

ב"ה  
שנה כט  
גליון ה (קעג)  
סיון – תמוז תשע"ד

# קובץ בית אהרן וישראל

---

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

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

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

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

# התוכן

## עמוד

ה רבי בנימין הכהן זלה"ה  
אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה  
(תי"א - ת"צ)

יז רבי יעקב בירדוגו זלה"ה  
אב"ד מכנאס (תקמ"ו - תר"ג)  
בעמח"ס "שופריה דיעקב"

כג הרב שלום מרדכי הלוי סגל  
ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן  
מח"ס "משכן שלום"  
דיין בבי"ד הגר"נ קרליץ

לג הרב צבי חיים דיזון  
מח"ס "נעימות נצח"  
ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל  
קארלין סטאלין, ירושת"ו

לח יוחנן ב"ר יצחק בריזל  
ישיבת בית אהרן וישראל  
קארלין סטאלין ירושת"ו

נז הרב יצחק מתתיהו וינברג  
ראש ישיבת באר אברהם סלאנים

סו הרב ישראל מאיר מקובצקי  
דומ"ץ שבט מישור, מאנרא נ.י.

עג הרב יואל מקלב

עו הרב יעקב ברי"ש בריזל  
כולל או"ח קארלין סטאלין, מודיעין עילית

פה הרב חיים דוד בר"א אייזנשטיין  
כולל תפארת אשר, קארלין סטאלין  
מודיעין עילית

## גנוזות

הערות על משניות  
סדר קדשים (ב)

פסק דין בענין עזבון

## חידושי תורה

בדין מיגו כנגד מיגו

בשיטת הרי"ף והרמב"ם בטענת חזקת  
שלש שנים

בגדר קידושי קטנה ע"י אביה ומכירתה (א)

## בירורי הלכה

מצוה שקבוע לה זמן ונמשך זמן עשייתה  
לאחר זמן המצוה

גדר צ'ק בהלכה

בדין מי ששכח יעלה ויבוא והיה דינו  
לחזור לרצה וטעה וחזר ליעלה ויבוא

בענין נטילת רפואה בשבת באופן  
שאינו ניכר או ע"י שינוי

בענין מאכל בשורי קר המונח בשקית שנפל  
לתבשיל פרווה רותח

## לשון חכמים

אודות מנהג אמירת אקדמות והמעשה המופלא שנקשר בו  
הרב נחום זאב רוזנשטיין  
הרב משה אייזיק בלוי

צא

## מנהגי ישראל

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין  
בסדרור של יום (א)  
הרב יצחק יהושע שור  
מכון בית אהרן וישראל

קז

## הערות

קכז  
בענין השחזות הסכין בערב שבת קודש - הרב ישעי' גרוס, ברוקלין ניו יארק / בענין כשרות והידור דיו דעשן - הרב יהודא פריעדמאן, קרית יואל, ניו יארק / בענין דברי הברוך שאמר על צורת אות הצד"י - הרב גרשון גולד - רכסים / הערת המערכת / בענין חשש ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה כשמברך בעצמו אחר ששמע מאחר - הרב נתן פערלמאן, סטאלין קארלין גבעת זאב / מחלוקת אבא שאול וחכמים בענין קדימת חליצה או יבום - אפרים אהרן רייזמאנן, ישיבה גדולה תפארת יוחנן דסטאלין קארלין, בארא פארק

## כתבים

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

קלה

# גנוזות

רבי בנימין הכהן ויטאלי זלה"ה (הרב"ך)

אב"ד ריגניו

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

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

חיבר כמה חיבורים אולם הידוע הוא ספרו הגדול "גבול בנימין" דרשות על התורה בחכמת הקבלה (אמשטרדם תפ"ז), עוד חיבר "אלון בכות" על מגילת איכה ע"ד הפשט (ויניציאה תע"ב), "אבות עולם" על מסכת אבות ע"ד הפשט (ויניציאה תע"ט), "עת הזמיר" שירים ופזמונים לז' ימי השבוע ולמועדים ע"ד הקבלה (ויניציאה תס"ז), הגרחיד"א ז"ל כותב בערך גבול בנימין "ויש לו הגהות באוצרות חיים מלבד מה שנתוכח עם רבו כמ"ש באגרות הרמ"ז", ודברי פי חכם ח"ן כותב: "ואנכי הצעיר ידעתי נאמנה שיש לו עוד ספר "גשמי ברכה" שו"ת על סדר ד' טורים, וספר "פתחי שערים" והם נמצאים בבית גנזיו של הגביר כ' בנימין פואה בעיר ריגניו". בגליון קז הדפסנו את ביאורו לפרק שירה מתוך כתב ידו הנמצא בגנזי כ"ק אדמו"ר שליט"א. חתניו היו גם הם מגדולי הדור כפי שמציין הגרחיד"א זלה"ה, הגאון רבי ישעיה באסאן זלה"ה בעמח"ס "לחמי תודה" והגאון רבי מנשה פאדובה זלה"ה ר"מ במודונה, כמה תשובות ופוסקים ממנו נדפסו בספר "פחד יצחק" ושתי תשובות בספר "לחמי תודה" למר גיסו הנ"ל, ותלמידיו בחכמת האמת הידועים לנו היו הגאון רבי אביעד שר שלום באזילה זלה"ה בעל "אמונת חכמים" ראש המקובלים באיטליה, והגאון רבי יוסף אירגאז זלה"ה מגדולי רבני ליורנו בעמח"ס שו"ת "דברי יוסף" ו"שומר אמונים", וכה כותב הגרחיד"א ז"ל "והרב המופלא מהר"י אירגז ז"ל ישב עם מהרב"ך הנזכר שבעה שבועות ללמוד ממנו חכמת הקבלה".

לפנינו ג' כרכי משניות (קראקא ת"ג) זרעים קדשים וטהרות שהיו שייכים לו, ועברו לא' מתלמידיו שגם הוא כתב בהם וגם בשם מורו ורבו, ומהם אנו מפרסמים כאן הערותיו על משניות סדר קדשים. הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 749. בין ההערות הנדפסות בגליון זה, נמצאו גם הערות בכתב יד לאחד מי מקדושים, ולא הצלחנו לעמוד על זהותו. בצילום המצורף ניתן לראות את ב' סוגי הכתיבות.

### תוספת יום טוב המורה פרק 1 רע מברטנורה

ה חפץ כעמך יסדך מי' הר"ב מתני' דבי יודיש  
 פיה וכו' ואיכס טלכס' קל' כתיב ומתכו  
 פין מדר' כ' כסול' ס' כ' כ' דממס' סמס כסמס סל דר'  
 יודש וסמס כמס' חולקיס עגלו ומיסק קמיל לו לסרל' ס'  
 סרל' ס' סמס' קדיוסין סמס' ס'

ה זאלוהן חנשרפין חסין בפסח ישראל  
 וחרוסה טמאח והערלה וכלאי הכרס אח  
 שררכו לישראל ישראל ומה שררכו ליקבר  
 יקבר ומדלוקין בפת ובשמן של חרוסה :  
 ו כל הקרשים שנשחמו חוץ לזמנן וחוף  
 למקומו הרי אלו ישראל ואשם רחלו ישראל  
 רבי יהודה אומר יקבר האמת

פ מען כמס' עתקיטין דבי יודיש סוף דאמר כומר דכל  
 תמידו וסמין ככל תמידו עס כומר כשרימס סף סמין  
 כשרימס ופאיכס סלכס : וערוסס סמלס דמבי' ופאיכס  
 כתי' לך פת פסערת תרומי' כמתי תרומי' סכתי' מרבי'  
 פתת תרוסס טסורס ופאת  
 תרוסס טמל' וכתיב לךסלך  
 סמס לפסיק' פתת תכטי' לך:  
 ערלס מכלאי פכרס גער  
 וכלאי סכרס דכתיב סן  
 פקדס חוקד' סמ' פת סדרכו  
 ליסרף פערלס וכלאי סכרס  
 קאי' סוכליס סל ערלס וסל  
 כלאי סכרס פדרכן ליסרף  
 יסרסס עסקין סלין דרכן

דני רב אמי מ"ל דלולין בתיבתא דערלס עמס  
 דמאכני' בערלס עיקרל דערלס עמי ענקי' וזקסס  
 בערלס קס עמיק ב' פאנו' עכלנו' מיס לסס סמ' סיתר  
 וססס כל לילי פער אבי עטורי ומכתי' סככס נמוך  
 מסחי' רסלתי' כמקעל דערל' וסכך פמק סרף וסרעניס'  
 דסלי' סמקס פתי' כר' ס' וכן סא' בירוסלעי עכני' כר' ס'  
 עיסו כסאר פדרי' סלכתי' כוונתי' ססדר ססרות כסרבע  
 ואית דאית לים עמאי כסרל' כמ' ל' ל' עכ' וסרבע  
 כתלכטי' בדכריו סגלו וע'ס עור סס סמ' ס' ערין סרס  
 כפסי' ספר תורת סאסס. כמוף כלל ע' ד כמסן סמס :

ליסרף יקברו : ועדלוקין כמס' וסמסן סל תרוסס עמס  
 דכלל תרוסס טמלס עס סמין כמס' וערלס וכלאי סכר'  
 דסמורי' סכסס ככסו כי סיכי' לל' תטעי' לומר סנס  
 תרוסס טמלס סמורס כסכסס סדר תכס ועדלוקין ליסנו'  
 כמס' וכמסן סל תרוסס טמלס : ו סוף לומכן ע' סל סלכך  
 סוף לומכן סן סוף למקוד' יסרעו מדרכתי' כמס' כמס'  
 תסרף לימד עכ' כל' פמוליס פספוקד' סין כשרימס :  
 אשס תלוי' סס סמטו וקודס זריקת דעו כורע לו סלס  
 כמס' דסמסס סני סולין כעורס : סמסס

עמלס מי' הר"ב דכתיב ואבי' סכס כתי' לך  
 דים סל לקרס כמ' סר' כ' כמסכס' ע' ס' דתרומי' ולס' סמס' סס  
 כמ' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'

והתרוסה עמלס מי' הר"ב דכתיב ואבי' סכס כתי' לך

דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'

דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'  
 דמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'

כמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'

*אליהו*

*דביה וסג*

*כמס' ס' כ' דסכס דף כ' ס' : והערלה כמס' סר' כ' ערלס מכלאי סכרס נמר וכו' כר' ס'*

בי הערות העליונות הם מכת"י  
 רבי בנימין הכהן ויטאלי זלה"ה

## הערות על משניות סדר קדשים (ב)

### תמורה, כריתות, מעילה, תמיד, מדות, קנים

תמורה פ"א מ"ג רע"ב ד"ה כולה עולה כדילפינן מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנה לה' יהיה קדש כשהוא אומר יהיה קדש לרבות את כולה והלכה בת"ק\*. נ"ב וכ"כ רמב"ם בפ' וגם בח' פסק בת"ק וזוה הוכחא רבה דלא קיימא ההיא אוקמתא דכתב התי"ט בריש מתני' דאתיא כר"ש דאי הכי לא הוה פסק דינא בת"ק וזה פשוט ועיין מ"ש נגד דברי התי"ט ספ"ג. רמ"ז.

שם שם מ"ו רע"ב ד"ה יצאו קרבנות בדק הבית דאע"ג דאקרו קרבן כדכתי' ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב אינן קרבן מזבח כמעשר ורבנן דאמרי לעיל קדשי בדק הבית לא אקרו קרבן סברי נהי דקרבן ה' אקרו קרבן\* לה' לא אקרו כשאר קרבנות מזבח. נ"ב פי' רש"י דההוא הוי משמע קרבן סתמא אבל השתא לא משמע קרבן סתמא.

שם שם פ"ב מ"ג תי"ט ד"ה ומקדישים אברים ועוברים אבל לא ממירי' כתב הר"ב דכהמה ככהמה כתיב וכן פירש"י ולא דייקי דהא עובר קרי כהמה ברפי"ד דחולין כמ"ש הר"ב אלא מהיקשא דר"ש\*. נ"ב הרי זה מן המתמיהין דאמאי לא שפיל לסיפא דאותה סוגיא דכפי' אדחייא ההיא אוקמתא דהיקשא דר"ש וקאמ' דאיברי' ועוברי' לאו כהמה אקרו ורש"י והר"ב דייקי שפיר במאי דכתבו הכא וע"ש בסוף הסוגיא כפי' רש"י. רמ"ז.

שם שם תי"ט בא"ד וכו' וכמ"ש כבר בפ"ק משנה\* ג'. נ"ב עיין מ"ש בפסק ההלכה דפסק בת"ק. רמ"ז.

שם שם פ"ג מ"א רע"ב ד"ה אלו קדשים וולד וולדן עד סוף העולם\* משום דשמעיה תנא לרבי אליעזר דאמר לק' וכו'. נ"ב בגמ' פריך כיון דתני וולדן וולד וולדן עד סוף העולם למה לי.

שם שם פ"ד מ"א תי"ט ד"ה וולד הטאת ותמורה וכו' בפסיקתא פ' ויקרא דף ו' יהיב סימנייהו ותמנ"ע. נ"ב מכאן היה ר"ש אומר ה' הטאות מתות ולד הטאת תמורת הטאת והטאת שמתו בעליה ונתכפרו בעליה ושעברה שנתה סי' ותמנ"ע.

שם שם שם תי"ט ד"ה שעברה שנתה וכו' ואי תנא גבי בעלת מום התם הוא דמהניא ליה אכרה משום דלא חזיא להקרבה אבל עברה שנתה דחזיא\* להקרבה אימא לא תהני ליה אכרה צריכא. נ"ב כשאר קרבנות.

שם שם שם בא"ד וכו' הלבך איכא למימר דס"ל דאה"נ דבחדא לריעותא נמי תמות ומתני' דקתני תרתי לריעותא לרבותא נקמה וכו'. נ"ב ומטעם התוס'. [א' מקדושים]

שם שם מ"ג רע"ב ד"ה והרי הטאת בעלת מום אבל אם הטאת תמימה תיקרב היא והמעות ילכו לים המלח הואיל וכפרו הבעלים באחרת וכל הנך אליבא דרבי דאמר אכודה בשעת הפרשה\* כגון הנך מעות דנמצאו קודם כפרה אזלי לים המלח. נ"ב כלו' בשעה שעדיין חברתה שהפריש תחתיה מופרשת ועומדת שלא קרבה קודם מציאתה של זו. רש"י.

שם שם שם תי"ט ד"ה וחכ"א אין הטאת מתה אלא שנמצאת מאחר שנתכפרו הבעלים וכו' ויראה לי שמטעם זה הוא דפסק הרמב"ם\* כרב הונא וכו'. נ"ב בפ"ד מהלכות פסולי המוקדשין. [א' מקדושים]

שם שם מ"א רע"ב ד"ה בל האסורין לגבי מזבח שהן פסולי' להקרבה וכו' ורובע ונרבע דתנן במתניתין כגון דרבע או נרבעה ע"פ עד א' או ע"פ הבעלי' דאינה נסקלת בכך אבל פסולות הן לקרבן ומוקצה בהמה שהקצה לעכו"ם\* ואינה פסולה להקרבה עד שיעשו בה מעשה לשם עכו"ם וכו'. נ"ב פי' לקרבן כדפי' הר"ב רפ"ח דזבחי'.

שם שם שם תי"ט ד"ה הרובע והנרבע פי' הר"ב כגון דרבע או נרבע ע"פ ע"א או ע"פ הבעלים דאלו בשני עדים היה נאסר אפילו להדיוט וא"ת ומנלן הא כי כתיב קרא (ולא יאכל בשרו כמ"ש הר"ב כמשנה ח' פ"ד דב"ק) בנוגה כתיב ולא ילפי מהרדי כדאמרין וכו'. נ"ב שהרובע עושה אונס ברצון מש"כ בנוגה יש בנוגה שהנוגה משלם את הכופר מש"כ ברובע ופרש"י שהנוגה לא עשה בו אונס ברצון לענין סקילה דתנן שור האצטדין אינו חייב מיתה שני' כי יגח ולא שיגיחוהו אחרים משלם את הכופר אע"ג שהשור נסקל.

שם שם שם תי"ט ד"ה הוא ומה שעליו אסור (הוא אסור) למזבח ומותר\* אפילו באכילה כדלק' בסמוך וכו'. נ"ב דאמ' קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל ואי ס"ד אסירי להדיוט למה לי קרא ממעמינהו ש"ס. [א' מקדושים]

שם שם מ"ב תי"ט ד"ה האומר לזונה אחת עכו"ם ואחת ישראלית וכו' וכן אתנן שנתנה אשה לאיש אינו פסול אבל אתנן זכור\* פסול. נ"ב דכתיב כי תועבת ה' אלקיך גם שניהם והאי נמי תועבה הוא דכתיב וכן זכר וכו' תועבה היא.

שם שם מ"ג רע"ב ד"ה אתנן בלב הילך מלה זה ותלין בלכתך אצלי רש"י\*. נ"ב מחיר זונה שהחליף מלה בזונה וקנאה לשפחתו באותו מלה.

שם שם מ"ד רע"ב ד"ה נתן לה מוקדשים כגון הפריש מלה על פסחו ולאחר זמן אמר לזונה הבעלי לי על\* פסחי באתננך. נ"ב ל' רש"י והימני על פסחי.

שם שם מ"ה כשרה שינקה מן המריפה פסולה וכו' אבל לאחר שנתאכל ממעיה מודה ר' חנניה שהיא כשרה דאפי' בהמה שנתפטמה בכרשיני עכו"ם הכל מודים שהיא כשרה\* למזבח וכו'. נ"ב שהרי נשתנו הרמב"ם בפ"ג מה' א"מ. [א' מקדושים]

שם שם מ"ו רע"ב ד"ה חמין בפסח ישרף מתניתין ר' יהודה היא נותר ככל תותירו וחמין ככל תותירו מה נותר בשריפה אף חמין בשריפה ואינה הלכה. נ"ב לא יראה ולא ימצא רש"י פ"ב דפסחי' דף כ"ח ע"א. [א' מקדושים]

שם שם שם תי"ט ד"ה חמין בפסח ישרף וכו' ומיתה קשיא לי דהרא"ש אדהרא"ש שבפ"ק דקידושין בתרי סדרי פסק כסתם דיחידאה ואף שהסתם נשנ' בסדר המוקד\* וצל"ע. נ"ב היינו משנה בתראה דערלה.

שם שם מ"ז רי"א יקבר וה"נ פליג בחמאת העוף ובת"כ דריש מבי קדש (הם הם) [הוא הוא]\* בשריפה ולא חמאת העוף ואשם תלוי בשריפה. נ"ב הכי איתא שם בתום' וכצל"ע ועיין בת"כ פ' צו פרשה ט' משנה ה'. וקרא הוא בפ' תצוה ואם יותר מבשר המילואי' וכו' לא יאכל כי קדש הוא. [א' מקדושים]

כריתות פ"א מ"א רע"ב ד"ה והסך בשמן המשחה וכו' ומשיחת הכהנים היא שיוצקים מן השמן על ראשו ומושחין בין גבות עיניו כמין כ"י יונית ומשיחת המלכים כמין נור\*. נ"ב

על ראשו רמב"ם פ"א מה' כלי המקדש וה[כי] נמי משמע [ד]בעי יציקה במלכ[ים] וכ"כ בהדיא בעל ק"ס וגם דברי הר"ב הכי דייקי.

שם שם מ"ב תי"ט ד"ה על אלו חייבים וכו' מעלה \* כסבור כמות אלו של צבור מותרות ומוקי לה לקרא בכמת יחיד וכו'. נ"ב לאחר איסור הנמות הקריב בכמה.

שם שם תי"ט ד"ה מפני שהוא בעולה ויורד פי' הר"ב ואין אשם תלוי בא אלא על דבר שודונו כרת ושגנתו חמאת קבועה והמעם פירשתי כמשנה ד' פ"ב דהוריות\*. נ"ב ועיין לקמן בפ"ב מ"ב פ"ה.

שם שם מ"ג וכן שפחה\* שהפילה מביאה קרבן ונאכל. נ"ב שפחה מגלן דת"ר בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גורת ושפחה מגין ת"ל אשה. ש"ס. ובק"א פי' דנפקא ליה מדלא כתי' בת ישראל וע"ש.

שם שם פ"ב מ"א תי"ט ד"ה עד שיוזק עליו הדם וכו' יכול שאני מרבה אפילו מנחה ת"ל בן\* להביא פרידה אחת וכו'. נ"ב תניא אידך יעשה אשה ריח ניחוח לה' שומע אני כל שעולה לאישי' אפי' מנחה ת"ל כאשר יעשו בן יעשה מה אתם מיני דמים אף הם מיני דמי' אי מה אתם עולה ושלמו' אף הם עולה ושלמים ת"ל ככם כגר יהיה לכם הקשתיו (פרש"י במקצת) ולא לדבר אחר לקרבנותיכם פרש"י ולא כל קרבנותיכם ומיהו עולה מסתבר דמכשרא דכולה כליל.

שם שם תי"ט בא"ד להביא פרידה אחת א"א שלא מצינו בכל התורה וכו'. נ"ב ולא אמרו קן אלא להקל עליו, ולא והתניא והקריבו מה ת"ל לפי שנא' בתורים והקריב שומע אני האומר הרי עלי עולת העוף לא יפחות משני פרידין ת"ל והקריבו אפי' פרידה אחת, חובה מיהא לא אשכחן, פרש"י והקריבו גבי עולת העוף דנדבה בויקרא, והקריב משמע קרבן שלם.

שם שם מ"ב ונזיר שנשטמא וכו' כי מייתי קרבן בשוגג מידי דהוה אתורה כולה\* אבל אונם ומזיד אימא לא כתב רחמנא פתע דשוגג הוא לגלויי עליה דפתאום דאונם ומזיד הוא דאפ"ה חייב רחמנא. נ"ב דרוב קרבנות על השגגה הן באין להכי כתב פתע דהוי שוגג לגלויי עליה דפתאום כן פרש"י.

שם שם מ"ג תי"ט ד"ה חמשה מביאין קרבן א' וכו' מנינא לאפוקי רבי דסבר וקדש את ראשו ביום ההוא יום שמיני ונזיר שנשטמא בשביעי טומאה אריכתא היא כאלו נשטמא בתוך השבעה. נ"ב דתניא וקדש את ראשו ביום ההוא ביום הכאת קרבנותיו דברי ר' רבי יוסי בר יהוד' אומר ביום תגלחתו.

שם שם תי"ט ד"ה הכא על השפחה ביאות הרבה וכו' ומ"ש הר"ב דכתי' והי' שפחה כו' כדררשי' בריש פירקין מואל אשה ש"ס. נ"ב ומגל"ן דגבי שפחה גופי' מוחלקין א"ל לאו אמרת גבי עריות ואשה לחלק על כל אשה ואשה גבי שפחה נמי כתיב ואיש אשר ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה לחלק על כל שפחה ושפחה.

שם שם תי"ט ד"ה ונזיר שנשטמא טומאות הרבה כתב הר"ב וכו' ומ"ש קמל"ן דלענין קרבן לא מחייב אלא חד וחד מיהא חייב משום טומאה זו דטומאה אחריתי היא הואיל וטבל בו ביום כך פירש"י פ"ג דנזיר דף י"ח, ואין נראה כן מדבריו\* דמכילתין דפ"ק אבל כשנשטמא טומאות הרבה ביום השמיני שהוא ראוי להביא קרבנותיו חייב קרבן על כל

טומאה וטומאה כל זמן שלא הביא קרבנותיו וכו'. נ"ב ז"ל רש"י ומשכחת לה דמביא קרבן א' על טומאות הרבה כגון שנטמא בו' וחזר ונטמא בו' דכיון דבו' טהור היה [איתחייב] להו [על] ג' טומאות קרבן א' ולא על כל טומאה וטומאה משום דבשתי טומאות הראשונות לא יצאה שעה ראויה להביא בה קרבן דאין הבאת קרבן אלא בשמיני הילכך אינו מביא אלא על האחרונה להכי נקט תרי זמני נטמא בו' דמהדר אג' טומאות משום דתנא במתני' טומאות הרבה.

שם שם מ"ד רע"ב ד"ה כל העריות עשה בהן המערה כגומר וכו' ובשפחה אמרן לעיל בפירקין\* שמביא קרבן א' על ביאות הרבה. נ"ב ע"ש בת"ט ד"ה הכא. [א' מקדושים]

שם שם תי"ט ד"ה כל העריות עשה בהן המערה כגומר כדתנין ברפ"ו דיבמות ומ"ש הר"ב ובשפחה בו' דש"ו כתיב בה והא דכתיב לזרע\* באשת איש וכן בסוטה וכו'. נ"ב ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע ובסוטה כתיב ושכב איש אותה ש"ז.

שם שם תי"ט בא"ד דסוטה פרט לשקינא לה בנשיקה\* א"ב לשקינא לה דרך אברים וכו'. נ"ב פרש"י אבר נושק במקום תשמיש הניחא למ"ד העראה זו הכנסת עטרה אלא למ"ד זו נשיקה מאי איכא למומר אלא לעולם לשקינא לה דרך איברים וכו'.

שם שם תי"ט ד"ה שעשה בה את המזיד כשונג וכו' (והא דת"ב שהביאו התו' דמחלקת בין קטן לקטנה לא קשיא דיליף לה מקרא\*). נ"ב ואיש פרט לקטן יכול שאני מוציא בת ט' שנים ויום א' ת"ל איש.

שם שם פ"ג מ"א רע"ב ד"ה ב' אומרי' לו אכלת חלב ואפילו מאה והוא מכחישינן ואומר בריא לי שלא אכלתי אינו מביא קרבן על פיהם דכתיב או הודע\* אליו הטאתו ולא שיודיעוהו אחרים. נ"ב עיין בק"א דף ק"ב ע"ג. [א' מקדושים]

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה ארבע הטאות פירש הר"ב וחד משום יה"כ כגון שאכל כוליא בחלבה\* וכו'. נ"ב עיין בפ' עין חיים.

שם שם תי"ט ד"ה אם היתה שבת והוציאו וכו' והא דמעביר בו' ילפי' לה ממשא בני\* קהת בפ' המצניע דף צ"ב. נ"ב דכתיב אשר על המשכן ועל המזבח סביב (בקלעי החצר משתעי) מה משכן י' אמות אף מזבח י' אמות ואב"א שמכון דאמר מר ארון ט' וכפרת טפה הרי י'.

שם שם מ"ט רע"ב ד"ה כאוכל מזבח אחד בה' תמחויין בה' תבשילין חלוקין זה מזה חייב משום מעילה אם אכלן קודם זריקת\* דמן. נ"ב עיין במשנה ד' פ"ק דמעילה.

שם שם רע"ב ד"ה צירף את המעילה לזמן מרובה וכו' שאם נתנה היום בחצי פרוטה ומכאן עד שנה בחצי פרוטה מצטרפת לפרוטה\* כדמרבין מתמעול מעל. נ"ב עיין במשנה ה' פ"ק דמעילה.

שם שם רע"ב ד"ה תאמר כאכילת נותר וכו' ופסק ההלכה שהאוכל נותר מחמשה זבחים כהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת ותמחויין אינן מחלקין בין להקל בין להחמיר\*. נ"ב עיין לעיל משנה ב' וגופי הובחי' אינן מחלקי' רמב"ם פ"ו מה' שגגות.

שם שם מ"א תי"ט ד"ה ספק אבל ספק לא אכל וכו' ומצאתי בפ"ה דכבורות דף ל"ד דהכי אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר ריש לקיש וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח דזהו טעמא של ר"א\* ורמינן עליה מפלוגתא דר"א ור"ע וכו'. נ"ב דיש אם למקרא.

שם שם תי"ט בא"ד ורמינן עליה מפלוגתא דר"א ור"ע בפסוק בבגדו\* בה דגבי אמה העברה דמוכח מינה דס"ל לר"א דיש אם למסורת ומשני וכו'. נ"ב דר"א או' יש אם למסורת בבגדו בה כתוב בלא י' ל' בגידה כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למוכרה ור"ע סבר יש אם למקרא בבגדו קרינן ב' כיון שפירש טליתו עליה פי' שנשאה וכו'.

שם שם מ"א רע"ב ד"ה אין חייבים עליו וכו' ודם שרצים אם אכל ממנו כזית\* לוקה משום אוכל שרץ וכו'. נ"ב האי שיעורא הוי לשאר שרצי' דאלו לח' שרצי' שיעורן בכעדש' כדפי' הר"ב במ"ג פ"ד דמעילה וכ"פ רמב"ם פ"ב מהמ"א.

שם שם רע"ב בא"ד ודם שרצים אם אכל ממנו כזית לוקה משום אוכל שרץ לא משום אוכל דם\* וכו' נ"ב ואין חייבי' אלא על דם בהמה חיה ועוף רמב"ם פ"ב מהמ"א.

שם שם מ"א המביא אשם תלוי ונודע\* לו שלא חטא אם עד שלא נשחט יצא ויראה בעדר דברי רבי מאיר וכו'. נ"ב עיין בע"ה.

שם שם רע"ב ד"ה אפי' הדם בכוס יזרק דכבר רבי יוסי בלי שרת מקדשין את הפסול ליקרב\* וכל העומד לזרוק כזרוק דמי והוי כאלו נזרק הדם כבר קודם שהיתה לו ידיעה ואין הלכה ברבי יוסי. נ"ב פי' אפי' ליקרב כל' לא בלבד ליקדש קדושת הגוף לענין שאין להן פדיון כדתנן פ"ג דסוטה מ"ו ורפ"ב דמנחו' אלא צריך ליקרב סבר ר' יוסי דמקדשי' ועיין בתו' ד"ה קסבר ומ"ז פ"ט דזבחי' ובש"ס שם דף פ"ז.

שם שם מ"ו רע"ב ד"ה המפריש ב' סלעים וכו' נאמר כאן בערבך ונאמר להלן בערבך ואשם שפחה חרופה נמי הואיל והוא איל הוי אף הוא בכסף סלעים כג' אשמות הללו שהן איל וכו'. נ"ב ול' הר"ב במ"ה פ"י דזבחי' גמר באיל איל.

שם שם תי"ט ד"ה אם היה א' מהן יפה שתי סלעים וכו' דבמה שהוא שוה בשעת כפרה אוליגן שהרחוי מעיקרו אינו דחוי ועדיין לא נראה עד שנעשה שוה שתיים וכו'. נ"ב ומסיים בה רש"י שהרי לכלבי' לא יאכילנו ע"כ כלומר' דתנן בספ"ו דתמור' שאין פודי' את הקדשי' להאכילן לכלבים.

מעילה פ"א מ"א תי"ט ד"ה ששחטן בדרום מועלין בהן וכו' ולפי זה משמע דמועלין ד"ת וכ"כ הרמב"ם בפירושו בהדי' בא ללמד שחייב עליה מעילה ד"ת ולא פסק בן בחבורו רפ"ג מה' מעילה והטעם פי' הכ"מ משום דאמרינן בש"ס דלד"י דמשנה ב' פ"ט דזבחים כל הני אם עלו ירדו ולפי' אין בהן מעילה אלא מדרבנן\* אבל ה"ל להכ"מ לפרש גם כן שאין נראה כן מהש"ס וכו'. נ"ב מעילה דרבנן היינו שמשלם הקרן ולא החומש ואינו מביא אשם הרמב"ם פ"א מה' מעילה.

שם שם תי"ט ד"ה או ששחטן חוץ לזמנן חוץ למקומן דלכ"ע אם עלו לא ירדו כדתנן במשנה ב' פ"ט דזבחים וא"ת הא הוי זו ואצ"ל זו כבר פירשו התו' אהא דאית' בש"ס ולמאי חזו\* דהכי פריך ודאי ידענא דהא קמל"ן דזריקה לא מפקא מידי מעילה וכו'. נ"ב חוץ לזמנן וחוץ למקומן למאי חזו האי שחיט' דהא פגול הוי ולא חזו לא אמורי' ולא בשר

לכהני' ולא הוו קדשי' ראויי' כלל ואמאי מועלין בהן, ומשני הואיל ומרצין לפגול כלומ' הואיל והאי שחימת פגול חשיבא כולי האי דלעולם לא מקבע בפגול חיוב כרת עד שיקרב כל מתירין שזורק הדם וכו' וכיון דהאי זריקה חשיבא כל כך דצריכה מרצין לפגול אכתי לא יצאה מקדושתה ומועלין בה ועיין בזבחי' פ"ב משנה ג' ז"ל רש"י.

שם שם מ"ג תי"ט ד"ה אמורי קדשים קלים וכו' בהא קאמר ר' אליעזר מועלים בו משום דזריקה בתיקנה מפקא מידי מעילה שלא בתיקנה לא מפקא מידי מעילה אבל לאתויי לידי מעילה\* מודי לר"ע דאפי' שלא בתיקנה מייתי לידי מעילה וכו'. נ"ב דהיינו לחומרא כן פי' רש"י.

שם שם פ"ב מ"א תי"ט ד"ה חטאת העוף וכו' דבעולת בהמה אין מועלי' בעורה כי עורה לכהני' ובחטאת\* (הנשרפות) מועל אף בעורה ואף משתצא לבית הדשן מועלין בה ע"כ. נ"ב נ"ל שצ"ל ובעולת העוף.

שם שם מ"ג תי"ט ד"ה עד שיותך ולמ"ד מלמדים תרי מעוטי הערופה ה"א קמייתא ושמו אצל המזבח וא"ו בתראי הני אין\* מידי אחריני לא ש"ס פרק דלקמן דף י"א. נ"ב דמועלין בהן לאח' שנעשית מצותן.

שם שם פ"ג מ"ג רע"ב ד"ה יצא לנחל קדרון מועלין בו וכו' והך מעילה מדרבנן\* היא ולא מדאורייתא דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלים בו. נ"ב נת' לעיל רפ"ק בגליון.

שם שם שם תי"ט ד"ה יצאו לשיתין ל' הר"ב דהיינו יסודות בו' והוא ל' ארמית\* תסכני בכמן אמי אשתית לי ונידי' תסככני ונדיא אשתיני נ"ב במחילה מכבודו לא דק כי יש כיוצא בזה בלשון הקדש כי השתות יהרסון וכן פי' בשרשים שרש שות. כ"ך.

שם שם מ"ד רע"ב ד"ה דשון מזבח הפנימי והמנורה הדשן שלהם ושירי הפתילות של מנורה היה מוציאן ומניחן אצל מזבח החצון מקום שמניח שם תרומת הדשן של מזבח החצון ואחר\* שהוציא שם. לא נהני' ולא מועלים. נ"ב ול' רש"י וקודם שהניח' שם.

שם שם שם רע"ב ד"ה המקדיש דשון בתחלה מועלים בו וכו' דכיון דנהנה ממנה וחסר מן הדשן שוב ליבא לשער כמה היו דמיו כשנתערך\* זה ונמצא זה מפסיד להקדש משום הכי מועל בו לאלתר כשנהנה ממנו. נ"ב י"א כשנתערב ואפשר שהוא מל' ערבות וחיוב.

שם שם מ"ו תי"ט ד"ה ואין מועלין מה שבתוכו וכו' ודוחק לומר דנובר גופיה שליח דהקדש הוא ואין שליח עושה שליח וצ"ע\*. נ"ב עיין בע"ה תירוץ לזה.

שם שם מ"ח רע"ב ד"ה שבאשרה יתיו בקנה וכו' אבל לא יעלה על האשרה דאם עולה ליטול הקן נמצא נהנה מן האשרה והביצים והאפרוחים שבקן כל זמן שצריכים לאמן אסורי' בין שבראש אילן של הקדש בין שבראש האשרה\*. נ"ב משום דלא נידי וצריכים לאילן וכאילן עצמו דמו. רש"י.

שם שם פ"ד מ"א רע"ב ד"ה קדשי בדק הבית מצטרפין זה עם זה. למעילה אבל פגול ונותר (וטמא) אין\* בהן. נ"ב הטעם עיין לעיל ריש פ"ו דתמורה כפי' הר"ב.

שם שם מ"ג תי"ט ד"ה דם השרץ ובשרו מצטרפין. פירש הר"ב דמרכי' מקרא דכתיב וזה לכם הטמא בו' והאי קרא מיותר הוא לדרשא למדרש ביה הכי דהא כתב קרא אחרינא

אלה הטמאים לכם רש"י\*. נ"ב ובק"א הקשה עליו דאלה הטמאים הוא היתר. ופי' דמאומרו וזה לשון יחיד וביאר רבי' החולד והעכבר וכו' יליף ליה, א"נ מהא יתירה דהטמא, וע"ש דף ע"ד ע"ב.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה הפגול והנותר אין מצטרפין זה עם זה וכו' ונ"ל דלא לחייבו בשתים שא"כ אתה מחייבו על פחות מכשיעור אלא לענין מלקות לחייבו אם התרה בו משום נותר או משום פגול\*. נ"ב עיין בע"ח.

שם שם שם תי"ט ד"ה מפני שהם שני שמות וכו' ועי"ל דלפי שנמצא הרבה פעמים שגורו כאחת שתי הגזירו' כדאמרי' כולה חדא גזירה היא ואהא הוא דתנן מפני שהם שני שמות\* ולפיכך לא רצו לגזור כאחת נ"ל. נ"ב עיין בע"ח.

שם פ"ה מ"ג תי"ט ד"ה רבי אומר כל שאין לו פדיון וכו' ואין לתמוה למה לו לומר כן דג' מחלוקות לימא דרבנן דתמורה נמי ס"ל קדשי מזבח לא הוו\* י"ל דמתניתין דתמורה קשיא וכו'. נ"ב ואע"ג דתני בתחלת הבבא א' קדשי מזבח וא' קדשי ב"ה וכו' משמע דקאי כולה מתניתין אתרווייהו ל"ק דהא ע"כ לאו אכולה קאי דהא הקדש עילוי לא קאי אלא אקדשי מזבח וכו' כ"כ התוס' בדף הקוד'.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה נטל פרוטה של הקדש וכו' אבל להר"ב וכן פירש"י דרישא נמי בשוגג ועל ברחק מיירי שנטל האבן ע"ד שהיא שלו כמ"ש לעיל בשם התו' קשיא לי דתו\* למה לי. נ"ב ויש לתרץ דכיון דמעות להוצאה ניתנה הוה אמינא דווקא אבן או קורה דאע"פ שהם בבית הגזבר עדיין הם ברשות הקדש אבל פרוטה לא קמל"ן ושמעתי דאתא לאשמעינן הרושא דנתנה לבלן בו' כדלקמן כנ"ל ב"ך.

שם שם שם תי"ט ד"ה נתנה לבלן וכו' דדרשינן בש"ס רפ"ב דכבודות לעמיתך בכסף הא לעכו"ם כמשיכה והתוספות בר"פ לפום ריהתייהו לא דייקי דנסבני דרשא לעמיתך לישראל בחדא\* ולעכו"ם בחדא וההיא לר"ל היא דאמר משיכה מפורש מן התורה בישראל. נ"ב דגרסי' התם אליבא דר"ל מיד עמיתך הוא דבמשיכה הא מיד גוי בכסף ואימא מיד גוי כלל וכלל לא, ק"ו הוא מה גופו קונה ממונו לא כל שכן ואימא מיד גוי עד דאיכא תרתי אמרי ולא ק"ו הוא, גופו כאחת וממונו בשתים ואימא או בהא או בהא דומיא דעמיתך, מה עמיתך בחדא, אף גוי נמי בחדא.

שם פ"ז מ"א רע"ב ד"ה אף על פי שאמר בעל הבית לא היה בלבי אלא מזה\* וכו' מעל. לפי שעשה השליח מאמרו ודברים שבלב אינן דברים. נ"ב מכיס זה אלא מכיס זה, ל' רש"י בקדושין דף נ' ע"א.

שם שם מ"ב רע"ב ד"ה כיצד יעשה כלומר אם ידע החנוני\* בפרוטה זו שהיא קדש קודם שיוציאנה ונתערבה כבר עם שאר פרוטות שיש לו כיצד יעשה ויהיה מותר להשתמש בפרוטותיו. נ"ב כ"פ הרמב"ם ורש"י פי' כיצד יעשה ב"ה כשנז' לו שיוציא החנוני מידי מעילה וכן פי' התו'.

תמיד פ"א מ"ב רע"ב ד"ה מקריאת הגבר אית דמפרשי קריאת התרנגול ואית דמפרשי בהז\* שהיה רגיל לקרות בכל יום סמוך לעלות השחר. נ"ב כפ"ג מ"ח פי' הר"ב שהוא גביני כרוז. רמ"ז.

שם שם מ"ג נמל את המפתח\* ופתח את הפשפש וכו'. נ"ב מתחת טבלא של שיש כדאית' פ"ק דמדות מ"ש. רמ"ז.

שם שם רע"ב ד"ה פשפש פתח קמן\* שכתוך גופו של פתח גדול וכו'. נ"ב לפי שלא רוצי' לפתוח שערי עזרה עד עבודת התמיד שהיה יום. רמ"ז בשם מפ'.

שם שם מ"ד והן אומרים הגיע עת\* קידש ורגליו מן הכיור וכו'. נ"ב בגמ' בזבחי' דף כ"א הגרם' הגיע קדוש ידים ורגלים ופירש"י הגיע וכו' מזרוי' את עצמן להיות נכוני' להעלות אפר לתפוח לאחר שירד זה מן המזבח כדתנן ראוהו אחיו וכו'.

שם שם שם ופנה את הנחלים הילך והילך חתה מן המאוכלות\* הפנימיות וירד הגיע לרצפה וכו'. נ"ב כתב הריטב"א פ"ק דיומא שלא היה חותה מהגחלי' שנעשו מהעצי' שבמערכה אלא דווקא מהגחלי' של האיברים שנשרפו כמש"ה אשר תאכל האש את העולה אלמא שמהגחלי' שנעשו מאיברי העולה היה חותה ויש לזה ראייה גדולה מהש"ס עכ"ל. [א' מקדושים].

שם שם מ"ו רע"ב ד"ה כיון. כמו יעשנה בדפוס ויקבענה כיון\* בלו' מהר בלא מורח. נ"ב דפסחי' דף ל"ו והובא' בכ"י א"ח ת"ס.

שם שם מ"ח מי שזכה בדרשון מזבח הפנימי נכנס ונמל המני והניחו לפניו\*. נ"ב ל' הרמב"ם בפ"ג מהלכות תמידין מניח המני בארץ לפניו.

שם שם שם והיה חופן ונותן לתוכו ובאחרונה כיבר את השאר\* לתוכו והניחו ויצא וכו'. נ"ב והרמ"ע בסד' עבודה שלו כתב כיבר מידו לתוכו.

שם שם שם מי שזכה בדרשון המנורה נכנס ומצא שתי נרות מורחיות\* דולקי' מדשן את השאר ומניח את אלו דולקין במקומן. נ"ב עיין בפ"י משנה זו בתשו' הרשב"א סי' ע"ט וסי' ש"מ.

שם שם מ"א רע"ב ד"ה במבעת שניה וכו' ולפי שלא היו כופתים את התמיד כדתנן בריש פרקין היו מכניסין צואר\* הכהמה באותן הטבעות בשעת שחיטה ונועצים ראש הטבעת בארץ. נ"ב והרמב"ם בפירושו' כתב שהטבעות היו קבועים בקרקע שאוסרין בהם רגלי הכהמ' וידיה בשעת שחיטה לפי שא"א לכפותה כמו שאמרנו ע"ש והביאו הרא"ם פ' פינחס.

שם שם מ"א תי"ט ד"ה ומצא שתי נרות וכו' אלא שלעולם שני אלו מקדימים לפנייהם ובערב\* זה גומר דישון מזבח וכו'. נ"ב אפשר לומר דל' זו מיותרת ובוה אין מקום לקושיטו דלקמן ודוק, ב"ד.

שם שם מ"ב וברכו\* את העם ברכה אחת אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות וכו'. נ"ב כתוב בשלטי הגבורי' דף ק"ח ד' וא' מקרא אותן תיבה תיבה בדרך שעושין בגבולין וכו' אחרי כן אלו שכבר הניחו הכלים שלהם על מעלות האולם עד שגמרו ברכת כהנים החזירום בידיהם עכ"ל.

שם שם שם במדינה הכהנים נושאים את כפיהם\* ידיהם כנגד כתפותיהם ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול וכו'. נ"ב בש"ס ל"ג.

שם שם מ"ד תי"ט ד"ה מנוחה לחיי העולמים כתב הר"ב האי תנא סבר לה כמ"ד שתא אלפי שנים הוי עלמא וחד חרוב בו' לאפוקי כמ"ד תרי\* חרוב שני' יחיינו מיומים וכו'. נ"ב פי' למאן דס"ל תרי חרוב אין ליתן מעם על שם יום שכלו שבת דהא כתיב יחינו מימים דתרי

נינהו אלא מעמיה דאמרי' מזמור שיר ליום השבת על שום ששבת והיינו ר' נחמיה שאמר כן כדאי' בגמ'.

מדות פ"ב מ"ג תי"מ ד"ה גבוה י' מפחים כתב הכ"מ בפ"ה מה' כ"ה בשם הרא"ש שהסורג נעשה למלטול שבת וכו'. נ"ב עיין תשו' הרמ"ע סי' צ"ה.

שם שם מ"ה ומ"ו מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל כנגד מ"ו מעלות שבתהלים שעליהן הלויים אומרים בשיר\* לא היו טרוטות אלא מוקפות כחצי גורן עגולה. נ"ב בשמחת בית השואבה כ"פ הר"ב מ"ד פ"ה דסוכה.

שם שם מ"ו ולעומתן בצפון סמוכים למערב שער יבניה שער הקרבן שער הנשים שער השיר\*. נ"ב עיין בפ"י מ"ג פ"ו דשקלים.

שם פ"ג מ"א תי"ט ד"ה מקום הקרנות וכו' וכתב עוד הכ"מ וז"ל ובסמ"ג מצאתי שהיה כתוב כן במשנה עצמה שהוא גורם במשנה עלה ה' אמות וכנס אמה זה סוכב עלה ג' וכנס אמה זה מקום הקרנות כלומר וגובה כל קרן אמה הרי עשר אמות גובה \*המזבח ע"ב ומדות הגובה כבת ה' לכ"ע והרוחב לרש"י אף כבת ה' ולהרמב"ם כבת ו'. נ"ב ועיין בדברי הראב"ד ז"ל הובאו בפ"ב מהל' תמידין.

שם פ"ה מ"ג רע"ב ד"ה לשכת הפרוה אדם מכשף ששמו פרוה בנה אותה לשכה ע"י מכשפות ונקראת על שמו כך מצאתי ורמב"ם כתב שהיה חותר בקיר\* כדי לראות משם היאך היה כהן עובד העבודה ונהרג שם. נ"ב ל' הרמב"ם בפ"י בקיר העזר' בלשכ' זו אבל ה[תוס'] ביזמא פ"ג מ"ו הביא בשם הערוך כי חפר מחילה תחת הקרקע בקדש עד שיראה עבודת כ"ג והרגישו הכהנים בחפירה ומצאוהו וקראו אותה הלשכה על שמו.

קנים פ"ב מ"א קן סתומה שפרח ממנה גוול לאויר או שפרח\* בין המתות וכו'. נ"ב עיין בדברי המפרש הובאו במשניות ע"ח.

שם שם מ"ב רע"ב ד"ה חזר פוסל אחד בחזרתו וכו' ואי עביד במקום אחד שתי עולות ואחת חטאת יהא נקבע אותו שפרח לצד השני לחטאת ולא יוכל להקריב שם רק חטאת אחת\*. נ"ב ולא שתי חטאות ל' המפרש.

שם פ"ג מ"ו רע"ב ד"ה צריכה להביא עוד חמש פרידות וכו' ואם היו הראשונים יונים תביא עכשיו חטאת\* בן יונה ועולה אינה צריכה ממה נפשך וכו'. נ"ב כל' המפרש ...ג תביא עכשיו בני יונה.

שם שם שם רע"ב ד"ה שנאמר מסיר שפה לנאמנים ובעמי הארץ משתעי קרא דלעיל מינה כתיב מסיר לב ראשי עם הארץ. נ"ב לא דק דלא כתי' לעיל מיניה אלא לקמיה ז' או ח' פסוקי' ועוד דמדסמך ליה אמנים משמע דאיירי באנשי אמוני' ונ"ל דדייק מה ענין שפה אצל נאמני' ולכן נר' דלא מפר' ליה לשון אמוני' אלא ל' נאום וינאמו נאום ור"ל מדברי' וכ"פ השרשי' ולכן זקני' דסמך ליה ר"ל זקני' שעסקו בדברי שיחה ופטפומים ולא בתורה. רמ"ז.



## רבי יעקב בירדוגו זלה"ה

אב"ד מכנאס בעמח"ס "שופריה דיעקב"

נולד בשנת תקמ"ו לאביו רבי יקותיאל זלה"ה שהיה רב ומו"צ במקנאס שבמרוקו, אחיו של רבי רפאל בירדוגו זלה"ה שהיה מכונה "המלאך".

רבי יעקב נקרא "לחכם", כי אחר פטירת הגאון המלאך רבי רפאל שהיה דודו, ובנו רבי מימון זלה"ה מח"ס "פני מבין" "לב מבין", ואחיו הגדול של רבי יעקב, רבי פתחיה מרדכי זלה"ה, בעל "נופת צופים ופיתוחי חותם" נשאר רבי יעקב יחיד בדורו, ואז נתכנה בתואר "לחכם".

חיבר כמה ספרים והם: "שופריה דיעקב" שו"ת ופסקי דין ב' חלקים, "קול יעקב" הנקרא גם "מעבר יבק" שהוא ר"ת י"ב קולות, ובו שירים שחיבר, "גלי עמיקתא" והוא פירוש לספר "מים עמוקים" להגאון רבי יהודה בירדוגו זלה"ה "קדושת שבת" שיטה עמ"ס שבת, "שבות יעקב" והוא ספר דרושים, "תועפות ראם" פירוש על ספרו של רבי אליהו מזרחי זלה"ה הרא"ם.

כיהן כראב"ד, ריש מתא וריש מתיבתא בעיר מולדתו מכנאס שבמרוקו.

בהסכמת חכמי מכנאס על ספרו "קול יעקב" (לונדון תר"ד) מפליגים הם בשבח רבינו, "...לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט שרים אחר נוגנים ולשונם תהלך באר"ש על שכמם המשרה, ומתוכם כעין החשמל אופן א' בארץ שרגא בטיה"רא, איספקלריא המאירה, ליהודים היתה אורה, פום ממלל רברבן, גדול מרבן, בוצינא דנהורא, עטרת תפארת, וגולת הכותרת, צפירת תפארה, הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, גאון עוזינו, ורוח אפינו, הרב המופלא, נר ישראל עמוד הימני פטיש החזק, כמראה הבזק, מנ"ר כמוה"הר יעקב בירדוגו נר"ו יאיר בעדי עדיים, תופע עלנו נה"רה, אשר ש"ר לה' והקריב את עולותיו ואת שלמיו, צוף דבש אמרי נועם ושפתי רננות יהלל פיו מתוק לנפש ומרפא לעצם, להשביע נפש שוקקה, על כן קרא שמה ש"רה, הן יתן בקולו קול עוז, הקול קול יעקב".

ב"מלכי רבנן" בערכו מביא "זוה שמעתי אספרה אודות הרב הנז' כשהלך נכדו כההר"י [יעקב] הנז' ובידו ס' שופריה דיעקב בכ"י לדפוק על דלתי הנדיבים לעזור אותו להדפסת הס' הנז' בהיותו בעיר מראקס נתאכסן בבית הגביר כה"ר ישועה קורקוס נ"ע ובליל שב"ק בערה האש והיתה דליקה גדולה באוצר סחורתו וקם עמד כההר"י הנז' ואמר זכות זקני תגן בעד הגביר ותככה הדליקה שלא תעבור עוד ונעשה נס ולא עברה האש מן הספר והלאה, והי"ז לפלא גדול בעיני הרואים זיע"א כי"ר".

נלב"ע בערב ר"ח אלול שנת תר"ג.

להלן אנו מדפיסים פסק דין בין יורשי עזובן, מכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 882.

## פסק דין בין יורשי עזובן

דבר המשפט שבין יורשי הזקינה אל' [מנת] החכם כההר"י"ט בכמהר"ח ז"ל ובין יורשי בעלה ז"ל על אודות חלק הזקינה הנז' בעזובן בעלה הנז' שהמציאו יורשי הבעל המה האחים בני הר' משה טולידאנו שמר מכר שבו מכרה להם הזקינה הנז' כל חלקה בקרקעות בעלה חצירות וב"ך בעד מה שאכלה מחלקם בשאר עזובן הבעל, גם המציאו שמר אחר שחלקה בס"ת וכתבי הקדש קראה להם שם הקדש להיות קורים בהם יורשי הבעל האחים הנז', גם המציאו שמר אחר שבו האמינה האשה הנז' לא' מיורשי הבעל הנז' על כל אשר יאמר שהלוה

לה שהוא נאמן ליפרע מנכסיה הנשארים לה אחר מותה, ובתבוע יורשי האשה חלקם בשאר המטלטלין שנשארו אחר כל אלה הדברים טוענים יורשי הבעל שאין לאשה כלום, כי לא נשבעה שבועת אל' [מנה].

וע"ז צווחו יורשי האשה ככרוכיא כי לא דיי ליורשי הבעל מה שהשיגו את גבולם ורדפו אחריהם עד החרמה לרשת משכנות לא להם בהשתדלותם עם האשה הנו' בהסתות ופיתויים יומם ולילה לא ישבותו עד הקימם מזימות לבם ויעצו עצה לכנות לקרקעות שם מכר מה שאינו כן כי לא היה אלא מתנה גמול' [רה] גם לספרים הכריחוה לקרות להם שם הקדש להיות קורים בהם הם וזרעם, ועל שאר הפליטה יעצו לתת נאמנות לא' מהם שהיה מצוי אצלה לומר שבה"ך [אולי: שבא הכהן] הוציא עליה שעי"ז לקחו כל סגולת האשה וחפציה כל מחמודיה אשר היו מימי קדם, ולא דיי להם כל זה אלא שגם בוזהמא ליסמרון הנשאר בזויות הבית נתנו עיניהם לבלתי נתון ליורשי האשה חלקם במענה רחוקה שאולי לא נשבעה ש"א [שבועת אלמנה] ושמא נפרעה כתובתה, ואיך שיהיה דינא קבעו אם יש ממש במענת יורשי הבעל הנו'.

וע"ז אני אומר הנה ידועים דברי הרב הגדול מהר"ר יעב"ץ זלה"ה וסיעת מרחמוהי שכתבו דהאידינא ליכא למיחש להתפסת צררי בכתובות שהם למנהג המגו' [נה] שאין לאשה אלא מחצית הנכסים המעט הוא אם רב ואין אדם יודע כמה יתפים וגם שמעולם לא נשמע בזמנינו לשום אחד שהתפים את אשתו כלום בכתו' [בה], מכל זה כתבו ז"ל שדיי לזו לקבל דברי רז"ל ולהצריכה שבועה לכתחלה בעודה בחיים אבל אם מתה אין לנו להפקיע זכות היורשים במענה כזו, וכתבו נ"ל שאפי' לפשר למחצה לשליש ולרביע לא שמענו אלא שהיורשים יטלו כתובתה מושלם אלה דברי מהריב"ץ ז"ל וראויין הדברים למי שאמרן, אלא שקצת מחכמי דורו ז"ל חלקו עליו הם אמרו שאין בנו כח לעקור דברי רז"ל שאמרו סתם אל' [מנה] שמתה ולא נשבעה אין ליורשיה כלום, הנה כי כן בראות החכמים הבאים אחריהם דברי מהריב"ץ ז"ל דברי מעם וגם לחלוק כבוד לחולקים הנהיגו לפשר למחצה לשליש, ואולם דוקא היכא שאין שום הוכחה שנשבעה או שפטרה הבעל או היורשים אבל היכא דאיכא שום הוכחה כגון שחלקו וכיוצא שוב אין ליורשי הבעל לערער על השבועה ותלינן שודאי נשבעה או פטרוה וכמו שכתוב כ"ז אצלינו באורך בתשו' א"ז [אבי זקני] זלה"ה ומ"ד [ומר דודי] זלה"ה, והנה בנד"ז הוכחות גדולות יש שנשבעה האשה הנו' או שפטרה הבעל או היורשים, וזה ממה שראינו האשה הנו' מחזקת בנכסים ואוכלת פירותיהם בפני היורשים כמה שנים ונושאת ונותנת במטלטלין וגובה החובות וכיוצא שכל זה ודאי הוכחה גדולה שכבר זכתה בחלקה ע"י שנשבעה או ע"י שפטרה כנו'.

ועוד זה אין לו שיעור ממוניהו דיורשי הבעל שהשתדלו לקנות ממנה חלקה בקרקעות ובשטר המכר נאמר שכשתבעוה לחלוק לא מצאה לאל ידה במה לפרוע ליורשי הבעל חלקם כמה שאכלה מהעובון ומפני כן הוכרחה למכור להם חלקה בקרקעות בעד מה שנמלה מחלקם, מבואר נגלה מזה שירדו לחשבון והעריכו חלק האשה בקרקעות כנגד מה שנמלה מהעובון ונטלו הם הקרקעות והיא המטלטלין והחובות והתנית עליהם שהמכר הוא גוף מהיום ופירות לאחר מיתה ואין לך הוכחה גדולה מזו שכבר נשבעה או פטרה משבועה,

דאל"כ מה חלק יש לה בקרקעות ולא במטלטלין שתמכור להם חלקה בקרקעות בעד מה שאכלה מחלקם במטלטלין ולא הי"ל לכתוב אלא הודאתה שנמלה כו"ך [כך וכך] מהעזובן ולישתוק עד יראו אם נשבעה ואז יחשבו עמה ואם לא נשבעה יטלו הכל ויתבעו חובם משאר נכסים שיהיו לה ממקום אחר והם לא כן עשו אבל השתדלו השתדלות נמרץ לזכות להם חלקה בקרקעות מזה מוכח ונגלה לעין כל שכבר זכתה בחלקה ע"י שנשבעה או ע"י שפטרה.

גם ממה שהשתדלו עמה לקרות שם לחלקה בספרים שהם הקדש לקרות בהם הם זורעם מוכרח ג"כ שהיה ידוע לשניהם שיש לה חלק ברור בהם, ועיין בתשובת הרא"ש כלל ע' סי' ג' באל' [מנה] שמשכנה בתים שהניח בעלה לשמעון ובנה נעשה שוכר ושוב ערער הבן שאמר עדיין לא נשבעה ואין לה כלום, והשיב הרב דכיון שנעשה הבן שוכר ה"ה כאילו הודה שהבתים של אמו ועדיף מעורר על השדה והוא חתום עליה בעד ע"ש, ואם הועילה הוכחה זו לרב ז"ל בכתובה כדת כ"ש שיועילו הוכחות שזכרנו בנ"ד שהכתו' [בה] למנהג המגו' [נה] שחששת צררי בה מפולה מבלי מלח וכמ"ש, ולכ"ן שבנד"ז ודאי ראוי לפסוק כדברי מהריב"ץ ז"ל לגמרי בלי שום פשרה כיון שיש כמה הוכחות כנו'.

ובר מן דין נר' [אה] דנד"ז שנמצאו המטלטלין בביתה היו כתפיסה והו"ל היורשים מוחזקים ואין מוציאים מידם וכמ"ש מור"ם בא"ה סי' צ"ו ע"ש, ודעדיפא איכא למימר שכל מטלטלין הנמצאים לה בבית מוחזקי' [ם] להו שלה שעלה לה לחלקה שבעד כן מכרה להם או שסגלה אותם אח"כ רחוקה כל מה שיש ביד האדם שלו וכמ"ש בסי' צ"ט וסי' קל"ח ע"ש, ועוד דאילו היתה היא בחיים יכולה למעון שלי הם שעלו לחלקי כמגו דאי בעיית תבריהם או מממנים ותאמר להד"מ וה"נ מענינן ליורשיה, זהו הנר' [אה] בזה לענין המטלטלין הנמצאים לה בבית אחר מותה.

עוד טוענים היורשים הנ"כ שגם במכר הקרקעות וב"כ [ובית כנסת] הנו' יש לפקפק והוא שעמדו ושאלו מהו חלק האשה בנכסי בעלה ביען שהבעל הנו' הניח יורש המתאבל והיא אחותו ויורש שאינו מתאבל והם האחים הנו', והנה אם היו כולם מתאבלים דינם מפורש שנוטלים מחצה והאשה מחצה בתקנת ג"ן [נוחי נפש, ה"ה תקנת טוליטולא] וכן אם היו כולם אין מתאבלים דינם ג"כ מפורש בתקנות שהאשה תטול שני שלישים והיורשים שלישי, אך אם יש מהם מתאבלין ויש מהם שאין מתאבלים לא פורש בתקנות מה משפט חלוקתם, וכשחקרנו ע"ז מצאנו ראינו שהדבר שנוי במחלוקת בין שני גדולי הדור מהר"י אב"ד [אבן דנאן] ומהריב"ע [ומה"ר יהודה בן עמר] ז"ל שמהריב"ד ז"ל סובר שכיון שיש לבעל יורש מתאבל אין לאשה אלא המחצית שהמתאבל יורש רביע הנכסים ושארין מתאבל שתות ותשלום הרביע יתוסף לאשה על המחצית, ושמענו שב"ד שלפנינו ז"ל פסקו כמהריב"ע ז"ל שדבריו דברי טעם וכ"כ מ"ד [מר דודי] ז"ל בקיצור התקנות ע"ש.

ולזה יצאו יורשי האשה לידון בדבר חדש באומרם שדבר זה מעולם לא ידעו ולא שמעו לא הם ולא האשה ולא יורשי הבעל שיש לאשה ח(ו)לק יתיר על המחצית וגם יורשי הבעל עוד היום אין בדתם כלל שחלק האשה יותר מהמחצית וכיון שכן טוענים יורשי האשה שמ"ש בשטר המכר שמכרה להם חלקה אינו אלא המחצית שהיה ידוע לה אבל החלק

הנוסף שלא היה בדעתה לא מכרה ועדיין הוא לזכותה, ושומע אני את דבריהם שחילוק זה כל עיקר שבין היכא והיורשים מתאבלים או אינן מתאבלים לאו כ"ע ידעי ליה ואין הכל יודעין אלא שהאשה נומלת מחצית והיורשים איך שיהיו המחצית וכ"ש היכא שיש מתאבל ושאינ מתאבל שאפי' איתני עולם נסתפקו בו דפשיטא ופשוט שרחוק רחוק שידעו האשה המוכרת והקונים פסק ההלכה שיש לאשה יותר מהמחצית, ומה גם אשה פתיית כוונת ובודאי אילו היתה בחיים יכולה היתה למעון לא מכרתי אלא המחצית ומה שעודף על המחצית עדיין שלי כי מעולם לא ידעתי שיש לי יותר שאמכרנו ועל הלוקחים להביא ראיה שידעה שיש לה יותר מהמחצית והכל מכרה דקרקע בחזקת האשה עומד מיום פטירת בעלה והלוקחים הונו מוציאין והמע"ה, ועיין מור"ם סי' רל"ה סכ"א ב' אומרים כשהיה שומה זבין וב' אומרים כשהוא שפוי זבין קרקע בחזקת המוכר וכו' ע"כ וע"ע תשו' הרשב"א שהביא הרב"י בס"ס מ"ו דכל היכא שהספק בגוף המכר אוקי קרקע בחזקת המוכר ע"ש, ואין לומר שאעפ"י שלא ידעה המוכרת והלוקחים שיש לאשה יותר מהמחצית מ"מ כיון שמכרה חלקה סתם נקנה הכל ללוקח, דליתא דכל שאין המקנה יודע הדבר שמקנה אין הקנין כלום דהוי קנין בטעות וכההיא דכתב מרן סי' קמ"ב ס"ב נפל הכותל שבין ראובן לשמעון ובנה ראובן הכותל והכניסו לגבול שמעון שטעה שלא היה מכיר המקום הראשון של הכותל אעפ"י שסייע שמעון בבנין לא הוי חזקה להחזיק במה שלקח מגבול שמעון כיון שהיה הסיוע בטעות ע"כ וה"נ שמכרה חלקה סתם ולא ידעה שיש לה יותר מהמחצית ודאי אין בכלל המכר כ"א המחצית הידועה לה אבל מה שלא היה ידוע לה אינו נמכר, באופן שלפי הנ"ל אמת ומסתבר שחלק מ"ב בקרקעות הבעל הנוסף לאשה על המחצית מחלק היורשים שאין מתאבלים עדיין הוא בחזקת יורשי האשה.

וכיוצא בזה ראיתי אחרי רואי למהרח"ט [רבי חיים טולידאנו] ז"ל באלמנה שציוה בעלה שתטול תחלה מחצית החובות שנושא בזולת והמחצית האחר עם שאר היורשים יחלוקו האל' [מנה] והיורשים לחצאין והיורשים היו אינן מתאבלים ועתה ערערה האל' [מנה] שאין לה ליטול כ"א חלקה לפי התקנה שני שלישים ושליש, והשיב הרב בשם חכמי דורו שהצוואה קיימת אך מחילת האשה מחילה בטעות זו"ל דאפי' איש לא בקיאי כולם בדינא וכ"ש אשה ואפי' רוב ת"ח אינם יודעים במילי דתקנתא דיורשין שאין מתאבלין לא יטלו כ"א שלישי וכ"ע סברי דיחלוקו חלקים שווין בין עם המתאבלים בין עם שאינן מתאבלים וא"כ הוי מחילה בטעות דכסבורה היא שהדין כך ואילו הוה ידעה דיש חילוק בין מתאבלין לשאין מתאבלין לא מחלה ע"כ, וכ"ש בנר"ז שהדבר שנוי במחלוקת בין שני גדולי הדור וכמ"ש.

גם מה שהוסיפו האחים להערים וללמדה לקרוא שם לכתבי הקדש שהם הקדש להם לשמם לקרות בהם הם זורעם ואין לזרים אתם, נר' [אה] דלא אהנו מעשייהו שכבר ידוע שהקדש של זמנינו אין בגופו קדושה כלל ואפי' קדושת דמים כקדשי בדיק הבית שיהיה אסור ליהנות בהן ובדמיהן ואינו אלא מתנה לעניים או לצבור ואם נהנה אדם באותו דבר אין לו איסור בהנאתו אלא שחייב לשלם כגזול ממון חבירו כמבואר כל זה במור ומרן בס' י"ד ובש"ע סי' רנ"ט, ולכן מ"ש בשטר הקדש הנז' וכל השולח יד וכו' ה"ז מועל בהקדש הוא מאמר בטל שאין כאן הקדש שיש בו מעילה אבל הוא לשון מושאל לדוגמא בעלמא וכלומר שהוא מוכר דבר שאינו שלו וגזול הוא בידו כמו מועל בהקדש.

וכבר ידוע ג"כ מחלוקת הפוסקים בדין הקדש בזמן הזה מי מיקרי צורך גבוה כיון שהוא לצורך מצוה ואמרי' [גנ] בזה אמירתו לגבוה כמסירתו וכו' ואפי' בלא קנין אין יכול לחזור בו או דילמא כיון שאין בו קדושה לא קדושת הגוף ולא קדושת דמים כקדשי בד"ה ואינו אלא מתנה לעניים יהיה דינו כדין חול ויכול לחזור בו כל שלא קנו מידו, ודעת הרשב"א ז"ל בתשו' שדין חולין יש לו כיון שאינו אלא מתנה לעניים וכל שלא היה בדרך ההקנאות יכול לחזור בו.

אלא שהרי"ף ז"ל חולק וס"ל דכיון שהוא צורך מצוה שפיר חשיב כהקדש ואמרי' [גנ] ביה אמירתו לגבוה וכו' וכן דעת הטור ומרן בי"ד סי' רנ"ח ע"ש, וכיון שכן נר' [אה] פשוט דע"כ לפ' [רש] אלא כנותן מעות לעניים בתורת צדקה או מקדיש ספר לת"ח עניים ללמוד בו דהוי נמי כצדקה כנותן ממון לעניים להחיות נפשם אבל כנותן לקרוביו ומיודעיו שאינן צריכין לא לממון ולא לספרים אעפ"י שקורא להם שם הקדש לא השם גורם אלא הטעם וכיון שאנו רואים שאינן צריכין לדבר זה א"כ מה צורך מצוה יש בדבר שנאמר בו אמירתו לגבוה כמסירתו וכו', ולכן בנד"ז שידוע הוא שהאחים הגז' הם עשירים גדולים ומלאים ספרים כרמון חדשים גם ישנים ואינן צריכין כלל לספרים אלו ולווי יספיק להם הזמן לקרות בספרים שבידם אין זה נק' [רא] צורך מצוה כלל ובודאי לא נתכוונה אלא למתנה גמורה לקרובה, שאם נתכוונה למצוה וכי לא מצאה בעולם מי שילמוד בספרים אלו כ"א אנשים הללו, ובמקום שהקדישה לאלו שאינן צריכין לה ולא למטלעתה הי"ל להקדיש לשם ת"ח עניים התאבים לשמוע את דבר ה' ואין לאל ידם לקנות ספרים, ומה גם שהוסיפה להוריש להם ולזרעם אחריהם ואם באמת לש"ש נתכוונה אתמהא וכי נביאה היתה זו שידעה שלא תפסוק תורה מזרעם ומי יודע זרעם אחריהם החכם יהיה או סכל וישארו הספרים גנוזים באוצרות חשך ובמטמוני מסתרים דורש אין להם, והמתכוין למצוה מקדיש בסתם לכל הקרב הקרב אל משכן ה' ותורה מונחת בקרן זוית כל הרוצה ליטול יבא ויטול לא שינה ת"ח העניים הצריכים להם ויוריש לעשירים שאינן צריכין ולהנחילם להם ולזרעם אחריהם ככל המוריש נכסיו לאחר, ואף אם נפשה להחניף להאחים הגז' הי"ל לתת להם דין קדימה שאם באולי במציאות החוק נצטרכו להם ללמוד בהם הן קודמין, ומה גם שהניחה יורשיה שהם כולם ת"ח ועניים אביונים והעבירה הנחלה מהם ונתנה לזרים שאפי' אם היה רצונה להקדיש גמור לעניים ולת"ח הצריכין והיו יורשיה עשירים טוב הי"ל להניח ליורשים ולא להקדישם כמ"ש בסי' רפ"ב האומר יעשה בנכסי הטוב יתן ליורשים וכ"ש היורשים דהכא תרתי אית בהו שהם יורשים העניים ות"ח ובודאי שטוב טוב היה לה להניח להם ליירש מלהקדישם אפי' לעניים וכ"ש לאחים הגז' שהם עשירים גדולים ואינן צריכין להם כלל, מכל זה נר' [אה] גלוי לרואי השמש שלא היתה כוונת האשה הגז' כלל לשם מצוה אלא שהאחים למדוה לקרות להם שם הקדש ואינה אלא מתנה גמ' [רה] להם ולזרעם אחריהם ע"מ שלא למכור ולא למשכן, וכיון שכן איני יודע מה קיום והעמדה יש למתנה זו בלא קנין ובלא זכייה כראוי ומה צורך גבוה יש בזה שיאמר עליו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ותמונה איני רואה זולתי קול ואין זה אלא כנותן מתנה לעשיר שפסק מרן בי"ד סי' רנ"ח שיכול לחזור בו דדוקא כנותן לעני הוי כנדר ואינו יכול לחזור אבל כנותן לעשיר כל שלא זיכה בדרך ההקנאות יכול הוא לחזור.

ולכן בנד"ז שלא היה בדבר שום קנין וזכיה בדרכי ההקנאות אין כאן זכיה לאחים כלל ועדיין הספרים בחזקת היורשים, ולמרבה ינתנו ליורשים ע"ת זה ג"כ שלא למכור ולא למשכן

כ"א ללמוד בהם, זהו הנלע"ד, ועוד יש מקום למעון ליורשים שמא נשאלה על נדרה ויש ראיות רבות לדבר אך לקצר אני צריך, זהו הנר"א [אה] לע"ד בכל זה דין אמת לאמתו וצור ישראל יצילני משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אבי"ר החו"פ באדר ראשון שנת פקד"ת הארץ לפ"ק וקיים יעקב בירדוגו ס"ט

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## בדין מיגו כנגד מיגו

מצאנו בדברי הפוסקים שדנו בתובע ונתבע שעומדים לפנינו בדין ומכחישים זה את זה בטענותיהם, ויש לשניהם מיגו, דהיינו שלכל אחד מהם היתה אפשרות לטעון טענה אחרת והיה זוכה בדין, איך אנו דנים בדינם.

וי"ל בזה כמה דרכים:

דרך א' דכיון דיש לשניהם מיגו, והרי א' מהם ודאי משקר, בטל כח המיגו בדין זה, והדרינן לדינא כאילו אין לא' מהם מיגו.

דרך ב' דכח המיגו קיים, ודיינינן ביה כדין תרי כתי עדים המכחישינן זא"ז, דדינו דמוקמינן ביד המוחזק, [אלא דאם יתפוס התובע משל נתבע יועיל תפיסתו היכי דאית ליה טענת ברי, כמו בתו"ת].

דרך ג' לפי הסוברים דמיגו להוציא לא אמרינן, י"ל דה"נ מיגו דהנתבע מועיל להחזיק, ולעומתו מיגו דהתובע אינו מועיל להוציא, וממילא נשאר ביד המוחזק.<sup>1</sup>

דרך ד' דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, דהא לעולם בכל מיגו כנגד מיגו אם שניהם יטענו טענות המיגו הרי רק אחד מהם יזכה בדין, אלא דכעת ששניהם טוענים טענות אחרות יש לכ"א מיגו שאם חבירו היה נשאר בטענתו היה יכול לטעון טענת המיגו ולזכות, ואפשר דאזלינן בתר זה שיש לו כח לזכות גם אם חבירו יטען גם הוא טענת המיגו, [ולהלן יבואר יותר בע"ה].

ונבאר בע"ה דברי הפוסקים בזה.

ועי' בב"י שהביא כן מכמה ראשונים, והביא עוד מבעה"ת בשם הרמב"ן דכן הדין במפקיד שתפס משל נפקד שלא בעדים וירדו לדין, אם הנפקד טוען החזרתי נאמן המפקיד לומר שלא החזיר במיגו דהיה טוען להד"ם על מה שתפס, אך אם הלה טוען נאנסו נאמן בשבועה והמפקיד צריך להחזיר מה שתפס.

א. טור ושו"ע (סי' ע"ה ס"ז): מנה לי בידך אין לך בידי או שטען יש לי בידך כסות או כלים כו'. ובסמ"ע (סקי"ז) וש"ך (סקכ"א) הביאו מהב"י וד"מ, דאם טוען יש לי בידך כסות או כלים בפקדון א"י לישבע כנגדו אא"כ כפר בו התובע אבל אם טוען נאנסו הרי התובע [הנפקד] פטור בשבועה והנתבע [המפקיד] א"י לישבע שיש לו בידו כנגדו.

1 ואף תפיסה לא יועיל בזה, כמפורש בש"ך (סי' פ"ג סק"ט), אכן לדינא נקטינן דמיגו להוציא הוי ספיקא דדינא, כמבואר בש"ך (שם וסי' פ"ד סק"ה) ושוב מועיל תפיסה כבכל ספיקא דדינא דמצי התופס לומר קים לי כהסוברים דמיגו להוציא אמרינן.

שהנפקד הודה שתפס ובא בטענת פקדון יש להנפקד מיגו דהיה טוען נאנסו, וכל כה"ג כח המפקיד עדיף, ולכן כתבו הראשונים דמועלת תפיסתו במיגו.

וכבר עמד בזה בשער משפט (סי' צ"ב ס"ק י"א) שהכריח מדין זה כדרך הב', דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת ולא אמרינן דבטל כח המיגו<sup>2</sup>, [וע"ע בדברי השעמ"ש (סי' ס"ז סקי"א)], ומבואר שם בתו"ד, דאין לדון כדרך הג' מדין מיגו להוציא, ומסברא הנ"ל, דעדיין מועיל מיגו דנתבע לסתור מיגו דתובע.

ב. עוד דן שם בשעמ"ש, בפקדון בשטר והנפקד טוען החזרתי דינו דנאמן במיגו דנאנסו, מה הדין כשהנפקד חשוד על השבועה, לדעת הרמב"ם והשו"ע (סי' צ"ב ס"ח) דשומר שהוא חשוד על השבועה, כיון דאין המפקיד טוען ברי שפשע השומר וא"י לישיבע וליטול, פטור השומר, דלפי"ז גם בטוען החזרתי, אף דבזה המפקיד מכחישו בברי ויכול לישיבע כנגדו, מ"מ כיון דאית ליה להשומר מיגו שהיה טוען נאנסו ואז היה פטור בלא שבועה, ממילא נאמן גם בטענת החזרתי.

אמנם ע"ש שהביא מדברי הש"ך (סי' רצ"ו סק"ג) דעולה מדבריו דאם ננקוט דבהחזרתי נגד שטר יש עליו שבועת התורה, הרי כל שהוא חשוד דינו דהמפקיד נשבע ונוטל.

וכתב השעמ"ש דהיה מקום לבאר דברי הש"ך בטעמא דאין הנפקד נאמן בלא שבועה במיגו דנאנסו, משום דיש גם להתובע מיגו שהיה יכול לטעון בברי שהחפץ עדיין ברשותו ובפני שלח בו<sup>3</sup> יד

ויש לעיין, דהא כיון דבטוען הנפקד נאנסו היה נאמן בשבועה ולא היה מועיל תפיסת המפקיד וטענתו יש לי בידך כנגדו, הרי גם בטוען החזרתי או להד"ם היה מן הדין דנאמן בכך בשבועה במיגו שהיה טוען נאנסו, ואף דגם להמפקיד איכא מיגו שהיה טוען להד"ם על תפיסתו, מ"מ מאי אולמיה מיגו דמפקיד ממיגו דנפקד.

והנה אם נימא כדרך הא' דבמקום דאיכא מיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו, היה מן הדין דהכא אין מועיל תפיסת המפקיד, דתפיסה בלא מיגו אינו כלום, ואינו יכול לתפוס ולהוציא מידי השני.

אך אם נימא כדרך הב' דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת ומוקמינן ביד המוחזק, א"ש דינם של הראשונים דה"נ מוקמינן ביד המפקיד שהוא מוחזק, [ואה"נ אם הנפקד יתפוס ממנו תועיל תפיסתו].

וכן לדרך הג' דמיגו דתובע אינו מועיל להוציא ומיגו דנתבע מועיל להחזיק, א"ש ג"כ דין זה, דה"נ מיגו דמפקיד מועיל להחזיק בתפיסתו, משא"כ מיגו דנפקד אינו מועיל להוציא מיד התופס. [אלא דאין סברא זו מוכרחת, ומשום די"ל דהכא אין הנפקד מוציא מכח המיגו, אלא דמיגו דיליה מועיל לסתור כח מיגו דהתופס, וממילא הדר דינו דמעמידין ביד המר"ק, דאין מועיל תפיסת המפקיד בלא מיגו].

וכן לדרך הד' דאולינן בתר מי שכחו עדיף, הרי גם כאן אילו היו שניהם טוענים טענת המיגו, דהיינו דהמפקיד היה טוען להד"ם על תפיסתו, היה זוכה בדין גם אם הנפקד היה טוען טענת נאנסו, ורק עכשיו

2 וע"ע שעמ"ש (סי' ע"ו סוס"ק ד') בשנים שהפקידו זה מנה וזה מאתים ותפס כ"א ר' שלא בעדים אף דלכל א' יש מיגו, מ"מ כיון דודאי א' מהם משקר מגרע כח המיגו, ע"ש, וכונתו דמה"ט א"א לומר דשניהם יטלו ר', אבל אכתי י"ל דהוי כתו"ת, אך בלא"ה יש כבר ספק ביניהם של מי הר'. וע"ע שעמ"ש (סי' פ"ח סקי"ג).  
3 והיינו שישקר בבי דברים, א' שלא החזיר לו וב' ששלח בו יד בפניו, [דאם לא יאמר שלא החזיר הרי אין שום נ"מ כמה ששלח בו יד, ורק כשיטעון גם שהחפץ עדיין ברשותו ולא החזירו ובפני שלח בו יד יהיה נאמן שלא החזירו, דהנפקד לא יהיה נאמן בטענת החזרתי כיון דאיכא שטר ולית ליה מיגו לטעון נאנסו דהא לא יהיה נאמן כיון דיצטרך לישיבע שלא שלח בו יד ובחשוד כה"ג שהמפקיד טוען ברי ששלח בו יד דינו דנשבע ונוטל], והשעמ"ש לשיטתו בכללי מיגו (אות ג') דאמרי' מיגו כה"ג, ודלא כמהרי"ט שהעלה דאין אומרים מיגו במקום שאילו היה טוען טענת המיגו היה צריך לשקר בבי דברים, ע"ש.

דהא כיון דאין המר"ק טוען טענת שאולה אלא שטוען שהלה תפס שלא כדין, הרי זה כטענת גניבה, וכל כה"ג אילו היה התופס טוען טענת לקוח היה נאמן, וכתב השעמ"ש דצ"ל דכיון דגם לדברי התופס עשה קצת שלא כדין שתפס ממנו ואיתרע חזקתו, ממילא נאמן המר"ק לטוען גנבת במיגו דשאלין.

אכן זה א"ש רק אי נימא דבכל מיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו, דלכן אף דאית ליה להתופס מיגו שהיה טוען לקוח ואז לא היה מועיל מיגו של המר"ק להחזיקו בגנב, מ"מ כיון דלתרוייהו איכא מיגו בטל כח המיגו ושוב אין מועיל תפיסתו בלא מיגו, אך לפי"מ שהכריח השעמ"ש דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת ומוקמינן ביד המוחזק, הרי מן הדין גם כאן דנוקי ביד התופס.

ולכן העלה השעמ"ש כדרך הד' שכתבנו, והביא כן מתשו' מהרי"ט (ח"א סי' ע') שכתב, דכל היכי דאיכא מיגו כנגד מיגו, וא' מהם כחו עדיף, שאם היה טוען טענת המיגו היה זוכה אף כשגם חבירו יטוען טענת המיגו, מיגו דיליה עדיפא, [ועי' ספר שושנת יעקב (סו"ס פ"ב), ונעלם ממנו דברי מהרי"ט אלו], ועפ"ז א"ש דבהא דמבואר בראשונים דמועיל תפיסת מפקיד היכי דאית ליה מיגו דלהד"ם אף דגם להנפקד איכא מיגו דנאנסו, ומשום דמיגו דהתופס עדיף שאם יטוען להד"ם לא יועיל מה שהלה יטוען נאנסו, משא"כ בהך דדברים העשויין להשאל ולהשכיר דאדרבה אם יטוען המר"ק שאולין לא יועיל שום טענה של התופס, הרי עדיף כחו של המר"ק וממילא מוקמינן בידו.

ולסברא זו, יתיישבו נמי דברי הש"ך שהביא השעמ"ש בסי' צ"ב בדין נפקד חשוד שטוען חזרתו, דמבואר מדברי הש"ך דאין להאמינו בלא שבועה במיגו דנאנסו, וביאר השעמ"ש דהוא משום דגם להמפקיד איכא מיגו שהיה טוען בפני שלחת בו יד, אלא דהשעמ"ש תמה דלפי העולה מסי' ע"ה דמיגו כנגד מיגו מוקמינן ביד המוחזק הרי

דאז נשבע ונוטל, [ואין לומר דמיגו דמפקיד אינו מועיל משום דהוי להוציא, דהרי אינו בא להוציא מכח המיגו אלא מכח השטר, ומיגו דיליה אינו בא אלא לסתור מיגו דנתבע, והוא כסברא הנ"ל שכתבנו].

אכן זה א"ש רק אם ננקוט דבכל מיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו, דלפי"ז גם כאן בטל כח המיגו והדרינן לדינא דאין הנפקד נאמן לטוען החזרתי נגד השטר, אך לפי מה דמוכרח דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת, הרי לפי"מ דהעלה הש"ך בעצמו (סי' מ"ו ס"ק ק"א וסי' ע"א סק"ב) דתו"ת בפרעון נגד שטר בטל כח השטר ואזלינן בתר מוחזק, הא גם הכא במיגו כנגד מיגו מן הדין דמוקמינן ביד המוחזק וא"א לחייב הנפקד, [ואמנם השעמ"ש בעצמו פקפק על הש"ך ודעתו דתו"ת בפרעון שטר מוקמינן השטר בחזקתו ומוציאין מהנפקד, ולפי"ז גם כאן מוציאין מהנפקד, אלא דדברי הש"ך לשיטתו לא א"ש, אכן באמת יש מקום לחלק ולומר דאף לשי" הש"ך דבתו"ת בפרעון שטר מיפטר הנתבע, היינו משום דשטר לא עדיף מעוד כת עדים ותרי כמאה, משא"כ גבי מיגו י"ל דשטר יכול להכריע ביניהן, ועי' היטיב בתשו' הגרע"א (ח"א סי' קל"ו וקל"ז)].

ג. עוד מצאנו להשעמ"ש (סי' קל"ג סק"ה) שדן בהא דמבואר בשו"ע (שם ס"ד) גבי מחזיק בדברים העשויין להשאל ולהשכיר דאף דאי טעין מרא קמא דהשאלתו או השכרתו לו מוציאין מיד המוחזק, מ"מ אי טעין גנובים הם ממני אינו נאמן, והביא שם השעמ"ש דמבואר בראשונים הטעם דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, ואף במיגו דשאלה אינו נאמן, ותמה שם לפי"ז בהא דמפורש בגמ' (ב"מ קט"ז ע"א) דאף דתופס שלא בעדים יכול לטוען עד כדי דמיהן במיגו דלקוח, מ"מ בדברים העשויין להשאל ולהשכיר כיון דלא מצי לטוען לקוח אינו נאמן אף לטוען שיש לו בידו כנגדו [אא"כ ליכא עדי ראה דאית ליה מיגו דחזרתו], ותמה השעמ"ש

כתו"ת, והקצוה"ח נראה שהסכים עם מהרי"ט בסברא זו, אלא דבא להוסיף דאף להסוברים דאמרי' מיגו להוציא מ"מ לא נוציא מיד המוחזק כדין תו"ת.

והנה דברי מהרי"ט אלו הם בתשו' הנ"ל (ח"א סי' ע') שממנה העתיק השעמ"ש בסי' קל"ג סברתו דאזלינן בתר מי שכח מיגו שלו עדיף, וכדרך הד' שביארנו, ובאמת מהרי"ט שם כתב ב' הסברות, א' מדין מיגו להוציא, ב' דמיגו דמפקיד עדיף, והכנה"ג הביא רק טעם הא' שכתב מהרי"ט מצד מיגו להוציא, והשעמ"ש הביא רק טעם הב' הנ"ל.

ומדברי הקצוה"ח דמסיק דאזלינן בתר מוחזק, מבואר דלא למד כסברא השניה של מהרי"ט, וס"ל דכח שניהם שוה ודינו כתו"ת, כדרך הב' שכתבנו.

ה. אכן יעוי' עוד בדברי הקצוה"ח (סי' רצ"ו ס"ק ב') שכתב ג"כ לדון בדברי הש"ך שם בדין חשוד שטוען החזרתי פקדון נגד שטר דא"א להאמינו בלא שבועה במיגו שהיה טוען נאנסו והיה נאמן בלא שבועה, וביאר הקצוה"ח בטעמו משום דגם להמפקיד איכא מיגו דאי בעי טעין בפני שלחת בו יד דאז אף אם יטעון הנפקד נאנסו היה חייב, אמנם הקצוה"ח מפקק דמיגו דמפקיד הוי מיגו להוציא, [ודן שם אי מיגו במקום שטר שאינו גובה ממשועבדים מועיל להוציא], ע"ש.

והנה מה שדן מצד מיגו להוציא, הוא כסברת מהרי"ט שהביא בסי' פ"ב, אך מה דמבואר מדבריו דלולא הא דהוי מיגו להוציא היה חייב הנפקד צ"ע, דהא כיון דהוי מיגו כנגד מיגו הו"ל לאוקמי הכא בחזקת הנפקד שהוא המוחזק, וכסברתו בסי' פ"ב, וכמו שכתב באמת בשעמ"ש בסי' צ"ב דלפי המבואר בש"ך דבתו"ת בפרעון שטר אין מוציאין מהמוחזק, [וכן הסכים הקצוה"ח (סי' פ"ז סק"ח)], ה"נ במיגו כנגד מיגו אי ננקוט דדינו כתו"ת.

והיה אפ"ל דכוונת הקצוה"ח הוא כסברת מהרי"ט דאזלינן בתר מי שכחו עדיף,

גם כאן היה לנו לפטור הנפקד, אך לפי סברת מהרי"ט דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, הרי התם כח המפקיד עדיף, דאם היה טוען בפני שלחת בו יד היה דינו דנשבע ונוטל אף אם הנפקד היה טוען נאנסו, וא"ש דברי הש"ך, ויעוי' בתשו' אור שמח (ח"ב סי' כ"ז) שכתב כן מד"ע, וכ"כ הישועות ישראל (סי' מ"ח סק"א), [ואולי זהו גם כוונת הנתיחה"מ (סי' רצ"ו סק"א) עש"ה], וע"ע זית רענן (כרך ב' סי' נ"ח אות י"א ובהערות שם) ותשו' כתב סופר (חו"מ תשובות נוספות סי' א').

ד. והנה יעוי' קצוה"ח (סי' פ"ב סקי"א) שהביא מהתומים בקיצור כללי מיגו שהעתיק מהכנה"ג בשם מהרי"ט בתשו', שדן באחד שתפס משל חבירו [שלא בעדים] וטוען שהלה מחזיק בפקדונו, וחבירו מכחישו, אף שיש לחבירו מיגו דנאנסו ואילו היה טוען נאנסו לא היה חבירו יכול לתפוס, מ"מ השתא דלא טען כן אינו נאמן נגד התופס דהו"ל מיגו להוציא. והקצוה"ח כתב, דאף להסוברים דאמרי' מיגו להוציא מ"מ הכא כיון דגם להתופס איכא מיגו לא מפקינן מיניה, ע"ש.

וכפי הנראה מלשון הקצוה"ח כוונתו דכל שיש לשניהם מיגו אזלינן בתר מוחזק, [וכמו בתרי ותרי], וה"נ מוקמינן ליה ביד התופס שהוא המוחזק.

ולפלא על הקצוה"ח שהביא ד"ז מהכנה"ג, והרי זה דין ערוך בדברי הראשונים והפוסקים בסי' ע"ה, וכמבואר בתחילת דברינו, וסברת הקצוה"ח הוא כדרך שביאר השעמ"ש בסי' צ"ב בטעם דין זה דהוא כדין תו"ת דמוקמינן ביד המוחזק.

אכן בדברי מהרי"ט שהביא הקצוה"ח מבואר טעם נוסף מדין מיגו להוציא, והוא כדרך הג' שכתבנו, דלהסוברים דלא אמרינן מיגו להוציא ה"נ אין מועיל מיגו דנפקד שהוא להוציא לסתור מיגו דמפקיד שהוא להחזיק, ודלא כשעמ"ש דס"ל דשפיר מועיל מיגו דתובע לסתור מיגו דנתבע כדי לאשווי

ודאי יש כאן טענת מה לי לשקר, שהרי לפי צד זה שהמפקיד אומר אמת, הרי ודאי לא ישקר לטעון להד"ם, ובודאי יודה שתפס, רק יטעון שלא החזיר, וכיון שכן הרי אם הנפקד שקרן היה לו לטעון נאנסו וייפטר, ולא היה לו לחוש שהמפקיד יטעון להד"ם בשקר, ושוב יש לנו הוכחה דהנפקד טוען אמת ולכן לא טען טענת נאנסו בשקר.

אלא דמ"מ כתבו האחרונים דמיגו דמפקיד עדיף, כיון דכל כח מיגו דנפקד הוא מכח טענת מפקיד, וכמו שביאר מהרי"ט ע"ש בפנים מתק לשונו. וגדר סברא זו נלענ"ד דהוא ע"פ מש"כ המפרשים דיסוד דין מיגו הוא מחמת כח הטענה דאית ליה, [וכבר ביארו בזה דהוא בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי דהדבר בחזקת שהלה יכול להיפטר], וכזה י"ל דעדיף מפקיד מנפקד, שהרי בזה אנו צריכין לחשב מה היה הדין אילו שניהן היו טוענין טענת המיגו, ואז הרי היה מפקיד זוכה, ודוק.

