שנה מ
גליון ו (רמ)
אב - אלול תשפ"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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

מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב״ה
שנה **מ**
גליון ו (רמ)
אב - אלול תשפ״ה

קובץ בית אהרן וישראל

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

מכון בית אהרן וישראל
שע״י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א

רח׳ אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק
'תפארת יעקב חיים', לייקוואוד

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
'קנין ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'אהל שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכנ"ס 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'קנין המשפט', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד
'שבילי הוראה', בני ברק

כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'פאר ישראל', ירושלים
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית
'נזר הוראה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
'קנין הלכה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'קנין הלכה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

© כל הזכויות שמורות - יו"ל בסיוע משרד התרבות

התוכן

גנוזות

'פרק התעניות'
מתוך ספר המספיק לעובדי ה'
בעריכת הרב יהודה זייבלד
רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה **ה**
(ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)

פירוש להלכות תפילה
והשגתו על רבי אברהם בן הרמב"ם
בדין נטילת ידים בת"ב וביוה"כ
בעריכת הרב דוד יוסף
רבי שלמה בן ישועה הכהן זלה"ה **טז**
(- ה' פ"ג -)

הגהות על ספר 'גדולת מרדכי'
(האנוואה שע"ה)
בעריכת הרב אברהם לעדעריין
רבי דוד ב"ר שמואל הלוי סג"ל זצ"ל **כה**
אב"ד הלברשטט, במברג ושטטינבאך
בעל 'נחלת שבעה' (שפ"ד - תמ"א)

חידושים בהל' גיטין סי' ק"כ ס"ט
מתוך ספר 'לבנת הספיר' כת"י
רבי סיני ספיר זצ"ל **לא**
אב"ד ברעזין (תקמ"ח - ~ תרל"ח)
מח"ס 'מנחת עני' 'עולת חודש'

חידושי תורה

גדרי ברירה באחין שחלקו
הרב שלום מרדכי הלוי סגל **מה**
אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ
'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות
ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו,
ומח"ס 'משכן שלום'

בענין איסור נעבד ואתנן במחובר
ובמקום המקדש לעתיד לבוא
הרב אהרן יוסף אוירבוך **נא**
רב לעיר טבריה ת"ו

גדר דין כל שאינו עולה ליבום
אינו עולה לחליצה
הרב אפרים עהרנרייך **סא**
כולל בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות, ירושת"ו

בחלוקה דמתניתין דשניים אוחזין
משה איידליס **ע**
ישיבת בית אהרן וישראל ביתר עילית

בירורי הלכה

דין בנתן הטבעת קודם שאמר
'הרי את מקודשת לי'
הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק **עט**
ר"כ ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין גבעת זאב

חשבון תחום שבת אם מותר לילך
מטבריה ת"ו עד המרכז הרפואי 'פוריה'
הרב משה חיים ב"ר פישל שמעיה **פה**
סטאלין קרלין, טבריה עילית ת"ו

דין תפיסה בספק אבידה
הרב אברהם מרדכי ברין **קה**
בני ברק

איסור 'בל תלין' לענין קבורה
הרב מאיר לנדוי **קיז**

לשון חכמים

האם כוונות האריז״ל שנכתבו על סידור וונציה רפ״ד הם הסכמה על הנוסח שבו — **הרב יוסף חיים מזרחי** מהדיר סידור ״עוד יוסף חי״ ושאר ספריו זיע״א — **קכה**

ט׳ באב ראש השנה למנין שנות החורבן — **הרב שמואל עדס** — **קלט**

תפילה בלשון הקודש (א) — **הרב מיכאל הלרשטיין** ירושת״ו — **קנה**

ספונות

וכונן לחקר אבותם (מאמר ח׳) פענוח יחוסו של הג״ר נתן פייטל תאומים מווינא — **הרב יוסף נחמיה הכהן קוואדראט** עורך מגילת יוחסין לבית באבוב, מהדו״ת לונדון, יצ״ו — **קסג**

כתבים

פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (ד) / שנת תרכ״ט: ההודיה וימי השמחה — **הרב אברהם אביש שור** סטאלין קארלין, מודיעין עילית — **קפא**

רבי ישראל מאוסטראה חתנו של אדמו״ר הרה״ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע״א — **הרב שמואל חיים יעקב גרובער** שיכון סקווירא יצ״ו — **קצו**

הערות

קצט

על המאמר בענין הטבילה בים כנרת (בגליון רלה, רלח, רלט) - הרב **אהרן יוסף אוירבאך**, רב לעיר טבריה ת״ו / הוספה בבירור דין מיגו ותיקון בדברי המהרש״ם, ושומר שטען בעליו עמו (בגליון רלח) - הרב **שניאור זלמן דישון**, ר״כ אבן העזר ור״כ ש״ס סטאלין קארלין גבעת זאב, מח״ס ׳זכרון צבי׳ ׳משנת משה׳ ושא״ס / בענין ׳עבד עברי עובד את הבן׳ - הרב **אפרים פישל סגל** ר״כ להוראה, קרלין סטולין ביתר עילית, ור״מ בישיבת ׳תפארת יוחנן׳ סטולין קרלין ביתר עילית, ומג״ש ארגון ׳דרשו׳ ש״ס ושו״ע או״ח / בענין האם אשה יכול למכור עצמה לשפחה (בגליון רלט) - הרב **אברהם אלימלך לעדערייך** ר״כ ׳קנין הוראה׳ סטאלין קארלין בני ברק, כולל ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / ההפטרות דשבתות בחודשי מנ״א ואלול - הרב **יצחק יעקב גוטליב**, מח״ס ׳עקבות יצחק׳, סטאלין קארלין ביתר עילית / בעניין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים (בגליון רל״ז, רל״ח) - הרב **שלמה ב״ר עמרם בריזל**, כולל ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין התשלום בתחבורה ציבורית - הרב **יוסף צוקר** / בביאור דעת הרמב״ם בקנין בחוב (בגליון רלט) - **אלעזר חיים גרינברג** / בענין ׳מיקום המשכן בשילה׳ (בגליון רלד) - הרב **נחום מרדכי ראפאפארט**

גנוזות

רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה

פרק התעניות מספר המספיק לעובדי ה'

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד היה דור שישי לרמב"ם ואחרון צאצאיו שישב על כסא הנגידות במצרים, ובסוף ימיו היה מנהיג בערי סוריה, דמשק וחאלב. רבי דוד היה איש אשכולות. ברשותו החזיק ספרייה גדולה במושגי אותם ימים, שכללה אוסף גדול של כתבי יד. לצד זאת, הוא עצמו חיבר מגוון חיבורים: פירושים עיוניים למקרא, דרשות להמון העם, חיבורים בהלכה ועל משנה תורה לרמב"ם, חיבורים בפילוסופיה וחיבורים בעבודת ה' על דרך החסידות, ועוד.[1] במאת השנים שאחריו, הועתקו בערי סוריה חיבורים שונים שמקורם מספרייתו.

"מדרש דוד" הוא ספר דרשות רחב וגדול, שלפי ההנחה הרווחת חובר על ידי רבי דוד הנגיד הראשון, בנו של רבי אברהם בן הרמב"ם, והורחב על ידי רבי דוד הנגיד השני דנן, בנו של רבי יהושע. בתוך כתב יד אחד של אחד מכרכיו[2], השייך לענף הדמשקאי של "מדרש דוד"[3], נמצאים שני דפים שכותרתם היא "פרק בתעניות". פרק זה אינו נמצא בכתבי היד האחרים. גם סגנונו של הפרק, השונה מסגנונם של הדרשות, מעיד שהוא שייך לחיבור אחר.[4] עם זאת, לכאורה היה מן הדין להניח שהפרק שייך לאחד מחיבוריו האחרים של רבי דוד, מתוך הימצאותו בכתב יד הכולל את שאר חיבוריו, ואשר הועתק על ידי אותו סופר שהעתיק את מדרש דוד. מה גם שסופרו הוא בן סוריה, כך שכפי הנראה מקור כתב היד שעמד לפני המעתיק שהעתיק את כתב היד שלפניו הוא בספרייתו של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד.

---

1 לסקירה רחבה על רבי דוד ועל חיבוריו, ראו י' פנטון, מבוא למורה הפרישות מדריך הפשיטות, ירושלים תשמ"ז; י' זייבלד, מבוא לפירוש רבינו דוד הנגיד על סדר התפילה שיסד הרמב"ם במשנה תורה, ניו יורק תשפ"ד; הנ"ל, 'בירורים והוספות בספר דרך החסידות לרבי דוד בן יהושע הנגיד', בית אהרן וישראל רכג (תשרי חשון תשפ"ג), עמ' מה-סד; הנ"ל, 'פרק עשרת הדברות מספר הופעת האמתות לרבי דוד הנגיד', בית אהרן וישראל רכז (סיון תמוז תשפ"ג), עמ' יד-כב.

2 כ"י שטרסבורג 4035, דפים 20-19. בכרך זה נמצא "מדרש דוד" לספר דברים.

3 מעתיק כתב יד זה הוא נתן בן אברהם בן ישמעאל בן יהודה תיפא, שהעתיקו בשנת א'תשצ"ה לשטרות, כמופיע בקולופון, היא שנת ה'רמ"ד, כשמונים שנה אחרי פטירת רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד. הוא העתיקו מהעותק שהיה בבעלותו של עובדיה חושאי, שהשתמר אף הוא, ובו נאמר שהועתק על ידי אהרן בן יצחק מלמד בשנת ה'רל"ז לערך. ראה אלמגור, כתבי היד של מדרשי ר' דוד הנגיד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 84-80.

4 אלמגור, הנ"ל הערה 3, עמ' 85: המעט ששרד ממנו, דיו ללמד שפרק זה, בהיותו עיוני ולא דרשני־עממי, שונה מעצם מהותו מחיבורו של ר' דוד, ולפיכך יש בו כדי להעיד על הקטע כולו, שהוא לקוח מחיבור אחר.

ה"פרק בתעניות" מקביל להלכות תעניות שבמשנה תורה לרמב"ם.[5] מצויה בו גם עדות על עניינו ומהותו של החיבור, כאשר לאחר הקדמה העוסקת במיון התעניות ומנייתן, אומר המחבר: "ולאחר הקדמה זו נאמר בחמישה אלה מה שנחשב ממטרת ספרנו", והוא עובר לדבר במטרת הצום בדרך העבודה הפנימית, ובאופן שמטרה זו מושגת מתוך שמירת הלכותיו.

המעיין בתוכן וסגנון הדפים יראה שהם קרובים לסגנונו של רבי אברהם בן הרמב"ם בספר "המספיק לעובדי ה'". בין ההוכחות לזיהוי פרק זה עם הפרק מ"המספיק", היא מטבע הלשון "חסב גרץ' כתאבנא" - לפי כוונת חיבורנו, שאינה נמצאת בשום חיבור ידוע בערבית ומצויה רבות בספר המספיק.[6] ואכן, "פרק בתעניות" הוא אחד הפרקים שידוע שנכללו בספר, אלא שאבדו ברבות הימים, יחד עם עוד חלקים נכבדים של החיבור.[7] רבי אברהם מפנה לפרק זה בפירוש בספר המספיק בפרק על הפרישות וכותב "כמא בינא פי אלגז אלתאני מן הדא אלכתאב פי פצל אלתענית" - כפי שביארנו בחלק השני מהחיבור הזה בפרק התענית; וחוזר ומפנה לדבריו שם (בלי להזכיר את המקום המדויק) בפרק על השליטה בכוחות, ובמקום שלישי[8] כתב: "ומה שקשור בצום... הנה הדיון בו יהיה בפרק מיוחד לו".

הזהות בשם הפרק והסגנון הדומה גם לסגנונו של ראב"ם בספר המספיק, העלו את האפשרות שדפים אלו נמצאו על ידי סופר בין כתבי רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, שהעתיקם יחד עם שאר הכתבים בלי לתת את הדעת לזהות החיבור השונה.[9]

הספק הפך לוודאי, עם המידע שמסר לי ידידי הרב דוד יוסף שליט"א, אודות כתב יד ובו ליקוטים מספר המספיק (Evr.-Arab. I 2925) שבראשו נכתב שהם "מן החלק השלישי שמן החלק השני".[10] כתב יד זה מכיל ליקוטים מספר המספיק בענין עיבור השנה, **הלכות תעניות**, הלכות אבלות, הלכות שחיטה והלכות נישואין. העיון בקטע זה מעלה בבירור שהוא קיצור מתוך הפרק שלפנינו והוא מצטט אותו בדיוק רב, אלא שהוא מדלג על פסקאות ומשפטים.

זכינו איפוא בס"ד לגילוי פרק נוסף מספר המספיק לעובדי ה', שהיה בחזקת אבוד עד כה.

בפרק זה אנו מוצאים פנינים ומרגליות, חידושים ויסודות, בחלקיה השונים של התורה. בחלק התורה ועיונה - בגדרי איסור עשיית מלאכה ורחיצה בתשעה באב

---

5 בפירוט הצומות והרמז להן בכתוב "צום הרביעי וצום החמישי" וגו' כמקור להן; בפירוט חמשת האירועים שאירעו בתשעה באב ובשבעה עשר בתמוז; בהגדרת חומרתו של תשעה באב על פני שאר התעניות; בהזכרת מנהג קצת החכמים שלא להניח בתשעה באב תפילין של ראש; באיסור לימוד תורה, נביאים, כתובים, משנה, הלכות, תלמוד והגדות בתשעה באב, והיתר הקריאה באיוב, קינות ודברים הרעים שבירמיהו; בחיוב תענית עוברות ומניקות בתשעה באב; במלאכה בתשעה באב, התלויה במנהג להמון העם, ותלמידי חכמים בטלים בכל מקום, והעושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה; באיסור שאלת שלום בתשעה באב, ובדיון על תענית אסתר זכר לתענית שהתענו בימי מרדכי ואסתר.

6 מהדו' דנה עמ' 204, עמ' 220, עמ' 237, עמ' 290 (פעמיים), עמ' 292; מהדו' זנה עמ' 216.

7 לסקירה מקיפה של חלקי החיבור, שישנם בידנו ושאבדו, ומבנה החיבור, ראה: הרב דוד יוסף, 'מבוא לספר 'המספיק לעובדי ה'' ואופי החיבור', בית אהרן וישראל, רלו (כסלו-טבת תשפ"ה), עמ' קלז-קעט.

8 מהדו' דנה עמ' 293.

9 מאחר שסופר כתב היד העתיק את מדרש דוד מכתיבתו של סופר אחר שהיה מאוחר לרבי דוד הנגיד בכשמונים שנה וכאמור, נצטרך לתלות את הטעות בסופר הראשון או במי שקדם לו.

10 לזיהוי קטע זה עם ספר המספיק יחד עם קטעים נוספים מידו של אותו סופר, ראה י' פנטון, 'תורת הדבקות', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 115.

משום אבלות או משום עינוי, שדנו בו הלומדים בדעת הרמב"ם, וכעת מתבררות סוגיות אלו ממשנתו של בנו, ובטעמי קביעת תענית אסתר סמוך לימי הפורים ואם היא משום תשובה או משום זכר לנס והנפ"מ בזה; בחלק המנהג וההלכה - במנהג הנחת תפילין של יד בלי תפילין של ראש בתשעה באב, ובתענית בין השמשות בשאר תעניות מלבד תשעה באב; בדרך העבודה - על מקום התעניות והצומות במשנת חסידי מצרים, בחלק דברי הימים - זמן תענית תמוז בימי בית ראשון, עניין הגדרת צומות "מגילת תענית" כצומות הפרושים, שמה של העיר ביתר והיחס לדרשות המגילה שבסוף פ"ק דמגילה. ועוד עניינים רבים כפי שעיני המעיין תחזינה מישרים.

סימני המהדורה: **א** - כ"י שטרסבורג 4035; **ב** - כתב יד פטרבורג Evr.-Arab. I 2925. המופיע במקור בלה"ק מופיע בתרגום בהדגשה, כנהוג.

מהדורה - מקור

[א 19א] פצל פי אלתעניות

אלציאם מנה פרץ מדברי תורה ומנה חובה מדברי סופרים ומנה תורע ותעבד. והלא אלתורע ואלתעבד קד יכון מבאדיה ונהאתיה תורעא וקד יכון מבדאה תעבדא אכתיארא ויציר לזומה פרצא מתעיינא מדברי תורה.

ואלציאם אלמפרוץ עלינא דבר תורה הו יום ואחד פי אלסנה והו צום כפור. ואלציאמאת[11] אלאזומה לנא מדברי סופרים הי כמסה איאם פי כל סנה. והי אלדי אסתסנת ישראל צומהא מד כרב בית ראשון.

אולהא עשירי בטבת והו אליום אלדי חאצר פיה נבוכדנצר ירושלם.

ותאניהא שבעה עשר בתמוז והו אליום אלדי פתח פיה טיטוס הרשע ירושלם בזמן החרבן השני. ולא שך אן ישראל כאני יצומו קדימא תאסע תמוז לאנה אליום אלדי פתח פיה נבוכדנצר ירושלם פי חרבן ראשון כמא תבין פי ספר מלכים וספר ירמיה. וקד תבין פי ספר זכריה אנהם כאנו יצומו פי הדא אלשהר ומא כאנו יצומו עלי חרבן שני אלדי לם יקע בעד. ויתרכו אלצום עלי חרבן ראשון אלדי וקע. וקד נץ פי אלתלמוד איצא אן חרבן ראשון פתחת ירושלם פיה פי תאסע תמוז כמא נץ פי אלנביאים. ואן קולהם ז"ל פי אלמשנה אן פי שבעה עשר בתמוז הבקעה העיר ען בית שני. פלמא וקע פתח ירושלם פי אלמרה אלתאניה בימי טיטוס הרשע פי סאבע עשר אלשהר נקל אלחכמים ז"ל אלצום אלסאבע עשר אלשהר לאן צרות האחרונות משכחות את הראשונות. ולאן פי הדא אלנהאר תואלת פיה צרות אחרות כמא נצת אלמשנה. וצום אליומין ראו אנה טורח על הצבור. ולם יזומוא בדלך. פצאר צום שבעה עשר בתמוז חובה מדברי סופרים עלי כל אחד. וצום תאסעה פי דרגה תעניות אלפרושים אלמסטורה פי מגלת תענית. אלדי מן שא אן יתורע בצומהא או יצום בעצהא כאן לה אגרא עלי קדר נייתה ואגתהאדה ומן אכל בהא לם יכון בלאזם.

ותאלתהא תשעה באב והו אליום אלדי אחרק פיה אלמקדש בעונותינו הרבים פי אלדפעתין. אלאולי פי איאם נבוכדנצר בדי אלאחריק[12] מן אכר נהאר אלתאסע ואתצל פי טוב אליום[13] אלעאשר אלדי נץ פי ספר ירמיה אן כאן אלאחריק פיה כמא [19ב] ביין אלנקל למא [קאלו פי אלתלמוד אן] פי איאם טיטוס אחרק איצא פי אלתאסע. והלא אליום אלמוכן לנו [לפור]עונות אעני תאסע אב תואתר פיה עלי אלמלה שדאיד אכר כמא נצת אלמשנה. חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף אפסטומוס את התורה והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו של יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה בית תיר ונחרשה העיר.

ופי ראבעהא אלדי הו תאלת תשרי הוא אליום קתל פיה גדליה בן אחיקם בעד חרבן ראשון.

ובאמסה אלדי אסתסנתה ישראל פי תאלת עשר אדר זכר לציאם אבותינו בימי מרדכי ואסתר כל אלמגלה כל ובאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וועקתם. ורתב דלך פי תאלת עשר אדר. ואן כאן צום מרדכי ואסתר ובני שושן פי לאמס עשר ניסן איאם פסח כמא דל דלך נץ אלמגלה וכמא בינוא אלחכמים פי אלתלמוד. אמא נץ אלמגלה פאנה ידל מן כלאמהא עלי אן כתב המן באלגזירה כתבת פי תאלת עשר ניסן ובעתת פי דלך אלנהאר או פי גירה ורסם במצמונהא פי שושן כמא קאל והדת נתנה בשושן הבירה ענד נגאז נץ אלכתב ותסייר נסכתהא וענד מא רסם במצמונהא פי שושן וסיירת נסכהא אלי בקייה ממלכה אחשורוש עמל מרדכי מא נץ מן שק תיאבה ולבס אלשק ואלאפר וצראכה פי וצט שושן ומראסלתה לאסתר ווקעת אגובתהא לה אלדי נהאיתהא נצב לצום ואלתאביד ואלבאלגה ואלאגתהאד פיה ופי טיה לילא ונהארא טלבה לאלרחמה מן מלך מלכי המלכים אלדי בידה קלב מלך

11 מכאן העתיק גם בקטע ב, בדילוגי משפטים בודדים.
12 אלחריק] ליתא א
13 אליום] ליתא א

בשר ודם וימילה כיף ישא פלגי מים לב מלך ביד יו"י אל כל אשר יחפוץ יטנו. קבל מלאטבה אחשורוש. ולם יוכר מרדכי ע"ה דלך בל באדר אליה בק' ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר. פבאל צרורה כאן צומהם פי טי איאם אלפסח.

ואמא תביין אלחכמים ז"ל דלך פהו קולהם פי דרש אלמגילה אלמסטור פי גמר מגילה פי דרש ויעבר מרדכי מלמד שהעביר יום טוב ראשון של פסח בתענית ודהב דלך פי תאלת עשר אדר לוגהין. אחדהמא אן מא כאן ימכן אן יקבע צום לדורות פי איאם חג ושמחה של תורה אלתי צאמוא פיהא פי דלך אלומאן בחסב נאולה וקתיה והואי ונדחה ידחה לוקת תדבאר גמלה אלקצה תתדכר אל [20א] שדה וסבב אלפרג פי י"ג אלשהר באלצום ויתדכר אלפרג וישבר לללה עליה פי י"ד בקראה אלמגלה ואלשמחה. ואלוגה אלתאני אן ליס צומנא תדבאר לצום אסתר ומרדכי והיהודים אשר בשושן פקט פכאן ירתב פי וקת אללדי צאמו פיה. בל תדכרא לצום גמלה אלמלה אללדי אלנץ פיה ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יוצע לרבים. ולם תכון אלציאמה פי וקת מתפק [ב ב] בל כל מוצע ומוצע פי אלוקת אללדי וצלהם פיה כבר אלגוירה. פרתבו אלצום פי וקת אחד מתפק מעיין לגמלה אלמלה תדכרהא לתלך אלציאמאת אלמכתלפה ואגוד אלתרתיב ואנצמה אן יסנד דלך ליום פורים.

פהדה כמסה איאם צומהא מדברי סופרים.[14] ותם ציאמאת אכר תתעיין מדברי סופרים בחסב אלט?[ר]איד אלואעקעה ולים להא יומא מחדודא ווקתא ראתבא פי כל סנה תלום פיה מתל הדה אלכמסה איאם. בל קד תעיין פי סנין מתראדפה וקד יסתגני ענהא פי עדה סנין. והדה אלציאמאת אלמשאר אליהא מנהא לאלצבור ומנהא לאליחיד. אמא אללי ללצבור פהי אלצום עלי תאביר אלאמטאר ועלי אפאת אלתי תלחק אלזרע ועל אלובא ונחו דלך ממא אסתופא פי אלמדוונאת אלפקהייה. ואלתי לליחיד פהי כתעניות חלום.

ואמא צום אלתורע ואלתעבד ואלתברע. פמנה נדר ומנה נדבה. אמא אלנדבה פכמן יתברע בצום יום או איאם או יטוי ליללא ונהארא או יצום גמעה או שהרא או סנה או בקייה עמרה כל ואחד בחסב אלתאהדה פי דלך כמא סנדכרה.

אמא אלנדר פמבראה אכתיארי לאנה לא ילום אלמתשרע אן ינדר כמא בין לנא אלכתאב דלך בתורתינו הקדושה וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא. לכנה אן ינדר צום יום מעלום או איאם מעלומה או שהר או סנה או אקל או אכתר. או עקד נדרה בחאל מא מתל אן יכון לה מריצא פינדר עליה צום יום עאפיתה או מסאפרא וגדר עליה יום וצולה אנה יצום ונחו דלך. פקד לזמה מא נדרה וצאר הדא אלצום לאזמא לה מן התורה לקול אלכתאב לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. וקאל איצא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת. כסאיר אלנדור אלתי [20ב] וקע אלקול עליהא פי מוצעהא.

ובעד הדה אלמקדמה פלנקול פי הדה אלכאמסה מא נחסב גרץ כתאבנא.

אמא צום כפור פקד תקדם אלקול פי לזומה וגרצה פי אלפצל אלמפרד לה. ואמא אלכמס ציאמאת אללאזמה לנא מדברי סופרים פי כל סנה פיכתץ תשעה באב מנהא באן לאזם צומה פי חמשה ענויים באלזאם צום כפור. אעני אנה אסור באכילה ושתיה ורחיצה וסיכה של תענוג ותשמיש המטה ונעילת הסנדר. ולילו אסור ביומו ובין השמשות שלו אסור. ולדלך ילום אן לא יוכל פי שמיני באב אלא חתי תגרב אלשמס. ומד תגרב אלשמס חרם אלאכל ואלשרב ולומה בכייה אלעניים ליללא ונהארא. ולא יבול אלפטר אלי אן תטלע תלאת כואכב מתוסטה בעד גרוב אלשמס ליללה אלעאשר. ואלחואמל ואלמראצע יזומהם צומהא. ולם יגז אן יפטרה אלאצגיר אלסן או מריץ מטר יכשי עליה מן צומה סכנה.

ומעלום אן אלתשדיד פי הדא אלצום הו לעצם אלנאולה אלתי עוקבנא בהא פיה לתשדיד אלתחזן אספנא עלי מא עדמנאה והזנא עלי דנובנא אלתי אוגבה עקובתנא כמא חל בנא ליכון דלך כאסרא לנפוסנא ומחרכה לנא ללתובה אלתי ירגא בהא פרגנא כמא ועדנא וקאל או אז יבנע לבבם הערל ואז ירצו את עונם. ובחסב דלך רתב פי הדא אלצום קבאלה צורה אבלות מצאפא אלי אלצום ובקייה אלעניים אלתי תקדם לכרהם. פאלום תלמידי חכמים בתבטל אשנאלהם פיה פי כל מכאן ומכאן תשבהא באלאבל אללדי הו אסור בעשיית מלאכה. ואלזק אמר אלגמהור פיה פי מעני אלמלאכה באלמנהג וקאלו כל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם. וחד לתלמידי חכמים אן לא יסלמי עלי בעצהם בעץ פיה ולא ירדון עלי מן סלם עליה אלא בשפה רפה וכובד ראש. וחרם פיה דרס אלתורה או אלנביאים או אלכתובים וקראה משנה ואלתלמוד ואלהלכות ואלהגדות. קאלו ז"ל לאן פקודי יו"י ישרים משמחי לב. בל יקרא פי איוב וקינות ודברים הרעים שבירמיה. ותבטל פיה אלאואאד אלצאר מן אלתעלים עגד מלמד תינוקות. ובעץ אלחכמים ימתנע פיה מן לבאם אלתפלין של ראש לקול אלכתאב נפלה עטרת ראשינו אוי נא לנו כי חטאנו. וקאל פי אלאבל פארך חבוש. ואן פאר אלא תפלין של ראש. כל הדא תחזנא...[15]

[ב ב] ופי אלציאמאת חתי פי הדה אלארבעה לא יגז אן יתלדד במתל דכול אלחמאם לגיר צרורה או שם אלריאחין ואטיב או אלתנזה פי אלבסאתין ונחו דלך, לאן הדא מנא פי ללצום וצד אלקצד בה.

ויחתאג פי אלצום אלי עקד אלניה ואללתזאם בה באללפט מן קבל יום אלצום באן יקול ערב יום הצום למחר אהיה בתענית. וקאלוא אן צומא לא תעקד לה אלניה וילתזם בה מן קבלה ליס בצום, כל תענית שלא שקעה עליה חמה אינה תענית.

ואעלם אן אלמנע אללי מנעוה ז"ל מן אלצום פי אלסבת ואלעיד ונחוהמא אנמא הו למן יצום תברעא או לקצי נדר גיר מחדד אלוקת. אמא אן כאן ללנדר וקת מעין ואתפק דלך אלוקת פי אחד הדה אלאיאם אעני אלסבת ויום טוב וחולו של מועד וראש חדש ופורים, פלא יקאל יגוז אן יצום פיהא בל ילום אן יצום פיהא ולא יגוז תאביר אלצום לבעדהא. מתל דלך אן יכון ... אן יום יצאפא ולדה מן מרצה או יול אבוה מן ספרה או ימלק מן סגנה יצום מתלה מן דלך אלשהר פי כל סנה בקיה עמרה. ואתפק דלך אן כאן יום ראש חדש אדר

14 כאן פסק המקצר שבקטע ב מהעתקתו, והיא חוזרת לאחר סיום קטע א.
15 כאן מסתיים קטע א.

מתלא. פילומה יצום ראש חדש אדר כל שנה בקיה עמרה. וכדלך לו אתפק פי אלסבת או פי יום טוב ועלי דלך כאן יקאם פי חנוכה ופורים לולא מא סטרה אלפקה פי דלך. ולא יגם תקים דלך עלי אחד אלתעניות אלתי אדא אתפק אחדהא ביום השבת ידחה למחר לאן תלך אלציאמאת לזומהא מדברי סופרים ולדלך תדחה בתרתיבהם הם אלדי אלזמו והם אלדי דחו. ואמא ציאם אלנדר לזומה מדאוריתא מוצא שפתיך תשמר.

ולא תגלט פי צום אלנדר יתבן אן יגו פיה אלפטר בין השמשות מתל עשירי בטבת ו"ז בתמוז ונחוהמא לאן תלך מדברי סופרים ובין השמשות ספק וספיקא דרבנן לקולא. ולולא תתקילהם פי ט' באב כאן יק' בין השמשות שלו מותר איצא לאנה לים מדאוריתא. אמא צום אלנדר פאנה בין השמשות שלו אסור ולא יחל פיה פטר עד צאת הכוכבים לאן ספיקא דאוריתא לחומרא.

תרגום

פרק בתעניות

הצום - יש ממנו חובה מדברי תורה, יש ממנו חובה מדברי סופרים, ויש ממנו התנדבות ועבודה. התנדבות ועבודה זו - יש שהיא התנדבות מתחילתה ועד סופה, ויש שתחילתה עבודה מרצון וחיובה נעשה חובה הכרחית מדברי תורה.[16]

הצום המוטל עלינו מדבר תורה הוא יום אחד בשנה, והוא צום כפור. והצומות המחייבים אותנו מדברי סופרים הם חמישה ימים בכל שנה. והם אשר ישראל נהגו לצום אותם מאז חורבן בית ראשון.[17]

הראשון מהם הוא עשירי בטבת, והוא היום שבו צר נבוכדנצר על ירושלים.[18]

והשני מהם שבעה עשר בתמוז, והוא היום שבו הבקיע טיטוס הרשע לירושלים בזמן החרבן השני. ואין ספק שישראל היו צמים בעבר בתשעה בתמוז, כי הוא היום שבו הבקיע נבוכדנצר לירושלים בחורבן ראשון, כפי שמתבאר בספר מלכים וספר ירמיה (נב, ו). וכבר התבאר בספר זכריה (ח, יט) שהם היו צמים בחודש זה, ולא היו צמים על חורבן שני שעדיין לא התרחש. ועזבו את הצום על חורבן ראשון שכבר אירע.[19] **וכבר נאמר בתלמוד גם כן שבחורבן ראשון נפרצה ירושלים בתשעה בתמוז, כפי שנאמר בנביאים. ושדברי החכמים ז"ל שאמרו במשנה שבשבעה עשר בתמוז הבקעה העיר הם על בית שני.**[20] **וכאשר אירעה פריצת ירושלים בפעם השנייה בימי טיטוס הרשע בשבעה עשר לחודש, העבירו החכמים ז"ל את הצום לשבעה עשר לחודש, כי צרות האחרונות משכחות את הראשונות. ומשום שביום זה נמשכו בו צרות אחרות, כפי שציינה המשנה.**[21] **וראו שצום בשני הימים הוא טורח**

16 חלוקה זו של התעניות אינה נזכרת במשנה תורה, ויסודה במשנת רבינו, ראה למשל שו"ת ראב"ם סי' סב.

17 ראש השנה יח, ב; רמב"ם תעניות ה, א.

18 ראש השנה שם, רמב"ם שם, ב.

19 היינו שלאחר חורבן בית שני עזבו את יום הצום שהיה על חורבן בית ראשון.

20 תענית כח, ב: הובקעה העיר בשבעה עשר הוה, והכתיב 'בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר' וכתיב בתריה 'ותבקע העיר' וגו'. אמר רבא לא קשיא, כאן בראשונה כאן בשניה, דתניא בראשונה הובקעה העיר בתשעה בתמוז בשניה בשבעה עשר בו.

21 בגמרא לא נתבאר למה קבעו את התענית ביום חורבן העיר בשנייה ולא ביום שבו הובקעה בראשונה. הטור (סוף סי' תקמט) התקשה בזה וכתב שכיון שבשנייה הובקעה בי"ז תקנו להתענות בי"ז בו לפי דחורבן בית שני חמיר לן ומ"מ צום הרביעי הוא להבקעת העיר ולצרות שהוכפלו בו, ע"כ. ונראה שכוונתו כדברי רבינו שחורבן הבית השני חמור יותר כיון שצרות אחרונות משכחות את הראשונות. וכן הוא בפירוש הר"י מלוניל (ר"ה שם): דחורבן שני עדיף לן, שהיא אבילות קרובה, כיון דאשכחן תענית באותו חדש עצמו. פירוש הר"י מלוניל הועתק במצרים בזמנו של רבינו, ועבותות ידידות חיברו בין בית הרמב"ם לבין הר"י מלוניל.

על הצבור, ולא חייבום בכך.[22] **וכך נעשה צום שבעה עשר בתמוז לחובה מדברי סופרים על כל אחד, וצום התשיעי [בתמוז] במדרגת תעניות הפרושים המפורטות במגילת תענית**[23]**, אשר מי שירצה להתנדב בצומם או לצום בחלקם, יש לו שכר לפי כוונתו והשתדלותו, ומי שיאכל בהם אין עליו תביעה.**

והשלישי מהם תשעה באב, והוא היום שבו נשרף המקדש בעונותינו הרבים בשתי הפעמים. הראשונה בימי נבוכדנצר, התחילה השריפה מסוף יום התשיעי ונמשכה לאורך העשירי, אשר נאמר בספר ירמיה (נב, יב) שהשריפה הייתה בו, כפי שביארה המסורת כאשר [אמרו בתלמוד כי] בימי טיטוס נשרף גם כן אז, כלומר בתשיעי.[24] **ויום זה הוא המוכן לנו [לפור]ענות, כלומר תשעה באב, הצטברו בו על האומה צרות אחרות, כפי שציינה המשנה (תענית פ"ד מ"ו): חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף אפסטומום את התורה והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב נגזר על אבותינו של יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה בית תיר**[25] **ונחרשה העיר.**

והרביעי מהם, שהוא שלישי בתשרי, הוא היום שנהרג בו גדליה בן אחיקם אחרי חורבן ראשון.[26]

והחמישי מהם, שנהגו ישראל בשלושה עשר אדר, זכר לצום אבותינו בימי מרדכי ואסתר, כפי שנאמר במגילה, כפי שנאמר: וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם (אסתר ט, לא).[27] **ונקבע בשלושה עשר אדר, אף על פי שצום מרדכי ואסתר ובני שושן היה בחמישה עשר ניסן בימי פסח, כפי שמורה על כך לשון המגילה וכפי שביארו החכמים בתלמוד. אשר ללשון המגילה, הרי הוא מורה מדבריה על כך שכתבי המן בגזירה נכתבו בשלושה עשר ניסן ונשלחו ביום זה או באחר, ופורסם תוכנם בשושן, כפי שנאמר: והדת נתנה בשושן הבירה (אסתר ג, טו). עם הוצאת נוסח הכתבים והעברת העתקיהם, ועם**

---

22 כ"כ ר"י מלוניל שם: ושני ימים של תענית לא רצו לגזור מפני טורח צבור. וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה): ומיהו בתשעה בו אין מתענין שלא רצו לגזור עליהם להתענות בתשעה ובשבעה עשר בו, דארבעה צומות קבלו עליהם ואין מטריחין על הצבור יותר מדאי.

23 גדר מחודש זה שתעניות המוזכרות במגילת תענית הם "תעניות פרושים", נמצא בדברי רבינו גם בשו"ת סי' סב: הנה תעניות הפרושים הכתובים במגלת תענית ורוב מעשה החסידות אינו חובה אלא חומרא והמחמיר על עצמו בזה ובכיוצא בו תבוא לו ברכה הואיל והוא לשם שמים ודרך עבודת ישראל, ככתוב 'בואו נשתחוה ונכרעה', 'רוממו ה' אלהינו והשתחוו' וכו', ע"כ. וע"ע במה שציין ר"ע הילדסהיימר בה"ג דפוס ירושלים, א, עמ' 396, הערה 6.

24 תענית כט, א: אי אפשר לומר בשבעה שהרי כבר נאמר בעשור, ואי אפשר לומר בעשור שהרי כבר נאמר בשבעה, הא כיצד בשבעה נכנסו נכרים להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, ותשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו.

25 כעין כתיב זה בכמה כ"י של הרמב"ם פ"ה ה"ג, עיי' שנו"ס במהדורת רש"פ. כמסירה זו - "בית תיר" - ברבינו חננאל ר"ה יח, ב, ובמקומות נוספים שצויינו ע"י ריי"ש שפיגל, דרשות תלמיד הרא"ש על התורה, מהדורת בית אהרן וישראל, ירושלים תשפ"ב, עמ' 97, הערה 643.

26 ראש השנה שם, רמב"ם שם.

27 רמב"ם שם, ה. ומקורו בפירוש רס"ג לאסתר (סוף פרק ט). בשאלתות (ויקהל סז) כתב גם כן שמתענים בו, אך לדעתו טעם התענית הוא משום ששלשה עשר זמן קהילה לכל, שנאמר 'ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם ביום שלשה עשר לחדש אדר', מאי קהילה יום תענית, ומאי יום כניסה שמתכנסים בו ויושבין בתענית ומבקשים רחמים. וכן הביא הרא"ש (מגילה פ"א סי' א) בשם רבינו תם.

פרסום תוכנם בשושן והעברת העתקיהם לשאר ממלכת אחשורוש, עשה מרדכי את מה שנאמר עליו, בקריעת בגדיו ולבישת השק והאפר וצעקתו באמצע שושן ושליחתו את השליח **אסתר**, והגעת תשובתה אליו, שסופה קביעת הצום, הדגשתו וההפלגה בו וההתאמצות בו ובתוכו לילה ויום, בבקשת הרחמים ממלך מלכי המלכים, **אשר בידו לב מלך בשר ודם, ויטהו כרצונו: פלגי מים לב מלך ביד ה' אל כל אשר יחפוץ יטנו** (משלי כא, א), לפני פנייתה לאחשורוש. ולא איחר מרדכי ע"ה זאת, אלא מיהר לעשותו, כפי שנאמר: **ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר** (אסתר ד, יז). ובהכרח היה צומם במהלך ימי **הפסח**.[28]

ובאשר לביאור החכמים ז"ל לזאת, הרי הוא אמירתם בדרשת המגילה הרשומה בגמרא מגילה[29], **בדרשת ויעבר מרדכי** (טו, א): **מלמד שהעביר יום טוב ראשון של פסח בתענית.** והועבר זה לשלושה עשר **אדר** משני טעמים. האחד, כי לא היה אפשר לקבוע צום לדורות בימי חג ושמחה של **תורה** שבהם צמו באותו הזמן לפי המקרה של אותה עת. והואיל ונדחה, יידחה לזמן זכרון כלל הסיפור, וייזכרו הצרה וסיבת הישועה בי"ג לחודש בצום, ותיזכר הישועה ויישא תודה לה' עליה בי"ד בקריאת המגילה והשמחה. והטעם השני, שאם היה הצום שלנו רק לזכר צום **אסתר ומרדכי והיהודים אשר בשושן בלבד**, היה נקבע בזמן שצמו בו הם. אלא שנקבע הצום לזכר צום כלל האומה, אשר נאמר עליו: **ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יוצע לרבים** (אסתר ד, ג). ולא היה הצום בזמן מוסכם אלא בכל מקום ומקום בזמן שהגיע אליהם בו דבר הגזירה. ולכן קבעו את הצום בזמן אחד מוסכם מסוים לכלל האומה לזכרון הצומות האלו השונים. והנכון בסידור ובהתאמה הוא שיסמכו זאת ליום **הפורים**.[30]

---

28 רבינו אינו קובע בהחלט באלו ימים היתה התענית, אלא שבעל כרחך היתה בפסח. במדרש (אסת"ר ח ז) אמרו: שלשת ימים אלו הן, י"ג וי"ד וט"ו בניסן. ולדעת רש"י ועוד ראשונים התענו י"ד ט"ו וט"ז בניסן.

29 מדברי רבינו נראה שכל אגדות דרשת מגילת אסתר שבסוף פרק קמא דמגילה, הן "דרשת המגילה", שקבעוה שם.

30 רבינו נתן שני טעמים לכך שלדעת הרמב"ם שהתענית היא זכר לתענית מרדכי ואסתר, מכל מקום אין מתענים ביום שבו התענו אלא בי"ג באדר. האחד משום שאי אפשר להתענות בפסח שבו התענו אז, והשני שיהודי כל מקום ומקום התענו ביום אחר, וביקשו לקבוע תענית ביום אחד לכולם. כטעם הראשון כתב גם מהרי"ל בשו"ת (סי' קי): כמו תענית אסתר לפי המיימוני אעפ"י שתעניתה היה בניסן ביום טוב ראשון של פסח ומשום דאי אפשר מקדימין ליה, ע"כ. אך גדרו של רבינו הפוך מגדרו של מהרי"ל. לדעת מהרי"ל התענית בחודש אדר היא הקדמת התענית של חודש ניסן שאחריו, ובתעניות כאלו שאין בהן צד פורענות אפשר גם להקדים את התענית ואין צריך לאחר אותה. אך רבינו כתב שכיון שנדחתה התענית דוחין אותה עד חודש אדר, ולדעתו גדרה של התענית הוא תענית דחויה, ומתענים בחודש אדר זה במקום חודש ניסן שקדם לו. ויתכן שחולקים בגדר תענית זו, דמהרי"ל סובר כראבי"ה (סי' תקנט, והובא במרדכי מגילה רמז תשעו), שתענית אסתר אינה פורענות ואין אומרים בה אקדומי תעניתא לא מקדמינן. וכתב ראבי"ה שלכן מקדימים אותה ליום חמישי כשחל פורים ביום ראשון. וטעמו משום שתענית זו היא זכר לנס, וכמו שהרחיב במשנת יעב"ץ (או"ח סי' עו). אבל רבינו סובר שביסוד התענית אין הבדל בינה לשאר תעניות, ואף היא משום תשובה על עוונותינו ועוונות אבותינו, כמו שהוכיח בשו"ת בית דוד משאלוניקי (ח"א סי' תעה ד"ה הגם) מסדר דברי הרמב"ם. ולכן גם בו שייך העניין שאין להקדים פורענות אלא לאחר אותה, וכמבואר במסכת סופרים (פי"ז ה"ג). ולפי זה מה שמקדימים את התענית ליום חמישי, מתבאר באופן אחר מדברי הראבי"ה, והוא משום שאין זה כלל גדר של הקדמה, אלא שעיקר זמנה של התענית הוא בניסן והיא נדחית והולכת עד י"ג באדר, וכשחל בשבת דוחין אותה מעט פחות, רק עד י"א באדר, אך אין זו הקדמה אלא דחיה מועטת יותר.

הרי אלו חמישה ימים שצומם מדברי סופרים. וישנם צומות אחרים שנקבעים מדברי סופרים לפי המאורעות המתרחשים, ואין להם יום מוגדר וזמן קבוע בכל שנה שהם מחייבים בו כמו חמשת הימים האלה. אלא פעמים שהם נקבעים בכמה שנים זו אחר זו, ופעמים שאין צורך בהם במשך מספר שנים. וצומות אלה שהוזכרו - מהם לציבור ומהם ליחיד. אשר לאלה שלציבור, הם הצום על עיכוב הגשמים ועל המכות הפוגעות בזרעים ועל המגפה וכדומה,[31] ממה שנתבאר בספרי ההלכה. ואלה שליחיד, הם כתענית חלום.[32]

ובאשר לצום ההתנדבות והעבודה והנדבה, ממנו נדר וממנו נדבה. אשר לנדבה, הרי היא כמי שמתנדב לצום יום או ימים או מתענה לילה ויום, או צם שבוע או חודש או שנה או שארית חייו, כל אחד לפי התאמצותו בזה, כפי שנזכיר.[33]

אשר לנדר, ראשיתו היא רשות, כי אין המחויב במצוות מחויב לנדור, כפי שביאר לנו הכתוב זאת בתורתינו הקדושה: **וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא** (דברים כג, כג). אבל אם ינדור צום יום ידוע או ימים ידועים או חודש או שנה או פחות או יותר, או יקשור את נדרו במצב מסוים, כגון שיהיה לו חולה וינדור עליו צום ביום החלמתו, או נוסע וינדור עליו ביום הגעתו שיצום, וכיוצא בזה - הרי חייב במה שנדר, ונעשה צום זה מחייב אותו מן התורה, כדברי הכתוב: **לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה** (במדבר ל, ג). ואמר גם: **מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת** (דברים כג, כד). כשאר הנדרים אשר נאמרו עליהם דברים במקומם.[34]

ולאחר הקדמה זו נאמר בחמישה אלה מה שנחשב ממטרת ספרנו.

אשר לצום כפור, כבר קדמו הדברים בחובותיו ומטרתו בפרק המיוחד לו.

---

31 תענית פ"ק, רמב"ם תעניות פרק ג.

32 שבת יא, א; רמב"ם תעניות א, יב.

33 דברי רבינו בזה בסיום פרק התעניות לא באו לידינו. ונביא בזה מדבריו במקומות אחרים בעניין מהות התענית ומעלתה. בספרו המספיק לעובדי ה' בפרק על הפרישות כתב: אשר לצום, הוא אימון טוב לפרישות, אך רק כאשר נשלמו כמה תנאים. מהם, שלא יהיה בזמן הקיץ מחמת חום מזג האוויר, כי הוא עלול לגרום לחולי. ובכזה נאמר: "כל היושב בתענית נקרא חוטא" (תענית יא, א), כפי שביארנו בחלק השני של ספר זה בפרק התענית. ומהם, שלא תעריב להתחיל את הצום עד שתשבע, שלא תשב במצב הצום חושב ומתכנן את האופנים השונים שבהם תשבור את תעניתך בסוף הצום, כמצב רבים מהצמים מהמתחזים לשומרי מצוות. כי בכזה נאמר: "יצא שכרו בהפסדו" (עיין אבות ה, יא-יב), או יגבר בחלק מהמצבים הפסדו על שכרו, ע"כ. עוד כתב בפרק על השליטה בכוחות: לפי זה תשקול את מצבי נפשך: אם ראית שהיא מאירה בצום - צום, ואם ראית שהיא סובלת את הרעב - רעב. ואם יצווה אותך ה' יתעלה בהשגחה ממנו, כמו שציווה את נביאיו, לרעוב מספר ימים - עשה זאת, עד כדי כך שאם היה אפשר להמשיך לחיות בלי אכילה ושתייה, היית עושה זאת. ותנאי הצום, בין כשהוא יום אחד או ימים רבים, או הרעב, הוא שלא תהיה במצב הצום רזה בגוף, עייף בנפש, ריק במחשבה, קפוא ברעיון, חלש הרצון, כי זה הפך המטרה. ועל כזה נאמר: "היושב בתענית נקרא חוטא" (תענית יא, א, רבי אלעזר הקפר). כמו שהצם בערנות ורצון ואור נפש ותוספת טוהר ושחרור מעכירות, אם הוא סובל זאת מצד מזגו או מצד אימונו ועזרת ה' יתעלה, נאמר עליו: "כל היושב בתענית נקרא קדוש" (שם, רבי אלעזר), כפי שרמזנו לכך במה שקדם. ולפי זה יהיה האימון לכך בהדרגה, עדיף מהכניסה אליו בבת אחת, ומיעוט האכילה עדיף מהצום. וכבר קדם לנו בכך בכמה פרקים, לכן נקצר בהרחבה בו, ע"כ. בדבריו אלו נזכר עניין תענית של כמה ימים, בדומה לנמצא כאן.

34 ההפנייה היא כפי הנראה לפרק על הנדרים, מהדו' דנה עמ' 298.

ואשר לחמשת הצומות המחייבים אותנו מדברי סופרים בכל שנה, מתייחד תשעה באב בכך שצומו מחוייב בחמישה עינויים כחיוב צום כפור. כלומר, שהוא אסור באכילה ושתיה ורחיצה וסיכה של תענוג ותשמיש המטה ונעילת הסנדל.[35] ולילו אסור כיומו, ובין השמשות שלו אסור.[36] ולפיכך מחויב שלא יאכל בשמיני באב אלא עד שתשקע השמש. ומאז שקיעת השמש אסורים האכילה והשתייה, ומחויב בשאר העינויים לילה ויום. ואינו יכול להפסיק את הצום עד שיראו שלושה כוכבים בינוניים אחרי שקיעת השמש בליל העשירי.[37] והמעוברות והמיניקות מחויבות לצום אותו.[38] ולא הותר להפסיק אותו אלא לקטן או לחולה מסוכן שיש עליו חשש סכנה מצומו.

וידוע שההחמרה בצום זה היא בשל גודל האסון שנענשנו בו ביום זה, להגביר את ההתאבלות וצערנו על מה שאיבדנו, ועצבוננו על עוונותינו אשר חייבו את ענישתנו כפי שאירע לנו, כדי שיהיה דבר זה שובר את נפשותינו ומעורר אותנו לתשובה אשר על ידה יש תקווה לגאולתנו, כפי שהובטחנו ונאמר: או אז יכנע לבבם הערל ואז ירצו את עונם (ויקרא כו, מא). ובהתאם לכך נקבעה בצום זה במקביל צורת אבלות, בנוסף לצום ושאר העינויים שהוזכרו קודם.[39] לכן חייבו תלמידי חכמים בביטול עיסוקיהם בו בכל מקום ומקום, בדמיון לאבל שהוא אסור בעשיית מלאכה. וקשרו את עניין המון העם בו בעניין המלאכה למנהג ואמרו[40]: כל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם.[41]

והגבילו לתלמידי חכמים שלא ישאלו בו אלו לאלו לשלום, ולא ישיבו למי ששואל בשלומם אלא בשפה רפה וכובד ראש.[42] ואסרו בו את לימוד התורה או הנביאים או הכתובים וקריאת משנה והתלמוד וההלכות וההגדות. אמרו ז"ל: כי פקודי ה' ישרים משמחי לב (תהלים יט, ט). אלא יקרא באיוב וקינות ודברים הרעים שבירמיה. והפסיקו בו הילדים הקטנים מהלימוד אצל מלמד תינוקות.[43] וחלק מהחכמים נמנעים בו מלבישת התפלין של ראש, לפי דברי הכתוב: נפלה עטרת ראשינו אוי נא לנו כי חטאנו (איכה ה,

35 לשון הרמב"ם תענית ה, י.

36 פסחים נד, ב; רמב"ם שם, ז.

37 רבינו מפרש שמה שאמרו שתשעה באב בין השמשות שלו אסור הוא גם למוצאי התענית, וכ"כ בתשב"ץ קטן בהג"ה שבתחילתו. ובפמ"ג (סי' תקנג א"א סק"ג) כתב שפשוט שכן הוא. אך בשאר תעניות דעת רבינו שאין צריך להחמיר בין השמשות, וכדלהלן, ועיין שו"ת בנין שלמה לר"ש הכהן (או"ח סי' לו) שדן אם משום איתחזק איסורא צריך להתענות בין השמשות שאחריו גם בשאר תענית.

38 פסחים שם, רמב"ם שם, י.

39 מדברי רבינו נראה שאיסור הרחיצה הוא רק משום עינוי כיום הכפורים ולא משום אבלות, אך יש לדחוק שפירט כאן את מה שנוסף לאיסור מחמת גדר האבלות, ואה"נ דהרחיצה אסורה משום שניהם. עיי' מש"כ בזה בחי' הגרי"ז (הל' תעניות ד"ה והנראה).

40 מדברי רבינו נראה שמה שאמרו שהעושה מלאכה אינו רואה סימן ברכה הוא רק במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, ובפרי חדש (סי' תצו ס"ק ב אות יח) דייק מלשון הרמב"ם להיפך.

41 פסחים שם, רמב"ם שם. בדברי רבינו מפורש שאיסור המלאכה הוא מגדר אבלות ולא מדיני התענית, ובדעת אביו הרמב"ם דייק הגר"י קמינצקי באמת ליעקב (תענית ל, ב ד"ה ונבין) מפיה"מ וממשנה תורה שאיסור המלאכה הוא מגדר התענית, שעשאוהו כתענית של יו"כ.

42 תוספתא פ"ג, רמב"ם שם, יא.

43 רבינו מפרש מה שאמרו שתינוקות של בית רבן בטלים בו, שהכוונה ללימוד תורה אצל מלמד תינוקות, וכדברי המג"א (סי' תקנד סק"ב) שמה שאסור ללמוד עמהם גם בדברים הרעים הוא משום שאסור ללמוד עם אחרים בכל דבר.

טז). ואמר באבל: **פארך חבוש** (יחזקאל כד, יז). **ואין פאר אלא תפלין של ראש.**[44] כל זה להתאבל [על מה שאיבדנו].

[כ ב] ובצומות, אפילו בארבעת אלה, אין מותר להתענג בכניסה למרחצאות שלא לצורך או בהרחת בשמים וניחוחות או בטיול בגנים וכיוצא בזה, שכן זה מנוגד לצום וסותר את המטרה בו.[45]

ויש צורך בצום לקבוע את הכוונה[46] ולהתחייב עליו בדיבור לפני יום הצום, בכך שיאמר בערב יום הצום: **למחר אהיה בתענית.** ואמרו שצום שלא נקבעה בו הכוונה והתחייבות לפניו, אינו צום, **כל תענית שלא שקעה עליה חמה אינה תענית.**[47]

ודע שהאיסור שאסרו ז"ל מלצום בשבת ובחג וכדומה, הוא רק למי שצם בהתנדבות או כדי לקיים נדר שאינו מוגדר בזמן. אבל אם היה לנדר זמן מסוים, ונזדמן אותו זמן באחד מהימים האלה, כלומר **השבת ויום טוב** וחולו של **מועד** ו**ראש חדש** ו**פורים**, אין לומר שמותר לצום בהם, אלא חייב לצום בהם ואסור לדחות את הצום לאחריהם. דוגמה לכך שיהיה [אדם נודר] שביום שיתרפא בנו ממחלתו או יחזור אחיו ממסעו או ישתחרר ממאסרו, יצום כמותו מאותו החודש בכל שנה בשארית חייו. והזדמן שהיה זה יום **ראש חדש אדר** למשל. אז יתחייב לצום **ראש חדש אדר** כל שנה בשארית חייו. וכך אם נזדמן **בשבת או ביום טוב.**[48] ועל דרך זה היה נוהג **בחנוכה ופורים** לולא מה שקבעה ההלכה בזה.[49] ואין להקיש זאת למה שכאשר חלה אחת מהתעניות **ביום השבת** היא נדחית למחר, כי אותן הצומות חיובם **מדברי סופרים**, ולכן נדחים בסידורם של חכמים - הם שחייבו והם שדחו. ואילו צום הנדר, חיובו **מדאורייתא: מוצא שפתיך תשמר** (דברים כג, כד).

---

44 רבינו מדגיש את דברי אביו הרמב"ם שהמנהג היה רק שלא להניח תפילין של ראש, אבל מתפילין של יד לא היו נמנעים, וכמו שביאר בדעתו בפמ"ג (סי' תקנה א"א סק"א), וביאר רבינו שהוא משום שרק התפילין של ראש נקראים פאר.

45 יסוד הדברים ברמב"ם תענית א, יד: כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו בין שהיה מתענה עם הצבור על צרתם, הרי זה לא ינהוג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהיה שמח וטוב לב אלא דואג ואונן, ע"כ. ורבינו מבאר פרטים שונים של עידון שאין לנהוג בהם ביום התענית. וכעין נפ"מ זו שכתב רבינו לעניין טיול, הביא במשנ"ב (סי' תקמט סק"א) בשם החיי אדם: ואין התענית אלא הכנה לתשובה, לכן אותם האנשים שכשהם מתענים הולכים בטיול ובדברים בטלים תפשו הטפל והניחו העיקר.

46 לשון רבינו במקור "עקד אלניה", והוא עניין קשירת כוונת הלב. האחרונים האריכו בגדר קבלת תענית, אם היא משום קידוש היום והזמנתו (עיי' רי"ף תענית ג, ב משום 'קדשו צום', לבוש סי' תקסב ס"א) או משום שעל ידי כך חל על היום שם יום תענית (צפנת פענח שביתת עשור פ"א סוף ה"ו). ודברי רבינו מיוסדים על דברי השאילתות (קסז, מכ"י, הובא בהעמק שאלה שם אות ח): ואסור למיתב בתעניתא עד דמקבל עליו, מפניו שעונותיו דומין לו למשוי, ע"כ. וביאר בהעמק שאלה שכיון שמתענה לשם תשובה על איזה עוון, צריך שיהיה לבו נכנע וחטאתו נגדו ביותר, ולכן צריך לקבל עליו את התענית מבעוד יום. והוא כמו שמפרש רבינו שהקבלה היא כדי לקשור כוונתו למטרת התענית.

47 תענית יב, א; רמב"ם תעניות א, י.

48 כן שיטת הרמב"ם נדרים ג, ט: הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו, וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים.

49 כפי הנראה כוונת רבינו למבואר בראש השנה יח, ב: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ ורבי יהושע וסיפר, ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם וכו', אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. וכמו שכתבו נו"כ הרמב"ם שם שסוגיה זו היא מקורו של הרמב"ם.

ואל תטעה בצום הנדר ותחשוב שמותר בו להפסיק בין השמשות, כמו עשירי בטבת וי"ז בתמוז וכדומה, כי אלה מדברי סופרים, ובין השמשות ספק, וספיקא דרבנן לקולא. ולולא מה שהחמירו חכמים בתשעה באב, היה מן הדין לומר שבין השמשות שלו מותר גם כן, כי הוא אינו מדאורייתא.[50] אבל צום הנדר, בין השמשות שלו אסור, ואין להתיר בו הפסקה עד צאת הכוכבים, כי ספיקא דאורייתא לחומרא.[51]

★ ★ ★

50 אך כיון שהחמירו בו, גם בין השמשות שלו אסור, וכנ"ל ד"ה ואשר לחמשת.

51 הרמב"ן בתורת האדם (שער אבילות ישנה) כתב שבתענית יחיד בין השמשות מותר, אך יתכן שכוונתו לד' התעניות מלבד תשעה באב, כמו שכתב בשפת אמת (תענית יב, א), אבל תענית יחיד אסורה בין השמשות, ולכך הכוונה בדברי הגמרא שכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, וכמו שכתב הסמ"ק (סי' צו, הובא בב"י סי' תקסב) בשם רבינו אלחנן.

רבי שלמה בן ישועה זלה"ה

פירוש להלכות תפילה והשגתו על רבי אברהם בן הרמב"ם בדין נטילת ידים בת"ב וביוה"כ

בעריכת הרב דוד יוסף

בגליונות הקודמים ראו אור בס"ד מספר מאמרי גנוזות מתורת רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו הגדול "המספיק לעובדי השם" לרגל עבודת ההדרה מחודשת וכוללת של כל חלקי וקטעי החיבור שבאו בדפוס ושבכתבי יד. כמו כן ראו אור מאמרים מפירוש ספר אהבה להרמב"ם שחיבר רבי שלמה בן ישועה (מחכמי מצרים בשנת ה' אלפים פ"ג, מחכמי חוגו של הרמב"ם וצאצאיו), גם הם לרגל התקנת מהדורה של הפירוש ופרסומו לראשונה.

תוך העיסוק בכתביהם, התגלה קטע חשוב בפירוש רבי שלמה בן ישועה להלכות תפילה, אשר על ידו משתלבים שני החיבורים, ובו מתגלה יחסו של ר' שלמה לדרך פסיקתו של ר' אברהם בן הרמב"ם, כאשר גילוי זה פותח שערים ומעורר דיון בחקר דרכי פסיקת ההלכה של ר' אברהם בן הרמב"ם.

הקטע, שלא פורסם ולא נידון מעולם, מתפרסם אפוא במאמר זה לראשונה, והוא עוסק בענייני דיומא, בענין נטילת הידים לתפילה בתשעה באב וביום הכיפורים.

מלבד הערך ההלכתי והערך העיוני שבמציאה זו לחקר תורתם של תלמידי בית מדרשו של הרמב"ם, היא אף פותחת עבורנו צוהר אל דרך הדיונים ההלכתיים שהתקיימו ביניהם, אשר ערכם רב גם מבחינה מוסרית, ובהם מתגלים שלמות נפשם המחשבתית והמידותית של ממשיכי דרכו של הרמב"ם, גם תוך כדי המחלוקת ההלכתית.

נציע תחילה סקירה קצרה על השתלשלות הדברים:

הרמב"ם כותב (בהל' תפילה פ"ד ה"א) שנטילת ידים לתפילה היא מצוה מדברי סופרים המעכבת את התפילה, ומברכים עליה בתחילה ברכת "על נטילת ידים" (הל' ברכות פ"ו ה"ב). אולם, אף על פי כן כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ח) שביוה"כ ות"ב אין ליטול ידיים לתפילה, ולכן גם אין לברך על הנטילה, וכלשונו: "ביום הכיפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה, אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר שינה". דין זה הוא לשיטתו שם, שכל ברכה מברכות השחר שלא התחייב בה האדם אינו מברך אותה, ומשום כך פוסק הרמב"ם שביוה"כ ות"ב אין לברך ענט"י, משום שבימים אלו אסורה הרחיצה ולכן אסור ליטול בהם את הידיים לתפילה.

והנה בפירושו של רבי שלמה בן ישועה להלכות תפילה דן המחבר בדברי הרמב"ם והביא להם ראיה מן התלמוד, ולאחר מכן הביא בפירושו שיטה של חכם מסוים - שלא הזכיר את שמו - שחלק על הרמב"ם וסבר שנטילת ידים לתפילה מחויבת גם ביוה"כ ובת"ב. ר' שלמה הוסיף שאותו חכם אמר שעל פסיקה זו של הרמב"ם יש לקרוא את הפסוק "שגיאות מי יבין".

לאחר שהביא ר' שלמה בקצרה את דעתו של אותו חכם, כתב שלדעתו לא טעה הרמב"ם בהלכה זו, והוסיף שאף החכם שחלק על הרמב"ם בזה לא אמר זאת מתוך

קנאה וקנטור על הרמב"ם, אלא שהביאו לכך "עיונו הנובע מיראת שמים"[1] ו"אהבה המקלקלת את השורה" (כלשון ר' שלמה), כלומר שאותו חכם, חסיד היה וחסדאין מיליה, ואהבתו לה' ולעבודתו קלקלה את שורת הדין, ומתוך כך ביקש לחייב את הנטילה לתפילה אף ביוה"כ ובת"ב, שלא כדעת הרמב"ם שאסר אותה.

דברים אלו מעוררים עניין רב בשאלה מי הוא אותו חכם שכתב על דעת הרמב"ם "שגיאות מי יבין", ועליו רמז ר' שלמה, ומדוע תלה ר' שלמה את שיטתו של אותו החכם ב"עיונו שמתוך יראת שמים" ולא למשל ב"עיונו ההלכתי" וכדו'?

על אף שראשונים רבים חלקו על דעת הרמב"ם בדין זה (ראה בהערות להלן בגוף המאמר), כבר מעיון ראשון היה נראה שהלשון "עיונו הנובע מתוך יראת שמים" (שאפשר לתרגמו גם: "עיונו החסידי"), מובילה לאחד מן החסידים בחוג חסידי מצרים צאצאי הרמב"ם, אשר בוודאי שר' שלמה - כבן מצרים ותלמיד בית מדרשו וחוגו של הרמב"ם - הכיר אותם ואת דרכם, ואפשר שאף במידה מסוימת היה שייך לחוג החסידים[2], ואף את ספרו של מנהיג חסידי מצרים - רבינו אברהם בן הרמב"ם - "המספיק לעובדי השם", הזכיר ר' שלמה פעמיים בספרו. בפירושו להל' ק"ש (א, ו) כתב ר' שלמה: "ואם תרצה את השלמת פירוש ענייני קרית שמע וברכותיה, תבקש זאת מן החלק הראשון מן השני של ספר "אלכפאיה אלעאבדין" (-המספיק לעובדי השם) לרבינו אברהם החסיד בר רבינו משה הגאון ז"ל". וכן בפירושו להלכות תפילה (פרק יא) ציין לדברי ר' אברהם בספר המספיק (שהאריך לבאר את צורת הישיבה הראויה בבתי כנסיות), וז"ל: "כיצד העם יושבים בבתי כנסיות וכו', זה מבואר. וכבר הזניחו אותו ונהגו בזולתו על דרך ההתכבדות בעבודת ה'[3], לך וראה מה שאמר רבינו אברהם זצ"ל בזה בחלק השני מן המספיק".[4] בנוסף, מתוך דברי ר' שלמה עולה סימן נוסף לזיהוי אותו החכם, והוא שהחכם שחלק על הרמב"ם השתמש כלפיו בביטוי "שגיאות מי יבין".

ואכן, לאחר העיון נתגלתה התעלומה בס"ד, והתבהר שדברי ר' שלמה בן ישועה בזה מכוונים כלפי דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי השם בהלכות תפילה, שם פסק שאף ביוה"כ ובת"ב יש ליטול ידיים לתפילה והקשה על דעת אביו הרמב"ם וחלק עליו, והוסיף לבאר שאילו היה אביו קיים היה מודה לו בדין זה כדרכו של הרמב"ם שהיה מודה על האמת אף לקטן שבתלמידיו. ושם נקט ראב"ם כלפי דעת הרמב"ם את הלשון "שגיאות מי יבין", בדיוק כפי שהביא ר' שלמה בן ישועה. ועל דברי ראב"ם אלו כתב ר' שלמה, שנאמרו בעקבות "עיונו הנובע מיראת שמים", וכבר נודע שר' אברהם בן הרמב"ם הוסיף מנהגים חסידיים רבים בתפילה, כהשתחויה וכו' (ראה בהערה בסמוך), ומשום כך כתב ר' שלמה שגם דברי ר' אברהם כאן לא נאמרו אלא מתוך חסידותו ורצונו להוסיף בטהרה לפני התפילה,

1 במקור הערבי: "אעתבארה אלורעי", אעתבאר בערבית הוא עיון, התבוננות, ו"ורע" הוא יראת שמים, חרידות וחסידות.

2 ראה במאמרי בקובץ באו"י (גליון רל הע' 4) שם הוכחתי שמקום מושב ר' שלמה בן ישועה היה במצרים. וראה מה שהובא שם בשם נ' וידר ששיער שר' שלמה אף היה מחוגם של חסידי מצרים. ואכן בפירושו של ר' שלמה ניתן למצוא רמזים לכך, ויבוארו הדברים אי"ה במבוא למהדורת פירושו של ר' שלמה בן ישועה העתידה לראות אור בעז"ה.

3 כוונתו שלא נהגו בדרכי השפלות לפני ה' הראויה בעת העבודה, שכולם פונים אל כיוון התפילה, אלא הזקנים היו יושבים פניהם כלפי העם בדרך התכבדות ושררה.

4 דברי ר' אברהם על כך נדפסו במהד' דנה, עמ' 99-91.

ולכן חייב את הנטילה גם ביוה"כ ובת"ב, אך מבחינה הלכתית אין לכך מקום לשיטת ר' שלמה.

דברי ר' שלמה, ששיטת ראב"ם נגזרה מ"עיונו הנובע מתוך יראת שמים", כמובן מעוררים ענין בחקר שיטתו ההלכתית של ר' אברהם בן הרמב"ם, כאשר לכאורה יש בהם משום סמך לטענה שבהלכות רבות שכתב רבינו אברהם בספר המספיק ניכרת השפעה חסידית, והן אינן נובעות בהכרח מתוך טעמים הלכתיים.[5] בפרט נטענה טענה זו אודות דברי ר' אברהם בהלכה שלפנינו.[6]

אלא שיש לציין שבענין זה אכן כבר הקשו ראשונים רבים על הרמב"ם את קושיית ר' אברהם, וסברת רוב הראשונים להלכה היא כדעת ראב"ם שהנטילה מחויבת ביוה"כ ובת"ב, וכן נפסק גם בש"ע, ואם כן הרי ששיטת ר' אברהם בענין זה אכן מעוגנת בראיות הלכתיות, ואינה נובעת מגישתו החסידית בלבד. והדבר טעון בירור.

ראוי לציין כאן, שמלבד התועלת בבירור הסוגיא ההלכתית בשיטת הרמב"ם, הרי שניתן ללמוד רבות מאופי הדיון שבדברי ראב"ם ור' שלמה בן ישועה. חשובה עבורנו מאד היא עדותו מכלי ראשון של ראב"ם על אביו שהיה מודה על האמת גם לקטן שבתלמידיו, וכאשר העיד אף הרמב"ם על עצמו באיגרותיו. וכן בדברי ר' שלמה בן ישועה ניכר הכבוד הגדול שרחש לר' אברהם, שלמרות שחלק עליו בתקיפות מן הפן ההלכתי, הרי לא זו בלבד שלא הזכיר את שמו (וזאת בכדי לא להיכנס בכלל "המתכבד בקלון חבירו", וכדבריו המופלאים של רבינו אברהם עצמו על כך, ראה בהערה[7]), אלא אף לימד עליו זכות, שחסידותו ויראתו הביאה אותו לידי כך.

---

5 לדוגמא, ההשתחויות הרבות בתפילה, אשר רבינו אברהם האריך לבסס את היתרן למרות העולה מפשט דברי חז"ל "ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה" (ברכות לד.). וכן פסיקתו שיש לרחוץ גם את הרגליים לפני כל תפילה (מהד' דנה עמ' 69), למרות שבדברי חז"ל (שבת נ:) והרמב"ם (תפילה ד, ג) לא נאמרה רחיצת אלא בתפילת שחרית. וכן דבריו שלעתים עדיפה התפילה ביחידות מאשר בציבור (מהד' דנה עמ' 189). וכן דבריו בספר המספיק (עמ' 75) אודות העדיפות שבעמידה בעת קדושת היוצר, לעומת דברי הרמב"ם בתשובה (בלאו רסב), שהעמידה בקדושת יוצר היא מנהג בורים (אמנם לענין זה יש ליישב שכוונת הרמב"ם על הנוהגים כן בתורת חיוב).

6 ראה במאמרו של ר' כרמיאל כהן "מורשת אב בכתיבתו ההלכתית של ר' אברהם בן הרמב"ם" הע' 20, שהביא דעות הסוברות שבהלכה זו נטה ראב"ם אחרי דרכי החסידות, ולכך חלק על אביו, וכתב שם שלא מצינו התייחסות נוספת לענין זה במזרח, והוסיף וכתב שמכיון שמצינו שגדולי הראשונים שלא היו מחוג חסידי מצרים נקטו בזה כשיטת ראב"ם, הרי זו ראיה שאין לטעון טענה זו על ראב"ם. אמנם עתה נגלו דברי ר' שלמה בן ישועה שאכן טען טענה זו על ראב"ם. ומ"מ עצם טענת ר"ש בן ישועה אכן צריכה בירור לאור דברי רוב הראשונים המסכימים לשיטת רבינו אברהם.

7 את הטעם לאי הזכרת שמות החולקים בדיונים בהלכה ביאר רבינו אברהם בן הרמב"ם באריכות ובדברי חכמה נפלאים המעוררים את הלב, בקטע השייך לחלק השלישי של ספר המספיק (כת"י פטרבורג EVR I ARAB 1719 עמ' 30), שבו ביאר את ענין המתכבד בקלון חברו שאין לו חלק לעוה"ב, וז"ל: "העולם הבא הוא בית הנצח, ולכן עלינו להיזהר מהעבירות שנאסרו עלינו. נאמר כי המתכבד בקלון חברו הוא זה שמגדיל את עצמו על ידי הקטנת חברו (חיסרון חברו), כמו לתאר את חסרונותיו... ביחס לידע שלו ומעשיו הרעים... לעומת טוב מעשיו וכדומה. מידה רעה זו נובעת מגאווה ורצון שאנשים יראו אותו בעין של כבוד והערצה, למרות שהוא מודע לחסרונותיו האמיתיים. אילו הייתה נפשו באמת בעלת מעלה, היה יודע שהיא טהורה מעצמה מבלי להזדקק להשוואה לחסרונות אחרים. מעלה שמתגלה רק בהשוואה לחיסרון של אחר היא בעצמה חסרה ללא ספק. חטא זה (-של המתכבד בקלון חברו) כמעט ואין אדם ניצל ממנו, ורוב הנכשלים בו הם העוסקים בתורה שלא לשמה, ובהם חלק מהפוסקים המסתמכים על הקטנת האחר כדי להבליט את חכמתם. לעתים נופלים בזה גם מפורסמים, אם בדיבורם במפגשים או בכתיבתם בחלק מהוויכוחים. על המאמין להיזהר מאוד מכך, כי עונשו של חטא זה הוא אובדן חיי העולם הבא, וזה אינו חטא קל. יש ללמוד ממאמר חז"ל "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", שזוהי מצוות התורה "ואהבת לרעך

וכך, מלבד התועלת שבדיון ההלכתי הזה לכשעצמו בדעת הרמב"ם, הרי שמתוך עצם מהלך הדיון שבין ראב"ם ור"ש בן ישועה עולה לנגד עינינו פן נוסף ומרתק בדרך הלימוד בקרב תלמידיו ובני בית מדרשו של הרמב"ם, אשר חותמו המחשבתי והמידותי של הרמב"ם טבוע וניכר בהם, כך שגם בעת משא ומתן נוקב בהלכה לא נפגמו שלמות נפשם ויושרם המתבטא בחיפוש המתמיד אחר האמת, יחס של כבוד אל החולקים בדיונים בהלכה, ולימוד הזכות עליהם.[8]

במאמר זה יובאו אפוא במלואם דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק, ואחריהם דברי ר' שלמה בן ישועה, במקורם הערבי ובתרגומם. בהערות באו בס"ד הרחבה ודיון בדבריהם, והשוואה לשיטות שאר הראשונים והאחרונים בדין זה.

מקור הקטע מספר המספיק: כ"י פוקוק 135 עמ' 7ב - 8א, מהד' דנה תשמ"ט עמ' 70-71 (התרגום מתוקן ע"פ תרגומו של הרב יהודה זייבלד, פורסם בקובץ 'ויען שמואל' כג, תש"פ, בשינויים קלים. תודה לו על רשותו האדיבה להשתמש בתרגומו).

מקור הקטע מפירוש ר' שלמה בן ישועה: כ"י הונטינגטון 271 עמ' 27ב - 28ב.

אודה בזאת להרב עזרא קורח הי"ו שהואיל בטובו לסייע בעדי בתרגום, ולידידי ר' ישי רונן הי"ו שעבר על המאמר והעיר הערות יקרות.

