון שבמקומו היה זמן רב בין השקיעה לצאה"כ, יהיו כאלו שיחשבו מפני כן שאין כוונת הגמ' לתחילת השקיעה, או שמא כבר היו בזמנו איזה ראשונים שכבר חידשו ג"כ את שיטת ר"ת], ותו לא מידי.

עוד כתב על מה שהבאתי להוכיח מדברי רש"י בפסחים (צג:) דזמן שחיטת הפסח הוא עד תחילת השקיעה משום דם נפסל בשקיעת החמה, שהבאתי שכתבו האחרונים ע"ז שמוכרח מדברי רש"י שהוא נפסל אז משום שכבר אינו יום אז וכשיטת הגאונים שכן מוכח דעת רש"י בפרק איזהו מקומן (זבחים נו.) שדם נפסל רק בזמן שכבר אינו יום, וע"ז כתב שלכאור' יש לדחות דשמא רש"י סבירא ליה כר"ת דאחר השקיעה הוא עדיין יום אלא דמ"מ ס"ל לרש"י דם נפסל מתחילת שקיעה מדרבנן. עכת"ד. אמנם באמת א"א כלל לומר כדבריו, שהרי רש"י בפסחים כותב 'דם נפסל בשקיעת החמה באיזהו מקומן (זבחים שם)', ואילו סבר רש"י כמש"כ לא היה לו לציין לפרק איזהו מקומן, שהרי שם מבואר לפי שיטת רש"י שנפסל רק בזמן שכבר אינו יום [ושם אין שום רמז שמדרבנן נפסל כבר קודם], וא"כ על כרחך רש"י סבר כשיטת הגאונים שבשקיעה הנראית כבר אינו יום ולכן שפיר ציין לפרק איזהו מקומן.

עוד כתב שעל ראית האחרונים ממה שכתב רש"י (ברכות ב:) לגבי שיעורא דעני שמוכרח שאחר צאה"כ עדיין יכול העני לאכול סעודתו בלא נר, אכתוב לקמן בעז"ה. עכ"ד. וכוונתו למה שכתב בסוף מכתבו שהדברים מפורשים בש"ס שבבין השמשות עדיין פני מזרח מאדימין, הרי עדיין יש אור יום בבין השמשות, ושפיר י"ל דלפעמים משכחת לה שיהא הרקיע מזהיר יותר בבין השמשות דר"ת, ואפי' בצאה"כ דר"ת אין הדבר פשוט שאין עוד שום אור בעולם, שהרי הראב"ד והר"ן תרווייהו כרבינו תם סבירא להו, ומכל מקום כתבו שיש אור אחר צאה"כ דר"ת בתקופת ניסן, ובוזה נדחה הראיה שהביאו מדברי רש"י בריש ברכות שעני שאין לו נר להדליק בסעודתו ממהר לאכול, דודאי מהני ליה אור היום אחר צאה"כ כנ"ל. עכ"ד. והנה לקמן נדון בעצם דבריו. אבל מ"מ אף לפי שיטתו ששייך לומר שעדיין יש איזהו אור קלוש בזמן צאה"כ דר"ת, מ"מ זה בודאי פיטומי מילי בעלמא לבוא ולומר שאחר צאה"כ דר"ת עדיין יש אור אף בתוך הבית עד שדרך העניים לאכול אז בבתייהם בלא נר, ורש"י הלא בודאי מדבר מהעני האוכל בתוך הבית וע"ז קאמר שאינו צריך לנר, וזה א"א ליישבו כלל כשיטת ר"ת.

במה שכתב להוכיח מרש"י בעז"ד ס"ל שיי"ב שעות היום מחשבין מעלה"ש עד צאה"כ, ומזה רוצה להוכיח שרש"י ס"ל כר"ת משום דלדעתו לפי שיטת הגאונים מוכרחים לומר שיי"ב שעות היום הם מהנץ עד השקיעה. הנה ענין זה הוא מסתמא הענין המסובך ביותר בחשבון הזמנים וכמו שסיים שעדיין יש לעיין בזה. אך מ"מ למעשה נהוג עלמא מאז ומעולם שאף אלו שנקטו כשיטת הגאונים מ"מ החמירו ג"כ כשיטת המג"א לגבי זמן קר"ש של שחרית שיי"ב שעות היום מחשבין מעלה"ש עד צאה"כ, וע"כ דלא תליא הא בהא, אלא אפשר גם לפי שיטת הגאונים לומר שיי"ב שעות היום מחשבין מעלה"ש עד צאה"כ, וא"כ ליכא שום ראיה שרש"י ס"ל כר"ת. וידוע על הרבה פוסקים שסוברים כדעת הגאונים ומ"מ הם מחשבין שעות היום מעלה"ש עד צאה"כ. ואמנם הרבה פוסקים נקטו שאף לפי שיטת הגאונים מ"מ בשעת הדחק יכולים להתפלל מנחה בביה"ש [וכן המנהג], וע"כ ששייך לומר אף לפי שיטת הגאונים שעדיין לא נסתיימו הי"ב שעות בשקיעה, דאל"כ הוא כבר זמן מעריב. ובכלל יש לדעת שגם לאלו שנקטו כר"ת אין זה פשוט לדידהו החשבון די"ב שעות היום איך מחשבין מעלה"ש עד צאה"כ, וכמו שהאריך בזה בקובץ עץ חיים (באבוב, ח"ג עמ' רלו ואילך) שגם אלו שנהגו כר"ת מ"מ המנהג היה שעלה"ש הוא בשעה שמתחיל להאיר אף שהוא הרבה קודם ד' מילין לפני הנץ (וע"ע בזה בקובץ הנ"ל חלקים א-ב), וע"כ שהנשפים לא היו שוים לדידהו, וקשה אף לדידהו איך חישובו את י"ב השעות. ועיי"ש מה שכתב ליישב, ויש לי עוד מילין בזה, אבל אכ"מ.

עוד כתב: ויעויין עוד ברש"י כת"י שנדפס על הגליון במנחות (פט, א) לגבי הדלקת המנורה שאין לך מצוה שכשרה מערב ועד בוקר אלא זו, ופירש רש"י אין לך מצוה שכשרה לאחר שקיעת החמה, והרי בהדלקת המנורה נאמר בין הערבים, ואיך ידליקוהו בלילה או בספק לילה, ובהכרח דסבירא ליה כר"ת,

ודם נפסל בתחילת שקיעה, ואילו הדלקת הנרות מצוותה לאחר שקיעה"ח. עכ"ל. אמנם באמת פשוט שאין זה כוונת רש"י, ראשית שהלא דעת רש"י בכל המקומות ש'בין הערבים' ו'ערב' הוא קודם השקיעה, ואיך נקט כאן שהוא בדווקא אחר השקיעה. ועוד שהרי לשון רש"י הוא: 'משקיעת החמה ואילך עד בוקר', ואם נאמר שהטעם שרש"י התיר להדליק אחר השקיעה הוא משום שסבר כר"ת דעדיין הוא יום ומיקרי 'בין הערבים', הכי נאמר שלשיטת ר"ת עד הבוקר הוא ג"כ עדיין 'בין הערבים'. וחיפשתי במפרשים ומצאתי שהפשוט בדעת רש"י הוא הדלקת הנרות כשרה ג"כ בלילה, או שזה אפילו לכתחילה אם מדליקה מיד בתחילת הלילה (כמבואר במקדש דוד קדשים סי' כא), או עכ"פ אם לא הדליק בבין הערבים יכול להדליק כל הלילה (ראה חזו"א מנחות שם סי' ל סק"ז, ובהערותיו על המקדש דוד), או שאם כבתה מוטל עליו להדליק כל הלילה (כדעת השואל בשו"ת הרשב"א ח"א סי' טט). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו קונטרס הקדשים סי' יג) שדעת רש"י שהדלקת הנרות היא עבודת לילה [וכתב שאפילו אם נפרש שכוונת רש"י לתחילת השקיעה וס"ל כר"ת שהוא עדיין יום, מ"מ כוונת רש"י היא שלענין קדשים כבר חשיב לילה מתחילת השקיעה אלא דמנורה עבודת לילה היא, וזהו להדיא דלא כהבנתו], ועיי"ש שהוכיח שכן דעת רש"י המובא בתוס' תמורה (יד. ד"ה וכל), ושכן נראה דעת התוס' במנחות (פט. ד"ה אין). ואמנם ראה במאירי (יומא טו.) שפירש: ר"ל הטבת נרות שאף בלילה כשירה, מה שאין כן בשאר עבודות, אלמא שהיא כשירה אף בלילה. עכ"ל. וכ"כ רבינו הלל (תו"כ אמור פרשתא יג.) וקא אתא לאשמועינן דלא מתכשרא עבודה בלילה כלל, חוץ מהדלקת ז' נרות בלבד.

וע"ע ברבינו גרושום (מנחות שם) שכתב: שכשרה מערב עד בוקר, ולא ביום. עכ"ל. וצ"ב שיטתו דהרי בתורה איתא 'בין הערבים' ואיך שייך לומר 'ולא ביום'. ואולי סבר הרבינו גרושום כדעת האבן עזרא (שמות יב ו) שבין הערבים הוא אחר השקיעה, וסבר כשיטת הגאונים שאחר השקיעה כבר אינו יום. ועל דרך זה נראה ג"כ לפרש דעת רבינו בחיי (במדבר כח יא) שכתב וז"ל: אין קרבן בלילה, אלא קרבן פסח. עכ"ל. ובפשטות דעתו ג"כ כשיטת האבן עזרא הנ"ל, ש'בין הערבים' הכתוב בקרבן פסח היינו אחר השקיעה, וס"ל כשיטת הגאונים שאז הוא כבר לילה. ועיין בענין זה כל מה שהארכתי במאמרי הראשון (קובץ קסז) בשיטת רב סעדיה גאון.

ב. בשיטת הרמב"ם. כתב הרב שוורץ שבאמת כבר נחלקו בזה הקדמונים הרדב"ז ומהר"ם אלשקר, אם דעת הרמב"ם כהגאונים או כר"ת. אך מ"מ העיקר הוא כמו שהבאתי במאמרי רשימה גדולה של אחרונים שכולם נקטו כהמהר"ם אלאשקר שהרמב"ם סובר כשיטת הגאונים, וכמו שהביא ראיה נוספת שכן דעת הרמב"ם כשיטת הגאונים.

במה שכתב שהפוסקים לא הסכימו לסברת הרמב"ן ד"עם השמש" משמעו כשהשמש עדיין על הארץ, אלא מתירין הכל עד בין השמשות. עכ"ל. כנראה לא הרגיש שכבר כתבתי שם במאמרי שג"כ הרמב"ן עצמו סתר דבריו וכתב במלחמות (פסחים קה.) ד"עם השמש" מתחיל בין השמשות, וכתבתי דצ"ע ליישב סתירת הרמב"ן.

ג. בשיטת הרדב"ה. בתחילת דבריו האשימני הרב שוורץ שלא העתקתי כל דברי הרדב"ה שדבריו מפורשים כר"ת, אך שוב בסוף דבריו הודה שאדרבה הראשונים על אתר (הרמב"ן במלחמות שם והר"ן שם) הבינו שהפירוש הפשוט בשיטת הרדב"ה הוא כמו שכתבתי ש'תחלת שקיעת החמה' שבדברי הרדב"ה כוונתו לתחילת בין השמשות, אלא שלמסקנא אז עדיין אין צריכים להפסיק בסעודה ויכולים להמשיך עד 'שעת צאת הכוכבים' כי אין השבת קובעת עד 'שתחשך לגמרי' (המסומן בגרש לפניו ולאחריו הוא לשון הרדב"ה). וכן העתיק הפמ"ג (סי' רצט משבצות סק"א) את דברי הרדב"ה שכל הנושא הוא האם בין השמשות קובע, אבל בזמן תוספת שבת לא איירי כלל. וא"כ נמצא שכיון שהרדב"ה קורא לתחילת בין השמשות 'תחלת שקיעת החמה', בודאי דעתו כדעת הגאונים שבין השמשות מתחיל מיד בתחילת השקיעה. אלא שמ"מ רצה ליעול בקופא דמחטא ולדחוק שכוונת הרדב"ה לתחלת שקיעה שניה. אמנם בודאי א"א לומר כן, דהרי עכצ"ל כמו שכתב בתחילת דבריו שכוונת הרדב"ה בהו"א היא לזמן ביאת השמש, דאל"ה למה הדגיש הרדב"ה במסקנא שצאה"כ הוא ביאת אור, אלא ע"כ משום דעד השתא איירי בביאת השמש, וזמן ביאת השמש הלא הוא בודאי בעת השקיעה הרגילה כמבואר בראשונים ריש ברכות וכמו שהביא, וא"כ אינו צריך לפנים שבודאי כוונת הרדב"ה לתחילת השקיעה וס"ל כשיטת הגאונים שאז מתחיל ביה"ש. [וגם השו"ע הרב הבין שכוונת הרדב"ה לתחילת השקיעה, אלא כיון דסבר הרב בשו"ע כשיטת ר"ת, לכן דחק שכוונת הרדב"ה היא שהיה הו"א שהשבת קובעת בזמן תוספת שבת, שהרי לשיטת

ר"ת בתחילת השקיעה הוי רק תוספת שבת. ולכאורה דרך חדשה זו היא מחודשת מאוד, שהרי איתא להדיא ברז"ה שאין השבת קובעת רק 'בשעת צאת הכוכבים שתחשך לגמרי', וא"כ בפשטות ההו"א היתה שהשבת קובעת בביה"ש, אבל מאן ימא שהיתה הו"א שהשבת קובעת בזמן תוספת שבת, ובפרט שלעשות תוספת גדולה היא רשות ולמה חשבו שהם צריכים לקדש. רק כאמור הרב דחק כן משום דלר"ת בתחילת השקיעה הוא רק תוספת שבת. ולפי"ז אפשר שאחרי שבסידורו חזר בו הרב ופסק כשיטת הגאונים, שוב היה ג"כ מפרש כן בדברי הרז"ה כפשוטו ש'תחילת שקיעת החמה' היינו תחילת בין השמשות וכמו שפירשו הראשונים בכוונת הרז"ה].

ועל שאר דבריו מה שרצה להוכיח עפ"י הרשב"א והרז"ה ריש ברכות, כבר כתבתי והוכחתי בבירור במאמרי הראשון (קובץ קסז הערה 25), שאדרבה הפשטות היא ש'קידש היום' היינו תחילת בין השמשות, ובודאי זהו ג"כ דעת הרז"ה, ומה שהרשב"א נדחק הכל הוא בלית ברירה.

ד. בשיטת ר"י הזקן. הנה הרב שוורץ מסכים שהמהרש"א למד ששיטת הר"י כדעת הגאונים, אלא שהקשה על המהרש"א מה יתירץ על הסתירה בין פרק מי שהיה [שאמרו שיש ד' מילין מהשקיעה עד צאה"כ] לפרק במה מדליקין [שאמרו שיש לכל היותר רק ג' רבעי מיל מהשקיעה עד צאה"כ], דאינו יכול לתרץ שבפסחים איירי ביציאת כל הכוכבים, שהרי תוס' כתבו 'לתנאי דפרק במה מדליקין', הרי שהבינו התוס' שזה מחלוקת בין תנאי דפרק במה מדליקין לרבי יהודה דפרק מי שהיה. עכ"ד. ומבואר שהבין שלפי תוס' תנאי דפרק במה מדליקין פליגי ארבי יהודה דפרק מי שהיה [הרב שוורץ העתיק שהמהרש"א כתב כן, אבל במהרש"א ליכא רמז לזה, וזהו רק דיוקן בתוס']. אך לכאורה אם נאמר כדבריו שהתוס' סברו דתנאי דפרק במה מדליקין פליגי ארבי יהודה דפרק מי שהיה, א"כ ע"כ דעת תוס' היא דלא כשיטת ר"ת, שהרי ר"ת סובר שאין מחלוקת אלא דפרק במה מדליקין איירי משקיעה שניה, ונמצא שהוא עצמו מסייע שדעת תוס' דלא כר"ת. ועוד יש להאריך ולהשיב על דבריו, אמנם למעשה במילא האמת היא שכל דיוקן אינו נכון, שבודאי אין כוונת התוס' לומר דתנאי דפרק במה מדליקין פליגי ארבי יהודה דפרק מי שהיה, ומה שכתבו 'לתנאי דפרק במה מדליקין', היינו שהקשו אתנאי דפרק במה מדליקין גופייהו, דפליגי התם בפרק במה מדליקין מתי הוא צאה"כ, ולזה הקשו תוס' [לפי ביאור המהרש"א] שהרי לכל התנאים צאה"כ הוא זמן קצר אחרי השקיעה, וקשה שהרי בפועל נראים הכוכבים רק כשעה גדולה אחר השקיעה [ובחז"ל זה לפעמים שעה ממש]. ועיין בתוס' הרא"ש (פסחים ב.) בתוס' הרשב"א (שם) ובריטב"א (שם) שהביאו ג"כ את קושיית התוס' הנ"ל, ומבואר היטב בלשונם שאין כלל כוונת התוס' לאפוקי מתנאי דפרק מי שהיה.

גם קושייתו השניה אפשר ליישב, אבל א"צ לטרוח בזה, שכן באמת עכצ"ל שכן דרך התוס' בהרבה מקומות למינקט את המ"ד דתרי תלתא מיל ולא את המ"ד דג' רבעי מיל. ראה בשבת (לה. ד"ה תרי) שנקטו התוס' מ"ד זה, גם בלשון הדיבור המתחיל וגם בהמשך דבריהם [רק המהרש"ל שם באמת הגיה בהמשך דבריהם, וכן נדפס בש"ס וילנא כהגהת המהרש"ל, אמנם המהרש"א שם כתב שא"כ היה לו להגיה גם בדיבור המתחיל עצמו]. וכמו"כ מצינו לגבי השיעור ד' מילין, שלפעמים נקטו התוס' את המ"ד דס"ל ה' מיל, ועכצ"ל דלאו דווקא הוא.

יהיה איך שיהיה, זה ברור שדברי המהרש"א שלמד ששיטת הר"י כהגאונים, א"א לשוללם ולדחותם באיזה קושיות בעלמא, ובפרט שגם הפר"ח בקונטרס דבי שמשא למד כן. ועוד יש להדגיש, שגם לפי המהרש"ל יוצא בפשטות ששיטת הר"י כהגאונים, שהרי בקושיית הר"י עדיין לא סבר הר"י שאין אנו בקיאים בכוכבים, ואי ס"ל כשיטת ר"ת א"כ הו"ל להקשות שצאה"כ הוא לפני ד' מילין ואף לפני ג' מילין ורביע, ומדהקשה איפכא שצאה"כ הוא מאוחר ע"כ דס"ל כהגאונים ושפיר הוקשה לו שאין אנו רואים כוכבים בזמן ביה"ש ולמה הוה ספק לילה לשיטת הגאונים, וע"ז תירץ דאין אנו בקיאים בכוכבים ובאמת הם נראים גם בביה"ש אלא שזה ספק אם הם בגדר גדולים הנראים ביום. וא"כ נמצא שלכל השיטות, דעת הר"י בתוס' ריש פסחים היא כשיטת הגאונים. וכמו"כ אין זה נפק"מ אי גרסינן 'שעה גדולה' או 'שעה מרובה', וא"צ להאריך יותר.

והנה הקשה שיש ב' מקומות שמשמע בתוס' הרשב"א שדעת רבו הר"י היא כשיטת ר"ת. אמנם המקום הראשון שציינן (פסחים זג:) אין שם שום ראייה דס"ל לר"י כר"ת, דבפשטות הנידון שם הוא שתהא שחיטת הפסח כשרה אחר השקיעה כיון שהוא רק בין השמשות ועדיין לא הגיע צאה"כ [ורק אח"כ (ברף צד). אחר שהביא דברי ר"ת אז מקשה לפי שיטת ר"ת למה הדם נפסל בתחילת השקיעה הלא

לר"ת עדיין יום הוא. הרי שעד השתא כל הנידון היה לגבי ביה"ש]. אכן המקום השני (בדף צד). הוא לכאורה ראייה ברורה שדעת הר"י כהגאונים שכתב שם את שיטת ר"ת בשם רבי' שהוא הר"י. אך כבר תירץ: שיש ידים מוכיחות שנפל שם ט"ס וצ"ל 'רבינו תם', שהרי כל הראשונים הביאו דברים אלו בשם ר"ת. עכ"ל. והנה באמת צדקו דבריו, וזה ברור שצריך להגיה ר"ת ולא רבי, שהרי כתוב שם בהמשך 'ומייתי ראייה לדבריו מהא דאמר גבי נר חנוכה וכו', וראיה זו הלא הביאה ר"ת עצמו בספר הישר (סי' רכא), וא"כ בוודאי כל הדברים הם דברי ר"ת. והן אמנם שזה בוודאי נכון שהר"י [שהיה בן אחותו ותלמידו של ר"ת] הזכיר את שיטת ר"ת בבית מדרשו ופלפל בהם, ואף יישב את אחת מהקושיות על שיטת ר"ת וכמובא בהמשך דברי תוס' הרשב"א שם, וכן מובא בספר התרומה (הלכות תפילין) שהר"י פירש שאליבא דר"ת דם נפסל בתחילת השקיעה אע"פ שהוא יום, וכמו"כ מסתמא הזכיר ר"י בבית מדרשו ג"כ את שיטת היראים וכמובא בתוספות ר"י הזקן (מכון אופק, שבת לה). שהעתיק תלמיד ר"י על הגליון גם את דברי ר"ת וגם את דברי היראים, אבל מ"מ להלכה סבר הר"י כשיטת הגאונים כמו שכתב הרב בסידורו, וכמו שהוכחתי במאמרי באריכות מתוך תשובת הר"י ומפשוטו דברי התוס' הנ"ל בריש פסחים בשם ר"י.

עוד הקשה על מה שהוכחתי מתשובת הר"י שדעתו כשיטת הגאונים, וז"ל: עדיין הדברים דחוקים, שהרי ר"י נחית לפרש שם עיקר הדין כשיש כוכבים קטנים או בינונים, ואיך לא פירש את הסימן המובהק שהכל תלוי בו שהוא שקיעה"ח לדעת הגאונים. עכ"ל. אך ממש לא הבנתי קושייתו, הרי מבואר בלשון הר"י בכל התשובה שהוא איירי על מעשה שהיה, וא"כ מה שייך שהר"י יפרש להם שתלוי בשקיעה אם השואלים לא ראו את השקיעה, והרי זה ידוע שלא היו אז לוחות והיו צריכים כל יום להסתכל על האופק, ומילתא דשכיחא ברוב המקומות שאין רואים את האופק, ובפרט בחו"ל שהשמש יורדת עקום, וממילא כל מי שמוסתר לו רצועה קטנה מהאופק קשה לו לכוון אימתי השקיעה. ומה שבהמשך תשובתו דן הר"י באריכות לגבי הכוכבים, הרי שם הוא רוצה לברר באיזה כוכבים כבר חשיב ודאי לילה ויוכלו למולו אף בשבת, וזה בוודאי לא תלוי בשקיעה.

עוד כתב: ויותר הדעת נותנת דר"י סבירא ליה כר"ת, ושקיעה"ח אינה לא מעלה ולא מורדת, ואילו שיעורי הכסף לר"ת אין הכל בקיאים בהם, ולזה הורה ר"י לסמוך על הכוכבים. עכ"ל. אך באמת פשוט שממש לא שייך לפרש דברי הר"י כשיטת ר"ת, שהרי לדברי ר"ת לא שייך כלל לסמוך על הכוכבים, שהרי עוד בזמן שהוא ודאי יום לר"ת כבר נראים אז כוכבים גדולים וקטנים רבים, ועכצ"ל שהם גדולים הנראים ביום, וא"כ בוודאי א"א לסמוך עליהם ולומר 'שהגדולים שהיו נראים גדולים בעת לידת הוולד מוכחים על הקטנים הנראים קטנים מאוד שאינם מן הקטנים הנראים ביום' (לשון הר"י בתשובתו). ואינו צריך לפנים שודאי אין דעת הר"י כר"ת, וע"ע כל מה שכתבתי במאמרי להוכיח שתשובת הר"י לא שייך כלל להתאימה עם שיטת ר"ת, וא"צ לכפול הדברים.

עוד האריך להוכיח שיש אור בזמן ביה"ש דר"ת ואף בשעת צאה"כ דר"ת. הנה זה ברור שהיה צריך להיות כך שיהיה אור בשעת צאה"כ, שכן הוא פשוט הגמ' (שבת לה:): שבשעת צאה"כ נראים רק ג' כוכבים בינונים, אבל שאר הבינונים וכ"ש הקטנים אינם נראים אז כיון שעדיין איכא אור אז. אך למעשה ידוע קושיית האחרונים (הרב והגר"א הגינת ורדים והמהר"ל ועוד) שדברי הגמרא מתאימים רק לפי שיטת הגאונים, אבל לפי שיטת ר"ת הוא נגד החוש והמציאות, שהרי בזמן ד' מילין כבר החשיך לגמרי וכבר נראו אף הכוכבים הקטנים [וכ"כ היראים (סי' רע"ד) שכשעברה חמה עוביו של רקיע נראים כל הכוכבים]. אלא שרצה לתרץ דמ"מ עד ה' מילין לא החשיך לגמרי, דאל"כ איך יש בגמ' שיטה שהנשף הוא ה' מילין, וע"כ שעדיין יש איזה אור בזמן ד' מילין ולא נראו אז כל הכוכבים. אמנם כמובן שאף לפי דבריו תמוה, שהרי בשיעור ד' מילין כבר נראו רוב הכוכבים כפי ששמעתי מהבקיאים, וכיצד שייך לומר שכל אלו הכוכבים שנראו עד אז הם עדיין גדולים. ועוד קשה דאיתא בגמ' (שבת לה.) כוכב אחד יום שנים ביה"ש שלשה לילה, ובין אם נפרש דקאי לרבי יהודה [אליבא דרב יוסף], ובין אם נפרש דקאי לרבי יוסי, מ"מ זה ברור דלכו"ע נמשך ביה"ש איזה שיעור זמן, ועכצ"ל דאין הכוכבים יוצאים אחד מיד אחר השני, ואילו להנ"ל דאיירי כוכבים היוצאים כשמחשיך כמעט לגמרי הלא אז יוצאים הרבה כוכבים כל רגע כידוע לבקיאים בזה. אך מלבד כל זה תמהתי עוד מה יעשה לפי המ"ד שהנשף הוא ה' מילין, הרי כאן כבר לא יוכל לתרץ שעדיין איכא אור עד ו' מילין. וא"כ עכצ"ל כהבנת האחרונים שבשיעור ה' מילין הוא יציאת כל הכוכבים, וא"כ שפיר הקשו האחרונים שבדואי גם מ"ד ד' מילין מדבר על יציאת כל

הכוכבים [אלא שלכאורה מ"ד ד' מילין ס"ל דאין מתחשבין בכוכבים האחרונים ממש שהם כמעט לא ניכרים לכל אדם, או דפליגי במציאות]. ויש עוד להאריך הרבה בענין זה, ומצוה ליישב שיטת ר"ת, אך אכ"מ.

מה שכתב שהראב"ד והר"ן סברו כר"ת ומכל מקום ראו אור אחר צאה"כ דר"ת בתקופת ניסן, וכן המחבר בשו"ע שפסק באו"ח כר"ת ואילו בהלכות מילה (יו"ד סי' רס"ב סעיף ה') פסק כדברי ר"י אלו ככתבם וכלשונו ששייך בביה"ש שיהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום. עכ"ד. הנה באמת הראב"ד לא ס"ל כר"ת, כמו שכתבתי במאמרי בקובץ קס"ט. והר"ן שמא סבר שכמו שבחול"ל עדיין איכא אור אחר ד' מילין כך הוא ג"כ בא"י [ומצאנו לפעמים באחרונים שכתבו על ראשונים שלא ידעו נכונה המציאות, ראה לדוגמא בחת"ס (נדה יח.) שכתב בענין אחר 'אי אפשר לנו להכחיש המציאות שאינו כפירוש רש"י ותוספות וכו', ולכן לא הטרחתי כלל בביאור דברי רש"י ותוספות בשמעתין כי א"א להולמן לפי המציאות האמיתית. וע"ע ביד יהודה (יו"ד סי' פז אות ו)]. או שמא ס"ל להר"ן כשיטת המנחת כהן (מאמר ב' פ"ה) שר"ת מודה שכאשר נראים ג' כוכבים בינונים הוי לילה אף שהוא קודם ד' מילין, ועכ"פ המחבר בודאי סבר כשיטת המנחת כהן, וכמו שכתבתי במאמרי לאחמ"כ.