ומעתה י"ל דזה שייך רק בכגון הא דסי' רצ"ו, דמפקיד הוי מצי זכי בהך תביעת פקדון גופא ע"י טענת בפני שלחת בו יד, משא"כ בהא דאירי הקצוה"ח בסי' פ"ב, הרי בגוף תביעת הפקדון היה הנפקד זוכה בטענת נאנסו, [שהרי אינו חשוד, והיה נשבע ונפטר], אלא שהמפקיד היה זוכה בממון שתפס והיה טוען להד"ם, ונמצא דלשניהן איכא כח הטענה, זה לזכות בפקדון וזה בממון שתפס, [ובאמת מה"ט ס"ל להמרדכי (המובא בב"י ר"ס ע"ה) דאין מועיל כלל מיגו דמפקיד דהוי מיגו מממון לממון ומיגו להוציא, אלא דאנן נקטינן דמועיל, ומשום דהוי תפיסת משכון או אף בלא תפיסת משכון, כיון דסו"ס תפוס כנגד תביעתו, ואכמ"ל, אך עכ"פ זהו דוקא עכשיו שטוען לא החזרת, אבל אילו היו טוענין שניהן טענת המיגו, הרי לא היה שום שייכות בין ב' הדברים, ונמצא דלכ"א היה כח לזכות במה שהוא מוחזק ותפוס].

ומעתה שפיר כ' הקצוה"ח דרק משום דין מוחזק זוכה המפקיד, [ומהרי"ט לא כתב

וכמוש"כ לעיל דלדרך זה א"ש דברי הש"ך, דה"נ כחו של המפקיד עדיף דכשיטעון בפני שלח בו יד לא יועיל להנפקד טענת נאנסו, אלא דלפי"ז צ"ע בדברי קצוה"ח בסי' פ"ב הנ"ל, גבי מפקיד שתפס כנגד פקדונו וטוען שלא החזיר לו הנפקד, והנפקד טוען החזרתי, דמסיק דהואיל ולהאי אית ליה מיגו ולהאי נמי אית ליה מיגו מוקמינן ליה בחזקת המוחזק, ומשמע דמדמה ליה לתרי ותרי, ויועיל בזה תפיסה, ולהנ"ל עדיפי מיניה הול"ל, דמיגו דמפקיד עדיפי, שהרי אם יאמר להד"ם לא יועיל טענת נאנסו דנפקד.

וכבר נתבאר דבאמת מקור דברי הכנה"ג שהביא הקצוה"ח בסי' פ"ב הם מתשו' מהרי"ט הנ"ל, ושם באמת כתב תרי טעמא לטובת התופס, א' משום מיגו להוציא. ב' משום דמיגו דמפקיד עדיף, וכנ"ל. והכנה"ג קיצר והעתיק רק סברא הא', ועכ"פ על הקצוה"ח צ"ע, כיון דמבואר מדבריו בסי' רצ"ו דבכה"ג מועיל אף להוציא מהמוחזק וכסברת מהרי"ט, למה תלה כאן הדבר במוחזק.

ו. ואמנם לענ"ד יש לדון דגבי מפקיד שתופס בלא עדים לא שייך הך סברא דמהרי"ט, [ובאמת המהרי"ט לא אירי בתפיסה, אלא שהיה מוחזק בממון שותפות, ע"ש בפנים, ויבואר עוד להלן בע"ה], דבאמת חזינן דלא נתבטל לגמרי הוכחת מיגו דנפקד, אף דאם המפקיד היה טוען להד"ם לא היה מרויח גם אם היה טוען נאנסו, דסו"ס עכשיו שהמפקיד טוען לא החזרת שפיר היה מועיל לו לטעון נאנסו, ולא מבעיא אם המפקיד בא קודם והודה שתפס וטען לא החזרת, דודאי אית ליה מיגו דהי"ל לטוען נאנסו, אלא אף אם הנפקד טען תחילה החזרתי, אכתי אית ליה הוכחת מ"ל לשקר, דאילו היה שקרן הוה עדיף ליה לטעון נאנסו שיש לו אפשרות להיפטר אם הלה יודה בתפיסתו.

וביותר י"ל דלעולם אית ליה מיגו מעליא, ומשום דכשאנו דנים שמא הנפקד משקר,

אכן יעוי' בנתיה"מ (כללי מיגו אות ו') שהעתיק דברי הכנה"ג בשם מהרי"ט דמיגו להוציא אינו מועיל כנגד מיגו להחזיק, וצריך לחלק ביניהם<sup>4</sup>].

ולסברת מהרי"ט דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, הרי גם כאן כח המלוה עדיף, דאם היה טוען להד"ם או החזרתי לא היה שום טענה להלוה, ומדברי הנתיה"מ דבא רק מצד שהמלוה הוא מוחזק, משמע דלית ליה סברת מהרי"ט, [וצ"ע לפי"ז כוונתו בסי' רצ"ו סק"א הנ"ל].

וצ"ע לפי"ז ליישב הא דסי' קל"ג גבי דברים העשויין להשאל ולהשכיר, [ועי' ערך ש"י שם].

ח. יעוי' חי' הגרע"א (כתובות פ"ז בסוגיא דפוגמת) דבסוף דבריו כתב, דלוח שטען פרעתין ביומיה והמלוה מודה שפרע מקצת, הרי שמן הדין היה על המלוה לישבע שלא נפרע כולו, דאף דאיכא חזקה דלא פרע ביומיה, הא איתרע לה הך חזקה בכך שהודה שנפרע מקצתו, [וכמבואר סברא זו במ"מ לענין פוגם תוך זמנו], אלא באמת יש להמלוה מיגו שהיה טוען שלא נפרע כלום והיה נפטר משבועה מכח החזקה, ולא חשיב מיגו דהעזה כיון דחזקה מסייע ליה, אמנם אם עכשיו כבר הגיע זמן הפרעון הרי גם להלוה איכא מיגו שהיה טוען פרעתין עכשיו, ואף דלא אמרי' מיגו לחייב שבועה מ"מ הכא השבועה בעצמותו על המלוה מכח פוגם אלא דבאת לפטרו מכח מיגו בזה כיון דיש גם ללוה מיגו נסתלק זכות מיגו דמלוה וממילא חייב שבועה. אכן הגרע"א חקר דאפשר דאין מועיל מיגו להשביע בטענת פרעתי ביומיה דהוי מיגו נגד חזקה, ואם ננקוט כן הרי מיגו דלוה כמאן דליתא

סברתו רק בנדון דידיה, דהתם היה תפוס בממון שותפות וטוען שאין מגיע להשני כתביעתו, ונאמן במיגו דלהד"ם, והתם שפיר הנדון על אותו ממון שותפות, עש"ה, אבל בתפיסה באמת י"ל דלא שייך הך סברא. ואולי מה"ט לא הביא הכנה"ג סברא זו דמהרי"ט, כיון דהכנה"ג צייר הנדון באופן של תפיסה].

ולפי"ז יתיישב שפיר גם הא דסי' קל"ג דביאר השעמ"ש ע"פ סברת מהרי"ט, והתם דהנדון על אותו ממון, הרי גם להקצוה"ח שייך סברת מהרי"ט, וא"ש.

ז. בנתיה"מ (סי' ע"ב ס"ק ל"ז) כתב, דהמחזיק במשכון וטוען שיש לו חוב כנגדו, והלוה מודה לו אלא שטוען שיש לו בידו כנגדו באופן שכבר נפרע החוב, המלוה נוטל בלא שבועה כיון דאית ליה מיגו דלהד"ם או החזרתי, ואף דכשהלוה מכחיש עיקר ההלוואה אין המלוה נוטל אלא בשבועה דמיגו [דהעזה] לאפטורי משבועה לא אמרינן, הכא שאין הלוה מכחיש ההלוואה אלא שבא בטענת יש לי בידך כנגדו, אף דאית ליה מיגו דהיה מכחיש ההלוואה, מ"מ כמו שיש סברא לומר מכח המיגו של הלוה שאומר אמת כדי לחייבו שבועה, ה"נ יש סברא לומר מכח המיגו שיש להמלוה שאומר אמת כדי לפוטרו משבועה, וכיון דהמלוה מחזיק במשכון אלים מיגו דידיה ממיגו של הלוה, ע"ש.

ומבואר דאזיל ג"כ בדרך הב', דבכל מיגו כנגד מיגו אזלינן בתר המוחזק, [ומבואר עוד בדבריו דאף דמיגו דמלוה הוא מיגו גרוע שהרי בא לפטור משבועה מ"מ מועיל לסתור מיגו דלוה, והוא כסברת שעמ"ש גבי מיגו להוציא, ודלא כסברת מהרי"ט,

4 וע"ע בנתיה"מ (סי' נ"ו סק"ה) שכתב בדברים העשויין להשאל ולהשכיר שמונה ביד אחר וטוען שהוא שלישי והבעלים מכחישין אותו וטוענים שבפקדון בא לידו, הרי הם נאמנים במיגו דשאלין אם אין להשליש מיגו, ע"ש, ומבואר דהיכי דיש להשליש מיגו השליש נאמן, אף דגם להבעלים יש מיגו, ע"ש, ולהמבואר בדברי הנתיה"מ הנ"ל צ"ל דגם שם כח השליש עדיף הואיל והוא מוחזק, אך לא ברירא אי שייך דין מוחזק בשליש שאינו מחזיק בשביל עצמו, וצ"ע. [ולסברת מהרי"ט הרי שמיגו דשליש עדיף דגם אם אילו טענו הבעלים טענת שאלין היה לו מיגו].

נפרעתי כלל עדיין היה יכול הלוח להשביעו, וכסברת מהר"ט הנ"ל.

ומבואר בהגרע"א לית ליה לסברת מהר"ט, וגם בכה"ג כח שניהם שוה, דסו"ס לפי טענותיהם שטוענים כעת יש לכ"א מיגו, [וס"ל כדרך הא' שכתבנו דבכל מיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו], ורק באופן שלא' מהם יש גם כח להאליים טענתו באופן שיסתור כח מיגו של השני, וכהא דמלוה שפוגם ביומיה דאית ליה מיגו שהיה מכחיש הכל ואז מלבד מה שהיה נאמן להיפטר משבועה היה גם נוצרת חזקה שסותרת כח מיגו של הלוח, כל כה"ג אלים כחו יותר מהשני.

עוד למדנו מדברי הגרע"א דאף אם לא אמר' מיגו להשביע, מ"מ אם השני בא להיפטר משבועתו ע"י מיגו שפיר מועיל מיגו לסתור כח מיגו שלו והדר לדינו להתחייב בשבועה, ועפ"ז היה נראה דה"ה במוחזק שיש לו מיגו וגם להשני יש מיגו, הרי אף דמיגו להוציא ל"א מ"מ מועיל הך מיגו לסתור כח מיגו של המוחזק, וכן מפורש בתשו' הגרע"א (ח"ב סי' קל"ח), [ומשמע שם ג"כ דכל היכי דאיכא לתרווייהו מיגו בטל כח המיגו והדר דינא כאילו ליכא מיגו לתרווייהו, ע"ש].

ולדרכו של הגרע"א צ"ע לבאר הא דסי' ע"ה דמבואר דמועיל תפיסת מפקיד במיגו אף כנגד מיגו דנפקד, ונתבאר לעיל ג' דרכים בביאור הך דינא, א' דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת ומוקמינן ביד המוחזק, ב' דמיגו דנפקד שהוא להוציא אינו מועיל נגד מיגו דמפקיד שהוא להחזיק, ג' סברת מהר"ט דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, ולהמבואר בהגרע"א לית ליה לכל הני ג' סברות צ"ע איך יבאר הך דינא, דאיך מועיל תפיסת המפקיד נגד מיגו של הנפקד, והיה מן הדין דבטל כח המיגו והדרינן לעיקר הדין, ולא יועיל תפיסת המפקיד כיון דבטל כח מיגו שלו.

[והיה אפ"ל דשאני הא דסי' ע"ה, דהא החזרתי במיגו דנאנסו שבועה בעי, כמפורש

וממילא נאמן המלוה במיגו, ואף דבאמת הרי איתרע ליה חזקה ע"י הודאת המלוה שהודה שנפרע מקצתו, ושוב יש להלוח מיגו, מ"מ כח המלוה עדיף, וביאר הגרע"א סברא זו: 'דנראה היכא דיש לזה ולזה מיגו, חזינן אם לכל א' יש מיגו בפ"ע בזה הם שקולים בשוה, אבל אם מיגו של זה יוצא מכח טענת חבירו, ואלו רצה חבירו לטעון שקר לא היה נשאר לזה מיגו, וממילא מיגו דהך עדיפא. ונבאר דברינו דאם גם אילו טען המלוה לא נפרעתי כלל היה ללוח מיגו להשביעו במיגו דפרעתך ת"ז, בזה שפיר היה הסברא דמיגו דלוח נגד מיגו דמלוה מסלקים תרווייהו ומחוייב המלוה לישבע, ולזה אמרנו דאילו טען המלוה לא נפרעתי כלל ביומו, לא היה ללוח מיגו להשביעו במיגו דפרעתך תוך זמנו במקום חזקה אלימתא דהיינו פריעת ב"י ל"א, ואנו צריכים לדון אחרי שפגם המלוה והודה דנפרע מקצת ביומו ואיבטל ליה חזקה דפריעת ב"י, אזי אית ליה ללוח מיגו, ממילא כיון דמיגו דלוח הוא רק מכח טענת המלוה אם כן תיכף כשאמר לו פרעתך בו ביום יש למלוה מיגו לטעון לא נפרעתי כלל, והיה מספיק לדחות מיגו דהלוח ולפטר עצמו מהשבועה, והדין נותן דנאמן המלוה בלא שבועה'.

ודברי הגרע"א צ"ע, דהרי כמו שמיגו של הלוח תלוי בטענת המלוה הרי גם מיגו דמלוה תלוי בטענת הלוח, דהרי אילו היה הלוח טוען פרעתך בזמנו היה המלוה חייב שבועה גם אם לא היה פוגם.

ועד"ז צ"ע גם מה דמבואר בדברי הגרע"א דאם ננקוט דמועיל מיגו נגד חזקה זו היה כח שניהם שוה, וכן בכל מיגו כנגד מיגו היכי דכח שניהם שוה כך הוא הדין דמסלקינן לתרווייהו ומוקמינן אדינא, ולכאוי' איך שייך לומר ששניהם שוים הרי לעולם כח אחד אלים, וכגון בנדון דידיה הרי כח הלוח עדיף שאילו היה טוען פרעתך בזמנו לא היה מועיל להמלוה שום טענה, משא"כ המלוה אף אם היה טוען לא

שבועה אלא שבא ליפטר במיגו שפיר מועיל מיגו דלוה לדחות מיגו דמלוה והדר דינו לחיוב שבועה, [והוא כעין מש"כ השעמ"ש דמועיל גם מיגו להוציא לדחות מיגו של הנתבע], ע"ש. [וכ"ה בהפלאה (כתובות פ"ז ע"ב על תוד"ה דמיפרע), ותי' בזה קושיית התוס' שם, והשעמ"ש שם כתב דהתם לא שייך מיגו ללוה, דא"כ גם לפי האמת הי"ל לטעון כן, ע"ש. ולפי"ז אין הוכחה מקושיית התוס' דלא כסברא זו].

וזה א"ש גם לפי"מ דהעלה השעמ"ש בסי' צ"ב דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת, דכיון דהוי כספק שוב א"י להוציא בלא שבועה, וככל ספק בשבועת הנוטלין דמספק אינו נוטל בלא שבועה, כמפורש בב"י (סי' פ"ד) בשם הראשונים, וכן לפי"מ דהעלה השעמ"ש בסי' קל"ג כסברת מהרי"ט דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, הרי גם כאן כח הלוח עדיף שאם היה טוען אישתבע לי דל"פ לא היה למלוה דרך ליטול בלא שבועה. וכ"ש אי ננקוט כהגרע"א דבטל כח המיגו הרי ודאי חוזר לדינו דחייב לישבע, וכמוש"כ הגרע"א להדיא.

ועי' חיי הגרע"א בשו"ע שם גבי ריבית שעמד ג"כ בקושיא זו, ותירץ באופן אחר<sup>5</sup>, ויש לעיין למה לא תירץ כהשעמ"ש, וכמוש"כ בעצמו בכע"ז בחי' בכתובות הנ"ל.<sup>6</sup>

ואולי י"ל בדעת הגרע"א, דכל כה"ג שמעיקר שבועתו היה נפטר המלוה, אף שמצד אחר יש ללוה מיגו להשביעו, הרי זה בכלל הא דאמרו דל"א מיגו להשביע, [וכעין המבואר בקצוה"ח סי' רצ"ו הנ"ל דמיגו להוציא ל"א ככה"ג], ושאני הא דאיירי בחי' בכתובות, דשם כל הנדון

בגמ' דמאי נאמן נאמן בשבועה, ומשמעות הדברים דלאו תכסיס בעלמא הוא אלא חיוב שבועה שהטילו עליו חכמים כדי להעמיד המיגו, (עי' בנו"כ השו"ע ר"ס רצ"ו שדנו אי הוי שבועה דאו' או דרבנן, ומשמע דמ"מ דין חיוב שבועה הוא), וי"ל דלא שייך דין שבועה רק אם נאמינו ע"י השבועה, אבל הכא דגם אחר השבועה הרי יתבטל כח מיגו שלו מכח מיגו של התופס, לא שייך דין שבועה, וממילא שוב אין לו מיגו כלל, אכן לפי המבואר בתשו' הגרע"א (סי' קמ"ט) דעיקר דברי הנמוק"י שהוא מקור הך דינא דסי' ע"ה איצטריך בחשוד לשי' הרמב"ם דנפטר בטענת נאנסו בלא שבועה, וא"כ גם בטענת החזרתי יהיה נאמן במיגו בלא שבועה, והדרא קושיא לדוכתא].

תו צ"ע הא דסי' קל"ג בתפיסה בדברים העשויין להשאל ולהשכיר, דאף דלסברת הגרע"א דמיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו א"ש הא דאין מועיל שם תפיסה, מ"מ לפימש"כ הגרע"א דהיכי דלאחד יש כח לסתור כח מיגו של השני כחו עדיף, הרי גם שם יש להתופס כח לטעון לקוח ואז היה מתבטל כחו של המרו"ק דאינו נאמן בטענת גנבת נגד חזקה דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וצ"ע.

ט. וע"ע בשעמ"ש (סי' פ"ב סק"ו) בהא דמבואר שם בסמ"ע דמלוה שהודה שיש בשטר ריבית אלא שטוען בהיתר לקחת חייב לישבע שבועת הנוטלין, ותמה השעמ"ש למה לא יטול בלא שבועה במיגו שהיה מכחיש ואומר לא לקחתי כלל ריבית דאז א"צ לישבע, ותירץ דהא גם ללוה איכא מיגו דאישתבע לי דלא פרעתין, ואף דמיגו להשביע ל"א מ"מ הכא שמחויב

5 ע"ש שתי' דלאו מיגו הוא משום דאם יטעון להד"ם יצטרך לישבע היסת אח"כ, וצ"ע דעכ"פ יועיל המיגו לפוטרו משבועה חמורה, עי' ש"ך (סי' ע"ב ע"ב ס"ק ס"ט), ואולי הכא לא שייך לחייבו שבועת היסת כעת, שהרי בטענת המיגו לא יתחייב רק אחר פרעון, ושוב הוי מיגו לחצי טענה, וצ"ע.

6 ואחי הרב אפרים הי"ו העירני ד"ל דנ"מ בתירוצו של הגרע"א באופן דיש לו נאמנות נגד פרעון דבאופן זה לית ליה להלוה מיגו ולסברת השעמ"ש יועיל מיגו דמלוה, כמפורש בדבריו, משא"כ לתירוצו של הגרע"א, ואכתי צ"ע למה לא הזכיר מזה הגרע"א.

יא. יעווי' בפרישה (סי' פ"ג ס"ד) בדין לוח שהיה חייב למלוה ב' חובות ועל א' מהם יש לו ערב, ופרע לו חוב אחד, והלוה טוען שנתנם על חוב שיש לו עליו ערב והמלוה נתרצה לכך, והמלוה מכחישו וטוען שלא הסכים לקבלם כי אם על חוב שאין לו עליו ערב, וכתב שם הטור דאם אותו חוב שיש לו עליו ערב הוא מלוה ע"פ נאמן הלוה. וכתב הפרישה: 'נאמן בהיסת' לומר פרעתי, פירוש אפי' אין לו עדי פרעון, ואף דיש למלוה מגו דלא קבלתי ממך מעות, הלא גם ללוה יש לו מגו לא נתחייבתי לך זה או פרעתי לך גם חוב זה בפעם אחרת והיה נאמן בהיסת'.

וביאור דבריו נראה, ע"פ המבואר בדבריו בסמ"ע (שם סק"ה) דנאמנות דלוה לטעון שהסכים המלוה לחוב זה הוא מכח מיגו דהיה יכול לטעון שפרע לו פעם אחרת גם חוב זה, ומבואר דבלא מיגו אינו נאמן לטעון שהסכים המלוה, דאף דמלוה ע"פ דינו דהלוה נאמן לטעון פרעתי, היינו משום דכל חוב עומד לפרעון, אבל כאן דאין הויכוח על מעשה הפרעון, דשניהם מודים שהיה חייב לו ב' חובות ושילם לו חוב א', והויכוח הוא אך האם הסכים המלוה בפירוש לקחתו על חוב שיש לו עליו ערב או שלא הסכים לכך ולקחו על חוב האחר, [וכמבואר בטור ושו"ע שם דכל כה"ג הדין עם המלוה שיכול לקחתו על איזה חוב שירצה], ובזה אין להלוה נאמנות, דמהכ"ת יהיה נאמן בזה, דהרי אין הדבר עומד לכך שיסכים המלוה לקחתו על חוב זה שיש לו עליו ערב, אדרבה סתמא דמילתא אין המלוה מתרצה לכך כדי שאם לא ישלם לו עוד מנה יוכל לגבות מהערב, ורק משום דיש להלוה מיגו שהיה יכול לטעון דאחר פרעון הראשון חזר ופרע החוב השני שיש לו עליו ערב, שוב נאמן לטעון דבפרעון הראשון נתרצה המלוה לקחתו על חוב זה.

ומעתה נמצא דכל נאמנותו של הלוה הוא אך משום דהמלוה מודה שפרע לו חוב אחד, דהא אם יכחיש ויטען שלא פרע כלום, שוב לא יהיה הלוה נאמן בטענתו, דהא לית ליה

לפטור המלוה מצד החזקה, וכיון שללוה יש מיגו לבטל החזקה ונשאר בדינו, לא חשיב מיגו להשביע, וצ"ע.

עוד י"ל ע"פ המבואר באו"ת ונתיה"מ (חי' סקי"ג) דהא דלא משבעינן בטענת ריבית אף דאית ליה מיגו דפרעתי [להסוברים דאמרינן מיגו להשביע], משום דאיכא חזקה דלא היה ריבית, ורק כשמודה שהיה ריבית איתרע חזקתו, ואף שטוען שנעשה בהיתר אפשר להשביעו, ע"ש, ומעתה הרי זה דומה ממש לנדונו של הגרע"א בחי' בכתובות, דה"נ הרי להמלוה איכא מיגו שהיה טוען שלא היה ריבית דאז אף אין מיגו דהלוה מועיל נגד חזקה זו, ואף דאילו טען הלוה פרעתי שפיר היה יכול להשביעו, מ"מ כל כה"ג כח דמלוה עדיף, וכנ"ל. [אכן האו"ת והנתיה"מ חידשו זה לפי הסוברים דמיגו להשביע אמרי', והגרע"א הא אזיל כדעת הב"ש דמיגו להשביע ל"א, ומהכ"ת נימא דאיכא חזקה שלא היה ריבית עד שלא יועיל אף מיגו כנגדו].

י. יעוין הגהות אמ"ב (סי' ע"ה על הש"ך ס"ק נ"ח) לענין טוען שמא הלוייתך ובודאי לא פרעתי, והנתבע טוען שלוה ופרע, דנקט הש"ך דמיפטר מהיסת במיגו דלא לויתתי, וכ' האמ"ב דאם נימא דכשטוען נזכרתי שהלויתתי לא יועיל המיגו, שוב לעולם יש להתובע מיגו להשביעו על טענת פרעון במיגו דנזכרתי, ע"ש.

והנה אם ננקוט כדרך הא' דמיגו כנגד מיגו בטל כח המיגו א"ש דינו של האמ"ב דלכן חוזר לדינו דחייב לישבע, וגם אם נימא כדרך הב' דהוי כתו"ת, הרי מבואר בש"ך (סי' פ"ז ס"ק ט"ו) דגם בתו"ת לא נפטר מהיסת, [ואף למה שצידד הנח"י (שם) סק"ו] דהיסת ליכא בתו"ת י"ל דהיינו דוקא משום דנגד תרי ליכא חזקה אין אדם תובע כו' משא"כ נגד מיגו], וכן לפי דרך הד' דאזלינן בתר מי שכחו עדיף, הרי ה"נ עדיף כחו של תובע, דכשיטעון נזכרתי שוב לא יוכל הנתבע להישמט מהיסת.

ואם כנים הדברים הרי דברי הפרישה מוכרחים מדברי הטור והשו"ע, ונלמוד מדבריהם כא' מב' צדדים הנ"ל.

אלא דבאמת גו"ד הפרישה אינם מוכרחים, די"ל דאף דאין הלוח נאמן רק במיגו, היינו דוקא היכי דהמלוח אינו מכחיש הפרעון רק טוען דקיבלו על חוב הב', אבל אם מכחיש הפרעון לגמרי, מסתברא דהלוח נאמן גם בלא מיגו, דהרי המלוח מודה שלא לקחו לשם חוב אחר, וכל הנדון הוא אם הלוח בא לפרוע חוב זה או לא, ובזה ודאי הלוח נאמן ככל חוב שנאמן הלוח לטעון פרעתי כיון דעומד לכך, וכיון שכן נמצא דגם אם המלוח מודה שקיבלו אלא שטוען שלקחו על חוב אחר אין לו מיגו, דהרי אם יכחיש הפרעון יהיה הלוח נאמן בלא מיגו, והשתא דמודה שפיר נאמן הלוח במיגו דפרעתי אח"כ גם חוב זה.

מיגו דפרעתי, דהרי אף אם יטעון פרעתי אותו חוב בע"פ יטעון המלוח שלקחו עבור חוב שבשטר כדינו, ושוב יישאר חוב שבע"פ קיים, וא"כ גם עכשיו שמודה המלוח שכבר קיבל פרעון אחד, [וממילא יש להלוח מיגו שהיה טוען שחזר ופרע חוב דבע"פ בפעם אחרת], נאמין לו במיגו שהיה מכחיש הפרעון, ולזה תי' הפרישה דמ"מ כיון דעכשיו יש גם להלוח מיגו מאמינים לו. ודברי הפרישה אין להם ביאור אלא לפי דרך הב' דמיגו כנגד מיגו דינו כתו"ת, ולהכי הדין כאן דמאמינים להלוח וא"א להוציא מהערב מספק, או כדרך הג' דמיגו דמלוח אינו מועיל להוציא ומיגו דלוח מועיל להחזיק, דאילו לדרך הא' דבטל כח המיגו היה מן הדין דנאמין למלוח, כיון דבלא מיגו אין הלוח נאמן בטענתו, וכן לדרך הד' הרי הכא כח המלוח עדיף, דאם היה מכחיש הפרעון לא היה להלוח מיגו כלל.



הרב צבי חיים דישון

## בשיטת הרי"ף והר"מ בטענת חזקת שלש שנים

והרשב"ם והרא"ש דלא פירשו כן מבואר להלן ברא"ש [ס"ס ו'] שבאמת חלקו על דבריהם, ולדעתם כל שיש ספק אם המערער היה יכול למחות על המחזיק לברר משום שזה לא נחשב "ספק באכילה", וז"ל ויותר נראה שא"צ להביא ראיה כיון שזה החזיק בשופי שלש שנים והחזקה נשמעת אפילו במדינה אחרת כדמוכח לקמן עליו לברר שהיה במקום שלא היתה מחאתו נשמעת אם היה מוחה ולכך נמנע מלמחות עכ"ל מבואר מדבריו דספק ביכולת המערער מלמחות אינו ספק "בעצם האכילה" ולא שייך בזה לומר זיל ברור "אכילתך", דעצם החזקה הוא הישיבה בשופי, ומחאה ענין אחר הוא.

ועי' בקצוה"ח [סי' קמג ס"ג ג'] דהוסיף דסברת הרא"ש הוא דכמו דאמרינן דבספק מחאה על המערער להביא ראיה שמיחה ה"נ בספק יכולת המערער למחות מאחר שיש כאן "אכילה ברורה" לא שייך לומר להמחזיק זיל וברור אכילתך דהרי אכלה שלש שנים בשופי.

ועי' בקו"ש [אות קד] שהוסיף בזה דהרי שיטת הרא"ש [בסימן א] דכל חזקה אינה אלא תקנה דרבנן והיינו דאין החזקה "מכח הראיה" שהוא שלו אלא מכח תקנה וכל שישב שלש שנים נכלל בהתקנה ואין ענין המחאה אלא מעשה "ביטול" על החזקה, ולזה מובן דכל שכבר ישב שלש שנים בשופי יש ודאי חזקה לפנינו וכשיש ספק במעשה המחאה של המחזיק אמרינן בזה אין ספק מוציא מידי ודאי ע"כ.

ויש להוסיף לדבריו דכן משמע לשון הטור [בסי' קמ"ו] וז"ל המחאה "מבטלת" החזקה, והיינו דאף במקום שהמערער מיחה אין זה חסרון בעצם החזקה [דעצם החזקה הוא הישיבה] אלא דהמחאה מבטל כח החזקה.

א) בפרק חזקת הבתים [דף כט:]: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהא ביתא אמר ליה מינך זבינתיא ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הואי, אתו לקמיה דרב נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך וכו' ומסקנת הש"ס דסברת רב נחמן דלא יהא אלא דנקיט [המחזיק] שטרא מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בנכסי ע"כ, וה"נ בחזקה סבר רב נחמן דצריך המחזיק לברר חזקתו.

ומבואר דבאופן שיש ויכוח על החזקה סבר רב נחמן דעל המחזיק לברר חזקתו, וכל שלא בירר חזקתו א"א להוציא מבעלים הראשונים, אמנם בביאור הספק שנתכוונו לזה הש"ס שאיתרע החזקה פליגי הראשונים וכדלהלן.

שיטת הרשב"ם דטענת המערער היה שהיה לו דרך על המחזיק ומאחר שהיה לו דרך עליו "לא נחשב חזקה" דכל שהשתמש המערער עם המחזיק לא נחשב חזקה [עי' בשו"ת הב"ח סי' ז' ובקצוה"ח סי' ק"מ ס"ק ג'] וכן הוא שיטת הרא"ש, ולפי"ד מובן דמאחר שיש ספק "בעצם החזקה" לא מהני חזקתו, דחזקה אינה אלא אם החזקה ברורה ואם אין החזקה ברורה לא נחשב חזקה.

ב) שיטת רוב הראשונים [רמב"ן רבינו יונה רשב"א ריטב"א ור"ן] דהמערער טען שהיה במדינה רחוקה ולא היה יכול למחות ולכן אין לזה חזקה דמאחר דכל החזקה הוא מכח שתיתק המערער [שלא מיחה] ומאחר דלא היה יכול למחות לא הוי חזקה, ולזה אמר ר"נ זיל ברור "אכילתך" ואף דהמחזיק אכל בקרקע כדרך הבעלים מ"מ לא נחשב זה "אכילה ברורה" דעיקר האכילה הוא אכילה בשתיקת המערער וכל שיש ספק אם היה יכול למחות לא נחשב אכילה לענין חזקה.

מבואר דהשגת הרמב"ן הוא דאם לא היה ודאי שהיה המערער במדינה אחרת אלא דהמערער טוען כן מאחר שאין כאן אלא "טענת" המערער הרי לפנינו ראייה ברורה של חזקה, ולמה לא נימא שהחזקה גופיה יוכיח שהיה המערער כאן והיאך כתב הר"ף דהוי חזקה שאין בו טענה והרי החזקה גופיה "משוויה ליה טענה".

ועי' נמי ברא"ש שג"כ תמה על הר"ף וז"ל ומילתא דתימה היא כיון דחזקה במקום שטר עומדת היכי מהימן המערער לומר בדיבורו לא הייתי בעיר באותו זמן שאתה אומר שמכרתי לך, וכו', ומבואר דתמיהתו הוא כעין דברי הרמב"ן דמאחר דהחזקה הוא "במקום שטר", והוי כאילו שיש לו להמחזיק שטר מכירה היאך אפשר לבטל החזקה בטענה הזו.

ה) והנה כשנעיין בלשונות הראשונים בקושיהם לכאורה נראה חילוק גדול בדבריהם דאף שהרמב"ן הקשה שהחזקה גופיה "יעיד" על המכירה ונמצא דאף דאפשר דמודה הרמב"ן ששייך לומר דצריך ברור על הטענה, אינו אלא דדעתו דהחזקה בעצמה היא הראיה על הטענה וכלשונו "וכיון שלא מיחה בודאי שמכרה לו לזה באותו הזמן והוא בא בכאן או זה הלך לשם", אמנם הרא"ש הק' באופן אחר "כיון שהחזקה במקום שטר עומדת היכי מהימן המערער לומר בדיבורו לא הייתי בעיר באותו הזמן שאתה אומר שמכרתיו לך ע"כ הרי לא הקשה מכח "הראיה" של חזקה אלא מכח "הדין" של חזקה, "דחזקה במקום שטר עומדת" והביאור כנ"ל [אות ב'] דמאחר דשיטת הרא"ש דחזקת שלוש שנים אינו חזקה מכח ראייה, ועיקר החזקה הוא מכח תקנה, ועשו תקנה משום שאדם מאבד שטרו ולכן החזקה הוא "במקום שטר" ולכן הק' שהרי חזקה במקום שטר עומדת וכיון שעומדת במקום שטר א"א לערער עליה מכח חסרון בהטענה.

ו) ויסוד הנ"ל שחזקה נחשב "במקום שטר" כתב הרשב"ם בפרקין כמה פעמים

והראשונים החולקין ס"ל דשתיקת המערער הוא חלק ממעשה החזקה וכל שיש ספק בשתיקת המערער נחשב כספק במעשה החזקה [והא דבאומר המערער שמיחה קיי"ל דעל המערער לברר עיי"ש בסוגיין ברבינו יונה שכ' שני טעמים לחלק בזה עיי"ש].

ג) והנה להר"ף שיטה אחרת בסוגין וז"ל: וא"ל להאי מחזיק מאי בעית בהאי ארעא וא"ל מינך זבינתיה ואכלתה שני חזקה אמר ליה האיך זבינתיה מנאי ואנא בשכוני גוואי הואי ולא הוינא בהדך במתא בההוא עידנא דאת טעין דזבינתיה מנאי, א"ל רב נחמן זיל ברור אכילתך דאכילה דקיימת בה חזקה היא ומוקמינן לארעא בידך, כלומר אייתי סהדי דקיימא את והאי מוכר במתא ואפילו חד יומא כי היכי דתהוי אכילתך אכילה דאמרינן אפשר דזבינתיה מינה בההוא יומא ואי לאו הוי חזקה שלך כחזקה שאין עימה טענה עכ"ל, ומבואר דאף שיש לו חזקה אם טען המערער שלא היה יכול למכור לא מועיל החזקה דהוי חזקה "שאין בו טענה".

וכן הוא דעת הר"מ פט"ו מטוען [ה"י] וז"ל טען המערער ואמר היאך תטוען שלקחתה ממני היום שלש שנים ובאותו זמן לא הייתי במדינה מצריכין זה שבתוכה להביא ראייה שזוה פלוני המערער היה עמו במדינה בזמן הזה שטוען שמכרה לו בו אפילו יום אחד כדי שיהיה אפשר שימכור לו ואם לא הביא מסלקין אותו ע"כ.

ד) והראשונים תמהו על דבריהם וז"ל הרמב"ן והפירוש שכתב בו רבינו הגדול מן המתמיהין בעיני שכיין שהיה עומד במקום שאין שם חירות כל אותן הימים היה לו למחות, וכיון שלא מיחה "בודאי" שמכר לו לזה באותו הזמן, והוא בא בכאן או זה הלך לשם או על ידי שלוחו מכר כמו שטען, שאם לא כן למה לא מיחה כיון שלא היה במקום חרום, וכו'.

וקום בנכסיך, וכל שכן הכא דאמרינן ליה אייתי סהדי דהוה בהדך במתא כי היכי דמצית למימר מינה זבינתיה בההוא יומא דקאמרת ע"כ וזה מסקנת הש"ס בביאור רב נחמן לפירוש הרי"ף, מבואר מדבריו דכמו שבשטר הצריכו קיום לברר דבריו ה"נ בחזקה הצריכו טענה מבוררת לברר על נכון, והיינו שעיקר הדין שצריך לברר החזקה [ע"י באות א'] נאמר שצריך שיהיה לו "טענה טובה" ולכן כל שיש פקפוק על טענתו כגון הכא שלפי טענת המר"ק לא היה שייך שיקנה הלוקח ביום זה אין כאן טענה מבוררת ולא מהני חזקתו שטענה כזה נחשב "כשטר שאינו מקוים" וכל שאין כאן טענה מבוררת לא נחשב שיש שטר.

ח) ולדבריהם מבואר דברי הש"ס לעיל [דף כח:] דמקשינן אלא מעתה [הולכי אושא שחזקת שלש שנים נלמד משור המועד] חזקה שאין בו טענה תהוי חזקה, ותמהו הראשונים היאך הו"א שבאין בו טענה תהוי חזקה [ע"ש ברמב"ן וברשב"א ורבינו יונה ועוד], אמנם לפי הרי"ף והר"מ שבדין טענה של חזקת שלש שנים נתחדש ענין אחר של טענה שצריך טענה מבוררת מוכן, דודאי זה דוקא אם שלש שנים אינן מדין ראייה אלא משום דיש לו טענה טובה דיכול להפסיד שטרו ולכן צריכה כל החזקה טענה מבוררת דטענה הוא חלק מהחזקה, אבל אם שלש שנים הוא ראייה שנלמד משור המועד דיש ראייה מעצם החזקה ל"צ טענה מבוררת דהחזקה בעצמה מבררת את טענתו [כקושיית הרמב"ן הנ"ל אות ה'].

ולזה מדויק לישנא דהש"ס שם [דף כט.] על חזקה אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה "דאמר ליה" אי מחית באנפאי והוי מזדהרנא בשטרא, "דאמר ליה" חברך חברא אית ליה וכו', וצ"ע דנקט לשון "דאמר ליה" דאם הוא ענין של ראייה אינו תלוי לא באמירתו ולא בטענתו, וביותר דלעיל [דף כח:] דקאי הש"ס לענין הלימוד משור המועד ומתוך הכא חברך חברא אית ליה ולא נקיט לשון "דאמר ליה".

ע"י בדף ל. [ד"ה מי לא] והחזקה של שנים במקום השטר היא באה, וכ"כ שם בע"ב [ד"ה אמר רבא (ב)] שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת וכיון שאין שטרו מועיל לו וכו' אף חזקתו אינו כלום ע"כ, וכ"כ להלן [שם בד"ה אמר רבא (ג)] שזה החזקה במקום שטר מכירתו עומדת וכ"כ בדף לג. [ד"ה מהימנא] שהחזקה במקום שטר עומדת ולכן ל"צ שבועת היסת לאחר שלש שנים ע"ש.

אמנם אכתי צ"ב שאף שהרשב"ם חידש שכל שאין שטרו מועיל חזקה נמי לא מועיל שהרי החזקה במקום שטר מכירתו עומדת, אמנם למה הוצרך להוסיף והוי כחזקה "שאינן בו טענה", הרי הביאור מוכן בלא זה שכל שטר שאינו מועיל אין חזקה מועיל.

ובע"כ מוכח שבדין זה שחזקה במקום שטר היה מקום לפרש שהחזקה הוא כשטר שהקרקע שלו, ולפי"ז מהני בכל אופן, אמנם הרשב"ם חידש שנחשב שכאילו יש "שטר על טענתו" והוכיח זה מהא דלא מהני חזקה שאין בו טענה וע"כ שאין השטר מעיד אלא "כפי טענתו" ואם טענתו אינו מועיל [שלא מהני קנה מאיש אחר] אף חזקתו אינו מועיל ודו"ק.

ז) ולפי"ז י"ל דגם הרי"ף והר"מ קאי כשיטה זו דעיקר כח של חזקה הוא שנחשב כאילו יש שטר על טענתו, וזה עצם תקנת חזקה ולא מכח ראייה אלא דרב נחמן הוסיף שצריך גם "טענה מבוררת" דגם זה הוא חלק מהתקנה שמאחר שאין הכונה שתיקנו רק "ישיבת שלוש שנים" במקום שטר אלא דתיקנו "דטענה" עם חזקת שלש שנים במקום שטר ולכן רק במקום שיש "טענה טובה" יש חזקה, אבל אם אין טענה טובה לא תיקנו חזקה.

וזה כנראה כונת הב"ח שם [טור סי' קמ"ו סעיף יח] וז"ל נראין דברי הרי"ף והר"מ ועל פי פירוש הרי"ף דכיון דהזכיר היום שמכר לו לא יהא אלא דנקיט שטרא בידיה דזבנה מיניה ביומא פלן מי לא אמרינן קיים שטרך

ב"מ [דף ק.] דאמרין אם הוריד המר"ק מחזיק לאכול פירות מה יעשה שלא יהיה לו חזקה ומתריצין דצריך למחות ומקשינן לא מיחה מאי ומסיק "איהו דאפסיד אנפשיה" הרי מפורש שזה שלא מיחה הוא פסידת זכות ולא ראייה.

אמנם שם קאי בהורידו לפירות ובזה באמת ליכא ראייה משתיקתו דהרי המר"ק בעצמו הורידו לנכסיו ולזה מודים כו"ע שהשתיקה בזה אינו ראייה, אבל הר"מ כתב לשון הפסיד גם על זה שטענתו הוא שירד בגזילה וכמש"כ היה לך למחות בפני עדים שפלוגי גזול אותו וכו' הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך, הרי דגם כשטוען שהמחזיק גזלה אין זה ראייה אלא פסידת זכות ודו"ק].

(י) אמנם צ"ע דלפי"ז יוצא דהר"מ סותר עצמו תכ"ד שכתב מפני שאומרים לשמעון אם אמת אתה טוען שלא מכרת וכו' למה היה זה משתמש בקרקע ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית, הרי דמפורש כתב הר"מ דהטענה על המערער הוא דאין טענתו אמת שאם היה אמת למה לא מיחה ואח"כ כתב דזה שלא מיחה אינו ראייה אלא שהוא "הפסיד" על עצמו וצ"ב.

עוד צ"ע מש"כ אם אמת אתה "טוען" ולכאורה אינו מובן דהרי באמת אינו תלוי בטענה אלא בהמציאות של מכירה ולא בהענין של טענה וצ"ב. וכן כתב להלן טען שמעון לא ידעתי הרי טענתו טענה וצ"ע בכל הנ"ל.

(יא) ונראה מכל זה דאף דאין חזקה שלש שנים תלוי בראיה אבל מ"מ טענה טובה בעי, וכל שיש להמוחזק "טענה טובה" נגד טענה של המר"ק זוכה בהנכסים, ואף שאין טענה טובה סיבה מספקת לזכות בהנכסים מ"מ זה גופיה דינא דחזקה שאחר שלש שנים שיש לו טענה חזקה זוכה כאילו יש לו שטר.

ולפי הנ"ל מובן דאם הלימוד משור המועד הוא מכח ראייה אינו ענין של טענה אלא תלוי בהמציאות הדברים אם שמע או לא שמע, אבל אם אינו ענין של ראייה תלוי בטענה ולכן תלוי בזה "דאמר ליה" דזה הנידון אם יש לו טענה טובה או שאין לו טענה טובה ולכן נקט לישנא בטענה ודו"ק.

(ט) ובאמת כשנעייין בלשון הר"מ פ"א מטוען (ה"ב ג) משמע שעיקר הכח של חזקה הוא "בטענה" דכשיש לו טענה מבוררת זוכה בהקרקע וז"ל "מפני" [דהיינו שמועיל חזקת שלש שנים] "שאומרים לשמעון" המחזיק אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקע ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית בו, "טען" ואמר שלא הגיע אלי הדבר שהרי הייתי במדינה רחוקה אומרים לו אי אפשר שלא יגיע הדבר בשלש שנים וכיון שהגיע אליך היה לך למחות בפני עדים ותודיע אותם שפלוגי גזל ממני ולמחר אתבענו בדין הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך וכו', ובה"ג, הביא ראובן עדים שהיה שמעון בא בכל שנה ושנה ועומד במקום זה שלשים יום או פחות אומרים לשמעון מפני מה לא מחית כשבאת "אבדת זכותך". טען שמעון ואמר טרוד הייתי בשוק ולא ידעתי שזה בתוך חצרי הרי זו טענה ע"כ.

ובקצוה"ח [סי' קמ"ס"ב] כתב דמדברי הר"מ מבואר דאין בחזקת שלש שנים "ראיה" מדלא מיחה דכל שיש ראייה שמכר לא שייך לומר "דהפסיד" על עצמו דהרי אין זה ענין של הפסד אלא ענין של ראייה, ומדכ' הר"מ ענין הפסד ע"כ דאין כאן ראייה אלא זמן שנתנו חז"ל זמן למחות וכל מערער שלא מיחה בזמן זה הפסיד זכותו בקרקע, עיי"ש.

[והנה לענין זה של הר"מ שכתב שמערער שלא מיחה הפסיד שמזה הוכיחו [עי' אות ח'] שאין שתיקת המערער ראייה אלא שזה סיבה למחות, באמת כן איתא בש"ס במס'

לו שטר, וכלשונו אם אמת הוא הדבר למה לא נזהרת וכו', אבל אין זה ראיה בעצם ונמצא דכל עיקר דין שלש שנים הוא דין שהמחזיק יש לו טענה טובה [דלאחר שלש שנים אין ריעותא למה אין לו שטר] נגד המערער שטענת המערער טענה שיש בו ריעותא למה לא מיחה וטענת המחזיק טובה. שהטענה הוא מעיקר חלק של החזקה ומאחר שזה מעיקר החזקה כל שאין לו טענה מבוררת אין לו חזקה, [ולזה מובן דהר"מ כתב דיני חזקת קרקעות בהל' טוען ונטען דהעיקר הוא דין טוען ונטען ודו"ק].

(ג) ולפי"ז מובן מה שלכאורה קשה על השו"ע [וכנ"ל אות ה] דפוסק כהר"מ והרי"ף שצריך לברר טענתו אף שקיי"ל א"צ לברר עצם החזקה, [וכנ"ל אות ה'] ועי' בתומים ס' קמ"ג שעמד בזה.

ולפי הנ"ל מובן דאם היה ראיה גמורה משתיקת המערער לא היה ענין להצריך טענה מבוררת דהראיה של חזקה בעצם הוא מברר אבל מאחר שאין ראיה מעצם החזקה ורק מהטענה לכן צריך עכ"פ טענה מבוררת.

והא דעל שתיקת המערער א"צ להביא ראיה הוא משום דאין שתיקת המערער חלק מהחזקה משום דחזקה הוא מכח הישיבה ולא מכח הראיה אבל צריך טענה טובה עם ישיבתו [וכנ"ל אות ב'].

ולזה מובן שהר"מ כתב ואומרים לו אם אמת "אתה טוען" למה לא מחית, והיינו דיש כאן ריעותא בטענת המערער לאחר שלש שנים למה לא מיחה דשלש שנים עושה ריעותא בטענת המערער, ולזה מסיק דאם לא מיחה "הפסיד" והיינו דאף שיש ריעותא בטענתו הרי אין זה ראיה מספקת להפסיד טענתו אבל מ"מ הפסיד.

ולזה גם מובן מש"כ "אומרים לו" דלכאורה לשון אומרים לו אינו מובן דאם יש כאן ראיה [מזה דלא מיחה] למה צריך לומר לו וכי כל ראיה צריך אמירה, וע"כ דבחזקת שלש שנים תלוי בהטענה ומאחר שתלוי בהטענה אומרים לו שטענתו אינו טענה.

ובזה מובן מש"כ [בה"ג] טען שמעון ואמר טרוד הייתי בשוקא ולא ידעתי שזה מחזיק בחצירי הרי זו "טענה" והיינו כנ"ל שהעיקר תלוי אם יש לו טענה טובה או לא.

(ב) וכן מסיק [בה"ד] מפני מה אין אומרים לראובן אם אמת הוא הדבר שמכר לך וכו' למה לא נזהרת בשטר שלך מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה אין אדם נזהר אלא עד שלש שנים וכו', הרי לפנינו דהר"מ מפרש דעיקר כונת רבא דחידש דחזקת שלש שנים היא משום דעד תלת שנין מיזדהר בשטרו הוא רק לענין שלא יהיה ריעותא בטענת המחזיק למה אין



יוחנן ברי"צ בריוול

## נגדר קידושי קמנה ע"י אביה ומכירתה (א)

עכ"ל התוס' מבואר שיטת ר"ת דכיון דאב מדעתו מוכרה אי"ז חשוב בע"כ.

והרמב"ן ושאר הק' כן מסביר על רש"י דוודאי דלא חשיב בע"כ וז"ל הרמב"ן: ותימה הוא וכו' ועוד דהא וודאי לא מיקרי בע"כ הואיל ודעתו של אב הוא שידו כידה ועדיפא מידה אלא ה"פ וכו' עכ"ל. וכ"כ הרשב"א וז"ל: ותימה הוא דכיון שהאב זכאי במכירתה ומדעתו מכרה דעת האב כדעתה וידו עדיפא מידה שאם אין אתה אומר כן וכו' עכ"ל. וכן כתב הריטב"א ולא נהירא דכיון דקטנה היא, אינה ברשות עצמה ואביה הוא המקנה והוא בעל דבר והמכר נעשה מדעתו הא לא חשוב בע"כ דאנן בע"כ של מקנה קאמרינן והכא הא איכא דעת מקנה ומדעתה לא איכפת לן וכו' עכ"ל.

ובתורא"ש בע"א סתם כרש"י ובע"ב הביא קושית ר"ת ושיטתו ולא הכריע, אולם בדף יט. בהא דאמרי' שצריך לייעדה דן בזה אי בעינן רצונה או שצריך רק להודיעה ונוטה לומר שצריך רצונה, וכפי הנראה זוהי הכרעתו, והיינו כרש"י דלר"ת כתב בדף ה. דע"כ אין כוונת הגמ' דבעי רצונה דא"כ אי"ז בע"כ רק שצריך רק להודיעה, ונמצינו למדים שי' התורא"ש כרש"י דמה שהאב מוכר ומקדש את בתו חשיב בע"כ ושיטת שאר הראשונים דחשיב מכירה מדעתו.

והיה נראה בבאור מחלוקתם דכידוע אפשר לפרש בב' אופנים מה שנתנה תורה זכות לאב לקדשה די"ל דהיא ברשותו לקידושה וכיון שברשותו היא, קעביד הוא הקנין וכמי שמוכר את שלו דהיא ברשותו לענין קידושין וא"כ לא חשיב בע"כ כמוכר עבדו ושפחתו דלא חשיב בע"כ מה שהם אינם רוצים בזה, ויש לפרש דלעולם היא ברשות עצמה לקידושין כמו כל אשה רק שהגזה"כ הוא שהוא עושה הקידושין במקומה וכמוכר חפץ של חבירו לאחר

פרק א' - מחלוקת הראשונים

נגדר קידושי ומכירת האב

במס' קידושין דף ה. שקיל וטרי בגמ' דלמה לי קראי שהאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה ליתני חדא או תרתי ונילף אידך מינייהו, ואמרי' לא ליכתוב רחמנא בשטר ותיתי מהנך מה להנך שכן הנאתן מרובה. לא ניכתוב רחמנא בביאה ותיתי מהנך מה להנך שכן קנינן מרובה, לא ניכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך מה להנך שכן ישנן בעל כרחו, וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העבריה, באישות מיהא לא אשכחן, ופירש"י ביאה אשכחן בע"כ ביבמה ושטר בגירושין, והיינו באישות, וכסף אשכחן בע"כ באמה עבריה "שאביה מוכרה שלא מדעתה" וע"ז אמרי' באישות מיהא לא אשכחן, ומבואר כאן ברש"י דמה שהאב מוכר את בתו לאמה חשיב בע"כ.

ובתוס' וז"ל שכן ישנן בע"כ, פי' בקונטרס ביאה ביבמה שטר בגירושין כסף באמה עבריה וקשה לר"ת אם זה חשוב בע"כ מה שהאב מוכר את בתו בע"כ, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב, וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העבריה בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו, וי"ל דהכי פריך כסף איתא באמה בע"כ כגון שהאדון מייעד את העבריה בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת דהא דאמר לקמן אשר לא יעדה שצריך לייעדה לא שצריך לעשות מרצונה אלא שצריך להודיעה שלשם קידושין מייעדה ואע"ג דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא ובכה"ג שמייעד הוי אישות מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות

העבד למעוטי אמה העבריה, דמכרה אביה כמוכרת עצמה הוי, וי"ל משום דאמה העבריה הוקשה למכרוהו ב"ד וכו' עכ"ל, והדגיש בקושיתו דאין לתרץ כמו שתירץ הרשב"א דהוי כמכרוהו ב"ד שאב מוכרה בע"כ רק מכירת האב כמוכ"ע הוא.

ולכאורה גם כאן הדבר תלוי בגדר מכירת האב דאם נפרש דהיא ברשותו לעני"ז כעבדו ואמתו הרי הוא כמוכר עצמו כי את שלו הוא מוכר, ואם נפרש דהיא ברשותה רק את מעשה המכירה הוא עושה הרי הוי ממש כמכרוהו ב"ד שהוא מוכר אותה כמו שב"ד מוכרים את העבד.

אולם מוחלפת השיטה, דהרמב"ן הרשב"א והריטב"א בדף ה. כ' דא"ז חשוב כלל בע"כ מה שהאב מוכר את בתו כיון דהוא במקום בתו, ויש כאן דעתו, ואילו כאן ס"ל דהוי כמכרוהו ב"ד וכמו שהדגישו שלשתם דהוי בעל כרחו כמו מכרוהו ב"ד ואילו התורא"ש דס"ל בדף ה. כרש"י דחשיב בעל כרחו איהו דס"ל כאן דהוי כמוכ"ע, והדברים מופלאים הרי אם חשיב בע"כ איך חשיב מוכר עצמו הרי הוא ממש כמכרוהו ב"ד וכמשנ"ת, וביותר, ברש"י דף טו. ד"ה ולא אזנה פירש"י ולא אזנה של אמה העבריה נרצעת והא דכתיב ואף לאמתך תעשה כן מהענקה קאי כדלקמן עכ"ל. ופירש בשיטה לא נודע למי דנראה מדבריו שרצה לבאר מה הסלק"ד דאמה תירצע הא אינה נמכרת בב"ד וכמו שהק' הרשב"א וע"ז תירץ רש"י דהא דסלק"ד הכי היינו דהו"א מדכתיב ואף לאמתך תעשה כן גילה קרא דאפי' דהוי מוכ"ע תירצע, וע"ז ביאר רש"י דאזנו ולא אזנה מגלה דהאי ואף לאמתך אהענקה קאי, הרי לן דדעת רש"י כתורא"ש דחשיב מוכ"ע, דהרי לא תירץ רש"י כהרשב"א דחשיב מכרוהו ב"ד, ולעומ"ז בדף ה. ס"ל דחשיב מכירה בע"כ.

ומה שיתכן לתרץ בשיטת הראשונים הרמב"ן הרשב"א והריטב"א שבדף ה. ס"ל בפשיטות דוודאי אי"ז נקרא בע"כ כיון שיש כאן דעת האב ובדף טו. כתבו דהוי בע"כ

דמיא דשפיר הוי בע"כ של בעלים, וכן כאן חשיב בע"כ כי היא הבעלים על הקידושין ועל העבדות והוא מקדשה או מוכרה לכל מי שרוצה הרי הוא בע"כ.

והנה בדף יד: דיינינן בגמ' בדיני מוכר עצמו לישראל ומכרוהו ב"ד ונחלקו הראשונים מה שהאב מוכר את בתו אי הוי כמוכר עצמו או כמכרוהו ב"ד, ודנו במאי דדרשינן בגמ' טו. דאין אמה העבריה נרצעת לח"ש מקרא דאזנו ולא אזנה ולח"ש מאם אמר יאמר העבד ולא האמה, והק' הראשונים למ"ד דרק מכרוהו ב"ד נרצע, היכי סלק"ד דאמה עבריה נרצעת הא אינה נמכרת בב"ד כדדרשינן ונמכר בגניבתו ולא בגניבתה ותירץ הרשב"א וז"ל: יש לומר דמכירת האב כמכירת ב"ד שאף היא נמכרת בע"כ, עוד נ"ל וכו' עכ"ל. דהיינו דבחילוקי הדינים שיש בין מוכ"ע למכרוהו ב"ד דין האמה כמכרוהו ב"ד שהרי האב מוכרה בע"כ.

ויסוד זה נשנה ברשב"א וכן ברמב"ן וריטב"א בהמשך הסוגיא בהא דאמרי' בכרייתא להלן שם, ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו וגו' דמוקמינן לה אנרצע, ומוכחינן לה בגמ' מדקתני "איש" איזהו דבר שנוהג באיש ולא באשה הוי אומר זו רציעה והק' התוס' והראשונים ואימא זו מכרוהו ב"ד דאינו נוהג באשה דכתיב בגניבתו ולא בגניבתה וכו' הרשב"א ואחרים פירשו דאשה נמי שייכא במכירה דמכירת האב כמכירת ב"ד שאף היא נמכרת בע"כ וכמו שכתבתי למעלה וכ"כ הרמב"ן וז"ל וניחא ליה מכירה נמי איתא באשה ובעל כרחו נמי דומיא דמכירת ב"ד איתא בה שהרי אב מוכרה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א וז"ל: ואיכא למימר דרציעה אינה נוהגת באשה כלל אבל מכירה נוהגת באשה שהרי אביה מוכרה בעל כרחו שהיא דומיא דמכירת ב"ד שהיא בעל כרחו וע"י אחרים, כן פיר' ר"י בעל התוס' עכ"ל.

אולם בתוס' הרא"ש חולק עליהם וז"ל בדף יד: ד"ה אזנו וכו' וא"ת אמאי איצטריך

הראשונים דאין לומר דכוונת הגמ' שחלות העבדות חל בע"כ של הבת, שא"כ עדיין אין כח בכסף שיפעל בע"כ ר"ל שיהא מע"ק בע"כ, רק כוונת הגמ' דגם בכסף ישנו חידוש זה שהוא מע"ק בע"כ של עושהו וע"ז הק' הרי יש כאן דעת האב כי הוא עושה המע"ק ועדיין אין אנו מוצאים שכסף יהיה קנין בע"כ של עושהו ולפי"ז עדיין יל"ע אריכות לשונם בזה שאב במקום בתו וידו כידה וכו' הר"ז פשוט שהאב הוא העושה כאן הקנין ואולי עם מה שיבואר להלן יתבאר יותר.

ובאמת שהוא אכן קושיא עצומה על רש"י דאפי' שנאמר שהיא ברשותה והאב את שלה הוא מוכר מ"מ איך חשבינן לה כסף בע"כ הרי אי"ז חידוש בכסף כלל כי החידוש הוא רק בחלות הקנין של עבדות שחל בעל כרחא שהאב עושה הקנין אבל הקנין עצמו כדרכו פועל.

ע"כ נתבאר דברי הראשונים, ועדיין צ"ע בדעת רש"י ותורא"ש בדף טו. ס"ל דהוי כמוכר עצמו ובדף ה. ס"ל דחשיב בעל כרחא ואין מתחשבין במה שיש כאן דעת האב, ובר מן דין צ"ע גם הקו' הנ"ל שנתבאר שזהו קושיית הראשונים על רש"י דיש כאן דעת האב עכ"פ על המע"ק שיהיה בזה קנין עבדות ואין שום כח בכסף.

והנראה בזה כד נדייק לשון התורא"ש בדף טו. "דמכרה אביה כמוכרת עצמה הוי" מאי האי דכתב דהוי כמוכרת עצמה, ה"ל למימר דמה שהאב מוכר את בתו הוי כמוכר עצמו שאת שלו הוא מוכר ולכן הוי כמוכר, אבל מאי האי דכתב דהוי כמוכרת עצמה הא היא אינה מוכרת כלום.

והמבואר בכאן בדרך אפשר ענין נפלא דהנה בגיטין דף כא. פרכינן בגמ' דשליחות לקבלת גט שהאשה שולחת לקבל גיטה לא אשכחן בעל כרחא של האשה שהרי היא ממנה השליח ותיצרו בגמ' שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כרחא שהאב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ עכ"ד הגמ'. ומבואר כאן

דומיא דמכירת ב"ד, דהנה ניחזי אנן כשנאמר שהאב הוא העושה מעשה הקנין על רשות הבת, האם חשיב בע"כ או לא, הנה חלות הקנין וודאי הוי בע"כ שהרי היא הבעלים על הדבר ובע"כ מקנה האב רשותה לבעל או לאדון, אבל עצם מעשה הקנין כסף או שטר הוי מדעת עושהו שהרי האב הוא העושה המע"ק ודעתו יש כאן, כי כידוע בכל מע"ק שצריך דעת מקנה אינו רק משום חלות הקנין רק גם על המע"ק עצמו צריך דעת מקנה וכדחזי' בעודר בנכסי הגר ומת הגר והעודר לא נתכוון לקנות שאינו קונה הגם דוודאי ניח"ל שיקנה רק שצריך דעת על המעשה שיקנה על ידו, וזה ישנו כאן כי יש כאן דעת האב שהוא העושה המע"ק.

והנה בדף ה. שקו"ט בגמ' שנלמוד קנין כסף משטר וביאה ואמרי' מה לשטר וביאה שישנן בע"כ שטר בגירושין וביאה ביבמה והנה לכאורה צ"ע מאי מעליותא בשטר שישנו בע"כ בגירושין הרי אין הכח בקנין שטר רק בגירושין שהיה צריך דעת האשה על הגירושין והחידוש הוא שא"צ ואיתרמי לן דמתגרשת ע"י שטר אבל ה"ה אם היה קנין אחר היתה מתגרשת בו בע"כ כמו בשטר כי החידוש הוא בחלות הגירושין, וכן לגבי ביאה ביבמה, וכן הק' מו"ר הגה"ח ר' אברהם אוירבך שליט"א, ותירץ דהרי בכל קנין צריך דעת קונה ומקנה גם למע"ק ולא רק לחלות הקנין וכנ"ל, וא"כ אה"נ דחידשה תורה שחלות הגירושין הוי בע"כ מ"מ זה כח מחודש גם בשטר דאשכחן דהוי מע"ק בע"כ של העושים הקנין וכן ביאה ביבמה אה"נ שיש חידוש גם בחלות היבום דהוא בע"כ אבל הוא חידוש גם בביאה דהוי מע"ק בע"כ ביבמה וא"צ דעתה.

ומעתה יש לומר דודאי דס"ל להראשונים דהוי כמכרוהו ב"ד כאדם המוכר חפץ של חברו שלא מדעתו ואי"ז כמוכ"ע, ומה שהקשו בדף ה. דאי"ז בע"כ ר"ל שהמעשה קנין אינו בע"כ, דהרי בגמ' אמרי' וכ"ת כסף נמי אשכחן בע"כ באמה העבריה ופירש"י שהאב מוכרה שלא מדעתה, כאן הק'

הוא העושה המע"ק והוא עומד במקומה לעשות המעשה וכבר מצאנו בראשונים שהיה דרך לבאר דגדר קידושי האב הוא בדרך של שליחות עד שהוצרכו להכריח שאינו כן והוא בריטב"א דף ג: ד"ה מנ"ל וכו', וכן ברמב"ן שם ד"ה וכו"ת ניליף וכו' ויובאו אי"ה להלן פרק ג' וזהו כוונתם לשלול כאן שאינו כן.

ובדעת הראשונים גופיהו נראה מתו"ד שנחלקו בזה בגדר הקידושין והמכירה דהנה לשון הרמב"ן כשמקשה על רש"י בדף ה. דלא מיקרי בע"כ כיון שמדעתו של אב הוא שידו כידה ועדיפא מידה וכע"ז לשון הרשב"א דכיון שהאב זכאי במכירתה ומדעתו מכרה דעת האב כדעתה וידו עדיפא מידה, אולם לשון הריטב"א הוא באופן אחר וז"ל: דכיון דקטנה היא ואינה ברשות עצמה ואביה הוא המקנה והוא בעל דבר והמכר נעשה מדעתו הא לא חשיב בע"כ וכו' עכ"ל. ומיבדרא בי מדרשא שנראה שנחלקו, והביאור במה נחלקו, נראה דעת הריטב"א שהבת היא ברשות האב לקידושין ומכירה וכמוכר עבדו ואמתו הוא, וזהו כוונתו שהוא המקנה והרמב"ן והרשב"א ס"ל דהיא ברשות עצמה רק שהאב מוכר את שלה ולכן אמרו רק שדעת האב כדעתה ר"ל שהוא עושה הקנין והוא כמו שהיא עושה מדעתה ומש"כ הריטב"א בדף טו. דחשיב מכירת האב בע"כ כמכרוהו ב"ד, ולהנ"ל הא האב הוא הכל, ואולי אעפ"כ חשיב בע"כ דסכ"ס לא את עצמו מוכר רק את הבת והגם שהיא קנינו, יתכן שגם אילו מכר עבדו ואמתו הוי כמכרוהו ב"ד, ויצוין עוד שעצם הדברים שם העתיק הריטב"א מר"י בעל התוס' כמו שסיים שם.

ונראה שמדויק מח' זו גם בהמשך דבריהם כשהכריעו כפירוש ר"ת דכוונת הגמ' ליעוד דהתוס' כתבו "כגון שהאדון מייעד את העבריה בכסף מקנתה בעל כרחו

דמאי דהאב מקבל גט לבתו קטנה הוא בגדר שליחות שהתורה עשאתו שליח לקבל הגט, וכן שם דף סב: דיינינן בגמ' אם איש יכול להיות שליח של האשה לקבלה וכן אם אשה יכולה להיות שליח להולכה ופשטינן דאיש יכול להיות שליח לקבלה וע"ז אמרי' בגמ' פשוט מינה איש הוי שליח לקבלה, שכן אב מקבל גט לבתו קטנה, אשה להולכה תבעי לך, ע"כ לשון הגמ', גם כאן חזינן דחשיב ליה להאב שליח, וכן מבואר בפוסקים דמאי דהאב מקבל גט לבתו קטנה הוא מדין שליחות שהוא שליח שלה, ויובאו דבריהם להלן פרק ב'. ולפי"ז י"ל דדעת רש"י ותורא"ש דגם קידושי האב ומכירה הוי מדין שליחות דעשאתו תורה כשלוחה על מעשה הקידושין והמכירה<sup>1</sup> וזהו כוונת התורא"ש דהוי כמוכרת עצמה כיון שהוא עושה המעשה בשבילה, ושלוחו של אדם כמותו והוי כאילו היא עשתה מעשה המכירה והוי מוכרת עצמה ויש לה כל דין מוכר עצמו.

ובזה מבואר דבריהם בדף ה. דהוי כסף בע"כ שהרי היא עושה המעשה קנין דכל כח האב הוא שהוא שליח שלה והוי כאילו היא עושה המע"ק, ופועל הכסף בעל כרחו של עושהו וכשטר וביאה הוא, וא"ש הכל ואין דבריהם סותרים כלום רק אדרבה משלימים דבריהם זה לזה, דלשיטתם דס"ל בדף ה. דחשיב בע"כ דהוי כאילו היא עושה הקנין ע"כ ס"ל דחשיב כמוכרת עצמה, והראשונים לשיטתם דס"ל דלא חשיב בע"כ שיש כאן דעת האב והיינו דהאב הוא עושה הקנין והוא הבעלים על המעשה ולא הבת ע"כ ס"ל בדף טו. דחשיב כמכרוהו ב"ד שהרי האב עושה מע"ק על בתו כמכרוהו ב"ד.

ובזה יש לבאר מה שהאריכו הראשונים בדף ה. לבאר שהאב הוא במקומה, להנ"ל יש לומר שרצו לשלול בזה דרכו של רש"י דהוי כשליחות וע"ז כתבו דאינו כן רק דעת האב כדעתה וידו עדיפא מידה ור"ל דהוא

1 ובחפשי כאמתחות הפוסקים מצאתי לזה מקורות נכבדים, וכן מפורש בהמקנה ועוד דקידושי האב מדין שליחות הוא ויובאו להלן בפרק ה (בקובץ הבא אי"ה).

הבת ונראה כשי' רש"י דלא כשאר ראשונים שכתבו שא"צ דעתה רק להודיעה צריך, ולכאורה קשה א"כ איך יפרש הרמב"ם הגמ' בדף ה. דכסף ישנו בע"כ באמה דכרש"י א"א לו לומר דהא ס"ל דהגדר הוא דרשותה בידו וא"כ לא מיקרי שהכסף פועל בע"כ וכמשה"ק הראשונים וכשי' הראשונים דהיינו הר"ת דקאי על יעוד ג"כ לא מצי סבר דהא ס"ל דבעינן דעתה כשיטת רש"י בדף יט. וא"כ עדיין לא מצינו כסף בע"כ אולם להמבואר בדעת הריטב"א א"ש דהרמב"ם ס"ל כוותיה כמדויק מלשונו שרשותה בידו ולא איכפ"ל כלל בדעתה ואפי' שצריך דעתה חשיב שהיעוד פועל בע"כ כי דעתה לא חשיבא כלל כי היא אינה ברשות עצמה ואין לה שייכות קנין וכדחזינן בריטב"א דלא איכפ"ל לגבי דעת דידה.<sup>3</sup>

ומצאתי בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ב מיבום הט"ז שכתב כן בדעת הרמב"ם, דהק' ע"ד הרמב"ם דאין מעידין על הקטן הרי ביעוד צריך דעת הבת והרי על היעוד צריך עדים כמו בכל קידושין כדאמרי' בדף יט: ונמצא שהעדים מעידים על דעת הקטנה שהרי ע"י דעתה פועל היעוד. ותירץ דעצם הקידושין דיעוד נעשה ע"י האב ודעת הבת הוא הנאי בעלמא מגזירת הכתוב אבל לא שזה פועל בקידושין, ולפמשנ"ת היינו הרמב"ם לשיטתו כדעת הריטב"א דאפי' דיצטרך דעתה עדיין חשיב בעל כרחו והיינו הרמב"ם לשיטתו דאין להבת שום שייכות למעשה הקידושין דרשותה ביד האב הוא, והדברים מתאימן מאד.

של אב ובעל כרחו של בת", ומודגש שא"צ גם דעת הבת, והוקשה להם מהא דאמרי' בדף יט. מלמד שצריך ליעדה (ליידעה) ופירושו שא"צ לעשות מרצונה רק להודיעה ומבואר דאילו היה צריך דעתה לא היה נחשב בע"כ שהרי יש כאן דעת הבת וכ"ה ברמב"ן "שהאדון מיעד בכסף שפחות בעל כרחו ובעל כרחו של אב" וכן ברשב"א כתב כלשון הרמב"ן, שא"צ לא דעתה ולא דעת האב. וכן בדף יט. כתב הרשב"א דלפיר' ר"ת צ"ל דא"צ רצונה רק שצריך להודיעה, ואילו הריטב"א לא נתייחס לכל זה כלל וז"ל, "שהאדון מיעד אותה בכסף שפחות אפילו בעל כרחו של אב" ולא הזכיר כלל דעת הבת, ובענין שיטת הריטב"א ביעוד אי צריך רצונה או לא עיין מש"כ בדף יט. ד"ה דתני וכו', ויש לדייק מדבריו שצריך רק להודיעה אולם במהדורת מוסד הרב קוק הביאו שבריטב"א מהדו"ב הביא בזה מחלוקת ולכאורה היה צריך להכריע שא"צ רצונה משיטתו בדף ה. דחשבינן ליעוד בע"כ וכמש"כ שא"ר וצל"ע שם במהדו"ב, אבל להמבואר א"ש דאפי' דבעינן דעתה אי"ז מועיל ועדיין חשיב בע"כ כי האב הוא הבעל דבר והמקנה ואין לה שייכות בקנין כלל ודעתה הוא דבר צדדי משום גזה"כ.<sup>2</sup>

ובזה נראה לבאר גם דעת הרמב"ם, דהנה בפ"ג מאישות הי"א כשכתב הרמב"ם דין שהאב מקדש את ביתו נקט הלשון "רשותה בידו" משמע כדעת הריטב"א דהיא ברשותו לענין הקידושין ועכ"פ דלא כרש"י. ואילו בפ"ד מעבדים ה"ח כתב דביעוד בעינן דעת

2 ומש"כ שם הריטב"א בד"ה הוא תני וכו' "מדעתו ובע"כ" והמדפיסים פענחו "ובעל כרחו" ולפי"ז מבואר שא"צ הסכמתה, נראה שטעו בזה דהרי כל קידושין כן הוא, מדעת האב ולא מדעת הבת, ועוד דבסוגיין מבואר בריטב"א דיעוד חשיב בעל כרחו של אב, גם הלשון אינו מתיישב כ"כ דה"ל לומר מדעתו ולא מדעתה עיי"ש, ויותר נראה דצ"ל "ובעל כרחו" ור"ל מדעתו שהוא עושה הקידושין ויש כאן ידיעתו ובעל כרחו כי אינו רוצה בזה או ר"ל דהוי קצת מדעתו שרוצה השפחות ובע"כ שאינו רוצה הקידושין.

ובענין דברי הריטב"א במהדו"ב, אכן תולה שם זאת במח' ר"ת ורש"י, אולם אין מזה שום סתירה להאמור, בדף ה. שם כתב בכל דבריו ולשונוותיו כהרשב"א וכן בשאר מקומות לא כתב כלל ענין זה שהאב הוא המקנה והוא הבעל דבר, ועיי"ש במהדורת מוסד הרב קוק במבוא שמהדורה זו כתב הריטב"א בצעירותו וליקט מדברי הראשונים, ומעתה מתאימן הדברים מה ששינה בכל הדברים שלפנינו.

3 מה שנתבאר דעת הרמב"ם כהריטב"א וכן משנ"ת דעת הרא"ש כרש"י יל"ד בזה ויובא בעז"ה בפרק ה' (בקובץ הבא אי"ה).

## פרק ב' - בענין הלשון שכותבין בקידושי וגירושי קטנה ע"י אביה

מעשה שציווה לכתוב שני גיטין אולם הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד סגי אי כתב הרי את.

והב"י הביא כן מהרלב"ח בשו"ת סי' נ"ה ועיי"ש שדן בענין גט שנכתב בו הרי את ובתחילה פקפק בו מצד דברי הר"ן דצריך לכתוב בתך כמו בקידושין והביא שהר"א מזרחי צוה לכתוב שני גיטין אולם מסיק דאין לפקפק בו כלל וז"ל: והסמך אשר אני סומך עליו לזה הוא שאחרי שחיפשנו בכל הפוסקים שלפנינו לא מצאתי שהוזכר דין זה כלל לא בהרמב"ם ולא בסמ"ג לא בהרא"ש ז"ל ולא בתוספ' ולא בשום פוסק ולא בבעלי החידושים כלל זולת הר"ן ז"ל וגם הוא כתב שחוכך בו להחמיר לבד, והם בעצמם כתבו דין שטר בתך מקודשת לי, ואם לדעתם גם בגט היה צריך לסדרו כמדבר עם האב היו כותבין אותו וכו' עכ"ל. ועיי"ש בהמש"ד דהוכיח דגם הר"ן מודה לזה ורק משום חומרא אמר לכתוב בתך, הרי לנו דדעת כל הראשונים דבגט כותבין בלשון הרי את כלשון שכותבין כשמגרש ע"י שליח ולגבי קידושין נקטו הפוסקים דעיקר הלשון הוא בתך וצריך פירוש מ"ש גיטין וקידושין.<sup>4</sup>

וראש המדברים בזה הוא התרומת הדשן ח"ב סי' מו שדן במעשה שהיה שקיבל האב גט לבתו קטנה וכתבוהו כנוסח שאר גיטין וז"ל תרומה"ד: ודרשני מהר"ם הנ"ל על ככה עתה לאחר שנתן הגט וכתב לי שהיה מסובך קודם כתיבתו ונתינתו אם לכתבו כך, ופשפש הוא וחביריו בני סמכא בכ"מ בתלמוד ובפסקי הגאונים ונמצא לו ולחביריו לפי כל הדקדוקים שאין לכתבו אלא כנוסח הגט שנתן ע"י שליח האשה לקבלה, דכו"ע מודו דכותבין אותו בלשון נוכח כלפי האשה, ועמד מאן דהוא לערער וקרא תגר וכו', ולא דמי לשליח האשה דהתם האשה היא עיקר והשליח אינו אלא מכחה אבל האב בכתו הוא עיקר אפי' בערה כ"ש בקטנה דלדעת מקצת רבוותא

קידושין דף ט. אמר רבא אמר רב נחמן כתב לו על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שו"פ בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי בתך לי לאינתו בין ע"י אביה בין ע"י עצמה מקודשת, מדעתו והוא שלא בגרה, כתב לה על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שו"פ הרי את מקודשת לי הרי את לי לאינתו הרי את מאורסת לי מקודשת בין ע"י אביה בין ע"י עצמה, מדעתה והוא שבגרה, ע"כ, מבואר דהלשון שכותבין בשטר קידושין הוא הרי בתך מקודשת לי ולא הרי את וכתבו הראשונים דהוא לעיכובא שאם כתב הרי את אינה מקודשת והא דקתני בסיפא דכותב הרי את מדעתה והוא שבגרה, התנאי והוא שבגרה קאי גם על לשון השטר שאם לא בגרה וכתב הרי את אינה מקודשת אפי' מדעתו של אב, וכן נפסק להלכה בשו"ע שצריך לכתוב בתך מקודשת לי בסי' לא ס"ג וברמ"א סי' לו ס"ג.

ולגבי שטר גירושין איך לשון הגט כשמגרשין קטנה ע"י אביה לא מצאנו בזה מפורש בגמ', אולם המחבר בסדר הגט (סוף הל' גירושין) סעיף צו כתב וז"ל: קטנה המתגרשת ע"י אביה יש להחמיר לכתוב שני גיטין וליתנה לה האחד בנוסח שאר גיטין והאחד יכתוב בו בתך פלונית דהות אנתתי וכו' עכ"ל וברמ"א סי' קמא ס"ו נראה שהסכים לזה, והדבר אומר דרשני מ"ש מקידושין שכתב בפשיטות שכותבין בתך וכאן יש לכתוב שניהם. וביותר דמקור דברי המחבר הוא מהר"ן בדף ט. שכתב בתור"ד וז"ל: ולפי"ז אף הקטנה המתגרשת ע"י אביה צריך לכתוב בגט בתך פלונית, זהו מה שאני חוכך בזה להחמיר עכ"ל. והיינו דמעיקר הדין כותבין הרי את והר"ן החמיר בזה לכתוב בתך וכו' בכ"י סי' קמא (ס"ו) שהביא שהר"א מזרחי עשה

4 אמנם בכ"ש סי' לו סק"י כן דימה קידושין לגירושין ע"ש וצ"ע, ועיין בזה בפרק ה'.

קיבלה היא את הגט וכ"כ במהר"י בן לב שם בשאלה "והרב ר' ישראל אשכנזי בספר הפסקים בסימן מו ס"ל שהקטנה המתקדשת (נראה דצ"ל המתגרשת) על ידי אביה מטעם שליחות הוא וצריך לכתוב הגט כלפי האשה כמו שאר הנתנין ע"י שליח לקבלה עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל דכן נראה מד' הגמ' גיטין כא: וסב: וכן כתב להדיא בפני יהושע שם בדף סד: בד"ה ואכתי וכו' וז"ל: דהא לעיל מסיק הש"ס להדיא דמה שזיכתה התורה לאב לקבל גירושי בתו היינו מתורת שליחות ומהאי טעמא קאמר דאשכחן שליחות בעל כרחא שכן אב מקבל גט לבתו וכו' עכ"ל יעו"ש שדן בזה דהא אינה יכולה לקבל בעצמה ואיך נעשה האב שליח הא ליתא בדנפשה עיי"ש מש"כ דמ"מ איתא בדנפשה כשאין לה אב ועוד דן שם דאין שליחות לקטן עיי"ש מש"כ.<sup>5</sup>

וכ"כ באו"ש על הרמב"ם פ"ג מגירושין הי"ב והוכיח מד' הגמ' הנ"ל דף כא: ודף סב: דאב מקבל הגט מתורת שליחות ממנה וע"ע בשו"ת באר יצחק אבעה"ז סי' יד ריש ענף א. ובסי' טו מה שהאריך בזה דהאב הוא שליח של בתו לקבל הגט, והביא גם שכ"כ הנוכח"י בדורש לציון דרוש יג וכן בנו בשו"ת שיבת ציון סי' פו, ודן שם בענין דכששלח האב שליח לקבל הגט הוי שליח עושה שליח ע"ש ובסי' טו אות ה הביא דברי התרומה"ד הנ"ל והוסיף דאפי' החולקים וס"ל דצריך לכתוב בתך מודו דהוי מדין שליחות דהרי כן מוכח מהגמ' רק ס"ל דמ"מ יכתוב בתך כיון דנעשה שלוחה בעל כרחא.

ולענין החילוק גירושין מקידושין דבגירושין אמרי' דהוא שליח דידה וכותב בלשון נוכח ובקידושין צריך לכתוב בתך ע"ז ביאר התרומה"ד דיש לחלק כמו שחילקה הגמ' בדף מג: והנה בגמ' שם חילקו בתחילה דבגירושין מכנסת לעצמה לרשות אביה ע"כ בין היא ובין אביה ופירש"י דניח"ל לאב שתקבל היא משא"כ

דברי הכל אביה ולא היא, ועתה את אשר עמדי על ענין גט זה אני כותב. ונראה לפי הדת והלכה דיפה כיון מהר"ם הנ"ל וחביריו שסברו והניחו לכתוב הגט בלשון הזה בדרך נוכח כלפי האשה כמו בשאר הגט הניתן ע"י שליח האשה לקבלה ואין לשנות גבי האב וכו' עכ"ל, עיי"ש שמביא ראיות לכ"ז מסוגית הגמ' גיטין סד: עיי"ש ובתור"ד ז"ל, א"כ וודאי שפיר דמי למיכתב בלשון נוכח כלפי הבת המתגרשת שהרי מה שנותן הגט לאביה כאילו נתנו לזה, דידו לדידה זכי ליה רחמנא וכו' עכ"ל.

ולענין הקושיא מ"ש מקידושין כתב בהמש"ד ואם נאמר דדעת המערער דהואיל ואשכחן גבי שטר קידושין בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי, ה"נ גבי גט משום דאיתקש יציאה להויה, לאו מילתא היא, דתלמוד מפורש הוא בפ' האיש מקדש דסובר ר' יוחנן מחלוקת (ר"ל מח' רבנן ור"י אם הבת מתגרשת גם ע"י עצמה) לענין גירושין אבל לענין קידושין דברי הכל אביה ולא היא ומפורש התם טעמא דר' יוחנן בתרי גווני, ובאשרי פ' התקבל מפורש נמי טעמא לר' יוחנן ומסיק בפ' האיש מקדש דצווח ריש לקיש בבי מדרשא ככרוכיה ויצאה והיתה ולית דאשגח ביה אלא כל חבורתא כולה כר' יוחנן, ומהני טעמא דר' יוחנן נראה לחלק שפיר ג"כ בנ"ד בין קידושין לגירושין עכ"ל. ודברי התרומה"ד ופסקו הובא בפוסקים רבים הב"י שם הביאו וכן הרלב"ח הנ"ל בסו"ד ועוד תמצא בתשובת שאלות שבאו בדפוס והם מאדם גדול ורב מופלג אשכנזי תשובת שאלה בענין זה עצמו בסי' מו וכו' עכ"ל וכן מהר"י בן לב ח"ג סי' ה' ושו"ת מהר"ם פדוואה סי' ג' ועוד.

והנה ראשית נראה מתור"ד התרומה"ד דכשאב מקבל גט בשביל בתו קטנה מדין שליחות הוא וכמשנ"ת בדעת רש"י לענין קידושין וכלשון התרומה"ד דהוי כאילו

5 וע"ע להלן פרק ד מה שיתבאר בזה בעז"ה.

ע"י אביה דשתי ידים זוכות כאחת כדתנן בפרק התקבל נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה וכו' הלכך דעתה חשיב דעת וכל שאינה רוצה להתגרש אע"פ שרצה האב וקבל לה גיטה חשבינן לה בעל כרחיה עכ"ל. והנה לפמשנ"ת לעיל בשי' רש"י דחשיב בע"כ כיון דהאב הוא שלוחה וזה שלל הרשב"א בתה"ד כשחולק על רש"י וע"ז מקשה דבגיטין חזינן דכן הוא וע"ז תירץ דשאני גירושין דגם היא יכולה לקבל גיטה וביאור הדברים נראה פשוט כמש"ק בפנ"י שהוזכר לעיל דאין לומר דהוא מטעם שליחות כיון דהיא בעצמה אינה יכולה וזהו כוונת הרשב"א דבגיטין דהיא עצמה מקבלת גיטה שפיר אמרי' דאביה מכוחה בא ושפיר חשיב בעל כרחיה של בת משא"כ קידושין דהיא בעצמה אינה יכולה להתקדש ורק ע"י אביה אמרי' דדעת אביה כדעתה.

וכדברי הרשב"א כאן כן כתבו הרמב"ן והריטב"א (במהדורת הרב קוק רבינו קרשקש) והר"ן בחידושו בגיטין על הסוגיא שם כא. דהק' על הא דאמרי' שם דחשיב בע"כ מהא דחזי' כאן בדף ה. דחשיב מדעת דאי חשיב בע"כ א"כ אשכחן גם באישות כסף בע"כ וחילקו כנ"ל ברשב"א דשאני גיטין דגם היא יכולה לקבל גיטה וז"ל הרמב"ן שם לבתו קטנה וכו' והא דחשיב שליחות דאב בע"כ משום דהיא עצמה יש לה יד בגיטין כדתנן נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה, אבל לענין קידושין אביה במקומה קאי וכל שנעשה לדעת אביה לא מיקרי בעל כרחיה כדמוכח בפ"ק דקידושין דאמרי' התם וכסף באישות בע"כ לא אשכחן, כך מפורש בתוספות עכ"ל.

והריטב"א (רבינו קרשקש) הוסיף בה לבאר גם לר' יהודה דאביה מקבל גיטה ולא היא וכן קטנה לדעת כמה ראשונים גם לרבנן אביה ולא היא אעפ"כ חשיב בע"כ כיון דאי אין לה אב יש לה יד לקבל גיטה ע"כ אפי' כשיש לה אב ומקבל גיטה חשוב בע"כ ואם נאמר בכונתם כמש"כ, שרצו לחלק

קידושין דמוציאה עצמה מרשות אב אזי אביה מקבל ולא היא ע"כ. וצ"ב מה שדימה זה התרומה"ד לענינינו דמה הסברא לומר דבגירושין כיון דמכנסת עצמה לכן האב מקבל מכוחה ובקידושין כיון שפוקע כוחו של האב אז האב מקבל מכוחו לבד, ואח"ז אמרי' בגמ' החילוק דבגירושין דהוי בע"כ בין היא בין אביה מקבלים, אבל קידושין שצריך דעתה אביה מקבל ולא היא. ובזה יש לבאר דכיון דבקידושין בעי דעתה א"א לומר דהאב הוא שלוחה שהרי אין כאן דעת משלח ואיך יקדשה האב מכוחה משא"כ בגט דא"צ דעתה שפיר י"ל דהאב הוא שלוחה וכסברא זו מבואר בשו"ת מהר"י בן לב הנ"ל שהביא מהפסקי הרי"ד שנתקשה ג"כ בזה מ"ש דבקידושין כותב בתך ובגירושין כותב הרי את ותירץ הרי"ד דגבי קידושין שצריך רצונה צריך לכתוב בתך משא"כ בגירושין שא"צ לא דעתה ולא דעת האב יכול לכתוב הרי את עיי"ש באריכות.

ועיין בפנ"י גיטין סד: ד"ה א"כ לענין וכו' על מה שכתב שם דבגט הוי האב מטעם שליח שלה וז"ל: וזה לא שייך בקידושין דמה שמקבל האב קידושי בתו לאו מתורת שליחות הוא אלא שהתורה זיכתה לו וכספא דאבוה הוי עכ"ל.

ואולי יש כאן מהלך נוסף בזה קרוב לדרך הנ"ל דהנה הרשב"א בדף ה. אחר שהביא ד' רש"י דקידושי האב חשיב בע"כ וחלק עליהם וס"ל דלא חשיב בע"כ כיון שיש כאן דעתו, הק' על שיטתו מהגמ' גיטין כא. דחשיב לה שליחות לקבלה בע"כ וז"ל הרשב"א וא"ת והא אמרינן בהמביא תניין שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ אלמא אע"פ שהוא מדעת האב חשבינן לה בע"כ עכ"ל. ובתיר' א' תירץ דהתם ר"ל בעל כרחו של אב ועוד תירץ דשאני קידושין מגירושין וז"ל א"נ י"ל דלגבי קידושין דאין לה יד כלל לקבל קידושיה אלא מדעת האב חשבינן דעת האב כדעתה דידו עדיפא מידה אבל לגבי גיטין שהיא מתגרשת בין על ידה בין

הרי את דלא כשאר הראשונים שכתבו ופסקו שצריך לכתוב בתך, דבהא דאמר רבא דכשכתב הרי את מקודשת מדעתה והוא שבגרה כתב רש"י וז"ל: מדעתה, שהיא אמרה לו לקבל, והא דבעינן דעתא דידה והוא שבגרה עכ"ל דברי רש"י ברור מללו שרצה להדגיש כאן איזה דבר והוא דמאי דאמר רבא והוא שבגרה קאי רק על הא דבעינן דעתה ולא דעתו של אב אבל הלשון של השטר שכתב הרי את אי"ז דווקא כשבגרה אלא אפי' לא בגרה יכול לכתוב הרי את ולא כתב כן רש"י על רישא דרבא דהתם וודאי מאי דקתני והוא שלא בגרה קאי גם על הלשון בתך דאי בגרה וכתב לה בתך מקודשת לי אינה מקודשת עכ"פ ע"י עצמה וכ"כ הרש"ש דמדברי רש"י אלו חזינן דאפי' לא בגרה יכול לכתוב הרי את.

ומעתה הדברים מתאימים להפליא דמעשה רש"י אינו נצרך לחלק כלל גירושין מקידושין דשניהם דין אחד להם דיכול לכתוב הרי את ובשניהם קרינן לה בע"כ הן בגט והן בקידושין ושניהם טעם אחד להם שהאב מטעם שליחות פועל וכשנתן השטר קידושין ליד אביה כאילו נתן לה ושפיר כתב הרי את ונמשכו דברי רש"י לשיטתם כמין חומר.