מהדורה - מקור

ספר המספיק לראב"ם

וממא יגב אסתיפאה ותחרירה הנא הו אמר רחיצת ידים לקרית שמע ותפלה ביום הכפורים ותשעה באב פאן טאהר [8א] קולהם ז"ל פי תחרים אלרחיצה פי הדין אליומין יוהם מנע דלך לקולהם אן לא יגוז ולו מר אצבע פי אלמא ולקולהם פי אלתרהם אן בעצהם ז"ל כאן יעון ען רחיצת פניו במפה נגובה שמעבירה על גבי עיניו ועלי הדא אלשאהר אלפקהי גרי כלאם אבא זצ"ל פי אלחבור והו קולה פי הלכות תפלה ביום הכפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר שינה ואנא ארי אן רחיצת ידים לקרית שמע ולתפלה לאומה ביום הכפורים ותשעה באב כלזומהא פי שאר הימים ולם ימנע אלחכמ' ז"ל מנהא לאנהא ליסת רחיצה שלתענוג בל רחיצה שלמצוה ודליל עלי דלך טבילת בעל קרי קודם שיבטלוה לאנהם כאנוא ילתזמוא בהא ביום הכפורים כמא נצוא ורחיצת ידים לקרית שמע ולתפלה בזמן הזה ליס ונובהא ברון וגוב טבילת בעלי קרי באותו הזמן ולא תקאם רחיצת פנים עלי דלך לאנהא ליסת בלאזמה כרחיצת ידים ולדלך כאן ר' יהושע בן לוי יעון עניהא במפה נגובה והדא נטר צחיח מחרר לא נאע פיה אלא למן לא יפהמה או לא ינצף ולו סמעה אבא מארי זצ"ל האוד עליה כמא אמר והוי מודה על האמת ולם נול נראה ז"ל עיאנא יואפק אלך תלאמדתה עלי אלצחיח מע גוארה' עלמה אלתי לם תעארץ גוארה' דינה ושגיאות מי יבין.

כמוך". אין הכוונה בכתיבה זו... שהחכם... שיתווכח עם אחרים... כי זה עלול להוביל להרס גבולות ההלכה... ולהטעיית האנשים בעקבותיו... [ולסטייה] מהאמת. אלא הכוונה היא שמטרת החכם תהיה לשם שמים... לכבוד, ובהתאם לכך לא יבקש בלשונו ולא בעטו אלא בעניינים דתיים חשובים, בביסוס עקרונות דתיים ובהבהרת מעשים הלכתיים. אך מי שתמצא... בפרטים נדירים שתכליתם פלפול ודקדוק, והמעשה המבוסס עליהם אינו חשוב במיוחד, וגאוותו בכך [גורמת לו] להפריז בביקורת על מי שנעלם ממנו מה שהתגלה לו באותם פרטים - הרי שלרוב הוא נופל בחטא של "המתכבד בקלון חברו". לכן תמצא שגדולי המחברים, כאשר הם באים להראות טעות של אחרים ולחשוף את שגיאתם כדי שלא יטעו בדבריהם, אינם מזכירים את שמו של אותו אדם, מתוך הנהגת מוסר וזהירות מנפילה בחטא זה. כך נהג הרב רבנו יצחק בעל הלכות רבתי זצ"ל (-הרי"ף) במספר נידונים שבהם חלק על אחרים, כשהוא אומר "איכא מרבוותא" או "ורבוותא אחרים אמרי" וכדומה, ואינו מזכיר את שמותיהם אלא במקרה הכרחי בכמה מקומות, ולא מתוך רוע" (בדרך זו נהג גם הרמב"ם, ובפרט ביחס לדברי רס"ג שחלק עליהם במקומות מסוימים בכתביו, בלא הזכרת שמו של רס"ג. ראה אודות כך בהרחבה במאמרו של ר"י זייבלד 'פירושי הרמב"ם למקראות בעקבות רס"ג ויחס הרמב"ם אליו' (מוריה תלו-תלח, שבט תש"פ, בעיקר בעמ' שלו ואילך).

8 דרך זו ניתן לראות גם באיגרותיו של הרמב"ם אודות המחלוקת עם ר' שמואל בן עלי (מהד' שילת עמ' רעג-שיד).

פירוש ר' שלמה בן ישועה

(27ב) והרא אלפר' ג'מיעה ואצ אלמעני לא יחתאג אלי שרח לכנא נגבה פיה עלי מעני יגב אלתנביה עליה לאנה קד גפל ענה ורכן פיה כתיר מע וצוחה והו קו' ביום הכיפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים וכו' והרא אלכלאם מענאה ואצ והו אן יום הכפורים ויום תשעה באב לא תגוז פיהמא נטילת ידים בין לתפלה בין לקריית שמע לאנהא מן ג'מלה חמשה ענוין אלמחצורה ביום הכיפורים מן התורה וביום תשעה באב מדברי סופרים ונץ אלמשנה יום הכפורים אסור באכילה וכו' ורחיצה וכו' ופי אלתלמוד זעירי אושפזניה דר' יהושע בן לוי וכו' אמ' ליה ליה' יוסי בריה דר' יהושע בר אחא תא אימא לך מילתא מעליתא דהוה עביד אבוך ערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה במים ועושה אותה במין כלים נגובין פושטה ומקנח בה פניו ידיו ורגליו למחר מעבירה על גבי עיניו. ערב יום הכיפורים מקנח בה פניו ידיו ורגליו ולמחר מעבירה על גבי עיניו ומן אלמעלום אנה לם יקצד בדלך אלפעל אן יקום מקאם אלרחיצה ואנמא קצד בדלך מדאעפה' אלנום מן עיניה פקט ולים לדלרחיצה פי דלך (28א) מדכל אצלא תם קאל איצא וכן כי אתא רבא בר מארי אמר מטפחת היתה לו לר' יהודה בן לוי וכו'. והרא קול ואצח לא יחתמל אלתאויל ולא יקאם הדא עלי אלטביעה לבעלי קראין בזמן שהיו טובלין לאן נטילת ידים ימכן תעויצהא באלתימם באלתראב או באלרמאל ונחו דלך. ואמא אלטביעה פלא ימכן תעויצהא בשי מן הדא ולא תקם נטילת ידים איצא עלי ההולך להקביל בני רבו אלדי הו עובר במים עד צוארו לאן דלך אלשכץ לא סביל לה אלי הקבלת פני רבו עד שיעבור במים ואמא נטילת ידים פימכן אלתעויץ עהא באלתימם כמא בינא.

וקד תקדם פי אלפ' אלד' אן אלאנסאן מתי תעדי מוצע אלמא ובעד ענה מיל ואחד מקנח ידיו וכו' ולא יתכלף אלרגוע אלי כלף אתרי לא יצל אלאמתנאע מן נטילת ידים ביום הכפורים ויום תשעה באב לאג'ל חרמאנהא פי הדין אליומין אן יכון מתל אלאמתנע מנהא פי בקית' אלאיאם לאג'ל כלפה אלרג'ע אלי כלף מיל ואחד פיעוץ ענהא במא יקום מקאמהא והו אלתימם הדא מע כון וגוב נטילת ידים לתפלה ולקריית שמע מדברי סופרים וקד קאלוא אן אלתימם יעוץ ענהא ענד אלצרורה כמא בינא ואסור הרחיצה ביום הכיפורים מן התורה ומא אטן פקיה יכטר בבאלה מבאלפה הדא.

פקד תבין לכל מנצף אן הדא אלפסק אלדי קטע בה רבינו ז"ל פי הדה אלמס[א]לה הו ראי אהל אלתלמוד ...[אלדי] (28ב) יקתציה אלקיאם אלפקהי ואנה גיר ואהם פי הדא אלפסק חתי יקאל ענה בסבבה שגיאות מי יבין מנסתרות נקני לכנה לים קאל הדא אלקול מתעצב עלי רבינו ועיאדא באללה ואנמא זע"ל גרה אעתבארה אלורעי אלי וגוב דלך פלם יתרכה אן יעתבאר פסאד הדא אלקול ובטלאנה כמא יקולון ז"ל פי מתל הדה האהבה מקלקלת השורה ולא אנא איצא מתעצב עלי קאיל הדא אלקול ועיאדא באללה ולכני מתעצב לחק ואטהארה לזגה אללה תע' פמן שא אן יעאנד אנתצארא להואה פהו אלמכתאר לדלך מן נפסה ואנא פקד כלצת דמתי ואוצ'חת מא ענדי פי דלך פאלתאצל ממא בינאה אן פי הדין אליומין אעני יום הכפורים ויום תשעה באב יקתצר עלי אלתימם באלרמל או אלתראב או נשארה' אלכשב ונחו דלך פהדא מא ארדנא ביאנה הנא.

מהדורה - תרגום

ספר המספיק לעובדי השם - פרק על חובות התפילה

וממה שצריך להשלימו ולדון בו כאן, הוא עניין רחיצת ידים לקריית שמע ותפלה ביום הכפורים ותשעה באב.

פשט דבריהם ז"ל באיסור הרחיצה ביומיים אלה, מביא לסברא שהיא אסורה, כיון שאמרו שאסור לטבול אפילו **אצבע** במים (פסחים נד:), וכיון שאמרו בדברי קבלתם[9] שאחד מהם ז"ל היה מחליף **את רחיצת פניו במפה נגובה שמעבירה על גבי עיניו** (יומא עח.).[10] **ועל פי פשטות הלכתית זו נמשכו דברי אבא זצ"ל בחבור, והוא מה שאמר בהלכות תפלה** (פ"ז ה"ח): **"ביום הכפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר שינה".**

9 במקור: את'ראהם, והיינו דברי המסורת שלהם, ולשון זה מורגל בדברי רבינו על התלמוד שהוא דברי קבלה.

10 הוא ר' יהושע בן לוי. וזה לשון הגמ' שם: זעירא בר חמא, אושפיזכנין דרבי אמי ורבי אסי ורבי יהושע בן לוי ודכולהו רבנן דקיסרי הוה. אמר ליה לרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי, בר אריא, תא אימא לך מילתא מעליתא דהוה עביד אבוך. מטפחת היה לו בערב יום הכפורים ושורה אותה במים, ועושה אותה כמין כלים נגובין, ולמחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו. ערב תשעה באב שורה אותה במים, ולמחר מעבירה על גבי עיניו. וכן כי אתא רבה בר מרי אמר, בערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו, ולמחר מקנח פניו ידיו ורגליו. בערב יום הכפורים מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין ולמחר מעבירה על גבי עיניו.

ואני סבור שרחיצת ידים לקרית שמע ולתפלה חובה ביום הכפורים ותשעה באב כחיובה בשאר הימים, ולא אסרוה החכמים ז"ל עלינו, כיון שאינה רחיצה שלתענוג אלא רחיצה שלמצוה.[11] וראייתי לכך היא מטבילת בעל קרי קודם שיטבלוה, שהם היו מחייבים אותה ביום הכפורים, כפי שאמרו[12], ורחיצת ידים לקרית שמע ולתפלה בזמן הזה, אין חיובה פחות מחיוב טבילת בעלי קרי באותו הזמן.[13] ואין להשוות רחיצת פנים לזו, משום שאינה חובה כרחיצת ידים, ולכן היה ר' יהושע בן לוי מחליף אותה במפה נגובה.[14]

11 חילוק זה עולה גם מדברי הגאונים בתשוה"ג שערי תשובה (סי' רחצ) שכתבו שהרואה קרי ביוה"כ חייב לטבול, וכך מבואר בתורתן של ראשונים (עמ' 23) שהגאונים התירו לטבול ביוה"כ למי שראה קרי. ובספר החילוקים בין בני מזרח לבני ארץ ישראל (סי' ט) נאמר שבני ארץ ישראל רוחצין מקרי אפילו ביום הכיפורים. וכ"כ רב האיי גאון (הובא בהל' תשעה באב לריצ"ג, ראה ירחון האוצר צג עמ' ה), שכשנצרך לטבילת טהרה מותר לטבול ביוה"כ, וסמכי רבנן על ההיא דתניא כל חייבי טבילות טובלים כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ. וזהו לפי שיטת הגאונים שסוברים שבעל קרי חייב לטבול גם לאחר שבטלה תקנת עזרא, וכלשון רב האיי גאון בפירושו למסכת ברכות (כב.) הובא באוצה"ג ברכות (סי' קמד): "שכל בעלי קראין אע"פ שאין להם מים, אין מתפללין עד שירחצו", והביאו דבריו הרי"ף (ברכות יג: מדה"ר) ורבינו בספר המספיק (עמ' 71). וכן העיד רב האיי גאון בתשובתו שבספר האשכול (הלכות בעל קרי) על רב אהרן בן סרג'אדו שכשלא היו לו מים לא היה מתפלל עד הערב (אמנם לשיטת הרמב"ם ורבינו אין הטבילה בזה"ז לבע"ק אלא מנהג, ולכך אין לבע"ק לטבול ביוה"כ. ועי' עוד בזה בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' סא). כשיטת רבינו בנט"י לתפילה שמותרת כיון שאינה רחיצה של תענוג, כך נקטו רוב הראשונים, והביאו את הראיות שכתב גם רבינו כאן, ומהם הרמ"ך (בהשגתו על הרמב"ם שם), הרמב"ן (תורת האדם ענין אבלות ישנה), והריטב"א (תענית ל.), וכ"כ הר"ן (יומא ב. מדה"ר), והמאירי (תענית ל.), והרשב"ץ (ח"ב סי' קפו), והגמ"י (שביתת עשור פ"ג אות ב). וכ"כ רבנו מנוח (שביתת עשור ג, ב), שלא אסרו חכמים להושיט אצבעו במים אלא דרך תענוג אבל למצות מותר, וכ"ש ביוה"כ שהוא יום תפילות ורחמים וצריך בו האדם להיות נקי כפים יותר מכל השנה. וכן פסק הש"ע (או"ח סי' תריב ס"ב). ועי' בתשובת מהר"י צייאח (סי' תפח, הובאה בשו"ת אבקת רוכל סי' נד, והיה רבם של קהילת המוסתערבים) שכתב שאף שהמוסתערבים נוהגים כשיטת הרמב"ם, מ"מ הם מברכים ברכת ענט"י ושעשה לי כל צרכי ביוה"כ (אמנם יש לעיין אם כוונתו שהיו מברכים אף בלא נטילה, כשהיו מסדרים הברכות בביהכנ"ס אע"פ שלא התחייבו בהם, או שהיו נוטלים ומברכים כדברי ראב"ם כאן).

יש להעיר שהראב"ד כאן השיג על הרמב"ם מצד אחר, וכתב 'ומי הוא זה שלא ירחוץ משום נקיות או משום שיבתא', וכעי"ז גם דעת רבנו תם בתוס' יומא (עז:) ד"ה משום, שהרי אסור ליגע בחוטם או בעין קודם נטילה ואם כן הרי חייב לרחוץ (ועי' מגדל עוז שתירץ שביוה"כ ליכא שיבתא). אמנם לשיטת הרמב"ם טעם נטילת ידים שחרית אינו משום רוח רעה, אלא הוא לצורך התפילה, ולכך מברכים עליה ברכת ענט"י ככל נטילה לתפילה שהיא מחויבת מדברי חכמים (ועי' זיו משנה על הרמב"ם כאן, אמנם הלח"מ בהל' שביתת עשור ג, ב הקשה ממה שנקט הרמב"ם דינא דמדיחה אשה ידה במים ונותנת פת לתינוק, שבגמ' יומא אמרו שהוא משום שיבתא). ומה שאמרו בגמ' (שבת קח:) יד לעין תקצץ, פירש שם רבינו פרחיה (מבית מדרשו של הרמב"ם) שאין הכוונה לרוח רעה קודם שנטל שחרית, אלא כוונת הגמ' שכל המרבה לעסוק בידיו על עיניו מרפה אותן ויחלוש אורם שהרי נהיו כאבר מעוך.

12 בתענית (יג.): כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בתשעה באב בין ביום הכפורים. וכתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור (ג, ג): מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים, אם לח הוא מקנח במפה ודיו, ואם יבש הוא או שנתלכלך רוחץ מקומות המלוכלכין בלבד ומתפלל, ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת, ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג, ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר, ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין, וכבר בארנו שבטלה תקנה זו. ע"כ. אמנם דעת הגאונים שעדיין הטבילה לבעל קרי מחויבת ולכן מותר לטבול גם ביוה"כ, ראה בהערה הקודמת, ורבינו נקט כאן כשיטת אביו, שאין הטבילה לבעל קרי בזמן הזה אלא מנהג.

13 מכיון שהנטילה מעכבת את התפילה כמו הטבילה לבעל קרי קודם שביטלוה, כמו שכתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"א) שהנטילה מעכבת את התפילה. וראיה זו הביא גם הרמב"ן (תורת האדם ענין אבלות ישנה) הר"ן (יומא ב. מדה"ר) והרא"ש (תענית פ"ד סי' לט) ועוד ראשונים, והוסיפו ראיה נוספת מדין העובר במים להקביל פני רבו, וכ"ש להקביל פני שכינה. וראה להלן בדברי ר' שלמה בן ישועה שדחה ראיות אלו.

וזהו עיון אמיתי, מדויק, שאין חולק עליו אלא מי שאינו מבין אותו, או שאינו ישר.[15] ואילו היה **אבא מארי זצ"ל שומע אותו היה חוזר בו, כפי שציוה (דרך ארץ זוטא פ"ב): "והוי מודה על האמת".**[16] **ותמיד ראינוהו ז"ל בעינינו מסכים אל הקטן שבתלמידיו על האמת**[17], עם כל חכמתו המופלגת אשר לא פגעה ביראתו המופלגת[18], ו"**שגיאות מי יבין**" (תהלים יט, יג).[19]

---

14 כוונת רבינו שאף אם נאמר שרחיצת פניו היתה לצורך התפילה, וכמבואר בשבת (נ:) רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו כל יום בשביל קונו (וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ג) שבשחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל), וא"כ לכאורה ממה שלא רחץ פניו אלא העביר עליהן מטפחת מוכח שאף לצורך התפילה אין לרחוץ. ועל כך דוחה רבינו שאין רחיצת הפנים מעכבת את התפילה, ולכן העביר מטפחת ולא רחץ ממש, וכמו שכתב רבינו (לעיל מיניה בפרק על חובות התפילה עמ' 61): "ובתפלת שחרית עודדו את רחיצת הפנים והרגליים עם הידיים, ואין זה הכרחי כידיים". אמנם המאירי (תענית ל.) נקט שהעברת המטפחת על עיניו היתה בכדי להעביר לפלוף שבעין, ולכך השתמש במטפחת, אבל לרחוץ ידיו לתפילה היה רוחץ כדרכו.

15 כלומר שאין כוונותיו ישרות אלא שרוצה להעמיד את דעתו.

16 אף שנקט רבינו לשון יחיד "ציווה" (בערבית: 'אמר'), אין כוונתו לציווי הרמב"ם, אלא כוונתו לציווי חכמים (שהובא בדרך ארץ זוטא, ובאבות (ה, ו) הלשון: ומודה על האמת). וגם בתשובתו (סי' קז) הביא רבינו לשון זו בשם חז"ל: "כמו שציוו נושאי קבלת הדת ע"ה ואמרו הוי מודה על האמת".

17 כך העיד גם הרמב"ם על עצמו, ראה באגרתו לר' שמואל בן עלי (מהד' שילת עמ' שפב): "ואין ספק אצלי שנדמה לו (לר' שמואל בן עלי) ש"צ, שאנחנו כרוב בני אדם, שיקשה עליהם כשיסתור אדם את דבריהם או ישיב עליהם דבר, וכבר פטרנו השם מזה. בורא עולם יודע שאפילו השיב עלינו הקטן שבתלמידנו, או חבר, או מתקומם, היינו שמחים בזה אם השיב תשובה אמיתית, ונשמח בה במה שיעוררנו עליו ממה שנתעלם ממנו". ושם (עמ' שו) כתב: "כל מה שנתבאר לי חילופו, חזרתי ממנו תמיד, בכל דבר, בין בחיבוריי, ובין בטבעי". וכתב רבינו אברהם במאמר על הדרשות והאגדות (מהד' ר"מ מימון עמ' מו): "ובאמת נקרא אדון זה רבינו הקדוש, כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמיתו, ויחזור בו מדעתו כשיתבאר לו הפכה, אין ספק כי קדוש הוא". ועי' עוד בשו"ת רבינו (תחילת סי' פב) שם האריך בחובת ההליכה אחר האמת, וכתב שם שהאריך בחובת ההליכה אחר האמת ב'מאמר אחר' (וראה השערתנו אודות 'מאמר' זה, במאמרי על מבנה ספר המספיק, קובץ באו"י רלו, עמ' קמב הע' 30). אף רבינו העיד על עצמו שהלך בדרכי אביו בזה, כמו שכתב גם כן בתשובתו (סי' קז): "אבל אפילו השיב עלינו הקטן שבתלמידנו באמת, הודינו לו, כמו שציוו נושאי קבלת הדת ע"ה ואמרו הוי מודה על האמת, וזהו מה שהתנה הכתוב בדייני ישראל, אנשי אמת". ובפירושו לתורה (שמות יח, כד) עה"פ "וישמע משה לקול חותנו" כתב רבינו: "ונלמד מסיפור זה דרך הענוה, קבלת בעל התורה את האמת גם ממי שהוא פחות ממנו".

18 כלומר שאע"פ שברוב חכמתו יכל הרמב"ם לתרץ דעתו בדוחק, מכל מקום הודה על האמת מחמת יראת שמים שלא נפגעה ע"י החכמה. וכמ"ש הרמב"ם בהקדמת פה"מ (מהד' שילת עמ' מג) על לשון הברייתא "וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי": "הרי זה ללמדך בקשת האמת ובחירת הצדק, לפי שאלו האנשים הגדולים, המעולים, החסידים, רבי החכמה, שלימי השכל, כאשר ראו דברי מי שחלק עליהם יותר טובים מדבריהם ויותר עמוקי העיון - הודו, וחזרו לשיטתו. כל שכן וקל וחומר לשאר בני אדם, שאם יראה שהאמת עם יריבו - ייכנע, ואל יתעקש. וזה הוא מאמר ה': 'צדק צדק תרדוף', ועל זה יאמרו החכמים: 'הוי מודה על האמת', כלומר, שאתה אף על פי שתוכל לחלץ עצמך בטענות ויכוחיות, אם תדע כי דברי זולתך, אשר טענתך עליהם נראית צודקת בגלל חולשתו או בגלל יכולתך להטעות, הם האמת - חזור לדבריו והריב נטוש". וכ"כ בפה"מ על המשנה "ומודה על האמת" (אבות ה, ו): "ולא תהיה בו עיקשות, אלא כאשר ישמע האמת - יקבלה, ואף על פי שאפשר לו לדחות ולהתווכח ולהטעות - לא ייטב זה בעיניו, והוא אמרו: ומודה על האמת". וראה דברי ר' דוד הנגיד בפירושו על התפילה (עמ' כו): "וכן הודיענו שהאדם יהיה שלם בכל מעלות המידות, עד שכאשר ישמע את האמת יודה עליה, ואפילו היה אפשר לו לדחות ולהתווכח ולהטעות, לא יעשה כן, אלא יודה על האמת ויעמד אצלה, וזהו שאמר "ומודה על האמת", כלומר שלא יהיה טועה ושמח בחלקו ומחזיק בדבריו גם כשהם שקריים ומשיב בראיות שקריות ומקדים הקדמות הטעאיות, אלא יודה על האמת ויכיר בה, וילך בזה בדרכו של השליח הנכבד הישר הנאמן משה בן עמרם ע"ה שהודה על האמת והוטב בעיניו, כמו שנאמר "וישמע משה וייטב בעיניו" וכבר קדם מאמר זה בהלכות דעות".

פירוש ר' שלמה בן ישועה - הלכות תפילה פרק ז

והפרק הזה כולו עניינו ברור ואינו צריך פירוש, אבל נעורר בו על ענין שצריך להעיר עליו, לפי שכבר התעלמו ממנו וזלזלו בו רבים למרות שהוא ברור. והוא מה שאמר: "ביום הכיפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים וכו'". ודברים אלו עניינם ברור, והוא שיום הכפורים ויום תשעה באב אסורה בהם נטילת ידים בין לתפלה בין לקריית שמע, לפי שהיא מכלל חמשה ענויין האסורים ביום הכפורים מן התורה, וביום תשעה באב מדברי סופרים. ולשון המשנה (יומא עג.): "יום הכפורים אסור באכילה וכו' וברחיצה וכו'". ובתלמוד (יומא עח.): "זעירי אושפזניה דר' יהושע בן לוי[20] וכו', אמר ליה לר' יוסי בריה דר' יהושע[21] בר אחא[22], תא אימא לך מילתא מעליתא דהוה עביד אבוך, ערב תשעה באב מביאין לו מטפחת ושורה במים ועושה אותה כמין כלים נגובין, פושטה[23] ומקנח בה פניו ידיו ורגליו, למחר מעבירה על גבי עיניו, ערב יום הכיפורים מקנח בה פניו ידיו ורגליו, ולמחר מעבירה על גבי עיניו".[24] ומן הידוע שאינו מתכוון במעשה הזה שיהיה במקום הרחיצה, ולא התכוון בזה אלא להסיר השינה מעיניו בלבד, ואין לרחיצה שייכות בענין זה כלל[25], ושוב אמר גם כן: "וכן כי אתא רבא בר מארי אמר מטפחת היתה לו לר' יהודה[26] בן לוי וכו'", וזה מאמר ברור שאינו טעון פירוש.

ואין לדמות את זה לטבילה לבעלי קראין בזמן שהיו טובלין[27], לפי שנטילת ידים אפשר להמירה בקינוח בעפר או בחול וכיוצא בזה[28], אבל הטבילה הרי אי אפשר להמירה במאומה מזה. ואין לדמות נטילת ידים גם כן אל ההולך להקביל פני רבו שהוא עובר במים עד צווארו (יומא עז:), כי אותו אדם אין לו דרך להקבלת פני רבו עד שיעבור במים, אבל נטילת ידים הרי אפשר להמיר אותה בקינוח, כמו שביארנו.[29]

וכבר קדם בפרק הרביעי (ה"ג), שכאשר עבר האדם את מקום המים והתרחק ממנו מיל אחד - מקנח ידיו וכו', ואין מטריחים אותו לחזור לאחוריו. הלא תראה שאין סיבה שלא תהיה ההימנעות מנטילת ידים ביום הכפורים ויום תשעה באב - מחמת שנאסרו בימים האלה -

---

19 כוונת רבינו בלשון זו, שאין לתפוס על הרמב"ם בכך ששגה, שכן אין מבין להימנע מן השגיאות אלא ה' יתעלה. ולשון זו נקט רבינו גם בפירושו לשמות (ל, יב) לגבי טעות דוד המלך במניין בני ישראל, וכן נקט לשון זו בשו"ת ברכת אברהם (סי' ט) על דברי הר"י מיגאש.

20 לפנינו: אושפיזכנין דר' אמי ור' אסי ור' יהושע בן לוי.

21 לפנינו נוסף: בן לוי.

22 בכל הנוסחאות וכתבי היד שלפנינו בגמ' הלשון: בר אריא (או: אוריא, איריא, אריאתא).

23 לפנינו ליתא "פושטה", אמנם כ"ה בכ"י אנלאו 271, ובקטע גניזה T-S F 1(1).50.

24 לפנינו נאמר בתחילה ערב יום הכיפורים ולאחר מכן ערב תשעה באב. אמנם כנוסחת רבינו כ"ה בכ"י מינכן 6, אנלאו 271, אוקספורד 366, ובקטע גניזה T-S F 1(1).50.

25 כלומר, שלא היתה כוונתו לרחוץ פניו לצורך התפילה (וכמו שהבין רבינו אברהם, שהיתה כוונתו לצורך התפילה והחליף את הרחיצה במפה נגובה, ראה לעיל הערה 15).

26 כ"ה בכה"י, וצ"ל 'יהושע'.

27 זו הראיה שהביא רבינו אברהם בדבריו לעיל לחייב את הנטילה, וכן הביאו הראשונים שהובאו לעיל בהערות 12, 14.

28 כמו שפסק הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ב).

29 דחיות אלו שכתב רבינו, הביא גם הכס"מ בהל' תפילה כאן, וז"ל: "וההיא דהולך להקביל פני רבו לא מכרעת, דשאני התם דאי אפשר להקביל פניו אם לא יעבור במים כיון שהוא מעבר הנהר, אבל הכא אפשר להקביל פני שכינה בשיקנח ידיו בכל מידי דמנקי". וכ"כ היעב"ץ במור וקציעה (סימן תריג) ביישוב דעת הרמב"ם: "צריך לבאר דעתו, דס"ל ביוה"כ וט"ב סגי בכל מידי דמנקי, א"כ אין הוכחה מכל מה שכתבו תוס' ור"ן, וק"ל".

כמו ההימנעות ממנה בשאר הימים בגלל טורח החזרה לאחוריו מיל אחד, וימיר אותה במה שיעמוד במקומה, והוא הקינוח.[30] בנוסף לכך שנטילת ידים לתפלה ולקרית שמע מדברי סופרים, וכבר אמרו שהקינוח מחליף אותה בשעת הצורך כמו שביארנו, ואיסור הרחיצה ביום הכיפורים מן התורה[31], ואיני סבור שבעל הלכה יחשוב בלבו לחלוק על זה.

הנה כבר התבאר לכל ישר[32] שהפסק הזה אשר פסקו רבינו ז"ל בנידון הזה הוא דעת בעלי התלמוד, [והוא מה] שמחייב ההיקש ההלכתי, ושהוא אינו טועה בפסק הזה עד כדי שייאמר עליו בסיבתו "שגיאות מי יבין מנסתרות נקני".[33]

אבל אומר המאמר הזה[34] לא אמרו מתוך קנאות כנגד רבינו[35] חם ושלום, אלא הוא זצ"ל, עיונו הנובע מתוך יראת שמים[36] הביא אותו לחייב זאת, ולא הניח לו להתבונן בקלקלת המאמר הזה וביטולו, כמו שאומרים הם ז"ל על הדומה לזה (ב"ר נה, ח): "האהבה מקלקלת השורה".[37] ואף אני איני מקנא כנגד אומר המאמר הזה חם ושלום, אלא אני מקנא עבור האמת וגילויה לשם ה' יתעלה, ומי שרצה להתעקש מתוך אהבה להתנצחות[38] הרי הוא הבוחר בכך מעצמו, ואני כבר יצאתי ידי חובתי והבהרתי מה דעתי בזה.

ומסקנת מה שביארנו היא, שבשני הימים האלה כלומר יום הכפורים ויום תשעה באב, יסתפק בקינוח בחול או בעפר או נסורת העץ וכיוצא בזה.[39] וזה מה שרצינו לבארו כאן.

★ ★ ★

30 כוונת רבינו ללמוד בקל וחומר, שאם בשאר הימים התרנו לאדם להימנע מן הנטילה ולהסתפק בקינוח, רק משום שהוא טורח בשבילו לחזור מיל אחד, הרי כל שכן שנתיר להימנע מן הנטילה בת"ב וביוה"כ, שבהם ההימנעות מן הנטילה אינו משום טורח אלא משום איסור (וביוה"כ הוא אף איסור תורה), ובוודאי שההימנעות מהנטילה בימים אלה היא לפחות באותה דרגה של ההימנעות מהנטילה מחמת טורח, אם לא יותר חמורה ממנה, וכשם שהתרנו לקנח מחמת טורח, כך נתיר לקנח משום איסור רחיצה.

31 מבואר שרבינו סובר בדעת הרמב"ם שאף כל העינויים מלבד אכילה ושתייה הם מן התורה (וכדעת השאילתות בשאילתא קסז (מהד' מירסקי סי' קפו), ועי' העמק שאלה שם באריכות), ודנו בכך המפרשים בדברי הרמב"ם (שביתת עשור א, ה ובפה"מ יומא ח, א) שכתב ששאר העינויים הם מפי השמועה, אלא שאין חייבים כרת אלא על אכילה ושתייה בלבד, ואכן הר"ן (יומא א, א) כתב בדעת הרמב"ם שהעינויים הן מן התורה, וכ"כ המ"מ והכס"מ והמער"ק שם בדעת הרמב"ם. אמנם דעת רבינו מנוח בדעת הרמב"ם שהם מדרבנן, וכ"כ בספר הבתים על הרמב"ם שם, וכ"כ מהר"י אלגאזי בספר ארעא דרבנן (סי' רנב). וכן דעת התוס' (יומא עז:) ששאר העינויים הם מדרבנן, וכן דעת הרא"ש ביומא שם.

32 רבינו נקט את הלשון "ישר" (מנצף), ונראה שגם לשון זו היא כנגד דברי ראב"ם שכתב: "וזהו עיון אמיתי, מדויק, שאין חולק עליו אלא מי שאינו מבינו או שאינו ישר (ינצף)".

33 הרי דברי רבינו כאן מכוונים כנגד דברי ראב"ם שכתב: "ותמיד ראינוהו ז"ל בעינינו מסכים אל הקטן שבתלמידיו על האמת, עם כל חכמתו המופלגת אשר לא פגעה ביראתו המופלגת, ושגיאות מי יבין".

34 הכוונה לרבינו אברהם, שאמר את הפסוק "שגיאות מי יבין" על דעת הרמב"ם.

35 כלומר, מתוך התנצחות אישית וקנאות נגד הרמב"ם.

36 במקור: 'אעתבארה אלורעי'. אפשר גם לתרגם: שיקולו הנובע מתוך חסידות. "ורע" פירושו חסידות, יראת שמים וחרידות לדבר ה'.

37 בדברי רבינו כאן מבואר שסבר שרבינו אברהם חייב את הנטילה לתפילה ביוה"כ מתוך נטייתו לחסידות. ואכן היו שטענו כן כמובא במבוא למאמר, אמנם רוב ככל הראשונים אף שלא היו מחוג חסידי מצרים נקטו גם כן כשיטת רבינו אברהם בזה, כמו שהובא לעיל בהערות לדברי ראב"ם.

38 במקור: 'אנתצארא להואה', אפשר גם לתרגם: למען נצחון תאוותו.

39 כדעת רבינו כתב גם ר"י קאפח בדין זה, שיש להחזיק בדעת הרמב"ם אף נגד דעת ראב"ם, אף על פי שראב"ם כתב שאביו היה מודה לו בזה (ובתשובה בעל-פה אמר שלדידן יש לנו לומר שאין הכרע שאביו היה מודה לו בזה). ועתה נמצאו דבריו מכוונים לדברי רבינו כאן. ראה דבריו בשו"ת הריב"ד (אהבה ח"ב סי' קה), ובספר 'אמרות והגיגים' שנלקטו מפי ר"י קאפח ע"י תלמידו הרב אברהם חמאמי (עמ' שפז).

רבי שמואל הלוי סג״ל זצ״ל

רבינו הגאון ר׳ שמואל הלוי סג״ל נולד בשנת שפ״ד בעיר מעזריטש לאביו הר״ר דוד משה הלוי. את שנות נעוריו עשה בעיר הולדתו מעזריטש ואת ראשית תורתו קנה שם, עד פרעות ת״ח ות״ט אז נאלץ רבינו לעזוב את מדינות פולין ולהרחיק נדוד למדינת אשכנז. רבינו התיישב בעיר הלברשטט[1], ובשנת תי״ח עלה לכהן כרב המדינה של נסיכות במבורג[2] הכוללת כחמש עשרה קהילות, ותקע אהלו בעיר צעקין-דארף.[3] בעקבות מאורע שאירע בשנת תכ״ה בו לא חת מפני איש ולא נשא פנים לתקיפי הקהל, נדחה רבינו מרבנות המדינה.[4] בהמשך שהה לתקופה קצרה בווינה[5], עד לגירוש יהודי וינה בשנת ת״ל אז נאלץ לקחת בידו את מקל הנדודים ולעזוב את העיר. באותה שנה נתקבל רבינו לרבנות קליין-שטיינאך[6] עד סוף ימיו.

רבינו למד אצל גדולי הדור, בהם רבינו דוד הלוי בעל הט״ז[7], ואצל ר׳ שבתי שעפטיל הלוי הורוויץ בעל ווי העמודים[8] בנו של השל״ה הקדוש.

את חיבורו הגדול ׳נחלת שבעה׳ התחיל רבינו לכתוב בהיותו בעיר צעקין-דארף[9], ותכל כל המלאכה בשנת תכ״ד, כשהוא בן ארבעים שנה. החיבור הוקרב אל מזבח הדפוס באמסטרדם בשנת תכ״ז-תכ״ח, משם נתפשט ונפוץ בכל תפוצות ישראל, ומיד נתקבל כספר יסוד לנוסחאות ודיני כתיבת שטרות. כעבור מספר שנים ערך רבינו מהדורה שניה מספרו, אך אותה מהדורה הופיעה רק בשנת תמ״א, שנת פטירתו של רבינו. בנוסף כתב רבינו תשובות שנדפסו בשנת תנ״ב ע״י בנו ר׳ אברהם סג״ל.

מבין כתבי רבינו ניתן להיווכח שתלאות רבות עברו עליו, כל ימיו היו בסבל צער ורדיפות, ולא ראה שלווה כל ימי חייו. כאמור לעיל נאלץ כבר בצעירותו לעזוב את עירו בה ישב בשלווה בעקבות פרעות ת״ח ת״ט, וגם בהמשך כאשר התמנה להיות רב המדינה של נסיכות במבורג התמודד עם עשירים תקיפים וקנטרנים שהציקו לו ורדפו

---

* תודתנו להרה״ח ר׳ ישכר בעריש ווייס שליט״א על סיועו הרב בהבאת הפרטים אודות קורות חייו של רבינו.

1 הקדמה לנחלת שבעה ״מתוגת דאגת טרדת הזמן אשר בו עמדתי. ממדינות פולין טולטלתי. מהסתפח בנחלת ה׳ גורשתי. בקיבוץ חברים אשר למדתי. ואני בתוך הגולה בתוך עם ה׳ יצאתי. מק״ק מעזריטש מקום מנוחתי. בגליל ק״ק פוזנא העיר רבתי. ולק״ק הלברשטט באתי. ושם אהלי אהל עראי תקעתי. אני ובני ביתי״.

2 שם ״עד כי בחסד ד׳ עליון חן מצאתי. בעיני בני מדינת באמבורג יצ״ו עליהם נתקבלתי. ומאומה שם לא עשיתי. רק מחיל אל חיל הלכתי״.

3 ראה תשבות חדשות סי׳ א׳.

4 ראה להלן.

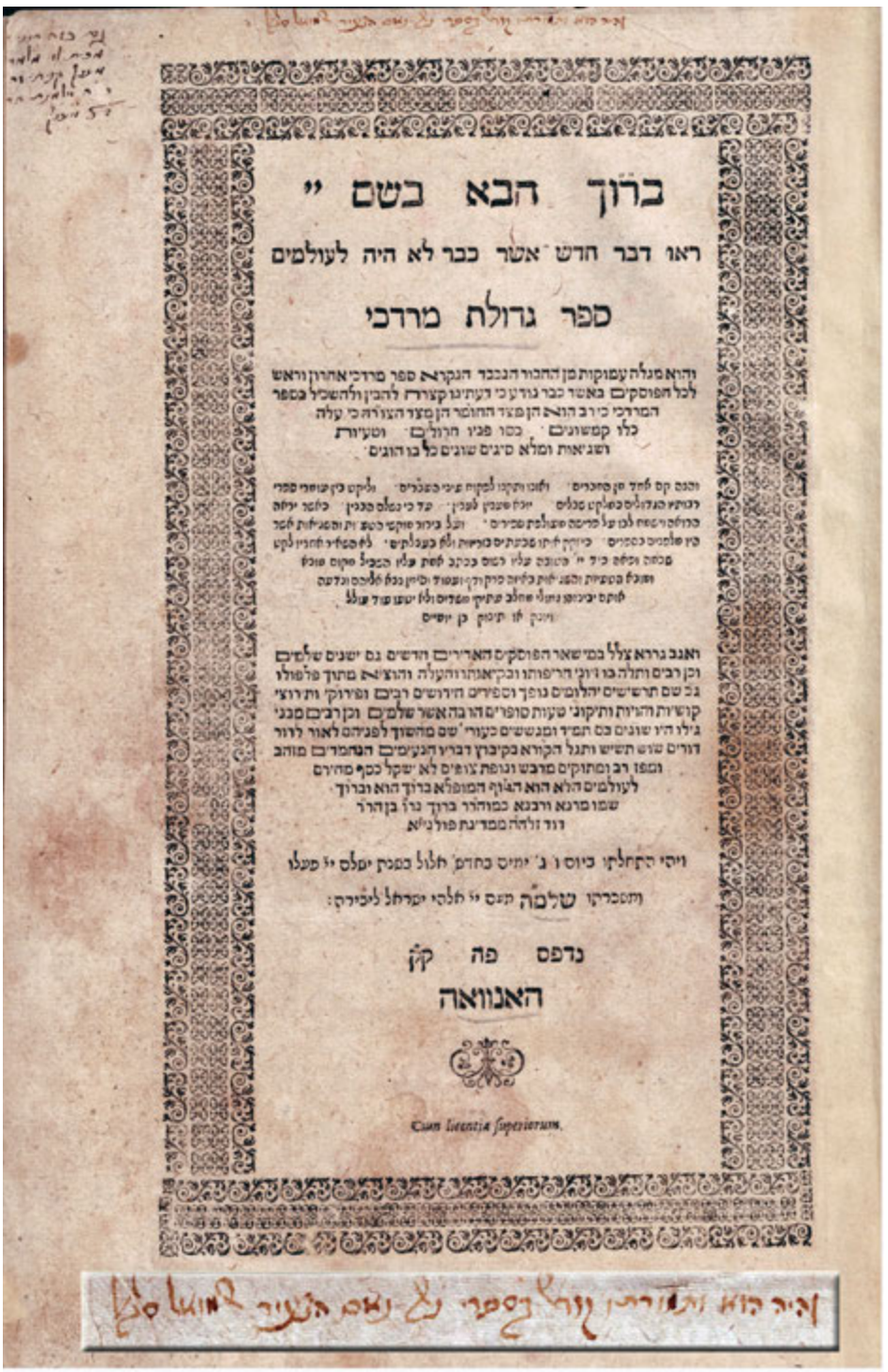
5 ראה סימן מ״ה ״נשאלתי מהגאון מהר״ר גרשון נר״ו בווינא בהיותו שם כמו שנתיים לפני הגירוש״, [מהר״ר גרשון הוא בעל העבודת הגרשוני, רבינו במהדורה בתרא הוסיף רבינו מספר דברים ששמע מפי בעל העבודת הגרשוני בהיותו בווינא, עי׳ עוד חלק שטרות סימן כב ״שוב הראה לי הגאון מהר״ר גרשון נר״ו בהיותי בווינא״].

6 ראה הקדמה למהדורה שניה.

7 ראה נחלת שבעה (שטרות סימן ח) ״לפי מה שהגיה רבינו הגדול המקום יהיה בעזרו מורי בספר טורי זהב״, וכעין זה (שם סי׳ י״ב אות ל״א) ״וכתב עוד מורי נר״ו בט״ז״, ושם מכנהו ״מורי רבינו הגדול״ וגם ״מורי הרב הגדול״, וכעין זה (סימן מב) ״כן כתב גם מורי הרב הגדול המקום יהיה בעזרו בספרו טורי זהב״, וכעין זה (תשובות לו) ״כמדומה לי שכך ראיתי באתרא דמורי בעל טו״ז ז״ל״.

8 ראה נחלת שבעה (שטרות סימן לח) וכך כתב מורי הגאון מהר״ש סג״ל בספר ווי העמודים, וכעין זה (סי׳ י״ב) ״ראיתי למורי הרב הגדול מוהר״ר שעפטל זצ״ל בווי עמודים שלו״.

9 הקדמה לנחלת שבעה.



ברוך הבא בשם ׳׳

ראו דבר חדש אשר כבר לא היה לעולמים

ספר גדולת מרדכי

והוא סגלה עמוקות מן החכור הנכבד הנקרא ספר מרדכי אחרון וראש לכל הפוסקים באשר כבר נודע כי דעתינו קצורה להבין ולהשכיל בספר המרדכי כי רב הוא הן מצד החומר הן מצד הצורה כי עלה כלו קשקושים כסו פני חרולים ושעירת ושגיאות ומלא סיגים שוגים כל הוגים.

והנם קם לחד מן סחבירי ולמנו ותקנו לפקוח עיני כסנגירים ולקח בן שיחרי ספרי דגדולת מרדכי כשלים מכלים ויכח שכתבן לעכן כך כי נשלם סנגון כלתר יחלה כרוחני רפואה לכן על כרחה אשלבת שכירים ועל ביזור סוקני כסף ות ופשליות לתר בין שלמים כסגירים כיוצא לזה מכתות ביאות ולץ כעלמים לא תפגיד תחיני לקח מכתה וכלם כיוצ׳ כשובה עלי לשוב ככתב לפחת עלי כסבין סקום שוכף ושוכן בקשיות וקשי כלבב פרוקן ועשוד ולבן נבלי לשכם וכדשם לוקח יביאנו נאולי אחלב פתוקי שפתיו ולא ישוב אל שלו וחוק לו תיכון בן ישיש

ואנכ גרוא צלל בסי שאר הפוסקים האחרים וחדשים גם ישנים שלמים וכן רבים ותלה בו ויכי הרי פותו וכי אנותו והעלה והוציא סתוך פלסולו גם שם תרשישים יהלומים גופך וספירים חירושים רבים ופרוקי ות רוצי קושיות הגיות ותקוני שעות סופרים הובה אשר שלמים וכן רבים סנני גילו הי שונים כם תמיד ומגששים כעוני שם סהשוך לפניהם לאור לדור דורים שוש תשיש ותגל הקורא בקיצור דבריו הנעימים הנחמדים סזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים לא שקל ככף סחירם לעולמים הלא הוא הצור המופלא ברוך הוא וברוך שמו מרגא ורבנא כמוהר׳ ברוך נרו בן קהרר דוד זלהה ממדינת פולניא

ויכי התחלתי ביום ו׳ ג׳ ימים בחדש חלול בשנת יפלס יי פעלו

ותסכרתו שלמה שנת יי חלמי יפרחל ליפירק:

נדפס פה קק

האנוואה

Cum licentia superiorum.

צילום שער הספר עם חתימת רבינו בעל 'נחלת שבעה' עליו

אותו. אחת מתשובותיו (חדשות סי׳ א׳) פותחת בכותרת ״אם מותר למסור למלכות בני אדם העומדים עליו״ שם מגולל רבינו בארוכה פרשיה נוראה, בה עקב עמידתו האיתנה על האמת והמשפט, ולא החניף פני ״עשיר מופלג ועם הארץ בעל ניצחון, ובנצחונו אין יראת אלקים לנגד עיניו״ רדפוהו אותו עשיר ואחוזת מרעהו. על סוף הפרשיה מספר רבינו בצער רב (שם) ״וכאשר לא אביתי שמוע לו אז נהפך עלי לאויב ולאורב והתחיל לקנטר בי עד שדחה אותי מרבנותי, וכל בני המדינה לא היה לאל ידם להציל אותי וכו׳. לסוף פגעו בי במלשינות וחירפו וגידפו אותי אצל גזבר ההגמון, וסגרו עלי גם כן הבית הכנסת, שלא לילך אל הבית הכנסת הקבוע שלא ליתן יד ליושבי לנקהיים, והייתי כלוא בביתי כי לא רציתי לילך אל הקשר של הרשעים האלו, ובבית הכנסת הקבוע הייתי מוזהר מן השררה, וזה היה עומד כמו חצי שנה״.[10] בתשובה ההיא מכריע רבינו להלכה שהיה יכול למסור בעלי ריבו למלכות, אך רבינו לא אבה להסתמך על פסק דינו וכלשונו ״להיות שהדברים היו נוגעים גם אלי לא רציתי לעשות מעשה״. בנוסף כותב שהיו שתדלנים שנרתמו לסייע לו, אך הוא סירב לקבל את עזרתם. וכלשונו, ״ואף על פי כן לא רציתי כי אמרתי בהדי כבשי דרחמנא למה לי, אם באולי גזירה היא עלי מן השמים אקבלנו באהבה״.

משם עבר רבינו והתגורר תקופת מה בעיר וינה, בהמשך גלה שוב כשגורשו יהודי וינה ורבינו בתוכם. גם בקליין-שטיינאך לא ישב בהשקט וכפי שמזכיר בתשובותיו (סי׳ ע״ג) ״וכן במי שמת לו מת ברגל ביום טוב שני דפסח. כאשר בעוונותינו הרבים אבילות אלו היו תכופים וסמוכים פה ק״ק שטיינך ניסן תל״ה, וגם בי נגעה יד ה׳ בעו״ה״.

כאמור רבינו התחיל לכתוב חיבורו בצעקין-דארף באותם ימי עברה ותלאה שהיו מנת חלקו. כאשר מוכיחה לשונו של רבינו בהקדמה לספרו נחלת שבעה בו תינה את כאבו על המצב, ״וכשם שמברכין על הטובה על הרעה ברכתי. ואולי אם הם חשבו עלי רעה אלקים חשבה לטובתי. ובתוך קשרי הדאגה ועומס התלאה שהייתי. אעפ״כ מכל עסקי את עצמי פניתי. ומחבורי זה שעסקתי בו לא עזבתי. ונחלתי לא נטשתי. כאשר מתחלה עלתה לפני במחשבתי. לירד לעומקא ורומא של מנהגי מדינות אשכנז ופולין בענייני כתיבות שטרות ודומיהן״.

מתוך כתבי חידושיו מתגלה לעינינו טפח מגדולתו וקדושתו, באשר כותב בהקדמה ״אקוה לקל שגם אני הצעיר אקבל שכר על הפרישה. שאפרש כהוגן מה שנאמר לי בלחישה. וניתן לחלקי בדת מורשה. ורבותינו הגדולים מקום הניחו לי להתגדר בו״. וכן (תשובות סי׳ ב׳) ״ולהורות אתן בלבי כאשר יורוני מן השמים״.

חכמי דורו הפליגו במעלת גדלותו, בעל ברכת הזבח ותפארת שמואל, רבי אהרן שמואל מקאיידנוב, כותב על רבינו: ״אשרי יולדתו והורו. לעד יזרח אורו. אותיותיו המסולאות בפז בדעת של תורה האירו על עבר פני. וצהבו פני. על אשר ראיתי למעלתו שכוונתו בכל לירד בעומקא של הלכה לישא וליתן בה. אמת היא בפיו עד אשר מברר דבריו כשמלה. בשבע דרישות וחקירות היטב היטב״. אב״ד פפד״מ הגאון

10 ראה גם הקדמת רבינו ״עד כי בחסד ד׳ עליון חן מצאתי. בעיני בני מדינת באמבורג יצ״ו עליהם נתקבלתי. וכו׳ אך גם שם לא נחתי ולא שקטתי. מפני חמת המציק על נפשי עמדתי. כי עמדו עלי רשעי בני עמינו ועמדו על גופי ונשמתי. ועל כבוד ד׳ ותורתו נפשי בכפי שמתי. ותמיד ד׳ לנגד עיני שויתי. ובנבכי ים הדאגה צוללתי. ובמצרים התלאה נחלאה ונלאה עתה כוננתי. ושינה לעיני לא נתתי. ובחמלת ד׳ היתה לי נפשי לשלל ונפשי העלובתא הצלתי. ועל ד׳ יהבי השלכתי. ודום לד׳ וגומר בעצמי קיימתי. וכשם שמברכין על הטובה על הרעה ברכתי. ואולי אם הם חשבו עלי רעה אלקים חשבה לטובתי״.

רבי מנחם מענדל באס כותב לרבינו באיגרת תשובה אליו (תשובות נחלת שבעה ס"ג) "אל הארז אשר בלבנון. לפני שמש שמו ינון. שמועותיו חדודים כחץ השנון. צדיק נותן וחונן. ויהי מנון. הרי הוא האלוף התורני. שפתותיו כחוט השני. יושב בשבת התחכמוני. עוקר הרים וסיני. ר"מ ואב"ד נ"י ע"י פ"ה כמוהר"ר שמואל סג"ל נר"ו". אב"ד במבורג הגאון ר' חגי חנוך פרענקל[11] ז"ל כותב בתשובה לרבינו (סי' ע"ט) "אל טוביינא דחכימא. מרגניתא דלית בה טימא. הרי הוא אהובי שאר בשרי הרב הגדול המופלא בתורה. בוצינא דנהורא. אספקלריא המאירה. החכם הכולל. אין גומרין עליו את ההלל. ר"מ ואב"ד כבוד מוהר"ר שמואל סג"ל נר"ו וכאל"ש וי"ר [-וכל אשר לך שלום וישע רב]", בהמשך באותה תשובה כותב הנ"ל "ויעצתי להם לפי דרכם שילכו אל מקום אשר הוא חונה שם, איש קדוש יאמר לו, רום מעלתו שהוא חכם וסופר ובקי בטיב גיטין". בהסכמה לספר נחלת שבעה כותב ר' שמשון מפראג אב"ד שנייטוך ז"ל "הן הן הדברים אשר בהלכה למשה מסיני נמסרו וכו' והלכתא כשמואל בדיני".

מתוך נוסח מצבתו עולה כי רבינו נלב"ע ו' אייר שנת תמ"א כשהוא אך בן נ"ז שנים, ומנו"כ בקליין-שטייינאך.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 1087) נמצא ספר גדולת מרדכי אשר חיבר רבי ברוך ב"ר דוד מפולוניא, בעל מחבר הספר "אגודת אזוב" על חו"מ (אשר הש"ך מזכירו לעיתים תכופות) והוא פירוש על ספר המרדכי[12] דפוס האנוואה שנת שע"ה, הספר מעוטר עם הגהות מעוצם כתי"ק של רבינו בעל הנחלת שבעה. מעל שער הספר רושם רבינו בכי"ק "והיה הוא ותמורתו קודש בספרי נ"ש [-נחלת שבעה]. נאם הצעיר שמואל סגל", והנראה שרבינו שילם בעד הספר 'גדולת מרדכי' בכך שנתן למוכר את ספרו 'נחלת שבעה'.[13] להלן אנו מדפיסים את הערותיו של רבינו, בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך הי"ו.

הערות על ספר 'גדולת מרדכי' לרבי ברוך ב"ר דוד זצ"ל

ברכות פ' היה קורא דף טו., ע"כ טור א: שם סי' סא והאלפסי חולק וכו' והקשה מהר"י ליווא מנלן דחולק וכו' וכן בתקיעת שופר וכו' אבל בתפילה חוזר וכו' הרי דנקט דוקא תפילה ותירץ שצריך לגרום כאן והאלפסי חילק ביו"ד וה"פ דהאלפס * חילק בין תפלה לשאר ברכות דכתפלה אם שהה כו' חוזר אבל בשאר ברכות אם שהה כו' אינו חוזר כר"ת.[14] **נ"ב אנן לא חילק ולא בילק ידענא, אך תלמיד טועה כתב ופסק דבתפלה כו' עד חוזר**

11 אחרי שרבינו נאלץ לעזוב קהילות באמבורג, עלו על כס הרבנות הג"ר משה פירט ואחרי זה הג"ר שמעון אבליש ובשנת תל"ד נתמנה הג"ר חגי חנוך לרבנות שם, שהיה מידידי רבינו.

12 מובא לרוב ב'חידושי אנשי שם' שעל גיליון המרדכי. הקטעים בחידושי אנשי שם שהם מבעל גדולת מדרכי חתומים בראשי תיבת 'ג"מ'.

13 בצד שמאל של השער כתוב " גם בזה חנני ... מבית לוי מלמד ... קניתי זה [מאת] אלמנת ה... 52 מענץ".

14 במרדכי (ברכות רמז מ"א) איתא ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לומר קדיש וקדושה עם הצבור והיה סובר אף על פי ששהה כדי לגמור הכל אינו חוזר לראש, והאלפסי חולק בזה לקמן מי שמתו (דף כב ב) בשם רב האי גאון פסק דבתפלה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש.
והביא הגדולת מרדכי [הובא גם בחידושי אנשי שם] מהר"י ליווא להקשות שלא מצינו ברי"ף הדין של שהה עד כדי שגמר כולו אלא בתפילה, אבל לגבי ברכת קר"ש לא מצינו, וא"כ מהיכי תיתי שהרי"ף חולק על הר"ת שמיירי בברכות קר"ש, ולכן גרס בדברי המרדכי "והאלפסי חילק", דהיינו שמחלק בין תפילה לברכות קר"ש.

לראש, ולא מצא ידיו ורגליו, ע"כ כי הכל טעות, ומה שכתב והאלפסי חילק בשם רב האי גאון, יעויין ברי"ף דף י"ד ע"ב ששם כתב בשם רב האי גאון וצ"ל דמנהגא דרבנן עד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח צבורא דמצלו בלחש דמיעכב עד דמסיימי, וכד מתחיל שליחא דצבורא מתחיל יי' שפתי תפתח, ואומר בהדי שליחא דצבורא מלתא בלחשא, ועני קדוש' בהדי צבורא כו', וא"כ חולק על ר"ת שהיה ממתין כו' שלא אמר הפסוק כדי לומר קדוש כו' אלא אמר.. ממתין.. ולמה (חסר שורה).[15]

פ' מי שמתו דף יח, ע"ב טור ב': שם סי' עט אבל אינו מברך ברכת המוציא אבל נמחק וגם המוציא וצ"ל כך שאם רצה לברך הרשות בידו ואינו צריך לברך ברכת המזון ואין מברכין ואין מזמנין עליו כו'.[16] נ"ב ואני הגהתי בספרי הרשות ביד האבל ואין מברכין עליו אין מברכי' ברכת המוציא ואין מזמנין כו' ודוק.[17]

פ' כמה בהמה דף נג ע"ב, ע"ב טור ב שם סי' תם"ד דוקא בשמן וכו', נראה דפליג על רבינו יחיאל מפרי"ש דלעיל סי' תנ"ה דכתב דסתם שמן נמי קדוש הוי.[18] נ"ב לא אדע מה דמה לחכם הנ[זכר] שהרי בפי' כתב לעיל [וסתם] שמן זית קרו[ש] הוא וכך הוי ליה למימר ד[חולק] על ר' יחיאל דשם ולא ת... לאלה וכאן אסר.

פ' כמה אשה דף סה, שם סי' תצ"ו דקי"ל כשמואל, פי' דעביד להן מקואות ביומי ניסן. נ"ב כבודו מונח במקומו כי אבוה דשמואל עביד להן מקואות ביומי ניסן.[19]

---

15 כוונת רבינו דבודאי מה שהביא המרדכי "דבתפילה אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש" הוא הוספה של תלמיד טועה, שהרי התשובה שהביא הרי"ף מר' האי אינו מתייחס כלל לנושא זה כלל.
אלא שהמחלוקת בין ר"ת והרי"ף הוא אם אומר הפסוק, מחמת החסר א"א לעמוד עד הסוף לדעתו של רבינו במה נחלקו, וחבל על דאבדין.

16 במרדכי (רמז נ"ז) לפנינו הגירסא הוא "ואינו מברך רש"י פי' וא"צ לברך [ברכת המוציא] משמע מתוך פרש"י שאם רצה לברך הרשות בידו (וא"צ) [וכן אין מזמן אינו צריך] לברך ברכת המזון ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו כולהו פרש"י ז"ל א"צ. ור"י פי' דאסור לברך".
אמנם במרדכי דפוס ראשון שהיה לפני בעל הגדולת מרדכי הגירסא הוא "משמע מתוך פרש"י שאם רצה לברך הרשות בידו אבל אינו מברך ברכת המוציא ואין מברכין וכו' ", ולפי"ז יש יתור לשון במרדכי, שכבר כתב שאינו מברך ברכת המוציא, ולכן מוחק "אבל" ו"המוציא", וגורס במדרכי כך "משמע מתוך פרש"י שאם רצה לברך הרשות בידו ואינו מברך (או: וא"צ לברך) ברכת המזון ואין מברכין וכו' ".

17 רבינו לא מוחק 'אבל' וגם לא 'המוציא', אלא שמוסיף אות ה' ל'אבל', נמצא שקאי על האָבל [ולא אַבל], וכן מגיה מברכין במקום מברך, ולפי"ז המרדכי מפרש המשך המשנה של "ולא מברכין", ואין כפילות במרדכי.

18 המרדכי (רמז של"ח) כתב "סכין ומפרכסין לאדם, הא דסכין לאדם היינו דווקא בשמן אבל בחלב ושמן אסור לסוך בשבת משום שנמחה והוה ליה נולד ואסור", וכתב הגדולת מרדכי דע"כ חולק על רבינו יחיאל מפרי"ש, דלעיל בפרק במה טומנין (רמז ש"ל) הביא המרדכי וז"ל אבל ליתן הפשטיד"א נגד האש וממחה השומן הנקרש והוא בעין לבדו ואינו מתערב עם שום דבר וניכר אסור ורבינו יחיאל מפרי"ש היה מביא ראיה להתיר מהא דאמרינן פרק כירה (שבת דף מ:) סכה אשה ידה שמן ומחממה כנגד המדורה וסכה לבנה וסתם שמן זית הוי קרוש ואפ"ה שרי", ולדבריו לכאורה אין איסור נולד בחלב וכו'.

19 במרדכי (רמז שנ"ז) איתא "ורבינו מאיר אוסר לטבול בנהרות דהא קי"ל כשמואל", ופירוש הגדולת מרדכי כוונתו ע"פ מה שמבואר בשבת (דף סה.) "ועביד להו מקואות ביומי ניסן", ומפרש שם (בע"ב) מחשש שירבו הנוטפין על הזוחלין, ורבינו העיר עליו שבגמרא שם איתא דאבוה דשמואל הוא זה דעביד מקואות, ובגמרא שם מבואר דפליגא אדשמואל, [יש לציין שבדפוסים שלנו "דהא קי"ל כשמואל" נמחק (מוקף בסוגריים עגולות), ויש דפוסים שהגירסא הוא "דלא קי"ל כשמואל", אבל במרדכי דפוס ראשון (שהיה לפני בעל הגדולות מרדכי) הגירסא הוא "דהא קי"ל כשמואל"].

פ' שמונה שרצים דף קי: שם דף יב עמוד א סימן תצג: ותי' מהר"י ליווא מפראג דשאני גבי חמור דרוב שתיית מי רגלי חמור ליורקנין ולכך חשיב כמו משקה הואיל ושותין הרבה כו' ועוד תירץ דשאני גבי חמור דכל היוצא מן *הטמא טמא ולכ' אסור מה שאין כן גבי תינוק.[20] ג"ב לא נהירא לי האי טעמא דא"כ סוסי' וגמלי' לימא כל היוצא מן הטמא טמא.[21]

בהלק"ט מנחות הל' תפילין דף קמח עמ. א שם פן יחקו המינין פירוש ילעיגו.[22] ג"ב ול"נ דבריו רק כו' פן יחקו שיחשב להם כחוק והיתירא לזלזולי בשם.[23]

שם עמ' ד שם מניח העודף פשוט פי' שצריך להניח חלק לקשיר' והאמה נקרא פשוט.[24] ג"ב לא ידעתי דרכו בקדש כי הדברים כפשוטן שהיה מניח מעט הרצוע' ארוך יותר בכדי שכשיכרוך אותה סביב האצבע תולה עוד מעט מן הרצועה למטה וזהו מניח מן העודף פשוט שאינו כורך אותו סביב האצבע אלא תולה בפשיטות למטה ודוק.[25]

★ ★ ★

20 במרדכי (רמז שפ"ג) איתא שיש להוכיח מאיבעית הש"ס מהו לשתות מי רגלים בשבת משום רפואה, מכלל דפשיטא ליה דבחול מותר, [דע"כ לא מיירי ביש בו סכנה דאז מותר אפילו בשבת], והוסיף המדרכי "ועוד דמסקינן פ"ק דבכורות (דף ז:) מי רגלים של חמור כיון דשתי להו אינשי לירקונא אסירי, אבל מי רגלים של סוסים וגמלים כיון דלא שתי להו אינשא פירשא בעלמא הוא וה"ה למי רגלי תינוק.
והקשה הגדלות מרדכי [הובא בחי' אנשי שם] "וא"ת והיכי קאמר לעיל דמי רגלי תינוק מותר והא הוי נמי משקה הואיל ושותים לרפואה והוי כמו רגלי חמור" והביא מהמהר"ל לתרץ וז"ל "ותי' מהר"י ליווא מפראג דשאני גבי חמור דרוב שתיית מי רגלי חמור ליורקנין ולכך חשיב כמו משקה הואיל ושותין הרבה כו' ועוד תירץ דשאני גבי חמור דכל היוצא מן הטמא טמא ולכ' אסור מה שאין כן גבי תינוק".

21 חולק על תירץ השני, כיון שמפורש במרדכי שם שמי רגלי סוסים וגמלים מותרים, וא"כ שאין בזה דין יוצא, [ולכאורה כוונת המהר"ל דכל האיסור הוא יוצא, אמנם האיסור יוצא הוא רק בדבר שדרכו לשתות, ולכן בסוסים וגמלים כיון דלא שתי אינשא אין לו דין יוצא, אבל בתינוק שהוא הדרך יש טעם אחר שלא שייך יוצא באיסור עשה, (עי' רמב"ם פ"ב ממאכלות אסורות ה"ג, ובמפרשים שם)].

22 במרדכי (רמז תתקס"ט) דלא הוזכר בתלמוד דאחרי דשרי להתירו (קשר של תפילין) כשירצה היה גנאי להזכירו באותיות של שם וסתמו הדבר דרך כבוד פן יחקו המינים לזלזולי במחיקת השם, והגדולת מרדכי מפרש הלשון "יחקו" מלשון ילעגו.

23 רבינו מפרש הלשון יחקו מלשון חוק, [וראה רמב"ם תמידין פ"א ה"י ובראב"ד שם].

24 במרדכי (רמז תתקס"ט) כתב "קושר רצועה באצבע צרדה וכו', וצריך מעט יותר דכשקושרה בעיקר האמה מניח העודף פשוט", ומפרש הגדולת מרדכי שפשוט הוא האמה.

25 רבינו מפרש המרדכי שפשוט הוא מה שאינו כורך.

רבי סיני ספיר זצ"ל

נולד בשנת תקמ"ה בערך בעיר לאסק שבפולין, לאביו הגאון רבי אלעזר ספיר זצ"ל מגיד מישרים בק"ק לאסק ופלונסק, בעל 'מעשה רוקח' על שיר השירים ושא"ס. אחד מחידושי אביו מובא בספה"ק 'עבודת ישראל' (פרשת וישלח) "בשם חכם אחד", ומסורת בפי יוצ"ח שכוונת המגיד הק' לזקנם מלאסק.

למד תורה מפי חכמי ורבני לאסק, רבי מאיר צילך זצ"ל אב"ד שם, ראש בית דינו רבי חננאל זצ"ל (לימים אב"ד לוטימורסק), ורבי אהרן חריף פיטרקאווסקי זצ"ל דומ"ץ ור"מ שם (מחסידי הס"ק רבי אפרים פישל מסטריקוב זי"ע). בזוו"ר נישא לבת משפחת הלויים גאלדבלום, ובזוו"ש נישא לאלמנת רבי עזריאל הלוי אב"ד סטריקוב זצ"ל, שהיתה נכדת רבי יעקב שפירא מברעזין זצ"ל בן הס"ק מסטריקוב זי"ע.

הסתופף בצל הרה"ק המגיד מקאזניץ זי"ע ובנו הרה"ק רבי משה אליקים בריעה זי"ע, אליהם נסע בצוותא חדא עם ידידי נפשו הרה"ק רבי יצחק מאיר מגור בעל 'חדושי הרי"ם' זי"ע והרה"ק רבי ישעיה מושקאט מפראגא בעל 'עצי בשמים' זי"ע (ע"פ 'מאיר עיני הגולה' אות צא, קג, קט). בין דרשותיו מביא מה ששמע מהרה"ק רבי יצחק מראדוויל בעל 'אור יצחק' זי"ע. בערוב ימיו נסע לשבות בצל ה'חדושי הרי"ם' מגור זי"ע, שקבלו באהבה ובחיבה גדולה. על המסייעים בהדפסת ספריו כתב ה'חדושי הרי"ם' זי"ע: "והקונים והמסייעים להרב הנ"ל תבא עליהם ברכות טוב" (בהסכמתו על ספר 'עולת חודש' ווארשא תרכ"א).

נודע בגאונותו, חריפותו וכח חידושו. בעל שו"ת 'דברי חיים' הגאון רבי יצחק איצק אויערבאך זצ"ל כותב בהסכמה לספריו: "והנה זה ימים כבירים אשר ידעתי את האיש הזה ואת מעשהו ודבריו כי נעמו, ומפלס כל דבר הנוגע להלכה בשכלו הזך בחריפות ובקיאות... וברור אצלי שיהיו דבריו ראוים ונכונים לאומרם... ואין ספק אצלי שכל רואה דבריו היקרים אחרי רואו יחבב דבריו... ויטריח א"ע להיטיב אתו במה דאפשר". וכך כותב הגאון רבי אריה יהודה יעקב מייזליש אב"ד פיעטרקוב זצ"ל בהסכמתו: "והנה המחבר הזה לקחת הסכמה לדעתי אך למותר הוא, כי לא יצטרך לעדות על עצם חבוריו, כי שבח הבנאי יעיד על ארמונו... והוספתי בו אהבה כאשר טיילתי בקצות החבורים האלה ובחכמתו התענגתי". והגאון רבי מרדכי זאב איטינגא מלבוב זצ"ל כותב עליו: "ידיו רב לו בפלפול וסברא, כאשר נודע בשערים כי שות ישית השערה".

כיהן כאב"ד ק"ק ווידאווע (בין השנים תקפ"ט-תקצ"ה) וק"ק ברעזין (תקצ"ה-תרל"ה), עד הסתלקותו לשמי מרום ביום כ"ז מנחם אב תרל"ה. בעת הלווייתו למנוחת עולמים נפתחו ארובות השמים, ואחד הרבנים קרא על כך בהספדו את מאה"כ "אף שמים נטפו מפני א' זה סיני".

מבין חיבוריו נדפסו בחייו הספרים: שו"ת 'מנחת עני' מהדו"ק (ווארשא תר"ז), ו'עולת חודש' דרושים על סדר חדשי השנה (ווארשא תר"ז, תרי"ד, תרכ"א). ספרים אלו קנו להם שם בפולין ואף מחוצה לה. בעל 'פתחי תשובה' על השו"ע מביא בהרבה מקומות את פסקי המחבר בתשובותיו. אחד מחידושיו הידועים, בו מתבאר היסוד ההלכתי להזכרת המועדים בברכת מעין שלש שלא כסדר ברהמ"ז (שו"ת מנחת עני סי' ב), התפרסם בעולם בשגגה משמיה דהגר"ח מבריסק זי"ע.

חיבורו המופלא 'לבנת הספיר', שקטעים ממנו רואים עתה אור לפנינו לקראת מלאות שלושה יובלות לפטירתו, הוא ביאור על שו"ע אה"ע, הבנוי בסעיפים קטנים

על סדר השו"ע דוגמת 'אבני מלואים'. לאורך כל הספר ניכר כחו הגדול של המחבר, המתרץ ע"פ סברות ישרות קושיות עצומות שגדולי הפוסקים הותירו בצ"ע, וכן מבאר באופן מחודש מאמרים תמוהים בירושלמי וכדו' שרבים מהמפרשים ביכרו למחקם או לשנות גרסתם.

עז ביותר היה רצונו להעלות חיבור זה על מכבש הדפוס, אלא שמחמת גדלו לא היה בידו ההון הרב שנדרש להדפסת הספר, כמו שכותב בעצמו (בהקדמת המחבר לשו"ת מנחת עני): "כי באמנה יש אתי חיבור גדול על ש"ע א"ע, קראתיו בשם לבנת הספיר, חכו ממתקים וכולו מחמדים, ממולא בתרשיש פלפולים עמוקים ורחבים ובירור הלכות לאמתו, **כשמו כן הוא כמעשה לבנת הספיר**, כאשר הצעתי רוב מהדברים לפני גאוני זמננו והוטב בעיניהם. ואותו חשבתי להדפיס ראשית כמבואר אצלינו בשער החיבור הנ"ל. אך לאשר החיבור ההוא גדול וכבד, ירבו תוצאותיו, ואנכי איש רש, ומעמי אין איש אתי אשר יהי' בעוזרי די צורך לרגל המלאכה הזאת. ע"כ יחלץ עני בעניו מנחה קטנה הלזו; אם יעזרני ה' ותערב מנחתי, וישמרני ויחייני, אשלם נדרי אשר נדרתי ואשר חשבתי בראשונה, כי אין מוקדם ומאוחר בתורה".

מתוך החיבור בכת"י, שרד בנס את מוראות השואה כרך אחד על הלכות גטין. התודה למנהלי ספריית 'המכון ההיסטורי היהודי ע"ש עמנואל רינגלבלום' שבווארשא, אשר ניאותו להעביר צילום כתה"י לצאצאי המחבר. עתה דבר בעתו מה טוב, לרגל מלאות מאה וחמישים שנים להסתלקותו, רואים אור לפנינו שלושה סעיפים מתוך הספר 'לבנת הספיר'. תקוותינו שנזכה בקרוב למלא את רצון המחבר זי"ע בהדפסת כל החיבור, לרומם קרנה של תורה, ולהטעים את בני דורינו באור הקדום והזך הבוקע מעולמם של גאוני פולין.

לקבלת קובץ דוגמא מתוך הספר 'לבנת הספיר' הכולל את שני הסימנים הראשונים מהלכות גיטין (קיט-קכ), לצד פרקי תולדות המחבר, ניתן לפנות במייל: SNS613613@gmail.com

חידושי ספר 'לבנת הספיר'

אה"ע סי' קכ סעיף ט

ס"ק י. אמר כולכם חתמו

שינוי לשון הטוש"ע מלישנא דמתני' דאמר כולכם כתבו

שו"ע: "אמר כולכם חתמו, או שמנאם, בין שמנה כולם ובין שמנה מקצתם, ואמר להם חתמו, הרי זה כאומר כולכם חתמו, וכולם צריכין לחתום בו. ושנים שחותמים בו תחלה הם משום עדים, וצריך שלא יהא שום אחד מהם פסול, והאחרים משום תנאי וכו'".

שיטת הטור ע"פ בית יוסף וקושיית הבית שמואל

אמר כולכם חתומו. זהו לשון הטור, ובמתני' שלהי האומר איתא (סו:) כולכם כתובו.[1] **ובבית יוסף מדייק מהטור דס"ל דמתני' לישנא נקטיעא נקט, דכתבו ודאי אינו סובל כלל מינוי**

1 הטור והמחבר שינו מלשון המשנה - שאמר לעשרה 'כולכם כתבו', ונקטו 'כולכם חתמו'. וזה לשון המשנה: "אמר לעשרה 'כתבו ותנו גט לאשתי', אחד כותב ושנים חותמין. 'כולכם כתובו', אחד כותב וכולם חותמין, לפיכך אם מת אחד מהן הרי זה גט בטל".

שליחות דחתימה כל כמה דלא אמר חתמו.[2] ובבית שמואל (סקי"א)[3] השיג עליו, דמה שכתב דמתני' לישנא קטיעא נקט הוא דוחק. גם גוף הדין הוא תמוה, מה שהחליט להלכה דכתבו אינו מורה רק מינוי שליחות דכתיבה, דהא לבי רב ושמואל מספקא להו בזה (שם) ולא איפשטא, וא"כ עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא.