עוד כתב דאם אזלינן בתר שעות שוות שייך עכ"פ בתקופת תמוז בזמן ד' מילין שעדיין לא יכסיף העליון וישווה לתחתון וכבר יצאו ג' כוכבים. עכ"ד. אך מובן מאליו שאלו דברי תימא, שהרי מי שסובר שאזלינן בתר שעות שוות בודאי הוא מודה שכמו שהנשף מתאחר בתקופת תמוז ועדיין לא הכסיף או, כך גם ראיית הכוכבים מתאחרת, רק דס"ל דהוי כעין גזירת הכתוב דאזלי' בתר שעות שוות ולא בתר סימני לילה, אבל לא עלה על דעת שום פוסק לומר שבאמת הכוכבים נראים תמיד בזמן ד' מילין שוות. ובכלל לא הבנתי איך שייך לומר שהר"י ס"ל דאזלינן לפי שעות שוות, הרי הר"י תלה הכל בכוכבים. וא"צ להאריך בזה עוד.

בר"ך רחמנא דסייעני, ואני מודה להשי"ת שהוליכני בדרך אמת ואף לאחר שדנו בדברי עדיין הדברים ברורים וכפי שכתבתי מתחילה. והנני לקיים בזה 'והייתם נקיים', ולהדגיש לשלל אורך מאמרי נשענתי אך ורק על דברי הראשונים והפוסקים, וניסיתי ליישב דבריהם במקום שיש בהם סתירה או קושי אחר. וברוך ה' שכמה ת"ח ורבנים שראו את מאמרי קלסו את הדברים.

יעקב חנניה וינגרטן

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל",

בגליון ו' תשע"ג (קסח), במאמרו של הרב יעקב חנניה וינגרטן שליט"א, הביא ראיות מגדולי הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים בזמן השקיעה, וביניהם הביא ראיות מוצקות שדעת ר"י הזקן בעל התוס' כדעת הגאונים בזמן צאת הכוכבים, כפי שכתב בעל התניא בסידורו, מתשובת ר"י המובאת במהר"ם בר ברוך, ועוד ראיות.

אבל מה נאמר ואיך ניישב הדברים עם מה שכתב בתוס' הרשב"א פסחים צד. ד"ה משקיעת החמה, שהביא כשיטת ר"ת דלילה הוא ג' ורבע מיל אחרי תחילת השקיעה, וכל זה הביא בשם רבו, שידוע שהוא ר"י בעל התוספות, שהיה רבו המובהק של הר"ש משאנץ, ובכל מקום שמזכיר "רבי" בסתם כוונתו אליו. ומצוה גדולה ליישב.

בברכת התורה,
יהודה זייבלר
בני ברק

תגובת כותב המאמר

השבתי על קושיא זו בסמוך בתגובתי על מכתב הרב שוורץ, ועיי"ש.

בענין הנ"ל

ברצוני להעביר את העובדה, שאבי ז"ל שלמד בסאטמר אצל בעל "דברי יואל" זי"ע, סיפר לי שאמו היתה מדליקה נרות בערב שבת כאשר השמש שוקעת על ההר שמצד מערב לבית שלהם, זה יוצא שהדליקה נרות 15-20 דקות לפני השקיעה האופקית (לא היה להם שעונים). במוצאי שבת יצאו אנשים מבית כנסת, והסתכלו למעלה אם ראו כוכבים, אז התחילו להתפלל, ולא הסתכלו אם יש עוד אור מהשמש באופק.

כן אמר לי אבי שזוהי שר"ת כתב על עצמו בתוספות ברכות דף ב' ע"א, דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. עכ"ל. רואים שנקט למעשה שמזמן פלג המנחה הוא כבר לילה.

שלום לנדאו

תגובת הכותב

יישר כח על עדותו בענין המנהג שלא נהגו כלל להמתין 72 דק' במוצאי שבת. ואכן כאמור זה דבר ברור שהמנהג העיקרי היה לעשות מלאכות במוצאי שבת מיד כשראו כוכבים בלא להמתין ל-72 דק'. ואמנם היו אדמוריים וצדיקים שהחמירו והמתינו 72 דק', אבל אפילו בעיר שלהם לא התקבל המנהג אצל כל בני העיר, כדוגמת בעלזא שהיה שם "שטאטישע זמן" לפי הכוכבים [ואדמור"י בעלזא היו מורים שלא לסמוך עליו אלא להמתין 72 דק'], וכבר הארכתי בזה במאמרי.

ובענין דברי ר"ת בתוס' ריש ברכות, מעניין לציין דבר מפליא עד למאוד. שבספר מגן אבות למאירי (ענין יא) הביא את לשונו של ר"ת אות באות, שכתב בתוך דבריו [הוספתי ביאור בסוגריים, להבנת הענין]: קיימא לן כרבי יהודה דהכא [בפרק תפילת השחר שאמר שמפלג המנחה מתחיל זמן ערבית], דקאי כרבי מאיר דפרקא קמא דיהיב שיעורא משעת טבילת הכהנים [דהיינו מבעוד יום], ורבי יהודה [שאמר לו לר"מ והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים] לא פליג עליה אלא [משום] דבין השמשות דיליה [של ר' יהודה] שלשה חלקי מיל [קודם פלג המנחה] וטבילה קודם לכן, דהיינו יותר משעה ורביע [ולכן הקשה ר"י על ר"מ שנמצא דהוי טבילת הכהנים מבעוד יום], אבל אי לאו הכי לא הוה פליג עליה [אלא מודה לר"מ שאפשר לקרוא קר"ש של ערבית בזמן שהכהנים טובלים לפי שיטת ר"מ]. עכ"ל. הרי דברי ר"ת ברורים, שסבר שלפי ר' יהודה מיד בפלג המנחה הוי לילה ממש לכל דבר, עד כדי שאמר חידוש גדול שבין השמשות לר' יהודה הוא ג' רבעי מיל קודם פלג המנחה. ודוק היטב, וחידוש עצום הוא, דנמצא שלמעשה סבר ר"ת כשיטת היראים, שהרי להיראים בשקיעה הוי לילה וביה"ש הוא ג' רבעי מיל קודם, והרי פלג המנחה לר"ת הוא בערך בשקיעה, נמצא שכיון שכותב ר"ת דקיימ"ל כרבי יהודה שהכל תלוי בפלג המנחה, נמצא דהיינו כשיטת היראים.

בענין הנ"ל

למערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

נהניתי מאוד מסדרת המאמרים על ענין בין השמשות, וניכר ההשקפה והיגיעה הגדולה של הרב כותב המאמרים שהפליא לעשות להקיף הסוגיא מכל צדדיה, ובפרט טרח רבות לחזק את שיטת הגאונים, בדקדוק רב - הדק היטב, כל פרט ופרט נכון ומבוסס כראוי ע"פ דעת הפוסקים, וניכר שהלך בדרך אמת וברו והגיש לפני הלומדים סולת נקיה. אך על של עתה באתי, שראיתי בכמה מקומות (בגליון קע"א) במאמר "השתלשלות המנהג" חולק כותב המאמרים על ר' חיים דרוק ז"ל בעל ספר אורות חיים, אך הוא אפילו לא הזכיר ולא הביא את דעת האורות חיים. לכן אמרתי אבוא במגילת ספר כתוב, להביא דעת האורות חיים במקומות שהרב כותב המאמרים לא הביא את דבריו, כדי שתהיה הסוגיא מוקפת בשלימותה כראוי.

א. בענין מנהג מכריע הלכה, הביא הרב הכותב בתחילת המאמר שזה דבר ברור שהמנהג מכריע ההלכה. אמנם בספר אורות חיים (פרק י' אות א') האריך בזה וכתב שם שהפר"ח (או"ח סי' תצ"ו אות י') חולק על יסוד זה וסובר דאין המנהג קובע להלכה, ועיין שם שרוצה לומר שיסוד זה תלוי במחלוקת ראשונים.

ב. הרב כותב המאמרים נקט שזה דבר ברור שבארה"ק נהגו תמיד כשיטת הגאונים, אבל לא הביא מה שכתב האורות חיים (פרק י' אות ב') בענין שיטת האר"י הק', שרואים שבזמנו היה המנהג בעיה"ק צפת כר"ת. והוכיח זאת שם מדכתב בשער הכוונות (ענין קבלת שבת) וז"ל: ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת ובעת שקיעתה ממש אז וכו' לקבל תוספת קדושת שבת, עכ"ל, ודבריו א"ש דווקא כשיטת ר"ת דתוספת שבת מתחיל אחר השקיעה, דאילו לשיטת הגאונים זמן התוספת הוא דווקא לפני השקיעה. ועוד שהלא מבואר שם בהמשך שאח"כ יבוא לביתו ויתעטף בטלית, ואם סבר האר"י הק' כהגאונים א"כ הלא אחר השקיעה כבר אינו זמן ציצית לפי מה שכתב בשער הכוונות (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה) וז"ל: אבל בתפלת המנחה אם היה אומרה סמוך לשקיעת החמה והיה רואה שכבר שקעה החמה היה תכף מסיר מעל ראש תש"ר ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתיפיו משום דלילה לאו זמן ציצית הוא, עכ"ל, וע"כ שסבר האר"י הק' כר"ת שאחר שקה"ח הוא יום ולכן אפשר אז להתעטף בציצית.

ג. בענין מה שהביא הרב כותב המאמרים בהערה 32 בשם אמרי פנחס ופאר לישירים שכתוב שם 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. עכ"ל. וכתב הרב כותב המאמרים ע"ז: ומבואר שלא היה כלל הו"א שאפשר להתפלל עד ד' מילין, רק הויכוח היה באיזה אופן משערים את הכוכבים. עכ"ל. אך יש להעיר דאיפכא הוא, דאדרבה כוכבים בצד מערב נראים רק בזמן ר"ת שאז כבר חשך לגמרי, וא"כ י"ל שזה היה הויכוח, האם יש להביט בכוכבים בצד מזרח ולא לפסוק כר"ת, או שיש להביט בכוכבים בצד מערב ולפסוק כר"ת. וזה נכון שמהר"פ מקאריץ לא פסק כר"ת, אבל בכל אופן מדבריו רואים שספוקי ליה שאולי צריך כוכבים בצד מערב ואז יש לנקוט כר"ת, ובאלו הדברים הלא האריך בזה בספר אורות חיים (פרק ד' אות ב') דיכולים לומר דר"ת סובר דג' הכוכבים צריכים לראותם באופן מערב וזה לא היה אלא בסוף ד' מילין מהשקיעה. והביא שם דכ"כ ר' יהודה החסיד כמו שהביאו בשמו הראב"ה (שבת סי' קצ"ט) והשלטי גבורים (במרדכי שבת פ"ב אות ג') שצריך שיהיו ג' כוכבים עומדים סדורים זה תחת זה בצד מערב. ועי"ז מיישב האורות חיים איך יתכן שלפי ר"ת הוי עדיין יום גם כשרואים כבר הרבה כוכבים, די"ל דסובר ר"ת שבעינן שייראו ג' כוכבים בצד מערב בדווקא והם נראים רק בזמן ד' מילין מהשקיעה וכנ"ל.

רק שפתי לא אכלא, שיש במהלך זה קושי גדול, דאם נאמר שצריך להמתין עד שיראו ג' כוכבים בצד מערב וזה רואים רק כשחשך לגמרי, נמצא שברוב המקומות בעולם שעובר זמן גדול עד שחשך לגמרי, יצטרכו להחזיק במוצאי שב"ק יותר מ-72 דקות, ויש מקומות שיצטרכו להמתין במוצאי שב"ק כמה שעות עד שחשך לגמרי ויראו כוכבים בצד מערב, וזה לא נהגו מעולם, וא"כ אפילו אם נכריח שכן היא כוונת ר"ת, מ"מ נראה שלהלכה אין לנו כלל להתחשב בדעה זו, כיון שאנו יודעים בבירור שלא נהגו כלל כך, ויוצא שמהלך זה צע"ג.

מאיר שחר, ירושלים

תנובת כותב המאמר

ראשית אודה להרב שחר על שאימץ את ידי בתחילת מכתבו, ועתה אבוא לרדן בענינים שהעיר. הנה לא נעלמו ממני דברי האורות חיים ולא השמטתי ח"ו בודון, אלא שלא יכולתי להאריך יותר מידי במאמרי הנ"ל, ולכן בדברים שהם פשוטים בפוסקים לא הבאתי את מי שרצה לחדש אחרת. ואבאר היטב את דברי בכל אלו ג' הדברים.

א. מה שכתבתי לגבי נידון דידן שהמנהג מכריע ההלכה, כן כתבו כל הפוסקים, בין אלו שפסקו כהגאונים (עיין במצוין במאמרי שם הערה 2) ובין אלו שפסקו כר"ת (עיין שו"ת חת"ס או"ח סי' פ, מג"א סי' שלא סק"ב), ולכן אף אי נימא שהפר"ח חולק ע"ז, א"צ כ"כ להביא דבריו במקום שהוא יחידי. אמנם בנוסף לזה עיינתי בדברי הפר"ח שם, ולענ"ד מבואר בדבריו להדיא דדווקא במקום שהמנהג נגד

ההלכה בזה לא אזלינן בתר המנהג אלא אמרי' דההלכה עוקרת המנהג - [וכגון במקום שחד מ"ד אמר 'הלכה' אף שהמ"ד השני אמר 'נהגו' אין נוקטים כהמנהג כיון שהוא נגד הלכה פסוקה], אבל במקום שאין הלכה פסוקה בזה סובר הפר"ח דאף לכתחילה נקטינן כהמנהג. ועיי"ש עוד בפר"ח שמביא כן משו"ת הריב"ש בדמקום שאנו יודעים ההלכה בבירור ואין היא רופפת בידינו לא אזלינן בזה בתר המנהג ואם יש במנהג קצת פקפוק נגד הדין ראוי לבטלו, אבל כשאין אנו יודעים הדין בזה אמרינן בעלמא אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. עכ"ד. וכן מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל נה סי' י) וז"ל: וכן אמרינן בירושלמי במקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. פירוש, אם יש לך רפיון בהלכה שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה, וראית שנוהגין, הלך אחר המנהג, דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן. אבל במקום שאין רפיון בהלכה, אין לך לילך אחר המנהג שהוא כנגד ההלכה. עכ"ל. וא"כ בנידון דידן שברור דכו"ע יודו ש"א לומר שההלכה מבוררת לגמרי כר"ת, א"כ נמצא דאזלינן בזה בתר המנהג אף לכתחילה, וכדברי הפר"ח שרק מסייע ליסוד זה. וזה דמי למש"כ המחבר בהלכות תפילין (סי' לד) שמנהג העולם כרש"י והרמב"ם, דכוונתו לומר דהמנהג קובע כן להלכה. וכמו שבני אשכנז נוהגים כהרמ"א ברוב פסקיו ובני ספרד נוהגים כהמחבר ברוב פסקיו ואלו ואלו מקילים כמנהגם גם בדאורייתא, כן הוא בכל פסק הלכה שנתקבל באותו מקום לנהוג כן ע"פ גדולי מקומם שלימדום כך כפי מה שסברו להלכה.

ב. טעמי שלא הבאתי דבריו הוא מחמת כמה סיבות. ראשית, לא הבנתי מה השייכות בין שיטת האריז"ל לבין המנהג, דאף אם נאמר דהאריז"ל סבר כר"ת מ"מ מאן יימר שהמנהג הכללי היה כר"ת. עוד סיבה להשמטתי היא, מפני שדברי האורות חיים הם נגד דברי החיד"א (מחזיק ברכה סי' רסא בקו"א) שכותב להדיא שמנהג העולם בזמן המחבר היה כהגאונים, ועוד הביא החיד"א ראייה לזה, וזה לשונו: אמנם קושטא הוי דמנהג העולם כן [-כדעת הגאונים], וכמ"ש הרב המוסמך מהר"ח אבואלעפיא הזקן שהיה תלמיד מהרי"מ ט' [-המהרי"ט] וקרוב לזמן מרן [-הב"י], וסבר החיד"א שלא יתכן שבזמן מועט זה ישתנה המנהג מן הקצה אל הקצה וישתכח לגמרי המנהג הראשון] וכו', ואולי דגם מרן ידע דמנהג העולם דלא כר"ת וכו'. עכ"ל החיד"א. ואע"פ שהוקשה להחיד"א הקושיא כיצד פסק המחבר היפך המנהג, מ"מ לא היה לו ספק בענין המנהג, וסבר דראייתו ראייה אלימתא היא וא"א לדחותה. וכבר גם רבו של החיד"א רבי יונה נבון בספרו נחפה בכסף (ח"א דף קנד:) נוקט שבזמן הב"י נהגו דלא כר"ת ולא קבלו את הוראת הב"י בזה, עיי"ש.

אמנם מלבד כל זה, ראיתי בקונטרס דובר מישרים (מהגר"ח גרוסברג זצ"ל, נדפס אח"כ בספרו משנת חנוך סי' יז) שכתב דאדרבא מדברי האריז"ל הנ"ל מוכח דס"ל כהגאונים, דמדויק שם בכמה מקומות דתוספת קדושת שבת הוא דווקא בביה"ש [וכתב שם שצ"ל שאינה כתוספת איסור מלאכה שהיא דווקא קודם ביה"ש. או יתכן שסבר האריז"ל כשיטת הר"ח (סוכה כח:) שתוספת שבת זמנה בבין השמשות, וכן כתבו הפמ"ג (סי' רסא א"א סוף סק"ח, תיבת גמא שמות לא טו, דברים ה יב) והמנחת חינוך (מצוה שיג סק"ט) בשיטת הרמב"ם, עיי"ש, וכן נראה שיטת הראב"ן (סי' ב) שתוספת שבת זמנה בביה"ש]. וראה להדיא בשער הכוונות (בתחילת דרוש א) שכתב וז"ל: בענין ההפרש שיש בין תוספות שבת לשבת עצמו, ועתה נבאר ההפרש שיש בין קדושה הנמשכת הנקראת תוספות שבת שהוא בעת קבלת שבת ועדיין לא קידש היום, כי אחר שקידש היום והוא ליל שבת גמור אז הוא קדושת שבת ממש ואינה נקראת תוספות, והנה שמעתי ממורי ז"ל פ"א כי בקבלת שבת עולות וכו', ואחר בין השמשות שכבר הוא ליל שבת גמורה אז וכו'. עכ"ל. ומבואר היטב שקדושת תוספות שבת זמנה בבין השמשות, וקדושת שבת ממש היא רק 'אחר בין השמשות שכבר הוא ליל שבת גמורה' דהיינו בצאה"ב. וא"כ מדכתב בשער הכוונות דבעת השקיעה ממש תכוין לקבל תוספת שבת, מוכח דס"ל לאריז"ל כשיטת הגאונים דביה"ש מתחיל בשקיעה. [ומה שקורא הארי"ל לצאה"כ 'קידש היום', כתב הרב אביש צינווירט שליט"א בביאורו לשער הכוונות שם, שכן מציינו ברש"י (ברכות נא: ד"ה וכבר) וברשב"ם (פסחים קיד. ד"ה וכבר). וראה עוד בתוס' (ברכות ג. ד"ה קשיא - השני) שכתבו שאם לא מחמת הקושיא שרבי אליעזר היינו רבי יהושע, היינו אומרים שם ש'קידש היום' היינו צאת הכוכבים].

ומה שמבואר בדברי האריז"ל שיש להתעטף בטלית בקבלת שבת אחר השקיעה, כתב הגר"ח ז"ל גרוסברג שהוא גמרא מפורשת בשבת (ק"ט). ובבבא קמא (לב:) שחז"ל היו מתעטפים בטלית בקבלת שבת [וכמו שכתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ב) שהם היו מתעטפים בציצית, וכן הוא להדיא בשבת (כה:)] וברש"י שם]. וא"כ כיון שסבר האריז"ל שזמן קבלת שבת הוא בשקיעה א"כ בהכרח שזמן זה דביה"ש

של ליל שבת הוא זמן ציצית, ואפשר אז להתעטף בטלית. והוסיף, שכן עושים המכוונים שמקבלים שבת בטלית מעוטף על הראש, ויש שנוהגים כן גם בתפילת ערבית, ומוכח שהם הבינו בדברי האריז"ל שאף ליל שבת אף כשהוא כבר לילה ממש הוא שונה מימות החול. [וראה שם עוד מה שהאריך בענין עיטוף הטלית. וע"ע בשו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"א סי' נב) שהביא הרבה מקורות בענין זה].

עוד כתב הגר"ח גרוסברג שלפי דברי האורות חיים שהאריז"ל סבר כר"ת א"כ למה בחול הוריד את הטלית מראשו בשקיעה הנראית, וכמבואר בשער הכוונות שאם היה רואה שכבר שקעה החמה היה תכף מסיר מעל ראש תש"ר ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתיפו משום 'דלילה לאו זמן ציצית הוא' (לשון האריז"ל), הלא בעת שרואה את השקיעה הלא עדיין הוא יום גמור לשיטת ר"ת [ואין לומר שהכוונה לשקיעה השניה דר"ת, שהרי היא אינה נראית. ועוד הא שם משמע להדיא שהכוונה לשקיעה הנראית, מדהביא את הפסוק של 'יראוך עם שמש' דהיינו השקיעה הנראית כידוע. ועוד דהרי מבואר שם בדרושי מנחה שאף בער"ש היה מתפלל סמוך לשקיעה, ואם נאמר שכוונתו לשקיעה שניה איך יתכן שהיה מקבל שבת בשקיעה הראשונה], וע"כ שסבר האריז"ל כשיטת הגאונים.

והנה הגר"ח דרוק ראה את הקונטרס הנ"ל של הגר"ח גרוסברג, ומה שהיה לו להשיב על דבריו כתב במילואים בסוף ספרו אורות חיים, וע"ז לא השיב כלום, וא"כ נראה שהסכים לדברי הגר"ח גרוסברג. וכן אמר לי הרב יצחק משה ארלנגר שליט"א שדעת האריז"ל היא כשיטת הגאונים.

ובכן איש חי (שנה שניה פר' וירא אות ו) מבואר ג"כ שסבר האריז"ל כשיטת הגאונים, וזה לשונו: ואנחנו אין לנו אלא דברי רבינו האריז"ל ז"ל שאמר זמן קבלת שבת הוא סמוך לשקיעת החמה, ובארנו כוונתו ר"ל כשהחמה בראש האילנות דהיינו שליש שעה קודם קריאת המגרי"ב שקורא בסוף שעה י"ב ממש, והמאחר לומר קבלת שבת בין השמשות שמתחיל שבעה דקים חצי קודם קריאת המגרי"ב הפסיד מצות התוספת, ומפורש להדיא בדברי רבינו האריז"ל ז"ל בשער הכוונות דף צ"ז ע"ב דאין נקרא תוספת אא"כ נמשכה קודם זמנה הראוי לה אבל כשיתקדש השבת עצמו ויהיה ממש ליל שבת גמורה אין נקרא תוספת רק קדושת שבת עצמו יע"ש. עכ"ל. אך צ"ע היכן ראה באריז"ל שיש לקבל דווקא קודם השקיעה. ועוד קשה שהלא באריז"ל מבואר להדיא שזמן תוספת שבת הוא בבין השמשות כנ"ל, ולמה כתב שהמאחר לומר קבלת שבת בין השמשות הפסיד מצות התוספת. ולקושיא הראשונה אולי י"ל שהוקשה לבא"ח שהלא בצפת יש הר המסתיר בצד מערב [ולא רצה לתרץ שהאריז"ל סבר שבאמת אין מנכין את ההר]. וא"כ נמצא שאין כוונת האריז"ל לשקיעה עצמה שזה א"א לראות בצפת, אלא הכוונה כשהחמה מתחילה לרדת מלמעלה למטה, וסבר שזמן זה הוא הראוי לקבלת שבת. [ובאופן דומה כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א (מועדים וזמנים ח"ב סי' קנד הערה א, תשובות והנהגות ח"א סי' רפה וח"ג סי' פג) שכוונת האריז"ל היא לזמן שהקצה התחתון של החמה מתחיל להשתקע שאז הוא רק תוספת שבת, דלא הוי בין השמשות אלא כשנשקע כבר גם הקצה העליון של החמה. וכדבריו משמע ג"כ הלשון בספר סדר היום (הכנת יום השישי לכבוד השבת) עיי"ש שכתב 'אם השמש באה להשתקע יצא לקבל פני הכלה' וכו', דמשמע שהמדובר קודם השקיעה, וכתב עוד 'יצוה לביתו להדליק הנרות בזמן שהוא כשהשמש מתחיל לשקוע ברקיע ואין ראוי לאחר ולא להקדים' דמשמע שמדבר כעת על תחילת שקיעת הקצה התחתון, משא"כ כשמדבר מהשקיעה עצמה הוא כותב 'שישקע החמה' או 'ששקעה החמה', עיי"ש בהמשך דבריו. או אפשר, שכוונת הסדר היום שהשמש כעת כבר הגיעה לסוף צד המערב וכעת היא מתחילה לשקוע ברקיע ולרדת מלמעלה למטה, והוא זמן מסוים קודם השקיעה, והוא כדרך שכתבתי בביאור דברי הבא"ח].

עוד יש להביא בענין שיטת האריז"ל מספר שער המצות (פרשת תצא) שכתב: מצות השכיר כתיב בימו תתן שכרו, הנה מורי ז"ל היה נזהר לקיים מצוה זו בתכלית, וכאשר לא היה בידו מעות לפרוע היה מתעכב מלהתפלל תפלת המנחה עד שקיעת החמה כדי לבקש מעות לפרוע אל השכיר ההוא, והיה לוקח בהלוואה ופורע ואח"כ היה מתפלל במרוצה תפלת המנחה, והיה אומר איך אתפלל להש"י תפלת מנחה ובאה לידי מצוה גדולה כזאת ולא קיימתי. עכ"ל. ומבואר שאף אם הוצרך האריז"ל להתחיל תפלת מנחה אחרי השקיעה [הראשונה, שאז היה מתפלל מנחה - כנ"ל] שאז הוא ביה"ש, היה מתפלל במרוצה, ובפשטות טעמו הוא משום שרצה לסיים טרם צאה"כ, ומבואר שסבר שתפילת המנחה בדיעבד זמנה עד צאה"כ אבל יש לסיימה כבר אז [ולפי"ז סבר דלא כדברי תלמידו הר"ח"ו שהבאתי במאמרי שם הערה 31 שכתב שזמן מנחה הוא עד השקיעה. אך מ"מ אפשר שדברי הר"ח"ו הינם רק לענין לכתחילה, אבל לענין

בדיעבד הוא מודה שאפשר להתפלל מנחה בביה"ש כיון שהוא ספק יום]. או שכיון שטעמו היה משום שאיכא צד בגמרא (שבת לד:) שביה"ש חלקו יום וחלקו לילה, לכן רצה לסיים כמה שיותר מהר, ע"מ שירוויח שמה עדיין יום הוא. עכ"פ יהיה איך שיהיה, זה ברור שלא סבר כר"ת, דא"כ אחרי השקיעה עוד יש לו זמן רב עד ביה"ש, ולא הוצרך להתפלל במרוצה.

ג. כבר השיב הרב שחר בעצמו שא"א לומר מהלך זה, שהרי זה סתור מאליו מחמת מנהג כלל ישראל. אבל עם זאת אבוא כאן לבאר הענין יותר.