והא דחזי' בגמ' דלאב יכול לכתוב גם בתך, הנה בכל שליח ג"כ יש דעה רווחת בראשונים שיכול לכתוב כן כגון שבגרה ומקדשה ע"י אביה שהיא אמרה לו לקבל דדעת הרמב"ן בפירוש א' והריטב"א ועוד, שיכול לכתוב בתך דסוכ"ס אותה מקדש ולא גרע קטנה לרש"י מבוגרת שיוכל לכתוב בתך, ואולי אפי' עדיף טפי ולכתחילה יכתוב בתך כדמשמע בגמ' וכן ברש"י טז. ד"ה אדון וכו', כמו שכתב בשו"ת באר יצחק שהוזכר לעיל לענין גט להשיטות שצריך

דבגירושין הוא מטעם שליחות ובקידושין לא הרי דבריו ממש כמש"כ הפנ"י גיטין סד: שהוזכר לעיל.<sup>6</sup>

ויעוין שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' ב' אלפים של"ב שדן בענין הנוסח שכותבין בגט של קטנה המתגרשת ע"י אביה וכתב וז"ל: ולענין קטנה המתגרשת ע"י אביה אם כותבין לנוכח אביה או לנוכח המתגרשת אין לשנות כלל מלשון שאר הגיטין אלא כותב לנוכח האשה אע"ג דאביה מקבל את גיטה, ידי יתירתא רבי לה רחמנא. הלכך אע"ג דנתן הגט ליד אביה הוי כאילו נתן לידה, ואע"ג דלענין קידושי קטנה אמרי' בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי ומקשינן יציאה להויה, לא קשיא דלענין קידושין יד אביה ולא ידה אבל לענין גירושין יד יתירתא זכי לה רחמנא, ודכוותה מתרץ בפרק האיש מקדש, אמר ר"י מחלוקת לענין גירושין אבל לענין קידושין דברי הכל אביה ולא היא וכו' עכ"ל. אין ברור כוונתו בהטעם לחלק גירושין מקידושין ואולי כוונתו כמש"כ דבקידושין כיון דהיא אין לה יד ע"כ כותב לנוכח אביה משא"כ בגירושין דגם הבת יכולה להתגרש בעצמה ויד יתירתא זכי ליה רחמנא ע"כ כותב לנוכח הבת וצ"ע כוונתו שממשיך ודכוותה מתרץ וכו' ואולי רצה לציין מקור הדין שכותב.

והנה מה שהוצרכו הראשונים והאחרונים לחלק גירושין מקידושין הוא רק מחמת שראו שינוי הדין לענין לשון השטר דבגט כותב הרי את ובקידושין כותב בתך או מחמת דבגיטין קרי לה בע"כ ובקידושין חזי' דאי"ז חשוב בע"כ ע"ז הוצרכו לחלק כמו שחילקו דרך בגירושין הוא מטעם שליחות ובקידושין לא ונתבאר בזה כמה דרכים.

אולם שיטת רש"י בזה מבואר מתו"ד בדף ט. דשפיר אפשר לכתוב גם בקידושין

6 עיי"ש לשונו לגבי קידושין "כשהאב מקבל קידושיה במקומה עומד ורצונה של אב ודעתו חשיב כרצונה ודעתה" ולשון זה הוא כשאר הראשונים בקידושין דלא כהריטב"א, ומתאימים הדברים למה שהוכיחו במהורות הרב קוק כי חידושים אלו אינם של הריטב"א, ובחידושים מכת"י שיחסוהו שם להריטב"א ליתא כ"ז, וע"ע בזה להלן פרק ד'.

ליישיב דברי רש"י בדף עח: התמוהים מאד, והכי איתא במתני' שם מי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו והלך הוא וקדשה אם שלו קדמו קידושי קידושין ואם של שלוחו קדמו קידושי קידושין ואם אינו ידוע שניהם נותנים גט וכו' ופירש"י אם שלו קדמו קידושי קידושין, דבטליה לשליחותיה דשליח עכ"ל. והדברים מרפסין איגרי דמבואר דאי לא דנתבטל השליחות אין קידושי קידושין, ולמה אטו אחד ששלח שליח לקדש אשה אינו יכול לקדש לו בעצמו ומה צריך לביטול השליחות הרי קידושי חלו וכיון שכן אין מקום לקידושי השליח שיחולו.

וכע"ז הק' האחרונים בדף נט: דאמרי' בגמ' גבי בעה"ב ששלח שליח שיתרום כריו דאי קדם בעה"ב ותרם אין תרומתו של השליח תרומה דה"ל מעשה ומעשה מבטל הדיבור של שליחות, ונתקשו מדוע צריך לדין ביטול הא כבר חל התרומה וניתקן הכרי, ועיין בזה בחי' הגר"ח (סטנסיל) על הש"ס דנפק"מ כשתרמו בבת אחת ע"ש וע"ע מאירי ב"מ כב. ומל"מ פ"א ממתנו"ע הט"ו וירושלמי פ"ד מתרומות ה"ג בפיר' הרדב"ז ואכמ"ל, אבל ברש"י דידן צ"ע מה צריך לדין ביטול.

אבל לפמשנ"ת דעת רש"י דאב לאו מכוחו קעביד רק מכח הבת ושלוחה הוא, הנה יש כאן התחלת דברים דשאני אב מכל אחד שמקדש לעצמו ויתכן דדעת רש"י דאי שלח האב שליח לקדש תו לא היה יכול האב לקדש בעצמו אם לא יבטל את השליח ואשכחן שיטה כזו בשליח דעלמא ששלח שליח דיעוין ב"ש סי' קמא ס"ק נח וסי' קמב ס"ק כה שהביא מהרשב"א דשליח שעשה שליח לגרש אין הראשון יכול לגרש עוד, ויותר מזה הביא בפתחי תשובה סי' קמא ס"ק מב מס' יד המלך דשליח הראשון נסתלק לגמרי ואפי' לבטל את השליח השני אינו יכול, וצריך לעיין בכ"ז, אבל עכ"פ פתח יש כאן להתחלת ישוב ד' רש"י דלכן אב ששלח שליח וקידש הוא בעצמו אינו

לכתוב בתך. ובזה יתבאר לן הא דבתורי"ד דף ה. ס"ל כרש"י דחשיב בע"כ ואילו בפסקיו שהוזכר בשו"ת מהר"י בן לב דלעיל מבואר דבקיודושין כותב בתך וכמשנ"ת. ולכאורה אי"ז מתאים לדברינו, ולהנ"ל י"ל דס"ל להתורי"ד דאעפ"כ כותב בשטר קידושין בתך כיון דאיהו המקבל ולא היא דאפי' נערה אין לה יד לקבל הקידושין כשיש לה אב, וצל"ע בכ"ז. ואולי יש מהלך נוסף לבאר בדף ה. הא דמיקרי כסף בע"כ ועכ"פ בדעת רש"י א"ש לטעמיה, ומדברי רש"י בסוגיין דף ט. מקור נכבד לענין זה דבתורת שליחות קאתי אב.

אמנם יצוין דגם הריטב"א יצא מן הכלל וכתב דמהני לישנא דהרי את גם בקטנה המתקדשת ע"י אביה דלא כשאר הראשונים רמב"ן רשב"א ר"ן ועוד, וגם איהו גופיה במהדו"ב כתב דלא מהני כשכותב הרי את (הובא במהדורת ה"ק) וצריך לבאר דבריו מ"ט מהני. והנה בתחילה כתב להדיא דמהני הרי את גם כשמתקדשת ע"י אביה אולם בהמש"ד כתב "וכי יהב לה בשליחות אביה שפיר מצי למימר הרי את" מזה נראה דמיירי רק כשקיבלה היא בשליחות אביה ובהראיה שמביא אח"כ מגט כתב ג"כ בנותן הגט לאביה, וצ"ב, וע"ע בהערות להריטב"א מהדורת הרב קוק שרצה לומר דהריטב"א קאמר רק בנערה ולשיטתו קאזיל דמוקים הגמ' בנערה ושאר הראשונים לשיטתם דאוקמינהו גם בקטנה וצל"ע. ואולי הדבר תלוי בהריטב"א לטעמיה בגדר הקידושין דהאב הוא הבעל דבר והמקנה י"ל דלכן יכול לכתוב הרי את דמדבר עם זה שהבת ברשותו וממקום אשר הבת שם נעשין הקידושין משא"כ שאר הראשונים לשיטתם דהבת ברשותה היא והאב עושה במקומה הקידושין ע"כ צריך לכתוב בתך ולשון הריטב"א בזה הוא "דהא אע"ג דאין לה יד לקבל קידושיה והיא ברשות אביה, מ"מ היא מתקדשת" עכ"ל.

ובדברים אלו האמורים בשיטת רש"י דאב מטעם שליחות מקדש את בתו נראה

דכסף הקידושין הלא של הבת שהרי האב הוא שליח שלה ונמצא שהיא עושה הקידושין למעשה וא"כ כסף הקידושין שלה וא"כ מאי דזכי האב בכסף הקידושין זכות נפרד הוא ואי"ז קשור למה שהוא מקבל הקידושין רק כמו שזוכה במעשי ידיה וקנסה כן זוכה בכסף הקידושין משא"כ לשאר הראשונים שהאב הוא העושה הקידושין א"כ וודאי מטעם זה שייך כסף הקידושין לאב שהרי הוא המקדש ואם אין הכסף שלו לא עשה כלום דקנין כסף פועל רק כשזוכה בכסף ורק בגט או אפי' בשטר קידושין יש דעות שא"צ לזכות השטר אבל בכסף לכו"ע צריך לזכות בו ואם לא אי"ז קידושין.

ואכן כך מבואר מתו"ד רש"י בסוגיא זו דמאי דזוכה האב בכסף הקידושין אי"ז כפועל יוצא ממה שמקבל הקידושין רק זכות נפרד הוא, ואלו הם ד' הגמ' דמהדר על הא דקתני במתני' דהאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה ושיילינן בכסף מנ"ל ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף בשטר ובביאה מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא, ואמרינן אמר ר"י אמר רב אמר קרא ויצאה חינם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב, ור"ל דמהאי קרא ילפינן דנקנית בכסף וגם ילפינן דהכסף של אביה הוא ומקשינן ואימא לדידה ומתצינן השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי תשקול כספא, דהיינו דהא הוי פשיט"ל להגמ' דהאב הוא זה שמקדש את בתו כדקתני את בתי נתתי רק היה השאלה דא"נ דמקדשה בכסף מ"מ מנלן דהכסף שלו אולי הכסף שלה הם וע"ז אמר' השתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא.

ובביאור סברא זו כתב רש"י ואיהי תשקול כספא, בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה עכ"ל. והיינו דאי"ז סברא שתזכהו תורה רק בקבלת הקידושין גרידא והכסף שלה דעל חנם הוא, רק ע"כ גם הכסף שלו, רבים ראו כן

יכול לקדש אם לא יבטל את השליחות כמש"כ בבאר יצחק דהוי כשליח שעשה שליח ואולי הביאור בזה דאי פועל מכוחו אפי' ששלח שליח הרי הוא נשאר הבעל וכוחו אצלו ויכול לקדש ולגרש אבל אי פועל מכוחה ודינו הוא רק שמה שעושה הוא כאילו עשתה היא ע"כ כששלח שליח הרי השליח הוא זה שפועל מכוחה וכל מה שיעשה הוא כמי שעשתה הבת הוא וכוחו של האב אצל השליח הוא וע"כ אין לאב כאן כח לקדש וצריך עיון רחב בזה והדברים בגדר הצעה.

ומדברי רש"י שם בגמ' מדויק דרק אצל אב אנו צריכין לביטול השליחות אבל בסיפא דמתני' דמיירי בדידה גופה ששלחה שליח לקדשה והיא קידשה את עצמה דאם קידושיה קדמו קידושיה קידושין, שם א"צ לדין ביטול השליחות רק זה לבד שהיא קידשה עצמה הוי כבר סיבה שחלו קידושיה ולא של שלוחה, עיי"ש ברש"י ד"ה משום וכו' לא ביטלה את השליח ולא סמכה על קידושיה ור"ל שיש כאן ב' סיבות שלא יחולו קידושי שליח דחוץ ממה שקידושיה קידושין ותו לא יחולו עוד, בנוסף לזה הרי גם ביטלה במעשיה את השליח ע"ז כ' רש"י ב' הדברים עיי"ש בגמ', ואילו גבי אב כתב רש"י בד"ה לא איכפ"ל וכו' ולא בטליה לשליחות דשליח, והיינו דכאן רק זו היא הסיבה שלא יחולו קידושי השליח אבל היא לא איכפ"ל אי סמך על קידושיו וכמשנ"ת ולהגמ"ל הדברים מבוארים דבשליח שלה וודאי א"צ לדין ביטול שליחות רק כיון שקדמו קידושיה הוי קידושין.

## פרק ג' - בענין זכיית האב

### בכסף הקידושין

בקידושין דף ג: מייטנין לימודים בגמ' דאב מקדש בתו קטנה ושכסף הקידושין שייך לאב. והנה לפמשנ"ת בדעת רש"י דמה שהאב מקדש ומוכר את בתו הקטנה מדין שליחות הוא וכמש"כ האח' לגבי גירושין דמדין שליחות הוא, לפי"ז היה מן הדין

לאיש הזה דהאב יכול לקדש בתו היינו רק כשהיא קטנה וה"ק את בתי נתתי לאיש הזה בקטנותה אבל נערה לא יהיה קידושיה ע"י האב רק על ידה ותשקול איהי כספא, ע"ז אמרי' בגמ' אמר קרא בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה, ואלא הא דאמר ר"ה אמר רב מנין שמעשה הבת לאב שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת נמי מעשה ידיה לאביה תיפו"ל מבנעוריה בית אביה אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכ"ת נילף מיניה ממונא מאיסורא לא ילפינן, וכ"ת נילף מקנסא ממונא מקנסא לא ילפינן וכ"ת נילף מבושת ופגם שאני בושת ופגם דאבוה שייך בגוייהו אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט ע"כ דברי הגמ'.

ובהאי דאמרי' בגמ' דשאני בושת ופגם דאבוה שייך בגוייהו פירש רש"י שיש לו חלק בהן שיש בידו לביישה ולפוגמה בשביל ממון שיתנו לו דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחזין וכו' עכ"ל. וקשה טובא ע"ז דהרי אכתי לא ידעינן דאביה יכול לקדשה כלל דהא מקשי' ואימא ה"מ קטנה, ונערה לא יהיה כלל ביד האב לקדשה וא"כ מאי קאמר דהפסיד האב ממון שהיה יכול ליקח בעד שימסור אותה למנוול ומוכ"ש איך היא בידו למוסרה וכה"ק תוס' הרא"ש והיא קו' עצומה.

וזה מכריח לומר כמש"כ בזה תלמיד הרשב"א דס"ל לרש"י דהא דבעי למילף מהפרת נדרים ופרכינן דמונא מאיסורא לא ילפינן היינו רק דזכות האב בכסף הקידושין א"א ללמוד מהפרת נדרים אבל מאי דהאב יכול לקדשה הוי איסורא ושפיר ילפינן לה מהפרת נדרים. ועיין בתוס' בכתובות מו: שאכן הק' כן, וס"ל לרש"י דכאן לא שייך האי סברא דהשתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא כמש"כ התוס' שם. וצריך לבאר סברת רש"י בזה, אבל זה וודאי דהוא רק לרש"י לשיטתו דהם דברים ששייכים ליפרד ושייך לומר דאב מקבל

תמהו דמשמע דאי לאו האי סברא היה שייך מן הדין שהוא יקבל הקידושין והיא תזכה בכסף, ואיך אפשר דבר זה הרי הוא עושה הקידושין ואם תזכה היא בכסף מי עשה כאן קידושין.

אולם הריטב"א כתב בזה באופ"א וז"ל: פירוש כיון דזיכתה לו תורה לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר, וכמומונו היא חשובה בענין זה, וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא ליהוי כסף דיליה דאי איהי שקלא כסף איהי חשיבא בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ, עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן בהמשך הסוגיא וז"ל: וכיון שהוא רשאי לקדשה ולא היא עצמה אי אפשר לומר שכסף קידושין יהיו שלה שהרי האב לא מחמתה הוא זוכה ולא מחמת שליחות שהרי היא אין לה יד ואין לה שליחות עכ"ל. הנהכ הריטב"א כשיטתו נקט הלשון וכמומונו היא חשובה לעני"ז והוא המקנה ובע"ד והרמב"ן נקט כלשונו דהאב בא מכוחו ולא מכוחה אבל שניהם דבר אחד אמרו דלא יתכן שיהא הכסף שלה כשהאב מקדשה אם לא דמתורת שליחות הוא בא, וע"ז כתבו דהאב שמקדש את בתו אינו משום שליחות וכל חד מטעמיה הכריח כן.

והרי הדברים מחוורים כמו שנתבאר דדעת רש"י שהאב מקדש את בתו מדין שליחות וע"כ שפיר היה אפשר שיהא הכסף שלה אי לאו הסברא דלא על חינם זיכהו הכתוב והראשונים לטעמייהו כתבו דזהו סברת הגמ' דהשתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא דמדיני הקידושין צריך שיהא הכסף של אב כי הוא המקדש.

וכן מבואר מתו"ד רש"י בהמשך הסוגיא דזכיית האב בכסף הקידושין זכות נפרד הוא ולא מישך שייכי למעשה הקידושין שעושה, ואלו דברי הגמ' אח"כ, ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא, ופירש"י דכוונת הגמ' להקשות דנאמר דמאי דכתיב את בתי נתתי

דאביה מקדשה מהפרת נדרים הוי ילפי' מינה ג"כ זכיית הכסף דהא בהא תליא וא"כ הוי איסורא דאית ביה ממונא ולא ילפי' לה מאיסורא כמו שכתבו התוס' שם.

וע"ע רעק"א שהק' בהא דאמרי' בגמ' ד. דנילף זכות האב בכסף הקידושין ממעשי ידיה וכן להיפך והק' רע"א דמאי דזוכה בכסף הקידושין הוא משום שהוא עושה הקידושין עי"ש. אבל להמבואר בשי' רש"י ל"ק כלל דלרש"י הו' ב' דברים נפרדים ונלמדו משני פסוקים נפרדים זה מהפרת נדרים וזה מויצאה חנינם ומה שזוכה בכסף הקידושין הוי זכות מיוחד לאב כמו שזוכה במעשי ידיה, וכל אלו הדברים ידועים.

ויצוין עוד דברי רש"י יח. ד"ה מוכר אדם וכו' דמשמע ג"כ דהוי זכות נפרד בהא דאמרי' שם שיש זכות לאב לקדשה פעם נוספת אחר שכבר קידשה וז"ל רש"י קיבל בה קידושין ונתארמלה או נתגרשה מן האירוסין חוזר ומקדשה לאחר וכסף קידושיה שלו אם לא בגרה עכ"ל מה רצה בזה שהוסיף שכסף קידושיה שלו רק כנ"ל רש"י לשיטתו דהוי ב' זכויות לאב וע"ז כתב רש"י דב' הזכויות יש לו.<sup>7</sup>

### פרק ד' - תמיהות הראשונים בזה

#### וישוב בדעת רש"י

ועתה צריך לדון במה שדנו הראשונים במהלך זה, דכמו שהוזכר, כתבו הראשונים דאין לומר דאב מקדש את בתו מתורת שליחות וצריך לידע איך יישב רש"י קושיתם.

והנה הריטב"א כתב בזה דאין לומר דהאב הוא שליח שלה דא"כ "האיך אפשר לו לקדשה בעל כרחא" וצריך לבאר כוונת הריטב"א דלכאורה אין מובן קושיתו דכיון דעשאתו תורה שליח שפיר מקדשה ומ"ש מכל שליח שאחר שנעשה שליח יכול

הקידושין והכסף יהיה שלה וכמשנ"ת רק דאיכא סברא דלא על חנינם זיכהו הכתוב בזה ס"ל לרש"י דאי נילף מהפרת נדרים לא יהיה סברא זו דממונא מאיסורא לא ילפינן. (ועיין בזה בשיעורי מו"ר הגאון ר' אשר אריאלי שליט"א מה שאמר בזה).

וא"כ מה דאמרינן בגמ' וכ"ת נילף מקנסא ומבושו"פ היינו ללמוד דכסף קידושיה לאביה וכן מדויק ברש"י דבהקושיא דנילף מקנסא פירש"י וכ"ת נילף כסף קידושיה מכסף קנסה וכו' וכן בהמש"ד ואכתי קידושיה מנלן דלאבוה הוי, מבואר דהשאלה הוא רק לגבי אי הוי כסף הקידושין לאב, וע"ז אמרי' דליכא למילף מבושו"פ דשאני בושו"פ דאבוה שייך בגוייהו וכדפירש"י שהוא יכול ליטול ממונן בשביל קידושיה.

ובזה א"ש עוד דברי רש"י למסקנא דאמרי' מסתברא כי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט וכדפירש"י דר"ל דמסתבר דכוונת הכתוב שיהא הכסף לאביה ולא לדידה והק' התוס' בכתובות מו: דאכתי התניח דילפינן מינה דכסף הקידושין לאביה אבל מהכ"ת דאביה מקדשה וכתבו ע"ז דהשתא אביה שקיל כספא ואיהי תקדיש נפשה והיינו דס"ל להתוס' דאותה סברא דאמרי' בגמ' דהשתא אביה מקבל קידושיה וכו' כן י"ל גם להיפך דאם זוכה בכסף וודאי שהוא המקדש וזה רק לשיטת התוס' דס"ל כשאר הרא' דהא בהא תליא אבל לרש"י לא שייך האי סברא כלל דרק להיפך י"ל דלא על חנינם זיכהו הכתוב אבל זה לבד שזוכה בכסף שפיר י"ל, וא"כ צ"ע לרש"י קו' תוס', רק רש"י לשיטתו ל"ק כלל דהא דאביה מקבל קידושיה ילפינן כבר מהפרת נדרים וכמשנ"ת והלימוד שצריך הוא רק שזוכה בכסף, אבל התוס' לשיטתם לא תירצו כרש"י כמש"כ שם דאי הוי ילפינן

7 ולפי"ז במכירתה לאמה הוא ג"כ זכות נפרד מה שזוכה בדמי המכירה לכאורה. רק כאן א"צ לימוד מיוחד דקרא כתיב וכי ימכור איש את בתו לאמה, וכי על חנינם זיכהו הכתוב, אבל צל"ע בזה דאולי הוא כדמי מעשי ידיה והווי של אב מדין מעשי ידיה, ועיין עוד בפרק ו (בקובץ הבא א"ה).

מרש"י בגיטין לב. מוכח דלא ס"ל כן דמבואר שם בגמ' דסלק"ד לומר דאם הבעל פגע ממילא בשלוחו ששלח לגרש את אשתו וביטלו דאינו מבטל דרך כשחוזר אחריו הוי ביטול אבל כשפגע בו י"ל דלצעורא קא מכווין ופירש"י ולא אמרי', אין בדעתו לבטלו אלא לצעורה בעלמא חודש או חודשיים וכו' עכ"ל. והק' ע"ז הרשב"א מאי איכפ"ל שלא ביטלו מ"מ אינו חפץ שיתנו את הגט, ומד' רשב"א אלו הוכיח באמרי משה ענין הנ"ל ואעתיק דברי האמר"מ בהשמטה אחר סימן כא, במש"ל בסימנים הקודמים דבעשה שליח לגרש אם אומר הבעל אח"כ שאין רוצה לגרש בזו השעה אף שאין מבטל את השליח משליחותו לגמרי בכ"ז אין יכול השליח לגרש אז כשאינו רוצה הבעל, הנה לבד כי זה נראה פשוט מצד הסברא דאף דמעשה השליח כמותו לא עדיף מהבעל בעצמו כשכופין אותו לגרש דל"מ ועל הרצון ל"ש שליחות שיהני רצון השליח כרצון המשלח אף שהמשלח אינו רוצה, וכן מתבאר ברשב"א ריש השולח במ"ש רש"י ול"א לצעורי קמכוין חודש או חודשיים וע"ז הק' הרשב"א דמאי נפ"מ אם רוצה לבטלו או לצערו ולעכבו מליתנו עכשיו דעכ"פ אין יכול ליתן עד שיאמר לשליח עכשיו אני רוצה ליתנו דאטו מי שלא ביטל שליחותו לגמרי אלא שאמר איני חפץ ליתנו עכשיו מי מצי יהיב עד שיאמר עכשיו אני רוצה עכ"ל, עכ"ד האמר"מ.

ומעתה דמבואר שי' רש"י שאינו כן רק אפי' שאין רוצה בעל בגירושין אם לא ביטלו יכול השליח לעשות שליחותו א"ש רש"י לטעמיה דשפיר יכול האב לעשות השליחות אפי' אם לא תרצה הבת.

אולם הגם דמלשון הריטב"א משמע שזהו קושיתו, גם א"ש לפי"ז מדוע בגירושין שפיר י"ל דהאב הוא שליח שלה כיון שא"צ הסכמת האשה, ומסתבר דבאשה ששלחה שליח לקבלה לא תוכל לחזור אם לא שתבטל השליחות כיון שא"צ הסכמתה,

לקדשה גם בלא דעתה ואי דלא מינתה אותו שיהיה שלוחה התורה מינתה אותו גם צריך לבאר מ"ש בגירושין דשם שפיר אמרי' דמשום שליחות הוא.

והנה באמת יש שיטה באחרונים דבכל שליח חוץ מדין ביטול שיכול המשלח לבטל את השליחות יש דין נוסף שאם אין המשלח רוצה במעשה כלל שאינו רוצה בגירושין או בקידושין כלל אז לא יוכל השליח לעשות שליחותו וא"צ לדין ביטול שליחות והוא עפי"ד התוס' קידושין נט: ד"ה לא קידשה וכו' שכ' דדין ביטול שליחות צריך רק שלא בפני השליח אבל בפניו פשיטא שחוזר "דאטו משום דאמרה לו תיהוי לי שליח לקדשני לא מציי' חוזרת" וביאר בזה הפני יהושע והסכים לדבריו בהמקנה דאי חוזרת בה ואמרה איני רוצה להתקדש לזה כלל יכולה לחזור בה וכנראה הביאור בזה דעל זה לא שייך שליחות דהיא נשאת הבעלים והשליחות הוא רק על המעשה שיעשה השליח אבל ההסכמה שצריך מצד הבעלים שיסכים שיוציאו מרשותו או יכניסו לרשותו ע"ז צריך הבעלים עצמם וכיון שהיא אינה רוצה לא יועיל דעת השליח על המעשה ואולי זהו ג"כ כוונת החת"ס גיטין לב. ד"ה לצעורה וכו'. ובאמת כי מדברי הרשב"א בגיטין שם יש סמך גדול לשיטה זו דבפשטות נראה כוונתו כן ויובא להלן בעז"ה, והוסיף שם הפנ"י דאפי' לרש"י שם דכתב להדיא דצריך לדין ביטול שליחות אפי' כשביטלו בפניו והדגיש רש"י בין בפניו בין שלא בפניו דלא כתוס', כתב הפנ"י דרש"י מודה שאם חזרה מהקידושין לגמרי א"צ לדין ביטול רק כוונת רש"י כשחזרה בה רק מן השליחות.

ולפי"ז י"ל דזהו כוונת הריטב"א דאם היא הבע"ד והוא רק שלוחה א"כ כיון שהיא אינה רוצה איך יכול לקדשה בע"כ ויהיה גם מהריטב"א סמך לשיטה מחודשת זו.

ואם זהו קושית הריטב"א יש ליישב רש"י בפשיטות, דהגם דכתב הפנ"י דמרש"י בקידושין שם אין ראייה שחולק ע"ז מ"מ

דבגירושין בלא"ה א"צ דעתה וע"כ חלק הריטב"א על רש"י רק לגבי קידושין וקאמר דאי"ז משום שליחות. ומעתה מבואר כאן חילוק בין גירושין לקידושין, הא דבגירושין אמרי' דהאב הוי שליח וכתבין בגט הרי את ואילו בקידושין אמרי' דאינו שליח מבואר כאן בריטב"א חילוק בזה דבקידושין דצריך דעתה אין לומר דהוי האב שלוחה כיון שאינה מסכמת אבל בגט דמהני בע"כ שפיר י"ל דעשאתו תורה שלוחה דא"צ דעתה רק ידה בזה אמרי' דידו כידה והוי שלוחה. וחילוק זה גופיה הובא לעיל מהתרומה"ד, ומהר"י בן לב שהביא כן מפסקי הרי"ד שזהו החילוק גירושין מקידושין ומעתה מצאנו להם חבר.

ובדעת רש"י בזה י"ל דס"ל דשפיר י"ל דהתורה עשאתו שליח שלה ואפי' בע"כ. ואפשר להמתיק זאת מאי דבחר רש"י לומר דמשום שליחות נגעו בה, דהנה שיטת רש"י בכמ"ק דזכיה מטעם שליחות הוא דהזוכה נעשה שליח למי שזוכה לו ויובא להלן. עוד מצאנו דעת רש"י לענין אפוטרופוס דמטעם זכיה הוא, עיין בזה רש"י דף מב. ד"ה אלא כדרבא וכו' ובריטב"א שם ולפי"ז נמצא שיטת רש"י דאפוטרופוס בגדר שליחות הוא דהא זכיה מטעם שליחות ועיין כמו"כ רש"י עה"ת במדבר לד, יז, דמבואר דאפוטרופוס מדין שליח הוא והיינו לשיטתו דאפוטרופוס מטעם זכיה וזכיה מטעם שליחות. ומעתה י"ל דמסתבר ליה לרש"י לומר דגדר התורה שאמרה שאב יכול לקדש ולגרש בתו היינו בגדר אפוטרופוס שהאב הוא כאפוטרופוס שלה, והראיה דכשאין אב מעמידן אפוטרופוס, ומכאן יצא לו לרש"י דהאב מקדשה ומגרשה מדין שליחות.

ועתה ניחות לדברי הרמב"ן בזה שהובאו לעיל וז"ל: א"א לומר שכסף קידושין יהו שלה שהרי האב לא מחמתה הוא זוכה ולא מחמת שליחות שהרי היא אין לה יד ואין לה שליחות עכ"ל ובביאור כוונתו מש"כ דאין לה יד ואין לה שליחות, מש"כ דאין לה יד נראה כוונתו דאיהי גופה לא מצי מקדשה

וכאן ל"ש ביטול שליחות דלא היא עשאתו שליח לאב, אעפ"כ נראה שאי"ז כוונת הריטב"א דשיטת הריטב"א נראה שאינו כן.

דיעוין ריטב"א דף נט. ד"ה והא דפריך וכו' וז"ל: אומר מורי נר"ו דבדין הוא דמצי לשנויי ליה דשאני ביטול שליחות בפניו של שליח דכיון שהוא אומר לו שאינו רוצה בשליחותו היאך יעשנו בע"כ ומאיזה טעם לא יוכל הלה לחזור בו ובמה יזכה השליח וכו' עכ"ל. הנה נראה דסברא זו הוא ממש כסברא הנ"ל דהרשב"א בגיטין והפנ"י והמקנה וע"ז כתב הריטב"א אח"כ ולא נהירא דאם איתא וכו' אלא וודאי דלא שאני לן בין החוזר בפניו לחוזר בפני עדים עכ"ל. מדבריו נראה שחולק על עצם סברא זו, וא"כ עדיין יל"ע מה כוונתו כאן.

ע"כ יותר נראה כוונת הריטב"א מסברא, דאם היא ברשות עצמה א"כ איך מקדשה בלא דעתה, הרי אין כאן דעת הבעלים דהא לא מינתה אותו לשליח ואי דהתורה מינתה אותו מ"מ אי"ז סברא לומר שזהו גדר הדין שמקדשה, ויותר ניחא לומר דהאב הוא הבעלים עליה לקידושין וכממונו חשובה לעני"ז ולכן א"צ כלל דעתה אבל לומר שהיא ברשות עצמה ואעפ"כ א"צ דעתה זה תמוה דאיזה זכות יש לאב עליה שיוכל לעשות בה כרצונו, ובגירושין לא איכפ"ל בה כיון שא"צ דעתה, דבע"כ היא מתגרשת אבל בדבר שצריך דעתה מה מועיל דעת האב על דבר שלה.

ובזה נראה דלכן הוצרך הריטב"א להרחיק לכת ולומר דכממונו חשובה בעני"ז ולא אמר כשא"ר דהיא ברשותה והאב עושה הקידושין דאכתי תיקשי לך כנ"ל דאי"ז סברא שיוכל לקדשה בע"כ ולכן ס"ל להריטב"א דהוי כממונו לעני"ז ולכן יכול לקדשה בע"כ והרמב"ן דס"ל דלא כהריטב"א אכן לא הקשה כהריטב"א רק מטעם אחר.

ולפי"ז א"ש בגירושין דאמרי' דהאב הוי שליח של בתו, שאין לתמוה דהוי בע"כ כיון

שהאב הוא המקדשה, הרי גם לדידהו גילתה תורה חידוש זה שאפשר לקדשה בעל כרחא כמו לרש"י, ולכן הוצרכו לחילוק חדש דגט איתא בדנפשה וע"כ י"ל דהאב הוא שלוחה וקידושין דליתא בדנפשה ע"כ אין האב שלוחה (אבל בדעת הרשב"א י"ל דמפשטות דבריו בגיטין לב. נראה דס"ל כהפנ"י והמקנה דגם אחר השליחות עדיין צריך הסכמת המשלח כמשנ"ת וא"כ הו"מ לחלק קידושין מגירושין, דבקידושין צריך הסכמתה אפי' שהוא שליח משא"כ בגט).

ומש"כ הרמב"ן "ואין לה שליחות" דמלשונו נראה דרצה לומר דבר נוסף דא"א לומר דהאב הוא שלוחה, והוא דאין לה שליחות וכנראה כוונתו דהיא קטנה וקטן לית ליה שליחות וגם זה הק' הפנ"י בגיטין שם דאיך אפשר ל' דהאב הוא שליח שלה הא קטנה היא ואין לה שליחות, רק בזה צ"ע דאם קושיא היא תיקשי לך גם בגירושין איך אמרי' דהאב הוא שלוחה הא אין שליחות לקטן וצ"ל ע ואי שאני גירושין מקידושין בזה, הו"מ הרמב"ן לומר כן בגיטין כא. וצ"ל ע.

ובדעת רש"י בזה מה שיתרץ לקושיות הרמב"ן, הנה במשה"ק דהוי קטן וקטן אין לו שליחות עיי"ש בפנ"י מש"כ בזה משם הרמב"ם דהוא רק היכא דצריך עדים ע"ש, ועוד נראה לומר דמסוים בדעת רש"י, דהנה נתחבטו הראשונים<sup>9</sup> בענין זכין לאדם אם הוא מטעם שליחות דהוא שליח של זה שזוכה בשבילו או דהוא דין בפנ"ע שיכול לזכות לאחר, וכתבו הראשונים דנפק"מ בזה אם יש זכיה לקטן דאי זכיה מטעם שליחות אין זכין לקטן דקטן לית ליה שליחות, משא"כ אי הוי דין בפנ"ע שפיר זכין לקטן שלא נתמעט מדין זה.

והנה דעת רש"י בזה מבואר מכמ"ק דס"ל דזכיה מטעם שליחות, הוא עיין להלן מה:

נפשה וא"כ איך יהיה האב שלוחה. וכמו שהק' הפנ"י בגיטין סד: בהא דאמרי' דאב מקבל הגט משום שליחות הא ליתא בדנפשה ותירץ דשפיר יכולה להתגרש בעצמה אפי' לר"י כשאין לה אב, וע"כ הק' הרמב"ן בקידושין דהא לא מצי איהי להתקדש אפי' כשאין לה אב דקטנה היא, וא"כ ע"כ לאו מדין שליחות הוא, וכמטבע לשון זו מצינו ברמב"ן בגיטין כא. שהוזכר לעיל פ"ב שדן שם במאי דאמרי' בגיטין דמה שהאב מקבל הגט חשיב בע"כ ואילו בקידושין אמרי' דלא חשיב בע"כ וע"ז תירץ וז"ל: והא דחשיב שליחות דאב בע"כ משום דהיא עצמה יש לה יד בגיטין כדתנן וכו' עכ"ל. וכ' לעיל כוונתו דבגיטין שפיר י"ל דהאב הוא שלוחה כיון דאיתא בדנפשה משא"כ בקידושין דאין לה יד להתקדש אין לומר דהוי שלוחה ואלו דבריו גם כאן שכ' דאין לומר דאב מקדשה משום שליחות דהא אין לה יד ור"ל דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שליח נמי לא מצי משוי<sup>8</sup>.

וראה בעיניך כי הדברים מכוונים מאוד. דהריטב"א הק' דאין לומר בקידושין דהוי שליחות דהא הוי בע"כ ונת' דבגירושין שפיר י"ל דהוי שליחות דמהני גם בע"כ והריטב"א הוא אכן היחיד שלא דן בדברי הגמ' בגיטין כא. כמו שדנו שם שאר הראשונים הרמב"ן הר"ן ורבינו קרקש, וכן הרשב"א קידושין דף ה., ורק הריטב"א יצא מן הכלל ולא הק' כן, והיינו לטעמיה דאית ליה חילוק אחר בין גירושין לקידושין כנ"ל דהא איתא בע"כ והא ליתא וכמו שחילקה הגמ' כן דף מד. ולא הוצרך לחילוק. משא"כ הרמב"ן ודעימיה לא ס"ל כחילוק דהריטב"א, ולעיל נתבאר בזה דלטעמייהו קא אזלי בגדר זכות האב בקידושין דהריטב"א ס"ל דהוי כממונו לעני"ז אבל הרמב"ן וסייעתו ס"ל דהיא ברשותה רק

8 ומדברי הרמב"ן והריטב"א האלו יש לנו מקור נוסף דבגירושין הוא מתורת שליחות דהרי א"צ דעתה וכן יש לה יד לקבל גיטה.

9 בקידושין דף כג: וברך מב.

"אנן סהדי דעביד ליה שליח" ולפי"ז עדיין שוים הם זכיה ושליחות אבל בדעת רש"י מבואר דזכיה מטעם שליחות אין הענין דעביד ליה שליח רק דהיכי דידעינן שרוצה נעשה הזוכה שליח מאיליו, וכן מבואר מלשונות רש"י שהובאו לעיל וע"כ ס"ל לרש"י דשפיר איכא זכיה לקטן כיון דא"צ בזכיה מינוי שליחות ע"כ שפיר זכין לו דאפשר להיות שליח לקטן.

עכ"פ מבואר מתו"ד רש"י דהא דאין שליחות לקטן הוא רק חסרון במינוי ולא בעצם דין שליח א"כ שפיר אמרי' דהאב הוא שלוחה של הבת ול"ש כאן אין שליחות לקטן דהא א"צ כאן מינוי, והרמב"ן שהק' כן מבואר דס"ל דאין שליחות לקטן הוא אפי' כשא"צ מינוי ואכן ס"ל ג"כ להרמב"ן דהא דזכין לקטן תלוי בזה אי זכיה מטעם שליחות, דאי הוי מטעם שליחות אין זכין לו דאין שליחות לקטן והיינו דאפי' אי ס"ל כרש"י דבזכיה הענין דנעשה שליח מאיליו ואין כאן מינוי מ"מ אין שליחות לקטן ואפי' כשא"צ מינוי.

ומשה"ק עוד הרמב"ן דאין לה יד דהיינו דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי ורק בגירושין דהיא עצמה יכולה לקבל גיטה כדס"ל לרבנן דהיא ואביה מקבלין גיטה שפיר אמרי' דהאב הוי שלוחה אבל בקידושין דאינה מתקדשת ע"י עצמה איך נאמר דהוי האב שלוחה, הנה גם בזה יש לדון אם הוא חסרון בעצם שליחות שאין השליח יכול לעשות המעשה כשהמשלח עצמו א"י לעשותו או שהוא חסרון רק במינוי שאין המשלח יכול למנות שליח כשהוא א"י לעשותו, ומהרמב"ן שהק' כן נראה דס"ל דהוי חסרון בעצם השליחות שהרי כאן א"צ מינוי.

ובדעת רש"י י"ל דגם חסרון זה כמו הא דקטן, הוי רק במינוי אבל כאן שא"צ מינוי שפיר הוי שליח שלה וכלשון הגמ' לא מצי

ד"ה ודלמא וכו' והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם וכו', (וע"ע בד"ה בפירוש וכו') ובגיטין ט: ד"ה יחזור וכו' ואין חבין לאדם אלא בפניו כלומר אין אדם נעשה שליח לאדם להיות נפסד ע"י אא"כ עשאו הוא שליח וכו' וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניח"ל דניהוי האי שלוחו להכי עכ"ל. וכ"כ בב"מ יב. ד"ה גבי וכו' וכן קידושין כג. ד"ה ותנינא וכו', ובפסחים צ"א: ד"ה ואין וכו' כתב דהטעם דקטן אינו זוכה לאחר דאין קטן נעשה שליח. מכל זה מבואר דעת רש"י דזכיה מטעם שליחות.<sup>10</sup>

אולם לענין אי זכין לקטן מבואר דעת רש"י דזכין לקטן שלא בפניו אפי' דזכיה מטעם שליחות הוא, כן מבואר מד' רש"י בסוגיא דף מב. עיי"ש, וכ"כ הרמב"ן ב"מ עא: בשם רש"י דקידושין הנ"ל וכן בקצוה"ח סי' רמז סק"ז הביא מהש"ך בצידה לדרך שהביא מרש"י הנ"ל דזכין לקטן מה"ת, וע"ע ברש"י ב"מ שם ובריטב"א שם בשם רש"י דקטן יש לו זכיה מה"ת ר"ל דזכין לקטן. ולכאורה הדברים סותרים דאי ס"ל דזכיה מטעם שליחות איך זכין לקטן הא קטן אינו עושה שליח.

וידועים בזה דברי הרע"א כתובות יא. דאי"ז מוכח דתלוי זה בזה די"ל דאפי' דזכייה מטעם שליחות אעפ"כ יש זכיה לקטן, דהא דאין שליחות לקטן י"ל דהוא רק היכי שצריך הקטן למנות שליח, זה א"א דמעשה קטן אינו כלום ואינו יכול לעשות שליח אבל בזכיה דא"צ מינוי שליחות שפיר מהני לקטן, וממו"ר הג"ר אברהם אירבך שליט"א שמעתי בשם הגר"נ פרצוביץ ז"ל דבאמת הדין זכיה מטעם שליחות אפש"ל בב' אופנים דבתוס' גיטין עב. ד"ה קולו וכו' הוכיחו דמינוי בהרכנת הראש סגי וא"צ דיבור מהא דבזכות זכין שלא בפניו אפי' שאין כאן דיבור, חזי' מזה דבזכייה ג"כ איכא מינוי וכ"ה לשון התוס' כתובות יא.

10 וכן מוכח מדבריו קידושין מב. ד"ה איש זוכה, ולעולם דאית ליה שותפות וכו' עיי"ש בתורא"ש בתו"ד.

כזו דכיון דעומד להיות גדול חשיב דמצי עביד ואית ליה שליחות וכתב זה על קושיא זו גופא דהביא קו' הפנ"י דאיך אמרי' דבגירושין הוי האב שלוחה הרי היא אינה יכולה לקדש עצמה וכל מילתא וכו' ותירץ כנ"ל.

כ"ז נתבאר בד' הרמב"ן והריטב"א משה"ק על מהלך זה דהאב הוי שלוחה ונתיישב רש"י לטעמיה בכל אתר ואתר. ובפנ"י גיטין סד: שהוזכר לעיל כתב בזה דבקידושין ל"ש לומר דהוא מתורת שליחות וז"ל דמה שמקבל האב קידושי בתו לאו מתורת שליחות הוא אלא שהתורה זיכתה לו וכספא דאבוה הוי עכ"ל לא מבואר היטב הוכחתו לזה ונ' מסיום דבריו דהוכחתו מהא דכספא דאבוה הוא דאי מתורת שליחות מקדש היה צריך להיות הכסף שלה כשאר שליח לקבלה, ואין צורך להאריך מה שיתרץ רש"י ע"ז, דכמשנ"ת מתו"ד בדף ג: דמאי דזכי האב בכסף הקידושין הוא זכות נפרד כמציאתה ומע"י, ואדרבה משם ראייה דקידושי האב מתורת שליחות הוא.

פרק ה בו יובאו מדברי הפוסקים שנראה מתו"ד שג"כ פירשו ענין קידושי האב דהוא מתורת שליחות, פרק ו בו יבואר גדר מכירת האב את בתו לאמה אם עניינה תלוי בזה שזוכה במעשי ידיה ואת שלו הוא מוכר, ופרק ז' בו יתבארו עוד כמה פרטים בדעת רש"י, אי"ה בקובץ הבא.

"משוי" שאינו יכול לעשות שליח, ומידידי ש"ב הר"ר עקיבא נטע ברזיל הי"ו שמעתי ראייה לזה משיטת הרמב"ם דכשנשתטה משלח קודם שעשה השליח שליחותו יכול השליח לעשותו, והרי משלח לא מצי עביד ע"כ דהוא רק חסרון במינוי, וכן חזי' בגמ' להיפך דאי בשעת מינוי א"י לעשותו לא מהני אי אח"כ יכול המשלח לעשותו, וכ"כ הגרשש"ק בשערי יושר ש"ז פרק ז-ח עיי"ש.

ונראה עוד ראייה לזה משיטת רש"י גופיה, דהא ס"ל לרש"י דזכין לקטן שלא בפניו, והרי זכיה מטעם שליחות דהזוכה נעשה שליח מאיליו וכמשנ"ת, והרי הקטן לא מצי עביד ואיך נעשה הזוכה שליח שלו רק ע"כ דהוי חסרון רק במינוי ובזכיה א"צ מינוי כנ"ל.

ובאמת שענין זה צריך לי עיון מאי בעינן למיעוט מיוחד שאין הקטן עושה שליח כמש"כ רש"י קידושין מב. ד"ה והא הו וכו', ועיין בזה קצוה"ח סי' קפח סק"ג, תיפול"ל דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, ולא מצאתי אחד שהעיר בזה<sup>11</sup>, ואם נאמר איזה סברא דמאי דהוא קטן אין בזה חסרון דכל מילתא וכו' מיקרי לא מצי עביד, ולכן בעי לימוד מיוחד למעטו משליחות, הרי לנו ישוב נוסף להאי קושיא על רש"י דמאי דהיא קטנה לא מיקריא בזה דלא מצי עביד, ומצאתי בדורש לציון להנוב"י דרוש י"ג שכתב בתו"ד סברא

### סיכום הדברים:

(א) בגירושין נראה דלכו"ע אב מקבל את גיטה מתורת שליחות וכ"מ בגיטין כא. ולכן כתבינן בגט "הרי את" (פרק ב.)<sup>12</sup>.

(ב) בקידושין ומכירה לדעת הרמב"ן ודעימיה הגדר דהיא ברשותה עומדת והאב עושה הקידושין והמכירה במקומה, ולדעת הריטב"א היא ברשות האב, וכמונו היא לענין קידושיה ומכירתה, ואולי כן גם דעת הרמב"ם (פרק א.).

11 ומקום יש לי להציע ישוב בזה במסוים בדעת רש"י, ויתיישב לפי"ז גם קושיית הרמב"ן שבכאן על רש"י, ואכתבנו בעז"ה בפרק ז.

12 לבר מהמאירי שם שכתב דלרבא דקיי"ל כוותיה אפשר דאב לאו שליח מיקרי אלא במקומה עומד לגמרי, וע"ע בדבריו קידושין ה בסו"ד.

ג) החילוק של קידושין מגירושין, מרמב"ן ושא"ר מבואר החילוק דקידושין אין לה יד לקבל בעצמה משא"כ בגירושין דמקבלת ג"כ ע"י עצמה, ומד' הריטב"א מבואר החילוק דקידושין צריך דעת האשה משא"כ בגירושין א"צ דעת האשה, וכ"כ הרי"ד ומהרלב"ח ותרומה"ד (פרק ב, ד, וע"ע בפנים בזה).

ד) בדעת רש"י נתחדש דגם קידושין ומכירה מדין שליחות הוא, ובוזה נתבאר מאי דס"ל לרש"י דחשיב קידושין ומכירה בעל כרחיה דלא כשא"ר וכן חשיב דהיא מוכרת עצמה (פרק א) ולכן ס"ל לרש"י דכשכותב בשטר קידושין הרי את מהני דלא כשא"ר (פרק ב עע"ש) וכמו"כ ס"ל לרש"י דזכות האב בכסף הקידושין זכות נפרד הוא ולא משום שהוא מקדשה דלא כשא"ר (פרק ג) כמו"כ נתבאר מה שיתרץ רש"י על התמיהות בזה (פרק ד) וצידדנו כן גם בדעת הרא"ש (פרק א, ועיינן בזה בפרק ה אי"ה).



# בירורי הלכה

הרב יצחק מתתיהו וינברג

## בענין כל מצווה שקבוע לה זמן אם התחיל בזמנה ונמשך עשייתה לאחר זמנה האם יצא יד"ח או לא

יש להסתפק בלילי פסחים בדין אכילת מצה שזמנה עד חצות לראב"ע ולר"ע עד עלוה"ש אם אכל חלק מהכזית לפני הזמן וחלק אח"כ, האם יצא יד"ח אכילת מצה או לא.

כן יש להסתפק במי שאיחר מלקרוא ק"ש עד סמוך לסוף זמנה ובאם יקראנו במהירות רבה יתכן שיספיק לקרוא כולה עד סוף הזמן האם יעשה כן אע"פ שיוצא יד"ח רק בדיעבד או"ד מכיון שהתחיל בזמנה יוכל לקרוא בנחת ולדקדק בה כמבואר בסימן ס"א בכוונה ובאימה בטעמיה כדת וכדין ואז יקיים המצוה לכתחילה, כי הכל נמשך אחר ההתחלה ונחשב כקיום מצוה בזמנה.

וכמו"כ במי שעומד באמצע התפילה ועדיין לא קרא ק"ש וסוף זמנה ממשמש ובא ויכול להספיק לקרוא עכ"פ פסוק ראשון בזמנה האם ימהר תפילתו ונמצא שע"ז תתבטל קצת כוונת התפילה כדי להספיק לקרוא כל ק"ש בזמנה, שלא יהא נכלל באלה שאמרו עליהם חז"ל (ברכות כ"ו.) מעוות לא יוכל ליתקן זה שביטל ק"ש שחרית וערבית או"ד מכיון שהתחיל חלק ממצוות קרי"ש כדינו בזמנו א"כ יכול להמשיך ולקרוא השאר אחר זמנה ויצא ידי שניהם גם מצוות קרי"ש וגם תפילה בכוונה.

אהא דאיתא בפ"ד דף כג: במשנה - אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאים את כפיהם ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומר ברכת אבליים וחתנים ואין מזמנים על המזון בשם פחות מעשרה ובקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהן ע"כ ועלה איתא בירושלמי וז"ל מכיון דתנינן אין פורסין את שמע פחות מעשרה, וליידא מילה תנינן אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה, (ולאיזה דבר צורך עוד למתני אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה, הרי אלו שפורסין את שמע הן עוברין לפני התיבה להתפלל ולומר קדושה והרי הן עשרה - פני משה) לכך צריכה (לכך

### ראיה מירושלמי מנילה

### דאולינן בתר ההתחלה

הנה לפום ריהטא בוודאי מסתבר דימהר לקרוא כולה טרם יעבור זמן ק"ש שזמנה נמשך עד שלש שעות שהוא רביע היום ולא יותר דמה שיקרא אח"כ לא נחשב שקראו בזמן ומהיכי תיתי לומר שעלה בידו לקיים מצוות קריאת שמע כשהתחיל בזמן, מכיון שסוכ"ס לא קרא ק"ש שמצוותה לקרוא כולה עד סוף זמנה, וחלק מהמצוה לאו קיום הוא.

אולם יש הוכחה ממה דאיתא בירושלמי מגילה פ"ד ונקטינן הכי להלכה, דכל שהתחיל בחיוב אזלינן בתר ההתחלה,

בשו"ע הרב דהוה גז"ש, וכן מתבאר מתוך דברי הרא"ש בכרכות פרק שלשה שאכלו סי' כ', דמבאר דברי הגמ' מעשה בר' אליעזר שנכנס לביהכנ"ס ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנא' לעולם בהם תעבודו, מצוה דרבים שאני, ומבאר הרא"ש וז"ל דאלים עשה דרבים דכתי' ונקדשתי בתוך בני' "דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים" ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין מיירי עכ"ל הרא"ש.

ובתפארת שמואל שם מבאר דכוונת הרא"ש דעשה דונקדשתי הוא דאורייתא והוא עשה דרבים אע"פ שאין חוב מה"ת לומר דברים שבקדושה, וזהו רק חיוב דרבנן. והגר"מ פיינשטיין באגרות משה או"ח ח"ב סי' צ"ח ביארו באר היטיב וז"ל ודין זה דאין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה מסתבר דאף שעצם אמירת קדושה וקדיש לא מצינו מדאורייתא, אבל זה שאין אומרים בפחות מעשרה הוא דאורייתא כדדריש מקרא, וכן איתא בתפא"ש על הרא"ש וכו', וכוונת הרא"ש בזה דאם מה שצריך עשרה כשרוצין לקדש הי' אסור מדרבנן הי' אסור לשחרר בשביל זה, דנמצא דמתירין איסור השחרור בשביל איסור אחר, ומאי אולמא דהאי איסור מהאי איסור, ואדרבה איסור שיחרור עדיף דהוא דאורייתא, ואף שממילא ימנעו מלומר קדושה אין להתיר כיון שאין מפיס לנו מה להתיר, אבל כיון דאמירת קדושה בלא עשרה הוא איסור דאורייתא אין שייך להתיר איסור זה, דכיון שהוא מדאורייתא אין זה קדוש כלל שלא בעשרה נמצא שלא הי' שייך לקיים מצוות הקידוש כשלא ישחרר, אלים עשה דרבים לעבור על השחרור אף שאינה מצוה חיובית, עכ"ד.

צריך עוד למתני לזה) כהדא דתני אין פורסין את שמע פחות מעשרה, התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן, גומר, אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר, אין נושאים את כפיהן פחות מעשרה התחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומר, אין קורין בתורה פחות מעשרה התחילו בעשרה ויצאו להן מקצתן גומר. (וכן אין עוברין וכו') מהו דתימא ה"א דה"נ כהתחלה דמיא במה שפרסו שמע בעשרה ואעפ"י שהלכו מקצתן מהן עובר לפני התיבה דכגמר דמי קמ"ל דהא דעוברין לפני התיבה, התחלה היא וצריך עשרה) עכ"ד הירושלמי.

היינו דמהירושלמי חזינן חידוש גדול דאע"פ דבעינן עשרה מ"מ אם התחילו בעשרה והלכו מקצתן גומרינן ואף מתני' ס"ל להאי חידוש ולהכי תני אין פורסין ואין עוברין בתרתי לאשמועינן דתפלת שמו"ע הוי התחלה חדשה ואינו גמר של ברכת יוצר ולא התירו בירושלמי רק לגמור וכן נפסק להלכה בסי' נ"ה הל' קדיש.

הנה בשלמא אם דין זה של מתני' דבעינן עשרה הי' דין דרבנן הי' אפשר לומר דחז"ל הבינו דהיכא שהתחלה הי' בעשרה אינו זלזול בכבוד שמים כ"כ אם נגמר בפחות מכן ואפשר להמשיך ולגמור הענין שהתחילו בה, כל' שלא החמירו בכה"ג, אבל אם דינא דמתני' דאורייתא היא דאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה, הדבר צריך תלמוד מ"ט מותר להמשיך ולגמור לומר שמו"ע וכדו' הרי ליכא עשרה, ומהגמרא שם משמע דהוא דין דאורייתא, דאיתא מנה"מ אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן אמר קרא ונקדשתי בתוך בני' כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, מאי משמע דתני ר' חייא אתיא תוך תוך כתי' הכא ונקדשתי בתוך בני' וכתיב הם הבלדו מתוך העדה ואתיא עדה עדה דכתי' התם עד מת' לעדה הרעה הזאת מה להלן עשרה אף כאן עשרה עכ"ד הגמ' ומפשטות ל' הגמ' משמע דהוה ילפותא גמורה וכן הלשון

בהודאה ומסיק שיאמרו ומסתייע מהדין הנ"ל שמקורו מהירושלמי, והרי"ף והרא"ש פסקו כן וכלשונו החביב של המהר"ם חביב "דהכל הולך אחר ההתחלה" כיון שהתחיל להתפלל מנחה מבעוד יום אפי' שנמשכה תפילתו בליל י"ו יאמר על הנסים, עכ"ד. וכן נשאל שם עד"ז בסעודת פורים של בני ירושלים שנמשכה בלילה ליל ט"ז אם יאמרו על הנסים ומציין לסי' קפ"ח סעיף י' הי' אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה וה"ה לר"ח ופורים וחנוכה עכ"ד המחבר ואפי' שבזמן שמזכיר על הנסים יום חול הוא ואינו פורים מ"מ בתר התחלה אזלינן ומסיים דאע"ג דהרא"ש פליג שם על דין זה היינו טעמא שלא התחיל עדיין ברהמ"ז מבעוד יום, אבל אם התחיל לברך מבעוד יום אפי' הרא"ש מודה דיאמר על הניסים דהכל הולך אחר ההתחלה עכ"ד הקול גדול.

והיינו דבסעודה יש מקום לדון שאינו המשך אחד הסעודה עם ברכהמ"ז משא"כ בהתחיל דבר אחד ששייך לזמן מסויים אע"ג שנמשך חוץ לזמן כגון תפילת פורים או סעודת פורים, הכל הולך אחר ההתחלה, וא"כ ה"ה לעניננו לענין ק"ש שפיר נלמד מדין קדיש בעשרה שאם התחיל בזמן הכל הולך בתר ההתחלה ונחשב שנאמר הכל בזמן קריאת שמע וכשיטת מהר"ם חביב לענין תפילה.

**ראיה ליסוד מהר"ם חביב מתוס' ברכות דף ז' לגבי תפילה שנמשכה לאחר זמנה**

ולעשות סמוכין לסברא זו יש לציין דברי הגאון מקוזיגלוב זצ"ל בספרו ארץ צבי סי' קע"א משם הגה"ק מפשיסחא להליץ בעד אלו שנמשכה תפילתם אחר זמנה דמכיון שהתחילו בזמן שפיר דמי, והסתייע מדברי התוס' בברכות דף ז. ד"ה שאלמלי כעסתה, אהא דמבואר שם בגמ' דבלעם הי' יודע לכוון השעה שהקב"ה כועס, וכמה זעמו רגע דכתי' כי רגע באפו ומקשים תוס' וא"ת מה הי' יכול לומר בשעת רגע י"ל כלם א"נ

נמצאנו למדים ברור דעשה דונקדשתי הוא עשה דאורייתא עכ"פ לשי' הרא"ש ואסור לומר דברים שבקדושה מה"ת בפחות מעשרה, וא"כ יקשה דברי הירושלמי דאם יצאו מקצתן גומרין, והאיך יגמור זה ברכותיו לבטלה הרי ליכא עשרה, וביותר יקשה על קריה"ת שנזכר במתני', דבדברי הרא"ש הנ"ל מבואר דקריאתה בשבת זכור חובתה מה"ת בעשרה, ומסתבר דהירושלמי קאי אף בפרשת זכור, וכן לענין נשיאת כפים דהוה דאורייתא ובכל זאת יכול להמשיך כדמפורש בירושלמי, מוכח דאע"פ דאיכא דין דחייב לקרות בתורה ובעשרה דייקא, וכן לנשיאת כפים מ"מ אם יצאו מקצתן גומרים.

אלא ע"כ נלמד מהכא כלל חדש בקיום מצוות דהיכא דהתחיל כדינו יכול להמשיך אע"פ דכעת אין כלל התנאים הנצרכים, דבתר התחלה אזלינן, ונחשב כאילו הכל נעשה כדינו, וה"נ לענין מצוות שקבוע להן זמן נימא הכי אם התחיל בזמן וחלק נגמר שלא בזמנו לדברי הירושלמי שנפסק כן להלכה בשו"ע סי' נ"ה בוודאי יצא יד"ח ואף לכתחילה יוכל לסמוך על סברא זו דבדאורייתא לא מצינו נפקותא בין לכתחלה לדיעבד (תוס' גיטין ג: ד"ה וכי, צל"ח ברכות יג: ד"ה ורבנן.) ואם זו סברא אלימתא דבתר התחלה אזלינן אף לגבי קר"ש יוכל לסמוך ע"ז לכתחלה ובפרט ששאלתנו לענין קר"ש מיירי לענין דיעבד אם ימהר לקרותו בלי דקדוק אותיות' וכו' דהיינו האם יקראנה כדינו אחרי שכבר התחיל ונחשב כאילו קרא תוך זמנו או"ד יקראנה מהר.

**שיטת מהר"ם חביב בהצד השני**

**לגבי הזכרת מעין המאורע בתפילה**

**בעבר זמן המאורע**

וכן נמצא מציאה גדולה בשו"ת קול גדול סימן ד' למהר"ם חביב בעל מח"ס כפות תמרים שנשאל על בני כרכין המוקפין חומה שהתפללו מנחה ביום ט"ו ונמשכה תפילתן עד הלילה ליל ט"ז אם יאמרו על הנסים

ע"כ דלא ככל הני גאוני בתראי דהכל הולך בתר ההתחלה ונחשב כאילו הכל נאמר בזמן, רק דעדיף להתפלל הביננו כי תפילה שלא יגמור בזמן לא נחשב תפילה (ואין לומר דהכא מיירי לענין לכתחילה להתחיל להתפלל ולכן העדיף הביננו דהרי בימות הגשמים דא"א הביננו ולא חילק המג"א שאז יתחיל להתפלל ויגמר אחר זמנה וז"פ).

ויותר במפורש כתב כן בסי' פ"ט בהל' תפילה שכתוב שם דנמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שלישי היום כתב שם בס"ק ד' ועיין מש"כ בסי' קכ"ד ב' וסימן רל"ב סעיף א' "דצריך לגמור התפלה קודם שלישי היום" עכ"ל, ובפמ"ג שם הוסיף לחדד דין זה ולהוציא מלב הסוברין דהכל הולך בתר ההתחלה כתב וז"ל וצריך לגמור כל התפילה בזמנה, ולא מהני התחלה לבר, וכן קריאת שמע צריך לגמרה כולה בזמנה עכ"ל היינו שבא הפמ"ג לפרש דלכאורה קשה מה בא המג"א להשמיענו דצריך לגמור התפילה קודם שלישי היום הרי פשיטא שכן דזהו סו"ז התפלה מוסיף הפמ"ג בקיצור סברא שהי' קס"ד לומר שעיקר הוא ההתחלה קמ"ל המגן אברהם דלא כן הוא רק דצריך לסיים הכל בזמן.

הרי לפנינו מחלוקת בין גדולי ומצוקי ארץ להלכה למעשה לענין תפילה בזמנה האם די להתחיל בזמן ואם נמשכה התפלה אחרי סוף הזמן הכל נחשב כתוך הזמן דבתר ההתחלה אזלינן וכן ס"ל להכפות תמרים [ובפרט שבשאלתו לגבי מנחה שנמשכה בלילה אינו מתייחס כלל לזה שהמנחה גופא בלילה רק לגבי הזכרת מעין המארוע הוא דן וגם בזה מסיק להיתר] ושיטת המג"א דיש לגמור הכל קודם הזמן וא"כ לענין השאלה לענין ק"ש שפתחנו בה תלוי בהנ"ל, דלהכפונ"ת שפיר דמי לקרות כדרכו אפי' יעבור הזמן כיון שהכל הולך בתר ההתחלה ולהמג"א בוודאי יש לגמור כל הקרי"ש בזמן וימהר בזה כמש"כ הפמ"ג כאן.

מאחר שהי' מתחיל קללתו דאותה שעה הי' מזיק אפי' לאחר כן עכ"ל למדים אנו מתי' השני של התוס' סברא הנ"ל דאע"ג דהזמן קלה עבר מ"מ הכל הולך אחר ההתחלה ומסיים שם ומה לענין קלה אמרו כן מדה טובה מרובה לענין תפילה בוודאי הדין כן דאם התחיל להתפלל בזמן תפילה וגמר אח"כ דחשיב כאלו התפלל כל השמו"ע בזמנה עכ"ד וככה הוא בני"ד.

### דברי הערוך השלחן דתפילה

#### שהתחיל בזמן מקרי תפילה בזמנה

וכסברא הזו ממש וראי' זו מתוס' ברכות שחידשוה חכמי פולין ללמד זכות, כתבו בליטא להלכה למעשה הג"ר יחיאל מיכל עפשטיין בעל הערוך השלחן בסי' ק"י בסעי' ח' ודע שיש מי שאומר דכשהשעה עוברת יתפלל הביננו ומזה נראה דס"ל דאם התחיל בתפילה קודם גמר הזמן של תפילה ונמשכה עד אחר הזמן, לא מקרי שהתפלל בזמנו דהא וודאי מיירי שעדיין לא עבר הזמן תפילה דאל"כ גם הביננו אין להתפלל ולכן ס"ל ליש מי שאומר שיתפלל הביננו ויסיים תוך הזמן אבל כל הי"ח ברכות לא יספיק, ולענ"ד נראה מתוס' ברכות דהולכין אחר ההתחלה. ואם התחיל בזמן תפילה מקרי תפלה בזמנה אע"פ שמסיימה לאחר הזמן עכ"ד.

#### שיטת המג"א דתפילה

#### שנגמר לאחר זמנה לא יצא יד"ח

והנה שיטת היש מי שאומר הוא המגן אברהם שצ"ע לדברי הכנה"ג על מה שכתב המחבר שם סעיף א' וז"ל בשעת הדחק כגון שהוא בדרך וכו' מתפלל אחר שלש ראשונות הביננו ואומר אחרי' שלש אחרונות וכו' וכשיגיע לביתו א"צ לחזור ולהתפלל ואינו מתפלל הביננו בימות הגשמים ולא במוצ"ש ויו"ט ע"כ ועלה כתב המג"א בסק"א בשעת הדחק. או שהשעה עוברת עכ"ל ובפמ"ג שם פירש דבריו וז"ל שצריך לגמור כל התפלה בזמנה

יש לזרז לגמור ולא מפאת ק"ש ובוזה יובנו דברי התוי"ט שכתב וגומרה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה כותיקין ע"כ. והגרע"א בתוספותיו הקשה על התוי"ט דכתב דהטעם משום שיש לגמור עם הנץ דהרי לגבי ותיקין מודה ר"י ג"כ דלכתחילה יעשה כותיקין ויגמור עם הנץ וא"כ למה כתב התוי"ט דטעמא דר"א משום ותיקין הרי לגבי ותיקין שווים ר"א ור"י ורק יש לגמור עם הנץ דאל"ה לא יצא יד"ח ועיי"ש תירוצו (ומתרץ הגרע"א וז"ל ואולי דכוונת התוי"ט לתרץ הנוסחא וגומרה דאמאי לא קתני סתם עד הנץ החמה כמו דקתני במתני' עד שיעלה ולזה בא לתרץ דאתא לאשמועינן ולרמז דרק בדיעבד זמנו משעה שיכיר בין תכלת לכרתי אבל לכתחילה ראוי לגומרה עם הנץ כדי שיתפלל מיד ויסמוך גאולה לתפלה עכ"ל), ולדרכנו לדברי מהר"ם חביב יתפרש דברי התוי"ט שפיר דבא להשמיענו דלכתחילה לא יסיים לאחר זמן קרי"ש אע"ג דמעיקר הדין בתר התחלה אזלינן, כדי שיסמיך גאולה לתפלה כותיקין. וזהו חידוש דין לר"א דוקא.

**ראיה מדברי המחבר לגבי חזרת הש"ן  
במנחה בשעת הדחק בהמנ"א**

בסימן רל"ב סעיף א' שציין המג"א לעיין שם לענין שצריך לגמור התפילה בזמן כתוב בזה"ל אם השעה דחוקה [דהיינו שאין שהות ביום שיתפללו מתחלה הצבור בלחש ואח"כ גם חזרת הש"ץ כראוי, מ"ב] יתפללו בלחש [היינו שלא יסמכו הצבור מפני הדחק לצאת רק בתפלת הש"ץ שיתפלל בקול רם, דעיקר תפלה בלחש הוא, ורק הש"ץ יקצר בתפלתו שבקול ולא יאמר כי אם ג' ראשונות להוציאן יד"ח בקדושה, מ"ב] ואח"כ יאמר שליח ציבור מגן ומחיה המתים יענה קדושה ומסיים האל הקדוש אם אין שהות ביום לגמור י"ח ברכות עכ"ד המחבר מפורש בדברי השו"ע שמקורו משבלי לקט בשם רב האי דאפי' היכא שיתחיל ש"ץ ביום בזמן תפלת מנחה יפסיק ולא יגמור כולו

## ראיה לשיטת המנ"א ממשנה רפ"ק דברכות

ונראה שיש לנו ללמוד כדברי המג"א ממשנה בברכות בפ"א מ"ב דאיתא מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי, וגומרה עד הנץ החמה. ויש לדקדק מ"ש דלא נקט רבינו הקדוש כלשון המשנה לגבי קר"ש של ערבית במשנה א' מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר, ולמה שינה כאן בלשונו ונקט וגומרה עד הנה"ח ולא קתני בסתמא עד הנה"ח, ולכאורה מדוייק כדברי המג"א דר"א בא להשמיענו דלא זו בלבד שיתחיל בזמן אלא יש לגומרה כולה עד הנה"ח וכן משמע מפיהמ"ש להרמב"ם שכתב וסוף שעת הקריאה לר"א עד הנה"ח ע"כ [ומה שלא כתב כן בקר"ש של ערבית י"ל דביותר ה"י צריך לזרז בק"ש של שחרית דלר"א זמנו מצומצם ביותר משיכיר עד הנץ ויש לקום ולקרוא משא"כ בקר"ש של ערבית ומה"ט ר' יהושע ג"כ לא נקט ל' זה שכתב עד שלש שעות]

## ראיה מהמשנה הנ"ל

### לשיטת מהר"ם חביב עפי"ד התוי"ט

אולם יש ליישב דברי מהר"ם חביב מדיוק זה וי"ל לאידך גיסא דאם פשיטא לן סברא זו של המג"א דמידי דתלוי בזמן יש לגומרה תוך הזמן מה בא ר' אליעזר להשמיענו פשיטא דבכל המצוות הדין כן דלא אזלינן בתר התחלה ואדרבה ממש"כ וגומרה עד הנץ החמה משמע דרק בקר"ש לשיטת ר"א איכא דין שיש לגומרה בזמן משא"כ בשאר מצוות התלויות בזמן כגון תפלה וכדומה בתר התחלה אזלינן, וטעמו דר"א משום שהותיקין מדקדקין להתפלל עם הנץ ייראוך עם שמש ולכן בק"ש של שחרית יש לדקדק לגומרה עם הנץ כדי שיוכל להתפלל מיד נמצא דמפאת התפילה

מתחילין מנחה כשיטת האשכול ה"ג ס"ל להמחבר דאין מתחילין חזרת הש"ץ, אבל בשחרית יתכן דמודה המחבר דאפשר להתחיל כשיטת מהר"ם חביב, והאשכול בעצמו כתב דהכי נהגינן דגומר אפי' בלילה, וה"ה בשחרית; ועוד יש לנו ללמוד מהשאלה שנשאל דמביא שיטת הי"א דמפסיק באמצע כשבא השמש, ויתכן דזהו השלמה לשיטת המג"א ונמצא דמצאנו שיטת המג"א ושיטת מהר"ם חביב מפורש בראשונים ובזה מתיישב שאלתנו על הכפוף"ת משיטת רב האי בסי' רל"ב. ודו"ק

### סברא חדשה לצרף לשיטת הכפוף"ת

ואפשר לומר עוד בזה שיכול לגמור תפילתו אחר הזמן תפלה בשחרית ובמנחה וכו' והראי' הוא מדמצינו דין תשלומין לתפלות ויכול להשלים למשל תפלת מנחה בלילה, חזינן מזה דא"א לומר דהלילה מופקע מתפלה זו, עכ"פ כל עונה שאחר התפלה הסמוך לה רואים שיש לה עדיין שייכות לתפלה הקודמת וא"כ זה מוסיף טעם לשבח לדברי האחרונים דאם נמשכה תפלתן לאחר זמן מ"מ נקרא שהתפלל בזמנו בנוסף ליסוד דהכל הולך אחר ההתחלה באלו שיש דיני תשלומין יש לנו סברא נוספת שעדיין שייך תפילה זו בזמן זה, וגם בק"ש שאנו עוסקים בה ג"כ יש דיני תשלומין עי' שו"ע או"ח סי' נ"ח. ודו"ק

### ספק לגבי ברכת אכילת מצה

#### ביודע שיגמור הכוזה אחר הצות

הנה כמו שהסתפקנו לענין ק"ש ותפילה ומצאנו בזה ב' שיטות מגדולי הפוסקים הרב בעל כפות תמרים - מהר"ם חביב, והמגן אברהם, יש לצייר שאלה זו לגבי מצוות אכילת מצה בלילי פסחים דבכזית הראשון שמברכין עליו על אכילת מצה שצריך לזהר מאד שלא לאחרו עד אחר הצות כמש"כ במ"ב סי' תע"ז ס"ך ו' אבל בדיעבד אם אחר כיון שמסתפקין הראשונים אם יצא יד"ת,

ולא אמרינן שהכל הולך אחר ההתחלה, ודלא כדברי הכפוף"ת, ובסמוך יתבאר בע"ה.

### ליישב שיטת המחבר כהכפוף"ת

#### עפ"י שיטה חדשה מבעל האשכול

אולם י"ל ע"ד המחבר שהעמיד דין זה רק במנחה ולא כתבו בשחרית ובפשוט הי' אפ"ל דהשעה דחוקה יוצא במציאות יותר במנחה מבשחרית וכן משמע מבית יוסף. אבל ע"ד החידוד י"ל בהקדם מה שמצאנו בס' האשכול לאחד מן הראשונים מחבורתו של רש"י ז"ל, דמביא שיטות חדשות בענין תפלת המנחה הנמשכת לתוך הלילה, אשר שופך אור על שיטות האחרונים הנזכרים עד הנה וז"ל ונשאל עוד רב האי, צבור שאחרו תפילת המנחה בע"ש עם דמדומי חמה ודחקתן העת, י"א שמתפללין י"ח כדינו כי לא תקנו ז' ברכות אלא משום טורח להתפלל י"ח, והאי כיון דעראי הוא לא איכפ"ל אי משלים י"ח בשבת - וי"א שאומר ג' ראשונות ופוסק, וי"א שומע תפלה וג' ראשונות ואחרונות, וי"א שפוסק באיזה ברכה שמרגיש שבא השמש.

והשיב מתחלת בא השמש עד עונת ערבית רווח לומר י"ח ברכות, ואם בא השמש, משלים, הכין מנהגא אי שעתא דחיקא, ואין נופלין ע"פ. ואנו נוהגינן אם אפשר לגמור גומרינן, ואם א"א דחלה שבת או יו"ט אין לך שעת הדחק גדול מזה ומתפללין הביננו, ו"כל זה בהכנסת שבת ויו"ט דאיכא תפלות משונות" אבל בחול גומר אפי' בלילה עכ"ל.

יש לנו ללמוד מתשובותו דמעיקר הדין ההלכה כמהר"ם חביב דאפשר להמשיך ולגמור התפלה בלילה וא"צ לומר הביננו וכשיטת הערוך השלחן דלא כהמג"א, ומ"מ מחלק דהיכא שהתפלות משתנות והיינו בתפלות המנחה מע"ש לשבת, התם יאמרו הביננו ולא יתחילו להתפלל מנחה, וא"כ י"ל דלכך העמיד המחבר דין זה דחזרת הש"ץ, במנחה דייקא, דהתם שייך שיהיו התפלות משתנות והו"ל שעת הדחק גדול וכשם שאין

מכיון שכל אכילתו משום זכר לפסח ובפסח גופי' לא מהני סברא זו, אך לענין מצה יש להסתפק די"ל דמכיון שאיתקש לפסח לכל מילי איתקש גם לענין דינא דאכילת מקצתו לפני חצות או דילמא דפסח גופא אי לא דינא דנותר והבשר גופיה אסור באכילה הי' שייך בו דין זה דהכל הולך בתר ההתחלה והכל נחשב כלפני חצות וא"כ מצה מכיון שלא שייך בו ענין נותר במילא שפיר שייך למימר דאכילתו במקצת לפני חצות יועיל שיהא נחשב כאילו אכלו כולו קודם חצות. ושוב תלוי שאלתנו במצה בפלוגתא הכפוטת והמג"א.

### קושיא על שיטת המג"א

#### מהירושלמי במנילה וישובו

אמנם לפי מה שהעתקנו דברי המג"א בכמה מקומות דלא ס"ל כסברת מהר"ם חביב דהכל הולך אחר ההתחלה ולכן יש לגמור דייקא כל התפילה קודם שיעבור הזמן. מ"מ מצוה ליישב ראיית המהר"ם חביב מדין קדיש בעשרה דנפסק להלכה באין חולק דאם יצאו מקצת וליכא עשרה הגם דהלכה פסוקה מדאורייתא מגז"ש דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה מ"מ אפשר להמשיך כיון שהתחילו בעשרה וי"ל דכל הדין דונקדשתי משום כבוד שמים שלא יאמרו דבר שבקדושה בפחות מעשרה אנשים וא"כ יש סברא כיון שהתחיל בעשרה ליכא גריעותא בזה שיצאו לענין זה שצריך להפסיק דעיקר הכבוד ניכר בהתחלה, וא"כ לפי סברא זו א"א ללמוד מזה לגבי שאר הלכות התלויות בזמן שהכל הולך בתר ההתחלה ויובן יותר אי יסבור המג"א דהמשנה במגילה הוי דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא כשיטת הר"ן שם ופשוט. ובסמוך יתבאר עוד דל"ק מידי על המג"א.

### סתירה בדברי המג"א לגבי התחיל

#### במצוה שחסר בתנאי המצוה

#### באמצע עשייתה אם יפסיק

אבל ראה זה חדש מצאנו בהל' הרואה לבנה בחידושה סימן תכ"ו, חידוש וחילוק

ועל כן יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה.

וכדי להבין היטב את עומק השאלה יש להקדים דהטעם שיש מן הראשונים דס"ל דאחר חצות לא יצא יד"ח הוא כי בגמרא פסחים איתא דלדעת ר' אלעזר בן עזריה דפסח מן התורה אינו נאכל אלא עד חצות הוא הדין מצה דאתקיש לפסח, ור"ע פליג עליו וסבר דפסח זמן אכילתו כל הלילה, ויש פלוגתא בין הראשונים אי קיי"ל כראב"ע או כר"ע, ולכן יש להחמיר לא לאחר יותר מחצות בפרט די"א דגם לר"ע מדרבנן אין לאחר יותר מחצות, עכ"פ לענין שאלתנו במי שכשהגיע למוציא מצה רואה בעליל שלא יספיק לאכול כל הכזית לפני חצות האם יברך על אכילת מצוה או לא, ולכאורה תלוי בב' שיטות הנ"ל דלמהר"ם חביב יברך דהכל הולך בתר ההתחלה, שהרי' הספיק לאכול כחצי זית בזמן לפני חצות, ולהמג"א לא יברך, ולכאורה להמג"א יהי' עוד נפקותא בזה כעין מה שנסתפקנו לענין ק"ש במי שרואה באמצע ההגדה שאף אם ירזו עצמו ככל האפשר יספיק רק לאכול כחצי זית קודם חצות אבל לא כולו, האם ימהר או לא, למהר"ם חביב בוודאי עליו למהר כדי שהתחלת אכילת כזית יהא כדין ובמילא הכל נחשב כתוך הזמן, אבל להמג"א אין שום ענין למהר בשביל החצי זית, מלבד לשיטת החיד"א דבחצי זית ג"כ איכא מצוה אבל להשערי תשובה בסי' תפ"ג בשם השבות יעקב דלא קיים מצוה כלל לכאורה הדין כנ"ל להמג"א דא"צ למהר כלל.

### לענין אכילת אפיקומן יש לומר דלכו"ע

#### דלא יצא יד"ח אם נמר אחר הזמן

#### אפי' התחיל בזמן

וזה ברור דלענין אכילת פסח גופא לראב"ע לא יועיל סברת הכפוטת דסוכ"ס בחצות נעשה בשר הפסח נותר ואסור באכילה. וכן לענין אפיקומן דהוה זכר לקרבן פסח ג"כ לא יועיל שיאכל כחצי זית לפני חצות שיהא נחשב אכילתו לפני חצות

שהי' שהות לגמרו כדינו וכהלכתו, אך באמצע נשתהה ונגמרה אח"כ, בזה מורה המג"א לסברת מהר"ם חביב דהכל הולך אחר ההתחלה כהראי' שהביא מדינא דונקדשתי, רק היכא שכשמתחיל אין שהות לגמרו כהלכתו בהא פליג המג"א וס"ל שלא נקרא התחלה כלל באופן כזה שרק חלק מקיום המצוה יכול להעשות כדין ולכן שפיר פסק בסימן ק"י שאם השעה דחוקה שלא יוכל להתפלל יאמר הביננו דאז לא מיקרי שהתחיל שמו"ע בזמן תפילה אם ברור שאי אפשר לגמור בזמן וה"ה בסי' רל"ב לגבי חזרת הש"ץ נמי מיירי בכה"ג שאין הזמן מספיק, וה"ה נפרש דבריו בסי' פ"ט שכתב שצריך לגמור כל התפילה בזמנה היינו שמדובר שם לגבי סו"ז תפילה כמש"כ הפמ"ג שיראה להתחיל מבעוד מועד שיוכל לגמור התפילה בזמן שאין די בהתחלה לבד כדברי פמ"ג שיתחיל באופן שיהי' רק התחלה בזמן והן הן דברי המג"א כאן בהל' ברכת הלבנה שאם נתכסה באמצע דהיינו כשהתחיל לברך הי' הלבנה זורחת ולא הי' בית מיוחד שהעבים יכסו אותה בוודאי בזה יגמור הברכה כיון שההתחלה הי' כדין אבל אם יודע שיתכסה לא יתחיל כלל אפי"ו אם בתחלת הברכה עדיין נהנה מאורה, שאין זה נקרא התחלה כלל כיון שיודע מראש שלא יוכל לגמור הברכה כולה בהנאה מראייתה כדין.

### הצעה ליישב דהמג"א ומהר"ם חביב

לא פליגי וחידוש לדינא בהל'

אמירת דברים שבקדושה בעשרה

ביודע שיצטרך לצאת באמצע

ובזה נפתח לנו שערי שלום די"ל דמהר"ם חביב והמג"א לא פליגי כלל דשאלת המהר"ם חביב בתשובות קול גדול הי' "דנמשכה תפלת המנחה עד הלילה" והיינו שהתחילו באופן שהי' שייך לגמרה מבעו"י אך מכיון שהי' פורים נמשכה התפלה בלילה וה"ה לגבי הסעודה בכה"ג, ובוזו גם המג"א יודה שכיון שההתחלה הי'

נפלא בדברי המג"א עצמו, לגבי כל השאלה הנ"ל דנפסק שם דהרואה לבנה בחידושה מברך וכו' וברמ"א כתב ואין לקדש החדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה, ובמג"א הביא משם הרדב"ז דאם העב דק וקלוש שנראית הלבנה ממנו ונהנה בה, מברך, ואם הענן עב, אינו מברך, מ"מ מסיק הרדב"ז שאם התחיל לברך ואח"כ נתכסה בעבים גומר הברכה ומסיים המג"א דמשמע מדברי הרדב"ז שאם משער שתתכסה הלבנה באמצע ברכתו שאז לא יתחיל בברכה ע"כ, ובביאור הלכה הביא שהגאון ר' חיים צאנזער חולק וס"ל דאחרי שראה ולא עבר יותר מכדי דיבור יכול לברך אע"פ שנתכסה כמו בברכת ברוקים ורעמים וא"צ לראות כל זמן הברכה, ובביאור"ל מבאר דעת המג"א דהתם על מנהגו של עולם מברך והכא הרי בעינין שיהנה לאורו וא"כ אם נגמרה ההנאה א"א לברך אח"כ כמו שא"א לברך המוציא אחרי שגמר הסעודה ויש להוסיף ביאור דאיתא בשו"ע שם ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך ובמ"ב ס"ק י"ג מביא משם שכנה"ג דמשמע לכאורה דעד גמר כל הסדר תולה עיניו בה וכן נהוג עלמא ובספר חרדים לא התיר להסתכל בה אלא עד שיסיים הברכה ועי"ש עוד דעת השל"ה, עכ"פ רואים שברכת הלבנה בחידושה היינו שיהנה מאורה בשעת ברכה דוקא לשיטת המג"א ואם נתכסה לפני הברכה אינו מברך ולא די במה שנהנה מראייתה קודם, ומ"מ מביא מהרדב"ז שאם נתכסה באמצע הברכה שגומר, ולכאורה האיך אפשר להמשיך ולומר הברכה לשיטתו וא"כ סותר המג"א את משנתו לכאורה

### ביאור שיטת המג"א דתלוי

אם בעצם יש שהות לגמור או לא

והנראה דיוצא לנו גדר חדש בהאי כללא דמצוה שהתחיל בהיתר וכדין, דאמרינן שהכל הולך בתר התחלה דהיינו באופן שבעצם מצדו כשהתחיל לקיים המצוה הי' באופן שיכול לקיים המצוה בזמנו דהיינו

כוונתם ודבקותם בתפילה נמשכה ובוזה מודה המג"א דעלתה להם תפלתם כמו בלבנה שנתכסה באמצע, שגומר הברכה, ובוזה יעלה בידינו פירוש נאה בדברי התוס' בברכות שהתחלנו בו שכתבו ב' תירוצים א' שאמר בלעם כלם וב' שהתחיל באותו רגע ולכן כל מה שהמשיך אח"כ חל הקללה שהתחיל בזמן הראוי והעיר בתשובת מנח"י דמנלן דקי"ל כתי' הב' דתוס' שעל זה סמכו החסידים ולפמשנ"ת גם תי' השני צריך לתי' הראשון דמכיון שהי' יכול לומר פלם ולכן אפי' שקילל קללות ארוכות כמו שרואים מכל הברכות שבירך, הי' יכולין לחול מכיון שהי' לו אפשרות לכלול הכל במילה אחת ולגמור הכל בזמן כדברי המג"א וא"ש וא"כ לפי"ד השתא לגבי גוף שאלתנו יוצא דלכו"ע בוודאי ברואה שמגיע סוזק"ש וה"נ לגבי אכילת מצה וכדומה והשעה דחוקה ואינו יכול להספיק בשום אופן לגמור הכל לפני הזמן אז לא יסמוך על זה שהתחיל בזמנו אבל אם משער שיכול לגמרו במהירות בזמן יכול לקרוא במתינות כדת וכדין וצריך תלמוד. בריך רחמנא דסייען.

בהיתר א"כ יכול להמשיך בלילה ג"כ דהי' יכול לגמור מבעו"י ולא הי' השעה דחוקה אבל בשעה דחוקה וכה"ג יודה לפסק המחבר בשם רב האי דאין לגמור חזרת הש"ץ במנחה בלילה אע"פ שהתחילו בהיתר, ועפי"ז יצא לנו חידוש לדינא דהאי דינא דהתחילו בעשרה דיכולין להמשיך אע"פ שעכשיו ליכא עשרה היינו דוקא היכא שכולם דעתם הי' מתחלה להישאר עד סוף התפילה אבל במנין מצומצם דמצוי לפעמים שאחד מתעתד לצאת באמצע חזרת הש"ץ לעבודתו הקבועה ויתכן שלגבי דידי' ליכא חסרון של עוזבי ד' יכלו כי נכנס אדעתא דהכי, אבל מ"מ לפי"ד אינם יכולים לגמור התפילה כי ההתחלה לא הי' בהיתר באופן שהתפלה יהי' בעשרה וצריך בזה הוראת חכם.

### ביאור נחמד לפי"ז

#### בדברי הגה"ק מפשיסחא

ויתיישב בזה ג"כ דברי הגה"ק מפשיסחא עם דברי המג"א דחסידי קמאי כשהתחילו להתפלל היו יכולים לגמור בזמן רק מחמת



## הרב ישראל מאיר מקובצק

## גדר צ'ק בהלכה

## הקדמה

עולם התורה נתעשר ביום שיצא לאור הספר הנכבד "הצ'ק בהלכה" לידידי הרה"ג וכו' הרב פינחס מנחם ליפשיץ שליט"א לא הניח פינה וזוית בכללותיהן ופרטותיהן של כל הלכה והלכה בעניני תורתינו הקדושה השייך לדון בו על גדר הצ'ק.

הנני בזה להעיר הערה אחת מה שהעלה בהתחלת ספרו ריש פרק א' על עצם יסוד גדר הצ'ק בהלכה, ומשתרע אח"כ על פני החיבור בכמה מקומות, והוא כי המחבר הביא כמה שיטות בהגדרת הצ'ק מהו, שיש שיטות המועטין הסוברים שהוא רק הוראה לבנק בלבד ללא כל התחייבות מצד נותן הצ'ק אל המקבל אלא כמו שליח של בעל הצ'ק למסור לבעלי הבנק שיוציאו ממון למוסר הצ'ק ועד שיגיע ממון מהבנק אל מקבל הצ'ק לא זכה עדיין המקבל אף לא בהתחייבות מבעל הצ'ק אליו, אבל שיטת רוב גדולי דורינו הוא שדין הצ'ק הוא ככל שטר חוב שנכתב בו שהוא חייב לכל המוציא שטר זה ותיכף עם מסירת בעל הצ'ק את הצ'ק להמקבל נתחייב בעל הצ'ק בסכום הנקוב שם ואין יכול יותר לחזור בו אח"כ, חיוב זה יסודו הוא משום מנהג שכבר נהגו בני המדינה שהצ'ק מחייב את בעליו בסכום הנקוב או משום תקנת השוק או משום דינא דמלכותא או משום שיש בהשטר לשון המחייב כמבואר כל זה באריכות בפרק א' מספר הנ"ל, ויש עוד המוסיפים על זה כי לפעמים אף מחשיבין את הצ'ק שהוא כמו כסף ממש, והנה המחבר ספר החשוב הנ"ל סתם עלינו הדרך והחזיק בשיטות הרוב ולא נתן מקום כלל לשיטות המועטין בשום זמן או מקום או אופן מסויים.

והרב הגאון וכו' ר' מנחם מענדל שפרן שליט"א בהסכמתו על הספר עוד הוסיף בזה לומר שכל הסבה להזכיר בכלל את שיטות המועטין בהספר הוא רק כדי לבטל שיטה זו, שאם יבוא א' ויאמר קבלתי בהלכה זו כך וכך אף אתה אמור לו זו היא שיטה יחידאי ואין הלכה כמותה כמו שמצינו כן במשנה ריש מס' עדיות.

ולענ"ד אין הדבר פשוט כן, אלא שיש פעמים שכו"ע מודי וסברי ג"כ כדעת המיעוט, וכן יש מקום או זמן או אופן מסויים לקיים שיטות המועטין הנ"ל וכדלהלן, וכדי להבין הדברים נקדים הקדמה שישפוך אור על הענין בע"ה.

## ✠

לילך אחריו וכמו שמצינו בשו"ע חו"מ סי' של"א ס"א וב' לענין פועלים ובסי' קע"ו סי' לענין שותפים ובסי' ק"צ ס"ז לענין קנינים ובסי' קס"א ס"א וקס"ב ס"ז וקס"ג ס"ג לענין בני החצר ובני העיר, וכן בסי' מ"ב סט"ו לענין שטרות שכ' המחבר שם וז"ל לשון שנהגו ההדיוטות לכתוב במקום ההוא הולכים אחריו וה"ה כל דבר שהוא מנהג העיר, וכן בסי' רי"ח סי"ט לענין מקח וממכר וז"ל שם במקום שיש מנהג הלך אחר המנהג ואחר לשון רוב אנשי המקום, וכן בסי' ר"כ סט"ו, ועוד ועוד בהרבה

ידוע לכל באי שער המשפט כי יסודות הלכות משפט נחלקים לג' חלקים.

א] דין תורה שבדיני ממונות מקרא מרובה והלכות מרובות והן הן גופי תורה בכל עניני ממונות בין איש ובין רעהו לזכות או לחובה.

ב] מנהג שנהגו או מנהג שהנהיגו בני המדינה או בני העיר או הסוחרים או בני אומנות א' בינם לבין עצמם וכדו', היינו ההלכה מכיר ונותן דין קדימה למנהג שנהגו

יפסיד מזה, וכמו שנפסק בשו"ע סי' ב' דטובי העיר יש בידם לתקן עבור טובת בני העיר ומחייב את כל יחיד אף נגד רצונו.