לכאו' במתני' ודאי לישנא קטיעא נקט

והנה מטין דברי הבית שמואל בסופו שדעתו דכתבו לחוד הוא לשון מסופק ותלוי באיבעי' דשמואל. אך לפ"ז אינם מובנים ראש דבריו, שכתב דלישנא קטיעא נקט הוא דוחק; דהא אף לדידי' אנו מוכרחים לזה, דאם לא כן תפשוט לי' איבעי' דשמואל ממתני', אלא ודאי צ"ל דלישנא קטיעא הוא.

כוונת הבית שמואל ששמואל לא הסתפק באומר לעשרה 'כתבו'

לכך נראה בהבנת דבריו שכוונתו להשיג בהחלט על דברי בית יוסף, ודעתו דכתבו הוא מינוי שליחות אכתיבה ואחתימה. והא דמספקא ליה לשמואל, היינו באומר לשנים, וכמו שכתבו התום' שם (ד"ה כתב)[4] מטעם דחתם סופר ועד פסול, א"כ ע"כ לא הי' כוונתו אתרוויהו, יע"ש; משא"כ באומר לעשרה י"ל שפיר דכוונתו אכתיבה ואחתימה, דכתב סופר עם עדים מרובים כשר כמבואר בסי' ק"ל. ואפשר דאפילו לשיטת רש"י[5] ג"כ לא מספקינן בפירושא דכתבו לענין מינוי שליחות, דודאי לשון כתבו מורה אמינוי דכתיבה וחתימה; רק עיקר הספק הוא אי כוונתו במינוי זה שיהיו דוקא הם הכותבים והחותמים, או שמינה אותם ונתן להם רשות למנות אחרים במקומם. אבל בעיקר המינוי לא מספקינן כלל. ואתי שפיר לישנא דמתני', ולא נצטרך לדחוקי דלישנא דקטיעא נקיט. אך אפילו אם נימא דהבית יוסף

---

2 וכדבריו כתב הב"ח. וזה לשון הב"י, לאחר שמביא את לשון המשנה: "ומדברי רבינו נראה דלא סגי בשיאמר כתבו לבד, דכתבו לא משמע אלא אכתיבת הגט, אלא צריך שיאמר גם כן חתמו, ולפיכך כתב ברישא 'אמר לעשרה כתבו וחתמו ותנו גט' ובסיפא כתב 'אמר כולכם חתמו', כלומר כשאמר להם כתבו אמר כולכם חתמו. **ולפי זה מתניתין דקתני כתבו לישנא קטיעא**". ויעויין פרי חדש (סקי"ח) מש"כ לחלוק ע"ז.

3 זה לשון הבית שמואל: "הב"י מדייק מהטור וכו', והא דקתני במתני' כולכם כתבו וכו' לישנא קטיעא קאמרי'. ודוחק הוא. גם תמי' לי, הא איתא שם (סו:) שלחו מבי רב לשמואל וכו', ושמואל מספקא האומר כתבו אם כוונתו לכתוב הגט או לחתימת ידם, ש"מ אם אמר כלכם כתבו י"ל על החתימה קאמר, וצל"ע". ויעויין להלן מה שביאר רבינו בכוונת דברי הבית שמואל.

4 זה לשונם: "כתב ידן הוא או כתב הגט הוא. אע"ג דלא נפקא מינה מידי, דאידי ואידי מילי נינהו ולא ממסרן לשליח, הא מסיק דלשמואל אמר אמרו כשר וא"כ חתם סופר ועד פסול, דהא בהא תליא כדאמרינן בסמוך, וכשאומר לשנים כתבו ותנו הוי כאילו אמר להם בפירוש שישתפו אחר עמהם לכתוב או לחתום. לכך בעי, מה רוצה הבעל שיעשו הם [ובמהרש"א: "שמואל בהא כר"מ ס"ל דאומר אמרו כשר, כדמסיק, ואם כן חתם סופר ועד פסול, דהא בהא תליא; וא"כ ע"כ מתניתין באומר לשנים כתבו ותנו שישתתפו להם אחד או לכתוב או לחתום, ולא בעי שמואל אלא במה רוצה הבעל, אם לכתוב אחד מהם והשני עם אחר יחתומו, אם לחתום שניהם והאחר יכתוב"]. ולקמן דאמר 'אי סבירא לן דכתבו כתב ידן הוא הא כתב הגט כו'' הוא הדין דהוה מצי למימר אפכא, אי סבירא לן דכתב הגט הוא כתב ידן כשר".

5 שיטת רש"י בפירוש האיבעיא דשמואל ביאר הפני יהושע (סו: ד"ה גמ' אמר), שהבעל באמירתו 'כתבו' ודאי הקפיד שיחתמו הם דווקא על הגט, ואינם יכולים לצוות אחר על החתימה, כי עיקר לשון 'כתבו' מורה על חתימת הגט; והספק הוא רק האם גם שליחות כתיבת הגט היא בקפידא שיכתבו הם דווקא, או שיכולים למנות אחר שיכתוב.

חולק על סברא זו, ומפרש איבעי' כפשוטו, מ"מ עכ"פ מידי ספיקא לא נפיק. זהו כוונת הבית שמואל בפשיטות.

שיטת הטוש"ע ששמואל הסתפק גם באומר 'תנו'

ולפענ"ד דברי הטור ומחבר נכונים ומדוייקים בפשיטות. דס"ל להטור דמאי דמיבעי' לי' לשמואל כתובו אי כתב ידן וכו'[6], לאו משום דמספקא לי' לישנא דכתבו בלשון בני אדם אם הפירוש הוא כתב ידן וכו', דהא גם בתנו מיבעי' לי' לשמואל כמו שכתבו התום' בסוגיין (סו. ד"ה אמר) [הגה"ה: והוא מוכרח מסוגי' דהתם, דבעי למיפשט מתני' דאמר לבית דין הגדול תנו, והתם ודאי תנו לחודא בלא כתובו]. ובתנו ודאי דליכא לאסתפוקי בלשון בני אדם, דלשון תנו ודאי אינו מורה רק על מינוי שליחות הנתינה. ומשום הכי קיי"ל דהיכי דמסר הגט לשליח ואבד אין לו רשות לכתוב גט אחר, כמבואר בסי' קכ"ב (ס"ב), משום דאין בלשון הזה מינוי שליחות כלל אכתיבה ואחתימה.[7] וע"כ צ"ל דעיקר הספק בתנו הוא, דכיון דאמר לשליח תנו, ולא מסר לו הגט כתוב וחתום, מוכח מלשונו דכוונתו במילת תנו הוא שיכתוב ויחתום ויתן, מאחר דלא סגי בלא הכי. ואף דלא מינהו בפירוש, הוי שליחות ממילא מכח אומדנא, ונכלל בתיבת תנו מינוי שליחות דכתיבה וחתימה. משום הכי מספקא לי' אם כוונתו הי' בהקפד שהכתיבה יהי' ג"כ על ידו, או כוונתו הי' שהוא ימנה אחר על הכתיבה.

דחיית דברי הגט פשוט ש'תנו' לא כולל מינוי על חתימת הגט

[וראיתי לרמ"ז ז"ל בספר גט פשוט (כאן סקכ"ד)[8], הביאו בהגהת משנה למלך פ"ב מגירושין ה"ב, שנסתפק באומר תנו לחוד אי חתימה בכלל, כיון דאפשר בלא חתימה, דעדי מסירה כרתי, יע"ש. ונפלאתי מאוד, דהא מדברי התום' הנ"ל מוכח דכוונתו בתנו הוא ג"כ אחתימה, וע"כ לא מיבעי' לשמואל רק אם החתימה צריך להיות ע"י עצמם או ע"י אחר שממנה במקומם, אבל עכ"פ זה פשוט דשליחות החתימה נמי נכלל בתיבת תנו. ודבריהם מוכרחים מסוגיית הש"ס, כמו שכתבתי לעיל בהגה"ה. ובי רב ושמואל הם מרי דהך שמעתתא, ואינהו ס"ל עדי מסירה כרתי בפרק המגרש (פו:). הרי מוכח דאעפ"כ אמרינן דודאי כוונתו הי' ג"כ אחתימה, והיינו מטעם דאפילו לר' אלעזר בעינן ג"כ עדי חתימה מפני תיקון העולם, משום הכי אמרינן דדעתו הי' להכשר גמור ע"פ תיקון חכמים.]

שמואל הסתפק באומר 'כתבו ותנו' כיון דמוכח שציום על החתימה, משא"כ באומר 'כתבו'

ולפ"ז נ"ל דגם איבעי' דכתבו סובב ע"ז האופן, דהיינו היכי דאמר כתבו ותנו, דמאחר דנתינה לא סגי בלא כתיבה וחתימה ממילא נכלל בתיבת כתבו ותנו מינוי שליחות דכתיבה וחתימה, משום הכי מיבעי' באיזה מהן הי' ההקפד שיהי' על ידם דווקא. ולפ"ז נ"ל פשוט, כי היכי דבתנו לא נכלל מינוי שליחות דכתיבה וחתימה רק היכי דאמר תנו ולא מסר הגט לידם, דאז איכא הוכחה דכוונתו הי' במינוי זה על כל ענייני הגט הנצרכים עד הנתינה; אבל זולת הוכחה זאת, כגון אם מסר לידם גט כתוב וחתום, אז אין מילת תנו יוצא מפשטא, ואמרינן

6 או כתב הגט.

7 יל"ע בביאור דבריו, כי בפשטות טעם הדין שם הוא משום דנסתיימה השליחות.

8 זה לשונו: "ואפשר דבתנו לחוד לא הוי בכלל תנו אלא כתיבה, משום דאי אפשר לנתינה בלא כתיבת הגט, אבל אפשר בלא חתימה, דעדי מסירה כרתי".

דלא מינה אותם רק אנתינה. הכא נמי בכתבו ג"כ אמרינן דכוותי', דאין נכלל בזה מינוי אחתימה, רק היכי דאמר כתבו ותנו; דכיון דממנה אותם גם אנתינה, והנתינה לא סגי בלא חתימה, משום הכי מספקא לי' וכנ"ל. אבל כתבו לחודא אינו יוצא מידי פשוטו, ואינו ממנה אותם רק אכתב הגט, כי פשיטות הלשון בכתבו בהבנת לשון בני אדם אינו מורה רק אכתב הגט, כמו תנו שאינו מורה רק אנתינה, וכנ"ל.

הטוש"ע לא דנו באומר 'תנו' ולכן נקטו 'חתמו' במקום 'כתבו'

ולפ"ז מדויק היטיב לשון הטור ומחבר במה ששינו את טעמם מכתבו לחתמו. דודאי בתלמודא דידן דקתני ברישא דמתני' **אמר לעשרה כתבו ותנו** וכו', וע"ז קאי הסיפא דמתני' **דכולכם כתובו** וכו', דמסתמא שסובב הרישא, דהיינו שאמר כולכם כתובו ותנו; משום הכי אתי שפיר דנכלל במינוי זה שליחות החתימה ג"כ, וכנ"ל. אבל הטור ומחבר שהשמיטו מילת תנו בכל הבבות האלו, משום הכי הוכרחו לשנות מלת כתובו למילת חתומו, דכתבו בלא תנו אינו במשמעותו כלל מינוי שליחות דחתימה, וכנ"ל. כנלפענ"ד ברור ופשוט.

בסיפא דאמר 'כולכם כתבו' איירי באמר גם 'תנו'

[ואל תתמה דלפי דברינו הנ"ל דסיפא דמתני' מיירי באמר כולכם כתובו ותנו, א"כ הי' לו לפרש במתני' דהנתינה צריכה להיות במעמד כולם, כי כן הוא הדין באומר כולכם תנו, כמבואר בברייתא שם (סז:). די"ל דמאי ששייר במתני' מפרש בברייתא. וע"כ צ"ל כן, דאם לא כן אף זולת דברינו הנ"ל קשה עכ"פ דלא מפרש במתני' דהכתיבה צריך להיות במעמד כולם, אלא ודאי דתנא דמתני' לא נחית לזה, ומאי דשייר במתני' וכו'[9], ודו"ק.]

מדוע השמיטו הטוש"ע תיבת 'תנו'

אך עדיין אנו צריכים למודעי, דהא הוא גופא קשי'; למה השמיט הטור מילת תנו בכל הבבות, ועי"ז הוצרך לשנות הלשון מכתבו לחתמו, טפי הוה לי' לאתויי המשנה כצורתה בלי השמטה, ואז לא הי' צריך לשנות כלל.

בפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש כשחתמו השאר שלא ביומו ימסרנו ע"י שליח

ונראה דמאי שהכריחו לזה, דהנה בפרק המביא תנינא (יח:) בפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש בשנים משום עדים וכו'[10] אמרינן התם **מאי בינייהו**, ומשני **איכא בינייהו דחתמו בי תרי מינייהו ביומיה ואינך מכאן ועד עשרה ימים** וכו'[11], יע"ש. לכאורה יש לתמוה, לפי מאי דקיי"ל בסי' קכ"ז (ס"ה) דגט מוקדם שלא נמסר ביום שנכתב פסול ואין לו תקנה, רק שימסור ע"י שליח דאז אית ליה קלא וידעו שלא נמסר ביומו. ובתוס' בסוגיא דנכתב ביום (יז: סוד"ה עד) הקשו, **נכתב ביום ונחתם בלילה אמאי פסול, הא אית ליה קלא**, וידעו שלא נמסר ביומו. ותירצו דחיישינן **שמא ימסור לה הבעל בצינעה** וכו'[12], יע"ש. מבואר מדבריהם דגם נכתב ביום וכו' כשר היכא דאיכא קלא. וא"כ לפ"ז קשה, מאי איכא בין למ"ד משום עדות או

9 מפרש לה בברייתא (כעי"ז בב"מ נא.).

10 נחלקו שם האמוראים במי שאמר לעשרה 'כולכם כתבו גט לאשתי', לר' יוחנן שנים מהן עדים וחתימת השאר הרי היא כתנאי שעשה הבעל בחלות הגט, ולריש לקיש כולם עדים.

11 לר' יוחנן הסובר שחתימת השאר הינה תנאי לחלות הגט - בכה"ג הגט כשר, כי אין הכרח לקיים את התנאי בתאריך כתיבת הגט; ולריש לקיש שמצריך את חתימת כולם כעדות - בכה"ג הגט פסול, כיון שלא חתמו כל עדיו ביום הכתיבה והרי זה גט מוקדם.

12 לחפות עליה.

משום תנאי, דממה נפשך; אם נמסר ע"י הבעל בעצמו, גם למ"ד משום תנאי פסול, כיון דלא נמסר עד אחר עשרה ימים והוי גט מוקדם, ופסול כשנמסר ע"י הבעל בעצמו.[13] ואם נמסר ע"י שליח, א"כ אף למ"ד משום עדים כשר, כיון דאית ליה קלא וכנ"ל. ואין לומר דהנפקותא כגון דחתמו בי תרי מינייהו ביומיה, ונמסר ג"כ ביומיה, ואינך חתמו אחר המסירה לאחר עשרה ימים[14]; דא"כ אף בלא נכתב ביום ונחתם לאחר עשרה ימים ג"כ פסול למ"ד משום עדים, כיון שנמסר קודם חתימת העדים.

מסירה ע"י שליח לא תועיל לגט שנחתם בפסול

וראיתי להגאון מלבוב נ"י בספר ישועות יעקב (סי' קכז בפירוש הארוך סק"ו)[15] שעמד בזה, וכתב להוכיח מכח קושיא זו דתקנתא דשליח לא מהני רק בגט מוקדם שנכתב ונחתם בכשרות ביומיה, רק זמן המסירה נתאחר, בזה מהני תקנתא דשליח; משא"כ נכתב ביום וכו' דהחתימה הי' בפסול, דהי' להם לעדים לחוש שמא ימסרנו הבעל בצינעא, משום הכי לא מהני תו תקנתא ע"י שליח, כיון דשעת חתימה הי' בפסול[16], יע"ש.

כשציוום על החתימה והנתינה אין פסול בנחתם שלא ביומו

ולפ"ז אני אומר, אפילו בנכתב ביום וכו' אין לפסול רק היכי שמינה אותם אחתימה לבד ולא על הנתינה, דאז שפיר הי' להם לחוש שמא ימסרנו בעצמו, וא"כ הי' החתימה בפיסול,

---

13 עי' במאירי (יח: ד"ה מי) שעמד בזה, ויישב בג' אופנים: הא', דאיירי שנתן לה הגט ביומו לאחר חתימת שני העדים הראשונים, אך להלן דוחה רבינו תירוץ זה. הב', שאני גט שחתמו עליו עשרה עדים דקלא אית ליה, על כן אפילו אם מסרו לה לאחר עשרה ימים בצנעא אין בו פסול מוקדם, כיון שנכתב ונחתם ביום אחד, ובעיכוב המסירה לא חיישינן לבת אחותו או לפירי משום קלא. והג', ע"פ שיטת הרמב"ן (יז: ד"ה קסבר) הסובר שאין פסול מוקדם אלא בגט שלא נכתב ונחתם ביום אחד, אבל כל שנכתב ונחתם ביומו כשר אף אם לא נמסר באותו יום, כיון שאין מצוי שהבעל יעכב הגט בידו לאחר החתימה דלא מקדים פורענותא לנפשיה, וכיון שאין זה שכיח לא פסלוהו ולק"מ. אמנם הרא"ש (פ"ב סי' ה) חולק על הרמב"ן ופוסל בכה"ג משום גט מוקדם, וכן קיי"ל.

14 שאז יהיה הגט כשר לשיטת ר' יוחנן, משום שהתנאי שיחתמו כולם יכול להתקיים גם לאחר נתינת הגט. והוא כשיטת הר"ן (ג: מדפי הרי"ף ד"ה והלכתא), הביאו הב"י ופסק כדבריו המחבר כאן, וכן כתב המאירי (הנזכר בהערה הקודמת). אך באמת מצאנו שנחלקו הראשונים בדין זה, שרש"י כתב (ד"ה וכולם): "תנאי גמור הטיל בגט זה דלא ליהוי גיטא אלא א"כ חותמין בו כולן", ולמדו מדבריו הבית מאיר (סי' קכז ס"ד) ועוד אחרונים שהוא תנאי המעכב את כשרות הגט ולא רק את חלות הגירושין, ומסירת הגט קודם קיום התנאי לא תועיל; וכן מצאנו שפירש רש"י (ד"ה ועד) ד"קודם שנתנו לה חתמו כולן". ולמכשירים צריך לומר דהוי תנאי בחלות הגירושין ואינו מעכב את כשרות הגט כנ"ל.

15 וזה לשון הישועות יעקב: "והנה בנכתב ביום ונחתם בלילה אין למסור לשליח שיוליך הגט ונימא לסמוך ע"ז דע"י שליח יש לו קול, כיון דנכתב בפסול. ויש לנו ראיה ברורה לדבר, דבש"ס דגטין דף י"ח בהא דפליגי ר' יוחנן וריש לקיש וכו' איכא בינייהו דחתים בי תרי מנייהו ביומא ואינך מכאן ועד עשרה וכו', וקשה [ד]לר' יוחנן עיקר תלוי בנתינה וסתמא דמילתא לא נמסר הגט לידה עד שחתמו כולם, דאי נמסר מקודם לידה בלאו הכי פסול לר' יוחנן דס"ל משום עדים, ועל כרחך ש[חתמו מקודם ו]אח"כ נמסר לידה. וא"כ אף אי [נימא כריש לקיש ד]שנים משום עדים וכולם משום תנאי פסול, משום שלא נמסר ביום שנכתב ונחתם. וצריך לדחוק בזה מאד. ואמנם לפמ"ש אתי שפיר, דהנ"מ הוא אי חשיב נחתם בפסול וא"כ אין שום תקנה לדבר, ואי נימא שנים משום עדים וכולן משום תנאי א"כ הוי רק המסירה לאחר זמן, ומותר לשלוח ע"י שליח וכו'. וגם הך עובדא דמייתי הש"ס חתמו בי תרי מינייהו ביומא ואינך מכאן ועד עשרה ימים באופן זה איירי, שנמסר ע"י השליח, דאי לאו הכי בלאו הכי פסול משום שנמסר לאחר מכאן". וכדבריו אלו כתב הגרעק"א בחידושיו (יח: ד"ה דחתום).

16 כמו שפסק הבית שמואל (סי' קכז סק"ו) וזה לשונו: "ע"כ צ"ל [ד]מוקדם שנכתב בפסול שאני וכו', כשלא נכתב ונחתם בכשרות אין לו תקנה, וכן מוכח לשיטת הרמב"ם (פ"א מגירושין הכ"ה) וכו'".

ומשום הכי לא מהני תו תקנתא ע"י שליח. אבל כשממנה אותם בפעם אחת אחתימה ואנתינה, כגון שאמר חתמו ותנו, א"כ אין כאן חתימה בפיסול במה שאיחרו מיום הכתיבה, כיון שמינוי שליחות החתימה והנתינה נעשה בפעם אחת, ומה יש להם לחוש בדבר שהוא מסור בידם [ואין לומר דהוי להו למיחש שמא יחזור הבעל משליחות הנתינה וירצה למסור בעצמו, הא בורכא, דא"כ הוא בידם שלא ימסרו לו הגט]. ומתכשר שפיר המסירה על ידם אפילו בחתמו מכאן ועד עשרה ימים.

בסוגיית הגמ' אירי באמר 'חתמו'

ובזה י"ל דקדוק מימרא דהתם, דנקוט **אמר לעשרה כתבו גט לאשתי אמר ר' יוחנן שנים משום עדים וכו'**, ולא נקיט **כתבו ותנו** כלשון המשנה (סו:) והברייתא (סז:) דסוף פרק האומר. ולפי דבריו הנ"ל ניחא, דמשום דבעי לאשכוחי נפקותא בין ר' יוחנן וריש לקיש בחתמו בי תרי ביומיה וכו', ובכתבו ותנו שממנה אותם שלוחים גם על המסירה לא שייך נפקותא זו, דאף למ"ד משום עדים כשר וכנ"ל, ואפילו אם כולם חתמו לאחר עשרה ימים; משום הכי נקיט כתבו לחוד. אך לפמ"ש לעיל (ד"ה ולפ"ז נ"ל), דכתבו בלא תנו לא נכלל בי' מינוי שליחות דחתימה, ע"כ צ"ל דכתבו דנקיט התם היינו חתמו, ולישנא קטיעא וכו'.[17]

כדי לפסוק כר' יוחנן הוצרכו הטוש"ע שלא לדון באומר 'תנו'

ולפ"ז מדויק היטיב לשון הטור, מאחר דבעי למיפסק כר' יוחנן ונחית לאשמועינן כל החילוקים שיש בינו לריש לקיש, וחד מינייהו הוא חתמו בי תרי ביומי' וכו', וזה לא שייך רק בכתבו לחוד בלא תנו וכנ"ל, וכתבו לחוד אין בו משמעות מינוי אחתימה; משום הכי הוכרח למינקט חתמו ולהשמיט מילת תנו. והוא דבר נכון ונחמד לפענ"ד.

שני דינים מחודשים העולים מכך

ויצא לנו מזה בעז"ה שני דינים מחודשים; חדא, דכתבו בלא תנו אין בו משמעות מינוי אחתימה. ב', כתבו ותנו או חתמו ותנו כשר המסירה על ידם אפילו בחתמו כולם אחר עשרה ימים אם נמסר אח"כ. כנלפענ"ד, ודו"ק היטיב:

ס"ק יא. לפיכך אם היו השאר פסולים

באומר לעשרה כתבו וידע שיש בהם פסולים - האם נאמר שכוונתו היתה לכתב הגט ולא לכתב ידן

שו"ע: "ושנים שחותמים בו תחלה הם משום עדים, וצריך שלא יהא שום אחד מהם פסול, והאחרים משום תנאי; לפיכך אם היו השאר פסולים, או שחתמו זה היום וזה למחר או לאחר כמה ימים, כשר וכו'".

לפיכך אם היו השאר פסולים. בפרק המביא תנינא (יח:), **אמר לעשרה (כולכם) כתובו גט לאשתי, אמר ר' יוחנן שנים משום עדים וכו'**[18], **ריש לקיש אומר כולם משום עדים.**[19]

17 דהש"ס לישנא קטיעא נקט, כעין מה שכתב הבית יוסף אמתני' דכתבו ותנו, הובא לעיל בהערה 2.

18 שנים משום עדים וכולם משום תנאי. וברש"י: "שנים נתכוין לחתום בו לשם עדים, וכולם לא החתים בו אלא לביישה ברבים, ותנאי גמור הטיל בגט זה דלא ליהוי גיטא אלא א"כ חותמין בו כולן".

19 "משום עדים נתכוון להחתימם" (רש"י).

מאי בינייהו, איכא בינייהו דחתמו בי תרי ביומיה וכו'. אי נמי, כגון שנמצא אחד מהן קרוב או פסול וכו'[20], עכ"ל הגמ'.

חידוש הדרישת ארי דלריש לקיש אי"צ שכולם יחתמו וכשר

בספר דרישת ארי (אבן פינה כאן סק"ה) יצא לדון בכאן דבר חדש, להמציא נפקותא חדשה בין ר' יוחנן וריש לקיש, באופן שלר' יוחנן יהי' חמור מריש לקיש. והוא ע"פ דברי התום' (סו: ד"ה כתב)[21] בסוגי' דאומר אמרו, בפירושא דאיבעיא דשמואל, שכתבו לפרש דספיקא הוא משום דחתם סופר פסול לדידיה, א"כ ע"כ כוונתו הי' שיצטרף אחר עמהם, יע"ש. ולפ"ז איכא נפקותא באמר לעשרה כתבו ואחד מהן קרוב או פסול; למ"ד כולם משום עדים, א"כ אי נימא דכוונתו הי' אכתב ידן ממילא יהי' פסול מטעם נמצא אחד וכו', לכך ליכא אלא למימר דכוונתו הי' כתבו אכתב הגט, ולא בעי הנך עשרה, רק למיכתב הגט במעמד כולם, ושנים מהן יחתמו או שנים אחרים. ולמ"ד משום תנאי, דלדידי' לא מזיק קרוב או פסול, ממילא בעי כולהו למיחתמא לגיטא. יע"ש שפירש בזה כוונת המתרץ **איכא בינייהו כגון שנמצא אחד מהן וכו' למ"ד משום עדים פסול**, כלומר, ומאחר דפסול א"כ לא צריכי תו כולהו למיחתמיה[22], דכוונתו הי' ודאי אכתב הגט; ולמ"ד משום תנאי כשר, ולכך בעי למיחתמיה כולהו. ובזה נולד לו ספק עצום (שם סק"ו), לפי מאי דקיי"ל להלכה כר' יוחנן דכולם משום תנאי, רק משום חומרא חיישינן לדריש לקיש, וכמו שכתב הרמ"א סוף סעיף יו"ד; א"כ יש להסתפק, אי נימא מאחר דעכ"פ פסול א"כ הי' כוונתו רק אכתב הגט, ונולד לן קולא מכח חומרא זו, דלא בעי למיחתמי' כולהו. או אפשר דמאחר דהפסול אינו רק מכח חומרא, דחיישינן לדריש לקיש ולא מדינא, לא אמרינן סברא זו דכוונתו לא הי' אחתימה מכח פסול זה; ולא דמי לחתם סופר שכתבו התום' הנ"ל, דהתם הוי הפסול מדינא. והניח דין זה בצ"ע. זה תורף דבריו ז"ל.

להמבואר לעיל דאיירי באמר 'חתמו' ודאי אין לומר כן

והנה לפי מה שכתבתי בס"ק הקודם (סק"י ד"ה ובזה), להוכיח דסוגי' זו איירי בלא אמר תנו, ומכח זה כתבתי להוכיח דכתבו הוא לשון קטיעא ור"ל חתמו; א"כ ודאי דאין מקום לפרש כוונת המתרץ כדברי הרב הנ"ל.

לא שייך לפרש כן בכוונת הבעל כשלא נודע פסולם באותה שעה

גם בלעדי זאת נראה שאין מקום לפרש כן הך נפקא מינה דנמצא אחד מהן קרוב או פסול, דנמצא משמע שנודע פסול לאחר שחתמו, אבל מקודם לכן לא נודע פסולם, וכמו שדייק בחושן משפט סי' מ"ה (סי"ב); וא"כ לא שייך כלל האומדנא לומר דכוונתו לא הי' אחתימה מכח הפסול דקרוב או פסול, מאחר שהפסול לא הי' נודע עדיין בשעת המינוי. ואינו דומה כלל לחתם סופר ועד שכתבו התום', דהתם הפסול מבורר בשעת המינוי. ואין לומר דהאומדנא הוא דאילו הי' ידע שהם פסולים לא הי' ממנה אותם, רק אכתב הגט; דאדרבא,

20 "וקי"ל בסנהדרין (ט.) אפילו מאה עדים ונמצא אחד קרוב או פסול עדותן בטלה" (רש"י); למאן דאמר משום תנאי - כשר, למאן דאמר משום עדים - פסול.

21 הובאו דבריהם לעיל בהערה 4.

22 אלא אחד מהן כותב במעמד כולם ושנים חותמין (ע"פ הדרישת ארי שם).

זיל לאידך גיסא, כיון דכוונתו הוא לרבות בעדים, א"כ נימא אדרבא, אם הי' יודע שיש בהם קרוב או פסול הי' ממנה עשרה אחרים. אלא ודאי דפירושא דהך איכא בינייהו נמצא אחד קרוב או פסול הוא כפשטא, קולא לר' יוחנן וחומרא לר' שמעון.

מדוע הגמ' לא נקטה נפק"מ באומר 'כתבו ותנו' וידע בפסולם

אך מ"מ יש מקום לדברי הרב הנ"ל היכי דאמר בהדי' כתבו ותנו, וידע שיש בהם קרוב או פסול; בזה ודאי צדקו דברי הרב, דלשיטת התום' הנ"ל יהי' בזה חומרא לר' יוחנן וקולא לריש לקיש. א"כ יש לתמוה, דבתלמודא לא אשכח רק תרי איכא בינייהו, ולפי הנ"ל אכתי איכא שלישית, באמר כתבו ותנו וידע בפסולם.

לש"ך מדוע לא נפסל הגט לכו"ע כשלא בירר הכשרים

ונראה, דהנה בספר ישועות יעקב (כאן בפירוש הארוך סקט"ז) הקשה לשיטת הש"ך בחושן משפט סי' ל"ו (סקט"ז) בהזמין כשרים וקרובים ופסולים[23], יע"ש בש"ך שדעתו אפילו אמר שנים מכם יהיו עדים מ"מ כיון שלא בירר הכשרים בהדיא דינו כנמצא אחד מהן קרוב או פסול, יע"ש. וא"כ קשה מסוגיין, דקאמר **איכא בינייהו נמצא וכו' למ"ד משום תנאי כשר**; הא אפילו למ"ד משום תנאי פסול, כיון דעכ"פ לא בירר הכשרים, רק אמר שנים מכם יהיו עדים.[24]

כשלא נודע פסולם היתה כוונתו רק על הכשרים

ולפענ"ד יש לדחות גם קושיא זו בסברא הנ"ל, דהתם איירי במזמין כשרים ופסולים ויודע בפסולים, משום הכי כל כמה דלא בירר הכשרים בהדיא אמרינן דכוונתו הי' ג"כ אפסולים; וכמו שכתב שם הש"ך בהדיא[25], דהאומדנא הוא מדלא קאמר בהדיא שנים מכם הכשרים. משא"כ הכא, דאיירי **בנמצא**, ולא נודע פסולם בשעת המינוי, אית לן למימר שפיר דמסתמא

23 בבית יוסף שם הובאה מח' הפוסקים בעניין תובע שהזמין בשעת מעשה עדים כשרים ופסולים להעיד לו, האם ניתן לומר שהיתה כוונתו רק על הכשרים ועדותם כשרה, או שהיתה כוונתו על כולם ונתבטלה העדות מחמת הפסולים: דעת מהר"י בי רב (שו"ת סי' נו) והמבי"ט (ח"ב סי' סז) שהפסולים אינם מבטלים את עדות הכשרים, שלא היתה כוונת התובע להזמין לעדות אלא את הכשרים; ודעת הר"ש חכים שהפסולים מבטלים את עדות הכשרים, אלא אם כן התובע יאמר בפירוש שרק שנים מהם יהיו עדיו, דבכה"ג ודאי היתה דעתו על שנים כשרים דווקא. אמנם הוסיף הר"ש חכים כי לדעת הרא"ש (מכות פ"א סי' י"א) לא די בכך כדי להכשיר, וצריך שייחד במינויו שני עדים כשרים בשמותיהם.

והסמ"ע (סק"ט) והש"ך (סקט"ז) פוסקים כשיטת הר"ש חכים, שכשהתובע מזמין עדים כשרים ופסולים בערבוביא להעיד לו - הפסולים מבטלים את עדות הכשרים, אלא שהסמ"ע מכשיר כשהתובע אומר 'שנים מכם תהיו לי עדים בדבר', והש"ך פוסל בכה"ג ומכשיר רק כשהוא מייחד במינויו שני עדים כשרים בשמותיהם. וזה לשון הש"ך: "ועוד נראה דבמזמין בשעת מעשה, **אף במזמין שנים ואומר שנים מכם יעידו לי, לא מהני**, דכיון דלא פירש איזה שנים, אם כן לשון שנים מכם סובל קרובים ופסולים גם כן, ואם איתא שלא נתכוין אלא לכשרים הוה ליה למימר שנים הכשרים או פלוני ופלוני יעידו לי. ובסמ"ע ס"ק ט' כתב דבכה"ג מהני, וכ"כ ב"י בתחילת סימן זה בשם הר"ש חכים, והיינו לפי פירושם בדברי רבינו ירוחם. אבל כבר כתבתי דאין כוונת רבינו ירוחם כן, לכך נראה כמו שכתבתי", עי"ש.

24 הישועות יעקב הביא שהרגיש בזה אחד מן הגדולים, ולכאו' כוונתו לדברי הפני יהושע (יח. ד"ה שם בגמ' היכי) שהקשה וזה לשונו: "וכן יש לדקדק במאי דאמרינן בסמוך דלמאן דאמר משום תנאי כשר אפילו בדאמר להו כולכם, ולפי שיטת הסמ"ע והש"ך הו"ל למיפסל; דנהי דכולם משום תנאי, מכל מקום כיון שלא פרט השנים שיחתמו משום עדים הו"ל כהזמין בערבוביא, דפסול לדידהו, כיון דאפשר דלקרובים נמי נתכוון. ואף שיש לדחוק ולייישב וכו'".

25 הובא לשונו בהערה לעיל.

לא הי' כוונתו לעדים רק אכשרים; ומה שלא בירר בפירוש, היינו משום שהי' סבור שכולם כשרים, לכך לא איכפת ליה מי מהנך יהי' משום עדים ומי מהן יהי' משום תנאי. והוא חילוק נכון וברור ופשוט לפענ"ד.

לריש לקיש הגט פסול תמיד ממה נפשך

ולפ"ז ממילא לא משכחת שום גוונא שיהי' חומרא לר' יוחנן וקולא לריש לקיש, דממה נפשך; אם ידע בפסולם בשעת המינוי, מיפסל מטעם קרוב או פסול אפילו לר' יוחנן, וממילא אית לן למימר לשיטת התום' (סו: ד"ה כתב) דכוונתו הי' אכתב הגט וכנ"ל. ואם לא ידע בשעת המינוי, אף לריש לקיש בעי כולהו למיחתם, דלא שייך האומדנא שכתבו התום', כיון דלא ידע מהפסול וכנ"ל. ולפ"ז אזדא נמי ספיקו של הרב הנ"ל, דממה נפשך; בלא ידע לא שייך כלל דין זה וכנ"ל, ובידע ממילא פסול מדינא, דהא אף לר' יוחנן דקיי"ל כוותיה מיפסיל, כמו בהזמין דסי' ל"ו (בחו"מ ס"א), וכיון דהפסול הוא מדינא ממילא לשיטת התום' הנ"ל אית לן למימר דכוונתו הי' רק אכתב הגט.

הדין העולה מכך לשיטת התום'

יצא לנו מזה, באמר לעשרה כתבו ותנו, והי' בהן קרוב או פסול, והבעל ידע מהם, דאז פסול אפילו למ"ד משום תנאי; א"כ אמרינן דכוונתו הי' רק אכתב הגט, ולא בעי הנך למחתמי' כלל לשיטת התום' הנ"ל. כנלפענ"ד נכון, ודו"ק היטיב.

חידוש הדרישת ארי אף בפסולי לכתחילה

וראיתי להרב הנ"ל שהפריז על המידה, וכתב (סק"ה) דלשיטת הרי"ף והרמ"ה ז"ל, דאף למ"ד משום תנאי חתם קרוב או פסול בסוף פסול, דאפילו בתחילה פסול עכ"פ לכתחילה[26]; א"כ הדר יצא לנו קולא מזה, דכוונתו הי' ודאי אכתב הגט, דבחתימה כל היכי דחתם פסול עכ"פ לכתחילה.[27] זה תורף דבריו.

---

26 הטור הביא דעת הרמ"ה, שלכתחילה העדים הפסולים לא יחתמו על הגט כלל, ואם עברו וחתמו - חלוקים הדינים: כשחתמו הפסולים בגט למטה - הגט פסול בדיעבד, כי ודאי חתמו לשם עדות, שהרי אם הבעל היה רוצה רוצה בחתימתם רק כדי לכבדם או לצורך מילוי הגט היה מחתים אותם למעלה [כסברת בה"ג ור"י המובאים בתוס' יח: ד"ה אמרי]; וכשחתמו למעלה - הגט כשר בדיעבד מהטעם הנ"ל דתלינן דחתמו לכבוד או למילוי, אך כאמור לכתחילה אין לעשות כן. ומבאר הבית יוסף (ד"ה והרמ"ה) טעמו, שהרמ"ה גרס בגמ' כגירסת הרי"ף (ט.): "מיחתם **לכתחלה** קרוב או פסול - אמרי לה כשר, ואמרי לה פסול; אמרי לה כשר - תנאי הוא, ואמרי לה פסול - אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא", והבין הרמ"ה דהמח' היא על חתימת הפסולים בכל אופן אם היא כשרה לכתחילה או בדיעבד, וקיי"ל כמ"ד פסול לכתחילה. אמנם הר"ן (על הרי"ף שם) ביאר שגם את גירסת הרי"ף אפשר לפרש כרש"י שגרס 'אי חתום **בתחילה** קרוב וכו'', דהמח' כשחתמו הפסולים בתחילה אם כשר בדיעבד או פסול, משא"כ אם חתמו הפסולים אחרונים שאז הגט כשר לכתחילה, דבכה"ג לא יאמרו שהפסול חתם לשם עדות, ודלא כשיטת הרמ"ה. ולשיטת רמ"ה ביאר הבית יוסף בשני אופנים את דעת ר' יוחנן דכולם משום תנאי, הא' שיש לקיים את התנאי - חתימות העדים הפסולים - רק לאחר מסירת הגט לאשה; והב' שבאמת בכה"ג אין לכתוב גט לכתחילה.

27 וביאר הדרישת ארי שלשיטה זו יש לבאר את מאמר הש"ס - 'איכא בינייהו כגון שנמצא אחד מהן קרוב או פסול' - כשהבעל אמר בהדיא 'חתמו', אבל אם אמר 'כתבו' כדאיתא בתחילת הסוגיא אזי לכו"ע לא יחתמו כולם, דכוונתו היה אכתב הגט [ואולי יש להוסיף בדברי הדרישת ארי, שלא רצה להעמיד הנפק"מ באומר 'כתבו' ולר' יוחנן יקויים התנאי לאחר מסירת הגט כביאור הא' שכתב הבית יוסף (הובא בסוף הערה קודמת), משום שכבר דחה רבינו תירוץ כעי"ז (סק"י ד"ה ונראה), שהרי אם קיום התנאי לר' יוחנן מוכרח להתקיים לאחר מסירת הגט - לא היה צריך הש"ס להעמיד את הנפק"מ בנמצא אחד מהן קרוב או פסול, אלא אפי' כולם כשרים, שכל שנמסר הגט ליד האשה קודם חתימת כל העדים לריש לקיש פסול ולר' יוחנן כשר].

מסוגיין מוכח לא כן

ולאחר המחילה מכבוד תורתו, בזה ודאי לא דיבר נכונה, דמשום פסול לכתחילה ודאי לא אמרינן סברא זו. וממקומו הוא מוכרע, דהא שם בסוגי' דאומר אמרו (סו:-סז.) פרכינן אמילתי' דשמואל, **ומי מודה ר' יוסי באומר אמרו וכו', הניחא למ"ד כשר ולא תעשה, אלא למ"ד כשר ותעשה** וכו', יע"ש דמסקינן ליישב מילתא דשמואל אפילו למ"ד כשר ותעשה; ובאומר אמרו בחתימה אמרינן התם לכ"ע כשר ולא תעשה. ומעתה, אי נימא דאפילו בלא תעשה לכתחילה נמי שייך סברת התוס', דכוונתו לא הי' אפסול דלכתחילה, א"כ מאי קמיבעי' לי' לשמואל; הא ע"כ כוונתו [לא] הי' אכתב ידן, דכתב הגט כשר ותעשה, אבל כתב ידן הוי כשר ולא תעשה. אלא ודאי דבפסול לכתחילה לא שייך סברא זו של התוס'. ואפילו בפסול דיעבד, כבר הארכתי בזה לעיל (סק"ג) להוכיח מדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים שחולקים על סברא זו של רבותינו בעלי התוס', ודו"ק:

ס"ק יב. והוא שיחתמו כל אחד בפני כולם

מדוע גם החולקים ע"ז מודים שעדי הקיום צריכים לחתום במעמד כולם

שו"ע: "ושנים שחותמים בו תחלה הם משום עדים, וצריך שלא יהא שום אחד מהם פסול, והאחרים משום תנאי. לפיכך אם היו השאר פסולים, או שחתמו זה היום וזה למחר או לאחר כמה ימים, כשר, **והוא שיחתמו כל אחד בפני כולם** וכו'".

מחלוקת הראשונים אם עדי התנאי צריכים לחתום בפני כולם

והוא שיחתמו כל אחד בפני כולם. זהו שיטת רבותינו בעלי תוס' (יח: ד"ה ואינך) וסייעתם, דאפילו עדי התנאי צריכים לחתום זה בפני זה, משום דחיישינן דילמא תינשא טרם חתימת כל העדים.[28] אך הראב"ד[29] והרמב"ן (י: ד"ה זאת) והרשב"א ז"ל (י: ד"ה וגזרה) הקשו עליהם, דמאי שנא תנאי זה מכל תנאי דעלמא. והעלו דהא דאמרינן (י:) **גזירה משום כולכם**[30], ר"ל גזירה היכי דאמר בהדיא כולכם משום עדים, דאז בודאי בעי למיחתמי' זה בפני זה; אבל באומר סתם כולכם, למ"ד משום תנאי לא בעי למיחתמי' זה בפני זה, רק אותן השנים שהם משום עדים. ועיי' בית יוסף (ד"ה ושנים) שהאריך בזה, והדברים עתיקים.

יש לבאר מדוע לכו"ע שני העדים צריכים לחתום בפני כולם

אך מה שיש לעיין בזה, דלכאורה לשיטת הראב"ד וסייעתי' אית לן למימר, דלמ"ד משום תנאי אפילו אותם השנים שהם משום עדים אין צריכים לחתום רק זה בפני זה, אבל לא במעמד כולם בפני עדי התנאי, וכקושיתם דמאי שנא מכל תנאי דעלמא. וברשב"א בסוגי' דערכאות (שם) מבואר בהדיא דאותן שהם משום עדים צריכים לחתום במעמד כולם, יע"ש[31], משמע

---

28 טעם זה לא נזכר בדברי התוס', אלא בדברי הראשונים דלהלן שנקטו כן בשיטת התוס', והקשו מאי שנא מכל תנאי שאי"צ לקיימו בפני עדי הגט.

29 הובא ברשב"א (י: ד"ה וגזרה).

30 מבואר שם בגמ' שעדי הגט אינם חותמים זה בלא זה, ומבאר רב אשי הטעם - "גזירה משום כולכם", דהיינו שבאומר לעשרה 'כולכם כתבו וכו'' אין העדים יכולים לחתום אלא במעמד כולם מחמת ציוויו, ולכן גזרו חכמים בכל גט שלא יחתמו העדים אלא זה בפני זה.

31 זה לשונו: "וכן י"ל דתרי מינייהו חתמי ביומיה **ובמעמד כלם** ואינך כולהו מכאן ועד עשרה ימים ואפילו זה שלא בפני זה וכו' כן ראיתי משמו של הראב"ד ז"ל".

אפילו בפני עדי התנאי. וכן מטין דברי הבית שמואל סי' זה (סקט"ו) שכתב וז"ל, ולהראב"ד והרמב"ן **אין צריך שיחתמו אלו משום תנאי בפני אלו הבא לשם עדות**, עכ"ל; משמע, אבל אלו הבאה לשם עדות מודים שצריך שיחתמו בפני כולם. והדבר צריך טעם, דמאי שנא.

האם יש משמעות בציווי 'כולכם' שאחד יעשה במעמד כולם

ונלפענ"ד לדון בזה דבר חדש. דהא כבר הבאתי לעיל בס"ק ח' (ד"ה ומה) דברי הפרישה (סי' קכ סקי"ט), מאי שפירש בטעמא דכולכם כתובו דאחד כותב במעמד כולם, ולא שכולם יכתבו כמו בכולכם חתומו דכולם חותמין, משום **דאין דרך שעשרה אנשים יכתבו גט אחד**.[32] ונסתפקתי בפירוש כוונתו, כי יש לפרשו בשתי אופנים. אופן א' יש לומר, דכולכם כתובו או כולכם חתומו הוא לשון מסופק, שאנחנו מסופקים בהבנת דבריו, אי נימא דכוונתו הי' במילת כולכם שמעשה הכתיבה או החתימה יהי' במעמד כולם, וזהו שדייק ואמר כולכם, אבל שיהי' כולם חותמין או כולם כותבין, ע"ז לא קפיד כלל[33]; או דלמא בהיפך, דכוונתו הי' שיכתבו או יחתמו כולם, ועל מעמד כולם לא קפיד כלל. ומשום הכי בכולכם כתובו, דאיכא אומדנא דמוכח, דאין דרך שעשרה אנשים יכתבו גט אחד כמו שכתב הפרישה, משום הכי אמרינן דכוונתו הי' רק שיהי' במעמד כולם; אבל בחתימה, דליכא אומדנא דמוכח, ממילא נשאר הספק במקומו, ולצאת מן הספק אית לן למימר דניבעי תרתי, חתימת כולם ובמעמד כולם. ואופן הב' יש לומר, דפשיטא דלישנא דכולכם מורה שיהי' כולם כותבין או חותמין, ולא יותר; רק בכתיבה, דאי אפשר לפרש בפשטי', מכח אומדנא דאין דרך וכו', משום הכי מוכרחינן לפרש כוונתו במעמד כולם.[34] משא"כ בחתמו נשאר הדבר בפשוטו, ולא בעי רק שכולם יחתמו, אבל אין צריך מעמד כולם.

לצד א' אם לא חתמו במעמד כולם הגט ספק בטל מדאורייתא

ואף דלכאורה לשיטת התום' וסייעתי' ליכא נפקותא בספק זה, דלדידהו בין כך ובין כך צריכי למיחתם במעמד כולם, משום גזירה דדילמא תינשא קודם חתימת אינך. מ"מ איכא נפקותא, דהך דעידי הגט אין חותמין זה בלא זה לא הוי לכל היותר רק פסול דרבנן, כמבואר באחרונים[35], אבל חשש שאמרנו הוא חשש דאורייתא שמא לא נתקיים רצון הבעל, והוי מגורשת ואינה מגורשת. וכבר נודע מאי דכייל לן רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות גירושין ה"ז, ובפ"י ה"ג) בחילוק שבין פסול למגורשת ואינה מגורשת.

---

32 לעיל בס"ק ח' מסיק המחבר דעל כרחך צ"ל שהדרישה קאי אהיכא דאמר 'כולכם', ולא כבדפוסים שלנו דקאי אהיכא דאמר סתם. אמנם צ"ע, כי באמת הלבוש (סי' קכ ס"ו) כתב טעם זה גבי האומר לעשרה 'כתבו' ולא אמר 'כולכם': "אמר לעשרה 'כתבו גט לאשתי', אין רצונו לומר שכולם יכתבו, שאין הדרך שעשרה יכתבו גט אחד; אלא הכי קאמר - אחד מכם יכתוב גט לאשתי, הלכך אחד כותב בשביל כולם. ואם אמר כולכם כתובו רצונו לומר שאחד יכתוב במעמד כולם, הלכך אחד כותב במעמד כולם, ואם לא עמדו כולם בכתיבת הגט פסול שהרי שינו משליחותן".

33 "דתרוויהו ודאי דליכא להעמיד בלישנא דכולכם, לומר דכוונתו הי' שיחתמו כולן ובמעמד כולן, זה ודאי אין הדעת סובל" (לשון רבינו להלן בד"ה ואולם).

34 אמנם בסוף הסימן (סקי"ד ד"ה ולפ"ז) מסיק רבינו כי דחוק לפרש כן בכוונת האומר 'כולכם' שיהיה המעשה במעמד כולם, על כן לאחר תקנת רב יהודה שצריך הבעל לומר 'כולכם או כל חד מנכון' (סז:) מפרשים בכוונתו באופן אחר, עיי"ש.

35 כן כתב החלקת מחוקק (סקכ"א) בדרך אפשר, שלדעת התוס' הגט יהיה פסול אם יחתמו זה שלא בפני זה, והיינו מדרבנן. וכן העלה הפרי חדש (סקכ"ד). לעומתם הבית שמואל (סקט"ו) כתב שבדיעבד הגט כשר אפילו אם חתמו זה שלא בפני זה.

היה אפש"ל שזהו טעם התום' המצריכים חתימת כולם במעמד כולם

והנה לכאורה הי' נראה לי להוכיח משיטת התום' הנ"ל דם"ל דכולכם הוא לשון מסופק וכאופן הא'. ובזה הי' נראה ליישב מה שתפסו עליהם רבוותא הנ"ל, דמאי שנא מכל תנאי דעלמא; ולפי דברינו הי' אפשר לומר דלאו מטעמא דדילמא לא מקיימא תנאי אתינן עלה, רק הטעם הוא משום ספיקא דלישנא דילמא כוונתו במילת כולכם שיהי' במעמד כולם, משום הכי בעי תרתי, חתימת כולם ובמעמד כולם, וכנ"ל.

לטעם זה אי"צ שיחתמו עדי התנאי במעמד כולם ממה נפשך

ואולם לאחר העיון אי אפשר לומר כן בפירוש כוונתם. דא"כ אכתי קשה, למה בעי שיחתמו כולם זה בפני זה, הא בשנים שחתמו במעמד כולם ואינך חתמו זה שלא בפני זה סגי, ממה נפשך; דאם כוונתו הי' במעמד כולם, דחתימותיהן דאינך הוי אך למותר; ואם כוונתו הי' אחתימת כולם, א"כ ליכא שום גילוי שכוונתו הי' להקפיד אמעמד כולם, וסגי בחתמו כולן זה שלא בפני זה. דתרוויהו ודאי דליכא להעמיד בלישנא דכולכם, לומר דכוונתו הי' שיחתמו כולן ובמעמד כולן, זה ודאי אין הדעת סובל. וא"כ רבותינו בעלי תום' ז"ל דבעי שיחתמו כולן זה בפני זה, ודאי צ"ל דזהו מטעם גזירה דילמא לא תקיים התנאי.

החולקים על תום' מודים לטעם זה

אך לפ"ז נראה לי בהיפך, דהנך רבוותא ז"ל החולקים על בעלי תום' ז"ל לא נחלקו רק במאי דבעי שכולם יחתמו זה בפני זה מטעם גזירה דילמא לא תקיים התנאי, ע"ז נחלקו מכח קושייתם דמאי שנא מכל תנאי דעלמא. אבל בזה י"ל דמודים, דעדים החותמים משום עדות צריכים עכ"פ לחתום במעמד כולם, ולאו מטעם גזירה דלא תקיים לתנאי, רק מכח ספיקא דלישנא, וכנ"ל באופן הא'. ונכונים דברי הרשב"א והבית שמואל ז"ל אשר עמדנו עליהם.

ביאור הרשב"א במאמר הגמ' 'גזירה משום כולכם'

ואין לומר דא"כ דאף למ"ד משום תנאי צריכים עכ"פ אותם משום עדים למיחתם באפי כולהון, א"כ למה לי' לרשב"א ז"ל לפרש גזירה משום כולכם ר"ל דאמר בהדיא כולכם עדים, דהא אפילו בסתם צריכים עכ"פ שנים מהן למיחתם בפני כולם, וא"כ שייך שפיר למיגזר בעידי הגט גזירה משום כולכם. דזה אינו, דכיון דהתם לא בעי למיחתם במעמד כולם, רק משום ספיקא דלישנא מכח קפידת הבעל, א"כ אין שייך למיגזר, דאינו דומה זה לזה כלל; רק משום כולכם עדים שייך שפיר למיגזר, דזה אינו מכח קפידת הבעל רק מכח הדין. והוא דרך חדש נכון וברור לפענ"ד, ודו"ק.

במת אחד מהן נקט הרמב"ם כמתני' שהגט בטל, והטור שינה ופסק שהגט פסול

ואם כנים דברינו אלה, יהי' מרווח לן ליישב קצת לשון רבינו הטור ז"ל, שכתב וז"ל, **מת אחד מהן קודם שחתם הגט פסול**. והוא תמוה, דהא במתני' אמרינן (סו:) **לפיכך מת אחד** מהן חרי זה **בטל**, ובטל ופסול הם שני גדרים מרוחקים. גם הרמב"ם ז"ל כתב כלשון התלמוד (פ"ט מהלכות גירושין הכ"ז), **מת אחד מהן קודם החתימה** חרי זה **בטל**. ויראתי לשלוח יד מהגיה בדברי הטור ז"ל בטל במקום פסול. גם יש לדקדק במאי ששינה הטור מלשון הרמב"ם ז"ל, דהרמב"ם כתב **מת אחד מהן קודם החתימה**, והטור כתב **מת אחד מהן קודם שחתם**.

במשנה מדובר שמת קודם חתימת שני העדים, והטור איירי במת קודם חתימת עדי התנאי

ולפי דרכינו הנ"ל יש לבאר; דהא לכאורה לפי דברינו הנ"ל, אם חתמו שנים מהן במעמד כולם ואח"כ לא הספיק אחד לחתום עד שמת, אית לן למימר דהוא ספק בטל ולא ודאי, דדילמא כוונתו הי' במעמד כולם ולא שיחתמו כולם. וא"כ מתני' דקתני בטל דמשמע בטל בודאי, צ"ל דמיירי שמת קודם שחתמו תרי סהדי, דאז הוא ודאי בטל ממה נפשך, בין אם כוונתו הי' אמעמד כולם, בין אם כוונתו הי' אחתימת כולם. ולפ"ז אתי שפיר, דהרמב"ם הביא לשון המשנה בטל, משום הכי דייק וכתב **מת אחד מהן קודם החתימה**, ר"ל שמת קודם החתימת עדים, דאז הוא בטל ממה נפשך וכנ"ל. אבל הטור אשמעינן היכי שמת קודם **שחתם**, ר"ל העדים חתמו כבר במעמד כולם, רק הוא לא חתם עדיין; משום הכי אינו רק **פסול**, ור"ל מגורשת ואינו מגורשת. וזה אינו כ"כ תימה, דשני הגדרים האלו, פסול ומגורשת ואינה מגורשת, הם גדרים קרובים ואינם רחוקים כ"כ מגדר פסול ובטל שהם גדרים רחוקים מקצה אל קצה. ודו"ק היטיב:

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

לעי״נ אמי מורתי הצוה״ח מרת ציפה צפורה ע״ה הכ״מ ב״ר חיים הכהן ז״ל הנו״מ שיינא גיטל ע״ה נלב״ע בשם טוב ביום שבת קודש ט׳ לחודש תמוז תשפ״ה ת.נ.צ.ב.ה.

גדרי ברירה באחין שחלקו

א. בדין אחין שחלקו נחלקו בגמ׳ בכמה דוכתי אי יורשים הם או לקוחות הם, ותליא בדין ברירה, דלמ״ד יש ברירה אמרי׳ דיורשים הם, ולמ״ד אין ברירה אמרי׳ דלקוחות הם.

ולפום ריהטא נראה ביאור הדברים, דאחר שחלקו וקיבל כל אחד חלקו, הרי למ״ד יש ברירה אמרי׳ דנתברר למפרע דזהו חלקו של כל אחד מלכתחילה, ומתחילה ירש מאביו חלק זה, אבל למ״ד אין ברירה הרי א״א לומר שמתברר למפרע דזהו חלקו, דהא בשעת ירושה לא היה הדבר מבורר מתי ואיך יחלוקו ואיזה חלק יגיע לכל אחד, וע״כ החלוקה היא מכאן ולהבא, וכל אחד קנה מחבירו שיהיה חלק זה לעצמו.

וכן משמע לכאו׳ בהא דאיתא בברייתא בגמ׳ (גיטין מ״ז ועוד) ״ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות טבל וחולין מעורבים זה בזה דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר של ישראל חייב ושל עובד כוכבים פטור׳, וביארו בגמ׳ דפליגי אי יש ברירה, דרבי סבר אין ברירה וממילא לא הובהר חלקו של העכו״ם ושל הישראל למפרע, ולכן חולין וטבל מעורבין זב״ז, ורשב״ג סבר יש ברירה והובהר למפרע דמה שביד ישראל זהו חלקו מעיקרא ויש לו דין טבל, ומה שביד נכרי זהו חלקו מעיקרא ואין לו דין טבל.

ב. אכן כבר הוכיח הגר״ש שקאפ (מערכת הקנינים סי״ד) דאף למ״ד יש ברירה, ע״כ אין הכוונה שהובהר שלכתחילה היה לכל אחד חלקו ולא היו שותפים מעולם, והוא מפורש בסוגית הגמ׳ (חולין קל״ה ע״ב) שהוכיחו מהך ברייתא דשותפות עכו״ם אינה פוטרת מתרו״מ, דאי נימא דפוטר הרי לכו״ע היה מן הדין שיפטר כל הכרי מכח שותפות הנכרי, ומבואר דאף אי יש ברירה מ״מ קודם חלוקה היה שותפות נכרי בכל הכרי, וע״כ דאף אי יש ברירה מ״מ בירור החלקים נעשה רק משעת חלוקה ואילך. [וכן ביאר גם הגר״ח בספרו (פ״ב משכנים), ע״ש].[1]

1 וכעת הראוני לדברי רש״י (יבמות ס״ז ע״א ד״ה עבדי צאן ברזל) בדין כהן שמת והניח בנים ואלמנה מעוברת ועבדים, וז״ל: ׳עבדי צאן ברזל לא יאכלו מפני חלקו של עובר, שיש לו חלק בהן דאית ליה זכייה ולא ידעינן הי מתרמי לחלקו, לפיכך עבדים אסורים לאכול׳.
ומבואר, דאילו הוי ידעינן הי מתרמי לחלקו, היו השאר מותרים לאכול, וע״כ היינו למ״ד יש ברירה, ומבואר דאותם עבדים שיבואו אחר חלוקה לחלקם של בנים הובהר למפרע שהיו שלהם, ומותרים לאכול אף קודם חלוקה, וזה דלא כהגרש״ש שהוכיח מסוגיית הגמ׳ דאף למ״ד יש ברירה מ״מ קודם חלוקה יש לזה דין שותפות.

ג. וביאורם של דברים הוא, דהא ודאי דקודם חלוקה יש להם בעלות משותפת על הכל, ויש לכל אחד מחצית הבעלות על כל חלק וחלק, ובגדרי שותפות, אמנם כיון דיש לכל שותף אפשרות לכוף חבירו לחלוק, הרי חזינן דבכלל בעלותו של כל אחד להעמיד קנינו באופן שיהיה לו בעלות גמורה על מחצית הדבר, והחלוקה קובעת בעלותו על מחציתו ע"פ כללי דיני חלוקה, אף שלא מדעת חבירו [עי' חזו"א (ב"ב ס"ו סקי"ז)], וכל שנעשתה החלוקה כדין, ממילא זכה כ"א בחלק שקיבל ע"י החלוקה, ומה שהיה לו עד חלוקה מחצית בעלות בהכל, נותנת לו כעת זכות בעלות גמורה במחצית.[2]

וכיון שקניינו במחצית שלו הוא מכח זכות שותפות הקודמת, הרי מסתברא דמתחילה זכה בבעלות זו שיש לו עכשיו, שהרי לא נתחדש לו שום הקנאה חדשה, וכל מה שיש לו הוא מכח קנינו הקדום, ולכן למ"ד יש ברירה אמרי' באמת, דאחר חלוקה איתברר למפרע שמתחילה ירש או קנה זכותו באופן זה, שעד חלוקה יהיו משותפים, ומשעת חלוקה יהיה לו בעלות גמורה על חלק זה שקיבל מכח החלוקה.

אך למ"ד אין ברירה הרי לא שייך לומר דאיתברר למפרע שחלק זה נקנה לו מתחילתו לזמן שאחר חלוקה, דהא בשעת ירושה [או בתחילת השותפות] לא היה ידוע אם יבואו כלל לידי חלוקה ובאיזה זמן, וגם לא היה ידוע באיזה אופן יקבעו החלקים ובאיזה מהם יזכה כל אחד מהם, ולמ"ד אין ברירה לא שייך שיחול למפרע לפי מה שיתברר לבסוף, ובהכרח שענין החלוקה קובע זכות מחודשת שנקבעת משעת חלוקה ואילך, ומכח שותפות שיש לכל אחד יכול להביא לידי כך שיקבל זכות מחודשת של בעלות גמורה על מחצית, והואיל והיא זכות מחודשת הרי היא מוגדרת כלקיחה, ולכן למ"ד אין ברירה הרי דין אחין שחלקו כלקוחות, [וברור שאין הכוונה כסתם לקוחות שקונין זה מזה, דהא ברירא דדין חלוקה הוא מכח דין שותפות שלהם שיכולים לכוף לחלוקה, אלא יש לזה גדר לקיחה לענין חזרה ביובל וכדו', (עי' שיעורי ר' שמואל קדושין י"ז אות רס"ג ובזכרון שמואל סי' נ"ב בשם הגרי"ז), ולהלן יבואר יותר בע"ה גדרה של לקיחה זו].

ד. ולהמבואר בגמ' יש בזה נ"מ גם לדין טבל, בישראל ונכרי שקנו שדה בשותפות וחלקו ביניהם התבואה, דרשב"ג סבר יש ברירה וממילא חלקו של ישראל הוא טבל וחלקו של נכרי חולין, ואף דמתחילה שותפים היו בהכל, וכל עוד שלא חלקו חייל דין טבל על כל הקמה מכח חלקו של ישראל, דכיון שיש לישראל מחצית הבעלות בכל הקמה הרי חלקו מתחייב בתרו"מ, וממילא נאסרה כל הקמה עד שיופרש תרו"מ מחלקו של הישראל, מ"מ אחר שחלקו ביניהם התבואה, הרי להך מ"ד דאית ליה ברירה והוברר למפרע שבעלותו של הישראל היתה מתחילה באופן זה שבבוא זמן החלוקה תהיה בעלותו מיוחדת על חלק זה, הרי מתחילה לא חייל חיוב תרו"מ משעת חלוקה ואילך רק על חלק זה, ומה שחייל מתחילה חיובא על חלקו של ישראל מתברר כעת בחטים אלו שהגיעו ליד הישראל.

ורבי דס"ל דאין ברירה, ולא שייך לומר שהוברר מעיקרא שזה היה חלקו של ישראל,

---

אכן יעוי' בחי' הרשב"א שם שהביא דברי רש"י וכתב עליו: 'ולא ירדתי לסוף דעת רבינו ז"ל, דאפילו לא יבא כלום לחלקו תיפוק לי משום דעכשיו מיהא יש לו חלק בו, והוה ליה כעבד ולזר חלק בו שאינו אוכל משום חלקו של זר, ועוד דאפילו לא יבא לחלקו מ"מ קודם שחלקו חלק הי' לו בו ובדאורייתא אין ברירה, אא"כ יסבור רבינו ז"ל דיש ברירה אפילו בדאורייתא כנ"ל'.

ומפורש בקושייתו הראשונה, דאף אם יש ברירה מ"מ עכשיו מיהא יש לו חלק בו, והוא כהבנת הגרש"ש דלכו"ע אין החלוקה עוקרת דין השותפות למפרע, וצ"ע בכ"ז.

2 אמנם בדבר שאין בו כדי חלוקה א"א לכוף לחלוקה כיון דגורם הפסד, וכל כה"ג לא ניתנה זכות חלוקה רק בהסכמת שניהם, וכשיכימו לחלוק הרי זה שוב מכח קניינם המשותף.

ומה שקיבל כל אחד חלקו הוא זכות מחודשת כעין מקח, הרי מה שחלק זה נמצא ביד ישראל מכח דין מקח לא שייך שיקבע דין טבל שבו, ולכן ס״ל דטבל וחולין מעורבין זה בזה.

ה. והנה נחלקו רש״י ותוס׳ (גיטין מ״ז ע״ב) בסברת רבי דאמר טבל וחולין מעורבין, דרש״י פי׳: ׳אין לך כל חטה וחטה שאין חציה טבל וחציה חולין, שחלק העובד כוכבים פטור, ואף לאחר שחלקו התבואה הלוקח מן העובד כוכבים צריך לעשר, וישראל צריך לעשר את שלו מיניה וביה׳. והתוס׳ תמהו על שיטת רש״י מכמה דוכתי, ומסיק: ׳לכך נראה דאין תקנה לטבל זה, דכיון דאין ברירה שמא הגיע לו כל חלקו של עובד כוכבים או חציו ולא ידעי׳ כמה, ואי מעשר מיניה וביה שמא מעשר מחלקו והשאר חלקו של עובד כוכבים או איפכא או מקצתו׳.

והנה שיטת רש״י מבוארת שפיר, דלמ״ד אין ברירה הרי נשאר כל אחד במחצית בעלותו שהיה לו מקדם, ומה שמעכשיו נוסף לו מחצית הבעלות השניה, הרי חלק בעלות זה הוא זכות מחודשת שבאה לו מכח חלוקה, ובזה הוא נחשב כלוקח, ונמצא דאחין שחלקו הרי כל אחד נחשב יורש במחצית הבעלות ולוקח במחצית האחרת, ומה״ט לענין טבל נשאר הדין כמו שהיה קודם חלוקה, שיש דין טבל על מחצית כל הקמה בכל מקום שהיא, וצריך לעשר מיניה וביה, כל חטה יש בה מחצית חיוב תרו״מ, [וביובל מתבטל המקח, וחזר כ״א להיות מחצה בעלים על הכל והרי הם שותפים כבתחילה וחוזרין וחולקין בגורל].

ו. ודעת התוס׳ לפי פשוטם של דברים וריהטת לשונם, דגם למ״ד אין ברירה מ״מ החלוקה יש בה בכדי לקבוע שיש לכל אחד מהם חלק מסוים בבעלותו הגמורה, אלא דלא ידעינן היכן היא, ולכן בכל חטה שביד כל אחד מהם יש ספק אם זוהי מחלקו והיא בידו מכח קנינו בשותפות, או שהיא מחלק שכנגדו ולא באה לידו אלא כלוקח מחבירו, ונמצא דכל אחד בכל חלק מהחלק שהגיע אליו ספק יורש ספק לוקח, וממילא גם לענין טבל אנו דנים כל חטה כספק מחויבת ספק פטורה, וצריך להפריש על כל חטה, אך א״א להפריש מיניה וביה, דשמא החלק המופרש הוא מחלקו של ישראל והחלק המורם הוא משל נכרי, ונמצא תורם מהפטור על החיוב.

אכן באמת קשה להבין סודם של דברים, דהרי מסתברא לפי״ז דהספק הוא בעצם, ואף כלפי שמיא לא נתברר איה חלקו של כל אחד מהם, והדבר נראה תמוה, דנמצא שדין חלוקה נקבע באופן כזה שיקבע בעלות של כל אחד בנפרד אך באופן שאין לנו דרך לברר היכן הוא.

ז. ואשר נלענ״ד בביאור הדברים, דס״ל להתוס׳, דגם למ״ד אין ברירה מ״מ עיקר דין החלוקה הבאה לקבוע בעלות גמורה לכל אחד במחצית, הרי כיון שיש לכל שותף זכות להביא לידי בעלות זו ע״י חלוקה, ע״כ אין זו זכות מתחדשת אלא זכות שבאה בתולדה מזכות השותפות, שמכח מחצית הבעלות שיש לכל אחד בהכל נולד לכל אחד זכות בעלות גמורה במחציתו, וא״צ לדין ברירה לקבוע זאת, [ואף דמתחילה לא נודע אם יבואו לידי חלוקה לא אכפ״ל, דזהו גופא גדרא דזכות שותפות לקבוע משעת חלוקה ואילך בעלות מחולקת], אלא דמ״מ אין הזכות מוגדרת היכן תוולד זכות בעלותו הגמורה, דהא יש לו זכות שותפות בכל חטה וחטה, אלא דאין לו אפשרות לקבל בעלות גמורה בכולם שהרי אין לו זכות רק למחצית מהם, אך אין שום עדיפות בחטים מסוימות שבהם תיגמר זכותו יותר מחטים אחרות, וכן בכל חטה אין לאחד מהשותפים עדיפות וקדימה שייגמר בה זכותו יותר מזכות חבירו, אלא דכדי לקבוע הדברים חייבים אנו להגיע לידי קביעת חלקים בהסכמת שניהם או ע״י ב״ד, ובירור החלקים ע״י גורל וכדו׳, דבזה יבורר היכן יממש כל אחד מהם זכות בעלותו, ובזה אנו באים לדין ברירה, דלמ״ד יש ברירה שפיר אמרי׳ דמה שנקבע ע״י קביעת החלקים והגורל נתברר

שזה היה זכותו של כל אחד מעיקרא, דאף שמתחילה לא נודע ולא נקבע מה ייקבע בסוף, מ"מ אחר שנקבע בסוף איתברר למפרע שכך היה זכותו מעיקרא שייגמר בעלותו של כל אחד בחלק מסוים זה מכח דין שותפות שלו, אבל למ"ד אין ברירה הא לא שייך לומר דאיתברר למפרע, ועל כרחך כל אחד מחזיק בזכותו בכל חטה וחטה לזכות בה ואין מי שיגבר על חבירו ואין מי שידחה את חבירו, והא דבאים לידי קביעת חלקים הוא משום דיש כח לשותפים לקבוע מצב מחודש שייקבע בו היכן כל אחד מהם יממש את זכות שותפות שלו לבעלות גמורה, והיכן ידחה כ"א מזכותו, ומצב מחודש זה הוא כגדר לוקח, דאילו מעיקר זכותם עדיין עומדים בזכותם שיש לכל אחד זכות לזכות בכל חטה וחטה.[3]

ומעתה הרי כלפי דין טבל א"א לקבוע שהחלק הנמצא ביד ישראל הוא טבל ומה שנמצא ביד נכרי הוא חולין, דהא באמת בכל חטה יש כח גם להישראל וגם להנכרי, וממילא דנים בהם דין ספק, דכיון שיש לכל אחד זכות לזכות בו וא"א שיזכו בו שניהם וגם א"א לקבוע מי יזכה בה, הרי צריכין אנו לנהוג בהם הנהגת ספיקות, וכאילו יש ספק בכל חטה אם ננהוג בה כדין קנין ישראל או כדין קנין נכרי.[4]

ח. ולהאמור, הרי כל דברי התוס' הם רק אחר חלוקה, אבל קודם חלוקה, לכו"ע הבעלות משותפת, וח"א הראני לכמה מגדולי ראשי הישיבות, [משנת ר"א (שכנים עמוד י"ד) חידושי רבי שמואל (ב"ב סי' ה' אות ד') מעדני ארץ (תרומות עמוד צ"ח)], דמבואר בדבריהם, דלדעת התוס' למ"ד אין ברירה, גם קודם חלוקה יש לכל אחד חלק במקום שאינו ידוע, וזה דלא כמו שנתבאר, דכל דברי התוס' הם רק אחר חלוקה.

ובעיון בדבריהם הבנתי בע"ה יסוד דבריהם, וכפי שהרחיב הגרא"ק בהערה, דאף דהא ברירא דהגדרת שותפות הוא בעלות משותפת, כך שיש לכל אחד מחצית בהכל, [והיינו שהבעלות מתחלקת באיכות הבעלות ולא בכמות], וכפי ההבנה הפשוטה, מ"מ כיון דיש כח לכל שותף לכפות לחלוקה, וההבנה הפשוטה היא שהכח לכוף לחלוקה הוא זכות בסיסית בעצם קנין השותפות, לעשות חלוקה, כך

3 ועפ"ז יש לבאר הא דאחין שחלקו ובא בע"ח ונטל חלקו של אחד מהם, דתליא בדין אחין שחלקו אי יורשים או לקוחות שלא באחריות, (ב"ק ט' וב"ב ק"ו), דלמ"ד יורשים הרי כל החלוקה היא בירור חלקים, וכשלקח בע"ח נתברר שלא חלקו כהוגן, ולא קיבל כל חלקו בירושה, ולכל בטלה החלוקה, אבל למ"ד לקוחות, א"א לקבל חלקו רק דרך ויתור ומכירת זכותו בשאר, וקבלת זכות מכשנגדו, נמצא דמכר זכותו לכשנגדו וקיבל כנגדו זכות במה שלקח ממנו, ומכירה זו נעשתה שלא באחריות, ואיבד זכותו בחלק הנשאר.

4 והנה יעוי' בטור ושו"ע (חו"מ סי' קנ"ד סי"ז) שהביאו מתשו' הרא"ש (כלל צ"ט ס"ג) בדין מי שפתח חלון על חצר השותפין והאחד איננו פה והתנה עם זה שישנו פה שכשיחלוקו אם יפול חלקו אצל מקום החלון לא יוכל למחות בבעל החלון, אין תנאי זה כלום. ומבואר שם טעמו, דכיון דקי"ל דאחין שחלקו לקוחות הן דאין ברירה, הרי זה כמוכר לחבירו שדה לכשיקחנה דלא קנה, ע"ש. [ומבואר דאי הוי כיורשים שפיר מצי למכור חלקו שיהיה לו לאחר חלוקה, וחשיב דבר שבא לעולם כיון דאחר חלוקה יתברר שכבר היה לו זכות זו קיימת מתחילה, אך כיון דהוי כלקוחות, והוא זכות שמחדשת בשעת חלוקה, חשיב דבר שלא בא לעולם, ועי' לאא"ז מהרש"ם במשפט שלום (סי' רי"א ס"ז)].

ובנחל יצחק (סי' פ"ח סוס"ק ג') העיר, דלפי דעת התוס' דכל אחד חשיב ספק לוקח בחלקו, הרי היה מן הדין לדון דין ספק בחזקת חלון זו, ולהסוברים דבספק חזקת חלון א"א לכופו לסתמו אלא שיכול לבנות כנגדו הרי גם בזה יהיה הדין כן, ע"ש, והדבר פלאי, [ועי' מש"כ בע"ה במשכן שלום (נזקי שכנים סי' ד' סעי' ל' ובהערה שם אות קי"ב)].