בראשית דברי אוסיף שמצאתי שכ"כ רבי יהודה החסיד בעצמו בשו"ת בעניני תשובה (נדפס בספר הזיכרון להגרש"ב ורנר, הוצאת מכון ירושלים) וז"ל: שיתענה עד צאה"כ כלפי מערב, כי כשיהפוך עצמו כלפי מערב ויראה שם ג' כוכבים הרי כבר לילה ואז יכול לאכול. עכ"ל. אכן מ"מ אין זה כלל ישוב לשיטת ר"ת [ואע"פ שמצוה גדולה ליישב דברי ר"ת, אבל אי"ז מתיר לומר דברים בלתי נכונים], וכמו שהאר"ן בספר עלה יונה (מהגר"י מרצבך, עמ' סה והלאה) עיי"ש שהרבה להקשות ע"ז, וכאן אעתיק את קושיתו העיקרית וכפי שכתב שם בסוף דבריו, שהיא פירכא אמיתית אשר ממש אין שייך לומר את תירוצו של האורות חיים, וכפי ששמעתי גם מהרב מרדכי גנוט שליט"א, שהרי המציאות היא דקרוב לאופק למטה א"א כלל לראות שום כוכב אפילו לא בחצות הלילה [ואפילו הלכנה ככל שהיא יורדת סמוך לאופק היא מטשטשת וקשה לראותה עד שכבר א"א כלל לראותה, וגם החמה כשהיא סמוכה לאופק אורה נחלש ויכולים להסתכל עליה אז וכדמבואר בגמרא (תמיד לב.) שקרוב לאופק יש כיסוי ולכן יכולים להסתכל בחמה כשהיא קרובה לאופק], וא"כ עכצ"ל דלא נתכוון ריה"ח שצריך להסתכל באופק המערב ממש, אלא כוונתו על צד מערב שברקיע [ובמקום גבוה ברקיע ששייך לראות ג' כוכבים סדורים זה תחת זה], ושם הלא נראים הכוכבים זמן רב קודם 72 דק', וכיון שכן נמצא שזה אמנם חומרא מסוימת, אבל אין לזה שום קשר לשיטת ר"ת, ופשוט.

ואגב יש להעיר עוד בענין זה, שבספר כללי המילה לרבי גרשם ב"ר יעקב הגוזר (עמ' 120) הביא לענין עד מתי חשיב שנוולד התינוק בביה"ש, שכתב הראב"ה בשם ריה"ח שצריך שיהיו הכוכבים סדורים זה תחת זה, וכתב שריה"ח למד זאת מירושלמי ריש ברכות לפי גירסתו שגרס 'ובלבד דיתחמון תלתא כוכבין כדמות חד כוכבתא', ולא כתב כלל ששיטת ריה"ח היא שצריך לראות את הכוכבים במערב. [ובזה יש עוד ראשונים שגרסו כן בירושלמי שלא הוי לילה רק כשיראו ג' כוכבים רצופים, כן כתבו המאירי (ריש ברכות) הר"ן (שבת לד:) רבינו ירוחם (נתיב יב ח"א) ארחות חיים (קר"ש אות ד) והגהות מיימוניות (שבת פ"ה אות ד) בשם הירושלמי, וחזו"ן שגרסו בירושלמי כגירסת ריה"ח והם הוציאו מהירושלמי רק שצריך שיהיו הכוכבים בקירוב מקום, אך לא דווקא במערב]. ובאמת צ"ע שגם מדברי הראב"ה נראה שריה"ח למד דין זה שצריך שיהיו הכוכבים סדורים זה תחת זה במערב מהירושלמי הנ"ל, אך קשה שהלא בירושלמי שם אף לפי הנוסח שמעתיק הראב"ה אין שום רמז שצריך שהכוכבים יהיו במערב. [עוד צ"ע שבשו"ת בעניני תשובה (הנ"ל) כתב ריה"ח רק הדין של מערב ולא הזכיר הדין שצריך שיהיו הכוכבים סדורים זה תחת זה]. וצ"ע בכל זה.

ומ"מ חשוב להדגיש כמו שכבר כתב הרב שחר, דלמעשה ברור שאין ההלכה כריה"ח בזה, אלא אף כשרואים ג' כוכבים בכל מקום שהוא ג"כ הוי לילה [כמש"כ באמרי פנחס ופאר לישרים הנ"ל]. וכמנהג כלל ישראל תמיד, כיון שכן מוכח מסתימת הגמרא וכל הפוסקים שלא התנו דצריך לראות הכוכבים במערב. [ואף אם נאמר שכיון שכתב ריה"ח שבירושלמי יש הוכחה שצריך שהכוכבים יהיו במערב א"כ צריך למיחש לדבריו, מ"מ הלא נפסק בשו"ע (סי' רצג) ובכל הפוסקים כדברי הרמב"ן (תורת האדם ענין אבילות ישנה) שדברי הירושלמי הללו נאמרו רק לענין עד מתי הוא זמן התוספת במוצ"ש, ולא לענין זמן צאה"כ]. וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (במהדורה החדשה בסוף כרך א) דלומר דסימן הכוכבים הוא בפאת מעריב הוא דבר דלא אפשר, דא"כ היה ראוי לחז"ל לפרש ולברר דבריהם כן בפירוש, ומדחזינא דסתמו בסימן זה, מוכח בהדיא שבכל מקום שיראו ג' כוכבים הוי לילה. עכ"ד. וכבר כתב כן בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער שיש) וז"ל: יש מן הגדולים שאמרו שאינו לילה גמור לענין היתר מלאכה עד שיראו ג' כוכבים רצופים קרובים זה לזה. ויש מי שאומר כי אחר שיראו ג' כוכבים גמורים באיזה מקום שיהיו זה לילה גמור. וזה נראה עיקר. עכ"ל. וכ"כ הגר"ש אויערבאך שליט"א (קובץ שערי ציון עמ' 14) וז"ל: והאמת הברור שכל הפוסקים מרב עמרם גאון ששלח סידורו בכל תפוצות ישראל והביא להא דג' כוכבים הוי לילה, וכן כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שנקטו בסתמא ג' כוכבים [עיי"ן גם

בספר דברי אמת (לרבי יצחק בכר דוד מקושטא) בתחילת הספר במה שהעידה אשה שכבר היה ג' כוכבים) זה שקר מפורסם לומר שנתכוונו לג' כוכבים בסוף המערב, וכן זה מקובל ושגור בכל תפוצות ישראל שע"י ג' כוכבים הוי לילה, וזה נראה כחוכא לומר שהמכוון לאחר שהשמים מלאים כוכבים. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' פג) ששמע מהגר"ח דרוק שהתווכח עם החזו"א וסיפר לו שיטתו שג' כוכבים בצד מערב נראין בע"ב מינוט, ולא קיבל החזו"א את הדברים.

הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ, שלום רב! רב תודות על משלוח הקובץ (קס"ו), המלא וגדוש בדברי סופרים כדרככם בקודש.

וראיתי בעמ' קט שכ' בדבר מה שנחלקו הש"ך י"ד סימן פד אות ל ובנקודות הכסף אות ד והט"ז אות טו אם תולעים הוו כדברים המאוסים דאם ההיתר רבה עליו מותר. וע"ע בזה בט"ז סימן צו אות יג ובבאר היטב סימן צו סוף אות טו ובחידושי רעק"א סימן צו בהנד"מ אות י ובדרכי תשובה סימן פד אות יג וסימן קד אות לד ובזבחי צדק סימן פד אות סה וסימן קד אות ט ובכף החיים סימן פד אות פ וסימן צו אות סה וסימן קד אות כא ובברי השלחן סימן קד אות לח.

ולעד"נ להביא ראייה מדברי מרן בבית יוסף סימן קד ד"ה כתב הרשב"א וז"ל: ומטעם זה פסקו הפוסקים דבשאר משקין בר משכרא וחלא מפגם פגים, כלומר ובעי ששים לבטלו. וכ"כ בארחות חיים הל' איסורי מאכלות סימן מא בשם ה"ר פרץ, אחד מן השרצים שנמצא בקדרה כגון תולעת וזכוב ונמלה וצרעה וכיוצא בהן, משליך אותה, ולא נאסור התבשיל בין חם בין צונן. ע"כ. הרי תולעת שוה לזכוב ונמלה וצרעה בדין זה. ולא העיר מרן על דברי הארחות חיים ולא כלום.

וכן מוכח גם מדברי מרן בב"י סימן ק ס"ג שה"ד הרשב"א בתשובה ח"א סימן קא שאם נפלה בריה בקדרה של מרק, מותר לשתות המרק אם רואה שהבריה אינה בקערות. וביאר בחידושי הגהות שם אות ב שהוא מטעם דהוי נטל"פ, ולכן לא בעינן ס'. וממה שמרן לא פירט על איזו בריה מדבר כמו שפירט הרשב"א בדבריו, נראה דס"ל דאף תולעת הוי נטל"פ.

והנה דברים אלו נדפסו בקובץ תנובות שדה גליון ק עמ' צא, והרב העורך שם העיר על ראייתי האחרונה וז"ל: והמעייין בדברי הרשב"א יראה שאכן חילק בין דבר המאוס שבדלין אנשין ממנו כגון היתוש והזכוב, לבין גיד הנשה וציפור אסורה, שמהם לא בדלי אינשי וצריך שישים. אם כן גם בדבריו לא חילק בין סוגי עכברים, וגבי עכברא ראה בדברי מרן השו"ע בסי' קד סעי' א. עכ"ד נר"ו.

גם ראיתי בעמ' קצו שהביא דברי הרב משמרת שלום ז"ל סימן לח ס"ג שלא אכל ביצים בל"ג בעומר שהם סימן אבילות ב"מ. אולם עי' בס' חסידים סימן נט שכ' שמי שלא אוכל ביצים במוצ"ש עובר משום לא נתחשו. ועי' בקו' הערות וביאורים פר' מקץ תשע"ג עמ' פג שהביא המקורות בזה.

ובמש"כ שם שמכיון שיש ענין באכילת ביצים בל"ג בעומר, ומצד שני לא מסמנא מילתא, לכן אוכלים ביצים משונות. ועדיין לא ביאר למה דוקא בצל. ואפשר לבאר עפ"ד מהרי"מ טולידאנו ז"ל בס' שריד ופליט עמ' ח בשם מהר"ד הסבעוני ז"ל שיש שאוכלים בסעודה שלישית ובמוצאי שבת בצלים שהם משמחים הנפש העגומה, ויש שאין אוכלים ביצים וכו'. ע"ש.

בברכה והוקרה רבה

משה פרץ

נגדרי חובת החזרה במי שטעה בתפילה וברכת המזון וביאור מחלוקת התוס' וחכמי פרוכניצא בזה



בקובץ קס"ו כתב הרה"צ רבי שלמה ליב ווקח, אדמו"ר מיערוסלב שליט"א, בירור הלכה בדין שכח ועלה ויבוא בליל הסדר והמסתעף, והרחיב לפלפל בדבר בכמה סברות וראיות לכאן ולכאן. ומדבריו,

שלישית הפר"ח שכוס שלישית נתקנה על ברכת המזון דוקא, יהיה תלוי דין זה במחלוקת בין הר"י (בתוס' ברכות כ"ו ע"ב ד"ה טעה) להר"מ מאלאוור והר"ף וחכמי פרובינצא (בתר"י שם י"ח סע"א) שבסי' ק"ח סעיף י"א. כי לחכמי פרובינצא ברכתו הראשונה כמאן דליתא דמיא, וצריך לשוב ולברך כדינו על כוס אחר. ושלא כדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א והחזון איש, שאין התפילה וברכת המזון שטעה בהם כמאן דליתא, ואף להפר"ח א"צ לברך על הכוס בשנית. ומהאי טעמא גם עולין הברכות שבירך בראשונה למנין מאה ברכות. [עיין דעת נוטה תשובה ס"א, קע"ח, קע"ט, רס"ח ובהערות שם, מעשה איש עמ' צ"ח, ובדברי הגאון רבי שמעון עמנואל שליט"א בהלכתא מבי דינא (עניני חג הפסח, ניסן תשס"ו) עמ' רס"ב- ער"ב].

ועיין מה שכתבתי בזה בקובץ קס"ג ובקובץ קנ"ד, על דברי הרב משה אהרן הלוי אייזין שליט"א בקובץ קנ"ח, ועל דברי הגאון רבי יהושע אשכנזי שליט"א ר"כ פאג"י ור"כ רב אחא בקובץ קנ"ג, ועל דברי הרב חיים זיטער שליט"א בקובץ ק"ס.

ב

ושם כתבתי להוכיח מדינא דשוכח יעלה ויבא בשחרית (סי' קכ"ו ס"ג ומ"א שם ס"ק ג') דתפילה בר"ח היא תפילה מעלייתא אף כשחסר בה יעו"י. [ונראה דה"ה בחול המועד]. וקשה לומר דהאי דינא אתי שפיר רק לשיטת התוס' ושחכמי פרובינצא יחלקו בזה, דא"כ לא הוו הפוסקים שתקי לן מינה. ותו, דאי הכי היה לנו לחוש לשיטתם ולחייבו לחזור ולהתפלל בנדבה, כמבאר בש"ע סי' ק"ח ס"א.

אלא ודאי שאף לחכמי פרובינצא אין החסרת חלק מהתפילה מפסיד כולה, ותפילתו הראשונה היא תפילה מעלייתא ואינה בטילה כלל. ומה שמחייבין אותו לחזור ולהתפלל בלילה אף שלא ישלים בזה מה שהחסיר בתפילתו, א"ז משום שתפילתו הראשונה בעצמותה כמאן דליתא דמיא, אלא משום שהגברא לא יצא ידי חובתו וכבר נתחייב מבעוד יום בחובה כללית לחזור ולהתפלל תפילה נוספת. ולכן דינו כמי שלא התפלל עדיין כלל, וממילא אף בלילה הריהו חייב בתפילת תשלומין. ואילו התוס' ס"ל שכל חובתו היא חובה פרטית על מנת להשלים מה שהחסיר ותו לא, ומשעבר זמנו של היעו"י בטלה חובת תפילתו. וה"ה לגבי בהמ"ז, שכשהחסיר יעו"י חייבוהו חז"ל לשוב ולברך בהמ"ז נוספת כאילו אכל שוב, אך שברכותיו הראשונות הם ברכת המזון מעלייתא ואינם לבטלה כלל.

וכן מדויק בלשון הרא"ש (ברכות פ"ד ס"ב) וז"ל, וחכמי פרובינצא היו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו בזו התפילה הוה ליה כאילו לא התפלל, וצריך להתפלל שתיים לערב אע"פ שאין מזכיר של ר"ח או של שבת. הרי שלך לפניך שלא כתב שעצם התפילה הראשונה נתבטל והיא כמאן דליתא, אלא רק שעל הגברא מוטלת חובה לחזור ולהתפלל כמי שלא התפלל עדיין, וממילא חייב להתפלל שתיים לערב. וממילא אין סתירה בין פסק הש"ע בסי' ק"ח, שיש לחוש לשיטת חכמי פרובינצא ולחזור ולהתפלל בנדבה, לבין סי' קכ"ד ס"י ושאר מקומות דחזינן שהברכה או התפילה הראשונה לא נתבטלו. כי אף לפי חכמי פרובינצא לא נתבטלו הברכות הראשונות, והם חיות וקיימות לעד ולעולמי עולמים.

ג

והאדמו"ר מיערוסלב הביא דברי הרא"ש בפרק בתרא דר"ה סי' י"ד, שגם הציבור צריכין לומר תשע ברכות במוסף דר"ה (דלא כשיטת הגאונים שהציבור אומרים שבע ברכות כשאר תפילות של יום טוב ורק השליח ציבור אומר מלכיות וזכרונות ושופרות) ואם התפללו רק שבע ברכות יהו כולן לבטלה כיון שמחסר מן הברכה. ולכאורה מוכח מינה דהחסרת ברכה שלימה גרע מהחסרת הזכרה, ובה בודאי תפילתו נתבטלה לגמרי, כמ"כ בקהילת יעקב (ברכות סי' י"ב). ולפ"ז שפיר י"ל דבהכי פליגי התוס' וחכמי פרובינצא, אי גם חסרון הזכרה מבטל התפילה כולה או רק חסרון ברכה שלימה.

ואפשר דאיכא לדחויי, שהרא"ש איירי במי שלכתחילה מתפלל שבע כשחייב בתשע, ובהכי הוא משנה ממשבע שטבעו חכמים בברכות ולפיכך כל ברכותיו לבטלה. מה שא"כ במי שמתפלל כדינו אלא שבטעות החסיר ברכה אחת, מהיכי תיתי שבכה"ג יתבטלו כל ברכותיו. והרי הוא לא שינה ממשבע שטבעו חכמים בברכות, אלא התפלל כדינו. וכל הברכות שאמר לפני הברכה שהחסיר בודאי אמר כדין וכהלכה, וא"כ אמאי יתבטלו כל הני ברכות למפרע משום שאח"כ טעה והחסיר ברכה אחת. ומן הברכות שלפני הברכה שהחסיר נשמע גם לברכות שאמר לאחר הברכה שהחסיר, שהרי גם אותם אמר לפי תומו וכדינו ולא

כמשנה ממתבע שטבעו חכמים. וכל שכן בהחסרת הזכרה כיעו"י, דודאי לא מסתברא כלל שתפלתו כולה תתקלקל ותתבטל, שהרי יש כאן תפילה שלימה וראויה אילולא שהיום ר"ח. ועיין בקה"י שם סי' י"ג.

ד

עוד הביא מדברי המ"ב בסי' תפ"ח ס"ק י"ב ושעה"צ שם, שראוי להזכיר לרוב העולם שיאמרו ותן ברכה קודם תפלת מעריב של לילה ראשונה של חה"מ פסח, כי האנשים הפשוטים רובן נכשלין בלילה ראשונה וכן למחר בתפלת שחרית עד שישמעו מן הש"ץ שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה.

אך הביא שם מש"כ הקצות השלחן (בהערות לבדי השלחן סי' כ"ח ס"ק כ' בשם הרש"א וורטהיימער) שבהזכיר טו"מ בקיץ שהוא סימן קללה גרע טפי, ואף התוס' יודו בזה שצריך לחזור ולהתפלל אף שיתפלל תפילה של שבת שאין בה ברכת השנים. וממילא אפ"ל דדברי המ"ב אמורים דוקא לגבי אמירת טו"מ בימות החמה, שבזה היהיה מקלקל התפילה כולה, משא"כ בחסרון הזכרה או אפילו ברכה שלימה. וכ"כ בספר דעת נוטה תשובה קע"ט. [ועיין מה שכתבתי בזה בקובץ קנ"ד וקס"ד].

ובלאו הכי נראה לע"ד דאפשר לפרש שמש"כ המ"ב שהתפילות שיתפללו עם אמירת טו"מ בטעות יהיו ברכות לבטלה, דאין כוונתו לומר שברכותיהם יהיו ממש כמאן דליתא [כמו מי שמברך תוך הסעודה על דברים הבאים מחמת הסעודה שנפטר בברכת המוציא, למשל] אלא כוונתו שברכותיהם יהיו ברכות שאינן צריכות. שהרי כשישמעו מפי השליח ציבור שטעו יחזרו ויתפללו כדין, ונמצא שהברכות שאמרו בתפילה הראשונה הם שלא לצורך. ועיין בסי' רט"ו ס"ד שהפוסקים קוראים לברכה לבטלה בשם ברכה שאינה צריכה, שכן מהותה של ברכה לבטלה היא ברכה שהיא מיותרת וברכה כשאין לה מקום ושייכות. [ולמה שאנו קוראים ברכה שאינה צריכה קוראים הפוסקים גרימת ברכה שאינה צריכה]. וממילא אפ"ל דה"ה איפכא, שאפשר לקרוא לברכה שאינה צריכה ברכה לבטלה. ודוק היטב. וכ"כ בדעת נוטה שם בהערה קס"ה בשם הגר"ק. [ואולי אפ"כ אף על דברי הרא"ש דלעיל באות ב'].

ה

ועיין עוד באות א' בדברי שם ובאות ח' בדבריו, שמבואר באחרונים דלא כדאיתא לפנינו בחידושי הגר"ח הלוי בסטנסיל, לחלק בין טל ומטר ליעו"י. ואולי כוונת הגר"ח היתה לחילוק דלעיל, שבהזכיר טו"מ בימות החמה גרע טפי, ונשתבשו הדברים בהעתקתם ונשמט מהם פרט זה דהיינו דוקא בימות החמה. ודוק. ועיין בדברי הגר"ש עמנואל בהלכתא מבי דינא שם אות ו', שהבין בדברי התהלה לדוד (סי' ק"ח ס"ק י"ד) שס"ל כדברי הסטנסיל. ולעד"נ שדברי התהלה"ד שמביא שם אינם ענין חדש אלא המשך דבריו הקודמים, שמסתפק לומר שאף התוס' יודו שצריך לחזור ולהתפלל כשאינו חוזר ומתפלל אותה התפילה עצמה שהתפלל כבר אף שלא יאמר בה מה שהחסיר בתפלתו הראשונה, ע"ש. [וצ"ע הסברא לחלק בזה]. ואחר שהביא שם שני אופנים לכך מביא אופן שלישי בשכח טו"מ במנחה של ע"ש, שתפילת התשלומין שיתפלל בשבת תהיה שונה מן התפילה שטעה בה אך לא יזכיר בה טו"מ. ע"ש ודוק.

ו

ועיין באור זרוע ח"ב סי' צ"א בעניין טעה בזו ובזו (ברכות ל"ג סע"א) דהיינו שלא הבדיל בתפילה וגם שכח ברכת המבדיל בהבדלה ואמר רק בפה"ג ובשמים ואש. וכתב בשם רבותיו שדינו לחזור ולהתפלל ולומר ברכת המבדיל בעצמה על הכוס ללא גפן ובשמים ואש, שהרי כבר אמרן וכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא. אבל תפילה, אע"פ שהתפלל כבר אינה ברכה שאינה צריכה כד"ג, הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ע"כ. והרי שאין הברכות שאמר בתפילה ברכות לבטלה כלל, ורק משום דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו חייבוהו להתפלל שוב כדינו, כיון שבלאו הכי לא יהיו ברכותיו השניות ברכות לבטלה, ואי לאו הכי כלל לא היו חז"ל מחייבין אותו לחזור. [ובזה אין הא"י חולק, ע"ש]. ודוק.

ז

עוד הביא האדמו"ר מיערוסלב מדברי השלטי גבורים (ב"ק ל"ה ע"ב מדפי הרי"ף אות א' ומובא בקצות החושן סי' ש"ו ס"ק ז', וכע"ז בהגמ"ר בב"ב סי' תקס"ד אות א', מובא בשך שם ס"ק ז')

והפלפולא חריפתא (ב"ק פ"ט סי' ט"ו אות ז') ששוחט שקלקל שחיטתו אזלה לה ברכתו והו"ל מוציא שם שמים לבטלה.

ולעד"נ דאיכא לחלוקי בנייהו. דהתם בירך על השחיטה ולבסוף נתבלה בידו ולא שחט כלל ואין לברכתו על מה לחול, ובזה שפיר איכא למימר דברכתו נעשית ברכה לבטלה למפרע. [ועיין בסי' ר"ו ס"ו, בדינא דנטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס שצריך לחזור ולברך]. משא"כ בעניננו שאין כאן אלא חסרון צדדי של הזכרה או ברכה אחת, אך שאר תפילתו וברכותיו אין בהם כל פגם, ומהיכי תיתי שיתבטלו לגמרי משום מה שהחסיר. וא"צ לעשות מחלוקת בין הש"ג לדברי הר"ש (תשו' מיימוניות אישות סי' י"ח, ומובא בחז"א הלכות קידושין סי' ס"ג אות כ"ג) שהביא שם.

ח

ועיין בדברינו שם שיש עוד ראיות לכך שאין חסרון בתפילה או ברכת המזון מקלקל כל התפילה או הברכת המזון, ושכן מבואר גם מדברי המ"א בסי' קפ"ח ס"ק י"ג בשוכח רצה והחליצנו בשבת ר"ח ובשבת חנוכה, ושכ"ה גם מצד הסברא. ויש עוד הרבה נ"מ בזה, כגון לענין נשיאת כפים בתפילה השנייה, ויציאת י"ח בשמיעה מהשליח ציבור כששכח יעו"י (סי' קכ"ד ס"י), וסמיכת גאולה לתפילה, ואיסור אכילה קודם התפילה, והנחת תפילין בתפילה השניה. שאם התפילה הראשונה היתה כמאן דליתא, היו נוהגים לגבי התפילה השניה כל פרטי ההלכות ככראשונה.

עוד מבואר שם שאין לתלות כמה ממחלוקות האחרונים דאיכא בהאי ענינא במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא. כגון, במתפלל תפילת תשלומין שטעה בתפלתו הראשונה שהיא לשם חובה, אם צריך לשוב ולהתפלל גם התפילה השניה כיון שצריך להקדים התפילה של חובה ואם היפך לא יצא (סי' ק"ח ס"א). ובמי ששכח הזכרת טו"מ בר"ח וכשחזר והתפלל שכח יעו"י, אם צריך לחזור ולהתפלל בשלישית. שאם דברי כל הני רבוותא היו תלויים במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא, איך סתמו דבריהם בזה שצריך לחזור ולהתפלל או שאין צריך. ותו, הלא במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא הדין מפורש בש"ע שיש לחזור ולהתפלל בנדבה, וא"כ במאי פליגי. אלא ודאי דהני רבוותא פליגי בסברות אחרות, וכל אחד מהם אמר דבריו בין לשיטת התוס' ובין לחכמי פרובינצא. [ועיין דעת תורה למהרש"ם סי' קי"ד אות ו', ומגן גבורים סי' קי"ד באלף המגן ס"ק ט'].

והכי נמי י"ל לגבי מה שכתב שם בשם המטה אפרים (סי' תקפ"ב סכ"א) במי שהתפלל תפילת ר"ה או יה"כ ולא הזכיר של שבת ואח"כ התפלל תפילה של שבת, שאין מצטרפין שני התפילות וצריך לחזור ולהתפלל שוב כראוי. [ועיין במשכ"ש בשם השע"ת בסי' רס"ח].

ט

ואחת מהראיות בזה היא מהמבואר בסי' קפ"ח ס"ט, דכשזימנו ושכחו לומר רצה או יעו"י וצריכין לחזור ולברך, שאינם צריכין לחזור ולזמן כי מידי זימון כבר יצאו. והאדמו"ר מיערוסלב שליט"א דחה ראייה זו, דברכת הזימון היא מילתא אחרייתא שתקנו חז"ל לברכה כשרוצים לברך ברכת המזון, ושפיר יצאו ידי חובתם אף אם ברכת המזון שברכו אחריה נתקלקלה ונתבטלה לגמרי. וכ"כ לחלק בהלכתא מבי דינא שם באות א'.

ולעד"ז צ"ע בזה. דאף אם נקבל עצם הסברא שברכת המזון תבטל לגמרי ואעפ"כ תעמוד בעינה ברכת הזימון, עדיין יקשה מדוע אינם צריכין לחזור ולזמן כשחוזרים לברך. שהרי חז"ל תיקנו לברך ברכת הזימון לפני ברכת המזון, ומכיון שצריכין עכשיו לברך ברכת המזון על אכילתם אמאי לא יזמנו לפנייה. והרי דין זה לא נאמר רק כשחוזרים ומברכים ברכת המזון מיד, שאז אולי י"ל שיועיל הזימון שעשו על הברכת המזון השניה, אלא אף באופן שעברו כמה שעות מעת שזימנו וברכו לראשונה עד שזכרים וחוזרים ומברכים.

ובשלמא אי אמרת שברכת המזון הראשונה כשלעצמה היא ברכה מעלייתא, אלא שכיון שלא ברכו כדינם בהזכרת היום חייבום חז"ל בחיוב נוסף לחזור ולברך שוב, מובן מאוד שעל ברכת המזון זו השניה אין חיוב זימון. שכן חיובה של ברכת המזון השניה אינו נובע מעצם אכילתם כאחד, שהרי על אכילתם כאחד כבר זימנו ובירכו שפיר, אלא חיובם נובע מתקנת חז"ל שחייבום לחזור ולברך. ובזה אי"ש שלא

חייבום חז"ל גם לחזור ולזמן, כיון שברכת הזימון היא מצוה נפרדת ובירוכה כדין, וחיוכם לברך שנית הוא חיוב חדש על כל אחד מהם בפני עצמו, ואין שייך על זה חובת הזימון דשלשה שאכלו כאחד. ודוק. אך אי נימא שברכת המזון הראשונה נתקלקלה ונתבטלה לגמרי, אזי אף כי יהיבנן לך שברכת הזימון הראשונה לא נתבטלה כיון שהיא מילתא בפני עצמה, והיא תעלה שפיר למנין מאה ברכות, אעפ"כ היה צריך לחזור ולזמן שוב. שהרי הם באים עתה לברך ברכת המזון על אכילה שאכלו יחדיו ושעדיין לא בירכו עליה. ואיך תועיל לזה ברכת הזימון שברכו בראשונה, מאחר שהפסיקו בינה לבין ברכת המזון זה הפסק גדול וגמור. ועיין בקצות השלחן סי' מ"ה בבדי השלחן סס"ק ל"ה.