ג] התנאים שהתנו הצדדים והסכימו ביניהם, וזה מועיל הן נגד דין תורה והן נגד המנהג שנהגו כהא ששינוי מתנה שומר חינוס להיות כשומר שכר ונפסק בשו"ע סי' ש"ה ס"ד הכל לפי תנאו, וכן לענין פועלים בסי' של"א ס"א וכן לענין שותפים בסי' קע"ו ס"א ואם התנו ביניהן הכל לפי התנאי, וכן לענין קנינים בסי' ק"צ ס"ח ובסי' קצ"ב ס"ז אם התנה הכל לפי תנאו וכן לענין נזיקין בסי' ש"פ ס"א, ועוד ועוד הרבה פעמים מצינו כן דהכל כפי תנאם, ואף לענין מנהג שכבר נהגו אבל הרי רק בסתמא הולכין אחר המנהג לא כשהתנו ביניהם מפורש בענין אחר שהרי הזכות להתנות בכל עניניהם כל זמן שאינו מתנה על מה שכתוב בתורה ככל רצונם, וכדלעיל מדברי הרשב"א בתשובה, ורוב שטרי הסכם הם מסוג זה להתנות ביניהם כרצונם בכל ענין שנכנסים שני הצדדים והתנאים שהתנו הוא המחייב ומזכה אותם.

אבל אין תנאם מועיל נגד תקנת השוק הנ"ל שהוא מנהג שהנהיגו אותם שזה בעל כרחם ואין תלוי כלל ברצונם.

ד] ובמקום שלא התנו או אם על פרטים מסויימים לא התנו הצדדים ביניהם, והוא גם במקום שאין מנהג מקובל לילך אחריו, אז חוזרין לדון ביניהם כפי דין תורה.

ה] וכן במקום שיש ספק בהתנאי שביניהם או שיש ספק אם יש מנהג בזה בין כל בני העיר אז לפעמים חוזרין לדון כפי דין תורה ולפעמים דנים בזה בכללי ספיקות אחרים ואכמ"ל בכללי בית הספק.

## ב

ומעתה נחזי אנן בנידון שטר חוב ומשם לנידון הצ"ק האיך היינו דנים מעיקר דין תורה לולא היה בזה איזה מנהג.

מקומות כיוצ"ב, ויסוד הדברים בזה מבוארים היטב בתשו' הרשב"א בתשובה ח"ב סי' רס"ח אחר שהאריך בדיני מנהג כתב שם בא"ד וז"ל, וכן מנהג התגרים שנוהגין כן תמיד אע"פ שלא הסכימו בכך ולא התנו כן לא הם ולא בני העיר אלא שנוהגין לעשות כן תמיד מן הסתם על [כל כצ"ל] מי שנושא ונותן סתם על הדבר הנוהג הוא עושה וכאלו התנו ביניהן בפירוש או שתיקנו להם ב"ד וכו' ואפי' לא נהגו כן במקום אחר אתה נוהג כן במקומו כאלו הוא תנאי גמור מוסכם ביניהן, ואפי' לא הסכימו בפירוש בני המדינה אלא שנהגו כן סתמא מנהג חזק הוא ודנין בו כאלו הוא תנאי ב"ד כיון שנהגו לעשות כן תדיר ואפי' הוא נגד ההלכה וכו' דמאחר שפשט הענין כן ביניהם כל העושה שם סתם אל דרך המנהג הפשוט הוא עושה ואע"פ שלא כתב ולא התנה וכו' יעו"ש, ודבריו הם קילורין לעינים להבין יסוד כוחו של מנהג שאדעתא דהכי נחתי הצדדים בכל ענין וענין שבממונות, וכן דברי הרש"ך המובא ברעק"א בסי' ג' המעיין בפנים התשובה ימצא דבריו מכוונים עם דברי הרשב"א שמדבר שם מסתמא שלא התנו ביניהם אם יהיה סכסוך ביניהם באיזה מקום יתדיינו, ומסיק דמשמעות העינים מוכח דאדעתא דהכי נכנסו להעסק שמצד המנהג לא שייך במציאות לחשוב אחרת, אבל אלמלי התנו מקודם באופן אחר אז המנהג כלל לא מחייבם יעו"ש היטב.

ויש עוד ענף ממנהג והוא מנהג שהנהיגו, היינו בעל כרחם של בני אדם אף נגד רצונם אבל הוא טובה כללי לבני המדינה, כגון משום תקנת השוק שהנהיגו חז"ל בקנה חפץ גנוב שצריך להחזיר לבעליו ובעלים משלמים ללוקח מה ששילם על החפץ משום תקנת השוק וחוזרים הבעלים ועושים דין עם הגנוב, ונפסק בשו"ע בסי' שנ"ו ס"ב, או שהנהיגו מנהיגי הקהלות לטובת הציבור בכללו אף נגד טובת היחיד שאולי לפעמים

[י] כל הנ"ל הוא אף במקום שכל בני המדינה מכירים בכח אותו שטר שנכתב כמו כל שטרות הנהוגין במקום ההוא ונהגו כן להוציא ממון בשטר כזה, אבל אעפ"כ אם התנו ביניהם הכל כפי תנאם, וכן במקום שיש לדון ביניהם על טענות שביניהם לפעמים הולכין בזה אחר דין תורה ופוטריין את בעל השטר מלשלם ממון על פי שטר כזה, ולא מצינו לדון בזה לחייב בכל אופן את בעל השטר מאחר וכבר נהגו להוציא ממון ע"י שטר כזה, ולא נתייחס אל מה שדברו הצדדים ביניהם לבטל כח השטר או שאר טענות עפ"י דין תורה כהא דטעיתי במגו דפרעתי לבטל כח השטר.

[יא] וההבנה בזה הוא פשוט שרק ההלואה שהיה באמת הלואה הרי ההלואה מחייב את הלואה לשלם להמלוה או המקח שקיבל הקונה בקנין מחייב אותו לשלם להמוכר את תמורתו או אם האדם מרצונו הטוב התחייב עצמו לכל מי שהוא אז הוי ג"כ מחוייב עבור זה בלבד כמבואר בשו"ע סי' מ', אבל כשאין סבה המחייב את בעל השטר אלא כח השטר לבד אין בכח השטר עצמו לחייב ללא חיוב קודם באיזה אופן שהוא ולא שייך בזה לומר שכבר נהגו לחייב בשטר כזה, כיון שמנהג אין בכוחו לחייב ולהכריחם במקום שאינם הצדדים מרוצים, אלא לגלות הסתום ולפרש במקום שלא פירשו ביניהם אז ילכו אחרי המנהג אבל לא במקום שהתנו ולא להטיל חיוב חדש עליהם מכח מנהג.

[יב] - זולת במקום תקנת השוק שאז מתחייב האדם אף נגד רצונו ואף במקום שאינו חייב וכמו שכ' הש"ך בסי' נ' סק"ז דאף דבשטרות ל"ש תקנת השוק דלא שכית, שאני שטר ממרני דשכיח טובא שקונין זה מזה יותר מן המטלטלין, ואף אם כבר שילם הלואה את חובו וקיבל שובר ע"ז מהמלוה והלך המלוה ומכר השטר לאחר אף שכבר בטל כוחו של שטר זה שכבר נמחל שיעבודו וכמבואר בסי' מ"ח ס"א מ"מ מחייב את הלואה משום תקנת השוק, ואף התומים

[ו] מעיקר הדין ללא תקנת השוק וללא מנהג שנהגו או הנהיגו, אז אף בשטר חוב גמור אין השטר הדבר שמחייב אלא התחייבות האדם עצמו הוא המחייב או שיש כאן חיוב תמורת איזה דבר שמחייב כגון מכר או שכירות או פעולת פועל או היזק וכו' הוא המחייב, ולכן אף בשטר חוב גמור אם שני הצדדים מודים - והוא במקום שאינו חב לאחריים בהודאתם, עי' סי' מ"ז ס"א - שהוא רק שטר אמנה אף שדברו כן רק בע"פ אעפ"כ אין השטר מחייב ולא כלום והוא חספא בעלמא, ואם יש ביניהם הכחשות על זה, אז יש חילוק אם מדובר בשטר בעדים שאם המלוה אינו מוצא לקיימו נאמן הלואה לומר אמנה הוא זה ואם קויים אח"כ ע"י עדים אז גובה בו ככל שטרות דעלמא עי' סי' פ"ב ס"א, ואם מדובר בכתב יד לבד ללא עדים נאמן הלואה לומר שטר אמנה הוא זה ואין גובין בו כמבואר בסי' ס"ט ס"ב.

[ז] וכן בשטר גמור ככל דיני שטרות הכשרים אם התנו תנאים מסויימים בע"פ ולא נתקיימו התנאים ובמקום ששניהם מודים ואין חבים לאחריים בהודאתם אז אין שום מקום לגבות בשטר זה, ואף במקום הכחשה והוא שטר בעדים עי' סי' פ"ב סי"ב דהמלוה חייב שבועה שלא היה תנאי וכן אם הודה המלוה על התנאי שנעשה ביניהם אלא שטען שכבר קיים התנאי על המלוה להביא ראיה לדבריו.

[ח] וכן יש לפעמים שאף ללא שום תנאי ביניהם אלא מדובר בשטר שהוא כשר ככל דיני שטרות אעפ"כ יש שנאמין להלואה שאין זה שטר כלל אלא כתבו שלא להשביע את עצמו ולכן אין מוציאין בשטר זה ממון עי' סי' פ"א ס"ז ובאחרונים שם ובח"ס שצויין עליו בפת"ת שם ובשו"ת קנין תורה ח"ז סי' קי"ג.

[ט] וכן בכת"י יכול לטעון אח"כ טעיתי בכתובת ומסירת השטר ואיני חייב לו ולא כלום וכמ"ש הש"ך שם סקמ"ג וזה לכו"ע יכול לטעון כן.

זה, ע"כ הואיל ובמדינתם היה לשון צאלין זי ממש כמו לשון חייב אני לך באותו הבנה ממש לכן הוא מחייב כמותו.

יד] והנה בני"ד לשון הצ'ק לפי פשוטו מובן לשונו שבעל הצ'ק כותב אל הבנק שיתנו להמוכ"ז את הסכום הנקוב, הנה להבנק אין שום נפק"מ אם בעל הצ'ק חייב לו או לא הם עושים ציווי של בעל הצ'ק ככל אשר כותב אליהם, ואין שום לשון בנוסח המודפס על הצ'ק שבעל הצ'ק כותב אל מי שקיבל הצ'ק ממנו לא דבר ולא חצי דבר, אלא הוא שליח גרידא להוליך כתב זה אל הבנק ושם לקבל ממנו את הסכום שסוכם עמו באיזה אופן שיהיה, ואם ישלח בעל הצ'ק שליח שני אחריו לבטל שליחות הראשון הרי הוא כהא דתנן בגיטין פ"ד מ"א השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל.

טו] ולא דמי למ"ש בתשו' דב"ח הנ"ל לענין טראטע כי שם הרי מדובר משטר שמוציא כותב השטר למקבלו שיוכל לגבות ממנו את סכום הנקוב ואם הלשון הוא לישנא מעליא של חיוב אז מחוייב בעל השטר במה שהתחייב עצמו לכל המוציא, משא"כ בצ'ק שאין כאן שום שיחה כלל עם המקבל אלא עם הבנק ואין המקבל אלא מוליך כתב שנכתב מבעל הצ'ק אל הבנק, לכן לא שייך לדון בזה על הלשון אם יש כאן איזה לשון המחייב כלל.

טז] גם אם נרצה לדון בצ'ק מצד המנהג הרי ידוע לכל סוחר שיש איזה סיכון בקבלת צ'ק אם מפני שלפעמים אין לו כיסוי או בפעמים שיש לכותב הצ'ק טענות על זה שנמסר הצ'ק לידו, והוא מבטל את הצ'ק.

יז] ועוד כבר כתבנו לעיל שאין בכח מנהג לחייב במקום שאינו רוצה להתחייב, ואם כשיש שני צדדים אומרים הכל לפי תנאם הרי במקום שהוא מתחייב אינו תלוי אלא בו והכל לפי רצונו ותנאו בעת שמתחייב, וכל שאנו יודעים בכירור שלא רצה להתחייב

החולק שם על הש"ך מ"מ מודה שהיכי שיש תקנת השוק שתיקנהו מנהיגי המדינות לטובת המור"מ אז מחייב את הלוח לחזור ולשלם והרי כבר העיד בתשו' צמח צדק סי' י" בשטר ממרני כי כל המוציא גובה בו והכל ממנהג התגרים שקבעו מנהג זה עיקר משום תקנת השוק על פי מנהיגי ארצות וגאוני עולם, ואין זה תקנת השוק כעין הא דתקנו גבי לוקח מגנב אף שהש"ך מדמה להתם והקשו עליו האחרונים שאינו דומה אבל לא נתכוין לדמותו ללמוד משם אלא רק לומר שהוא כעין זה וכפי שביאר כל זה היטב בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' ק"כ יעו"ש.

## ג

כל הנ"ל הוא אף אם מדובר בשטר חוב שנכתב ככל הלכות שטרות שמחייב את החתום על השטר.

יג] ובני"ד יש מקום נוסף לדון אם בכלל מדובר כאן משטר המחייב, שהרי צריך דעת המתחייב ושיהיה מפורש בהשטר לשון מועיל שמשמעו ודאי הוא שהוא מתחייב עצמו.

ומצינו בסי' מ"ב ס"י ברמ"א וז"ל כל לשון שהוא כולל יותר ליפוי כח בעל השטר "וסתמא משמע כך לפי דעת השומעים" דנין אותו כך אפי' ליפוי בעל השטר, ובסמ"ע שם העתיק מהריב"ש דאזלי' בשטרות אחר לשון בני אדם, וכן הביא המחבר בסי' ס"א סט"ו את דברי הריב"ש וז"ל מדקדקין לשון השטר ודנין על פי אותו דקדוק, ומכאן המקור למ"ש בתשו' דברי חיים חו"מ ח"ב סי' י"ב על אודות הטראטע -שטר ממרני- שמחייב את בעל השטר לשלם ככל הכתוב בו הוא משום דברות בני אדם במקום הזה דכיון דידוע במדינתינו דלשון צאלין זי הכוונה בלשון אשכנזי בין שולדיג שהוא בלשון קודש חייב אני לך א"כ עפ"י תוה"ק ממש הוא חייב יעו"ש, וכוונתו לדברי הרמ"א הנ"ל דהואיל ולשון השטר נידון לפי מה שמבינים בני אדם ששומעין לשון

כדי לחייב את נותן הצ'ק שיתחייב בכל אופן בו בעת שהגיע הצ'ק ליד שלישי שלא ידע מהדו"ד שבין נותן למקבל, ולכן מחוייב הנותן ליתן לו כל סכום התחייבותו שם ואח"כ לדון עם המקבל על כל הדו"ד שביניהם.

[כ] ובאמת אחר שיש כבר תקנת השוק וכנ"ל יש לחזור ולהבין כי מסתמא ג"כ אדעתא דהכי נתכוין נותן הצ'ק ולכן יש בו משום מנהג ג"כ באופן שלא התנה בשעת מסירת הצ'ק אלא מסרו בסתמא נתכוין להנהיג שזה מחייב.

[כא] אבל גם תקנת השוק וגם מנהג בכה"ג מוגבלים עוד, שיש פעמים שאין כאן תקנת השוק ובמילא גם לא מנהג שאכן סתמא להכי נתכוין, ואז יש לדון כפי דין תורה וכנ"ל שאין כאן אלא שיחה עם הבנק שהמוכ"ז הוא שליח מנותן הצ'ק אל הבנק למסור דברי נותן הצ'ק ע"י כתב חתום ממנו והוא הצ'ק.

[כב] ולפי"ז נמצינו למידין שבמקום שהצ'ק אינו עובר לסוחר שהחוק אינו מאשר זה, וכן הבנק לא יקבלוהו אלא לחשבון מי שנכתב שמו על הצ'ק, כגון כל צ'ק על שם ארגון, קהילה או שם פרטי של עסק, כל אלו וכיוצ"ב אינם סחירים בשום אופן לא לפי החוק ולא לפי המציאות א"כ לא שייך בזה תקנת השוק כמו בכל שטרות דלא שכיחי וכן מעולם לא נהגו ולא הנהיגו בזה שום מנהג ולכן אף סתמא אין כאן לומר שזה מחייב את בעל הצ'ק וכנ"ל ולכן הדרי' לדין תורה שאין כאן שום התחייבות אלא הוראה גרידא ולכאורה כו"ע יודו לזה וכנ"ל.

[כג] וכן יש לקחת בחשבון בכה"ג שאינו שייך לדון בזה כדין כסף כלל שהרי אינו שוה אלא למי שנרשם על שמו כדי לגבות סכום זה אבל לא בענין אחר.

[כד] שוב מצאתי רמז לזה בדברי בעל פתחי חושן בחלק י' פ"ט או"ק כ"ט שמתחילה כתב וז"ל ויש להעיר שעיקר

יהיה מאיזה סבה שהיא, הרי אינו חייב אף נגד המנהג וככל תנאי מפורש שמועיל נגד המנהג וכנ"ל, [ומה שדנו בזה משום סטומתא ששייך בהתחייבות כמו בקנינים, הרי אף בקנינים אם יאמר הלוקח שאין רוצה לקנות בקנין זה מי יכריחו ע"ז, והרי מועיל גילוי דעת דלא ניחא ליה בהאי קנין ואינו קונה בזה, ה"ה בהתחייבות אם יגלה דעתו שאינו רוצה להתחייב מאיזה סבה נחייבו משום סטומתא, וע"כ רק בסתמא דברו הפוסקים בזה].

[ח] ואם לדון בזה משום דינא דמלכותא יש ג"כ מקום עיון בזה, כי המציאות מוכיחה כי כמה מבטלי צ'קים איכא בשוקא והבנק מעולם אינם מסרבין לעשות ככל אשר יצוה להם בעל הצ'ק אף לבטל הצ'ק ללא שום השתמטות או טענות ומענות, ושמעולם לא נשמע שאסרו א' בבית האסורין עבור זה, ולא עוד אלא שבעת שמבטלין צ'ק הדבר מתגלגל לערכאות ושם על מבטל הצ'ק לנמק ולהוכיח את סיבת ביטולו, כי אצל הערכאות אין לבטל רק כשאין לו כל סבה, אבל בעת שיש לו סבה לבטל אין כאן דינא דמלכותא למונעו מזה אלא שיש עליו להוכיח צדקו עבור זה.

וזה אף מסברא, דמאי חזית לעשות יותר תקנה למקבל הצ'ק שלא יקופח מהנותן, מלעשות תקנה לנותן הצ'ק שלא יקופח ע"י המקבל בהמסחר שביניהם, [ויש להבין כי כל הפוסקים שדברו וחזקו את מעמד הצ'ק באופן של התחייבות לא דברו אלא באופן שרוצה נותן הצ'ק להתחרט בו סתם מאחר שלדעתו עדיין אינו מחוייב, על זה כבר פסקו רובם ככולם שאינו יכול להתחרט וחתימתו ומסירתו מחייבו לעמוד בזה, אבל בו בעת שיש דין ודברים ביניהם אף אם נחזקו כדין שטר אעפ"כ הרי גם בשטר יש הלכות קבועות במקום דין ודברים ואינו חייב חלק בכל אופן וכנ"ל].

[ט] אלא תקנת השוק שהנהיגו הסוחרים וגדולי עולם בשטרות ממרני כנ"ל בשם האחרונים שזה מחייב אף נגד רצונו יש בזה

הסחורה ושכל הסחורה הוא כהוגן, אז אם יש איזה טענה להקונה על קבלת כל הסחורה או על טיב הסחורה מותר לו לבטל הצ'ק ולשלם אחר שיקיים כל מה שהתנו ביניהם, (עי' בתשו' דברי חיים הנ"ל בסופו שיש ללמוד מדבריו שבמקום שיש דו"ד ביניהם על קבלת הסחורה, יש לפעמים שהשטר נידון כחספא בעלמא כשטר אמנה, וכן יש להבין מדברי המנח"י הנ"ל שהוא מודה להגאון ר' אלי' זלאטניק במקום שעדיין לא הגיע ליד שלישי ולא שייך ביה תקנת השוק שיש לדון בזה שהוא שטר אמנה ואינו אלא חספא בעלמא).

ג מצינו בהלכה מושג של קבלת מעות מאחרים לא להשתמש בהם אלא להתראות בלבד (עי' יור"ד סי' קע"ו ס"א) ולכן אם גבאי צדקה לקח צ'ק מסויים מאיזה נדבן והתנו ביניהם שלא ישתמש עם צ'ק הזה ולא ניתן אלא להראות לאחרים ע"מ לקיים קנאת סופרים תרבה חכמה שיתנדבו למטרה זו וכדו' (צ"ע אם מותר לעשות כן משום דברי חז"ל בתענית דף ח' ע"ב שכתבו על פוסקי צדקה רבים ואינם נותנים, אבל לדברי רש"י שם האיסור משום משקר לעניים והרי העני או שלוחו הם שפסקו בשמם ואין משקרים להם) הרי זה שטר אמנה גרידא ומותר להנדבן לבטל הצ'ק.

ד בכל אופן שנתן איזה צ'ק דחוי לזמנים מאוחרים בתשלומין שונים, יש מקום לדון אם נתהוה איזה שינוי במשך הזמן ורוצה לעכב המשך התשלומין באיזה טענה שהיא, אז אף אם נכתב על שמו הפרטי של מקבל הצ'ק, הואיל ולפי החוק אין ליתן צ'ק דחוי לזמן מאוחר לא שייך בזה תקנת השוק ולכל היותר אולי הוא מנהג שנהגו לקבל צ'ק דחוי ג"כ אבל אז כבר מהני התנאי שמתנים ביניהם שהוא יותר מהמנהג וכן"ל ולכן יתכן לומר שלא היה לאדם שלישי לקבל צ'ק כזה עד שיברר עם חותם הצ'ק ולהיות בטוח שאכן בזמן הכתוב עליו הוא עומד לגביה ללא כל תנאים אחרים ביניהם.

תוקפו של הצ'ק ודמיונו לממרני הוא מחמת סחירותו ועובר לסוחר, ולכן נראה שאם הוא מוגבל כגון שרשום על הצ'ק למוטב בלבד שוב אינו סחיר "ואפשר שאפילו כשטר בכתב ידו אינו חשוב" עכ"ד ואם כי נראה כאן רק כמסתפק הרי בדרך הבא אח"כ בד"ה דיני קנינים פרק ג' הערה כ"א בסופו כבר הכריע כן מסברא שצ'ק שלא סחיר כגון למוטב בלבד אינו אלא כשט"ח, "ומסתבר דגרע משט"ח", ואם כי סתם ולא פירש דבריו במה גרע ועד כמה גרע הנה סמך על המעיין שימצא את פירוש הדברים, שוב ראיתי ג"כ מה שכתב בספר הצ'ק בהלכה פ"א ענף ב' או' ט"ו ובהערות שם, והנלענ"ד כתבתי בע"ה וככל המתבאר לעיל.

כה] למותר להוסיף כי אינו מדובר אלא על תוקף הצ'ק ועל היתר ביטולו במקום דו"ד במקום שלא שייך תקנת השוק ומנהג, אבל אינו מדובר אם מותר לו לחזור משום נדר או מחוסר אמנה, וכן אין כאן שום זכות לנותן הצ'ק בעצם הדו"ד שביניהם, ואם עפ"י ב"ד ימצא חייב עקב תמורה או שיראו בזה התחייבות באיזה אופן שיהיה ישלם לרעהו ככל אשר יושת עליו מפי הבי"ד.

## ד

כו] ונביא כמה דוגמאות להמחיש הדברים.

א מי שנתן צ'ק לבעל גמ"ח לשם ערבות והתנה עם בעל הגמ"ח שלא ישתמש בזה בפועל אלא שבעת שיגיע הזמן אז יפדה ממנו בעד סכום המעות שבו, אז אם נכתב שם הגמ"ח על הצ'ק שאין הצ'ק סחיר הרי התנו ביניהם שהוא שטר אמנה בעלמא, ולכן אם יש ביד הלוה מעות מוכן לשלם לבעל הגמ"ח אז מותר לו לבטל הצ'ק ולהודיע לבעל הגמ"ח שביטלו עבור המעות שבידו.

ב אם קנה רהיטים ושילם מראש להמוכר בצ'ק שכתבו על שם העסק ושאינ הצ'ק סחיר והתנה עם המוכר שלא יגבה את הצ'ק עד שיקבל האישור מהקונה שיקבל את כל

את היזקו ועי"ז לא יהיה נחשב רבית הבא מיד לזה למלוה, מאחר שלפי דין תורה נחשב השטר כחספא בעלמא והתשלומין אינו אלא מצד תקנת השוק שהוא חיוב צדדי עבור היזקו בקניית השטר חספא בעלמא, [היינו שיש לדון באופן שחייב משום תקנת השוק האם התקנה הוא יצירת התחייבות בחתימת ונתינת הצ'ק אל מקבל הצ'ק והתחייבות זו נעתק מאיש לאיש, או רק קבלת התחייבות לשלם אם בסופו יגרום לאדם איזה היזק ע"י ביטולו ובמילא ההתחייבות הוא מתחילה אל האחרון שיפסיד ע"י הביטול], וצ"ע.

ה אם נודע לו אחר שכתב צ'ק מתנה לחבירו שיש כאן איסור של רבית מוקדמת או מאוחרת או ששילם לחבירו רבית דרבנן שאינו יוצא בדיונים, אבל כל זמן שחבירו לא גבה הצ'ק עדיין לא נתן לו ויכול לבטלו ואינו מוציא ממנו אלא שמעיקרא לא נתנו לו, ואין לדון בזה משום מנהג שהרי מנהג נגד התורה הוי מנהג גרוע ולא אזלי בתריה וכדקיי"ל גבי שכנים שנהגו ללא מחיצה כלל דלא אזלי בתריה כי צניעות הוא דין תורה כמבואר ברמ"א בסי' קנ"ז ס"ד, - ומשום תקנת השוק יש לדון בזה, כי יתכן ג"כ דיותר טוב שיבטל וישלם להשלישי המוכ"ז

### נמצינו למידין מכל הנ"ל

- (א) כי גדר צ'ק בהלכה לפי עיקר דין תורה לחוד הוא רק הוראה גרידא להבנק למסור סכום ממון הנקוב בהצ'ק להמוכ"ז.
- (ב) מצד תקנת השוק יש כאן גם התחייבות מבעל הצ'ק אל מקבל הצ'ק.
- (ג) כשדברו והתנו ביניהם בשעת מסירת הצ'ק מועיל לפי דין תורה לילך אחר תנאם אף להסוברים שדין הצ'ק הוא ככל שטר חוב, אבל לא מצד תקנת השוק.
- (ד) אחר שיש תקנת השוק ממילא יש גם מנהג המחייב באופן סתמא כשלא דברו ולא התנו ביניהם באופן אחר.
- (ה) במקום שאין תקנת השוק - ובמילא גם לא מנהג הנובע מצד התקנה - אז הדרי' לדין תורה ואין כאן אלא הוראה לבנק גרידא, והובא כמה דוגמאות.
- (ו) בכל דו"ד בענין זה הדבר מסור לבי"ד שדנים בכל מקרה לעצמו כפי מה ששייך לפי הענין ההוא.
- הנלפע"ד כתבתי והשי"ת יציליני משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.



## הרב יואל מקלב

לע"נ זקני הגה"ח ר' שמעון ב"ר יואל בוקשפן זצ"ל, ר"מ מוסדות קרלין סטולין באה"ק - גלב"ע א' תמוז תשס"ג

## בדין מי ששכח לומר יעלה ויבא

## והיה דינו לחזור לברכת רצה ומעיה וחזר ליעלה ויבא

אחר ולא שינה לא בפתיחה ולא בחתימה עכ"ד, והו"ד במ"ב סי' ס"ח סק"א, ועפ"ז כ' שם דאפי' חיסר כמה תיבות יצא בדיעבד הואיל והיה בה אזכרה ומלכות וענין הברכה, לבד התיבות שפרטו חכמים שהם מעכבות כגון שלא הזכיר ברית ותורה בבהמ"ז ומשיב הרוח וכל כיוצא בזה ע"ש, ולזה ס"ל להמ"ב דמה"ט כמו"כ י"ל במי שחיסר תחילת ברכת רצה ופתח בואשי ישראל דאפשר שבדיעבד יצא כיון שהזכיר ענין הברכה וק"ל.

ומזה לכא' נראה דבנד"ד שחיסר עיקר הברכה ולא התחיל כי אם בותחזינה עינינו אף המ"ב מודה דהו"ל משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא, וכזאת יעויין בביאור הלכה סי' קי"ט ד"ה אם דילג, מה שביאר בענין טעות דהדין דצריך לחזור, דנכלל בזה מי שלא השלים את הברכה כדין, וכגון שלא חתמה כדין, או שחיסר איזה דבר שהוא עיקר הברכה כגון שלא אמר טל ומטר בימות הגשמים, או שחיסר להזכיר ענין קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר שעיקרה בנויה על זה אף אם חתמה כראוי (וכדאיתא במגילה י"ז) וכה"ג, דכיון שהוא מעיקר הברכה כחתימה דמיא, וה"נ י"ל בנד"ד דכיון שלא התחיל כי אם בותחזינה עינינו הרי ודאי חיסר עיקר הברכה וצריך לחזור.

מיהו יעו"ש שכ' דכל זה הוא לפי דעת המחבר לעיל בסי' נ"ט, אבל לפי דעת הגר"א שם דאפי' אם לא הזכיר בתחילה כלל יוצר אור כיון שחתם כדין יצא בדיעבד נראה דה"ה הכא כשחיסר ענין קיבוץ גלויות דאזלינן בתר חתימה ויצא כיון שבה מזכיר ענין קיבוץ גלויות, ועי' בביה"ל שם שכ' דגם דעת הרשב"א והרמב"ן כותיה דהגר"א עכ"ד ע"ש, ולזה יש לדון דאף בנד"ד הא מיהא לדעת הגר"א יצא כיון שחתם כדין.

איתא בשו"ע סי' תכ"ב ס"א בדין מי ששכח לומר יעלה ויבא ונזכר לאחר שהתחיל מודים קודם שהשלים תפילתו דחזור לרצה, וי"ל"ע מה הדין אם חזר ליעלה ויבא וחתם בותחזינה עינינו וכו', האם מה שחיסר פתיחת הברכה דרצה מעכבת וצריך לחזור ולהתפלל שנית או דלמא אינה מעכבת.

והנה איתא בשו"ע סי' ק"כ ס"א אומרים רצה בכל התפלות ודלא כאותם שנוהגים שלא לאמרו במנחה ע"כ, ובמ"ב שם סק"א כ' דהיה מנהגם להתחיל מואשי ישראל ומייתי מהפמ"ג דלפי מה שנהגו עכשיו בכל מקום לומר רצה מקרי המדלג משנה ממטבע שטבעו חז"ל ודינו כהדין המבואר בשו"ע סי' קי"ט ס"ג במי שטעה בברכה, והמ"ב שם השיג ע"ז וכ' דלענ"ד צ"ע אם זה מקרי בדיעבד בשם טעה אפי' אם אירע כן בשחרית [דלכו"ע נוהגים לאומרו] עפמש"כ המ"א לעיל סוסי" ס"ד בשם הכס"מ ע"ש.

ובביאור הדברים יעויין ברמב"ם פ"א מהל' ברכות הל' ו' וז"ל כל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה ואפי' בלשון חול יצא, ובהג' הרמ"ך תמה ממש"כ הרמב"ם פ"א מהל' ק"ש הל' ז' דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחזור ומברך כמטבע, וכ' הכס"מ דיש לתמוה על תמיהתו דבריש הל' ק"ש מיירי ששינה שחתם בברוך או פתח במקום שהתקינו שלא לחתום או שלא לפתוח או ששינה ולא חתם או לא פתח בברוך במקום שהתקינו לחתום או לפתוח, והכא מיירי ששינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר ענין הברכה בנוסח

הברכה [כגון] שחיסר ענין קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר שנקראת במגילה דף י"ז על שם זה ע"ש], ג"כ יכול להשלים בברכת שומע תפלה, וראיה מתוס' ברכות כ"ט א' ד"ה מפני וכו' דלא מיטעו רק דבר שהוא מענין שבת כגון הזכרה והבדלה ושאר שבחים שאינם ענין תפלה ובקשה משא"כ בזה וכו', ומה דאיתא לקמן בס"י קי"ט ס"ג דאם טעה בברכה אחת מאמצעות שחוזר לראש הברכה, אפשר דהתם איירי שנזכר אחר שומע תפלה וכו', ודע דלדעת הגר"א לעיל בס"י נ"ט ס"א דס"ל דהעיקר תלוי בחתימה יצא, ואפי' השלמה אי"צ, אלא לפי דעת השו"ע שם יש להסתפק, אח"כ מצאתי בפמ"ג בס"י קי"ט אות ג' במ"ז וכו' וגם בענין ספיקתינו כתב דאם דילג איזה תיבות שהוא מענין הברכה אין יכול להשלימו בשומע תפלה וטעמו דלא דמי לשאלה והבדלה דזה איננו נוסח קבוע תמיד לכך תקנו לזה תקנה משא"כ בששינה את הנוסח הקבוע, ומ"מ לענ"ד צ"ע למעשה אחרי דעת הגר"א ועוד כמה מהראשונים דהעיקר תלוי בחתימה לחוד וכמש"כ בס"י נ"ט בביה"ל, אפשר דבזה יש לצרף לזה דעת הפר"ח הנ"ל דיהיה יכול להשלימו בשומע תפלה, כי גם הפמ"ג לא הביא ראייה לסברתו בזה עכ"ד.

ואשר לזה יש לדון בנדון הנ"ל דמאחר שבירך בתחילה ברכת רצה כתיקונה רק שחיסר בה הזכרת יעלה ויבא, י"ל דאף אמנם דהדין דצריך לחזור ולברך רצה, מ"מ נראה דברכה ראשונה שם ברכה עליה, וזה עפ"י מה שראיתי בכתבי מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א [בכת"י] שכ' בשם החזו"א דהטועה בתפלה (כגון ששכח יעלה ויבא) וחוזר נחשב גם התפלה הראשונה למנין מאה ברכות ע"כ, וכמו כן י"ל דה"נ כשנזכר באמצע התפלה אמרינן כן. וכיון שכן אף אמנם דכשחזר ובירך רצה חיסר מעיקר הברכה מ"מ לדעת המ"ב יש לצרף בזה דעת הפר"ח דיכול להשלימו בשומע תפלה, וכמו"כ כאן חשיב שהשלימו בברכת רצה הראשונה דהא שם ברכה עליה ודו"ק.

ויעויין בס' אשי ישראל פ"ז הערה י"ב ובתשו' מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שבסוף הספר מהדו"ק תשו' מ"ג שנשאל מו"ר שליט"א האם יש לנקוט לדינא בפלוגתא זו דספק ברכות להקל ולא יחזור, וכמו בספק אם אמר ברכות ק"ש וכמבואר בשו"ע בס"י ס"ז, והשיב בזה"ל דיעבד יש לסמוך על הגר"א דהעיקר החתימה עכ"ל, אכן צ"ע דאפשר דזה דוקא לענין ק"ש אבל לענין תפילת י"ח יש לתלות אם עדיין עומד בתפילת י"ח ונזכר שטעה לבין היכא דסיים התפילה, דכל שסיים התפילה י"ל כנ"ל דביעבד יש לסמוך על הגר"א דהעיקר החתימה, אבל כשעומד בתפילת י"ח וכגון בברכת מודים ונסתפק אם עשה כדין י"ל דהוי כמי שמשופק אם חיסר ברכת רצה דאף לדעת הח"א כלל כ"ד סי' כ"א אין אומרים בזה ספק ברכות להקל דג' אחרונות נחשבין לברכה אחת, [ועי' קה"י ברכות סי' י"ז דדעתו כן אף לענין ברכות אמצעות דכיון דמספק"ל שמא חיסר אחת מהן הוי ספק אף על הברכות שאחריה דאי לא בירך לקודמת להן חשיב שמברך האחרות שלא כסדרן ואינו יוצא יד"ח ככולן, ולכן ס"ל דחוזר ומברך להברכה שמשופק בה אם אמרה, וכ' שם שכן מצא באור זרוע כדבריו, ומו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב (בכת"י) שכן הורה לו החזו"א זללה"ה ודלא כח"א], וכיון דאין אומרים בזה ספק ברכות להקל צ"ע אם אפשר לסמוך בזה בדיעבד על דעת הגר"א, ככה"ג שנזכר בעודו עומד בתפלת י"ח ויש לו לברך ברכה לאחריה, ועי' ביה"ל סי' קי"ז ס"ה דלא היקל כדעת הגר"א כי אם בצירוף דעת הפר"ח ע"ש והו"ד להלן, וע"ע בביה"ל סי' נ"ט ס"ב סד"ה ונזכר, ובלא"ה יבואר להלן מטעם אחר די"ל דבנד"ד לא יצא.

והנה איתא בשו"ע סי' קי"ז ס"ה דאם לא שאל מטר ונזכר קודם שומע תפלה אין מחזירין אותו ושואל בשומע תפלה, ובביה"ל שם ד"ה אם לא שאל כ' דלכאו' נראה דה"ה אם חיסר בשאר ברכה דבר שהוא מעיקר

יכול להשלים ע"ש, וכיון שכן י"ל דכשמזכיר יעלה ויבא אחר שסיים שומע תפלה א"א לדון דחשיב כמי שהזכירו בשומע תפלה דמאחר שאין מחזירין אותו שהרי יכול להזכירו בברכת רצה שלאחריה חשיב לענין זה כמי שכבר סיים הברכה, ולענ"ד צ"ע בזה ואמנם יתכן זה בדברי הב"י [ע"ש בד"ה [ושמא] דבדברים שמחזירין אותו הצורך לחזור גורם שלא יחשב שכבר סיים הברכה, ברם יעויין בחי' הגהות על הטור ממהר"ח דנראה דלאו למימרא דרק בדברים שמחזירין אותו אנו דנים שלא סיים כי אם בכל ענין, רק דלענין דברים שמחזירין מורין כן דזה יותר טוב משיחזור לברך לבטלה, וא"כ אם אירע שהזכיר יעלה ויבא קודם רצה ולא הזכירו בתוך רצה יש לדון דחשיב כמי שהזכירו בשומע תפלה וממילא תלי בפלוגתא דרבוותא הנ"ל ועיין.

מיהו בנד"ד שכבר נעקר משומע תפלה ע"י שהתחיל רצה בתחילה י"ל דגרע דבשומע תפלה לא אמרה וברצה ג"כ לא אמרה, דכיון שצריך לחזור לרצה וחזר ליעלה ויבא הוי כמי שהזכירו קודם ברכת רצה וכמשנ"ת, וכיון שכן י"ל דלא יצא, ויש לדחות דאף שאין יעלה ויבא ממטבע הברכה כיון שמשמכיו לותחזינה עינינו חשיב כחלק מן הברכה ויצא וצ"ע.

ושאלתי זה להגר"נ קרליץ שליט"א והשיב דאפשר דבדיעבד אף שחיסר תחילת הברכה אינו מעכב, וכמו"כ אף שהזכיר להיעלה ויבא קודם שפתח הברכה וכנ"ל אפ"ה אפשר דבדיעבד יצא, ושוב שאלתי למו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיב דלא יצא, ובתחילה אמר דהוי משנה ממטבע, ודנתי עפ"ד הגר"א וכמדומה שהסכים, אך שוב שאלתי דיש לדון בה מאחר שאמר היעלה ויבא לפני הברכה, וחזק הדברים דנראה דלא יצא דהוי כמי שאמר היעלה ויבא בקריאת שמע עכ"ד, שו"ר בהליכות שלמה תפלה פט"ו ס"ה שכ' ג"כ דצריך לחזור ולהתפלל שנית ע"ש.

ונראה דיש לדון בנד"ד דלא יצא מטעם אחר דמאחר שחזר ליעלה ויבא ולא פתח בברכת רצה נמצא שאינו מזכיר הזכרת יעלה ויבא בתוך ברכת העבודה כי אם לפניה, דלכאור' נראה דיעלה ויבא אינו ממטבע הברכה שנחשיבו כתחילת ברכת רצה ואין תחילת הברכה כי אם בותחזינה עינינו שאמר לאחר מכן, ויש לדון במי שהזכיר יעלה ויבא קודם שהתחיל רצה דלא יצא דלא נתקן כי אם לאומרה בתוך ברכת העבודה.

ואמנם נראה דאם אירע כן שהזכיר יעלה ויבא קודם רצה יש לדון דכמו שהדין במי שהזכיר יעלה ויבא אחר שסיים ברכת רצה קודם שהתחיל מודים דבדיעבד דנים להזכרתו כמי שאומרה בתוך ברכת רצה כיון שעדיין לא התחיל מודים ע"י מ"ב סי' קי"ד סקל"ב ובביה"ל שם, א"כ כמו"כ כאן יש לדון להזכרתו שאמרה קודם רצה כמי שאמרה בברכת שומע תפלה, וע"י בברכי יוסף סי' תכ"ב סק"ד ובכף החיים שם סק"י דאם טעה ואמר יעלה ויבא בברכת שמע קולינו יצא, אולם דעת המאמר מרדכי שם סק"ג וכ"כ בחכמת שלמה שם ס"א דלא יצא כיון שנתקן לאומרו בברכת רצה, [ולכאור' נראה דלא גרע ממי שחיסר דבר שהוא מעיקר הברכה דדעת הפר"ח דיכול להשלימו בשומע תפלה, ובכאן לענין הזכרה שאינו נוסח קבוע תמיד אפשר דאף לדעת הפמ"ג יכול להשלימו בשומע תפלה וצ"ע].

ויש לדחות דכשאומר יעלה ויבא קודם רצה כיון שאין דעתו לשייך הזכרתו לשומע תפלה רק לעקור עצמו לברכה שלאחריה לא מחשבינן ליה כמי שהזכיר הזכרתו בשומע תפלה, עוד העירני מחותני הגר" יקותיאל פישל שליט"א עפמש"כ המ"ב סי' קי"ד סקל"ב דגם לדעת השו"ע דכל שלא התחיל מודים יכול להזכיר יעלה ויבא ואנו דנים שעדיין לא סיים ברכת רצה, אין זה כי אם לענין דברים שמחזירין אותו אבל לענין דברים שאין מחזירין אותו חשיב שסיים הברכה תיכף כשאמר השם של הברכה ואין

הרב יעקב ברי"ש בריזל

## בעניין נמילת רפואה בשבת באופן שאינו ניכר או ע"י שינוי

א

ולכא למיגזר עכ"ל, דבגזירת שחיקת סממנים גם גזרו משום הרואים וגם לעצמו שלא יבוא להקל בשחיקת סממנים, ומה שהצריכו שלא יהא עמיץ ופתח, משום דבעמיץ ופתח מוכחא מילתא דלרפואה קעביד, ובאופן שמניחו בלא עמיץ ופתח אינו מוכח בזה שהוא לרפואה להרואים, שכל דין רפואה שאסרו בשבת הוא רק אם מוכח שהוא לרפואה, אבל אם אינו מוכח שהוא לרפואה לא גזרו, ה"נ כאן בזה מכיוון ששורה במים אינו ניכר, וכן לא עמיץ ופתח, א"כ אינו מוכח שהוא לרפואה שהרי יכול להיות שהוא רוחץ עיניו בקילורין האלו, משו"ה התירו.

והנה יש לדון בגדר דין 'היכר' בקילורין, שהצריכו משום עצמו, שע"י זה התירו לו ליטלו ואין בזה משום איסור רפואה, האם ההנחה והשריה אינו ההיכר, רק השריה במים 'מער"ש' דווקא ולא בשבת, וההיכר הוא ב'זמן' השריה, או שהשריה במים הוא ההיכר, דהיינו שאין דרך להניחו במים, והתרופה לוקחים אותו תמיד בלא מים, ועכשיו הוא מניחו במים ושורה בהם, וכך הוא לוקחו, וע"י זה הוא נזכר לא לשחוק סממנים.

ומצאנו בזה מחלוקת אחרונים, דבאג"מ או"ח ח"ב סי' פ"ו מבואר, שדין הקילור הוא דאיירי באופן שהדרך הוא ליטלו עם מים, שדרך התרופה להניחו במים, ורק אח"כ לוקחים אותו, והתירו לו ליטלו בשבת באופן שהוא מערבו עם המים מער"ש, שגדר ההיכר הוא להניח את התרופה במים מער"ש ולא בשבת, וכתב עוד שכל ההיכר מועיל רק בתרופה שדרכו ליטלו עם מים, אבל תרופה שאין דרכה כלל ליטלו עם מים, לא נאמר כלל היתר דקילורין ע"י הנחה במים, ואפילו הוא מניחו במים ושורהו מער"ש לא מהני, שלא אמרו דין היכר

מבואר בשו"ע סי' שכח סעיף א' בדין רפואה בשבת, שאדם בריא שאינו חולה כל גופו רק יש לו מיחושים אסור לו ליטול או לעשות תרופה בשבת, משום גזירת שחיקת סממנים, דחששו שאם נתיר לו ליטול רפואה יבוא לשחוק סממנים, שהוא אסור מדאורייתא משום מלאכת טוחן.

ויש לדון באופן שיקח אדם תרופה בשבת על ידי שלא יהא ניכר שהוא רפואה, וכגון שיניח התרופה בתוך מים וכדו' באופן שלא יהא ניכר שהוא רפואה, האם יש איסור רפואה בשבת ואסרוהו משום שחיקת סממנים כמו כל רפואה, ואפילו שאינו ניכר, ומשום דאסרו גזירת רפואה כל שנוטל רפואה ואפילו נטילה באופן שאינו ניכר, או שיש לומר דמכיוון שאינו ניכר שהוא רפואה אין בזה איסור רפואה, ולא חששו שיבא לשחוק סממנים, שכל דין רפואה בשבת נאמר רק כשהרפואה ניכרת והוא נראה לרפואה, אבל באופן שאין הרפואה ניכרת אין איסור רפואה.

והנה שם בסעיף כ"א איתא (והוא מגמ' בשבת דף קח ע"א), שורה אדם קילורין (שהוא סם המרפא לעיניים) בערב שבת ונותן ע"ג העין בשבת, שאינו נראה אלא כרוחץ, והוא דלא עמיץ ופתח (שלא יהא פותח וסוגר עיניו) ולא חיישינן משום שחיקת סממנים, דכיון שלא התירו לו לשרותן אלא מער"ש איכא הכירא ע"כ, וכתב רש"י בגמ' (ד"ה ונותן ע"ג עיניו) דהא דהתירו הקילורין הוא משום שאינו ניכר שהוא רפואה, שהרואה סובר שהוא יין ואין הלקיחה לרפואה כי אם לרחיצה, ומה שהצריכוהו לשרותו מער"ש הוא בשביל עצמו, וכמ"ש רש"י בזה"ל דלדידיה כיון דאצרכוהו לשרותה מער"ש איכא הכירא

בשבת, דאיירי בקילור צלול שאינו ניכר, ומשו"ה התירו משום שאינו ניכר להרואים שהוא רפואה, ולעצמו התירו משום שהוא מניחו בהמים, וזה ההיכר, שכתב שם בזה"ל, 'ולגבי דידיה ליכא למיגזר, שיודע כי לא התירו לו אלא ע"י שרייה' ע"כ, ולמד מזה שכתב שיודע שלא התירו לו אלא ע"י שרייה, שההיכר הוא בעצם הנחתו במים ושרייתו, ולא בזה שהוא מניחו מער"ש.

ונחלקו גם במציאות הקילורין, האם היה דרך הקילורין ליטלו במים, או שלא היה הדרך ליטלו במים, לדעת האגר"מ דרך הקילורין היה להניחו במים ולשרותו וכך ליטלו, וההיכר הוא מה שמניחו בתוך המים מער"ש, ולהגרשז"א הדרך של הקילורין היה תמיד ליטלו כמו שהוא ללא מים, והאופן שהתירו בשבת ע"י ההיכר הוא שמניחים אותו במים.

ולכאורה מלשון הפוסקים בדין קילורין משמע, שההנחה בהמים הוא ההיכר, ולא ההנחה מער"ש דווקא, וכדברי הגרשז"א, דהרי השרייה הצריכו גם משום שלא יהא ניכר לרפואה משום הרואים וכנ"ל, ובזה לא נחלקו, ואם השרייה בעצמו אינו ההיכר, א"כ אין צריך לומר שצריכים לשרותו, מאחר שזה הדרך לשרותו, ומשמע שההיכר הוא עצם ההנחה והשרייה, וביותר מבואר כן בלשון התוס' ישנים, שכתב (דף יח ע"א בד"ה א"נ) שע"י שהצריכו לו לשרותו, ע"י זה הוא יודע שהתירו לו רק משום ההיכר, וכן מבואר בב"ח (סי' רנ"ב אות ז') שכתב להקשות על השו"ע מדוע צריך שישירה דווקא מער"ש, והרי יכול להניחו גם בשבת, משמע שהשרייה בעצמו ההיכר.

אמנם מסברא לכאורה נראה שיותר מסתבר לומר כהאגר"מ, שההיכר הוא בזמן הנחת הקילורין במים, שהקילור הדרך ליטלו בהנחה ושרייה במים, והוא מניח את הקילור במים מער"ש ולא בשבת, שאם איירי באין הדרך לקחתו מעורב במים, וההיכר הוא להניחו במים כדעת הגרשז"א,

כשלוקח התרופה באופן אחר ממה שעושה כל פעם שהוא לוקחו, ולא סמכו עליו שיזכור לא לבוא לשחוק סממנים רק באופן שעושה הרפואה כדרכה, רק עושה בתוך המעשה דבר נוסף להיכר, אבל בעצם המעשה הוא אותו מעשה כדרכו, וביאר בדבריו שם שתרופה שהדרך הוא ליטלו עם מים, ע"י שמניחים אותו ושורים אותו במים, כשמניחו בהמים מער"ש הוא עושה ההכנה מער"ש, וזה התירו משום היכר, דהיינו 'להכינו' לשבת, אבל תרופה שאין דרכה ליטלו ע"י הנחה ושריה במים, אין מועיל מה שעכשיו הוא מניחו במים, שהרי אין ההנחה בתוך המים ושרייתו 'הכנה' ללקיחת הרפואה, ואין לסמוך ע"ז שיועיל שיזכור, ובאופן אחר כתב לבאר, שאם רגילים להניחו במים לפני הנטילה, הרי הוא כ'תחילת נטילתו', וע"י ההנחה והשריה הוא מתחיל ליטלו, ובהתחלת נטילה מער"ש התירו, אבל דבר שלא 'מתחיל נטילתו' ע"י הנחה ושרייה במים, גם כשהוא מניחו מער"ש אין מועיל, שהרי אין זה קשור כלל לנטילת התרופה, כן הוא תוכן דבריו.

אמנם בספר שמירת שבת כהלכתה פרק לד אות ה, כתב בשם הגרשז"א, שההיכר האמור בקילורין הוא 'ההנחה במים' ושרייתו, שבאופן שאין הדרך ליטלו עם מים, דהיינו להניחו במים ולשרותו, והוא מניחו במים, התירו לו ליטלו בשבת, משום היכר שהוא 'מניחו במים', ובזה מהני ההיכר שזה לא כמו שהוא לוקחו תמיד, רק משנה בצורת לקיחתו, וע"י כך הוא נזכר לא לבוא לשחוק סממנים, ובאופן שההנחה במים אינו היכר, דהיינו שדרכו להניח אותו במים, ועכשיו הוא מניחו 'מער"ש', זה אינו מועיל משום היכר, שהרי הוא נוטלה כדרכו, וזה שהוא מניחו לתוך המים מער"ש, אין זה היכר, שסו"ס הוא לוקח התרופה כדרכה, וכתב בהערה שם אות כז, שהגרשז"א למד גדר דין זה מדברי התוס' ישנים (ומובא להלן אות ב), שכתב בכיאר סוגיית הגמרא שהתירה להניח את הקילורין ע"ג העין

ב'שבת' לפני נטילת התרופה ממש, ולהגרשז"א ההיכר הוא עצם זה שהוא מניחו בתוך המים, דהיינו שאין דרכו של התרופה להניחו במים וכנ"ל, אבל משום חשש הרואים אין מועיל שום היכר, רק אם אינו ניכר שהוא רפואה אין חשש, אבל אם ניכר שהוא רפואה בכל אופן יש חשש, ואם אינו ניכר שהוא לרפואה אין כלל גזירה בכה"ג, שהוא נראה כמו מאכל רגיל.

ובזה באנו למחלוקת למעשה, בכל תרופה בשבת שהוא אסור משום דין רפואה, ולא דווקא בקילורין, כגון תרופה שדרכה למהול במים, וכך נוטלים אותה, ובאופן שאינו ניכר שהוא תרופה רק נראה כמאכל רגיל, האם מותר לקחתו בשבת כשמניחו במים 'מער"ש', ומשום היכר, או שאסור דמכיוון שכך דרך נטילתה הרי הוא נדון ככל שאר תרופה, שאסורה משום שחיקת סמנים, שלדברי האג"מ שכל דין היכר האמור בקילורין שע"י זה התירו ליטול רפואה בשבת, הוא לא ההנחה בתוך המים, שכך היא דרכה תמיד להניחו במים, וההיכר הוא רק זה שמניחו 'מער"ש' ולא בשבת, א"כ לפ"ז באופן שימהול במים 'בערב שבת' מותר, דאין בזה דין רפואה, וכמו בקילורין, וגם משום הרואים מותר בכה"ג, משום שאינו ניכר להרואים שהוא רפואה וכנ"ל, אבל לדברי הגרשז"א שכל דין ההיכר הוא 'להניחו' בתוך המים, שההנחה בעצמה הוא ההיכר, א"כ באופן שכך הוא דרך נטילתה, לא הותר לקחתו ע"י ההנחה במים גם כשמניחו 'מער"ש', משום שההיכר הוא ההנחה והשריה במים, ואם הדרך כן להניחו מה הרוויח בזה שמניחו 'מער"ש', הרי הוא לוקחו בלי היכר, שהרי ההנחה במים כאן הוא 'דרכו' ואין כאן שום היכר, וכן יהיה נפק"מ להיפך, באופן שאין הדרך להניחו במים, והוא מניחו במים, להאגר"מ אינו מועיל משום היכר, ואסור לקחת התרופה ואפילו אם הניחו במים מער"ש, מאחר שהוא נוטלו שלא כדרכו ולא אמרו היתר דהיכר בכה"ג, ולהגרשז"א מהני משום

הרי זה 'שינוי' מדרך הלקיחה, ולא 'היכר', ובדין שינוי דנו האחרונים אם מותר לקחת תרופה בשינוי או לא, ואם כדברי הגרשז"א מדוע לא יהיה מותר לקחת התרופה בשינוי ומדין היכר, דמאי שנא היכר דשריית קילור במים שזה שינוי במעשה הרפואה, משינוי אחר, שהוא נוטלה באופן אחר מהדרך הרגיל, (אם כי יש לחלק בזה ולומר, שהנחה ושרייה הוא לא כמו כל שינוי, שהוא בעצם הדבר מקרי היכר, וזהו כוונת דברי הגרשז"א וזה דוחק).

ולפי ב' המהלכים בקילורין אין התרופה ניכרת ע"י הנחתה בהמים, וכמו שכתב רש"י בגמ' (ד"ה ונותן ע"ג עיניו) שכל דין קילורין שמותר הוא באופן שאינו ניכר שהוא רפואה, שהרואה סובר שהוא יין ולרחיצה עביד, וההיכר שהצריכו לעשות זה בשביל עצמו, כמ"ש רש"י שם, [וע"י פרמ"ג (א"א ס"ק כ"א) שנתקשה בלשון רש"י שכתב שהרואה סובר שהוא 'יין', דלכאורה יותר רוחצים במים ממה שרוחצים ביין, ויותר היה מסתבר לכתוב שסובר שהוא 'מים', וכתב לתרץ בזה דאפשר לומר דקאי אקילור, וכוונתו שאף אם אין הקילור צלול כמים, ולכאורה יש לחשוש שיראו שהוא עושה לרפואה, שהרי רק במים רוחצים, בזה י"ל שאף אם אין נראה כמים, מ"מ יסברו שהוא רוחץ ביין, (וכן ביאר בתה"ל"ד), ובמחצית השקל כתב שבמים אין הדרך לרחוץ כמו שהוא רוחץ, דהיינו עם קילור ביחד עם המים, רק נותן הרבה מים על ידו וכך הוא רוחץ, וכאן כשנותן על עיניו ע"י קילור לא יסברו שהוא מים, ומשונה צריך לומר שיסברו שהוא רוחץ ביין, דביין רוחץ אפילו באופן זה].

ובזה אין חילוק מה גדר ההיכר, דלכו"ע צריך שלא יהא ניכר שהוא רפואה, שכשהוא ניכר שהוא רפואה אפילו הוא עושה היכר יש חשש משום הרואים, שיאמרו שהוא לוקח רפואה, רק שלדעת האג"מ ההיכר הוא שמניחו בתוך המים מער"ש, ובלא ההיכר היה מכינו לתרופה ומניחו בתוך המים

צריך ביאור מדוע צריך להיות ההנחה במים דווקא מער"ש ולא בשבת עצמה.

ונראה לומר בדעת הגרשז"א דהא דצריך להניחו במים דווקא מער"ש, הוא משום דין 'התעסקות' ברפואה, שדין רפואה שאסרו משום שחיקת סממנים, כולל מלבד עצם לקיחת הרפואה גם 'ההתעסקות' בהרפואה, דהיינו עצם ההתעסקות בדברי רפואה אסור משום שמא יבוא לשחוק סממנים, והוא נכלל בגזירת רפואה בשבת, מלבד לקיחת הרפואה, וכן משמע בשו"ע הרב כאן סעיף כז, שבדין זה דקילורין שהתירו לו לקחתו ע"י הנחה ושרייה מער"ש ולא בשבת עצמה, כתב בזה"ל, 'יש לו היכר בזה שאסור לעסוק ברפואות' ע"כ, ומשמע שלמד בטעם שאסרו להניחו במים ולשרותו בשבת, הוא משום 'התעסקות' ברפואה, ומשו"ה הצריכו להניחו במים רק מער"ש ולא בשבת עצמה, ואין זה אסור מעצם לקיחת הרפואה בשבת.

ולפי"ז י"ל גם לדעת האג"מ שלדבריו בתרופה שדרכו ליטלו ע"י הנחה ושרייה במים וכו"ל, דלפי דבריו הנתינה במים 'מער"ש' ולא בשבת הוא ההיכר, ומשום שע"י ההנחה במים מער"ש הרפואה מוכן לשבת, או כמו שכתב במהלך הב' המובא לעיל שזהו תחילת לקיחת התרופה וכו"ל, ולפי המתבאר שבדין גזירת רפואה חוץ מעצם לקיחת התרופה, הוא כולל גם 'התעסקות' ברפואה, א"כ יש לומר דמשו"ה ההיכר הוא דווקא כשמניחו מער"ש ולא בשבת, שאסור להניחו בשבת עצמה, משום שלא יהא מתעסק ברפואה בשבת.

## ב

והנה דין ה'שרייה במים' בקילורין שהתירו משום היכר, הוא לדעת הרא"ש (פרק א' סי' לג) ועוד ראשונים, שלמדו בגמ' בהא דהתירו קילורין דהוא רק באופן שהניחו במים ואינו ניכר, אמנם אין כן דעת התוס' בפרק קמא דשבת (דף יח ע"א)

היכר, משום שנוטלו שלא כדרכו שזה היכר, וכן באופן שאינו ניכר.

ובקצוה"ש סי' קלח ס"ק לה כתב להתיר ליטול 'כל רפואה' בשבת כשמניחו בתוך מים מער"ש, ולא חילק אם דרך הרפואה ליטלו עם מים או ללא מים, בכל אופן הותר ע"י ההנחה במים מער"ש, שלמד בדינא דקילורין שההיכר הוא 'ההנחה במים מער"ש', וע"י כך מותר ליטול הקילורין גם אם זה כדרכו, וגם אם אין זה כדרכו מהני משום היכר, ולכאורה כוונתו שהיכר דקילורין אמור גם באופן שעושה שינוי בנטילה, וגם באופן שעושה דבר נוסף שיזכירהו שלא יבוא לשחוק סממנים, והיקל בזה גם כהגרשז"א שאע"פ שאין הדרך ליטלו במים, מהני היכר להניחו במים מער"ש, וכן היקל כהאג"מ שאם כן דרך התרופה ליטלו במים, מהני להניחו במים מער"ש וליטלו בשבת ע"י זה.

ויש לעיין בדעת הגרשז"א שאם אין דרך התרופה ליטלו ע"י הנחה ושרייה במים, מותר ליטלו ע"י שהוא מניחו במים מער"ש, ו'ההנחה במים' הוא ההיכר, וזהו הגדרת היכר דקילור, א"כ מדוע הצריכו שיניחו במים 'מער"ש' דווקא, שאם עיקר ההיכר הוא 'ההנחה במים', הרי אפשר להניחו במים גם בשבת עצמה, שדין ההנחה במים שיהא 'מער"ש' לא נאמר משום היכר, דבשלמא להאג"מ הא דהצריכו להניחו ולשרותו 'מער"ש', משום שההנחה במים אינו ההיכר, שמדובר בתרופה שכך הוא דרכה תמיד ליטלו ע"י הנחה במים ושרייתו, וכאן משום היכר הצריכוהו שיניחו בהמים 'מער"ש' דווקא ולא בשבת, [ולדבריו לא התירו לו להניחו במים בשבת לפני זמן נטילתו, אע"ג שיש היכר בכה"ג שמניחו 'זמן מה' לפני נטילתה, ולא סמוך לנטילה ממש, משום שע"י שהוא מניחו במים מער"ש יהיה מוכן הרפואה בשבת, וכמבואר לעיל ביאור דבריו, ולא משום שההנחה בהמים אסור בשבת], אבל להגרשז"א שההיכר הוא להניחו במים,

לא ישכת, ודבריהם הם כמו שכתב רש"י בדף קח (ד"ה ונותן ע"ג עיניו) דמיירי באופן שאין ניכר על הקילור שהוא לרפואה, משום שהרואה סובר שהוא יין, והשריה הוא בשביל עצמו ומשום היכר, משא"כ בדף יח שהוא מניח הקילור על התחבושת בלא מים, וזה דרך הרפואה שהוא עושה תמיד, יש חשש שחיקה, ומשו"ה אסרו להניחו ע"ג העין בשבת רק מבעו"י.

וברא"ש שם כתב לחלק בין ב' הסוגיות בזה"ל, ומיירי בקילור שהוא עב דומיא דאספלנית, הלכך דווקא מער"ש, אבל בשבת אסור להניחו ע"ג העין משום גזירת שחיקת סממנים, או משום שמא ימרח, אבל קילור צלול אף בשבת מותר להניחו ע"ג העין, כדאמר בפרק שמונה שרצים (דף קח), שורין קילורין מער"ש ומניחן ע"ג העין בשבת, דכיוון שהוא צלול אינו אלא כרוחץ עינו, וליכא למגזר משום שחיקת סממנים עכ"ל, (וכן כתב הר"ן (שם בדף ו' סוף ע"א מדפי הרי"ף ד"ה והאי) לחלק בזה כמו שכתב הרא"ש), ובקרבן נתנאל (אות פ) כתב על דברי הרא"ש, שכוונתו כמו שביאר רש"י בדין קילורין בדף קח, דמשו"ה התירו לו לשרותו מער"ש, דלדידיה יש היכר במה שהתירו לו לשרותו רק מער"ש, ומשום חשש הרואים אין לחשוש משום שיסברו שהוא רוחץ, וכמו שכתב רש"י.

אמנם בב"ח (סי' רנ"ב אות ז') כתב בדברי הרא"ש, דהא דהצריכו שיהא הקילור צלול ובלא"ה אסור להניחו ע"ג העין בשבת משום שזה דרך רחיצה ולא דרך לקיחת רפואה וע"י זה יזכור דמשו"ה התירו לו לקחת הרפואה רק באופן של רחיצה, והוסיף שם דלפ"ז אי"צ שיניחו במים מער"ש דווקא רק העיקר שיניחו וישרוהו במים, ולדבריו הרא"ש חולק על רש"י דלרש"י ההיכר לעצמו הוא לא בזה שעושה לרחיצה אלא עצם ההנחה והשריה או כמו שלמד באגר"מ דההנחה 'מער"ש' הוא ההיכר וכן יוצא לפי דבריו דלהרא"ש אי"צ שיניחו במים 'מער"ש' דווקא וכמו שכתב להתיר אפילו

דמבואר בברייתא "פותקין מים לגינה ער"ש עם חשיכה.... ומניחים קילור ע"ג העין ומתרפאת והולכת כל היום כולו" דהיינו שהנחת הקילור ע"ג העין הוא מער"ש, ובשבת אסור להניחו, וכמו כל הדברים האמורים שם לעניין ער"ש, והקשו התוס' (בדף יח ע"א ד"ה ומתרפאת) והרא"ש (פרק א' סי' לג), והתוס' ישנים (ד"ה א"נ), שבדף קח (סוגי' דקילורין הנ"ל) מבואר שמותר להניח הקילורין ע"ג העין אפילו בשבת, ואין צריך להניחו ע"ג העין מבעו"י, וזה סותר למה דאיתא כאן שמניחים קילור ע"ג העין ומתרפאת והולכת כל היום, שההנחה ע"ג העין אסור בשבת, ומותר רק בער"ש.

ותירצו התוס' דהא דהתירו הנחת הקילור ע"ג העין 'בשבת', מיירי באדם בריא ואינו עושה לרפואה אלא לתענוג בעלמא, ובאופן כזה אין חשש שחיקת סממנים, ובדף יח שאסרו הנחת הקילור ע"ג העין רק 'מער"ש' איירי בחולה, דבכה"ג יש חשש שחיקת סממנים, ומשו"ה התירו רק אם הניחו ע"ג העין מער"ש בלבד ולא בשבת, ולדבריהם במעשה ההנחה ע"ג העין יש בה משום רפואה, ואסור, ואפילו אם הוא מניחו במים ושורוהו מער"ש.

ובתוס' ישנים שם כתב וז"ל, א"נ התם אינו משום קילור עצמו בתחבושת, אלא במים, ולגבי דידיה ליכא למיגזר, שיודע כי לא התירו לו אלא ע"י שריה, ואחרים סבורים שלרוחץ מים הוא צריך עכ"ל, וביאור דבריהם שאין דרך הקילור להניחו במים כי אם בתחבושת, וזה דרך הרפואה, ומשו"ה הא דהתירו להניחו ע"ג העין בשבת, איירי כששרה במים, שזה שלא כדרך הנחתו, והטעם שהתירו באופן כזה, דאין חשש הרואים, מפני שהוא נראה כמים וכרוחץ בעלמא, ולא נראה שעושה לרפואה, וכן משום עצמו אין לחשוש משום שחיקת סממנים שהוא מניחו במים והוא ע"י היכר, וכשעושה ע"י היכר אין לגזור, שהוא נזכר שלא לבוא לשחוק, שכל החשש הוא שישכת ויבוא לשחוק סממנים, ובאופן כזה

גם בבריא יש גזירת שחיקה משום הרואים, ובעב שהוא ניכר הרואים יראו שעושה רפואה, ומדוע מותר, (והגם דכתבו הפוסקים דבעב אסור גם לדברי התוס' אף בבריא, היינו משום ממרח, דבזה אין חילוק אם הוא חולה או בריא, שהוא אסור לכל אדם, אבל מדין רפואה מותר), וכן בחולה שאסרו גם צלול משום גזירת שחיקה, ומדוע אסור, והרי אינו ניכר, וגם לעצמו הרי עושה היכר, וכמו שאר ראשונים, ומדוע אין היתר ע"י היכר לדבריהם, וביאר הקרבן נתנאל (כן עולה מתוכן דבריו) דלשיטת התוס' עיקר הדין דגזירת רפואה הוא ב'מעשה הרפואה', דהיינו דאפילו שהוא עושה בצורה של רפואה, אבל אם הוא אינו עושהו באמת לרפואה, חסר 'במעשה הרפואה', ואינו אסור משום רפואה בכה"ג, דחסר עיקר התנאי דגזירת רפואה, וכן להיפך אם הוא עושה 'מעשה רפואה' אפילו אם הוא צלול שאינו ניכר, מ"מ אסור שיש כאן עיקר גזירת רפואה, דהיינו 'מעשה רפואה', וזה אסור, ובבריא שכוונתו לרחיצה א"כ הוא אינו עושה מעשה רפואה, רק מעשה רחיצה, ובכה"ג אין גזירת רפואה כלל, ואפילו הוא נראה רפואה לא גזרו על מעשה שהוא לא מעשה רפואה, ובחולה שהוא כן עושה 'מעשה רפואה' אסרו בכל אופן, ואפילו באופן שאינו ניכר, ובהיכר, עכת"ד, וא"כ לשיטת התוס' אין כלל תלוי במציאות התרופה, רק בכוונת המעשה, ואם כוונת המעשה אינו לרפואה מותר גם באופן שהוא ניכר לרפואה, וא"כ אין לומר שיש דין 'התעסקות ברפואה', באופן שאין זה רפואה כלל.

ובב"ח (סי' רנ"ב אות ז') כתב דאה"נ לדברי התוס' הא דהצריכו להניחו מער"ש, הוא לאו דווקא, דאפילו בשבת יכול להניחו, מאחר דמיירי בבריא אין כאן שום חשש שחיקה, ומותר להניחו במים בשבת, והפרמ"ג (סי' שכח א"א ס"ק כא) כתב לבאר בדברי התוס', דאפשר דאיירי בקילור שהוא תחבושת, ומניח את התחבושת במים,

אם הוא מניחו בשבת עצמה אמנם לרש"י בוודאי צריך שיניחו מער"ש וכמו שכתב בדבריו שמניחו מער"ש וגם אם כמו דברי האגר"מ שזה עיקר ההיכר ההנחה מער"ש ולא בשבת וכנ"ל, או להגרשוז"א צריך שיהא מער"ש דווקא משום 'התעסקות ברפואה' וכנ"ל וזה לא שייך בהב"ח שהרי אין כאן שום רפואה שיהא אסור להתעסק בו רק רחיצה וברחיצה לא גזרו וגם לא שייך 'התעסקות ברפואה' שהרי אין זה רפואה, וזה לא כמו שכתב הקרבן נתנאל שדברי הרא"ש הם כביאור דברי רש"י.

ופסק הלכה נראה כהרא"ש ור"ן שמחלקים בין עב לצלול, שבסי' רנב ס"ה הביא המחבר החילוק בין עב לצלול, שבצלול מותר ובעב אסור, (הגם שכאן בסי' שכ"ח סתם ולא חילק) וכן במג"א סי' שכ"ח ס"ק כ"א הביא את דברי הרא"ש והר"ן שכתבו לחלק בין עב לצלול, ומשמע דכן נקטינן, וצ"ע קצת על המג"א כאן, שהביא בס"ק שאחר זה את דברי התוס' לחלק בין חולה לבריא, ומשמע מדבריו שרוצה לומר כן גם להלכה, שזהו חילוק הסוגיות בין דף יח לדף קח שבחולה אסור ובבריא מותר, ולא כהראשונים הנ"ל, ובזה סותר את עצמו, ובערוך השולחן (סי' שכ"ח סעיף ל') נקט למעשה דהעיקר כתוס', שהיתר דקילורין נאמר לבריא ולא לחולה.

והנה לפי תירוץ התוס', שסוגיית הגמ' בדף קח שהתירו להניח הקילור על העין בשבת עצמה, איירי בבריא ומשום רפואה, יש להקשות מדוע צריך שיניח הקילורין במים מער"ש דווקא, שאם אין חשש גזירת שחיקת סממנים בבריא מדוע יצטרך להניחו מער"ש, ואין לומר בדברי התוס' שצריך להניחו מער"ש מדין 'התעסקות ברפואה' וכמו שמבואר לעיל לדעת הגרשוז"א, דמשו"ה צריך להניחו בערב שבת וכנ"ל, דלשיטת תוס' אין כאן רפואה כלל, וכמו שהסביר הקרבן נתנאל (שם אות צ) בדברי התוס', שכתב בהא דהתירו בבריא, צריך להבין מדוע התירו באופן שהוא עב, והרי

בשו"ע הרב (כאן סעיף י"ט במסוגר), בדין זה שכתב הרמ"א בסעיף לז' שאף אם נפל למשכב שרי לקחת רפואה, שאין צריך לקחתו ע"י עכו"ם משום שאין שייך אמירה לעכו"ם ברפואה, והקשה האבנ"ז (סי' שצה ס"ק ח') שהרי אפשר לומר לעכו"ם שיתננו לתוך פיו, ומדוע אין שייך ע"י אמירה לעכו"ם, ותירץ לו בעל השפ"א (שם) שאפילו אם אומר לעכו"ם להכניסו לתוך פיו, מ"מ עצם לקיחת הרפואה הוא לא ע"י העכו"ם, משום שהוא בעצמו לוקח הרפואה ע"י בליעת הרפואה, ומשו"ה לא שייך אמירה לעכו"ם.

ועל פי זה יש להבין מדוע אין מועיל גם ע"י שינוי, משום שגם אם הוא יעשה שינוי שלא יתנו לתוך פיו כדרכו רק כלאחר יד, או שלוקחו ע"י מרפקו וכדו', וכך הוא יכניסו לתוך גופו, ע"י שינוי בצורת מעשה הלקיחה, מ"מ אף שבצורת הכנסתו לפיו הוא משנה בצורת לקיחתו, אבל עצם האיסור דהיינו 'נתינתה לתוך גופו', בכל אופן נותנו לתוך גופו כדרכו, ובזה לא שייך שינוי, ומשו"ה לא כתב הרמ"א בחולה שאב"ס להצריך שינוי ברפואה, ויוצא מזה שהיכן שאסרו לקחת רפואה, דהיינו שאינו חולה שאב"ס, רק יש לו מיחושים, אסור לו לקחת רפואה אפילו בשינוי, מכיון שלא שייך בכה"ג שינוי, וכנ"ל.

[אם כי היה אפשר לומר דאדרבא משם משמע שאפשר לקחת רפואה בשינוי, משום דאי לאו שאין שייך לעשותו בשינוי מותר לעשותו בשינוי מעיקר הדין, וזה דוחק דמשום דלא שייך שינוי ברפואה וכנ"ל, א"כ כל אופן שירצה לקחת הרפואה יהיה בלא שינוי, שבוודאי אסור, ומה שייך לדון אם היה מועיל עם שינוי אם היה שייך בזה שינוי, ודו"ק].

וכן מצאנו בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' פב וח"ג סי' לו) שכתב להתיר לקיחת תרופה ע"י שמערבבו במאכל משום 'שינוי', ואין בזה משום גזירת רפואה, ומקור דבריו הוא משיטמ"ק בברכות דף לח ע"א, שכתב

וכשהוא מניח את התחבושת בתוך המים מכבסו ע"י זה, והוא אסור משום איסור כיבוס, ואה"נ דמשום רפואה אין שום איסור להניחו במים בשבת, רק משום כיבוס, ובאופן אחר רוצה הפרמ"ג לומר דאיירי שיש סממנים שחוקים, וע"י המים הוא מגבלו, והוא אסור משום גיבול, ועכ"פ אין כאן שום איסור לשרותו משום איסור רפואה, [ואין לומר דברי הפרמ"ג בשיטת הגרשז"א דמשו"ה אסור להניחו בשבת משום כיבוס או משום גיבול, משום דלדבריו מותר גם רפואה שאינה תחבושת דווקא, וגם צלול בעלמא מותר לדבריו משום קילורין, א"כ אין לומר כאן איסור דשייך רק באופן של תחבושת].

### ג

והנה יש לבאר מה דין נטילת תרופה ע"י שינוי, באופן שאינו דרך לקיחתו, לאדם שאינו חולה שאב"ס רק חושש במיחושים, והיינו האם הותר בגזירת רפואה לקחת תרופה ע"י שינוי.

והנה בסי' שכ"ח סעיף לז' כתב הרמ"א להתיר לקחת רפואה לחולה שאב"ס, ומשמע מדבריו שאפילו בלא שום שינוי, והקשו הרבה אחרונים שהרי המחבר פסק לעיל בסי' זה סעיף יז כדעה השלישית שלחולה מותר לעשות דרבנן בשינוי, וא"כ איך התיר כאן הרמ"א לעשות רפואה שהוא דרבנן לחולה שאב"ס אפילו בלא שינוי, ובמשנ"ב (ס"ק קכ"א) הביא בשם הרדב"ז (ח"ג סי' תר"מ) ששאני דין רפואה לחולה, שאפילו הוא אסור מדרבנן התירו לעשות לחולה שאב"ס אפילו בלא שינוי, ויש לדעת ביאור כוונתו, אמנם יש שרצו לתרץ בזה מדוע אין דין לעשות בשינוי כאן, משום שאין יכולים לקחת הרפואה בשינוי, ובכל אופן שיקחנה יעשה האיסור באופן הרגיל, ואם התירו בחולה לעשות לו איסור דרבנן, באופן שאין יכולים לעשות לו בשינוי מותר אפילו בלא שינוי, וכמו שמצאנו יסוד זה בדין רפואה ע"י אמירה לעכו"ם, שכתב

כדרכה ממש וכהרגלו, שאסרו משום שחיקת סממנים, (וכן גם כשמערכו במים בשבת אסרו חז"ל משום 'התעסקות ברפואה' וכו"ל), דחששו שמא יבוא לידי שחיקת סממנים, א"כ כשעושה מעשה הרפואה האסורה בשבת בהיכר התירו משום שע"י ההיכר הוא 'נזכר' שלא לשחוק סממנים, וע"י זה אין טעם הגזירה, אבל ב'מעשה' עצמה הרי הוא עושה מעשה רפואה ממש, והיינו שהתירו עשיית מעשה איסור שאסור משום גזירה דרבנן שמא יבוא לעשות איסור דאורייתא, באופן שהוא עושה לזה דבר מה שיזכירו לא לבוא לידי האיסור דאורייתא, ומשום שע"י זה בטל טעם הגזירה (ופשוט שהוא נאמר רק באופן שאמרו חז"ל בפירוש, וכמו שמצאנו בעוד מקומות כגון בדיני הרחקות בבשר בחלב וכדו', אבל בוודאי שאין לעשות היתרים דהיכר היכן שלא אמרו חז"ל), ומשו"ה יש לומר דלכן לא התירו לו לעשותו בשבת, משום שבעשיית הרפואה לא שייך 'היכר', משום שגם אם הוא עושה בהיכר הרי הוא 'מתעסק ברפואה', וההתעסקות הוא מעשה איסור וכו"ל, (ורק בליקחת הרפואה עצמה שייך היכר, לפי הסוכרים שמועיל, ושייך בעצם דין רפואה), ומשו"ה התירו לעשותה רק מער"ש.

וכן יש לומר בדין אינו ניכר, שבאופן שניכר שהוא רפואה, די ש לגזור משום הרואים שמא יבואו לשחוק סממנים, יש לומר שהיכר שהוא עושה במעשה הרפואה עצמה וכו"ל, אינו מועיל כיוון שהוא ניכר שהוא רפואה, ואע"פ שהתירו בהיכר, וגם עושה בהיכר, מ"מ הרי הוא עושה 'מעשה רפואה' שאסור, ובכה"ג מה יועיל לנו לחשש הרואים ע"י זה שהוא עושה בהיכר, והרי הוא עושה מעשה רפואה, ומה מהני זה שהוא עושה לעצמו היכר, ורק אם אינו ניכר אין חשש, משום שבמציאות הרפואה אין ניכר כאן ואין כל חשש.

אמנם בגדר היתר 'שינוי' הוא משום דבזה אין כאן 'מעשה' רפואה כלל, משום

להתיר בכה"ג, וכן כתב בקצות השולחן בדין היכר דקילורין בסי' קלח ס"ק ל"א בכדה"ש שם ד"ה וכן (בסוף דבריו), שאם לא הניחו מער"ש יקח הרפואה בשינוי, והיינו שיערבבו לתוך כוס תה וכדו' וישתה קצת טיפה טיפה, וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה פרק לד בדיני רפואה בשבת הערה ו' (הביאו בשם ספר אורחות חיים) דאם לוקח התרופה ע"י נייר ה"ז שינוי ומותר ליטלו בשבת גם אם יש לו רק מיחוש בעלמא.

והנה בדין שינוי אם מותר לקחת הרפואה ע"י שינוי, לא אמרינן שצריך שלא תהיה הרפואה ניכרת כשלוקחה, אלא אפילו כשהרפואה ניכרת יש בו ההיתר דשינוי, ואין זה קשור כלל לדין קילורין, שקילורין צריך שלא יהא ניכר שהוא רפואה משום הרואים, וכמו שמבואר ברש"י ובכל הפוסקים, וכמו כן יש חילוק דין בליקחת התרופה בשינוי מקילורין, דבקילורין אסור להניחו בתוך המים בשבת עצמה, ולפי דעת האג"מ זה הוא ההיכר גופא שמניחו בתוך המים מער"ש וכו"ל, וכן לדברי הגרשז"א שאין ההנחה מער"ש מעצם ההיכר, (שלפ"ד איירי בשאין דרכו להניחו במים וההיכר הוא שמניחו במים), מ"מ צריך שיניחו מער"ש דווקא, וכמבואר בגמרא ובפוסקים, אף שאי"ז מעצם ההיכר, ובשינוי לא מצאנו שיהא אסור לעשות השינוי בשבת, שהרי בהיתר דשינוי אין חילוק מתי נעשה השינוי, וכמו בכל דין שינוי בשבת.

ומכל זה מוכח דיש לחלק בין גדר 'שינוי' הנדון בפוסקים הנ"ל, לגדר 'היכר' האמור בקילורין, שהיכר צריך שלא יהא ניכר שהוא רפואה, ובשינוי אי"צ שלא יהא ניכר, ואפילו אם ניכר שהוא רפואה אינו מגרע ומותר, וכן בהיכר צריך שיהא דווקא נעשה בער"ש, אבל בשינוי יכול לעשות אותה בשבת עצמה, ויש לבאר מה חילוק יש בין היכר לשינוי.

ולהבין החילוק בין היתר שינוי להיתר היכר נראה לומר שאם לוקח את התרופה

ובזה מתורץ מה שיש להקשות על דברי התוס' שהתירו בכריא אפילו באופן שהוא ניכר, ומדוע התירו, והרי הוא ניכר שהוא רפואה, וכן הא דאסרו בחולה גם באופן שהוא אינו ניכר לרפואה, מדוע אסרו, והרי אינו ניכר, דלברי הרא"ש אף אם עושה השריה מער"ש שזה מה שמועיל משום היכר, לדידיה לא התיר רק אם הוא צלול משום הרואים, וכ"ש לדברי התוס' ישנים דעיקר ההיכר הוא הנחתו במים, ובזה אינו ניכר שהוא רפואה ואין חשש הרואים, אבל לשיטת התוס' קשה, ולפי דברינו יובן משום שלדברי התוס' עיקר הגזירה הוא ב'מעשה הרפואה' וכמבואר לעיל, ואף באופן שהעשייה היא כמו שעושים לרפואה בכל זאת אם הוא אינו עושהו עם כוונת רפואה, דהיינו בכריא, חסר ב'מעשה הרפואה', ואינו אסור משום רפואה, וכן להיפך אם הוא עושה 'מעשה רפואה', דהיינו בחולה, אפילו באופן שבצורת המעשה לכאורה אין זה רפואה, וכגון שאינו ניכר שהוא לרפואה, מ"מ אסור משום שיש כאן 'מעשה רפואה'.

וזה גם הביאור בחילוק בין היתר שינוי להיתר היכר, שבשינוי הגם שהוא עושה רפואה אבל חסר ב'מעשה' הרפואה, וההיתר הוא גם כשהכוונה לרפואה, אמנם משום השינוי הוא חסר ב'מעשה הרפואה', שזה ההיתר דשינוי שמשנה בעצם המעשה, (וזה גם לשאר הראשונים שחולקים על תוס' בעצם דין הרפואה, וס"ל שאף בחולה מועיל שלא יהא ניכר, וכן בכריא אין מועיל כשהוא ניכר, אבל שינוי הוא מוציאו מגדר מעשה שיהא איסור על זה), משא"כ היכר, שבזה הוא עושה אותו מעשה כמו בכל אופן רפואה, רק עושהו עם דבר נוסף שיזכירוהו ע"י כך, וכדאמרן.

שבהיתר דשינוי אמרין שע"י שהוא משנה מצורת המעשה הרגילה, הוא מוציא את מציאות הפעולה מגדר 'מעשה רפואה' האסור, דשינוי הוא היתר בעצם המעשה, ואין בזה איסור כלל, וא"כ אם עושה בשינוי אינו עושה 'מעשה רפואה', ומשו"ה מותר לקחת הרפואה גם בשבת עצמה ע"י השינוי, וכן מותר לקחת הרפואה עם השינוי באופן שהוא ניכר שהוא רפואה, משום שאין באופן כזה גזירת הרואים משום דהוי כמו שהוא אוכל מאכל, שאף אם יהא נראה המאכל כמו שלוקח רפואה, אין שום חשש שחיקת סממנים, שלא גזרו רק על 'מעשה רפואה' ולא על אוכל, ואף אם הרואים יראו שעושה רפואה, מ"מ אין כאן רפואה שיהא אסור, משום שהשינוי מפקיעו ממציאות המעשה, וכן מצינו להשו"ע הרב בדין שינוי, בסעיף יט בחולה שאב"ס שכתב שמותר לעשות לו אפילו דאורייתא בשינוי, והיינו משום דשינוי קל הרבה משאר איסורי דרבנן, משום שאף שעושה איסור בכל זאת כיון דהשינוי הוא בעצם העשייה, א"כ במידה מסוימת אין עושה כלל המעשה.

וכעין חילוק זה מצאנו גם בדברי הקרבן נתנאל (אות צ והובא לעיל), שכתב שלשיטת התוס' שהעמידו הגמ' בדף קח שהתירו לתת הקילור ע"ג העין אף בשבת עצמה, מיירי בכריא ולתענוג, ובדף יח דאסרו לתת בשבת עצמה והתירו רק מער"ש, מיירי בחולה, צ"ל שלדבריהם שאין חילוק בדין רפואה בין צלול לעב, שבחולה שאסרו אסרו אף בצלול, משום גזירת שחיקת סממנים, ובכריא שהתירו התירו אף בעב, (כי אם משום ממרח), משום שלדבריהם עיקר דין גזירת רפואה הוא ב'מעשה הרפואה', דהיינו בכוונת העשייה ולא בצורת ומציאות הרפואה.

הרב חיים דוד בר"א אייזנשטיין

## בענין מאכל בשרי קר המונח בשקית שנפל לתבשיל פרווה רותח

שאלה: הכניסו בטעות שקית ובתוכו אורז בשרי דהיינו שנתבשל עם בשר [בטשולנט] לתוך קדירה רותחת של מרק ירקות [פרווה], ומיד הוציאו את השקית, והשקית היה קפוא וגם עכשיו נשאר קר. ויש לדון האם המרק נהיה בשרי או לא.

שאלה זו תלויה בכמה נידונים וסוגיות ויש בה כמה צדדים להקל ונכתוב בקצרה הנידונים, ובהמשך נפרטם אחד לאחד.

א' יש לדון כאן מצד דיני תתאה גבר אם אמרינן תתאה גבר גם כשהעליון נשאר קר ואת"ל דאמרינן כן עדיין יש לדון מצד שכאן מונח בתוך שקית ובמונח בתוך כלי יש מקום לומר דלא אמרינן תתאה גבר על המאכל.

ב' מצוי שהאוכל מונח בכ' שקיות ויש לדון דאפי' אם נתחמם, הבליעה מהאורז נבלע בשקית, אבל לא יוצא לשקית השניה, כיון שמכלי לכלי אין יוצא בלא רוטב ויש לדון אם שקית הוה כלי, ואפי' אם יש שם רוטב יש לדון אם רוטב קר מיקרי רוטב או לא.

ג' יש לדון מצד דיני נ"ט בר נ"ט אם האורז כאן הוא נ"ט וכשנכנס למרק הוה נ"ט בר נ"ט, ועתה נבארם אחד לאחד.

נוקט להלכה דמסתימת כל הפוסקים משמע כחחור"ד]. וא"כ נפשט לנו הספק הראשון דזה ברור דאף שהאורז נשאר קר מ"מ אמרינן ביה תתאה גבר והמרק החם גבר עליו.

אלא שמ"מ יש לדון שהרי המאכל מונח בשקית וא"כ המרק גובר על השקית ועל זה נאמר תתאה גבר, אבל השקית אינו גובר על האורז שבתוכו וא"כ לא יצא שום בליעה מהאורז לשקית, [ומה שבלוע טעם של בשר בשקית עצמה אינו עושה בשרי את המרק כיון שזה נ"ט בר נ"ט, וכל הנידון שלנו הוא מצד האורז שעליו לא נאמר הדין של נ"ט בר נ"ט כמבואר בפ"ת סי' צ"ה ס"ק א' דמאוכל לאוכל לא הוה נ"ט בר נ"ט ודלא כהפני אריה שם ויבואר בהמשך].

אמנם עדיין קשה דאם כנים דברינו שכשהעליון מונח בכלי לא שייך תתאה גבר מצאנו סתירה בדברי החור"ד עצמו דבסי' צ"ב ס"ק כ"א על דברי הש"ך שם בס"ק ל"ב שאם זב חלב רותח על הכירה,

**א' אם אמרינן תתאה גבר כשהעליון  
נשאר קר והאם אמרינן כן גם  
כשהמאכל העליון מונח בכלי**

הנה ידוע מה שכתב החור"ד בסי' צ"א ס"ק ה' דבכל תתאה גבר החתיכה העליונה לא נעשית כמו התחתונה ואם יניחו חתיכה נוספת על החתיכה העליונה ודאי שלא יהיה בזה תתאה גבר שהרי החתיכה העליונה נשאר קר אלא שהתחתון גובר עליו להפליט ממנו ולהבליע בו, והיינו דכל הנידון דתתאה גבר ועילאה גבר אינו שמחממו כפשוטו שנעשה חם, אלא שכח החום גובר על הקור ולכן מפליט ומבליע אבל במציאות נשאר קר, ול' הש"ך בסי' צ"א ס"ק ו' שהתחתון מחמם העליון הצונן משמע קצת דהכוונה כפשוטו שמחממו, אך אפשר לפרש כוונתו שכח החום גובר על העליון ולכן מפליטו [ומדברי היד יהודה בכמה מקומות חזינן דגם ס"ל כן. ועי' מנחת פיתים סי' צ"ב שאף שיש לו צד שהמנח"י חולק על זה גם הוא

עומד נגד דברינו אולי יש לומר דהש"ך מיירי שהקדירה באמת נתתממה ונהיה יד סולדת דבכה"ג ודאי שאין שום ויכוח שהקדירה מפליט ומבליע שהרי הוא עצמו נהיה חס וכמו שהיד יהודה בס"ק נו שם מאריך לישב דברי הרמ"א בס"י צ"ב ס"ח דכשזיעה עולה ממחבת של חלב לקדירה עם בשר נאסר התבשיל שגם שם לכאור' מבואר כהש"ך וביאר שם היד יהודה דמיירי שהקדירה עצמו נהיה יד סולדת מכח הזיעה אבל בש"ך לא תי' כן וצ"ע].

**ב' כשהמאכל מונח בב' שקיות אם יש לחקל מדין דאינו יוצא מכלי לכלי בלא רוטב ואם רוטב קר מיקרי רוטב**

והנה באופן שמונח בב' שקיות אף אם נחמיר דאמרינן כאן תתאה גבר אבל הרי ידוע היסוד דמכלי לכלי אין יוצא בליעה בלא רוטב וכדפסק הרמ"א בס"י צ"ב ס"ח ובס"י צ"ג והט"ז בס"י צ"ז ס"ק ג' דקדירות נוגעות זו בזו אף שלכתחילה אסור, בדיעבד מותר כיון שלא יוצא בליעה בלא רוטב וא"כ אף אם האורז יתן טעם בשקית הטעם לא יצא לשקית השניה ולא יבא כלל טעם למרק.

אלא שיש לדון אם היה לחלוחית בין השקיות אי מיקרי רוטב וידוע יסוד החו"ד בס"י צ"ב ס"ק כ' דצריך רוטב ממש כדי שיעבור מכלי לכלי ולחלוחית אינו כלום לגבי זה [ויש לדון מה השיעור בזה שהרי החו"ד מביא ראיה מכל צלי שאין יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ושם הרי הם לחין הרבה וחזינן דהרבה לחות גם לא מיקרי רוטב אבל מסתבר דהמעט שיש בין ב' השקיות לא מיקרי רוטב].