אמנם להמבואר גדר הדברים דדיינינן בכל חלק שיש לכל אחד כח בו, הרי שוב מן הדין שאין אחד מהשותפים יכול למכור או לשעבד חלק שיקבל אחר חלוקה לאחר, דהרי לא יוכל לקבל זכות בחלק זה רק אם יקנה גם זכות חבירו, דכל שלא בא גם מכח חבירו, אין זכותו נגמרת בחלקו, ושוב דמי למוכר מה שיקנה מחבירו דאינו מועיל, ודוק.

שישתנה צורת הבעלות של כל אחד, דמה שיש לכל אחד מחצית בהכל יקבל כ״א בעלות מושלמת במחצה, הרי ע״כ מתחילת השותפות יש לכל אחד זכות זו לבעלות מיוחדת על מחצה, אלא דאין הדבר מבורר בשעת התחלת השותפות, מתי ואיך יתחיל קנין זה של בעלות מיוחדת, ולמ״ד יש ברירה אין בזה שום חסרון, ומה שיתברר בסוף נעשה מתחילה, וכשעשו חלוקה נתברר למפרע אופן בעלותם, שעד חלוקה היו בבעלות משותפת, ומשעת חלוקה והילך היה לכל אחד מתחילה זכות לשעה זו לבעלות מיוחדת כל חלק זה שבא בחלקו, אכן למ״ד א״ב לא שייך שיבורר בסוף מה נעשה מתחילה, ועל כרחינו צ״ל דזכות החלוקה היא זכות מתחדשת, ולא זכות המשכית, וזהו גדר לקוחות, וכמו שביאר הגרי״ז המובא בדברי הגרש״ר.

ובזה נחלקו רש״י ותוס׳, דדעת רש״י דכיון דע״כ היא זכות מתחדשת, הרי אין כאן שום זכות המשכית בכל חלקו, אלא שכל אחד כאילו מעביר את מחצית בעלותו במחצית מסוימת לחבירו, ונמצא דכל אחד נשאר בבעלות מיוחדת על מחצית מסוימת, כאשר מחצית בעלות היא זכות מתמשכת, ומחצית בעלות זכות מתחדשת.

והתוס׳ הוכיחו מכמה סוגיות דמוכח משם דמה שאמרו לקוחות הן נאמר בכל הבעלות של כל אחד אחר חלוקה, שהכל בגדר זכות מתחדשת ולא מתמשכת, ולכן העלו, דגם למ״ד א״ב הרי החלוקה קובעת בעלות מיוחדת על מחצית מכח הזכות הקודמת כזכות מתמשכת, אך כיון שבאמת א״א שיתברר למפרע היכן הוא אותו חלק, הרי כל חטה היא בגדר ספק חלקו של מי היא.

וראשי הישיבות הנ״ל, הבינו מתוך זה דגם קודם חלוקה הוא בגדר זה, והיינו, משום דכיון דע״כ כל זכות מתמשכת היא תולדה מהקנין הראשון, והרי כיון דלכל שותף יש זכות לחלוקה כל רגע, ואילו היה מבקש חלוקה מיד, היה לו זכות לקבל בעלות מיוחדת, הרי ממילא אף אם בסוף לא חלקו רק אחרי כמה שנים, מ״מ ע״כ זכות זו כבר היתה מתחילה מהרגע הראשון, וממילא ע״כ גם קודם חלוקה יש כבר לכל אחד זכות לבעלות מיוחדת בחלק מסוים, אך כיון דאין סיבה לקבוע מקום מסוים לכל אחד, דהרי לא שייך לומר שהחלוקה תבררנו למפרע, ממילא כל חלק וחלק עומד בספק מהרגע הראשון אולי זה חלקו.

ט. ולענ״ד הדברים מחודשים מאוד, לעקור כל גדר שותפות רגילה, ולומר דאף שבאמת בעיקרו יש מושג של בעלות משותפת, [וכמו שהוא באמת לכו״ע למ״ד י״ב, והגרא״ק צידד דבדבר שאין בו כדי חלוקה, יודו התוס׳ לרש״י, כיון שאין בה זכות חלוקה], מ״מ זכות החלוקה עוקרת מראשיתה את כל מושג בעלות משותפת, וקובעת שכל אחד קנה מקום מסוים שלא ידענוהו ולא נדעו לעולם.

ואף אם ננקוט בהבנת התוס׳ כפשטות לשונם, דלמ״ד א״ב נוצר ספק היכן חלקו של כל אחד בזכות החלוקה, לענ״ד אין הכרח לומר דממילא גם קודם חלוקה הוא כך, ושפיר י״ל, דעד חלוקה הבעלות משותפת כמו למ״ד י״ב, אלא דלמ״ד א״ב הרי ע״כ זכות החלוקה היא זכות מתחדשת, ולרש״י הוא זכות מתחדשת במחצית הבעלות שלא היה לו בחלק זה, כאמור, אך התוס׳ הכריחו דע״כ יש בחלוקה גם קביעת חלק מכח הזכות המתמשכת, דאחר שמעשה החלוקה נותנת זכות מתחדשת, ממילא יכולה הזכות הקודמת לבוא לידי ביטוי בבעלות על מחצית מסוימת, אלא שאין אפשרות שהחלוקה תברר היכן תתממש זכות זו, ולכן נשאר דבר זה בספק.

י. ובעיקר הגדרת הספק לדעת התוס׳, כבר נתבאר די״ל דאין כוונת התוס׳ שיש כאן מחצית מסוימת ולא ידענו היכן היא, אלא דלעולם אף כלפי שמיא לא נקבע בעלות של כל אחד במחצית מסוימת, אלא דיש לכל אחד סיבה וזכות לזכות במחצית

מסוימת, ואין שום עדיפות למקום מסוים, וממילא נשאר מצב וגדר של ספק, [וגם בזה י"ל כנ"ל דכל זה רק אחר שזכות החלוקה באה לידי מימוש בכח הבעלות המתחדשת מדין לקוחות, ולא למפרע].

וכעת ראיתי דהגרש"ר כבר צידד כך, דאפשר דגם כלפי שמיא אין חלק מסוים לכל אחד, ובהערה צוין לשערי יושר שער ג' פכ"ב (פכ"ג) ובדבריו מפורש כמו שהעלינו, ע"ש שהאריך לבאר דלא ייתכן כלל לומר שהחלוקה גורמת בעלות במקום מסוים באופן שאין ידוע כלל היכן החלק, אלא ע"כ הכוונה דלא חל כלל בעלות במקום מסוים, אלא דכיון דאין דרך לקבוע היכן ימומש חלקו, ממילא דנים דין ספק בכל חלק וחלק, וברוך שכוונתי לדעתם הרמה.

★ ★ ★

הרב אהרן יוסף אוירבך

בענין איסור נעבד ואתנן במחובר ובמקום המקדש לעתיד לבוא

ספק הגמ׳ בדין נעבד במחובר ובמכשירי קרבן

א. איתא בגמ׳ (ע״ז מו.): בעי רמי בר חמא, המשתחוה להר, אבניו מהו למזבח, יש נעבד במחובר אצל גבוה או אין נעבד במחובר אצל גבוה, את״ל יש נעבד במחובר אצל גבוה, מכשירי קרבן כקרבן דמו או לא. אמר רבא ק״ו ומה אתנן שמותר בתלוש להדיוט אסור במחובר לגבוה וכו׳ נעבד שאסור בתלוש להדיוט אינו דין שאסור במחובר לגבוה וכו׳, עיי״ש כל הסוגיא.

מבואר דנסתפקה הגמ׳ לענין אבני מזבח, אם חל פסול נעבד על מחובר, ואם יש פסול נעבד במכשירי קרבן, ויעוין ברמב״ן שהביא גירסא אחרת בגמ׳ דפשיטא לגמ׳ דמכשירי קרבן כקרבן וכל הספק הוא רק לענין מחובר, ועוד הביא פי׳ אחר דפשיטא דיש נעבד במחובר והספק רק לענין מכשירי קרבן, וכן הובאה שיטה זו בריטב״א, אולם רש״י לפי גירסתו ביאר דהספק בשני הדברים.

ולמסקנת הסוגיא ילפינן מאתנן דיש פסול נעבד גם במחובר וגם למכשירי קרבן, וכן פסק הרמב״ם (פ״ד מאיסורי מזבח ה״ז). ובסוף הסוגיא (לקמן מז.) הובאה בעית רב פפא המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת לכהנים, ואמרו בגמ׳ דהיינו בעיא דרמב״ח אם יש פסול נעבד במכשירי קרבן, ולמה דקיי״ל להלכה דנעבד פסול למכשירי קרבן כמו״כ פסול לתכלת, וכן פסק הרמב״ם (שם).

ובביאור ספק הגמ׳ במחובר כתב רש״י ״וקא מיבעי ליה מי חייל שם נעבד על המחובר לאסרו לגבוה או לא״, ומשמע דזוהי חקירה אם חייל שם נעבד על מחובר, אולם אם היה חלות שם נעבד במחובר היה פשוט איסורו לגבוה. וכן בתוס׳ לעיל מה. (ד״ה אלהיהם) כתבו דמדברי הגמ׳ בדחית הק״ו ״או חילוף ומה נעבד שאסור בתלוש להדיוט מותר במחובר לגבוה שנא׳ ׳אלהיהם על ההרים׳ ולא ההרים אלהיהם לא שנא להדיוט ולא שנא לגבוה״, משמע דהנידון הוא משום דאין במחובר שם אלוהות ״ושרו לגבוה כיון שאין שם עבודת כוכבים עליהם כלל והוי כאילו לא נעבדו״, והיינו דהנידון מחמת דנעבד של מחובר שאני מנעבד דבע״ח.

אולם ענין זה צ״ע דא״כ מה הפשיטות מק״ו מאתנן דאטו גם באתנן יש חילוק במהות אתנן בין תלוש למחובר, ונהי דילפינן מאתנן, אולם זהו רק ל״נעבד״ ובמחובר חסר בשם ״נעבד״ דיליה, ואולי כך היא מידת ק״ו, וצ״ע. אולם יעוין בראב״ד וברמב״ן בסוגיין שביארו דרק תשובת רבא היתה בדרך ק״ו, אולם רמי בר חמא שנסתפק במחובר ס״ל ללמוד מאתנן לנעבד בדרך במה מצינו ולא בק״ו, וצ״ע איך שייך ללמוד להדדי. ומשמע לכאורה דיש מקום לספק מה דין נעבד במחובר לא רק בגלל החסרון בשם נעבד במחובר, ויל״ע.

גם לשיטת ר״ת בתוס׳ לעיל מה. דס״ל דהר הוי אלוהות ואית ביה שם ע״ז לכאורה אין מקום להגדיר הספק בדרך רש״י, ואכן התוס׳ לעיל הקשו לר״ת מלישנא דהגמ׳, ואולי ר״ת יפרש כהשיטות דהספק רק במכשירי קרבן, ויל״ע.

תמיהה במקור פסול נעבד

ב. והנה עיקר סוגיא זו צ״ב, דבמקור פסול נעבד בקרבנות מצינו פלוגתא דתנאי

בגמ' תמורה כח., איכא למ"ד דילפינן ליה מקראי ד'מן הבהמה' להוציא רובע ונרבע, 'מן הבקר' להוציא את הנעבד, 'מן הצאן' להוציא את המוקצה, 'ומן הצאן' להוציא את הנוגח. ושם כח: תנא דבי רבי ישמעאל מ'כי משחתם בהם מום בם' כל שהמום פוסל בו דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בו, וכמו דמום פוסל בקרבנות כמו"כ פוסל בהן כל דבר ערוה ועבודת כוכבים כנעבד ומוקצה.

והנה למ"ד דילפינן לפסולים אלו מ'מן הבהמה' וכו', לכאורה זהו פסולים בקרבנות ומהיכי תיתי לפסול במכשירי קרבן כאבנים למזבח, ולא מחוורת כ"כ שיטת הרמב"ן דהוי פשיטא לגמ' דמכשירי קרבן כקרבן, **ולדבריו לכאורה גם פסולי רובע ונרבע ונוגח נוהגים במכשירי קרבן דבזה לא הסתפקו בגמ' ולא הוצרכו ללמוד בק"ו מאתנן, וא"כ צמר הרובע ונרבעת וכו' פסול לתכלת כהנים**, ויל"ע.

אולם ביותר צ"ע לשיטת תנא דבי ר' ישמעאל דכל שהמום פוסל בו דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בו, דהא בגמ' חולין כג. אמרינן דאיצטריך קרא לפסול נעבד בעופות הואיל ואין המום פוסל בהם, ואילו בסוגיין פשיטא לגמ' דנעבד פוסל גם בחיטין למנחות, וצ"ב דהא ליכא פסול מום במנחות [ובגמ' מנחות פה: הסתפקו בחיטין שהתליעו אם המקדישן לוקה משום מקדיש בעל מום או דילמא אין מום אלא בבהמה. אכן גם להצד דיש מום במנחות עכ"פ אי"ז המום שעליו דיבר תנא דבי ר' ישמעאל, דהרי גם בעופות פוסל מחוסר אבר והמקדישן לוקה משום מקדיש בע"מ (אכן אי"ז מבורר עיין מנח"ח מצ' רפ"ה), ורק שכונת הגמ' לגבי מום קל כדוקין שבעין דלא פוסל בהן, ופסול זה ליכא גם במנחות], וביותר צ"ע דנסתפקו בגמ' דיפסול במכשירי קרבן והא ודאי ליכא דין מום במכשירין, ואפשר דסוגין דלא כתנא דבי ר' ישמעאל, **אכן צ"ע דהרמב"ם (פ"ג מאיסורי מזבח ה"ו) פסק כתנא דר"י ואעפ"כ פסק לדינא דסוגיין דיש נעבד במחובר ובמכשירי קרבן.**

מבאר דבסוגיין הוא דין נעבד מחודש הנלמד מאתנן

ג. ולכאורה היה נראה בשיטת הרמב"ם, דאכן יש כאן שני סוגיות נפרדות, סוגית כל פסולי קרבנות נעבד ומוקצה ורובע ונרבע וכו' דילפינן מ'משחתם בהם' וגדר פסולן הוא מחמת שנעבדה בהן עבירה, וזהו פסול רק בדבר שהמום פוסל בו דהיינו בע"ח בלבד, ובפסולים אלו אין מקום לפסול לא במנחות ולא כל שכן במכשירי קרבן ובמחובר.

אולם בסוגיין עסקינן בפסול נעבד מחודש הנלמד מאתנן, דכמו דאתנן מאיס ופסול לגבוה כמו"כ ע"ז ונעבד מאיסי ואסורים לגבוה, וזהו פסול מחודש הנלמד מק"ו מאתנן, ופסול זה שייך רק בנעבד, כיון דאסור בתלוש להדיוט ואיכא ק"ו מאתנן, אולם בשאר פסולין כגון מוקצה לא שייך פסול זה כיון דאינו אסור להדיוט, ובדין זה למדו בגמ' לפסול בנעבד במחובר ומכשירי קרבן[1].

ואם כי דאכתי יל"ע בתחילת הסוגיא (דעדיין לא הוזכר ללמוד מאתנן) מה היה ספק הגמ' במחובר, אולם בפשיטותא דרבא י"ל דאכן אי"ז מדין נעבד ד'משחתם בהם' אלא דין נעבד מחודש הנלמד מאתנן. **ונראה דגם בפסול זה הנלמד מאתנן כל ספק הגמ' הוא רק במחובר או במכשירי קרבן**, אולם בקרבן עצמו בתלוש וכגון במשתחוה לחיטין תלושות, בזה פשיטא לגמ' דכיון

1 והנה במתני' דתמורה כח. איתא דנעבד ציפויו אסור ומוקצה ציפויו מותר, ושיטת התוס' לעיל מה. דציפוי נעבד בבע"ח דאסור זהו לגבוה אולם להדיוט שרי. ולכאורה מבואר א"כ במשנה מפורשת דציפוי שהוא רק מכשירי קרבן אסור לגבוה, ואולי יש לדחוק דמיירי שציפה בעטרות שיבלין ונפסלו חיטיהן למנחות, וצ"ע. אכן שיטת רש"י ותוס' בתמורה שם, וכן שיטת הרמב"ם דציפוי אסור אף להדיוט וזהו טעם איסורו לגבוה משום דנאסר בהנאה.

דנפסל להדיוט כמו״כ פסול לגבוה ואע״פ דלא שייך בהם פסולא ד׳משחתם בהם׳,[2] וכל ספק הגמ׳ הוא במחובר ומכשירי קרבן, ודוקא בנעבד אולם מוקצה אכן כשר במכשירי קרבן וכן במנחות שאין המום פוסל בהם. [ולפ״ז יש ליישב הקושיא שבריש דברינו, דיש לבאר דבעית הגמ׳ אם יש נעבד במחובר היא, דנהי דלא חייל לרש״י שם אלוהות ונעבד במחובר, אולם שמא לענין הפסול דמאיס דילפינן מאתנן לזה מהני גם במחובר].

ולמשנ״ת דאלו ב׳ גדרי פסול דנעבד, צ״ב לפ״ז מאי נפק״מ בין פסול נעבד דבע״ח דילפינן מ׳משחתם בהם׳ לבין פסול נעבד דאתנן, ולמ״ל קרא לבע״ח ולמה לא נילף לפוסלן מאתנן, וראה בתוס׳ תמורה כח: (ד״ה ומה) שהקשו כן למ״ל ילפותא לנעבד והא איכא למילף מאתנן, ולא כתבו ישוב בזה. אכן למשנ״ת הוו ב׳ פסולים שונים, אולם יל״ע מאי נפק״מ בינייהו ומה נתחדש בדין ׳משחתם בהם׳ או ׳מן הבקר׳ דא״א למילף ליה מאתנן.

ולכאורה יש לדון בזה ב׳ נפק״מ: א) בדין נעבד בשאינו שלו. ב) בדין ביטול בנעבד.

בביאור שיטת הרמב״ם בדין נעבד בשאינו שלו

ד. בביאור נפק״מ הא׳ בדין נעבד בשאינו שלו. הנה בפסול נעבד מבואר בגמ׳ לקמן נד. דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו והמשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה, וכן מבואר בסוגיין לקמן מז. בבעית הגמ׳ במשתחוה למעיין מימיו מהו לנסכים דאוקמוה בגמ׳ דמיירי במעיין שלו דקא נבעי מארעא דיליה דאין אדם אוסר את שאינו שלו. אולם הרמב״ם פסק (פ״ד מאיסו״מ ה״ו) ״הנעבד בין שעבד שלו בין של חבירו בין באונס בין בשגגה״, והיינו דבכל אופן הוי נעבד גם בשאינו שלו, ומקור שיטתו מן הירושלמי דאיתא שם פלוגתא בדין זה, אכן צ״ע דבהמשך דבריו (שם ה״ז) כתב הרמב״ם ״וכן המשתחוה למעין הנובע בארצו הרי מימיו פסולין לנסך״. ותמהו האחרונים דכיון דפסק דאוסר בנעבד גם את שאינו שלו, א״כ למה הוצרך לומר דמיירי במעין הנובע מארצו.

וע״פ משנ״ת, היה נראה דכל חידוש הרמב״ם דנעבד נאסר בשאינו שלו, זהו בפסול נעבד ד׳משחתם בהם׳ דיסודו מחמת שנעשה בו עבירה, ובזה ס״ל דגם בשל חבירו נאסר, אולם בפסול נעבד הנלמד מאתנן זהו משום חלות שם ע״ז דחייל בחפצא לגבוה כעין פסולו להדיוט, ובזה כל שעובד לשל חבירו לא נאסר, והרי גם באתנן אינו יכול ליתן לה ולאסור את של חבירו, וכמו״כ בנעבד. ועפ״ז ניחא דבמשתחוה למעיין שכל פסולו הוא מדינא דאתנן דהרי מים לנסכים הוא דבר שאין המום פוסל בו, בזה הוצרך הרמב״ם לומר דמיירי במשתחוה למעין הנובע מארצו. ועיין גם באו״ש (פ״ד מאיסו״מ ה״ו) שכתב כעי״ז לחלק בין פסול נעבד במחובר הנלמד מאתנן לפסול נעבד בתלוש, אולם לא ביאר כ״כ הענין.

שו״ר שככל החזיון הזה כבר קדמני באבי עזרי (פ״ח מע״ז ה״א ופ״ד מאיסו״מ ה״ז), עיי״ש שכתב ג״כ לישב הקושיא על שיטת הרמב״ם דנעבד אסור בשאינו שלו מסוגית הגמ׳ לקמן נד. דאיתא שם דאין נעבד נאסר בשאינו שלו, דענין זה תלי בפלוגתא במקור פסול נעבד אם נלמד מ׳מן הבקר׳ או מ׳משחתם בהם׳, עיי״ש באורך.

---

2 בדין כשרות קרבן באופן שאסור להדיוט, יעוין בתוס׳ חולין קמ. שנסתפקו בחליפי ע״ז וצפרי עיר הנדחת אם אסורים לקרבן מדין משקה ישראל או דילמא שרו כיון דהיתה להם שעת הכושר עיי״ש, וראה שם בחי׳ הר״ן שנחלק עליהם ופסל. אכן בנידון דידן בנעבד במנחות שנאסרו להדיוט י״ל גם לדעת התוס׳ דודאי פסול לגבוה כדין נעבד מילפותא דאתנן, וגם אם אין מקום לפסול מצד משקה ישראל מחמת איסורו להדיוט. וחליפי ע״ז וצפרי עיר הנידחת דאסירי להדיוט לא שייך ללמוד בהם ק״ו מאתנן, דאיסור אתנן הוא מחמת המיאוס דעבירה ובזה למדו בגמ׳ ק״ו לנעבד שמאיסותו אוסרתו גם להדיוט וק״ו לגבוה, ואי״ז ענין לחליפי ע״ז ועה״נ.

וראה במאירי בסוגיין שכתב וז"ל "אע"פ שבארנו שהמשתחוה להר לא נאסר בהנאה, וכן המשתחוה לדבר של חבירו, דוקא בהדיוט אבל לגבוה כל שנעבד בין שלו בין של חבירו בין באונס בין ברצון בין במזיד בין בשוגג אסור, ולא סוף דבר לקרבן עצמו אלא אף למכשירי קרבן, מעתה המשתחוה להר אבניו פסולות למזבח. ויש מתירין בשאין ההר שלו שכל שאינו שלו למכשירי קרבן מיהא מותר". עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דס"ל דגם במחובר ומכשירי קרבן יכול הוא לאסור בנעבד את שאינו שלו ולא כמשנ"ת, אולם הביא שיטה שחילקה בזה במחובר בין קרבן למכשירי קרבן, וצ"ב.

ונראה בביאור שיטה זו, דס"ל כהשיטה שהובאה ברמב"ן דכל ספק הגמ' הוא לא לענין נעבד במחובר אלא לענין מכשירי קרבן בלבד. ונראה בביאור שיטתם דס"ל דסוגיין קיימא למ"ד דפסול נעבד נלמד מ'מן הבקר' ולמ"ד זה זהו פסול בכל קרבנות מזבח גם בעופות ומנחות ולא רק בדבר שהמום פוסל בו, וס"ל דפסול זה הוא גם במחובר כמשתחוה לקמת חיטין דחיטיה פסולות למנחות, וכן לענין מוקצה במקצה קמת חיטין חיטיה אסורות למנחות (ורק דמותרין מדין שינוי). וכל ספק הגמ' הוא רק במכשירי קרבן, ולענין זה הוצרכו ללמוד פסול נעבד מחודש מאתנן, ופסול זה הוא רק בנעבד ולא במוקצה דליכא ביה ק"ו מאתנן, וע"כ אע"פ דפסקו כהירושלמי דנעבד נאסר גם בשאינו שלו, אולם לפסול נעבד שנלמד מאתנן למכשירי קרבן דזהו פסול מחודש מלתא דחלות שם ע"ז, בזה ס"ל דלא נתחדש פסול בשאינו שלו וכמשנ"ת.

בביאור שיטת התום' רי"ד בדין ביטול לנעבד

ה. ובביאור הנפק"מ הב', לענין ביטול בנעבד. הנה ע"פ משנ"ת בגדר פסול נעבד הנלמד מאתנן דהוא מחמת חלות שם נעבד דחייל בחפצא, היה מקום לדון דכמו דמהני ביטול ע"ז לענין להתירה להדיוט כמו"כ יועיל ביטול לסלק שם הע"ז ונעבד לענין הפסול לגבוה. והנה בעיקר דין ביטול לנעבד כבר עמד בזה הרמב"ן לקמן מז. עיי"ש דמתחילה סבר הרמב"ן דיש ביטול לנעבד לגבוה ולבסוף חזר בו דלא מהני ביטול, [אלא שמלישנא דהרמב"ן שם נראית הסברא לא רק מטעם דאין ביטול לפסול נעבד, אלא גם משום דס"ל דביטול שייך רק בע"ז האסורה בהנאה ולא במחובר ובע"ח דמותרין להדיוט ורק לגבוה אסירי ולא תפיס בהו כלל שם ביטול, עיי"ש], וכ"כ הריטב"א לקמן נד., ועיין ברשב"א שם שהביא פלוגתא בזה.

אכן בשיטת הרמב"ם לכאורה היה נראה לחלק בזה בין פסול נעבד מלתא ד'משחתם בהם' שזהו מחמת שנעבדה בו עבירה ואפילו בשל חבירו דבזה ודאי לא שייך תורת ביטול, לבין פסול נעבד הנלמד מאתנן שגדרו מחמת חלות שם ע"ז, דבזה יתכן דמהני ביטול.

אולם מפורש ברמב"ם (שם ה"ז) לענין מכשירי קרבן דג"כ לא מהני ביטול שכתב "אשרה שביטלה אין מביאין ממנה גזירין למערכה". עיין בלח"מ שם שמקורו מן הירושלמי, ומבואר דגם בפסול נעבד במכשירי קרבן לא מהני ביטול, [דהא ליכא פסול 'משחתם בהם' בעצים]. אולם נראה עכ"פ כי בדרך זו נמצא ביאור לדברי התוס' רי"ד בסוגיין התמוהים מאד.

דהנה על ספק הגמ' במשתחוה להר אבניו מהו למזבח, כתב התורי"ד (מהדות"ל) וז"ל "פי' וכגון שחצבן ישראל, דאילו חצבן גוי מותרין דומיא דשפאי אשרה (ע"ז מט:)", עכ"ל. ומבואר בדבריו דאם חצבן גוי הוי ביטול והיו מותרות האבנים למזבח, ומבואר לכאורה דס"ל דיש ביטול לנעבד לגבי גבוה. וכ"כ התורי"ד (מהדות"ל) לקמן מז. לענין בעית ר"ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה מי מאיס כלפי גבוה או לא, וכתב התורי"ד וז"ל "פי' כגון שחתכו ישראל שלא נתבטל", עכ"ל. ומבואר דיש ביטול לענין פסול נעבד אצל מצוה.

ומה מאוד צ״ע דברי התורי״ד לגבי ספק הגמ׳ מו: המשתחוה לחיטין קמחן מהו למנחות האם יש שינוי בנעבד, שכתב (מהדות״ל) וז״ל ״פי׳ כגון שטחנן גוי דאילו טחנן ישראל אסורין אף להדיוט״. ומבואר בדבריו דכל ספק הגמ׳ הוא באופן דנתבטלו והותרו להדיוט דעכ״פ ראוי שיהו אסורין לגבוה גם אחר ביטול אלא שספק לגמ׳ דמהני שינוי.

ויותר מבואר זה באורך בתורי״ד מהדו״ק [שדבריו נסובים על דברי רש״י שכתב דבעית הגמ׳ בחיטין אם יש שינוי לנעבד היא במשתחוה לקמת חיטין מה הן למנחות, והיינו בקמה מחוברת דלא נאסרת להדיוט ורק לגבוה נאסרת (אם יש נעבד במחובר) ובזה ספק הגמ׳ אם יש שינוי בנעבד, וכתב רש״י דאית דגרס המשתחוה לחיטין והיינו חיטין תלושות, ודחה רש״י שיטה זו דא״כ אסורים גם להדיוט ותו מאי מהני שינוי דהא אין שינוי מועיל בע״ז להתירה להדיוט וממילא אסורה גם לגבוה. ולישב גי׳ זו כתב התורי״ד] וז״ל ״ונ״ל דגי׳ הספרים עיקר דאילו להדיוט כיון דנטחנו נתבטלו מדין ע״ז דהוו להו ע״ז ששיברה גוי מותרת, ולגבי גבוה מיבעי לן אי מהני שינוי להתירן אי לא״. עכ״ל. הרי מפורש בדבריו דאין דין ביטול לנעבד, וצ״ע בסתירת דבריו.

והנה עיקר הביאור לגי׳ זו אשר כתב התורי״ד שהיא עיקר, זהו כישוב לקושית התוס׳ שהקשו להגי׳ דמיירי בקמת חיטין דהא נעבד במחובר נלמד בק״ו מאתנן ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכמו שבאתנן מהני שינוי כמו״כ יועיל שינוי בנעבד במחובר, עיין בתוס׳ שתי׳ דספק הגמ׳ הוא רק דילמא רבנן החמירו ואסרו, ובראב״ד ורמב״ן תי׳ באופנים אחרים עיי״ש. וגי׳ זו באה לישב הקושיא דמיירי בחיטין תלושות שאיסורן לא נלמד מאתנן, והנה לפ״ז מפורש יוצא דס״ל לתורי״ד שיש חילוק בין דין נעבד הנלמד מקרא ד׳מן הבקר׳ דבזה לא מהני ביטול וספק הגמ׳ הוא רק אם מהני שינוי, לבין דין נעבד במחובר הנלמד מאתנן דבזה נקיט התורי״ד בפשטות דמהני ביטול לנעבד. [ובשיטת התוס׳ י״ל דס״ל דפסול נעבד דמן הבקר לא שייך כלל במנחות וחיטין, וע״כ לא תי׳ כן. או דס״ל דיש ביטול לנעבד גם בפסול דבן הבקר, או כעי״ז].

ונראה דס״ל לתורי״ד דסוגיין קיימא למ״ד דפסול רובע ונרבע ונעבד וכו׳ נלמד מ׳מן הבקר׳, ולשיטה זו גם מנחות פסולות בנעבד דפסול זה הוא בכל הקרבנות ולא רק במי שהמום פוסל בו, אולם זהו רק בקרבן ולא במכשירי קרבן ולענין זה למדו בסוגיין פסול חדש בנעבד כילפותא מאתנן דפסול גם למכשירי קרבן, וגדר פסול זה הוא כחלות שם ע״ז בחפצא, וע״כ פשיטא ליה לתורי״ד דמהני בזה ביטול.

וכן לענין מחובר, נראה מבעית הגמ׳ אם יש נעבד אצל מחובר, דיש לגמ׳ סברא פשוטה מאיזה טעם דלא שייך במחובר דין פסול נעבד דילפינן מ׳מן הבקר׳ וע״כ הוצרכו ללמדו מאתנן, וס״ל לתורי״ד דגם אחר דילפינן מאתנן אי״ז גילוי מילתא בעלמא לגבי הפסול ד׳מן הבקר׳ אלא זוהי ילפותא דאיכא פסול חדש בנעבד דומיא דאתנן, וע״כ מהני בזה ביטול, [ודלא כמשנ״ת לעיל בשיטת היש מתירין במאירי דגם נעבד במחובר פסול מדין ׳מן הבקר׳].

ויתכן לפ״ז דסברת הגמ׳ הפשוטה דלא שייך פסול ד׳מן הבקר׳ במחובר, אי״ז בנעבד בלבד אלא בכל פסולי דמחמת עבירה, וגם בפסול מוקצה יתכן כן דאין מוקצה במחובר, ומטעם אתנן אין לאסור במוקצה דלי״ל ק״ו מאתנן דהא אינו אסור להדיוט, ולפ״ז יתכן אכן דאין איסור מוקצה במחובר במקצה קמת חיטין. [ובשיטת התורי״ד אי״צ לומר דס״ל כהרמב״ם דיש נעבד בשאינו שלו, ורק דס״ל דעכ״פ אלו ב׳ גדרי נעבד שונים].

דין שינוי בפסול נעבד הנלמד מאתנן

ו. והנה לגירסת התורי״ד עולה לכאורה עוד נפק״מ בזה, לענין שינוי בנעבד וכן לענין ולדות, דבגמ׳ נסתפקו אם יש שינוי

בנעבד במשתחוה לחיטין, ולכאורה מסתבר דכל הנידון הוא לגבי פסול נעבד מדין 'מן הבקר', אולם להנלמד מאתנן לכאורה לא גרע הוא מאתנן דמהני ביה שינוי. וזהו לגי' דמיירי בחיטין תלושות, אולם לגי' רש"י דמשתחוה לקמת חיטין א"כ מבואר דגם במחובר הנלמד מאתנן נסתפקה הגמ' דלא יהני שינוי. גם למשנ"ת בשיטת הרמב"ם דסוגיין אפשר להעמידה גם כתנא דבי ר"י, א"כ גם חיטין תלושות למנחות כל פסולן הוא רק מאתנן דמ'משחתם בהם' ילפינן רק לבע"ח, ומבואר דאע"פ דנלמד מאתנן עכ"ז נסתפקו בגמ' לענין שינוי.

אלא שבשאלה זו כבר עמדו התוס' בסוגיין שהקשו דדיו לבא מן הדין להיות כנידון וכיון דדין נעבד במחובר נלמד מאתנן דיו להיות כאתנן דמהני בו שינוי, עיי"ש שתי' דספק הגמ' הוא מדרבנן. אולם גם שיטתם צ"ב דלכאורה גם בשיטתם מוכרח דאלו ב' דיני נעבד, דהא סו"ס אם בנעבד רגיל בבע"ח לא מהני שינוי איך אפשר דבנעבד במחובר יהא דין שינוי משום דנלמד מאתנן, ואע"פ שזוהי מידה בתורה בק"ו דאמרינן דיו להיות כנידון, אולם אם כל דין נעבד הוא דין אחד הרי בהכרח דהילפותא מאתנן היא כגילוי מילתא לפסול נעבד הכללי דנוהג גם במחובר, וא"כ היאך אפשר לחלק ביניהם דבזה יועיל שינוי ובזה לא, ולכאורה קרוב ומסתבר דמוכרח מדברי התוס' דאכן יש כאן שני גדרי פסולי נעבד, ודין נעבד הנלמד מאתנן הוא פרשה בפ"ע.

וראה בפי' הראב"ד (הובא גם ברמב"ן) שתי' דרמי בר חמא שנסתפק אם יש שינוי לנעבד לא ס"ל כרבא דהוי ק"ו מאתנן, ולדידיה הילפותא מאתנן היא בגדר במה מצינו ודון מינה ואוקי באתרה דגם במחובר ומכשירי קרבן איכא פסול נעבד, ומשמע לשיטתו דאכן הוי הכל דין נעבד אחד. גם ברמב"ן תי' דעבדינן לק"ו באופן דליכא למימר דיו, וגם בדבריו משמע שהוא דין אחד, עיי"ש. עוד הביאו שיטה נוספת דמכח קושיא זו ס"ל דספק הגמ' בתחילת הסוגיא הוא רק לענין מכשירי קרבן אולם פשיטא לגמ' דיש נעבד במחובר ולא בעינן למיגמר ליה מאתנן. אלא דמפשטות קושית כל הראשונים דנימא דיו, נראה דלא הוקשה בעיניהם הא דלפ"ז יהא חילוק בין דין נעבד במחובר לנעבד בתלוש, ואע"פ דהראב"ד והרמב"ן ס"ל דהוי דין נעבד אחד, ויל"ע.

ענף ב

האם יתכן שיש חשש נעבד ופסול אתנן במקום המקדש לעתיד לבוא

ז. ובקשר לימים אלו ימי האבילות על חורבן בית מקדשנו, נראה לצרף בזה פרפרת מענינים אלו בהמבואר בסוגיין דיש פסול אתנן ונעבד במחובר לגבוה, דהנה ראה בתוס' (מה ע"א) הביאו מהירושלמי (ע"ז פ"ג ה"ה, דף כא ע"ב) דבזמן בנין בית המקדש העיד להם נביא שמקום המקדש לא נעבד, "תני רבי בורקי קומי ר' מנא מלמד שלא הניחו הכנענים לא הר ולא גבעה שלא עבדו עליו, ולא כן סברנן מימר דבר שיש בו רוח חיים אף על פי שאינו אסור להדיוט אסור לגבוה, בית הבחירה איכן נבנה, ע"פ נביא ויעל דוד כדבר גד אשר דיבר ביד ה'", עכ"ל. ולכאורה מעתה צ"ע בזה"ז הרי הגויים רח"ל קידשו מקום זה לאמונתם מקום אבן השתיה, ואף שהישמעאלים לאו עובדי ע"ז נינהו, הרי המקום היה גם בידי הנוצרים ועבר הרבה גלגולים ובתחילה היתה בירושלים עיר אלילים רומאית ובהר הבית קבעו מקדש לאלילם רח"ל, ומי יודע אם לא נעבד במשך הדורות, ואם אכן נעבד מה יהא הפיתרון בזה.

ונראה להוסיף עוד חשש בהך ענינא בהצעת ביאור באיזה ענין תמוה, דהנה איתא בגמ' גיטין (נו ע"ב) "ואמר אי אלהימו צור חסיו בו זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי

מעלה, מה עשה תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא וכסבור הרג את עצמו" וכו'. וכל הענין תמוה מה היה חפצו במעשה הלזה, ולמה סיפרו לנו חז"ל על התועבה הזאת.

ונראה לומר בזה שבאמת היתה במעשיו כוונה זדונית וחמורה עד מאוד, דהנה איתא בגמ' ע"ז (נב ע"ב) "אמר אביי בקשו לגנוז דינרא הדרייאנא טוריינא שיפא מפני טבעה של ירושלים, עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר ובאו בה פריצים וחללוה". וכן איתא בגמ' נדרים (סב ע"א) "ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול שנאמר ובאו בה פריצים וחיללוה כיון שפרצום נעשו חול נעקר מן העולם דכתיב בה בליליא קטיל בלשצר המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם על אחת כמה וכמה". ושיטת הרמב"ן (במלחמות בע"ז שם) דע"י פריצי גויים יצא בית המקדש גופו לחולין ולא רק הכלים אלא גם קרקע המקדש עצמו [עיי"ש דפליג בזה עם בעל המאור, והביא הרמב"ן שזה מקרא מפורש ביחזקאל (פ"ז פ"כ) 'וּצְבִי עֶדְיוֹ לְגָאוֹן שָׂמָהוּ וגו' וּנְתַתִּיו בְּיַד־הַזָּרִים לָבַז וגו' וַהֲסִבֹּתִי פָּנַי מֵהֶם וְחִלְּלוּ אֶת־צָפוּנִי וּבָאוּ־בָהּ פָּרִיצִים וְחִלְּלוּהָ', עיי"ש],

והנה לפ"ז נמצא דמקום המקדש נתחלל מרשות הקדש וזכה בו טיטוס הרשע, כדין עכו"ם שקונה בכיבוש מלחמה ובחזקה, וכדאיתא בגמ' גיטין (לח ע"א) דעמון ומואב טהרו בסיחון, וגם מישראל גוי קונה בכיבוש וכדכתיב 'וישב ממנו שבי' עיי"ש.

ולפ"ז נראה דטיטוס הרשע [אשר כידוע רח"ל היו לו יועצים יהודיים] רצה לפתור אחת ולתמיד את הבעיה היהודית ולפסול את מקום המקדש לעולם שלא יהא ראוי עוד לבנין בית המקדש,[3] וע"כ הגה רעיון מחריד כל לב לתיתו כאתנן לזונה, ואתנן זונה פסול אפילו במחובר לקרקע כמבואר בסוגיין "דכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב לא שנא תלוש ולא שנא במחובר", ולגבי נעבד זה נידון בסוגיא אולם לגבי אתנן זה מפורש דפסול גם במחובר. ועיין במנחת חינוך (מצ' תקעא) דאתנן זונה זה אפילו בזנות גוי [עיי"ש שנסתפק אפשר דצד אחד צריך להיות ישראל, ולפ"ז יתכן דהזונה היתה ישראלית], ומבואר בגמ' (תמורה כט ע"ב) דלחלות שם אתנן צריך להקנות לה את האתנן כבר בשעת ביאה, והנה איתא בגמ' ב"ב (נג ע"ב) "המציע מצעות בנכסי הגר קנה", והיינו שקונה בחזקה, ורוב הראשונים שם ביארו דהחזקה היא ע"י הנאת הגוף בשכיבתו על המצעות שע"ג הקרקע, ולפ"ז היינו טעמא שהציע הזונה על ס"ת במקום קדש הקדשים ועבר עימה שם עבירה, ועי"ז נקנה לה המקום בחזקה כאתנן, וממילא חייל בזה תורת פסול של אתנן זונה. ונראה להמליץ שזהו שהנביא מצווח (ישעיה פ"א, כא) '**איכה היתה לזונה קריה נאמנה**', והיינו כפשוטו ממש שהקריה נאמנה ניתנה כאתנן לזונה[4].

ולפ"ז צ"ע גדול איך באמת יוכשר מקום המקדש לעתיד לבוא, והרי חזינן דמחשש נעבד היה צריך נביא, ומעתה מה הפיתרון לחשש נעבד בדורות האחרונים וכן כלפי

3 ואין להתפלא שקיבל עצה זו מאנשים מזרע ישראל, הלוא תראה את העצה המחרידה אשר יעץ אחיתופל לאבשלום (שמואל ב' פט"ז), ואת אשר בעת מלחמת הורקנוס ואריסטובלוס לעז לרומאים זקן אחד שידע בחכמת יונית (מנחות סד ע"ב), וגם כידוע עוד קודם לכן בזמן היוונים ואנטיוכוס היו יועציהם יהודיים כמבואר באריכות בספר מכבים.

4 הנה בקנין כיבוש מלחמה בעינן מעשה חזקה מצד הכובש, ובגמ' איתא ד"נטל סייף וגידר את הפרוכת", ויתכן דבמעשה זה הוא בגדר "פרץ" שהרחיב את פתח קה"ק ונקנה לו בזה בית קדה"ק. ואע"פ שבגמ' דילן הסדר הוא דתחילה הציע ס"ת ורק אח"כ גידר הפרוכת, אולם בפשטות בודאי אי"ז הסדר, כי הרי בודאי תחילה נכנס לבית קה"ק ע"י גידור הפרוכת ורק אח"כ הציע ס"ת, וכ"ה במדרש (רבה, בראשית פ"י, ויקרא

חשש אתנן, וצ"ע. ובאמת נראה בהא דמצינו (ראה רבינו בחיי ויקרא פכ"ו פל"א) "שאין השכינה זזה מכותל מערבי", וכדאיתא בילקוט שמעוני (שיר השירים פ"ב סימן תתקפו) "הנה זה עומד אחר כתלנו אחר כותל המערבי של בית המקדש שאינו חרב לעולם", ובמדר"ר (במדבר, פ' יא) "הנה זה עומד אחר כתלנו זה כותל מערבי של ביהמ"ק שאינו חרב לעולם למה שהשכינה במערב". ונראה דהיינו טעמא משום שהכותל המערבי היה תמיד מבוזה בעיני האומות וכידוע בהסטוריה, כך שהוא מעולם לא נעבד ולא נפסל, וע"כ רק עליו קיימת השראת השכינה.

יסוד הגרי"ז זצ"ל בדין מקום המקדש

ח. והיה הדבר קשה אצלי עד שהאיר ה' את עיני, דהנה מטו משמיה דהגרי"ז הלוי זצ"ל (כתבי תלמידים עה"ת, תנינא, בשם יבנה המקדש להר"ש ברעוודא זצ"ל), דהנה כמה מקראות יש המוכיחים דיש הלכה במקום המקדש שיהא בנוי ע"ג הר, וכדכתיב 'בהר ה' יראה', 'תבאמו ותטעמו בהר נחלתך', וכן בתהלים (פרק סח, יז) 'ההר חמד ה' לשבתו', ואיתא בילקוט (פרשת וירא, סי' ק') "וירא את המקום מרחוק, מתחלה היה המקום עמוק, אמר הקב"ה אין דרך המלך לשכון בעמק אלא במקום גבוה מעולה ויפה והגביהו הקב"ה לכך נקרא הר המוריה שמיראתו נעשה הר", עכ"ל.

וביאר בזה הרי"ז זצ"ל הא דאיתא בסוף תענית חמשה דברים ארעו את אבותינו בתשעה באב, וחד מינייהו הוא "ונחרשה העיר", וכ"כ הרמב"ם (פ"ה מתעניות ה"ג) "ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל ואת סביביו לקיים מה שנאמר ציון שדה תחרש", עכ"ל. וצ"ב מה עומק הגזירה בזה הא כבר נתחלל המקדש ונשרף, וביאר דטורנוסרופוס חרשו לגמרי וסילק ממנו כל תבנית הר והפכו להיות כשדה מישור בלבד, וזוהי גזירת 'ציון שדה תחרש' שנעקר המקום מהיות ראוי לבית המקדש.

ואכן מצינו כן להדיא בתוספתא (ברכות פ"א הט"ז) "מניין שאין השכינה חוזרת לתוכה עד שתיעשה הר, שנאמר ההר הטוב הזה והלבנון, ואומר ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון, מצינו כשהוא שלם קרוי הר, הא אין השכינה שורה חוזרת לתוכה עד שתיעשה הר, שנאמר ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה, ואומר זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים אימתי כשיעקרו יסודותיה הימנה האומרים ערו ערו עד היסוד בה", עכ"ל התוספתא [ראה גי' חזון יחזקאל]. הרי שענין בני אדום היה ערו ערו עד היסוד בה לבטל מינה שם הר.

וביאר הרי"ז זצ"ל שזה גם כוונת הפייטן בזמר דרור יקרא [אשר הוא זמר קדום מאוד ומחברו הוא המדקדק דונש שרש"י מביאו פעמים רבות], 'אלקים תן במדבר הר, הדס שיטה ברוש תדהר', וחרוז זה מיוסד עה"פ (ישעיה מא יט) 'אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וַהֲדַס וְעֵץ שָׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו'. אבל צ"ע בכוונת הפייטן בתיבות 'במדבר הר', וצ"ל דכונתו לפסוק נוסף (ישעיה ס' יג) 'כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן אֵלַיִךְ יָבוֹא בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו לְפָאֵר מְקוֹם מִקְדָּשִׁי וּמְקוֹם רַגְלַי אֲכַבֵּד'. וביאר הרי"ז זצ"ל שכונתו דכיום 'ציון מדבר היתה' אכן הבקשה היא שתחזור להיות הר. וזו גם כונת

פכ"ב). או שמא נימא דבהך עובדא דהציע ס"ת נקנה תחילה לו ומיד אח"כ הקנהו לה. והנה בדין מציע מצעות בנכסי הגר מבואר בתוס' ובראש"ש (ב"ב נג ע"ב) וכן נפסק בטור וברמ"א (חו"מ סי' ער"ה סע' טו, וראה גם סי' קצב סע' ט, וראה בשו"ע ובנו"כ) דלא סגי לשכב על המצעות וגם לא בהצעה בלבד, אלא תרתי בעינן שיציע וישכב, ולפ"ז איך נקנה לזונה שלא היא הציעה, ואולי נימא דגם היא סייעה בהצעה [וכמו שמסתבר שלא טרח בעצמו להציע], אכן כל הראשונים כהרשב"א ריטב"א ר"ן והרי"ד, פירשו דל"צ להציע אלא דבעינן שכיבה ע"ג מצע ורק לא שישכב ע"ג קרקע ללא מצע שאי"ז דרך הנאה.

הפסוק בהפטרת נחמו עמי (ישעיה מ) 'כל גיא ינשא' שהגיא יחזור להיות הר, עיי"ש. [ושם בהערות הביאו בשם ר' חיים בן הרב זצ"ל שלחזור וליסד הר אי"ז אפשרי בידי אדם וכדכתיב (ישעיה מ יב) 'מִי־מָדַד בְּשָׁעָלוֹ מַיִם וְשָׁמַיִם בַּזֶּרֶת תִּכֵּן וְכָל בַּשָּׁלִשׁ עֲפַר הָאָרֶץ וְשָׁקַל בַּפֶּלֶס הָרִים וּגְבָעוֹת בְּמאזְנָיִם].

ונראה דזה גם ביאור הפסוקים (ישעיה פ"ב) 'וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית־ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם: וכן במיכה (פ"ד) תיכף אחרי הפסוק לכן בגללכם ציון שדה תחרש, מופיע הפסוק 'וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים יִהְיֶה הַר בֵּית־ה' נָכוֹן בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא הוּא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ עָלָיו עַמִּים': וראה במלבי"ם שם.

בביאור הכשר מקום המקדש לעתיד לבוא

ט. אכן הנה עפ"ז נראה שזה גם הפיתרון לפסלות בתורת אתנן, דההר שניתן כאתנן כבר נחרש ונסתלק, ולעת"ל המקום יחזור ויעשה הר, וע"כ לא יהא בו עוד פסול, ואפילו אם נימא דנתן לה הקרקע עד ארעית תהומא, עכ"פ אין תנאי בקידוש שיהא עד ארעית תהומא, וראה בעית הגמ' בזבחים (כד ע"א) אי דוד קדיש עד ארעית תהומא, גם י"ל דשינוי מותר באתנן וכל שנשתנה שמו לעמק ושוב להר בטל איסורו, [אכן דלפ"ז יהא אכתי צ"ע לבית שמאי דלית להו דין שינוי באתנן]. ונראה שזה גם הפיתרון לחשש נעבד, שהגויים רח"ל קידשו מקום זה לאמונתם, ועבר הרבה גלגולים ומי יודע אם לא נעבד, אכן להנ"ל הנה זהו הפיתרון, [ואף שלכמה ראשונים לא איפשיט אי איכא שינוי בנעבד אפילו במחובר (עיין חי' הרמב"ן), עכ"פ כמשנ"ת ל"צ כלל לדין שינוי כי כל ההר יהא חדש].

והנה ע"פ דברי הרי"ז זצ"ל הנפלאים האלו, יוצא שכל אלו שעולים כיום להר הבית, אי"ז כלל מקום מקדשנו, ואין בזה 'והביאותים אל הר קדשי', כי ההר המקורי איננו, 'ציון מדבר היתה ירושלים שממה' 'ציון שדה תחרש', ובהעפילם למקום זה הם רק משיאים על עצמם עוון אשמה בכניסתם בטומאה, למה דמבואר בגמ' דדוד עד ארעית תהומא קדיש, ואדרבה יתכן שהמקום הנשאר כיום הוא ג"כ נעבד ונכנסים למקום הנמאס ונפסל לפני ה' לעבודתו, ורק לעתיד לבוא המקום יוכשר לעבודה בעת יהא שם הר חדש ויקוים בנו דברי התוספתא אשר 'בהר ה' יראה'.

והנה נמצא לפ"ז דקללת 'זכור ה' לבני אדום וגו' האומרים ערו ערו עד היסוד בה', וגזירת 'לכן בגללכם ציון שדה תחרש', בעצם ישנה הצלה גדולה הגנוזה בגזירה זו, שמהרעה תצמח הטובה, ומה שהמשורר בתהלים מקלל את בני אדום הוא על זה שהם גרמו שנצטרך להגיע לידי כך.

ולפ"ז נראה דזה הביאור כפשוטו בגמ' סוף מכות, "שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק, אמרו לו מפני מה אתה מצחק אמר להם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להן לכך אני מצחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש, בזכריה כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו", ע"כ.

ולפו"ר הכל תמוה מאוד מה ענין זה לזה שתלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, וכל הענין הוא כספר החתום,

אולם ע"פ המתבאר הענין מבואר בפשיטות, דהשועל היוצא מבית קה"ק, היה אחרי החרישה של ההיכל וכדרך שועלים הנמצאים במקום חרישה, וכדאמרינן בגמ' (יומא מג ע"ב, ונדה סה ע"ב) "כמאי דמסיק תעלא מבי כרבא", ולכל האמור אכן הבנין העתידי תלוי ממש בקיום נבואת 'ציון שדה תחרש'. ונראה בביאור כוונת ר"ע שתלה בזה את נבואת זכריה, דבנבואת זכריה כתוב שם (פסוק לפנ"כ) 'כֹּה אָמַר ה' שַׁבְתִּי אֶל־צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָם וְנִקְרָאָה יְרוּשָׁלַם עִיר־הָאֱמֶת וְהַר־ה' צבקות הַר הַקֹּדֶשׁ'. הרי שיש בזה נבואה שיחזור המקום להיות הר הקדש, ולא ידע ר"ע איך תתקיים נבואה זו בשעה שהמקום נפסל לעבודה, אכן בקיום נבואת אוריה נפתח פתח לקיום נבואת זכריה, דזה יוכל להתקיים אחרי שציון שדה תחרש ויעקר ויבטל שם נעבד ואתנן ומעתה אפשר לכונן שם את הר הקדש, וככל שנתבאר, וע"ז אמרו לו בלשון הזה עקיבא ניחמתנו. [ומה שהביא ר"ע את הפסוק שאח"כ עוד ישבו וגו', ראה בתוס' שם דמיניה מוכח דקאי על בית אחרון ולא על בית שני. ומה שר"ע לא הביא מקראי דישעיה ומיכה והיה באחרית הימים, אולי זוהי תקופה מאוחרת יותר מתקופת גאולת משיח שיבוא במהרה בימינו].

ואכן אמנם כפי מה שביארנו בענין התיקון מחשש נעבד לעת"ל, הנה מצינו דברים כעי"ז ממש בחי' החת"ס, ראה חי' חת"ס (ע"ז מה ע"א) על דברי הירושלמי שהובאו בתוס' בהא דהעיד להם נביא שלא היה נעבד, וז"ל "במדרש רבה איתא, וירא את המקום מרחוק, שהיה רק עמק, היינו מקום, והתפלל אברהם אבינו ע"ה ואמר אין כבודו של מלך הכבוד לשכון בעמק ונעשה הר מאותו היום ואילך, והיינו אשר יאמר "היום בהר ה' יראה". ושמעתי מפה מרנא הגאון מוה' נתן אדלר זצ"ל הטעם שלא היה הר מתחילת ברייתו, משום דתנן במתני' כל מקום שאתה מוצא הר גבוה בידוע שיש שם ע"ז, ולמאי דקיי"ל יש נעבד במחובר אצל גבוה, לא היה אפשר לבנות עליו בית המקדש, ע"כ לא היה הר ולא עבדו שם ע"ז עד שבא אברהם אבינו ע"ה וקדשו לבית המקדש, ושוב אין אדם אוסר שאינו שלו ומאז נעשה הר, אלו דבריו זצ"ל, ודפח"ח. [וכ"כ עוד בכמה מקומות, ראה חי' חולין מ' ע"א ד"ה ועטוש"ע, ונדפס גם בחי' סוגיות (ירושלים תרנ"ג) דף מ"ה טור א', וכ"כ בשו"ת יו"ד סי' רל"ג ד"ה עיניו, ושו"ת או"ח סי' ר"ח ד"ה בדף ד', ותורת משה (קמא) דברים דף ל' טור ב' ד"ה איתא, אכן צ"ע בביאור זה בזמן שהיו ישראל במצרים ואח"כ עד כיבוש ירושלים ע"י דוד המלך ע"ה למה לא נתחלל ההר מדין 'ובאו בה פריצים וחיללוה' ואיך יכון ביאורו לשיטת הרמב"ן הנ"ל, ואולי דין זה נתחדש רק מאוחר יותר אולם הא אין נביא רשאי לחדש דבר מדעתו, יל"ע]. הרי להדיא שענין זה שדין המקדש היה להיות בהר זה היה התיקון הראשוני שרק עי"ז היה ראוי הר המוריה למקדש ראשון, ומעתה זה יהיה גם התיקון לעת"ל וכדברי התוספתא, והדברים נפלאים.

★ ★ ★

הרב אפרים עהרנרייך

גדר הדין דכל דאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה

גדר הדין דכל שאינו עולה בחייבי כריתות

מבואר במתניתין (יבמות דף כ׳ ע״א) שחייבי כריתות פטורים מיבום וחליצה ומותרים לשוק, וחייבי לאוין חייבים חליצה, ובגמ׳ הביאו המקור להא דחייבי כריתות פטורים מחליצה מהא דכתיב ׳ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה׳, שמלשון הפסוק נראה שרק באופן שהמניעה ליבום היה מחמת שאינו רוצה לייבמה אז חייבת חליצה, אמנם אם המניעה ליבום הוא מחמת שאסורה לו וא״א לייבמה פטורה מחליצה ומותרת לשוק, והקשו דא״כ למה חייבי לאוין ועשה לא אמרינן כן וחייבים לחלוץ הרי אסורים להתייבם ולמה לא נאמר בהם כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ותירצו בגמ׳ ׳דדרשינן מהפסוק ׳ועלתה יבמתו השערה׳, ד׳יבמתו׳ מיותר ודרשו מזה ד׳יש לך יבמה אחרת[1] שעולה לחליצה ואינה עולה ליבום׳. והקשו בגמ׳ ומה ראית לדרוש יבמתו לחלו״ע ואם לא יחפוץ לח״כ, ותירצו ׳מסתברא חייבי לאוין תפסי קידושין חייבי כריתות לא תפסי קידושין׳. ומבואר מדברי הגמ׳ דבאופן שתופס קידושין לא אמרינן הדין דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה.

ויל״ע בביאור החילוק, ומצאנו בזה ב׳ ביאורים בדברי בראשונים, דעת התוס׳[2] הוא שאין זה חילוק בסברא אלא הוא חילוק איך לדרוש את ב׳ הדרשות יבמתו ואם לא יחפוץ, שהרי מואם לא יחפוץ לומדים שחייבי כריתות פטורים מחליצה, ומיבמתו לומדים שחייבי לאוין ועשה חייבים חליצה אע״ג שאסורים להתייבם שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והקשו בגמ׳ ומה ראית לומר דיבמתו קאי על חלו״ע ולא על ח״כ, דמאי שנא זה מזה הרי שניהם אסורים להתייבם וא״כ צריך להיות בשניהם הדין דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ותירצו דהנה חייבי לאוין לבד קי״ל דעשה דוחה ל״ת ומה״ת יכולות להתייבם, וא״כ מסתבר שדין חייבי לאוין ועשה אף שאסורים להתייבם שהרי אין עשה דוחה ל״ת ועשה, מ״מ מסתבר שדינם שווה לחייבי לאוין גרידא וג״כ חייבים חליצה, שהרי בין בח״ל ובין בחלו״ע תופס קידושין ומסתבר להקישם זה לזה, ומשא״כ חייבי כריתות שאינו תופס קידושין.

ודעת הרמב״ן והרשב״א הוא שאין זה חילוק איך לדרוש את הדרשות אלא הוא סברא בפני עצמה, דהיכא שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה ומותרת לשוק, דזיקה כעין קידושין ולא שייך שיהיה זיקה היכא שאינו תופס קידושין, וא״כ ממילא פטורה גם מחליצה שהרי אין לה זיקה, ומשא״כ באופן שתופס קידושין לא נפקע זיקתה וחייבת חליצה.

ולכאורה מבואר מדברי הראשונים שנחלקו בגדר הדין דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, לדעת התוס׳ הגדר הוא שנתחדש פטור מיוחד מחליצה באופן שאי אפשר לייבם, ולדעת הרמב״ן והרשב״א אין הביאור שנתחדש פטור מיוחד לחליצה אם א״א לייבם, אלא שמאותו סיבה שא״א לייבמה אי״צ ג״כ לחלוץ שהרי נפקע זיקתה ואין צריך עוד חליצה להתירה לשוק שהרי אין לה עוד זיקה וכבר מותרת לשוק.

1 הגהות הב״ח.

2 עיין בתוס׳ שם ד״ה אי הכי ובתוס׳ רבינו פרץ שביאר כן לשיטתם.

סתירת הסוגיות
אם תלוי בתפיסת קידושין

ומ"מ לב' המהלכים מבואר בגמ' שבאופן שתופס קידושין לא אמרינן כל שאינו עולה, והקשו האחרונים מדברי הגמ' בדף לה ע"ב שנתבאר שם דמעוברת אסורה להתייבם ומשום הכי ג"כ אסורה לחלוץ דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, והנה מעוברת ודאי שאינו איסור שאינו תופס קידושין שהרי כתבו הראשונים שם להדיא שאפילו אם מייבמה אין בה איסור אשת אח[3] ואפ"ה אמרינן כל שאינו עולה וצ"ע בסתירת הסוגיות.

[וכן קשה ג"כ בדף מא ע"ב שנתבאר שם בגמ' שאסור לייבם עד שיעברו שלושה חדשים ממיתת הבעל כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני, ומבואר שם שלכן אסורה ג"כ לחלוץ דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ואע"ג שאין האיסור לייבם אלא תקנת חכמים ופשיטא שתופס קידושין, וצ"ע ממה שמבואר בדף כ שתלוי בתפיסת קידושין, אמנם לכאורה יש לדחות שחכמים תקנו שבכל האופנים נאמר כן, ואין להקשות א"כ אמאי לא תקנו כן בחייבי לאוין, שהרי כבר כתב רש"י שם דבחייבי לאוין א"א לתקן כן דא"כ תשאר עגונה לעולם].

יסוד האחרונים
שיש ב' דינים דכל שאינו עולה

ומכח קושיא זו רצו האחרונים לייסד (עיין קבה"ע סימן ה ברכ"ש סימן א חידושי הגר"ש שקופ סימן א ועוד) שיש ב' דינים דכל שאינו עולה, א. כל שאינו עולה לזיקת יבום אינו עולה לזיקת חליצה ב. כל שאינו עולה למעשה יבום אינו עולה למעשה חליצה, והיינו דיש אופנים שדין כל שאינו עולה הוא על הזיקה שנפקע ממנה זיקת יבום ואמרינן כל שאינו עולה לזיקת יבום אינו עולה לזיקת חליצה וכל הזיקה נפקע ממנה ומותרת לשוק, ויש אופנים שבאמת נשאר הזיקה ומ"מ אינו מועיל בה יבום ולכן אינו מועיל בה ג"כ חליצה שכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ואע"ג שעדיין נשאר בה זיקה מ"מ אינה יכולה לא להתייבם ולא לחלוץ ואסורה לשוק, ואין לתמוה מהיכן ילפינן שיש ב' דינים, שהרי מהפסוק לומדים שחליצה תלויה ביבום בכל האופנים, וא"כ שייך לומר כן בין על הזיקה ובין על עצם מעשה היבום.

ולפי"ז מיושב שפיר דהסוגיא בדף כ' מיירי לגבי דין הא' לגבי הזיקה ושם חילקו בין היכא שתופס קידושין להיכא שאינו תופס קידושין, והסוגיא בדף לה מיירי בדין השני שהרי ודאי שאסורה לשוק עד שתלד ולא נפקע הזיקה ממנה ולכן אינו תלוי בתפיסת קידושין אלא תמיד אמרינן כל שאינו עולה.

אמנם הקשה הקובץ הערות דא"כ למה אפשר לחלוץ לחלו"ע ולא אמרינן דין השני דכל שאינו עולה למעשה היבום אינו עולה למעשה החליצה ותשב בזיקתה לעולם, ותירץ דחלו"ע אין בהם זיקה ליבום כיון שאסורים להתייבם אלא נתרבה להם זיקה רק לחליצה ולכן לא אמרינן בהם דין השני דכל שאינו עולה, שדין השני אמור רק באופן שיש זיקה בין ליבום ובין לחליצה שאז יבמה זו בעצם בת יבום ובת חליצה היא ולכן אם א"א לייבם א"א ג"כ לחלוץ, אמנם באופן שאין לה זיקה ליבום כלל אינה בת יבום כלל אלא רק בת חליצה וא"כ לא שייך לומר אצלה דין השני דכל שאינו עולה.

ויל"ע על דבריהם מהו ביאור החילוק שדין השני אינו תלוי בתפיסת קידושין, ובפשטות נראה דלדעת הראשונים מובן ביותר שהחילוק שחילקו בגמ' שתלוי בתפיסת קידושין שייך רק בדין הראשון

3 והוכיחו כן דאל"כ אפילו אם תפיל עוברה לבסוף לא תתייבם שהרי כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה הרי היא כאשת אח בלא בנים ואסורה להתייבם לעולם.

שתלוי בזיקה, ואז שייך לחלק שבמקום שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה, אמנם בדין השני שאינו תלוי בזיקה לא שייך כלל לחלק בתפיסת קידושין, אמנם לדעת התוס׳ לא שייך כלל לחלק בזה ואפילו בדין השני ג״כ צריך להיות תלוי בתפיסת קידושין, שהרי ילפינן מיבמתו שבאופן שאינו דומה לחייבי כריתות לא אמרינן כלל כל שאינו עולה, וא״כ לא שייך לחלק בין ב׳ הדינים.

אמנם לכאורה אם נאמר כדברי הראשונים צע״ג מהיכן ילפינן כלל שיש ב׳ דינים, שהרי לדברי הראשונים אין הביאור בדין כל שאינו עולה שנתחדש פטור מיוחד שחליצה תלויה ביבום, אלא שכיון שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה וממילא פטורה גם מחליצה, וזהו מה שלומדים מואם לא יחפוץ, וא״כ מהיכן נלמוד שיש עוד דין באופן שתופס קידושין שחליצה תלויה ביבום, ועוד יל״ע דלפי מש״כ הראשונים שכדי שיפקע הזיקה צריך שלא יתפוס קידושין ובחלו״ע שתופס קידושין לא נפקע הזיקה, א״כ יל״ע על מה שתירץ בקבה״ע דבחלו״ע לא אמרינן דין השני דכל שאינו עולה משום שאין להם זיקה ליבום, ומבואר מדבריו דבכל פעם שא״א לייבם אין זיקה ואי״ז תלוי בתפיסת קידושין, ודוחק לומר שדברי הראשונים אמורים לגבי זיקת חליצה דווקא, וצ״ע.

מהלך הרמב״ן והרשב״א והתוס׳ רי״ד

ובאמת שהרמב״ן והרשב״א הקשו להדיא קושית האחרונים, ומדבריהם מבואר באופן אחר במקצת מדברי האחרונים, וז״ל הרשב״א בדף לה ״ואע״ג דאיכא חייבי לאו ועשה כאלמנה מן הנישואין לכהן גדול דעולה לחליצה אע״פ שאינה עולה ליבום, ואם בעל לא קנה וצריכה חליצה, התם הוא מריבויא דקרא דועלתה יבמתו השערה דרחמנא רבינהו לחליצה כדאיתא בפרק כיצד, אבל הכא משום דמעוברת אינה ראויה ליבום היא א״כ אשת אח שלא במקום מצוה היא ולחליצה נמי לא חזיא״ עכ״ל, וכעי״ז כתב שם ברמב״ן וז״ל ״התם איסור דבר אחר גורם לה ורחמנא רבינהו אבל הכא אשת אח שלא במקום מצוה היא״ עכ״ל.

ויל״ע בכונתם ולפו״ר היה נראה דכוונתם לומר דבמעוברת איכא כרת משום אשת אח שלא במקום מצוה ואינו תופס אצלה קידושין והוי כחייבי כריתות, אמנם א״א לומר כן שהרי כתב הרשב״א להדיא דליכא איסור אשת אח, ויל״ע בביאור דבריהם.

וע״ע בדף מד ע״א שהובא בגמ׳ הדין שאם יש שתי צרות בבית וייבם לאחת שהשניה מותרת לשוק ואינה צריכה לא יבום ולא חליצה, שכיון שכבר ייבם לאחת אינה צריכה השני עוד מעשה להתירה, והמקור שאסורה להתייבם לומדים מבית אחד הוא בונה ולא שתי בתים, ומה שאין צריכה לחלוץ ביאורו בגמ׳ משום שכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ועיי״ש בתורי״ד שהקשה שהרי אי״ז אלא איסור עשה ולמה אמרינן ביה כשא״ע ומ״ש מחלו״ע[4], ותירץ ג״כ כעין דברי הרמב״ן והרשב״א דכיון דאי״ז אלא איסור דבר אחר אמרינן ביה שפיר כל שאינו עולה עיי״ש, ויל״ע בכונתו.

ולכאורה מבואר מדבריהם כדעת התוס׳ דיסוד הדין דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה הכוונה שחליצה תלויה ביבום ואם א״א לייבם א״א ג״כ לחלוץ, ומ״מ חידשו שלא אמרינן כן בכל האופנים, אלא באופן שאינה עולה ליבום מחמת שאינה ראויה ליבום ואינה בתורת יבום וא״כ ה״ה דלא שייך בה חליצה ג״כ, דלא שייך שתהיה בת חליצה אם אינה בת יבום, וא״כ מעוברת שג״כ אינה בת יבום שהרי נתמעטה מפרשת יבום כמבואר שם בסוגיא דדרשינן מעיין לה עיי״ש, וכן גבי בית אחד הוא בונה דלא שייך בה עוד יבום, שפיר אמרינן אצלה כל שאינו עולה, וזהו כונתם במה שכתבו ד׳אשת אח שלא במקום מצוה היא׳ היינו שאינה כלל בתורת יבום, ואינו דומה

4 ועיין בדף י ע״ב שנחלקו ריו״ח ור״ל אם חייב כרת משום אשת אח אם מייבמה ולדעת ריו״ח אינו חייב.

לחלו"ע שבאמת בת יבום הם אלא שאסורים להתייבם מחמת איסור דבר אחר, ובאופן כזה לא אמרינן כל שאינו עולה.

אמנם לכאורה צע"ג שהרי לעיל נתבאר שהראשונים חולקים על התוס' ולא ס"ל דכל שאינו עולה היינו שנתחדש פטור מיוחד גבי חליצה וכדעת התוס', אלא ביארו דהיכא שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה דלא שייך שיהיה זיקה אם אינו תופס קידושין, וממילא פטורה גם מחליצה שהרי נפקע הזיקה לחליצה ג"כ.

ונראה מוכרח מכאן דס"ל לראשונים ג"כ שיש ב' דינים דכל שאינו עולה אמנם באופן אחר ממה שביארו האחרונים, דבאמת יסוד הדין דכל שאינו עולה הוא כמו שביארו התוס' שנתחדש פטור מחליצה אם א"א לייבם, אמנם סברו הראשונים שזה שייך לומר רק באופן שהמניעה מיבום הוא מחמת היבום עצמו שיבמה זו אינה בת יבום ורק אז נחשבת שאינה עולה ליבום ואז ג"כ אינה עולה לחליצה, ולא באופן שהמניעה להתייבם הוא מחמת איסור דבר אחר גרם לה ליאסר, וא"כ הוקשה לראשונים אמאי אמרינן כל שאינו עולה בחייבי כריתות הרי איסור דבר אחר גרם לה ליאסר, שהרי מצד דיני יבום אפשר לייבמה ורק מצד איסור צדדי אסורה להתייבם דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת וא"כ מה שייך לומר אצלה כל שאינו עולה, ולכן תירצו שיש עוד דין דכל שאינו עולה באופן שאינו תופס קידושין שאז נפקע הזיקה, ואז באמת אין הכונה שנתחדש פטור מחליצה אם א"א לייבם, אלא דכיון שנפקע הזיקה מותרת ממילא לשוק.

ויל"ע מהיכן לומדים ב' הדינים, ונראה לומר דמלשון הפסוק נראה דבכל פעם שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ג"כ, והנה בביאור מי נקרא 'אינו עולה ליבום' סברו הראשונים שיש בזה ב' אופנים, אופן אחד כשאינה עולה ליבום מחמת מניעה בהלכות יבום, ואופן שני הוא אף באופן שהמניעה הוא איסור דבר אחר גרם לה ובאמת עולה ליבום, ומ"מ אם אין לה זיקה ליבום נקרא שפיר אינה עולה ליבום דהרי אין לה זיקה ליבום, וא"כ ע"כ שגם ח"כ פטורים מחליצה שהרי אין לה זיקה ליבום שהרי נפקע זיקתה, וא"כ נחשבת שאינה עולה ליבום, וע"כ שיש בזה עוד דין שאם נפקע הזיקה ליבום נפקע ג"כ הזיקה לחליצה ולכן ח"כ שנפקע זיקתם מותרות לשוק.

ויש לציין דברי הרמב"ן בדף כ שכתב בסוף דבריו שאפשר דלמסקנת הגמ' שתלוי בתפיסת קידושין אינו נלמד כלל מואם לא יחפוץ ואין הפטור כלל מחמת הדין דכל שאינו עולה, אלא הוא סברא בפני עצמה שנפקע הזיקה ולכן מותרת לשוק, ולפי"ז אין ב' דינים, אמנם הרשב"א כתב להדיא שגם למסקנא נלמד מואם לא יחפוץ.

דעת רש"י

והנה מדברי רש"י נראה שביאר כעין דברי הראשונים אמנם ס"ל שאין ב' דינים דכל שאינו עולה וגם בח"כ הביאור הוא משום דין הראשון דכיון שאינה בת יבום פטורה גם מחליצה, דהנה רש"י כתב בכמה מקומות דפטור חליצה בח"כ נלמד מגז"ש דעליה עליה[5], ולכאורה תמוה שהרי בדף כ' דרשו הפטור מואם לא יחפוץ ולא מהגז"ש דעליה, וביארו האחרונים דרש"י ס"ל דח"כ דילפינן מגז"ש דעליה עליה שפוטרת צרתה, והיינו דכיון שפטורה מיבום פוטרת צרתה ג"כ, ע"כ שאינה בתורת יבום ושייך א"כ לומר אצלה כל שאינו עולה, שהרי אינה בת

5 עיין דף ט ע"ב ד"ה והאמר רב יהודה בתוך דבריו 'דהך ערוה היא ולא זקוקה ליה דרחמנא פטרה מיניה מדרשת עליה עליה', וע"ע בדף י ע"ב ד"ה וחייבי לאוין שכתב 'ואין איסור לאו פוטרת מן החליצה דהא מאחות אשה ילפינן שהיא ערוה וחייבים על זדונה כרת', וע"ע דף כ ע"א ד"ה גרושה וחלוצה שכתב 'דלא אלים לאו למיפטרה דילפינן מאחות אשה' וע"ע בסנהדרין דף נב ד"ה איסור מצוה שכתב 'אע"ג דגבי ח"כ קי"ל בפ"ק דיבמות מגז"ש דעליה דיוצאה הימנו בלא כלום בלא חליצה'.

יבום, וא״כ שפיר כתב רש״י דפטור חליצה נלמד מגז״ש דעליה, ולפי״ז זהו ביאור החילוק שחילקו בדף כ שח״כ שאינו תופס קידושין ופוטרת צרתה מגז״ש דעליה, אינה בת יבום ופטורה מחליצה, וח״ל שתופס קידושין ואינה פוטרת צרתה נחשבת בתורת יבום וחייבת חליצה[6] [7].

ויל״ע למה לא ביארו כן הראשונים, ונראה לומר דס״ל באמת דבין חלו״ע ובין ח״כ נחשבים כ׳איסור דבר אחר גרם ליאסר׳, ולא ס״ל כרש״י דממה שפוטרות צרותיהם ילפינן שאינם בני יבום, ובטעם הדבר נראה כמו שביאר הברכ״ש סימן ב׳ אות ב׳ (ועיין בביאור דבריו בשיעורי הגרב״ב סימן ז אות ד) שכתב לבאר דברי הגמ׳ בדף יג ע״ב דאיילונית אינה פוטרת צרתה ואפילו כשהיא בתו, משום שגדר פטור צרה בכל העריות הוא שכיון ששניהם נפלו ליבום בנפילה אחת, ואצל הערווה נתקלקל הנפילה, א״כ פוטרת צרתה ג״כ, שהרי שניהם נפלו בנפילה אחת וכיון שנאסר חלק מהבית להתייבם נאסר כל הבית, ומשא״כ איילונית לא נפלה כלל ליבום שהרי אינה כלל בפרשת יבום ולכן אינה פוטרת צרתה.