י

ובקובץ קס"ו שוב כתב הרב חיים זיטער שליט"א בזה, להשיב על הערותיו של הרב אביגדור קליין בקובץ קס"ה, ע"ש. ובין הדברים הזכיר שוב שיש סברא לומר דאף אם חסרון הזכרה בתפילה פוסל ומבטל התפילה כולה, ברכת המזון שאני ואין חסרון היעו"י שהוא מדרבנן יכול לפסול עיקר הברכת המזון שהיא מדאורייתא.

ועיין מה שכתבתי בזה בקובץ קס"ג אות ו'. דמלבד שאין צורך לזה, כי גם בתפילה אין כולה מתבטלת, חילוק זה גם אינו נכון לגופו. חדא, שהרי גם הג' ברכות אינם אלא תיקון חז"ל שחייבו לברך ברכת המזון בלשון זה דוקא, כמו היעו"י. ותו, שהאחרונים כתבו שהמקיים מצוה דאורייתא שלא כתקנה מדרבנן אינו יוצא אף מה"ת. [ועיין מה שכתבתי בזה בקובץ קס"א]. ועיין בכסא דהרסנא סי' פ"ז המובא ברעק"א בסי' קפ"ח ס"ק ח', שמחלק חילוק אחר בין תפילה לברכת המזון. ועיין עוד מש"כ בזה הרב אביגדור קליין בקובץ קס"ה ובגליון קס"ח.

ביקרא דאורייתא
נתן פערלמאן

בהלכות שמחה ביו"ט וחזה"מ ובהלכות שבת

א. איתא ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הל' ט"ז, 'כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר "לקדוש ה' מכובד" וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת'.

ושם בהל' י"ז, 'שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב להיות שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו וכל הנלווים אליו כל אחד כראוי לו, כיצד משמחן הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, ע"כ דברי הרמב"ם.

הטור (סי' תקכ"ט) העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל, והב"י (שם) מקשה למה הצריך שיאכלו בשר, והא בררייתא (פסחים ק"ט ע"א) קתני דבזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין ומשמע דביין סגי בלא בשר.

בשו"ע (סי' תקכ"ט) ס"א כתב, מצות יום טוב לחלקו חציו בית המדרש וחציו לאכילה ושתיה, ואל יצמצם בהוצאות יו"ט וצריך לכבדו כמו בשבת וחייב לבצוע שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. בס"ב, חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו וכל הנלווים אליו, כיצד משמחן, קטנים בקליות ואגוזים, ונשים קונה להם בגדים ותכשיטים כפי ממונו, ע"כ.

בשועה"ר (סי' תקכ"ט סעיפים ה' ו') ביאר דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל ב' מצוות אלו שהן כבוד ועונג נוהג ג"כ בראש השנה, אבל אינו נוהג בחול המועד, ויש בחוה"מ מה שאין בר"ה, והוא שחייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו וכו', ושמחה זו מצות עשה מן התורה שנאמר "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך" ע"כ.

במשנ"ב שם (סקט"ז) כתב, עיין ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט דגם חוה"מ הוא בכלל יו"ט לענין שמחה, אבל לא לענין כבוד ועונג דאין חייב בחוה"מ, דלא נאמר בהם מקרא קודש.

ובביאור הלכה (שם) כתב בזה, והאנשים, בזמן שביהמ"ק קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה, כדכתיב "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת וגו'" ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר "ויין ישמח לבב אנוש" אבל בשר אין חובה כיון שאין לנו בשר שלמים, ומ"מ מצוה לאכול בשר משום שנאמר בו שמחה וכו', והמחבר שלא הזכיר בשר אזיל לשיטתו בכ"י ע"ש (מובא לעיל), ומה שלא הזכיר יין סמך על מה שהזכיר בסעיף א' שצריך לקבוע סעודה על היין, עכ"ד.

אך לפי מה שביארו השו"ע"ה והמשנ"ב מדברי הרמב"ם הנ"ל דכיבוד ועונג נהג רק ביו"ט ולא בחוה"מ, ושמחה נהג אף בחוה"מ, צריך ביאור איך כתב המשנ"ב בביאור הלכה שהמחבר לא כתב שחייב לשתות יין בסעיף ב' שאיירי בשמחה, משום שסמך על מה שכתב בסעיף א' ושם איירי בכבוד ועונג.

והנה לפי דברינו צריך עיון הלכה למעשה, אם אכן יש חיובא לדינא לשתות יין ביו"ט וחוה"מ משום שמחה, כיון דלא מובא בשו"ע כן, ויש ללמד זכות על ישראל קדושים שאין נוהגין כן.

ב. הרמב"ם בפרק ל' מהל' שבת (ה"ט) כתב, "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין", והכסף משנה (שם) מבאר שאין הכוונה שיש לקדש גם בסעודה שלישית אלא שישתה יין בתוך הסעודה, ע"כ. והמשנ"ב בסי' רצ"א (סקכ"א, הלכות סעודה שלישית) כתב 'וטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה', ובשעה"צ הביא מקורו וכתב 'לצאת דברי הרמב"ם שסובר כן, ועיין בכסף משנה, ע"כ.

ובסי' תקכ"ט כתב המשנ"ב (סקי"א) בד"ה ולקבוע כל סעודה על היין, היינו גם באמצע הסעודה מלבד מה שקידש בתחילת הסעודה, כמו לענין שבת.

ולכאורה צ"ב דברי המשנ"ב, דהרי מדין הרמב"ם והכס"מ (פ"ל מהל' שבת ה"ט) ובשו"ע (סי' תקכ"ט) דבשבת ויו"ט צריכים לקבוע הסעודות על היין, אך מנ"ל להמשנ"ב לחדש דצריך לקבוע סעודה על היין אף שכבר קידש בתחילתה, וצ"ע לדינא.

בתפילה ובקשה שלא יארע דבר תקלה על ידינו אמן

יעקב ברמ"א מרק

כולל קארלין סטולין - מודיעין עילית ת"ו

היאך הנשים מברכות ברכה"ת הרי קי"ל דאין מברכין על הבשר מצוה

לקובץ בית אהרן וישראל.

בגליון אב אלול תשע"ג (קס"ח) האריך בדברים נפלאים הרב דוד ארי' ציינווירט שליט"א (בנוסף על מש"כ בגליון שלפניו), בעניני ברכת התורה. ולחיבת הקודש אמרתי לציין בזה ולהוסיף ע"ד להאיר כדרכה של תורה. הנה דן שם בענין ברכת התורה בנשים. ובבית יוסף בסי' מז' ס' יד הביא הטעם שמברכות משום שהנשים חייבות ללמוד את הדינים השייכים להן. והנה יש לציין למה שהק' בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סימן נח, דמ"מ זה תמוה, כיון דהלימוד של הנשים אינו תכלית בפ"ע, אלא מבוא לתכלית¹, והיינו כל לימודן אינו אלא לדעת את הדינים הנוהגים בהם, הוי רק כהכשר מצוה בעלמא שאין מברכין עליו, כדאיתא במנחות ד' מב ע"ב דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה אינו מברך, וכמו שאין מברכים על עשיית סוכה או הטלת ציצית בבגד. ע"כ.

1 וכהגדרת הבית הלוי בהקדמה לשו"ת. יעו"ש בדבריו דלימוד התורה הוא משני פנים, האחד מבוא לתכלית קיום המצוות, והיינו ללמוד לידע היאך לקיים דלא ע"ה חסיד. וכן הנשים אף שאינם מחויבות בלימוד, מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנוהגות בהן שידעו היאך לקיים, ומש"ה מברכות ברכה"ת וכדאיתא בכ"י סי' מז. ואומנם באנשים יש עוד מעלה, דאילו נשים לימודן אינו אלא מבוא להתכלית דקיום המצוות, אבל אנשים עצם הלימוד הוא מצוה ותכלית בפ"ע וככל מצוה דעלמא. וזהו דאיתא במנחות צט שאל וכו' כגון אני שלמדתי כל התורה כולה וכו' א"ל צא וברוך שעה שאינו לא יום ולא לילה וכו'. והיינו החיוב ללמוד כדי לדעת לקיים יצא בו יד"ח, אך הלימוד דהוא תכלית בפ"ע לעולם אינו מסתיים.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן כד אות ג עמד בזה וכתב ליישב בפשיטות, דאימתי אמרינן דאם עשייתה לאו גמר מצוה אין מברכין עליה, דוקא היכא שבעשיה בעצמה ליכא מצוה כלל, ומהוה רק מבוא והכשר להכנת המצוה, כגון עשיית תפילין דהיא דמנחות שם, או כגון הדוגמאות שמביא לכך הרמב"ם בפ"א מה' ברכות ה"ח ע"ש. אבל כאן בלימוד תורה לנשים, הגם שחיובה בזה כמצווה ועושה הוא כדי למען דעת הדינים שלהם, אבל למעשה יש לה קבלת שכר גם על עצם הלימוד עכ"פ כמי שאינה מצווה ועושה, וכפי שמצינו שפוסק כן הרמב"ם בהדיא בפ"א מהל' ת"ת הי"ג וז"ל: אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש מפני שלא נצטוות וכו' ע"ש. ומכיון שמקיימת איזו מצוה גם בעצם הלימוד, דהא מקבלת עבור כן שכר, לכן לא נחשב זה רק כמבוא לשם השגת המצוה התכליתית שהיא לדעת הדינים שלהם, ולכן כגון זאת שפירי יכולה לברך על לימודה, וזה נקרא גם שפיר וצונו בהיות ועי"כ משגת ידיעת הדינים שצוותה לקיימם בין שיש בהם קום עשה ובין שאין בהם קום עשה. [אומנם, עדיין קשה, דא"כ צריך להיות הדין דנשים הבקיאות כבר בהדינן שלהן דתו לא יברכו ברכה"ת. וע"פ ד' הגר"ח שהובאו בחידושי הגר"ז הלוי ז"ל בפ"א מה' ברכות הט"ז ל"ק].

והביא ליישב עוד משו"ת באר משה אב"ד סלאבאדקא בפתחה שבראש הספר, שכתב ליישב דמשה"כ לא חשיב שאין עשייתה גמר מצוה, ומכיון דאה"נ בלימוד למען דעת מצות עשה שאין הזמן גרמא, ה"נ שאין צריך לברך ע"ז, כיון שהינו רק מבוא והכשר. אמנם המצוות ל"ת שמקיימת ע"י הלימוד, שזהירה מעתה ואילך מלעשות העבירות שהיא מזהרת ע"ז, הרי נחשב הלימוד גמר מצוה שאין אחר הלימוד שום עשיית מעשה.

ומ"מ, מכח קושיה זו כתב המנחת שלמה לבאר באו"א הטעם שנשים יברכו ברכה"ת, וז"ל: אך נראה לומר הטעם דהרי גם להמחבר אשה הנוטלת לולב יש לה קיום מצוה, כיון שקיבלו עליהן והכניסו עצמם לקיום המצוה. אלא שסובר שמכיון שאינה מחויבת אינה מברכת על קיום מצוה, וכיון שכן יתכן דשאני ברכות התורה שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא. וכיון שהברכה עצמה היא המצוה לכו"ע יכולה לברך דהוי כאשה הנוטלת לולב. ע"כ.

[הנהגה לביאורו של הגר"מ שך זצ"ל באבי עזרי בפ"א מהל' ת"ת ה"א (מהדורא ו. ובהוצאה החדשה ח"א עמ' כב), ל"ק קושיה זו, יעוי"ש שביאר הטעם שנשים מברכות אף שאינן מצוות, כיון שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד אף במצוות שחייבות בהן, אבל זהו רק ממצוה המיוחדת שנאמר בלימוד התורה 'ושננתם' או 'ולמדתם', שבזה נדרש בניכם ולא בנותיכם. אבל הנה כל מצוה שהתורה מצוה לעשות, נכלל בציווי הזה גם שנדע לדעת פרטי המצוה וחלקיה, כגון במצוות וקשרתם וכו', נכלל במצוה הזאת לדעת פרטי המצוה שבאופן זה חייב ובאופן זה פטור. וכן הוא גם במצוות שהנשים חייבות, נכלל בכל מצוה ומצוה שצריכה לדעת ולהבין את פרטי המצוה. כגון שמור את יום השבת, נכלל במצוה זו שתדע המותר והאסור. והיינו דאע"פ דפטורה מעצם מצות לימוד תורה הכללי של ולמדתם, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה ומצוה כנ"ל אינה פטורה מזה, שהרי מוכרחה היא לדעת המצוה על כל פרטיה. וכיון שמחויבת באותן מצוות שחייבת וממילא צריכה לדעת את ענין המצוה, שפיר צריכה לברך ברכה"ת. עיי"ש].

ביישוב התערה מברכות בא ע"א

דמתבאר דברכה"ת לא חשיב ברכת 'הנהנין'

עוד הביא הה"כ שם להאח' שכתבו דב' ברכות התורה חלוקין בגדרם, ואציין בזה - הנה בברכות התורה אנו מברכים ב' ברכות: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה." ו"אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" וכו'. הברכה הראשונה "על דברי תורה" היא בגדר 'ברכת המצוות', והברכה האחרונה "אשר בחר בנו וכו' ונתן לנו את תורתו וכו'", היא בגדר 'ברכת הנהנין'. עי' להב"ח ע"ד הטור או"ח סי' מז. ועי' להפני יהושע בברכות יא ע"ב וכ"מ בחיי אדם כלל ט סעיף א, ובעוד אח'. ובאמת כן מוכח גם מטופס הברכה, וכמש"כ הקה"י (ברכות סי' כב) לבאר ענין זה ע"פ גדר הברכות. דהנה גדר ברכת המצוות היינו דמברכין על 'שקדשנו לקיים את המצוה' ולא מברכין על שברא לנו את החפצא של המצוה' כגון שופר ולולב ומצה, ובברכת הנהנין הוא איפכא שאין מברכין על מעשה האכילה שאוכל אלא על החפצא שברא לנו הקב"ה כגון בורא פרי העץ וכדו' שמברך להקב"ה על שברא את הדבר

שנהנה ממנו. ומשה"כ ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו' וכו' היא ברכת המצוות שהברכה היא שקדשנו לקיים את המצוה, וברכת 'אשר נתן לנו את תורתו' היא ברכת הנהנין שמודים אנו לה' על עצם החפצא של התורה. עיי"ש. ואריכות רבה בפוסקים בענין ואכמ"ל.²

ולכאורה יל"ע במאי דנתבאר דהברכה השניה דברכה"ת הינה בגדר ברכת הנהנין, שהרי בברכות כא ע"א, פריך לדחות מה לברכת המזון שכן נהנה. והיינו דבתורה לא חשיב לכאן 'נהנה', וא"כ ל"ש לומר לכאן דהברכה היא בגדר ברכת הנהנין.

ועמדו ע"ז האח'. בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' ס כתב לתרץ דאכתי יש לחלק, דהנה כמו שיש לחלק בין הנאת אכילה דעלמא דמברכים עליה ברכת המזון, להנאה דאיסורי אכילה ודמצות אכילה, דהני תליין בהנאת גרונו כמפורש בחולין קג ע"א באיסורין, והוא הדין במצוות. ומשא"כ ברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו, דהנאת גרונו כבר עברה בשעת ברכה. א"כ ה"ה בנידון"ד גבי ברכות התורה אף דבאמת הויה הנאה, מ"מ יש לחלק בזה, דהן אמת שנהנה מהתורה אך זה רק בעת עוסקו בה, אבל אחר כך עברה הנאתו. ואי אפשר למילף מברכת המזון דהברכה היא על הנאת מעיו דהשתא ולא שכבר עברה. עיי"ש.

הרמו שבגדר ברכות התורה

2 ובמק"א כתבתי בנוסף להטעם הפשוט שמתבאר לעיל שנתייחד מצות לימוד תורה דמברכים עליה גם 'ברכת המצוות' וגם 'ברכת הנהנין', דיש להוסיף ולהטעים בזה בס"ד ע"ד הדרש. הנה איתא במגילה ג ע"א, בביאור הפסוק 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וכו'. דהמלאך שר צבא ה' בא בטענה ליהושע, אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה. אמר לו יהושע, על איזה מהן באת על ביטול תורה, או על ביטול הקורבנות. אמר לו המלאך 'עתה באתי', היינו - באתי על ענין ביטול תורה, מיד 'וילן יהושע בלילה הוא בתוך העמק' - אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה. ובתוספות שם ביארו, היאך משמע מהפסוק דכונת יהושע לרמוז על ב' הדברים הללו, על ביטול קורבן התמיד וביטול תלמוד תורה, וכן היאך משמע דחשובת המלאך היא על ביטול תורה. ופירשו - דהיינו מדקאמר 'הלנו אתה' רמז לתלמוד תורה דכתיב 'תורה צוה לנו', ומדקאמר 'לצרינו' היינו בשביל הקורבנות ש'מגינים עלינו מצרינו'. ותשובת המלאך היתה על ביטול תורה, דמדקאמר 'עתה באתי' הינו דעל תלמוד תורה באתי דכתיב ביה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'. ע"כ.

ומפורסמים דברי הרב מפוניבז' הגרי"ש כהנמן זצוק"ל לבאר, הא דלכאן צ"ע בתרתי. א. היאך שייך לבא בטענת ביטול תורה לאנשי מלחמה הצרים על עיר להלחם עליה. ב. הנה יהושע רמז להביטול תורה במילת 'לנו' מצד הקרא ד'תורה צוה לנו', וא"כ מאי האי - כשבאמת הטענה היא על ביטול תורה - דהשיב לו המלאך במילת 'עתה' היינו מצד הקרא ד'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', הו"ל לכאורה להשיב לו באותו מטבע לשון ששאל לו יהושע, וכך היה צ"ל 'לנו באתי', והיינו על ענין לימוד תורה דנלמד מקרא ד'תורה צוה לנו'. וביאר הרב זצ"ל, דישנם ב' בחינות בלימוד תורה, א. בחינה של תורה 'צוה' לנו, היינו לימוד תורה גם כשקשה וטורח ללמוד, ואף דאין מעורב לו הנאה מהלימוד, מ"מ מתאמץ ללמוד מחמת ציווי הקב"ה. ב. בחינה של ועתה כתבו לכם את 'השירה' הזאת, היינו לימוד תורה מתוך חדותא דשמעתא, שמרגיש מתיקות והנאה בלימודו, בחינת שירה. וכאן הטענה על עם ישראל לא היתה מצד הבחינה של תורה מתוך קושי וציווי, שזה בודאי לא שייך לדרוש מאנשי המלחמה, אלא הטענה היתה מצד הבחינה של לימוד תורה מתוך מתיקות והנאה, תורה של שירה, ושירה הרי מתנגנת בכל מקום ובכל זמן גם בזמני עייפות וקושי. וע"ז שלף המלאך את חרבו ומשום דגם בשעות קשות אפשר להתעסק בלימוד תורה, ואדרבא היא נותנת לו כח וחוזק לעבור את כל משברי החיים. וזהו דיהושע בא מצד הקרא ד'תורה צוה לנו', היינו דבא לרמוז להמלאך דלא שייך לדרוש לעסוק בתורה - בזמן מלחמה - כשזה בבחינת ציווי וקושי, וע"ז השיבו המלאך מצד הקרא ד'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', והיינו דהתביעה היא, שאם חביבין דברי תורה על לומדיה כבחינת שירה, הרי דגם אם נלחמים ביום, מ"מ אפשר לשיר בלילה - את שירת התורה - מתוך שמחה והנאה.

ומעתה י"ל בזה בס"ד, דזהו דברכות התורה ישנם ב' הגדרים הנ"ל, גם גדר 'ברכת המצוות' וגם גדר 'ברכת הנהנין', דנרמזו בברכות התורה ב' בחינות אלו של מצות לימוד תורה, בחינת לימוד של הנאה ושירה ובחינה של לימוד של ציווי. בברכת ה'נהנין' נרמז ענין לימוד תורה של ועתה כתבו לכם את 'השירה' הזאת, ובברכת ה'מצוות' נרמז ענין לימוד תורה של תורה 'צוה' לנו. ע"כ.

ובאמרי בינה דיני שבת סי' יב (ד"ה ובספר) כתב לתרץ באו"א, דודאי דאין כוונת הגמ' דבלימוד תורה ל"ח הנאה, 'דזה נגד המוחש', רק הכוונה לחלק דבברהמ"ז הברכה היא על הנאה הבאה אל תוך הגוף, משא"כ הנאת לימוד תורה היא הנאה שחוקן לגוף כרחיצה וסיכה, דאע"פ דהוי הנאה אינו מברך עליהם. עיי"ש. ע"כ.

כברכה"ת,

יואל רועי משדי

מח"ס אוצר דין רובו ככולו

מגדל העמק

בענין ספק ערלה באתרוגים וביטולו במאתיים

לכבוד הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" שלום וברכה.

בקובץ תשרי-חשוון ש.ז. (קס"ט) כתב הרה"ג ר' יצחק מאיר ברכיה ליברמן, מאמר נפלא בענין אתרוג ספק ערלה שנתערב אם בטל במאתיים.

ובתחילת המאמר דן באריכות אם ענפים היוצאים מתחתית האילן נקרא מהגזע או מהשורש, [דאם הוא מהגזע מותר ואם מהשורש אסור]. וכן מחלוקת אחרונים אם יוצא מהשורש אסור מהתורה או מדרבנן. [ע"ש שמחלק אם השורש מגולה או מכוסה בעפר, וכן אם הוא גבוה טפח מהארץ או לא.]

ובסוף המאמר כותב שלכאורה אחרי שמלקטים אלפי אתרוגים בטל במאתיים - ועל זה כותב שכיין שאתרוגים נמכרים במנין הוי דבר חשוב ולא בטל כמבואר בשו"ע יו"ד סימן ק"י סעיף א.

ועל זה הנני להעיר דנכון שבחנות שמוכרים כל אתרוג כיחידה נפרדת אם מתערב אתרוג של ערלה בחנות לא בטל אפילו באלף. אך במציאות כשאוספים מהשדה אתרוגים ישנם הרבה פסולים והרבה פשוטים מאד ולא נחשב שם כדבר שבמנין, ורק אחרי המיון נחשב כדבר שבמנין. ואז כבר התבטל במאתיים.

וראיה לדבר דברשימת דבר שבמנין נמצאים גם חביות יין סתומות ועגולי דבילה [למ"ד כל דבר שבמנין, עיין תחילת מסכת ביצה וזבחים פרק כל הזבחים שנתערב], ולכאורה מה הדין אם נתערב ענבים של ערלה בענבים כשרים ונתבטל במאתיים, ואח"כ עשה מזה יין האם נאמר שחוזר ונעור ונאסר? ואפילו יין עצמו אם התבטל לפני שסגרו את החביות ואח"כ סגרו את החבית האם אומרים שחוזר ונעור.

וכן בתאנים לפני שעשו ממנו עיגולי דבילה נתערב במאתיים ונתבטל לא אומרים שחוזר ונעור וכנ"ל, ורק אם נתערב "עיגול בעיגולי דבילה" לא בטל ע"ש בגמרא, ואם כן הוא הדין באתרוג אם נתבטל לפני המיון לא אומרים חוזר ונעור.

וכן משמע בדרכי משה שם אות ב', לגבי נרות חנוכה שנמכרים במשקל וכשמדליקים אותם הוי דבר שבמנין, רק אחרי ההדלקה ע"ש שרוצה לתלות במחלוקת אי כל שדרכו להמנות שנינו, או את שדרכו להמנות שנינו מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בדעת ר' מאיר ופוסקים הלכה כר' יוחנן אליבא דר' מאיר, דהיינו דווקא דבר שלא נמכר אלא במנין וכן פסק הבית יוסף ע"ש.

וכן אמר לי מגדל וסוחר אתרוגים ידוע, שאתרוגים לפני מיון לא נספרים אחד אחד. [אע"פ שסופרים את הכמות הכללית שיש בכל עץ אך לא מחשיבים כל אתרוג ואתרוג בנפרד] אלא אחרי שטיפה ומיון מתחילים למנות כמות אתרוגים סוג א' סוג ב' וכו', ורק אז נחשב לדבר שבמנין, על אף שאם תוך כדי מיון מוצאים אתרוג מיוחד מוציאים אותו מהארגזים ונשמר לבד והוא נחשב לדבר שבמנין.

ועוד אמר לי הסוחר הנ"ל שהרבה פעמים מוכרים חבילות שלמות [הנקרא ג'ארדה] שיש בתוכו מנין מסוים של אתרוגים במחיר נמוך על כל אתרוג לפני המיון אך אין מקפידין אם חסר או יתיר כמה יחידות ויש לדון א' האם זה נקרא דבר שבמנין כשאינן מקפידין דווקא על המנין ב' כיון שחלקם מוכרים לפני

מיון כנ"ל וחלקם אחרי מיון וכבר התבטל מקודם כנ"ל האם נחשב לדבר שבמנין עיין ש"ך שם ס"ק א' בשם המהרש"ל דביצים במקומות שמוכרים חלק לפי סלים וחלק לפי מנין לא נקרא דבר שבמנין, וא"כ הוא הדין בענייננו ודו"ק.

כן אמר לי הנ"ל שכיום יש פקוח על הענפים הסורים היוצאים מהשורש כנ"ל ועוקרים אותם, ואפילו הפועלים הנוכרים יודעים שעוקרים ענף שיוצא מהשורש וזורקים אותו, ולדעתו החשש יכול להיות בפרדס שיש עצים ישנים ש"מתים" ואינם מוציאים פירות ובמקומם נוטעים עצים חדשים ומסומן כעץ ערלה, אך לפעמים ענפי העץ מתערבים עם ענפי עצים ישנים [כשלא שמים לב] וכאן צריך להגיע לביטול אחד ממאתיים.

בברכה שתזכו להרבות תורה ויראה ולכוון לאמיתה של תורה אמן.

חיים רבינובויץ - ב"ב

ביאור בדברי הגר"ח בענין שור המועד

כתב הגר"ח פ"ב מהל' איסור"ב (ה"י"ב) וז"ל דשור המועד ליכא שום דין שנחוש לנגיחה בזמן העדאתו אלא בנגמר הדין הוא דאם נגח מקרי נגיחה של העדאה ע"ש.

ותמה החזו"א (בגליונות שם) א"כ לא מוכן למה אחר ג' פעמים שראה (שורים) ולא נגח נתבטל חזקתו, הא כל חזקתו היתה שאם יגח לא יהא פלא ומשונה שנגח ולא שמוכח שיגח, וכאן שלא נגח ג' פעמים איך נתבטל חזקתו.

והנה דברי הגר"ח עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דנתבאר (ב"ב כ"ח:) דהמקור לחזקת ג' שנים נלמד משור המועד דמה התם ע"י ג' נגיחות נעשה מועד, אף באכל פירות הקרקע ע"י ג' פעמים נשתנה הדבר ויצא מחזקת מ"ק, למחזיק בה עכשיו.

ותמה הברכת שמואל דלכאורה יסוד דשור המועד דבעי ג' פעמים דנתרגל לנגוח עוד וחזקה פי' שיצא מחזקתו הקודמת ומה הדמיון זה לזה, ותי' עפ"י הגר"ח זצ"ל דאף דע"י ג' פעמים נתרגל ליגח, אך הוא עדיין בחזקת תם, דכיוון שלא מוכח שיגח אלא דאם יגח לא יהא משונה אבל לא הייתי חייב לשמרו דבחזקת תם הוא, וכיוון שאמרה תורה דנעשה מועד, מוכח שג' פעמים עושה חזקה ושפיר יליף דג' פעמים מחליף הדבר.

לפי"ז מיושב תמיהת החזו"א דאף דע"י ג' פעמים שלא נגח לא נשתנה רגילתו של השור, מ"מ ילפינן דג' פעמים מחליף חזקת הדבר וכיון שליכא שם מועד עליהו בחזקת תם מיקרו וא"א לחייבו על רגילתו.