ואף אם היה שם הרבה רוטב בין השקיות אם זה היה קפוא מסתבר דקרה אינו רוטב שהרי כל המעלה של רוטב הוא שאינו גוש והוא דבר זב ולכן יש בכחו להוציא בליעות אבל כשהוא גוש זה ודאי אינו רוטב, [שוב העירני הרב מאיר בוקשפן שליט"א דבפוסקים מצינו שלקרח יש דין של כבוש

והעמידו עליו קדירה ובתוכו תבשיל נאסר הכל מדין תתאה גבר "ואפילו התבשיל" הק' החו"ד דאף אם נאמר תתאה גבר זה דווקא בחתיכה אבל בכלי הרי פסקינן בס"י צ"ד ס"א דחס מקצתו לא חס כולו וא"כ אף ששולי הכלי נתחממו הרי כל הכלי נשאר קר וכ"ש המאכל שבתוכו וא"כ למה נאסר התבשיל ואף אם נאמר דמיירי שהחלב עולה כנגד הקדירה, כגון שמונח בגומא, ומגיע עד נגד התבשיל עדיין אין לאסור כיון שמחתיכה לחתיכה לא יוצא בלא רוטב והרוטב הרי קר ולא נקרא רוטב, עכ"ד. וקשה מה הוצרך החו"ד דאף אם אמרינן תתאה גבר, בכלי לא אמרינן, והרי כאן גם בחתיכה לא נאמר תתאה גבר כיון שזה כמו החתיכה העליונה שמה שמונח עליה לא מתחמם, וכאן על הכלי נאמר תתאה גבר אבל על המאכל שבתוכו ודאי דלא אמרינן כן, ומשמע כאן מדברי החו"ד שאם זה לא היה כלי היינו אומרים תתאה גבר ובאמת כששוקע בחלב פוסק החו"ד שהחתיכות יאסרו ורק משום שהרוטב קר ומחתיכה לחתיכה אינו יוצא הוא מיקל והרי אין כאן תתאה גבר.

שוב מצאתי שהיד יהודה [בפי' הארוך ס"ק מ"ד] כבר הקשה כן וז"ל: אך זה הדבר הוא תימה דהגם דתתאה גבר ומחמם העליון להפליט ולהבליע בתחתון וכו' אבל שיהא מועיל להצונן שיפליט גם לצד השני שאם יניח דבר קר על קר העליון שיאסור ממנו דבר זה לא שמענו כלל, עכ"ל. וקצת צ"ע שלא הק' מדברי החו"ד עצמו בס"י צ"א ס"ק ה'

ולכאור' צ"ל שהחו"ד כאן לרווחא דמילתא הק' מצד דחס מקצתו לא חס כולו אבל אה"נ שגם בחתיכה בכה"ג לא נאמר תתאה גבר, אך לדינא ודאי ס"ל כהיסוד שכתב בס"י צ"א שזה מותר וא"כ נוכל להתיר כאן המרק עם חלב מצד שזה מונח בשקית ועל האורז התתאה אינו גובר ולא נפלט כאן שום טעם בשר. [וליישב דברי הש"ך שם שאוסר התבשיל ולכאור' זה

כפתור ופרח, דהנה ידועים דברי התוס' בחולין זו: [ד"ה עד שמגיע לגיד] דצלי אוסר כדי נטילה והקשו על זה דהא בר גזולא שנפל לכדא דכמכא והיינו שנפל חם לתוך צונן וסגי שם בקליפה והק' האחרונים [הרעק"א בסי' צ' ובסי' צ"א ס"ז, והחור"ד בסי' צ"א ס"ק י"ג והבית אפרים בפ"ת שם], דמה ענין חם לתוך צונן לצלי, דבצלי בעי נטילה, וחם לתוך צונן סגי בקליפה דאדמיקר וכו', ומה הק' תוס'.

ותי' האחרונים כמה מהלכים בזה, והחור"ד בסי' צ"א ס"ק י"ג ביאר בזה דכשנפול בשר לתוך חלב לא מיקרי החלב תתאה כיון שהבשר שוקע בתוכו וחוזר ומתבשל בו, והוא נהיה התתאה ובאמת שכבר הק' הרשב"א קו' זו דבכל בשר לתוך חלב הבשר שוקע בתוכו ונעשה תתאה ותי' דמ"מ החלב גובר כיון שהוא במקומו והכא קיי"ל כמבואר במחבר שהבאנו מסי' צ"א סעיף ד' דבשר שנפל לתוך חלב רותח תתאה גבר [וכבר הביא הש"ך דברי הרשב"א בסי' צ"א ס"ק כ"ג וכן בסי' צ"ב ס"ק ל"ו] וכתב החור"ד שהתוס' והרא"ש שהק' קו' זו לא ס"ל כהרשב"א אלא ס"ל דבאמת נעשה הבשר תתאה ובזה מבאר את שי' הראשונים [הובאו בש"ך סי' צ"א ס"ק כ"ו] דכל בשר צונן שנפל לחלב רותח סגי בנטילה כיון שהחלב לא הוה תתאה ולכן לא אוסר כולו, וזהו גם כוונת התוס' להקשות שזה כמו צלי דסגי בנטילה.

ולכאנ' זה תמוה מאוד דאם סוברים שהבשר שוקע ונעשה תתאה א"כ יאסר כולו דהרי הוא נעשה התתאה ומתבשל ברוטב ולמה סגי בנטילה, ומה פשרה היא זו, ממ"נ אי הוה תתאה יאסר כולו, ואי הוה עילאה ליסגי בקליפה ולפי מה שכתבנו לעיל יש לבאר בפשיטות שהם סוברים דרוטב צונן לא מיקרי רוטב וא"כ אף שבשר רותח נפל לחלב ונהיה תתאה אבל החלב אינו רוטב כיון שהוא צונן ורוטב צונן אינו כלום והוה כצלי בשר רותח בלא רוטב שנגע בו טיפת חלב וסגי בנטילה היוצא לנו לפי"ז מבואר

ומעביר בליעות, אך מ"מ יש לחלק]. וגם אם נמס כבר אלא שעדיין לא נתחמם והרוטב הוא קר, לכאנ' רוטב קר אינו רוטב וכמו שהבאנו לעיל דברי החור"ד בסי' צ"ב ס"ק כ"א וכן מבואר בדבריו בסי' צ"א ס"ק ז' וכמו שנבאר.

דהנה מצאנו בסי' צ"א ס"ד כתב המחבר שאם נפל בשר צונן לתוך חלב רותח או חלב צונן לתוך בשר רותח הכל אסור משום דתתאה גבר, וכתב שם הט"ז ס"ק ה' דהיינו דווקא באיסור מחמת עצמו אבל באיסור שבלוע בחתיכה אינו יוצא בלא רוטב ע"כ, והק' האחרונים דהרי כאן מיירי שיש רוטב שהרי החלב הוא רוטב ותתאה גבר ומתחמם החלב, ומדברי הט"ז משמע דכאן זה בלא רוטב ולכן רק כשהאיסור בעין אוסר, ואם הט"ז קאי על הציור שהחלב רותח והוא התחתון ודאי קשה, אלא שהפרמ"ג כתב דאפי' אם נאמר דקאי על הציור הב' דהבשר רותח והחלב צונן "אפשר" תתאה גבר ומרתיח לרוטב העליון, והיינו שגם כשהחלב צונן נקרא רוטב כיון שתתאה גבר, [ונסתפק לו להפרמ"ג דבר זה שהרי כתב בל' אפשר], והרעק"א גם הק' כן דהכא הוי רוטב כיון דתתאה חם וגובר החלב מיקרי רוטב משמע דקאי על הציור שהחלב צונן ומ"מ כיון שתתאה גבר מיקרי רוטב, ומשמע מדברי שניהם דאף רוטב צונן מיקרי רוטב כשהתתאה גבר, ואין מסתבר לומר שהחלב באמת נהיה חם.

ועי' ביד יהודה [צ"א ס"ק י"א ד"ה אך לכאנ'] שכתב דאולי זהו באמת כוונת הט"ז שסבר דרוטב צונן לא מיקרי רוטב וא"כ אף דתתאה גבר הרי אין הכוונה שמחממו ממש, כמו שכתבנו בתחילת דברינו, והרי נשאר צונן ואין לו כח להוציא מחתיכה לחתיכה, היוצא מדברינו שנחלקו הט"ז והפרמ"ג והרעק"א, דהט"ז סבר שאינו נקרא רוטב והפרמ"ג מסתפק והרעק"א פשיטא ליה שמיקרי רוטב.

ומצאתי בזה בסיעתא דשמיא דבר נפלא שלכאנ' הרעק"א הק' קושיא זו לשיטתו

מיקרי כלי וחזינן דבעובי דק כזה גם מיקרי כלי אבל עדיין יש לומר שביצה הקליפה קשה ואולי שקית שהיא רכה זה שונה, אך מצאנו בגמ' חולין צ"ז, לגבי כוליא דחלבה שקרום נקרא כלי לגבי בליעות אך כמובן שקשה לדמות בזה מילתא למילתא שהרי תלוי בסוג של החומר ולא רק בדקות ועביות ולכאור' אין דבר ברור בזה, שוב מצאתי שכבר הביא ראייה זו באגרו"מ יו"ד ח"ג סי' י"ד ומשמע שם דמסיק שזה כלי, ושם מיירי לענין שבישלו תרנגולת ובתוכה כבד המונח בשקית פלאסטיק, ומתחילה רצה להחמיר, דאף שחזינן שמים לא עוברים דרך הנילון מ"מ בליעות יכולים לעבור, אך לבסוף חזר בו, משום הא דכוליא בחלבה, אלא שלמעשה מחמיר שם מחשש שנקרע השקית. ושם הנידון יותר חמור, משום שזה איסור דם ממש, ועכ"פ נראה שכשרואים שהשקית שלימה אין להחמיר, וכן שמעתי מכמה מורי הוראה שליט"א לגבי נידון דידן.

**ג' כביאור חידוש החו"ד דלא אמרינן  
נ"ט בר נ"ט בשעת בישול יתבאר בזה  
ב' מהלכים ונפק"מ ביניהם**

עוד יש לדון כאן דלכאור' אף אם יוצא בליעת בשר מהאורז למרק הרי זה נ"ט בר נ"ט ומותר בחלב, דהיינו טעם א' מהבשר לאורז וטעם ב' מהאורז למרק, אבל לכאור' זה אינו דהרי ידועים דברי הפרמ"ג שמאוכל לאוכל לא אמרינן נ"ט בר נ"ט גם דעת הרבה אחרונים כן, [עיי' בדה"ש סי' צ"ה ציונים (י)] ודלא כהפני אריה שם וא"כ מהבשר לאורז ומהאורז למרק לא הוה נ"ט בר נ"ט.

אלא שיש לדון בזה שהרי כאן הבשר נכנס לשקית ומהשקית לאורז [שהרי גם בפעם הראשון בישלו את האורז בשקית] וא"כ הוה נ"ט בר נ"ט טעם א' בכלי וטעם ב' באוכל אולם גם זה אינו שהרי כתב החו"ד בסי' צ"ה ס"ק א' ובסי' צ"ז ס"ק ד' דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט בשעת בישול

מכל דברי הראשונים הנ"ל שרוטב צונן אינו רוטב והנה הרעק"א בסי' צ' [ס"ק ב'] גם הביא דברי התוס' הנ"ל ורצה לתרץ כהחוו"ד אלא שהק' דא"כ זה בישול שהרי יש כאן רוטב ואח"כ כתב וז"ל זולת שנחלק דלענין זה הוי תתאה עכ"פ כמו צלי והוא דוחק להסביר והיינו שעל יסוד זה שביארנו שאצל החו"ד היה פשוט דאם הבשר הוא שוקע סגי בנטילה והיינו כיון שהרוטב צונן [וכמו דפשיטא ליה להחוו"ד בכמה מקומות דרוטב צונן לא מיקרי רוטב] כתב הרעק"א שהוא דוחק להסביר ומבאר מדבריו שהבין בפשיטות דרוטב צונן מיקרי רוטב, ובזה מובנים דברי הרעק"א לשיטתו שמק' על הט"ז בסי' צ"א ס"ק ה' דהוא תמוה שהרי תתאה גבר "ומיקרי" רוטב כיון שרוטב צונן מיקרי רוטב, והוא כפתור ופרח.

היוצא מדברינו דדעת החו"ד בכל מקום דרוטב קר לא מיקרי רוטב וכן דעת היד יהודה שהבאנו [בסי' צ"א ס"ק י"א] אלא שעשה שם מחלו' ראשונים בזה, אבל למעשה גם משמע דנוקט דרוטב צונן לא מיקרי רוטב, וכתבנו שלכאור' הפרמ"ג הסתפק בזה, והרעק"א חלק על זה וצ"ע למעשה איך ננקוט בזה להלכה, באופן שיש רוטב צונן בין ב' השקיות.

[ואגב גררא יש לעי' לפי"ז מה שנהגו הרבה להחמיר בפסח לא להניח קדירה חמה על השיש מחשש של בליעות חמץ ואף שמגעילים השיש חוששים שההגעלה אינה כדינה ולא סומכים על זה שמניחים על השיש ניר כסף וכדו' כיון שאולי יש קצת לחלוחית רוטב על השיש ויוצא בליעה מהשיש דמכלי לכלי יוצא ע"י רוטב ולפי דברינו יש מקום להקל בזה כיון שהרוטב קר ולא מיקרי רוטב ואולי משום חומרא דפסח החמירו בה וצ"ע].

והנה כל זה הוא אחר שהנחנו דשקית הוה כלי, ובאמת שיש לדון מה הגדרה של כלי לגבי שלא יוציא בליעות בלא רוטב, ומצאנו בסי' צ"ה ס"ד דקליפת הביצה

הוא כ"ש מכלי ועי"ש שביאר כיון שמכלי הרי יוצא בליעה בלא רוטב וא"כ קל יותר להוציא ממנו בליעה ואעפ"כ זה נ"ט בר נ"ט כ"ש באוכל וברור שדברים אלו מובנים רק אם למד שנ"ט בר נ"ט הוא מפני שלא יוצא כל הבליעה, [ולמעשה הרי נוקטים דלא כהפני אריה דבאוכל לאוכל לא מיקרי נ"ט בר נ"ט וא"כ לכאור' הביאור כמו שכתב ביד יהודה] יהיה איך שיהיה, לפי ב' המהלכים כאן זה לא שייך כיון שלטעם שלא יוצא כל הבליעה זה רק כשאינו מקושר אבל במקושר נכנס כולו לתבשיל [וכמבואר בדברי החו"ד בסי' צ"ז להדיא עי"ש בלשוננו], ולמהלך שהכלי מקלקלו פשוט דזה רק כשנבלע בכלי ונעצר שם ואז כשבלוע בתוך הכלי הכלי שולט עליו לקלקל אבל אם מעולם לא נעצר בכלי, ומיד הלך לתבשיל הרי לא מספיק להתקלקל, ואז הקדירה זה כמו שהבליעה עבר דרך צינור ולא התקלקל כלום, וא"כ אפי' נ"ט אחד אין כאן.

שוב התבוננתי דלכאור' לדברינו יצא חומרא גדולה בדבר המצוי שמניחים חלה בשבת על סיר הטשולנט כדי שיתחמם, ודנו בספרי זמנינו מה דין החלה לגבי לאכלה עם חלב ולגבי המתנת ר' שעות ולענין לאכלה עם חלב, פשוט דלדברי החו"ד שהבאנו לעיל אסור שהרי זה נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, אלא דלענין המתנת ר' שעות הביא בספר דרכי הלכה [כשרות הבית פי"ג הע' י"ט] שהגר"מ ברנסדורפער זצ"ל אמר לו שצריך להמתין ומהגר"ח קנייבסקי שליט"א שמע שהמנהג להקל, ולכאור' אם נאמר דנ"ט בר נ"ט בשעת בישול זה ממש כמו מאוכל לאוכל והוא כתבשיל של בשר א"כ צדקו דברי הגר"מ ב' שהרי זה כתבשיל של בשר שנהגו להחמיר לענין המתנה, ואם המנהג להקל בזה יהיה ראייה דנ"ט בר נ"ט בשעת בישול אינו כתבשיל של בשר ממש.

אך באמת אפשר לומר דאין זה תלוי בזה שהרי בהמתנת ר' שעות מצאנו בש"ך סי' פ"ט ס"ק י"ט שהקיל אפי' בקערה שאינה מקונחת ושמו שם תבשיל ולא היה ס' נגד

וטעמו דהרי קי"ל שטיפה שנופלת על קדירה מבחוץ נכנסת מיד לתוך הקדירה וזה מדין "מקושר" דכל הבליעות שבדופני הקדירה מקושרים למאכל והוא כאילו שהקדירה והמאכל הם גוף אחד וא"כ מיד שנכנס לקדירה נכנס למאכל ולא מיקרי נ"ט בר נ"ט [ועי' בפ"ת [סי' צה ס"ק א']. שהביא שהבית אפרים חולק עליו וכן יש מדייקים מהפרמ"ג משב"ז ס"ק ב עיי"ש] א"כ ה"נ כשהבשר נבלע בשקית עם האורז בשעת הבישול לא מיקרי נ"ט בר נ"ט.

אולם העיר לי ידידי הרב יואל עהרנרייך שליט"א דלכאור' אין כוונת החו"ד שכשנכנס בשעת בישול הוא כמאוכל לאוכל ממש וכאילו האורז מתבשל עם הבשר ממש, אלא שאינו נ"ט בר נ"ט שאין כאן ב' טעמים אבל נ"ט אחד הוא כיון שלמעשה לא נבלע הבעין של הבשר באורז אלא נבלע קודם בקדירה וזה רק טעם אלא שמהקדירה למאכל לא מיקרי נ"ט שני כיון שזה מקושר ומיד נכנס למאכל אבל נ"ט אחד מיקרי וא"כ ה"נ כשהבשר נכנס לאורז זה לא נ"ט בר נ"ט. אבל זה נ"ט אחד וכשמבשלו במרק ושוב יוצא מהאורז למרק דרך השקית בשעת הבישול הוא עוד נ"ט אחד וא"כ זה נ"ט שני והוא נ"ט בר נ"ט ומותר לאכלו בחלב.

ולפענ"ד לא נראה כן שהרי יסוד דברי החו"ד הם שהמאכל והקדירה חשובים אחד והוא כאילו נפל ישיר לתבשיל כמבואר בלשונו והביאור בזה דהרי כל נ"ט בר נ"ט ההבנה בזה או שנקלש בהיתר שנכנס בו והיינו שההיתר גובר עליו ומקלישו וכן מבואר ביד יהודה סי' צד ס"ק י"ט בארוכה, וכן נראה בכמה מקומות ואחד מראיותיו הוא מהא דבב' כלים וג' נ"ט התירו הראשונים יותר מפני שהכלי מקלקלו, או שנאמר דכשיוצא הבליעה ממקום למקום מתמעט והולך, שהרי לא כל הבליעה יוצא וחלק מסתרך ונשאר במקום ולכן הטעם מתמעט וכן נראה שלמד בשו"ת פני אריה ולכן לא חילק בין אוכל לכלי וכתב שבאוכל

הבשר שאי"צ להמתין ובפשטות הביאור      דלגבי נידון דידן לאכול המרק עם חלב אין  
 שם כהיד יהודה שזה לא מיקרי אכילת בשר      שום היתר מצד נ"ט בר נ"ט, [ועי' בספר  
 וכאן לכאור' לא גרע משם וא"כ נוכל לומר      עיונים בהלכה סי' ל"א].

### סוף דבר נראה דיש להקל לאכול המרק עם חלב

א': דלא אמרינן כאן תתאה גבר כיון שמונח בשקית.  
 ב': ואם מונח בב' שקיות ודאי יש להקל שאין יוצא מכלי לכלי בלא רוטב ואפי' אם נאמר  
 שהיה קצת רוטב הבאנו ראיות דרוטב צונן לא מיקרי רוטב.  
 ג': אבל מצד נ"ט בר נ"ט אין להקל כאן שהרי זה נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, ואף ששמעתי  
 ממורי הוראה שיש לדון אם שקית נקרא כלי מ"מ בנידון דידן הסכימו עמי להלכה, מלבד  
 שיש לצרף את דברי החמודי דניאל הובא בפ"ת סי' ק"ה ס"ק ח' דבכל פעם שמוציא מיד  
 החתיכה האסורה יש להקל כיון שיש קצת זמן עד שמתחיל לפלוט ואף שאין ברור השיעור  
 בזה מ"מ אפשר לצרף דבריו להקל.



# לשון חכמים

הרב נחום זאב רוזנשטיין

הרב משה אייזיק בלוי

## מנהג אמירת אקדמות והמעשה המופלא שנקשר בו

המקור הקדום ביותר למנהג אמירת 'אקדמות'

בקהילות אשכנז נהוג מקדמת דנא לומר בחג השבועות פיוט מיוחד בקריאת התורה. פיוט זה נאמר בארמית ומתחיל במילים "אקדמות מילין". מנהג זה הוזכר בספרי רבותינו הראשונים, ומובא במחזורים כתב יד ישנים כבר במאה הי"ג דהיינו לפני 800 שנה. במנהג זה נכרך מעשה מופלא. ונסה לסקור את תולדות המנהג מחברו והמעשה המופלא שנקשר בהם.

בספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר שהיה רבם של גדולי בעלי המנהג האשכנזיים נאמר "בשבועות אומרים הדיברא" 'אקדמות מילין' אחר סיום פסוק ראשון דקריאת התורה שהוא "בחודש השלישי באו מדבר סיני". מנהג זה הובא גם בספרי תלמידיו רבי אייזיק מטינא (ספר המנהגים) ור' זלמן יענט. ואף המהרי"ל אבי מנהגי אשכנז שחי באותו דור כותב בספר המנהגים שלו (הלכות שבועות ד"ה [ג] ש"צ) "במגנצא אין אומרים שום דיברא<sup>2</sup> רק יום ראשון 'אקדמות מילין' בסיום פסוק בחודש השלישי".

מנהג זה נפסק להלכה בספרי הפסק וביניהם הלבוש שכתב (או"ח תצד א) "ואומרים 'אקדמות' אחר פסוק ראשון שהוא שבח על בחירת השם יתברך בישראל ונתן לנו את התורה", וכ"כ הוזכר בט"ז (שם סק"א, ראה להלן), ובמגן אברהם (סי' קמו סק"א), באליה רבא (שם סק"א, וסי' תצד סק"ה), במשנה ברורה (סי' תצד סק"ב), בשולחן ערוך הרב (שם סעיף ז) ובערוך השולחן (שם סעיף ד).

### שם מחבר האקדמות ותוכן האקדמות

בספרי המנהגים שהבאנו לא הוזכר שמו של מחבר הפיוט אבל באקרוסטיכון [ראשי התיבות הראשונות בכל משפט] של הפיוט אנו מוציאים את שמו "מאיר ברבי יצחק יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן וחזק ואמץ". רבי מאיר חי לפני כ-900 שנה והיה מרבותיו של רש"י, כמובא בסודר רש"י (סי' קעד, ושכלי הלקט סי' רצ) "ושמעתי מפי אותו צדיק, והנהגתי אני במקומי". ונפטר בחייו שהרי מביא פירושים בשמו בפירושי הנ"ך (הושע ו ט, עמוס ג יב, ותהילים עג יב), בתוספת התואר "זכר צדיק לברכה".

1 כל פיוטים בארמית (במחזור ויטרי וכדו') הנאמר בחג השבועות, נקרא דיברא, אולי ע"ש עשרת הדברות.

2 אין אומרים הפיוטים אמר יצחק, ארכין והנוספים שבמחזור ויטרי וכדו'.

תוכן הפיוט מתחיל בבקשת רשות<sup>3</sup>, ואח"כ ממשיך בשבחה להקב"ה שברא את העולם רבבות המלאכים וצבא השמים העומדים ומשרתים אותו, ופחד והדרת גאונו, ושליטתו בכל העולמות, ושבח עם ישראל שחביבים עליו מהמלאכים, שלומדים תורה, ותפילתם מתקבלת, ומתואר מה שיקרה לעתיד לבא בקיבוץ עם ישראל, בהתנקמות בשונאי עם ישראל ובשכר הצדיקים בסעודת אכילת הלוייתן ושור הכר.

### מנהגי תרגום פסוקי התורה וההפטרה בזמן הגמרא ובזמן הראשונים

רבים וטובים ניסו להסביר מה טיבו של פיוט זה ולמה נאמר בארמית, ונאמרו השערות רבות בענין זה. ההסבר הנכון הוא שפיוט זה הינו פתיחה ורשות למתרגם, שהרי בזמנם היה נהוג לתרגם את פסוקי התורה תוך כדי הקריאה בה<sup>4</sup>.

מנהג תרגום פסוקי התורה תוך כדי קריאתה תחילתו בימי עזרא כמבואר ברמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"י) "מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים". מקור דבריו בגמרא מגילה (ג ע"א). הרמב"ם ממשיך ומפרט את דיני התרגום, "הקורא קורא פסוק אחד בלבד ושותק עד שיתרגם אותו התורגמן וחוזר וקורא פסוק שני, ואין הקורא רשאי לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד", כמבואר במשנה במגילה (כג ע"ב). בהמשך דברי הרמב"ם (ה"ג) מבואר שמתרגמים גם את ההפטרות אך שם אפשר גם אחר כל ב' וג' פסוקים<sup>5</sup>.

ברבות השנים הפסיקו לתרגם כמו שכתב הטור (או"ח סי' קמה) "בימי חכמי התלמוד היו רגילין לתרגם כדי שיבינו העם כי לשונם היה ארמי, וכו' ומשמע בדברי התוס' (מגילה כב ע"ב ד"ה לא שנו) שגם בימי חכמי התלמוד היו מקומות שלא היו מתרגמין, מכאן סעד למנהג שלנו שאין אנו רגילין לתרגם וכו', ונראה שהם היו רגילין לפרש להמון העם שהיו מדברים ארמית, אבל לדידן מה תועלת בתרגום כיון שאין אנו מבינין אותו", ואין לומר נלמוד מהם לפרש לעם בלשון שיבינו, דיש לומר תרגום שאני, שנתקן ברוח הקודש", עד כאן דברי הטור. וכך נפסק גם בשו"ע (שם סעיפים א,ג), "בימי חכמי הגמרא היו נוהגים לתרגם, כדי שיבינו העם. אין הקורא רשאי לקרות לתורגמן יותר מפסוק אחד, ואין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה הפסוק מפי הקורא, ואין הקורא רשאי לקרות פסוק אחר, עד שיכלה התרגום מפי המתרגם, ואין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מהמתרגם, ולא המתרגם יותר מהקורא, ואין הקורא רשאי לסייע למתרגם, שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה. וכו' והאידנא לא נהגו לתרגם, משום דמה תועלת בתרגום כיון שאין מבינים אותו".

בדברי הראשונים הקדמונים מבואר שאף שפסקו מלתרגם בכל השנה, מ"מ עדיין תירגמו בזמנים מיוחדים. וכך נאמר בספר העיתים (הל' ברכת ועונג שבת, סי' קעט) בשם רבי שמואל הנגיד שחי בסוף תקופת הגאונים "ובמקום דאיכא חתן וביום טוב נביא של ימים טובים, וביום הסיום הרבה עומדין ומתרגמין משום הידור".

ובתוספות למסכת מגילה (כד ע"א ד"ה ואם), כתבו שבזמנם נהגו לתרגם רק בשני מועדים, בשביעי של פסח ובחג השבועות. וז"ל "הא שאנו מתרגמין הפטרות של [שביעי של] פסח ועצרת טפי משאר ימים טובים, לפי שהן מדברות בנס היום כדי לפרסם הנס, וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס"<sup>7</sup>.

3 לתרגם הקריאה לאחר סיום האקדמות, ולא בקשת רשות להמשיך בפיוט, ופיוט 'ציב פתגם' יוכיח שם בקשת הרשות "בעית מיניה ית הורמניה" מופיעה בסוף הפיוט.

4 ומכיון שאסור לתרגם יותר מפסוק אחד בבת אחת, על כן נטילת הרשות מתקיימת לאחר קריאת הפסוק הראשון.

5 ואכן בפיוט 'ציב פתגם' שהוא להפטרה, הוא לאחר קריאת שני פסוקים.

6 אמנם בקהילות התימנים כולם, וחלק מקהילות הכורדים נוהגים בתרגום אף כיום בכל שבתות השנה.

7 אולי ס"ל להתוס' כ"העיתים' שתורה מתרגמים בכל שבת, וההפטרות חדלו מלתרגם בכל שבת והעמידום על ימים טובים בלבד.

כעין דברי התוס' מצינו בדברי ראשונים נוספים, וביניהם במחזור וויטרי שכתב רבינו שמחה תלמידו של רש"י (הלכות פסח, סימן קו) שכתב לגבי קריאת התורה בשביעי של פסח "וקטן מתרגם כל פסוק ופסוק מן ויהי בשלח, [ומשירה] כולה, שהיום עברו ישראל את הים. ומתרגם הפרשה לפרסם הנס. וכיון שנהגו לתרגם בתורה נהגו לתרגם אף בנביא, וכן בעצרת, ולא בשאר מועדים".

בדברי התוספות והמחזור ויטרי נאמר שמתרגמים בשביעי של פסח ובעצרת מפני הנס שנעשה בהם, ולא ברור לאיזה נס שנעשה בעצרת כוונתם, ואולי כיוונו לנסים שנעשו בזמן קבלת התורה. בדברי גדולי הראשונים כתבו כעין דברי התוספות, וז"ל ספר המנהיג (ח"א מהדורת מוסד הרב קוק עמ' נז-נח) "ויש עוד טעם אחר בקדיש [שנוהגים] לומר את הקדיש ארמית] לפי שעולי גלות בבל היה עיקר לשונם בארמית כרוב העניינים שבתלמוד שהיו מדברים בלשון ארמית שהיו מבינים יותר מלשון הקדש, ובקדיש שיש בו הזכרת קץ הימין וצריכין כל ישראל לעשות אותו בכונה על כן תקנוהו כך<sup>8</sup>, ובסדר קדושה [ואתה קדוש] יש טעם אחר [לכך שמתרגמים], כדי להאריך בקדוש שמו של הקדוש ברוך הוא ובמלכותו. ומטעם זה נהגו בפרובינצא וצרפת לתרגם האפטרות של [שביעי של] פסח וחג העצרת להאריך ולהרבות הנסים של גאולת מצרים, ולעצרת לכבוד מתן תורה<sup>9</sup>, זה טעם הנראה בעיני יותר".

וכך כתבו בספר ארחות חיים מלוניל (הל' תפילת המועדים אות ז), ובכלבו (סי' נב). וז"ל "ונהגו בשביעי של פסח ובראשון של עצרת לתרגם הפרשה כולה, כדי להבין לנשים ולעמי הארץ הניסים והנפלאות ולשכך אזנם, ויתנו לשם שבח והודאה על הדבר, כי באותו הזמן שנקבע המנהג היו מדברים הכל בלשון ארמית, ובזמן הזה לא זו המנהג ממקומו, אבל הוסיפו עליו לדרוש עשרת הדברות בלע"ז, וכן בשביעי של פסח מויושע עד סוף השירה, ומספרים נפלאות שעשה לנו השם ולאבותינו בלשון שיבינו הכל, וגם דורשין מה שעתידי הקדוש ברוך הוא לעשות כשיוציאנו מן הגלות, כמו שאמרו ז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, ושעתידי להחיות המתים לימות המשיח, לחזק לב מי שאינו יודע בענין הגואל ותחיית המתים, והוא ענין התקנה שתיקן משה לישראל להיות דורשין בהלכות הפסח בפסח וכן בכל המועדות".

וכך נאמר בספר עץ חיים לרבי יעקב חזן [ב"ר משה יהודה] מלונדריש שחי בתקופת הראשונים<sup>10</sup> "נהגו מימות עזרא לתרגם כל פסוק, להבין לעם, אבל עתה לא נהגו לתרגם שאנו מבינים העברי יותר מן התרגום. אך בשביעי של פסח ויום ראשון של שבועות מנהג, כדי לפרסם נס מצרים ובעבור כבוד התורה".

מנהג זה הוזכר גם בספר חזקוני על התורה (שמות כ יג) שכתב "בעצרת שהוא דוגמת מתן תורה מתרגמינן הדיברות". בדברי החזקוני שם מבואר שמנהג התרגום בשבועות גרם לכך שבחג השבועות קוראים את עשרת הדברות בטעם עליון [נגינות גדולות]. שמכיון שחג השבועות הוא דוגמת מתן תורה, ומתרגמים את הדיברות לפני כל אחת מהם, ורצו לתרגם כל דיברה ברצף מבלי להפסיקה, תיקנו לחבר את הדיברות ע"י נגינתם בטעם עליון, שהרי 'אין הקורא רשאי לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד' (רמב"ם הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"י, טור וש"ע או"ח קמה סעיף א'), ועל ידי נגינת הדיברות בטעם עליון נעשית כל אחת מהדיברות לפסוק אחד, שכל אחת

8 כעין דברי המנהיג לגבי קדיש מצינו בדברי התוספות (ברכות ג ע"א ד"ה ועונין) "מה שאומרים העולם שלכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו (ראה כע"ז במחזור ויטרי סי' פז, וסי' קכח, ושבולי הלקט סי' ח) וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי, אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט ע"א) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקדוש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם".

9 לכאורה זהו אף כוונת התוס' בפרסם הנס.

10 יצא לאור בשנת תשכ"ב-תשכ"ז ע"י מוסד הרב קוק עם הגהות הרב ישראל ברודי.

מהן דיברה לעצמה, משא"כ כשקוראים בשבת בחודש שבט את פרשת יתרו קורין "לא יהיה לך" ו"זכור", ולא מתרגמים את הפסוקים שהרי שמנהג התרגום בשאר שבתות השנה בטל, קוראים בטעם תחתון [נגינות הקטנות] כך שכל אחת מאותן שתי דיברות תהיה בת ארבעה פסוקים. [לשונו של החזקוני הובא בהמשך].

### פיוט האקדמות הוא 'רשות' למתורגמן ולכן נאמר בארמית

בזמן הקדמונים כאשר היו מתרגמים את פסוקי התורה וההפטרה, לפני אמירת התרגום היה אומר המתרגם פתיחה או רשות בארמית שהיא שפת התרגום. ובחג השבועות הרשות לתרגם בזמנם היתה בפיוט 'אקדמות' בנוסח הנאמר כיום [ולא המופיע במחזור ויטרי]. וא"כ מנהג אמירת 'אקדמות' כיום הוא שריד למנהג התרגום הזה אף שאין אומרים כיום את התרגום עצמו.

במחזורים מתקופת הראשונים מובאים פיוטים נוספים בארמית שכנראה אמר המתרגם תוך כדי קריאת התורה. סמוך לעשרת הדברות נאמר הפיוט "ארכין ה' שמאי"<sup>11</sup>, ויש מקומות שהוסיפו פיוט לפני כל אחת מעשרת הדיברות כגון "ארעא רקדא" לפני אנכי ה' אלוקיך, ו"אמר יצחק לאברהם אביך", לפני כבוד את אביך ואת אמך, ואת הפיוט "יציב פתגם"<sup>12</sup> שאמרו אחרי שני הפסוקים הראשונים של ההפטרה ביו"ט שני של גלויות. מנהגים אלו הוזכרו גם בספרי המנהגים שהבאנו לעיל. גם במחזור ויטרי שלפנינו (עמ' של"ה) הובא פיוט קצר הדומה בתוכנו ל'אקדמות', ואח"כ מובא התרגום לכל עשרת הדברות, ואחר כל דיבור מובא פיוט קצר בענין אותו דיבור.

מקור קדום נוסף למנהג זה נמצא בדברי רבם של כל בני הגולה המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת פראג) ח"ד סימן נט) "שאלת אם הקורא בתורה יכול לומר "דברא". הא אמר סוף פרק בני העיר (ל"ב ע"א) "הקורא בתורה לא יסייע למתורגמן כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה". וכך נאמר שם בדברי המהדיר "בחג השבועות בקריאת עשרת הדברות לאחר קריאת כל דבור ודבור היו

11 בספר מחזור ויטרי שהביא פיוטי רשות, פתיחה, הרחבה ותרגום לחג השבועות לא הובא הפיוט 'ארכין', כשם שלא הובא גם פיוט 'אקדמות', וכדלהלן, אמנם שאר הפסוקים הביאו את מנהג אמירת ארכין.

לתועלת המעינים הצגנוהו כאן: ארכין ה' שמאי לסיני ואמר למשה מהימנה תא סק: בני פלטין דידי לא יבְהַלְוֹנְךָ דְבַשׁ יְהוֹן סֶפֶךְ מִן רִישׁ: גוֹמְרִין דְּאַתּוֹן תְּוֹת נִוְרָה דְּנִמְרוּד וְלֹא יְכִיל לְמַכּוֹא רְגְלוֹי דְּסֶבֶךְ:

דְּבַק לִית הוּא נִוְרָא דְּמִלְאֲכֵי כֶךְ דְּעַמְךָ אֲשָׁא אֲכֵלָא אֲשָׁא: הָא אֲנָא מְלִבִּישׁ לֶךְ פּוֹרְפִירִין דִּידִי, דְּאִין קְרִיב מְלֶאכְא תְּנַגְשְׁנָה בְּהוֹן: וְקִבְעִית קְרַנִּי הוּדָא בְּרֵאשֶׁךְ דְּלִית גְּבִר דְּאַתְקִרְב לְוֹתְךָ: זְעֵרָא לֹא תְהוּי בְּאֶפְךָ מִשָּׁה דְּלִית אֵת יָדַע מַה חֲבַתְךָ עָלִי: חַי וְקַיִם אֲנָא דְּבְרֵאִית אֲקוּנְךָ עַד לֹא שְׁכַלְלִית רִוּמָא וּמוּכָא: טְרוּנֵי מְרוּמָא קְמוּ לְהוֹן תְּמַהִין דִּין אֲכַסְנָהּ הֲכָא מֵאֵן הוּא: יָה יְהִי רְשׁוֹ לְבִשְׂרָא וְדָמָא לְמַקְרַב הֲכָא וּמֵאֵן כְּדוֹ אֲנַפְרְטִין (נ"א וּמֵן כְּדוֹ אֲנָא אֲנַפְרְטִין): כְּדִ חֲמוּן מְלֶאכְאֵי דְעֵנִי כְּדִין לְהוֹן דִּין אֲכַסְנָהּ אֲנָא מוּדַע לְכוּן: לְעֵנוּתְנָא דְאַתְקִרִי מִשָּׁה רַעִיָהוֹן דְּבְנֵי מְהִימְנָא דְבִיתִי: מְכוּ שְׂמִיא וְרִמַּת אֲרַעָא וְאַשְׁתַּפַּח דְּקָאִים בֵּין חוּאֲתָא: נְעוּ מְלֶאכְיִין וְדַחִילוֹ אֲוּפְנִין וְגִלְגְּלִין כְּדִ חֲמוּן מִשָּׁה דְּקָרִב לְעַרְפְּלָא: שְׁעוֹרוֹת רִישָׁה קְמוּ לְהוֹן כְּתָרָא דְאַקוּנִין דִּיעֶבֶק חוּא מוּזַקָף לְקַבְלָה: עוֹל וְקָרִב לֶךְ הֲכָא רַעִיָהוֹן דְּבְנֵי צוּחַ מִן קְרִסְיָה מְלֶאכְא רְמָא: פֶּסֶל לֶךְ תְּרִין לוֹחִין מִן סְנַפִּירִנְךָ דְּתַחֲוֹת קְרִסְיָה דְּמִלְכָא חִיָּא: צְהִיל תְּהִי לְבַה דְּמִשָּׁה וְתוֹדִי דְּהָה אֵל רַחוּם אֲפִילְגוּס דִּידִיה: קְרִיבוּ מְלֶאכְאֵי לוֹת קְרִסְיָה דְּקִרְסִי וְאֲמִרִין בְּכַעַר מִנְךָ דְּלֹא יִשְׁלוּט בְּן: רִישָׁא דְכַפָּא בְּחוּטְרִיָה תְּכַר וְאֲנִן קִשְׁיִן לָה לְמַנְגְּשָׁא: שְׂדֵי אֲמַר לָה לֹא תְדַחַל מִשָּׁה דְּמַמְרֵי יְהוּי לֶךְ בְּסַעֲדֶךָ: תַּסֵּב אוּרִיתִי וְתַחֲוֹת לֶךְ דְּלֹא אֲשַׁכַּחִית בְּנִבְיָאֵי מְהִימְן קְוֹתְךָ:

12 להלן נוסח פיוט זה כמובא במחזור ויטרי (סי' קעד) "יציב פתגם. לאות ודגם. בריבוא ריבין עירין. עני אנא במיניא. דפסליו ארבעה טורין: קדמוהי לגומוהי נגיד ונפיק נהר דנורין. בטור תלגא. נהר שרגא. וזיקין דנור ובעורין: ברא וסכא. מה בחשוכה. ועימיה שריין נהורין. רחיקי צפא. לשון נרי. אית דקריין למנרתא צפיתא. שיטפא. ריהטא בלא שיטפא. וגלילין ליה דמטמרין: בעית מיניה. ית הורמניה. ובתרוהי עדי גוברין. ידעי הילכתא. ומתניתא. תוספתא. סיפרא וספרין: מלך חייא. לעלמייא. [ימגן] עם להון משחרין. אמיר עליהון. כחלא יהון ולא יתמנון היך כעפרין: יהוורין [כען] להון בקען. יטופן נעווי חמרין. רעותהון הב. ואפיהון צהב. ינהרון כנהור צפרין: ולי הב תקוף ועינך זוקף. חזי ערך. דבך כפרין. יהון כתיבנא. בנו לבנא. כאבנא ישתקון חפרין: כקאימנא. ותרגימנא. במליו דבחיר ספרין: יהונתן גבר [ענותן]. בכך ליה ינמטי אפרין: אמיר:

נוסח זה שונה במהותו מהמחזורים שלפנינו, שם כתבו בטעות בהדגשה שראשי התיבות של הפיוט הם 'רבי יעקב הלוי', ולצורך זה דילגו על חרוז אחד [כדקאימנא ותרגימנא], שהרי ידוע שרבי יעקב מחבר הפיוט הוא רבינו תם שלא היה לוי אלא ישראל, שהרי מסופר עליו שעלה לעלית 'שלישי'. [יתכן שמחוק את החרוז הזה של הפיוט כיון שלא ידעו מה קשור הענין של 'ומתרגימנא' לפיוט זה מכיון שהפסיקו בזמנם לתרגם].

אומרים פיוט הנקרא "דברא" ע"פ תרגום ירושלמי "דברא קדמאה", ונודע לנו י"ז "דבראות", והן לדיבר הראשון והשני והתשיעי ב' לכל אחד ואחד, לדיבר השלישי והשביעי ג' לכל אחד ואחד, ולשאר הדיברות, אחד לכל אחד ואחד".

השערה זו שה'אקדמות' היא פתיחה למתרגם נכתבה כבר ע"י רבי וולף היידנהיים הרוו"ה בחומש שהוציא בשנת תקע"ח בשם 'מודע לבינה', ובו השלמת פירושו 'הבנת המקרא', (שתחילתו הובאה בתנ"ך שהוציא בשנת תקנ"ז), בשלהי ספר שמות שם, בעמ' יג מעמודי הספר, במאמר שכותרתו 'הערה על קריאת הדיברות לפי חילופי נקודותיהם וטעמיהם'.

וכך נאמר שם בתוך המאמר (עמ' 26): 'חד מן קמאי הרב חזקוני הוא ראש המדברים [בענין השינוי בנגינת הקריאה של עשרת הדיברות שבין הקריאה בעצרת - חג השבועות, לקריאתם בשבת כשקוראים את ספר שמות בחודש שבט], והוא ראשם במעלה וראשם בזמן, [שהרי הרב רבינו יהודה ב"ר אליעזר תלמידו של רבינו אליקים בחיבורו מנחת יהודה, אשר חיבר בשנת ע"ג, כמבואר בהקדמתו, כבר הזכיר מפירושי הרב חזקוני בצירוף פירושי רבותינו בעלי התוס'], וכל דבריו מדוקדקים בתכלית הדיוק.

וכך אמר הרב חזקוני (שמות כ יד-טו): 'יש ברוב הדיברות שתי נגינות, ללמד שבעצרת שהוא דוגמא מתן תורה, ומתרגמינן הדיברות, קורין כל דיברת "לא יהיה לך" וכל דיברות "זכור" בנגינות הגדולות לעשות כל אחת מהן פסוק אחד, שכל אחת מהן דיברה לעצמה וכו'. אבל בחודש שבט כשקורין בפרשת יתרו כשאר שבתות השנה קורין "לא יהיה לך" ו"זכור" בנגינות הקטנות לעשות מכל אחת מהן ארבעה פסוקים".

ובהמשך המאמר (בעמ' 28) כותב רבי וואלף היידנהיים:

"ולשון 'ומתרגמינן הדיברות' שהזכיר הרב חזקוני העירני לתור אחר המנהג הקדום הזה. ואחר החקירה והדרישה מתברר לי גם מתוך הענין הזה כי הדיבור "אנכי" הוא נקרא מעולם פסוק לעצמו בכל מקום ובכל זמן.

כי דקדקתי במחזור כתב יד אשר לי אשר נכתב בשנת י"ח לאלף הששי, וחיפשתי ולא מצאתי בו הקריאה בשום מועד ממועדי ה' זולתי של בא' דשבועות ובשביעי דפסח. ובשני אלה היה כתוב שם המקרא עם התרגום, כי בזמן ההוא עדיין היה המנהג קיים להעמיד מתרגם אצל הקורא בשני הימים האלה, וכמבואר בתוס' במס' מגילה (דף כ"ד ע"א).

ואופן כתיבת המקרא עם התרגום הוא על זה הסדר. תחילה כתב פסוק "בחודש השלישי וגו'" (שמות יט א), ואחר כך 'אקדמות מילין וכו', והוא רשות ופתיחה למתורגמן מענינא דיומא. ובסוף 'אקדמות' כתב 'בירחא תליתאה וגו' שהוא תרגומו של "בחדש השלישי". ואחר כך כתב פסוק "ויסעו מרפידיים" (שם יט ב), ואחר כך תרגומו, ועדיין כותב והולך מקרא ותרגום מקרא ותרגום, עד פרשת "וידבר אלוקים" (שם כ א) שהקדים לפניה פיוט ארוך על סדר א"ב תחילתו 'ארכין ה' שמיא לסיני וכו', ואחר כך כתב פסוק "וידבר אלוקים", ואחריו תרגומו 'מליל ה' וגו' בצרוף פיוט ארוך מענין הפסוק, תחילתו 'ארעא רקדו שמיא זמרו וכו'. ואחר כך כתב פסוק "אנכי" עד "מבית עבדים" ואחריו תרגומו 'דברא קדמאה כד הוה נפק וכו', עם פיוט ודרוש ארוך מענין הפסוק על פי קבלת רז"ל. ואחר כך כתב "לא יהיה לך" עד "ולשומרי מצותי" ותרגומו 'דברא תנינא וכו'. ועל דרך זה כתב עשרת הדברים בעשרה פסוקים ובעשרה תרגומים עד גמירה. וגם הפסוקים שאחר הדיברות עד סוף פרשת יתרו כתב פסוק ותרגום.

וכל התרגומים הנזכרים לקוחים מתרגום ירושלמי המכונה אצלנו בשם 'ת"י' עם קצת שינויים ותיקונים. וכל הפיוטים האלה שבתוך הקריאה מתוקנים בלשון ארמי. וחתום בתוכם מאיר ברבי יצחק (עיין עליו במאמרי על הפיוטים). ולמדנו מזה אגב גררא כי הרשות היתה נתונה לכל מתרגם לדרוש בכל פסוק מענין הפסוק לפי חכמתו ובקיאתו בקבלת רז"ל ואין זה בכלל הפסקה בתורה.

ומכלל הדברים האלה גלוי לעינים כשמש בצהרים שמעולם לא נהגו לקרות "אנכי" ולא יהיה לך בפסוק אחד, שאילו כן לא היה רשאי למתרגם להפסיק ביניהם בתרגומו, שהרי אסור לקורא לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד, ואסור למתורגמן לתרגם עד אחר שכלה הפסוק מפי הקורא כדאיאתא במס' מגילה (כ"ד ע"א) וברמב"ם (פרק י"ב מהלכות תפלה).

ועכשיו אע"פ שכבר נתבטל המנהג הזה, דהאינדא לא נהגו לתרגם כדאיאתא בשו"ע או"ח סי' קמ"ה, מ"מ השארנו לנו שמץ דבר מן המנהג הקדום הזה בקיום פיוט 'אקדמות' אחר פסוק "בחדש השלישי"<sup>13</sup>, לזכרון המתורגמן. ובעבור שאין הקורא רשאי לתרגם בעצמו, שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה, לכן נראה בעיני המנהג שנוהגין באיזה מקומות שאין הש"ץ הקורא בתורה מנגן 'אקדמות', כי אם איש זולתו מן הצבור שהוא דמות המתורגמן". עד כאן דברי רבי וואלף היידנהיים.

לסיכום ניתן לומר שלפי המחזור הישן בכתב יד משנת ה' י"ח שהיה לפני רבי וואלף היידנהיים נהגו בזמן הראשונים בקריאת התורה בשבועות מלבד תרגום הפסוקים, לומר כמה פיוטים [חלקם כחלק מתרגום של אחת הדיברות]. וכך סדר הדברים: תחילה קוראים את הפסוק "בחדש השלישי וגו'" (שמות יט א), אחר כך אומר המתורגמן את הפיוט 'אקדמות מילין וכו', שהוא רשות ופתיחה למתורגמן מענין דיומא. אחר כך הוא מתרגם את הפסוק הראשון 'בירחא תליתאה וגו' שהוא תרגומו של "בחדש השלישי". ואחר כך קוראים את הפסוק "ויסעו מרפידים" (שם יט ב), ואחר כך אומר המתורגמן את תרגומו, וכך קוראים ומתרגמים את כל הפסוקים עד שמגיעים לפסוק "וידבר אלוקים" (שם כ א), ולפני שמתחילים פסוק זה אומרים פיוט ארוך על סדר א"ב שתחילתו 'ארכין ה' שמיא לסיני וכו', ואחר כך קוראים את הפסוק "וידבר אלוקים", ואחריו אומר המתורגמן את תרגומו 'ומליל ה' וגו', בצרוף פיוט ארוך מענין הפסוק, שמתחיל במילים 'ארעא רקדו שמיא זמרו וכו'. אחר כך קוראים את הפסוק "אנכי" עד "מבית עבדים" ואחריו אומר המתורגמן את תרגומו 'דברא קדמאה כד הוה נפק וכו', עם פיוט ודרוש ארוך מענין הפסוק על פי קבלת רז"ל. ואחר כך קוראים את הפסוקים "לא יהיה לך" עד "ולשומרי מצותי" ואומר המתורגמן את תרגומו 'דברא תנינא וכו'. ועל דרך זה אומרים את שאר עשרת הדיברות בעשרה פסוקים ובעשרה תרגומים, וגם את הפסוקים שאחר הדיברות עד סוף פרשת יתרו קוראים ומתרגמים.

השערת רבי וואלף היידנהיים [על פי המחזור שמצא], שפיוט האקדמות הוא שריד למנהג תרגום ההפטורות נכתבה גם בספר שולחן הקריאה ה' קריאת התורה סי' י"ז ס"א, וכן הביאו בשם רבי יעקב שמשון שפירא אביו של המהר"ם שפירא בספר זכרון לבנו שנקרא זכרון מאיר, וכ"כ בספר אוצר כל מנהגי ישורון.

אמנם יש להעיר שבמחזור ויטרי שהביא פיוטים רבים כפתיחה למתרגמים, לא הביא את פיוט האקדמות כלל. בנוסף לכך, מצינו פיוטים שנדרו משביעי של פסח לשבועות ולהיפך, כגון פיוט "יצייב פתגם" שבמחזור ויטרי נמצא בשביעי של פסח, ובמחזורים שלפנינו הובא כפיוט פתיחה למתרגם להפטרה של היום השני של חג השבועות<sup>14</sup>.

### בקשת הרשות של המתרגם ותרגום ההפטורות

לפי דברינו שה'אקדמות' הם פתיחה למתרגם, המילים בפיוט 'אולא שקילנא הרמן ורשותא' שפירושו בקשת הסכמה ורשות, וכן המילים 'בברי דברי' שפירושו 'ברשות הקב"ה', הם בקשת

13 במקור נכתב בטעות "בחדש הראשון".

14 יתכן לפי זה לומר שפיוט האקדמות המדבר על מה שעתידי להיות לצדיקים אחר ביאת המשיח, הינו פיוט שתיקנו לאומרו בשביעי של פסח, שהרי בספר ארחות חיים מלונל (הל' תפילת המועדים אות ז), ובכלבו (סי' נב) כתבו שנהגו בשביעי של פסח ובראשון של עצרת לתרגם הפרשה כולה, וכו', ומספרים [בשביעי של פסח] נפלאות שעשה לנו השם ולאבותינו בלשון שיכינו הכל, וגם דורשין מה שעתידי הקדוש ברוך הוא לעשות כשיצאנו מן הגלות. אם נאמר כך נצטרך לומר שהפירוש למילים שבפיוט האקדמות 'צבי ואיתרעי בן ויהב לן אורייתא' - שהקב"ה חשק ורצה בנו ולכן מסר לנו את התורה לא לאומות העולם, והמתרגם אומר שכעת עומד לתרגם את התורה שנמסרה לנו בסיני.

קבלת הסכמה ורשות שהמתרגם מבקש מהקב"ה והקהל כדי שיוכל להתחיל לתרגם בארמית ולכן גם הרשות בארמית, כיון שהרשות היא חלק מהתרגום.

ולכן ביום השני של שבועות בחוץ לארץ, כשאומרים את ההפטרה שבספר חבקוק כמבואר במסכת מגילה (לא ע"א), וכמבואר שם ברש"י ובר"ן שקוראים את ההפטרה הזו כיון שהנביא שם הוא מענין מתן תורה<sup>15</sup>, נוהגים שבתחילה קוראים את שני הפסוקים הראשונים של ההפטרה "וה' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ", "תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות", ואחרי כן אומרים את פיוט הרשות של רבינו תם 'יציב פתגם'. פיוט זה מסתיים במילים 'יהונתן גבר [ענוותן]'. בכך ליה ינמטי אפריץ, כיון שהמתרגם בבית הכנסת עומד לתרגם את תרגום יהונתן בן עוזיאל על ספרי הנביאים<sup>16</sup>.

הטעם לשינוי שבין 'אקדמות' ל'יציב פתגם', שאת ה'אקדמות' שאומרים ביום טוב ראשון הוא אחרי קריאת פסוק אחד של קריאת התורה, ואת ה'יציב פתגם' שאומרים ביום טוב שני הוא אחרי קריאת שני פסוקים בגלל ההלכה בדיני תרגום שכשמתרגמים את התורה צריך לתרגם אחרי הפסוק הראשון, וכשמתרגמים את הנביא אפשר לתרגם גם אחרי הפסוק השני, כמבואר ברמב"ם שהובא לעיל<sup>17</sup>.

ובאמת אפשר להסביר את הטעם שלאחר שהפסיקו לומר את שני הפיוטים בשני ימי החג כפי שהיו נוהגים בראשונה וכמופיע במחזור ויטרי, העמידו שביום הראשון אומרים את ה'אקדמות' שהם כאמור רשות למתרגם בקריאת התורה, וביום השני של חג השבועות אומרים את הרשות למתרגם של ההפטרה, היות וסיבת התרגום בשבועות לפי הסבר הראשונים שהובא לעיל הוא מחמת חביבות קבלת התורה, וכיון שביום הראשון מוזכר קבלת התורה בקריאת התורה לכך נהגו לתרגם את קריאת התורה והוסיפו רשות למתרגם שהיא ה'אקדמות', וכיון שביום השני של חג השבועות בחוץ לארץ, מוזכרת קבלת התורה רק בהפטרה [שהרי הקריאה ביום השני היא 'עשר תעשר' ו'כל בכור'], לכן נהגו ביום זה לתרגם דווקא את ההפטרה, ולפני התרגום היה אומר המתרגם את הרשות 'יציב פתגם' כפי שהובא במחזורי זמנינו, וכך נוהגים גם כיום [בקהילות מסוימות] בחוץ לארץ. וכ"כ הלבוש בפירוש ביום טוב שני, ענין המרכבה מופיע בהפטרה לכך אומרים את 'יציב פתגם' בהפטרה.

מלבד פיוט האקדמות ביום טוב ראשון בזמן קריאת התורה, ופיוט יציב פתגם ביום טוב שני בזמן קריאת הפטרה שהובא במחזורים, לא מובאים פיוטים נוספים, וכ"כ לא מובאים ה'דיבראות' שנהגו לומר אחר כל דיבור.

אמנם מדברי האליה רבה (סי' תצד סעיף ה) נראה ברור שאף שבזמנו פסקו מלומר את ה'דיבראות', נהגו עדיין לומר את הפיוט 'ארכיץ' תוך כדי קריאת התורה, קודם קריאת פסוקי עשרת הדיברות, כמובא במחזור משנת ה"ח שהזכיר רבי וואלף היידנהיים.

### מחלוקת הפוסקים מתי אומרים את האקדמות

כאמור המנהג הקדום היה לקרוא את ה"אקדמות" אחר הפסוק הראשון של קריאת התורה בחג השבועות.

15 חבקוק ג' ג', אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן, ועיין ב"ק דף לח ע"א.  
 16 בשו"ת מפענע נעלמים (סימן ב' אות ד') הובא בשם הישמח משה שהשם 'יונתן' הוזכר כאן כיון שהוא אחד משמותיו של משה רבינו, [ולא מצאנו מקור לכך]. אך לדברינו אין צורך להסבר זה שהרי 'יונתן' מוזכר כאן כיון שפיוט זה הוא פתיחה למתרגם שמתרגם על פי תרגומו של יונתן [בן עוזיאל], וכך מוכח מפיוטים רבים שהובאו בדברי המחזור ויטרי (סי' קסו קיט) כפתיחות למתרגמים, שהם מסתיימים בהזכרת שמו של יונתן [בן עוזיאל].  
 17 אפשר גם שלעולם תקנו גם את יציב פתגם אחר פסוק אחד, מכיון שהם התחילה להפטיר מתחילת פרק ג' תפלה לחבקוק הנביא וגו', ורק לאחר מכן הוסיפו את הפסוק שלפניו וה' בהיכל קדשו, שהוא הפסוק האחרון בפרק ב', וכך יצא שאמירת 'יציב פתגם' הוא לאחר שני פסוקים, ולא שינוהו מכיון שלהלכה בנביאים אפשר גם לתרגם אחר ב' וג' פסוקים.

כמו שהבאנו לעיל מספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר שהיה רבם של גדולי בעלי המנהג האשכנזים, ומשאר בעלי המנהג. מנהג זה מובן מאד שהרי כאמור ועל פי ההלכה אסור לתרגם את קריאת התורה יותר מפסוק אחד (רמב"ם הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב ה"י, טור ושו"ע או"ח קמה סעיף א'), ולכן תחילת התרגום היא אחר הפסוק הראשון וממילא כך גם הרשות לתרגום, ולכן אין אמירת הפיוט שלפני התרגום נחשבת כהפסק בקריאת התורה, כי אמירתו נחשבת כחלק מהתרגום, וכשם שהתרגום לא נחשב הפסק כך הרשות למתרגם לתרגם אינו הפסק.

אך לאחר זמן ערערו חלק מהפוסקים ובראשם הט"ז (סי' תצד סק"א) על מנהג זה, וטענו שאמירת ה"אקדמות", נחשבת כהפסק בקריאת התורה בין ברכות העולה בתורה וקודם אמירת שלושה פסוקים, והרי אפילו לדבר בדברי תורה אסור (סי' קמו סעיף ב), וכ"ש בשבת זה שאינו מענין הקריאה כלל. ולכן יעצו לאומרו קודם ברכת כהן העולה לתורה.

טענת הט"ז שאמירת ה"אקדמות" מהוה הפסק מובנת מאד בתקופתו שהרי אז כבר הפסיקו לתרגם, ואם כן אין טעם לאמירת פיוט שהוא רשות למתרגם, ולכן ה"אקדמות" הוא הפסק בקריאת התורה, משא"כ בזמן הראשונים שהיו מתרגמים, כך הוא סדר התרגום שנוטלים רשות בטרם התרגום לאחר שכבר התחילו לקרות.

רבים מהפוסקים בזמנו התנגדו לדברי הט"ז, וסברו שאין לשנות את המנהג הקדום לומר את ה"אקדמות" אחר הפסוק הראשון, והם מאריכים בנימוקים להשארת המנהג על כנו. הראשון שעסק בכך היה ה"שער אפרים" אבי אמו של החכם צבי ובשו"ת שלו (סי' י"ג) האריך להוכיח שאין לשנות מהמנהג, ברוב התשובה ששלח לונציה שבאיטליה עוסק בשאלה האם ב"ד ספרדי יכול לפסוק בויכוח שיש בקהילה אשכנזית האם לומר את ה"אקדמות" אחרי הפסוק הראשון, או לפניו כדי שלא יהיה הפסק, או שהם פסולים לדרון בכך כיון שאינם נוהגים לומר 'אקדמות', ודעתם נוטה לאסור לאמרו אחר שהתחיל לקרוא בתורה, ואם ניתן להם להכריע יבטלו את כל מנהגי האשכנזים כיון שהם הרוב. ובתשובתו מאריך להוכיח שאין לבטל את המנהג שהוא מנהג וותיקין ואין כח ביד אדם לבטלו, ומצדיק שיש לאמרו אחר הפסוק הראשון. וכותב שבכוונה נקבע לאמרו במקום זה, כיון שמיד אחר הברכה הרי זה הפסק שאסור ודאי לעשותו כמו שאין להפסיק בשיחה בין ברכת המוציא לאכילת הפת, ואחר הפסוק השלישי או השני נחשב שכבר גמר את מעשה הקריאה, שהרי יוצא ידי חובת קריאה אחרי ג' פסוקים (סי' סי' קמ), וי"א אחרי ב' פסוקים (מהרי"ק סי' קעח). ולכן תיקנו לאמרו דווקא אחר קריאת פסוק ראשון שהוא באמצע קיום המצוה. וכך נפסק גם בחק יעקב בגליון השו"ע לר' יעקב ריישר.

אמנם בבאר היטב (תצד סק"ב) כתב שאין להשגיח בדברי החק יעקב ויש לנהוג כט"ז, וכן מנהג פולין. ובשו"ת שבות יעקב לבעל החק יעקב הובאה תשובת תלמידו ר' גרשון קאבלעניץ מיום ב' ו' חשוון תע"ח, ובה האריך להצדיק את דברי רבו לקיים את המנהג הישן ודלא כט"ז. ומסביר שם שתיקנו לאמרו אחר פסוק ראשון משום שהוא על שבת התורה ואין לשוררו אלא כשהתורה פתוחה ולכן צריך להמתין עד אחר התחלת הקריאה דאין לפתוח הס"ת עד אחר הברכה ובין ברכה לקריאה אין להפסיק.

אף המגן אברהם שחי דור אחרי הט"ז כתב בספרו (ריש סי' קמו) שנהג לאמרו אחר הפסוק הראשון כמנהג הישן. והפנים מאירות (ח"ג סי' לא) כתב "ודע לך כי נהירנא בימי חורפי שרצה רב אחד לנהוג כדעת הט"ז ולא הניחו הקהל לשנות מנהגם ואני ג"כ כל ימי לא הנהגתי כמותו וכל המשנה ידו על התחנותה". ועל טענת הט"ז שיש בכך הפסק, משיב הפנים מאירות שכאשר גם הבעל קורא מפסיק בקריאת התורה ומשורר ואח"כ קורא שוב בתורה והכל שומעים את הקריאה אין בכך הפסק, ומותר להפסיק בענין זה כמו שמפסיקים לקרובין (ראה טור סי' סח), ואין בזה חשש ברכה לבטלה דדומה למברך על המזון המוציא והתחיל לאכול דמותר להפסיק ולדבר באמצע אכילה, "והמפורסמות אין צריכין ראייה שמנהג זה נתיסד משנים קדמוניות לפני איתני וגאוני ארץ

והלבוש מביא מנהג זה. ופיוט זה הוא שיר ושבח גדול שקיימו וקיבלו עליהם דורות ראשונים שהיה חביב בעיניהם מרוב קדושתו. ואפילו לאליהו אין שומעין לבטל המנהג, ומנהג עוקר הלכה ק"ו בהקדמות לשורר שיר הקדוש הזה שאין כאן עקירת הלכה על כן אין לבטל המנהג ולדעת המבטל פוגע בכבוד ראשונים".

אך למרות זאת ברבות הזמן ובפרט לאחר פסיקת המשנה ברורה (סי' תצד סק"ב), התקבל תיקונו של הט"ז למנהג, והיום נהגו רוב קהילות ישראל לאומרו קודם ברכות הכהן העולה לתורה.

### טעם נוסף לאמירת ה'אקדמות' אחר הפסוק הראשון - המעשה הידוע

אחד הפוסקים שהצדיק בזמנו את השארת המנהג על מתכונתו הישנה, דהיינו שיש לומר 'אקדמות' אחר ברכת הכהן וקריאת הפסוק הראשון, הוא האליה רבה (או"ח סי' תצד), ובדבריו נמצא טעם חדש למנהג זה. וז"ל "בט"ז הקשה בזה ודעתו לומר 'אקדמות' קודם שיתחיל לברכת התורה, וכבר תירץ הכל בתשובת שער אפרים (סימן י') ומקיים המנהג. גם נמצא נדפס בלשון אשכנז ישן נושן מעשה באריכות דעל מה תיקנו אקדמות וסיים שכיון שהמעשה היה במדבר לכן תיקנו לאמר אחר "במדבר סיני" זכר לנס".

הזכרנו לעיל שבזמן האליה רבא נהגו עדיין לומר את הפיוט 'ארכין', ובדבריו מבואר דאף שלגבי אמירת פיוט 'אקדמות' נחלקו האחרונים מתי יש לאומרו, מ"מ לגבי הפיוט 'ארכין' וודאי אין מחלוקת ויש לאומרו באמצע קריאת התורה, אף שנחלקו אם יש לאומרו לפני הפסוק 'וידבר אלקים', או לאחריו. וז"ל האליה רבא (שם) 'כתב במנהגים (טירנא שבועות עמוד עב) אומר 'ארכין' אחר וירד משה קודם "וידבר אלקים" ואומר 'אמר יצחק' קודם כבוד את אביך ע"כ. ואף שאין אנו נוהגין באמר יצחק, מ"מ הבאתיו משום דזה על כרחך בתוך הקריאה אמרו, שהרי כל עשרת הדברות קורא אחד, כך 'ארכין' דוקא בתוך הקריאה, ולא שיאמר קודם שיתחיל ברכת התורה, ומכל שכן שאין לאומרו אחר הברכה קודם התחלת הקריאה, שזה הוי הפסק גמור'.

האליה רבא מוסיף גם אין לאומרו אחר 'וידבר וכו' לאמר", דנשמע שאמר הקדוש ברוך הוא 'ארכין'. לכן יש ליהזר לקרות עכ"פ בתחילה ג' פסוקים קודם וידבר כי הוא סתומה, ואח"כ יאמר 'ארכין' וכו' ויקרא וידבר וכו'. ואם טעו וברכו ברכה אחרונה קודם וידבר וקראו אחר, נראה יותר שיאמר 'ארכין' קודם שיתחיל הברכה כנ"ל. שוב ראיתי במהרי"ל (הל' שבועות אות ד) שכתב וזה לשונו, 'ארכין אחר שקראו פסוק "וידבר אלקים" ע"כ, וכדאי לסמוך עליו, אבל לכתחילה אין לזוז ממנהגים וכדפירשתי, עכ"ל.

### הנוסח הקדום ביותר של המעשה המופלא שהוזכר באליה רבה

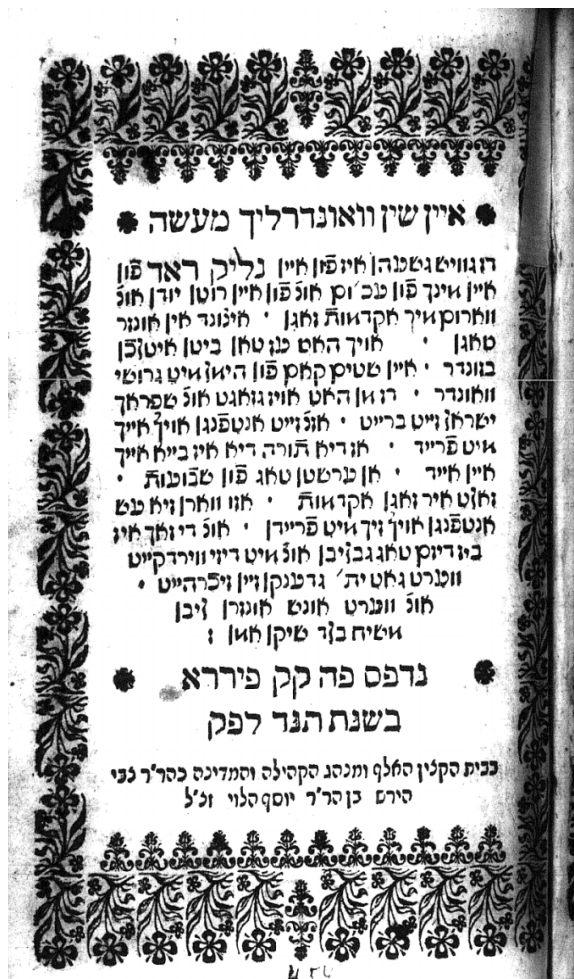
כוונתו של האליה רבא שכתב גם נמצא נדפס בלשון אשכנז ישן נושן מעשה באריכות דעל מה תיקנו אקדמות, לסיפור שהודפס בשנת תנ"ד, לפני כ-3000 שנה<sup>18</sup>, בספר ששמו 'איין שייין וואונדרליך מעשה', ובו סיפורים מופלאים באידיש הספר הודפס באותיות עתיקות שנהגו להדפיס בהם ספרים בשפת האידיש כגון 'צאינה וראינה', וכנראה לכן נקרא ע"י האליה רבא 'ישן נושן'.

אמנם כבר לפני כ-4000 שנה אנו מוצאים מעשה מופלא בנוסחאות שונות המתאר כיצד נכתב פיוט זה, תחת הכותרת "מגילת רבי מאיר". מעשה זה הוזכר בקיצור בספר באר שבע<sup>19</sup> לרבי אברהם יגל מחכמי איטליה (נפטר בשנת שפ"ג והתכתב בהלכה עם גדולי דורו כרמ"ע מפאנו, ועוד, והזכיר בדבריו כתב ששלחו רבני צפת מרן הבית יוסף המבי"ט ועוד, לרבני איטליה על פריצת גדר ביינן נסך וריבית ושטענו. הספר ששרד בכתב יד המחבר נמצא בספריית אוקספורד בודלי

18 בהערת המהדיר באליה רבא החדש מהדורת 'זכרון אהרן' נכתב שהאליה רבה ראה את הסיפור שהובא במהדורת תפ"א, וזה לא יתכן שהיה האליה רבה נפטר בשנת ת"ע.

19 ולא כמו שטענו כל אלה שהביאו שמעשה זה נכתב בספרו בית יער הלבנון.





שער הספר משנת תנ"ד בדפוס פיררא

היה למראה עיני בעל אליה רבה

ומכנהו "גדפס בלשון אשכנז ישן נושן"

במהדורות הסיפור שיצאו במאות השנים האחרונות לא מוזכרת המילה "במדבר", כנראה שנשמטה במשך הזמן, וכיון שפרט זה נוגע רק להסבר מנהג אמירת ה'אקדמות' אחרי הפסוק הראשון, לכן כשהפסיקו מנהג זה כאמור בעקבות הט"ז לא השתנה מאום בהשמטתו מסדר המעשה.

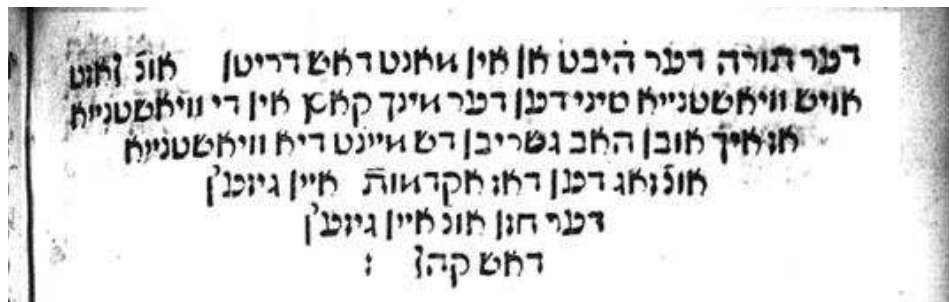
לאחרונה התגלתה גרסא מפורטת למעשה, והיא הגרסא הקדומה ביותר הנמצאת כיום לפנינו, שהועתקה ותורגמה בשנת ש"צ ע"י רבי ישראל כהן (כת"י פריס - כ"ח 152/7, ס' 3243 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבבית הספרים הלאומי) מכתב יד קדום יותר שנכתב באידיש, ובה מתבאר למה היתה כוונת האליה רבא. כיון שהסיפור ארוך נעתיק אותו בקיצור ובראשי פרקים.

- קטלוג נויבאואר 1/1306). וז"ל "ולקהילות הקדושות בני אשכנז נמצא מגילה אחת אשר קצתם נוהגים לזכרם בשבועות... מזכרון נס נעשה ליהודים בארצות אשכנז במקום מלך עריץ אשר לקול כומר אחד אשר... בכשפיו הרג והכה... ביהודים מכה רבה והיה מבקש להשריש ביצתם מארץ החיים והתכנסו כל קהילות היהודים אל המלך ושאלו זמן להביא גם המה איש בפרץ ויוכל להלחם עם הכומר ההוא בפעולותיו ודבריו ובזמן המקובל מהמלך הביאו איש עתי מבני עשרת השבטים אשר דבר בחכמתו על כומר ההוא והציל היהודים מידו". קטעים מסיפור זה הועתקו ונדפסו במקומות שונים<sup>20</sup>.

בתיאור זה שלפני 400 שנה אין מוזכר המילה "מדבר", אך כיון שהוא מביא רק את תמצית הסיפור אין באפשרות לעמוד על הדבר. לעומת זאת כאמור, בנוסחא שהופיעה משנת תנ"ד (1694) ואילך, המילה מדבר [זוישטיניא] מוזכרת ד' פעמים, [פעם אחת בתוך הסיפור, וג' פעמים נוספות אחר גמר הסיפור, וכדלהלן], ולכן בהכרח שלפני האליה רבה היתה נוסחה זו.

במהדורות הסיפור שיצאו במאות השנים האחרונות לא מוזכרת המילה "במדבר", כנראה

<sup>20</sup> קטעים שונים נדפסו ע"י נויבאואר, קבץ על יד, ד (1888), עמ' 39 (בענין עשרת השבטים), וע"י מ' אידל, אשכולות (סדרה חדשה), כרך 5-6 (תש"ם-תשמ"א), עמ' 122-126.



הקטע בסוף החיבור בו מופיעה ג' פעמים המילה 'ווישטנייא' - מדבר

"בימי הקיסר אנדיס מרטיין די לאנצי [בשנת ד"א תע"א] היו בעולם מכשפים רבים, ונתחברו יחד ובנו גלגל אחד, וקשרו אליו בחכמתם שד אחד. וכאשר רצו אנשים ללמוד את חכמת הקסם היו יושבים על אותו גלגל, והשד היה בוחר אחד מהם כשכר ועושה בו כל חפצו והורגו, ושאר התשעה היה מלמדם מלאכות קסם וכשפים, והיו רבים שעשו כך, ולמדו ממנו את חכמת הכישוף. פעם אחת באו עשרה יהודים לאותו גלגל, ואחד מהם שחשש שיבחר בו השד כשכר קרא קריאת שמע. והשד שפחד מכך כעס ושבר את הגלגל והרג את שאר תשעת היהודים.

אחד תלמידיו של אותו שד היה כומר גדל קומה וכושי, ורצה לנקום על שבירת הגלגל ע"י יהודי. והרג בכח כישופו שלושים אלף ושמונה מאות וששים יהודים, ע"י נגיעה קלה במצחם. והתלוננו אצל הקיסר, והסכים הכומר המכשף להפסיק, בתנאי שבתוך שנה יבוא איש מהיהודים וילחם עמו ואם ינצח את הכומר יפסיק להרגם, ואם הכומר ינצח ייהרג ח"ו את כל היהודים. והיהודים פחדו מאד והתפללו וצמו ונתנו צדקה וחזרו בתשובה.

אחר זמן התגלה לחכמים בחלום שהאיש שיכול להלחם עם אותו כומר הוא אחד מבני עשרת השבטים הנמצאים מעבר לנהר סמבטיון שזורק אבנים כל השבוע ונח בשבת. ובעצה אחת החליטו לשלוח את רבי מאיר החזן עם מלווים שילך אל מעבר לנהר סמבטיון לקרוא לאותו איש. ועבר לבדו את הנהר בשבת מחמת הפיקוח נפש שבשליחותו. וכשהגיע לשם רצה בית הדין של השבטים לדון אותו לסקילה על שחילל שבת. וכשראו את איגרתו שהגיע מחמת פיקוח נפש. והפילו בני עשרת השבטים גורל מי ילך להציל את היהודים ועלה הגורל ליהודי פיסח זקן וקטן שנקרא דן, ועבר את הנהר בשבת מחמת הפיקוח נפש, ורבי מאיר נשאר שם כיון שלא היה בחזרתו היתר של פיקוח נפש, ואף גיטין לא כתבו לנשותיהם כיון שענין זה לא דחה את השבת, ונשארו נשותיהם עגונות.

כשהגיע אותו יהודי זקן למקום בו אמורה להתקיים המלחמה בכישוף עם הכומר, התקבצו לשם הקיסר היהודים וגויי הארץ. בתחילה יצר אותו כומר בכוחות הטומאה נס [דגל] של נחושת כבד שכדי לסחוב אותה צריך שבעה אנשים, וע"י כישוף זרק אותה לאדמה ונבלע ולא ניכר מקומו. ואמר לזקן שינסה להוציא את הנס מהאדמה, והזקן אחר שרחץ ידיו הצליח בנס להוציא את הנחושת ולזרוק אותה באויר לגובה רב, ואמר לכומר שינסה להורידה ואם לא יצליח יהרגנו וראשו יהיה תלוי על אותה נחושת, ואח"כ יוליך אותה עם גוויתו למדבר ויקברנה שם במקום שלא יודע לאיש, ולא הצליח אותו כומר להורידה.

אח"כ עשה הכומר נסיון שני וברא שני אבני ריחים גדולות טוחנות, ואח"כ עשאם בכישוף לחתיכות מפוררות בידו. והזקן אמר שבכח הקב"ה יכול גם הוא לעשות כן, ובתחילה עשה מאותם פירורים הר גבוה, ונפח אח"כ באפיו והתחלק ההר לשנים, וגיבלם - לש אותם ונעשו משני חלקי ההר שני ריחים גדולות מהראשונים שעשה הכומר, ואח"כ פיררם לחול דק, ושוב יצר מהם ריחים, והכומר רצה להוריד את הריחים ולא יכל.

אח"כ יצר הזקן שלהבת אש בוערת שאינה מזיקה, ושרף באש זו את כל מלמדי הכישוף של הכומר. ואמר לכומר שינסה לכבותה, והביא הכומר מים רבים בכישוף ולא הצליח לכבות את האש. ורק היהודי הזקן הצליח להעלים את האש. והתייאש אותו כומר מחייו, והתחנן לזקן שלא יהרגנו. וכל אותו זמן עמדו אותו נס [דגל] מנחשת, ואותם ריחים באויר, ואמר הזקן שיעשה עוד נסיון אחד - שהכומר ינסה לכופף עץ שעמד שם ולא נחתך מעולם, ולא הצליח. ואמר הזקן עכשיו תנסה אתה להחזיקנו ואני לכופפו, ולאחר שהזקן כופפו בקלות, אמר לכומר שיאחז בראש העץ וישר אותו. ואמר הזקן לנמצאים שם "ראו אם יש בו כח להחזיקו אחרי שאני אעזוב את ראש האילן בידו", וכשעזב הזקן את ראש העץ התיישר העץ במהירות והכומר הועף מראש העץ וראשו ניתץ בנס הנחושת שהיה באויר, וגופו נטחן בריחים שהיו שם. ואח"כ פרחו כל הדברים הללו למדבר.

כך ניצלו היהודים, והקיסר ושריו הודו כי ה' האלוקים הוא מלך ישראל וגואלו וחזרו היהודים בשמחה לבתיהם. ולמחרת שהיה ערב שבועות חיבר אותו זקן מעשרת השבטים את פיוט האקדמות כשבראשי בתיו "רבי מאיר בר רבי יצחק יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן חזק ואמץ", שיש בו שבח הקב"ה והטובות שיקרו להולכים בדרכיו שומרי תורתו ומקיימי מצוותיו, ויש בו דברים על רום העולם והניסים שנעשו לאבותינו במצרים וחוזק אמונתנו והטוב הצפון לעם ישראל וסעודת הלוייתן. ואמר להם שלזכר שמו שיאמרו פיוט זה ביום ראשון של שבועות, כסספר פתוח אחר הפסוק הראשון של קריאת התורה "בחדש השלישי באו מדבר סיני", לזכר הדבר שגווית אותו כומר הסתלקה למדבר, וכך עשו, והתפשט המנהג בכל קהילות אשכנז. אח"כ נשא אותו זקן אשה וילדה לו בן וקראו מאיר, ויוצאי חלציו של אותו ילד נקראו בשם דן ע"ש אבי אביהם. ונתנו לו היהודים לזקן ולצאצאיו מתנות ומחיה לכל חייהם, כיון שבזכותו ניצלו. ומסיים הכותב "ברוך ה' אלוקי ישראל עושה נפלאות לבדו, וברוך שם כבודו לעולם, וימלא כבודו את כל הארץ. ישראל כהן בב"א אברהם יצ"ו כותב בשנת ש"ץ ליצירה. ואחלה פני ב' להגות בזה הספר אני זורעי זרע זרעי מעתה ועד עולם".

### גירסאות אחרות למעשה הנ"ל

מאוחר יותר הופיע סיפור זה בדפוס בשנת תנ"ד בפירא בשנינויים קלים, וכיניהם שהתאריך בו ארע המעשה לגירסא זו היה בשנת קכ"א. ושהיהודי שהגיע מעשרת השבטים מכונה "היהודי האדמוני" ע"ש צבע שערו. לפי גרסא זו את פיוט האקדמות חיבר רבי מאיר, בזמן שליווה את היהודי האדמוני, לפני שחצה בחזרה את נהר הסמבטיון, והוא העביר את המנהג לקהילות אשכנז. לפי המסופר באותו מעשה רבי מאיר נשא לאשה את בתו של היהודי האדמוני, והיהודי האדמוני נשא לאשה את בתו של רבי מאיר.

להלן קטעים מתורגמים מאידיש לעברית, מגירסה זו שנכתבה בשפה עילגת ומשובשת. בראש הסיפור נכתב כך: 'סיפור מאד מופלא שבוודאי קרה'<sup>21</sup>, בגלגל קסמים של מכשף ערל [מינך], בלשון הכותב] עם יהודי אדמוני [בלשונו 'איין רוטן יודן'] וסיבת אמירת 'אקדמות' עד לזמנינו. גם סיפור ירידת בת קול מהשמים, ופלאות גדולות, וכך ציוותה, קבלו זאת בשמחה, התורה היא אצלכם עדות, ביום הראשון של שבועות תאמרו אקדמות. זה ממשיך עד היום הזה, ובזכות זה הקב"ה יזכור לנו הבטחתו, ויביא לנו את אהובנו משיח בן דוד אמן'.

בסוף הסיפור 'המכשף (הגוי) תופס את העץ בחוזק וראש העץ מתיישר וקופץ למעלה, וזורק אותו בכח, וגופו נכנס בין שני אבני הריחיים הטוחנות, והריחיים מסתובבות וטוחנות את המכשף ואחר שהריחיים טחנו אותו הועפו איבריו אל מחוץ לעיר למדבר'. בסוף הספר מופיעה המילה במדבר ג' פעמים נוספות, ולהן תרגומו 'כדי שישירו [האקדמות] ליד הספר תורה [דהיינו שהספר

21 נראה שמספר הסיפור ידע שיתעורר חשד על אמינות הסיפור שהומצא כדי שימשיכו לומר את האקדמות באמצע קריאת התורה.

תורה על השולחן] וכן כולם מסכימים שהמנהג ישאר<sup>22</sup>, עד זמנינו שקוראים פסוק אחד בתורה שמתחיל בחודש השלישי ומסיים במדבר סיני כי המכשף ששמו 'קאם' עף למדבר כמו שכתבתי למעלה, וזה הכוונה במילה מדבר. ואומרים האקדמות פסקא אחת השליח ציבור ופיסקא אחת הקהל, עד כאן התרגום.

בספר מעשה גבורות ה' (נדפס בשנת תרע"ו) מביא את תרגום המעשה באידיש מכת"י שהיה לפניו, וכתב שפיוט 'אקדמות' נתחבר כבר בזמן קדום והיה נאמר ע"י עשרת השבטים בחג השבועות. ורק החלק הכולל את ראשי התיבות של רבי מאיר נתחבר ע"י רבי מאיר. תיקון נוסף מובא שם שהמעשה היה בשנת ד"א תשס"א ולא בד"א תס"א, כדי שזמנו יתאים לזמן הסמוך לחיי רש"י שהזכיר דברים ששמע מרבי מאיר.

### המנהג בוורמייזא עירו של רבי מאיר ש"ץ

מענין לציין שבוורמייזא עצמה מקום מגוריו של רבי מאיר ביטלו המנהג לומר 'אקדמות'. כמו שנאמר במנהגי ר' יוזפא השמש של וורמייזא (כת"י וורמייזא עמ' 30), ובמנהגים של רבי יודא ליווא קירכהיים הובא טעם הדבר, "כי פעם אחת היה פה ק"ק גרמויזא חזן אחד ואמר 'אקדמות' בקול נעים וכוונה גדולה, לאחר שסיים לקח אותן אלוקים ועל כן אין אומרים אותו". עוד נציין שבספר "מעשה ניסים" לר' יוזפא השמש בעיר וורמייזא לא הובא המעשה הנ"ל עם רבי מאיר ש"ץ, ורק הוזכר כבדרך אגב [סיפור כב], הגלגל שבאמצעותו נהיה אותו כומר בעל כוחות כישוף.

### ערעורים ותמיהות על נכונות המעשה הנ"ל

במחזוריים עם דברי המדפיס שנכתבו תחת השם 'כוונת הפייטן' [לראשונה באופנבאך שנת תק"ד] נכתב לפני פיוט האקדמות כך: 'כוונת הפייטן הזה להגיד שבח ריבון עלמא בבריאת העולם, וצבאות מעלה, ומשם ירד לצבאות מטה, בהודיעו חוזק אמונתם נגד המסיתים, כנראה מתשובתם להם, ויכווח האומות והבטחון לרב טוב הצפון, וקצת איכותו ומהותו ברמז. ועשאו המחבר בלשון ארמי, לרוב חשיבות הפייט שלא יקנאו בו מלאכי השרת, וראיה לדבר [ש]לרוב חשיבות הפיוט אנו מפסיקים בו בקריאת התורה: וקלא דלא פסיק כי רב מעשהו שבא המחבר לכך, אם קבלה היא נקבל, אמנם אין ראיה ומופת על זה, ואין משגיחין בבת קול, אמרתי איני יודע, והנחתיו: ומכותלי שיר זה ניכר קצת שהיה מופלג בחכמה ובקבלה, ושמעתי שזה היה רבי מאיר שליח ציבור ולבסוף כתב אלפ"א בית"א חתום שמו מאיר בר רבי יצחק יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן, וחזק ואמץ, עד כאן. דברי כוונת הפייטן הובאו גם ע"י רבי וואלף היידנהיים במחזוריו [לראשונה ברעדלהיים שנת תקצ"ב], ושם הוא מפנה למאמרו בספרו 'הבנת המקרא' שהובא לעיל, וז"ל: בקונטרס מיוחד שחיברתי והדפסתי בסוף ספר שמות על דבר שינוי הנקודות והטעמים שבעשרת הדברות, דברתי גם על אודות הפיוט הזה, ושם גליתי יסודותיו וסודותיו, ע"ש.<sup>23</sup>

22 נראה שכותב הספר מוטרד מכך שמתעוררת התנגדות לאמירת האקדמות באמצע קריאת התורה, לכן חיבר את הספר. הספר חובר כמה מאות שנה אחרי פטירת רבי מאיר ש"ץ, לא באלף הרביעי אלא באלף החמישי, לגירסא אחת בקכ"א ולגירסא אחרת בקס"א.

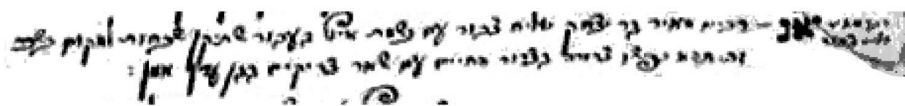
23 בהמשך הדברים נכתב במחזורו של הרב היידנהיים כך: אקדמות. הפיוט הזה הוא רשות לעשרת הדברות, וטעם אקדמות מילין ראשית הדברים והיינו עשרת הדברות. ושריות שותא, ופתיחת המאמר האלוקי רצונו מאמר עשרת הדברות. ובהגהות שכתב ר' אייזיק ברלין על דברי ר' וואלף היידנהיים - הנובר שנת תקצ"ט: הוסיף על דברי הר"ו היידנהיים וז"ל [ההגהות הם הטקסט הנכתב בסוגריים מרובעות] 'אקדמות, הפיוט הזה הוא רשות לעשרת הדברות [ר"ל למתרגם, ובלי ספק היה רבי מאיר ש"ץ עצמו המתרגם] וטעם אקדמות מילין ראשית הדברים היינו עשרת הדברים. ושריות שותא, ופתיחת המאמר האלוקי רצונו מאמר עשרת הדברות [שותא, מקוצר מן שעותא, תרגום של סיפור, וכוונתו על מה שמבקש לדבר ולספר ולדרוש בתרגומו מעניני הדברות, שכן היה דרך המתרגמים (עייין מה שכתב המבאר בקונטרס הנזכר) וכבר אמרו ז"ל במשנה האומר ומזרעך וגו' לאעברא בארמיותא]. עד כאן. וקצ"ע כמה שכתב הרב היידנהיים 'הפיוט הזה הוא רשות לעשרת הדברות' שהרי במאמרו בספרו 'הבנת המקרא' מבורר שהאקדמות הם רשות ל'בחודש השלישי' והרשות לעשרת הדברות הוא הפיוט 'ארכיין' כפי שהובא לעיל.

טקסט זה הובא גם במחזורי זמנינו [ראה מחזור בית תפילה] אך השמיטו שם את המילים אם קבלה היא נקבל וכו' שיש בהם זילזול באמינות המעשה.

עוד יש להעיר שעובדת ציון מקום קבורתו בכמה מקומות בארץ ובחו"ל, כדלהלן, מהווה תסבוכה לסיפור זה שהרי לפי הסיפור נשאר רבי מאיר אצל עשרת השבטים ונפטר שם. מסורת אחת אומרת שרבי מאיר בר' יצחק בעל האקדמות נקבר בארץ ישראל, וקברו נמצא ביישוב הערבי גייש - גוש חלב. ישנה גם השערה אחרת, כי רבי מאיר בעל הנס הקבור בטבריה הוא רבי מאיר בעל האקדמות. מסורת נוספת גורסת כי רבי מאיר בר' יצחק בעל האקדמות בא לעיר לובלין שבפולניה ושם מקום מנוחתו.

בפנקס הזכרת נשמות בקהלת ורמיזה שנעתק מהפנקס הישן עבור ביהכ"נ דרש"י (הספרייה הלאומית 1-2 Ms. Heb 4'656) מוזכר רבי מאיר ש"צ, וכך נכתב שם: "יזכור אלוקים נשמת רבינו מאיר בר' יצחק שליח ציבור עם נשמת אברהם יצחק ויעקב בעבור שתיקן שבחות למקום, בשכר זה תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם שאר הצדיקים בגן עדן אמין", יש להניח כי אם בקהילת וורמייזא נהגו להזכיר את נשמתו, הרי שנקבר בוורמייזא. בנוסף הרי מתוך הדברים ברור שהוא לא חיבר רק את האקדמות' אלא כמה 'שבחות' [פיוטים] למקום'. ועוד יש להעיר שאם יש ממש במעשה זה, היה מן הראוי לציין שהוא הציל את ישראל<sup>24</sup>.