ולפי״ז י״ל דסברו הראשונים דאע״ג שפוטרת צרתה מ״מ עדיין היא בפרשת יבום שהרי בעצם יש בה נפילה ליבום, אלא שנאסר הנפילה ולא נתחייבה בפועל ביבום אמנם בעצם בת יבום היא, ונחשב שפיר כ׳איסור דבר אחר גרם לה ליאסר׳, ובאמת לא שייך בהו הדין דכל שאינו עולה ליבום שנתבאר בדף לה, אלא הוא דין אחר דכיון דלא תפסי בהו קידושין נפקע הזיקה.[8]

דברי הראשונים בסוגיא דבעלת תנאי

עוד יש לציין בענין זה מה שדנו הראשונים גבי בעלת תנאי האם צריכה חליצה, ועיין ברמב״ן שנסתפק בזה ודעתו נוטה לומר דפטורה מחליצה דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, אמנם עיין ברשב״א שחלק עליו וס״ל דחייבת חליצה ולא אמרינן בה כל שאינו עולה, וז״ל ״ומסתברא לי דאפילו היא עצמה חולצת ולא אמרינן אלא באיסור ערוה, אבל בזו שאיסור דבר אחר גרם לה ליאסר דהיינו תנאו, חולצת אע״פ שאינה מתייבמת״ עיי״ש עוד מה שהאריך בענין זה[9], והיינו כמו שנתבאר שיטתו לעיל דבאיסור דבר

---

6 ועיין בקרני ראם על המהרש״א בדף יא ע״ב שכתב ג״כ סברא זו.

7 ובזה יש לבאר ג״כ דברי רש״י בדף ו ע״א ד״ה אלא שביאר דברי הגמ׳ שא״א ללמוד שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מכיבוד אב ואם דשאני התם שכן הכשר מצוה, ופרש״י דגבי כיבוד אב א״א לעשות את המצוה באופן אחר ולכן הו״א שדוחה אפילו ל״ת שיש בו כרת, ומשא״כ גבי יבום דאפשר ג״כ לעשות חליצה ואין מוכרחים לעבור על הל״ת, והקשו התוס׳ שם דכיון דא״א לייבם משום כרת א״כ ה״ה שא״א לחלוץ ג״כ שהרי כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ולפי הנ״ל ניחא דהתם מיירי לולא הדרשה דעליה וא״כ לא אמרינן כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה שהרי איסור דבר אחר גרם לה ליאסר וכמו שנתבאר, ועיין שם בתו״י שהקשה על רש״י דנימא דאיצטריך עליה לפטור חליצה ולמה אמרינן דערוה גופיה לא צריכא קרא, והיינו כנ״ל דמעליה ילפינן פטור חליצה, וע״ע ברש״י דף ב ע״ב ד״ה מכדי וז״ל ׳כולהו עריות מה שפטורות מן היבום מאחות אשה ילפינן׳ והקשו הראשונים דלמסקנא קי״ל דערוה גופיה לא צריכא קרא והו״ל למימר דילפינן דפוטרות צרותיהם, אמנם לפי הנ״ל ניחא דממה דפוטרות צרותיהם ילפינן ד׳פטורות׳ מיבום והיינו דאינם בני יבום וא״כ פטורות מחליצה ופוטרות צרותים, ומאי דקאמר רבא דערוה גופיה לא צריכא קרא צריך לומר דכונתו הוא רק על יבום, וצ״ע.

8 ונראה שיסוד המחלוקת הוא שהראשונים סברו שיש ב׳ נפילות נפרדות ליבום ולחליצה, וא״כ אף שנאסר ונתקלקל הנפילה ליבום, מ״מ הנפילה לחליצה עדיין עומדת במקומה, ולכן צריך לטעם מיוחד שכיון שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה, ורש״י סבר שאין ב׳ נפילות אלא הכל נפילה אחת היא ליבום ולחליצה, וא״כ כיון שנתקתקל הנפילה ממילא פטורה ג״כ מחליצה, שהרי הכל נפילה אחת היא.

9 עיי״ש שהביא להוכיח כדבריו מנודרת דחייבת חליצה, ועיין באבנ״מ (קעד) שהביא שהשעה״מ נתקשה למה לא הוכיח הרשב״א כדבריו מכל חלו״ע דחייבים חליצה, ותירץ האבנ״מ דכונת הרשב״א באמת להוכיח מכל חלו״ע דחייבים חליצה משום דאיסור דבר אחר גרם לה ליאסר, ומה שהביא הרשב״א נודרת

אחר גרם לה לא אמרינן כל שאינו עולה, ואין לפוטרו מחמת דין השני שהרי עכשיו עדיין תופסים בה קידושין ועדיין לא נפקע הזיקה ורק אם תתייבם יהיה איסור אשת איש.

אמנם יל"ע בדעת הרמב"ן למה לא ס"ל כן ולמה לא ביאר כשיטתו דבאיסור דבר אחר גרם לה לא אמרינן כשא"ע[10], ועיין במשנת ר' אהרן (סימן ט בהגה אות ט) שתירץ דכיון שכל חייבי כריתות פטורים מחליצה שוב אין לחלק ביניהם, ואע"ג דבבעלת תנאי תופס עכשיו קידושין מ"מ כיון דלבסוף ערוה היא פטורה מחליצה, דילפינן מהקישא דר' יונה דהוקשו כל העריות זה לזה.[11]

דעת התוספות והרא"ש

ועתה מוטל עלינו לברר דעת התוס' בגדר הדין דכל שאינו עולה, ואיך יתרצו את סתירת הסוגיות, ואין לומר דס"ל כמו שנתבאר בדברי הראשונים שכיון שאינה בתורת יבום פטורה גם מחליצה, שהרי לא ביארו דברי הגמ' בדף כ לא כדעת רש"י ולא כדעת הראשונים וע"כ שגם בח"ל היה שייך כל שאינו עולה ואע"ג דאיסור דבר אחר גרם לה ליאסר.

ועוד יש להוכיח כן שחולקים על הראשונים מדברי התוס' דף ח ע"א ד"ה תרי איסורי שכתבו וז"ל "אבל קשיא מאי טעמא דמאן דפליג אדרב אסי (וס"ל שאיילונית אינה פוטרת צרתה), וי"ל דכיון דאיילונית לאו בת יבום היא בשום מקום חשיבא צרתה כצרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא", והיינו כמו שנתבאר לעיל דאיילונית אינה נחשבת כלל בתוך פרשת יבום ולכן אינה יכולה לפטור צרתה, ולא דמיא לשאר ח"כ שנכללים בפרשת יבום ופוטרות צרותיהם, והוסיפו עוד להקשות "ולא דמיא איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני לחליצה, דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח", עכ"ל, והיינו שהוקשה להם למה איילונית אינה חייבת חליצה וכמו חייבי עשה, ותירצו דשאני איילונית שמיעטה הכתוב בהדיא שאסורה באיסור אשת אח.

ויל"ע טובא מה הוקשה להם שהרי חילוק גדול יש בין חלו"ע לאיילונית שהרי חלו"ע איסור דבר אחר גרם לה ליאסר ומשא"כ איילונית, ואין לומר שזהו כוונת התוס' בתירוצם, שהרי כתבו התוס' להדיא בתחילת הדיבור דאיילונית אינה כלל בפרשת יבום וא"כ כבר ידעו דאיילונית אינו איסור דבר אחר ומה חזרו עוד להקשות, ואין לתרץ שדעת התוס' הוא כמו שכתבו האחרונים שיש ב' דינים דכל שאינו עולה דעדיין אינו מובן קושיתם שהרי חלו"ע תופס בהם קידושין ומשא"כ באיילונית.

ועוד יל"ע מדברי הרא"ש בפ"ק סימן ב' שהקשה למה לא אמרינן בנדה כל שאינו עולה עיי"ש, ועיי"ש שהקשה כן אחרי שכבר ביאר דלא אמרינן נאסרה גבי נדה משום שאינה נחשבת ערוה, ואפ"ה הוקשה לו שצריך להיות בה הדין דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ולכאורה לפי מה שביארו הראשונים אינו מובן קושיתו שהרי בנדה תופס קידושין וכמו שמבואר בדף מט,

---

דוקא ולא כתב בפשטות מכל חלו"ע, תירץ דבכל חלו"ע היה אפשר לדחות שבאמת מה"ת פטורים מחליצה ורק מדרבנן חייבים וכמו שהביאו הראשונים דעה כזו בדף כ, ולכן הביא מנודרת שמבואר להדיא בפרק בית שמאי דחייבת חליצה, ועיין באחרונים שהאריכו בדברי הרשב"א ואכמ"ל.

10 עיין בקבה"ע סימן ה שהוכיח מדברי הרמב"ן כדבריו שיש ב' דינים דכל שאינו עולה, והכא מיירי בדין השני דכשא"ע ולכן אינו תלוי בתפיסת קידושין, אמנם יל"ע דא"כ למה מותרת לשוק הרי דין השני אינו על הזיקה, ועיי"ש שכתב דכיון דאי"צ את הזיקה עוד נפקע הזיקה ומותרת לשוק, ומשא"כ במעוברת שעדיין יכולה להתייבם אם תפיל לבסוף.

11 וכן ביאר האמרי משה קושית התוס' בדף ב' שהקשו מנדה דאע"ג דנדה תופס קידושין מ"מ הקשו דתיפטר מחליצה דהוקשו כל העריות זה לזה.

וא״כ אינו נפקע הזיקה, וכן איסור דבר אחר גרם לה[12] ועדיין היא בתורת יבום וכמו שכתב בתחילת דבריו דנדה אינה ערוה, וא״כ למה נאמר אצלה כל שאינו עולה, אמנם לפי דברי האחרונים שיש ב׳ דינים ניחא שפיר, שכוונת הרא״ש הוא על דין השני שאינו תלוי בתפיסת קידושין, אמנם פירושם דחוק וכמו שנתבאר.[13]

ביאור שיטתם

ונראה לבאר לשיטתם באופן אחר, דס״ל דדין כשא״ע שייך בכל מקום שאסורה להתייבם ואפילו כשאיסור דבר אחר גרם לה ואין המניעה מחמת דין בהלכות יבום, וכן אינו תלוי כלל בתפיסת קידושין ואפילו אם תופס קידושין אמרינן כל שאינו עולה, ומה שביארו בגמ׳ דחלו״ע חולצות משום שתופס קידושין בהם, אינו חילוק כללי בכל הדין דכל שאינו עולה, אלא הוא חילוק מסוים בדינא דחלו״ע וכמו שיתבאר.

והנה יל״ע בטעם הדבר דח״כ מותרים לשוק ולא אמרינן דכיון דא״א לייבם ולחלוץ דתשב בזיקתה לעולם, והיינו דלכאורה איזה שייכות יש בין מה דאמרינן דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה ואינה יכולה לייבם ולחלוץ למה שמותרת לשוק, ונראה שנחלקו בזה תוס׳ והראשונים, דמדברי הראשונים לעיל נתבאר דכיון שאינו תופס קידושין נפקע הזיקה וממילא מותרת לשוק, אמנם התוס׳ לא ביארו חילוק הגמ׳ בדף כ׳ שנפקע הזיקה אלא ביארו דכיון שאינו תופס קידושין אין דינם שווה לח״ל ולכן מותרים לשוק עיי״ש ובתור״פ וכמו שנתבאר לעיל, וא״כ עדיין יל״ע למה מותרת לשוק, ונראה דס״ל בטעם הדבר שמותרת לשוק משום דכיון דא״א עוד לייבם ואין צריך את הזיקה עוד ממילא נפקע הזיקה ומותרת לשוק, והיינו שכל המטרה שיש זיקה הוא לצורך היבום, ואם א״א לייבם ה״ה שאין ג״כ זיקה.[14]

ולפי״ז גם בחלו״ע היה צריך להיות הדין דמותרת לשוק, שהרי אסורה להתייבם ואינה צריכה עוד את הזיקה וכמו בח״כ, אלא שלזה למדו מיבמתו שחייבת חליצה, וביאור הלימוד נראה דאע״ג דבאמת לא שייך בה זיקה ליבום שהרי אינה יכולה להתייבם, מ״מ נתחדש מהפסוק דכיון שיכולה לחלוץ יש בה עכ״פ זיקה לחליצה, והיינו שבכל פעם יורד הזיקה כפי שאפשר בפועל לעשות ואם אפשר לייבם יש בה זיקה ליבום ולחליצה, ואם א״א לייבם יש בה עכ״פ זיקה לחליצה שהרי עדיין היא יכולה לחלוץ, ואפשר לרמז כן בלשון הגמ׳ ׳יש לך יבמה ׳אחרת׳ שעולה לחליצה ואינה עולה ליבום׳ והיינו דיבמה אחרת היא שאין בה זיקה רק לחליצה.

ועל זה הקשו בגמ׳ דא״כ ה״ה בח״כ נאמר כן שהרי יכולה לחלוץ ויהיה בה זיקה לחליצה, ותירצו דילפינן אם לא יחפוץ דכשא״ע ליבום אינו עולה לחליצה, וא״כ אין לה זיקה לחליצה, והקשו ומה ראית, ועל זה תירצו דחלו״ע כיון שדינם שוה לח״ל דבשניהם תופס קידושין מסתבר שדינם שוה ג״כ בזה שצריכים חליצה, וכמו בח״ל דעדול״ת חולצת ה״ה בחלו״ע.

ולפי״ז לדעת התוס׳ אין צריך כלל לומר שיש ב׳ דינים דכל שאינו עולה, אלא תמיד גדר הדין הוא שאם א״א לייבם א״א ג״כ לחלוץ, ואין הנידון כלל על הזיקה דכיון

12 ואפילו למה שנתבאר בדעת הרמב״ן דלמעשה כל העריות פטורים מהקישא דר׳ יונה ג״כ אינו מובן שהרי כתב בתחילת דבריו דנדה אינה נחשבת כערוה לגבי יבום.

13 והאחרונים הוכיחו כדבריהם דהרא״ש כשציין לדין דכשא״ע לא ציין לדף כ אלא לדף לה ששם מבואר לגבי מעוברת, וע״כ שיש ב׳ דינים ולכן ציין לדין השני שמבואר בדף לה.

14 ובביאור מחלקותם נראה דהראשונים סברו דהזיקה הוא מה שנשאר מאישות המת וא״כ אפילו אם א״א לייבם בפועל עדיין נשאר הזיקה, ולכן ג״כ ערוה מפקיע זיקה דאישות גמורה היא, ותוס׳ סברו דהזיקה הוא דבר חדש שבא לצורך הזיקה, ולכן אם א״א לייבם אין ג״כ זיקה.

שאין לה זיקה לחליצה אין לה גם זיקה לחליצה, אלא הנידון הוא על עצם מעשה היבום שאם א"א לייבם א"א ג"כ לחלוץ, ובעצם מצד הדין דכל שאינו עולה היתה אסורה לשוק, אלא שבאופן שא"א לייבמה בשום אופן יש דין נוסף שכיון שאין צריך עוד את היבום נפקע הזיקה ומותרת לשוק, ואין זה קשור כלל לדין דכל שאינו עולה אלא הוא דין נוסף, ובדין זה חילקו בגמ' שתלוי בתפיסת קידושין, שאם תופס קידושין נתרבה מיבמתו שיש לה זיקה לחליצה וכמו שנתבאר לעיל, ואם אינו תופס קידושין נפקע זיקתה ומותרת לשוק, ולפי"ז המיעוט מיבמתו אינו כלל מיעוט בדינא דכל שאינו עולה אלא הוא נידון אחר לגמרי, ודלא כמו שהבינו הראשונים שהוא מיעוט בדינא דכל שאינו עולה.

[אמנם לפי זה יל"ע דכיון שיבמתו אינו מיעוט בדינא דכל שאינו עולה אלא הוא נידון בפני עצמו, א"כ מנלן שחייבי לאוין ועשה יכולים לחלוץ ולהיפטר לשוק, ולמה לא נאמר שכיון שאינה עולה ליבום אינו עולה לחליצה, וכיון שנתרבה מיבמתו שיש לה זיקה לחליצה תהא אסורה לשוק, ויש ליישב דמלשון הפסוק מבואר שיכולה לחלוץ שהרי לשון הפסוק הוא 'ועלתה יבמתו השערה' ומיניה ילפינן שיש לך יבמה אחרת ש'עולה לחליצה' ואינה עולה ליבום, וע"כ שיכולה לחלוץ ולהיפטר לשוק.

ובטעם הדבר שלא אמרינן בהו כל שאינו עולה, נראה כמו שתירץ הקובץ הערות (לשיטתו דס"ל שיש ב' דינים דכל שאינו עולה), דבחלו"ע לא אמרינן כל שאינו עולה משום דכיון שאין להם זיקה ליבום לא שייך לומר בהו כל שאינו עולה, שהרי אין ליבמה זו שייכות כלל ליבום אלא היא יבמה אחרת שיש לה רק חליצה ולכן לא אמרינן בהו כל שאינו עולה].

ויש להוכיח כפירוש זה ממה שכתבו התוס' בדף ח ע"ב בד"ה כל וז"ל "דחייבי עשה דאיתרבו לחליצה ואית בהו זיקה קצת" ומשמע מדבריהם דחלו"ע אין להם זיקה לחליצה, והיינו כמו שנתבאר ודלא כדעת הראשונים שיש להם זיקה ליבום ג"כ שהרי תופס קידושין ולא נפקע הזיקה, וכן מוכח בדף מד ע"א תוד"ה אלמה עייש"ה.

וע"ע בריטב"א בדף כ שכתב בזה"ל "דחייבי לאוין דתפסי בהו קידושין בעלמא וקרינא ביה לקחת בעלמא בדיעבד דליעבד הכא זיקה קצת להצריכה חליצה דלא ליפקו בכדי" עכ"ל ומשמע מדבריו ג"כ כמו שנתבאר דחייבי לאוין אין בהם אלא זיקה לחליצה.[15]

ישוב הקושיות לפי מה שנתבאר

ולפי"ז ניחא ביותר קושית הראשונים למה אמרינן במעוברת כשא"ע הרי תופס אצלה קידושין ומאי שנא מחייבי לאוין, שהרי אמרינן כשא"ע גם באופן שתופס קידושין, אלא דבחלו"ע נתרבה שיש בהם זיקה לחליצה, ולכן אסורות לשוק עד שיחלצו, אמנם במעוברת לא שייך לומר כן שהרי יש לה ג"כ זיקה ליבום אם תפיל עוברה, ואין הנידון שם כלל על הזיקה אלא על עצם מעשה היבום והחליצה, וזה אינו תלוי כלל בתפיסת קידושין.

ולפי"ז ניחא ג"כ דברי התוס' בדף ח שהקשו דאיילונית תתחייב חליצה והקשינו דהרי איילונית לא תפסי בה קידושין שהרי אסורה עליו משום איסור אשת אח, ולפי הנ"ל ניחא דאיסור אשת אח שאני מכל העריות שהרי גם חלו"ע ס"ל לתוהרא"ש בדף ג דיש בהם איסור אשת אח ומ"מ חייבת

15 נחלקו הראשונים בדף כב האם כשהיבם מומר צריכה חליצה או לא, דעת הרשב"א הוא שודאי צריכה חליצה, והריטב"א נוטה לומר שפטורה עיי"ש, ולכאורה נראה דאזלי לשיטתם דהרשב"א סבר שלא שייך אצלה דין כשא"ע שהרי איסור דבר אחר גדם לה ולא נפקע הזיקה, והריטב"א סבר דכיון שמ"מ אסור לייבמה פטורה מחליצה.

חליצה וא״כ ה״ה גבי איילונית תתחייב חליצה, שהרי שייך אצלה זיקה לחליצה וכמו בחלו״ע, ואינו דומה לשאר העריות שיש בהם איסור נוסף שאינו דומה קידושין ולכן אינם דומים לח״ל, אמנם איילונית שאין בהם אלא איסור אשת אח ותו לא צריכים להיות דינם שווה לח״ל ולמה לא נתרבה אצלם זיקה לחליצה, ועל זה תירצו דאיילונית אינו דומה לחלו״ע, דחלו״ע הם בתורת יבום וא״כ אין איסור אשת אח נחשבת כערוה לגבי יבום, וא״כ נחשבים שדינם שוה לח״ל, ומשא״כ גבי אשת אח דאינה בת יבום בשום מקום א״כ נחשב האיסוראשת אח שיש בה לאיסור ערוה ונחשב שדינו שוה לח״כ ופטורים מחליצה, ודומה לאשת אחיו שלא היה בעולמו דמשום איסור אשת אח שיש בה פטורה מחליצה.[16]

ולפי״ז נראה ג״כ שיש ליישב קושית התורי״ד איך אמרו בדף מד גבי בית אחד הוא בונה הדין דכל דאינו עולה הרי לדעת ריו״ח אינו תופס קידושין וא״כ נאמר שיש להם זיקה לחליצה, שהרי אמרינן כל שאינו עולה ואפילו באופן שתופס קידושין, אלא שבחלו״ע שתופס קידושין נתרבה שיש להם זיקה לחליצה ואינם מותרות לשוק בלא חליצה, וא״כ ניחא דגבי בית אחד הוא בונה לא שייך לומר כן, שהרי גדר הלימוד דבית אחד הוא בונה ולא שתי בתים הוא שאחרי שכבר בנה בית אחד שוב אין צריך עוד לבנות שום בית, דהרי שליחותייהו דצרות קא עבדה (עיין דף י ע״ב), וא״כ ה״ה שאין צריך עוד לחלוץ שהרי ענין החליצה הוא ג״כ בנין הבית וכמו שהביאו הפוסקים מדברי הזוהר בפרשת חוקת, וא״כ כיון שכבר בנה בית אחת ה״ה שאין צריך עוד לחלוץ לשנית, וא״כ ודאי שלא נתרבה אצלה זיקה לחליצה.

★ ★ ★

16 ומה שהקשו האחרונים (הובא בהערה 13) למה ציין הרא״ש לדף לה ולא לדף כ, נראה דבדף כ הנידון הוא מתי יש זיקה לחליצה, ובנדה פשיטא שיש זיקה ליבום ולחליצה שהרי עומדת לטבול ולטהר, ולכן הביא מדף לה ששם מיירי ג״כ בענין זה שיש זיקה ליבו״ח, ולפי״ז אי״צ לומר שיש ב׳ דינים כלל.

משה איידלים

בגדרי חלוקה דמתני' דשנים אוחזין

בבא מציעא ב. במתני'. שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו' זה אומר כולה שלי זה ישבע וכו' ויחלוקו.

והנה בהאי פסק דחולקין ביניהם את הטלית יש לדון מכח מה פסקינן הכי, שהרי הא דפסקינן יחלוקו ולא פסקינן דכל דאלים גבר (כמו דפסקינן בההוא ארבא בבבא בתרא) ביארו בתוס' ובשאר ראשונים דהוי משום ששניהם מוחזקים בה, ולכאורה טעון ביאור באיזה חזקה נחשבים האוחזין בטלית כמוחזקין בה.

והנה מצינו בש"ס ב' עניני חזקות: א. המוציא מחבירו עליו הראיה - דהיינו שכיון ויש ספק ואנו אין יודעים מה לפסוק אז מספק זה נשאר במקומו, דהיינו שאינו מדין בירור הדין אלא מדין הנהגה גרידא.

ב. עוד מוחזק מצינו, הנקרא בלשון הש"ס "לא מחזקינן איניש בגזלנותא", דהיינו דכל דבר שיש ויכוח בין ב' אנשים שא' טוען שלי הוא והשני טוען לקחתיה ממך והשני אוחזה אזי פסקינן שהחפץ שייך לשני משום דאל"כ נצטרך לומר שגזלה והרי לא מחזקינן איניש בגזלנותא, וא"כ פסקינן כן ע"י בירור שאכן לקחה ממנו ולא שגזלה ממנו (דהיינו חזקה מכח רוב), וזהו מדין בירור ולא מדין מוחזקות גרידא.

והרי בשנים אוחזין בטלית יל"ד באיזה מוחזקות מב' החזקות הנ"ל חשיבי מוחזקים בטלית.

שיטת תוס'

והנה בתוס' בד"ה ויחלוקו מקשה וז"ל: תימה דמ"ש מהיא דארבא דאמרינן כל דאלים גבר בפרק חזקת הבתים, וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בוודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא עכ"ל.

ובפשטות נראה מלשון התוס' דהכא הוי מוחזקות הב' הנ"ל דלא מחזקינן אינשי בגזלנותא, דהרי לשון התוס' הוא דאנן סהדי דמאי תפיס האי דידיה משמע דהוי משום ראיה ובירור שזה שלו (וכן נקט בפשטות בקוב"ש ח"ב ס"ט אות ב').

אך לכאורה זהו דוחק גדול לומר דהמוחזקות הרי הוא מראיה ובירור דלא מחזקינן אינשי בגזלנותא, מכמה טעמים:

א. דא"כ אמאי בסיפא דז"א כולה שלי וזה אומר חציה שלי יהבינן לאומר חציה רק רביע, והא איכא אנן סהדי דחצי הטלית שלו ונמצא דאנן ידעינן בודאות דזה שטוען חציה שלי אומר אמת והאחר שאמר כולה שלי משקר בחצי טענתו, ואדרבה מסתבר לומר דבכה"ג יחשב כנאמן יותר מהיכא דז"א כולה שלי וז"א כולה שלי דבז"א כולה שלי וז"א כולה שלי האנן סהדי מכחיש את טענותיהם שהרי כ"א טוען שכל הטלית שלו ואפי' שהוא מוחזק רק בחצי טלית, משא"כ בזה אומר חציה שלי הרי האנן סהדי מסייע לכל טענתו דאנן נקטינן דכ"ה האמת דחצי הטלית שלו וחציה של חבירו.

ב. ועוד קשה, דבתוס' כתבו לפי שיטתם דגם במנה שלישי שייך הך טעמא דכיון שהנפקד תופסו בחזקת שניהם חשיב כאילו הם עצמם מוחזקים בו, ומבואר מדבריהם דגם במנה שלישי שייך הך אנן סהדי שכ"א יש לו בוודאי החצי, ולהכי שייך גם במנה שלישי הדין דיחלוקו כמו בשנים אוחזין, והדברים צריכים ביאור רב מה שייך התם אנן סהדי והוכחה שחצי המנה דמר וחצי המנה דמר, והרי אינם אוחזין זאת בידיהם כלל ולא נצטרך להחזיק אף אחד לגזלן, וא"כ איך שייך האי אנן סהדי דלא מחזקינן איניש בגזלנותא במנה שלישי, וביותר צ"ע

דאנן ידעינן בתורת וודאי שהמנה שייך רק לאחד מינייהו, והאיך אפ״ל דאיכא הוכחה ובירור שהמנה של שניהם.

ג. ובעיקר קשה, דלכאורה דווקא באדם שמחזיק חפץ וטוען שהנה יש הוכחה מתפיסתו שלא גנבו אלא דקנאו מן הבעלים משום דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן וכו׳, אבל הכא דשניהם מצאו המציאה והגביהו אלא הנידון רק מי מהם קדם בהגבהתו בפשטות ל״ש סברא זו כלל, והרי מכח זה אמרינן בגמרא דליכא וודאי רמאי וא״כ כ״ש דליכא וודאי גזלן שאינו נקרא מעשה גזילה (וכן תמה בנתיה״מ סי׳ קל״ח סקי״א).

ומכל הנ״ל מוכח דאין ללמוד כפשוטו דהוי ראיה ובירור משום דלא מחזקינן אינשי בגזלנותא אלא הוי מדין אחר.

ומשום הכי ביארו האחרונים דהוי סברא מחודשת שכל מה שנמצא תחת יד אדם הרי בחזקה שהוא שלו, דהיינו שיש לנו לנקוט ולנהוג בו כשלו.

ובחזו״א אהע״ז סי׳ כ״ה אות ח׳ כתב וז״ל: שחזקה שביד אדם שלו אינה מהחזקות המבוררות אלא דין הוא בממון דחשיב עי״ז מוחזק ושכנגדו חשיב מוציא עכ״ל.

והסברא בזה לכאורה הוא שכיון שאנו רואים את החפץ אצלו והתובע שכנגדו בא לחדש שהחפץ אינו שלו - על המחדש להביא ראיה, וכ״ז שלא הוכיח תביעתו אין אנו מסתפקים כלל, שהרי הוא המחדש ואנו אין נוקטים שום חידוש מצב בחפץ בלי הוכחה לדבר.

ובנוסח אחר קצת נקט בקוב״ש ב״ב אות קנג וז״ל: דאל״כ לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אחד יחטוף מחבירו ויאמר שלי הוא ומלאה כל הארץ חמס וכתיב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, אלא ע״כ שד״ת הוא דלא מהניא חטיפה לומר שלי הוא. עכ״ל.

ועפ״י הנ״ל מיושבים כל הקושיות הנ״ל, משום שהחזקה הזאת אין היא כלל הוכחה או בירור אלא הוי מדיני התורה שעל המחדש להביא ראיה, וזה שייך ג״כ במנה שלישי, וכן זה שייך אפי׳ ששניהם מודים דהוי מציאה.

והשתא יוצא לפי דברינו דבשנים אוחזין בטלית שכ״א אוחז בטלית אזי לכל אחד איכא מוחזקות בחצי טלית שלגביה חשיב ההוא שכנגדו כמחדש וכמוציא שעליו הראיה וכן להיפך בחצי השני.

והנה בגמרא אוקמה דמתני׳ איירי ששניהם אוחזין בכרכשתא ולא בטלית עצמה, וא״כ לכאורה יש לחקור בזה ששניהם חשיבי מוחזקין האם נחשב שכ״א מוחזק בחצי הטלית, או שנאמר דכיון ששניהם אוחזין בכרכשתא ולא בטלית עצמה חשיבי ששניהם מוחזקים כ״א בכל הטלית, שהרי אינם מחזיקים בטלית עצמה וא״כ כמו שע״י האחיזה בכרכשתא יכולין להיחשב כמוחזקין בחצי הטלית א״כ יכולין ג״כ ליחשב כמוחזקין בכל הטלית, והא דפסקינן יחלוקו הוא משום ספק דאיכא שני מוחזקין בחפץ ואין אנו יודעים בתר מי משני המוחזקין לילך.

והנה לכאורה יש להביא ראיה מהא דבסיפא דמתני׳ איתא שאם זה אומר כולה שלי וז״א חציה שלי זה נוטל רביע וזה נוטל חצי, ואם נאמר שהיכא ששניהם אוחזין חשיבי שכל אחד מוחזק בחציה א״כ אמאי זה נוטל רביע והרי הוא מוחזק בחצי הטלית מדין חזקת כ״מ שתח״י שלו, וא״כ איך מוציאים ממנו רביע ונותנים לחבירו שמוחזק רק בחצי האחר ובאותו רביע אחר הרי אינו מוחזק כלל ולהיפך שזה שכנגדו שטוען חציה שלי הוא מוחזק באותו רביע וא״כ האיך מוציאים ממנו בלא שום ראיה והרי על המחדש והמוציא להביא ראיה, ולכאורה מוכח מכאן ששניהם מוחזקים בכל הטלית ולכן על החלק שאין תובעין זה את זה חשיב השני מוחזק ועל השני שתובעים זה לזה בחצי הזה שניהם

מוחזקים, וא"כ בדבר ששניהם חולקים איכא בזה חזקת כל מה לשניהם שהרי בעצם שניהם מוחזקין בה ע"י האחיזה בכרכשתא וא"כ חשיב מוחזק גם באותו רביע שתובע את חבירו, ולכן הפסק הוא דיחלקו באותה החצי שתובעים זה את זה.

אך לכאורה יש לדחות ראיה זו ונאמר שאפי' ששניהם מוחזקים כ"א בחצי אפי' הכי כאן יטול רק רביע וחבירו יטול ג' חלקים, משום שהרי אם היה רק א' אוחז בכרכשתא היה רק הוא מוחזק בכולו, אך היכא שגם השני אוחז מצד השני אין הוא נוטל ממנו כל מוחזקתו באותו טלית אלא נוטל ממנו חצי ממוחזקותו באותו טלית שהרי שניהם מוחזקין בה בשווה, ויוצא שבעצם ע"י האחיזה בכרכשתא הוא יכול ליחשב מוחזק בכל הטלית, אך רק עד כמה שאינו מתנגש עם חזקת חבירו שג"כ אוחז באותה טלית, וא"כ היכא שז"א אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי הרי באותו חצי שמודה שאינו שלו בוודאי שרק הטוען כולה שלי מוחזק בה ובחצי השני שע"ז חולקין בזה אמרינן שכ"א מוחזק ברביע ממנו, שהרי שניהם מוחזקים בה בשווה ולכל אחד יש תביעה על חבירו באותו חצי, וא"כ כל אחד מוחזק ברביע.

והנה בתוס' הנ"ל ביארו את דברי הגמ' בדף ג. דאמאי במנה שלישי לא אמרינן דיחלוקו משום "דליכא למימר דתרוויהו", ותוס' ביארו משום דאין החלוקה יכולה להיות אמת ולכן אין פוסקים יחלוקו. ולכאורה מה לי אם החלוקה יכולה להיות אמת הרי אין ב"ד פוסקים יחלוקו אלא שכ"א נוטל חצי מכיון שהוא מוחזק בו בחצי הטלית ולא מדין פשרה שכיוון שאין יודעים מה לעשות אזי חולקין אלא דיחלוקו משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה והרי כ"א חשיב כמוחזק לגבי חציו וכמוציא לגבי החצי השני שהרי כ"א מוחזק בחצי טלית.

ולכאורה מזה מוכח דבאמת כ"א מוחזק בכל הטלית, וכיון שכ"א מוחזק בכל הטלית הרי הא דפסקינן יחלוקו הוא מפני שאין אנו יודעים בתר מי משני המוחזקים לילך ולכן יחלוקו מספק, ולכן אתי שפיר הא דבעינן הכא דהחלוקה יכולה להיות אמת.

בדין השבועה דשנים אוחזין

והנה בשבועה דשנים אוחזין דנו האחרונים האם הוי שבועת הנפטרים או שבועת הנוטלים. והתומים סי' פ"ז הוכיח שעד המסייע פוטר אפי משבועת הנוטלין, מתוס' בדף ב: ד"ה ולחזי. וע"כ שהבין דהשבועה במתני' הוי שבועת הנוטלין, דהיינו שכ"א נחשב בחציו תובע שע"י שבועתו מבסס טענתו לתבוע מחבירו חצי טלית ולא שע"י שבועתו הוא נפטר מליתן לחבירו חצי טלית.

והנה אם נאמר בדעת תוס' שכ"א מוחזק בחצי א"כ א"א לומר דהוי שבועת הנוטלין שהרי זה שהוא נוטל הוי משום שאין למחדש שום ראיה להוכיח תביעתו וא"כ נשאר כמקודם שהיה שלו בלי שום עוררין, וא"כ אינו נקרא נוטל אלא נפטר שנשאר אצלו מה שהיה מוחזק בו מתחילה, אך אם נאמר ששניהם מוחזקים בכל הטלית והא דיחלוקו הוא מדין חלוקה, שפיר נוכל לומר דחשיבי כנוטלין שהרי לשניהם אין כח להוכיח תביעתם ושניהם שווים ונוטלין חצי, וא"כ מוכח מכאן שתוס' סבר ששניהם מוחזקים בכל הטלית, ולכן כיון דיחלוקו ונוטלים דבר שגם השני מוחזק בו ולכן חשבינן כשבועת הנוטלים.

בסוגיא דתקפו כהן

והנה הגמ' לקמן בדף ו. בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו, היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוי ליה למעבד עכ"ל. ושיטת התוס' בכתובות (כ. ד"ה ואוקי) שבטוען ברי מועיל תפיסה בספקות ולא יוציאו מידו החפץ שתפס. והנה אם נאמר שכ"א מוחזק בחצי מובנים דברי הגמרא אם צווח מאי הוי ליה למעבד משום דתפיסה אינה מועילה ממוחזק היכא שמוחזק מדין כ"מ שתח"י שלו (ושיטת

התוס׳ דמועיל תפיסה הוי בחזקה דהממע״ה), אך אם נאמר שכ״א מוחזק בכל הטלית, לכאורה אינו נקרא תופס שהרי הוא מוחזק בדבר, וא״כ צריכה להועיל תפיסתו, וצ״ע דברי הגמרא דאם צווח מאי הוי ליה למעבד, אף שמדין הודאה לא הוי הודאה אך יועיל מדין תפיסה כשיטת התוס׳ דמועיל תפיסה בספקות, והכא הרי גם הוא חשיב מוחזק בזה שהרי שניהם מוחזקים בכל הטלית.

והנה לשון הגמ׳ (ג.) דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה וכו׳, ואם נאמר דכ״א מוחזק בכל הטלית א״כ אנן סהדי דמוחזק בכולו ולאו דווקא במאי דתפיס, ומלשון מאי דתפיס מוכח שרק שתופס חצי אחד וע״ז האנן סהדי ולא על כל הטלית.

והנה בדף ז. איתא בגמרא שאם שניהם אוחזין בגוף הטלית ממש ולא בכרכשתא אזי כ״א נוטל מה שתח״י, ונחלקו הראשונים האם מה שתח״י נוטל בשבועה או שלא בשבועה, ותוס׳ סבר שגם על מה שתח״י מחויב שבועה, והרמב״ם חולק וסובר שע״מ שתח״י אינו מחויב שבועה, ולכאורה נראה דתלוי בספק הנ״ל אי באוחזין בכרכשתא נחשב כ״א אוחז בכל הטלית או שכ״א מוחזק רק בחצי הטלית, ואי נימא דב׳ אוחזין בכרכשתא חשיב שמוחזקין כ״א בכולו א״כ רק בכה״ג נחשב שנים אדוקים בו וחולקים מספק בתר איזה מהמוחזקין לילך, אבל לענין מה שתח״י כ״א מהם הוא מוחזק לבדו וחלק זה חשיב כטלית יוצאה מתח״י אחד מהם דנוטל בלא שבועה. אבל אי נימא דכ״א מוחזק רק בחצי ואפי׳ הכי בעינן שבועה אף שהחלק שהוא מוחזק בו אין חבירו מוחזק בו אפי׳ הכי אין זה נחשב כטלית יוצאת מתח״י אחד מהם כיון שסו״ס חבירו אוחז בצידו השני של אותו טלית ושייך שם התקנה שלא ילך כ״א ותוקף וכו׳. א״כ ה״ה במה שתח״י ממש בעינן שבועה אף שאין חבירו מוחזק באותו החלק.

וא״כ יוצא עפ״י ב׳ הראיות המובאות לעיל שתוס׳ סבר שכ״א מוחזק בחצי שלו והחלוקה אינו מדין יחלוקו אלא מדין שא״א להוציא מהמוחזק וכ״א מוחזק בחצי, והראיות שהבאנו לעיל דכל אחד חשיב מוחזק בכולו יש להשיב ולדחות וכדלהלן.

הנה על ראיה הראשונה שהבאנו, מכך שתוס׳ סובר דבעינן שתהא החלוקה יכולה להיות אמת, יש להשיב דהנה באמת מה דפסקינן דיחלוקו בשנים אוחזין בטלית אינה מדינא דיחלוקו אלא משום שכ״א מוחזק בחצי, ומה דבעינן חלוקה יכולה להיות אמת זה משום שהרי לפי מה שבארנו לעיל את מהות החזקה של שנים אוחזין בטלית שכל המחדש להביא ראיה וכל חפץ שהוא אצל אדם נקבע שזה שלו זה אינו יכול להיות כשזה סותר את המציאות, וא״כ הרי ששניהם מוחזקין באותה טלית לכאורה זה סותר את המציאות שהרי אין יכול להיות שזה של שניהם, וא״כ איך נקבע שזה של שניהם שזה נגד המציאות, ולכן בעינן שהחלוקה יכולה להיות, אמת דהיינו ששניהם בהדי הדדי אגבוהו ולכן זה ששניהם מוחזקים בטלית אינו סותר את המציאות ולכן נחשבים ששניהם מוחזקים כ״א בחציה.

ועל הראיה השניה שהבאנו מדברי התומים שהוכיחו מדברי התוס׳ ששבועת הנוטלים ג״כ מסייע שם ע״א ופוטר משבועה, יש להשיב עפ״י מה שייסד בברכ״ש סימן ג׳ אות ב׳ דשבועת הנוטלין ושבועת הנפטרים אינו תלוי כלל האם עפ״י דין הוא זוכה בחפץ כיון שמוחזק בו, אלא נפטר ונוטל חשיב ע״י מי שהוא התובע או הנתבע, דהיינו למי יש ענין לקיים את הדין תורה הוא חשיב התובע והשני חשיב הנתבע, ולפ״ז הכא בשנים אוחזין דכ״א תובע מחבירו את חצי הטלית השני שנמצא ביד חבירו א״כ שניהם נקראים נפטרים ושניהם נקראים נוטלין, ולכן י״ל שכיוון שמ״מ הוא גם נוטל לכאורה אינו יכול להתחייב שבועה מן התורה שמה שהוא גם נוטל מגרע שלא יאמינוהו בשבועה כמו

שביאר בברכ"ש שם, ולכן הוכיח התומים מתוס' דהכא הוי גם נוטל.

ואם כן דנוכל ללמוד בתוס' דכ"א מוחזק בחציה מיושב שפיר אמאי לא מהני תפיסה בדף ו. וכן מהו לשון הגמ' דמאי דתפיס האי דידיה וכן אמאי לתוס' אם אוחזין בגוף הטלית עצמה חייב שבועה על מה שבידו כיון שבמתני' ג"כ הוא מוחזק על מה שבידו ואפי' הכי חייב שבועה וא"כ ג"כ אפי' אוחזין בטלית עצמה ג"כ יכולים להתחייב בשבועה אפי' ע"מ שאוחזין ממש.

ולכאורה כן מוכח בתוס' ב. בד"ה וזה נוטל רביע, שהקשו אהא דאחד אומר כולה שלי ואחד אומר חציה שלי שההלכה שנוטל רביע, דאמאי לא יקבל חצי טלית במגו שהיה יכול לטעון כולה שלי ולקבל חצי טלית. ותירץ תוס' דמגו להוציא לא אמרינן. ולכאורה אם נאמר דכ"א מוחזק בכל הטלית דהיינו שבחלק שתובעים זה את זה דהיינו הרביע השני שניהם מוחזקים, א"כ אין שום סברא שיחשב מוציא שכיון ששניהם מוחזקים בזה זה כמו זה, וא"כ אמאי חשיב מוציא שכיון ששניהם שווים בכחם לגבי רביע השני, וע"כ מוכח שכ"א נחשב כמוחזק בחצי הטלית דהיינו הכא ברביע וא"כ כלפי הרביע האחר נחשב מגו להוציא.

אך לכאורה לפי"ז לשון התוס' קשה, שכתבו דבחציו השני אין זה מוחזק יותר מזה, ומשמע מלשונו שאפי' ברביע השני שניהם מוחזקים. אך נראה שאין זו ראיה, שהרי במדרכי סימן רט"ז על קושיא זו אמאי לא יהני מגו, כתב וז"ל: וריצב"א תירץ דלא אמרינן מגו להוציא, פי' באותו ממון דחציו השני מוחזק זה כזה, ובגמ' דאמרינן מגו היינו ליטול הרביע בלא שבועה דהא מוחזק איקרי ברביע דהיינו חצי רביעתו (עיין בהגהות הב"ח שם). דהיינו שהריצב"א סובר בפירוש דכ"א מוחזק בחצי הטלית דהרי כותב דהא מוחזק איקרי ברביע, ואפי' הכי כותב בתחילת דבריו כלשון התוס' דמוחזק זה כזה, והיינו דאין שום ראיה מלשון זה שחשיב שניהם מוחזקים בכולו.

שיטת הר"ן

בדף ו. איכא איבעיא בגמ' בתקפה אחד בפנינו ושתק ולבסוף צווח האם מוציאין מן התוקף או לא, וכן איכא אבעיא כשהקדישה בלא תקפה האם הוי קדושה או לא. והנה הר"ן ביאר שם ב' האיבעיות, והאחרונים נדחקו בביאור שיטתו, ונציין מה שיל"ד בדבריהם.

דהנה הר"ן כותב דבהאיבעות הנ"ל פשיטא ליה לגמ' דהוי ספק הודאה, דהיינו דבשתק ולבסוף צווח הוי ספק הודאה אך האבעיא הוא האם החלוקה היא מטעם וודאי דהיינו החלוקה דשנים אוחזין, וכלשון הר"ן "לפי שטלית זו אף מתחילה לא היתה מוטלת בספק דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא", דהיינו בלשוננו שכ"א מוחזק בחציה. או דהוי חלוקת ספק, וכלשון הר"ן "מי אמרינן טלית זו מתחילה בספק היתה עומדת שלא היינו יודעים של מי היא", דהיינו בלשוננו שכ"א מוחזק בכולה ואין אנו יודעים בתר מי מב' המוחזקים צריך לילך.

והנה לכאורה צ"ב, דממ"נ דאם נאמר דהר"ן סבר דמהני תפיסה ממוחזק ליחשב התופס מוחזק א"כ אפי' אם הוי מטעם וודאי יהני תפיסתו ליחשב מוחזק, ואם לא מהני תפיסה בספקות א"כ אפי' בספק לא יהני תפיסה וכדלקמן בדף ו: דנחלקו בזה אמוראים אם מהני תפיסה בספקות או לא.

ואם נחלק ונאמר שמספק מועיל מוחזק דהיינו אם הוי חלוקה מספק תועיל תפיסה מהם ואם הוי חלוקה מטעם וודאי לא תועיל תפיסה מהם, א"כ אמאי האבעיא בגמ' הוא בצירוף הודאה והאם ספק הודאה מהני להוציא, א"כ אפי' בלאו הכי י"ל דאם הוי חלוקה מטעם וודאי לא יהני תפיסה ואם הוי חלוקה מטעם ספק מהני תפיסה, ומה ענין הודאה לענינו.

ונראה די"ל דהר"ן סבר באמת דמהני תפיסה אך רק באופן דלא חשיב כמעשה גזילה, דבאופן דנראה כגזלן לא חשיב

מוחזק כלל ע״י תפיסתו מן המוחזק, וכשיטת התוס׳ בכתובות, וכן היא שיטת הרא״ש דתפיסה לא מהניא אך אם טוען ברי מהני, והביאור בזה הוא דהכא חשיב כגזלן ואינו מוחזק כלל והכא חשיב כתפוס בדין, וא״כ נאמר דהר״ן מחמיר יותר מהראשונים הנ״ל דברי לחוד כבר מחשיבו כאינו גזלן אלא כתפוס, וסובר דטוען ברי לבד לא מהני לעשותו שאינו גזלן, אלא בעינן צד הודאה כדי לומר שאינו חשיב כמעשה גזילה אלא כתפוס בדין, ולפי״ז אתי שפיר דאם הוי חלוקה מטעם וודאי א״כ לא חשבינן אותו לצד הודאה כלל שאין ספק מוציא מידי וודאי וא״כ אין לפנינו שום צד שהודה וחשיב תפיסתו כמעשה גזילה שאינו מהני, אך לצד דהוי חלוקה מטעם ספק שפיר חשבינן לספק הודאה בהסתפקות שמא באמת הודה, ולכן לא חשיב כמעשה גזילה אלא כמעשה תפיסה מן הדין דמהני, ולכן חשיב כמוחזק שב״ד אין מוציאין ממנו.

ביאור דברי הר״ן בספק דתקפו כהן

והנה יל״ד בדבריו האם מה שנתכוון הצד דהוי חלוקה מטעם וודאי נתכוון שכ״א מוחזק בחציו שלו, או שנתכוון שלכל אחד איכא חזקת כ״מ וכו׳ בכל הטלית, ומה שקוראו חלוקה מטעם וודאי היינו לאפוקי שאינו חזקה דהממע״ה דמספק לא נוציא, אלא הוי חזקת כ״מ וכו׳ דהיא חזקה אלימא יותר. ובאותו דרך איכא לספוקי במה שהיה צדו השני של האבעיא האם זה שנתכוון חלוקה מטעם ספק דהיינו חזקת הממע״ה, או שנתכוון לחלוקה מטעם ספק דכיון ששניהם מוחזקים כ״א בכולו אינו נחשב כוודאי כ״כ אלא מטעם ספק דהרי חולקים משום ששניהם מוחזקים בכולו ואין לדעת למי ליתן את הטלית.

והנה בהמשך הסוגיא דאיבעיא דהקדישה בלא תקפה דמבואר בגמ׳ דלמ״ד דשתק ולבסוף צווח מוציאין אזי בוודאי אינה קדושה דהוי חלוקה מטעם וודאי, אך אם שתק ולבסוף צווח אין מוציאין משום דהוי חלוקה, בהא איכא לספוקי האם בהקדישה תהא מקודשת או אינה מקודשת, וצדדי הספק מבאר הר״ן וז״ל: אם תימצי לומר תקפה אחד בפנינו מוציאים אותה מידו הקדישה אינה מקודשת שכיון שאין מעמידין אותה בידו משום ספק הודאה זו אלמא שאנו תופסים אותה כאילו היתה מתחילה בוודאי חציה של זה וחציה של זה, וכיון שכן פשיטא לן דהקדישה אינה מקודשת דהוה ליה כמקדיש ממון של חבירו וכו׳, אבל אם תימצי לומר דתקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו אלמא אין אנו תופסים טלית זו בתחלה בוודאי כאלו היתה של שני גם, שא״כ איך מעמידים אותה ברשות התוקף משום ספק הודאה זו שאינה אלא ספק, אלא ודאי אף בתחילה אנו רואים אותה בספק לכל אחד אלא שאין מוציאים כל חצי וחצי שבה מרשות התופס דמספיקא לא מפקינן. איכא לספוקי בהקדישה.... דכיון דממון זה בספק של שניהם הוא עומד ועדיין יש לכל אחד ואחד איזה דין אפי׳ בחצי האחר... וכיון שממון זה בספק הוא עומד חייל עליה הקדש מספיקין לענין איסורא או דלמא כיון דהשתא מיהא הא לא תקפה ואינה שלו לשום דבר אף לענין הקדש אינה מקודשת מכוחו ומייתי ראיה מספק בכורות וכו׳ עכ״ל.

הרי דנתבאר דצדדי הספק הם להצד דהוי מוחזקות אינה וודאית אלא שמתחילה החלוקה היתה מספק, א״כ איכא לכל אחד צד בעלות אפי׳ בחצי השני שהרי ב״ד לא פסקו שזה שייך לו אלא שלא הוציאו מספק וא״כ לא נפקע זכותו מחצי השני וא״כ יכול להקדישו, או שכיון שאין לו בפועל שום דבר באותו חפץ אין חל עליו שום קדושה שאין לו באותו חפץ שום זכויות בפועל כ״ז שעדיין לא תקפה אלא בשעה שילך ויתקוף אז יהא לו הזכויות שיש לו באותו הטלית בפועל אך עדיין אינם שלו בפועל, (ולכאורה הביאור בזה האם דין הקדש ודין מעילה בהקדש תלוי בדין ממונות ממש, דהיינו לא

תגזול, או שזה דין מיוחד במעילה בהקדש וכידוע המח' בזה).

והביאו ראיה מספק בכור דרואים דאפי' דהוי אצל הישראל מהני קדושה מספק, דהיינו שאין זה תלוי כלל בדיני הממונות בפועל אלא שיש צד שזה שייך לכהן אזי יכול להקדישו ולאוסרו מספק לבעלים בגיזה ועבודה. ואח"כ הביאו ראיה מהספקות נכנסים לדיר להתעשר שאפילו תפיסה לא יהני דהיינו אפי' היכי שילך ויתקוף מוציאין מידו, דהיינו שאין לו שום זכות בחפץ וא"כ כ"ש שלא יהני הקדש בלא תקיפה שהרי אין לו שום זכות בחפץ, שב"ד הכריעו שזה שייך לחבירו ואם כן נפקע ממנו כל זכויותיו באותו החפץ, ומזה אנו רואים שצד ב' באיבעיא הנ"ל דהיינו דשתק ולבסוף צווח הוי משום חזקת הממע"ה ולא משום חזקת כ"מ וכו', אלא משום אותה חזקה פשוטה דמספק לא נוציא, שהרי בתחילת הסוגיא הביאה הגמ' ראיה מספק בכור דמהני קדושה אפי' שהוא עדיין ביד הישראל ואפי' הכי אסורה בגיזה ובעבודה, ולכאורה מאי ראיה הרי שם מיירי בספק בכור דהוי ספק דררא דממונא דאין שם שום חזקת כ"מ וכו', אלא הוי מוחזקות דהממע"ה, וא"כ מה הראיה להכא לשנים אוחזין בטלית דגם כאן יהני קדושה, והרי הכא איכא חזקת כ"מ וכו', דהוי חזקה אלימתא יותר ממוחזקות דהממע"ה, וא"כ התם לא מהני קדושה שהרי חבירו מוחזק בחזקה אלימתא יותר, משא"כ בספק בכור דהוי מוחזקות דהממע"ה התם מהני קדושה נגד מוחזקות זו, וע"כ שהר"ן למד דלצד ב' דשתק ולבסוף צווח ואין מוציאין מיד התופס אזי גם במתנית' דשנים אוחזין הוי מוחזקות דהממע"ה, ולכן מביא ראיה מספק בכור דגם שם היא אותה המוחזקות.

סתירה בשיטת הר"ן

אך מה שיל"ד על מסקנא זו דהוי מוחזקות דהממע"ה על הצד דשתק ולבסוף צווח אין מוציאין, שהרי הר"ן (ו:) סובר שבכל ספק בגמ' דפסקינן יחלוקו יהני תפיסה לכו"ע, דהיינו אפי' לסוברים דתקפו כהן מוציאים, וז"ל הר"ן: ובכל הני גוונא דאמרינן דלא מהני תפיסה הני מילי בספיקא דממונא שדינו לקולא לנתבע, דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה אבל תיקו שדינו יחלוקו שאין אחד מהם יותר מוחזק מחבירו בה מחבירו, אי תפס אחד מהם לא מפקינן עכ"ל. ולפי"ז לכאורה קשה דהרי איך שהר"ן לומד דלב' הצדדים בגמ' הוי ספק הודאה א"כ הוי כעין תיקו בגמרא שהגמ' לא פשטה האם נתכון להודות או שלא צווח מיד משום דקסבר הא קחזו לי רבנן וכו', וא"כ להר"ן יהני תפיסה וא"כ מה פשטא הגמ' מהספיקות נכנסים לדיר להתעשר דלא מהני תפיסה, דאפי' אם נאמר דהתם לא מהני תפיסת הכהן ויוציאו מיד הכהן, הכא דאיכא ספק הודאה תהני תפיסה וכמו שפסק הר"ן, ולכן אם היינו אומרים דצד ב' דהר"ן הוא שכן הוי חזקת כ"מ וכו' אלא שצד ב' הוא שאין כ"א מוחזק בחציה כצד א', אלא שכ"א מוחזק בכולה היה אפשר ליישב שפיר שכל מה שהר"ן אמר דמהני תפיסה בתיקו זהו דווקא כשמוחזקין בחזקת הממע"ה אך היכי דמוחזקין בחזקת כ"מ שתח"י שלו ואפי' ששניהם מוחזקים בכולה התם לא מהני תפיסה אפי' בתיקו, אך עכשיו שראינו מלשון הר"ן הנ"ל דהוי בספק לכל אחד ואחד ולכל אחד איכא צד בחצי האחר, ומזה שהגמרא מביאה ראיה מספק בכור הרי דהר"ן סבר דגם הכי הוי כעין ספק בכור והמוחזקות הוא הממע"ה וא"כ מה היא הראיה מספיקות נכנסים לדיר דלא מהני תפיסה הרי התם לא הוי תיקו ולכן לא מהני תפיסה, משא"כ הכי דמסתפקים בהודאה זו.

יישוב דברי הר"ן

ונראה לומר, דגם הר"ן סובר דהיכי דמוחזקין אזי אפי' בתיקו לא מהני תפיסה, דכל מה דמהני תפיסה זהו רק היכא דחלקו מדינא דיחלוקו ממש, אך הכא דבאמת כל אחד מוחזק וא"א לומר כל דאלים גבר והא

שחלקו אינו מדינא דיחלוקו אלא משום ששניהם מוחזקים דהיינו שכל אחד מוחזק בחציו ולגבי חציו חשיב השני מוציא ולכן יחלוקו שביד כ״א נשאר מה שהוא מוחזק בו, בזה ולא מהני תפיסה, ולפי״ז יוצא שלעולם יוכל הר״ן ללמוד דלצד ב׳ בגמ׳ הוי מוחזקות דהממע״ה ולא כ״מ שתח״י שלו, ולכן הראיה מספק בכור היא ראיה מוכחת, והא דהכא לא מהני תפיסה כמו בכל תיקו זהו משום דהכא אין הפסק יחלוקו משום דינא דחלוקה אלא משום ששניהם מוחזקים בה (ובלשון הר״ן כתוב שאין זה מוחזק יותר מזה, דמשמע דאומר את דינו דמהני תפיסה אפי׳ במקום ששניהם מוחזקים אך לא זה יותר מזה, יש לדחוק ולפרש שנתכוון שאינם מוחזקים כלל וכמו דהוכחנו לעיל בשיטת הריצב״ש דאפי׳ שסובר בפירוש שכ״א מוחזק רק בחצי הטלית אפי׳ הכי כותב דאין זה מוחזק יותר מזה דמשמע ששניהם מוחזקים בחצי השני, והיינו שאין מלשון זה מוכרח ראיה לכאן או לכאן).

קושיית הר״ן שנאמר מיגו

והנה הר״ן בדף ב. מקשה שבזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי אמאי הטוען חציה שלי לא יטול חציה במיגו דהיה יכול לומר כולה שלי, ותירץ הר״ן וז״ל: יש מי שתירץ דכיון שזה תפוס ועומד וזה תופס ועומד הוה ליה כל חד וחד כאילו מוחזק בכולה וחבירו כאלו מוציא מידו והוי ליה האי מיגו לאפוקי ממונא.

הרי מפורש להדיא בדברי הר״ן דכ״א מוחזק בכולה, וא״כ לכאורה קשה שהרי כפי שהבאנו הרי להלן כתב הר״ן ״אלמא שאנו תופסים אותה כאילו היתה מתחילה בוודאי חציה של זה וחציה של זה״, הרי שסובר שכל אחד מוחזק בחציה, ולכאורה הר״ן סותר דבריו.

ונראה שי״ל שהרי הכא בדף ו׳ סובר דהא גופא היא האיבעיא האם הוי חלוקה מטעם וודאי או מטעם ספק, דהיינו לצד דהוי חלוקה מטעם וודאי פירושו שכ״א מוחזק בחציה והיינו שמתחילה אין רואים שום ספק אלא כ״א שמחזיק בחצי הטלית הוי שלו מבלי שהשני יוכל לערער ע״ז מכיון שישנו חזקת כ״מ שתח״י שלו, ובצד ב׳ סבר הר״ן שכ״א מוחזק בכולו וכמו לשון הר״ן בדף ב׳ שכ״א מוחזק בכולו אך אין זה מדין חזקת כ״מ שתח״י שלו כמו שהוכחנו לעיל מזה שמביא ראיה מספק בכור, ולכן צ״ל שכל אחד מוחזק בכולו ומדין חזקת הממע״ה ולכן שפיר מביא ראיה מספק בכור דמהני תפיסה בחזקת הממע״ה וכ״ש הכא ששניהם מוחזקים באותה חזקת הממע״ה.

ולכאורה יש להעיר שמה ראה הר״ן ללמוד ב׳ צדדי הגמ׳ בסברות הפוכות, שצד א׳ סבר שכ״א מוחזק בחציו ממש מדין חזקת כ״מ שתח״י שלו וצד ב׳ ששניהם מוחזקים ומדין חזקה אחרת לגמרי. וי״ל דהר״ן סבר שחזקת כ״מ שתח״י אינה יכולה להתקיים בסתירה, דהיינו שב׳ אנשים מוחזקים באותה חזקה ובאותו חפץ, וע״כ שצד ב׳ אינה מחזקת כ״מ שתח״י אלא מחזקת הממע״ה.

והנה יוצא שהר״ן בדף ב. שהקשה שיהא נאמן במגו, ותירץ שכ״א מוחזק בכולה, עדיין לא תירץ לצד דאיבעיא שכ״א מוחזק בחציה.

יישוב דברי הר״ן

ונראה שי״ל דהא דלא אמרינן מגו להוציא י״ל ב׳ סברות, או שכל מי שרוצה לחדש תביעה צריך טענה אלימתא ומגו שאינה טענה אלימתא כ״כ אינה יכולה לעורר תביעה.

וי״ל באופן אחר שזה סברא נגד המוחזקות, דכמו שאין מועיל רוב נגד מוחזק כך לא מהני מגו, שהרי לגבור על חזקה בעינן ראיה חזקה ומוכחת ומגו אינה ראיה מוכחת כזאת.

והנה עפי״ז י״ל שסברא הא׳ היתה פשוטה להר״ן שא״א לעורר שום תביעה

ע"י טענה חלשה במגו, ולכן היכא ששניהם מוחזקים כ"א בחציה ואין שום קשר ודררא ביניהם וכ"א רוצה לחדש תביעה על השני, זה היה ברור להר"ן שלא נאמן ע"כ במגו ולכן לצד זה שכ"א מוחזק בחציה לא הקשה שהרי מגו בזה לא מועיל לעורר תביעה חדשה. אך על צד ב' הקשה שיאמן משום מגו, וע"ז תירץ דהוי מגו להוציא וכצד הב' שאין נאמן לגבור על מוחזקות דהממע"ה, ולעולם הא דתירץ בדף ג שכ"א מוחזק בכולה זהו דווקא אליבא דצד ב' בגמרא בדף ו ולכן אין דברי הר"ן שפירש בצד א' בגמ' בדף ו' סותרים את דבריו בדף ג', שבדף ג' מתרץ רק אליבא דצד ב' בגמ' שם.

★ ★ ★

בירורי הלכה

הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק

בענין מי שנתן את טבעת הקידושין קודם שאמר 'הרי את מקודשת לי'

מנהג ישראל הוא שעושים את הקידושין במעמד החופה, והסדר הוא שהחתן אומר 'הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת וישראל', ועונד את הטבעת על אצבעה של הכלה. ומצוי לפעמים שבטעות נותן החתן את הטבעת קודם שאומר 'הרי את וכו', ורק לאחר שהטבעת נמצאת על אצבע האשה אומר לה הרי את וכו', ויש לעיין אם גם באופן זה היא מקודשת, או דאמרינן דכיון שהנתינה היתה קודם שאמר לה שהוא לשם קידושין, אפשר שלא היתה הנתינה לשם קידושין, וצריך לחזור ולקדשה.

ונביא תחילה לשון המחבר באה"ע (סי' כ"ז סעיף א'), וז"ל: 'בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה, ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה', ע"כ. הרי שהמחבר הזכיר קודם את הנתינה ואח"כ האמירה, ומשמע לכאורה שאין קפידא להקדים את האמירה, וגם אם הקדים את הנתינה להאמירה שפיר דמי. ובחידושי הרי"מ (שם ס"ק ו') עמד בזה, וכתב דהסדר שנקט המחבר לאו דוקא, ובאמת צריך להקדים האמירה לנתינה.

וכן בספר המקנה (קו"א אבה"ע סי' כ"ז ס"ק ט') כתב להדיא, שהמסדר קידושין יזהר שהחתן יסיים אמירתו 'הרי את' קודם שיתן הטבעת ליד הכלה, וכתב בזה שני טעמים, וכמו שיבואר להלן.

הנותן טבעת לאשה בסתמא ולא פירש שהוא לשם קידושין

הטעם הראשון כ' המקנה, דכיון שאם יתן את הכסף סתם קודם שפירש שנותנו לה לשם קידושין דינו כנותן לחבירו חפץ בסתם, שהוא מתנה בעלמא, ואם אומר אח"כ הרי את וכו' הוי כמקדש אשה בחפץ שהוא כבר שלה, שאינו כלום.

מיהו האי דינא שהנותן סתם שדינו כמתנה אינו ברור, דהא אמרינן בגמ' ב"מ (דף טו:) המקדש אחותו, כיון דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, לרב המעות פקדון ולשמואל המעות מתנה, וקי"ל (אבה"ע סי' נ' סעיף ב') כשמואל שהמעות מתנה. ומאידך בהא דגזל שדה ומכרה לאחר (ב"מ שם), והכיר בה הלוקח שאינה שלו אלא גזולה היא בידו, ובכל זאת לקחה ממנו, ולבסוף טרפוה מהלוקח, קי"ל (חו"מ סי' שע"ג סעיף א') כרב דס"ל מעות יש לו וחוזר וגובה מעותיו מהמוכר, מדפסיק רבא כן בגמ' (שם), הרי שאין המעות מתנה. וע"כ צריך לחלק, דלאחותו שדעתו קרובה אליה, מסתמא נותן לה לשם מתנה, משא"כ לאיש נכרי אין נותן לו לשם מתנה, וכיון שבטלה המכירה מחזיר לו מעותיו.

ולפ"ז בחתן הנותן מעות להכלה בסתמא, יש לדון אם היא כאחותו, כיון שהיא משודכת לו, וכונתו למתנה, או דדמיא לשאר בני אדם כיון שאינה קרובה לו, [ועי'

בערוך השולחן שכ' דדמיא לאחותו, ויש לעי'). וכן יש לדון עוד, לפי מש"כ הש"ך (סי' שנ"ו ס"ק ז') בשם הראב"ן, ושכן ס"ל הרי"ף, דמדפסק רבא כרב בהכיר בה שאינו שלו, ה"נ לענין המקדש אחותו הוי המעות פקדון וחוזר למקדש.

אלא שכל זה הוא רק אם המעות 'חוזרין', אבל לפי מה שכתב האבני מילואים (סי' כ"ז ס"ק ט') דלכו"ע יכול המקבל להשתמש בהן, כיון שנתנו לו בסתמא, אלא שצריך אח"כ להחזירן, א"כ נמצא דהכא במעות קידושין, לכו"ע המעות שקידש בו הם כבר של הכלה להוצאה, ואינו יכול לחזור לקדש בו אם לא ע"י שיחזור ויקנה אותם ממנה, או שיחזור בו תוך כדי דיבור, וכדיבואר להלן.

אכן כהיום שהמנהג שמקדשין בטבעת, נראה דאפי' אם יכול להשתמש בו היינו רק בדרך שאלה, אבל אינה יכולה להוציאה, וא"כ דמי לפקדון ממש, כיון שעיקר הטבעת עדיין הוא של החתן, ויכול החתן לחזור ולקדש בה.

אמנם הרמ"א (בסי' כ"ז סעיף ג') כתב בשם הרשב"א, דבאופן שהקידושין לא חלו, צריך לחזור ולקנות ממנה כדי לקדש אותה בשנית, ומשמע דנקט דנותן בסתמא הוי מתנה.

אם יכול לפרש שהנתינה הוא לשם קידושין בתוך כדי דיבור

והנה אפי' אי נימא דנחשב הנתינה בסתמא כנתינה לשם מתנה, מכל מקום הרי בכל התורה אמרינן 'תוך כדי דיבור כדיבור דמי', וכיון שחוזר ומפרש לאחר הנתינה בתוך כדי דיבור שנותן לה לשם קידושין, לכאורה היה צריך להיות דשוב נתבטלה המתנה, וחלין הקידושין.

אמנם כתב המקנה, דעד כאן לא נאמר דין חזרה דתוכד"ד אלא בדיבור, משום דאתי דיבור ומבטל דיבור, אבל במעשה קנין, אין בכח דיבור לבטל את המעשה, וכמו שנתבאר בריש פרק האומר (קידושין נט.), וכ' דגם מקנין משיכה שהוא מעשה קנין א"א לחזור, [וכן כתב הט"ז (ריש סי' ל"ח)], ולפי זה גם בקידושין אין מועיל אמירת הבעל לאחר הנתינה אפילו תוך כדי דיבור, כיון שהנתינה מתחילה שנחשב לשם מתנה הוי מעשה, ואי אפשר שוב לבטלו ע"י דיבור בעלמא.

מיהו רוב הפוסקים חולקים על המקנה בזה, כמו שנפסק בשו"ע חו"מ (סי' קצ"ה סעיף ז'), דאפי' בכל הקנינים יכולים לחזור תוך כדי דבור, וכמו שהביא האבני מילואים (סי' כ"ז ס"ק ט'), שהבית יוסף כתב דאע"פ שיש חולקין מיהו דבריהם 'בטלים לגבי כל הנך רבוותא' דס"ל שיכול לחזור בו, וכן נקטו בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סימן צ"ז), ובבית מאיר (ריש סי' ל"ח).

דברים אחדים יחד עם הנתינה

ועוד יש לדון, דאפילו אי נימא דלא מהני הכא חזרה תוך כדי דיבור, מ"מ אפשר שאם תיכף ומיד אחר הנתינה מבלי לשהות אמר הרי את מקודשת לי, וכ"ש אם התחיל אמירתו קודם הנתינה וסיים לאחר הנתינה, אם תלוי בדין תוך כדי דיבור, או דעדיפא מדין תוך כדי דיבור.

דהנה הבית יוסף באבה"ע (ריש סי' ל"ח) כתב ליישב את קושית הטור על הרמב"ם (הל' אישות פ"ו), שהרמב"ם כתב דדין 'תנאי קודם למעשה' (ב"מ צד.) היינו שצריך שהתנאי יקדים למעשה הנתינה, שאם נתן ואח"כ התנה לא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן, והקשה ע"ז הטור [כפי פירוש האבני מילואים (בסי' ל"ח ס"ק ב')], דא"כ בכה"ג פשיטא דהתנאי לא מהני, שהרי כבר נתן תחילה בלא תנאי, וחזרה תוך כדי דיבור לא מהני בקידושין, כמבואר בב"ב (קכט:), [ולכן פי' הטור, שדין תנאי קודם למעשה היינו שצריך שיהא אמירת התנאי קודם אמירת המעשה], ותירץ הבית יוסף את שיטת הרמב"ם, דאף שתוך כדי דיבור לא מהני, מ"מ אם אמר תיכף 'דברים אחדים'

יחד עם הנתינה הוי תנאי, לולי הילפותא מבני גד ובני ראובן.

וביאר המקנה (קו״א סי׳ ל״ח ס״ק ב׳) הטעם בזה, דכיון שהוא דבוק עם אמירתו, חשיב המשך, וא״צ אפי׳ לדין תוך כדי דיבור, והוכיח כן מדברי רבינו ירוחם ע״ש, [ודלא כהט״ז (ס״ק א׳) שפקפק בדברי הבית יוסף], וכ״כ הב״ח, אלא שהק׳ מדברי הרמב״ם בהלכות ע״ז ע״ש, ופי׳ שכל שהוא מפרש אח״כ ואינו סותר דבריו, יכול לפרש אפי׳ תוך כדי דיבור ומהני אפי׳ בקידושין, וכ״כ באבני מילואים (ס״ק ט׳).

ולענייננו שאנו דנין לענין חזרה ממתנה שנתן סתם, לפי סברת הבית יוסף והמקנה, נראה דמהני גם לענין מתנה אפי׳ להשיטות דא״א לחזור בו ממתנה, כיון שבב״א אומר שהוא נותן לקידושין, ולסברת הב״ח נמי הרי מפרש תיכף שמה שנתן סתמא היינו לקידושין, ובזה עדיף מתוך כדי דיבור בעלמא.

אמנם הבית שמואל (סי׳ ל״ח ס״ק ב׳) מביא דברי הט״ז שחולק על הב״י בזה, וכתב דא״א להתנות תוך כדי דיבור אפי׳ באופנים אלו, וא״כ לפמש״כ המקנה (בסי׳ כ״ז) דא״א לחזור מקנין תוך כדי דיבור, ה״נ דלא מהניא ליה אפי׳ בב״א או במפרש. ומאידך באבני נזר (אבה״ע סי׳ קי״ט אות כ״ג) כתב, שרוב הפוסקים נקטו דלא כהט״ז, [מיהו עי׳ אב״נ (חו״מ סי׳ נ״א מחודש ג׳) דנראה שחושש לדברי הט״ז, וצ״ע].

בענין דעת האשה בקידושין

והטעם השני שכתב המקנה שצריך לומר הרי את קודם הנתינה דוקא הוא, דאפי׳ אי אמרינן שהמעות הם פקדון, או שיכול לחזור בו מהמתנה, מ״מ לא מהני אם אח״כ חוזר ומקדש בו, משום דהא פשיטא דבלי רצון האשה אינה מקודשת [כמבואר בשו״ע (ריש סי׳ מ״ב)], ובכל קידושין כשהחתן מפרש קודם נתינתו שהוא נותן לה לשם קידושין, והיא פושטת ידה ומקבלת מידו הכסף, בזה היא מראה את הסכמתה ורצונה להתקדש לו.

אבל אם נתן לה את הכסף בלא לפרש מקודם שהוא לשם קידושין, אפילו אם כשאומר לה אחר כך הרי את מקודשת והיא שותקת, הוי זה ׳שתיקה דלאחר מתן מעות׳, ומבואר בגמ׳ קידושין (דף יב:) ובשו״ע (אה״ע סי׳ כ״ח סעיף ו׳), שהנותן פקדון לאשה וחזר וקידשה בו, אם היא ענתה הן מקודשת, אבל אם שתקה אמרינן דאין רצונה להתקדש, והא דלא השליכה מידה היינו משום שחייבת באחריותה, והא דלא מיחתה בפירוש שאינה רוצה להתקדש, פירש רש״י משום דלא איכפת לה למחות. [מיהו ע״ש בפת״ת (ס״ק ט״ז) בשם שו״ת שיבת ציון [לר׳ שמואל לנדא ז״ל בנו של הנוב״י] (סי׳ ס״ט), דבאופן שהיא ׳מחריש לדעת׳ שנתן סתמא ואח״כ מפרש, עדיף מאם נתן לשם פקדון, מיהו בתשובה שם נראה שהוא מסתפק בזה].

כשיש הוכחה שיש לה דעת להתקדש

אמנם סברא זו לכאורה לא שייך כהיום שמקדשין תחת החופה, ובודאי הוא שהכלה רוצה להתקדש, והוא גלוי וידוע לכל העומדים שם, ועי׳ בפתחי תשובה (סי׳ מ״ב ס״ק ט״ז) בשם החוות יאיר (סי׳ י״ט), שאפי׳ אם העדים לא ראו הקידושין בבירור, רק ידוע לכל העומדים שם שהיה מעמד בחופה ׳הנעשית לפני קהל ועדה׳, יכולים להעיד שהיו קידושין. ומביא עוד מהמקנה כעין סברת החוות יאיר, שכתב ד׳בענין שא״א לה לומר שלא רצתה לקבל בתורת קדושין ונתן לה במתנה׳, הוי אומדנא, וסגי להעיד על הקידושין, א״כ ע״כ שהיא צריכה למחות בהחתן אם אין רצונה להתקדש לו, ובכה״ג לא נחשב ל׳שתיקה שלאחר מתן מעות׳.