אהרן בר"ש בוקשפן

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

כתבים

אברהם אביש שור

קארלין בתקופת גלות - תקמ"ו-תקס"א

(ה)

ג. סיומה של התקופה, תקס"א-תקס"ב:

כשם שבשנת תקמ"ו, בשעה שנגזרה גזירת הגלות, ומרן הרש"ק גורש מקארלין ומהאזור, ירדה עמה כרוכה, סערת חילוקי הדעות בשיטת החסידות עם הרה"ק הרש"ז, - כך גם בעת שחזר מרן הרא"ש הגדול מגלותו לארץ מגורי אביו, בשנת תקס"א, חזרו ועלו בעוצמה רבה, חילוקי הדעות בעניין זה בינו לבין הרה"ק הרש"ז. משוואה זו יש בה כדי להצביע, כי שיטת החסידות הקרלינית, היתה נקודה יסודית ומרכזית אצל רבותינו הקוה"ט, ושעליה לא ויתרו בשום פנים.

פרק זה שלפנינו דן בהשתלשלות העניינים והתהליכים שאירעו בסיום תקופה סוערת זו. יש כאן נסיון להתחקות אחר פעולות ומאורעות שיש להן זיקה לנושא, ושנעשו אז מכיוונים שונים. אלו משתלבות כפסיפס בתאריכי התקופה ומשתתפיה. מסקנות חדשות עולות מניתוח מחודש של האירועים, בעקבותיהן מתרקם סדר השתלשלות של תהליכים, הנקלעות למסכת אחת, והמעניקה לנו תמונה היסטורית כוללת. יש בתוכנות מקוריות מבוססות העולות בדיון זה, כדי לסתור הנחות חוקרים ונימוקיהם. המקורות שאובים מאגרות הצדיקים ומסורת חסידים קרלינית וחב"דית כאחד, ובעיקר, מתוך אגרת קודש שכתב¹ מרן הרא"ש מסטאלין למגיד הקדוש מקוזניץ מיד בסיום התקופה, והמתייחסת, אם כי לא במעט רמזים, לתקופה ומכלול אירועיה.

חששות לקיום הישוב החסידי בטבריה

מאז 'מעשה אלעזר' של אותו חסיד שהגיע מרייסיין לטבריה בשנת תקנ"ו², אשר כפי

1 בזכות הישרדותה בהעתקה מעצם כתי"ק, וספונה הייתה ב'אוצר' רבותינו הקוה"ט בסטאלין. נדפסה לראשונה באגרות בעל התניא על ידי הרב דוד צבי הילמן, עמ' קפד, אגרת קו.

2 ראה על 'מעשה אלעזר' באגרות בעל התניא, אגרות: צד; צט; קג. וראה לעיל בפרק ג, דבריו הקדושים של הרה"ק הרא"ק על חסידים אלה, שעלו בשנת תקנ"ו, וגרמו לו לצאת נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז.

עדותו של הרה"ק הרא"ק הייתה חכמתו מרובה ממעשיו³, האכילו מרורים, ולא נח עד אשר עלה בידו לאיים על המשך קיומם הכלכלי של החסידים בטבריה, ולסכן את הישוב החסידי בגליל בהכחדה ממש⁴, והודיעו שכביכול הוא פועל בשם רבו הרה"ק הרש"ז⁵. החל חושש הרה"ק הרא"ק מהריסת הישוב החסידי בארץ ישראל. שני חששות עיקריים היו בלבו הקדוש; הראשון, כי כשייוודע לתושבי טבריה על חילוקי הדעות בין החסידים, הדבר ירתיע את המלווים בא"י מלהלוות כספים לחסידים על סמך התמיכה השנתית שאמורה להגיע⁶. החשש השני היה, כי המתנדבים מבין חסידי הרה"ק הרש"ז ברייסיין, ימעיטו מתמיכתם לחיזוק היישוב⁷. החשש האחרון היה קיים, ואולי אף התעצם, גם לאחר שאותו חסיד מרייסיין נסע חזרה לביתו שבחו"ל בשלהי תקס"א⁸.

בנוסף חששו החסידים בטבריה מעליית חסידים אחרים שיגיעו לטבריה, כדי לחלוק על רבם הרה"ק הרא"ק, ושוב יאימו חלילה על המשך קיומו של הישוב החסידי בארץ ישראל. אנו מתוודעים על החשש, ועל הקשר שנוצר בין החסידים בטבריה לבין יהודי סוכן מפעילי הספינות בנמל איסטנבול, שלו קשרים עם השלטון התורכי, אשר, בבקשת צדיקים קדושים שעמדו בראש קהילות החסידים, סייע לחסידים הבאים לנמל באיסטנבול בדרכם, מהתם להכא ומהכא להתם, ומנע מאלו הנוסעים לארץ ישראל כדי לחלוק על הרה"ק הרא"ק מלהגיע לארץ. פרטים מאלפים על כך, אנו מוצאים ברישומי מהלך נסיעתו של הרה"ק רבי נחמן מברסלב לארץ ישראל⁹. בשלהי תקנ"ח, לאחר שניסה להסתיר את

3 'כי שבח עצמו לפניהם [הספרדים] שיוודע רזין דאורייתא ופנימיות התורה, מה שקבל מכת"ר וכת"ר מאדמו"ר מה שקבל מהבעש"ט, ואמר לפניו [לפני 'הפקיד' חכם רבי יצחק אבולעפיה - ראה עליו להלן בהערה 20] איזה דברים והבין שיוודע איזה דברים עמוקים. ואמר [ה'הפקיד'] מה זאת, איך אפשר שיהי' זה ענין דבר טוב, אם מוסרים סודות התורה לאיש אשר כמוהו... אשר יכול להחריב עולם מלא מרוב כעסו... אגרות בעל התניא, אגרת צד.

4 'לא נח דעתו ולא נשקט אש חמתו בכל זאת, כ"א הפקיר עצמו לכלות שונאיהם של ישראל ושיחרב ישוב הארץ לגמרי ח"ו, ואמר: תחילה צריך שישתה דמינו בכאן, ואח"כ יעשה בצאתו החוצה [בחור"ל] לגרש אותו יחד מנחלת ה'. שם, שם.

5 'תמיד ה' מאמת דבריו מאוד שכל מה שאומר אינו אומר דברים שלא שמע מפי כת"ר... שם, שם... ולא נתפייס כ"א דוקא שאכתוב לאנשי שלומינו דמדינתנו שדעתי נוחה בהנהגתם, כדי לחבב דברי הרב ותלמידיו אשר משמיעים דרושים בכ"י ברבים, באמת שכן מצווה ועומד מפי הרב להיות כל מגמתו שאסכים על כל הנהגתו... שם, אגרת צט. טענה זו חוזרת במכתבים נוספים.

6 'ונתן [אותו חסיד מרייסיין] עצה להפקיד הנ"ל א"כ איפוא זאת עשו שלא להלוות לנו עוד אפילו פרוטה אחת... ועכ"ז פעל ועשה שנכנס מורך בלב כל המלווים מלהלוות לנו עוד... שם, אגרת צד.

7 'כי אילו היו יודעים רוב אנ"ש כי המה כנגדינו, כאשר נראה ממכתבם דהאידיא, בוודאי לא היו נותנים ביד מלאה ורחבה, הן דבר מועט באפשר כנהוג מקדם, ויותר היו נותנים להצדיקים המפורסמים שבחו"ל... אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פט. עמ' שמא.

8 'עכשיו הולך נוסע באורחות עקלקלות עכ"ב, כי לא נשא הארץ לשבת, הולך להרוס ולא לבנות'. מכתב הרה"ק הרא"ק 'מעשה אלעזר', אגרות בעל התניא אגרת צד.

9 'גם הלכו להסרסור מהספינות, והוא מאנשי פולין ונשא אשה מהפרענקען וחמותו היא יוצאת ונכנסת בבית התגור, והאיש ההוא הוא איש גדול שם. והלכו אלו האנשים הנ"ל אל זה הסרסור ובקשו אותו ואמרו לו: למען השם לבל תניח את האיש הזה [הרה"ק רבי נחמן מברסלב] לנסוע להתם כי הוא מהחולקים ורוצה לעשות גירוש שם חס ושלום, ואם תוכל לעשות לו איזה רעה - שדרך כפול מן השמים. ורבינו [הרה"ק הר"ן], זכרוננו לברכה, והאיש שהיה עמו לא ידעו מזה'. שבחי הר"ן, אות י.

'ומיד אחר נסיעתם מסטנבול, בא אליו הסרסור הנ"ל והראה לו אגרות הרבה מצדיקי דורנו ששלחו אליו בקשתם להיות לעזר לאנשים הנוסעים מהכא להתם, כי הוא חשוב בעיני השרי מלוכה. בכך תדעו, אם תגלו לי מי אתם ומאיזה משפחה אתם הרי טוב. ואם לאו יש לאל ידי לעשות עמכם רעה אשר לא תוכלו כפרה, ולא יועיל הון לשחד בממון.

זהותו בעת שהותו באיסטנבול, חשדו בו כי הוא נוסע לארץ ישראל בשביל לחלוק על החסיד המפורסם בוצינא קדישא מורנו הרב אברהם קליסקר, זכרוננו לברכה והנלוים אליך¹⁰.

אמנם, אם כי לא התממש חשש זה של עליית חסידים אחרים כדי לחלוק על הרה"ק הרא"ק, ולחזור שוב על 'מעשה אלעזר', די היה בנוק שכבר נעשה על ידו. בנוסף פקדו אז צרות ומצוקות את חבורות החסידים בטבריה וברייסין. כל אלו גרמו לכך, שהרה"ק הרא"ק מיתן את התנגדותו הגדולה לשיטת החסידות של הרה"ק הרש"ז.

מצוקת החסידים מהמגפה בטבריה

מצוקה נוראה פקדה את ישוב החסידים בטבריה באותם שנים של תקנ"ח ותקנ"ט, שאז ספגה חבורת החסידים בטבריה אכדות כבדות, בהסתלקותם של בחירי החבריא קדישא, ובראשם גדולי תלמידיו של הרה"ק הרא"ק, שעמדו לימינו בכלל ובפרט בעניין שיטת החסידות ברייסין: הרה"ק רבי משה בנו של הרה"ק הרמ"מ, והרה"ק רבי שלמה זלמן מווילנא¹¹, כעדותו של הרה"ק הר"ז משרניאוסטריא במכתבו אל תלמידו הרה"ק בעל

ולא די שלא תיסעו לארץ הקדש גם תהיו בבית האסורים. וכיוצא בדברים אלה. וכאשר שמע זאת רבנו זכרוננו לברכה, מיד אמר לו האמת. ששמו רבי נחמן, והוא נכד להבעל שם טוב זכרוננו לברכה ולרבי נחמן מהרדענקא, זכרוננו לברכה, מיד נסוג אחר הסרסור הנ"ל והלך מאתו... שם, אות יא.

10 '...וגילה לו [החסיד ר'] צחק שנלווה להרה"ק הר"ן] שיש שם שד"ר מארץ ישראל ועמם עוד שני אנשים ממדינתנו שהיו בארץ ישראל ועכשיו הם חוזרים לביתם ונוסעים מארץ ישראל לחוץ לארץ. וכאשר שמע זאת אמר הוא, זכרוננו לברכה, להאיש הנ"ל שהיה עמו: 'אני מזהיר אותך לבל תגלה אותי כלל ולא תגיד כלל מי אנוכי אם ישאלו עלי'. שם, אות ט.

'...ונכנסו בלבם על רבנו, זכרוננו לברכה, שהוא נוסע מהקרדאן [אוסטריה] לחלוק על החסיד המפורסם בוצינא קדישא מורנו הרב אברהם קליסקר, זכרוננו לברכה והנלוים אליו. ונכנסו בטעות זה עד שהיה להם הוכחות גדולות על זה לפי טעותם ונדמה להם כאלו הוא זכרוננו לברכה הוא משולח מאנשים רבים בשביל לחלוק עליו'. שם, שם.

'...והתחילו לחקור אצל האיש הנ"ל שהיה עם רבנו, זכרוננו לברכה, אם יש לו אגרת, והשיב שאין לו. ושאלו אותו מה כוונתו בניסעו זו לארץ ישראל, והשיב שאינו יודע כוונתו... אבל הם לא סמכו עוד על דבריו כנ"ל כי נדמה להם בבירור על רבנו, זכרוננו לברכה, כאלו הוא איש מרמה, חס ושלום, ונוסע לחלוק על אנשי ארץ ישראל. והלכו אצלו, זכרוננו לברכה בעצמו לחקור אצלו מי הוא ומאיזה מקום הוא ומאיזה משפחה ולא רצה לגלות כלל, ודברו אתו בחמתם, ורצו לחקור בכמה אופנים כדי להוציא ממנו איזה דבור להבין ממנו על ידי זה מי הוא, והוא השיב להם על כל שאלותיהם בחמתו ולא יכלו להבין כלל, ובלבל דעתם מאד מאד..., ואמרו לו: נכר אתה שאתה מהחולקים בוודאי ואינך רוצה לגלות... שם, שם.

'...והתחילו לשנוא אותו בתכלית השנאה, וביוזו אותו בכל מיני בייזונות, ... והוא זכרוננו לברכה התחיל לבקש אותם ואמר להם: זאת תדעו שבוודאי לא אגלה עיקר כוונת נסיעתי לארץ ישראל כי מלבי לפומי לא גליתי...השיבו לו: נראה בלשונך שאתה מדבר בלשונות המפורסמים הגדולים כמו ר' ברוך [ממעז'בוז] ורבי שלום [מפרוהביטש] ורבי נחמן [מברסלב] וכו' שדרכם לדבר גדולות בלשון נסתר אך בוודאי אין אתה אחד מהם כי נראה שאתה בוודאי מהחולקים על הצדיק הנ"ל. ואמרו לו שקודם שיבוא לארץ ישראל יהיה שם אגרת בארץ ישראל שהוא מהחולקים והמרגלים לכל יוכל להטעות אותם'. שם, שם. ראה לעיל בפרק ג, קובץ באו"י קסז עמ' קנח, ובמקורות שם, על החביבות והאהבה הגדולה שהייתה בין הרה"ק הרא"ק לבין הרה"ק הר"ן מברסלב, ומציין זאת הרה"ק הרא"ק במכתבו הקדוש אליו: 'אני בעוז אהבתי אהבת תמיד, תהילתו בפי בעיטור ועיטוף נפשי לה'. חיי מוהר"ן אות קנ.

11 מאגרת צד באגרות בעל התניא משמע כי שניהם עמדו לימין רבם הרה"ק הרא"ק כעמודי תווך במערכה על חילוקי השיטות ברייסין, והרה"ק הרא"ק מציין זאת באגרת הנ"ל: 'זאמר בפירוש בפניי 'הפקיד' הנ"ל: אם הי' ר"מ [רבי משה] בהרב [הרה"ק הרמ"מ] ור"ז [ורבי זלמן] מווילנא עדיין בחיים, בוודאי ובבירור שהי' הדבר בא לידי שפיכות דמים ולידי תקיפת... והי' נחרב אה"ק עד היסוד ממש...'. ראה לעיל בפרק א, כי רבי שלמה זלמן חזר משליחותו ברייסין בשנת תקמ"ז, ואילו נלווה הרה"ק רבי צבי הירש בעש"ט מתלמידי מרן הרש"ק, ושהתנגד למינוי הרה"ק הרש"ז למנהיג החסידים ברייסין, ידע הרה"ק הר"ז מקרוב על הלכי הרוח בין החסידים, וכנראה שהוא עצמו, בהיותו

"אהבת שלום"¹²: "...ובפרט בעתים הללו אחר שנת ראינו רעה תקנ"ח ותקנ"ט, שנשארו מעט מהרבה שנסתלקו צדיקים מופלגים קדושי עליון¹³....". עיקר האבודות היו בשנת תקנ"ט בשעה שהשתוללה מגיפה חזקה בטבריה¹⁴. אכן בבית החיים העתיק בטבריה שרדו מצבותיהם של גדולי החבריה שנסתלקו אז: הרה"ק רבי שלמה זלמן הכהן מווילנא - ד' אדר שני תקנ"ט, הרה"צ רבי שמואל ב"ר ישעיה סג"ל מפאלעצק - כ"ז אדר שני תקנ"ט, הרה"ק רבי משה מויטבסק בנו של הרה"ק הרמ"מ - ר"ח ניסן תקנ"ט, והרה"ק רבי אברהם שמשון כ"ץ מראשקוב בנו של הרה"ק בעל "תולדות יעקב יוסף" מפולנאה - ח' אלול תקנ"ט¹⁵ הרה"צ רבי אליעזר זוסמן¹⁶.

מלחמת נפוליון וגזירותיו של אחמד אל ג'זאר

שנת תקנ"ט והתקופה הבאה שלאחריה רצופות צרות ומצוקות לחסידי טבריה. מלחמת נפוליאון שהחלה בחורף אותה שנה, איימה על תושבי הגליל והישוב בטבריה שסבלו

אמון על שיטת החסידות מפי רבותינו שבא"י להדגיש את המעשה על ההתבוננות וההשכלה, לא היה שלם עם המינוי, והעביר במכתבו לחסידי רייסין כוונה מודגשת ומוצהרת הקוראת לקשר את חסידי רייסין עם הרה"ק הרמ"מ כמנהיג החסידים ברייסין. כפי שאכן רצה כך מלכתחילה הרה"ק הרמ"מ, בשנת תקמ"א, שהנהגת החסידים ברייסין תישאר בידיו.

הרה"ק רבי שלמה זלמן היה גדול וקדוש, הרה"ק הרא"ק והחבריה מתארים אותו: 'כבוד רב כהנא קדישא, שר התורה, א' מאריות שבחבורה'. עליו ראה יסוד המעלה, חלק א, עמ' קסה. וחלק ב. עמ' קנו מכתב נא. פ"א הוצרך ר' מענדילע לעניינו נגד הספרדים שיראה להם גודל עומקו ורומו בלימודו, אמר לר"ז מ"ן למדן איז זייער באהאלטיג, עס איז מיר שווער צוא דער ביוועזן, הלמדן שלכם קאנט איר דער ביוועזן, נעמט ארויס פין דער אונטער פאמיניצע והראה אותו, והראה להם גודל פלפולו ונשתאו כולם מגודל גאונו. 'הרב ר' זלמן ווילנער מטבר' הי' גאון גדול, והקאליסקער ביקש אותו שישב על כסא ר"מ אחר הסתלקותו ולא קיבל עליו'. כתבי ר"י שר"ב, חלק א, עמ' נ, אות כט, ל. נראה כי פרט זה אינו מדויק, כי הנהגת הרה"ק הרא"ק הייתה מאז עלייתו יחד עם הרה"ק הרמ"מ. זאת ועוד, במכתב הרה"ק הרא"ק המתאר את הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ, לקוטי אמרים, מכתב כג, אגרת הכולל, 'ואח"כ נדברנו עמו גם אנהנו כמה וכמה דברים מענין ההנהגה, וכל המבואר במכתבנו [מכתב כב] בשמו הוא צוה ויעמוד'. נראה כי אז גם נקבעה הנהגתו היחידה של הרה"ק הרא"ק על החסידים בטבריה, כי כן כותב הרה"ק רבי משה בנו של הרה"ק הרמ"מ במכתבו לאחר הסתלקות אביו הקדוש: '...וזכות אבות לבנים יזכרו, למען אוכל לילך בדרכי אבות ולהסתופף בצל החכמה של אדמו"ר מוהר"ר אברהם הכהן, כאשר ציווני אבא...'. יסוה"מ אגרת מה. אלא נראה כי מתוך גודל ענותנותו של הרה"ק הרא"ק ביקש מהרה"ק רבי שלמה זלמן ווילנר לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ להצטרף אליו כשני לו בהנהגת החסידים, כשם שהוא נלווה להרה"ק הרמ"מ בהנהגת החסידים בטבריה. והרה"ק הרש"ז ווילנר לא רצה, מפני הכבוד והיראה שחש כלפי הרה"ק הרא"ק. לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרא"ק חזרה הנהגת החסידים בטבריה בווגות, על ידי הרה"ק רבי צבי הירש מהארק"י ועל ידי הרה"ק רבי מאיר מביחוב.

12 אור צדיקים, קאלמייא תרמ"ז, בסוף הספר.

13 באג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פט עמ' שמו, כותב הרה"ק הרש"ז בשם הרה"ק רבי צבי מהארק"י והרה"ק רבי מאיר מביחוב שאמרו על חבורת החסידים בטבריה: '...יען היותם מתי מעט, כי רובם הלכו לעולמם...'. ובהערות כותב הרב שלום דוב לוי: 'במגיפה הגדולה של אד"ש-ניסן תקנ"ט נפטרו כמה מעולי תקל"ד'.

14 ראה קובץ באו"י קיב עמ' קעא, מכתב מהרה"ק רבי זאב מטשורנוסטריא מתאריך ח' אדר ב' תקנ"ט: 'מחמת גודל נחיצת מוכ"ז ומה גם אשר עכשיו פה באה"ק ההסגר כאשר יספר מוכ"ז... והנה זמן רב אשר הכנתי אגרת לכם בארוכה... אבל הנחתי אותם באה"ק טבריה תובכ"א כאשר ברחתי משם מחמת ההסגר...'. וכן הוא בשבחי הר"ן אות יט: '...נפל שם דבר בעיר [טבריה] והוכרח [הרה"ק הר"ן מברסלב] לברוח מאכסניא שלו לאכסניא אחרת, ואחר כך נפל שם הדבר גם כן, והוכרח לברוח מטבריא'.

15 תקיפא דארעא ישראל, הרב מנחם מענדיל וזיניצער, קרית וזניץ בני ברק. עמ' קח. ובציון המצבות על פי ספר 'אור הגליל' להרה"ח ר' שלום גפנר ז"ל, שיגע בנאמנות ובאומנות בבית החיים העתיק בטבריה, וחשף את מצבותיהם של גדולי החבריה וזכרונם לברכה.

16 סופר וכותב כתביהם של הצדיקים הקדושים הרמ"מ והרא"ק. ב"ז שבט תקנ"ט מופיע חתימתו על הסכמה לספר 'שבחי ירושלים', ובמכתב מעשה אלעזר מדיסנא שלהי תקס"א, הוא נזכר כ'המנוח ר' זוסמן', אגרות בעל התניא, אגרת צד. ייתכן מאד כי גם הוא נספה אז במגיפה.

רבות בעיצומה של המלחמה ובעיקר לאחריה. אמנם, חדשים ספורים אחר כך נסוג נפוליאון מארץ ישראל, לאחר שלא יכול היה לכבוש את עכו בהיותה מבוצרת, ורבים מחייליו נפלו במגיפה האמורה¹⁷, אך אז החלה מסכת גזירות ורדיפות על ידי אחמד פאשה אל-ג'זאר, שמשל על צפון ארץ ישראל מטעם האימפריה העות'מאנית בין השנים תקל"ה-תקס"ד¹⁸ ושקבע את העיר עכו כבירתו. רשע עריץ אשר בשל אכזריותו ומנהגו להטיל מומים בנתיניו כונה 'אל-ג'זאר' - 'הקצב'.

יועצו הקרוב של אל-ג'זאר היה היהודי הגביר רבי חיים פרחי. עליו סמך בכול¹⁹. בהמלצתו של הגביר רבי חיים פרחי, התמנה רבי יצחק אבולעפיה נכדו של הגאון רבי חיים אבולעפיה מחדש היישוב היהודי בטבריה, כ'פקיד ומושל על טבריה וצפת'²⁰.

את המסים היה גובה בריכוזיות ויעילות ובזמן המדויק, עם כל התוקף והאכזריות, בלי שיסבול שום התמהמהות בתשלומים. בחורף תקנ"ט כשביקר הרה"ק הר"ן מברסלב בטבריה, היו מושלכים בכלא כעשרה מחכמי העדה בשל פיגור בתשלום²¹. רבי חיים פרחי²² ורבי יצחק אבולעפיה²³, היו מליצי יושר, עוזרים ומסייעים לחסידים בטבריה בהלוואות עד בואם של השד"רים עם צרור הכסף. הרה"ק הרא"ק היה בקשר ידידות עם שניהם.

לאחר נסיגת נפוליאון בקיץ תקנ"ט, נוכח אל-ג'זאר בנזקים הכבדים שהשאירו הצרפתים בחומות העיר ובמבצריה, וכנקמה הטיל על יהודי הגליל לממן את התיקונים. שכן בעוד נפוליאון צר על חומות עכו, פרסם מנשר, בו קרא ליהודים להצטרף אל שורותיו²⁴, ומדגיש כי הוא מכיר בעוולות ההיסטוריות שנגרמו ליהודים, ובזכותם להקים ישות יהודית

17 "ההיסטוריה של ארץ ישראל" כרך שביעי, עורך א. כהן, עמ' 141-147.

18 "ההיסטוריה של ארץ ישראל" שם, עמ' 131-150. 'ירושלים' א. לונץ, כרך שנת תר"ע, עמ' 216-218.

19 אך בעת חימה הורה לנקר את עינו ולחנות את חוטמו. רבי יהוסף שווארץ, שחי בירושלים באותם הימים, מעיד: 'זיהי אז עבכו הרשע והאכזר אחמד ג'זאר פאשא, וישם על הגביר הנ"ל (פרחי) עלילות דברים עד ששלח ידו בו וינקרוהו עין אחת וחתך ראש חטמו, ולא יוכל לו, כי האכזר מרד גם במלך וירא המלך מללחום בו'. זכרונות ארץ ישראל, כרך ראשון, עמ' 101.

20 'הפקיד חרי"א' = חכם רבי יצחק (ב"ר ישכר) אבולעפיה - שימש ברבנות בטבריה כממלא מקום זקנו רבי חיים אבולעפיה, זבימים אלו מושל ופקיד על שתי העיירות האלו (צפת וטבריה) הי' הרב ר' יצחק אבולעפיה בתוקף ממשלת השר הגביר הצדיק הקדוש ר' חיים פרחי זלה"ה...'. פאת השלחן, לרבי ישראל משקלוב, תשכ"ח, פנקס הכולל צפת: 'אודות התחלת ישוב האשכנזים הנקראים פרושים', עמ' 6.

21 שבחי הר"ן אות יט.

22 'כששמע הרה"צ מו' הרה"א [מקאליסק] שרבינו [מוהר"ן מברסלב] ז"ל רוצה לנהוג נסיעות לביתו, שלח שליח מיוחד אליו עם אגרתו, וגם אגרת הכוללות, ואח"ז יצאו מצפת ובאו לעכו, והלכו להגביר שהיה להם אגרת אליו מהרב הקליסקר הנ"ל, ונתארחו אצלו...'. חיי מוהר"ן פרק 'נסיעתו לא"י' אות לו. קרוב לוודאי שהכוונה להגביר רבי חיים פרחי שהתגורר בעכו.

23 הרה"ק הרא"ק והחבריא הק' מתארים אותו במכתבם משנת תק"נ: 'אי שמים כי חדלו ארחות חיים, הלא היא כתובה על ספר דברי הימים למלכא הוא כבוד השר פקידנו התה"ש הרב המובהק כמוה"ר יצחק אבולעפיה הי"ד. נדפס לראשונה מצילום גוכתי"ק הנמצא במכון בית אהרן וישראל ומובא במאמרי 'תעודות נוספות לשליחותם של רבי אברהם אזולאי ורבי אשר אשכנזי מטבריה' ושם נדפס גם לראשונה שטר המינוי שם מתנוססת ראשונה חתימתו של רבי יצחק אבולעפיה, קובץ באר"מ עמ' קלג-קמ. יסוה"מ, תש"ס, ב, עמ' שע. הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי מתאר את סיועו של הפקיד' חכם רבי יצחק אבולעפיה: 'ובה"ש הביא עמנו מעיה"ק ירושלים הרב הפקיד שלנו, ועמד לימין צדקינו, ופעל ויקחו הרווחים של שנה אחת, וימתינו עד ביאת חברי ידידינו מוה"מ מאיר...'. יסוה"מ אגרת צב.

24 ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העות'מני, עמ' 321-322.

עצמאית בארץ ישראל. בכך רצה נפוליאון לשבות את לבם של היהודים בגליל, ובעיקר את לבו של רבי חיים פרחי, שהיה המוח בכל שלבי המלחמה וההתגוננות בעכו. משימה זו נכשלה, אך הנזק היה רב, כי בעיני המוסלמים הפכו היהודים למזוהים עם נפוליאון²⁵.