ראה עוד בספר "תולדותיה ומקורותיה של שירת אקדמות" לרב נתן סג"ל ברגר ז"ל, בודפסט, תש"ו. יצא לאור בתרגום מהונגרית בבני ברק, שנת תשל"ג. וקובץ אור ישראל (מאנסי) שנה ב' גליון ד (ח), במאמרו של הרב דוד יצחקי.



הקטע מתוך פנקס הזכרת נשמות בקהלת ורמיזא המזכיר את רבי מאיר ש"ץ

תוקף גודלו של רבי מאיר ש"ץ מחבר האקדמות ועוד מנהגים שתיקן

רבי מאיר שהוא כנראה היחיד בתקופת הראשונים שצורף לשמו התואר ש"צ, על שם תפקידו כשליח ציבור, חיבר פיוטים רבים. אחדים מהם מוזכרים בדברי הראשונים, ["מעריבת" למעריב של פסח המוזכר בתוס' (ר"ה יא ע"א ד"ה אלא), ועוד]. וכמו כן הוזכר בספרי גדולי אשכנז ספר מנהגים שחובר על ידו. (מהרי"ל, דיני הימים שבין פסח לשבועות ד"ה [ו] בתענית, ועוד). והיה ידוע כמקובל גדול כמובא בספר דן ידן לרבי שמשון מאסטרופלי המפרש את ספר הקבלה "קרניים".

רבי מאיר אף תיקן לשונות בנוסחאות התפילה שלו, שהוסכמו ע"י גדולי דורו, דוגמא לדבר מצינו בספרי בית מדרשו של רש"י (סדור רש"י סי' תעז, ומחזור ויטרי סי' קג) המחפשים מקור בפסוקי התורה לכינוי "חמדת ימים אותו קראת" שאומרים בתפילת ליל שבת. ובאחת התשובות שם נאמר שאכן לא מצינו מקור לכינוי זה, אלא שר' מאיר שליח ציבור ההגון היה מתקן הדבר כן. דהיינו שרבי מאיר אמר בתפילתו את הנוסח הנ"ל, ובכך מתבאר ש"אותו קראת" לא נאמר כלפי התואר "חמדת ימים" שאכן אין מקור בתורה שהקב"ה קרא לשבת בשם זה, אלא כלפי "זכר

24 ראה בנוסף ב'אגרות קודש' ב' תרע"ה, לאדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש זצ"ל מכתב מאיר תש"ד, שכותב על כך שהפסיקו לומר יציב פתגם בחוץ לארץ, ובדרך אגב ערער על המעשה של רבי אמנון ממגנצא על ונתנה תוקף, ואולי שפירש באליה רבה שלפנינו העוסק בסיפור האקדמות בתחילת הסעיף, שבסופו לגבי ארכין מוכח למפרע שהביא את הסיפור כדי להפריכו, וכנראה מזה לקח ללמוד כן בדברי האור זרוע לגבי רבי אמנון ממגנצא, וצ"ב.

למעשה ברשית", דהיינו שהקב"ה קרא לשבת "זכר למעשה בראשית", ע"ש. עוד מובא (מחזור ויטרי סי' קנה) בשמו נוסח תפילה שהוסכם ע"י רש"י, וכך נאמר שם, 'רבי מאיר בר' יצחק שליח ציבור מוורמייזא דקדק שצריך לומר [בסוף תפילת השכיבנו בשבת] עלינו ועל כל עמו ישראל, שאז כוללנו עם כל עמו ישראל, שאם יאמר עלינו ועל עמו ישראל משמע שאין אנו בכלל עמו ישראל, וכן ניהג לומר בציבורו בוורמייזא. ורש"י אמר יישר, וכן עיקר'.

הרוקח שמביא בפירושי סידור התפילה שלו (מד, עזרת אבותינו עמוד שב) את נוסחו של רבי מאיר לומר בקטע "צור ישראל" שלפני שמונה עשרה בתפילת שחרית "גואלינו ה' צבאות שמו קדוש ישראל", [שהתקבל ברוב קהילות ישראל] חולק עליו, ובתוך דבריו בולטת התיחסותו ביראת כבוד לרבי מאיר וז"ל "גם בזה שגו צרפתים הרבה מאוד ששמעתי שמוסיפים בצור ישראל ואומרים גואלינו ה' צבאות שמו קדוש ישראל, וסמך שלהם על מה שנמצא כתוב שר' מאיר ש"ץ זצ"ל היה אומרו, וטעות הוא בידם, כי חלילה שעלה על לבו של אותו צדיק מעולם לאומרו, כי בקי היה ר' מאיר ש"ץ זצ"ל בסודות [ובמדרשים] וטעמים", והאריך בדבריו לחלוק על המנהג, אבל בפירושו עה"ת שם (עמ' שי) ביאר את דעת רבי מאיר בענין זה. והוסכם לנהוג כדברי רבי מאיר גם בספר המנהגים (טירנא) מנהג של יום חול.

גם החוות יאיר (תשובה רל"ח) האריך בשבח פיוטיו של רבי מאיר וכתב שיש להם תוקף כפיוטי הקליר, ואפשר להפסיק בכרכות באמצע אפי' אלו שאינם מיוסדים בלשון שבח ותחנונים אלא סידורי דינים. [ומוכיח כן מהר"ם] ואף שהחמירו חכמים מאוד בהפסק קריאת שמע וברכותיו שאפילו מלך ישראל שואל בשלומו ונחש כרוך על עקיבו לא יפסיק בפיוטים הללו מפסיקים אפילו בשמונה עשרה כיון שהפיוטים הללו שיסד הקליר וחביריו [רבי מאיר ש"ץ] הם ע"פ סודות נוראים עמוק עמוק מי ימצאנו.

בין כך ובין כך זכה מחבר שיר קדוש זה שנתקבל פיוטו בכל תפוצות ישראל לדורותיו, וזכאין כד שמעתון שבח דא שירתא קביעין כן תהוון בהנהו חברתא.

# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בסדרו של יום

(א)

### פרק מבוא / הסדור הקדוש "בית אהרן וישראל"

מאמר זה, המהווה פרק ראשון בסדרת מאמרי המנהגים בסדרו של יום, רואה אור לקראת חודש סיון השתא. בו ימלאו שלשים שנה מאז חודש סיון שנת תדש"ם, אז הופיע בהדרו הסדור "בית אהרן וישראל", מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, לשמחת לבב אנשי שלומינו חברי החבורה הק' הע"י, חסידים ואנשי מעשה הקשורים לאילנא דחיי ודבקים במשנת רבותינו הקוה"ט ובמנהגיהם הטובים.

הוצאה זו של שנת תדש"ם – שעוד זכו להתענג עליה זקני החסידים שהיו מקושרים למרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין ולבניו הק' כ"ק מרנן זיע"א – היתה מהדורת פאר לסדור הקדוש "בית אהרן וישראל" שיסודותיו הושתתו שלשים שנה בקירוב לפני כן, בשנת התשב"י, בידי כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, בחצר קדשו שבוויליאמסבורג. מהדורה חשובה וראשונית זו, היתה הראשונה לסדור תפילות לכל השנה שבא בדפוס על פי נוסח ומנהגי רבוה"ק זיע"א, ועד עצם היום הזה משמשת כבסיס ויסוד ל"סדור בית אהרן וישראל" לדורותיו.

קודם לכן, לערך שלשים שנה לפני הופעת סדרו הק' של מרן אדמו"ר זיע"א, יצא לאור בשנת תרפ"ב – לאחר הסתלקותו של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א – הסדור "בית אהרן", על ידי החסיד ר' נפתלי ציילינגאלד ז"ל מווארשא.

בעמדתו בתוככי העשור המשלים מאה שנות סדור קארלין סטאלין, ובמלאת שלשים שנה להופעתו המחודשת של סדור "בית אהרן וישראל", נייחד דברים אחדים על הסדור הק', אשר נערך ונסדר מדויק היטב בידי רבותינו הקוה"ט, והיה לעמוד אש להאיר אורח חייהם של החסידים הדבקים בעוז בתורת רבותינו הקוה"ט והליכות קדשם.

### סדור בית אהרן

#### מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א

הוצאת הסדור הק' הזה היתה בצו קדשו של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, וכרשום בעמוד השער: "הובא לדפוס ע"פ צוואת אדמו"ר זיע"א, להמסתופפים בצל קדושת החסידות האדמו"רית".

היה זה לפני הסתלקותו של מרן זיע"א, בהיותו בווארשא בדרכו לברלין לצרכי רפואתו, הטיל אז על הרה"ח ר' נפתלי ציילינגאלד ז"ל – שהיה בעל בית מסחר ספרים – להוציא לאור סדור 'בית אהרן' לפי מנהגי רבוה"ק, עבור אנ"ש. חסידים אמרו שהתנועות הציוניות שעשו

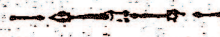
סידור

# בית אהרן

עפי' נוסח ומנהגיו הקדושים לחרב הקדוש האדמו"ר ר' אהרן מקארלין זצ"ל  
מדויק היטב עפי' נוסחו הקדוש ע"י נכדו האדמו"ר מסטאלין זצ"ל

עם תקוני שבת,

י"ב קטן השענה, סליחות, יצרות, הגדה של פסח, פרשיות שיר  
היחוד, תהלים ומעמדות.



הוכא לרפום ע"פ צוואת אדמו"ר ז"ע. להמסתופפים  
בצל קדושת החסידות האדמו"רית.

נפתלי ציילינגארד ובנו משה ז"ל מסחר ספרים בווארשא  
רהוב פרנז'ישקאנער 85

משה פיעטרקוב

## פיעטרקוב

בדפוס על ר' הנוף העניף בה"ר ישעי' וואלף נ"י פאלמאן

שנת תרפ"ב לפ"ק



Sydur-Beis Aron

wydanie N. Cajlingolda.

שער הסדור בית אהרן - פיעטרקוב תרפ"ב

באותן שנים שמה בקרב קהילות הקודש, וביחד עם זה החלו להשתכח תורת ומנהגי רבוה"ק, היא שהביאה לבקשת מרן זיע"א להביא לדפוס סדור שיהיה כולו לפי המנהגים והנוסחאות של רבותינו הקוה"ט זיע"א.

עד אז היו החסידים, ברובם, מתפללים בסדור "אור הישר" של קוידנוב, שדברים רבים בו התאימו כנוסח ומנהגי רבותינו הקוה"ט, וכרשום בנוסח השער: "נוסח אאזמו"ר [רבי שלמה חיים] מקאייאנאו זיע"א ודודי זקני מו"ר [רבי אהרן] מסטאלין זיע"א". (אמנם הרה"ח ר' מאיר דוד שוטלנד ז"ל סיפר שראה בסטאלין על שלחן התפילה של מרן אור ישראל זיע"א שהיה עליו הסדור "שפתי רננות". כך גם ידוע כי בשנת עת"ר ביקר הרה"ח ר' אברהם אשר זאלץ ז"ל בחצה"ק בסטאלין עם בנו הנער אהרן [לימים שו"ב ביבניאל] שהיה אז בן עשר, ומרן אור ישראל קירבו ביותר, ונתן לו תשורה סדור "נהורא רבא").

גם הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א התפלל בסדור 'אור הישר' וציין בו הליכות רבוה"ק זיע"א. (ברשימותיו: "ראיתי בהקוידענאוור סידור"). סדור זה אף יצא לאור בהסכמת רבותינו הקוה"ט זיע"א. (מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א נתן את הסכמתו להדפסת הסדור, ובמהדורת שנת תפר"ח מציין המבלה"ד את הסכמתו של בנו הק' מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד). חסידים ספרו כי מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א היה נותן את הסכמתו הק' לסדור תפילה, רק אם השמות הקדושים היו מופיעים בו במלואם, ולא בשני יודי"ן.

כאשר ר' נפתלי ציילינגאלד נערך להדפסת הסדור, כבקשת קודש מרן אור ישראל זיע"א, קבל מאת מרן זיע"א דף של מנהגים, מהשכמת הבוקר עד אחר חזרת הש"ץ. בנוסף מסר לו מרן זיע"א נוסח תפילת שמונה עשרה שהיתה רשומה באותיות אשורית על קלף. עובדה זו מוזכרת בקונטרס המנהגים: "ויתר השמונה עשרה מדויקת הנוסח כרשום בכתב אשורית ומשם יעתיקו כהוגן".

לא חלפו ימים רבים ומרן אדמו"ר זיע"א עלה לאור באור החיים, ולא אסתייעא מילתא בידי ר' נפתלי להדפיס את הסדור כמתכונתו אשר התבקש, במיוחד לאחר שנראה היה שבסערת הימים ההם לא יהיו קונים רבים לסדור זה. אשר על כן הדפיס את הסדור כך שלא תהיה ההדפסה כרוכה בהוצאות גדולות.

כדי להשלים את המלאכה השיג ר' נפתלי קונטרס מנהגים, שלפי עדותו של הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל, היה מקורו טהור בגנזי רבוה"ק זיע"א (אפשר לשער שנכתבו ע"י הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א). אפשר להבחין בשינויי הניסוח והסגנון עד לחזרת הש"ץ שהוא בלשון רשימת מנהגים למעשה, ומשם ואילך שהוא ציטוט מנהגי אדמוה"ז.

הסדור כלל שילוב סדור כללי ("קול יעקב") אותו הדפיס בשנים אלו, כשהוא מצרף בדפוס את דף המנהגים שנתן לו מרן זיע"א, וכן את קונטרס המנהגים, בתוספת תפילות שהיו נהוגות אצל רבוה"ק, כדוגמת סליחות של שובבי"ם ובה"ב, פזמון כל ברואי, ועוד. לימים, כאשר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד היה בוורשא, שח בנוגע לסדור זה, והתאונן כי רצון קדשו של אביו הק' היה שיצא הסדור כליל יופי.

בעמוד השער נכתב: "סדור בית אהרן – עפ"י נוסח ומנהגי הקדושים להרב הקדוש האדמו"ר ר' אהרן מקארלין זצ"ל מדויק היטב עפ"י נוסחו הקדוש ע"י נכדו האדמו"ר מסטאלין זצ"ל". "עם תקוני שבת, יו"כ קטן, הושענות, סליחות, יוצרות, הגדה של פסח, פרשיות, שיר היחוד, תהלים ומעמדות".

בשנת תרפ"ב יצא סדור זה מתחת מכש הדפוס בפיעטרקוב שבפולין ("בדפוס של ר' חנוך העניך בה"ר ישעי' וואלף נ"י פאלמאן"). כפי הנראה נדפס רק במהדורה מצומצמת, כדי לקיים פקודת הקודש, ומאז ומעולם היה ליקר המציאות.

## סדור בית אהרן וישראל

### מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א

יצירת הסדור הק' היתה פרי יוזמתו של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, אשר אף קבע את שמו הקדוש "בית אהרן וישראל", על שם רבותינו הקוה"ט מייסדי וצדיקי שושילתא קדישא, בית צדיקים הנמשך ממרן רבי אהרן הגדול זיע"א עד למרן אור ישראל זיע"א וצאצאיו הק' אחריו, וכך גם נחרת על עמודי השער: בית אהרן ברכו את ה' – בית ישראל ברכו את ה'.

אדמו"ר זיע"א הביע אז את מאווי ורצון קדשו להביא לדפוס את הסדור. לשם כך הוציא מרן זיע"א מבית גנזיו את הסדור 'בית אהרן', מהדורת פיעטרקוב, שהיתה חביבה עליו ושמורה באוצרותיו, כדי שעל אדניו של סדור קדוש זה תושלת המלאכה, וישמש כיסוד לסדור הקדוש 'בית אהרן וישראל'.

היה זה נאמן ביתו של מרן אדמו"ר זיע"א, החסיד רבי יואל פייבל אוירבך ז"ל מחיפה, שהשקיע אונו ומרצו כדי לקיים פקודת הקודש וטרח כל כולו בהוצאת הסדור הקדוש לאור עולם. החסיד ר' אלימלך טרבילו ז"ל, סייע ועזר בעדו בכל הפרטים הנדרשים כדי לקיים רצון צדיק, ולהוציא מן הכח אל הפועל את הופעת הסדור הק', באמצעות "הועד להוצאת ספרי קודש קרלין-סטולין", כרשום בעמוד השער.

בשעתו, היתה זו מלאכה מורכבת ומסובכת. כדי לחסוך בהוצאות ההדפסה, נעזרו המביאים לבית הדפוס בהעתקות מתוך כשמונה סדורים נפוצים, ובעיקר מתוך סדור אור הישר – קוידנוב, כשמדי פעם באו תיקונים, השמטות והוספות על פי מנהגי רבוה"ק. ההישענות על דפוסים קודמים היתה מגבלה שהקשתה עד מאד על עורכי הסדור, והדברים ניכרים לאורך כל הסדור הן בשינויים התכופים בסוגי האותיות וברוחב השורות, כמו גם בעובדה שאין כלל מיספור לעמודי הסדור, ובעקבותיו גם נעדר מפתח ותוכן ענינים.

מפאת הקשיים הטכניים לא באו בדפוס כל השינויים הנדרשים לפי מנהגי רבוה"ק. בארכיון המכון שמורים העתקי דפי העריכה שנכתבו על ידי הר"פ אויערבך, ושיועדו לעוסקים במלאכת הדפוס של הסדור הק'. מתוך עיון בדפים עולה, כי לא מעט מהשינויים אותם ציין על הדף, לא בוצעו בפועל, ככל הנראה, כאמור, עקב הקשיים והמגבלות במלאכת הדפוס.

את תבניתו של הסדור הק' קבע מרן אדמו"ר זיע"א וכל השאלות העקרוניות הנוגעות לצביון הסדור הק' הובאו אל הקודש פנימה, כולל ניסוח השערים ושאר פרטים.

בראש הסדור הוצבו סדרי היום ואזהרות הקודש של רבותינו הקוה"ט זיע"א, דפוס צילום מתוך הספר הק' בית אהרן, מהדורת פיעטרקוב. בסדור עצמו, בינות לקטעי התפילה והפיוטים באו מנהגי רבוה"ק, על פי רוב באותיות רש"י. לפני כל חג ומועד באו דברי התורה מתוך הספה"ק בית אהרן. בסוף הסדור באו הליקוטים, מכתבי הקודש ומילין דרבנן מרבוה"ק, גם הם מתוך הספה"ק בית אהרן, מהדורת פיעטרקוב.

כאשר הופיע אורו של הסדור, היה מרן אדמו"ר זיע"א בשמחה עצומה שזכה לכך, ובהגיע הסדור הק' אליו, אחזו בחביבות בידיו הק' כפי שמחזיקים כרך גמרא בדרך הליוכו. הוא הביע את שמחתו ואמר: אונזער א אלטן חלום איז פארגליכן געווארן!

מאז שבא סדור קדוש זה בדפוס, היה חביב עליו וקבע בו תפילתו תמיד, בימות החול, בשבתות ובימים טובים. בביקורו בארה"ק בימים הנוראים של שנת תשט"ו, כשניגש מרן זיע"א לפני התיבה ליל ב' דראש השנה, בהילולת אביו הק' זיע"א, בבית מדרשו שבבנין המרכז הרוחני בירושלים ת"ו, ביקש עובר לתפילה: "דערלאנגט אונז דעם בית אהרן וישראל סדור". כמו כן היה מחשיב מרן זיע"א את הסדור הקדוש, והיה מכבדו כתשורה לאנשים נכבדים.



שער הסדור בית אהרן וישראל - ברוקלין ניו יארק תשבי"א

חיבתו של מרן זיע"א לסדור הקדוש לא פסקה אף שלא היה שבע רצון מעובי דפיו שהשפיעו על משקל הסדור שהיה לכרך גדול. לימים, לקח אחד החסידים את הסדור, וחלקו לשני חלקים, מראשו עד לחג הפסח, ומחג הפסח עד לסופו. כשהראה החסיד את כרכי הסדור למרן זיע"א, הציע החסיד שאם על המלך טוב, יכין גם עבורו שני כרכים דוגמתם, שנקל עד מאד לשאתם. נענה מרן זיע"א ואמר לו: אילו היה רצוננו שהסדור ייראה כך, היינו מראש קובעים כה את מראהו...

כאמור, מפאת המגבלות הטכניות נפלו בסדור שיבושים שונים. מרן זיע"א עצמו היה מראה מעת לעת טעויות אשר ראה לנגד עיניו הק' בסדור, אך עם כל זאת היה הסידור קדוש וחיבי בעיניו עד למאד. הרב החסיד רבי חיים יודא מינצברג ז"ל, העלה על הכתב שאלות וביורורים בנוגע לנוסחאות בסדור הק', ומרן זיע"א ייחד דברי תשובה אליו אשר נדפסו ב"דברי אהרן" (עמ' רמ) "מכתב רבינו זצ"ל בענין הסידור".

בנוסף, ביקש מרן זיע"א להגיה את הסדור הק', ובספר 'דברי אהרן' (עמ' רלז והלאה) נדפסו ארבעה עמודים של "הגהות על הסידור בית אהרן וישראל", וכפי שמעיד (שם) המחבר, הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל: "נצטויתי מאת כ"ק אדמו"ר זצ"ל בשנת תשי"ד, ע"י אחי מר דוד ליב שיחי, להגיה את הסידור, והאיץ בי על כך, [מספר פעמים שאל מרן זיע"א את רד"ל: נו, ער האט שוין געשיקט די הערות? לתקן ולהגיה מדף לדף, הן השבושים של הדפוס, והן של הנוסח, וגם מה שחסר או יתר". גם בשנת תשט"ו, בהיותו בביקורו האחרון בארץ הקודש, הביע שוב את רצון קדשו להגיה ולתקן את הסדור הקדוש, פרי רוחו הטהורה.

## סדור בית אהרן וישראל

### מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

אחרי פיעטרקוב וניו־יארק באה השלמת המלאכה בעיה"ק ירושלים ת"ו, פירווא דפירווא. לאחר כשלושים שנה מהופעת סדור בית אהרן וישראל על ידי מרן אדמו"ר זיע"א, החלה בשנת תשמ"א עבודת הקודש בההדרת הסדור הקדוש בית אהרן וישראל, כרצון קדשו של מרן זיע"א להשלים את מלאכת הסדור, ביוזמת ובצו קודש נכדו כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

היסוד לנוסח הסדור היתה המהדורה הראשונה, אלא שמלאכה כבירה ומאומצת הושקעה בניפוי הנוסחאות והמנהגים הק', עיון בכתבי החסידים רושמי המנהגים מדור לדור, ביורורים אצל זקני החסידים וחקר אצל השרידים שעוד זכו לראות את פני קודש רבותינו הקוה"ט זיע"א ולהסתופף בצל קדשם בקארלין ובסטאלין.

לקראת השלמת המלאכה זרח אור חדש במלאכת הסדור, כאשר הגיע סדורו הק' של הרה"ק רבי ירמיהאל משה מקאזיניץ זיע"א, בן טיפוחם של רבה"ק זיע"א, אשר בשולי סדורו – סדור אור הישר קוידנוב – רשם את כל אשר שמע מאביו-חורגו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א ומזקנו-חורגו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, אשר מוצא פיהם הק' היה לו למשמרת.

הרי"מ מקאזניץ זיע"א דייק עד מאד ברישומיו ובהגהותיו, ובקולמוסו הוריד והעלה בין השיטין חלקי ניקוד ואף סימני פיסוק והטעמה. לפעמים הרחיב בהערותיו, וציין פרטים מאלפים. חידושים רבים היו בגליונות אלו, וחלק נכבד מהם מצא מקומו בסדור הק'.

כמעשהו במהדורה הראשונה, נערך הסדור כמנהגים שבחו"ל, כשמנהגי אר"י משובצים בהם. גם כאן, כבמהדורה הראשונה, הוצבו בראש הסדור סדרי היום ואזהרות הקודש של רבה"ק זיע"א מתוך הספר הק' בית אהרן. כאן נוספו עליו סדרי היום ואזהרות הקודש של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, ובניו הק' מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א ומרן אדמו"ר זיע"א.

אלו נלקטו מתוך שיחות ומכתבי קדשם וסודרו במתכונת סדה"י ואזה"ק של רבוה"ק זיע"א. כך גם נוספה צוואתו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א לאנ"ש.

למעלה משלש שנים ארכה המלאכה, וזכות היתה לו להרה"ח ר' יוחנן בהרא"י בריזל שליט"א, שעמל ויגע במלאכת העריכה שהוטלה עליו. בחודש סיון תדש"ם זכו להביאו לדפוס, והיו גליונות הסדור מאירי עיניים ומשמחות לב ונפש, בסדר חדש ובאותיות חדשות ומחכימות מלאכת מחשבת, עד שכל הרואה אומר ברקאי.

בפתח הסדור הוקבע שער נאה ומהודר שהועמד והושלם במיוחד עבור הסדור הק'. הכיתובים עליו זהים למה שהופיע בשער הסדור של מרן אדמו"ר זיע"א, אלא שהוסיפו בראשו את הפסוק בית אהרן וגו' בית ישראל וגו' בית הלוי וגו'. בסוף הסדור, נוסף ספר התהלים ובסופו טבלת אמירת תהלים בחודש אלול, ואחריו מנהגי רבוה"ק על סדר השנה.

לקראת טו"ב סיון, יומא דהילולא של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, הגיע הסדור הק' אל חצר הקודש בבורו פארק, בליל שישי, ט"ו בסיון, לעת תפילת ערבית. מאז, מילא הסדור החדש את מקום קודמו שבא אל הגנזים.

לרגל הופעת הסדור נערך שבת אחים מיוחד בירושלים בטו"ב סיון, יומא דהילולא של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, בו התאסף קהל אנ"ש בראשות זקני החסידים שנשאו דברים בשבח יקרת הסדור הק'. בצמאון הקשיבו הנאספים למשאו הנלהב של הגאון החסיד רבי משה צבי הולצברג זצ"ל, מראשי הישיבה הקדושה בית אהרן וישראל. (ראה להלן). כן נשאו דברים הגה"ח רבי שמעון בוקשפאן זצ"ל, רו"מ המוסדות הק', ויבלחט"א הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל שליט"א, מר"מי הישיבה הקדושה בית אהרן וישראל.

גם קהל החסידים בארצות הברית, אשר גם אליהם הגיע הסדור ודברו, התכנס במוציא שבת אל מסיבת מלוה מלכה בהשתתפות כלל אנ"ש, עם כלי שיר וזמר, לרגל השמחה הגדולה בהופעת הסדור לאור עולם.

מיד לאחר הופעתו של הסדור, עוד בשנת תדש"ם, הודפסה מהדורת 'סדור בית אהרן וישראל לתלמידים', ובשנת תשמ"ו הודפס 'סדור בית אהרן וישראל לשבת'. המהדורה הבאה של 'סדור בית אהרן וישראל' היתה בשנת תשמ"ט, במהדורה זו הוכנסו דברי התורה מספה"ק בית אהרן על המועדים, מדי מועד במועדו. המהדורה אחריה הופיעה בשנת תנש"א. מאז הופיעו כמה וכמה מהדורות שבכל אחת נכללו תיקונים מסויימים.

•

כיום, שלשים שנה לאחר הופעתו כבוד של הסדור הק', ולאחר שכבר הודפסו ממנו אלפי אלפים של אקסמפלרים, הריהו מוציא ב"ה פירות ופירי פירות, ובעקבותיו ראו כבר אור הדפוס מחזורי בית אהרן וישראל לראש השנה, ליום כיפור ולחג הפסח; סליחות בית אהרן וישראל; סדור בית אהרן וישראל לימות החול; זמירות לשבת קודש וליום טוב; הגדה של פסח; חמשה חומשי תורה עם ההפסקות וההפטרות כמנהג רבוה"ק; קונטרסי מנחה וערבית מורחבים ותפילות לירח האיתנים, עם מהדורות כיס שונות של הסדור. כולם מנופים נפה אחר נפה, להוציא דבר נאה ומתוקן לתפארת בית אהרן וישראל.

שלשים שנה – ועדיין מלאכת הקודש בעיצומה בסיעתא דשמיא, עם הכנת מהדורה חדשה ומהודרת, נקיה ומזוקקת לסדור הקדוש, אשר היה לחלק בלתי נפרד מחייהם ומעבודת בוראם של החסידים ההולכים לאורם של רבוה"ק, המסתופפים בצל אילנא דחיי ושואבים הימנו חיות הקודש, לטוב להם כל הימים.

מביאים אנו בזאת את תמצית משא דבריו הנלהב של הגה"ח רבי משה צבי הולצברג זצ"ל, שנשא במקהלות החסידים לעת הוצאת הסדור, אשר הרחיב בו כהנה וכהנה בענייני אמונת צדיקים.

## מילתא אלבישייהו יקירא

איתא בגמרא (שבת י" ע"ב): אמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, שנאמר לדעת כי אני ה' מקדשכם". הגמרא נושאת ונותנת בנידון זה, ודעת רב חמא ברבי חנינא היא כי הנותן מתנה לחבירו אין צריך להודיעו, שנאמר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו.

מסקנת הגמ' היא שבמילתא דעבידא לאגלויי אין צריך הנותן להודיע למקבל המתנה, אמנם במילתא דלא עבידא לגלויי צריך להודיע לו. ומשום כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה "מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם", כי מתן שכרה של שבת לא עביד לגלויי, ועל כן יש להודיע למקבל.

בהמשך מובא בגמ' כי רב חסדא - שהיה כהן, כמובא בגמ' ברכות (מ"ד ע"א) על תרתי בנתייה דרב חסדא - הוה נקיט בידיה תרתי מתנתא דתורא [מתנות זרוע לחיים והקיבה] ואמר: כל מאן דאתי ואמר לי שמעתתא חדתא משמיה דרב יהיבנא ליה ניהליה. אמר ליה רבא בר מחסיא, הכי אמר רב: "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, שנאמר לדעת כי אני ה' מקדשכם", יהבה ניהליה. שאלו רבא בר מחסיא לרב חסדא: חביבין עלך שמעתתא דרב כולי האי? אמר ליה: אין! אמר ליה: חביבות זו שיש לך, גם היא כדברי רב, שאמר "מילתא אלבישייהו יקירא"! המעיל, דמיו יקרים ויש בו חשיבות למי שלובשו ורגיל בו. כך גם שמועותיו של רב חביבות עליך, כי תלמידו אתה ורגיל בדבריו. כששמע רב חסדא מאמר זה בשם רב, אמר לו לרבא בר מחסיא: אמר רב הכי? ! בתרייתא עדיפא לי מקמייתא! שמועה שניה זו, עדיפה לי מהשמועה הראשונה, ואי הוה נקיטנא אחריתא יהיבנא לך! אילו היה בידי דברים נוספים, הייתי מעניק לך אותם.

מדברי הגמרא עולה כי הנותן לחברו מתנה דעבידא לגלויי, אין צריך להודיע למקבל המתנה. אפשר לתתו לו, מבלי להודיע. אמנם, כאשר המתנה אינה עבידא לגלויי, אזי יש לנותן להקדים ולהודיע למקבל המתנה, כי בדעתו לתת לו מתנה.

עוד למדנו מכאן כי לגבי רב ותלמיד, הדברים הם באופן אחר לגמרי. חביבות גדולה יש לדברי הרב אצל התלמיד, והתלמיד חביבים עליו ביותר אמרי פיו של רבו, והוא באופן מיוחד של "מילתא אלבישייהו יקירא". ויש לנו לעיין בדבר זה, מה עניינה של חביבות זו, ומה עניינה של "מילתא אלבישייהו יקירא".



הן אמת כי אפשר להסיק מסוגיא זו כמה וכמה עניינים בדרכי העבודה, אלא שאנו נידרש כאן לגבי הדברים הנוגעים אל מטרת שבת אחים זה, והוא הוצאת הסדור הק' "בית אהרן וישראל", מהדורת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

התודה לידידי הר"ר שמעון קלפהולץ שהעלה על הכתב את הקלטת המשא, וערך את הדברים בטוב טעם ודעת.

הנה, עצם הופעת הסדור, הרי הוא דבר טוב ויפה, מתנה טובה גם למי שאינו נמנה על עדתינו הק'. בייחוד כאשר נתבונן בסדרי היום ובאזהרות הקודש המופיעים בסדור, אשר הם כוללים דברי קודש מהצדיקים שכל דבריהם נגחלי אש. רבותינו הקוה"ט, רבי אהרן הגדול, הרא"ש הגדול מסטאלין, מרן אדמו"ר הזקן, והצדיקים הבאים אחריהם. כל המעייין בדבריהם הקדושים, הרי לבו ונפשו מתלהבים עד אין קץ בעבודת ה'. אמרות יקרות וטהורות הן, והשפעתן גדולה ועצומה על כל מי שילמדם, גם אם אינו קשור ומקושר לבית קדוש זה. זו היא אכן מתנה טובה, אך היא מתנה דעבידא לגלויי, לכל מי שפותח את הסדור ומעייין בו, ועל כן אין צריך להודיע על מתנה זו.

איברא, כי יש כאן גם פנים של מתנה דלא עבידא לגלויי, והיא ההתקשרות לצדיקים הנעשית על ידי סדור זה. דבר זה מסור רק לחסידים ההולכים לאור תורת הצדיקים ומקושרים בקשר אמיץ לאילנא דחיי. וכך הוא דרכו של חסיד, נאחז הוא בסדור זה, אינו יוצא מסדריו, מחזיק את עצמו בסדור זה, וסדור זה מתקן וקובע את סדר יומו, והכל סובב הולך אצלו סביב הסדור. כל נקודה וכל עניין שנלמד מתוך הסדור, הריהו דומה עליו ממש כמפי הקדוש ברוך הוא בעצמו. אין כל הבדל, כי הרי כך שנינו (אבות ד יב) שמורא רבך כמורא שמים, ואם כן, הרי כל הדברים הם ממש מן השמים.

אלא שדבר זה אינו עבידא לגלויי. מי שמקבל מתנה זו, אינו עביד לגלויי חלק זה במתנה. וכדברי הגמרא על שבת קודש, שמתן שכרה לא עביד לגלויי. מתן שכרו של סדור קדוש זה שיצא בעת לאור, היא ההתקשרות לצדיקים הבאה לכל מי שאינו עושה דבר ללא הסדור, והוא מחזיק בכנפיו את הסדור תמיד. מתן שכר זה הריהו למי שהסדור נמצא תמיד בידו ועל שולחנו. הוא אוהז בו בכל תפילה, בכל יום, בכל פרייטיג צו נאכט'ס, בכל שבת קודש, בכל יום טוב, בכל הזמירות ובכל עניני היום והמועד. בהחזיקו את הסדור הוא מעלה על זכרונו כיסופי קודש, את השלחן הטהור, את הניגונים הקדושים, מה שרו ובאיזה ניגון.

עניינים נשגבים אלו הכלולים במתנה טובה זו אינם עבידי לגלויי. אלו הם דברים שאכן יש להודיע למקבל המתנה, דע לך איזו טובה נעשית לך עם מתנה טובה זו. דע לך את הטוב הצפון בסדור קדוש זה אשר הביא והוא אליך, לתת ברכה אל תוך ביתך.



ובכך נשכיל ונבין את מאמרו של רב שאמר "מיילתא אלבישייהו יקירא". כי לכאורה, יש להבין כי אם כלי המילת הם בגדים יקרים, מדוע הם יקרים רק אצל לובשו? הרי הוא יקר ובעל ערך, מדוע אין בו כל כך טובה ליהודי אחר? אלא על כרחך יש לנו לומר שהסיבה נעוצה בכך שלא תפרו מראש את הבגד למדותיו שלו.

כי אכן ה"מיילתא" יקר ובעל ערך דווקא "אלבישייהו", למי שהוא מלבושו מעודו. כי שונה בתכלית הוא הלבוש שנתכן מלכתחילה עבור הלובשו, גזרו ותפרו והתאימו בדיוק למדותיו, והוא הוא "מיילתא אלבישייהו". כי לא אסף בגד מהרחוב ולבש אותו, אלא שכל חלקיו, צבעיו, ארכו ורחבו וכל ענייניו של המלבוש הותאמו עליו מראש במחשבה תחלה, ואז אז הרי מתקיים בו "מיילתא אלבישייהו יקירא". כי כאשר הוא מוכן במיוחד מתחלה

עבורו, לפי מדתו, יש לזה ערך מיוחד וחשיבות לאין ערוך. באופן כזה יש לכלי המילת משמעות אחרת לגמרי, וכך הם באים למעלה הנרצית של "מילתא אלבישייהו יקירא".

מעתה, כל חסיד, כל אברך וכל בחור, הלוקח את הסדור "בית אהרן וישראל" בידיו, עליו לדעת ולזכור כי התאימו את הסדור עבורו. תפרו והכינו זאת במיוחד למענו ולפי מדתו. אין זה עוד ספר שהודפס כשאר ספרים שבשוק, כאלו שמוכרי הספרים מדפיסים לצורך פרנסתם. הגם שהם ספרים יקרים ומועילים, מתוקים מדבש ונופת צופים, אבל עדיין לא הותקנו עבורו במיוחד, ומשום כך אין בהם את המעלה הגדולה של "מילתא אלבישייהו".

•

זכינו, והביאו כאן לדפוס את הסדור "בית אהרן וישראל" כרצון ובעצת קודש מרן אדמו"ר שליט"א, במטרה קדושה שתהיה זאת לנו "מילתא אלבישייהו". כדי שכל תיבה ומלה בסדר התפילה תהיה ספורה ומדודה. תיבה זו תיאמר כך, ותיבה אחרת לא תיאמר. כי הרי שמענו בשם מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעל הבית אהרן שאמר: "מיר וועלן אריין גיין אין היכל התפילה, און מיר וועלן זעהן ווער ס'דאוונט מיט אונזער נוסח, וועלן מיר אים פון דארט א טובה טאהן".

נעמיד לנגד עיני רוחינו את "מילתא אלבישייהו" דנן, ונייחד מחשבה עבור מי התקינו את המלבושים, ומי הוא זה שתיקן. הצדיקים לא מסרו את סדרי היום למי שאינו קשור אליהם. הם התקינו זאת רק לחסידים המקושרים אל דרכם הקדושה. אליהם מכוונים הדברים. אלינו, שזכינו להיות מקושרים לאילנא דחיי, מכוונים הדברים הקדושים. הרי זה, אם כן, "מילתא אלבישייהו", ויש לזכור גם את "יקירא", כי יקרים ביותר הם הדברים האלה לנו, בשל כך שנעשו עבורנו, והוכנו בדיוק לפי מדתנו. יש לדעת כי אכן הסדור מיועד עבורנו. אנו לסדור, והסדור אלינו.

והנה איתא בסדר היום של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעל הבית אהרן, בשם הבעל שם טוב הק' שאמר שכל יהודי יכול להשיג ולהיות במדרגת התנאים והאמוראים, אלא שמדת הגיאות מעכבת. כי אכן הגאווה הורסת את הכל. עלינו לזכור זאת היטב היטב. כל העבודה היא שהחסידים יחזיקו עצמם בשפלות ובהכנעה. ההכנעה הגדולה ביותר צריכה להיות כלפי הצדיק. הסדור יש לו חלק גדול במלאכת ההכנעה. וכפי שאיתא בסדר היום כי החסיד צריך להאמין שכל מה שרבו אומר לו הריהו מן השמים. ועל כן אמרו כי כל המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה.

עלינו להתחזק באמונת אומן, לצעוד בהתקשרות ובאמונה, ויעזור השי"ת שנזכה לברכת השלום, עלינו ועל כל עמו ישראל, ונזכה במהרה לגאולה השלמה, אמן.

המשך מאמרי 'מנהגי רבוה"ק לירח האיתנים' - יבוא אי"ה במועדו. תודתי נתונה לידידי הרב צבי אליעזר קרויזאהר על עזרתו התמידית בהעשרת היריעות ובהעמדתם בקו הדיוק.

## פרק א / השכמת הבוקר

א. ראשית ביכורי היינו מחשבה קדומה<sup>א</sup>, והיו החסידים הראשונים קמים באשמורת הלילה<sup>ב</sup> ומעוררים (א) את השחר לעבודת בוראם<sup>ג</sup>. והזהירו רבוה"ק על (ב) המנוחה כראוי<sup>ד</sup>.

א. כן הוא ביסדר היום של מרן אדמוה"ו זיע"א לאנ"ש המופיע בספה"ק בית אהרן: "ראשית ביכורי וגו', היינו מחשבה קדומה, בזמן קימה משנתו יהיה להכנה לעבודה שבלב זו תפילה...". פסקא זו מופיעה בראש מנהגי מרן אדמוה"ו זיע"א בסדור בית אהרן. מטבע לשון זה נקבע גם בראש הסדור הק' בית אהרן וישראל, בהוצאת מרן אדמו"ר זיע"א (ברוקלין התשב"י), בתחילת סדר השכמת הבוקר, (שם נרשם: "היינו מחשבה קדושה"), וכך חזר ונשנה בסדור הק' בית אהרן וישראל שנערך ונסדר מדויק היטב על ידי מרן אדמו"ר שליט"א, (ירושלים תש"ס ואילך). צויין גם, כי בשני סדורים קדושים אלו נדפסו הלכות השכמת הבוקר מתוך 'קיצור שלחן ערוך', חמשה סעיפים ראשונים. ב. בברכת אהרן (עמ' קמו): "עוד שאל ממנו [ממרן אור ישראל זיע"א] אם ילמוד קודם חצות לילה או לאחריו, וענה לו: אודאי הוא יותר טוב אחר חצות, שאז המוח הוא במנוחה, אבל אינו דומה בקיץ לחורף". הרה"ח ר' נחום מרדכי שוי"ב ז"ל סיפר מחצר הקודש בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א אשר עד חצות לילה שמעו אותו נוהם ולומד בלחש, ואח"כ שקט הקול לערך שתיים, ובשעה שתיים אחר חצות התגבר כארי לעבודת ה', וישב על כסא כבודו ואמר תהלים בלהבת אש בנהימה, ושמעו שאמר הפסוק אנה מפניך אברח (ישע אהרן ח"ב). ואמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "מיר ווילן נישט שהאברכים יהיו נעורים בכל הלילה, כי מבליים היום שאחר הלילה. אבל אם קמים באשמורת, אזי מקימים את כל היום. האשמורת של ימות החול הוא בחינת גן עדן התחתון, והאשמורת של שבת קודש הוא בחינת גן עדן העליון...". (דברי אהרן עמ' יא) וראה בספרן של צדיקים במע"ה הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ בשם מרן הרא"ש הגדול זיע"א. מרן אדמו"ר זיע"א סיפור בראש חודש אלול תש"ז בחצה"ק בחיפה: "ביי דעם טאטן איז געווען איינער וואס ער פלעגט גיין פארטאגס וועקן די מענטשן...". ג. הרב החסיד רבי שלמה ב"ר אברהם הלוי פרידפערטיג ז"ל מקאליש – טבריא רשם ברשימותיו אצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "אור ליום ד' ויקהל [תרגומו] שאלתי אותו אז היית העלפט אז מען שטייט אויף פאר טאג וואס איז גלייכער, ציא זאגין ציא לערנין, האט ער מיך גיפרעגט היינו וואס זאגין, האב איך איהם גיזאגט היינו תיקון חצות. אמר לי בפה קדשו ווען עס איז דא בחוץ לארץ וואלט איך דיר גיהייסן גלייכער לערנין, נאר אין ירושלים ווייל דארט איז דאס התעוררות זייער גרויס זאלסט דיא זאגין דיא נייטיגע שטיקלעך און תיכף לערנין". על מעלת העבודה בארה"ק אמר פעם גם להרה"ח ר' אלעזר פרידמאן ז"ל מצפת: בא אייך קאן מען טאהן, און וואס מיטוהט דער ליינגט מען גאר הויך, און מיקען דער גרייכין אסאך מער און עפיס בעסער (ישע אהרן ח"ב). ובדברי קדשו של מרן זיע"א בשנת תרנ"ט: "פארטאג נאר אפ זאגין וואס מיא מוז, היינו אזוי ווי דאווינען...". (דברי אהרן עמ' קטו). ד. ב"דברי אהרן" (עמ' יא) בשם מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "אמר: מי שלא ישן כראוי הרי הוא כאסקופה הנדרסת תחת רגלי היצר... שאפילו קודם המעמד הגדול והנורא הוא קבלת התורה ג"כ כתוב ויוציאם משה לתחתית ההר, שהיו ישנים קודם קבה"ת וזה כדי שיהיה מוחם זך וצלול לקבלת

הכל לפי הזמן והמקום והאדם, וכמ"ש בכל דרכיך דעהו וגו'...". ובביאורים הביא בשם הא"ר והפמ"ג "דאם יישן בתפילה, מוטב לישן כל הצורך, מלקום באשמורת ולישן בתפילה". והיו החסידים מציינים את דברי ה"ט"ז (הובא בברכת אהרן עמ' לט) באהע"ז (כה א): "שוא לכם משכימי קום... דהיינו שיש תלמידי חכמים שמנדין שינה מעיניהם ועוסקים בתורה רבה, ויש שישנים הרבה כדי שיהיה להם כח

(א) בטושו"ע (או"ח א א): "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר", ובמג"א כתב בשם השל"ה הק' סוד לחבר יום ולילה בתורה או בתפלה הן בבקר הן בערב. והרחיבו חכמי הקבלה בחשיבות הדבר.

(ב) במשמרת שלום (א א) כתב: יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר, ורבים מהיראים והחרדים אינם נוהרים בוה, כי

ב. תיכף (ג) כשניעור<sup>ה</sup>, בעודו (ד) על מיטתו, נוטל הידים<sup>ו</sup> שחרית במים המוכנים (ה) מבעוד לילה<sup>ז</sup>, (ולפניו<sup>ח</sup>) (ו) אומרים 'מודה אני<sup>ט</sup>. וכן אומרים (ז) הפסוקים 'ראשית חכמה' ו'ברוך

התורה". וכן מובא שם בשם וברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "מוצש"ק תרל"ג כ"ב תמוז היארצייט מהקדוש מקארלין זצוק"ל, אכל דודי הרה"צ זצוק"ל מלוה מלכה עם מנין בהחדר שהולכים ממנו להסאליקע למעלה, ודיבר הרבה מאמרים, ואמר דער קארלינער האט גיזאגט איך דאוויך אימוסני [בכוונה תחילה] שפעט כדי יונגע לייט זאלין זיך אויס שלאפן צום דאווינען". בסדר היום של מרן אדמו"ר זיע"א (הנדפס בספה"ק בית אהרן) איתא: זמן קימה לא יאחר משעה שבעית וחצי. ומרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א אמר "בענין שלאפן איז גינוג שבע שעות, ובפעם אחד יותר טוב" (דברי אהרן, עמ' קיז). ה. כ"ה בסדר היום של מרן אדמו"ר הרי"א הגדול מקארלין זיע"א (ספה"ק בית אהרן): "...ותיכף כשיעור משנתו הגם שצריך עוד לישן יטול דיין...". ו. מרן אדמו"ר זיע"א לפעמים נטל ברצופין ולעתים בסירוגין, ולפעמים שניהם גם יחד. גם מנין הנטילות לא היה קבוע. ז. בסדר היום של מרן אדמו"ר הרי"א הגדול מסטאלין זיע"א (ספה"ק בית אהרן): "יזהר להעמיד מים אצל מטתו". הרב החסיד רבי אלעזר בריזל ז"ל היה מספר על הרה"צ ר' דוד זצ"ל הי"ד בנו חביבו של מרן אדמו"ר הרי"א מקארלין זיע"א הי"ד, כי כד הוי טליא היה תמה ושואל מדוע יש צורך בבתי כלא לאסור בהם את הגנבים, הרי די בכך שלא יכינו ליד מיטתם מים לנטילת ידיים שחרית, ושוב לא יוכלו לרדת ממיטתם כלל... ח. אמנם נהגו לאמרו אחר נטילת ידיים, אם מן העניין לציין משי"כ ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א, נכדו חורגו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, רשם לאמר: "נוסח התפלה כפי ידיעתי וזכרוני, ואיזה דברים ששמעתי בעצמי איזה מהם מכ"ק אזי"ח הרה"צ וקדוש מוהר"ר אהרן זצוק"ל, - מודה אני וכו', בפתחו עיני, ונטילת נעיל וואסער, ראשית חכמה יראת וגו'...". כך מובא גם בהנהגות שנדפסו על שם מרן רבי שלמה הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד מובא: "בעומדו בבוקר ואומר מודה אני יכוון למסור גופו ונשמתו להשי"ת וימליך אותו על כל אבר ואבר, ואח"כ יטול דיין ויכוון שאין מציאות זולת חיות השי"ת...". בישע אהרן ח"א מובא בשם מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שאמר פעם "בזה הלשון: א יוד שטייט אויף דארף ער זאגן מודה אני קודם נטילת ידיים של שחרית...". מכך אפשר אולי ללמוד שדעתו הק' היתה לומר תיכף 'מודה אני', עוד בטרם נטילת ידיים. ט. כ"ה במנהגי סדור בית אהרן: "יטול דיין ויאמר מודה אני עד רבה אמונתך, ראשית חכמה וכו'

לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך. ואין צריך לזה נטילת ידיים, כי אפילו יהיו ידיו מטונפות אין חשש, כיון שאינו מזכיר לא שם ולא כנוי", והר"ד במג"א (ד, כז) ובא"ר (א, ד). אמנם יש שהחמירו לומר אחר נטילת ידיים, וכך מביא הגר"חיד"א בעבודת הקודש (חלק ג א א) את הדעה שיש לאמרו אחר נטילת ידיים, והוא כדברי הגריעב"ץ בסידורו שכתב: "אף על פי שבסדה"י כתב שיכול לאמרו קודם שנטל דיין, מכל מקום שב ואל תעשה עדיף לדעת, אם ידיו מטונפות ודאי יצא שכרו בהפסדו, ואפי' בסתם יש להחמיר...".

(ז) הפסוקים נאמרים גם לפני ברכת התורה, ובבאה"ט (ו, ו) כתב בשם הט"ז שמה שנוהגין המון עם להתפלל סליחות קודם אור הבוקר בימי הסליחות ושם מזכירים כמה פסוקים לפני ברכת התורה יש ליישב "דאותן הפסוקים אין אומרים אותם אלא דרך תפלה ולא נתחייבו בהם בברכת התורה".

חזק וזריזות לב לעסוק בתורה... על כן אמר שוא לכם, דהיינו בחנם לכם שאתם מצטערים ומשכימים בבוקר, ומאחרי שבת בלילה וממעטים שנתם, זה בחנם, כי כן יתן ה' לידידו שינה, דהיינו מי שישן הרבה כדי שיחזק מוחו בתורה, נותן לו הקב"ה חלקו בתורה כמו אותו שממעט בשינה ומצטער עצמו, כי הכל הולך אחר המחשבה" (וראה גם בברכת אהרן עמ' עו שהט"ז בא בחלום הלילה והורה לאחד שיראה מאמרו זה).

(ג) מקורו טהור בשל"ה הק' מסכת חולין [אות קפא]. (ד) בביאורים במשמרת שלום (א ב) הביא "בשם הק' רבי זוסיא מאניפאלע דיש ליהזר שלא להציג רגליו על הארץ בלא נטילה אזי ח"ו כל היום הרע רודף אחריו להסיתו, ואמר על זה רמז הפסוק יתיצב על דרך לא טוב. ובהמשך מבאר את טעם הדבר.

(ה) בקיצור שלי"ה כתב כן בשם חכמי הקבלה. (ו) ב'סדר היום' כתב "ובקומו יאמר מיד מודה אני

שם כבוד מלכותו לעולם ועד<sup>2</sup>. ונזהרו שלא לומר דבר שבקדושה נגד (ה) מי הנטילה<sup>א</sup>. ג. אחר נט"י, ילבש בגדיו<sup>ב</sup>, יפנה (ט) ויטול ידיו ג' פעמים (י) לסירוגין, ירחץ פניו (יא) ופיו, ויברך ברכת 'על נטילת ידים' ו'אשר יצר'<sup>ב</sup>. סדר מיוחד (יב) היה למרן אדמו"ר הזקן זיע"א ברחיצת הפנים והפה<sup>ג</sup>.

ד. ברכת 'אשר יצר' אומרים בנוסח (יג) הרמב"ם<sup>ט</sup>. באמירת 'אלקי נשמה', מפסיקין מעט

וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד<sup>ד</sup>. וב"דברי אהרן" (מנהגי קארלין עמ' ריא): "בבקר בקומו משנתו יטול ידיו, ויאמר מודה אני וכו', ראשית חכמה, בשכמל'ו...". וכן הוא בסדור בית אהרן וישראל שאומרים 'מודה אני' אחר נטילת ידים: "תיכף בקומו משנתו יטול ידיו ויאמר מודה אני". י. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן ובסדור בית אהרן וישראל. יא. במנהגי סדור בית אהרן וישראל: "נזהרין מלומר דבר שבקדושה נגד מים שנטלו בהם נטילת ידים של שחרית". יב. יריעה נפרדת, שלא במסגרת סדרה זו, תיוחד אי"ה למנהגי רבוה"ק בעניין הבגדים, בגדי צמר, ימין על שמאל, דרכי המאדע, שינויי המלבושים וכל המסתעף. יג. במנהגי סדור בית אהרן: "ויעשה צרכיו ויטול ידיו ג' פעמים בסירוגין [וראה לעיל ציון ו], ופניו ופיו, ויאמר ברכת על נטילת ידים ואשר יצר". וברשימות הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "לבישה ועשיית צרכיו גדולים או קטנים, כדי שיתחייב בברכת אשר יצר". יד. ברשימות הרה"ק הר"ימ מקאזיניץ זיע"א: "...ונטי"י והפנים שלש פעמים היה לוקח מים בחפניו ומשפשף פניו שלש פעמים בכל לקיחת מים מלמעלה למטה, ואח"כ שלש פעמים רחיצת הפה במים מיוחדים מוכנים בצלוחית, ובכל פעם היה לוקח קמיצה של יד ימינו, ומשפשף אצל השיניים ומתלעות של צד שמאלו, ולוקח קמיצה של יד שמאלו ומשפשף שיניים של צד ימינו [וכל היום אחר הסכת רגליו, היה רוחץ פניו ופיו כזה, ואח"כ מברך אשר יצר וכו']...". ובדברי אהרן (עמ' כג) בשם מרן אדמוה"ז זיע"א סגולה לכאב שיניים: "ירחץ פיו בבוקר בקמיצת ימין בצד שמאל ובקמיצת שמאל בצד ימין ג"פ ויועיל בעזה"ש לשיניים". טו. הרה"ק הר"ימ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "ואומר ברכת על נטילת ידים, ואשר יצר, בנוסח הרמב"ם, [גלוי וידוע לפני כסא כבודו שאם יסתם אחד מהם או אם יפתח אחד מהם, אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת, ברוך

(ח) כתב במשמרת שלום (א ז): "מנהג החרדים אל דבר ה' שלא לקרות ולברך נגד המים של נטילת שחרית אך ברוב הם בטלים". בביאורים כתב שכן מובא בשע"ת בשם ברכי יוסף.

(יא) רחיצת הפנים והפה בבוקר מוזכרת במסכת ד"א רבה פי"א, וברמב"ם הל' תפלה (ז, ד), ובשו"ע (ד, יז): "יש נוהגין לרחוץ פיהם שחרית, מפני הירידים שבתוך הפה", ובסימן מו (א): "כשירחץ פניו...".

(יב) ב'לקט יושר': "ולפעמים נתן מתוך הכלי מים לפיו, ומשים קמיצה הימין בפיו בצד שמאלו ורוחץ השיניים, ואחר כך עשה הקמיצה השמאלית בפיו בצד ימינו ורוחץ השיניים בימינו. לכן רוחץ השיניים הכי, משום ששמע מהזקן מאור הגולה גאוננו מוהר"ר שלום זצ"ל שכתב כן בספר סוד ארחי, עיין שם ותמצא טעם יפה לדבר". (יצויין שהלקט יושר לא בא עדיין בדפוס בחיי מרן אדמוה"ז זיע"א).

(יג) כ"כ הרמב"ם בהל' תפלה פ"ז ה"ה, וכ"ה בשו"ע סי' ו', וכ"ה הנוסח בסי' האריז"ל שתיקן ר' אשר וסי' ר' שבתאי (מתלמידי הבעש"ט) והוא כפי שכי' שיש בברכה זו מ"ה תיבות כמספר אד"ם.

(יב) במג"א סי' ד' סק"א, וכ"ה בסי' האריז"ל, ובפע"ח שער הברכות פ"ד, ששני ברכות אלו לא יברך רק אם נתחייב בהם ולא כמו שאר הברכות שעושין על סדרו של עולם.

(יג) נחלקו הפוסקים לגבי נטילת ידים שחרית. והגריעב"ן כתב בסדורו: יזהר לערות מים על כל יד ג' פעמים, וכדי לצאת ידי כל ספק נכון לשפוך על כל אחד ג' פעמים רצופין, ועוד ג' פעמים לסירוגין. ובקיצור של"ה (מסכת חולין, עניני נטילת ידים שחרית) כתב: "כשקם ממטתו יטול ידיו כפשוטה ג"פ רצופין כדי שלא ילך ד' אמות בלי נטילה, ואח"כ ילך לבית הכסא ויפנה את עצמו ואח"כ יעשה כסדר הזה... [ליטול ידיו בסירוגין]...". וראה במשמרת שלום (א ה).

אחר (יד) 'אתה בראתה', ואומרים 'אתה יצרתה', וכי"ט. 'אל אלהי (טו) הרוחות'. הנוסח: 'תן בי כח ומח'י'. ואחריו 'אנא (טז) בכח'.

ה. מברכין ברכות (יז) השחר [בבית (יח)<sup>17</sup>]: 'הנותן (יט) לשכוי בינה'; 'המכין (כ) מצעדי

וכו'] - ואלקי נשמה... טז. במנהגי סדור בית אהרן: "...ואלקי נשמה טהורה היא אתה בראתה, יפסיק מעט ויאמר אתה יצרתה וכו'...". וכ"ה בדברי אהרן, עמי ריא. (בידברי אהרן) (עמי כד) משם מרן אדמוה"ז זיע"א: "אז מי שטייט אויף אין דער פריא דארף מען מאכן שלא עשני גוי, איז זייער גוט, און שלא עשני עבד איז זייער גוט, און ווייטער פוקח עורים איז שוין די גופני זאכן, דער הויבט איז המחזיר נשמות לפגרים מתים. מי ווערט איין בריה חדשה, ווארין אז מי לייגט זיך לאזט זיך אויס אלע כחות, און אז מי שטייט אויף אין דער פריא איז מען מיט איין קלארין מוח...". ותרגום הדברים הובא בסדה"י). יז. ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...ואל-אלוקי הרוחות וכו' [תן בי כח ומוח לעבודתך וליראתך שיקויים וכו' [אנא בכח]...". ובסבאו"י נוסף: ולתורתך, כמובא בסדור אור הישר שהר"מ לא הגיה עליו כלום. ובידברי אהרן (מנהגי קארלין, עמי ריא): 'תן בי כח ושכל במח' (וכ"ה בסדור אור הישר קיודנוב ומשם לסדור מהדורת התשב"י, אלא שהרה"ק הר"מ בסדורו מחק ותיקן: כח ומח). יח. נראה כי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר ברכות השחר בביתו. על הרב החסיד רבי שמעון גרוסמן ז"ל מסופר שאדמו"ר הזקן "העריך אותו מאד, ובעת שהותו שם היה קם בבוקר השכם והתחבא בחדר של אדמוה"ז, בתוך בגדי החורף כדי שישמע כשמברך אדמוה"ז ברכת התורה שנאמרו בהתלהבות ובעניימה קדושה...". (ישע אהרן ח"א). בספרן של צדיקים במע' הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "בביתו היה מתפלל עד לעולם יהא אדם". כשהיה מרן אדמוה"ז על אם הדרך באכסניה, אמר באכסניה (כן נראה ממה שאמר באכסניה לפני חג השבועות בנוסח של אקדמות, ראה קובאו"י גל' פג עמי קט). החסידים בהיותם בחצה"ק בסטאלין שמעו לפנות בוקר את הקול יוצא מהיכל באמירת ברכת השחר וברכת התורה בהתלהבות עצורה וכבושה, ולאחר מכן נוכחו לראות את הרה"צ רבי אהרן בנו של מרן אור ישראל זיע"א האומר את הברכות בעניימת לחש. על הרב החסיד רבי עקיבא דער שוחט ז"ל מסופר שכשהיה מברך ברכת השחר בביתו בסטאלין, שמעו את קולו עד לעיירה בליהוש וענו אחריו "אמן" על ברכותיו. (ישע אהרן ח"ב בשם הרה"ח ר' אפרים באשקין ז"ל מסטאלין). על הרב החסיד רבי שלמה יוסף זצ"ל אב"ד סטאלין היה מספר הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייבערמאן ז"ל "שנכנס לפנות בוקר לבית הכנסת [אין שולכין] ושמע שהרב עומד ליד הארון הקודש הפתוח, ושואג מנהמת לבו בבכיות מעומקא דליבא, כשאמר ברכת השחר שתרגילנו

האריז"ל, ועי' של"ה בפי' שערי שמים.  
(יח) בפרי עץ חיים (שער הברכות פרק ד) כתב: "הח"י ברכות וברכות שיש מן עני"י עד ברכת התורה, היה נוהג מורי זלה"ה לאמרם בביתו אפילו בלילה קודם עלות השחר".

(יט) יש נוסחא אחרת 'אשר נתן לשכוי בינה', כנוסח המופיע בגמרא (ברכות ס:). אמנם נהגו לומר הנוסח 'הנותן לשכוי בינה', וכן שאר הברכות כולן בלשון הווה, וכן הוא ברמב"ם, בר"ן ובריטב"א. וכ"ה בטוש"ע (מז), במג"א, בפר"ח ובפמ"ג. וכך גם בשעה"כ, בפע"ח ובסדר היום. בא"ר ובשל"ה הק' הובאו שני הנוסחאות.

(כ) נוסח אחר בברכה הוא 'אשר הכין מצעדי גבר', וכ"ה בשל"ה הק', וכך מובא בנוסח ספרד. נוסח הגמרא (ברכות ס:): הוא בלשון הווה, 'המכין מצעדי

(יד) הגר"ח ז"ל בקשר גודל (ה ח) כתב: "אין לומר טהורה היא, רק טהורה, אתה בראתה. כן נהגתי מטעם דעל הרוב כו". ואולי על כן סמכו יחידיו 'טהורה היא אתה בראתה'.

(טז) בשערי ציון כתב לפני תפילה זו: "סדר מהר"ח מהאר"י זלה"ה, בבוקר לאחר שרחץ ידיו ופניו יאמר ברכת ענט"י וברכת אשר יצחר, ויאמר זאת התפילה בכונה גדולה".

(טז) בבאר היטב (או"ח א ה): "ואחר נטילת ידים יאמר שם של מ"ב אנא בכח וכו'...".

(יז) סדר הברכות הוא ע"פ האריז"ל. אלקי נשמה אמרו אחר אשר יצר והיא ברכה הסמוכה לחברתה ומשום כך אינה פותחת בברוך. בטור סי' ר' וב"ח ולבוש ובמג"א. וכ"ה בסדור האריז"ל ובפע"ח. ברכת השחר מברכים לפני ברכת התורה כאמור בסדור

גבר'; ואח"כ (כא) 'העושה (כב) לי כל צרכי'; ברכת 'המעביר שנה', 'ויהי רצון' (וכפה (כג) את יצרנו<sup>1</sup>) 'ויהי רצון'<sup>2</sup>.

ו. לפני ברכת התורה אומרים: הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לברך על התורה [הקדושה], לשם יחוד, ויהי (כד) נועם<sup>3</sup>.

בתורתך ודבקנו במצותיך, וחזר על בקשתו כמאה פעמים... (ישע אהרן ח"א). וראה בסדה"י של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "יזהר בברכת השחר ובפרט בברכת התורה וברכת שתרגילנו בתורתך לבקש ולחנן מהשם שיחוס וירחם עליי". יט. הרה"ח ר' יהודה לייב גלויברמן ז"ל מסר משמו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שאמר "וכפה את יצרנו הרע להשתעבד לך", וכך מסר גם הרב החסיד ר' משה אהרן הלוי הורוויץ ז"ל, וכן גם החסיד ר' הירש לייב אזיא ז"ל. אמנם בסדור אור הישר ובסדור באו"י (תשי"ב - תדש"ם) איתא וכוף. ב. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...וברכות השחר, [הנותן לשכוי וכו' - המכין מצעדי וכו' - העושה לי כל צרכי וכו' - לעמו ישראל], יהי רצון השני...". ובמנהגי סדור בית אהרן: "המכין מצעדי גבר ואח"כ העושה לי כל צרכי, ויאמר ואל ישלוט בנו יצה"ר וישלוט בנו יצה"ט, ממיתה משונה וממיתה חטופה ומדינה של גיהנום ומדלות ומשפלות ומאבינות". בדברי אהרן (עמ' ריא): "ואל ישלט בנו יצה"ר, וישלט בנו יצה"ט. ממיתה משונה וממיתה חטופה, מדינה של גיהנום ומדלות ומשפלות ומאבינות". וכך הגיה הרב החסיד ר' משה סופר פעדערמאן ז"ל בשולי סדור בית אהרן, וגם במנהגי החסיד רא"א פרנקל ז"ל מקיוב. וכ"ה בסדור באו"י. נוסחת הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ: ומעניות ומדלות ומשפלות. ומחך ממיתה חטופה ומהרהורים רעים. ובדברי אהרן (בעמ' רלב): "ביה"ר שתרגילנו, לא לידי חטא ולא לידי עבירה ולא לידי הרהור עבירה", וליתא בסבאו"י. כל צרכי - הרה"ק הרי"מ הדגיש את כ' של צרכי. כא. במנהגי סדור בית אהרן: "הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לברך על התורה לשם יחוד קודשא בריך הוא...". [ללא פסוק ויהי נועם, וכ"ה בסדור התשב"י וליתא בהגהות ר"מ סופר על ברכת התורה] בדברי אהרן (עמ' ריא): "הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לברך על התורה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה, ויהי נועם...". והרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רשם בסדורו: "הריני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לברך על התורה הקדושה, לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל, ויהי נועם וכו'". ובסדור באו"י: הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה לברך על התורה הקדושה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ליחד שם י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל, ויהי נועם

גבר', וכן הובא למעשה ברמב"ם, בטושו"ע, וכ"ה בסדור האריז"ל.  
**(כא)** יש שהקדימו את ברכת העושה לי כל צרכי הנסובה על המנעלים, והיא המכשירה מצעדי גבר. אמנם בגמ' (ברכות ס:) איתא ברכת מצעדי גבר לפני כל צרכי. וכ"ה בהרוקח סימן ש"ך ובאגודה בפרק הרואה, והסמ"ג בסוף הל' ברכות. גם בסדור תפלה למשה להרמ"ק מקדים ברכת המכין מצעדי גבר לברכת שעשה לי כל צרכי, וכ"ה ע"פ האריז"ל.  
**(כב)** הנוסח בגמ' (ברכות ס:) הוא: שעשה לי כל צרכי, וכ"ה בטושו"ע (מו). ובמעדני יום טוב על הרא"ש (שם): "ויש לתמוה שהברכות כולם בלשון בינוני חוץ משעשית לי כל צרכי ואשר הכין". ובפמ"ג (א"א מו ג) כתב על ברכת המכין מצעדי גבר: "והנה עשה לי כל צרכי ואשר הכין לשעבר וכל הברכות הט"ו הם בינוני אוזר עוטר הנותן כו' וצריך טעם למה ואיני יודע כעת". ובדובר שלום כתב: "שעשה לי כל צרכי, ע"פ מאמר חז"ל בדעת בראו, שברא צרכי מזונותיו ואח"כ בראו, ויש גירסא העושה לי כל צרכי, בלשון בינוני, היינו עשיית צרכי האדם בכל עת ובכל שעה". ובסדור האריז"ל כתב העושה לי כל צרכי. [וכ"כ בשלה"ט בשם הבעש"ט לומר "העושה"] ניקוד צרכי, כ"ה בשלמי ציבור ובחסד לאברהם אות ג.  
**(כג)** הנוסח 'זוכף' כ"ה בגמ' ומובא בהרי"ף והרא"ש. וכ"ה בסדור הגריעב"ן. ובסדור האריז"ל - סידור ר' קאפיל ור' אשר גרס וכפה, וכ"ה בסדור סלאוויטא ובסדור תפילה ישרה, והוא כדאיתא בכל בו לגבי ברכת שמו"ע ובבאה"ט (קפה) לגבי ברכת המזון שאין בהם פ.  
**(כד)** בקשר גודל כתב שלא לומר פסוק זה קודם ברכת התורה, וראה לעיל הערה ז.

הט"ו הם בינוני אוזר עוטר הנותן כו' וצריך טעם למה ואיני יודע כעת". ובדובר שלום כתב: "שעשה לי כל צרכי, ע"פ מאמר חז"ל בדעת בראו, שברא צרכי מזונותיו ואח"כ בראו, ויש גירסא העושה לי כל צרכי, בלשון בינוני, היינו עשיית צרכי האדם בכל עת ובכל שעה". ובסדור האריז"ל כתב העושה לי כל צרכי. [וכ"כ בשלה"ט בשם הבעש"ט לומר "העושה"] ניקוד צרכי, כ"ה בשלמי ציבור ובחסד לאברהם אות ג.  
**(כג)** הנוסח 'זוכף' כ"ה בגמ' ומובא בהרי"ף והרא"ש. וכ"ה בסדור הגריעב"ן. ובסדור האריז"ל - סידור ר' קאפיל ור' אשר גרס וכפה, וכ"ה בסדור סלאוויטא ובסדור תפילה ישרה, והוא כדאיתא בכל בו לגבי ברכת שמו"ע ובבאה"ט (קפה) לגבי ברכת המזון שאין בהם פ.  
**(כד)** בקשר גודל כתב שלא לומר פסוק זה קודם ברכת התורה, וראה לעיל הערה ז.



ט. מנהג רבוה"ק היה שלא לדבר קודם ברכת התורה<sup>כ</sup>, והזהירו רבוה"ק לחסידים שלא לדבר לפני (כט) התפילה<sup>כז</sup>.

באו"י (תדש"ס) מופיע לפני 'אדון עולם': "בשבת ויו"ט וכדומה שיש לחוש שעד שיגיע לק"ש וברכותיה כבר יעבור הזמן יקרא כאן קריאת שמע". וראה בהערה בדברי בעל 'מחשבות בעצה' מתלמידי מרן אדמוה"ז זיע"א "וכך שמעתי מצדיקים שנוהגים בעצה זו שירגילו את עצמם לקרות ק"ש בלא ברכות בזמנו תיכף אחר ברכת התורה...". ברשימות מנהגים של הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל אחר אודה לאל לבב חוקר כתב בתוך סוגריים: יקרא כל ק"ש עם פרשה ציצית ולנשק הציצית. **כה**. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "ברכת התורה - הערב בלא ואו, - וקריאת שמע - ואדון עולם - ועקידה - בחית של אחד היה מערער בגרונו שיהיה המבטא בגרון לא בחיך [כי זה החילוק בין כף רפוי שממוצא החיך ג.י.כ.ד. - והחית הוא ממוצא הגרון מאותיות א.ח.ה.ע.]. ובזכרוני שגם הריש היה אומר בקריאת שמע כאותם האומרים בשיניים, הגם כי גם שסומכים הלשון לשיניים, אי אפשר באופן אחר לפי קבלתינו במבטא האותיות, כי הוא מאותיות ז.ס.ש.ר.ץ. שהם ממוצא השיניים". **כו**. בספה"ק בית אהרן (סוף פרקי אבות): "א"א מו"ר זצוק"ל לא דיבר לעולם קודם ברכת התורה והיה מברך בנוסח הברכה על דברי תורה. כי כל הדיבורים שדיבר כל היום הגם עם בני אדם הכל היה דברי תורה בפנימיות שלהם". הרה"ח ר' נחום מרדכי שוי"ב ז"ל סיפר כי קודם ברכת התורה לא היה מרן אדמוה"ז זיע"א מדבר דברי חול, והיה מנהגו לעשות קשר במטפחת שלו לסימן שיזכור איזה דבר שהיה צריך. פעם בא ללאהישין, והתאכסן בבית הגאון החסיד רבי יו"ט שמחה הרב דלאהישין, ורבינו רצה לדבר עמו איזה ענין שהיה נחוץ לו, וזה היה אצלו קודם ברכת התורה, והראה לו הקשר במטפחתו (פאטשיילע) שיבין כי בדעתו להגיד לו דבר מה. אחר ברכת התורה אמר לו: מיר האבין דיר אויס גיקוקט, מיר האבין דיר גיוואלט עפיס זאגין, נאר מיר האבין גיהאלטין פאר ברכת התורה, דער טאטע האט נישט גירעט פאר ברכת התורה, הגם דער טאטע האט טאקע נישט גיטארט רעדן, ווייל אלא זיינע רייד זיינען גיווען דברי תורה, און ווי קענען מיר זאך גלייכן צו דעם טאטין, נאר וויבאלד דער טאטע האט נישט גירעדט, רעדן מיר אויך נישט. (כתבי הרה"ח רבי מאיר בערנשטיין ז"ל הי"ד). כך גם מסופר בישע אהרן בשם זקני החסידים שאחד מחסידי אדמוה"ז החליט להתנהג כרבו, ולא דיבר שום דיבור לפני ברכת התורה, ובא עוד אחד לאדמוה"ז וחשב לשאול באם גם הוא יתנהג כך, ועדיין היה אצל אדמוה"ז טרם שבירך ברכת התורה, ורמז לו שישאר ויחכה, וכשסיים אדמוה"ז הברכות התחיל תיכף אדמוה"ז לדבר את דבריו, עוד טרם דיבר הוא על סיבת בואו בשעה כזו, ואמר אליו אדמוה"ז: אבא ז"ל (הרא"ש הגדול מסטאלין) לא דיבר לפני ברה"ת, והמשיך את דבריו ואמר: אבא הרי היה אסור לו לדבר לפני ברכה"ת, לפי שכל דבריו היו דברי תורה, אבל אנחנו האיד נוכל להתדמות אליו, אולם קשה לו לשנות ממנהגו של אביו הרה"ק, והיתה בזה תשובה לשאלת החסיד. וראה בסדר היום למרן אדמוה"ז זיע"א (בספה"ק בית אהרן): "קודם הברכות לא ידבר רק דבר ההכרח". **כז**. בסדר היום של מרן אדמו"ר הרי"א הגדול מקארלין זיע"א איתא: "שלא לדבר שיחת חולין מעת קומו ממטתו על כל פנים עד שעה אחר התפלה אפילו עם אשתו ובניו אם לא בהכרח גדול יראה למעט...". וכ"ה

וקשרתם מהרהרין בהרהור לבד מחשש קורא ק"ש בלא תפילין... והבוחר יבחר העצה הטובה בעיניו בס"ד...". לפי הנראה אמרו ק"ש [גם] לפני אור היום לפני תיקון חצות, ואולי כדברי המקדש מלך על זוה"ק פרשת פנחס דף קפ"ו כתב דרוח הטומאה אינו יורד מרמ"ח אברים עד שקורא רמ"ח תיבין של ק"ש. (**כט**) בכפה"ח הביא בשם בחדס לאלפים סי' מ"ו אות ב': "מה טוב ומה נעים אם יוכל עמוד שלא ידבר שום דבר ותהי' תחלת דבריו בעמדו משנתו

"העצה הנכונה להחרדים הרגילין להתפלל בבית הכנסת שמתאחרין בתפילת שחרית שירגילו את עצמם לקרוא קריאת שמע בלא ברכות בזמנו תיכף אחר ברכת התורה כדי שלא ישכח בשום יום מהימים. ובחורף שמשכימים קודם אור היום ומברכין ברכת התורה קודם אור היום ירגילו את עצמם לקרות ק"ש בלא ברכות תיכף כשיאיר היום, וכך שמעתי מצדיקים שנוהגים בעצה זו. אמנם שמעתי שמדלגין פסוק וקשרתם ומתחילין בפסוק וכתבתם, והפסוק

י. זרזו רבוה"ק לשמוע (ל) ולענות אמן אחר ברכות השחר<sup>כב</sup>.  
 יא. אחר 'אדון עולם' אומרים סדר 'אני (לא) מאמין'<sup>כט</sup>. בעיקר הראשון: 'בורא (לב) ומנהיג'.  
 בעיקר י"א: 'למי שיעבור על מצוותיו, ויגמול טוב למי שישמור מצוותיו'. בעיקר י"ב:  
 'בביאת המשיח'<sup>ל</sup>. אין אומרים הפיוט (לג) 'יגדל'<sup>לא</sup>.

בסדר היום של בנו הק' מרן הרא"ש הגדול זיע"א (שם): "...יזהר שלא לדבר קודם התפלה שום דיבור. ואם ישאל אותו אדם דבר ישיב בשפה רפה שלא ימשכנו בדברים בטלים ולצנות ח"ו...". וכן כתב מרן אדמו"ה זיע"א בסדר היום (שם): "וקודם התפלה למעט בדיבור כל מה דאפשר...". ובעוד סדה"י (שם) כתב: "בזמן קימה משנתו יהיה להכנה לעבודה שבלב זו תפילה. וכל מה דאפשר למנוע מדבורים ועשיות גופניות מה טוב". ובסדה"י אחר (שם): "...בקומו משנתו לא ידבר שום דיבור אם לא בהכרח קודם ברכת השחר וברכת התורה...". כתב בסדה"י למרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "גם להתאמץ לענות אמן על כל הברכות הן ברכות השחר...". ובסדר היום אחר כתב: "אני מסכים שכל אחד ישמע מחבירו כל ברכה שצריך הוא לאומרה בכדי שיענה אמן. כי איתא בכתבי האריז"ל שהיה שומע ברכת השחר אפילו ממאה אנשים. אף על פי שהיה יכול ברגע אחת ליחד כל העולמות אפילו הכי לא השגיח על העת ולא היה מתעצל לשמוע אפילו מאה פעמים הנותן לשכוי בינה וכל הברכות...". (וכן כתב בסדה"י: "...ואחר כך ברכת השחר כל ברכה יש בה טובות השם יתברך וחסדיו הגדולים הן בגשמי הן ברוחני עד אין שיעור. ובזה צריך מחשבתו ולבו להכיר הטובות לפי ערכו. ועל ידי זה מתקרב הלב לטוב ולשמחה..."). כתב ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "אדמו"ר אז"ק אזה"ר [אדמו"ר הזקן] זצוק"ל, [כמדומה לי שהיה כשנסע לקראת בתו שברחמסטריוקע מסטאלין, וכמדומה שנסע איזה פרסאות מסטאלין לקראתה ואפשר לוויסוצק, ואם היה זה בפעם הזה, היה זה בשנת תרכ"ט בחודש אלול], נסעתי עם כ"ק על הקאריטע... ואח"כ שאל אותי דו זאגסט אני מאמיניס, עניתי לו וויא סי מאכט זיך, אמאל יא און אמאל נישט, אמר לי דו זאלסט זאגין אלע טאג אני מאמיניס, כמדומה שזה היה לי דיבור ראשון מאתו קודש אידך להתנהג...". ונדפס בסדר בית אהרן וישראל (תשי"ב – תדש"ס) בסדר השכמת הבוקר. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר אני מאמין לאחר התפילה, וכפי שכותב הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסדרו: אדמו"ר זצוק"ל בחול היה אומר בעת חליצת תפילין דר"ת. ל. במנהגי סודר בית אהרן: "י"ג עקרים, ובעיקר הראשון בורא ומנהיג, ובעיקר י"א למי שיעבור על מצותיו ויגמול טוב למי שישמור מצותיו, ובעיקר י"ב בביאת המשיח". וכ"ה בדברי אהרן (עמ' ריא) ובסדר בית אהרן וישראל. בסדרו הגיה הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א כדלהלן: מנהיג ובורא; יתברך; שום דמיון כלל; [נדפס ולא העיר על: אב לחכמים; [נדפס ולא העיר על: גומל טוב; בביאת משיח; יתמקמה; אפילו הכי אחכה לו; ספריית. לא. ברשימות מנהגים של

מתחיל במצוה לברך ליוצר נשמתו הנה טוב מאד".  
 (5) כתב בשו"ע (ו ד): "יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ועונין אחריו אמן, וכסדר הזה עושים כל אותם שענו אמן תחלה...". בפע"ח (שער הברכות פרק ד) כתב: "וכשהיה בבית הכנסת, והיה איזה אדם מברך ברכות הנוכרות היה יושב ושומע, ועונה אמן, ואף אם היה באמצע התפלה, היה פוסק ושותק ועונה אמן, ואפילו אם היו המסדרים הרבה". ובסדר האריז"ל כתוב לאמור: "מנהג הרב ז"ל כשהיה שומעם מהמסדרן בבית הכנסת, אפילו היו ק', היה עונה אמן אחריהם".

(6) בסידורים הנדפסים יש שגרסו "בורא ומנהיג" ויש שכתבו "מנהיג ובורא". בספר עיון בתפילה (וורשא תערי"ה) כתב: "הנהגה כמ"ש לפלפל בנידון הנוסחא באני מאמין אי העיקר כמ"ש בסידורים הישנים בורא ומנהיג או מנהיג ובורא, הנהגה לפי ההבנה הפשוטה דבורא ר"ל על בריאת העולם יש מאין, הנהגה בודאי יש להכריע בהעיקר לומר בתחלה בורא...".

(7) בשעה"כ (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א) כתב: "דע לך כי מורז"ל לא היה אומר שום

מתחיל במצוה לברך ליוצר נשמתו הנה טוב מאד".  
 (5) כתב בשו"ע (ו ד): "יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ועונין אחריו אמן, וכסדר הזה עושים כל אותם שענו אמן תחלה...". בפע"ח (שער הברכות פרק ד) כתב: "וכשהיה בבית הכנסת, והיה איזה אדם מברך ברכות הנוכרות היה יושב ושומע, ועונה אמן, ואף אם היה באמצע התפלה, היה פוסק ושותק ועונה אמן, ואפילו אם היו המסדרים הרבה". ובסדר האריז"ל כתוב לאמור: "מנהג הרב ז"ל כשהיה שומעם מהמסדרן בבית הכנסת, אפילו היו ק', היה עונה אמן אחריהם".  
 (8) איתא בשם הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א (אמרי פנחס, שער ז, ענינים שונים): "בשם הרב

יב. אומרים סדר העקידה. לפניו: 'זכרנו בזכרון טוב', ולאחריו: 'רבונו של עולם'. בשבת וביום טוב ובחיה אומרים עד 'והארץ אזכור'<sup>לב</sup>.

יג. לאחר סדר העקידה אומרים 'ידיד נפש' ופיוט 'אודה לאל לבב חוקר'<sup>לד</sup>. מדלגין החרוז 'ימצאה מטונפת' ובשבת מדלגים גם החרוז 'ימצאה מקושטת, בטלית בטוטפת'<sup>לה</sup>. בחרוז האחרון: ואשר נפשו (לה) חיה יזכה לאור הבוקר'<sup>לו</sup>.

יד. משכימי קום קודם אור היום אומרים תיקון (לה) חצות<sup>לז</sup> בסדר 'תיקון לאה'<sup>לא</sup>, ובימים שאומרים תחנון אומרים לפניו סדר 'תיקון רחל'<sup>לב</sup>. ואחריו 'פתח אליהו'<sup>לג</sup>.

מין אדמוה"ז זיע"א: "אמר אדון עולם ואח"כ אני מאמין. יגדל לא אמר". ולא נדפס בסדור בית אהרן וישראל. **לב**. במנהגי סדור בית אהרן: "זכרנו בזכרון טוב, העקדה ורבונו של עולם ובשבת עד והארץ אזכור". וכ"ה בדברי אהרן (עמ' ריא) ובסדור בית אהרן וישראל. הרה"ק הר"מ הוסיף ברבש"ע את הפסוק "וכל חטאת עמך ישראל וגו', ונאמר" לפני הפסוק תתן אמת ליעקב. וכ"ה בסדור באו"י. **לג**. במנהגי סדור בית אהרן: "ידיד נפש בחול ובשבת". וכ"ה בדברי אהרן (עמ' ריא) ובהמשך (בעמ' רלב): "ידיד נפש, אודה לאל לבב חוקר". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. ברשימות החסיד ר"פ אוירבך בעלי ההכנה לסדור רשם אחר תיקון חצות: [שערי ציון - פתח אליהו, אנא בכח, יהא רעוא, אור הגנוז, למנצח בנגינות, יהי רצון מלפניך השם הגדול וכי' [נה"ר וכי'] שתהא שעה זו וכי' עד אמן סלה, יהי רצון וכי' שתשמע וכי' עד ואצרנה עקב, אח"כ התפלות משערי ציון דבר יום ביומו, אח"כ ע"ב פסוקים - ואתה ה' עד בשכמליו, אח"כ אנא ה' עד ואתם הדבקים] והוא מובא בשערי ציון שער ב' וגו'...". וכך נהגו שאמרו שערי ציון בכל יום, ולא רק בשבת, ואמרו אחריו את ע"ב הפסוקים. **לד**. במנהגי סדור בית אהרן: "אודה לאל לבב חוקר ידלג החרוז ימצאה מטונפת ובשבת ידלג עד החרוז ומצאה מקושטת". וכ"ה בדברי אהרן ובסדור בית אהרן וישראל. **לה**. סדור בית אהרן וישראל. בעת נישואי בתו של מרן אור ישראל זיע"א, הרבנית מרת חוה ע"ה, בחודש אד"ר שנת עת"ר, הגיע ממונקאטש זצוק"ל (שהיה גיסו של החתן הרה"צ ר' שלום זצ"ל, לפי שהיה חתנו [בזווי"ש] של הרה"ק רבי יעקב משה מקאמרנא זצ"ל) לסטאלין לרגל השמחה שנערכה בחצר הקודש. במוצאי שבת לעת מלוה מלכה נתועד עמו מרן זיע"ע, והוציא את הכינור לנגן בו וללוות את זמרת הגה"ק ממונקאטש ששר את הפיוט 'אודה לאל לבב חוקר'. כשהגיע אל החרוז האחרון, רקע מרן זיע"ע ברגלו הק' ותיקן אחריו: חנה! חנה! חנה! על המנהג להזכיר ענין תיקון חצות וגלות השכינה בחצות הלילה עוד טרם המנוחה - יובא בהמשך בעז"ה, בסדר הערב והלילה. **לז**. במנהגים שרשם הרב החסיד רבי אפרים אהרן ז"ל מקיוב: "אחרי פרשת העקידה) היה מקפיד לומר בכל יום תיקון לאה קודם כל...". ובספה"ק בית אהרן: "...מועתק אות באות מכתב יד הקדושה של אדמו"ר זצוקללה"ה, מהקדוש דקארלין סגולה למי"ז תיקון לאה...". **לח**. בסדה"י של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א איתא: "...ואחר כך לפי הזמנים הן תיקון רחל ולא. וכלל זה יהיה מחשבותם ולבותם כפי הדבורים...". ובסדה"י אחר (שם): "ויאמר תיקון רחל ותיקון לאה. לבר מימים שאין אומרים תחנון יתנהג כאמור בסידורים...". במנהגי סדור בית אהרן: 'לאחר פיוט אודה לאה]...תיקון לאה בכל הימים שאין אומרים תחנון וידלג המזמור יענך ובבוא אליו נתן הנביא...". בסדה"י של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "יזהר לומר תיקון חצות. ובימים שאין אומרים תחנה יאמר תיקון לאה...". סדר תיקון חצות נדפס בסדור בית אהרן וישראל (תשב"י - תדש"ס). **לט**. כ"ה

עולם' במאמרו של הרב נתן פערלמאן בקובאו"י גל' קסה עמ' קיב, ותמצא נחת.

(ד"ה) שלא כנוסח המופיע בסידורים: ואשר נפשו לא חיה, איך יזכה לאור הבוקר. וכדרכם של רבותינו הקדוה"ט אשר השגיחו להוציא הכל בלשון טוב.

(ה"ה) בשו"ע (א, ב): "המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשנתנות המשמרות, שהן בשליש הלילה

פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים כגון ר' שלמה בן גבירל וכיוצא לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים... ובפרט פזמון יגדל אלהים חי כו". במחברת הקודש (שער השבת) כתב: "מורינו זלה"ה לא היה אומר יגדל אלהים חי שאינו ע"ד האמת". וראה בהרחבה על אי אמירת יגדל ועל אמירת 'אני מאמין' אחר 'אדון

טו. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה אומר (בשבת קודש) הפזמונים הקדושים 'אל מסתתר' ו'אור הגנוז', בתנועת ניגון הדומה ל'כל ברואי"מ.

טז. בפזמון 'אל מסתתר' הנוסח: ומבור גלות דלנו והעלנו; מְעִיֵן הברכה<sup>מב</sup> צדיק יסוד עולם; ומיוחד אלוף (לו) יראה מאורות<sup>מג</sup>.

יז. חסידים ואנשי מעשה נהגו לומר פזמון 'כל ברואי (לו) מעלה' בשבת וביום טוב<sup>מג</sup> ובחודש ניסן<sup>מד</sup>.

### המשך מנהגי סדרו של יום, ההכנה לתפילה, ציצית ותפילין, וענייני התפילה במאמרים הבאים בעזה"י

בסדר בית אהרן וישראל. מ. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א, נכדו חורגו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א רושם בשימונתו: "...בשבת קודש קודם התפלה שמעתי מפי קדשו של אדמו"ר זצוק"ל שה"י אומר אל מסתתר ואור הגנוז כמעט בניגון הזמר הני"ל [כל ברואי מעלה], אכסוף וכו', גם ה"י אומר תפלה אחת בלחש וה"י מזכיר שמו' אנשים וה"י בחיי פלוני בן פלונית ובחיי פלוני בן פלונית וכו'...". הפזמונים נדפסו בסדר בית אהרן וישראל (תשבי"י) לאחר פיוט 'אודה לאל לבב חוקר', ובסדר בית אהרן וישראל (תדש"ס) לאחר סדר תיקון חצות ופתח אליהו, כמובא בסדר בית אהרן. מא. ציוין מספה"ק בית אהרן (בליקוטים): "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה. הרב הק' ר"ב ממעזיבו זצוקלה"ה אמר מעין עולם הבא שבת איז דער מעיין פין עולם הבא. שבת איז העכיר פין עוה"ב". ובד"ת לחמשה עשר באב: "כמו שאנו אומרים ונודה לשמו בכל יום תמיד מעיין הברכות. היינו שמן ההודיות שלנו נעשה מעיין הברכות". מב. במנהגי סעודה שלישית בסדר בית אהרן: "...בהחרוז יה זכות אבות יגן עלינו אמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] ומבור גלות דלנו והעלנו, ובהחרוז סוד צדיק אמר מעין הברכה צדיק יסוד עולם, ובהחרוז תְּקַן מְיַחַד אמר ומְיַחַד אלוף וְקָאָה מאורות...". וכ"ה בסדר בית אהרן וישראל (תדש"ס), וכן נוסף שם: זכות אבותינו יגן עלינו - לפי הגהת הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בסדרו. בסבאו"י תשבי"י: ומבור דלנו והעלנו, וכן מְעִיֵן הברכה ובסוגריים [מְעִיֵן הברכה]. מג. כ"ה בסדר בית אהרן וישראל (תשבי"י – תדש"ס). מד. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדר בית אהרן, וכ"ה בסדר בית אהרן וישראל (תשבי"י – תדש"ס). בסדר בית אהרן וישראל (תדש"ס) נדפסה תפילתו של הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זיע"א: "יש חסידים ואנשי מעשה שנהגים לומר תפלה זו מהרב החסיד המפורסם איש אלהי מו"ה אלימלך זצ"ל לפני התפילה". תפילה זו מוזכרת במכתבי קדשו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד לקראת חג המצות תרצ"ו, לערי הקודש ירושלים, טבריה וצפת ת"ו: "...וכאמור בתפילת הצדיק הק' מליזענסק ז"י"ע "כי כשל כח הסבל מרוב הצרות וטירדות הזמן"; "וכמאמר הק' בעל נועם אלימלך ז"י"ע שנראה כל אחד מעלת חברינו... (מטה אהרן, פרי אלימלך).

ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה, שהתפלה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות רצויה". במג"א (א, ד) כתב שהמקובלים האריכו בענין תפלת חצות וברקנטי בראשית כתב: וי"א זמן בקשת רחמים הוא סוף הלילה ואני אכריע כי בחצות ראוי לבקש רחמים על כ"י ועל בניה כ"י ובסוף הלילה יבקש צרכיו. (א) הנוסח המצוי בסדורים הוא 'ומפריד אלוף לא יראה מאורות, ודרכס של רבותינו הקוה"ט לנקוט בלשון טובה ועל כן אמרו בקדשם: ומיוחד אלוף יראה מאורות. (א) הפיוט 'כל ברואי מעלה' נועד במקורו לאמרו באשמורת הבוקר, ומובא בספר 'שומרים לבוקר',

בו נקבצו כל פיוטי השכמת הבוקר. בעל של"ה הק' כותב בסדרו "שער השמים": "איתא בסדר התפילות ע"פ כתבים האר"י ז"ל כשהוא סמוך לאור היום ישורר לכבוד קונו תושבחות ושירות... וטוב לומר תחלה שיר זה המתחיל כל ברואי מעלה... והשיר המשובח הזה לאומרו בכל ארץ ישראל קודם תהלים באשמורת הבוקר...". ובסי' הגריעב"ץ כתב לפני השיר: "וקרוב לאור היום יפתח בפיו בשיר ושפתיו יביעו נגנות: כל ברואי מעלה וכו'...". וראה בהרחבה על כך במאמר על השיר כל ברואי מעלה, בגליון המאה של קובאו"י.

# הערות

## בענין השחזת הסכין בערב שבת קודש

כבוד קובץ בית אהרן וישראל הי"ו. היות והבאתם בגליון תשרי מרחשון (קסט) בענין השחזת הסכין בערב ש"ק, ברצוני לכתוב עדות ממה ששמעתי מעד ראיה ושמיעה מפני זקני הרה"ק רבי ישעיה מקערעסטיר זי"ע, ובספרי זכרון ישעי' כתבתיו ביתר אריכות.

בעת היותי ל"ע ול"ע במחנה אוישוויץ בשנת תש"ד פגשתי באיש אחד אשר היה גר בעיר זענטא והתחתן עוד בחיי זקני הרה"ק מקערעסטיר. (המספר הזה לדאבוני לא שרד את השואה האיזומה רח"ל, אולם מצאתי את אחיו כאן בארה"ב, וכשסיפרתי לו מה ששמעתי מפי אחיו במחנות אישר לי את הדברים שגם הוא שמעו מאחיו).

וכך סיפר לי, דבשבת אחת הגיע זקני הרה"ק לעירו זענטא, ובלייל שב"ק כשערך את שולחנו הטהור, עמד המספר הזה על ספסל ממול הרה"ק, וזקני הרה"ק מקערעסטיר הרים את החלה הגדולה שהיתה על השולחן וחתכה עם סכין אחרי ברכת המוציא, והאיש הזה סיפר לי העובדא שעמד על הספסל העלה חיוך על שפתיו למראה חיתוך החלה, ואחרי שזקני הקדוש זי"ע טעם מפרוסת המוציא קראו אליו ושאל אותו למה חייכת? האם מעולם לא ראית חלה גדולה כזאת? למה לא שמת עיונוך ולבך אל העובדא שהסכין שלי כ"כ חד עד שלא נפל שום פירור מהחלה לחוץ.

כי מבואר בספרי חסידות שכשאינן נופל פירורים בעת בציעת הלחם משנה בלייל שבת, הוא סימן יפה לטהרתו של הבוצע, ועי"ז הוא גם סגולה טובה לפרנסה ולשלום בית, וא"א להאריך.

וזהו הענין של השחזת הסכין בערב שבת קודש, להתבונן בכל זה בעת ההשחזה ולעורר את הלב לתשובה כדי לקבל את פני שבת המלכה בקדושה ובטהרה.

בברכה,

**הרב ישעי' גרום**

בהרה"צ מוה"ר נפתלי זצללה"ה האדמו"ר

מקערעסטיר - בערבעשט

ברוקלין ניו יארק

## בענין כשרות והידור דיו דעשן

על דבר מאמרו של הרב בועז העברי "דיו לאורך הדורות" (הנדפס בקובץ "עץ חיים" אלול תשע"ג) שלדעתו דיו לנצח אינו כשר כי אם לדעת הרמב"ם (פ"א הל' ד-ה מהל' תפלין) דס"ל דלא בעינן דיו ממש וסגי בכל דבר שהוא שחור ומתקיים, אבל לדעת רוב הראשונים דפליגי ע"ז וסבירי דבעינן דיו ממש (והביא להוכיח מהמשנ"ב והמשכנות יעקב ועוד, לדרידהו בעינן סממנים מיוחדים דוקא לעשיית הדיו) ע"כ לדרידהו אין להכשיר דיו לנצח, מאחר דדיו לנצח (לפי דעתו) לא נעשתה כפי המבואר בחז"ל, עכ"ד. ולדעתי אין דבריו נכונים מכח תרי טעמא: א' מש"כ דדיו לנצח אינו עשוי כפי המוזכר בחז"ל הוא טעות וכדיבואר להלן: ב' גם ההנחה דלרוב פוסקים בעינן סממנים מיוחדים דוקא, אינו נכון.

## מהו דיו

המעייין בדברי הראשונים ימצא ג' שיטות בעשיית הדיו.

א. דעת ר"ת וסייעתו (מס' שבת כ"ג). ועוד מקומות) דדיו הוא הנעשה מבישול עצים מיוחדים, ורק זה קרוי דיו, וע"כ ס"ל דדיו העשוי מעפצים אינו קרוי דיו.

ב. דעת הרמב"ם (בפאה"ד סי' מ"ה ובתשו' סי' קל"ו) דדיו הוא הנעשה מעשן מגובל עם שרף האילן (ובשעת כתיבה שורין אותה במי עפצים). ושם בתשובה נראה דס"ל דרק אם נעשה מעשן קרוי דיו, ומשו"ה אינו מכשיר שם דיו העשוי מעפצים וקנקנתום לחוד אם לא ששרה בתוכה ג"כ הדיו הנעשה מעשן. אך בחיבורו פ"א הל' ד' מהל' תפלין פסק להכשיר דיו העשוי מעפצים וקנקנתום לחוד וכדכתב שם דלא בעינן דיו וסגי בשחור ומתקיים לחוד.

ג. דעת שאר הראשונים וגם דיו הנעשה מעפצים וגם דיו דר"ת והרמב"ם קרוי דיו.

והנה בשו"ע יו"ד סי' רע"א והרמ"א באו"ח סי' ל"ב נפסק דלכתחילה יכתבו בדיו של עשן וכפי המוזכר ברמב"ם, ועל כן יש לדעת מה הן עיקרי הסממנים הנצרכים לעשיית דיו מעשן לדעת הרמב"ם. והנה המעייין בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפלין) ובתשו' (סי' קל"ו) יראה דעיקר סממני הדיו הם שרף האילן ועשן (דמש"כ ליתן בתוכו דבש, לא נזכר בשאר ראשונים, עי' קרית ספר להמאירי דהביא אופן הדיו דהרמב"ם ולא הזכיר ליתן בתוכו דבש, ועי' גם בשו"ת צמח צדק או"ח סי' ט"ו העיר ג"כ בזה, וכן במרכבת המשנה ח"ב הל' סת"ם כתב ג"כ כנ"ל).

ועתה ראוי לברר כמה עניינים בסממני הדיו. ראשית יש לראות אי יש נפק"מ בעיקר ההלכה ממה לעשות העשן דהמערער כתב דדיו הנ"ל העשוי מנפט (שהיא שמן האדמה) אינה כשרה.<sup>1</sup> ולא ידעתי איזה טענה הוא זה מאחר דחז"ל אמרו (שבת כ"ג) כל העשנים יפים לדיו. (ועי' במרכבת המשנה הנ"ל בביאור דעת הרמב"ם דכתב דהרמב"ם פסק להא דכל העשנים יפים ולא מה שאמרו שם לפני זה כל השמנים יפים ותראה מזה ג"כ דכל עשנים כשרים).

והנה בגמ' אמרו דכל השמנים יפים לדיו, ומפרש המרכבת המשנה בדברי הגמ' סובבים על משנתנו דבמה מדליקין. וא' מן השמנים המוזכר במשנה הוא השמן הנקרא "נפט" ועי' בפ"י המשניות להרמב"ם מהו נפט, אך בתרגום שני על הפסוק כשבת המלך איתא שם גבי ג' חידות ששאלה מלכת שבא לשלמה

1 ונתן ע"ז כמה טעמים:

א. כל המרכיבים בדיו צריכין להיות מדברים ה"יוצאים מן העץ" דוקא. ולא ידעתי מנין להם זאת, דענין יוצא מן העץ מוזכר בזה"ל, אך במציאות הדבר קשה מאוד, וכמו שכבר העיר בזה במלאכת שמים (כלל ד' בינה ד') וכ' וז"ל: ודע שהרמ"א כתב שטוב לתקן הדיו מדבר הבא מן העץ, אמנם גם רמ"א מודה דהעיקר לראות שתהיה הדיו שחורה ומתקיימת, ואם ע"י שיהדר אחר דברים הבאים מן העץ לא יוכל לעשותה טובה כ"כ פשיטא דיעשה אותה משאר דברים כשרים שאינם מן העץ עכ"ל. וכ"כ בשו"ת ברכה מציון, ועיי"ש דמסיק וז"ל: אבל מעיקרא דינא ודאי מודה הרמ"א דא"צ דוקא דברים הבאים מן העץ, דגמרא ערוכה היא דכל השמנים ועשנים יפין לדיו, עכ"ל.

ב. כל המרכיבין בדיו צריכין שלא להיות מדברים סינטטיים. ולא מצאתי שום מקור לטענה זו, ואדרבה, והרי קנקנתום שלנו יוכיח, שהוא דבר סינטטי ואינו הקנקנתום שהיה בימי חז"ל. וגם השחרות של מי עפצים וקנקנתום כולה סינטטית לפי שהיא מעשה ידי אדם מן החיבור שבין העפצים והקנקנתום, והרי רוב הפוסקים ס"ל כהב"י דעפצים וקנקנתום כשר (אף בלי תערובת גומא כלל).

ג. הדיו צ"ל "מותר בפין" ורק העשוי מעצים קרוי "מותר בפין". ומטעם שיש לחוש בזה, על הא דקתני (מגילה כ"ד ע"ב) ציפן זהב פסול פירש רש"י וכן הר"ן משום דבעינן מותר בפין, ועיין נובי"ק או"ח סי' א' שהקשה על טעם זה דאטו זהב אסור בפין, אמנם בשו"ת דברי חיים ח"ב או"ח סי' ז' פירש דמן המותר בפין משמע בדבר ששייך בו איסור והיתר, ועיין גם בחתן סופר (על שו"ע או"ח ח"א שער הטוטפת ספכ"ב) דפירש דבעינן שבא מסוג מאכל אדם, וכן פירש בנשמת אדם, ובשפת אמת מגילה שם, ולפ"ז צריך שהדיו יהיה נעשה מן העץ ששייך בו איסור והיתר ושייך בו מאכל. אך המעייין בדברי הראשונים ואחרונים שדיברו בענין מותר בפין יראה בבירור דעצים לא נקראו דבר שייך ב' איסור והיתר (ועי' גם במאירי מגילה כ"ד), והרי דיו דר"ת דכ"ע מורו דכשר אף דנעשה מקוצים. ובשו"ת דברי חיים מבואר דשעוה אינה נקראת מותר בפין, והרי הרמב"ם מתירו.

דנפט הוא שמן אדמה וממילא נדחין דברי המערער שרוצה לטעון דשמן אדמה אינו כשר כיון דלא נזכר בחז"ל, והרי לן דאף לפי דבריו (לא ידעתי מקורו) "נפט" כשר לדיו.

ועתה יש לדעת כמה שרף צריכין ליתן בהדיו. הנה דבר זה כתב במפורש בדברי הרמב"ם שם בתשו' דבעינן השרף רק כדי שיורטב ויהא שייך לאסוף העשן ולא יותר. והמערער לא ראה מש"כ הרמב"ם עצמו.

עוד נזכר ברמב"ם דאח"כ שורהו במי עפצים וכיו"ב. ויש לדעת אי עפצים דוקא או לא. והנה המערער טוען דבלי העפצים אפשר דאינו קרוי דיו, אך המעיין בדברי ברמב"ם (בתשובה) יראה דודאי עפצים לאו דוקא, דהעיקר הוא שישורה הדיו בדבר שיגרום שיתקיים הדיו ולא ימחק מעצמו. וכדחזינו דהוצרך לבאר ולפרש ולהביא ראיה דלא סגי במים לחוד וכתב הטעם ע"ז, משום שע"י העפצים יתקיים הדיו ולא ימחק מעצמו (וע"כ לא סגי ליתנו במים משום דאז לא יתקיים עיי"ש) וע"כ גם בחיבורו לא כתב עפצים דוקא, אלא כתב עפצים וכיוצא בה, דהיינו דברים הגורמים שלא ימחק מעצמו.

ועתה נביא עוד מדברי הפוסקים דמהן יוצא ג"כ דאין שם הדיו תלוי בעפצים.

(1) כן כתב בהדיא בקרית ספר להמאירי דכבר קרוי דיו עוד לפני שרייתן במי העפצים (והיינו אף דמדבריו נראה דודאי בעינן עפצים כדי שיתקיים אך עכ"פ אין שם הדיו תלוי בזה).

(2) וכן יוצא מדברי המהרי"ל שהובא במג"א ריש סי' ל"ב דדיו דעשן כשר אף לפי דעת ר"ת, ועכ"ח צ"ל דאין שם הדיו תלוי בשרייתן במי העפצים שהרי הר"ת הוא דס"ל דדיו דעפצים פסול.

(3) ובשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' ל"ח כתב במפורש דלר"ת דיו דעשן כשר אף אי שורין אותן במים לחוד.

(4) וכן הוא בביאור הלכה ד"ה בין שלא, דדיו דעשן כשר אף בלי עפצים כלל. (ולכאו' נמשך אחר המשכנ"י ולדעתי ענין זה להכשיר בלי שישורהו באיזה דבר המקיימו צע"ג).

(5) וכעין דברים אלו יוצא גם מדברי הר"ח המובא ברמב"ן והר"ן וריטב"א, גיטין י"ט, דכתב דיש ב' מיני דיו א' שנקרא חיב"ר והוא העשוי מעפצים, והב' הנקרא מדא"ד שעשוי מפחם, הרי לן דדיו דמדא"ד אי"צ שתהא בה עפצים להיקרא דיו.

(6) ועתה ראיתי דהדבר מפורש בביאור הגר"א יו"ד סי' רע"א, דהנה ז"ל המחבר "ספר תורה צריך שיכתבנו בדיו העשוי מעשן השמנים שרוי במי עפצים" וכתב הגר"א ע"ז וז"ל "שרוי כו' דלא כר"ת שפוסל כמ"ש בתוס' פ"ב דגיטין ובפ"ב דמגילה וש"מ ועמ"ש בא"ח סי' ל"ב ס"ג וז"ש אבל לא כו' עכ"ל. וכוונת דבריו ברורין, דלר"ת אין להכשיר אף דיו דעשן אלא אם כן שורין אותו במי בישול הקוצים, אבל המחבר לא חשש לדעתו ועל כן כתב לשרותו במי עפצים. אלא דעדיין יש מקום לומר דאולי דעת המחבר דאין להכשיר הדיו אלא כששורין אותו במי עפצים דוקא (וכסברת המערערים), ע"ז ממשך הגר"א ומציין לעיין במה שכתב באו"ח סי' ל"ב, עיי"ש דביאר ענין זה היטב דלא ניתן להיאמר כן דהרי הרא"ש מודה דדיו דר"ת כשר (גם הביא ראיה לזה מהירושלמי) וא"כ עכ"ח צ"ל דאין כוונת המחבר להצריך מי עפצים אלא להכשיר כל דבר וכמש"כ הגר"א באו"ח דבין כך ובין כך נקרא דיו. וזהו מה דמסיים הגר"א וז"ש אבל לא כו' וכוונתו בזה, דא"א לפסול כי אם האדום והירוק, והדברים ברורין. הדרן לענינו דבריו לנצח דנותנים בה דברים "כיוצא בה" (במקום העפצים) כדי שיתקיים על ידם, פשוט דשפיר דמי, מאחר דהעפצים גופא אינם מסמני הדיו של הרמב"ם והשו"ע.

ומה שטען המערער ד"חדש אסור מן התורה", אינו ענין לכאן כלל, דהרי יסוד דיו הנ"ל הוא עתיק יומין והוא הדיו המוזכר בשו"ע (או"ח סי' ל"ב ויו"ד סי' רע"א) למצוה מן המוכחר. ו"הוא דיו יפה מאד" - כעדות הגאון בעל קסת הסופר (מהדו"ק סי' ב' בלשכה אות ו' - "ואני כותב בה ס"ת שלי ה' יזכני לגמרו", וכעין זה כתב בקסה"ס מהדו"ב סי' ג' בלשכה ס"ק א) וז"ל "ואני תמה מדוע לא נהגו הסופרים עתה בדיו כו', ואני בעצמי נסיתי ועשיתי אותה כו' ואני כותב בה ס"ת לעצמי" עכ"ל. והטעם שבדורות האחרונים לא נהגו לכתוב סת"ם בדיו עשן, הוא משום דלא היה מתקיים, כמבואר להדיא בס' מלאכת שמים כלל ד' סע"י ב' בשם ס' זכור לאברהם יו"ד סי' רע"א וז"ל "עתה הסופרים אין כותבים בזאת הדיו מפני שהיא מתקלקלת ונמחקת במהרה. עכ"ל (זכור לאברהם) וכודאי מי שאינו בקי לעשות דיו הנזכרת באופן שמתקיימת היטב, אל יעשנה" עכ"ל ספר מלאכת שמים. ברם עתה שחזר ונתחדש דרך

כיצד לעשות דיו מעשן שמנים באופן שהיא מתקיימת בתכלית שחרותו יותר מדיו דעפצים, הרי פשיטא דאין כאן גדר של חדש אסור מה"ת, אלא יש כאן החזרת עטרה ליושנה.<sup>2</sup>

והרי זהו מה שפסק הגאון בעל שבט הלוי שליט"א בשלהי קיץ תשע"ב וז"ל "שדיו זו נעשתה לפי המסורה ועפ"י הפוסקים ריש סימן ל"ב - רק נתחזקה עמידתה... והכותבים בה עושים כהלכה". (עי"ש שכתב הוראה זו לאחר ששמע גם את צד הרב המערער).

והיוצא מכל הנ"ל;

\* דיו לנצה אינו דבר חדש.

\* כל העשנים יפים לדיו (שבת כ"ג).

\* לא בעינן עפצים דוקא וכמו שנפסק בשו"ע.

\* גם המשנ"ב מודה דדיו זה כשר.

ואמנם למעשה כיון דגם בנוגע לדיו העשוי מעפצים ראיתי שקבע בה המערער הנ"ל יסודות שלענ"ד אינם נכונים כלל, ע"כ אמרתי להעיר עליו קצת גם בזה (אף דבאמת אינו שייך לנידון דידן).

דהנה המערער קבע לו ליסוד, דלרוב ראשונים אין נקרא דיו כי אם העשוי מסממנים מיוחדים, וע"כ החליט דריו לנצה אינו כשר כי אם לשיטת הרמב"ם דס"ל דלא בעינן לדיו כי אם שיהא שחור ומתקיים, אבל רוב ראשונים ואחרונים ס"ל דבעינן סממנים מיוחדים לעשיית הדיו ופליגי עליו.

וכל דבריו הללו אינם נכונים כלל, ובקובץ "עץ חיים" הנ"ל מובא ראייה מוכרחת דא"א לומר דהני ראשונים (דהכשירו דיו דעפצים) ס"ל דבעינן סממנים מיוחדים דוקא לעשיית הדיו, דמדחזינן דכל הני ראשונים ס"ל דגם דיו דעפצים וגם הדיו דר"ת והרמב"ם שניהם איקרו דיו (וכדכתבו כן להדיא) ש"מ דלא ס"ל להו דבעינן סממנים מיוחדים לעשיית הדיו (וכדס"ל לפי האמת לר"ת והרמב"ם בתשו"ו) ועכ"ח צ"ל דלדידהו יש איזה גדר לדיו שעל ידה נקראת דיו, (ויבואר להלן). ועתה מצאתי דראיה זו שכתבתי כבר רמז לזה בכיארור הגר"א סי' ל"ב בד"ה שחור עי"ש היטב ותראה כן.

עוד יש להביא ראיה לזה, דהמעייין בדברי האחרונים יראה דרובם ככולם כמעט פה אחד הסכימו לדעת ה"ב"י להכשיר דיו העשוי מעפצים וקנקנתום אף בלי הוספת השרף האילן (הנקרא גומ"א) הגם שהוא מסממני הדיו הנזכר במס' שבת וכמבואר בדברי הראשונים, וא"כ קשה מנ"ל להקל להכשיר בזה בלי ראיה מש"ס, ועכ"ח צ"ל דלא בעינן סממנים מיוחדים לעשיית הדיו. ולא מצינו מאן דמצריך סממנים מיוחדים דוקא לעשיית הדיו כי אם המשכנות יעקב סי' ל"ח ומובא גם בפת"ש בסי' רע"א, והמשנ"ב. ובודאי דלעיקרא דדינא אחרי רבים להטות, מאחר דכן הוא דעת רוב מנין ובנין של הפוסקים דא"י צ"ל מסממנים מיוחדים לעשיית הדיו.

ועתה נסכם תמצית דעת הפוסקים כדיון הדיו. ואחר העיון יראה דיש לסכם כדיון הדיו ג' שימות

א' דעת (רוב) הפוסקים דסגי בשחרות ומתקיים, והם המחבר באו"ח סי' ל"ב (וביו"ד סי' רע"א) והרמ"א אודי אודי לי', פרישה סי' ל"ב, לבוש סי' ל"ב וסי' תרצ"א, תוספות יו"ט פ"ב דמגילה, ט"ז סי' תרצ"א, ש"ך סי' רע"א, א"ר סי' ל"ב, פרי חדש סי' תרצ"א, שו"ע הרב סי' ל"ב, קסה"ס סי' ג', והחת"ס יו"ד סי' רנ"ו, ישועות יעקב סי' ל"ב. וכן צ"ל דהוא דעת הגר"א דציין בג' מקומות לסוף דברי הרמב"ם דהלל"מ לא בא כי אם למעוטי האדום והירוק, ופלא גדול הוא על המשנ"ב שלא עמד ע"ז.

2 עיקר הטעם להדר על דיו דעשן הוא, משום דאז אין אנו צריכין ליתן בתוכו קנקנתום, ולכתחילה בעינן דיו שיכולין למחקו בלי שישאר רושם מהדיו על הקלף, וטבע הקנקנתום הוא ליבלע בתוך הקלף. והמערער רוצה לפסול הדיו מטעם דאינו משאיר רושם על הקלף, ולהנ"ל אדרבה זהו הידור בדיו. וחז"ן מזה אין טענתו נכונה, דמצאיאת הדברים הוא רק אם מחקו סמוך ממש לכתובתו, אז שייך שלא ישאר רושם מהדיו, משא"כ במחיקה לאחר כמה ימים שכבר נתייבש היטב, ודאי נשאר רושם על הקלף מהאותיות שהיו כתובים שם קודם.

עוד טוען המערער דכיון שאינו נמחית במים אינם יוצאים דעת הרמב"ם, ומטעם, דבעינן דיו הראוי לסוטה ובסוטה ודאי היתה הדיו נמחית במים. אך עיי' מאירי סוטה י"ד מבואר דמה דדיו עשוי להמחות היינו כשהוא עדיין לח, וכן הוא בשו"ת נודע ביהודה (אהע"ו מהדו"ק סי' פ"ה) והובא גם בשו"ת בית שלמה או"ח סי' ז'.

ב' דעת הפוסקים דבעינן דבר הנקרא דיו דוקא ונתנו גדר לזה. והוא דעת המהר"ם בנעט בביאור מרדכי, הבני יונה סי' רע"א, והחת"ס בחידושו (גיטין י"ט) הפמ"ג סי' ל"ב, תורת חיים סי' ל"ב (ועוד כמה אחרונים) וכן כתב הרב הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ מ"ג). אלא דיש ביניהם פלוגתא בגדר הדיו, דעת המהר"ם בנעט הוא דיש עוד תנאי אחד שיהא עשוי גם ע"י תערוכת, ודעת הבני יונה והחת"ס (גיטין י"ט) הוא דבעינן שחור ומתקיים וגם שתהא בה עיבוי וממש.<sup>3</sup> (ובשו"ת צ"צ (או"ח סי' ט"ו) ס"ל דגדר הדיו הוא שמתקיים לאורך ימים. ויש לעי' בדבריו אי באמת ס"ל דבעינן סממנים מיוחדים לעשיית הדיו).

והנה המעיין בדבריהם יראה דיסוד דבריהם הוא ע"פ דהיה פשוט להו דמי עפצים לחוד בלי הוספת איזה דבר הוא כבר בגדר השחור, וע"כ מאחר דהרא"ש לא כתב להכשיר כי אם כשמעריבין בה ג"כ גומא (וכדומה) ע"כ צ"ל דבעינן דיו גמור דאל"כ למה אינו כשר במי עפצים או קנקנתום לחוד. ולענ"ד הדבר צע"ג דהוא רמב"ם מפורש בפ"ט מהל' שבת הלכה י"ד דרק ע"י תערוכת הקנקנתום ביחד עם מי העפצים נעשה שחור.

ובעצם דעת הרמב"ם כאן (בהל' תפלין) עי' בפמ"ג שנתחבט הרבה בביאור דברי הרמב"ם וכ"כ נתקשה בזה המהר"ם בנע"ט, והכל משום דתפסו כדבר פשוט דדיו העשוי ממי עפצים לחוד הוא שחור ולענ"ד הוא תימה רבה וכנ"ל, ובודאי לכאן נכונים דברי מרן הב"י דהשווה לן דעת הרמב"ם עם הרא"ש דשניהם ס"ל דלא בעינן כ"א שחור המתקיים לחוד וע"כ כתבו להוסיף בה איזה דבר להשחירו. (וכן כתב הערוך השלחן בביאור דעת הב"י).

והנה המערער רוצה להביא ראיה דבעינן סממנים מיוחדים, מדברי מרן החת"ס בתשובה המפורסמת סי' רנ"ו דאם כתב בדיו ונתאדם קצת אח"כ או שלא היה שחור לגמרי בתחילת כתיבתו, ומתיר שם החת"ס להוסיף עליו דיו דמה לי עירבן בכלי מה לי עירבן על הקלף ומאחר דכתב בדיו כשר. ורואין מזה דגם החת"ס ס"ל דבעינן סממנים מיוחדים ואשר ע"כ כיון דנכתב מאותם סממנים הוה ליה דיו וכשר. אך המעיין שם בתשובה יראה דהולך ע"פ דעת הרמב"ם דתלוי בשחורות, רק ס"ל דאף לדעת הרמב"ם בעינן דיו ואין פירוש של דיו דבר שהוא שחור בשעת הכתיבה אלא דיו הוא דבר שעשוי מדברים ששחורותם נשאר לזמן ארוך, והיינו דבעינן סממנים כאלו שממנו מוציאים דיו שחור שמתקיים שחורותו לזמן ארוך, וממנו הוציא ג"כ קולא הנ"ל דאי הדיו שחור כדבעי אלא דהכתב לא הי' שחור ג"כ כשר מאחר דרואין דכתב בדיו, ולא ראיתי שום ראיה מדברי החת"ס.<sup>4</sup>

ג' דעת המשכנות יעקב ומשנ"ב דבעינן סממנים מיוחדים לעשיית הדיו.

היוצא לנו מכל הנ"ל דלפי דעת רוב מנין ובנין של הפוסקים גם בדיו העשוי מעפצים אי"צ סממנים מיוחדים דוקא לעשייתו. וממילא אף אם יתעקש המתעקש לומר דבדיו לנצח אינם יוצאים דעת המשכנ"י, עכ"ז אין להרעיש ע"ז, מאחר דמצד אחד בררנו דאין דעת הפוסקים כדבריו, ומאידך גיסא הרווחנו כאן תיקון גדול, דע"י הכתיבה בדיו לנצח הנ"ל ניצלנו מחשש פסולי דאורייתא מחמת הנפסקים המצויים באותיות בפרט במקומות קיפולי הפרשיות, ומחמת העוקצין והקקים הדקים באותיות שמראיהם צבע אפור ואינם שחורים כהלכה המעכב בתחילת כתיבתן. וכבר פסק בביאור"ה דאפילו קוצה של יו"ד אחת מעכבן, ומכ"ש דעפ"י האמת הרי גם המשכנ"י מודה בדיו הרמב"ם העשוי מעשן דקרוי דיו וכנזכר לעיל.

### הרב יהודא פריעדמאן

קרית יואל, ניו יארק

3 והמערער מביא ראיה דהרמב"ן ס"ל דבעינן סממנים מיוחדים מדחזינן דמצריך ביטול הדיו מלבד התערוכת. אך עי' במלאכת שמים (כלל ד') דכתב דהוא משום דע"י ביטולו נשתחר הרבה. ועי' עוד בזה ברמב"ן וריטב"א נדה כ' ע"א דנתבאר שם דבר זה היטב. והמורם מדברי הרמב"ן הוא דבעינן דיו שחור הרבה (וציין לזה הצ"צ או"ח סי' ט"ו).

4 המערער רוצה להביא ראיה מדברי החת"ס הללו לפסול דיו דעשן כיון דדיו הזה לא מתאדם, ולדעתו בעינן דיו ששייך להתאדם, וכמש"כ החת"ס דדרך הדיו להתאדם. אבל האמת הוא שהוא טעות דמוכח בהבנת דברי חת"ס, דודאי לא בעינן שהדיו יהיה אדום לכשייטשן, אלא יש פגם בדיו שנעשה אדום כשייטשן, ואעפ"כ ס"ל להחת"ס שהוא כשר. וטענה זו שייך על כל דיו העשוי מעשן אף שעשוי בדיוק כפי המוזכר ברמב"ם, והרי חזינן דארברה דיו עשן הוא המובחר, ולעולם אינו נעשה אדום.

## בענין דברי הברוך שאמר על צורת אות הצד"י

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל. בקבצים האחרונים נכתב הרבה בענין צד"י הפוכה וכותבים חשובים העלו למסקנא ברורה דמש"כ הברוך שאמר לפסול מיירי דוקא ללא רגל, ולא כמ"ש החזו"א שמדברי הברוך שאמר יש לפסול צד"י הפוכה, ונתקבל הדבר לכ"כ פשוט עד שבקובץ קע"ב כתב הרב י. שפירא שליט"א בפשיטות דכבר נתברר דהברוך שאמר לא מיירי בזה.

והנה אף שאני לכשעצמי איני יודע דבר בנושא זה אבל לפי שראיתי בספר דברי יעקב על גיטין (מהרב יעקב עדס שליט"א) במהדורה חדשה מחורף תשע"ד קונטרס רחב בנושא זה ובו הביא הטענה הנ"ל מכמה ספרים ואף ממשנ"כ כאן בקובץ, והשיב ע"ז בטוטו"ד, וכן הביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א, ראיתי צורך להעתיק דבריו כדי שיובאו לידיעת הציבור ויעלה על שולחן מלכים - מאן מלכי רבנן.

והנני מצטט מסי' ג' מספר קטעים בקיצור וז"ל (עם השמטת מילים שאינם משנים המשמעות) ובשו"ת יביע אומר הביא דברי החזו"א ללמוד מדברי הברוך שאמר לפסול בצד"י עם יו"ד הפוכה, וכתב לדחות דברי הב"ש מיירי דוקא בלא רגל ליו"ד אבל ביו"ד הפוכה אין ראיה מדבריו לפסול, וכן בספר משנת הסופר כתב דברים בענין צד"י הפוכה וכתב לדחות דברי הב"ש מיירי בלא רגל כלל, והגר"ל גרינפלד ממכון משמרת סת"ם כתב מאמר ארוך מאוד בענין זה בקובץ תורני בית אהרן וישראל והאריך באריכות עצומה שלשון הב"ש מורה שכוונתו לאופן שלא עשה רגל כלל ושליפ"ז אין ללמוד לענין צד"י עם יו"ד הפוכה.

אבל באמת כל המעיין היטב בענין יראה שאדרכא ואדרכא דברי החזו"א שרירים וקיימים, ואדרכא דברי התמהים עליו תמוהים וממש פליאה עצומה על דבריהם בענין זה, דהן אמנם הדבר ברור שמוכרח להדיא מכל לשונו של הב"ש שכוונתו באופן מעשי הוא לדבר על סופרים שעושים הצד"י מנו"ן ועליה ריבוע ללא רגל.

אבל בנימוקים שכתב לפוסלו לא הזכיר כלל נימוק מפני שצריך להיות רגל ליו"ד והוא חיסר את הרגל הזו אלא כתב שני נימוקים אחרים: א) טעם ראשון מפני שהצד ימין של הריבוע היה צריך להיות מחובר אל הנו"ן ולא חיברו וכל מקום שצריך להיות מחובר ואינו מחובר הוא פוסל בכתיבת סת"ם. ב) וטעם שני מפני שבצד שמאל של הריבוע למטה צריך להיות מפורד מהנו"ן וכל מקום שצריך להיות מפורד וחיברו הוא פוסל וחשוב שחסר שם היקף גויל.

והנה הדבר ברור שאם נוקטים שכתובת צד"י העשויה מנו"ן ויו"ד כשרה לא רק אם היו"ד ישרה אלא גם אם היו"ד הפוכה, לא שייך בשום אופן לפסול מנימוקים אלו שהרי אם עושה יו"ד ישרה צד ימין מחובר ושמאל נפרד ואילו אם עושה יו"ד הפוכה צד ימין מופרד וצד שמאל מחובר, ושני נימוקים אלו לפסול שייכים בצד"י עם יו"ד הפוכה בדיוק כמו שהם שייכים בצד"י העשויה מנו"ן ועליה ריבוע בלא רגל של יו"ד. וכבר כתב בקצרה עיקרי הדברים הגר"ח קנייבסקי בפירושו על מסכת תפילין בברייתא ג' שהביא את דברי החזו"א, וכתב ע"ז דאע"פ שהברוך שאמר כתב את דבריו לאופן אחר מ"מ נימוקיו לפסול שייכים גם על צד"י ביו"ד הפוכה עכ"ל, והרוצה בירור רחב ומעמיק בכל הענינים הנוגעים לזה וכן בכירור השמועה שהחזו"א חזר בו עיין בספר הנ"ל, ולא העתקתי אלא חלק קטן בקיצור.

בברכה שתמיכו לזכות את הרבים בקובץ הנפלא מתוך בריאות ושמחה ויר"ש טהורה,

**ג'רשון גולד - רבנים**

הערת המערכת:

כנראה שהרב עדס שליט"א ראה את נימוקי הברוך שאמר בנוסח המזויף של בעל הכתיבה תמה, שהוסיף תיבת "מימין", ולכן הביא כך את נימוקי הב"ש, אולם באמת בב"ש לא נזכר שום רמז לצדדים, לא ימין ולא שמאל, וכמו שבירר בארוכה הרב גרינפלד במאמרו, וצורת הצד"י שפסל הב"ש הוא כדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שמצד אחד היה דיבוק בלי רגל ומצד שני היה רגל בלי דיבוק, ונימוקי הב"ש הם: א) שבצד שיש בו רגל צריך להיות מחובר אל הנו"ן והרי הוא מופרד, ב) שבצד הפנים שאין בו הרגל צריך להיות מופרד והרי הוא מחובר, אבל אם החיבור הוא במקום הרגל והפירוד במקום שאין בו רגל, זהו

הצד"י שצריכים לכתוב, ואין שום הבדל באיזה צד נמצא הרגל, ותמוה היכן מצאו רמז לחלק בין ימין לשמאל.

## בענין חשש ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה כשמברך בעצמו אחר ששמע מאחר

לכבוד מערכת הקובץ הע"י. ברצוני להוסיף הערה קטנה על מש"כ בקובץ קע"ב בענין ספירת העומר (אות ג') ממה שהראני ידידי הרה"ח רבי צבי אליעזר קרויזאר, שבשער הכוונות משמע שהאריז"ל היה חושש לשיטת המהרשד"ם והמבי"ט שיש חשש ברכה שא"צ כשמברך ברכה בעצמו מיד לאחר ששמעה מאחר.

כי לכאורה ממה שכתב מהר"ש ויטאל שם שכיון שענו השומעין אמן אחר האיש הראשון שבירך אותם כבר יצאו כולם ידי חובתם ואסור להם לחזור ולברכן, משמע שהחשש הוא לברכה לבטלה, וכשיטת הרא"ה. אך ממש"כ שיש מפקקין ומגמגמין על הנוהגים לסדר ברכות השחר בבית הכנסת, משמע שכוונתו להמהרשד"ם והמבי"ט, שהם אלו שמצינו שפקקו בכך. וגם ממש"כ שהאריז"ל היה מפסיק לענות אחריהם אמן אף שלעצמו חשש לזה, נראה לכאורה דהחשש היה משום ברכה שאינה צריכה ולא ברכה לבטלה. ודוק. וע"ע במש"כ בקובץ קע"ב בענין חכמי פרוכינא (סוף אות ד') שברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה מתחלפים לפעמים בדברי הפוסקים.

נתן פערלמאן

## במה' אבא שאול וחכמים בענין קדימת חליצה או יבום ובשי' אבא שאול דבעי' יבום לשם מצוה

אי' במשנה דף ב. ט"ו נשים פוטרות וכו' מן החליצה ומן היבום וכו'. והק' בגמ' דף ג. וליתני מן היבום ומן החליצה (יבום מקודם ואח"כ חליצה). ותי' הגמ' דמתני' אבא שאול היא דאמר מצות חליצה קודמת למצות יבום, ובדף לט: מביא הגמ' משנה דמס' בכורות דבראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה היה מצות יבום קודמת למצות חליצה, אבל עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום, ואח"כ איתא בגמ' שהוא כאבא שאול, דתניא אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר, וחכמים חולקין עליו וס"ל דמ"מ מצות יבום קודם למצות חליצה, והרי"ף והרמב"ם פוסקים כחכמים דמ"מ מצות יבום קודם אפי' כשאין מכוין לשם מצוה, ור"ת והרא"ש פוסקים כאבא שאול דעכשיו שאין מכוונין לשם מצוה מצות חליצה קודמת. וכתב הרמב"ן דף לט: דהא דאי' במשנה הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד, אינו כאבא שאול, דהאיך אפשר שיהא זה כפוגע בערוה והולד ממזר אם התורה ריבתה דקנה אותה, אלא ודאי לאבא שאול לא קני. אבל הנמוקי יוסף והריטב"א כתבו ריש פרק ו' דאפי' לאבא שאול קנה ואפי' מדרבנן, אבל לכתחלה אסור לעשות כן מדרבנן, וכל דינו דאבא שאול דהוי כפוגע בערוה הוא דוקא מדרבנן ודוקא לכתחלה, אבל בדיעבד קנה. והביאו הבית שמואל בס' קס"ו סק"ה, אבל הוסיף הבית שמואל וכתב דמיהו י"ל אף אם היה (דינו דאבא שאול דאסור ליבם לשם נוי או ד"א) מדאורייתא, מ"מ קנה אותה, והערוך השולחן בס' קס"ה כתב דמשאר הראשונים לא משמע כהרמב"ן והנמוקי" אלא משמע דגם לאבא שאול קנה אפי' במתכוין לשם נוי או ד"א, ואעפ"כ עשה איסור דאורייתא, והסביר, דביבום ס"ל לאבא שאול דלכו"ע (אפי' למ"ד בכל המצות דמצוה אין צריכה כוונה לצאת) במצות יבום בעינן שיתכוון לצאת המצוה, כיון דאשת אח היא ערוה, ורק התורה התירה לו כשלא הניח זרע, וחייבו התורה בכך, ולכן אם לא יתכוין לשם מצוה שצוהו הקב"ה, הרי הוא בא על ערוה (אשת אח), אבל אפי' אם לא נתכוין לשם מצוה מ"מ קנה אותה, וזה דומה למי שבא על יבמתו כשהיא נדה, אף שעבר באיסור כרת (שבא על הנדה) מ"מ קנאה. (ולפי זה מתבאר מה שכתב הבית שמואל הנ"ל דאף אם דינו דאבא שאול היה דאורייתא מ"מ קנה אותה).

המחבר ריש סי' קס"ה הביא דמצות יבום קודמת למצות חליצה, כחכמים, ואח"כ כתב די"א שמצות חליצה קודמת, כאבא שאול. והרמ"א שם פסק כאבא שאול, וכתב דאם שניהם רוצים ביבום אין מניחים אותו ליבם, אא"כ ניכר וידוע שמכוונים לשם מצוה, והפתחי תשובה שם מביא שאלה באחד שלא היה יכול לחלוץ, מה הדין אם יכול ליבם. והביא דברי החתם סופר דדעתו נוטה להגאון בית מאיר (ועוד גדולים) דכל כזה מצוה לייבם גם בזמן הזה.

הרמב"ם פרק ו' ה"ח כתב ואלו שהן פטורות מן החליצה ומן היבום, והק' בקובץ הערות סי' ל"ו אות ג' דהרמב"ם דפסק כחכמים (ולא כאבא שאול) למה כתב כהאי לישראל חליצה ואח"כ יבום, ות"י די"ל דאף לרבנן, אם היבמה היא ג"כ ערוה (חוץ מאשת אח) היה רק דין דחוויה (ולא דין הותרה), וא"כ היה צריך כוונה לכ"ע (אף לרבנן), ולכן אף לרבנן היתה בזה מצות חליצה קודמת, ולכן כאן שהרמב"ם מיירי כשהיא ערוה נקט קודם חליצה ואח"כ יבום. (ואפשר לומר, דטעם דהרמב"ם נקט לשון זה הוא כדרכו בהרבה מקומות), אבל פליאה שלא העירו משם הלכה ה' שכתב הרמב"ם יש יבמות שהן ראויות לחליצה או ליבום, והקדים חליצה קודם ליבום, ושם מיירי שהן ראויות לשניהם, א"כ למה הקדים חליצה קודם ליבום, (ובהלכה א' כתב יש אחין שהן ראויין ליבום או חליצה, ושם הקדים יבום, וצריך להבין למה שינה בהלכה ה'), ויש שרצו לתרץ, דבהלכה ה' דברי הרמב"ם קאי אודות האשה היבמה, והמצוה אינה עליה רק על היבם, לכן לא דקדק הרמב"ם לכתוב יבום קודם לחליצה, אבל אינו נראה לומר כן, כי הרמב"ם לא מיירי אודות פעולת האשה היבמה, רק אודות איזה נשים ראויות ליבם לעשות מצותו, וא"כ עדיין היה צריך להקדים יבום לחליצה, וצ"ע, ולפי הנמוקי יוסף והריטב"א דכתבו דאבא שאול אמר דינו רק מדרבנן, אתי שפיר הא דקאמר אבא שאול דהוי כאילו פוגע בערוה, משום דאין זה דין דאורייתא, אבל להרמב"ן דכתב דאבא שאול אמר דינו מדאורייתא, לכאורה צ"ל דאבא שאול מסתפק בדינו, ולכן קאמר ל' זה, (ולפי הערוך השולחן שכתבנו לעיל דעשה איסור דאורייתא דבא על אשת אח, אבל קנאה, כמו ביבמה שהיא נדה, י"ל דאמר אבא שאול דהוי כאילו פוגע בערוה, דאינו דין ערוה ממש והא ראי' שקנאה, אבל הוי כאילו פוגע בערוה כיון דהוא איסור דאורייתא של אשת אח).

ולגבי דין הולד, כתב בשו"ת הרשב"א דאבא שאול קאמר דקרוב להיות הולד ממזר, ולא ממזר ממש, ויש שפירשו (לשי' הרמב"ן) דאבא שאול הסתפק אם יבום בלא כוונה הוי כביאת ערוה, או דלמא כיון דהותר לו האשת אח למצוה (כשיכוין לשם מצוה), אין כאן ממזרות אפי' כשלא נתכוין לשם מצוה.

בענין הכוונה ביבום לפי אבא שאול - הנודע ביהודה ס"ל דדוקא בנתכוין בהדיא לשם נוי הוי כפוגע בערוה, אבל בסתמא (בלי שום כוונה) מותר, שסתמא ליבום קיימא. הבית שמואל ס"ל דסתמא מותרת מדאורייתא, אבל מדרבנן אסור, דמדרבנן בעינן כוונה בפירוש למצות יבום. (והשואל הנודע ביהודה נקט דמדאורייתא בעינן שיכוין בפירוש לשם מצוה), ואם מכוין לשם מצוה וגם לנוי, כתב בשו"ת שבות יעקב דכהאי גוונא אינו כפוגע בערוה, וכן מבואר בדברי הנודע ביהודה, וכן כתב הערוך השולחן. אבל אחרים חולקין וס"ל דבעי שיכוין רק לשם מצוה אבל אם נתכוין למצוה ולנוי, אסור. וכן מבואר בדברי החזון איש, ובאגרות משה סי' קנ"ד נשאל מהרה"ג ר' אהרן ישע"י שפירא ז"ל ביבם ספרדי ויבמה אשכנזית והוא רוצה ליבם וגם היא רוצית בו, ויש לחוש שמא אינו לשם מצוה, אם ימחה בהם. והשיב דאין צריך למחות, דאע"פ שהב"י בתשובה כתב דשמא יש לאסור מחמת שהיא אשכנזית, הרדב"ז ושאר פוסקים מתירין, ויש להכריע כדעתם שהם הרוב, ולכן א"צ למחות.

### אפרים אהרן רייזמאנן

ישיבה גדולה תפארת יוחנן דסטאלין קארלין

- בארא פארק

מחוסר מקום נדחו יתר המכתבים לגליון הבא, ועם הכותבים הסליחה.

# כתבים

אברהם אביש שור

## קארלין בתקופת גלות - תקמ"ו-תקס"א

(1)

ד. סיומה של התקופה ומיד לאחריה, תקס"ב-תקס"ד:

החלטת הצדיקים במעז'בוז' בשנת תקס"ב לחידוש הוויכוח

כמובא לעיל<sup>1</sup>, הרי לקראת ל"ג בעומר של שנת תקס"ב נסעו הצדיקים הרה"ק הר"מ מלעכוויטש ורעו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למעז'בוז' להסתופף בצל רבם הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז', ויש יסוד להניח כי שם, בהתאספות הצדיקים הוסכם להציל את שיטת החסידות של מרן הרש"ק ברייסיין. כפי אשר משתמע מריסי מכתבו אל המגיד מקוזניץ, הרי מרן הרא"ש נאלץ שלא ברצונו<sup>2</sup> להיכנס לעובי הקורה ועל אף צערו הגדול<sup>3</sup> היה פעיל במיוחד בעניין זה. הרה"ק הר"ב ממעז'בוז' אף שנשא כאבם של חסידי קארלין ברייסיין ששיטתם בחסידות מאוימת, עדיין לא יצא בגלוי נגד שיטת הרה"ק הרש"ז, וכעדותו של

1 פרק ה, קובץ באו"י קעב עמ' קנט ובהערה 118.

2 '...שפרס עלי סוכת שלומו הטוב ע"י אהובי ר' ברוך מזעליחאב, שבקש אותי משמו הקדוש שברצונו הטוב בטובתי ובחסדו חסד ד' על יראיו ובפרט למיחלים להשפיע חסדו לבריותיו שאשב בהשקט ובשלחה ולא אתערב במחלוקת וכו'...'...שבוודאי כל מי שנ[נ]גע יראת ד' בלבו מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו ח"ו לכונוס במחלוקת ולדחות השלום חלילה וחלילה...'. מרן הרא"ש הגדול מזכיר למגיד הקדוש את אשר עבר עליו בזליחוב, ראה לעיל פרק ב, קובץ באו"י קעב עמ' קמב ואילך, וגם שם ברח מהמחלוקת: 'הזוכר למזכיריו טובות זכרונות יזכור כשהייתי בק' זעליחאב והיו עלי כמה הרפתקאות ובעזרת השם דחיתי בשמאל וקרבתי בימין, ובוודאי גם פה היו כמה ענינים כאלו, וב"ה וב"ש שאין דרכי בכך וחלילה חלילה לי מדברים כאלו ומכיוצא בהם'.

3 'אמין לי אדוני, בעת כתיבתי [זאת] לא הי' באפשרי להחזיק לבי מגודל יגוני, רק אנא נפשי בכתיבה יהיית בשורות שהן הרבה לאדוני כלות נפשי לגלות ולהודיע כפילא בקופא דמחטא, ואתו החכמה והמדע וישמע חכם ויוסף בזה להבין מדעתו שורש הדברים והטוב בעיניו יעשה, ובטוח אני בחסדו ובטובו שידין אותי לזכות, ויראה את טוב לבי בזה, ויבוא טוב ויקבל טוב. ומרוב שיחי דברתי עד הנה ולא כטפה מהים הגדול'.

פרק זה שלפניו דן בוויכוח שנערך בין צדיקים ראשונים כמלאכים זלה"ה על שיטת החסידות. דבריהם הקדושים של הצדיקים חיים וקיימים לעד, תורת אמת היתה בפייהם, ומרחק השנים אינו מקהה את חידוד ההבדלים לחסידים ההולכים בדרכם הק' וצועדים לבטח על משכנות הרועים. אך למותר להזכיר כי על אף חילוקי הדעות הרי ששמם הק' של אותם צדיקי עלין נישא בסילודין בפי רבותינו הקוה"ט, וזכרם לא יסוף משבת-אחים של חסידים הנדברים איש אל רעהו באמרי קודש וסיפורי מופת.

מרן הרא"ש במכתבו זה: 'ואני יודע שהרב הקדוש וברוך הוא וברוך שמו שיח' במסותרים תבכה נפשו ובחדרי חדרים באין רואה ובאין שומע לבינו לבין קונו יצעק לבו אל ד' על זאת'. לא מהנמנע כי גם שליחיו של הרה"ק הרא"ק הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב הגיעו למעז'בז' באותה שעה<sup>4</sup>.

נראה כי הצדיקים שלחו בידי רבי מאיר מביחוב, שחזר אז בקיץ תקס"ב לארץ הקודש, את בקשתם מהרה"ק הרא"ק לחדש את קריאתו לחסידים ברייסין שילכו בהתאם לשיטת החסידות שדגל בה מאז, ושעליה חירף נפשו במשך ימים רבים. ולמסור להרה"ק הרא"ק את הבטחתם, כי הצדיקים מקבלים עליהם לגייס את המימון לקופת ארץ הקודש, ובכך ימנעו מצב שבו כתוצאה מחידוד השיטות ייפגע חלילה הבסיס של גיוס הכספים ברייסין עבור החזקת הישוב בגליל<sup>5</sup>, שממנו כה חשש הרה"ק הרא"ק עד שגרם לו למתן את התנגדותו הגדולה לשיטת החסידות של הרה"ק הרש"ז<sup>6</sup>.

מענה מרן הרא"ש למגיד מקוזניץ והעברת הוויכוח מרייסין לווהלין

הדים על המפנה שעשה מרן הרא"ש מסטאלין בחידוש הוויכוח בשיטת החסידות, הגיעו לידי החסידים ברייסין, ובאותו קיץ תקס"ב הגיעו להרה"ק הרש"ז ולמחותנו הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב ידיעות על פעילותו של מרן הרא"ש לגיבוש חבורת הצדיקים המבקשים להעלות מחדש את ההתנגדות לשיטתו בחסידות, וביקשו למנוע זאת ולהשקיט את סערת הצדיקים. הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב פנה לחברו-תלמידו המגיד הקדוש מקוזניץ<sup>7</sup>, שכאמור<sup>8</sup> היה אוהד שיטתו של הרה"ק הרש"ז, ומאידך היה קשור באהבה רבה למרן הרא"ש הגדול מסטאלין, אותו אימץ כבן-ביתו והיה סמוך על שלחנו<sup>9</sup>, כדי לבקשו שבל יעלה מחדש את חידוד השיטות.

מכתב תשובתו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למגיד מקוזניץ נכתב בראשית תקס"ג<sup>10</sup>. עוד בטרם התרחבו חילוקי הדעות וגלשו לעניין החזקת הישוב החסידי בטבריה בהמשך חורף

4 מרומז בדברי 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. וייתכן כי אז הקניט הרה"ק הר"ב את הרה"ק הרצ"ה על מה שפירסם ברייסין יחד עם רעו הרה"ק רבי מאיר מביחוב כי הוטבו בעיניהם דרשותיו של הרה"ק הרש"ז. ראה לעיל פרק ה בהצעה 109.

5 במכתב הרה"ק הרש"ז משלהי תקס"ה, הוא מזכיר שיחה שהייתה לו בחורף תקס"ג עם רבי צבי הירש מהארקי ורבי מאיר מביחוב שלוחי הרה"ק הרא"ק: '...ורשאלתי מהם ואם תאמר מה נאכל, והשיבו לי שיש להם הבטחה נאמנה מהצדיקים דוואלין ואוקריינא על סך שיספיק להם בערך הג"ל ויותר, ואין צריכים כלל למדינתנו, להיות נכנעים לחב"ד... אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

6 ראה לעיל פרק ה, קובץ באו"י קעב עמ' קמ.

7 מרן הרא"ש הגדול במכתבו אל המגיד מקוזניץ מרמז על מעורבות הרה"ק הרלו"י בפנייתו של המגיד מקוזניץ אליו, ואף מאשים את חסידי הרה"ק הרש"ז, כי פעלו לשוך בין הצדיקים הקדושים: 'בכדי שיהיה להם צד לריב עם אנשים חנם ולעמוד לימינם'.

8 לעיל פרק ג, קובץ באו"י קסז, עמ' קנו.

9 ראה להלן 93.

10 הרב דוד צבי הילמן מעיר בשולי המכתב את הדברים הבאים בכואו לקבוע את תאריך המכתב: 'תאריך המכתב הוא בערך תקס"ג-תקס"ז, כי כאן מוזכר בנו של ר' אשר, 'הילד אהרן', הוא ר' אהרן מקארלין בעל 'בית אהרן' שנולד בשנת תקס"ב, וחתנו בעל בתו פערל, שנפטר בשנת תקס"ז (שם ושארית). ואילו הרה"ח ר' אהרן הויזמן מעיר בשולי המכתב בכרכת אהרן בעמ' עד: 'תאריך המכתב - הוא לאחר שנת תקס"ו, שכן רבינו הרא"ש זצ"ל מזכיר במכתב זה את בתו הרבנית מרת פערל נ"ע, ואין הוא מזכיר את בעלה הר"ר אהרן ז"ל בן [אחיו ורעו] הרה"ק מלעכאוויטש

תקס"ג, ולכן לא נזכר עניין זה במכתב<sup>11</sup>. כשם שאינו מזכיר את שמו של הרה"ק הרא"ק ומאבקו בעניין שיטות החסידות, כי באותה שעה שנכתב, חשו<sup>12</sup> תקס"ג, עדיין לא הגיעה אליו תשובתו של הרה"ק הרא"ק האם הוא אכן נענה לבקשת הצדיקים לחדש את הוויכוח. תשובה שהגיעה יותר מאוחר בחורף שנה זו עם ביאתו חזרה של רבי מאיר מביחוב<sup>13</sup>. הודות לשרידותו של מכתב זה, נמצאנו למדים ממקור ראשון, על התהליך שהביא לחידוש החידוד בעמדת הצדיקים ששללו את שיטת החסידות של הרה"ק הרש"ז. במכתב יש התייחסות, אם כי לא במעט רמזים, למחצית השנייה של תקופת הגלות וסיכום של מהלכים היסטוריים ואידאולוגיים של החסידות הקרלינית. אנו רואים מהמכתב כי מרן הרא"ש התמסר לשמירת שיטת החסידות כפי שקיבל מרבו מרן הרש"ק, שעל אף היותו נרדף וגורש מקארלין על ידי המתנגדים, וחיפש ברייסיין מקום להקמת משכנו וחצרו, לא רצה לוותר על שיטתו בחסידות ולא הסכים לתנאי השלישי שהציב לפניו הרה"ק הרש"ז, אף שעקב כך נאלץ לוותר על ישיבתו ברייסיין<sup>14</sup> וגלה עד ללודמיר שבגליציה.

כדי ללמוד את מכתב תשובתו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למגיד הקדוש מקוזניץ, ולעמוד על השתלשלות העניינים והתהליכים שהביאו לחידוש הוויכוח על שיטת החסידות, עלינו להקדים ולנסות להתחקות אחר פעולות ומאורעות שיש להן זיקה לנושא, שנעשו אז מכיוונים שונים, והמשתלבות בתאריכי התקופה ומשתתפיה. בעקבותיהן מתקם סדר השתלשלות של תהליכים, הנקלעות למסכת אחת, ומעניקה לנו תמונה היסטורית כוללת.

מתוך המכתב אנו למדים כי כניסתו של הרה"ק הר"ב לתוך הוויכוח שהתחדש במלוא עוצמתו בשנת תקס"ב אירע באותה שעה ובמקביל לכניסתו של הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב. שני הצדיקים שמרכזם בוההלין, הרימו מעתה את נס חילוקי הדעות של השיטות בחסידות, שעד עתה ניטש רק בין צדיקי רייסיין, בין הרה"ק הרא"ק שהמשיך את הוויכוח של מרן הרש"ק לבין הרה"ק הרש"ז. עתה גלש הוויכוח לתחומי ווהלין בין שני הצדיקים המפורסמים ביותר והעומדים בראש ההנהגה של קהילות החסידים.

זצ"ל, שנפטר במבחר ימיו בשנת תקס"ו ז' שבט, אלא מזכיר סתם בעלה ובניה שיחיו, היינו בניה שהי' לה ממנו, והיא נשאת לבעלה השני הר"ר ישראל מאוסטרא, וגם ממנו היו לה בנים...'. כבר הערתי בקובץ באו"י יב, כי לא מצאנו שלאחר שנת תקס"ו נזקקו צדיקים לעניין זה של חילוקי השיטות, ומכיוון שלא נמצא במכתב שום רמז מעניין מעות ארץ הקודש, הרי יש לומר כי המכתב נכתב בראשית תקס"ג. ראייתו של הר"א הויזמן כי במכתב אינו מזכיר את בעלה של הרבנית מרת פעריל, אלא בעלה ובניה, ובגלל זה הוא מוכיח כי היה זה בעלה השני רבי ישראל מאוסטרא, אינו ראייה, כי בכתבי היד ובדפוס מצאנו כתוב 'ובני' משוך קו קטן בסוף המלה, ואפשר לראות בו 'ואו' דהיינו 'בניו', או קו-נטוי להשלמת המילה דהיינו 'ובני' הם'. ומה שלא הזכיר מרן הרא"ש את שם חתנו הרה"ק רבי אהרן מלעכוויטש, כי המגיד מקוזניץ לא הכירו, וכל השמות שהזכיר הם שמות בני המשפחה שהכיר המגיד מקוזניץ, כי היו סמוכים על שלחנו. ראה בדברי אהרן עמ' רמז-פרטי צאצאיה של הרבנית פעריל בת מרן הרא"ש הגדול. על שנת כתיבת המכתב ראה הערת הרב שלום דוב לויין בקובץ באו"י יג עמ' קכב ובהערה 12.

11 כי בוודאי היה מרן הרא"ש מתייחס לכן, כשם שהוא יצא, בשנת תקס"ה, בחריפות רבה בעד החזקת הישוב בהנהגתו של הרה"ק הרא"ק - ראה ספה"ק בית אהרן דף קנח עמ' א: 'ודעו נאמנה שכתב הרב הגאון כהן צדק מרנא ורבנא דארעא דישראל על האנשים ההם שידעו כי בנפשם הם ובנפש בני ביתם, וחזק מזה שנפרסם אותם בפני כל הצדיקים והחסידים והתמימים והישרים בלבותם...'. ראה קובץ באו"י יב עמ' קכא.

12 'יום ב' פ' תולדות' המופיע בראש המכתב, חל בשנת תקס"ג, ביום כ"ז לחודש מרחשוון.

13 ראה להלן.

14 בית רבי דף סד ע"ב.

עמדתו של הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב

הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב לא התערב בחילוקי הדעות ברייסיין במשך כל תקופת תק"מ-תקס"א. לא בתקופה שמרן הרש"ק עמד בראש הוויכוח, ולא בתקופה שלאחריה, בעת שהרה"ק הרא"ק הרים את דגלו. ואף לא בעת כהונתו כרב העיר פינסק שבליטא הסמוכה בשנים תקל"ה-תקמ"ה<sup>15</sup>. אף לא מצאנו כי ביקר אז בקהילות החסידים ברייסיין<sup>16</sup>, ובאותה תקופה איננו שומעים על קשרי ידידות מיוחדים שהיו לו עם הרה"ק הרש"ז<sup>17</sup>.

15 סדר שנות רבנותו בפנינסק נקבעו על ידי רבי חיים ליברמן, 'סדר הרבנות של רלו"י מברדיטשוב', אהל רח"ל, חלק א, ניו יורק תש"מ, עמ' 66-67.

16 אם כי מצודתו הייתה פרוסה על הרבה מקהילות החסידים הפזורים במדינות רבות שבהם ביקר. אנו יודעים כי בעת היותו רב בפנינסק נסע בין השנים תקמ"ב-תקמ"ד להונגריה, עם תלמידו הרה"ק רבי אהרן מזיטומיר, ראה לעיל פרק ב קובאו"י קסב עמ' קטט. כן ידועים נסיעותיו לפולין באותם שנים. נסיעתו בשנת תקמ"א לפראגה שבפרבר ווארשה להתווכח עם הגאון רבי אברהם קצינלבוין. וילנסקי חסר"מ, כרך א. עמ' 116. ובשנת תקנ"א ביקר בווארשה כדי לטכס עצה באסיפה שנקראה על ידי מנהיגי היהודים לרגל קונסטיטוציה רפורמית שעובדה אז על ידי השלטון הפולני. בביקור זה שהה בבית הברזל בבית הכנסת 'פאציוב' שברחוב באגנא, ושם נשמר ה'עמוד' שלפניו התפלל אז. י. היילפרין, רבי לוי יצחק מברדיטשוב וגזירת המלכות בימיו, תרביץ כח תשי"ט. אנו יודעים על ביקוריו במאקווי פלך לומזא: 'יהיה דרך הק' לוי יצחק לבא לשם, ותלמידו הר' ליזר חסיד אחי הרב נר תמיד (רבי ברוך בנדיט, רבה של ז'טיל) דר שם'. אגרת רבי יוסף לבנשטיין מסרוצק אל שמעון דובנוב, חסר"מ כרך ב' עמ' 350. כן ידוע כי שהה בשנת תקנ"ג-ד בזליחוב בפולין שעמדה תחת מרותו, מאז שנת תקל"ה, גם בהיותו רבה של פינסק וברדיטשוב. ראה קובאו"י צ, וראה לעיל בפסק ב. נסיעתו לרומניה נזכרת בשבחי הר"ן, למברג תרל"ד, דף כב עמ' א: 'שמעתי שפ"א סיפרו לפניו מנסיעת הרב הקדוש מבא"ד ז"ל לייאס...'. ביקורו בגאליציה נזכרת בנתיב מצותיך נתיב היחוד שבייל ד: 'וכן היה מעשה שבא לעיר דוקלא בעשרים לעומר'. הפעם היחידה שזכר ביקורו ברייסיין היא משנים מאוחרות יותר, בעת שהשתתף בשמחת הנשואין של נכדו רבי יקותיאל זלמן ברבי יוסף שמחה בונם חתן הרה"ק הרלו"י לבין מרת רבקה בת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש בן הרה"ק הרש"ז, שחתונתה התקיימה בלאדי בחורף תקס"ח. כפי שמוכח בהערת התמימים ואנ"ש, יב רכח עמ' 37.

17 גם המקורות החב"דיים אינם יכולים להצביע על כך: בצדק כותב הרב שלום דוב לויין בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית עמ' כב: '...המתקופה שבין הסתלקות הרב המגיד - ביי"ט כסלו תקל"ג, ובין גאולת רבינו מהמאסר - ביי"ט כסלו תקנ"ט, לא הגיעו ליידינו מספיק ידיעות אודות הקשרים שבין רבינו הזקן לרבי לוי יצחק...'. מכתבו של הרה"ק הרש"ז אל הרה"ק הרלו"י אחרי יי"ט כסלו תקנ"ט בו מבשרו על שחרורו, אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת נט, גם היא אינה מצביעה בהכרח על קירוב מיוחד ביניהם. הרה"ק הרש"ז שלח מכתבי בשורה על גאולתו לגדולי הצדיקים המפורסמים בוהלין, ובאותה שעה הוא גם כתב את הבשורה להרה"ק רבי ברוך ממעזבו"ז, כי ראה בהלשנה ובמאסרו וגאולתו איום והצלה לקיום החסידות בכללותה. שם אגרת ס.

שם בעמ' סג שואל הרב שלום דוב לויין: '...נשאר את כן השאלה, מפני מה פנו בבקשת ההסכמה על ספר התניא דוקא לרבני אניפאלי, ולא אל הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב; ואילו כאשר אותו מוה"ר שלום שכנא ביקש בשנת תק"ס ההסכמה להדפסת הטור והש"ס בסלאוויטא, פנה דוקא אל הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב. והטעם בזה הוא, כי ההסכמה לטור וש"ס ניתנה על ידי הרה"ק רבי לוי יצחק ביי"ג תמוז תק"ס, ואילו הרה"ק רבי זושא מאניפאלי נסתלק כחצי שנה קודם, ב' שבט תק"ס'. עדיין נשארה השאלה מדוע לא פנו בשנת תקנ"ו גם אל הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב בבקשת הסכמה לתניא. ואין כאן כל כך סיבה של ריחוק מקום, שהרי שתי העיירות קרובות לסלאוויטא...'. שאלה שנשארה שם ללא מענה.

במסע ברדיטשוב עמ' 50 מעלה הרב יהושע מונדשיין שוב את אותה השאלה: 'בספר התניא נדפסו הסכמות משני ידידיו הגדולים של רבינו הזקן, הם הרה"ק ר' זושא מאניפאלי והרה"ק ר' יהודה ליב הכהן מאניפאלי, מדוע לא ביקש גם את הסכמתו של ידידו הרה"ק מברדיטשוב?...'. שאלה זו נשארה שוב ללא מענה, אלא שהוסף שם סיפור מהמסורת החב"דית כי הרה"ק בעל התניא צוה על רבי ישראל יפה שליחו, שברוך נסיעתו לוהלין לקבל את הסכמותיהם של הרה"ק רבי זושא מאניפאלי והרה"ק רבי יהודה ליב הכהן מאניפאלי, 'לא יטה לנוח אצל הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב כי אינו רוצה שידבר עמו בעניין זה...'.<sup>18</sup>

תמיהה זו מתעצמת לאחר שהספר מאור עיניים להרה"ק רבי נחום מטשרנוביל כן זכה להסכמתו של הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב, אשר יחד עם הרה"ק רבי זושא והרה"ק רבי יהודה ליב הכהן מאניפאלי הסכימו יחד ביום א' כ"ג חשוון תקנ"ח, (כי מאניפאלי לברדיטשוב הדרך לא רחוקה היא, ובמצאיות אפשרי הדבר, או שהיה הכל באותו יום. או שלברדיטשוב נשלח שליח אחר, לא זה שהיה באניפאלי, או ייתכן כי הרה"ק הרלו"י ביקר באותו יום באניפאלי). זה

הרה"ק הרלו"י נימנה עם התלמידים הקדושים שכתבו את תורותיו של מרן המגיד ממעזריטש<sup>18</sup>. בספריו הקדושים אנו נוכחים לראות את דרכו בחסידות התואמת את ספרי החסידות של רוב תלמידי מרן המגיד ממעזריטש, מאידך יש שם מאמרים עמוקים בכתבי האריז"ל, וכן שרד קטע בו רשם שאלות בעניינים עמוקים בהכנת דברי קבלה ששאל את רבו המגיד וקיבל הבהרותיו בתכמה הפנימית התואמת את תורת הרה"ק הרש"ז<sup>19</sup>. לא התקבלו אצלו החששות שהעלו חסידי מרן הרש"ק כנגד שיטה זו<sup>20</sup>. בדיעבד התברר כי הוא לא ראה בספר התניא של הרה"ק הרש"ז חריגה מאותם תורות ששמע בעצמו מפי מרן המגיד ממעזריטש ושאותם העתיק לעצמו.

אירוע שבאמצעותו הכירו והוקירו הצדיקים זה את זה, התרחש בשעה שבא הרה"ק הרלו"י בקשר שידוכים<sup>21</sup> עם הרה"ק הרש"ז, בשנת תקס"ב<sup>22</sup>, אז התוודעו והתקשרו הצדיקים הקדושים ביניהם בידידות עמוקה ובאהבה רבה, ומאותה תקופה נשמעים דברי הערכה הדדיים. בחתונה שהתקיימה בזלאבין מאוחר יותר, בשנת תקס"ז, 'אמר רבינו [הרה"ק

קרה רק כעבור שנה וחודשיים מאז ההסכמה לתניא שנתנה על ידי שני הצדיקים בשלהי תקנ"ו, מבלי שיצטרף אליהם הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב.

18 מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תש"נ. במבוא.

19 'שמועה טובה' וארשא תרצ"ח, ד"צ ירושלים תשל"ב, עמ' נט-ס. עניינים עמוקים אלו תואמים כל כך לתורת הרה"ק הרש"ז עד שבמהדורת מגיד דבריו ליעקב לקוטי אמרים שיצא לאור על ידי קה"ת - הוצאת ספרים של חב"ד, ייחסו את השאלות הללו להרה"ק הרש"ז. ראה על כך הרב נחום גרינוולד, היכל הבעש"ט ז, עמ' נב בהערה 23. בספר אור האמת, מהמגיד ממעזריטש אשר כתבם עלי ספר תלמידו הגאון אור ישראל וקדושו פאר הדור מו"ה לוי יצחק זצוק"ל בעהמ"ח ספר קדושת לוי... זיטאמיר תרנ"ט. יש הרבה מאמרים מרבו המגיד ממעזריטש בכיארורים במושגי כתבי האריז"ל עם משלים בענייני השפעת הרב לתלמידו, על דרך התואמת את תורת הרה"ק הרש"ז.

20 גם במכתבו של הרה"ק הרלו"י להרה"ק הרא"ק אין הוא נכנס לתוך חילוקי הדעות בענייני השיטות, אלא הוא כותב באופן כללי: "...אך אחר זה מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו של אדמו"ר, אשר זה ה' כל עיקר הנהגותיו של אדמו"ר הה"מ זללה"ה נ"ע, אשר כל עסקיו ללמוד לעמו תורה ומצוות וזהו עיקר העבודה, כפי אשר קבלנו ממורנו נ"ע, והנהגותיו הוא גם כן על דרך זה. וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה...'. אגרות בעל התניא, אגרת קב. עוד קודם למכתבו זה כותב הרה"ק הרא"ק אליו 'נשתוממתי על המראה, שמוזה נראה שלא נתן דעתו הטהורה לחקור היטב בענין זה לידע ולהתבונן על תוכן הדבר לאמיתו, דאנן קיימינן ב'. יותר מכמה שנים אשימה עיני עליו לחקור היטב על מוצא דבר בעניינים...'. הוא מצייע להציג את שורשי הדברים: 'ואם באמת רצון כת"ר לידע שורש הדבר על בוריו כאשר שאל ממני כת"ר במכתב קדשו, ע"כ אגלה נא אונן שמן מנהו להודיע אחרית דבר מראשיתו. שם, אגרת ק. וגם במכתבו של מרן הרא"ש למגיד מקוזניץ הוא מרמז על גישתו של הרה"ק הרלו"י: '...ובוודאי מי שיצווק על זה לא יצווק ג"כ בזה הדיבור והאמירה, רק שאינו יודע תוכן הדברים'... והנה [אמת וצדק] מי שצווק ואומר שזה הדרך נכון לפנייהם הוא מאנשים הקרואים והולכים לתמם ואינם יודעים פנימיות הדברים עד היכן מגיע'.

21 השתדכו פעמיים. הראשון היה בין רבי אלעזר בנו של הרה"ק מאיר בהרה"ק רבי לוי יצחק לבין מרת שרה בת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש, וחתונתם ידועה בשם 'החתונה הגדולה' התקיימה בזלאבין בקיץ תקס"ז. השידוך השני היה בין הרב יקותיאל זלמן רבבי יוסף בונם חתן הרה"ק הרלו"י לבין מרת רבקה בת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש שחתונתם התקיימה בלאדי בחורף תקס"ח.

22 כי הרה"ק הרלו"י בהסכמתו מ"ג תמוז תק"ס לטור וש"ס, לא מצא עניין להזכיר את ייחוסם להרה"ק הרש"ז, של שני המביאים לדפוס: רבי שלום שכנא מסטולין חתנו לשעבר של הרה"ק הרש"ז, ורבי מרדכי מאורשא אחיו של הרה"ק הרש"ז, שהיו שליחיו להדפסה, כפי שכתב הרה"ק הרש"ז בהדפסת הש"ס השניה בסלאוויטא, בשנת תקס"ח. מכאן כי היה זה טרם בואם בקשר שידוכים. ולא יאוחר משנת תקס"ב כפי שהעירו לעיל בפרק ג, קובא"י קסז בסוף המאמר, כי ממכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין אל הרה"ק המגיד מקוזניץ מיום ב' פ' תולדות פה ק' סטאלין שנכתב בראשית שנת תקס"ג [כז חשוון] מוזכר 'איך שנעשה השדוך [בין הרה"ק הרש"ז] עם הרב הגאון הק' [הרה"ק הרלו"י] שיהי...'. והבאנו מדבריו של הרב שלום דוב לוין בס' 'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' עמ' כג, כי במכתבים של השנים תקס"ד-ו מכנים זה את זה, הרה"ק הרש"ז והרה"ק הרלו"י, בשם 'מחונגני', מכאן מסקנתו כי כבר בשנת תקס"ד השתדכו ביניהם.

הרש"ז] דרוש וסיים צדיק ה' בכל דרכיו, הקב"ה צדיק למעלה ור' לוי יצחק צדיק למטה...<sup>23</sup>. ועוד אמר אז: 'וואס מלאך מיכאל איז אויבן, איז ער אונטיין' [מה שהמלאך מיכאל למעלה, הוא הרה"ק מברדיטשוב - למטה]<sup>24</sup>. באותה שמחת החתונה בזלאבין אמר הרה"ק הרלו"י: 'רבוש"ע דו ביסט א צדיק, און מיין מחותן איז אויך א צדיק [רבוש"ע אתה צדיק והמחותן שלי הוא גם צדיק]<sup>25</sup>. הרה"ק הרלו"י התבטא על ספר התניא: 'זהו פלא גדול להעמיד א-ל גדול ונורא בספר קטן כזה (בלשון אשכנז אמר: א קונץ אריין שטעלין אזא גרויסין גא-ט אין אזוי א קליינעם ספר כו')<sup>26</sup>. התקשרותם של הרה"ק הרלו"י והרה"ק הרש"ז ביניהם, אירעה באותו פרק זמן כשהתחדש הוויכוח של סגל הצדיקים נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז.

מאז תמך הרה"ק מברדיטשוב בשיטתו של הרה"ק הרש"ז. בעניין זה מצויים מכתבו הקדוש של הרה"ק הרא"ק אליו משנת תקס"ה ובו הוא מפרט את תלונותיו על שיטת הרה"ק הרש"ז<sup>27</sup>, מענהו הקדוש של הרה"ק הרלו"י בו הוא מביע תמיכתו ללא סייג בשיטת הרה"ק הרש"ז<sup>28</sup>, וכן מכתבו הקדוש של הרה"ק הרש"ז אל הרא"ק בו הוא מזכיר את עמדתו התומכת של מחותנו הרה"ק הרלו"י<sup>29</sup>.

קשריו של מרן הרא"ש עם הרה"ק הרלו"י<sup>30</sup> היו מסועפים. תחילתם מהתקופה שהרה"ק הרלו"י כיהן כרב בפניסק משנת תקל"ה עד לגירושו בשנת תקמ"ה, וקשריו עם מרן הרש"ק שגר בקארלין הסמוכה<sup>31</sup>, ולאחרי כן, משנת תקנ"ג בעת גלותו של מרן הרא"ש לעיר זליחוב שליד קוזניץ, שמצודתו של הרה"ק הרלו"י הייתה פרוסה שם<sup>32</sup>, ובמכתבו למגיד מקוזניץ הוא מתאר 'הרב הגאון הק' [דוש] שיחי'.

23 בית רבי, עמ' 126.

24 ראה מסע ברדיטשוב להרב יהושע מונדשיין, עמ' 49 בציון המקורות.

25 תולדות רבי שמואל מונקעס, הרב אלי' יוחנן גור-אריה, אהלי שם, כפר חב"ד תשע"ב, עמ' 83, בשמו של כ"ק האדמו"ר מטאהש שליט"א, בשם הרה"ק רבי חיים יוסף מפיסטין זצ"ל מתלמידיו המובהקים של הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב.

26 בית רבי, שם.

27 אגרות בעל התניא, אגרת ק. תחילתו וסיימו של המכתב מופיע ביגדיל תורה נ"י. גליון סח, עמ' נא-נב.

28 שם, אגרת קב.

29 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

30 שמו וזכרו הקדוש נזכרים בסילודין על ידי רבוה"ק, כן מוזכר בספה"ק בית אהרן דף פח עמ' א. 'כמו שאמר הרב הצדיק מוה"ר לוי יצחק זצוק"ל מברדיטשוב'. ושם בדף קמה עמ' א, בדעודה עם המגיד הקדוש מקוזניץ.

31 ראה שמע שלמה, ירושלים תשל"ד ח"ב דף ו עמ' א, ודף יד עמ' א, ודף טז עמ' א, ודף יח עמ' ב.

32 ראה על כך לעיל בפרק ג, עמ' קמב ואילך. אגב, יש לציין את מה שהבאתי שם כי פרשת חילוקי הדעות הראשונה ביניהם, התרחשה מיד בהגיע מרן הרא"ש לזליחוב בשנת תקנ"ג, ועל פי מסורת חסידי קארלין דעכו חילוקי הדעות לאחר שהרה"ק מברדיטשוב שלח למרן הרא"ש לפייסו: 'היות כי ראה שאין תפלתו עולה למעלה, לא נהירין ולא בהירין, ועשה עליית נשמה בעת קדושת כתר וראה שאביו הרה"ק הר"א הגדול ורבו הרה"ק הרש"ק עומדים בדרכו ואין מניחים לעלות תפלתו למעלה... וציינת כי מסורה זו נתמכת גם על-ידי מקור קדום ונאמן מבית מדרשו של הרה"ק הרלו"י המביא כדברים האלה, הרה"ק רבי יצחק יהודא יחיאל מקומרנא בהקדמה לספרו על התורה 'אוצר החיים' 'היכל הברכה' שאף מציין את תאריכי השנים המתאימים להפליא: 'וכמו שהי' בימי רבותינו הקדושים כמו שעשו להקדוש מופת הדור מוהר"ר לוי יצחק זצ"ל שסיפר לי מו"ח [מורי חמין] [הרה"ק רבי אברהם מרדכי מפינטשוב] שהיה מחלישין דעתו מאד אין שיעור, ובשנת תקנ"ג מרוב חלישות דעת הרבה נפל ממדרגתו מענין... והיה מתפלל בתוך סידור קטן במהירות... כידוע כל זה'. תאריך זה של תקנ"ג שאז נפל הרה"ק הרלו"י בחלישות גדולה - מקבל חיזוק נוסף ממקור בבית מדרשו של הרה"ק החוזה מלובלין, שכך מביא הרה"ק רבי שלמה מרדומסק בספרו תפארת שלמה פרשת כי תבוא: '...וזה שתקנו כח"ל כשרואה חכמי ישראל מחויב להודות להשי" ברוך שחלק מתכמתו ליראיו, היינו שישבח ויתן תודה לדי' שיש צדיק כזה ברור שיוכל לשכון בו כבוד ד' וחממתו לחלקו לעולם.

מרן הרא"ש הגדול במכתבו אל המגיד מקוזניץ מאשים את חסידי הרה"ק הרש"ז, כי פעלו לשדך ביניהם וכי כל עיקר ההתחנות ביניהם הייתה כדי לקרב את הרה"ק הרלו"י עם רבם הרה"ק הרש"ז<sup>33</sup>, 'בכדי שיהיה להם צד לריב עם אנשים חנם ולעמוד לימינם'.

עמדתו של הרה"ק רבי ברוך ממעז'בז' ו' רבי ברוך ממעז'בז'.

הרה"ק רבי ברוך ממעז'בז' לא התערב בחילוקי הדעות ברייסיין. לא שמענו כי תמך בהרה"ק הרא"ק בשנים תקנ"ז-תקנ"ט בשעה שהניף את דגל הערעור על הנהגת הרה"ק הרש"ז. אדרבא, יודעים אנו כי עד שנת תקס"ב היה בידידות עם הרה"ק הרש"ז<sup>34</sup>. פעם ראשונה שאנו נתקלים בעמדתו הקדושה היא בראשית שנת תקס"ג, במכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למגיד מקוזניץ, וגם אז מודגש כי הרה"ק הר"ב אינו מביע עמדתו הקדושה בפומבי<sup>35</sup>.

אמנם, מאז ומתמיד החזיק הרה"ק הר"ב בשיטת החסידות של מרן הרש"ק, וראיה לדבר, כי לאחר הסתלקותו של הרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב, שאליו נסע מרן הרש"ק כתלמיד לרב<sup>36</sup>, החל מרן הרש"ק לנסוע להרה"ק הר"ב מחותנו. לאחר הסתלקות מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב, המשיכו תלמידיו המובהקים מרן הרא"ש הגדול והרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש לנסוע אליו כתלמידים. רבותינו הקוה"ט מקארלין סטולין ראו בהרה"ק הר"ב אחד מאבות החסידות הקרלינית ומניחי יסודותיו קודש בשיטת החסידות<sup>37</sup>. לשמו ולזכרו תחרד כל נפש

כמו שנשמע כזה מאת כבוד אדומ"ו הרב הקדוש מלובלין זי"ע שכל ששה עשר שנים שהיה הרב הקדוש מבארדיטשוב חי לפניו. הנה בכל יום יום היה מיוחד לו שעה אחת להורות ולהלל להשי"י אשר שלח לעוה"ז נשמה גדולה וקדושה של הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע.... ומשנת תקנ"ג עד הסתלקותו של הרה"ק מבארדיטשוב בכ"ה תשרי תק"ע, עולים מספר השנים: שש עשרה.

33 הערצה מופלגת ויחס של קירבה מיוחדת שולטים בדברי הצדיקים הקדושים לבית ליובאוויטש ובסיפורי חסידי חב"ד כלפי הרה"ק הרלו"י מבארדיטשוב, ובאים תמיד בהקדמת התואר: 'דער מחותן'!, תואר שלא משתמשים בו כך כלפי מחותניו הצדיקים משושלות אחרות.

34 כדברי הרה"ק הרש"ז באגרתו: '...כי עד שנת תקס"ב היינו אוהבים נאמנים, והנהו בני מערבא דיברו עלי לשון הרע... אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת צח. ובשנת תקנ"ט לאחר יציאתו מהמאסר הראשון שלח הרה"ק הרש"ז אגרת בכשוורה על השחרור: 'יען משך ה' אותי לבשר ענוים, שמחו צדיקים בה' והרנינו כל ישרי לב, מגודל חסידי ה' ונפלאותיו אשר עשה עמנו ועמכם... שם אגרת ס, ושם באגרת לג באגרתו משנת תקנ"ג שמזכירו: 'זכאשר נכתב אלי בשם הקדוש מו"ה ברוך נ"י...'

35 '...ואני יודע שהרב הקדוש (ו) ברוך הוא וברוך שמו שיח' במסתרים תבכה נפשו ובחדרי חדרים באין רואה ובאין שומע לבינו לבין קונו יצעק לבו אל ד' על זאת. ובוודאי ח"ו שארית ישראל לא יעשו עולה. וגם אינו אומר קבלו דעתי, רק שרצונו ולבו שיתחזק האמונה אמנות ישראל בתורה ובתפלה ובמצוות מעשיות כבמעמד הר סיני נעשה ונשמע...'

36 מגדיל ישועות, עמ' סד. מספר החסיד רבי יוסף ראטה כעד ראיה ושמיעה מפי הרה"ק רבי ישראל מרוזין שבערב ר"ה הראשון לבואו לסדיגורא לאחר בריחתו מרוסיה, במעמד מיוחד נורא הוד, סיפר על הקורות את מרן הרש"ק זיע"א, ובין היתר שח: 'הר' שלמה קארליניר קנה שלימות אצל א"ז המגיד מו"ה דוב בער ממעזריטש, שהיה מלמד בכפר אחד ותדיר עלה רגל למעזריטש ובשם קנה שלימות, ואחר ההסתלקות של המגיד ממעזריטש נסע להמגיד מו"ה מיכל מזלאטשוב זצ"ל... אחר ההסתלקות המגיד הצ' מו"ה מיכל מזלאטשוב ז"ל זי"ע, והצדיק מו"ה שלמה היה כבר מפורסם, נסע לה' מו"ה ברוך ממעז'בז' זצ"ל זי"ע...'

37 כבר צויין לעיל בפרק ד, קובץ באו"י קעא עמ' קמד, כי ייתכן והרה"ק הר"ב הוא אשר חיזק והדגיש את מדת האמת בחסידות קרלין-סטולין על ידי רבותינו הקוה"ט שנסעו אליו. ויש להביא סימוכין לכך כי הדיבורים הקדושים וכן הסיפורים אודותיו שנאמרו על-ידי רבותינו הקוה"ט משמו הקדוש עוסקים ברובם במידת האמת: ראה ברכת אהרן מד: 'ושם עמוד רלו, וראה בפרי ישע אהרן עמ' ריג, ועמ' ריד, וכך גם מובא בספר מאורות הגדולים במערכת רבינו. ראה בפרי ישע אהרן עמ' ער מפי הרה"ח ר' מענדיל ציילינגולד ז"ל, ששמע מהחסידיים הזקנים, ובשם הרה"ק רבי שמעון בידרמן. וראה שם מה שאמר מרן אדמו"ר הזקן להרה"ק רבי דוד בידרמן.

עד שמרן אדמו"ר הזקן<sup>38</sup> ציווה לערוך בבתי החסידים סעודה ביום ההילולא ח"י כסלו ולצרפה לסעודת י"ט כסלו ההילולא של מרן המגיד ממעזריטש 'למען לא ישכחו אשר היו צדיקים הללו בעולם זי"ע ועכ"י...'<sup>39</sup>, וכפי שמרן אדמו"ר זיע"א אמר על כך: '...זיי (הרבי ר' ברוך והמגיד זיע"א) זענען געווען יסודות פון אלע חסידות, יעדער איינער מיט זיין דרך'<sup>40</sup>. הרה"ק הר"ב היה מעורה מאד בעשייה אצל חסידי רייסין למען מעות ארץ ישראל, ובקשרים עם רבותינו שבא"י<sup>41</sup>. כה קשור היה לעשייה למען הישוב החסידי בטבריה בהנהגתו של הרה"ק הרא"ק, שבגינו שלל<sup>42</sup> בשנת תקנ"ז את הקמת כולל למען עולי פולין בהנהגתם של הצדיקים הרה"ק רבי מרדכי מנסכיז בפולין והרה"ק רבי יעקב שמשון משיפוטובקה בטבריה, עד שמרן הרא"ש הגדול פישר בין הצדיקים בעניין זה<sup>43</sup>. הסתלקותם בתקופה זו של הרה"ק הר"מ מנסכיז בניסן תק"ס ושל הרה"ק הרי"ש משיפוטובקה בסיון תקס"א, גרמו שייטול עליו גם את עולו של כולל זה לעולי פולין שבימים ההם קיבל את שמו 'כולל ווהלין'<sup>44</sup>. עם זאת נשאר קשור לעשייה למען חסידי רייסין שבטבריה<sup>45</sup>.

38 היות ומרן אדמו"ר הזקן ביקר פעמיים אצל הרה"ק הר"ב: עם אמו הרבנית מרת פייגא בשנת תקס"ה, ועם אביו מרן הרא"ש מסטאלין בשנת תקס"ט, ושמע ממנו דיבורים קדושים, היה משבח [או החסידים היו מחשיבים] עובדת היותו פה שלישי למרן הבעש"ט הקדוש. מזקני החסידים.

39 '...הזהיר לכל אנשי שלומם בכל מקום שהם שיעשו סיוע הש"ס י"ח כסליו ולהמשיך הסעודה עד ליל י"ט לזכר ההילולא קדישא של הרה"ק רבי ברוך ממעזריטש י"ח כסליו, ושל הרה"ק המגיד הגדול הרבי ר' בער ממעזריטש י"ט כסליו, למען לא ישכחו אשר היו צדיקים הללו בעולם, זי"ע ועכ"י'. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן בסדור בית אהרן, פיעטרוקוב תרפ"ב.

40 'בסעודת ח"י-י"ט כסלו [בארה"ב] אמר [מרן אדמו"ר זיע"א]: זיי (הרבי ר' ברוך והמגיד זיע"א) זענען געווען יסודות פון אלע חסידות, יעדער איינער מיט זיין דרך, און קיינער האלט גאר ניט דעם יארצייט, נאר סטולין די איינציגע וואס מ'טוט עפעס און מ'מאכט א סעודה לכבודם. אזעלכע הייליגע צדיקים וואס פאר א שייכות האבן מיר מיט זיי, נאר אזעלכע הייליגע טעג ווי קען מען אריבער לאזן אזוי פשוט'. כתבי קודש עמ' פד. ראה סדר מזמורים לחנוכה בית אהרן וישראל המפואר, מנהגי חודש כסלו, ירושלים תשס"ט.

41 ראה מכתבו אל הרה"ק הר"מ ממשנת תקמ"ו, לקוטי אמרים, מכתב א. כן הוא נזכר במכתב של הרה"ק הר"מ באותה שנת תקמ"ו (לקוטי אמרים, מכתב יג) שבו הוא מבקש מהרה"ק רבי ישכר בער מזאטלאב שבווהלין, להעתיק את המכתב ולשלוח 'לכל אה"נ הצדיקים, ובפרט לנכדי הבעש"ט אשר נפשי קשורה בנפשם'. לאחר הסתלקות הרה"ק הר"מ כותב הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי לחסידים ברייסין ממקום שהותו בוהלין, אגרות יסוה"מ אגרת נג: '... כי אין לנו שכל ויראת שמים איך לספוד ולבכות עליו, כאשר ראיתי מגודל הבכי וצעקה מה שבכה וצעק עליו הרב הקדוש מוהר"ר ברוך שיחי' במר נפשו מאוד, ואמר לי בזה"ל לא אוכל לומר לך הכאב לב שיש לי, כאשר יספר לכם ידידנו המופלא מהר"י סמאליאנר מה ששמע מפיו הקדוש, ומפי הרב הקדוש אחיו...!'

42 '...והרב הצדיק הקדוש ר' ברוך מעזריטש זצוק"ל, כל המעות אשר קיבץ ממדינתו שלח לאנשי רייסין, ולאנשי פולין לא שלח...'. שערי ירושלים, מאמר ישוב הארץ.

43 על נושא זה ראה בהרחבה 'על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלוץ ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז' קובץ באו"י, פרק א, גליון י עמ' פג-צ. פרק ב, גליון יא עמ' קט-קכז. פרק ג, גליון יב עמ' קטו-קלב. בשולי המאמר גליון יג עמ' קכג-קל.