עוד יש לומר, דהנה עיקר הסברא דשתיקתה לא נחשב לרצון אע״ג שהיא מחזיקה בכסף הקידושין, הוא משום דאמרינן שאינה רוצה לזורקה כדי שלא

תתחייב באחריותה, אמנם כתב החת"ס (אבה"ע סי' פ"ד) שאם היא לובשת את הטבעת על אצבעה דרך מלבוש, בזה גילתה דעתה שאכן דעתה ורצונה להתקדש. וכתב עוד, שאפי' אם תחילת נתינתו היה על כרחה, אם אח"כ השאירה את הטבעת לבושה על אצבעה דרך מלבוש וקישוט, ע"כ שנתרצתה.

חזרה תוך כדי דיבור כשהיה שתיקה דלאחר מתן מעות

והנה אפי' אם נחשב כשתיקה דלאחר מתן מעות, מיהו הרי כיון דחזר בו תוך כדי דיבור, ובכל התורה כולה אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכ"כ האב"מ (סי' כ"ט ס"ק ט') דכיון שחזר מיד ופי' שנותן לשם קידושין, הרי אינה חייבת באחריות, ותו ליכא למימר דאינה זורקה משום אחריות, והוי מה שמחזיקה הוראת רצון בקידושין, וכמו שכתב הב"ש (סי' כ"ח י"ד) בשם מהר"ם פדאווה (סי' כ"ד), שבאופן שאין לה אחריות היא מקודשת, מיהו הב"ש שם מביא הריב"ש שהוא חולק דלא מהני חזרה תוך כדי דיבור.

וכ' בגליון מהרש"א (כ"ח סעיף ו'), דלכו"ע אם לא נתן לה מפורש לשם פקדון, וחזר אח"כ ופירש שרוצה לקדש בו, הוי קידושין. [אמנם לפמש"כ החת"ס בשו"ת (סי' פ"ב), ומובא בפת"ת (ריש סי' כ"ז), אם לא נחשב הנתינה לפקדון גרע, דאית ביה משום 'טלי קידושיך מעל גבי קרקע' דבעינן נתינה לשם קידושין, ודוקא אם נתנו לשם פקדון דאמרינן יד שומר כיד בעל הבית, וכיון שקידש אותה הו"ל כנתינה מידו לידה].

דין קידושין בשתיקה משום דברים שבלב

עוד יש לדון, דהנה כתב הרמ"א (סי' כ"ז סעיף ג') בשם המרדכי, שאם נתן לאשה בשתיקה, ואח"כ שניהם אמרו שנתכוונו לשם קידושין, מקודשת, ותמה עליו החלקת מחוקק, שהרי אפי' נתן הוא ואמרה היא הוי ספק, כ"ש שלא אמרו כלום, ודברים שבלב אינם דברים, וכתב הח"מ לכל היותר הוי ספק קידושין להצריכה גט, ובב"ש כתב שמרוב הפוסקים אינו נראה כהרמ"א.

וכתבו הבית מאיר בשם המהר"ם (מוקר דברי המדרכי) והראש פינה (על הרמ"א שם) ע"פ דברי הרשב"א בקידושין (דף נ.), דאע"פ דבכ"מ דברים שבלב אינם דברים, היינו רק היכא שהוא סותר דיבורו, אבל אם אינו אלא פירוש לדבריו שהשאירם סתומים, מהני.

ונחלקו הפוסקים אי נקטינן להלכה כדברי הרשב"א, שהשער משפט (סי' צח ס"ק א') הרבה להקשות על הרשב"א, וכ' דע"כ לא קיי"ל כוותיה, אלא כהר"ן שהוא חולק עליו, ותלה בזה הדין אם מהני מחילה בלב. ומאידך הנתיבות (ריש סי' רס"ט), פי' דברי הש"ך ע"פ הרשב"א, שאם מגביה חפץ של הפקר ואמר אח"כ שכוון להגביהו לחבירו קנה חבירו, אע"פ שלא אמר כלום, והקצות שם הכריע דלא כהש"ך, דע"כ חשיב דברים שבלב, וכתב בדברי יחזקאל (סי' נ"ה אות ד'), דנקט הקצות דלא כהרשב"א אלא כהר"ן שחולק עליו.

ולפי זה, הנותן קידושין סתמא אפי' בלי שום אמירה, לכאורה תליא באשלא רברבי, אם אפי' בלא אמירה כלל מהני, וכנראה הכרעת הנתיבות הוא כהרשב"א.

מיהו יש לחלק בזה, וגם אין להוכיח מהפוסקים שחלקו על הרמ"א דלא ס"ל כהרשב"א, די"ל שהנותן בסתמא חשיב כמפרש שנותן לשם מתנה, ואין בכח דברים שבלב לסתור אותו סתמא, ודברי הרשב"א נאמרים דוקא בדיבור שאינו מבורר דמהני מחשבת לבו לפרשם [וכעין הסברא שכתב הגרעק"א (בשו"ת תניינא ס"ט) לבאר דעת היראים, ע"ש].

אם יש דין דיבור במעשה הקידושין

והנה בגמ' נדרים (דף ו:) מבעיא לן אם יש יד לקידושין, והקשו האחרונים דדין ידות שייך דוקא בחלות שצריך דיבור כנדרים

וכדומה, דאע״פ דידוע כוונתו מ״מ חסר באמירתו, אבל בקידושין הרי א״צ דיבור, וכתב בתורת גיטין (קמ״א סעיף ס״ו) להוכיח דע״כ דגם בקידושין יש דין דיבור, וכ״כ בנתיבות (סי׳ רל״ה ס״ק י״ז).

וביאר הברכת שמואל (קידושין סי׳ א׳ אות א׳), דעיקר ׳מעשה קיחה׳ דקידושין הנלמד מכי יקח איש אשה כולל גם הדיבור, ולא דמי למקח וקנין שכל הדיבור אינו אלא לגלות דעתו שרוצה בהקנין, אלא בקידושין יש דין שצריך גם דיבור במעשה הקידושין.

מיהו קשה, מהא דחזינן דמהני ׳עסוקין באותו ענין׳ אע״פ שלא אמר ׳הרי את וכו׳, וע״כ דסגי באומדנא דמוכח שכוונתו לקדשה אפילו בלא אמירה. ובחי׳ ר׳ שמואל (נדרים סי׳ ח׳) כתב, דלדעת התו״ג ע״כ צ״ל דכיון שמדבר עימה בעסקי קידושין, הא גופא חשיבא במקום אמירת הרי את וכו׳, אולם מסיים שם שהוא חידוש גדול, ולכן פירש את הדין ידות באופן אחר, ע״ש.

ולפי זה לענייננו, אפי׳ אי מהני דברים שבלב באופן שנתן סתמא, שיוכל לפרש כוונתו שנתן לשם קידושין, אבל הא ודאי דלא חשיב דיבור, וכמעשה קיחה, ולפי זה מדברי הרמ״א שכתב שמקודשת גם בדברים שלב, יהיה ראיה דא״צ דיבור למעשה קיחה דקידושין.

אכן בנידון דידן יש להכשיר את הקידושין באמר הרי את לאחר הנתינה, משום דקיי״ל בשו״ע (אבה״ע סי׳ כ״ז סעיף א׳) שאם עסוקין החתן והכלה בעניני קידושין, ונתן לה הבעל את הכסף בשתיקה, הרי היא מקודשת. ולכן כיון שכהיום נוהגין לקדש תחת החופה, והחתן והכלה כבר מזומנים ויודעין שהם עומדים לעשות קידושין, הרי אין לך עסוקין באותו ענין גדול מזה, וכמש״כ בשו״ת כתב סופר אבה״ע (סי׳ ל״ח), וכן משמע בשו״ת רעק״א (תניינא ס״ט), והערוך השולחן (ריש סי׳ כ״ז). וכיון שכן הרי אפילו בלאו אמירתו כלל היא מקודשת, וכן ראיתי כתוב בשם הגאון רי״ש אלישיב זצ״ל, דמהאי טעמא בנידן דידן שהקדים נתינה לאמירה, מדינא אין צריך לחזור לקדש.

ויש לציין עוד לדברי הרשב״א בתשובה (אלף קפ״ט מובא בב״י סי׳ מ״ה) במעשה שנתן משודך למשודכת שלו טבעת ו׳הדבר מפורסם ביניהם שכל נתינת טבעת ממשודך למשודכת אינם אלא קידושין׳ מקודשת, וה״נ בזמנינו שהחתן נותן טבעת שמיוחד לקידושין הדבר מוכח בלי אמירתו שהוא נותן לשם קידושין כדין עוסקין באותו ענין.

וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל (גליון רכ״ה) במאמרו של הרב משה דז׳יאלובסקי שליט״א [מסדר חופות ותיק] שראה הנהגתו של הגאון ר׳ שלמה זלמן אוירבאך זצ״ל שהיה מחזיק יד החתן עד גמר אמירתו כדי שלא יתן קודם שיגמור.

והנה אף שלכתחילה ודאי שיש לנהוג לסיים האמירה קודם אבל בדיעבד נראה שאפשר לסמוך על כל הני סברות שכתבנו: א. מהני תוך כדי דיבור. ב. מדלא מיחתה הכלה. ג. חשיב כעסוקין באותו ענין, וכמו שנתבאר.

נתן את הטבעת קודם שאמר תיבת ׳לי׳

עוד יש לדון בשאלה כעין הנ״ל, דהנה קיי״ל שהאומר ׳הרי את מקודשת׳ ולא אמר ׳לי׳, הוי ידים שאינם מוכיחות, וחיישינן דלא הוי ידים, ויש בזה כמה ספיקות, א. אם יש ׳יד בקידושין׳ דהיינו אם מהני לשון שהוא רק התחלת הלשון כמו בנדרים, ב. אפילו אם מהני, יש להסתפק אם בעי שיהא ׳מוכיחות׳, דהיינו ׳יד׳ שאינו סובל פירוש אחר. וא״כ הכא נמי אם לא אמר תיבת ׳לי׳ עד לאחר שנתן הטבעת, תלוי בשאלה הנ״ל אם מהני דיבורו אחר שגמר נתינתו.

מיהו כתב הב״ש (סי׳ כ״ז ס״ק י״ד), שלפי המהר״י בן לב אם היו שידוכין ביניהם הוי קידושין גם כשלא אמר ׳לי׳, משום דהוי כידים מוכיחות, אלא שהוסיף שבחידושי מהרי״ט חולק עליו. אולם י״ל דהכא בנידון

דידן גם המהרי"ט יודה, דכיון שהם עומדין תחת החופה עדיף, וכמו שכתבנו לעיל לענין עסוקין באותו ענין, ולכן מהני לכו"ע, וכעין מש"כ הט"ז (סי' כ"ז סוף ס"ק א') דמהני עמידת תחת החופה לפרש לשונם לקידושין, מיהו אי חיישינן למימר דאין יד לקידושין כלל, ואפי' הוי ידים מוכיחות, לא מהני הני הוכחות.

נתן את הטבעת קודם שאמר 'כדת משה וישראל'

והנה לשון הקידושין הנהוג הוא 'הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל', והטעם שמוסיפים לומר 'כדת משה וישראל', כתבו התוס' בכתובות (דף ג. ד"ה אדעתא) משום שכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ויש בזה כמה נפק"מ להלכה, וכדמבואר בכמה מקומות, כגון בנאנס בקיום התנאי בגט (כתובות דף ג.), או תלה את האשה שתסכים להתקדש עד שאמרה רוצה אני (ב"ב מח:).

מיהו אמירת לשון זו הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אינו מעכב את הקידושין, וכמש"כ הרמ"א (ריש סי' כ"ז), ולכן לפי זה אפילו אם נתן את הטבעת ליד הכלה קודם שגמר לומר 'על דת משה וישראל', א"צ לחזור ולקדשה.

מיהו עדיין יש לעיין, אם מחשיבים את אמירתו 'כדת משה וישראל' לאמירה או לא, כיון שכבר סיים את הקידושין בנתינת הטבעת קודם שאמרו, והשאלה היא אם באמת חשיב מקדש על דעת רבנן או לא. ולכאורה מסתימת דברי התוס' משמע, דתיקנו לומר לשון זה משום דסתמא מקדש על דעת רבנן, ואף בלא האמירה ג"כ מקדש על דעת רבנן.

ומצאתי דבר חדש בספר עצי ארזים (על אבה"ע ריש סי' כ"ז) שכתב בשם הראב"ן, דדוקא אם אמר 'כדת משה וישראל' חשיב מקדש על דעת רבנן, מיהו לא אשכחן שיחלקו הפוסקים בין אמר ללא אמר.

אמנם לכו"ע נראה, שמה שאנו נוהגין לומר כדת משה וישראל, היינו כדי להתנות ולא לסמוך על הסתמא. ולפי זה יש לדון אם מהני תנאי אחר כדי דיבור, ולכאורה תלוי בדברי הט"ז והמקנה והאחרונים שכתבנו לעיל.

מיהו כתב האב"נ (אבה"ע קי"ט אות כ"ג), דלפי מש"כ הבית יוסף (הובא לעיל) דדברים אחדים עדיף אפי' מתוך כדי דיבור, כל שלא הפסיק דיבורו עדיין יכול להתנות. וכתב עוד, דכיון שממשיך לדבר לאחר נתינת הטבעת, הקידושין אינו חל עד שיסיים דיבורו.

[ולפי זה יש לנו עצה לחופת נדה, שיתן לה הטבעת, ולא יסיים לומר את התיבות כדת משה ישראל עד שיסלק ידו ולא יהא חשש נגיעה באשתו נדה, והיינו לפי מה שכתב הבאר היטב (סוף סי' ס"א) שעד חלות הקידושין ליכא איסור נגיעה באשה נדה, ולפי הבאה"ט הרי צריך לצמצם לסלק ידו תיכף ואם לא יסיים אמירתו עד שיסלק ידו נמצא גם בסילוק ידו עדיין אינה אשתו כיון שלא חל הקידושין].

לסיכום: בדיעבד אם נתן את הטבעת לפני האמירה ואמר הרי את מקודשת בתוך כדי דיבור, ולא שמו לב לזה בשעת מעשה, אפשר לסמוך דמהני הקידושין.

★ ★ ★

הרב משה חיים ב"ר פישל שמעיה

חשבון תחום שבת מטבריה למרכז הרפואי פוריה

פתח דבר[א]

חז"ל[ב] תיקנו שלא לצאת ממקום שקנה בו שביתה בערב שבת עם חשיכה, יותר מאלפיים אמה לכל רוח. והסמיכו דבריהם על הפסוק[ג] "שבו איש תחתיו - אלו ארבע אמות, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי - אלו אלפיים אמה"[ד]. במאמר זה נבוא לדין, לברר היכן כלה תחום שבת למי שקנה שביתתו בעיה"ק טבריה, והאם ובאיזה אופן יהיה בידו להרחיק עד 'המרכז הרפואי פוריה' בשבת. וכן להיפך אם קנה שביתתו במתחם 'המרכז הרפואי פוריה', האם ובאיזה אופן יוכל לילך לטבריה. **אמנם זאת** יש לידע ולהודיע בשער בת רבים, כי אף במקום שיכול לילך, כגון שהוא עדיין תוך אלפיים אמה, מ"מ בשבת **אסור** לטלטל ולשאת עימו כלום, שלא הרי עירוב תחומין כהרי עירוב רשויות. בעירובי רשויות מצטרפים הבתים והחצרות כולם להיות רשות אחת ותו אין כאן הוצאה מרשות לרשות, ואילו **עירוב תחומין** מאריך או מרחיק מידת האלפיים אמה כדי שיוכל לילך שם אך עדיין אסור הוא בטלטול. ולכן נקוט האי כללא בידך - אף במקום שמותר לילך אסור לטלטל, לבד אם הוא עדיין תוך תחום **העירוב רשויות**. וזהו בשבת אבל ביו"ט מותר הטלטול ולכן כל מקום שמותר לילך שם מותר גם לטלטל עימו כליו.[ה]

ודע[ו] כי יש לדון בעניין זה בכמה אופני היתר, ואציע לנוכח יושבי על מדין ממה שעלה בידי, ואולי יסכימו עימי, באם בדבר זה ואם בציורופים נוספים.

ומפאת שרוב תופשי בית המדרש אין עסקם בסוגיות אלו, הבאנו גם עיקרי ויסודי דיני תחומין ועירובי תחומין למען יראו ויביטו נכוחה בדין זה.

תורף הדברים

הנה[ז], הבא למדוד מקצהו הדרומי של העיר טבריה, ועד תחילת מתחם 'בית החולים פוריה' שבדרומה של טבריה, ימצא כי יש ביניהם כשלושה קילומטרים. מרחק זה הוא הרבה

א יישר כח להרה"ג ר' משה ברלין שליט"א מרא דהאי שמעתתא, שליבן עימי תורף הדברים ושיבחם, והסכים לסמוך על היתר זה האמור כאן. וכן להרה"ג ר' ישראל דייטל שליט"א דומ"ץ בבני ברק, והרה"ג ר' יהודה וייס שליט"א מארגון 'ערבתם', שאף עימם ליבנתי העניין ועברו על חלק מהדברים בכתובים אלו, האירו והעירו למען יהיו הדברים נאים ומתוקנים.

ב נחלקו ר"ע וחכמים (שבת סט. וסוטה כז:) אי תחומין דאורייתא או דרבנן, והלכה כחכמים דתחומין דרבנן נינהו (שו"ע או"ח סי' ת"ד ובמשנ"ב שם סק"ז), אך ביוצא יותר מי"ב מיל מבואר בירושלמי (עירובין ג' ד') דהוי דאורייתא, ונחלקו הראשונים אם בזה אף חכמים מודו דהוי דאורייתא, או שפליג הבבלי עם הירושלמי ודעת הבבלי דלעולם תחומין דרבנן, ומדברי המחבר (שו"ע או"ח ת"ד ס"א) נראה שחשש להחמיר, ומשנ"ב הביא מקילים.

ג שמות טז כט.

ד עירובין נא.

ה כליו דווקא ולא של אחרים, לפי שכליו וחפציו של אדם קונים שביתה כבעליהם.

ו כל האמור בזה המאמר הוא לפי דעת מנהגנו לפסוק על פי שיטת הרמ"א, ומתוך הדברים אתה למד מה שהבאתי ממקורות הדברים.

ז להבנת העניין הבאנו 'מפת ההתמצאות', המסבירה את מיקום המרכז הרפואי ביחס לטבריה, וטוב להתבונן בה תחילה וכך יהיה הדבר מובן דבר דבור על אופניו.

יותר מתחום שבת, וע"כ באנו לדין זה לעיין בו. וטרם נרד לעומקן של דברים, נבוא במילין קצרין בעניין ההיתר, האיך ועל מה נבנה, למען יהא כעין מפתח להבנת הדברים ולאחר מכן יתבאר כל חלק וחלק בהרחבה ובהסברה.

ראשית יש להציב את גבול העיר, שמשם נתחיל למדוד התחום מסוף צורת הפתח[ח] של העירוב העירוני[ט]. ולמען נוכל למדדו ולהציג גבולו, ירדנו אחריו[י] ושרטטנו מפה מדוייקת עם גבול העירוב[יא]. לאחר קביעת גבול העיר אמרנו אולי יש לדון בו דין עיר העשויה כקשת[יב] - כאשר תחילת הקשת היא בקצה שכונת המושבה (המשך רחוב בית הלל) מדרום לשיכון ד', קימורו הוא באזור שיכון א', וסופו הוא קצת אחר קבר רבי מאיר בעל הנס. ודין 'עיר העשויה כקשת' שנותנין 'יתר'[יג] לקשת ולקבוע גבול העיר לפי ה"יתר'.

אלא שאין נותנין 'יתר' רק אם אורך ה"יתר' הוא פחות מארבעת אלפים אמה, או שכל ארכו הוא בתוך אלפיים לעיר, ואילו בנידו"ד ארכו הוא יותר מכך וחלקו הגדול הוא רחוק מאלפיים לעיר. עם זאת קיי"ל להלכה וכפי שיבואר לקמן שאפשר ליתן לעיר 'יתר המתקצר' דהיינו 'יתר' פנימי יותר במקום שהוא מתקצר והוא כבר פחות מארבעת אלפים אמה או תוך אלפיים לעיר. ולכן גם כאן אמרנו ליתן לעיר 'יתר המתקצר', מה שמגדיל את גבול העיר עצמה במידה ניכרת, ומעתה יש מגבול ריבוע העיר עד מתחם המרכז הרפואי פחות משני תחומי שבת, ולפי"ז נוכל לילך למרכז הרפואי בשבת ע"י עירוב תחומין על אם הדרך.

ולפי דברים אלו אין להתיר הליכה כי אם דרך השביל היוצא מרחוב בית הלל לכיון דרום עד למחצבה, ומשם לכביש הראשי עד לכניסה הראשית של ביה"ח. זאת מאחר וכל הדרכים האחרות אינן נכנסות לתחום ששבת בו ע"י העירוב תחומין.

ויש לציין כי כל האמור הוא רק באם שהה בערי"ש בין השמשות בעיר טבריה ולא במרכז הרפואי, וגם לן בטבריה בלילה, שע"י כך כל עירו לו כד"א, ויבואר דברים אלו על מקומם[יד].

אמנם[טו] כפי שכבר ציינתי בראשית הדברים אומר שוב, שהדברים האמורים הם בגדר הצעה לפני הרבנים הפוסקים ואין הם הלכה למעשה עד שיסכימו הרבנים על דברים אלו.

ומעתה נבוא לבאר הדברים ביסודם

הנה על ששה דברים ההיתר[טז] עומד: א. מדידת תחום העיר מסוף צורת הפתח (גבול העירוב חצירות). ב. בירור גבול העירוב. ג. קביעת יתר שהוא תוך אלפיים לעיר. ד. אופן

ח צורת הפתח הם חוטי העירוב שיחדיו מרכיבים צורות פתחים רבות, שדין פתח הוא 'קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהם'.

ט עירוב מהודר שנבנה ע"י הרה"ג ר' משה ברלין שליט"א ומתוחזק בהשגחתו.

י יישר כח להרב ר' מאיר דווידוביץ - האחראי על העירוב מטעמו של הרב הנ"ל, ולידידי הרה"ח ר' יוחנן זאלץ שסייעוני רבות בבירור גבול העירוב במדויק.

יא קו מספר 1 (שחור רציף) במפה..

יב או כפיגם היוצא כפי שיבואר להלן שרוב הראשונים מסכימים שדין אחד להם.

יג יתר הינו קו ישר הנמתח בין קצוות הקשת, והוא מלשון 'מיתר', או מלשון 'יותר'.

יד לקמן בדין לן בעירו.

טו והנה עתה בקרוב ממש יתפרסם ע"י הרבנים בעז"ה הוראות ברורות בענין זה, והרוצה יצור קשר כמופיע בהערה סט.

טז ע"י עירוב תחומין, כמצוין לעיל, ויבואר להלן בארוכה.

המדידה לידע אם הוא תוך אלפיים לעיר. ה. קביעת כיון ה'יתר'. ו. קביעת כיון ריבוע העיר בריבוע עולם. ז. דין לן בעירו שהיא לו כד' אמות אף שקנה שביתה בתחומו.

א. מדידת תחום העיר מסוף העירוב וצורת הפתח

ביאור דין מקום שביתה ותחום שבת בקצרה.

מקום שביתה

ראש וראשון לכל הלכות אלו הוא 'מקום שביתה', שהוא המקום בו היה[יז] בערב שבת עם חשיכה - משקיעה עד צאת הכוכבים, שבמקום זה קנה שביתתו. וקבעו חז"ל שאם הוא בשדה וכדו', קנה שביתתו בכל ד' אמות שסביבותיו[יח], לפי שד' אמות הן מקומו של אדם. ואם הוא בבית או במקום שהוקף מחיצות לדירה נחשב כל הבית או החצר 'מקום שביתתו'. ואם קנה שביתה בטיבורה של עיר[יט], אפילו גדולה כנינווה, הרי כל העיר נחשבת ל'מקום שביתתו' לפי שכל מקום שקנה שם שביתה נחשב כד' אמות[כ].

תחום אלפיים

ממקום שביתתו ואילך יכול להרחיק אלפיים אמה לכל רוח,[כא] והם בשיעור הגר"ח נאה 960 מטרים[כב]. יוצא אפוא שהמרחק שניתן ללכת בשבת מקצה תחומו לקצהו השני, הוא ארבעת אלפים אמה (1920 מטרים), בנוסף לשיעור מקום השביתה שהוא לכל הפחות ד' אמות, או יותר בשובת ברשות או בעיר.

ומעתה יש לבאר היכן הוא גבולה של עיר שיש לה היקף צורת הפתח הרחוקה מבתי העיר.

שאלה זו תחילת דינה בברייתא בגמ' (עירובין כו.) "עיר חדשה מודדין לה מישיבתה וישנה מחומתה. איזו היא חדשה ואיזו היא ישנה, חדשה שהוקפה ולבסוף ישבה, ישנה ישבה ולבסוף הוקפה", וביאר רש"י (שם ד"ה עיר) דחדשה וישנה דקאמר הוא על הבתים ביחס לחומה. והוא שאם ישבה ולבסוף הוקפה מודדין לה מחומתה ואם הוקפה ולבסוף ישבה מודדין לה מן הבתים.

וטעם הדבר כתב המאירי (ביה"ב שם ד"ה זה) "אבל לענין שבת דיורין בעינן, ובישב ולבסוף הוקף נראה יותר שהחומה נעשית לצורך הדיורין ונקרא היקף לדירה".

יז או שקנה שביתה שם באופן אחר, כפי שיבואר להלן.

יח עירובין מא: ושו"ע או"ח שצו א.

יט היינו כל שהוא תוך גבול העיר.

כ ברייתא בגמ' שם סא: שו"ע שם סעיף ב'.

כא וזו אציב בראשונה, שבגמ' נתבאר בארוכה היאך היו מודדין בזמניהם עם חבלים, ונאמרו בזה דינים הרבה כדי לדייק המדידה, שיחזיק החבל כנגד ליבו ושלא ימדדו בחבל הארוך יותר מחמישים אמה ועוד כהנה. ובזמנינו שמודדין ע"י מפות היה המנהג מעולם להוסיף 6% על המדידה מפאת סטיות אפשריות ומפאת תוואי הגובה שאין מקדרין רק בשיפוע חד. והן אמת כי בעבר היה מקום לחשוש מטעמים אלו, אבל בזמנינו שהאיר הקב"ה על עולמו בחכמה, ונתן בידי האדם מה שלא היה בידו בדורות הקודמים הרי שניתן למדוד את התחומין באמצעות תוכנות מחשב מדויקות במיוחד בגובה פני הקרקע על תוואי השטח. ושלחתי לשאול את פי הפוסק הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א, והשיב שאפשר לסמוך על המדידות האלו בשופי ואין לחשוש להוסיף עליהם כלל. וטעמו בידו, מפני שיש להניח כי מדידות אלו וודאי טובים הם ממדידות שהובאו בגמ' בחבלים וכו', והדעת נותנת כן, אלא שיש לו לאדם להיות בקי בהם ולהשתמש בהם כראוי למען לא יטעה הוא.

כב ולדעת חזו"א 1140 מטרים.

והביא הב"י ברייתא זו ופסקה בשו"ע (שצ"ח י"א): "עיר שהוקפה ולבסוף ישבה מודדין לה ממקום ישיבתה, ישבה ולבסוף הוקפה מודדין לה מחומתה", וכן פסק הרמב"ם (שבת כ"ח ה).

אלא שדברים אלו אמורים בחומה ממש המגינה על העיר ואילו היקף צורת הפתח דידן אינה מגינה על העיר ויש לדון אם היא חלק מן העיר בעניין זה. והנה כתב המג"א בסימן ת"א (ס"ק א): " ויושבי פרזים שתקנו המבואות כדינן בצורת הפתח חשיבי מוקף לדירה שהרי בונין בתים בתחילה ואח"כ עושין צורת הפתח".

והביאו דבריו בפוסקים, המהרש"ם בספרו דעת תורה וז"ל: ישבה ואח"כ הוקפה וכו'. עמג"א סי' ת"א סק"א דה"ה אם עשו היקף צורת הפתח סביב המבואות, [דזל"ש: ויושבי פרזים שתיקנו המבואות כדינן בצורת הפתח, חשיבי מוקף לדירה, שהרי בונין בתים בתחילה ואח"כ עושין צורת הפתח כמ"ש סי' שנ"ח ס"ב עכ"ד]. וכן בכף החיים שצ"ח ס"ק ע"ד: ואפילו תקנו המבואות בצורת הפתח חשיבי מוקף לדירה. מג"א סימן ת"א ועי"ש.

וכן פסק הגרשז"א במנחת שלמה (ח"ב נ"ז): "ומבואר בשו"ע או"ח בסוף סי' שצ"ח[כג] לענין תחומין בשבת דכל שישבה ואח"כ הוקפה מודדין מן החומה, ועיין במג"א סי' ת"א דהיקף צורת הפתח ג"כ חשיב לענין זה כישב ולבסוף הוקף. ומעתה כמו שלעניין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מהיקף הצורת הפתח ה"נ לענין מגילה, שהרי ביה"ח הדסה חשיב ודאי מעניני העיר וכמו"ש המשנ"ב בשעה"צ דבעינן "שהוא משתתף עמו בענייניו", שהרי הוא דבר חיוני בשביל אנשי העיר, ואלפי אנשים נוסעים יום יום מהכא להתם ומהתם להכא, ולכן לא ידעתי מה שכולם טוענים דצורת הפתח לא מהני אלא לעשותו רשות הרבים[כד] אבל לא לעיר אחת, וכמדומני דבתחומין מוכח שזה כעיר אחת וחשיב כד' אמות".

ובאמת שי"ל דאף הב"י כיון לזה, שכתב בשם שבלי הלקט גבי 'יושבי צריפין' שאם הוקפו מחיצות כשרים מודדין מן המחיצות, וז"ל: ודווקא שאין היקף מחיצות סביב למחנה אבל אם הוקף המחנה במחיצות גבוהות עשרה או בחריץ, כל המחנה חשוב כארבע אמות ויש להם אלפים אמה מחוץ למחיצות, ואפילו מחיצה קלה של שתי או של ערב חשובה מחיצה, אך שלא יהא בין קנה לחבירו או בין חבל לחבירו ג' טפחים, ולא תהא שם פרצה יותר על י' אמות, ולא יהא פרוץ מרובה על העומד עכ"ל.

אלא שיש הרוצים לערער בדבר על פי דברי החזו"א (ק"י ס"ק כ' ד"ה ואמנם) שכתב על זה "וקרוב הדבר לומר דדווקא חומה המגינה על העיר, ולפיכך תוך החומה מקרי עיקר העיר אבל מחיצה במסיפס בעלמא לא..." שיש להוכיח מדבריו שמחיצה קלה שאינה מגנת על העיר אינו מועילה לה וכל שכן צורת הפתח שהיא פרוצה.

אבל האמת שכבר דנו וטרו רבות בדבריו אלו, ויש לומר דשאני נידו"ד דהיקף צורת הפתח, כיון שלפי האמת היא וודאי משמשת לעיר ומועילה לה על ידי היתר טלטול, וכפי שכבר הזכרנו מדברי המג"א, אם כן לא גרע מחומת העיר שמשמשת לעיר. ולפי"ז אפי' אם אינו סומך עליה לטלטל, מ"מ שפי"ד לסמוך עליה לעניין מדידת התחום, וכן נדפס בשמו של הגר"ש אוירבך בתחילת הספר 'קריית אריאל'.

אבל עיקר מה שיש להשיב הוא דהיקף צורת הפתח עדיפא הרבה, דמחיצה כדין היא ונעשית רשות אחת, ואין צריכים לעשותה חלק מהעיר, כיון דכולה רשות אחת היא, וזה וודאי מועיל לה שעי"ז תחשב כל העיר כולה כד' אמות, וכמו שנתבאר בשעה"צ (שצ"ח ס"ק

כג דבריו הם בתשובה על קביעות יום הפורים במרכז הרפואי הדסה עין כרם בירושלים.
כד לכאורה כוונתו שיוכלו לטלטל ברה"ר.

כז) שמקום המגודר במחיצות אפילו אין עליו שם עיר הרי כולו כד׳ אמות. וכן נדפס בביאורים ומוספים במשנ״ב מהדורת ׳דרשו׳ משמו של הגר״נ קופשיץ והגר״ח קנייבסקי.

מדידה מהיקף צורת הפתח למי שאינו סומך עליו לטלטול

אכתי יש לדון אם מי שמחמיר שלא לטלטל על סמך ההיקף, אם מפני שחושש לפרצות ואם מפני חשש רה״ר ועוד, אם אף הוא יכול למדוד מסוף ההיקף. והנה מצינו דברים ברורים לומר שאין דיני תחומין תלויין בדיני רה״י והיקף, שכתב הבה״ל[כה] לעניין מי שהוציאוהו חוץ לתחום והגיע למקום שרה״ר דאורייתא עוברת בו שדעת המג״א שמהלך כל מקום זה, ואף שהיא אסורה בטלטול כיון ״דהיתר הילוך אין תלוי בטלטול״. ואף כי אמנם יש המערערים בדבר מ״מ הרי הוא ספק ספיקא, א׳ מצד אלו הסומכים לטלטל ב. מצד טענה הנ״ל דהכא קיל. ומה גם דאם אין סומכין בהוצאה דאורייתא, אפשר שיש להקל בתחומין דרבנן.[כו]

ואף מצד מה שחוששין לפרצות אינו בדין גבי תחומין כפי שכתב שם עוד הגרש״ז ׳ומה שהם טוענים וכי אם יקרע העירוב ישתנה הדין, חוץ ממה דלאו טענה היא כלל, נראה דיתכן דכיון שבדרך כלל הקיפו את המקום בצוה״פ מפני שבני העיר רגילים לילך שם גם בשבתות ויו״ט לכן אף אם אירע שנקרע ממש העירוב מ״מ אם עומדים לתקנו יתכן שלענין נד״ד שפיר חשיב כעיר אחת גם בשעה שהעירוב קרוע, ואף אם אין סומכין ומחמירים לא לסמוך על צוה״פ, היינו דמדרבנן צריכים להחמיר אבל מדאורייתא שפיר מהני לעשותו כרה״י וממילא חשיב כעיר אחת לענין מגילה.״ ואף שדברים אלו כלפי מגילה אמורים הם, מ״מ יש לדמות תחומין למגילה כפי שנראה מראש דבריו, וכפי שדימה בזה בנו הגר״ש אוירבך.[כז]

מצינו אם כן הכרעת הפוסקים שאפשר למדוד התחום מקצה היקף צורת הפתח, ומעתה באנו אחריו לקבוע גבול העירוב.

ב. גבול העירוב[כח].

העירוב העירוני מתאפיין בחלקו הגדול בהיצמדות לתוואי קיים של גדר או מבנה, כך הוא ההיקף בכל הגבול המזרחי על שפת הים, וחלקים נוספים בצפון ובמערב. החלק הנוגע לניד״ד הוא החלק הדרומי, המתחיל ממעלה העיר במערב עם הקיר תמך של שכונת המושבה, שמשמשת כמחיצת העירוב, זאת עד לפינה הדרומית של הקיר, שם מתחיל רצף של עמודים וחוטים המרכיבים יחדיו צורות פתחים. במקביל לכביש המגיע עד רחוב בית הלל, ובקרבת מעון נווה כנרת נכנסים העמודים ליער שוויץ, שם התוואי פונה קצת מזרחית, ויורד בשיפוע ההר עד סמוך לקבר רבי עקיבא ברחוב דרך הגבורה, שם ממשיך קטע עם גדר הרחוב. לאחר מכן חוזר התוואי ליער שוויץ בצורת הפתח עד קרוב לשכונת אחווה, שם מתפצל ההיקף לשניים, קו אחד נצמד לבית הקברות, והקו השני ממשיך דרומה לכיוון ה׳מכון השאיבה׳ ולאחר מכן לכיוון פארק ברקו ובהמשך מגיע עד לאחר קבר רבי מאיר בעל הנס.

מהתבוננות בתוואי נמצא כי העירוב מוסיף על העיר במידה ניכרת, אך עדיין אין מועיל לקרב את העיר לבית החולים כיון שהשביל דרכו יוצאים למרכז הרפואי יוצא מרחוב בית הלל לכיוון דרום, שהוא כמעט הנקודה הכי דרומית של העירוב, ולכן אין בזה הרווחה, אולם להלן נראה כי במדידת המרחק מהעיר אל ה״יתר׳ הרחבה זו מועילה הרבה, וכפי שנראה להלן.

כה סימן ת״ה ד״ה מוקפת חומה לדירה.

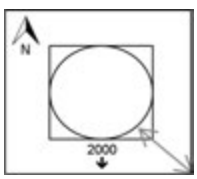
כו עכ״פ בפחות מי״ב מיל.

כז הובאו לעיל, נדפסו בתחילת הספר ׳קריית אריאל׳.

כח קו מספר 1 (שחור רציף) במפה.

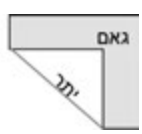
ג. ריבוע העיר

אמרי' בגמ'[כט] דילפינן גזירה שווה ממגרשי הלווים, שם היה המגרש בריבוע סביב העיר, והכא נמי בדין זה לעולם מקום השביתה הוא בריבוע,[ל] ואם קנה שביתה בשדה, מרבעין סביבותיו 'טבלא' של ד' על ד' אמות, ונמצא הולך אלכסונו ג"כ. וכן אם קנה ברשות או בעיר מרבעין העיר כגון אם היה בית אחד בולט מוציאין את כל העיר בצלע זו כדי שיהיה הצלע ישר או אם הייתה עגולה נותנין לה ריבוע סביב והיוצא באלכסון הרי נשתכר הקרנות הרבה ואינו מתחיל למדוד התחום רק מקרן זווית של הריבוע (תרשים 1).



ולא זו בלבד, אלא אף התחום לעולם רבוע הוא, שמודדין אלפיים לכל רוח, ואח"כ עושין 'טבלא מרובעת' סביבותיו. ולכן אם ייצא מזווית מקום שביתתו ירוויח אף בזה שיעור האלכסון, ויוכל להרחיק מהעיר כשיעור 2800 אמה (1344 מטרים), וכן נפסק להלכה בשו"ע[לא].

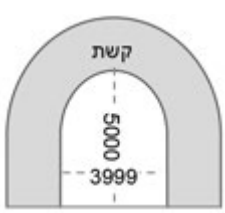
ובגמ'[לב] נתבאר בארוכה דין עיר העשויה כצורת קשת או כמין גאם[לג] (תרשימים 2 ו3) היאך מרבעין אותה, שנותנין לה 'יתר' ורואין כאילו כל החלל מלא בתים ולכן מותר ללכת מקצה האחד למשנהו דרך חלל שביניהם, וברצותנו לדון על העיר טבריה כעשויה כקשת, נבאר תחילה דיני 'עיר העשויה כקשת'[לד].



דיני הקשת

אמרי' בגמ' (שם ובהמשך בע"ב) אמר רב הונא עיר העשויה כקשת אם יש בין שני ראשיה פחות מארבעת אלפים אמה מודדין לה מן היתר, ואם לאו מודדין לה מן הקשת, (...) וכמה הוי בין יתר לקשת, רבה בר רב הונא אמר אלפים אמה, רבא בריה דרבה בר רב הונא אמר אפילו יתר מאלפים אמה, אמר אביי כוותיה דרבא בריה דרבה בר רב הונא מסתברא דאי בעי, הדר אתי דרך בתים.

הרי לפנינו בגמ' שני נידונים, הא' - מהו המרחק המרבי בין ראשי הקשת, ונידון זה הוכרע שהוא עד ארבעת אלפים אמה. והשני - מהו המרחק המירבי בין הקשת ליתר, ובזה נחלקו האמוראים.



ותורף דבריהם הוא כך, שאם יש בין רגלי הקשת פחות מד' אלפים, וגם בין ה'יתר' לקשת פחות מאלפיים נותנין לה 'יתר' ובהא לא פליגי, כי פליגי, ביש בין ה'יתר' לקשת יותר מאלפיים (תרשים 4), דעת רבה בר רב הונא שגם אם יש פחות מד' אלפים בין שני ראשיה אין נותנין לה 'יתר', ואילו רבא בריה סבר ליתן לה יתר בכל אופן

כט עירובין נא.

ל לאו דווקא ריבוע בעל ארבע צלעות שוות, אלא כל צורה מרובעת בעלת ארבע זוויות שוות- צורת מלבן, שו"ע שצ"ח א.

לא שצ"ח ושצ"ט י'.

לב עירובין נה.

לג צורת אות יוונית הדומה לצורת ר.

לד ודומה לזה דין פיגם היוצא מהעיר ויבואר לקמן.

שיש פחות מארבעת אלפים בין שני הראשים. ומסיק שם בגמ׳ ׳אמר אביי כוותיה דרבא בריה דרבה בר רב הונא מסתברא, דאי בעי הדר אתי דרך בתים׳. דהיינו שאפילו אם יש בין הקשת ל׳יתר׳ יותר מאלפיים אמה, אם יש בין ראשי הקשת פחות מד׳ אלפים מותר לילך מצד לצד דרך ה״יתר׳, ואף מודדין תחום העיר לדרים בגג הקשת מקו ה״יתר׳, כיון דרואין את כל ה״יתר׳ כאילו מלא בתים.

וטעם הדבר קאמר אביי, כיון ׳דאי בעי, הדר אתי דרך בתים׳. וביאור דבריו כתב רש״י (ד״ה דאי בעי) ׳דאי בעי הדר אתי - למקום היתר דרך הבתים, סביב הקשת יכול להלך עד שמגיע לאחד מן הראשין, ומשם יכול להלך לראשו האחר שהרי תחומיהן נבלעין זה בזה וכיון דבהיתר יכול להלך למקום ה״יתר׳ תו לא אסר ליה אורך החלק לשוויה כשתי עיירות ורואין אותה כאילו היא מלאה בתים וחצירות׳.

וכתבו התוס׳ (ד״ה פחות) לבאר שדעת רבה אביו היה שצריך שיהיה ה״יתר׳ מובלע מכל צד, דהיינו שמכל צד יהיה פחות מאלפיים, בין מגג הקשת ובין מראשי הקשת, ואילו רבא בריה דרבה בר רב הונא סבר דסגי שהוא מובלע מצד אחד, ולכן אף אם יש יותר מאלפיים מגג הקשת, אם אין ד׳ אלפים מצד לצד, שפיר הוי מובלע ומודדין לה מן ה״יתר׳, וכאילו כולה מליאה בתים.

ילפי׳ מהכא יסוד דין הוספת ״יתר׳ שהוא בנוי על ״תחומין מובלעין״, שכל עוד שהתחום מובלע בצד מן הצדדין נותנין לה ״יתר׳.

הכרעת הפוסקים

הטור (שצ״ח) פסק הלכה להקל כרבא בריה דרבה בר רב הונא, וכדאביי דאמר כוותיה דרבה בר רב הונא מסתברא. ומקור דבריו בדברי הרא״ש (פ״ה סי׳ ב׳) שהביא דבריהם ודברי אביי. וכדברי הטור נקט הרמ״א להלכה להדיא (שצ״ח ס״ד) וכן פסקו הלבוש והב״ח, וכן פסק השו״ע הרב (ס״ד).

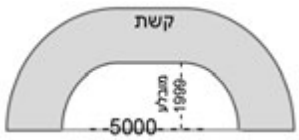
אבל דעת מרן הבית יוסף לא נתברר לנו להדיא, ומ״מ נראה שדעתו להקל. שכתב (שצ״ח ד״ה ואיתא): ׳וכיון דאמר אביי דמסתבר כוותיה משמע דהלכתא כוותיה׳. אבל בהמשך דבריו (ד״ה אבל הרי״ף) כתב להיפך ד׳מדהשמיטו הרי״ף והרמב״ם (שבת כ״ח ח׳) מחלוקת זו, משמע דס״ל דעיקר כ(רבה בר) רב הונא דלעולם בעינן שיהיה פחות מד׳ אלפים בין שני רגלי הקשת ופחות מאלפיים מגג הקשת ל׳יתר׳ ׳. אבל נראה שבבדק הבית (שם) חזר בו שכתב ׳ואפשר דמדסתמו ולא חילקו משמע דאפילו יש בין יתר לקשת יותר מאלפיים אמה נמי וכדמסתבר לאביי׳. וכן היא מסקנתו ב׳כסף משנה׳ (שם) ׳ונראה דמדסתמו ולא חילקו ממילא משמע דאפי׳ יש בין ״יתר׳ לקשת יותר מאלפיים אמה נמי, וכדאמר אביי דמסתברא׳.

אכן בשו״ע הביא לשון הרמב״ם שסתם ולא הכריע בדבר, אבל יש לבארו כנ״ל. וכן כתב בכף החיים דכוונתו להקל אפי׳ יותר מאלפיים מגג הקשת ש״אם יש בין שני ראשיה פחות מד׳ אלפים אמה מודדין לה מן ה״יתר״. וזאת על פי דבריו שבבדק הבית ובכסף משנה[לה].

עד כאן נתבאר דין עיר העשויה כקשת שאורך ה״יתר׳ הוא פחות מד׳ אלפים ורחוק מן הקשת יותר מאלפיים, ומסקנת הדברים שנקטו הפוסקים שהעיקר להקל, ליתן לעיר זו ״יתר׳ לדונה כאילו היא מליאה בתים.

לה ודע כי אף על ההו״א שהובא בב״י מהשמטת הרי״ף והרמב״ם יש חולקים, ועי׳ בספר נהר שלום (שצ״ח א) שהאריך בזה ודחה דברי הב״י וכתב דאף הרי״ף והרמב״ם סבירא להו כמסקנת אביי, להקל אף ברחוק ה״יתר׳ מן הקשת יותר מאלפיים, אם אין בין רגלי הקשת יותר מאלפיים, והא נמי חזיא לאיצטרופי.

יותר מד"א ותוך אלפיים לקשת



עתה נבוא לדין ההפכי - 'יתר' שהוא תוך אלפיים לקשת אך הוא יותר מאלפיים מצד לצד (תרשים 5).

הנה כבר ביארנו לעיל שמדברי רש"י ותוס' נראה שהיסוד הטמון בנתינת ה'יתר' הוא אם התחום מובלע, ולדידן שנקטינן כדברי רבא בריה אף אם מובלע רק מצד אחד נותנין 'יתר'.

ולכן כתבו התוספות (עירובין נ"ה. ד"ה פחות) דלמסקנת אביי דנותנין 'יתר' אף ברחוק יותר מאלפיים כיון שהוא מובלע מצד אחד, "נראה דהוא הדין נמי לדידיה אם אין בין יתר לקשת אלא אלפיים דמודדין לו מן היתר אפי' יש יותר מד' אלפים בין שני ראשי הקשת דהא מצי אתי דרך היתר מראש האחד לראש האחר כיון דהיתר מובלע תוך הקשת". וכדברים האלו כתבו הרא"ש (פ"ה ב') והטור (שצ"ח) להקל במובלע מצד אחד אף באופן זה.

והנה בניד"ד, אף אם נאמר דמדהשמיטו הרי"ף והרמב"ם מחלוקת זו משמע דאפי' ביותר מאלפיים בין קשת ל'יתר' יש להקל לדעתם, מ"מ ביותר מד' אלפים בין רגלי הקשת וודאי אין להקל לדעתם אף שפחות מאלפיים בין 'יתר' לקשת, דהא סתמו כרב הונא דאמר "אם יש בין שני ראשיה פחות מד' אלפים אמה מודדין לה מן ה'יתר' ואם לאו מודדין לה מן הקשת" משמע דביותר מד' אלפים בכל אופן אין להקל. וכן כתב להדיא בנהר שלום (סק"א) ובמאמר מרדכי (סק"ב).

ובשו"ע פסק דבעינן פחות מד' אלפים בין רגלי הקשת, ומקורו מהרמב"ם והרי"ף הנ"ל. והגיה עליו הרמ"א שאף אם יש יותר מד' אלפים, אם הוא תוך אלפיים לגג הקשת שפיר דמי, וכדעת התוספות הרא"ש והטור.

ובבה"ל (ד"ה וי"א) הביא דברי הרשב"א והריטב"א דס"ל נמי דבכל אופן שיש יותר מד' אלפים בין רגלי הקשת אין נותנין לה 'יתר'. ולמעשה הכריע לסמוך על המקילים כיון דהלכה כדברי המקל בעירוב.

עיר כקשת גדולה - מה דינה

אמנם יש לבאר דין עיר שה'יתר' שלה אינה מובלע בשום צד מן הצדדין, מהיכן מודדין תחומה.

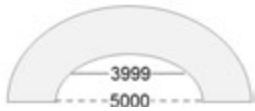
דעת רש"י[לו] וכן הביא ב"י בשם ספר העיתים שאם רחוקים מד' אלפים אין דנין בה כלל דין 'יתר' ומודדין לכל אחד מפתח ביתו, דכיושבי צריפין הם. וז"ל רש"י (שם ד"ה פחות מד"א): ...ואם יותר אין מצרפין אותה להיות אחת ומודדין לה מן הקשת לכל אחד מפתח ביתו וחלל העיר החלק שאין בו בתים מן המידה הוא עכ"ל. הרי דבריו שמודדין לכל אחד מפתח ביתו.

והאמת שתמוה הוא לומר שלא יהיה לעיר זו דין כולה כד' אמות, ושימדדו איש מפתח ביתו אפי' בגג הקשת, ואכן בריטב"א כתב דדברי רש"י אי אפשר לפרשן כמות שהן, וצ"ל שוודאי מודדין לו סוף בתי העיר ולא מפתח ביתו, וכן אם בא מרגל אחת לשניה דרך גג הקשת מודד מרגל שניה ולא מפתח ביתו, ודברי רש"י אמורים ביוצא דרך חלל הקשת שאז מודדין לו מסוף בתי העיר של צד שיצא בה.

ודעה שניה דעת רבותינו בעלי התוספות (שם ע"ב ד"ה ואם לאו) והרא"ש (פ"ה סי' ב') והטור[לז], שאם יש בין רגלי הקשת יותר מד' אלפים, אין מפסידין אותה לגמרי לומר שאין לה

לו ע"פ דברי הב"י שצ"ח ד"ה וכתב הוא שם בשם הרשב"א.

לז וכ"ה ברשב"א, ובריטב"א איתא כן להדיא גבי גאם, וכ"ה דעת רבינו ירוחם ני"ב חי"ז צ"ז ע"ד.

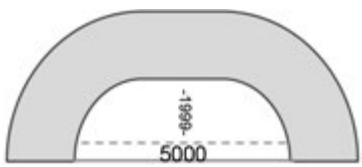


כלל מילוי בתים, אלא נותנים לה 'יתר' מהמקום שנתקצר שם להיות רחוק בין שני הקצוות פחות מד' אלפים אמות (תרשים 6).

ופסק הרמ"א להלכה (שצ"ח ד') כדעת התוס', שעושין לה יתר במקום המתקצר לפחות מד' אלפים ומודדין לה אלפיים מאותו מקום. אמנם מהשמטת המחבר למדנו שאף זו במחלוקת היא ודעתו שאין ליתן לה 'יתר' כלל, ולעולם מודדין ממקום שיצא משם.

הרי לנו כי הדברים במח' בין מרן הב"י לבין הרמ"א, ובני ספרד הנוהגים כדעת הב"י יש להם להחמיר אבל אנו יש לנו להקל ולצאת ביד רמ"א.

ד. יתר מתקצר בתוך אלפיים לקשת



והנה לפי מה שכתבו התוספות ופסק הרמ"א שאם ה'יתר' מובלע מצד אחד סגי, וגם אם בין שני הקצוות יש יותר מד' אלפים אם אין בין 'גג הקשת' ל'יתר' יותר מאלפיים, רואין את כל החלל 'כאילו מליאה בתים' ומודדים מן ה'יתר'. כתב הטור (שם) דאף עושין יתר במקום המתקצר בכגון דא, דהיינו אם בין שני ראשי הקשת יש יותר מד' אלפים ובין ה'יתר' לגג הקשת יש יותר מאלפיים, שבאופן זה א"א ליתן לה כלל יתר רגיל, מ"מ אפשר לעשות לה 'יתר' המתקצר למקום שפחות מאלפיים בין ה'יתר' לגג הקשת ואפילו אם אורך ה'יתר' יהיה יותר מד' אלפים' כיון שהיא תוך אלפיים לגג הקשת והרי מובלע מצד אחד (תרשים 7).

ולהלכה מצינו שכן פסקו המג"א (שם סק"ג) ושו"ע הרב (שם ס"ה) וכן נקט החזו"א להקל (סי' פ' ד"ה נ"ה ע"ב[לח]), אבל דעת הבה"ל (שם ס"ד ד"ה וי"א) להחמיר, ועי' בחזו"א שיישב קושיותיו.

סיכום דיני יתר:

◆ תוך אלפיים ופחות מד"א - לכו"ע משחינן ליה 'יתר'.

◆ פחות מד"א וחוץ לאלפיים - מח' אמוראים, ופסקו הטור הרא"ש והרמ"א להקל, וכן נראה דעת הרמב"ם הרי"ף וב"י.

◆ תוך אלפיים ויותר מד"א - מח' הראשונים - דעת הרמב"ם, הרי"ף ושו"ע להחמיר, ואילו דעת הרא"ש, הטור ורמ"א להקל.

◆ מתקצר עד פחות מד"א - דעת התוס' להקל וכן פסקו הטור והרמ"א, ולכאורה דעת השו"ע להחמיר.

◆ מתקצר לתוך אלפיים ויותר מד"א - דעת הטור להקל וכן פסקו המג"א השו"ע הרב והחזו"א, ודלא כביאור הלכה דנקט להחמיר.

וממסקנא זו באנו לדון בזה למעשה.

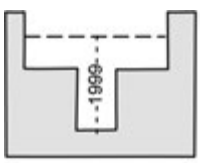
העיר טבריה (כלומר גבולות העירוב העירוני - קו מס' 1), אפשר שיש לדון בה כדין עיר העשויה כקשת, קצהו האחד הוא בדרום העיר אחר קבר רבי מאיר בעל הנס, ואילו הקצה השני הוא במעלה העיר בקצה שכונת המושבה (מסומן במפה). אלא שהמרחק בין שני הקצוות גדול בהרבה על ארבעת אלפים אמה וכן קו ה'יתר' (קו מס' 5 - לבן מקוטע במפה)

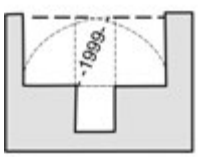
לח וכן הוא בסימן ק"י ס"ק י', ד"ה והרמ"א.

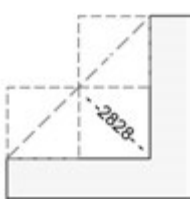
רחוק מגג הקשת יותר מאלפיים אמה ולכן אינו מובלע כלל, וע"כ יש לדון ליתן לה "יתר" ממקום המתקצר לפחות מאלפיים (קו מס' 6 - אפור מקוטע[לט]) וכפי האמור לעיל שכן דעת הטור, המג"א, שו"ע הרב והחזו"א שיש להקל ב"יתר" זה לקבוע על ידו גבול העיר. ומעתה נבוא לברר אופן המדידה לידע אם הוא תוך אלפיים לעיר, כדי שנוכל לקבוע מקום ה"יתר".

א. בירור אופן המדידה לידע אם הוא תוך אלפיים לעיר

בצורת המדידה יש לברר מהיכן מודדין המרחק בין ה"יתר" לקשת, אם מן המקום הרחוק ביותר בגג הקשת, או שצריך שנוכל להגיע מהעיר אל כל אורך ה"יתר".







הנה לכאורה היה מקום לומר כי אם אנו באים למדוד את מרחק ה"יתר" מן העיר יש לנו למדוד מהנקודה הרחוקה ביותר בגבול העיר במקביל לקו ה"יתר" (תרשים 8). אבל לאחר הדקדוק נראה כי פשוט שאינו כן, אלא לעולם יש למדוד ב'מחוגה', כלומר המבחן הוא אם ניתן להגיע ל"יתר" מהעיר ושהוא תוך התחום של העיר ולאו דווקא אלפיים מהנקודה המקבילה אליו בגבול העיר. ולכן אם ישנה מגרעת בגבול העיר, אין כל הכרח כי הוא ישליך על קו ה"יתר" וגם אם כן יתכן כי הוא יהיה מזערי (תרשים 9).

ויש להוכיח דין זה מדברי החזו"א (ק"י סקט"ו ד"ה עיר) בדין עיר העשויה כמין גאם, שכתב דאף אם יש יותר מד' אלפים בין שני ראשי הגאם, אם התחומין מובלעין נותנין לה "יתר", כגון (תרשים 10) עיר שיש בגאם שלה 3999 אמה ויש לרבעה ביושר, נמצא יש באלכסון שלה יותר מ-5656 אמה וה"יתר" רחוק מהקרן יותר מ-2828 אמה ואף על פי כן נותנין לה יתר כיון שתחומיה מובלעין, ואם כן אף בכל יתר של תוך אלפיים דינא הכי, דחד טעמא הוא משום תחומים מובלעין, ומה לי מובלע מצד זה ומה לי מובלע מצד אחר, דהא מהאי טעמא הקילו אפי' יותר מד' אלפים כיון שהוא תוך אלפיים והוא מובלע.

נמצינו למדים מדברי החזו"א דלעולם נותנין ה"יתר" בגבול תחום ריבוע הקרן, דהכלל בזה הוא שצריך שיוכלו להגיע אל כל קו ה"יתר" מהעיר, וזהו אף אם מגיעים לשם רק ע"י הריבוע.

ולענייננו, במפה המצורפת שורטטו ריבועים (ריבועים בקו שחור דק - מס' 3 במפה) מקרנות העיר[מ] עד קו ה"יתר המתקצר' (קו מס' 6) שכל אחד מהם הוא תחום שבת בריבוע (960X960 מטר), ועל ידי קווים אלו ניתן לראות כי קו ה"יתר המתקצר' הוא תוך אלפיים לעיר. ואף שיש מן העיר עד ה"יתר' יותר מאלפיים, מ"מ כיון שניתן להגיע מהעיר לכל אורך ה"יתר' הרי כי הוא מובלע בתחום העיר, ונתחיל למדוד התחום מאחרי ה"יתר'.[מא]

ב. קביעת כיון ה"יתר'.

אמנם עדיין יש לדון בכיון קביעת ה"יתר', דהא ב"יתר' מוחלט אין מקום לספק ופשוט ליתן לה מקצה לקצה, אבל בכה"ג דקביעת "יתר במקום המתקצר' יש כמה וכמה אופנים איך לקבעה, אי כנגד גג הקשת או לאחד מן הצדדים או לקבוע כמה וכמה קווי "יתר' קצרים זה

לט או קו מס' 4 (שחור מקוטע) וכפי שיבואר לקמן.

מ היינו גבול היקף צורת הפתח.

מא ואף שבמשנ"ב סקי"ג ושע"צ שם כתב עד ד' אלפים ולא ה' וו' מאות, וכ"מ בשעה"צ להלן אות י"ט, כבר דקדק זה בחזו"א סימן פ' ד"ה שם בשעה"צ.

אחר זה בסמוך לקשת וכו׳. ויש הנבוכין הרבה בעניין זה וכמה קולמסין כבר נשתברו במבוכה זו. ובזה יש נ״מ גדולה לענייננו, עד היכן לרבע העיר. וכדי להימלט ממבוכה זו י״ל שאפשר לנהוג בשני אופנים: א. בהכרעה פשוטה במילתא דמסתברא, והוא שיש לקבוע ה״יתר׳ בקו מקביל ל׳יתר׳ האמיתי שארוך יותר מד״א, דהיינו אם ה״יתר׳ האמיתי (שארוך יותר מד׳ אלפים) הוא ממזרח למערב, אף ה״יתר׳ המתקצר יש לקבעו בכיוון זה בקו מקביל וישר ל״יתר׳ הארוך, ובנידו״ד ה״יתר׳ האמיתי (במפה - קו מס׳ 5, לבן מקוטע) הוא בכיוון של 103.5 מעלות ולכן אם נרצה ליתן כאופן הא׳ הנ״ל יש לשרטט ה״יתר המתקצר׳ בקו של 103.5 מעלות (במפה, קו מס׳ 6), ב. אפשר לומר שיש ליתן ה״יתר׳ בריבוע עולם, שאף אופן זה יש בו טעם הגון (במפה, קו מס׳ 4).

ובשני אופנים אלו נשרטט הקו באופן שלא יהיה אפילו מקצתו שיוצא מחוץ לתחום הקרנות (קו מס׳ 3 במפה - ריבועים בקו שחור דק).

מכל האמור מצינו בירור קביעת גבול העיר ע״י ה״יתר׳, ולקמן נראה היאך מרבעין צורת עיר כזו כלומר מהכין מתחיל למדוד התחום, אך טרם זאת נבאר עוד צד היתר.

עיר שיש לה בית אחד בולט - פיגם

אף אם נאמר שאין צורת העיר טבריה כקשת, מ״מ י״ל שאפשר לדון בה דין פיגם היוצא מהעיר, וכפי שיבואר להלן.

ז״ל הגמרא (שם): היה בית אחד יוצא כמין פגום או שני בתים יוצאין כמין שני פגומין רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהן ומודד ממנו ולהלן אלפים אמה...׳ ע״כ וביאור הדברים שאם יוצא בית אחד מן העיר מוציאין המידה בכל אותו צד כנגד הבית ונמצא שכל העיר נשכר רוחב בית זה (תרשים 11).

ובדין זה יש להקשות, שהרי כל ׳עיר העשויה כקשת׳ יש לדון בה דין פיגם, ובדין פיגם לא מצינו כלל הגבלת מרחק אם הוא תוך אלפיים לעיר וכו׳, ומפני מה על דין ׳קשת׳ דנו האמוראים בעד כמה יהיה בין הקשת ליתר׳ וכו׳.

והאמת שקושיא זו היא ביסוד דינים אלו, והקשוה רבים מן הראשונים ולהלן נביא דבריהם.

התוספות (שם ד״ה עיר העשויה כקשת) הביאו קושיא זו ותחילה כתבו שרב הונא לא נקט דינו בפגומין כיון שהם דרכם להיות תוך שבעים אמה ושיריים, ואף אמנם אם יהיו כמה פגומין זה אחר זה תוך שבעים אמה ושריים האחד למשנהו, נמי בטל אגב העיר כיון שאינו עיקר משא״כ עיר העשויה כקשת שאי אפשר שחלק מעיקר העיר תיבטל לחלקה השני, ולפי״ז אין הכי נמי בפיגם לעולם מוסיפין ומוציאין עליהן את המידה.

אבל למסקנא כתבו התוס׳ וז״ל: ומיהו נראה לר״י דאין לחלק בין שני פגומין לעיר העשויה כקשת וכן פר״ח והא דלא נקט רב הונא מילתיה על שני פגומין משום דברייתא לא איירי בשני פגומין מרוח אחת אלא בפגום אחד עכ״ל. וביאור דבריו, דאין הכי נמי כל עיקר האי דינא דפיגם הוא ממש דין דקשת ודברי רב הונא אמורים על שניהם[מב].

מב וביארו התוס׳ והרא״ש דרב הונא לא חש לאמרה על פיגם כיון שמבואר בגמ׳ דשני פגומין דקאמר לאו אשניהם בצד אחד אלא כל אחד בצד אחר, וכבר נזקקו האחרונים (גאון יעקב ד״ה הא, וגנזי יוסף בתוד״ה העיר) לבאר דבריהם דהא על פיגם אחד נמי יש חידוש בהא דרב הונא, ותי׳ דעכ״פ בקשת הוי רבותא טפי.

וכן הוא דעת רבינו חננאל, שביאר בדין קשת שכיון שהוא יותר מד"א יצאו מתורת פגימה, וע"כ שס"ל דחד דינא הוא.

ועוד מצינו בראשונים דעת הראב"ד (הובא ברשב"א כאן), שדין פיגם אכן קיל מדין קשת ולעולם מוציאין המידה כנגדה ואפי' כמה אלפים, דשאני פיגם מקשת, כיון שקשת לעולם היוצא הוא בקצה העיר וכיון שארוך ביותר דמי לשני עיירות, ואילו פיגם היוצא הוא רק כנגד אמצע העיר, דאף בכמה אלפים לעולם אין נראה כשני עיירות.

והעולה מדברי ר"י הר"ח והראב"ד, שכל פיגם שהוא בקצה העיר דינו שווה לדין קשת[מג], ואין להקל בזה ביותר מארבעת אלפים בין הפיגם לעיר.

אבל דעת הרשב"א עצמו לחלק בין עיר העשויה כקשת שבה אין מבליעין ביותר מד"א לעיר מרובעת המוציאה פיגם שאפי' ביותר מד"א מוציאין המידה כנגדו, וז"ל הרשב"א (ד"ה ומכל): ומכל מקום יש לחלק בין עיר עשויה כקשת לפגמים היוצאין מן העיר, מפני שעיר עשויה כמין קשת כיון שישובה של עיר כן אינה עשויה להתמלאות באמצעה, אלא כל שהן באין להוסיף בעיר אין מוסיפין באמצע אלא בראשי הקשת הן מוסיפין והולכין, אבל עיר שמושבה רצוף אף על פי שפגמין יוצאין מראשיה, עשויה היא להתמלאות באמצע, וכדאמרינן לקמן... וזה נכון בעיני. וזהו דנקט רב הונא דין זה בעשויה כמין קשת ולא נקט לה בפגום היוצא ובשני פגמין, לפי שאין הדין הזה בהם. וכן יראה גם מדעת מקצת מרבותנו הצרפתים ז"ל.

נראה דעתו לחלק בין דין פיגם לדין קשת, אלא שאינו מבאר להדיא חילוק הדבר בצורת העיר, אבל מטעמו שחילק בין אם הוא באופן שעתיד להתמלאות לאופן שאינו עתיד להתמלאות, נמצינו למדים שעיקר החילוק הוא אם העיר עשויה כקשת וכל רגל מרגלי הקשת היא רחבה כעיקר עיר דאז ככל שירחיבו העיר יוסיפו לבנותה מסוף רגליה ולא מן האמצע, אבל עיר שיוצא לה פיגם בית אחד או שניים, הדעת נוטה שכשירחיבוה יוסיפו בית נוסף לצידה וכך תימלא כולה, ועל כן בטלה אגב העיר ואפי' יותר מד"א.

הרי לפנינו דעת הרשב"א שהקל בפיגם ביותר מד"א ולחלק מקשת שאין עשויה להתמלאות, ודבריו אלו הביא הריטב"א וסיים וזה נכון וברור, וכן הביא דבריו המאירי כאן וכתב והדברים נכונים.

מצינו אם כן שיש ג' שיטות בדבר, דעת ר"י והר"ח שפיגם וקשת דין אחד להם, דעת הראב"ד להקל בפיגם היוצא מאמצע העיר, ודעת הרשב"א ודעימיה להקל בכל פיגם.

הכרעת הפוסקים

המג"א (שצ"ח ס"ק ט') הגיה דברי הרמ"א כדעת הר"י שאף פיגם אין מרחיקין יותר מד"א ונראה מדבריו שסבר שעיקר להלכה כדעת ר"י, וכן הביאו במשנ"ב. אבל בבה"ל הביא דעת הרשב"א והריטב"א וכתב "ואפשר שיש לסמוך עליהם להקל בשעת הדחק".

סיכום

אם אכן יש לומר שדין טבריה כדין פיגם, הרי שלדעת הרשב"א שכתב הבה"ל לסמוך עליו בשעת הדחק, שפיר מוציאין את המידה על העיר עד סוף גבול העירוב (במפה - קו מס' 9 קו ונקודה שחור), ואם נרבע עליו בריבוע עולם יהיה תחומו עד מעט אחרי הכניסה למרכז הרפואי (במפה קו מס' 10 שחור מזוגזג), וע"י עירוב תחומין - שקונה שביתתו בפוריה, נמצא מהלך כל תחום המרכז הרפואי.

מג ובאמצעה של עיר מקל הראב"ד וכדלעיל.

ואף לדעת שאר הראשונים, הרי הוא שווה בדינו לדיני ה'יתר' שבקשת, והרי הוא כמו שכבר כתבנו לעיל שיש ליתן "יתר' המתקצר, וכיון שמובלע הוא מוציאין את המידה עד המקום ההוא, ורק אחר כך מרבעין את העיר, ועתה נראה היאך מרבעין העיר אם נותנין לה יתר וכפי שיטת רוב הראשונים דלא כהרשב"א.

קביעת כיון ריבוע העיר

כבר הזכרנו למעלה דינא דגמרא לרבע העיר והתחום וליתן לכל עיר כמין טבלה כדי שיהיה נשכר הזוויות, עתה נבאר לאיזה כיוון מרבעין העיר שיש בזה נ"מ הרבה, מפני שעל ידי ריבוע התחום יכול להרחיק עוד 800 אמה לכיוון אלכסון הריבוע דווקא, לכן יש לנו לברר ולקבוע כיוון הריבוע.

ואמרינן בגמרא[מד] וכן הלכה פסוקה,[מה] שאם קנה שביתתו בעיר או במקום שצלעותיו ישרים, מרבעין את המקום ואת התחום לפי צלע זו. אך אם אין לו כלל צלע ישר, מרבעין בריבוע עולם[מו]. כגון אם קנה שביתתו בעיר עגולה - מחשבין את מקומו ותחומו כריבוע ישר לפי רוחות העולם. ולפי חישוב זה אם יצא מעירו באחת הזוויות כגון מזרחית צפונית, נתוסף לו כשיעור האלכסון, ומרחיק עד 2800 אמות מריבוע מקום השביתה.

ומעתה יש לדון בכמה אופנים כיצד מרבעין.

קביעת ריבוע ע"י צלע אחד

הנה פשטות לשון הגמ' 'מרובעת' משמע דהיינו דווקא שיש לה ד' זוויות, וכן משמע מלשון הרמב"ם (כח ח) והשו"ע (שצ"ח א) שרק אם כל צלעותיה ישרות מרבעינן לה בריבוע עצמה, שכתבו "הואיל ויש לה ארבע זוויות שוות מניחים אותה כמות שהיא". וכן מצינו גם בשו"ע הרב שכתב "אם יש לעיר ד' זוויות... ויש לה ד' זוויות מניחים אותה כמות שהיא... וכן אם העיר משולשת או שיש לה צלעות רבות וזוויות רבות מרבעין אותה ריבוע שארכו כארכה ורחבו כרחבה היותר גדול, ואח"כ מוציאין החוט חוץ למרובע אלפיים אמות, וכשהוא מרבע מרבעה לריבוע עולם..." הרי להדיא שגם בשיש לה יותר מצלע אחת ישרה אין מרבעין על פיהם. וכן כתב עוד בדין 'יתר' עיר העשויה כגאם (סעיף ג') שאופן נתינת ה'יתר' לעיר זו היא רק על פי ריבוע עולם, אף שלכאורה יש לה שני צלעות ישרות.

אלא שמדברי הרשב"א והריטב"א שקבעו להוסיף לעיר העשויה כגאם זווית שלימה כנגדה מחמת ריבועה העצמי של הגאם, נראה דאם שני צלעותיה ישרים מרבעין כפי אותן הצלעות ולא כריבוע עולם. ולכאורה כן הוא גם דעת המשנ"ב שכתב (שצ"ח ח בה"ל ד"ה רפ"ג) דעיר העשויה כמין גאם, מוסיפין לה זווית שלימה כנגדה, ולכאורה זהו מדין ריבוע העיר ע"י שני צלעותיה הישרים.

ובדרך זו הלך ג"כ החזו"א (סי ק"י כ"ג) והוסיף לחדש, דאפי' רק אחת מצלעותיה ישרים או אולי רק חלק מצלע אחת מרבעין לחומרא כצלע זו. וז"ל: "מיהו משמע דכל שיש לה צד אחד של העיר קו ישר מרבעין כפי צד זה ריבוע בעיר וכמש"כ סימן פ' (ד"ה לדף נד:)" (מובא להלן בדין ריבוע עיר העשויה כגאם). והוסיף עוד שם "מיהו אם אין צד אחד ממלא כל הרוחב ועוד יתכן תמונות שקשה להכריע בהן אם מרבעין אותה לריבוע עולם או בריבוע

מד עירובין נה.

מה טושו"ע שצ"ח א, ג.

מו עירובין נב: משנה שם ושו"ע שצ"ח ג.

עצמה, וגם ריבוע עצמה יתכן לפנים שונים, ואז אי אפשר להתיר אל מקום שמובלע בב׳ התחומין, ואפשר שמרבעין באופן ששטחו פחות וכן מסתבר״.

אמנם אולי יש ליישב שיטה זו עם דעת הרשב״א והריטב״א דכל הנ״ל שאין מרבעין על צלע אחד הוא רק במשולש שווה שוקיים שאין לה כלל זווית של 90 מעלות, אבל משולש ישר זווית שיש לה זווית אחת ישרה של 90 מעלות נרבע כמותה וכדברי הרשב״א והריטב״א שדיברו על צורת גאם בעלת זווית ישרה. (ודברי השו״ע הרב בדין קביעת ׳יתר׳ בעיר העשויה כגאם י״ל שמהצד החיצוני של הגא״ם הייתה באופן שאין לה כלל זווית ישרה, ועל כן אין לרבעה בריבוע עצמה אלא בריבוע עולם).

ובאמת שאף החזו״א במקום אחר (סי׳ ק״י כ״ו בסופו) משמע שחזר בו, שכתב ״וכן העשויה כגאם אם אינה על זווית ניצבת כזה L אלא בזווית רחבה כזה < מרבעין אותה בריבוע עולם״, וזה סותר עצמו מש״כ שאם אחת מצלעותיה ישרים מרבעין לפי צלע זו, דאף כאן הו״ל לרבועי לפי שני זוויותיה הקיימים ולהוסיף זווית שלימה כנגדה.

מסקנת הדברים: שעיקר דין ריבוע בריבוע עצמה הוא רק אם יש לה ד׳ זוויות, אך משמעות הרשב״א והריטב״א דאף בפחות מד׳ זוויות מרבעין בריבוע עצמה, וליישב הפוסקים עם דבריהם י״ל דרק ביש שני צלעות ישרות בזווית של 90 מעלות מרבעין כנגדה בריבוע עולם, ולא בפחות מכך. ודעת החזו״א דאף בצלע אחת סגי, ולהחמיר ברוב צלע אחת.

ומ״מ ביש לה שני צלעות בזווית ישרה משמעות הרשב״א והריטב״א דמרבעין בריבוע עצמה, ושדעת החזו״א דאף בצלע אחת סגי, ולהחמיר ברוב צלע אחת.

ריבוע העיר טבריה

צורת העיר טבריה לפי הנראה[מז] אין לה כלל צלע ישרה משום צד[מח]. אולם יש לדון בזה כי לאחר שנוציא עליה את המידה מכל צד כדיני הקשת האמורים וודאי יהיו בידינו צלעות ישרות. שהרי נקבע לה ״יתר׳ לצד צפון מערב ו״יתר׳ לצד דרום מערב. אמנם אין בצלעות אלו כדי לקבוע כיון ריבוע העיר, שהרי עתה העיר שוב משולשת, שאף שיש לה צלע אחת ישרה, לא יעלה על לב מי לומר לרבעה בריבוע צלע זה, דהא יש לה צלע נוספת ישרה שריבועה שונה מצלע זו.[מט] מעתה, אף אם נאמר שקביעת הריבוע הוא אחר קביעת ה״יתר׳ הרי הדבר ברור שבאופן זה יש לרבעה בריבוע עולם.