מאז הפכו חיי היהודים בגליל לתופת. החובות שהוטלו עליהם צברו ריבית קצוצה ואכזרית. בפרט סבלו החסידים בטבריה, כשההכנסה התמעטה בעקבות הוויכוח ברייסיין, ופנו בעת צערם לעזרת קהילות אחרות בגולה. מאותה תקופה שרד מכתב שנשלח בשלהי שנת תקס"א על ידי הרה"ק הרא"ק וששה מחשובי החסידים לאחד מחשובי הרבנים במרוקו, באמצעות שד"ר רבי דוד אשכנזי²⁶, שבו מעלים את המצוקה הנוראה:

'...אמת מארץ תצמח, מהודעין אנחנא את כל התלאה אשר מצאתנו, בקום עלינו אדם, איש דמים ומרמה, מארץ רחוקה בא, חילל בריתו מצותו הפר, יצא מן הכלל כפר, עמד עלינו כללותינו, כאשר מפורש יוצא בכתב הכוללות, והן היום נפשנו קצה מרוב עולות חובות מלוגמא דשטרי²⁷.

מפנקס שליחותו שרד מכתב המלצתו של אחד מגדולי רבני מרוקו הגאון רבי שאול ישועה אביטבול²⁸:

'שמענו אוזנו וימס לבבנו, יתר שאת ויתר עז הצרות, אשר בני יקרים טרופים באלפס, ונתונים למרמס אנשי חמס, מכי רמו צערי בצערי בת ציון... כאשר ראינו באגרת שום בעל בכי מקדושים גאונים עליונים עיה"ק טבריא תוב"ב... בקום עליהם אדם בליעל השקם סף

25 ירושלים - לונז, כרך תרס"ז, עמ' 356, מועתק מכתבו של א' מגדולי רבני ירושלים הספרדים רבי משה מרדכי יוסף בכ"ר מיוחס מחבר שו"ת מים שאל ובריכות מים. שלוחי א"י, יערי, כרך ב, עמ' 564, 705 ועוד.

26 מכונה רבי 'דוד הגדול' מחשובי החבריה בטבריה. עליו ועל שליחותו, ועל פגישתו עם הגה"ק החיד"א שממנו שמע כי הבעש"ט הגיד גדולת נשמת הקדוש רבי חיים בן עטר בעל אור החיים, ושהביאו בספרו 'שם הגדולים' ראה יסוה"מ חלק א עמ' קיא-קיב ובהערות. ראה בקובץ באו"י קמג עמ' קסט על שליחותו זו שיצא כשד"ר לארצות המערב, [צפון אפריקה], ונמשכה כנראה עד אחרי שנת תקס"ו. מובא בכתבי ר"י שו"ב, כתי"י, אות תרעח, ואות תרפ. מפי רבי משה מרדכי מקאברין 'שמע מפי ר' אהרן ווילייקער (המשולח בקאדינוב ממועות א"י וגם מאדמו"ק), ששמע מפי הרב ר' 'דוד הגדול', שפ"א ה' דוחק גדול בא"י, ושלה אותו הקאליסקער לארצות המערב, ונשתהה שם כמה שנים... סיפר שבהיותו שמה ה' אצל רב במדינות המערב, ושאל אותו שיש א' במדינתכם שלמה בן אישא, [מ"ר הרש"ק] מי הוא, ואם הוא בחיים עדיין, א"ל מנין אתם יודעים אותו, א"ל שאביו זקינו ה' ג"כ רב בעיר זו, והי' צדיק גדול מפורסם, ואחר פטירתו קיבל הוא הרבנות, ושמע מזקינו הנ"ל, שפ"א נכנס לחוץ וראה שכל האויר וגם כל השדות מלאים מהחיצונים, ושאל להם מה מעשיכם פה, א"ל יש א' במדינות פולין שמו שלמה בן אישא, ואנו מתפחדים ממנו מאד, שבעת שמעשן הלולקא, או מריח טאבאק, הורג ממנו לאלפים (כי מתים ככני אדם) ואנו בורחים ממנו מאד עד שהוכרחנו לעקור ממדינה ההוא ובאנו לכאן'.

27 יסוה"מ מכתב פו.

28 רבי שאול ישועה אביטבול רבה הראשי של העיר צפארו, מרוקו. נולד שם בשנת תצ"ט, לאביו רבי יצחק. בשנת תקי"ז בהיותו בן שמונה עשרה, הוסמך לדיינות. בשנת תק"ן, העליל שר העיר צפארו על רבני העיר. רבי שאול ישועה ורבי שלמה אביטבול נשלחו לכלא ושוחררו רק לאחר שקהילתם שילמה עבור כל אחד מהם 100 מתקאל (מטבע מרוקאי). באלול תק"ן, מעיד רבי שאול ישועה כי הוגלה לאיגלוואן. לאחר זמן חזר לצפארו. רבי שאול ישועה נפטר בכ"ה באלול בשנת תקס"ט. על מצבתו נחרת: 'המאור הגדול אור בהיר וזהיר המאיר לארץ אבא למלכא מלכי צדק מלך שלם, ושפט דלים בצדק, והוכח במישור לענוי ארץ, אבא שאול ומשיב כהלכה, עין טובה ורוח נמוכה...הוא מל את ישראל אלף ות"ק ילדים אשר בארץ. עשות ספרים הרבה אין קץ, לחמו נתן מימיו נאמנים...והוא שפט את ישראל מ"ט שנים, ושמנו נודע בשערים המצוינים...בהלכות שחיטה וטרפות הוא ראש המדברים...'

רבי שאול ישועה כתב פסקים רבים וכתבים ביני טרפות אך כתביו אבדו, נכדיו אספו מקצת מהתשובות ששלח לכל רחבי מרוקו וקיבצו אותם בספר עם כתביו שנותרו, אבני שייש בשני כרכים, שו"ת על כל חלקי השו"ע, וקונטרס 'רבני קודש' - הלכות ומנהגי טרפות ופירושים וחיידושים על התנ"ך והש"ס, יצא לאור בשנת תר"ץ בירושלים.

רעל, כל כהאי ריתחא רתח, ציר של פגעים, זרע מריעים, מזרע האדם ארסו של עכנא, ופריץ חיות שולח בם, מהם אפעה ושרף מעופף, זרע חומר צעורים, ונשמע וימס לבבינו, ולא קמה עוד רוח באיש...²⁹.

סכומי החובות הלכו ותפחו לממדי ענק מבלי סיכוי ריאלי להחזירם. בנוסף העיקו המסים השוטפים השנתיים שהיו גבוהים מאד. בצר להם החלו היהודים למכור כתרים של ספרי תורה וריהוט של בתי כנסת, אך לא היה בהם די, וימסרו את חפצי ביתם ומלבושיהם ונשארם בעירום ובחוסר כל³⁰, ועדיין לא היה בכל אלו להחזיר את החובות. בשנת תקס"ג, כשהעריץ אל-ג'זאר נוכח כי עדיין לא שולם החוב, שלח את גייסותיו ותפסו שני בחורים צורכי דרבנן מעדת הספרדים בטבריה, ובאכזריות חנקום למוות ותלו אותם לעין השמש למען יראו וייראו³¹.

העריץ אל-ג'זאר מת בשנת תקס"ד, אך מוראות הימים ההם נצרכו לאורך שנים. רישומם של הסבל והמצוקה נשאר ימים רבים, ושוב פונים החסידים בטבריה, בשנת תקס"ז, באמצעות השד"ר רבי אברהם אשכנזי לרבה של צפארו במרוקו הגאון רבי שאול ישועה אביטבול:

'עתה באנו בע"ט לחננה, ברוב חנינה וחמלה רבה, מפני הורע'ת שעה, כי רועה התרועעה וכו' אשר כל אזנים תצלנה משמוע, הלא קול נהי נשמע למרחוק, את קול ההבערה, צרה כמבכירה, גזירה לגזירה, ואפס קצהו יראה בכתב הכוללת, ומשם בארה מעין המאורע אשר קרה לנו, לא תקום פעמיים צרה, משהוכפלו הצרות, צרות תכופות בגודל התלאה, תלאה ע"ג תלאה וצוק"ה על גבי צוק"ה, עד אשר דמים בדמים נגעו ובאו מים עד נפש ממש...³².

במכתב המלצתו שנכתב בשנת תקס"ט מרעיף וקושר כתרים להרה"ק הרא"ק ותלמידיו הקדושים בטבריה, והדברים מצביעים על יקרת שמו הקדוש וחבורתו הקדושה בקהילות הספרדים בצפון אפריקה:

'שאל אני ונדרשתי לכהן, להכהן הגדול, שר צבא המרום, במרום נשגב בתעצומיהן, יפה שורה ומקור עצם הקדושה, קדוש יאמר לו ועם קדושים נאמן, שונו בשיעוריהן, אשר בקדושתו ימינו שפחה בנסתרות ומשיביע לכל חי רצון, ואורו נגה עליהן, ברוך שככה לו בעולמו, במרום גדול שמו, נהירין ליה שבילי דשמיא כשוקי טבריא, ואור מקיף עליהן, ונמסרו לו מפתחות גנוי חכמה וכל תעלומה, דולה ומשקה מעימקא דנחלא דלא פסיק מימיו לעלמין, ואשתקיין מניה אריות וגוריהן, צדיקים יושבים לפניו ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, ועטרת מלכם בראשם, רב כהנא רבא, מוכתר בכולהו כתרים - כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן, הוא הגאון המפורסם האלקי כמוהו"ר אברהם הכהן יזי"א'³³.

ובדבריו הוא נענה לבקשותיהם של הרה"ק הרא"ק והחסידים ומתייחס למצוקה הנוראה הנמשכת מאז גזירותיו הנוראות של אל-ג'זאר הרמוזים בתוך דבריו, שאף לאחר מותו 'עדיין חציו אינם כלים':

29 יסוה"מ תש"ס, ב, עמ' שעו.

30 ארץ ישראל ויישובה בימי השלטון העותמני, עמ' 395-6. שלוחי א"י יערי כרך ב עמ' 668-670 ועוד. ירושלים, לונץ תרס"ז עמ' 214 ואילך, ושם מכתב של הגאון החיד"א העוסק בפרשה כאובה זו.

31 'מזרח ומערב', ר' יעקב משה טולידנו, כרך ד, תר"צ, עמ' 41, 44-47.

32 יסוה"מ, תש"ס, ב, עמ' שפה.

33 יראה זרע יאריך ימים אמן - שם, עמ' שפו.

'...ושם ראינו את הנפלים ורבים חללים, הללים דבקו צעריים, וכוזעו עולה הצעיר דמצערי רבנן תקיפי דארעא, בקום עליהם אדם בליעל, גזר ממכלא צאן ופריץ חיות שולח בס, עשה בהם שפטים, לא השיב ידו מבליע, כבוצר על סלסלות, ושפץ שפץ ובז בזם וכף רכושם מחוט ועד שרוך נעץ, שקיל כל טיבותיהו והדר שדינהו אחזרי לחזר על הגבאות, להביא מן הרחוק פדיון נפשם ממון עצום שקצב הקצב, אעפ"י שנקצב עדיין חציו אינם כלים עלו עלו לסך גדול...!'

מצוקות החסידים ברייסין ובליטא בהלשנות ומאסרים

במקביל למצוקות החסידים בטבריה, עברה אז תקופה לא קלה גם על הרה"ק הרש"ז והחסידים ברייסין. עקב מלשינות המתנגדים, נאסר בראשית שנת תקנ"ט הרה"ק הרש"ז והובא לפטרבורג, וכ"ב חסידים מווילנא וסביבתה נאסרו אף הם. קבוצת החסידים שנאסרה היו נמנית בעיקר על 'המנין הקרליני' בוילנא שמורכב היה מחסידי הרה"ק הרש"ז ומחסידי מרן הרש"ק שנסעו להרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. הרה"ק רבי שניאור זלמן שוחרר כעבור שבועות מספר בפטרבורג ביום י"ט כסלו, וביום כ"ח בכסלו שוחררו כ"ב החסידים מבית המעצר בוילנא, לאחר שנחקרו על הקשר בינם לבין הזיקה הקרלינית³⁴.

הוויכוח שניטש בין החסידים ברייסין, עלה גם בימים שהרה"ק הרש"ז ישב במאסר. לפי מה שנראה מתיק החקירה הוא לא נשאל על מהות הדרושים וענייני הקבלה שמתבארים בהם³⁵. המתנגדים לא האשימו את החסידים על עיסוקם בקבלה³⁶. ואין הדברים עולים מכתביהם בתקופה זו. אדרבה מתוכם משמע כי תלונות המתנגדים הם שכביכול החסידים מזלזלים חלילה בכתבי האר"י הקדוש³⁷.

שאלת החוקרים התמקדה בכך שרצו לדעת מהרה"ק הרש"ז היכן למד וממי קיבל את דרך דרשותיו לצבור החסידים, אך נראה כי הרה"ק הרש"ז חשש שאולי נודעו השלטונות מהוויכוח הקשה שפשט בימים אלה בין החסידים ברייסין לבין עצמם, ובכך יש בידם להוכיח כי אפילו חבריו הצדיקים מתנגדים אליו, לכן הרחיב במענהו והשיב לחוקרים בהטעימו:

34 ראה לעיל פרק ב, קובץ קסב עמ' קמא.

35 בית רבי א עמ' 60 מביא בפרק 'השאלות ששאלו ממנו ותשובותיו ע"ז' שאחת השאלות היתה: 'על שאומר ד"ח בגילוי ומגלה רזין דאורייתא לכל ועל שבדרושיו מובא שמדת המלכות היא בחי' אחרונה...! והעיר הרב יהושע מונדשיין בספרו 'המאסר הראשון' עמ' 18: 'מן התשובות ניכר שהוא נדרש לבאר גם את מהות הדרושים שלו, וענייני הקבלה שמתבארים בהם, אבל לענין 'מדת המלכות' לא מצאנו רמז בתשובות אלו'. לענ"ד הוא אף לא נשאל על מהות הדרושים, אלא ממי קיבל דרשותיו, כמפורש בדברי עדותו: 'לאשר נשאלתי מהשרים ממי קבלתי דרשותיי. התייחסותו הארוכה למהות הדרושים שלו ושל חבריו הצדיקים הייתה יוזמתו הבלעדית, והוא עצמו מטעים: 'זהנה אף שאיני יודע אם יש איוו נפקותא להודיע זה להשרים יר"ה'.

36 וכי המתנגדים לא עסקו בקבלה? הטענה נגד החסידים על לימוד קבלה והנהגות קבליות המובאים בהרמ"ו וכתבי המתנגדים היה רק בשנת תקל"ב, ורק בהר"ם כראדי, (וילנסקי חסו"מ כרך א. כתב ב, וגם כתב ג נערך על ידי סופר קהל בראדי ועורך הכתבים זמיר עריצים וחברות צורים, ראה שם עמ' 32) -זאת כדי שלא יזהו את החסידים יחד עם הנהגתם הקבלית של 'חכמי הקלויז' בבראדי.

37 ראה שבר פושעים, ש ר' דוד ממאקוב, שנכתב בשנת תקנ"ח-תק"ס, שהחסידים מזלזלים חלילה בכתבי האר"י ז"ל. חסו"מ כרך ב, עמ' 164, ובצוואתו שנכתבה בשנת תקע"א-ע"ד, שם עמ' 244 הוא כותב על החסידים: 'אין מן הצורך לידע וללמוד כתבי האר"י...!'

‘והנה אף שאינני יודע אם יש איזו נפקותא להודיע זה להשרים יר”ה, אך ההכרח אלי לומר האמת כאשר הוא ולהשיב לאשר נשאלתי מהשרים ממני קבלתי דרשותי, ע”כ באתי להודיע שעיקר דרשותי הוא מאשר בינותי בספרי, כי אף המעט מחכמת הקבלה שאני אומר דרך מקרה ג”כ כתוב בספרי קבלה שנדפסו, רק שתחלת לימודי בספרי קבלה שנדפסו היה אצל הרב הנ”ל [הרב מ’ בער וז”ה]...’.

וכך כותב הרה”ק הרש”ז ומרחיב בפרק שקהילות החסידים ברייסין דנים בה בעיצומם של הימים ההם, בין שיטתו לבין שיטת חבריו הצדיקים³⁸:

‘והנה ככה הוא ממש אצלנו עכשיו שנתרבו קצת הרוצים להתפלל בכוונה כנ”ל, וצריכים לשמוע דברי מוסר הרבה השייכי לתפלה ומעין גדולת הבורא וחסדיו כנ”ל, ולכן ניתוספו עכשיו מגידים אחרים ונקראים בפי שונאינו בשם רבני חדשים, אף שבאמת אין מחדשים דברים חדשים ח”ו, רק מה שבוררי ומלקטי ומביני מהספרים כמו מגידי הישנים, אך אעפ”כ נראים בעיניהם כחדשים נגד שאר מגידים של הקהל, מחמת שהם אינם דורשים כלל מענין טהרת הלב בתפלה בכוונה. והנה רבני ומגידי אלו הנראים בעיניהם כחדשים יש בהם ג”כ מדרגות רבות, כל א’ כפי שכלו ובינתו בספרים להוציא מתוכם דברי מוסר השייכי לתפלה וענין גדולת הבורא וענין האהבה ויראת ה’ ופי’ התפלה בהרחבת הביאור ככמה אופני המבוארי בספרי קדמוני, ואין שום רב דומה לרב שני, וכמו שאר המגידי של הקהל ממש ואף שאינני מכיר היטב רוב הרבני וכמעט כולם הנראי כחדשי הנ”ל שבאוקריינא ואלין ושאר מדינות, ולא שמעתי דרשותיהם, אעפ”כ כמדומה לי שכך הוא הענין של דרשותיהם על טהרת הלב לה’ ולבריות כדרשותי, רק שהסגנון של הדרשות שלנו וגם הנהגות שלנו ברבנות אין דומין זה לזה כלל רק כל א’ מתנהג כפי שכלו ורצונו...’.

‘...וגם הרבה מהאנשים שאין רוצים להאריך בתפלה או שאין להם פנאי אעפ”כ הם חפצים יותר לשמוע ממני מלשמוע משאר מגידי הקהל הנ”ל, כי דבריהם נכללו בכלל דבריי וביתר שאת בהשכלה והבנה אשר בינותי בספרי קדמוני רבים, ולפעמים גם מעט מספרי קבלה מה שאפשר להבין ולהסביר למי שלמד בספרי קבלה...’.

‘...סגנון הדרשות שאני אומר לעם רובא ורובא הם ע”ד הפשוט והנגלה כדי שייבנו כל השומעי באר היטב, רק לפעמי’ דרך מקרה אני אומר איזה דבר ק”ל מחכמת הקבלה מה שאפשר להבין ולהסביר למי שלמד קצת בספרי קבלה המצויים ביד הכל, והיינו מה שמגיע מזה איזה תועלת לאהבה את ה’ ולירא אותו לשמור מצותיו ולהתפלל בכוונה מעומקא דליבא’.

בניסן תק”ס התרגשה ובאה מלשינות חדשה שהגיש ר’ אביגדור מפנינסק על הרה”ק הרש”ז, בעקבותיה נאסר שוב בפטרבורג ביום ד’ כסלו תקס”א ושחרר בכ”ג בכסלו, אך נשאר בפטרבורג למעצר-בית עד לשחרורו המלא ביום כ”ז ניסן תקס”א, וגם אחרי שחרורו הסופי נשאר בפטרבורג עד אמצע קיץ תקס”א, ולאחר שעברה עליו תקופה לא קלה בה שבע מרורים חזר לרייסין, לא אל מקום מגורו הקודם - לאזניא, אלא נסע משם והתיישב בלאדי³⁹.

38 ‘דברי העדות שכתב רבינו’ לשלטונות בחשון תקנ”ט, ‘המאסר הראשון’, עמ’ 70-75 אות יב, יג, טז.

39 הרב שלום דוב לוי, תולדות חב”ד ברוסיא הצארית, עמ’ לט. ראה מאמרו של הרב עמרם בלוי ‘היכל הבעש”ט’ יד, עמ’ קיח-קכא ושם בעמ’ קלג.

ניצחון לשיטת הרה"ק הרש"ז ברייטין

לאחר תקופה קשה זו שעברה על הרה"ק הרא"ק וחבורת החסידים בטבריה⁴⁰, ובעיקר לאחר 'מעשה אלעזר' שסיכן את ישוב החסידים בארץ ישראל, מיתן הרה"ק הרא"ק את התנגדותו הגדולה לשיטת החסידות של הרה"ק הרש"ז עד אשר הפסיק לגמרי לעסוק בדבר. באותה שנת תק"ס שלח לו הרה"ק הרש"ז תשובתו בעניין שיטתו⁴¹, אך המכתב לא הגיע לידינו. ומיד, באותו חורף, שלח אליו הרה"ק הרא"ק מכתב-תשובתו שהגיע אליו בשנת תקס"א⁴². וגם שלח אז מכתב ל'הבנים'⁴³ וגם לכוללות חסידי רייסיץ⁴⁴ אגרת שלומים שבהם הוא משבח את דרך ה'התבוננות' ככלל, וכדי להשקיש ולככות את התבערה נמנע מלפרט לאיזה סוג חסידים⁴⁵ ה'התבוננות' מיועדת.

בשלהי⁴⁶ שנת תקס"א שלח הרה"ק הרא"ק בידי שליחו הרה"ק רבי מאיר מביחוב להרה"ק הרש"ז אגרת המפרטת את תלאתיו בעקבות 'מעשה אלעזר'⁴⁷ בתוכו הוא מרמז על

40 נראה כי בפטירת אחד מתלמידיו במגיפה תלה הרה"ק הרא"ק את הסיבה בפטירתו כעונש על 'הוצאת דיבה' נגד הרה"ק הרש"ז. כפי שהרה"ק רבי צבי הירש מהארקאי סיפר 'באריכות בחורף תקס"ב' להרה"ק הרש"ז. 'אג"ק אדה"ז' תשע"ב אגרת פו, עמ' שלב.. הרה"ק הרא"ק במכתבו אל הרה"ק הרש"ז כותב: 'וכבר קבלתי יסורים ומיריות הלב הרבה מאוד אלף פעמים ממש יותר מכת"ר'. אגרות בעל התניא, אגרת צד.

41 'ובשנת תקנ"ט, מחמת צוק העתים לא נפניתי להשיב לו תשובה נכונה, עד שנת תק"ס, ולזאת השיב כהוגן בשנת תקס"א...'. שם, אגרת פט עמ' שמא.

42 'וגם במכתב אלי חיבה יתירה נודעת ברוב עוז ותעצומות עד מיצוי הנפש ממש, ובהסכמה רבה ועצומה על כל מילי דחסידות הנשמעים בעירנו...'. אג"ק אדה"ז אגרת פו, עמ' שלג.

43 'וגם להבנים הידועים כתב ביחוד בחיבה יתירה באהבה עזה והסכמה הנ"ל' שם אגרת פו, עמ' שלג. ובהערות העורך הרב ש"ד לויין: לא נתפרש מי הם, ונוכרת גם לקמן אגרת פט: 'גם להבנים כתב על ידו מכתב חבה ורעות'.

44 לעיל ציינתי כי נכתב בשנת תקס"א, בהסתמך על הערה באג"ק אדה"ז תשע"ב, נספח 30, עמ' תקד. בהסתמך על מה שהזכיר הרה"ק הרש"ז שם אגרת פט, מאלול תקס"ה: 'ויפה כוון במכתבו דשנת תקס"א לכללות אנ"ש'. אך נראה לי כי נכתב בשנת תק"ס ומזכירו הרה"ק הרש"ז במכתבו לחסידים ב'מנין פראשמושקעס' בויתבסק, שם אגרת פו, מניסן-אייר תקס"ד: '...מה שכתב במכתב מודעא רבה לכללות אנ"ש דמדינתנו בחורף תק"ס ע"י מו' דניאל, ואשר כבר שלחתי ההעקתה אליכם' אלא שבהערה בשוה"ג רשום: 'המודעה רבה' לא הגיעה לידינו. ולדעתי הכוונה היא אל מכתבו של הרה"ק הרא"ק הנזכר בנספח 30 עמ' תקד, והוא אכן משנת תק"ס, אלא שהרה"ק הרש"ז הזכירו בשנת קבלתו לידי הקדושים, כשם שמצאנו כי נהג לציין מכתבים מא"י לתאריך שנת קבלתם, וכפי שכתב ר' שלום דוב לויין בעצמו במקורות והערות לאגרת נא, אג"ק אדה"ז, תש"מ.

45 כפי שכתב במכתבו משנת תקס"ה להרה"ק רבי מאיר מביחאוו 'והייתי מחפש למצוא מקום עפ"י התורה איך לכתוב עפ"י דבריו שלא לפי דעתי ורצוני ולצאת ידי שמים וכו'.. אגרות בעל התניא, אגרת צו. וראה שם ביתר אריכות באגרת צט, ומוסיף שם: '...ועדי בשחק נאמן עלי שכונתי לש"ש וטעמי ונימוקי עמי כמוס עמדי מראשיתו עד אחרייתו, אין די באר, לבר האי טעמא שהבנתי דשכיח היוקא דאלעזר שהי' מוכן למסירות ומלשינות ח"ר'. וראה לעיל בפרק ג, קובץ באו"י קסז עמ' קנד.

46 ר"צ הילמן כותב בהערות בשולי האגרת: 'נכתב לפני ג' סיון תקס"א, כי ביום זה נפטר הרה"ק רבי יעקב שמשון משיפוטיבסקא, אשר הכותב מזכירו מבלי להודיע על פטירתו בשנה זו, ומבלי ברכת החיים'. אך העירני הרב יוסף צבי לידר כי אין מכך כל ראיה, אדרבא הוא כותב על הרה"ק משיפוטיבסקא: 'והגם שהרב הנ"ל לא היה... בלשון עבר, ומכאן ראיה כי נכתב לאחר ג' סיון. מה גם שהאגרת נשלחה על ידי הרה"ק רבי מאיר מביחוב, שעדיין היה בחודש אב תקס"א בטבריה ושם חתם בטבריה על אגרת שד"רות למרוקו. יסו"ה אגרת פו.

47 אגרות בעל התניא, אגרת צד. נשלח מהרה"ק הרא"ק על ידי הרה"ק רבי מאיר מביחוב, 'נגמר בדעתי לשלוח את אהובי ידידי נאמן ביתי המופ' מו"ה מאיר מוכ"ז נ"י. כי קשה לי מאוד לבאר את הכל במכתב...'. מכתב זה וקטעים ממנו נזכרים על ידי הרה"ק הרש"ז באג"ק שם באגרת פט: 'גם אחר שחזר מ' אלעזר למדינתנו כתב ביד שלוחו מאיר מביחעוו, אל יזכירו ראשונות ומה שעבר עבר, אהבה עזה מוסיף והולך כו', אתה ה' ידעת שבתי וקומי בנתה לרעי כו'.

הנסיבות שהביאו לכתוב בשנת תק"ס אל כוללות החסידים ברייסיץ⁴⁸. מאז נמנע הרה"ק הרא"ק מלעסוק יותר בחילוקי הדעות בשיטת החסידות, וגם אותו חסיד חזר לרייסיץ⁴⁹. נראה כי במכתבים ששלח מאז לחסידים ברייסיץ ואל הרה"ק הרש"ז לא נגע עוד בחידוד השיטות, אלא מכתביו היו 'טובים'⁵⁰, דהיינו התעסקו ב'מילי דארעא' הנוגעים להחזקת ישוב החסידים בארעא קדישא, ולא ב'מילי דשמיא' הנוגעים לחילוקי הדעות בשיטת החסידות⁵¹.

אמנם, חסידי מרן הרש"ק ברייסיץ, הניחו, כי עמדתו של הרה"ק הרא"ק עדיין היא נגד השיטה של הרה"ק הרש"ז, אלא בגלל החשש מפני סכנת קיום הישוב החסידי בטבריה, הוא נמנע מלהביע אותה בפומבי⁵².

מכתביו של הרה"ק הרא"ק לאנ"ש ברייסיץ ששרדו מאותה תקופה הם שניים. הם משקפים את התקופה שאנו דנים בה, ומצביעים בעליל על ההפסקה שחל בוויכוח נגד שיטת הרה"ק הרש"ז. הראשון משנת תקס"א⁵³ שמענו מיועד ל'אנ"ש דמנין פראשמוסקעש בק"ק וויטעפסק יצ"ו וגבאי צדקה'. אותו מנין שהרה"ק הרש"ז כתב אליהם כעבור שנתיים בשנת תקס"ד⁵⁴, ומשתף אותם במה שקורה ב'מילי דשמיא ובמילי דארעא'. וויטבסק הייתה מאז מעוזם של מנהיגי חסידי הרש"ק ברייסיץ ומרכז לפעילות הגביה למעות ארץ ישראל⁵⁵. הרה"ק הרא"ק במכתבו אליהם, אינו מזכיר מחילוקי הדעות אפילו ברמז.