44 ראה שם בקובץ באו"י יא עמ' קכ"ה ובהערה. והוכחתי כי המכתב שנדפס ביגדיל תורה, ניו יורק תשד"ם, חוב' נח, ומוסב על בקשת נשיאות שהגישו להרה"ק הרי"ב ממעזריטש לעטרו בראשות כולל ווהלין, נכתבה על ידיו הקדושים כנראה בשנת תק"ס, זמן מועט לאחר הסתלקותו של נשיא כולל ווהלין הרה"ק הר"מ מנסכיז, שעלה למרום בן נ"ב שנה, והניח אחריו את בניו הקדושים, ומהם עדיין יתומים קטנים, כהרה"ק רבי יצחק מנסכיז, שהיה רך בשנים, ואחותו הקטנה, ולכן מזכיר במכתבו 'ואודות יתמי הרב החסיד מוהר"מ ז"ל נ"ע'. המכתב נדפס שוב ביסוה"מ אגרת קב ובמקורות בסוה"ס מובא השערה אחרת. על נשיאותו בראש כולל ווהלין, ראה במכתב כולל ווהלין נגד כולל קארלין משנת תרל"ד, קובץ באו"י קלח עמ' קסט: '...לא נשמע כזאת מני אז אשר נקרא כוללינו בשם כולל וואלין, זה שמו אשר קראוהו לו גדולי הראשונים כמלאכים כראשית בהירת זהרו של השרף הנורא והנכבד רבינו ר' ברוך ממעזריטש זיע"א הוא הא' שנתעטר בעטרה שעטרוהו לו כסת ישראל מארץ ומחוז לארץ את עטרת הנשיאות, וכל המתנדבים ממחוזות הנח' אשר נקראו בשם כולל וואלין הי"ו, ה' הוא לנשיא עליהם וכולם כל נודר וכל נודב מאיש ועד אשה מנער ועד זקן ויושב ביישיבה, חסידים ואנשי מעשה וגדולי קדושים יסודי עולם העלו שקלי הקודש לערי הקודש אמצעות...'. הגורם לשינוי השם

מאז תק"ס העביר הרה"ק רבי ברוך את משכנו הקבוע מטולטשין למעז'בוז<sup>46</sup>. גדולי החסידים מטבריה, הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב ביקרו בתקופה זו ברייסיין ובווהלין, ועמדו בקשרים הדוקים עם הרה"ק הר"ב, ולא מהנמנע כי אף הם השתתפו בהתכנסותם של הרה"ק הר"מ מלעכוויטש ומרן הרא"ש מטולטשין בל"ג בעומר של שנת תקס"ב במעז'בוז, או סמוך לו, שאז חידשו הצדיקים את הוויכוח בשיטת החסידות, וחידוש מעורבותו של הרה"ק הרא"ק, תוך הבטחתם כי הם יפעלו לגייס את הכספים למען החסידים בטבריה<sup>47</sup>.

שני הצדיקים הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז והרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב שמרכזיהם בווהלין, הרימו מעתה את נס הוויכוח של השיטות בחסידות, שעד עתה ניטש רק בין צדיקי רייסיין, בין הרה"ק הרא"ק לבין הרה"ק הרש"ז. עתה גלש הוויכוח לתחומי ווהלין בין שני הצדיקים המפורסמים ביותר, ומאז תקס"ב גבה טורא ביניהם<sup>48</sup>. הוויכוח לא חרג ולא הסתעף לקהילות החסידים בווהלין בינם לבין עצמם כי אליהם לא נגעו הדברים למעשה<sup>49</sup>.

מ"כולל לעולי פולין", כפי שזכר בעת יסודו בשנת תקנ"ו, ל"כולל וואהלין" שניתן כנראה בשנת תק"ס, היה בעקבות חלוקת פולין השלישית שהייתה בשנת תקנ"ו וכל איזור ווהלין עבר לשלטונה של רוסיה.

45 לאחר שבשנת תק"ע הסלק הרה"ק מלעכוויטש שנתמנה בשנת תקס"ה לעמוד בראש מערכת גיוס הכספים בליטא וברייסיין, פונים ראשי החסידים מכולל רייסיין בטבריה, ל"אנ"ש דמדינות ליטא ורייסיין וסמוכותיהן בבקשתם שימשיכו תמיכתם לאה"ק ויקבלו את דעתו הק' של הרה"ק הר"ב ממעז'בוז, ועצתו הקדושה בענייני כולל זה: 'וברוך ה' אשר לא עזב חסדו ולא השבית לנו גואל ברוך ה' חילו אדמו"ר הרב הקדוש וברוך... מאשר יקרו בעיניו חיבת ישיבתנו בקדוש בעין השגחתו לטוב עלינו... אליו ימצאו יפק רצון מה'... קובץ יגדיל תורה, שם, סי' נו. יסוה"מ מכתב קו.

46 'כי הבעש"ט ז"ע לא ה' במעזשיבוז רק שנים עשר שנה וכן הרב ר' משה חיים אפרים נכדו ג"כ ה' זמן הנ"ל וכן אחיו הרב ר' ברוך וכמו כן הרב ר' אבי"ה [הרה"ק מאפטא] ה' שנים עשר שנה'. ארץ החיים לר' חיים ליבערזאהן, פשעמישל תרפ"ז, עמ' 28 מובא באגרות ה'אוהב ישראל' שעי' מכוון שפתי צדיקים בנשיאות כ"ק האדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א, ירושלים תשמ"א עמ' מה. הרה"ק הר"ב התיישב במעז'בוז' לאחר הסתלקות אחיו הרה"ק רבי משה חיים אפרים מסדילקוב, ביום י"ז באייר ה'תק"ס, עד ליום הסתלקותו בח"י כסלו תקע"ב. אך גם לאחר שהשתקע במעז'בוז' היה עדיין בא לפרקים טולטשין. ראה מסע ברדיטשוב, להרב יהושע מונדשיין, עמ' 25 בציון המקורות.

47 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט. ראה לעיל הערה 5.

48 על סיפורים ודיבורים העוסקים בחילוקי הדעות בין הרה"ק הר"ב והרה"ק הרלו"י, ראה 'בוציגא דנהורא', הרב אליעזר עמנואל הלוי הורוויץ, מכוון באר יצחק, סקאליע, חלק שני, ירושלים תשס"ו, עמ' קז-קלח. ועל הנ"ל שהיו בין הרה"ק הר"ב והרה"ק הרש"ז, שם, עמ' קס-קסז, בציון המקורות. ראה גם בספרו של הרב יהושע מונדשיין, 'מסע ברדיטשוב' על ביקורו של הרה"ק הרש"ז אצל הרה"ק הר"ב בשנת תק"ע, עמ' 25-43.

וראה בספר זכרון טוב, (תולדות הרה"ק רבי יצחק מנסכיז שנכתבו בידי נאמן ביתו) דף ג עמ' ב באות ט: 'שאלנו את מרן זלה"ה אודות שההמון מספרים כי מרן בהיותו מיסב בסעודת הרהצה"ק רבי ר' ברוך ממעז'בוז', והתחיל לדבר על הרהצה"ק הרש"ז מלאדי ולכן פנה מרן מהסעודה, ואמר מרן שלא כן היה המעשה, אלא כך, שאחי האוסטילר והקאוולר נסעו להמעז'בוז'ר, ואמר להם הביאו לי את הילד זקונים של אביכם. והביאוני אליו, ואני הייתי ילד ומשודך עם הבארדיטשובר זלה"ה, ומחמת שידעתי שהמעז'בוז'ר היה מדבר דברי מחלוקת על מחותני הבארדיטשובר, בקשתיו תחילה שלא ידבר עליו, והבטיח לקיים כן, והושיב בסעודה את אחי הקאוולר והוא הצעיר, ואת האוסטילר שני לו ולפניהם נתנו לאכול בקערה אחת' ואותי מחמת שהייתי ילד הושיבני אצלו ואכלנו בקערה אחת, ובתוך הסעודה עשה כמין חיובא קצת אודות הבארדיטשובר, ועניתי שאלמלי ידבר המעז'בוז'ר על הבארדיטשובר הייתי פורש מעל השולחן, והשיבני לא, לא, דע בני והאמין לי שבלבבי אני מחבב מאד את הבארדיטשובר'.

49 ראה שם בזכרון טוב דף ג עמ' ב באות י: 'שאלנו את מרן זלה"ה ע"ד שאומרים העולם כי מרן לומד ספרי הרהצה"ק מלאדי וליבאוויץ, וענה אני הכרתי אותו בנסעיוני על הנישואין של התחנתות הבארדיטשובר עם הליבאוויצ'ר בעיר לאדי. ושאלנוהו שנית על ענין הכתבים, והבליע התשובה ולא ענה בפירוש, ואמר שרוב הכתבים לא כתבם הרב ז"ל בעצמו, ומקצתם הגיה בעצמו ואת ספר ברכת הנהנין של הרב ז"ל קילס מאוד מאוד, וכשהיו נצרכים לעיין על דין בדינים אלו, היה מרן מצוה לעיין בס' ברכת הנהנין הנ"ל, ואמר כמדומה בשם הבארדיטשובר שקילס מאוד ס' הנ"ל, שמכוון הדין לאמיתו, וא' מאנשי ביתו של מרן סיפר לי, שנכנס אל מרן ז"ל בהיותו עוד בבארדיטשובר, וראה הרבה כתבי הרב ז"ל מלאדי בתוך הארגז המעומד (השאפע), והרגיש מרן שרצונו לעיין בהם, ואמר לו זה אינו שייך לך, ומאז לא ראה איש הנ"ל את הכתבים שם. ולא ידע היכן הם'.

הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש

תלמיד מובהק של מרן הרש"ק, וכל כך היה יקר וחביב על רבו הקדוש עד שאמר עליו: 'אני ומרדכי' שלי כמונו כשני אנשים המנסרים עצים עבים, אני עומד למעלה והוא עומד למטה וכך אנו מנסרים, אבל טעות לחשוב שהמלאכה קלה יותר להאיש העומד למטה, אדרבה, מלאכתו קשה יותר מאחר שצריך לכוון הנסירה בדיוק אל קו ישר, וכמו כן הכרח להיזהר מן הנסורות שלא תכנס אל תוך העינים...<sup>50</sup>.

נשאר בליטא ולא גלה עם רבו ללודמיר, ובכל תקופת הגלות של רבותינו הקה"ט, סבל מרדיפות והלשנות של המתנגדים לחסידות<sup>51</sup>. לאחר הסתלקות רבו בשנת תקנ"ב, עבר על פי צווי, מנסביז ערש מולדתו ללעכוויטש<sup>52</sup>, לאחר שהסמיכו להיות מנהיג החסידים בליטא<sup>53</sup>. ממנו קיבל את 'הנקודה' הקרלינית והעבירה לתלמידיו הקדושים<sup>54</sup>. היה רעו ומחותנו<sup>55</sup> של מרן הרא"ש הגדול ואהבה גדולה הייתה ביניהם, ויחד נסעו לרובם הרה"ק רבי ברוך ממצ'בוז<sup>56</sup>.

השלום שנעשה בין החסידים ברייסיץ בשנת תקמ"ט, והסתלקותו הפתאומית של מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב - הביאה לרפיון ידי חסידיו שנהו אחר שיטתו ברייסיץ<sup>57</sup>, ורבים מקהילות

50 מעשי אבות, בסו"ס תורת אבות עמ' רע"ד, ובכתבי הרמ"מ עמ' עה אות ב. 'בשולחן של רבו הקדוש ז"ל היה המנהג שאוכלים שני חסידים מקערה אחת, ולכל אחד היה חזקה על מקומו, שהיו משכירים המקומות בשולחן תמורת שקלי ארה"ק, הרה"ק רבי יואל טשאפלו ז"ל היה מקומו אצל מרן [מלעכוויטש] ז"ל ואכל אתו יחדיו מתוך קערה אחת, פ"א פתח ואמר רבם הקדוש [מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] ז"ל: 'מרדכי' שלי, אין בו אבר שלא קידשו בלתי לה' לבדו. הדבר יצא מפי מרן הר"ש ז"ל ומיד הוציא הר"י טשאפלו את חלק הבשר שלו מן הקערה ואכל בידו, כי התיירא להמשיך ולאכול עמו בצוותא מתוך קערה אחת. כיון שהרגיש בו רבם הקדוש ז"ל, אמר להר"י טשאפלו בלשון רוסי: 'מאייעש שצאצא - פי' יש לך מזל, [בפולנית 'מאייעש' = יש לך, 'שצאצא' = מזל]. מעשי אבות, שם, ובכתבי הרמ"מ שם.

51 נזכר יחד עם עוד צדיקי החסידים שנדרפו, בכתבי המתנגדים בקונטרס 'זאת תורת הקנאות' של ר' דוד ממאקוב בשנת תקנ"ח-ס, מובא בחסו"מ, כרך ב, עמ' 101 ו'ב'ספר הויכוח' של ר' ישראל לבל שנדרס נגד החסידים בווארשא תקנ"ח, מובא שם, שם, עמ': 271, 273, 288, 275. על מאסרו או הניסיון לאסור את הרה"ק הר"מ מלעכוויטש בגלל מלשינות המתנגדים, ראה הרב יהושע מונדשיין, המאסר הראשון, עמ' 5-6.

52 כך משמע מהסיפורים שקודם הסתלקותו 'ציוה שהלעכ' שהי' דירתו בנעשוויז (כך רשום בכת"י, אך נדפס נעשוויז, וזה הוא 'תיקון' של המדפיסים) יבוא [ללודמיר] ויקבל הנהגת העולם... כתבי ר"י שו"ב עמ' רצה אות לז, וכך משמע ממה שמביא שם באות לח, וכך שם בעמ' שטו באות כ. ובמאמרו של ד"ר א. גרינשפאן בספר הזכרון לאחוביץ, תל-אביב 1949, עמ' 191, מביא מה שקלטה שמועתו, כנראה ממסורה של בני העיר לעכוויטש: 'רבי מרדכי ברבי נח פרנס מנסוויזש, השתקע בעירנו בפקודת רבו... תקופת שהותו בלאחוביץ ארכה כשמונה עשרה שנים...'

53 ברכת אהרן עמ' נ. ובאחד הימים שקודם הסתלקותו אמר: 'ג'ץ און באלד יהי' מיין מרדכי מנהיג בלעכוויץ, ומרקיל יהיה [שם] שוחט, וחנן יהיה שם מגיד'. כתבי ר"י שו"ב כת"י אות תקטז, ויש להשוות ולהעיר למה שנדרס בכתבי ר"י שו"ב עמ' רצה אות לח.

54 'ושמעתי מנאמנים שכ"ק אדמו"ר מהר"ש ז"ל מסלאנים אמר בפורים תרע"ד כשברכו אותו שיזכה להאריך ימים עד משיח צדקנו, עמד רגעים אחדים ואמר: 'הנקודה שהלעכוויצער נטע בנו תחי' עד משיח צדקנו... מכתב הרה"ק רבי מרדכי חיים מסלונים, בית אברהם, 'דברי הקדמה והסכמה', בריש הספר. על 'הנקודה' שיטת החסידות הקרלינית, ראה לעיל בפרק ד. כל כך היה קשור לרבו הקדוש עד שאמר: 'אונזער שו"ע איז דער רבי, מאה פעמים ואחד קוקין מיר אריין אין אים, מלבד ווען מיר דארפין צו אים [הרבי הוא השו"ע שלנו, מאה פעמים ואחד אנו מעינים בו, זאת מלבד כשאנו זקוקים לו]'. כתבי הרמ"מ ז"ל דף כא ע"א אות רצט, וראה שם עמ' פד אות א.

55 בנו הרה"ק רבי אהרן היה חתנו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין.

56 ראה לעיל פרק ה, קובץ באו"י קעב עמ' קנט ובהערה 118.

57 על תקופה זו ראה לעיל בפרק ב, קובץ באו"י קסב.

רייסיך התקשרו אז אל הרה"ק הרש"ז<sup>58</sup>. במשך כל התקופה עמד הרה"ק הר"מ בחזית הוויכוח עם חסידי חב"ד, שאף הטו מחסידיו לעבור ולהסתופף בצלו של הרה"ק הרש"ז<sup>59</sup>, וכן היו חסידים מרייסיך וליטא שהתקשרו אל הרה"ק הר"מ מלעכוויטש אך באותה עת גם נסעו להרה"ק הרש"ז<sup>60</sup>.

58 דומה כי אפשר ואנו מוצאים עקבות אחד מני רבים מחסידי קארלין שעבר באותם שנים אל הרה"ק הרש"ז, כי בקובץ כתי" הכולל דברי תורה מהמגיד ממזריטש, צוואתו של מרן הרה"א הגדול מקארלין, ואוסף של מכתבים מ'רבותינו שבא"י', החבראי קדישא בטבריה, ואגרות של הרה"ק הרש"ז, ערוך על ידי מר מרדכי וילנסקי, 'היישוב החסידי בטבריה', ירושלים תשמ"ח, רשום בשער הכתי"י: 'ספר ליקוטי אמרים החדש... וצוואת הרב המפורסם קדוש ה' אחד מח"י [חבראי קדישא] כבוד הרב הנ"ל כקד"ש מ' אהרן נ"ע מקארלין, השם אשר זכנו לראותו, יוסף תת רחמי לקיים מצותו ולהיות בנו אהבתו ויראתו א"ס, היום יום ג' פ' ראה שנתקנ"ד לפ"ק, מנחם נחום בהרב מו"ה אליעזר הכהן מבאריטו יצ"ו. מעתיק זה, אשר יש לשער, כי היה מחסידי קארלין, עבר לקבל תורה מפיו של הרה"ק הרש"ז, ונמצא חתום על 'תקנות ליאזני משנת תקנ"ו. ראה אג"ק אדה"ו, תשע"ב, אגרת נ, עמ' קעח, ובהערות הרב שלום דוב לויך.

59 שרד סיפור מאפיין מאותם ימים: 'איש אחד היה מאנ"ש של הלעכוויטער בשמו ר' יהושע, והיה ראש בהשטיבל אצל האברכים. לימים נפל לו חשק לעסוק בשכליות, ונתדב(ר)קן] להרב מלאדי, ונסע אליו, וכשראו האברכים כן, גם הם נסעו לשם, עד שכל השטיבל היה של הרב מלאדי, אח"כ ראה ר' יהושע הנ"ל שאין לו החיות שהיה לו בלעכוויץ, ונתיישב לחזור, ובא ללעכוויץ, והפציר מאד שלא יקפיד עליו, א"ל לך אני מוחל, אחרי שחזרת בך, אך מה שאבדת ממני השטיבל זהו לא ניתן למחול... כתבי ר"י שו"ב (כת"י) אות תפך.

60 בחקירות המנין הקרליני בוילנא בשנת תקנ"ט: בחקירת החסיד ר' אהרן ב"ר בערקא (מס' 4) נסע להרב בלעכוויץ ואח"כ נסע לרבה של לוזנא. בחקירת החסיד ר' זלמן ב"ר יעקב (מס' 6): 'מוזה כבר שנה שלישית שהצטרפתי לכת הקארלינים, אז הייתי בלוזנא אצל הרב, וגם הייתי בלכוויץ אצל הרב המקומי... חקירתו של החסיד ר' מיכל ב"ר פייביש (מס' 10): 'לפני שנתיים, כשהתגוררתי בביתו של מאיר בן רפאל הצטרפתי לכת הקרלינים, ביקרתי אצל רבה של לכוויץ רק בגלל ששמעתי על ידיעותי'. בחקירת החסיד ר' זלמן ב"ר לייב (מס' 20): 'לפני שש שנים נסעתי לרבה של לוזנא ושהיתי אצלו שבוע ימים כשלמדתי תורה, כשעזבתי אותו לאחר מכן, שהייתי גם אצל רבה של לכוויץ מרדכי במשך שנתיים, לשני הרבנים האלה באים המון אנשים ממקומות שונים. הרב יהושע מונרשיץ המאסר הראשון, עמ' 115-151.

מעובדה זו כי באותה תקופת השלום הסתופפו חסידים גם בלעכוויטש וגם בלאזני בחדא מחתא, מסיק הרב יהושע מונרשיץ: '...באותן שנים עדיין לא התגבשה החלוקה המוחלטת בין ה'חצרות': ה'שבטיות' לא היתה דומיננטית וההשתייכות לחסידות (בד בבד עם ההתנגדות שפעלה נגד כל סוגי החסידים) איחדה את החסידים ולא היה שום דבר בלתי-מוכן בנסיעה אל שני אדמו"רים גם יחד, לצד העדפת האדמו"ר שאליה היתה לו משיכה נפשית חזקה יותר. שם, עמ' 10.

חולק אני על קביעתו זו. תפיסה זו הייתה ייחודית להרה"ק הרש"ז שהביע דעתו הקדושה בפירושו כי אפשר לחסידיו לנסוע לצדיקים אחרים, ודבריו הקדושים מפורשים לאחר שאחד מחסידיו נסע לצדיק אחר, ואח"כ רצה לחזור להרה"ק הרש"ז, השיב לו הרה"ק הרש"ז ע"י בן ביתו הרה"ק רבי אהרן מסטאראשעלע, אשר ידוע לכל דרכו בקדש, לא להקפיד על הנוסע לזולתו, וגם לא להשתדל שיסעו אליו דוקא... הגם שלעיקר הדינא קסבר שלא רבים יחכמו בהנהגה הנ"ל, ליתן עצות בנפשו של כאו"א השייך לו, ולפעמים יתחלפו אורחותיו וכו'. ייחודיות זו באה לביטוי בסיומו של מכתב זה גופא המציין כי דרכו שונה מצדיקים אחרים המקפידים על כך וכי אין דרכו של הרה"ק הרש"ז לדקדק 'כשארי הגדולים אשר בארץ, מטעמם ונימוקם כהתקשרות וכדומה לזה...'. הרב שלום בער לויך, בית הגנוים, ניו יורק תשע"ע עמ' יד.

מאידך, ידוע כי מרן הרש"ק היה מקפיד על החסידים שיקבלו רק מרבי אחד, ותלמידו הרה"ק רבי אורי מסטרליסק אמר משמו הקדוש: 'הצדיק אינו יכול ליתן הארה בלב ונפש של איש ישראל עד שהוא לוקח מאתו ההארה שקיבל מצדיקים אחרים'. אמרי קדוש השלם, ירושלים תשכ"א, אות נח. ואכן רבותינו הקה"ט מקארלין סטאלין הקפידו על כך מאד שההתקשרות תהיה בתנאי שהחסיד מקבל רק ממשפיע אחד, וידוע מאמרו של מרן אדמו"ר הוקן זיע"א: אזוי ווי איין אשה טאר נישט האבין צוויי מענער אזוי טאר איין חסיד ניט האבין קיין צוויי רבי'ס...'. דברי אהרן עמ' לו. שוני התפיסות בנושא חשוב זה בא כתוצאה מהגישות והשיטות היסודיות השונות בחסידות שבין קרלין-סטאלין לבין חב"ד. גם דעתו הקדושה של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק הייתה זהה לשיטה הקרלינית, ובמכתבו אל חסידי רייסיך משנת תקמ"ז, לאחר ביקור של הרה"ק רבי צבי הירש בעש"ט, בשעה שבא לקשר את חסידי רייסיך עמו והנהגת החסידים ברייסיך תישאר בידי הקדושים הוא מציין כי הוא שולל את המגמה להביא אליהם 'אחד מצדיקי פולין': '...'

חבורת החסידים שהקים הרה"ק הר"מ מלעכוויטש בליטא הייתה איכותית ומצומצמת במספר אנשיה<sup>61</sup>: 'לא היתה זו תנועה המונית, כי כל מי שמהותו הייתה שייכת לג' אבות מזיקין, הקנאה והתאוה והכבוד, לא הי' נקלט בהני חבורתא, ולכן היו בני העליה מועטים, כיון שלא נמצאו קופצים רבים לתנועה קדושה כזו שכל ענינה היא הדרישה לוותר על כל ענין שהגוף גם הוא רוצה בה ונהנה ממנה...'<sup>62</sup>. לא הייתה בידי חבורה מצומצמת זו לבדה כדי למנוע את התפשטותה של שיטת הרה"ק הרש"ז ברייסין ובליטא. זה קרה רק לאחר הגעתו של מרן הרא"ש הגדול לאזור בשנת תקס"א, שעורר את וויכוח השיטות מחדש. אז הצטרף אליו הרה"ק הר"מ מלעכוויטש, ובהסתופפותם בל"ג בעומר תקס"ב בצל רבם הרה"ק הר"ב ממעז'בוז', קמה מחדש ההתנגדות לשיטת הרה"ק הרש"ז, וחיידוש מעורבותו של הרה"ק הרא"ק תוך הבטחה כי הם יפעלו לגיוס הכספים למען החסידים בטבריה, הבטחה שקיימו כעבור שנתיים ימים, לאחר שהקימו מערכת גביה חדשה ברייסין ובליטא, והעמידו בראשה את הרה"ק הר"מ מלעכוויטש בליטא וברייסין, ואת מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בפולסיה<sup>63</sup>.

הרה"ק הר"ב היה מחבבו ומוקירו ביותר '... היה המנהג שבעת פטירתו שלום היה הר"ר ברוך מלוה אותו עד האכסניא, פ"א א"ל בזה"ל ר' מרדכי סערצי איר האט (זיך) [דאך] ליב אמונה א"ל שעיקר עבודתו שלו בחיזוק אמונה אריין טאן אין אידוין...'<sup>64</sup>. ו'הפליג מאד את דרגתו באמונה, ועל טהרת המדות שלו אמר: שהוא מעין דרגת אדם הראשון קודם החטא'<sup>65</sup>.

אצל רבו הרה"ק הר"ב היה מוצא מגן ומחסה: 'פעם אחת הלשין מישהו על הס"ק [מלעכוויטש] אצל השלטונות, שהוא מתעסק בכספים בלתי-ליגאליים [מעוה ארץ ישראל] והיה בסכנה גדולה... כשהגיע פתאום ללכוביץ חוקר מטעם המלכות לבדוק את הענין מיסודו... והס"ק נמלט ונסע למעז'בוז' אל רבי ברוך זי"ע. שמח הר"ב לקראתו, שיהיה אצלו אורח חשוב כ"כ בחג שמיני עצרת. אך התפלא על בואו הפתאומי בזמן כזה שלא הורגל לבוא הנה, סיפר לו הס"ק את דבר המלשינות, נענה ואמר: גם אני שרוי באותה צרה, גם עלי הלשינו כזאת, אך אין פה בית מיחוש כלל, אני שמי 'ברוך' ואתם שמכם 'מרדכי' וביחד הננו צירוף 'ברוך מרדכי', יידחה איפוא הענין ויתמשך עד פורים, ואז נפעל

והאמונה היא עיקר האחדות, לכן מרב א' דווקא, ..לכן אין דעתי נוחה באנשי שלומנו ההולכים לבקש רב להם ממקום אחר, להבין בדברים המסורים ללב שהוא ענין החכמה והאמונה, שלא ניתנו אלא מרועה אחד ללמוד... שכולם מתאימים מרועה אחד קיימו וקבלו תורת האמת ויראת הרוממות...'. לקוטי אמרים, מכתב יח. וראה לעיל פרק א. יש להניח כי זו הייתה גם דעתו הקדושה של הרה"ק הר"מ מלעכוויטש, אלא שהתפיסה החב"דית בעניין זה התפשטה אז יחד עם התגברות שיטת הרה"ק הרש"ז ברייסין ובליטא באותן שנים.

61 כך היא במסורת חסידי סלונים, וכך אנו למדים מתוך חקירתו של החסיד רבי מאיר רפאל'ס 'ראש הכת הקרולינית מוילנא': 'אני מכיר את רבה של אמדור שמואל חייקא, ואת רבה של לעכוביץ, מרדכי, ושמעתי כי למרדכי שייכים למעלה ממאה יהודים'. המאסר הראשון, עמ' 116. ואילו להרה"ק הרש"ז נסעו אלפים רבים, ושם בעמ' 126 בחקירתו של אהרן בן בערקא, הוא מוסר כי נסע בשבועות נסיעה להרה"ק מלעכוויטש, ולאחר מכן הוא נסע להרה"ק הרש"ז וראיתי גם יותר מאלפיים יהודים שהגיעו ממקומות שונים'.

62 כ"ק האדמו"ר מסלונים רבי שלום נח בעל הנתיבות שלום. תורת אבות, בהקדמתו, עמ' יג.

63 ראה להלן בהערות 130, 131, בסיום הפרק.

64 כתבי ר"י שו"ב עמ' שכז אות סד: 'שמעתי מר' בצלאל' [רבי בצלאל בן הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש בן הרה"ק רבי משה בער אחי מרן אדמו"ר הזקן].

65 מעשי אבות, פרק א, אות א.

שנינו שהמלשינות תיבטל לחלוטין. נשאר הס"ק לשבת במחיצתו במעז'בוז' במשך כל חדשי החורף עד פורים, ואח"כ קם ונסע בחזרה לביתו ויהי בבואו נשמע הקול שביטלו את העלילה וצדיק מצרה נחליץ<sup>66</sup>.

הרה"ק רבי זאב מטשרנוסטריא

שהותו בוהלין של הרה"ק רבי זאב וואלף מטשרנוסטריא שעמד בראש חסידי ווהלין בטבריה באותה שנת תקס"ב<sup>67</sup> הייתה כנראה בגלל הצורך למסד את הגביה לכולל לעולי פולין, כי ריחפה סכנה על קיומו, לאחר הסתלקותם של הצדיקים שנשאו בעולה בשנה אחת: מייסד הכולל הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו בפולין, שנסתלק בניסן שנת תק"ס ומנהיג חסידי עולי פולין בטבריה הרה"ק רבי יעקב שמשון משיפוטובה שנסתלק בטבריה בסיון שנת תקס"א. על הרה"ק הר"ז הוטלה עטרת ההנהגה של כולל ווהלין בארץ ישראל<sup>68</sup>. יש להניח כי הוא אשר ענד את הרה"ק הר"ב ממעז'בוז' בנשיאות הכולל בוהלין, כממלא מקומו של הרה"ק הר"מ מנסכיו<sup>69</sup>, שאליו היה מקושר בידידות קרובה<sup>70</sup>. הדעת נותנת כי למרן הרא"ש הגדול היה חלק בהכתרה זו של הרה"ק הר"ב לכולל ווהלין. כי כבר נטל חלק בפישור בין הצדיקים הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו והרה"ק ממעז'בוז' בעת הקמת הכולל בשנת תקנ"ז<sup>71</sup>, ועמד בקשרי ידידות עם הרה"ק הר"ז מטשרנוסטריא<sup>72</sup>.

להרה"ק הר"ז הייתה ידידות קרובה עם הרה"ק הרא"ק<sup>73</sup>, ובטרם צאתו לנסיעתו לחו"ל ביקש מהרה"ק הרא"ק לשמור על בנו רבי שלמה שנמנה היה עם תלמידיו<sup>74</sup>. היה מודע לחילוקי הדעות בשיטת החסידות ברייסין שגלשו זה עתה לווהלין. מעריך היה מאד את הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי מגדולי תלמידי הרה"ק הרא"ק עד שאמר עליו<sup>75</sup>: 'אשר בשבת קודש יש לו ריינעם [זך] רוח הקודש בידו מקדושת השבתים שלו'. מאידך היה מאד מקורב להרה"ק הרלו"י שרק זה עתה התועד עמו בכרדיטשוב בקיץ שנת תקס"ב<sup>76</sup>, ככנס

66 יסוה"מ כרך א, עמ' שמא.

67 חיי מוהר"ן, מקום ישיבתו ונסיעותיו, לבוב תרל"ד, דף י"ט עמ' ב, אות יט.

68 'הוא תקן הכוללים באה"ק ובחור"ל תקן הנדבות של רמבעה"נ לחזוק ישוב ארה"ק...'. מנורת הזהב דף ד' עמ' א.

69 ראה לעיל הערה 44.

70 'בקשר מיוחד עמד עם הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז'... כן הוא בכת"י תולדות משפחת ברוז'ל' תקיפא דארעא ישראל, הרב מנחם מענדיל ויז'ניצער, קרית ויזניץ בני ברק. עמ' ע"א.

71 ראה מכתבו להרה"ק הר"ב ממעז'בוז' בענין זה, בקובצי באו"י המסומנים לעיל בהערה 43.

72 ראה מכתבו של מרן הרא"ש אליו בעניני כולל ווהלין ב'השמטות' שבסוף ספה"ק בית אהרן.

73 'כשהי' בטבר' הי' הולך בשבת להקאליסקער בכל הסעודה השלישית, והקאליסקער הי' הולך אליו בכל ר"ח...'. כתבי ר"י שו"ב, סנטסיל, עמ' דש.

74 שם עמ' שו.

75 שם עמ' שו.

76 '...ובאותו הקיץ נסע רבינו [הרה"ק הר"ן מברסלב] ז"ל לברדיטשוב ושם הי' קיבוץ של כמה גדולים כי מחותנו הרב הגאון מוואלטשיסק עשה אז שם בכרדיטשוב נישואין לבנו מוה"ר ז"ל ונתוועדו שם כמה וכמה גדולים וקצתם אני יודע ה"ה הרב הגאון מוואלטשיסק ובנו הגאון מוה"ר יוסף יוסקא ז"ל אב"ד דק"ק יאס והרב החסיד מוה"ר זאב מטשארניאוסטרע והרב הגאון מוה"ר משה ז"ל אב"ד דק"ק קראסני בנו של הרב הקדוש מוה"ר ר' חיים דק"ק קראסני והרב החסיד ר' יצחק ז"ל, ועוד כמה גדולים, ונתוועדו כולם שם...'. '...ורבינו ז"ל היה אז אצל הרב הקדוש דברדיטשוב וקיבלו בכבוד גדול מאד ובאהבה ובחיבה גדולה, כי הרב דברדיטשוב החזיק ידו עם רבינו ז"ל, מתחילה ועד סוף...'. חיי מוהר"ן, מקום ישיבתו ונסיעותיו, לבוב תרל"ד, דף י"ט עמ' ב, אות יט. על אסיפה זו ראה: כתבי הרמ"מ, סנטסיל, עמ' האחרון; 'עוד סיפרו הצדיקים ר' שמואל אבא ור' פנחס נכדי הר"פ מקארין זי"ע... מה ששמעו מהרה"ק ר' רפאל בערשטער ז"ל, שפ"א היתה אסיפה גדולה של ששה ושלישים צדיקים בבית הרה"ק

צדיקים שדנה בהשגותיו של הרה"ק רבי לייב הסבא משפולי על הרה"ק רבי נחמן מברסלב, שאותו הכיר והוקיר מנסיעתם יחד לארץ ישראל בשלהי שנת תקנ"ח<sup>77</sup>. כל אלו גרמו כי נבחר בשנת תקס"ד<sup>78</sup> כשליח הרה"ק הר"ב להשלים עם הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב.

הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב צדיקים אלו היו מהיושבים ראשונה אצל רבותינו בא"י הרה"ק הרמ"מ והרא"ק<sup>79</sup>, פעולותיהם למען הישוב בטבריה שזורים באותיות זהב בדברי ימיה של ההתיישבות החסידית בארץ הקודש. כחסידים האמונים על תורת רבותיהם היו נאמנים לשיטת החסידות של הרא"ק, ונשלחו על ידו לפשר בחילוקי הדעות של החסידים ברייסין ולהעמיד את שיטתו על תילה<sup>80</sup>.

ידיו של הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי כבר אמונות היו בכך, כי כבר עסק בכדי לפשר בין החסידים ולהנהגתם ברייסין על ידי הרה"ק הרש"ז בשנת תקמ"ט, לאחר שגדול תלמידי הרא"ק בטבריה חברם הרה"ק רבי שלמה זלמן מווילנא נכנס לעובי הקורה לקיים צוואתו של הרה"ק הרמ"מ שהנהגת החסידים תהיה בידי הרה"ק הרש"ז, עשה הרה"ק הרצ"ה מאמצים לפשר בין החסידים ברייסין. על כך כתב הרה"ק הרש"ז לחסידיו בחורף תקמ"ט<sup>81</sup>: 'ולא

מבארדיטשוב...'. אסיפת צדיקים זו בברדיטשוב בשנת תקס"ב נזכרת גם במקורות המשכילים, המציגים כי מטרתה הייתה לקדם פני הרעה בהקמת 'ועד לתקנות היהודים' על-ידי הצאר הרוסי בפטרבורג באותה שנה, שהביאה בשנת תקס"ד את 'החוק לתקנות היהודים' ובו גזירת הגרוש מן הכפרים. ע. רפפורט-אלברט, צדיק ועדה, עמ' 254. ייתכן מאד כי סיבה נוספת זו לאסיפת הצדיקים לא שרדה אצל החסידים מאימת השלטונות.

77 '...ורש באותה ספינה היה הרב החסיד המפורסם מורנו הרב זאב וולף נרו יאיר מטשרני אוסטרעה ושאר אנשים חשובים. ושאלו על רבינו זכרוננו לברכה, וגלה להם האיש שהיה עם רבינו, זכרוננו לברכה, האמת: ותקף שלח ר' זאב הנ"ל אחרי רבינו, זכרוננו לברכה, שיבוא אליו לאכסניא שלו ויקבלו באהבה להתארח עמו יחד, ולא רצה רבינו, זכרוננו לברכה, ללכת אצלו, כי אמר: כאן טוב לפני, כי היה עושה בסטנבול כל מיני קטנות... והיה מוכרח לברח משם. והוכרח לכנס באכסניא של רבי זאב הנ"ל, ועשה עבורו סעודה גדולה. והיה הרב ר' זאב הנ"ל נוהג בו כבוד גדול מאד מאד בלי ערך. ורבינו זכרוננו לברכה, עשה כמה דברים אז שהיה כנגד רצון ר' זאב הנ"ל, אך אף על פי כן אהבה מקלקלת השורה, ומעצם האהבה לא הסתכל על זה כלל, אף על פי שהיה בעיניו פליאות גדולות...! שבחי הרין, אות יב.

78 באג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פו, שנכתב בניסן-אייר תקס"ד כותב הרה"ק הרש"ז כי הרה"ק ממעז'בו' 'שלח שלוחין נכבדים' להרה"ק הרלו"י לבקש שלום. ואחד מהם הוא: 'הרבני מו' זאב מטבריא' העורך הרב ש"ד לוינ אינו מבאר מי הוא שליח זה. מסתבר כי הסיבה שאינו מיחסו להרה"ק הר"ז מטשרנוסטריא הוא מפאת מיעוט התוארים עליו. אך באגרת קודש זו מרמז הרה"ק הרש"ז בקיצור רב על אישים שונים שהוא מתייחס אליהם. והדעת נותנת כי הכוונה אל הרה"ק הר"ז שמתברר להניח כי עדיין שהה בוהלין.

79 הרה"ק הרמ"מ כותב על הרה"ק הרצ"ה ומעטירו בתוארים: 'אהובי אשר כנפשי ממש, מעולם ועד עתה חמדתי ופריי מתוק לחכי, מפרי פיו ישבעון, ה"ה אהו' ידי"ג הרבני המופלא בתורה ויראה הותיק מו"ה צבי הירש סג"ל נ"י...'. לקוטי אמרים מכתב יח. הרה"ק הרא"ק כותב על הרה"ק הר"מ: 'ציר נאמן, אשר גלוי לפניו כל נקודת לבבי והוא איש חכם ונבון וירא אלקים...'. אגרות בעל התניא, אגרת צד.

80 הרה"ק הרא"ק כותב עליהם: 'שלוחי יקירי דידן המופלאים יראים ושלמים ה"ה צבי סג"ל נ"י ומו"ה מאיר נ"י...'. אגרות בעל התניא, אגרת צח. 'גמרתי לבכי ודעתי לשלוח אליו אנשי לבכי, מלב אל לב ידברו אליו ואליהם, ושלחתי את ידי נפשי נאמן רוחי המופלג מו"ה מאיר נ"י ונגלית לו תוכן נקודת לבבי באמת ושמתי דברי בפיו, וגם במכתב לאמור לידידי נפשי עוז הרב המופלג מו"ה צבי סג"ל נ"י, באשר הוא שם במדינת פולין מקורם, שיתוועדו שניהם יחדיו יכוננו לדבר עם הרב כל הדברים והאמת פאי"פ אשר לפנייהם נגלו כו' המה יביעו אומר ויפרשו שיחתי ומצפוני לבי בטוב טעם ודעת השכל, כי אמרתי, בשמעו דברי היוצאין מן הלב מפי שלוחי יקירי מהימני דידן יתן דעתו וישים עיניו ולבו להחזיר שורש נקודת האמת נצר מטעינו במדינתנו ע"י הרב המנוח קדוש עליון מו"ה מנחם מענדל נ"ע, ועדי בשחך כמה יגיעות יגענו וכמה נסיונות ומסירות נפש ה' לנו עד שנטענו מטע נאמן ליראת אלוקים ואמונת אומן...! שם, אגרת צט.

81 אגה"ק בתניא 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.

יחצו העם וכו' כאשר יפרש שיחתו ויגיד עלי ריעי אשר כנפשי חמדת לבכי כריע כאח לי מוכ"ז שי', אליו תשמעון וישמע אליכם אלקים...'. ובאותה שנה מבשר לחסידים על השלום שהושג<sup>82</sup>: '...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 כקש"ת מו"ה צבי הירש הלוי סג"ל מעה"ק טבריא ת"ו...'.<sup>83</sup>

יקר היה הרה"ק הרצ"ה אצל הרה"ק הר"ב<sup>83</sup>, ופעם אף נשקו לרבי צבי הירש על מצחו באמרו: 'רבי הירש המתוק'<sup>84</sup> (זיסער רבי הירש) אם מחוץ לפלטרין של מלך אתם כ"כ קורנים אור (שיינט איר אזוי) כמה איפוא תקרנו בהיותכם בפלטרין גופו'<sup>85</sup>. כשבא לפניו למעז'בוז' בפעם הראשונה, היה הרה"ק הרצ"ה לבוש כמנהג חכמי הספרדים עם תרבוש אדום לראשו, הופעה בלתי רגילה במעז'בוז' בעת ההיא, חשבו אנשי הבית אשר בודאי כשיכנס אל הצדיק יחליף הרה"ק הרצ"ה מלבושו ויטבול במקוה, אך להפתעתם אמר להגיש לו מים ורחץ פניו וסלסל פיאותיו ונכנס אל הרה"ק הר"ב כמות שהוא בתלבושת הספרדים, ותחת אשר חששו מפני הקפדת רבם, שלא נשא פנים לאיש כידוע, ראו שהרה"ק הר"ב רץ לקראתו בצהלה ויחבקהו בידידות גדולה, ויביאהו חדר לפנים מחדר, והמתיקו שיח ביניהם כשתי שעות רצופות<sup>86</sup>.

כמוהו כן רעהו, הרה"ק רבי מאיר מביחוב, היה נערץ מאד על צדיקי דורו, ומהם שסיפרו שבחיו והעידו בו שזכה לגילויים עליונים. כחברו רבי צבי הירש גם הוא ידיו רב לו בסיוע לרבנותו בא"י להחזיק את הישוב החסידי בטבריה<sup>87</sup>. בתו של הרה"ק הר"ב ממעז'בוז' הרבנית מרת אדל, העידה בפני הרה"ק האוהב ישראל מאפטא 'כי האיש הזה רבי מאיר היה יקר אצל אביה כאישון עינו, ומיד הקביל פניו בכל אותות כבוד וחיבה'<sup>88</sup>.

חביבים היו אצל הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז' שאמר עליהם: 'יהודים אלה מאירים לנו את הגן עדן בליל שבת קודש'<sup>89</sup>. ביקורם של גדולי החסידים מטבריה, הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי והרה"ק רבי מאיר מביחוב במשך השנים, ברייסינ' ובווהלין קישרה אותם יחד עד מאד. הרה"ק הר"ב שיבח אותם בהפלגה רבה. וכה גדולים היו בעיניו הקדושים עד כי הכתיר אותם, לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרא"ק<sup>90</sup>, כמנהיגי עדת החסידים בטבריה.

כבר תיארנו לעיל<sup>91</sup> את ביקורם המפייס של הרה"ק הר"מ מביחוב והרצ"ה מהארקי שערכו בחצרו של הרה"ק הרש"ז בחורף תקס"ב. לביקור זה בלאדי, נועדה השפעה מרחיקה לכת

82 אג"ק אדה"ז תשעב, אגרת יא. עם שינויים קלים כפי הנדפס בס' היישוב החסידי בטבריה, מ. וילנסקי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 77.

83 גם את בנו הרה"צ רבי שאול מהארקי היה מחבב מאד. כתבי ר"י שו"ב עמ' לט.

84 הדברים נאמרו כנראה על משקל שמו רבי צבי הירש מהארקי שבפולנית פירושו 'מר'.

85 יסוה"מ, כרך א, עמ' קג.

86 שם, עמ' קנו.

87 שם, עמ' קלו.

88 שם, עמ' קלט.

89 שערי ירושלים, מאמר 'ישוב הארץ'.

90 במכתב ששלח לחסידים בטבריה, יסוה"מ מכתב קא. ראה בקובץ באו"י יא עמ' קכד ובהערה שם.

91 פרק ה, קובץ באו"י קעב עמ' קנו.

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 מאמריו - את חילוקי הדעות בעניין שיטת החסידות, אלא נשמעו כמסכימים עם שיטתו בחסידות ואף פרסמו זאת ברייסיין. 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, ויחד עם רעו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש, ביקשו לקבל את תמיכת רבם הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז' בביקורם אצלו בל"ג בעומר אותה שנה.

המגיד הקדוש מקוזניץ ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין

מיוחד היה יחסו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין אל המגיד הקדוש מקוזניץ. בשנת תקנ"ג<sup>92</sup>, עם הסתלקות מרן הרש"ק בלודמיר נסע אליו, לאחר שהמגיד שידכו עם הרבנית פייגא אלמנת הרה"ק רבי אהרן מזליחוב, והיה סמוך על שלחנו לאחר נשואיו<sup>93</sup>, אך גם לאחר שבנה ביתו בזליחוב הסמוכה היה קרוב מאד לביתו של המגיד הקדוש מקוזניץ והיה כחלק ממשפחתו הקדושה<sup>94</sup>.

כל ימיו היה מרן הרא"ש מזכיר בערגה את המגיד הקדוש מקוזניץ, כעדותו של בנו מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' בעת שפנה לחסידי קוזניץ לסייע לנשואי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ שגידלו בביתו<sup>95</sup>: 'אם אמרתי אספרה כמו לפאר ולרומם לקדושים אשר בארץ המה וכל חפצי בהם באהבת וחיבת הקודש אשר השריש בלבי כבוד אדמו"ר זצוקללה"ה קצרה היריעה כי נהירנא דלא פסק שבחי מפומי הק' ודבריו שמעתי מפי האש אשר יצאו מהבל הטהור בדברים היוצאים מן הלב'.

גם בין שורות מכתבו אל המגיד מקוזניץ אנו רואים את היחס הקרוב והמשפחתי ואת געגועיו אליו: '...אהובי חמדת נפשי וצור לבבי ושעשועי וגיעגועי בכל עת אזכרנו המו מעי לו, ואתחנן ואבקש מאת פני מלכי וקדושי קדוש ישראל שאהי' חקוק בלבו הטהור והקדוש כדמות דיוקני חקוק, ויקבל מנחתי השלוחה אליו ברצון, ויערב לו להזכירני אותי ואת בני

92 וקודם הסתלקותו של הרה"צ מקארלין אמר למו"ר הרה"צ ר' אשר זצוקללה"ה, שאל מה אתן לך, והשיב לו הלא ידוע לאדמו"ר שאין לי בת וגם בן אין לי, ואמר תיסע לפולין ותיקח לך משם אשה ויהיה לך בן זכר, ונסע להרה"צ המגיד מקאזניץ וצווה לו שיקח לאשה את האלמנה אשת הרה"צ ר' ארעלע שותק, שמה פייגא, וקבע ישיבתו בעיר זעליחוב'. שמע שלמה, חלק ב', עמ' 26, ושם בעמ' 30 בשינוי. בגניזה שבחצר הקודש בסטאלין היה מכתב תנחומין מאת הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א אל מרן הרא"ש זיע"א על שנתאלמן, ומדבר נכבדות באלמנתו של הרה"ק רבי אהרן שותק מזליחוב, אך התאריך שהועתק הוא מאסרו — חג סוכות תקס"ב — וזה טעות של המעתיק בפענוח השנה של תקנ"ב.

93 'ולאחר נשואיו היה סמוך על שלחנו של המגיד מקאזניץ זיע"א מספר שנים.... שם, עמ' 30. כידוע שהרא"ש מסטאלין אכל י"ג שבועות, על שולחנו של המגיד הק' מקאזניץ, לאחר שנשא הרא"ש את זוגתו השניה, היא אלמנת הרה"צ ר' אהרילע שותק, ששידך לו המגיד הק'. פרי ישע אהרן, עמ' קי. זמן ידוע הי' אאזמו"ר מסטאלין בביתו של אאזמו"ר המגיד מקאזניץ, אחרי שנשא את אלמנתו של רבי אהרן מזעליחוב, ואח"כ הי' גר איזה זמן בזעליחוב'. הרה"צ האדמו"ר רא"א שפירא מגראדזיסק זצ"ל, בהקדמה לספר משנת חכמים.

94 'ולזה היה כ"כ קרבות ידידות בין משפחת ר"א מקארלין ובין משפחת הה"מ זל' (שמע שלמה עמ' 30). על היחס המשפחתי אנו למדים ממכתבו להלן של מרן הרא"ש אל המגיד מקוזניץ, בו הוא מזכיר את בני ביתו ואת זוגתו הרבנית פייגא ואת בתו הרבנית פעריל בשמותיהן.

95 החסידות הליטאית, ז. רבינוביץ, עמ' 79, מהעתק שעשה מה'אוצר הגניזה' שהייתה בחצר הקודש של רבותינו בסטאלין.

[ואת] (ו)זוגתי תחי', הגם שאני בריחוק מקום הזמן מכבודו עכ"ז נפשי קשורה בנפשו נפש ישראל כמעט בכל תפלה, ובפרט בשבתות קדשינו נשמת חיינו נקשרתי עמו בחביון עזו בעבותות אהבה...'

כל-כך קדוש נשאר שמו של המגיד מקוזניץ אצל רבותינו הקוה"ט מסטאלין-קארלין, עד אשר הזכירו שמו בסילודין. מרן אדמו"ר הזקן דיבר פעם בפרוס הימים הנוראים, ואמר על הרה"ק המגיד מקאז'ניעץ זי"ע: מיר דער מאנען עם עקסטער אין דער צייט [אנו מזכירים אותו בכוונה דווקא בעת זו]<sup>96</sup>. כשהיה מזכיר מרן אדמו"ר הזקן את שם קדשו של המגיד מקוזניץ, 'הי' לובש לכבודו את הכובע העליון, וחגר את עצמו באבנט שלו'<sup>97</sup>. 'והי' רבינו [מרן אדמוה"ז] נוהג לעשות סעודה בערב חג הסוכות, לכבוד ההילולא קדישא של הרה"מ מקאז'ניץ, וגם לשנות לחיים, ולא פסק פומי' מלדבר בשבחו, כי הי' יקר מאד בעיני קדשו'<sup>98</sup>.

לימים עלתה מחדש אהבתו הנושנה של מרן הרא"ש למגיד הקדוש מקוזניץ, כשנשא מרן אדמוה"צ את הרבנית מרת שרה דבורה בתו של הרה"ק רבי אלימלך מגרודיזסק, הביא לביתו ובית אביו את בנה מזו"ר הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ שהיה יניק וחכים כבן שמונה שנים, וגידלו הוא ואביו מרן אדמו"ר הזקן, שראו בזה זכות גדולה בכך שהם מגדלים את הנצר לבית המגיד הקדוש מקוזניץ, נענה ואמר רבינו אדמו"ר הזקן 'מיר צאלין אפ דעם טאטינס קעסט, דיא דרייצין וואכין [אנו פורעים] [למגיד מקוזניץ] את הקעסט' שאבי אכל י"ג שבועות אצל המגיד'<sup>99</sup>. ופעם אמר: 'דער טאטאלע האט זיך גיהאדיוועט בא דעם קאז'ניצער מגיד, דער-פאר האבין מיר א זכיה, אז מיר האדיווען היינט זיינע קינדער [אבי גדל אצל המגיד מקוזניץ, לכן יש לנו זכיה לגדל היום את צאצאין]<sup>100</sup>.

טבעי היה, כי הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב יפנה לחברו-תלמידו<sup>101</sup> המגיד הקדוש מקוזניץ, שלא שלל את דרכו של הרה"ק הרש"ז<sup>102</sup>, כי יבקש מאיש-ביתו וכן-חסותו מרן הרא"ש לבל יעלה מחדש את חילוקי הדעות בשיטות החסידות.

96 פרי ישע אהרן עמ' קי בשם הגה"ח ר' חיים מענדיל קוסטרומצקי.

97 שם עמ' רנ בשם החסיד רבי יחיאל אהרן ב"ר מרדכי אברהם, מטבריה.

98 שם, שם בשם זקני החסידים.

99 שם, שם מכתבי החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן.

100 מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין בשם הגה"ח רבי חיים מענדיל קוסטרומצקי. וכך גם כותב מרן אדמו"ר הזקן במכתבו הנ"ל לחסידי קוזניץ: 'ות"ל לא אלמן ויצאו אחריו חוטר מגזעו דור דור ומנהיגיו, להאיר כנה אחריהם משוכה, וגם עתה לא יבושו בראותם נצר מטעיהם ילד שעשועים, אשר ת"ל גדלתי ורוממתי סביב לשולחני כשתילי זיתים, ילד חכם ומשכיל קנקן חדש מלא רוח חכמה, ישמחו כל רואיו בעזה...'

101 'המגיד הקדוש היה כפוף להברדיטשובער, אבל לא היה קורא אותו רבי, מפני שאמר שהברדיטשובער יש לו נשמת רבי עקיבא, ותלמידי רבי עקיבא לא האריכו ימים'. ספרן של צדיקים, בערכו של הרה"ק רבי לו"י מברדיטשוב, באות יב.

102 ראה לעיל פרק ג קובץ באו"י קסז, עמ' קנז. יש להוסיף על הנאמר שם, את אשר מספרים זקני החסידים: פעם אחת נכנס הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזניץ, שגדל על ברכי מרן אדמו"ר הזקן, לבית מדרשו בקוזניץ, והיה ספר התניא מונח על הסנטר, ביקש שייקחוהו משם. שאלוהו מדוע? הלא הסבא קדישא המגיד מקוזניץ חיבב את הספר? ענה בקצרה: אז דער רבי האט גיזאגט ניין - איז ניין! [אם הרבי (מרן אדמוה"ז בעל הבית אהרן), אמר לא, אז לא!].

טענות על התרופפות חסידי חב"ד בעבודת התפילה

בדיוק בשנים אלו העבירו החסידים ברייסיין שנהגו בשיטת מרן הרש"ק ביקורת על חסידי חב"ד שכתוצאה משיטת החסידות של ה'התבוננות' ו'עיקר העבודה במוח לבד'<sup>103</sup>, נחלשו בעבודת התפילה. הרה"ק הרש"ז מתייחס לכך<sup>104</sup> באגרתו 'לק"ק וויטעפסק למנין פראשמושקעש' משנת תקס"ד:

'והענין כידוע לנו, שבכללות אנ"ש השומעים מילי דחסידות בעירנו, יש מהם הרבה אשר אינם מקיימים מה ששמעו כראוי ונכון כדבעי, כמו שאפשר להם לפי מוחם ולבם הטהור, והוא רק מחמת עצלותם לטרוח ולהטריח מוחם בעיון תפילה מעומקא דליבא ערב ובקר מידי יום ביום, רק בדילוג יום או יומים וכו', ומודעת זאת שעל זה נאמר להגיד לעמי פשעם, ששגגות נעשה לו כזדונות, מאחר ששמעו והתבוננו בגדולת ה' א"ס ב"ה ממכ"ע וסכ"ע וכו' כמ"ש בלק"א באריכות'.

גם בנו הרה"ק רבי דוב בער והרה"ק רבי אהרן מסטרשעלע כותבים באותה שנת תקס"ד, בשם אביו-ורבו הקדוש, 'לכוללות אנ"ש' בעניין זה:

'...חברים מקשיבים, מה מאד לא טובה השמועה ששמענו כבר, ועכשיו נתגבר הקול מאד, קול ענות חלושה, שנחלש ח"ו ההתעוררות שבלבם הטהור לה' אחד בתפלה, מבלתי לשום לב כלל... ולזאת אנו מצטערים וחסים על נפשם, פן ח"ו יהי' מההכרח להרחיקם מלבא בשער ה' כל חד מה שמשער בליבי', ההתבוננות באחדות ה' באריכות וכו', כי בוודאי לא נעשה מלאכת ה' ברמי' ח"ו ור"ל... וכל שכן וקל וחומר שלא יתגודדו ויעשו אגודות אגודות, זה מתפלל וזה מדבר בדברים בטלים, שהדבר הרע הזה גורם כמה נפילות עצומות בפריקות עול מלכות שמים מעט מעט, עד אשר יפול הנפול תכלית הנפילה ח"ו, כידוע לנו בבירור גמור... ודעת לנכון נקל, שכל דברינו אלה דלא מדעתינו בלבד הם, אלא על פי דעת אדמו"ר שליט"א שהשביענו במרורים על כל הנ"ל, כי אין די באר במכתב גודל עוצם מורת רוח שמקבל משמועות רעות כאלו כו'...'<sup>105</sup>.

'שמועות רעות' אלו התפשטו ברחבי רייסיין, ועל פי עדותם של בנו הרה"ק רבי דוב בער ושל תלמידו הרה"ק רבי אהרן מסטרשעלע 'אין די באר במכתב גודל עוצם מורת רוח שמקבל [הרה"ק הרש"ז] משמועות רעות כאלו', אלא שלדעתו הקדושה של הרה"ק הרש"ז הגזימו בדברים, ובמכתבו לחסידי לק"ק וויטעפסק למנין 'פראשמושקעש' משנת תקס"ד, לאחר דברי מוסר שהטיף להם, הוא מתייחס לכך<sup>106</sup>:

103 הרה"ק רבי שניאור זלמן מקאפוטט באגרתו לחסידי, שנרפסה בראש ספרו 'מגן אבות': 'זהנה בימי אדמו"ר הזקן נ"ע כל ימי משך לאזני ותחלת לאדי היה עיקר עבודת החסידות בהתגלות גם בלב לאכפי ולא הפכא כו', ובסוף לאדי היה עיקר העבודה במוח לבד...'

104 אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פו. נראה כי כבר התייחס לכך בשנה שלפניה, תקס"ג. ראה אגה"ק שבתניא אגרת א. ובאג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פב: 'וכגון דא צריך לאודועי, שבדעתי אי"ה לשלוח לכל המנינים מרגלים בסתר, לידע ולהודיע כל מי שאפשר לו, וכל מי שיש לו פנאי להאריך ולעיין בתפלה ומתעצל, יהי' נידון בריחוק מקום, להיות נדחה בשתי ידיים כבואו לפה לשמוע דא"ח, ומכלל לאו אתה שומע הן, ולשומעים יונעם ותבא עליהם ברכת טוב, ואין טוב אלא תורה וכו'. אנו מוצאים כי בשנים הללו ביקר הרה"ק הרש"ז את חסידי על התרופפות עבודת התפילה, החל מתקנת לאזני בשנת תק"ס, אגרת סז, ומשנת תקס"ב, באגרת פ. ומאותה שנה באגרת פא. ומשנת תקס"ג באגרת פה. גם נספח 39 שם, אגרת מבנו הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש שכתבה בציווי אביו הקדוש: 'נצטויתי מכאמו"ר הרב ש' לכתוב בשמו תוכחת מוסר מאהבה מסותרת לכללות אנ"ש...', עניינה לחזוק התפילה, ובהערת העורך הרב שלום דוב לויין אפשר שגם היא נכתבה לערך בשנת תקס"ד.

‘ואדרבה בזאת תנחם נפשם, כאשר גם אני נתתי שמחה בלבי, מעת אשר שמעתי שהם מגזמים... יותר מכדי הדעת טועה...’

והנה מזה נתעוררו עלינו מקטרגים רבים למעלה, וכאשר נתנה רשות לקטרג יש פתחון פה לבעל דין לחלוק לקטרג, לבטלם מעבודתם שבלב לגמרי, כמאמר חז"ל אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כו', אם תעזבני יום וכו', והטעם על פי מה שכתוב שפת אמת תכון לעד, מכלל הן אתה שומע לאו כשלא תכון לעד רק בדילוג ולעתים וכו', אך מה עושה הקב"ה החפץ בהצדקם ורוצה בקיומם, הוא מעמיד עליהם מסטינים למטה...’.

בנוסף ל'שמועות רעות', גרם הוויכוח שניטש בין החסידים ברייסין לזלזול הדדי<sup>107</sup> בכבודם של צדיקים. מצויה בפנינו עדותו של הרה"ק הרא"ק על אותו חסיד שהגיע מרייסין לטבריה<sup>108</sup>. מרן הרא"ש מתייחס לכך במכתבו למגיד הקדוש מקוזניץ. מצויה שם עדות עצמו ל'שמועות' ולזלזול בכבודם של הצדיקים, וכפי האמור לעיל<sup>109</sup>, נראה כי במסלול נסיעתו הארוך במסע שערך בשנת תקס"א בחזרתו מזליחוב לפולסיה עבר את מערב ווהלין ואגף דרך אזור הוורודנה, וכי הגיע גם לרייסין, שם ביקר בקהילות חסידי קארלין, ועמד מקרוב על חילוקי הדעות שניטשו בין חסידי קארלין לבין חסידי חב"ד:

‘אם הייתי פורט לפני כבודו כמה דברים פרטינין שראיתי בעיני ובאזני שמעתי, ואני יכול להעיד ע"ז בתורת עדות ולשבע בנקיטת חפץ, הי' אדוני משתומם על השמועה, ובוודאי כמדומה לי שהי' דורש ברבים שירחקו זה הדרך’.

דבריו הק' חוזרים כהד על דבריו של הרה"ק הרא"ק שכתב על חסידי הרה"ק הרש"ז שהגיעו לטבריה מרייסין הרחוקה בשנת תקנ"ו לאחר שהכיר בהם כי חכמתם מרובה ממעשיהם, ותלה את הקולר בשיטת הנהגת והדרכת החסידים ברייסין:

‘ולא אכחד מאחי חביבי את אשר בלבבי, מתיירא אני כי מריבוי החסידים אולי הוא ח"ו עצת הסט"א לאבד הבר בתוך התבן ר"ל, כי בני עלי' המה מועטים, אחד בעיר ושנים במשפחה, ובפרט בזמנים אלו, כי גבר השקר [עד] למאוד, ומתעטפים במלאית שאינו ש"הם בדברי גדולות ונפלאות רזי דרוזין, ומשוקעים בכל מיני תאוות ומדות רעות, כאשר ראיתי מקרוב מבאי הארץ מארבע פינות, ומי שאמר לעולמו די כו'<sup>110</sup>’.

מכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין אל המגיד הקדוש מקוזניץ

לפנינו מכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למגיד הקדוש מקוזניץ. גוף כתי' קדוש זה היה ספון ב'אוצר' שבחצר הקודש של רבותינו הקוה"ט בסטאלין<sup>111</sup>. והיה חביב ויקר על רבוה"ק, ומרן אדמו"ר הצעיר היה משתעשע עם מכתב קדוש זה, כעדותו של הרה"ק הרי"ם מקוזניץ הכותב בפנקסו שבכתי':

106 אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פו.

107 'הבא"ד רב היה מחותן עם הרב מלאדי כידוע, ואנשיו של ר"ר ברוך דברו מאוד עליו כידוע, אמר [הרה"ק הרלו"ן] להם: מה זה שאתם מדברים, הלא צריכים לכם להיות דרך ארץ מתורתו. כתבי ר"י שו"ב עמ' קמ. וראה באג"ק אדה"ז, תשע"ב, באגרת פט, עמ' שמז.

108 אגרות בעל התניא, אגרת צד, בו מפורט 'מעשה אלעזר' נכתבה על ידי הרה"ק הרא"ק ושולחה בידו על ידי הרה"צ רבי מאיר מביחוב בשנת תקס"א.

109 פרק ב, קובץ באו"י קסב, עמ' קנ

110 שם, אגרת נח.

111 ראה קובץ באו"י סו עמ' קנא.

גם הראה לי בלילה מלילי חנוכה שנת תרל"ב בספאלניע הקדושה שלו אשר עם הדופן החדש, בעת שהיו דולקים שם נרות חנוכה שלי בחדר הנ"ל, המכתב יד קודש של הרה"צ וקדוש מסטאלין אבי או"ח הרה"צ וקדוש צוק"ל, שכתב לאבי זקני הרה"צ וקדוש המגיד מקוזניץ צוק"ל<sup>112</sup>.

בעז"ה, יום ב' פ' תולדות<sup>113</sup> פה ק' סטאלין [לקאזניץ]

שלום שלום כפולה ומכופלת [ורב טוב] לכבוד אדמו"ר [אדוני] הרב הגאון [המפורסם] תפארת ישראל והדרתו הדרת קודש איש אלקים מגד[ו]ל עוז, שמינו משותף בשמו<sup>114</sup>, בו גרוץ ונשגב, החסיד המפורסם לשם ולתהילה ולתפארת כבוד קדושת שמו מו"ה ישראל שיחי' עש"ו ובניו שיחי' עם כל הנלוים אליו ודורשי שלומו הטוב, ובשלומו יהי' לכולם שלום על ישראל.

תהלה לאל אתנו החיים והשלום. אני וזוגתי הצנועה והחסודה פייגא תחי<sup>115</sup> יחד ובני הילד אהרן שיחי' ובתי מרת פעריל שתחי' ובעלה ובני(ו)ה[ו] שיחי' ובן אשתי הרבני הוותיק ונצמד בקירות לבי מו"ה משה [דוב] בער שיחי' וזוגתו ובני(ו) שיחי' ב"ה וב"ש כולנו אנחנו אלה פה חיים ושלום, ונזכה לשמוע ברכת טובה וברכה וחיים ושלום. ופשיטא שאזכה לראות נועם [זיו] פני הדרת קדשו נעים וזמירות ישראל בחיים ושמחה ושלום.

אהובי חמדת נפשי וצור לכבי ושעשועי וג(י) עגועי בכל עת אזכרנו המו מעי לו, ואתחנן ואבקש מאת פני מלכי וקדושי<sup>116</sup> קדוש ישראל שאהי' חקוק בלבו הטהור והקדוש כרמות דיוקני חקוק, ויקבל מנחתי השלוחה אליו ברצון, ויערב לו להזכירני אותי ואת בני [ואת] (ו)זוגתי תחי', הגם שאני בריחוק

112 נדפס בספה"ק בית אהרן, קמט עמ' א רק תחילתו וסימו. נדפס לראשונה בשלימות באגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, עמ' קפד ואילך, מכתב קז. מתוך העתק שמסר לו מר זאב רבינוביץ שבשליחותו הועתק ע"י מר דוד צבי בכלינסקי בשנות תר"ץ-ה מגוף כתה"י שהיה ב'אוצר' שבחצר הקודש בסטולין, ופרסמו בס' 'החסידות הליטאית' ירושלים תשכ"א. להעתק זה יש חשיבות כי הוא נעתק מגוף כתי"ק, בעוד וייתכן כי ההעתקים האחרים נעתקו אף הם מהעתקים קודמים. בנוסף גם אצל הרב ר' אברהם אלימלך שפירא, הרבי מגרודזיסק שליט"א בירושלים, היתה נמצאת העתקת מכתב זה. כפי עדותו של הרב דוד צבי הילמן בהערותיו למכתב זה בספרו אגרות בעל התניא. ראה להלן בהערה 117, וכנראה שהעתק זה היה לפני הר"א הויזמן וממנו הדפיסו בהשמטות בכרכת אהרן בעמ' עד. כאן הוגה על ידי הרב צבי אליעזר קרויזהאר על פי ארבעה העתקים מכתבי יד עתיקים הנמצאים במכון בית אהרן וישראל, ועל פי המקורות הנדפסים, ומובאים בסוגריים.

113 בשנת תקס"ג חל יום ב' תולדות כ"ז לחודש מרחשוון.

114 כי אותיות 'אשר' נכללות ב'ישראל'. 'אמר דאה"ק צוק"ל, בשם הרה"צ ראי"ה צוק"ל מאפטע, דער בעל שם האט אריין גיטאן דעם מגיד מיט דעם נאמען וואס איין אנדערער צדיק דארף אויף דערהויף האריווען אכציג יאהר [אמר מרן אדמוה"צ בשם הרה"ק מאפטא, הבעש"ט נסך בו במגיד בעת שקראו בשמו ישראל [מדרגות] שצדיק צריך לעמול ביגיעה שמונים שנה. כתבי הרי"ם מקוזניץ. 'שמעתי מאיש נאמן מאד שבעצמו שמע מהרה"ק ר' אשר מקארלין שאמר בשם אביו הרה"ק א"א ר' אהרן בעהמח"ס בית אהרן עה"ת צוקללה"ה, שאמר בשם הבעש"ט צוקללה"ה ז"ע: שבעת שציווה הבעש"ט ז"ל לקרוא את המגיד הק' מקאזניץ את השם ישראל, משך עליו קדושה אשר צדיק צריך לעבוד בעבודת השי"ת שמונים שנה, שיוכה למשון עליו קדושה כזאת'. צרור החיים, רבי חיים ליבערזאהן ז"ל מבארדיטשוב, דף יד. ובספר שמע שלמה, ח"ב בירשרש יעקב, מביא דבר זה בשם כתבי הרה"ג ר' נתן נטע אבד"ק קאלביעל ז"ל, שראה בכתבי הרי"ם מקאזניץ.

115 בכמה כת"י מופיע המילה 'בתיה' או 'בת יחד'.

116 מצאנו כי בתואר זה השתמש מרן הרא"ש ביחס לרבו מרן הרש"ק במכתב שכתב לחסיד המופלג רבי יוסף מלאהישין 'שיראה להתזיק ולסניע לקבץ כסף מעמד עבור הרה"צ ר' משה'לי [הרה"ק רבי משה מלודמיר בנו של מרן הרש"ק] בן מלכי וקדושי' ומרן אדמו"ר הזקן התרגש מאד כשקרא לראשונה מכתב זה שהעניק לו החסיד המופלג רבי יוס'ל יונה"ס. ברכת אהרן עמ' סג.



מקום הזמן מכבודו עכ"ז נפשי קשורה בנפשו נפש ישראל כמעט בכל תפלה, ובפרט בשבתות קדשינו נשמת חיינו נקשרתי עמו בחביון עוזו בעבותות אהבה.

וגם זאת בכלל ובפרט הבקשה לעיין בעינא פקחא על דבריו הקדושים והנעימים שפרס עלי סוכת שלומו הטוב ע"י אהובי ר' ברוך מזעליחאב, שבקש אותי משמו הקדוש<sup>117</sup> ש(ב)רצונו הטוב בטובתו(י)[1] ובחסדו חסד ד' על יראיו ובפרט למיחלים [לחסדו] להשפיע חסדו לבריותיו שאשב בהשקט ובשלוה ולא אתערב במחלוקת וכו'.

הזוכר למוכיריו טובות וזכרונות יזכור כשהייתי בק' זעליחאב והיו עלי כמה הרפתקאות [דערו עלי]<sup>118</sup> ובעזרת השם דחיתי בשמאל וקרבותי בימין, ובוודאי גם פה היו כמה ענינים כאלו<sup>119</sup>, וב"ה וב"ש שאין דרכי בכך וחלילה חלילה לי מדברים כאלו ומכיוצא בהם, ומוצא שפתי לא אשנה, [ו]באם שאירע פעם אחד בשנה שמוכרח אני לדבר בפני אנשים אלה העומדים פה כי ידעתי את מכאובי[1] ואני פנים [ואיני פוגם] בדברים האלו, וכאשר חנני אלקים שירצה איש באמת ובאמונה לקבל מוסר השכל, צריך אני להפרישו מאיסורא כאשר בלבי ובנפשי. וחזן מזה זממתי בזמם ורסן את פי שלא לדבר מזה מכמה טעמים הכמוסים.

והנה אדמו"ר [אדוני] ידיד נפשי וחמדת לבי [וחמלת לבבי] [חסיתי בן] ידע באמונה שלא קבלתי זה ח"ו משום אדם גם בן איש ואיני עושה ח"ו [כ]מצות אנשים מלומדה, רק [הקדוש] ב"ה [יודע] האמת (אתי) בלבי ולפומא [לא יצא ולדומיא] לא גלי, יצעק לבי אל ה'. והנה אם באפשרי לשלוח לאדוני כמה ניירות חלקים<sup>120</sup> ואדוני יקרא בזה לידע [שורש] הדבר אפשר (י) ה' לעשות כן, וכולי האי ואולי אפשר כשלא יעיון בזה כפי ידיעתי ואמיתת לבי. וקבלתי מקדושי עליון ובפרט (מפיו) [מ]הקדוש<sup>121</sup> איך שצריך לחזק באמונתנו. גם זה אין מההכרח להודיע, רק מי שמאז ומקדם וכמאז כן עתה שדרכו להפריז ולצעוק [ולצחק] על מדותיו של הבריות ולומר קבלו דעתי והילוכי בקודש וזה הדרך ילכו בו, יש לו מקום לגבות חובו ולדבר על זה בכה וזה בכה, ואנחנו קבלנו ממלכנו דוד מלך ישראל כל אורחות ה' חסד ואמת רק לנוצרי בריתו ועדותיו, זה קבלת עול מלכותו שמים עליו מאת אלקים לירא ומצוותיו לשמור. כללו של דבר, המשכיל בעת ההיא ידום וכו'.

117 ראה אגרות בעל התניא, עמ' קפו, בהערות לאגרת קז כותב הרב דוד צבי הילמן: 'גם אצל הרב ר' אברהם אלימלך שפירא, הרבי מגרודזיסק שליט"א בירושלים, היתה נמצאת העתקת מכתב זה וגם מכתבו של המגיד מקאזניץ, אשר מכתבנו הוא תשובה עליו, אך מתוך ניסוח הקטע: "...דבריו הקדושים והנעימים שפרס עלי סוכת שלומו הטוב ע"י אהובי ר' ברוך מזעליחאב, שבקש אותי משמו הקדוש' משמע כי מסירת הדברים הייתה בעל-פה, ולא באמצעות איגרת. אכן במכון בית אהרן וישראל נמצא מכתב ששלח הרב דוד צבי הילמן לזאב רבינוביץ, ומודיעו כי לאחר ביורד אצל הרה"ק מגרודזיסק, הוא חוזר מדבריו הנ"ל, ואין בידי העתקת מכתבו של המגיד מקאזניץ אל מרן הרא"ש.

118 כאן מרמז לחילוקי הדעות בין מרן הרא"ש לבין הרה"ק הרלו"י - בראשונה משהגיע מרן הרא"ש לזליחוב בשנת תקנ"ג, ובשנית בסיומה של אותה תקופה בשנת תקס"ס לערך. ראה לעיל פרק ב קובאו"י קסב עמ' קמד.

119 ייתכן והוא מרמז על שהיו בתקופה זו מספר צדיקים מוהלין תלמידי הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלטשוב, שהשפעתם גברה באיזור פולסיה. חתנו הרה"ק רבי דוד המגיד מסטעפין והרה"ק רבי הירש ליב מאליק. ראה לעיל פרק ב קובאו"י קסב עמ' קלג ואילך.

120 כך כותב מרן הרא"ש להרה"ק רבי שמואל הלוי מקאשיפקע בשולי מכתבו הנדפס בספה"ק בית אהרן, קמו עמ' ב: 'ומה שהנחתי הנייר חלק, ידע אהובי שקצר ה' לכתוב, עם כל זה אם ירצה יכול לקרות גם החלק, כי בחלק כתוב ג"כ יותר מעיקר הכתב שקורין מחמת הלבנוניות שניכרים האותיות והחלק כולל אותם, וע"ז אמר יעקב ואנכי איש חלק, וזהו ויקם עדות ביעקב ותורה'.

121 כוונתו הקדושה למרן הרש"ק כפי שמוכא בספה"ק בית אהרן, קמט עמ' ב: 'הודיע הרב אדמו"ר [הזקן, בעל ספה"ק בית אהרן] ז"ל שבכ"מ שכ' במכתביו כמאמר הק' סתם כונתו על הרה"ק מהר"ש מקארלין צוקלה"ה זיע"א'.

וגם זאת ידע נאמנה שמקור (שמך<sup>122</sup>) [שורש] ישראל וחיותם אורינו אור ישראל הוא הבעש"ט, ח"ו לא נפסק [יפסיק] ולא יסוף מזרעם זרע קודש מצבתם. ואני יודע שהרב הקדוש (ו) ברוך הוא וברוך שמו שיחי' במסתרים תכבה נפשו ובחדרי חדרים באין רואה ובאין שומע לכינו לבין קונו יצעק לבו אל ד' על זאת. ובוודאי ח"ו שארית ישראל לא יעשו עולה. וגם אינו (אני איני) אומר קבלו דעתי, רק שרצונו ולכו (שרצוני ולבי) שיתחזק האמונה אמונת ישראל בתורה ובתפלה ובמצוות מעשיות כבמעמד הר סיני נעשה ונשמע.

ובוודאי מי שיצעק על זה יצעק ג"כ בזה הדיבור והאמירה, רק שאינו (שאני) יודע תוכן הדברים. ואהובי אדוני יזכור אהבתם ויחי' זרעם, שבוודאי כל מי שנ[ו]נע יראת ד' בלבו מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו ח"ו לכנוס במחלוקת ולדחות השלום חלילה וחלילה.

יאמין לי אדוני, בעת כתיבתי [זאת] לא הי' באפשרי להחזיק לבי מגודל יגוני, רק אנא נפשי בכתיבה יהבית בשורות שהן הרבה לאדוני כלות נפשי לגלות ולהודיע כפילא בקופא דמחטא, ואתו החכמה והמדע וישמע חכם ויוסף [לקח] בזה להבין מדעתו שורש הדברים והטוב בעיניו יעשה, ובטוח אני בחסדו ובטובו שיריין אותי לזכות, ויראה את טוב לבי בזה, ויבוא טוב ויקבל טוב. ומרוב שיחי דברתי עד הנה ולא כמפה מהים הגדול.

כללו של דבר, אם הייתי פורט לפני כבודו כמה דברים פרטיי<sup>[י]</sup> שראיתי בעיני וכאזני שמעתי, ואני יכול להעיד ע"ז בתורת עדות ולשבע בנקיטת חפץ, הי' אדוני משתומם על [המראה ועל] השמועה, ובוודאי כמדומה לי שהי' דורש ברכים שירחיקו זה הדרך. ואיני צריך לפרט בשמם, רק שמכלל הן נשמע מה שצריך להחזיק [להתחזק] באמונת תורתנו הקדושה ו[ב]אמונת חכמים הקדושים חכמי הזמן דור דור ודורשינו, ולהחזיק [ולתחזק] ביראת ד' היא אוצרו, והם אלפי אלפים וכמעט מדינה שלימה שאינם מדברים רק רזין דאורייתא וסודות וחכמות בחוץ ובמבואות וכו', והשליכו אמת ואמונה ארצה, ומדברים תועה על קדושי עליון לקדושים אשר בארץ המה חלקם בחיים והן אשר בחיים חיותם שזכו לביאת גואל, הכל אצלם כקליפת השום ולכוותם, ופקרו במצוות מעשיות ובפשוטי התורה. והנה [אמת וצדק כל] מי שצועק ואומר שזה הדרך נכון לפניהם הוא מאנשים הקרואים והולכים לתמם ואינם יודעים פנימיות הדברים עד היכן מניע, ואם הי' באפשרי להתוודע [ולהעלות] [ולהגלות] הערמוניות וחכמת יון האיך שנעשה השידוך עם הרב הנאון חק' שיחי<sup>123</sup> כאשר הובא בילקוט על השידוך של יעקב עם לבן, בכדי שיהי' להם צד לריב עם אנשים חנם ולעמוד לימנם, ובעוה"ר פעלו מה שרצו, אך לא פעולת אמת [ועת לחשות] וכו'.

וד' ישמרנו ממחשבות רעות וזרות. וחלילה חלילה לכבודי ולכבוד בית אבא להכניס עצמי [עצמינו ח"ו] במחלוקת. ומעולם לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני ח"ו ולקשקש וכו' לומר שאני ג"כ מגדולי הזמן, ובמקום גדולים לא אעמוד, ואני מבקש אל ה' ואליו אתחנן בכל עת ובכל שעה להכיר מקומי, והלוואי שאזכה להיות הצעיר והנבזה והשפל שבתלמידים ולהיות מקורב באמת הנם לקדושי זמנינו, ובפרט לאמונת פשוטי תורתנו [חק'], ולקיים באהבה תלמוד תורתנו חק' כצויו של ארון הנביאים, ובטוח אני בחסדו ובטובו שיראה בעין [פקיחא ו]טובה יושבת על מלאת טוב לבי ויושר כוונתי בזה. והי' זה שלום.

122 ראה לעיל הערה 114.

123 הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב, כפי שהתבאר לעיל.

מנאי הכותב אליו לכבודו על ידידות לבי וכלות נפשי שנכספה וגם כלתה נפשי לחצרותיו, ולראות נועם זיו הדרת קדשו בחיים ושלום, ויוכרני לטובה אות [כאשר עם לבבי פונה] כאשר לבבי עם לבבו פונה היום ובכל עת ובכל שעה בשלומי, הרוש"ת וידידו לנצח.

הק' [אשר בהר"ר אהרן יצ"ו]

חידוש הוויכוח על שיטת החסידות

בחורף של שנת תקס"ג אנו כבר עדים לתוצאות תהליך המפנה שעשו הצדיקים הרה"ק הר"ב ממעז'בוז' ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין והרה"ק הר"מ מלעכוויטש. כי בינתיים עכבו מתנגדי הרה"ק הרש"ז את מכתבו של הרה"ק הרא"ק המיועד אליו שנכתב בשנת תקס"ב ונשלח בטרם החליט הרה"ק הרא"ק על חידוש הוויכוח. המכתב כקודמיו התעלם מחילוקי הדעות<sup>124</sup>.

בחורף תקס"ג, בא הרה"ק הר"מ מביחוב מטבריה והגיע שוב לחו"ל כשרוח אחרת עמו. הוא קיים את שליחות הצדיקים לרבו הרה"ק הרא"ק והעביר לו את הבטחתם שהסירה את האיום לקיום יישוב החסידים בטבריה. בצקלונו נשא לא רק את הסכמתו בעל-פה<sup>125</sup> של רבו הרה"ק הרא"ק לחידוש הוויכוח על שיטת החסידות, אלא נשא עול שליחות שהטיל רבם עליו ועל רעו הרה"ק הרצ"ה מהארקי להיוועד עם הרה"ק הרש"ז ולהבהיר את עמדתו הברורה של רבם בשיטת החסידות, ואפילו אם בכך יאולצו להקים מערכת גביה חדשה לחסידים בטבריה שעלו מרייסיין<sup>126</sup>.

מערכת גיוס הכספים לחסידי רייסיין שעלו לא"י

באותו חורף פרצו חילוקי הדעות באופן חריף ביותר. כתוצאה מכך נפגעה מערכת גיוס הכספים הפרושה ברייסיין לתמיכת הישוב החסידי בגליל. בשנה שלאחריה, בשנת תקס"ד, נעשה ניסיון להשכנת השלום בין הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוז' לבין הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב<sup>127</sup>. כשהרה"ק הר"ז מטשרניאוסטראה שליחו של הרה"ק הר"ב, והרה"ק רבי מאיר מפיקוב בנו של הרה"ק הרלו"י, מנסים לפתור ולהשלים בין גדולי ומנהיגי הצדיקים בוהלין. הניסיון לא צלח. עקב מכך הוקמה על ידי רבי מאיר מביחוב ורבי צבי הירש

124 על כך כותב הרה"ק הרש"ז: 'גם בשנת תקס"ג בא מכתב טוב, רק שכנגדי לא הגיעוהו לידי כנודע'. אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פט.

125 כי רק בשנת תקס"ה, שלח הרה"ק הרא"ק מכתבים שבהם העלה שוב את הוויכוח על שיטות החסידות. ראה אגרות בעל התניא, אגרות: צו, צז, צח, צט, ק. ובמכתב הרה"ק הרש"ז משנת תקס"ד, הוא מטיל ספק בשמועות שפירסמו חסידי מרן הרש"ק, כי הרה"ק הרא"ק חזר לעמדתו המקורית בוויכוח שבין השיטות: 'זוה לכם האות, כי אילו היו כדבריהם, היו מראים ודאי מכתביו דהאידינא, או העתק קצת אליהם'. אגה"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פו, עמ' שלג.

126 '...ואמרו לי באם שלא אניחם לסכב במדינתנו, אזי לא יקבלו אפילו פרוטה אחת ממדינתנו, ממה שנאסף על ידי מכתבי, כי כן זוה להם הרב [הרה"ק הרא"ק]...'. אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט, עמ' שמו.

127 אג"ק אדה"ז, אגרת פו. 'כי מקרוב הגיעני מכתב ממחונתי הרב הגאון אב"ד דק"ק בארדיטשוב, אך שה' ממעזעבוז נתחרט, ושלח שלוחין נכבדים, ה"ה הרבני מו' זאב מטבריא והנגיד מו' אהרן מיאמפולי' גבאי הכולל דוואלין ואוקריינא, למחונתי הגאון הנ"ל לבקש שלום.. רק שבעברם יחד דרך ק"ק פיקוב, לא הניח הרב דק"ק פיקוב... והם פעלו אצל הגאון הנ"ל שישלח את בנו הרב דפיקוב למעזעבוז לגמור השלום, ועדיין אין לי ידיעה אם נסע למעזעבוז קודם הפסח אם אחר כך, כי המה היו אצלו בארדיטשוב סמוך לפסח, ועכ"פ הבטיח לי במכתבו, כי בבוא בנו נ"י ממעזעבוז, אזי וידיעני כל הנעשה שם, ואם יוגמר שם לתקן וכו', בודאי יכתב משם לצד שכנגדם שבמחניכם, ואני אכתב אליכם, וגם מחונתי הגאון הנ"ל יסע בקרוב [...]. אודות הכלל, ויסע סמוך למעזעבוז, ואפשר יוגמר אז לתקן וכו'...'.  
וכו'...

מהארק<sup>128</sup> בשנת תקס"ה מערכת גיוס חדשה ברייסיין ובלייטא, והצדיקים<sup>129</sup> מינו את הרה"ק הר"מ מלעכוויטש שיעמוד בראשה<sup>130</sup>, ובפולסיה מינו את מרן הרא"ש מסטאלין לכהן בראשה<sup>131</sup>. באמצעות השד"רים רבי אהרן מאוסטרובנה (מויטבסק) ורבי ישראל מאוסטרובנה<sup>132</sup>, החלה המערכת מחדש בגיוס כספים נרחב. עיסוקנו בדיון זה התמקד במה שנוגע לוויכוח בשיטות בחסידות אך לא בתוצאה שבאה בעקבות הוויכוח, והוא קיום ישוב חבורת החסידים בארעא קדישא. נושא רחב זה חורג מעבר לתקופה שאנו דנים בה עתה, וקובע מקום לעצמו בדברי ימי ישוב החסידים בארץ הקודש<sup>133</sup>.

בסיומם של דברים אפשר לסכם, כי הגלייתם של רבותינו הקוה"ט מקארלין וריחוקם מהאזור שבו התרחשה ליבת המאבק על שיטת החסידות, מנעה את הכרעת השפעתם הקדושה בתהליכים שהתהוו. חזרתו של מרן הרא"ש מסטאלין לאזור, וחידושו של הוויכוח האידאולוגי התרחשו באיחור רב. במשך תקופה זו הפכה השפעתו הקדושה של הרה"ק הרש"ז להיות מכרעת בקהילות החסידים ברייסיין. אלא שמרן הרא"ש הגדול וחבר הצדיקים מנעו את התרחבותה לעבר דרום לייטא ופולסיה. בשוכו לארץ מגורי אביו הקדוש העמיד לעד את בניין בית הצדיקים בנחלת אבותיו, ואותה שנת תקס"ב האירה לו פנים בהולדת בנו הרה"ק אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן שהמשיך את שושילתא דדהבא, וכד כבד חיזק לנצח<sup>134</sup> כעמוד איתן את הנקודה<sup>135</sup> יסוד שיטת החסידות הקרלינית<sup>136</sup> אשר אורה זורח עד עצם היום הזה.



128 כך כותב הרה"ק הרא"ק במכתבו אל הרה"ק הר"מ מביחוב משנת תקס"ה: 'כן הראני השם בכל דרכיהם השכילו בעזה"ש. וה' גמר בעדם והסכים על ידם לחדש דבר ביסוד מוסד מחדש על נכון כל תמוט'. אגרות בעל התניא, אגרת צו. 129 'ובפרט מאדונינו מורי אבי זי"ע נ"ע, אשר ידוע לכל מעת אשר צדיקי הדור העמיסו עליו משא ה' בעול מצוה זו, אשר יט שכמו לסבול עול משא ה' באהבה וחיבה בחיבת הקודש להחזיק את יושבי'...'. בנו הרה"ק רבי נח מלעכוויטש, במכתבו, יסוה"מ אגרת קיא.

130 במכתבו של הרה"ק הרא"ק אל החסידים בחו"ל משנת תקס"ה, בו הוא מבשר לראשונה על פרי מעשיהם של השליחים תחת הנהגתו של הרה"ק הר"מ מלעכוויטש: '...אשר הונף ואשר הורם עי"ד ליד הגדולה גדולת מרדכי, הוא ניהו רב רחומא, הרב החסיד המפורסם בפרסומא נשא, חסידא ופרישא, עמודא דנהורא, אור זרוע לצדיק ונושע, קדוש הוא לאלקים, כבוד ק' שמו מו"ה מרדכי מלאכאוויץ נ"י ויופיע, הולך ואור עד ביאת המופיע, ועי"ד הושע לנו, שהגיע לנו מעין השלוח, כל כסף הקדשים משני שנים העבר'...'. יסוה"מ אגרת צ.

131 באגרת קודש שכתב מרן הרא"ש הגדול בשנת תקס"ה לליטא ולרייסיין שירימו תרומתם להחזקת ישוב החסידים בארץ הקודש: '...ובפירוש הותנה שיומסר לידי כל כסף הקדשים, ואם ירצה ה' נביא להם קבלות מארץ החיים להם ולנשיהם ולבניהם עד העולם'...'. ספה"ק בית אהרן, דף קנת. וראה על כך בקובץ באו"י יב.

132 עליהם ראה לעיל בפרק א ובנספח, קובץ באו"י קנט.

133 על פעילותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין למען יישוב החסידים בטבריה, בכלל רייסיין ובכולל ווהלין, ראה: 'על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ד' קובץ באו"י, פרק א, גליון י עמ' פג-צ. פרק ב, גליון יא עמ' קט-קכז. פרק ג, גליון יב עמ' קטו-קלב.

134 מרן אדמו"ר זיע"א אמר: 'אזוי ווי כלל ישראל איז נצחיות אזוי איז סטולין נצחיות!'. כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ח"א עמ' פא.

135 ראה לעיל בפרק ד, קובאו"י קעא עמ' קמ את עדותו של אחד החסידים המתאר את דאגתו של מרן אדמו"ר הזקן להמשך שושילתא דדהבא מזרעו אחריו, אשר יעביר את הנקודה הקרלינית.

136 'וכל הענין שמקבלים התלמידים מצדיקים אינו רק נקודה'. ספה"ק בית אהרן דף כמ עמ' ב.



## מכון בית אהרן וישראל – מערכת קובץ בית אהרן וישראל

### הכתובת למשלוח חידושי תורה, תרומות 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

### להשגת הקובץ בבריטניה

ניתן לפנות לנציגנו  
הרב יוסף גלויברמן הי"ו 079-74752266

המעוניינים לקבל את הקובץ בדואר האלקטרוני תמידין כסדרן  
מתבקשים לשלוח בקשה במייל למשרדי המכון

### בתי כנסיות והיכלי תורה

המעוניינים לקבל את הקובץ תמידין כסדרן  
יפנו בפקס או במייל למשרדי המכון  
תוך ציון פרטי המען, מהותו (בית מדרש / כולל / ישיבה / אוצה"ס)  
ומספר הלומדים

---

## דרוש מגייס תרומות

בארץ ובעולם, בעל נסיון בתחום  
עבור הוצאת ספרי המכון מתוך כת"י קדמונים  
ולמטרות הוצאה לאור והפצת הקובץ  
תנאים נוחים למתאים | ניתן לפנות למשרדי המכון

---