ולפי מה שנתבאר לעיל בשני אופני קביעת ה״יתר׳ י״ל דבאופן הב׳ של קביעת ״יתר׳ (קו מס׳ 4) הרי פשוט שריבועו הוא ב״יתר׳ זה שהוא לריבוע עולם. ובאופן הא׳ (קו מס׳ 6) נמי יש לומר ריבועו הוא קו ישר מהנקודה הדרומית של ה״יתר׳, אמנם יתכן לערער על ריבוע שאחר ה״יתר׳,[נ] מ״מ להלן נראה כי אי״צ לתוספת הריבוע, וע״י עירוב תחומין מגיע ריבוע תחומו עד אחר ה״יתר׳ עצמו.

ריבוע ביותר מד׳ אלפים

העולה מכל דברינו עד עתה הוא שיש לקבוע צורת העיר ע״י ״יתר מתקצר׳ ולרבעה בריבוע עולם.

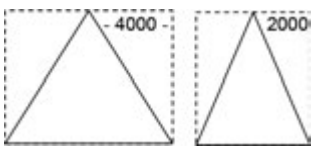
מז לפי צורת בתי העיר כפי הנראה במפה המצורפת.

מח ואף אם יטענו לצלע כלשהו שהוא ישר, יש לעיין אם על אופן כזה שאינו ממש ביושר נמי החמיר החזו״א לדונה כצלע ישרה, ואמנם כן להלן נראה שבלא״ה ההכרעה ברורה היא.

מט משא״כ במשולש ישר זווית ששני הצלעות מרכיבים ריבוע אחד.

נ דאולי י״ל שקודם מרבעין העיר בריבועו ולפי זה קובעים כיון ה״יתר׳.

והנה לכאורה ריבוע זה הוא ספיקם של הרא״ש והרשב״א אם מרבעין עיר שקצרה מצד אחד ורחבה מצד אחר ביותר מד׳ אלפים. וז״ל הרא״ש: וגם צריך לדקדק ברחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר שזו היא עיקר העיר שכך היא עשויה אם נאמר רואין אותה כאילו היא שווה אפילו אורך העיר ד׳ אלפים אמה. וז״ל הרשב״א (ד״ה ועיר): ועיר שרחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר צריך עדיין עיון, כיון שמושבה כן אם יש בין ראשה הרחב לראשה הקצר ארבעת אלפים אמה אם מרבעין אותה אם לאו, דהרי היא ג״כ כעיר העשויה כקשת.



אבל באמת יש לבאר היטב שספקם הוא אם עיר משולשת תהיה עדיף על עשויה כקשת ליתן לה ריבוע עצמי אפי׳ יותר מד׳ אלפים כגון שהיוצא הוא יותר מד׳ אלפים ביחס לקודקוד, אבל דידן הרי ה׳מתקצר׳ הוא תוך אלפיים לעיר ובזה הרי היא גופא דין קשת שנותנים יתר זה (תרשים ספיקו של הרא״ש וניד״ד 13-12).

מעתה כיון שריבענוה כזאת, נשאר המרחק בין גבול הריבוע עד המרכז הרפואי פחות משני תחומי שבת, וניתן לילך שם בשבת[נא] ע״י עירוב תחומין ודין לן בעירו, וכפי שנבאר.

עירוב תחומין ולן בעירו

ואם כנים הדברים שאמרנו נמצאו שני דרכים שעל פיהם יש בין גבול העיר לבין מתחם המרכז הרפואי פחות משני תחומי שבת וע״י הנחת עירוב תחומין על אם הדרך מער״ש ניתן להתיר ההליכה. דעת הרשב״א לדון בניד״ד דין פיגם, ודעת ר״י ודעימיה שלשיטתם אנו נזקקין לדין עיר העשויה כקשת.[נב]

עירוב תחומין הוא, שאף אם בבין השמשות של ערב שבת שהה בביתו, מ״מ אם מניח פת או דבר הראוי לטבל בו פיתו[נג], במקום מסוים הנמצא בתוך תחום שנמצא בו בערב שבת בין השמשות, קונה שם שביתתו. ויכול לילך ממקום הנחת הפת אלפיים אמה לכל רוח[נד] (וכדין הריבוע דלעיל[נה]), שהרי שם היא מקום שביתתו. וכגון אם קנה שביתתו אלפיים מן העיר, נמצא שיש לו לצד העירוב ד׳ אלפים - אלפיים מהעיר עד מקום העירוב ואלפיים מהעירוב והלאה.

אמנם זה יועיל לו רק אם ביתו נמצא תוך אלפיים אמה לעירובו, שבידו להגיע לפיתו בשבת ונחשב לו ששם הוא בעצם מקומו. אבל אם הוא רחוק מעירובו יותר מאלפיים, תו אין יכולים לומר שמקומו הוא שם, כיון שכלל אין בידו להגיע למקום ההוא בשבת, ואין עירובו עירוב. ואף אם תחום אותו מקום מגיע לקצה עיר, אך אינו מגיע עד ביתו, תו אין יכול לילך מביתו לעירובו. שאם יקנה שם שביתה, הרי אין כל העיר נחשבת לו כד׳ אמות כיון שאינה מקום שביתתו, אלא מקום הפת זהו מקום שביתתו, ואף תוך העיר עולה לחשבון האלפיים, ואין בידו להגיע לאותו מקום בשבת, ולכן אינו עירוב[נו].

נא לפי מדידה זו רוב שטחו של בית החולים הוא בתוך שני תחומי שבת, ומ״מ לקמן בדין בורר לו רוחות נראה שניתן ללכת גם עד קצה המתחם של המרכז הרפואי.

נב ודע, כי אין מניחין עירוב תחומין אלא לדבר מצווה, אמנם אם עירב שלא לדבר מצווה עירובו עירוב, כמבואר בשו״ע בסימן ת״ח ובמשנ״ב שם.

נג פרטי דין זה, סוג המזון ושיעורו נתבארו בשו״ע או״ח תט ז.

נד שו״ע ת״ח א.

נה רמ״א ומשנ״ב שם ס״ק י״ד.

נו שו״ע שם.

לן בעירו

במה דברים אמורים, ב'לן בתחומו' - שלן במקום שקנה בו שביתה, אבל אם 'לן בעירו'[נז] נחלקו הראשונים אם אף היא נחשבת כמקום שביתה ועולה כל העיר כד' אמות גם אם רק קצה תחום עירובו מגיע לעיר. דעת השו"ע (ת"ח א) להחמיר דאף בזה יכול להניח עירובו רק תוך אלפיים לביתו דאל"ה אין עירובו עירוב דהא אין בידו להגיע לעירובו עם חשיכה. אבל דעת הרמ"א[נח] דכיון שלן בעיר זו אף היא נחשבת לו כמקום שביתה, ומודד תחומו מקצה העיר, והשתא שפיר דמי להניח עירובו אף ברחוק יותר מאלפיים מביתו שבעיר, שכיון שהעירוב מונח בתוך תחום העיר הרי בידו לילך לשם. ונמצא הולך העיר כולה ועוד ד' אלפים לצד עירובו.

ג. דין לן בעירו

הנה להאמור לעיל הרי שאם הניח עירוב תחומין יש לו אלפיים לכל רוח ממקום שקנה בו שביתה, אבל בנידו"ד לא סגי בשיעור זה דהא עירובו הוא קרוב לסוף תחום העיר[נט] ולכן כלה תחום עירובו לסוף אלפיים שהוא מכניס רק קצה הדרומי של טבריה ואינו יכול לחזור לביתו.

והן אמת שאם עשה כן דעת המג"א וכן הכריע המשנ"ב להלכה שיכול לילך לעירובו[ס] אבל לכו"ע אין בידו לחזור לביתו כיון שהוא חוץ לתחום עירובו, וע"כ נזקקין אנו לדין 'לן בעירו'.

כפי שכבר הוזכר לעיל דעת הרמ"א[סא] שאם 'לן בעירו' יש לו כל העיר כד' אמות לבד מתחום עירובו, ולכן אם כלה תחומו תוך העיר הרי הוא מהלך את כולה, ואף כאן הרי הוא מהלך כל טבריה ובנוסף לכך יש לו שני תחומי שבת לכיון המרכז הרפואי.

אמנם יש לדון בדעת הרמ"א אם כל מי ששהה בבין השמשות בעיר הרי היא לו כד"א או רק אם לן בה ממש. ובשער הציון[סב] הביא דעת החיי אדם דבעינן לינת לילה בעיר ודעת הבית מאיר דבעינן גם שביתת בין השמשות וגם לינת לילה, והכריע להחמיר כהבית מאיר דבעי' תרתי.

ובחזו"א[סג] נראה שפשוט לו דבר זה דבעינן לינת לילה ממש, אמנם מסתפק אם שהה בעיר בבין השמשות ורוצה לצאת ולחזור אח"כ ללינת לילה ונשאר בצ"ע.[סד]

היתר הליכה עד קצה המתחם הרפואי

אף אם כנים הדברים שאמרנו שע"י לינה בעיר טבריה נחשבת לו כל העיר כד' אמות, ובהנחת עירוב תחומין יכול לילך עד המרכז הרפואי, אכתי יש לדקדק דעל פי האופן הראשון בנתינת ה'יתר' (- לפי ה'יתר' המוחלט), הרי כי שפיר ניתן להניח עירוב תחומין באופן שגם כל השביל שדרך המחצבה וגם כל מתחם המרכז הרפואי יכנס בתוך גבול ה'יתר', אבל לפי

נז ופרטי הדין יבוארו לקמן.

נח שם י"א ברמ"א ומשנ"ב ס"ק י"א.

נט לפי שהעירוב הוא במיקום הרחוק ביותר מהעיר, כלומר רחוק כמעט אלפיים מהעיר.

ס עי' שו"ע ת"ח ס"א ובמשנ"ב סק"ג ובבה"ל ד"ה רחוק, שהכריע להלכה כדברי המג"א שכיון שבבין השמשות בידו לילך לעירובו, דהא ע"כ יש לו עתה העיר כד"א דהא שבת בה, ע"כ הולך לעירובו, אבל אינו יכול לחזור כיון שכלה תחומו בתחילת העיר.

סא שם.

סב שם ס"ק י"א.

סג סי' ק"ט ס"ק ט"ז ד"ה וגם לשון הגמ' לח:

סד ואכמ"ל להאריך בגדר לינה זו והיא עניין בפני עצמו ועוד חזון למועד.

אופן השני (- לפי ריבוע עולם) יש מסוף תחום העיר עד סוף תחום המרכז הרפואי יותר משני תחומי שבת ואם נבוא ליתן עירוב שיכניס את כל מתחם המרכז הרפואי (במפה, קו מס׳ 8 - נקודות אפורות) הרי שחלק משביל המחצבה יצא מחוץ לתחום העירוב. אמנם אף לאופן זה עדיין ניתן להתיר ללכת עד סוף המתחם, ע״י ברירת רוח תחומו שלא לפי רוחות העולם, וכפי שיבואר להלן.

קביעת תחום העירוב תחומין שלא לפי רוחות העולם.

הנה הקובע שביתתו בער״ש מחוץ לעיר ויש לו שם מקומו ד׳ אמות ותחום אלפיים כטבלא מרובעת סביבותיו יש לדון באיזה כיון ניתן לו הצלעות והקרנות אם כרוחות העולם או כנגד פניו או שבורר לו כרצונו.

ויסוד ניד״ד הוא מדין ארבע אמות ברשות הרבים, דאמרינן עליה בגמ׳ (עירובין נא.) ״אמר רב אחא בר יעקב המעביר ד״א ברשות הרבים אינו חייב עד שיעביר הן ואלכסונן״ וביאור הדברים כתב רש״י (ד״ה הן ואלכסונן) ״ד״א וח׳ חומשי אמה דאמרן כזה יהיו כל שובתי שבת פיאות תן להן וגבי העברה ליכא למיתב פיאות אלא כי האי גוונא שנותנין להן שיעור אלכסונן דהא ליכא למימר בהו רבוע ועיגול״ עכ״ל. ונראה דר״ל דלעולם אינו חייב עד שיעביר שיעור האלכסון ואפילו מעביר כנגד פניו או מעביר כנגד רוחות העולם, אבל זהו רק בהעברה ולא בתחומין, דהא טעמו שייך רק בהעברה.

ובתוס׳ (שם, ד״ה כזה יהו) הביא שני מהלכים בביאור הדבר. דעת הרשב״ם מבאר דלעולם אזלינן בזה לפי רוחות העולם, שאם מעביר ד׳ אמות לאלכסון העולם אינו חייב עד שיעביר הן ואלכסונן, אבל במעביר כנגד רוחות העולם חייב על העברת ד׳ אמות, ורב אחא בר יעקב דאמר הן ואלכסונן הוא במעביר באלכסון. וסמך הדברים לריבוע העיר שעגולה מרבעה כריבוע עולם.

אבל ר״ת פליג עליה וכתב דלעולם אינו חייב עד שיעביר שיעור האלכסון, וכפשטות לשונו של רב אחא בר יעקב, ״עד שיעביר הן ואלכסונן״ ואפילו מעביר כנגד רוחות העולם וכנגד פניו אינו חייב רק בשיעור האלכסון. ולפי״ז ד״א שאמרו אינו ד״א, דהא לעולם אינו חייב בשיעור זה, ואם כן ד״א שאמרו הם שיעור אלכסון של ד׳ על ד׳ אמות. וכתבו התוס׳ בשם ר״ת דדין זה שאמרו הוא גם בתחום שבת, שאין התחום אלפיים אמות אלא אלפיים ושמונה מאות אמות.

וברמב״ם (שבת פי״ב הי״ח) כתב דאינו חייב עד שיעביר עם האלכסון ופחות מכך פטור אבל אסור. וביארו המ״מ דדעתו דמדאורייתא שיעורו באלכסון אלא רבנן גדרו גדר בד״א.

ובריטב״א הביא תחילה דעת רש״י ור״ת ודעת הרשב״ם והוסיף להביא דעת הראב״ד (לא מצאתיו נדפס), דלעולם יש לו ריבוע של ד על ד׳ אמות, ונותנין לו כנגד פניו ד׳ אמות ולצדדיו שיעור האלכסון.

והקשה שם טובא על שיטות אלו ומסיק ״והיותר נכון בעיני וגם בעיני רבותי כדברי רש״י ז״ל והוא דעת הרמב״ם ז״ל דבכל ארבע אמות הדין כדברי רב אחא לפי שאי אפשר לתת להם שם זויות באנפא אחרינא, אבל באלפים אמה שאפשר בפאות אין לנו אלא פאות וכי תימא א״כ האיך נפרש הכתוב לצדדין, הא לא קשיא כי כשדבר הכתוב ״וזה יהיה לכם פאת ים״, היה מדבר באותו אלכסון של פאה, ואמר כי זה האלכסון תתן לכל שובתי שבת, וכל שאפשר ליתנו בזויות ממש כערי הלוים נותנין אותם שם, וכל שאי אפשר, כגון ארבע אמות ברשות הרבים, שאין לנו לחלק בין המעביר באלכסון למעביר ביושר, נותנין אותם לכולם

בקו היושר, דאין מחייבין אותן אלא כשיעור האלכסון, שכן אמרה תורה טול מדה זו ושער בה לשובתי שבת."

ובטור הביא ג' שיטות הנ"ל (הביא שיטת הרשב"ם בשם רש"י, וכתב ב"י דאולי היה כתוב ר"ש ופירשוהו רש"י), ותמה על דברי הרמב"ם הנ"ל, ומ"מ לא הכריע בדבר.

ובב"י הכריע להלכה כדעת רש"י, שכן כתבו תוס' והרא"ש בשם ר"ת וכן פסק הרמב"ם (בעיקר הדין) ובשם המ"מ שכ"כ הרשב"א. ובשולחנו הערוך (שמ"ט ב) כתב דלעולם אינו חייב עד שיעביר ד"א עם אלכסונן, ויש מי שאומר דמד"א עד ד"א ואלכסונן פטור אבל אסור. וכתב המשנ"ב וכן הסכימו האחרונים (-כהיש מי שאומר). ובשו"ע הרב כתב שיש לחוש לדברי הרמב"ם.

נמצא ג' שיטות בדבר, דעת ר"ת דלעולם נותנין לו שיעור האלכסון, דעת הרשב"ם והראב"ד דקובעין ריבוע מבורר מאליו, ודעת הרמב"ם דבהעברת ד"א הוא בעיגול ואילו בתחומין הוא בריבוע.

ומסקנת הדברים להלכה בהעברת ד"א הוא שאינו חייב עד שיעביר ד"א הן ואלכסונן, והא פשיטא דלא קי"ל כשיטת ר"ת בזה וע"כ

אלא שנמצינו תמהים אם דעת הרמב"ם היא כדעת רש"י ור"ת או שיטה אחרת היא, דהא מדברי הריטב"א נראה לחלק ביניהם, ואילו לפי הנראה מדברי הב"י שיטתם אחת ליתן לעולם שיעור האלכסון.

ויש לבאר דהנה הריטב"א הקשה על ב' השיטות, על שיטת הרשב"ם והראב"ד שהוא ריבוע מכוון דהו"ל לאמוראי לפרש ולא לסתום הדבר כל כך, ועל שיטת ר"ת הקשה א' שהוא קשה מאוד דלא לישתמיט שום תנא ושום אמורא לפרש כן גבי אלפיים אמה של תחום שבת, כדפריש לן ר' אחא הכי גבי ד"א. ועוד הא לא הזכירו במשנה רק שיהיו מרובעות אבל לא תוספת אמות. ועוד דדיו לבא מן הדין מערי הלווים שיש להם רק אלפיים אלא שנשכרין הזוויות. ועוד שאם כן אין לך לרבען וליתן להם פיאות וכו' ועוד שזה היפך משנתינו דקתני שעושין אותן מרובעות כדי שיהיה נשכר הזוויות, ולהנ"ל הא וודאי ליתא לין להם גם פיאות וזוויות וגם למדוד הצלע הישרה בשיעור האלכסון. ומטעמים אלו הכריע כדעת הרמב"ם וכפי שהובא לעיל.

והנה לפי קושיותיו הנ"ל יש לבאר דבריו שכתב "דבארבע אמות הדין כדברי רב אחא לפי שא"א לתת להם שם זוויות באנפא אחרינא, אבל באלפים אמה שאפשר בפאות, אין לנו אלא פאות." הוא שגבי העברת ארבע אמות ברה"ר לעולם מודדין השיעור באלכסון ואין לו קביעות ריבוע דהא אין אלו הד"א מקומו, ואם מעביר למזרח הרי אין לו כל קשר לד' אמות של צד צפון ואנו באין לדין רק כדי למדוד העברה שלו לכן אין באמת אין טעם לרבע המקום ואם רוצים ליתן לו זוויות ע"כ שלעולם נמדוד בשיעור האלכסון וכפשטות לשונו של ר' אחא. אבל לגבי אלפיים של התחום הרי אנו קובעין ד' אמותיו למקומו ששם קנה שביתתו ושפיר יש לנו לקבוע כיון הצלעות והקרנות אם כן וודאי שלא נמדוד לו כעין עיגול אלא כטבלה מרובעת, והיינו דהסיק הריטב"א דלא כר"ת שהוא כתב דאף בתחומין מודדין לו כשיעור האלכסון והוא אלפיים ושמונה מאות אמה.

וי"ל דלכאורה כן הביאור בדברי רש"י ז"ל דבהעברת ד' אמות אי אפשר ליתן לו זוויות ולכן יש לו התחום בעיגול של שיעור האלכסון, ודברי הב"י משמע כן שכתב שיטת רש"י ור"ת והרמב"ם בחדא מחתא, כיון דגבי העברת ד' אמות דבהא עסיק לא נחלקו כלל.

נמצא אם כן עיקר, בד׳ אמות נותנין כעיגול ובאלפיים נותנין כמרובע. אבל לא נתפרש לנו היאך ובאיזה אופן קובעין כיון הריבוע.

וכתב במשנ״ב (שצ״ו סק״ו) ״ודע דארבע אמות נותנין לו מרובעות לעבר פניו שהוא רוצה לילך, דהיינו שיכול לילך בהן אף לאלכסונן שעולה עוד אמה וג׳ חומשין״. ולכאורה ר״ל שבורר לו תחומו לפי שהוא בורר לו זווית שהוא ״עבר פניו שהוא רוצה לילך״ ולא שנברר לו מעצמו כנגד פניו.

והנה ראשון המדברים בדין זה הוא החזו״א (ק״י ס״ק כ״ד ד״ה הנותן), שכתב ״הנותן עירובו, שיש לו ד״א ובידו לברור, או לדעת הפוסקים שיש לו ח׳ על ח׳, אין ריבוען לריבוע עולם דוקא אלא יכול לברור אלכסונן לכל מקום שירצה, והלכך יכול להתרחק מעירו לעולם אלפים ואלכסונן ויברור ד״א של שביתתו שיהיו אלכסונן לצד העיר, ותחומו נגרר אחר ד״א שבירר ובאלכסונן הוא ג״כ אלכסון של תחומו ויהי׳ לינתו בעירו תוך תחום עירובו.״

אלא שלא פירש לנו טעמו מפני מה יכול לברר לעצמו תחומו, ונ״ל דהא פשיטא טעמיה מפני מה אמרו חכמים לרבע עיר מרובעת כמות שהיא ועגולה כריבוע עולם, אין זה אלא מפני שא״א שיעשה כל אחד דין לעצמו ונמצא תורת כל אחד בידו וזה א״א, ע״כ קבעוהו בדין אחד לכל במילתא דמסתברא, אבל בזה שנותן עירובו לעצמו שפיר יש לו לברור עירובו לכל צד שירצה, דמאי אולמיה ריבוע עולם מכנגד פניו או צדדיו.

נמצינו למדים לפי״ז דשפיר יש להקל במניח עירוב תחומין שבידו לברור לו הצלעות והקרנות כפי רצונו וצרכו להרחיק ולהגדיל מידת תחומו.

ואף כאן גם לאופן השני יש להתיר לילך עד קצה מתחם המרכז הרפואי ע״י עירוב תחומין ובירירת השביתה והתחום באלכסון (במפה, קו מס׳ 7 נקודות שחורות), שעי״ז רוב שטחו[סה] של המרכז הרפואי נכנס תוך תחום העירוב.[סו]

העולה מכל הדברים

מכיוון שהמרחק בין טבריה למרכז הרפואי הוא למעלה משלושה קילומטרים, לכן לכאורה אסור ללכת בשבת מהכא להתם. ומ״מ בהתקיים כל ג׳ תנאים דלהלן אפשר למצוא בזה היתר לדעת הרמ״א.

* הנחת עירוב תחומין מער״ש על אם הדרך במקום המצוין במפה.
* שיהא לן בעיר טבריה - ולהמשנ״ב שגם יהא בה בער״ש בין השמשות[סז].
* הליכה בשבת דרך המחצבה בלבד[סח].

סה שטח בשימוש מטופלים ומלוויהם.

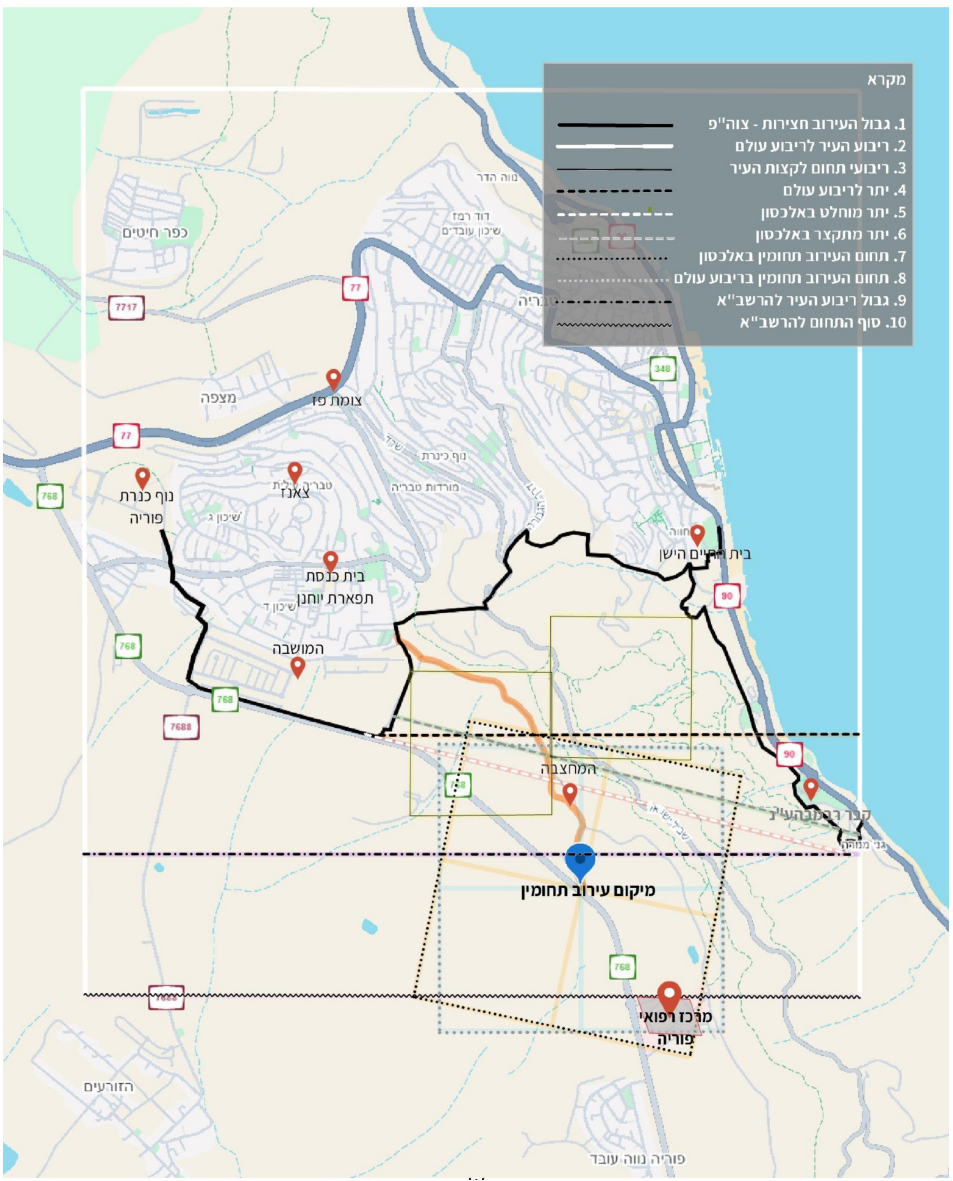
סו במפה המצורפת מוצע מיקום להנחת עירוב תחומין שאינו מכסה את כל שטחו של בית החולים אף באלכסון, אמנם לעולם יכול לברור תחומו לקצה ששם רוצה לילך, אבל לא יוכל לילך לשני קצותיו בשבת אחת. והן אמת שיתכן ויש אופנים אחרים להנחת העירוב, אך אמרנו להניחו שם כדי שמי שאין זקוק לילך כי אם למחלקת יולדות ולבית הכנסת לא יצטרך לסמוך כלל על ההיתר האלכסון. והגם שאין הפסד בהיתר זה מ״מ אמרנו כן לרווחא דמילתא.

סז ואם רוצה לצאת קודם הלילה, להמג״א מותר לילך מטבריה למרכז הרפואי אך לא לחזור. ולכן אם אינו לן בעיר או שאינו שוהה בה בבין השמשות אין להתיר ע״פ דרך זה.

סח יציאה מסוף רחוב בית הלל דרך השביל עד המחצבה ומשם על הכביש הראשי עד המרכז הרפואי - במפה מסומן שביל אפור דרך המחצבה.

שוב אסייג דברי אלו שהם כהצעה לפני הרבנים פוסקי ההלכה והרי אני דן לפניהם כתלמיד לפני רבו ומחכה למוצא פיהם לראות הדרך אשר נלך בה.[סט]

★ ★ ★



סט ואציין כי זה מכבר הניחו רבני העיר בשיתוף ארגון 'ערבתם' עירוב תחומין על אם הדרך, וכל היודע מער"ש שיצטרך לילך למרכז הרפואי צריך להיות בקשר עם הארגון הנ"ל בטל' 0722-722-9090 או A3120626@gmail.com
ואם נצרך לילך בשבת, או בכל אופן שלא זכה בעירוב תחומין מער"ש, יעשה שאלת חכם.

הרב אברהם מרדכי ברין

תפיסה בספק אבדה

ידועה היא מחלוקתם של הראשונים אם בכל ספיקא דדינא ודררא דממונא מהני תפיסה ממוחזק, דדעת הרמב״ם דמהני תפיסה, ושא״ר אפשר דפליגי עליו עכ״פ באופנים מסוימים ואכ״מ, וכבר האריך בדיני תפיסה הש״ך בקונטרסו ׳תקפו כהן׳, והחזיקו אחריו האחרונים בספריהם.

והנה כל דבריהם אמורים באופן שלתופס יש צד תפיסה בחפץ מחמת ספיקא דדינא, כמו במשכיר בית לחברו בדינר זהב לחודש וי״ב דינרים לשנה, דהוי ספק על חודש העיבור אם נתפוס לשון ראשון או אחרון, וכן במחליף פרה בחמור וילדה ואין ידוע מתי ילדה דהוי דרד״מ, ובאלו האופנים יש לשוכר וללוקח צד בספק.

ויש לחקור מה יהיה הדין בחפץ שהוא ספק הפקר, או ספק יאוש, האם נימא שגם בכה״ג יועיל תפיסה, עכ״פ להרמב״ם, או שמא כיון דקודם התפיסה לא היה לתופס שום צד בחפץ, אפשר דבכה״ג כו״ע יודו דלא יועיל תפיסה.

וספק זה יהיה נכון גם לראשונים דסברי דלא מהני תפיסה, מ״מ במקום שאין מר״ק דאז יודו דמהני תפיסתו, וא״כ יש לדון אם מהני גם תפיסה שלא היה שום שייכות לתופס לפני התפיסה, וכיון שראיתי שיש לדון ולהוכיח מכמה מקומות בנידון ספק זה אמרתי לעלות הדברים על הכתב, ובזה החלי לבאר בעז״ה.

תפיסה באבידה לרא״ש

שנינו במשנה (ב״מ כ״ה:) ״מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו״ ובגמ׳ ״תנא מפני שיכול לומר לו של אמורים הן, אטו אמורים מצנעי ישראל לא מצנעי, לא צריכא דשתיך טפי״.

וכתב הרא״ש (סי׳ ט׳) על דברי הגמ׳ דשתיך טפי, וז״ל ״ואפילו היה הכותל שנים רבות של אבותיו, ואפשר דשתיך משעה שנתנוה אבותיו שם. מ״מ כיון דאית ליה למיתלי דמימות אמורים היו שם ולא הוחזק ישראל בממון לעולם, הרי הוא של מוצאו״.

מבואר ברא״ש שבמקום ספק יכול המוצא להחזיק את האבידה לעצמו כל עוד לא הוחזק בעל האבידה באבידתו שהרי אפשר שמעולם לא היה בעלים עליה. ולכאורה יש להבין לפי״ז את קושית הגמ׳ ״אטו ישראל לא מצנעי״, הרי גם אם יש כאן ספק תועיל תפיסה, וכמו שבאמת תירצה הגמ׳ בשתיך, ולמה הוצרכנו להעמיד דווקא בשתיך.

תירץ המרומי שדה (שם) שכל עוד שלא שתיך אפשר לתלות בישראל אחר שהטמין בכותל את חפצו והוי ספק הינוח ולא יטול. משא״כ בשתיך שהחפץ כבר אבוד, ויש ספק ממי נאבד, לכן מהני תפיסה מספק.

אכן בביאור הגר״א (סי׳ ר״ס סק״ט) ביאר קושיית הגמ׳ אטו ישראל לא מצנעי, ונייזל בתר בתרא, וא״כ לא הוי ספק. ולפי״ז את״ש תירוץ הגמ׳ ששתיך, ולא הולכים בתר בתרא, דוודאי מקודם הוא, ונשאר ספק בין אמוריים לאבותיו ומהני תפיסה.

וכן מצאנו דמהני תפיסה באבידה, בגמ׳ כתובות (ט״ו:) לגבי תינוק הנמצא, שהדין הוא, שרק אם נמצא התינוק במקום שיש רוב ישראל מחזירים לו אבידתו, אבל במחצה על מחצה אין מחזירים, ויכול המוצא לומר שמא עכו״ם הוא. הרי שמהני תפיסה מספק, וגם שם אין מוחזקות לתינוק, כיון שלצד שהוא עכו״ם אין לו דין מר״ק.

תפיסה באבידה לרמב״ם

ולכאורה לפי״ז לדעת הרמב״ם שסובר בעלמא דמהני תפיסת שמא אפילו ממוחזק, א״כ גם באבידה יועיל תפיסה אף נגד מר״ק, ולא נאמר שלא מועיל תפיסה למי שוודאי

אין לו שייכות לחפץ. וכמו שמהני לרא"ש תפיסה כשאין וודאי מר"ק, כך יועיל תפיסה להרמב"ם אף כשוודאי היה מר"ק וספק אם נתייאש.

ובאמת מצאנו כך להגר"א שכתב כן בכמה מקומות בדעת הרמב"ם, בשו"ע (סי' ר"ס ס"ז) "קבים בשמונה אמות אם נטל לא יחזיר" כתב הגר"א (סקכ"ד) "כן דעתו בכל ספק". וכן ביאר את דברי הרמב"ם בספק הינח בדבר שאין בו סימן דכתב הרמב"ם הובא בשו"ע (סי' ר"ס ס"י) שאם נטל הרי אלו שלו. (עגר"א סי' רס"ב סקכ"ב), וכן כתבו הפנ"י (ב"מ כ"ה:), החמדת שלמה (שם), האולם המשפט (סי' ר"ס), והמהר"ם שיק (סי' כ"ט). וכן ביאר הגר"א את דברי השו"ע (סי' רס"ב סי"ב) במוצאו כשיר וכשורה שאם נטל לא יחזיר, וכתב הגר"א (שם סקכ"ב) שהרמב"ם לשיטתו דמהני תפיסה.

כותל ממולא

ובב"מ (כ"ו.) "אם היה כותל ממולא מהן חולקים". פירוש - שיש ספק למי שייך החפץ אם לבעל הכותל, או שהגיע מבחוץ והוי אבידה ושייך למוצאו, ולפיכך חולקים מספק. ולאמור לעיל קשה מ"ט לא יועיל תפיסה מספק, לא מיבעיא לרמב"ם, אלא אף לרא"ש - כיון שאין בעל הכותל וודאי מר"ק. וכן הקשה הגרע"א בחי' לב"מ (שם) ונשאר בצ"ע. וגם הבית מאיר (אבהע"ז סי' ס"ג) הקשה לדעת הרמב"ם מ"ט לא יועיל תפיסה. [ורע"א שם תמה עליו מ"ט קשה לו רק לפי הרמב"ם, הרי גם לרא"ש קשה, ובשיעורי ר' שמואל (ב"מ סי' ל"ו) כתב דכיון דהוי דררא דממונא וכל דרד"מ דינו הוא שיחלוקו, מש"ה נחשב בעל הכותל למוחזק בחצי, ולא מהני תפיסה לפי הרא"ש, ועי"ש מה שתירץ גם לפי הרמב"ם, ויש להבין לדבריו מ"ט בשתיך לא הוי דרד"מ, ונראה דכיון שאין שם הכרעת יחלוקו קודם התפיסה מש"ה לא נחשב כאילו יש כאן מר"ק ליחלוקו, משא"כ בכותל ממולא דקודם התפיסה הכרענו שיחלוקו].

והאמרי בינה (הל' דיינים סי' מ"ג) ישב את הקושיא על הרא"ש, דכאן נחשב בעל הכותל מר"ק כיון דלצד שהחפץ שלו אין אנו מוצאים ממר"ק אם ניתן לו החפץ, משא"כ כשאנו נותנים החפץ למוצא אנו וודאי מוצאים ממר"ק, מש"ה לא מהני תפיסה לרא"ש, אמנם אין בעל הכותל נחשב ממש ככל מר"ק, מש"ה אמרינן יחלוקו, ומ"מ תפיסה לא מהני לדעת הרא"ש. (ושונה משתיך, דשם אין מוציא וודאי ממר"ק כיון שיש צד שזה של גוי, ולגוי אין מר"ק). וכעין סברא זו מצאנו בברוך טעם (סי' רס"ב סי"ט) רק דהוא סובר דמחמת סברא זו הכל שייך למאבד. [ולדבריו יקשה מכותל ממולא מ"ט חולקים, ולא מעמידים בחזקת בעל הכותל].

והטעם שלרמב"ם לא מהני תפיסה כתב האמרי בינה (שם) כיון שלמוצא אין שום שייכות לחפץ לא מהני תפיסה, דגם הרמב"ם מודה שמהני תפיסה רק במקום שיש צד ששייך לתופס, משא"כ הכא. ולדבריו צ"ל דמה דמהני תפיסה גם לרא"ש בגל ובכותל ישן אף שאין למוצא שייכות לחפץ, שאני התם שאינו תופס ממר"ק, כיון שיש צד ששייך החפץ לגוי, ולו אין מר"ק. וא"כ האמרי בינה יחלוק על הגר"א הנ"ל, ולדבריו בכל מקום שנסתפק אם המאבד התייאש, לא יועיל תפיסה, כיון שאין שייכות למוצא בחפץ זה קודם התפיסה, ויש כאן וודאי הוצאה ממר"ק.

זרק ארנקי

בשו"ע חו"מ (סי' רמ"ג סכ"ד) "הזורק ארנקי לבית מפתח זה ויצא מפתח אחר, אם הפקירו ובא אחר וזכה בו מוצאים מידו", ודין זה נסתפק רבא (ב"מ י"ב.) אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לאו, ופסק השו"ע דמספק לא מהני תפיסה.

והש"ך (שם סקי"ד) כתב, דלרמב"ם דמהני תפיסה בספיקא דדינא, ה"ה הכא

זכה מי שתפס, ותמה על השו״ע דסתם כאן דלא כהרמב״ם. הרי לפניך דעל אף דשם אין שייכות לתופס בחפץ זה קודם התפיסה, מ״מ פשיטא ליה לש״ך דמהני תפיסה לדעת הרמב״ם, וזה כהגר״א ודלא כאמרי בינה.

אך באמת הקה״ס (כלל ח׳ אות ד׳) יישב את השו״ע, וכתב דהואיל ואין שייכות לתופס בחפץ זה קודם תפיסה, מש״ה לא מהני תפיסה, וזה כסברת האמ״ב.

קב בח׳ אמה, וספק הנוח

ויש להבין מה יענו הקה״ס והאמ״ב על מה שכתב הרמב״ם דכל ספק הנוח בדבר שאין בו סימן, דאם נטל זכה, וכן יקשה לדבריהם מ״ט קב בשמונה אמות וכשיר וכשורה אם נטל זכה.

והנה לגבי ספק הנוח אפשר ליישב כמ״ש הדרישה (שם) והגר״א (סי׳ רס״ב סקל״ג) ובגליון רע״א (סי רס״ב ס״י) דכוונת הרמב״ם דזוכה בו רק לאחר יאוש, כיון דאינו מחויב בהשבת אבידה, או מחמת ספק, או מחמת דהוי דבר שאין בו סימן. או דילמדו כדברי הש״ך (שם סקכ״ו) דאין הכוונה שזוכה בחפץ אלא יכול להשתמש עד שיוודע מי הם הבעלים. וכן אפשר ליישב כדברי הנתיה״מ (שם סקי״ג) דאיירי בגוזלות מדדים דוודאי התייאש מהם, רק לא חל היאוש במקומם כיון דהוי יאוש ברשות, וכשנטלם זוכה בהם מיד כיון דכבר אינם ברשות, עי״ש.

ובקב בשמונה וכן בכשיר וכשורה, אפשר שילמדו כבן הנו״ב (הובא בשו״ת נו״ב אבהע״ז תנינא סי׳ ס׳ בהג״ה) דמה שכתב הרמב״ם ואם נטל אינו חייב להכריז אין הכוונה שנעשה החפץ שלו, אלא רק אינו חייב להכריז, ובאמת לא זכה בחפץ, וכדעת ההגהות אשר״י דס״ל דמספק אין חיוב להכריז, ודלא כהרא״ש (פ״ב דב״מ סי׳ א׳) דכתב לגבי קב בשמונה אמות דמספק חייב להכריז.

ונראה דסברת מחלקותם היא, האם החיוב להכריז הוא חלק ממצוות התורה להשיב אבידה, וממילא ספיקו לחומרא, או דילמא דהתורה רק חייבה להשיב אבידה וכן להגביה את האבידה בכדי שיכול להשיבה כשיבואו הבעלים, אך החיוב להכריז אינו מחיובי התורה וזה רק דין דרבנן, ומש״ה ספיקו לקולא.

שתק ולבסוף צווח

אמנם עדיין קשה מהנפסק בסי׳ רמ״ה (סי״א), דאם זיכה ראובן לשמעון חפץ ע״י אחר, ושמע שמעון המקבל ושתק ולאחמ״כ צווח, הוי ספק אם נעשה הפקר או שחוזר לבעלים הראשונים, ופסק השו״ע דמספק אם בא אחר והחזיק בחפץ אין מוצאים מידו, ולכאורה גם שם לא היה לתופס שום שייכות לחפץ קודם התפיסה ומ״מ מהני תפיסתו.

ובאמת התקשה בזה הקה״ס (שם) לשיטתו, וחילק בין הדין דזרק ארנקי באוויר חצירו, דשם לא מהני תפיסה כיון דבעל החצר נחשב למוחזק בחפץ מחמת אוויר חצירו, משא״כ במי ששתק ולבסוף צווח, דהספק הוא בין הזוכה מההפקר לבין הבעלים הראשונים, והם אינם מוחזקים עתה בחפץ, מש״ה מהני תפיסה גם אם אין עתה לתופס שום שייכות לחפץ.

וגם האמרי בינה ע״כ יודה לחילוק זה, בשביל שלא יקשה עליו מסי׳ רמ״ה, וע״כ מה דלא מהני תפיסה בכותל ממולא, זה רק בצירוף זה שבעל הכותל מוחזק בחפץ, והתופס אין לו שייכות מוקדמת לחפץ.

ואף דהוכיח רע״א בחי׳ (ב״מ כ״ו. ד״ה חולקין) דאין בעל הכותל נחשב למוחזק ומטעם דאין הוה להימצא, דאל״ה מ״ט מהני תפיסה להרא״ש בכותל ישן, הרי להרא״ש לא מהני תפיסה ממוחזק, וא״כ א״א ליישב את האמ״ב עם חילוקו של הקה״ס, כיון דהאמ״ב כתב דבריו על כותל ממולא, ושם ליכא מוחזק.

נראה די״ל דרק בגל ובכותל ישן דיש ספק אם זה של עכו״ם או של אבותיו, וא״כ אין התופס מר״ק, מש״ה אין תפיסתו

נחשבת לתפיסה כיון דאין הוה להימצא, משא"כ בכותל ממולא דנחשב בעל הכותל למר"ק וכמ"ש האמ"ב (שם), דהרי בזה ביאר מ"ט לא מהני תפיסה להרא"ש בכותל ממולא וכמ"ש לעיל, מש"ה די במוחזקות קלה בשביל להחשיבו מוחזק, ולא מהני תפיסה.

ובלא"ה מבואר באמ"ב (שם) דלא ס"ל כרע"א הנ"ל, אלא ס"ל דנחשב בעל הכותל למוחזק אף שנמצא במקום שאין הוה להימצא, וכסברת הקצוה"ח (סי' ר"ב סק"ז) דתפיסה בספיקות אינה צריכה להיות תפיסה שיש עמה קניין, ובזה יישב האמ"ב מ"ט לא מהני תפיסה להרא"ש בכותל ממולא, (ומלבד התי' שכתבנו לעיל בשמו) וזה משום דנחשב בעל הכותל למוחזק, וא"כ לדברי האמ"ב את"ש טפי, אמנם דבריו קשים דא"כ מ"ט בכותל ישן מהני תפיסה להרא"ש, וע"כ דאינו נחשב למוחזק וכמ"ש רע"א.

ולפי הנ"ל לא יחלקו הקה"ס והאמ"ב על הגר"א בדין דקב בח' ובכשיר וכשורה, וכן בספק הינח, דבאבידה גם הם יודו דמהני תפיסה כיון שאין המאבד מוחזק בחפץ.

אמנם מה שחילק הקה"ס נכון רק למה שלמד בדברי הטור והשו"ע דמה דלא מהני תפיסה בזורק ארנקי, זה רק כשהארנקי נמצא עדיין באוויר חצירו, עי"ש בדבריו דדייק כך מלשון הטור והשו"ע, אמנם שאר המפרשים לא הבינו כך (עי' בחי' ר' העשיל מקראקא על הטור, ובתומים בקיצור תק"כ סי' י"ט), ולדבריהם מבואר דלא מהני תפיסה גם כשאין מוחזק.

וא"כ האמ"ב - בשביל שנוכל ליישב את דבריו עם הנאמר בסי' רמ"ה, ע"כ או דיודה לדברי הקה"ס דבזורק ארנקי איירי שהארנקי נמצא עדיין באוויר חצירו, או שיסבור כדברי הש"ך ברמ"ג דגם בזורק ארנקי מהני תפיסה לרמב"ם, או שיתרץ כהתומים (שם) עי"ש.

ולאמור עד עתה, מבואר דמדין כותל ממולא מוכח דלא מהני תפיסה, וא"כ נראה דלא מועיל תפיסה באבידה וכמ"ש האמ"ב, וכן מדברי השו"ע ברמ"ג יש סייעתא לזה לפי מה שכתב הקה"ס, אמנם מסי' רמ"ה נראה דמהני תפיסה, וצריך לחלק כהקה"ס, דרק תפיסה ממוחזק לא מהני, ומהגר"א מבואר נמי דמהני תפיסה באבידה, ולחילוק הקה"ס, אפשר דיודה גם הגר"א דממוחזק לא מהני, ויתיישב גם לשיטתו הדין בכותל ממולא וכמ"ש האמ"ב.

אמנם א"כ יקשה על הפוסקים שמבואר מדבריהם דלא מהני תפיסה בקב' בח' וכן בספק הינח וכמו שהבאנו לעיל, וע"כ משום דס"ל דלא מהני תפיסה למי שאין לו שייכות בחפץ, וא"כ יש להבין איך מהני תפיסה בסי' רמ"ה.

ועכצ"ל דשאני נידון דסי' רמ"ה דכבר יצא החפץ מהבעלים הראשונים ועתה יש רק ספק אם חזר לרשותו, לכן בזה מהני תפיסה גם אם אין לו שייכות בחפץ, ודווקא בספק אבידה שאנו מוצאים ממר"ק, דעד עתה היה החפץ ברשותו, מש"ה לא מהני תפיסה.

והקה"ס ס"ל דגם בספק אם קנה לא מהני תפיסה למי שאין לו שייכות בחפץ וכמו בנידון דסי' רמ"ג, דשם איכא ספק קנין לבעל החצר, ומ"מ כתב דלא מהני תפיסה למי שאין לו שייכות, ומש"ה הוקשה לו מסי' רמ"ה, והוצרך לחלק בין תפיסה ממוחזק לתפיסה ממר"ק, וא"כ אפשר דלאמ"ב לא יועיל תפיסה כלל בספק אבידה, וגם לא ממר"ק.

ישוב הבית מאיר בדין כותל ממולא

והנה מצאנו בבית מאיר (אבהע"ז סי' ק"ז ס"א) עוד ישוב לקושיא מכותל ממולא, מה הטעם לא מועילה שם תפיסה לשיטת הרמב"ם, ותירץ שם ע"פ דרכו בהבנת התוס' (ב"מ ק.) דאפי' אם מהני תפיסת שמא בספיקות, מ"מ בגודרות לא מהני תפיסה, כיון דהוי תפיסה גריעא, הואיל ובאים מעצמם, ולפי"ז כתב הב"מ דה"ה

בכותל ממולא נמי לא מהני תפיסה, כיון שאינו תופס מבית חבירו אלא מהכותל הפתוח לרה״ר, והוי תפיסה גריעא ולא מהני אף לרמב״ם.

ובביאור הוכחתו מדברי התוס׳, יש להביא קודם את דברי הגמ׳ והתוס׳ שם, דבגמ׳ שם הקשו על דין מחליף פרה בחמור ולא ידוע מתי ילדה דיחלוקו - מ״ט לא ניחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המע״ה. והקשו בתוס׳ הא גודרות אין להם חזקה, ותי׳ דהכא איירי בתפיסת ברי מש״ה מהני.

ולכאורה דברי התוס׳ מוקשים מאוד, כיון דדין גודרות אין להם חזקה איירי לגבי חזקה מה שתח״י שלו, ואיירי בחזקת ראיה שקנה מן המר״ק, ומש״ה גודרות שהולכים מעצמם אין ראיה שמה שתח״י זה שלו, משא״כ בספיקות דאזלינן בתר מוחזק אין זה מוחזקות לראיה, וא״כ מ״ט לא יועיל גם בגודרת, וכן הקשה הרש״ש שם.

ועי׳ בשער״י (ש״ה פט״ו) דתוס׳ בקושייתם הבינו דתפיסה בספיקות מועילה לא מחמת מוחזקות אלא מחמת חזקה מה שתחת יד אדם שלו, ומש״ה הבינו שגם בגודרות אין להם חזקה, ובתירוצם כתבו דתפיסת ברי מ״מ מהני, והבין הבית מאיר דגם בתירוצם נשארו בהבנתם הראשונה דתפיסת שמא היא מחמת חזקה מה שתח״י שלו, ורק תפיסת ברי היא מדין מוחזקות, ומש״ה העלה דגם לדעות דמהני תפיסת שמא מ״מ לא מהני בגודרות.

אמנם הקצוה״ח (סי׳ רכ״ג סק״א) פליג על הב״מ וכתב דתוס׳ פליגי על הרמב״ם וסברי דלא מהני תפיסת שמא כלל, ולהרמב״ם מהני תפיסת שמא גם בגודרות, ולדבריו צ״ל דתוס׳ בתי׳ חזרו בהם מהבנתם בקושיא, וסברי דתפיסה בספיקות שאני ואינה מחמת ראיה, וכן מבואר בתוס׳ הרא״ש (שם), וכן הבין השער משפט (סי׳ קל״ה סק״ב), אמנם המהרש״א והמהר״ם (שם) הבינו כדברי הב״מ עי״ש.

עכ״פ מבואר דלדברי הב״מ לא יועיל תפיסה באבידה, ויחלוק על הגר״א, כיון דלדעתו תפיסה מרה״ר הוי כגדורות שאין להם חזקה, והוא ע״כ ילמוד בקב בח׳ אמות וכן בכשיר וכשורה, כדברי הג״א הנ״ל דאין זוכה, ורק אינו מחויב להכריז, וכן בספק הינח ילמד כשאר מפרשים שהבאתי לעיל.

אמנם קשה דאם נכונים דברי הב״מ דלא מהני תפיסה באבידה, א״כ מ״ט מהני תפיסה להרא״ש בגל ובכותל ישן, וצ״ל דגם הב״מ לא כתב את דבריו רק בתופס ממר״ק וכמו במחליף פרה בחמור, ואז לא מהני תפיסה בגודרות או מרה״ר, משא״כ בכותל ישן דליכא וודאי מר״ק כיון דאנו מסתפקים באמורים, מש״ה גם הב״מ מודה דמהני תפיסה, ובכותל ממולא שכתב הב״מ דלא מהני תפיסה צ״ל דשם נחשב לתפיסה ממר״ק כיון דממ״נ מוציא מחזקת מי שהיה שייך לו החפץ קודם, משא״כ בעל הכותל דאפשר שהחפץ שלו מעולם, וכמו שכתבו האמ״ב והברו״ט שציינתי לעיל, או כדבר ר׳ שמואל בשיעוריו דכל דרד״מ נחשב כמר״ק על המחצה וכנ״ל. אמנם הקושיא מקב בח׳ אמות וכן בספק הינח דשם תופס ממר״ק, א״כ שם ע״כ צ״ל דילמוד כהג״א, וכשאר מפרשים וכנ״ל.

ספק השבת אבידה לחומרא

עוד יש לדון בדברי הגר״א שכתב דמועיל תפיסה בספק אבידה, דהרי נודעת ומפורסמת קושיית האחרונים, מ״ט מהני תפיסת שמא או מוחזקות שמא בספיקא דדינא ודרד״מ, הא גזל הוי איסור דאורייתא, וא״כ ספיקו לחומרא,

ותי׳ התומים (קיצור תק״כ סי׳ כ״ג) דכך היה הציווי באיסור גזל דרק וודאי גזל אסור ולא ספק, ומשום דהממע״ה, וא״כ י״ל דבמקום שנוסף על איסור גזל גם מצוות השבת אבידה, בכה״ג חייב להשיב מספק כיון שבספק השבת אבידה הדרינן לדין הפשוט בשאר איסורי התורה, דספיקא

דאורייתא לחומרא, וא"כ לא יועיל תפיסה בספק אבידה, ודלא כהגר"א.

אך א"כ קשה מ"ט כתב הרא"ש דמהני תפיסה בכותל ישן, ובאמת בגמ' אין הכרח ללמוד כדברי הרא"ש, דהא הריטב"א ור' פרץ למדו בגמ' דכיון דשתיך טפי, אזי גם לצד ששייך החפץ לישראל, מ"מ מתייאש ממנו כיון שתולה שמי שימצא את החפץ יתלה שזה של נכרים ויקחנה לעצמו, אך עכ"פ מהרא"ש וודאי מוכח דמהני תפיסה בספק אבידה ואינו מחויב בהשבה מספק, וא"כ מה יענה ע"ז התומים. וכן יש להקשות מהדין דכותל ממולא דהוי ספק, ואמרינן יחלוקו, ואם נימא דכל דנוסף חיוב השבת אבידה אמרינן ספיקו לחומרא, למה יחלוקו, הא מספק אסור לו לקחת לעצמו.

ולביאור השער"י (ש"ה פ"א) בטעם הדין דלא אמרינן בגזל ספיקו לחומרא, דזה משום דהתורה קבעה איסורי גזל ע"פ משפטי הממון וא"כ במקום שמשפט הממון קובע שייכות בחפץ למאן דהוא, שוב אין בזה איסור גזל כלל, וא"כ לדבריו גם חיוב השבת אבידה לא קיימת כיון שגם השבת אבידה כפופה למשפטי הממון, אך לביאור התומים קשה.

ונראה דצ"ל דגם השבת אבידה התורה לא חייבה בספק, דהרי כל אוחז ממון חברו גם אם אינו חייב להחזירו מחמת איסור גזל מ"מ מחמת חיוב השבת אבידה עכ"פ יהיה חייב להשיב, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דבכל מוחזקות ותפיסה מספק יהיה חייב להשיב מחמת השבת אבידה, וע"כ דגם השבת אבידה אינה מחויבת במקום ספק.

אמנם זה אינו דהרי הרא"ש (פ"ב סי' א') כתב להדיא בקב בח' אמות דחייב להכריז מספק, ואם כנים דברינו א"כ מ"ט חייב להשיב הרי התורה פטרה מספק, ובשלמא לביאור השער"י עולים הדברים כהוגן, כיון דלהרא"ש לא מהני תפיסה וכשיטתו בכל ספיקא דדינא דלא מהני תפיסת שמא, א"כ ע"פ משפטי הממון אין החפץ שייך לו, ומש"ה חייב להכריז מספק. משא"כ לדברי התומים דע"כ צ"ל לדעתו דגם השבת אבידה אין אנו מחויבים מספק, א"כ קשה מ"ט בקב בח' אמות מחייב הרא"ש מספק, וצ"ע.

קושיות מדברי השו"ע

ויש להקשות על דברי הגר"א מדברי השו"ע (סי' רס"ב ס"ב) לגבי ראה אבדה שנפלה משלושה ושווה ב' פרוטות, חייב להחזיר, דשמא שותפים הם ואחד מהם מחל את חלקו, ומש"ה אינם מתייאשים וצריך להחזיר אפי' שאין בו סימן. ולכאורה קשה, כיון דהוי ספק שמא המטבע שייך רק לאחד מהם, ומתייאש, או שמא הוא של שלשתם ולא מחל אחד מהם וליכא שו"פ לכל אחד, א"כ מספק מ"ט לא יועיל תפיסה לדעת הרמב"ם.

וכן יש להקשות מהשו"ע (סי' רס"ב סי"ט) ממצא פירות בצד כלי דפסק השו"ע דאם פתח הכלי לצד הפירות חוששים שמא באו הפירות מהכלי וצריך להחזיר גם הפירות, ומלישנא דחוששים משמע שאינו וודאי, ומ"מ חייב להחזיר, ולדברי הגר"א צריך להבין מ"ט לא מועילה כאן תפיסת המוצא לדעת הרמב"ם. [אמנם מדברי הקצוה"ח (שם סק"ב) והנתיה"מ (שם סק"ו) דדנו בדברי הב"ש (אבהע"ז סי' י"ז סקס"ט) דכתב דארנקי הנמצא בצד מת לא מהני להוכיח על המת, ולא דמיא לפירות בצד כלי, וטרחו הקצות והנתיה"מ לבאר את דבריו, ואי נימא דהוי ספק א"כ לא קשיא מידי, דוודאי אין להתיר אשתו מחמת ספק, ובאמת בהגהות ברו"ט על הקצות שם תי' כך את דברי הב"ש, אך הקצות והנתי' לא נחתו להכי וע"כ דהבינו דלשון השו"ע לאו דווקא ובאמת הוי בתורת וודאי ולא ספק].

אך קושיא זו מפירות בצד כלי, קשה לכו"ע, וגם לדברי הרא"ש, דהרי כאן אינו מוציא ממר"ק, כיון שאין אנו יודעים למי החפץ, וא"כ מ"ש מגל וכותל ישן דכתב הרא"ש דמהני תפיסה.

וכן יש להוסיף ולהקשות ממה שתמה הסמ״ע (סי רס״ב סק״מ) על הרמ״א, מ״ט לא הביא את הדעה שבכובא וכיתנא צריך להכריז גם בכלי עם אוגנים, הרי במצווה דאורייתא אזלינן לחומרא, [ועי׳ גר״א (שם סקכ״ה)], ומבואר בסמ״ע דמספק לא מהני תפיסה, ולכאורה גם כאן קשה דגם להרא״ש מהני תפיסה כיון שלא הוי נגד מר״ק ומ״ש מגל וכותל ישן.

ישובו של הכרוך טעם

ומצאנו בהגהות ב״ט (שם) שהתקשה בזה, ויישב דכיון דאם יקחנה המוצא לעצמו וודאי יוציא ממר״ק, בין אם זה בעל הכלי ובין אם זה מישהו אחר, משא״כ בעל הכלי אינו וודאי מוציא ממר״ק כיון דאפשר דזה באמת שלו, מש״ה נחשב המוציא למוציא ממר״ק, ולכן לא מהני תפיסה, וזה כסברת האמ״ב הנ״ל שיישב בזה מ״ט לא מהני תפיסה בכותל ממולא. אמנם האמ״ב הוציא מזה דאין זה מר״ק מוחלט ומש״ה אמרינן יחלוקו, אך הב״ט סובר דנחשב למר״ק מוחלט ומש״ה לא מהני תפיסה כלל, וא״כ האמ״ב לא יוכל ליישב את דין פירות בצד כלי כדברי הב״ט, דא״כ עכ״פ יהיה שלו החצי, וכן ה״ט לא יוכל ליישב את הקושיא מכותל ממולא כדברי האמ״ב דא״כ מ״ט יחלוקו, ולא שייך הכל לבעל הכותל.

אמנם תי׳ זה את״ש רק לרא״ש, אך להרמב״ם עדיין קשה כיון דלשיטתו מהני תפיסה גם ממר״ק, וא״א ליישב מה שיישב האמרי בינה בכותל ממולא דלא מהני תפיסה למי שאין שייכות בחפץ, כיון שכבר הוכיח הקה״ס מסי׳ רמ״ה דבמקום שאין מוחזק מהני תפיסה, וא״כ קשה מ״ט להרמב״ם לא מהני תפיסה בראה שנפל מג׳ וכן מפירות בצד כלי.

ישוב ב׳ של הכרוך טעם ברי ושמא נגד תופס

עוד יישב הב״ט דכיון דבעל הכלי ברי שהאבידה שלו, והמוצא ספק, א״כ הוי ברי ושמא וברי עדיף. וצ״ל לדבריו דאף דהתופס הוא א״י אם נתחייבתי ובכה״ג קי״ל דלאו ברי עדיף, מ״מ זה דווקא במוציא ממוחזק, משא״כ במוציא מתופס מהני ברו״ש להוציא גם בא״י אם נתחייבתי, ועי׳ שטמ״ק (ב״מ ק.) בשם הרמ״ך דהסתפק בזה, והובא בגליון רע״א (חו״מ סי׳ רכ״ג ס״א), ומלשון הרי״ף והרא״ש (שם) דייק רע״א שם, דגם מהתופס אין מוצאין בברו״ש. ולכאורה מבואר בב״ט דס״ל כצד אחד ברמ״ך.

וכן נראה כדברי הב״ט מהגהות רע״א כת״י (דו״ח סי׳ רס״ב) שהקשה על המהריב״ל (ח״ג סי׳ כ״א, ל״א, מ״א, מ״ב, מ״ו, נ״ה) דסובר דספק ספיקא מהני להוציא ממון, א״כ מ״ט בראה אבידה שנפלה מג׳ א״י לתפוס לעצמו, הא איכא ספק ספיקא לטובת המוצא, כיון שאפשר ששייך לאחד ומתייאש, ואפשר ששייך לכולם ולא מחלו וא״כ אינו שו״פ לכל אחד, ותי׳ רע״א דכיון דהשלושה ברי, והתופס שמא, מש״ה ברי ושמא ברי עדיף, עי״ש, ומבואר דמהני ברו״ש להוציא מהתופס.

אמנם יש לדחות דלעולם ס״ל לרע״א דלא מהני ברו״ש להוציא מתופס, ושאני הכא דנחשב כאיני יודע אם פרעתיך וכמ״ש השער משפט (סי׳ ע״ה סק״ו) דכל שאנו מסתפקים אם חברו הלווה לו או נתן לו מתנה הוי כא״י אם פרעתיך, וכן אם מסתפקים אם יתייאש או לא, עי״ש דכתב כן להדיא גם בספק יאוש. אך בנידון הב״ט שהספק למי שייך החפץ אין שייך לומר הכי, וע״כ דס״ל דמהני ברו״ש להוציא מתופס.

ועדיין יש לפקפק לדעות דגם בברו״ש, באופן דלא הו״ל לשמא למידע פטור, א״כ גם הכא לא הו״ל למידע, ועי׳ בכסף הקדשים (סי׳ רס״ב ס״ג) דכתב כן, [וע״ע שם בדבריו דג״כ מבואר דס״ל כהשע״מ הנ״ל].

וכדברי הב״ט נראה שהבין גם הבית מאיר (סי׳ ק״ז ס״א), דהקשה מ״ט אמרינן

בכותל ממולא יחלוקו גם כשבעה"ב ברי, וכמבואר ברמב"ם הובא בשו"ע (סי' ר"ס ס"ג) הא ברו"ש ברי עדיף, ומבואר דגם ליה ס"ל דמהני ברו"ש להוציא מתופס, ובאמת האמרי בינה (שם) יישב קושיא זו וכתב דגם מתופס לא מהני ברו"ש להוציא, עכ"פ מהב"מ מבואר דס"ל דמהני ברו"ש להוציא מתופס.

ולפי הנ"ל את"ש מ"ט לא מהני תפיסה בראה אבידה שנפלה מג' כיון דשם הג' ברי והתופס שמא, ובכה"ג לא מהני תפיסה לכו"ע, משא"כ בקב בח' אמות וכן בכשיר וכשורה דהוי ספד"ד, א"כ הוי שמא ושמא ומהני תפיסה לדעת הרמב"ם וכמ"ש הגר"א.

ועפי"ז נראה לי ליישב את קושיית הברכת שמואל (ב"מ סי כ"ה) על הגר"א, שבסי' ר"ס סקכ"ד כתב דטעם הרמב"ם דבספק הינח אם נטל לא יחזיר, זה כשיטתו דמהני תפיסה בספיקות, ובסקל"ג כתב דטעם הרמב"ם כדברי הדרישה ורע"א, דמהני רק לאחר יאוש וכנ"ל, ולדברינו את"ש ובעינן את שתי הטעמים, דבמקום שיבואו הבעלים ויאמרו שהם הניחו את החפץ ולא נפל מידם, א"כ לא יועיל תפיסה כיון דהוי ברו"ש, ומהני להוציא מהתופס וכנ"ל, ומש"ה היה צריך להטעם דמהני תפיסתו לאחר יאוש כיון שאינו מחויב בהשבה, ועדיין צריך גם לטעם דמהני תפיסה, באופן שנמצא דבר שאינו מדדה, וא"כ לצד שהונח כאן ולא נפל, יש בו סי' מקום, וא"כ חייב בהשבה, ולא שייך בכה"ג טעם הדרישה, כיון שחייב בהשבה ושוב לא מהני יאוש, ומש"ה צריך לבוא לטעם דמהני תפיסה, אמנם רע"א כתב דאינו חייב בהשבה מספק דנפילה, ולדבריו לעולם ליכא חיוב השבה, אמנם הדרישה והגר"א כתבו רק הטעם דאין חיוב השבה כשליכא סימן.

אך לכאורה נראה דאם לא מהני תפיסה בברו"ש, א"כ אף אם אין המאבד כאן וטוען ברי, מ"מ חייב המוצא לברר ולחפש את הבעלים שמא יטענו ברי ויהיה החפץ שלהם, וכמבואר ברע"א (בדו"ח שם) דהרואה מטבע שנפל מג' צריך להחזיר להם כיון שהם טוענים ברי, ואין אומרים שיכול לקחת לעצמו מחמת שעכשיו אינם עומדים לפניו וטוענים ברי, וע"כ כיון דאפשר שיטענו ברי חייב לברר, וא"כ בכל ספק הינח לא יועיל תפיסה ויצטרך לברר שמא יטענו ברי, ונראה דצ"ל דרק במקום שיודע מי בעלי בחפץ מחויב לברר אם טוענים ברי, משא"כ אם אינו יודע מי הבעלים וכמו בספק הינח, א"כ אף שיכול להיות שאם יעמדו כאן הבעלים הם יטענו ברי שהיה בדרך הינח, מ"מ כיון שאינם כאן מהני תפיסתו.

ועדיין יקשה קושיית הבית מאיר הנ"ל מ"ט בכותל ממולא לא מהני ברי של בעל הכותל, ומ"ט יחלוקו. ולדברי ר' שמואל שהבאתי בראשית המאמר שסובר דכותל ממולא דהוי דרא דממונא נחשב בעל הכותל למר"ק בחצי, א"כ מש"ה לא מהני גם ברו"ש להוציא ממנו כיון שביארנו שכל הסברא זה רק להוציא מתופס, ואת"ש.

אך עדיין כל זה דוחק מכח מה שדייק בגליון רע"א (סי' רכ"ג) מדעת הרי"ף והרא"ש דס"ל דלא מהני ברו"ש להוציא גם מתופס, וגם הרמ"ך רק הסתפק בזה, ואיך עזבו כל הני אחרונים את דברי הרי"ף והרא"ש ונקטו כצד אחד ברמ"ך, וצ"ע.

שיטת השו"ע הרב

וע"ע בשו"ע הרב (הל' מציאה סעיף א') לגבי המח' של התוס' והרמב"ן (ב"מ כ"ו:) בנוטלה ע"מ לגוזלה ונתייאשו הבעלים דנחלקו אם חייב להשיב, ופסק הרב שו"ע דחייב להשיב, ודלא כהרמב"ן והש"ך (סי' רנ"ט סק"א), כיון דבשל תורה הלך אחר המחמיר, ומבואר דס"ל דלא מהני תפיסה מספק בהשבת אבידה כיון דספיקו לחומרא, וזה כמו שצידדנו לעיל בדעת התומים.

אמנם כבר כתבנו שזה סותר לדברי הרא"ש דכתב דמהני תפיסה בגל ובכותל ישן ולא אמרינן ספק השבת אבידה לחומרא.

ואף דהרא״ש עצמו לגבי הבעיא דקב בד׳ אמות כתב דחייב להכריז מספק כיון דספיקא דאורייתא לחומרא, זה משום דהרא״ש לשיטתו דלא מהני תפיסה ממר״ק ורק לגבי כותל ישן שאינו ממר״ק מהני, ומש״ה חייב להכריז, ומה דהוסיף דספיקא דאורייתא לחומרא, זה בשביל לחייבו להכריז, ודלא כהג״א דפליג בזה וכדלעיל, וא״כ להרמב״ם דמהני תפיסה גם ממר״ק, אז גם במח׳ של הרמב״ן והתוס׳ יוכל המוצא לתפוס, וע״כ דס״ל לרב שו״ע דלא מהני תפיסה באבידה וס״ל דמספק חייב להכריז וכדברי הרא״ש.

קושיות בעניין תפיסה באבידה

התוס׳ (ב״מ כ״ג: ד״ה אפילו) כתבו במצא אבידה ששווה רק פרוטה בבית שדרים בו ב׳ שוכרים ובעה״ב, חייב להחזיר, ואף דבכל רואה שו״פ שנפל מג׳ אי״צ להחזיר כיון שמי שנפל ממנו מתייאש הואיל ואינו יודע ממי לתבוע, מ״מ בכה״ג חיישינן שמא נפל מאחד מהשוכרים והוא אינו חושד את בעה״ב ולכן אינו מתייאש דחושב שיוציא מחברו, עי״ש, ואי נימא דמהני תפיסה באבידה מ״ט לא יוכל המוצא לתפוס ולתלות שנפל מבעה״ב והוא וודאי מתייאש כיון שלא יודע ממי לתבוע.

ולדברי הב״ט הנ״ל דכתב דבכל מקום שוודאי מוציא ממר״ק לא מהני תפיסה, א״כ את״ש כיון דגם בכה״ג וודאי מוציא ממר״ק, משא״כ בגל ובכותל ישן דגוי לא נחשב למר״ק, ואף דלרמב״ם מהני תפיסה גם ממר״ק לדעת הגר״א, ואף לאמ״ב דלא מהני תפיסה מ״מ הוכחנו לעיל דרק ממוחזק לא מהני, וכאן לצד דנפל מבעה״ב וודאי איכא יאוש, ולצד שנפל מהשוכרים א״כ אינם מוחזקים דבית שייך למשכיר, וא״כ לכו״ע מהני תפיסה, אא״כ נימא דגם כלפי השוכרים נחשב הבית למוחזק, עכ״פ לש״ך (סי׳ רמ״ג סקי״ד) וודאי מהני תפיסה, וצ״ל דהתוס׳ אזלי בשיטת הרא״ש, דלא מהני תפיסה ממר״ק.

אמנם לאמרי בינה דכתב דגם בכה״ג שמוציא ממ״נ ממר״ק אמרינן שיחולקו, ולא הוי כמר״ק גמור כיון שאינו ידוע, א״כ יקשה מ״ט לא אמרינן יחלוקו בנידון התוס׳. ולתירוץ השני שכתב הברו״ט דמהני ברו״ש להוציא מהתופס את״ש, וצ״ע.

עוד התבוננתי דלכאורה איכא סתירה לחילוק הב״ט והאמ״ב מדברי הש״ך (סי׳ ר״ס סקי״א בסופו) דכתב דלא אזלינן בתר בתרא באופן שנמצא בגומא כיון דאפשר דנפל מהראשונים, וקשה דאפשר שנפל מהאחרון ואינו מתייאש דהרי אינו יודע דנפל לגומא, ועכצ״ל דמהני מכח תפיסה כיון דליכא מר״ק. ולדברי הב״ט והאמ״ב דבכה״ג נחשב כתפיסה ממר״ק, כיון דוודאי מוציא ממר״ק, א״כ איך מהני תפיסה, ורק לדברי הרמב״ם דס״ל דמהני תפיסה ממר״ק יועיל וגם לאמ״ב כיון שאינו מוחזק וכנ״ל, אבל לדברי הרא״ש יקשה, וכן אם נימא דמהני ברו״ש להוציא מהתופס ג״כ יקשה, וצע״ג.

עוד יש להקשות מ״ט בעינן בפונדק ג׳ עכו״ם בשביל שיוכל לזכות לעצמו, [ועכ״פ בעינן ב׳ עכו״ם לדעת הטור, ובחד לא סגי לכו״ע], מ״ט לא יהיה די בחד ועכו״ם, והמוצא יתלה בעכו״ם מספק וכמו בכותל ישן דמהני תפיסה לכו״ע.

ובשלמא בדין הגמ׳ בכ״ד. במוצא אבידה בעיר שמחצה ישראל ומחצה עכו״ם דחייב להחזיר, שם כבר ביאר רע״א (בחי׳ שם ד״ה ״אמנם היטב״) דכיון דליכא רוב עכו״ם אין המאבד מתייאש כיון דיודע דהמוצא יברר, דבכל מקום דאיכא לברורי מבררינן, וממילא יתוודע שנפל מישראל כיון שהוא יתן סימן, [דרק ברוב עכו״ם נחלקו הראשונים והאחרונים בדעת רשב״א אם סמכינן על רוב במקום דאיכא לברורי, אבל במע״מ דליכא רוב לכו״ע צריך לברר]. אמנם בנידון הפונדק דאיירי גם בדבר שאין בו סימן, ואדרבה דעת הש״ך (שם) דביש בו סימן לעולם לא אזלינן בתר בתרא, א״כ ליכא לברורי, ומ״ט לא יועיל תפיסה.

עוד יש להקשות מלשון השו"ע (סי' ר"ס ס"ז) דקב פחות מד' אמות אסור לקחתו "שמא" הבעלים הניחם שם, ומלשון שמא - משמע דהוי ספק, וא"כ קשה מ"ט לא מהני תפיסה וכמו בקב בד' אמות דמהני תפיסה מספק.

ונראה לתרץ ע"פ מה שהקשו האחרונים מ"ט לא מהני תפיסה בכל ספק יאוש שלא מדעת, דהרי מבואר דכל עוד לא הוי מידי דחשיבי או יקירי תלינן מספק שאין הבעלים יודעים, ומ"ט לא מהני תפיסה מספק. ותי' הפנ"י (ב"מ כ"ה:) דמוקמינן אחזקה דלא נתייאש וכ"כ המהר"ם שי"ק (חו"מ סי כ"ט). וא"כ י"ל דגם בקב פחות מד' אמות אף דהוי ספק אמרינן דחזקה דלא נתייאש, משא"כ בקב בד' אמות דהוי ספד"ד לא שייך חזקה, ולפי"ז לא יקשה הקושיות שהקשינו לעיל על הגר"א מסי' רס"ב - מאבידה שנפלה מג' ומפירות בצד כלי, דגם שם הוי ספק אם נתייאש, אמנם כבר פקפק השער"י (שע"ה פ"א) בחזקה זו כיון שאין הספק אם התייאש אלא אם נודע לו וכ"ש בנידון דידן דאין הספק אם התייאש אלא אם הניחם בכוונה או לא, ויל"ע.

עוד נראה לומר דכל חפץ הנמצא אין אנו מסתפקים בו שנאבד אלא"כ ברור לנו דסתמא אין אדם מאבד חפציו, ורק במקום שוודאי הניחם ואנו מסתפקים שמא לא יטרח לחזור עליהם, זה נחשב לספק ומהני תפיסה.

וע"ע בכסף הקדשים (סי' רס"ב ס"ג) דנסתפק בכל ישל"מ אם בעינן שיהא ידוע לנו שלא נודע לו או גם מספק אינו זוכה, ומה דהיה פשוט לפנ"י הסתפק הכסף הקדשים ועלה בדעתו דגם בספק ישל"מ יזכה המוצא, ועי"ש מה שדן בדיני ברו"ש, ואכ"מ.