במכתב אחר משנת תקס"ב⁵⁶, פונה הרה"ק הרא"ק לשני שד"רים שעוסקים בגביית מעות ארץ ישראל, שמתוכנו יש אולי משמעות שהיו חלוקים רעיונית ביניהם בעניין השיטות שפילגה את חסידי רייסיץ, ומבקש מהם שישוררו ביניהם השלום:

48 ראה לעיל הערה 44.

49 לפני שלהי תקס"א כנזכר שם, באגרת פט על ידי הרה"ק הרש"ז, וגם באגרת הרה"ק הרא"ק באגרת צד באגרות בעה"ת.

50 יש להבחין בין המכתבים שנשלחו בשנת תקס"א ותקס"ב מהרה"ק הרא"ק אל הרה"ק הרש"ז, שהם מכונים בידו: 'טובים', לבין מכתבים קודמים שנכתבו בשנת תק"ס שבהם היו דברי 'הסכמה'.

51 נראה כי אלו הוטבעו בידי הקדושים של הרה"ק הרש"ז באגרתו משנת תקס"ד, אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פו, וגם הרה"ק הרא"ק משתמש במטבעות לשון אלו באגרותיו משנת תקס"ה.

52 'הרי שכנגדם אומרים שהם רק לפני'. אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט. עמ' שמ.

53 'בעז"ה פעיה"ק טבריא תוב"א בחודש שבט התקס"א לפ"ק מארץ חיים ושלום מלא ברכת ה' עמכם בני עליון כולכם כולם אהו' המופלאים יראים וותיקים נדיבי לב אמת ושלום אנ"ש דמנין פראשמוסקעש בק"ק וויטעפסק יצ"ו וגבאי צדקה מצדיקי הרבים ככוכבים יאירו לעולם ועד... ויעלו לבי מיריעת אחינו בשם הגולה, וראיתי כל משאלותם על כל תחנה כל תפלה, ישמע אל ויענם מהר קדשו סלה, ומקבלת מתן ידיהם אמונים נוצר ה' ישלם פעלם ומשכורתם כפולה להרים קרנם ומזלם למעלה בעילוי גוף ונפש תדרשנו, לדרוש טוב הארץ חיים סלה'. הרב שלום בער לוי, מבית הגנונים, תש"ע, עמ' שי-א.

54 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פו.

55 ראה לעיל פרק א, קובאו"י קנט, בנספח, על אחד מגדולי תלמידי מרן הרש"ק בויטבסק רבי צבי הירש בעש"ט ופעילותו של רבי אהרן 'הקטן' מויטבסק למען מעות ארץ ישראל, המכונה על ידי הרה"ק הריי"צ: 'הרה"ח הנודע ר' אהרן שד"ר'. אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת קכט. הרה"ק הרש"ז כותב על שלוחי הרה"ק הרא"ק: 'יבבואם לויטעפסק היתה רוח אחרת אתם, ושלחו מכתב חרוץ מקהל גובערניע הנ"ל, באזהרה נוראה שלא יסבב שום שליח במדינתנו לעשות מעמד בשבילים במדינתנו...'. שם, אגרת פט. 'מקהל גובערניע הנ"ל' מצביע לכאורה כי הנהלת הקהילה בויטבסק הייתה אז בידיהם של חסידי מרן הרש"ק והרה"ק הרא"ק המתנגדים לשיטת החסידות של הרה"ק הרש"ז. מוזכר בהמשך מכתב זה של הרה"ק הרש"ז פעילותו של הרה"ק רבי אהרן 'הקטן' מויטבסק.

56 מיום י"ז תמוז תקס"ב אל השד"רים ר' אליהו מיארשוב ורבי יצחק סג"ל. יסוה"מ מכתב פו.

ועתה שלום יאחזו צדיקים דרך נסיעתם... אה' אחי וריעי למע"ה שיתוסף אהבה ואחווה ואחדות השלימות ביניכם בדרך, כי בוראינו ית' ברא בני אדם שאין דעותיהן ומדותיהן שוות, ולזה מברכים ברוך חכם הרזים ועפ"כ צוה לנו הבורא ית"ש בתורתו הק' (יקרא יט ל) ואהבת לרעך וכו', נמצא מוכרח הוא שרצונו של הש"י הוא שכל או"א צריך להיות ממציא נפשי לגבי חברו, ויכול להיות שלימות אמיתי ביניה' בלי שום קפידא אפילו כחוט השערה...⁵⁷.

גם תלמידיו⁵⁸ הרה"ק רבי צבי הירש הארקר והרה"ק רבי מאיר מביחוב שנפגשו עם הרה"ק הרש"ז בחורף תקס"ב דברו רק טוב וניחומים והעתירו עליו דברי ריצוי ופיוס ולא העלו לפניו את חילוקי הדעות בשיטת החסידות⁵⁹, ואף לאחר נסיעתו חזרה של הרה"ק ר"מ מביחוב בקיץ תקס"ב, הגיע מהרה"ק הרא"ק 'מכתב חבה וריעות כשנים קדמוניות ביתר שאת ויתר עז' ונמסרה לידו הקדושות של הרה"ק הרש"ז מרבי חיים 'משרת אמ"ו [הרה"ק הרא"ק] שי"⁶⁰.

הימנעותו של הרה"ק הרא"ק מלגעת בענייני השיטות מאז תק"ס, התפרשו על ידי הרה"ק הרש"ז כהסכמתו לשיטת חב"ד. וכנראה תלה זאת בכך, שהרה"ק הרא"ק השתכנע ממכתב הרה"ק הרש"ז ששלח אליו באותה שנה 'תשובה נכונה' ושכתבו של הרה"ק הרא"ק מאותה שנת תק"ס שהגיעה אל יעדה רק בשנת תקס"א הייתה מענה על כך ולזאת השיב כהוגן בשנת תקס"א⁶¹. מה גם כי בין השנים תק"ס-תקס"ב הגיעו מהרה"ק הרא"ק מכתבי חיבה. לא התרחש אז ברייסיץ משהו מיוחד שיביא לחידוד מחודש של השיטות. הרה"ק הרש"ז ראה בכך סימן כי הרה"ק הרא"ק הסכים בסופו של דבר לשיטתו. מה גם שהרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב שביקר והוהו בחורף תקס"ב 'התאמצו בכל לב ונפש להכניס ולאמת בלבי כדברים האלה'⁶².

בשלהי קיץ שנת תקס"א התיישב הרה"ק הרש"ז בליאדי, ומאז תחילת שנת תקס"ב החל בהרחבת מאמרי חסידות⁶³. גם הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב

57 השווה דבריו הקדושים של הרה"ק הרש"ז בהקדמתו לספר התניא: 'כי אין כל השכלים והדעות שוות, ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל ומתעורר שכל חברו. וכמו שאמרו רז"ל גבי ברכת חכם הרזים על ששים רבוא מישראל, שאין דעותיהם דומות זו לזו וכו'. וכמו שכתב הרמב"ן במלחמות שם בפרוש הספרי גבי יהושע, שנאמר בו 'איש אשר רוח בו', שיכול להלך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'.

58 גדולי החבריה קדישא בטבריה, שהתמנו על ידי הרה"ק רבי ברוך ממעובוז, להנהיג את עדת החסידים בטבריה לאחר הסתלקות הרה"ק הרא"ק. עליהם ועל פעלם בפרק הבא בעז"ה.

59 הרה"ק הרש"ז כותב: 'תיכף שבאו אלינו בחורף תקס"ב דברו רק טוב ונחומים, לנחמני על מכתבו דשנת תקנ"ח, ויפה עשיתי שדנתי בגניזה...'. אג"ק אדה"ז תשע"ב אגרת פט, עמ' שמ.

60 'גם ע"י מו' חיים לה"ק' אגה"ק אדה"ז, אגרת פו' וגם באגרת תקס"ב, אחרי נסיעת מאיר [מביחוב] מאה"ק, שלח אלי מכתב חבה וריעות בשנים קדמוניות ביתר שאת ויתר עז ע"י חיים משרת...'. שם, אגרת פט. נזכר ביסוה"מ מהדורת תש"ס בחלק א עמ' תנג, כנראה שהוא בנו של רבי שלמה המדבר בלשון הקודש, ובחלק ב עמ' תד.

61 אג"ק שם, אגרת פט, עמ' שמא.

62 'והתאמצו בכל לב ונפש להכניס ולאמת בלבי כדברים האלה, וגם קבלו אצלי מכתבים, ובקשו להיות כתוב בהם כדברים האלה דוקא, וגם בסבבם בכמה עיירות במדינתנו השמיעו קול ברמה כדברים האלה מעומקא דלכא, כידוע ומפורסם לכל...'. אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט, עמ' שמ.

63 ראה הרב שלום בער לויץ, 'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' פרק כו. מאמרי הרה"ק הרש"ז הארוכים שבאו לדפוס הם משנת תקס"ב ואילך. ראה הרב יוסף יצחק קעלער, כרם חב"ד חלק 4 כרך שני עמ' 348 'רשימת מאמרי אדמו"ר הזקן לפי סדר השנים': 'ומוצאים אנו במאמרים שלפנינו כי משנת תקס"ב ואילך הי' רבינו אומר בכל שבת קודש תורה ברבים, ובכילל שבת הי' אומר תורה על הזוהר ביחידות לבניו. ראה שם שמציין מאמר ראשון של המאמרים הארוכים משבת שובה תקס"ב.

תלמידיו ומקורביו של הרה"ק הרא"ק לרייסין, כשהיו אצל הרה"ק הרש"ז בליאדי בחורף שנת תקס"ב... שמעו כמה דרושים והוטבו בעיניהם, והשמיעו קול בכל העיירות שנסעו, בשקלאב ובעיירות השדה, כהאי גוונא...⁶⁴. מעתה נחלה שיטתו של הרה"ק הרש"ז ניצחון רב בקהילות החסידים ברייסין. לא עוד הגנה על שיטתו בחסידות, אלא שהשיטה האחרת, זו של מרן הרש"ק והרה"ק הרא"ק, כמעט ונעלמה כלא הייתה.

הרה"ק הרש"ז בהרחבת המאמרים בשנת תקס"ב

החל מראשית תקס"ב חל שינוי גדול באופן אמירת הדרושים על ידי הרה"ק הרש"ז. הדבר התבטא בשני שינויים עיקריים, הראשון, הם הדרושים בשבת מברכים שהחלו להתארך יותר, וגם החלו לקבל מבנה מסודר של מערכה עם שאלות בהתחלה וכו', וענייני העבודה⁶⁵ הוסברו בהרחבה בבהירות ובעמקות⁶⁶.

'בבוא הוד כ"ק רבינו הזקן מפטרסבורג בפעם השני' בשנת תקס"א והתיישב בליאדי, סדר חדש נהי' בענין אמירת מאמרי חסידות, מכמו שהי' לפני זה. עד אז, על הרוב, היו מאמרים קצרים, והביאורים היו גם כן בתכלית הקיצור. ובהתיישבו בליאדי התחיל לרבר מאמרים ארוכים עם ביאורים ותוספות ביאורים, עד כי רבות פעמים הגיד מאמר אחד עם שלשה ארבעה ביאורים וכל ביאור הוא עומק שכלי מיוחד⁶⁷.

שינוי נוסף ועיקרי היה בזה, שמתחילת אותה שנה⁶⁸, החל לומר בפני בניו וחבר יחידי סגולה שיעורים בספר הזוהר⁶⁹ בתורת הנסתר⁷⁰ וביאורי מושגים קבליים. כך מתאר זאת בנו הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש:

'...אשר שמענו מפי רוח קדשו ז"ל בכ"ז ע"ה שבת ושבת פירושים וביאורים מאמרי הזהר בכל סדרא דף א' זה כמה שנים ואשר נראה בעליל לכל עיני ישראל אשר רוח"ק הופיע עליו בהגלות נגלות אורו בסתרי סודו ורזין דאורייתא ובפרט בביאורו בפי' המאמרים מכוונים לאמיתתן ממש...⁷¹.

64 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

65 אצל הרה"ק הרש"ז נכללו במאמרי עבודה, לא רק עניני סור מרע ועשה טוב, אלא בעיקר במה ששייך לעבודת התפלה, כלומר בענייני התבוננות המביאים לאהבה ויראה, כדוגמת עניני יחודא עילאה ותתאה, וסוכב וממלא כל עלמין, ואיכות ואופן ביטול הנבראים לאין סוף ברוך הוא וכו'. ענין זה הסביר הרה"ק הרש"ז בעצמו באריכות בביקורו בברדיטשוב בשנת תק"ע, ונדפס בספר המאמרים תק"ע, עמ' מד-גב. תמצית וסיכום המאמר בס' 'מסע ברדיטשוב' להרב יהושע מונרדישין עמ' 58-60.

66 יבחיך בכך כל המעיין במאמרים שנאמרו בשבתות מברכים דההיא שתא ונדפסו בספר המאמרים תקס"ב, לבין אלו שנאמרו בשנים קודמות. ההבדל ניכר הן באריכות בכמות, והן בסדר והרצאת הדברים, והן בסגנון ואופן הביאורים עצמם.

67 הרה"ק הרי"צ מליובאוויטש, קונ' לימוד החסידות ע' 9. אגרות-קודש שלו ח"ג עמ' שמ.

68 המאמר הראשון על הזוהר במסגרת זו, נאמר על ידי הרה"ק הרש"ז, בליל א סוכות תקס"ב, ראה על כך בחרם חב"ד 4 כרך ב, ברשימת המאמרים של הרב יצחק קעלער.

69 ובהקדמת בנו הרה"ק רבי דוב בער לביאורי הזוהר הוא מביא את דברי אביו 'כי בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר, יפקון ביה מן גלותא ברחמי'. [פרשת נשא, אות צ. בחיבור הזה שלך (רשב"י), שהוא ספר הזוהר, יצאו בו מן הגלות ברחמים] 'היינו בלימוד בעיני גדול דוקא...'

70 במסגרת זו היו תקופות שהשיעורים היו בביאור כוונות האר"י על סדר התפילה, שיעורים אלו נכתבו על ידי בנו הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש, ורוכזו בשני ספרים עיקריים ביאור הזוהר וסדר תפילות מכל השנה בשני כרכים לחול ושבת, שם נדפס סביב נוסח התפילה ביאוריו העמוקים בכוונות התפילה על פי האר"י. ספרים אלו ברובם עברו הגהה על ידי הרה"ק הרש"ז.

71 מהקדמתו של הרה"ק רבי דוב בער לספר ביאורי הזהר. ובשער הספר ביאורי הזוהר קאפוסט תקע"ו: 'מכבוד

'...שהיה אמרותיו הטהורות זקוקים דנור מנר ישראל נאמרין באמירה נעימה לרבי' המתאווים וכו' מדי שבת בשבתו, ובפרט בהני מלי מעליות' ברזין וסודות מתיקות התורה באר מים חיי' נוזלים ממעיין המתגבר בכל שבת אלינו בניו ביחידות ולקצת יחידי סגולה עמנו⁷².

סדרה נוספת של שיעורים ליחידי סגולה הייתה בביתו בליל ג' לשבוע, אז היה מתעכב ומסביר באריכות מושגים בקבלה שהוזכרו בדרך אגב במאמר שדרש ברכים בשבת האחרונה, ולהוסיף ביאור על ביאורו:

'כתבי קדש של כ"ק רבנו הגדול שהם על סדר השנים — מתחיל משנת תקס"ב... במכתב שני של כ"ק מ"ח אדמו"ר [נדפס בספר המאמרים ה'תש"ח ע' 235 וראה שם בארוכה החל מע' 232] כותב: ובשנת תקס"ב (אחרי ביאתו [של רבנו הזקן] מפטרבורג) בליאדי התחזק סדר זה [של אמירת ד"א"ח גם כחול לפני יחידי] בקביעות (בהיותו בביתו) ביום ג' לשבוע, ועל הרוב ה' התחלת המאמרים בלשון -להבין- כמו להבין ענין הצמצום וכו' או ביאורי לשונות דמדרש ומארז"ל, והיו נקראים בשם 'אמרותיו לבניו'⁷³.

מצאנו אפוא, כי בשנת תקס"ב, בד בבד עם הרחבת המאמרים, סיווג הרה"ק הרש"ז את דבריו הקדושים לשני קהלים: בניו הקדושים ויחידי סגולה מחד, ומאיך כלל החסידים. כפי שהם מתומצתים על ידי נכדו הרה"ק רבי מנחם נחום בנו של הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש⁷⁴:

'גלי' לרעמי' ונפל נהורא כאשר חשף זרוע קדשו לתמם שתי חזיונות אשר חזה כ"ק אדמו"ר ז"ל בנועם ה', הכי קרא שמו שני אור, ותורת אמת היתה בפיו בשתי פנים, הא' אשר דרש ברכים כאשר הוכיח במישור לענוי ארץ, שמה לא רבים יחכמו להבין עסקי פליאות חכמה לדעת בדברים העומדים ברומו ש"ע אשר ה' רצוף בתוך דבריו הקדושים, והוסיף שנית ידו לפני יח"ם מבני' ע' יחידי סגולה מבני עליהן והמה מועטים לבאר דבריו יסודתם בהררי קודש בניים ומיוסדים על אדני פז חכמת האמת'.

כבר עמדנו על כך⁷⁵ כי עקרונות החזיק גם הרה"ק הרש"ז שקבלת רזין דאורייתא מיועדת רק לבני עליה הראויים לשמוע פנימיות התורה. הרה"ק הרש"ז אף תחם וקבע הגבלות משלו לסווג את החסידים הראויים לשמוע תורתו בחכמה הפנימית⁷⁶. הגבלה זו קיבל הרה"ק הרש"ז מרבו מרן המגיד ממעזריטש⁷⁷. ועתה הוסיף להגביל 'כי כל מי שיש לו פנאי להאריך ולעייין בתפילה ומתעצל, יהיה נדון בריחוק מקום להיות נדחה בשתי ידיים בבואו לפה לשמוע דא"ח'⁷⁸.

ייתכן כי סיווג זה, שנקבע הלכה למעשה, בשנת תקס"ב, היה בו כדי להניח דעתם של הרה"ק רבי מאיר מכיחוב והרה"ק רבי צבי הירש מהארקי תלמידיו ושליחיו של הרה"ק

אדמו"ר... מוהר"ר דוב בער... מה ששמע מאביו כבוד אדמו"ר... מרנא ורבנא רבי שניאור זלמן... אשר דרש בכל ליל שבת לפני בניו שי'...

72 הקדמתו לסדר תפילות מכל השנה'.

73 הקדמת הרה"ק הרמ"ש מליובאוויטש לספר 'מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב'.

74 בהקדמתו לספר אביו 'תורת חיים' על בראשית.

75 לעיל פרק ג, קובץ קסז, עמ' קג.

76 מאמרי אדה"ז הקצרים, קה"ת, ניו-יורק תשמ"א, עמ' שמה.

77 מאמרי אדה"מ, קונטרס התפעלות, קה"ת תשס"ו, עמ' קסח. שער היחוד פרק ו, קה"ת תשנ"ה, עמ' קיד.

78 תניא אגרת הקודש א בסופה. ראה באג"ק אדה"מ מהדורת תשע"ג, אגרות א, ה, ועוד.

הרא"ק לרייסין, כשהיו אצל הרה"ק הרש"ז בליאדי באותה שנה, ומפני כך פרסמו ברייסין כי הוטבו ביניהם הדרושים⁷⁹.

מרן הרא"ש מסטאלין בהצלת שיטת רבו

נצחונה הסוחף של שיטת חב"ד ברייסין לא הושג בבת-אחת. הייתה זו התפתחות רבת שנים. יש להניח כי הסתלקותו הפתאומית של מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב הביאה לרפיון ידי חסידיו שנהו אחר שיטתו ברייסין, שכן פסקו חילוקי הדעות על ההנהגה ברייסין, ומעתה הפכו רק לוויכוח בענייני השיטות. בראשית שנת תקנ"ג, כחודשיים לאחר מכן, התחיל הרה"ק הרש"ז 'להאיר אור תורת חב"ד ברבים'⁸⁰, ובשנה זו החל הרה"ק הרש"ז לומר מאמרים עמוקים והחסידים רשמום על גבי הכתב⁸¹. נסיונות השכנת שלום בין החסידים ברייסין של שנת תקמ"ט ולאחריה, תקופה שעמדה בסימן של שלום בין החסידים ברייסין⁸², תרמו אף הם לשחיקת שיטתו של מרן הרש"ק. רבים מקהילות רייסין התקשרו אז אל הרה"ק הרש"ז, עתה גדלה השפעתו ויעידו על כך 'תקנות לאזני' תקנות הבאות להגביל את החסידים הרבים הנוסעים ללאזני שתיקנו מאז תקנ"ג⁸³.

בודד נאבק עד עתה הרה"ק הרא"ק ממקום מושבו בטבריה למען שיטתו בחסידות שהסתיימה בשתיקתו הרועמת. ניכר הדבר, כי חסרה לחסידים ברייסין שנקטו בשיטת מרן הרש"ק, הנהגת שושלת קארלינית באזור שתישא את דגל שיטת החסידות הקרלינית, שכאמור גלתה, גולה אחר גולה מלודמיר לזליחוב שבפולין.

חזרתו באותם ימים של מרן הרא"ש הגדול לסטאלין חבל ארץ מגורי אביו הקדוש⁸⁴, התרחשה בדיוק באותם ימים שבהם חזר הרה"ק הרש"ז מפטרבורג והתיישב בלאדי בשלהי קיץ תקס"א, ואשר מאז החל בהרחבת מאמרי חסידות⁸⁵. ייתכן כי מצב זה שאליו נקלעה החסידות באזור כולו כשמעליהם מרחפת סכנה לקיום שיטת החסידות של רבו מרן הרש"ק - היו בין הסיבות שבעטיין הגיע אז ובא מרן הרא"ש מזליחוב לסטאלין⁸⁶. שערנו

79 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט, עמ' שדמ.

80 בקיץ שלפניה נכתב ספר היסוד לתורת חסידות חב"ד הוא ספר התניא 'הוא נדפס לראשונה בשנת תקנ"ז. באשר לזמן כתיבתו הובא לעיל פרק כג, אשר בקיץ תקנ"ב התפרסם ברבים בשמו 'תניא', ואשר במאמרי תשרי-כסלו תקנ"ג מוזכר ודן בס' התניא. נודע לנו אם כן, שכבר בשנת תקנ"ג התחיל להאיר אור תורת חב"ד ברבים. עצם העובדה שבשנה זאת התפרסם ספר היסוד לתורת חסידות חב"ד, שנה זאת היא הראשונה שהגיעו לידיו הדרושים שנאמרו בה מתוארכות, ושנה זאת היא השנה הראשונה שבה כתב רבינו בארוכה אודות 'תקנות לאזניא', כל זה מורה לנו שבשנה הזאת התחילה תקופה חדשה בהפצת תורת חב"ד ברבים'. הרב שלום דוב לוי, תולדות חב"ד ברוסיא הצארית, עמ' סט.

81 שם וביסקירה כללית ע"ד המאמרים הקצרים שערך הרב שלום דובער לוי, מאמרי אדמוה"ז הקצרים (קה"ת תשמ"א), עמ' תקפט ואילך: 'המאמר הראשון המאמר בעל תאריך הכי מוקדם שראיתי בכתה"י הוא מתחלת שנת תקנ"ג. מאז ואילך, הגיעו לידיו מאמרים בעלי תאריך. מכל אחת מהשנים תקנ"ג-תקע"ב. מובא גם בכרס חב"ד חלק 4 כרך ב עמ' 347 במאמרו של הרב יוסף יצחק קעלער, המוסיף: 'המאמר המתוארך הקדום ביותר שהגיע לידיו (ד"ה כלל הפחיתות) הוא מצום-גדלי' תקנ"ג'.

82 על תקופה זו ראה לעיל בפרק ב, קובץ באו"י קסב.

83 ראה תקנות ליאזני, אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת לא, מפי אדמו"ר, לפני תקנ"ג, ואגרת מג משנת תקנ"ה, ואגרת נ משנת תקנ"ו.

84 בשנת תקס"א. ראה לעיל בתחילת פרק הראשון של המאמר. קובץ באו"י קנט.

85 הרה"ק הרי"צ מליובאוויטש, קונ' לימוד החסידות ע' 9. אגרות-קודש שלו ח"ג עמ' שמ.

86 סיבה זו נעלמה ממני בשעה שמניתי בהשערה את הנימוקים שבגינם חזר מרן הרא"ש מגלותו בולחוב לפולסיה מקום מגורי אביו הקדוש, לעיל בפרק ב, בקובץ באו"י קסב, עמ' קמט.

כי במסלול נסיעתו הארוך, בן ט"ז חודשים, במסע שערך בחזרתו מזליחוב לפולסיה, עבר את מערב ווהלין ואגף דרך אזור הורודנה, וכי המסע הגיע גם לרייסין⁸⁷, שבמהלכו ביקר שם בקהילות חסידי קארלין, ועמד מקרוב על חילוקי הדעות שניטשו בין חסידי קארלין לבין חסידי חב"ד. שובו של מרן הרא"ש לאזור גרמה למפנה בקרב החסידים בקהילותיהם ברייסין בליטא ובפולסיה שנקטו בשיטת מרן הרש"ק והרא"ק.

'בית המדרש של הרב מוואלפא' – סמל לוויכוח

מרן הרא"ש היה חדור בדעתו הקדושה לשמור מכל משמר על דרך החסידות המסורה לו מרבו מרן הרש"ק. עקב כך הוא גם נמנע מלבוא ולהתיישב בעיר קארלין בבית אביו הקדוש, וזאת בגלל מלחמה גדולה ועצומה שניהלו תלמידי 'בית המדרש של הרב מוואלפא' נגד החסידים בקארלין שהתנגדו על עיסוקם בתורת הסוד. 'הרב מוואלפא' שהיה תלמידם של רבותינו מרן המגיד ממעזריטש ומרן הר"א הגדול מקארלין, ויחד עם מרן הרש"ק והרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור היה ממקימי בית המדרש וחבורת החסידים בקארלין⁸⁸, ערער על הנהגת מרן הר"א הגדול⁸⁹ ופרש לאחר שמרן הרש"ק החל בהנהגת החסידים. 'הרב מוואלפא' ייסד בית מדרש משלו בקארלין, עם אסכולה עצמאית שלא נמנתה על החסידות אך ינקה ממנה, בו הסתופפו תלמידיו ותלמידי תלמידיו למעלה מיובל שנים. במשך כל אותה תקופה היה בית המדרש לרועץ לחסידי קארלין. מתוך המקורות אנו למדים על שיטתם בבית מדרשם, כי היו דורשים כל וואוין שבתורה, עיקרם ברמזים וגימטריות, שקועים בתורת הנסתר, ומזלזלים בצדיקי החסידים⁹⁰.

בטרם פרישתו היה 'הרב מוואלפא' קשור גם להרה"ק הרש"ז ונמנה עם 'החברים שהי' לרבינו [הרה"ק הרש"ז] עמהם התקרבות יתירה⁹¹. חסידות חב"ד מדגישה בהרב מוואלפא את עובדת היותו גדול בהשכלת החסידות, דרשן בטוב טעם ופה מפיך מרגליות. החל ממעזריטש מפי מרן המגיד 'רק רבינו הגדול [הרה"ק הרש"ז] והרב מוואלפע קבלו⁹² מתחילה היה הוא היותר גדול בהחברייא, וכולם היו הולכים לשמוע ממנו הד"ח של זה"מ [הרב המגיד ממעזריטש] שהי' חוזר הדברים כהויתן ובטוב טעם⁹³. הרה"ק הרש"ז מעיד עליו בכתבו: 'אותו האיש מעיר וואלפע ידוע ומפורסם לכל שרצה להיות רב גדול במאד שיסעו מכל העיירות לשמוע דרשותיו... באמרו שהוא דורש טוב יותר מחבירו בן

87 עדות לכך, שמרן הרא"ש ראה את חסידי חב"ד במקומות מושבותיהם, אנו מוצאים בדבריו באגרת שכתב למגיד מקונויץ, על חסידי חב"ד היושבים בערי ועיירות רוסיה הלבנה: 'כללו של דבר, אם הייתי פורט לפני כבודו כמה דברים פרטים שראיתי בעיני ובאזני שמעתי, ואני יכול להעיד ע"ז בתורת עדות ול[ה]שב[ע] [ב]נקיטת חפץ... והם אלפי אלפים וכמעט מדינה שלימה שאינם מדברים רק רזין דאורייתא וסודות וחכמות בחוץ ובמבואות וכו'...'.
88 על פרשה זו בהרחבה ראה במאמר 'בית המדרש וולפה' וואלפערס שולכין' בקובץ באו"י קלז, עמ' קעט ואילך.

89 ויש להוסיף על האמור שם, ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין, מכתבי-יד ליקוטים, דברי אהרן עמ' יח שאמר: 'בשם אביו ז"ל כשנתן הפציילע [מטפחת], מי שהוא רוצה להחזיק יחזיק וד"ל'. וייתכן שמרן הר"א הגדול אמר זאת לחסידיו בתקופת ערעורם של הוואלפער.

90 קובץ באו"י שם, שם.

91 בית רבי, א. עמ' 130

92 תורת שלום, ברוקלין נ. י., תשס"ג עמ' 82.

93 בית רבי, שם.

עירו [מקארלין] מ' שלמה...⁹⁴. המסורת החב"דית מציינת כי אף לאחר פרישתו היה 'הרב מוואלפא' משבח את הרה"ק הרש"ז על עומק השכלתו בחסידות: 'שפ"א הי' בלאזני ונכנס לבהמ"ד של רבינו בשעה שאמר רבינו ד"ח, ועמד כשעתא חדא ושמע, ואח"כ אמר: מקערה א' אכלנו כולנו, וכל האוכל נשאר אצלו (בלא"א דיא גאנצע גידיכטע איז בא אים גיבליבען) והלך לו לדרכו.⁹⁵

כשם שהנהגת הרב מוואלפא בהדגשת עניני החכמה והתנתקותו מעדת החסידים חיזקה בשעתו את משנתו ודרכו של רבו מרן הרש"ק בשיטת החסידות שנקט⁹⁶. כן עתה סימלה חבורת תלמידי הרב מוואלפא בקארלין למרן הרא"ש, עמה נתקל בשעה ששב מגלותו לפולסיה, והמחישה לו יותר מכל את חששותיו של רבו מרן הרש"ק מ'חכמתו מרובה ממצעו.⁹⁷

מרן הרא"ש הזהיר את החסידים לשמור על שיטת החסידות ולהבדל מחבורה זו המדגישה את עניני החכמה על העשייה:

'יזהר שלא יתחבר עם אדם רשע שיודע שלא יקבל מאתו דבר טוב או הנהגה טובה ובפרט אם הוא לץ ומרחיק אמונה מבני אדם [גם בני איש והעשי' מהם בחכמותיהם] כי הם חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים ואין מהתבונה להם תבונה ולא אמון במ רק מ'לא כרסם וכבודם כבוד מלכים קדור דבר וכבוד אלקים הסתר דבר. וצריך להרחיק מפתח ביתם כי טח מראות עיניהם ומהשכיל לבותם להשכיל על דבר למצוא טוב'.⁹⁷

'יזהר שלא יתלוצץ ח"ו ממדה טובה או מעשה טוב, ושלא להרחיק אמונה מבני אדם גם בני איש כי חבר הוא לאיש משחית, והוא משורש גחזי, ה' ישמרו ויחיינו ויקיימינו ונחי' לפניו באמת ובאמונה שיהיו מעשינו מרובים מחכמתנו יראת חטאנו קודם לכל דבר עשה ודבור של קודש ומחשבה...⁹⁸.

אכן, חסידי קארלין הדגישו את השוני בינם לבין חבורת בית המדרש של 'הרב מוואלפא', וזאת בהדגשת העשייה על החכמה, ומסורה היא בידי החסידים, כי בשעה שהיו חסידי מרן רבי אשר הגדול נפרדים ממנו לאחר שהסתופפו בצילו, היו מברכים איש את רעהו:

'השי"ת יעזור מ'זאל האלטיין בא טואכין און טאן מעשים טובים, שלא יהיה חכמתו מרובה ממצעו, און מ'זאל נישט טאן קיין שלעכטן, מ'זאל נישט קענען זאגין אויף אונז יתפרדו כל פועלי און: [השי"ת יעזור שנחזיק בעשייה, ולעשות מעשים טובים, שלא יהיה חכמתו מרובה ממצעו, ולא לעשות רע, שלא יוכלו לומר עלינו יתפרדו כל פועלי און].⁹⁹

94 עדותו של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי. הרב יהושע מונדשיין, 'המאסר הראשון' עמ' 81, ויש להוסיף עליהם דברי חתנו רבי אריה ליב מוואלפא על היותו פה מפיק מרגליות: 'ומה ששמעתי מאחרים לא נשמע כמוהו, ומה שראיתי בספרים חדשים עם ישינים לא ראיתי כהנה בחכמה ועומק ומתיקות כדברי חותני הנ"ל. קובץ באו"י קלו, עמ' קסה. הרב יהושע מונדשיין מדייק במכתבו של הרה"ק הרש"ז לאושאץ (אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת ט) בקטע המתייחס להרב מוואלפא: 'וגם דמי נדרש לדורש דמים" שבמלים אלו נרמזת גם יכולת הדרשה שלו. "המאסר הראשון", עמ' 589 בהערה.

95 בית רבי, שם.

96 ראה קובץ באו"י קלו עמ' קסה בהערה 36.

97 ספה"ק בית אהרן דף א ע"ב באות יב בסדר היום של מרן הרא"ש הגדול. ההוספה מכ"י, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ירושלים תשס"ז.

98 שם, דף ב ע"א באות כה, מסדר היום הנ"ל של מרן הרא"ש הגדול.

99 ברכת אהרן, עמ' ט.

עם הקמת ביתו בסטאלין בשנת תקס"א, וליכוד חסידי אביו ורבו הקדושים, נכנס מרן הרא"ש בקיץ תקס"ב לעובי הקורה, להציל את שיטת החסידות של רבו מרן הרש"ק. מרן הרא"ש נסער וודאי לשמוע כי אנשי הרה"ק מקאליסק הרה"ק רבי מאיר מביחוב והרה"ק רבי צבי הירש מהארקי כשהיו אצל הרה"ק הרש"ז בליאדי בחורף שנת תקס"ב, שכאמור החל אז בהרחבת המאמרים, שמעו ממנו כמה דרושים והוטבו בעיניהם, וכי אף פרסמו את שביעות רצונם ברחבי רייסין¹⁰⁰.

ביקורם של הרה"ק הר"מ מביחוב והרצ"ה מהארקי בלאדי בחורף תקס"ב בשלהי תקס"א נסע אותו חסיד מרייסין חזרה לחו"ל¹⁰¹, ובגלל שהרה"ק הרא"ק חשש שמא יחזור ויפריד בין הדבקים, ויעביר להרה"ק הרש"ז דברים שקריים ויצית את התבערה מחדש, ויעמיד את הישוב החסידי בסכנה¹⁰², לכן שלח את הרה"ק רבי מאיר מביחוב, יחד עם מכתב רצוף הבהרה בו הוא מפרט את כל 'מעשה אלעזר', והוא מציין מטרת שליחותו של תלמידו¹⁰³:

'אשר ע"כ נגמר בדעתי לשלוח את אהובי ידידי נאמן ביתי המופ' מר"ה מאיר מוכ"ז נ"י. כי קשה לי מאוד לבאר את הכל במכתב, והכתב נדרש לכמה אופנים. ובפרט מה שראיתי שכת"ר טעה בדברי הפרש פרושים שונים אשר תוכן לבות יודע שלא עלתה במחשבתי. ושמתי דברי בפיו כל אשר עם לבבי כפי המדבר אליו הכל בפרטיות, והשי"ת יודע ועד שאני אוהב שלום ורודף שלום. ושמתי בפיו כל אשר עם לבבי באמת ואמונה... ע"כ באתי בנ"א ובמטי שא"ל ישים כת"ר את לבו א"ל דברי האיש ההוא וא"ל שיהו ויסתיר פניו ממנו וישים לבו לדברי א"ל הנאמרים באמת מפי מוכ"ז ציר נאמן, אשר גלוי לפניו כל נקודת לבבי והוא איש חכם ונבון וירא אלקים ולא ידבר כזב כ"א באמת ואמונה. ומובטחני בה' שעל ידו יצא הדבר לאורה להוציא מלב כת"ר מה שונסו ונדמו בעיניו ויכנסו נא דברי באזני רב אחא, והכל על מקומו יבוא בשלום'.

הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי כבר שהה אז בחו"ל¹⁰⁴. אין אנו יודעים מדוע הצטרף לשליחותו של רעו הרה"ק רבי מאיר מביחוב. נראה כי זו הייתה החלטה שלהם עצמם, ולא באה מהוראה מפורשת של הרה"ק הרא"ק¹⁰⁵. מסתבר שהניחו כי יש בידי הרה"ק הרצ"ה מהארקי כדי לסייע ולהפיס דעתו הקדושה של הרה"ק הרש"ז, לאחר שכבר עסק,

100 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט. עמ' שדמ.

101 'עכשיו הולך ונוסע באורחות עקלקלות עכ"ב, כי לא נשא הארץ לשבת, הולך להרוס ולא לבנות'. אגרות בעל התניא אגרת צד.

102 כפי שאיים ואמר: 'תחילה צריך שישתה דמינו בכאן, ואח"כ יעשה בצאתו החוצה [בחול] לגרש אותנו יחד מנחלת ה"'. אגרות בעל התניא, אגרת צד.

103 שם, שם.

104 איננו יודעים מתי יצא מא"י. אך כבר היה שם קודם ביאתו של הרה"ק הר"מ מביחוב בחורף תקס"ב. כי ביום י"ז שבט תקנ"ט חתם על הסכמה לשבחי ירושלים, יסוה"מ חלק ב, עמ' שעה, ואינו חתום על מכתב שנשלח מטבריה למרוקו בחודש אב תקס"א שעליו חתם הרה"ק הר"מ מביחוב.

105 אין כל איזכור במכתביו של הרה"ק מקאליסק המתייחסים לשליחותם המשותפת בשנת תקס"ב. אך הרה"ק הרש"ז מכנה אותם על-פי רוב - בלשון רבים. ומכאן כי היו לפחות שניים. שליחותו של הרה"ק רבי מאיר מפורשת במכתבי הרה"ק הרא"ק ובמכתבי הרש"ז. אך שמו של הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי כמשתתף שני לשליחות בלאדי בחורף תקס"ב - מוזכרת רק במכתב הרה"ק הרש"ז, אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פו, עמ' שלב.

בשנת תקמ"ט, בכדי לפשר בין החסידים ולהנהגתם ברייסיין על ידי הרה"ק הרש"ז, וחביב היה על הרה"ק הרש"ז שמתארו במכתבו אל חסידיו ברייסיין: 'כאשר יפרש שיחתו ויגיד עלי ריעי אשר כנפשי חמדת לבבי כריע כאח לי מוכ"ז שי', אליו תשמעון וישמע אליכם אלקים...¹⁰⁶...' כאשר יפרש שיחתו באר היטב ויגיד עלי רעי אשר כנפשי ואהבת עולם אהבתיהו, ה"ה חסידא ופרישא, אשר עליו נשאתי נפשי בשאלתי ובקשתי, ויחדתי אליו הדבור בקריאה של חיבה יתרה נודעת לו מאשר לפנים בישראל בחורף העובר פקש"ת מו"ה צבי הירש הלוי סג"ל מזה"ק טבריא ת"ו...¹⁰⁷.

הרה"ק הרש"ז מתאר את ביקורם המפייס בחצרו הקדוש בחורף תקס"ב¹⁰⁸:

'תיכף שבאו אלינו בחורף תקס"ב דברו רק טוב ונחומים, לנחמני על מכתבו דשנת תקנ"ח, ויפה עשיתי שדנתי בגניזה, ובקשו ממני לשרפם בפניהם, יען כי אגרות האחרונות מבטלות הראשונות... והתאמצו בכל לב ונפש להכניס ולאמת בלבי כדברים האלה, וגם קבלו אצלי מכתבים, ובקשו להיות כתוב בהם כדברים האלה דוקא, וגם בסבכם ככמה עיירות במדינתנו השמיעו קול ברמה כדברים האלה מעומקא דלבא, כידוע ומפורסם לכל... ובאמת הכניסו בלבי דבריהם...'

לכאורה נראה כי מפני דרכי שלום, הרבו בדבריהם דברי פיוס וריצוי שלא נשמעו בפירוש מפי הרה"ק הרא"ק בשעת השליחות. בדבריהם לא גילו כי עדיין חושש רבם הרה"ק הרא"ק מפני סכנת קיום הישוב החסידי בארץ הקודש, העלולה להתעורר באם ימשיך בוויכוח השיטות. ובפרט במה שנוגע לדרושים ששמעו מפי הרה"ק הרש"ז, נשמעו כמסכימים בפומבי על קבלת שיטתו בחסידות¹⁰⁹:

'וגם שלוחו הנ"ל לא הזכיר אז בבואו מענייני הדרושים, ואדרבה שמעו כמה דרושים והוטבו בעיניהם, והשמיעו קול בכל העיירות שנסעו, בשקלאב ובעיירות השדה, כהאי גוונא...¹¹⁰.'

ייתכן מאד כי בגלל שחרגו הדברים משליחותו, לכן התעלם הרה"ק הרא"ק משליחות זו ואינו מזכירה במכתבו אל הרה"ק מברדיטשוב בשנת תקס"ה, ולא במכתבו אל כוללות אנ"ש ברייסיין מאותה שנה¹¹¹.

106 אגה"ק בתיא סי' כז. לקוטי אמרים מכתב כו. אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת יז. על המוכ"ז שהוא הרה"ק הרצ"ה, על השלום שנעשה בתקמ"ט ועל תאריכי המכתבים - ראה לעיל בפרק א.

107 אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת יא.

108 אג"ק אדה"ז, אגרת פו, עמ' שמ-שמא.

109 הרה"ק היסוד העבודה מסלונים סיפר: 'יום אחד בשהותו [של הרה"ק הרצ"ה מהארקן] במזיבוז, פנה אליו הרבי ר' ברוכיל זי"ע בפומבי באמצע עריכת שולחנו: 'בעל דרשן אמור תורה', וחזר על כך פעם אחרי פעם, כמי שמתכוון להקניטו, עד שעניי רצ"ה זלגו דמעות. חש אליו ר' שאול סטראטשנר ע"ה, הכדחן של הרר"ב, להפיס את דעתו, 'בודאי היה בנכס רבי שאול מטבריה, או בנכס רבי יצחק ממוהליב, נתונים אותה שעה באיזו צרה, ובגלל שסבלתם פה עגמת נפש יינצלו ממנה' ואמנם בא בנו ר' יצחק אחרי שבת וסיפר שבדיוק באותה שעה התנפלו עליו שודדים בדרך וניצל מידיהם בנס...'. יסור"ה כרך א עמ' קנו. נראה כי הקנטה זו באה בהקשר על מה שפירסם ברייסיין יחד עם רעו הרה"ק רבי מאיר מביחוב כי הוטבו בעיניהם דרשותיו של הרה"ק הרש"ז.

110 שם, עמ' שדמ.

111 אגרת בעל התניא, אגרת ק. ואגרת צט. דבריו של הרה"ק הרא"ק בעניין שליחותם המשותפת מתייחסים אך ורק לביקורם החוזר בלאדי בשנת תקס"ג.

בעקבות הביקור מתחדש הוויכוח בקיץ תקס"ב

לאחר ביקורם המפייס והמרצה בחורף תקס"ב בלאדי, נהפכה לפתע המגמה. מעתה פרצו חילוקי הדעות בעוצמה רבה, שחריפותה עלתה ובאה לידי ביטוי בביקורם החוזר בלאדי בשנה שלאחריה בחורף תקס"ג, שנשא אופי אחר לגמרי, והפך להיות שיא בוויכוח¹¹². השאלה העולה והמתבקשת מאליה, מתי, היכן ומדוע קרה מפנה חד זה. כן מעוררת תמיהה העובדה כי מיד עם שובו של הרה"ק הר"מ מביחוב לטבריה בקיץ תקס"ב, חזר לרייסיץ, בחורף תקס"ג, באופן בהול. בשלהי תקס"ב נערכה פנייתו של המגיד הקדוש מקזוניץ אל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, להניאו מלחדש את חילוקי הדעות בעניין שיטת החסידות. במכתב תשובתו שנשלח אליו בראשית תקס"ג¹¹³, מזכיר מרן הרא"ש את עמדתו הברורה של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז בנושא, תוך רמז שזה לא מכבר שהה בביתו הקדוש¹¹⁴. כל אלו יחד מצביעים כי המפנה החד אירע בקיץ תקס"ב. אפילו מכתב חיבה שהגיע¹¹⁵ מהרה"ק הרא"ק אל הרה"ק הרש"ז בשנת תקס"ג, עוכב על ידי החסידים ולא נמסר לתעודתו¹¹⁶. שנת תקס"ב כשנת התחדשות הוויכוח מרומזת גם במכתבו של הרה"ק הרש"ז המציין כי עד שנה זו שררו יחסי ידידות בינו לבין הרה"ק הר"ב ממעזבוז¹¹⁷.

לביקור זה בלאדי בשנת תקס"ב, נועדה השפעה מרחיקה לכת על חידוש הוויכוח על השיטות. כי בשליחותם זו, לא רק שלא העלו לפני הרה"ק הרש"ז, - שהעצים תחילת אותה שנת תקס"ב את עומק והרחבת מאמרו -, את חילוקי הדעות בעניין שיטת החסידות, אלא נשמעו כמסכימים עם שיטתו בחסידות ואף פרסמו זאת ברייסיץ. מרן הרא"ש מסטאלין שזה עתה חזר ממקום גלותו לארץ מגורי אביו, ראה בכך העלמה סופית של שיטת רבו מרן הרש"ק. הוא נאלץ ונחלץ אפוא לצאת לחידוש הוויכוח. יחד עם רעו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש, ביקשו לקבל את תמיכת רבם הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז. אכן יודעים אנו ממקורות נאמנים כי בל"ג בעומר תקס"ב, חדשים ספורים לאחר ביקורם המפייס של הרה"ק הר"מ מביחוב והרה"ק הרצ"ה מהארקי אצל הרה"ק הרש"ז, שהו תלמידי מרן הרש"ק; הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש ורעו מרן הרא"ש מסטאלין בחצרו הקדוש של

112 על כך להלן בפרק הבא.

113 נכתב בטרם התגלעו חילוקי הדעות וגלשו להחזקת הישוב החסידי בטבריה בחורף תקס"ג, ולכן לא נזכר עניין זה במכתב. כשם שאינו מזכיר את שמו של הרה"ק הרא"ק ומאבקו, כי באותה שעה שנכתב, חשון תקס"ג, עדיין לא נודע על שינוי מעמדו הפייסני, זו הגיעה, כך נראה, מאוחר יותר, בחורף תקס"ג, על ידי הרה"ק הר"מ מביחוב.

114 מתוכן המכתב משמע שהיה זה אחר שהיה בביתו הקדוש: 'ואני יודע שהרב הקדוש וברוך הוא וברוך שמו ישיח' במסותרים תבכה נפשו ובהדרתי חדרים באין רואה ובאין שומע לבינו לבין קונו יצעק לבו אל ד' על זאת...'

115 נראה שנכתב בשלהי תקס"ב, וראה לעיל בהערה 44, שהרה"ק הרש"ז נהג לציין מכתבים מא"י לתאריך שנת קבלתם.

116 'גם בשנת תקס"ג בא מכתב טוב, רק שכנגדי לא הגיעוהו לידי כנודע'. אג"ק אדה"ז אגרת פט, עמ' שמב.

117 כך משמע מדברי הרה"ק הרש"ז באגרתו: '...כי עד שנת תקס"ב היינו [עם הרה"ק הר"ב] אוהבים נאמנים, והנהו בני מערבא דיברו עלי לשון הרע...'. אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת צח.

118 קשור לסיפור הולדתו של מרן אדמו"ר הזקן בעל הי"בת אהרן' בערב ר"ח סיון תקס"ב בסטאלין. הסיפור מובא בסגנונות שונים: שמע שלמה עמ' 42 ושם 38, ובאור ישרים עמ' יד. קבאו"ר לז קלו, וקובץ נד עמ' קמא-ב. פרי ישע אהרן עמ' קזו, אך נפל בהם אי-דיוק, שכביכול נסעו לחג השבועות אותה שנת תקס"ב, ולא היא, הם נסעו אז לל"ג בעומר לחצרו קדשו של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז. ובכתבי החסיד הישיש רבי ישראל בנימין גלייברמן שזכה עוד

הרה"ק רבי ברוך ממעזבז¹¹⁸. שם, כך נראה, באסיפת הצדיקים הוחלט לעורר מחדש את הוויכוח בשיטת החסידות.

פתרונות לשאלות הבוקעות ועולות, מתקבלות לאחר קביעת סדר השתלשלות התהליכים בתקופה סוערת זו. סדר המעניק לנו תמונה היסטורית כוללת, שעליה נדון בהמשך. מבוססת על אגרות הצדיקים ומסורת חסידים קרלינית וחב"דית כאחד. ובעיקר, מתוך אגרת קודש שכתב מרן הרא"ש מסטאלין למגיד הקדוש מקוונניץ, השופכת אור על התקופה ומכלול אירועיה.



לשמש את מרן אדמו"ר הזקן הוא מוסר: 'בעת שאשתו של הסטאלינער הרבנית הייתה מעוברת עם בנו רבינו הק' נ"ע ונסעו על ל"ג בעומר למעזבז, אמר הרה"צ מלעכוויטש: איר זאלט ווארטין אויף אונז, [תמתינו עלינו] וכן היה שגולד ער"ח סיון תקס"ב, והרה"צ מלעכוויטש נשאר פה [סטאלין] חג השבועות על הברית מילה'. כן הוא מדגיש כי נסיעתם ביחד מדי שנה להרה"ק הר"ב למעזבז הייתה על ל"ג בעומר, שכן הוא כותב בכתביו: 'אחר הסתלקותו של הרה"צ מהר"ש מקארלין נסע [הרא"ש הגדול] עם הרה"צ מלעכוויטש למעזבז על ל"ג בעומר מפני שהרה"צ ממעזבז אמר על עצמו שבאם שהרשב"י לא עשה הזוהר הי' הוא עושה הזוהר'. מסורה זו מתאימה עם מה שכתב כ"ק האדמו"ר מסלונים בעל התיבות שלום בספרו (ח"ב עמ' שכח): 'כמו שמסופר מהרה"ק רבי ברוך ממזבז זי"ע, אשר מרן הס"ק מלעכוויטש זי"ע היה אצלו ביחד עם הרה"ק רבי אשר מסטולין זי"ע ז' פעמים בל"ג בעומר, שזה היה מועד נסיעתם אליו בכל שנה, ושולחנו הקדוש היה נמשך אז זמן רב...'. ראה לעיל בפרק ב, קובץ באר"י קסב עמ' קג, בהערה 150, בהוכחת לקביעת שנת ביאתו של מרן הרא"ש הגדול מזליחוב לסטאלין בשנת תקס"א, הבאתי, כי נראה כוודאי, שבעת שגולד מרן אדמו"ר הזקן זי"ע א"א בער"ח סיון תקס"ב, התגורר כבר מרן הרא"ש זי"ע אסטאלין. בגלל שהדרך מלעכוויטש למעזבז עוברת דרך סטאלין, ולא דרך זליחוב שבפולין. ויש להוסיף שם את המובא בפירוש שמרן אדמו"ר נולד בסטאלין, מכתבי החסיד הישיש רבי ישראל בנימין גלייברמן כנ"ל.

נראה כי פעמים היו נשאים הרה"ק הר"מ מלעכוויטש ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין לחג השבועות במעזבז, כי הרה"ק הר"ב היה אומר: 'שהוא מתיירא משבועות יותר מראש השנה, כי בראש השנה העיקר מהמשפט והדין על הגשמיות, אבל שבועות אמרו רז"ל (ר"ה פ"א מ"ב) ועצרת על פירות האילן, ופירש בוזהר הק' (ח"ב קכא עמ' א) על נשמות ישראל - דברי שלום פ' במדבר, עמ' נג. ואמר: 'אני ירא לפני חג השבועות יותר מראש השנה, כי בראש השנה המשפט הוא על פרנסה, א קולעיטש ארויף א קולעיטש אראפ [חלה למעלה = יותר, חלה למטה = פחות] אבל בשבועות וכו' כתבי הרמ"מ עמ' ס אות שלד. דיבור קדוש זה נשמע מפיו של מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן: 'לפני חג השבועות הי' אומר: וואס קומט מען אויף ראש השנה, ר"ה איז ארויף אבילקע אראפ אבילקע, אבער שבועות איז הויל הארץ [מה הוא שבאים בר"ה, ר"ה גלוסקא למעלה = יותר, גלוסקא למטה = פחות, אך שבועות הוא רק לבן]. ברכת אהרן עמ' קיח. נראה כי בחג השבועות תקס"ט היה מרן הרא"ש מסטאלין אצל הרה"ק הר"ב ממעזבז, ועמו לקח את נכדו ונכד מחותנו ורעהו הרה"ק הר"מ מלעכוויטש, ה"ה הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב, ונראה כי אז אף לקח עמו את בנו מרן אדמו"ר הזקן כמובא בכתבי הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי, וכן בספר מאורות הגדולים במערכת רבינו: 'כשביקר רבינו הרא"ש מסטאלין זצ"ל, אצל הרה"ק הרבי ר' ברוך ממעזבז זצ"ל, לקח אתו עמו את בנו יחידו הרה"ק בעל הבית אהרן מקארלין זצ"ל, והי' אז... כבן שבע שנים...'. כמובא בס' דברי שלום בהקדמה, כי הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב 'היה אצל קה"ק רבינו ברוך ממעזבז ממנין שלו בליל חג שבועות, שהיה דרכו בקודש לומר תיקון שבועות במנין, ולומר הקדישים מתמת הילולא של זקני קה"ק הבעש"ט שהיה אז אחרי מלאת לו יג שנים (נולד בניסן תקנ"ו, ונכנס למצוות בניסן תקס"ט, כי היה מבוגר ממרן אדמו"ר ז' בשבע שנים', בכתבי הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי). ייתכן כי בעקבות נוהגו של מרן הרא"ש מסטאלין להיות במעזבז בחג שבועות אצל הרה"ק הר"ב, שהה גם בנו מרן אדמו"ר הזקן (פעמיים) בחג השבועות במעזבז - ראה על כך בהרחבה בקובץ באר"י פג, עמ' קי במנהגי שבועות סי' כד, אות ו בהערה ח.

יעמדו על הברכה ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הרה"ח יואל ברה"ז בוקשפן הי"ו

לעילוי נשמת

אמו הצוה"ח חיה סלאווא ע"ה

בהרה"ח ר' משה אייזיק הלוי ז"ל

נלב"ע ט' ניסן תשס"ט

הרה"ח ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א

לעילוי נשמת

אמו הצוה"ח מרת רבקה ע"ה

בהרה"ח ר' יהושע שמעון ווינגארטען ז"ל

נו"נ לבעל ה'חסד לאברהם' זיע"א

ולהגאון החיד"א זיע"א

נלב"ע ט' אייר תשמ"א

זכותה יגן על כל יו"ח הי"ו

הר"ר דוד אריה פריינד הי"ו

לעילוי נשמת

אמו הצוה"ח הדסה ע"ה

בהרה"ח ר' אברהם הכהן ז"ל

נלב"ע כ"ד ניסן תשס"ד

הרה"ח ר' יואל צובנר הי"ו

לעילוי נשמת הוריו

הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג ז"ל

בהרה"ח ר' יונה זאב ז"ל

נלב"ע ט' אייר תשנ"ו

הא' הצוה"ח שרה ע"ה

בהרה"ח ר' משה אהרן ז"ל

נלב"ע ט"ו ניסן תשס"ו

לתרומות והנצחות:

מכון בית אהרן וישראל

אבינועם ילין 11 ירושלים, ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טלפון: 02-5370106 פקס: 057-7978992 EMAIL: beisaron@zahav.net.il

המעוניינים לקבל את הקובץ במייל תמידין כסדרן, מתבקשים לשלוח על כך מייל בקשה למשרדי המכון.