וע"ע בט"ז (סי' רס"ב ס"ו) בביאור דברי הרמב"ם דהוציא דגם במעות איכא אופנים דהוי יאוש של"מ אף דאדם עשוי למשמש בכיסו, וכגון שנסתפק לו אם הפקידו ביד אחר וסבור דאולי לא נאבד, או כגון שיש לו כיס מלא דינרים ואינו יכול לדעת אם נאבד אחד מהם גם ע"י משמוש, עי"ש.

וקשה דא"כ כל מוצא מעות איך יכול ליקח לעצמו ניחוש שמא נאבד מאיש שהיה לו מלא דינרים, ועכצ"ל דמהני תפיסה מספק, ואף דבכל ספק ישל"מ כתב הפנ"י דלא מהני תפיסה, התם דווקא דאיכא חזקה שלא נתייאש, משא"כ הכא דתליא במה דהיה קודם אם היה לו כיס מלא דינרים או לא, בזה מהני תפיסה, ולכאורה יקשה מזה לאחרונים דסברי דלא מהני תפיסה באבידה. וכן יש להקשות לרא"ש דלא מהני תפיסה נגד מר"ק. ואפשר דכיון דרובא דאינשי אין להם כיס מלא דינרים, א"כ אזלינן בתר רוב וכמו ברוב עכו"ם דאזלינן בתר רוב כיון שאינו נגד חזקה וכמ"ש תוס' (ב"ב כ"ג:).

תפיסה בספק ספיקא באבידה

והנה גם אם נימא דלא מהני תפיסה באבידה, יל"ע אם תפיסה בספק ספיקא יועיל לכו"ע, וכבר הבאנו לעיל את דברי רע"א (דרו"ח חו"מ סי' רס"ב) דמבואר מדבריו דמהני תפיסה רק לשיטת המהריב"ל (שם) דס"ל דס"ס מוציא ממון, וא"כ לט"ז (אבהע"ז סי' ס"ח) והש"ך (בתק"כ) ועוד אחרונים דפליגי עליו לא יועיל תפיסה.

אמנם רע"א עצמו בחי' (כתובות ט. תוד"ה איבע"א) כתב דאם מצא אבידה שיש בה ספק אם נודע לבעלים מנפילתה, וא"כ יש כאן ספק ישל"מ, ונמצאה במקום דמחצה עכו"ם ומחצה ישראל, מהני תפיסה מספק ספיקא, כיון דאפשר דזה של עכו"ם וכן אפשר דנודע לבעלים מהאבידה ויתייאשו, ונראה מדבריו דנקט זה לדבר פשוט דמהני תפיסה בספק ספיקא.

אמנם בגוף דבריו יש לדון, דבשלמא אם נימא דלא מהני תפיסה בספק אבידה וכמו שנראה מדברי רע"א בדרו"ח (שם) וכן מדבריו בביאור דברי הרמב"ם בספק הינח, א"כ את"ש דבריו דאפשר דבס"ס מהני תפיסה, אך אם נימא כדברי הפנ"י דלעולם

מהני תפיסה בספק אבידה, ושאני ספק ישל״מ דאיכא חזקה שלא נתייאש, א״כ יש לדון האם יועיל ס״ס כיון דצד אחד בספק יש חזקה נגדו.

והנה ס״ס דבא להוציא מחזקה דעת הרשב״א בתשובה (סי׳ ת״א) דס״ס עדיפא, אמנם הפנ״י (כתובות שם תוד״ה אשת כהן) ס״ל דתוס׳ פליגי על הרשב״א וס״ל דחזקה עדיפא, אך רע״א (שם בתוד״ה אש״כ) ביאר דברי התוס׳ באופ״א כך שאין הכרח דפליגי על הרשב״א.

אמנם י״ל דכל דברי הרשב״א זה רק אם שני צדדי הספק מתנגדים לחזקה מש״ה גוברים על החזקה וכמו כל רוב וחזקה, אך אם רק צד אחד ספק מתנגד לחזקה, א״כ י״ל דהחזקה מכריעה את הספק ונשאר רק ספק אחד ולא הוי ס״ס.

ויסוד לחילוק זה מבואר בתוס׳ בכתובות (שם ד״ה איבע״א) דכתבו דבכל ס״ס אם צד אחד בספק יש רוב נגדו לא הוי ס״ס, ולא אמרינן דכיון דס״ס הוא מדין רוב א״כ די לסמוך מיעוטא לספק והוי רוב, אלא אמרינן דהרוב הכריע את הספק ונשאר רק ספק אחד, ועי״ש ברע״א דהעמיד דברי התוס׳, וע״ע בתשובת רע״א (סי׳ פ״ה) מה שביאר דברי התוס׳, ודלא כהפנ״י (שם) דתמה על התוס׳ וס״ל דכל דברי התוס׳ אינם להלכה עי״ש, וע״ע בריב״ש (סי׳ שע״ב) ובשיטמ״ק בשם ר״ב אשכנזי דישבו קושיית הפנ״י.

וא״כ י״ל דכמו דלגבי רוב שמתנגד לספק אחד לא הוי ס״ס א״כ ה״ה בחזקה שמתנגדת לספק אחד, וכך כתבו רע״א בתשובה (סי׳ ל״ז) והשב שמעתתא (ש״א פי״ח), אמנם הברו״ט בהגהותיו חילק בין רוב לחזקה, וס״ל דחזקה אינה מבררת אלא הוי גזיה״כ, ומש״ה במקום דאיכא ס״ס ליכא גזיה״כ, וכ״כ השער״י (ש״א פט״ו) וביאר לפי דרכו דכל ס״ס אינו מדין רוב אלא דלא אזלינן לחומרא אם יש ספק אם אסור לו מספק, ובמקום דיש רוב אין כאן ספק אם אסור מספק, אלא ספק איסור וודאי כיון שהרוב הכריע את הספק, משא״כ חזקה שאינה מכריעה, א״כ עדיין יש כאן ספק אם יש איסור מספק והוי ס״ס.

וא״כ להנ״ל בנידון רע״א במצא אבידה ספק ישל״מ במקום דמחצה עכו״ם, יש לדון לדברי הפנ״י דכל ספק ישל״מ מתנגד לחזקה, א״כ תליא בפלוגתא אם מהני ס״ס במקום שמתנגד לחזקה, ורע״א עצמו דס״ל דלא הוי ס״ס מ״מ הוא לא ס״ל כהפנ״י, וס״ל דלא מהני כלל תפיסה בספק אבידה, ונימא דס״ל דלא נחשב לחזקה וכמ״ש השער״י (ש״ה פ״א), אמנם לפנ״י יהיה תליא בפלוגתת האחרונים, ודו״ק.

תפיסה לכתחילה

אמנם גם אם נימא דמהני תפיסה וכמ״ש בגר״א, מ״מ לכתחילה מבואר ברמב״ם דאסור לו לתפוס, ולכאורה צריך להבין דאם לכתחילה אסור לתפוס, מ״ט הרא״ש התיר לתפוס לכתחילה במצא בגל ובכותל ישן, דמלשון המשנה דכתבה הרי אלו שלו נראה דזה שלו לכתחילה וביאר הרא״ש דזה משום דמהני תפיסה, ואולי הרא״ש פליג על הרמב״ם.

ונראה ליישב עפ״ז את דברי הגר״א (סי׳ קנ״ה סק״ח) דכתב במחלוקת הרמב״ם והרא״ש בכל ספק הרחקת נזקין דדעת הרמב״ם דלכתחילה לא יסמוך, ואם סמך אי״צ להרחיק, ודעת הרא״ש דלכתחילה יכול לסמוך, וכתב הגר״א דכה״ג פליגי גם באבידה דלרמב״ם לכתחילה לא יטול, עי״ש, וביאר הברכת שמואל (ב״מ סי׳ כ״ד) דגם בהרחקת נזיקין וגם בספק אבידה יש איסור ויש ממון, ולכתחילה יש איסור להזיק וכן ליטול לעצמו, ובדיעבד יש עליו רק תביעת ממון ומהני תפיסתו.

אמנם דברי הגר״א תמוהים, כיון דבאבידה דעת הרא״ש דלא מהני תפיסה כלל וחייב להכריז מספק בקב בח׳, ומהיכן הוציא דלהרא״ש שרי לתפוס לכתחילה, וכן נראה שתמה בהגהות מוהרי״ג שם, וכן

נראה שנתקשה בזה הברכת שמואל (שם), ועי"ש מה שנדחק בזה.

ולאמור לעיל נראה דכוונת הגר"א לדברי הרא"ש בגל וכותל ישן דמבואר מדבריו דמהני תפיסה לכתחילה ולא אמרינן שלכתחילה לא יתפוס, והוא לשיטתו בהרחקת נזיקין דמספק יכול לסמוך, רק דבמקום דאיכא מר"ק דעת הרא"ש דלא מהני תפיסה מש"ה גם מצד הדין הממוני אינו יכול לתפוס, אבל כשאין מר"ק דאז מודה הרא"ש דמהני תפיסה א"כ אז יועיל לשיטתו גם תפיסה לכתחילה.

ולפי"ז להרמב"ם לא יטול לכתחילה גם כשאין מר"ק, וצ"ל דהוא ילמד במשנה של גל וכותל ישן כדברי הריטב"א ור"פ שהבאתי לעיל, וכן בכתובות (ט"ו:) במצא תינוק דאם אין רוב ישראל אין מחזיר אבידתו להרמב"ם יהיה אסור לתפוס לכתחילה, ובכלל י"ל דכוונת הגמ' שם דברוב ישראל חייב להכריז משא"כ במע"מ דאינו חייב להכריז, ולא איירי התם מדיני ממון אם יכול ליטול לעצמו.

או אפשר דנימא דכל מה דס"ל לרמב"ם דלא יטול לכתחילה זה דווקא דאיכא מר"ק, משא"כ בגל וכותל ישן וכן בתינוק הנמצא דאין מר"ק כיון דהוי ספק גוי, גם הרמב"ם יודה דיכול ליטול לכתחילה, אך לפי"ז לא את"ש דברי הגר"א (קנ"ה) דהרי בנידון הרא"ש גם הרמב"ם מודה וצ"ל כביאור הברכ"ש, עי"ש.

המורם מהנ"ל

היוצא מכל הנ"ל, דהגר"א דעתו מפורשת דמהני תפיסה בספק אבידה לרמב"ם, וגם האמרי בינה שכתב דלא מהני תפיסה למי שאין שייכות בחפץ, מ"מ י"ל דזה רק תפיסה ממוחזק, משא"כ בתפיסה ממר"ק אפשר דיודה דמהני תפיסה, וכמ"ש הקה"ס וכדמוכח מסי' רמ"ה.

ודעת הש"ך (סי' רמ"ג) דמהני תפיסה גם ממוחזק.

ודעת הבית מאיר (שם) דלא מהני תפיסה עכ"פ ממר"ק כיון דהוי כגודרות.

ודעת בן הנו"ב דלא מהני תפיסה בקב בח' אמות, וכן נראה מדברי השו"ע הרב, וכבר ישבנו לעיל על דבריהם דלא יקשה מסי' רמ"ה.

ועוד הוכחנו דגם לגר"א דמהני תפיסה, מ"מ כשהתופס שמא והמאבד ברי לא מהני תפיסה וברי עדיף, ולא נוכל לסבור כהגר"א דמהני תפיסה באבידות ולומר דמהני גם בברו"ש כיון דהוי כא"י אם נתחייבתי, דא"כ יקשה מסי' רס"ב ס"ב וסי"ט וכנ"ל, אמנם גם זה אינו מוכרח. וגם תמהנו ע"ז - גם דאין זה ברור דמהני ברו"ש להוציא מתפוס וגם דלא הו"ל למידע, ויל"ע.

וכשאין מר"ק מהני תפיסה לכו"ע וגם לדעת הרא"ש.

עוד העלנו דלכתחילה אסור לתפוס ממר"ק גם לדעת הרמב"ם, אמנם כשאין מר"ק אפשר דגם הרמב"ם יודה דשרי לתפוס לכתחילה, ויל"ע עוד.

★ ★ ★

הרב מאיר לנדוי

איסור בל תלין לעניין קבורה

א. בשו״ע (יו״ד סי׳ שנז סעיף א) אסור להלין המת אלא א״כ הלינו לכבודו וכו׳ או כדי שיבואו קרובים, ע״כ. והנה זו הלכה פסוקה שאין עליה חולק, שאם עובר הלילה ולא קברו המת ללא סיבה מיוחדת, יש לאו דבל תלין, וכלשון הרמב״ם (פט״ו מסנהדרין ה״ז) ולא הרוגי בית דין בלבד, אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה, ע״כ. ואין חילוק בין ירושלים לשאר המקומות כפי שטועים רבים לחשוב, וכמש״כ החינוך (מצוה תקלז) ז״ל, ונוהגת מצוה זו וכו׳ בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות, שמצוה לקברם ביום מיתה, ע״כ. ולהלן (אות ג׳) יובא במה נשתנה למעליותא ירושלים בזה.

ומה נקרא לכבודו, שבזה נפטרים מהחיוב לקבור ביום המיתה ומותר להלין, זה נידון בהרחבה בפוסקים, והבאנו בזה קצת להלן (אות ד׳).

זמן הלינה

ואמנם לעבור על האיסור הוא רק בעלות השחר, אבל איכא מח׳ הפוסקים באופן שמת ביום האם יש מצות עשה ״כי קבור תקברנו ביום ההוא״ לקבור עוד לפני שקיעת החמה, שדעת הרדב״ז (ח״א סי׳ שיא) שהעשה אינו אלא בהרוגי בי״ד, ואילו בשאר מתים אין מצוה להזדרז לפני שקיעה. אכן הלח״מ (פ״ד דאבל ה״ז), וגינת ורדים (יו״ד כלל ה), ומנחת חינוך (מצוה תקלז) סוברים, שבכל המתים יש מצות עשה קודם שקיעת החמה.

ולענין הלאו, עי׳ מש״כ מהר״ש קלוגר בהג׳ חכמת שלמה (על השו״ע) להוכיח דאף במקצת הלילה עוברים [דהיינו אם מת באמצע הלילה, והלינו עד עלוה״ש], אך מדייק מדברי הזוהר (פ׳ אמור)[1] דשיעור בל תלין הוא כ״ד שעות כשיעור יום ולילה, וא״כ לילה שלימה בעינן ולא במקצת הלילה. וביאר בזה, דזה תלוי בטעם האיסור, דבזוה״ק שם איכא ב׳ טעמים, דלטעמא דרוחות הטומאה שולטין אז ומצערין לו, בזה אף במקצת הלילה אז הוי התגברות רוחות הטומאה, והוי צער למת. אבל לטעם האחר דמשום דאפשר דנגזר על הנשמה להתגלגל ואי אפשר לה כל זמן שלא נקבר הגוף, י״ל דדוקא לילה שלימה הוי בו איסור הלנת המת, משום דלילה זמן הריון (נדה טז ע״ב) וכו׳, ע״ש דבריו.

ועי׳ גם בגשר החיים להגרי״מ טוקצינסקי ז״ל (ח״ב פ״ב, אות א-ג), דאיכא מח׳ הפוסקים האם איכא לאו על חלק מהלילה. אך מדברי הזוה״ק מדויק שהחידוש הוא שעיקר הלאו הוא בכ״ד שעות, ולאו דווקא בעלות השחר.

---

1 ולחומר הענין נעתיק בזה דברי הזוה״ק (ח״ג פח:) ז״ל: בתר דנפקא נפשא מן גופא ואשתאר גופא בלא רוחא אסור למשבק ליה בלא קבורתא, דכתיב וכו׳, בגין דמיתא דישתהי כ״ד שעות דאינון יומם ולילה בלא קבורתא יהיב חלישותא בשייפוי דרתיכא, ומעכב עבידתא דקודשא בריך הוא מלמעבד, דאפשר דקודשא בריך הוא גזר עליה בגין למיתי בגלגולא אחרא מיד בההוא יומא דאתפטר לאוטבא ליה, וכל זמנא דלא אתקבר גופא, נשמתא לאו עאלת קמי קודשא בריך הוא ולא יכלא למהוי בגופא אחרא בגלגולא תניינא, דלא יהבין לנשמתא גופא אחרא עד דיתקבר קדמאה, ודא דמי לבר נש דמיתת אתתיה, לא אתחזי ליה למיסב אתתא אחרא עד דקביר לקדמיתא.
דבר אחר, כד אתפרשא נשמתא מן גופא ובעיא למיזל להההוא עלמא, לא תיעול להההוא עלמא וכו׳ וכל כמה דגופא לא אתקבר צערא הוא לנשמתא, ורוח מסאבא אזדמן לשרייא עלוי ולסאבא להההוא גופא, ובגין דההוא רוח מסאבא אזדמן לא מבעי ליה לאינש למיבת ההוא גופא ליליא חד, בגין דרוח מסאבא אשתכח בלילא, ואשתטח בכל ארעא לאשכחא גופא בלא נפשא לסאבא ליה, ואסתאב יתיר.

בארץ ישראל

והנה הרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים כא, כג) חידש שבארץ ישראל יש איסור נוסף על חו"ל, וזה לשונו: ולא תטמא את אדמתך, על דעת רבותינו איננו טעם בלבד, בעבור שלא תטמא את אדמתך, שאם כן יהיה מותר בחו"ל, אבל הוא לאו שני, והנה המלין המת בארץ עובר בשני לאוין ועשה (לא תלין נבלתו. לא תטמא את אדמתך. קבור תקברנו ביום ההוא), ובחו"ל בעשה ול"ת אחד, ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן וכו' משום טומאת הארץ, ע"כ.

במתי עכו"ם

ב. ובעוד שמדברי הרמב"ן משמע שאפילו במתי עכו"ם יש איסור בארץ ישראל, הרי שבזוה"ק (פרשת נשא, ח"ג קמג:) מבואר מאידך שזה רק במתי ישראל, וז"ל: תאנא מאן דאיקרי אדם ונשמתו נפקת מיניה ומית, אסיר למיבת ליה בביתא למיעבד ליה לינה על ארעא משום יקרא דהאי גופא דלא יתחזי ביה קלנא דכתיב (תהלים מט) אדם ביקר בל ילין, אדם דהוא יקר מכל יקרא בל ילין וגו'. ותנא בצניעותא בספרא, מאן דעביד לינה להאי גופא קדישא בלא רוחא עביד פגימותא בגופא דעלמין, דהא בגין דא לא עביד לינה באתרא קדישא, בארעא דצדק ילין בה, משום דהאי גופא איתקרי דיוקנא דמלכא וכו'.

והיינו ב' טעמים נוספים לאיסור הלנת מת יהודי בארץ ישראל, מלבד מה שהביא בחכמת שלמה לעיל, א' והוא משום כבוד הגוף שלא ייראה בו קלון. והטעם השני בשם ספרא דצניעותא, שזה פגם בעולמות העליונים, עי' במפרשי הזוהר.[2]

במה נתייחדה ירושלים

ג. והנה רבים נוטים לחשוב שרק בירושלים אסור להלין את המת, וזהו ביסוד הברייתא (ב"ק פב ע"ב) עשרה דברים נאמרו בירושלים וכו' ואין מלינין בה את המת. ופי' רש"י, מסורת בידינו ואין טעם לדבר. וכך גם אמרו חז"ל בספרי (ויקרא כו - כה), ושלחתי דבר בתוככם ונתתם ביד אויב, הלכה אין מלינים את המת בירושלים וכשהם מוציאים אותו לקוברו, קוברי מתיהם ניתנים ביד אויב.

אמנם המפרשים כבר התקשו מאי איריא ירושלים, והרי הלכה רווחת היא שבכל מקום אסור להלין את המת. והתירוץ הרווח הוא כמו שכתב בשיטמ"ק (שם) דבירושלים אפילו לכבודו לא מלינים, משא"כ בשאר מקומות דלכבודו מותר. וההסבר בזה הוא שמפני חומר קדושת ירושלים לא חשו לכבוד המת. וכ"כ מהריק"ש (שם), ובמשך חכמה (דברים כא, כג), וראה בספר גשר החיים (ח"ב פרק ג) שכתב עשרה אופנים בישוב הקושיא, ע"ש היטב.

ועי' בשו"ת רדב"ז (ח"ב סימן תרלג) שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו השוכנים בירושלם תו"בב שאינם נזהרים בעשר קדושות שיש בירושלים לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב (פ"ו מהל' בית הבחירה) ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קדש העזרה וירושלם לשעתן וקדשן לעתיד לבוא, ע"כ. והוא ז"ל כתב (פ"ז) ירושלם מקודשת משאר עיירות וכו' ואלו דברים שנאמרו בירושלם וכו'. והשיב, שלא ראינו מימינו מי שנזהר באחת מהם, ולפיכך צריך לתת טעם נכון לכל החומרות, ואומר דנהי דירושלם קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא לדברים הנוהגים בה מן התורה, אבל מה שהוא מדרבנן לא אמרו אלא היכא דשייך טעמא דבשבילה החמירו, ואם נסתלק הטעם נסתלקה הגזרה, ולפיכך מה שאמרו אין מלינין בה את המת ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם מפני הטומאה, ועתה כלנו טמאי מת אנו ולא איכפת לן אם ירבה בטומאה.

2 ועי' גם שו"ת מים חיים (הלוי), ח"א סימן א.

ובשו״ת תשובות והנהגות (ח״א סימן תרפז) נשאל, אם מותר להשהות הלויה למחר כדי שיגיע הבן מאמריקא, וע״ש שכתב שבעיה״ק מחמירים מאד שהבן לא ישתתף בהלוית אביו, ובמיוחד בזמן הזה דמי שלא תיקן חטא הידוע סובל מאד אם בניו מלוין אותו, וכמבואר בזוה״ק. וכיון שהבן אינו שומר תורה ומצוות, דעתו שלא להשהות כלל, ואמר להסביר למשפחה שלטובת הנפטר למהר הקבורה. וגם כשהבן שומר תומ״צ אין להשהות אלא עד כ״ד שעות, עכ״ד.

לכבודו

ד. ומה נקרא לכבודו, הנה בשו״ע (שם) כתב, להביא לו ארון ותכריכין או מקוננות, או כדי שיבואו קרובים או להשמיע עיירות. ובמציאות ימינו שכל דבר מתפרסם במהירות לא שייך הענין דלהשמיע עיירות, ולהביא לו ארון ותכריכים ג״כ הכל מצוי מוכן ומזומן בדרך כלל בידי אנשי החברה קדישא, ולא נשאר רק הטעם שיבואו קרובים.

ולכאורה צריך לדקדק האם ממתינים באמת לכבוד הנפטר, או שממתינים רק לנוחות המשפחה בזמן שיהיה מתאים להם. והנה בט״ז (סק״א) כתב בשם מהרש״ל, והוא הדין להמתין על קרוביו. ובהג׳ חדרי דעה (נדפס בילקוט מפרשים בסוף הוצ׳ פרידמן) התקשה, והרי זה כבר כתב להדיא השו״ע ומה הוסיף הט״ז. וביאר, דמדברי המחבר הוה משמע דווקא רבים שיש בזה כבוד למת, אבל יחיד בעלמא דאין זה אלא בשביל נחותא דעתא דהקרוב, לא, קמ״ל הט״ז דאפילו על אחד ממתינים[3], דגם זה הוה נחותא להמת בנחותא של קרובו, עכ״ד.

וסברא זו שכתב דנח להמת בנוחות קרובו, צ״ע, ופשיטא שבדברים אלו פתח פתח להקל ככל אשר יעלה על לב בני אדם, ויבואו לזילות כבוד המת ח״ו, באומרם שזהו הרצוי להם וממילא גם הנפטר היה מתרצה, ומי יורה דעה ומי יבין שמועה לדעת לחלק עד כמה אפשר, ונתת דבריך לשיעורין. ומה גם כי הנה בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ב סימן צה) כתב, שההיתר להמתין לקרוביו, נראה פשוט שזה שייך דוקא כשאין אצלו שום קרוב, שודאי זה כבודו שימצא אצלו קרוב בעת קבורתו, אבל אם יש כאן קרוב וחפצים להלינו שיבואו עוד קרובים, נראה דאסור, דאין בזה כבוד כל כך, ע״ש.

ואמנם בשו״ת שבט הלוי (חלק ד סימן קנד) השיג ודחה דברי הד״מ, וכתב כי לדינא לא נראים דברי תשובת דברי מלכיאל הנ״ל, מ״מ בסוף דבריו כתב, ואני מורה ובא להבאים לשאול שהקרובים שבחו״ל שעל ידם נדחה קבורת המת הרבה, אל יקפידו להמתין, כי לכל הדעות טובת הנפטר שיבא במהרה אל עמו, ובפרט שבעו״ה הרבה פעמים אין הקרובים כ״כ שומרי התורה והמצוות, ומי יודע אם זה טובתו שיהיו בכאן, ומצוה למהר בזה עכ״פ.

צוואת גדולי ישראל בענין

ה. ומצינו לכמה מהצדיקים גדולי עולם שביקשו בצוואתם והקפידו מאוד לבל ישתתהו ויאחרו קבורתם אפילו לא לזמן מועט, כך מובא בשטר ההתקשרות להרש״ש, מתלמידי ישיבת המקובלים בית-אל (א׳, שנת תקי״ד): נתחייבנו בכל תוקף לפקח בעסקי קבורתו, שתהא תיכף למיתתו קבורתו.

והרה״ק הרמ״מ מוויטפסק זי״ע הזהיר בצוואתו (שנת תקל״ז, נדפסה בסוף ס׳ פרי הארץ) ז״ל: מעת יציאת נפשי אבקש מהחברא קדישא שעד שעה בדקדוק בל ימצא גופי בזה העולם בשום אופן בעולם.

וגם בדורנו כידוע הגראי״ל שטיינמן זצוק״ל כתב בצוואתו בזה״ל, להשתדל לא להשהות בין מיתה לקבורה, רק לזרז שיהיה

3 וכבר כתבו האחרונים, שכנראה הגירסא בידו היתה ׳והוא הדין להמתין על קרובו׳, בלשון יחיד.

קבורה הכי קרוב למיתה, ע"כ. ושמעתי מנכדו הרב נח שטיינמן, ראש חברה קדישא בבני ברק, שבפטירת הרבנית ע"ה, אמר ששמח שלא עברו יותר משש שעות מהפטירה ועד שקברוה.[4]

ומשום כך גם אנשי הח"ק תמיד מזרזים וממהרים, וכך מעיד הגה"ח ר' משה זאב פרידמן (תער"ב-תשמ"ח) הרב אב"ד יפו, בספרו קרבן משה (הנהגות טובות, עו) וז"ל: על כן אבקש אתכם שתיזהרו מאוד במצות ניחום אבלים וכו', ואני השתתפתי בהלויה של אחד ששיכל את אשתו רח"ל, ואפילו לא היה מי שילווה את הארון, והבת של הנפטרת שכבה אז ג"כ בבית חולים, ואני בעצמי לקחתי את הארון מביה"ח עם המכונית של החברה קדישא שלא רצו להמתין אפילו על הבעל, שהיה טרוד לסדר את הרישיון לקבורה וכו', ע"כ.

ועי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קמח) שהביא וסידר במשנה ברורה כל המקורות בענין האיסור.

ביו"ט

ו. והנה בענין במת ביו"ט דיתעסקו בו עממין, כתב השו"ע (או"ח סימן תקכו סעיף ב) מת ביו"ט ראשון אסור להלינו עד יו"ט שני כדי שיתעסקו בו ישראל, ובביאור הלכה ובשעה"צ בשם העולת שבת (סק"ב) והגר"א, דנראה מדבריהם דפירשו דמשום איסור הלנת המת נגעו בה, וזה ע"פ האורחות חיים (סי' כז) שממנו העתיק הבית יוסף דינו, עי"ש. והאל"ר כתב (סק"ז) בשם הרמ"ע מפאנו (סימן טז) דאם השהו אותו ליום שני, לא יקבר ע"י ישראל, אלא ע"י עכו"ם, ובפשטות נראה שזה קנס שהשיתו עליו. ואמנם בבה"ל לא פוסק כן, וכתב וז"ל, וכי מה פשע המת שהשהו אותו, ע"ש בדבריו.

ולכאורה צריך להבין, והרי כבר נתבאר דכדי שיבואו קרובים או להשמיע עיירות זה נקרא משום כבודו דליכא בל תלין, ולמה אסור להמתין ליו"ט שני, וכל הענין צ"ב. ובאמת שהיעב"ץ (במור וקציעה) כבר נגע בזה, וכתב וז"ל, נראה דמירי במת דאסור להלינו, לאפוקי מת שמלינו לכבודו וכו' דאפילו בחול מצוה להלינו, ע"כ. וצ"ע, דא"כ עיקר חסר מן הספר, והיה להשו"ע להשמיענו זה במפורש. ועוד תגדל הקושיא ממש"כ במשנ"ב (שם ס"ק טז) דאפילו בתלמיד חכם שכבודו ביותר להיקבר ע"י ישראלים ג"כ לא משהינן ליה. וגם לא כדי שילוו אותו אשתו ובניו שנמצאים מחוץ לתחום, ע"כ. והרי זה היפך המבואר דלהמתין לקרובים זהו כבודו של מת, וצ"ע.

ועי' בשו"ת תשורת ש"י (קמא סימן תקנו) שהביא מדברי הרמב"ן בתורת האדם, בענין הקבורה דמה ששנו (פכ"ג דשבת) עושין כל צורכי המת סכין ומדיחין אותו וכו' אין זה אלא צורכי כבודו, ועוד הביא ממש"כ החת"ס (יו"ד סימן שכח) דעיקר מנהג סיכה והדחה של מת, מקורו ממשנה זו דסכין ומדיחין, ואם כן כל עיקר הטהרה נמשך מהא דסכין ומדיחין המת דאינו אלא לכבודו, ומכ"ש שיהא דוקא ע"י ישראלים, זה ודאי אינו אלא מפני הכבוד, וכ"כ במרדכי (פרק תולין בחידושי אנשי שם) דמטהרין מפני הכבוד, ובתרומת הדשן (סימן פב), וביש"ש (פ"ק דביצה סימן יו"ד), דהטהרה צריך להיות ע"י ישראלים מפני הכבוד, ע"כ. והכי נמי קשה, דכיון דלכבודו ליכא בל תלין, למה יתעסקו בו עממין, ולמה אסור להשהותו ליו"ט שני.

והן אמת שזו היא בעצם סברת הראב"ד שנדחתה, כמבואר באורחות חיים (שם), וז"ל שמענו על הראב"ד שצווה להלין מת מיו"ט ראשון עד יו"ט שני כדי שיתעסקו בו

4 עוד סיפר לי, ששאל פעם את זקינו הגראי"ל, האם לעשות הטהרה סמוך לקבורה, או שאפשר משום טירחא דציבורא לעשותה לפני תחילת הלוויה, והשיב לו, שמובא בספרים שבין הפטירה לקבורה יש דינים קשים וייסורים על הנפטר, וביותר זה גובר לאחר הטהרה, לכן צריך להקפיד שיהיה סמוך לקבורה.

ישראל, וחולקים עליו חבריו דלאו שפיר עבד, דאין לנו להשהות מת ליו״ט שני, דמוטב לקברו בראשון דאסור להלינו.

ובשו״ת עבודת הגרשוני (סימן עז, הו״ד בשערי תשובה או״ח סי׳ תקכו) כתב, צריכים אנו לדקדק במאי פליגי, כי אין סברא לומר שהראב״ד ס״ל שאין כבוד המת שיתעסקו בו עממים, ע״כ ס״ל שאין אסור בהלנתו, כמ״ש בגמרא ואם לכבודו מותר וכו׳, וחבריו שחלקו עליו ס״ל שאין העדר כבוד למת אם יתעסקו בו עממים, ע״כ אין לנו להשהותו דאסור בלינה. דהא ודאי ליכא דמאן דפליג, דהא יש קפידא גדולה בין אם המתעסקים הם בני ברית או ערלי לב.

וע״ש מה שביאר סברות המח׳, דיש חילוק בין הדברים שאין יום המיתה גורם מניעת דברים אלו, ואין איסור אם היו מוכנים, ע״כ אם לא נעשו מקודם הוי היעדר כבוד, כי אין הכל יודעין למה אין למת זה ארון או תכריכים או מקוננות, אבל כשמת ביו״ט ויתעסקו בו עממים, הכל יודעין הוא דלא מתעסקים בו ישראלים משום דאסור לישראלים להתעסק בו, ולא זילא ביה מילתא, לכן אין להשהותו דאסור להלינו. זו סברת הראב״ד, והחולקים סוברים שמניעת הלוויה שכיון שאין אשתו ובניו וחביריו רשאים ללוותו מחמת איסור [שנמצאים מחוץ לתחום], על כן אין בזה היעדר כבוד למת, כי הכל יודעים שאסור.

פלא על מי שהתיר להלין

ז. ומה מאוד נפלאתי על מש״כ הרב יצחק ידידיה פרנקל, רב אב״ד תל אביב, בקובץ בנתיבי אמת וחסד (בטאון ח״ק ת״א-יפו, שנת תש״מ, ונדפס בשנית במאסף כ״ה לחי, תשס״ח) שהאריך להוכיח שאין ענין לקבור בלילה מלבד בירושלים. ואלו דברים מתמיהים אחרי שהבאנו הכל ממקורות ברורים ונאמנים.

וכה פתח בדבריו, היתה עובדה שהתרחשה בשכנותי, שנפטר יהודי מכובד אחרי הצהרים, סמוך ללילה, ובניו מיהרו לקוברו (לא בתל אביב ולא בירושלים) אלא בעיר קרובה, בטרם ידע הציבור על פטירתו, עוד באותו הערב, ולתמהונם של רבים שלא ידעו, ענו הבנים שכך נוהגים באותו המקום, שאין מלינים את המת אפילו לכבודו. המקרה עוררני להרהר האם באמת עשו כהלכה, והאם אין זה פוגע במה שאמרו חז״ל, מכבדו במותו.

והריני להשיב על כמה מהערותיו. בראשית דבריו הביא דברי השו״ע (יו״ד סי׳ שנז סעיף ב׳) כל המתים הממהר להוציא מטתו הרי זה משובח. אבל על אביו ועל אמו, הרי זה מגונה, אא״כ היה ערב שבת או ערב יום טוב, או שהיו גשמים מזלפים על מטתו. ובש״ך (סק״א) מפני שבכל המתים אין דרך להספיד ולהתאבל עליהם הרבה, הלכך יותר כבוד להם כשנקברים במהרה משיעמדו הרבה ולא יספידום, אבל על אביו ואמו, שחייב להספידם ולקונן עליהם הרבה, הממהר להוציא הרי זה מגונה, ע״כ.

וצריך להבין דברי הש״ך ולהעמידם על דיוקם, וכי על בנו ובתו ל״ע אין דרך להתאבל עליהם הרבה?, אתמהה. מה ההסבר למה רק אצל אביו ואמו הדין שונה, אדרבה אם אביו או אמו היו זקנים וזכו לאריכות ימים ונפטרו כדרך העולם בשיבה טובה, אין הצער גדול כ״כ, מה גם במקרים שהורישו לבניהם ירושה נכבדה, וכמ״ש השו״ע (או״ח סימן רכג סעיף ב) מת אביו, מברך דיין האמת, היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן, שהחיינו. ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב.

רק דברי שפתי כהן ישמרו דעת, שפתו ברור מללו, שהכוונה היא שמצד כיבוד אב ואם חייב להאריך בהספדם, ולכן זה מגונה אם ממהר, ואילו בשאר קרובים דאין חיוב לכבדם, יותר טוב למהר קבורתם. וממילא מבואר בזה, שזה דווקא אם באמת עומדים ומספידים, או מקוננים כדרך שהיו נוהגים, אבל סתם שיעבור הלילה במנוחה, ומקיימים הלוויה בשעה שנוח להם לפי שגרת יומם

ועיסוקם, אין לך בזיון גדול מזה, ומי העלה על דעתו כזאת.

ומהרצ"א הורביץ שליט"א, הרב דח"ק פתח תקוה, שמעתי הסברא שדברי הש"ך שייכים דווקא אצל שומרי מצוות שבהספד אומרים דברים של טעם ושבח בקיום תורה ומצוות, ולא אצל אלו שעדיין לעת עתה אינם שומרי תו"מ שמדברים על הבלי עוה"ז.

ח. עוד טען הרב פרנקל ממדרש תנחומא (כי תצא, ד), שהעלימו יום מותה של רבקה כדי שלא יקללו הבריות שיצא ממנה עשו, ולפי שהוציאו מטתה בלילה לא פירשו הכתובים מיתתה. ורצה ללמוד מזה שהקבורה בלילה הוא דבר שלילי, אלא שבאמת בימים קדמונים היה קשה מאוד לקבור בלילה, לא היה תאורה וחשמל, ואפשר שהיה בזה משום בזיון, בבחי' (ישעי' כט, טו) והיה במחשך מעשיהם, ובבחי' (משלי י, יב) על כל פשעים תכסה, וכהיום לא שייך טענה זו.

ומצאתי בשו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן כו) וז"ל, ע"ד אי רשאין ליקבור בלילה, פשוט הוא דמשום איזה צורך מותר לקבור בלילה, ורבקה הוציאו מטתה בלילה כדאיתא במדרש, וממנה יש ללמוד בכל המתים, היכא שיש צורך בדבר, ע"כ.

ט. עוד כתב, אחרי שראיתי כל הדעות בענין זה וכו', חשבתי מדוע בתל אביב-יפו אין קוברין בלילה, והלא החברה קדישא ממשיכה מסורת קדומים של יפו מימי קדם, וכו' ע"ש.

וכבר ציטטתי למעלה מה שכתב הרמ"ז פרידמן, רב אב"ד יפו, מעשה לסתור, איך שאנשי הח"ק היו מזדרזים אפילו באמצע היום, וכמעט שלא רצו להמתין לקרובי המשפחה.

י. עוד כתב, ועי' בשו"ת עבודת הגרשוני (שם) כי לקבור בלילה יש חששות הרבה, על פי נגלה ועל פי נסתר, ע"כ.

ואדרבה, להיפך בדיוק כתב עבוה"ג, דזה לשונו שם: כללא דמלתא שלעד"נ ונוטה שיפה עשו שקברו לאותו החכם בי"ט שני ולא הלינו אותו, כי יש בהלינה חששות הרבה הן מצד הנסתר כמ"ש בתשובת ר' דוד ן' זמרא, הן מצד הנגלה כמ"ש הרא"ש, כן נ"ל, ובאשר שפשוט הוא קצרתי, עכ"ל.

וחוששני שהרב פרנקל לא ראה דבריו בפנים, כי זה כמבואר ההיפך הגמור מדברי עבודת הגרשוני, אלא ראה רק העתקתו בשערי תשובה (או"ח סי' תקכו), והיה לפניו שו"ע מהד' ישנה עם אותיות שבורות, ובמקום כי "בלינה יש חששות הרבה", התחלף לו כי בלילה יש וכו', אות נ' התחלפה באות ל', וזה מצוי בדפוסים הישנים.

יא. סוף דבר הכל נשמע, אם עבר הלילה ולא קברו המת עד עלות השחר, בלא סיבה מיוחדת לכבודו, עוברים על לאו דבל תלין. ובנותן טעם לסיים בהעתקת דברי החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן פט) וזה תוכן דבריו בקיצור:

הוה עובדא בת"ח אחד אשר כל ימיו מכאובים, צדיק ורע לו, ובראות עצמו נרדף מהמקרים, חש פן גם עד זבולא בתרייתא שעה דוחקתו ונתפחד פן יבא היום ויחלה עד שיהא נראה כאילו הוא מת, והוא לקברות יובל, ולפי האמת לא יהיה מת רק נתעלף, וימות מחמת הקבורה, על כן ציוה שאל ימהרו לקוברו רק ישהו ב' ימים וב' לילות וכו', ויקר מקרהו דנח נפשיה יום ה' והשהו את קבורתו עד ליל מוצש"ק לקיים צואתו.

ועל דבר זה השיב תשובה שלימה נהירו דעיינין רחם רחמתים החכם השלם והכולל אית ליה דרב חסד"א כמה"ר משה חיים סוסקינו נר"ו, והאריך בראיות מהש"ס והפוסקים, דאין לשמוע לצואה זו, דכיון דהעומדים שם רואים שמת, מי שמשהה אותו עבר על בל תלין, והביא דברי הרדב"ז

דהחמיר מאד בזה מכמה טעמים על דרך האמת. וכו׳.

ואשר פסקו אנשי אמנה הפוסקים ז״ל והביא דעת רז״ל בזוהר וכו׳, והוכיח במישור דאין להשגיח בצואתו כלל וכו׳, אילו ידע כמה פגם וצער מתחולל בזה, כמו שמפורש בזוהר הקדוש, היה מצוה להיפך לקרב קבורתו, שלא ישוער הרעה שגרם לנפשו. ומיהו אלו ששמעו ועשו צואתו, לא עברי על בל תלין ששגגו, דהוי כאילו הלינו לכבודו, וכו׳, ומי שקוברו ביום ההוא מצוה רבה קעביד, והמת יהיה לו נחת רוח ודאי, ותברכנו נפשו, ע״כ.

ויהי רצון שנזכה במהרה לקיום הנבואה ״בילע המות לנצח, ומחה ה׳ אלוקים דמעה מעל כל פנים, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי פי ה׳ דיבר״.

★ ★ ★

לשון חכמים

הרב יוסף חיים מזרחי

סידור וונציה רפ"ד

מאמר זה נכתב כתגובה למה שנכתב במבוא לסידור "תפלת חיים" (פרק א)[1]

זה לשון רבנו מהרח"ו ז"ל (שעה"כ הנדפס, ענין נוסח התפלה דף נ ע"ד) וזה נוסח התפלה[2] כאשר קבלתי ממורי ז"ל. וכדי שלא אאריך, אכתוב סדרו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה.[3] עכ"ל. ויש להסתפק באמרו "וכדי שלא אאריך" מה כוונתו, האופן הראשון והפשוט שאפשר לפרש, היינו, וכדי שלא אאריך להעתיק את כל נוסח התפילה שקבלתי ממורי ז"ל מתחילה ועד הסוף, אכתוב רק את מה שיש להעיר ולתקן בסידור הנ"ל, ותבין לבד שאם לא הערתי - אז זהו נוסח התפלה שקבלתי ממורי ז"ל.

---

1 אשר המציא **שיטה חדשה**, שהרוצה להתפלל בנוסחת רבנו האר"י ז"ל יש לו להתפלל בדיוק כפי סידור נוסח ספרד משנת רפ"ד עם התיקונים שכתב רבנו מהרח"ו ז"ל, ולא רק כפי נוסח התיבות של הסידור אלא אפילו כפי הניקוד שבו (אף שגם הוא סובר שיש בסידור זה אלפי טעויות, **שלא הגיהם מהרח"ו**, ובחלק השני של הסידור תקנו את כל מה שנראה להם טעות סופר, ונדבר על זה במקום אחר). **ותדע, שלא הבאתי כאן את כל דבריו והשערותיו על מנת לדחות אותם** (בפרט מה שכתב בענין הניקוד בעמוד 32-33), **כי** המעיין **ישר פנימו**, ואף הכותב - בהרבה מקומות אין ולא ורפיא בידיה. ע"ש. [ואין בדברים אלו ח"ו להקטין את עוצם מלאכתו הנפלאה שעשה, וגילוי דברים נפלאים, ואף אני עזרתי לו זמנים טובא בטלפון בגילוי חומר רב ומקורות רבים מספרי חכמי ספרד בענין נוסחאות התפילה]. ואחריו החזיק והעתיק הדברים בספר "בנימין הצעיר" (סימן ב, קונטרס שמואל הקטן). ועל מה שכתב בתפילת חיים פרק ב באורך ורוחב בענין "נוסח ספרד" - לא נגעתי בזה במאמר זה כלל. ועתה הראוני בקובץ "פרדס חב"ד" (גליון 17 מנחם-אב תשס"ו עמוד 115) שכבר כתב לסתור את שיטתו החדשה של התפילת חיים, וכתב להסביר את דברי מהרח"ו ז"ל כמו שפירשתי בס"ד, עיין שם. ומקום הניחו לי להגדר בו, להביא ראיות גדולות והוכחות נפלאות לסתור את שיטתו של התפילת חיים, ומיני ומיניה אתקלס עילאה.

2 פשוט כי כוונתו על כל ההגהות שכתב בשער הכוונות, אלו המובאות כאן לפי הסדר, מתחילת שחרית לחול ועד למנחה וערבית לחול ומוצאי שבת, ואח"כ מעט הגהות כל ענין במקומו, על תפילות שבת, קריאת שמע שעל המטה, ראש השנה וכיפור וכו'. כל ההגהות מתייחסות לפי סדר ונוסח סידור רפ"ד. והסיבה שמהרח"ו ז"ל בחר לכתוב את כל הנ"ל (האחרונים) כל דבר במקומו הראוי ולא לקבצם כאן יחד, כפי שראוי לעשות, **אפשר** משום שכאן בשחרית מנחה וערבית יש הרבה הגהות שאמר לו רבנו האר"י ז"ל, על כן בחר להביאם יחד, אבל אח"כ ישנם מעט הגהות לכן כתבם דבר יום ביומו.

3 נדפס ע"י המדפיס הנודע דניאל בומבירגי. ומה שמהרח"ו ז"ל לקח דוקא סידור זה להראות בו את סדר הגהותיו של רבנו האר"י ז"ל (אף שכבר נדפסו לפני כן שני סידורים לכל ימות השנה בנוסח ספרד, בליסבון ר"ן ובנאפולי ר"ן), אפשר לומר בפשטות שלקח סידור שהיה מצוי בדורו (וכמו שכתבנו לקמן בדברי מהר"י צמח ב"לחם מן השמים"), וזכה להפצה גדולה בכל מקום (ויתכן בכלל שהדפוסים הנ"ל לא הגיעו לצפת), בפרט שנדפס שוב פעם ללא שינוי בחיי מהרח"ו ז"ל בשנת ש"ד. (בבית דניאל בומבירגי ע"י קורנילייו אדיל קינד). [אודות דניאל בומבירגי וקורנילייו אדיל קינד - ראה "כתבים נבחרים" ברלינר ח"ב].

ולפי הבנה זו, הרוצה להתפלל בנוסחת רבנו האר"י ז"ל, עליו ליקח את סידור וונציה רפ"ד, ורק לתקן את התיקונים שכתב מהרח"ו ז"ל, ותו לא.[4]

ברם, להבנה זו יש כמה תמיהות גדולות: א. מהו שהתחיל "וזה נוסח התפלה", ומיד תוך כדי דיבור חוזר בו וכותב ההפך שלא אכתוב לך את נוסח התפלה רק הגהות? ב. למה בקדיש[5] כן כתב את כל הנוסח (כמובא בכתי"ק ב"שער התפילה" עמוד קפב), ולא הסתפק בהערות קצרות כהרגלו? ג. איך זה שישנם מקומות רבים[6] שמהרח"ו מגיה, אע"פ שבדפוס רפ"ד הוא על נכון? ד. ישנם הגהות שהזכירם בתוך דבריו הארוכים עם הכוונות, וחזר להזכירם כאן על סדר התפילה, דבר המתבקש מאליו, ברם ישנם הגהות (בענין מוסף דשבת)

---

4 ונראה שֶׁמֵּעֵין זה הבין מרן החיד"א, שכוונת רבנו האר"י ז"ל יצא ללמד שצריך להתפלל בנוסח ספרד עם ההגהות שלו, ולאו דוקא סידור רפ"ד אלא כל סידור בנוסח ספרד, ושאף רבנו האר"י ז"ל התפלל בנוסח זה, ולכן כתב בספרו "קשר גודל" (סימן יב אות ט): מנהגי שרשי התפלות אין לשנות ממנהג הקדום, כי י"ב שערים כנגד י"ב שבטים, ותפלות כל אחד עולה בדרך אחד, ותפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד מי"ב שערים. (האר"י ז"ל). עכ"ל. וכן כתב בספרו "יוסף אומץ" (סימן כ אות ב): ומי לנו גדול מרבנו האר"י ז"ל, שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל ז"ל, וכל השנה היה מתפלל בנוסח ספרדים, זולת בימים נוראים, כמדובר בשער הכוונות. עכ"ל. זאת אומרת, שנוסח ספרד באופן כזה הוא אינו בכלל הי"ב שבטים אלא נכנס בכל הי"ב שערים, אבל ודאי שאינו "שער הי"ג", שהרי רבנו האר"י ז"ל אמר שיש רק י"ב שערים כנזכר בסוף יחזקאל [ולא ידעתי מי הם הי"ב נוסחאות שהם כנגד הי"ב שבטים שהם כנגד י"ב שערים? ראה במכתבו של רבי אהרן גבאי בסוף המאמר]. וכן נראה שהבין הרב בעל "משנת חסידים" (מסכת בריאה דערבית ריש פרק א) שכתב בזה"ל: ואין לשנות מנהג אבות בעיקר התפילה, לפי שחילוקי המנהגים באו מחילוק שורש הנשמות, ולכל מנהג יש לו שורש מסילה שמורה לו למעלה להעלותו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו. ואם לא ידע אם בנפשו הוא המנהג שתפסו אבותיו, נוח לו שיתנהג במנהג המובחר שקיבל הרח"ו כוונותיו עליו מהאר"י זלה"ה, שרובו הוא על סדר תפילת הספרדים, לתקן תיקון הצריך למעלה. עכ"ל. ועיין למהר"י צמח בספרו זר זהב (סימן א דף י בנדפס מקרוב ע"י ידידי רבי מאיר רינדורף) שכתב: מאחר שאין לנו בֶּרוּר איזה מספרד ואיזה מקטלוניא וכדומה, יכול כל אחד לאחוז בסדר שכתב הרב זלה"ה, שהוא היותר ברור ונכון ומסודר ואמיתי, כנודע. עכ"ל. לכאורה זה ההפך ממה שאמר רבנו האר"י ז"ל "ולכן ראוי כל אחד ואחד להחזיק במנהג סדר תפלתו כמנהג אבותיו, לפי שאין אתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה, וכיון שאבותיו החזיקו במנהג ההוא - אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג ועתה בא לבטלו ואין תפלתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא". ובתפילת חיים (בעמוד 39) ביאר דבריו, שמהר"י צמח בהוספתו הינו מתייחס לנידון נוסף שלא התייחס אליו האר"י ז"ל, כי האר"י ז"ל כתב "דמאחר ואין אתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה" לכן ראוי לאחוז כמנהג אבותיו, דיתכן שאבותיו החזיקו בנוסח שבטם מדור דור, אולם מהר"י צמח בא להוסיף נידון נוסף, דמאחר ואין לנו ברור "איזה מספרד ואיזה מקטלוניא", דהיינו, דאף אם יחזיק אדם כמנהג אבותיו, כגון שיודע בבירור שאביו התפלל בנוסח ספרד, מכל מקום, כיון שרבו שינויי הנוסחאות בנוסח ספרד, לכן אין ידוע לנו איזה נוסח מקורו מנוסח ספרד ואיזה נוסח מקורו מנוסח קטלוניא וכדומה, על כן כתב, שיכול כל אדם לאחוז בנוסח האר"י ז"ל. וכוונתו זו ניכרת מתוך לשונו בסיום דבריו שכתב שנוסח האר"י ז"ל "הוא היותר ברור ונכון ומסודר ואמיתי". משמע להדיא דנידון דבריו נסוב היה על כך שאין לנו נוסחאות ברורות, ואין נידון דבריו על מה דאין ידוע לנו מאיזה שבט אנחנו. עכ"ד. וציינתי אליהם בקצרה במבוא לספרי "משנת חיים" (עמוד 29 בהערה), עיין שם, אלא שכאן במאמר זה מקום הניחו לי להתגדר בו ולהוכיח ההפך מדעה זאת, ויתכן שאם הם היו רואים את את הסידור של דפוס רפ"ד היו חוזרים בהם מהבנה זאת.

5 על נוסח "ברוך שאמר" שהביא את כולו - לא קשה לי, כי יש שם המון שינויים.

6 יותר משבעה מקומות (ואולי יש עוד), לדוגמה: א. מה שכתב בנוסח "הודו" לומר "ומשפטי פיהו" ולא 'ומשפטי פיו'. ב. בברכת "עזרת אבותינו" כתב לומר רק "רם ונשא גדול ונורא", ולא 'רם ונשא גדול גבור ונורא'. ג. בנוסח הקדושה כתב לומר "נקדישך ונעריצך" כנוסח בני ספרד ולא כנוסח בני אשכנז. ד. שצריך לומר בקיץ "ברכנו" ובחורף "ברך עלינו", ולא כאותם שנהגו לומר "ברך עלינו" בין בקיץ ובין בחורף. ה. בברכת "על הצדיקים" כתב לומר נוסח שלו, והוא בדיוק כמו ברפ"ד. ו. בנוסח הקדושה דמוספי שבת כתב לומר "כתר" כמנהג הספרדים, ודלא כמנהג האשכנזים. ז. בסיום העמידה כתב שחותמין "ברוך אתה ה', המברך את עמו ישראל בשלום אמן". ח. בנוסח "מי כמוך אב הרחמן" (בעשי"ת) יש בה שמונה תיבות.

שנזכרו בתוך הכוונות ולא הביאם כאן על הסדר, במה נשתנו? ה. כיון שתיקן גם ענייני דקדוק, כמו "פקודת", וכמו "תשבחות", וכמו "לאל ברוך", וכמו "למלך אל חי וקיים", מה עם כל הטעויות של חסרון ויתרון דגשים והיפוך הנקודות, וכן טעויות דפוס למכביר שנמצאות בדפוס רפ"ד, אשר בחלקם יש שינוי משמעות. ולדוגמה, בחתימת ברכת "גואל ישראל" בעמידה כתוב ברפ"ד "גאל ישראל", ולא הגיה שצ"ל "גואל ישראל"? ו. מה הלשון אומרת "אכתוב סדרו כפי דפוס הסדור של כל השנה" וכו' הול"ל 'אכתוב הגהות על סדור של כל השנה' וכו'. ז. תמיה הקשה ביותר, מה שכתב ב"שער הכוונות" (דף נא ע"ב) בזה הלשון: "ישתבח שמך", ולא יאמר פסוק "שמע ישראל" קודם ישתבח וכו' **כאשר נמצא בקצת סידורים הנדפסים**. עכ"ל. והרי פסוק זה נמצא בסידור רפ"ד, ואם כל ההגהות הם על סידור רפ"ד, למה כאן צריך להזכיר "כאשר נמצא בקצת סידורים הנדפסים"? ושאלה זו נשאלת גם על מה שכתב כמה פעמים כמראה מקום "הנדפס בסידורי ספרד" או "כמו שכתוב בסידורים" כאשר המה גם כן בסידור רפ"ד.

לכן, נראה לי בס"ד לפרש באופן אחר, דהיינו, וכדי שלא אאריך לציין את סדר התפילה[7] ואת כל דיבור המתחיל או מספרי עמודים ואת הנוסח שצריך להוסיף או לגרוע (כמו שעשה ב"שער מאמרי רז"ל" וב"שער מאמרי רשב"י"), ואח"כ אכתוב את ההגהות שקבלתי ממורי ז"ל, אכתוב את הגהותי ע"פ הסדר והצורה של סידור רפ"ד, ותבין לבד מה לא לומר. ובזה אתי שפיר רוב ככל התמיהות, ומדוקדק הלשון שכתב "אכתוב סדרו כפי דפוס הסדור של כל השנה", רוצה לומר כפי תבנית וסדר הסידור. ולעולם לא בא לתקן את סידור רפ"ד, אלא שכותב רק את הדברים שקיבל ושמע מרבו, וסידר אותם על סדר הסידור הנ"ל שהיה נפוץ בזמנו. ולכן לגבי התיקון של פסוק "שמע ישראל" קודם "ישתבח", שלא לאומרו, כתב שיש לתקן גם את שאר הסידורים הנמצאים בדפוס.

ומעתה יובן היטיב הלשון שכתב מהרח"ו ז"ל בעצמו בספר "עולת תמיד": והנה דע, כי רצוני להגיה קצת הגהות שיש להגיה, והם מיוסדים על סדר הסדור של מנהג הספרדים, כפי נוסחת סדור גדול של תפלות כל השנה הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה. ואכתוב בלבד המלות והתיבות שצריך להגיה.[8] עכ"ל. וכלשון הזה נמצא בדיוק בספר "מאורות נתן" ובספר "נוף פרי עץ חיים" (דף כ"ח ע"ב) למהר"ם פאפירש.

ולפי זה ברור, דמה שכתב מהר"י צמח בספרו לחם מן השמים (דף ז ע"ב, מונקאטש תרס"ה) בזה הלשון: נוסח התפלה וסדר שלה יהיה[9] כפי הסדור הגדול של כל השנה של הספרדים של דפוס ישן. עכ"ל. כוונתו לדברי מהרח"ו הללו, וכפי שביארנו דבריו, ובאמרו "דפוס ישן" כוונתו לדפוס רפ"ד הנזכר בדברי מהרח"ו, ובכוונה לא כתב מהר"י צמח "דפוס רפ"ד", כי הדפוס הזה לא נמצא בזמנו, וכפי שכתב בהמשך דבריו "שלא נמצא אצלנו"[10], ושלא יחשוב הקורא שנוסח התפלה וסדר שלה יבואר רק כפי סידור זה בדוקא, לכן המשיך

---

7 והגם שזה פשוט וכל אחד מאיתנו יודע את סדר התפילה והיכן נמצא כל קטע. מכל מקום, המכיר את הסידורים הקיימים בזמנו יבין לאשורו שלכל אחד יש תוכן וסדר שונה. וגם ראה ברוח בינתו כי בעתיד יהיו עוד אלפי סידורים שונים ומשונים בסדרם ובתוכנם.

8 פירוש: אכתוב רק המלות והתיבות שצריך להגיה, ולא אכתוב את הדיבור המתחיל ולא את מה שכתוב בסידור בטעות. ויש מי שרצה ללמוד ההפך, שרק מה שצריך להגיה ולתקן המלים והתיבות אכתוב לך, אבל שאר המלות והתיבות שלא הערתי עליהם תדע שהם נכונים. אבל לפי דעתי, אם כדבריו ש"אכתוב" קאי על ההגה הול"ל ג"כ "הניקוד" שהרי גם על הניקוד כתב להעיר, אלא ודאי קאי על ציון המלים והתיבות שצריך להגיה, וממילא ידבר על ניקודם [רק צ"ע מהו הכפלות, "מלים" ו"תיבות" היינו הך].

9 יש מי שגרס כאן "הוא" כדי שיתאים לשיטתו, שצריך להתפלל בסידור רפ"ד.

10 וזה מוכרח, שאם אין לסידור הגדרת שם או שנה, איך יכול לכתוב "לא נמצא אצלנו". ודוק.

וכתב: ולפי שלא נמצא אצלנו, (נתבאר) [נבאר] בעזרת השם אופן קריאתו והתיקונים אשר צריך לתקן, כפי הסידורים אשר נמצא אצלנו, להיות כי אינם מתוקנים כהלכתן. עכ"ל. דהיינו, אין אנו צריכים דוקא את סידור רפ"ד כדי לכתוב עליו את ההגהות ותיקונים שקיבל מהרח"ו מרבנו האר"י ז"ל, אלא אפשר לקחת כל סידור אחר שנמצא אצלנו, ולהגיה בו את הגהותיו של רבנו האר"י ז"ל, כי עד עתה אף סידור לא מתוקן כהלכתו, דהיינו אף סידור לא תיקן את תיקוניו של רבנו האר"י ז"ל.

ויש מי שרצה לדייק ממה שכתב מהרח"ו גבי נוסח ברכות השחר (שעה"כ שם), בזה"ל: הנה, כל ברכות הנאמרות בשחר קודם התפלה לא קבלתים ולא שמעתים ממורי ז"ל. עכ"ל. ומבואר מדבריו שקיבל את נוסח התפילה מרבו האר"י ז"ל על כל סדר התפילה, דאם איתא שלא קיבל רק התיקונים והשינויים שכתב בספריו ותו לא, אם כן, רבות הן התפילות שלא קיבל ולא שמע נוסח שלהן ממורו ז"ל, ומה גרם לו לציין בפירוט בברכות השחר שלא קיבלם ממורו. אלא ודאי, שחוץ מברכות השחר, קיבל מהרח"ו מרבו כל נוסח התפילה וסדרה. עכ"ד. ואחהמ"ר אין שום ראיה מזה, שלעולם קיבל רק מה שקיבל, וישנם דברים רבים שלא קיבל, ולא צריך להשמיענו כזאת בכל אתר ואתר, רק שכאן בענין ברכות השחר שבא להשמיענו ששמע את רבנו האר"י ז"ל שהיה מברך ברכת "הנותן ליעף כח" נגד מה שכתוב בשו"ע, השמיענו כזאת ש"לא קבלתים ולא שמעתים ממורי ז"ל", שלא תחשוב ששמעתי כהוראה וקבלתי ממורי ז"ל את כל סדר ונוסח ברכות השחר, רק מודיענו שראהו ושמע אותו, ומזה למד שאמר ברכת "הנותן ליעף כח", ויש לנהוג כך.[11]

ופירוש זה מוכרח מתוך דבריו שם, שכתב בזה"ל: הנה כל הברכות הנאמרות בשחר קודם התפלה לא קבלתים ולא שמעתים ממורי ז"ל, אבל ענין ברכת "הנותן ליעף כח" היה הוא ז"ל נוהג לאומרה, שלא כדברי בעל ס'[פר] שלחן ערוך ז"ל. גם ראיתיו עונה אמן באמצע שתי ברכות של "אשר קדשנו על דברי תורה" ובין ברכת "והערב נא ה' אלהינו" וכו', כנר'[אה] שהם שתי ברכות, וכמו שכתב בעל הטורים כי "והערב נא" היא ברכה שניה בפני עצמה ואינה סיום ברכה ראשונה. עכ"ל. וכן כתב בהמשך דבריו (שם ע"ג): וראיתי את מורי ז"ל שהוא לא היה מסדרם בבית הכנסת אלא בביתו בקומו ממטתו, כפי סדר הנז' בגמרא כנ"ל. עכ"ל. ולכאורה דבריו סותרים, שבתחילה כתב "לא שמעתים ממורי ז"ל" ואח"כ כותב "גם ראיתיו" "וראיתי", האם היה לידו וראה אותו ושמע אותו, או לא? ויש מי שרצה לפרש, דלעולם שמע אותו מברך, אבל לא קיבל ולא שמע את הסודות והכוונות ושמות הקודש של ברכות השחר. וקשה להלום פירוש זה, שהרי הרואה יראה בשער הכוונות (מדף א ע"ד ואילך) כוונות וסודות על ברכת "על נטילת ידים" ו"אשר יצר" ו"אלהי נשמה" וכו', שמסתמא קיבלם מרבנו האר"י ז"ל. ולכן צריך לפרש דקאי על נוסח ברכות השחר וסדרן, שעל זה קאי קטע זה דידן.

---

11 ומכאן יש לסתור את מה שכתב ר"א גבאי בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קצז - סיון תמוז תשעח - עמוד קלב הערה 13). ובכלל, מה שכתב שם שמהרח"ו התפלל בסידור ויניציה שמ"ד ומחמת כן היה שגור על לשונו תיבת "קאים", לא יתכן שהרי סידור זה נדפס בערוב ימיו הרבה שנים לאחר פטירת רבו (רבנו האר"י ז"ל נפטר בחודש אב שנת של"ב, ומהרח"ו נפטר בחודש ניסן שנת ש"פ), וברור שנשתמש בסידור שנדפס בשנים שקדמו לזה, כמו הסידור שמהרח"ו ז"ל העריך אותו בעצמו ויניציה רפ"ד (שאין בו תיבת "קאים"), ואמר שצריך לומר את התרגום, ולא הסתפק בכתיב "ה' מלכותיה" וכו' בקיצור אלא כתב את כל התרגום "ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמיא" (כ"ה ב"שער התפילה" מכתי"ק, ובנדפס קוצר), הרי ברור שבא להשמיענו שני דברים: האחד שצריך לומר התרגום, והשני שצריך לאמרו עם תיבת "קאים" (לאפוקי מרפ"ד שלא כתוב שם "קאים"), כי כך שמע מרבנו האר"י ז"ל שצריך לומר, וכנ"ל בהערה 3. [ועיין בשו"ת באר מים חיים למהרש"ו סימן יט, ובסידור "חמדת ישראל", שכתב כן]. עיין בקובץ הנ"ל בגליון קצח - אב אלול תשעח - עמוד קלג ועמוד קמג, מה שנכתב בזה, ואכמ"ל.

עוד רגע נדבר אודות מה שכתב מהרח״ו בשער המצוות (פרשת עקב), וזה לשונו: פעם אחת אירע לי ביום שבת כאב גדול בעינים, ונמשך הכאב זה קרוב לשני חדשים, ולא היה בתוכם שום חולי זולתי כְּאַב העינים לי מאד. ושאלתי למורי ז״ל מה היה סיבת הכאב ההוא. ואמר לי שתי סיבות: סיבה השני[ה] היא, לפי שאני הייתי מתפלל תמיד[12] בבית מדרשו והייתי יושב לימינו, ולעולם הייתי מסתכל ומביט בו ללמוד דרכי הנהגותיו בכל הפרטים, והוא היה מתכוין בתוך תפלתו כוונות גדולות ונוראות, אשר על ידן היה אור עליון שורה עליו, ולא הייתי אז כדאי להסתכל בו, ואמר לי: השתדל להזהר שלא תסתכל בְּפָנַי בשעה שאני מכוין בייחוד קריית שמע, ובשעה שאני כורע ב״מודים״, ובשעה שאני עונה קדושה ואומר ״קדוש קדוש קדוש״ וכו׳, כי אלו שלשה המקומות יש בהם כוונות נוראות, וע״י זה יוסר ממך כאב העינים. ונמנעתי ביום המחרת מלהסתכל בו בג׳ זמנים אלו, ותכף נתרפאתי. עכ״ל. (וראה מה שכתב לדקדק בזה רבנו זיע״א בסוף ספרו ״תיקון חמשה באב״). אם כן לכאורה הוא שמע ממנו את כל התפילה, בפרט בשבת שרבנו האר״י ז״ל היה מגביה קולו מעט יותר מבחול לכבוד השבת, כמו שהעיד מהרח״ו בשער הכוונות (דף א ע״ג) בזה הלשון: גם מעולם לא התפלל תפלתו בקול רם, אפילו סדר התפלה של מיושב, כגון הזמירות וכיוצא בהם, להורות הכנעה ואימה ויראה לפני השי״ת. ואמנם ביום שבת היה מרים ומגביה קולו בנעימה בתפלה דמיושב, יותר מעט ממה שהיה עושה בחול, ואף זה לא היה עושה אלא מפני כבוד השבת. עכ״ל. אם כן, נראה מכאן שמהרח״ו בא להשמיענו את כל נוסח התפילה שהתפלל בו רבנו האר״י ז״ל.

מיהו, האומר כן סובר ומבין שרבנו האר״י ז״ל התפלל בסידור ספרדי, ומוסיף ואומר שמסתמא התפלל בסידור רפ״ד, ואף רוצה להביא ראיה לדבריו, מזה שכתב מהרח״ו ז״ל בשער הכוונות (בדף ד ע״א) בזה הלשון: גם כל הזמירות והקרבנות והק״ש היה נוהג מורי ז״ל לאומרן מתוך סידור תפלות שבידו. אבל בתפלת העמידה דלחש היה עוצם עיניו ואומרה על־פה. גם בחזרת התפלה היה עוצם עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש״צ. עכ״ל. וכתב הכותב הנ״ל: האם יתכן שמהרח״ו ז״ל שהתפלל מימינו של האר״י ז״ל יום יום, והיה לו סידור רפ״ד, ולהאר״י ז״ל היה סידור אחר משל דפוס של רפ״ד?! ולא היה קובע את כל שערי תפילה בין נוסח התפילה ובין כוונות התפילה שבנוי על פי הנוסח בלי להזכיר אותו. זה וודאי לא יתכן....

אך יש לדחות את ראיותיו בנקל: א. אין שום ראיה מהלשון ״מתוך סידור שבידו״ על איזה סידור מדובר. ומה גרוע בזה, שהרב שהוא אשכנזי מתפלל בסידור אשכנזי (כמובן עם

12 יש להעיר כי ישנם זמנים שלא היה עמו, כמו שכתב בשער הכוונות (דף קד ע״א): אבל בענין ההקפות שביום, לא נמצאתי עמו ולא ראיתיו. וכן בשער הכוונות (דף פט ע״ג) וז״ל: **סדר הסליחות של בני ספרד באשמורות לילי חדש אלול העיד לי הר״י סאגיש ז״ל שהוא ראה למורי ז״ל אומרם מלה במלה עם הציבור.** עכ״ל. הרי שלא היה לידו בסליחות. ותחילה חשבתי לומר שזאת עדות שהעיד רבי יונתן סאגיש קודם שהגיע מהרח״ו ללמוד אצל רבנו האר״י ז״ל, וכמו שמצינו שהעיד לו כזאת בענין התגלחת בל״ג לעומר (שער הכוונות דף פז ע״א). אבל זה קשה להולמו, שהרי שהה עמו יותר משנה. ואפשר ליישב, כי המהרח״ו בעצמו היה הש״ץ בימים נוראים (ראה שער הכוונות דף נ ע״ג בהגוב״י אות ג; ועתה ראיתי שהוכיח כן בספר דברי תורה מהדורה תנינא דף רלה ואילך, ע״ש), ולכן לא היה יושב לימינו. וראה בשער הכוונות (דף קט ע״א בהגוב״י אות ג) שמהרח״ו כתב כי שמע ממהר״י הכהן שראה את רבנו האר״י ז״ל בבית הכנסת של אשכנזים ביום ב׳ של פורים וכו׳. הרי שלא היה עמו באותו הזמן. וכאן אפשר לומר, שזו עדות על השנים לפני שבא מהרח״ו ללמוד עמו. ברם, לולא דמסתפינא אמינא שמהרח״ו דיבר כאן בלשון גוזמא, שהרי מצינו שכתב בהקדמתו לשער ההקדמות בזה הלשון: **דע מן היום אשר מורי זלה״ה החל לגלות זאת החכמה, לא זזה ידי מתוך ידו אפילו רגע אחד. עכ״ל. וכאן זה ודאי לשון גוזמא. ואפשר שגם כאן מה שכתב ״תמיד״ זה לשון גוזמא.**

התיקונים שסובר לתקן), ותלמידו שהוא ספרדי מתפלל בסידור ספרדי (כמובן, עם התיקונים שאמר לו רבו לתקן)?! ב. ובכלל מי גילה לו רז זה שמהרח"ו בעצמו היה מתפלל בסידור רפ"ד, מסתמא היה לו סידור אחר עם כל הכוונות. ג. רבנו האר"י ז"ל לא התפלל בסידור ספרדי, יש לנו כ"כ הרבה ראיות שהיה תחת ידו סידור ומחזור נוסח אשכנז, וכך כותב מהרח"ו ז"ל כמה פעמים בזה הלשון: וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן ר"א הקליר, הלא המה במחזור האשכנזים (שער הכוונות דף נ ע"ד). גם מצאתי כתוב במחזור של מורי זלה"ה, שעשה הגהה כי גם בתפלת נעילה ביוה"כ יאמר אב הרחמים כמו במוסף, וכן שמעתי מפיו כשהיה מתפלל (שעה"כ צו ע"ד). גם זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים (שם דף פט ע"ב). זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים כתוב בחוץ ... ובמחזור שלו אַחֵר ... גם זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל ממנהג אשכנזי בתפילת יום הכפורים (שעה"כ דף ק ע"א). ומכאן רואים שלפחות בימים נוראים התפלל במחזור נוסח אשכנז.

אלא שאח"כ ראיתי מ"ש הגר"י הלל בהקדמתו ל"שער התפילה", שכתב: מזה שלא הביא מהרח"ו בשער הכוונות בכתי"ק כל הדברים הנ"ל אלא מהרש"ו הביאם בשער הכוונות, נראה שמהרח"ו הבין כי כל זה כתב רבנו האר"י ז"ל בצעירותו קודם שנכנס ללימוד הסוד, וממילא דבר הלמד מעניינו שגם נשתמש במחזורים אלו בצעירותו קודם שנכנס ללימוד הסוד, אבל אח"כ יש לומר שעבר להתפלל בנוסח הספרדים. מיהו, ראה במאמרו הנפלא של ידידי הג"ר נתנאל מנצור בספר "ארזים" (קובץ מאמרים ח"א עמוד י) שציין כי כל המאמרים הללו כתבם מהרח"ו במקום אחר בספר בפני עצמו בשם "שער המאמרים" בכתי"ק, ולא הטיל בהם ספק הנ"ל אלא רק בכוונה אחת הנזכרת שם, עיין שם באורך ותרווה צמאונך. הרי שמהרח"ו הבין כי יש לסמוך על הדברים הללו שיצאו מידי קדשו של רבנו האר"י ז"ל ויש לסמוך עליהם.

ונ"ל בס"ד הוכחה ברורה שרבנו האר"י ז"ל התפלל בנוסח אשכנז כמנהג אבותיו, כי הנה מצינו למהרח"ו (בשעה"כ דף יז ע"א) שכותב ומסביר בשם רבו, למה האשכנזים אומרים "ברוך שאמר" קודם "הודו", משא"כ הספרדים אומרים "הודו" קודם "ברוך שאמר", ומסיים: "ומורי ז"ל נהג בזה כמנהג הספרדים". ואם באמת כדברי האומרים שרבנו האר"י ז"ל התפלל כמנהג הספרדים ובסידור ספרדי, מה החידוש כאן שנהג כמנהג הספרדים, למה שישנה כאן ממנהג הספרדים. אבל אם נאמר שהוא התפלל כמנהג האשכנזים ובסידור אשכנזי, ובכל זאת נהג לומר "הודו" קודם "ברוך שאמר", יש בזה חידוש עצום, דאף שנתן טעם למנהג האשכנזים שמקדימים "ברוך שאמר" ל"הודו", אעפ"כ נהג כמנהג הספרדים. ודוק.

מכל הני מילי נראה בעליל כי רבנו האר"י ז"ל התפלל במחזור כמנהג אשכנזים, ולא במחזור נוסח ספרד רפ"ד. וכן ממה שהעיד מהר"י הכהן (כדלעיל הערה 10) משמע שהתפלל עם האשכנזים ביום פורים. וכן ביום שבועות/שמחת תורה. ובזה אתי שפיר מה שנתקשו רבים ונכבדים במה שכתב מהרח"ו בשם רבנו האר"י ז"ל (שער הכוונות דף נ ע"א): ואמנם בשרשי המנהגים עצמם שיש הפרשים רבים ושינויים רבים בענין נוסח התפלות בעצמם, ולא בענין הפזמונים והפיוטים הנוספים בתוך התפלות אלא בנוסח הברכות והתפלות עצמם, יש שינויים רבים בין סידורי תפלות מנהג ספרד ומנהג אשכנז ומנהג קטאלוניא וכיוצא בזה. הנה בענין הזה אמר לי מורי ז"ל שיש ברקיע שנים עשר שערים כמנין י"ב שבטים, וכל שבט ושבט תפלתו עולה דרך שער אחד מיוחד לו, והם הם סוד הי"ב שערים הנזכרים בסוף ספר יחזקאל. והנה אין ספק כי אם תפלות כל השבטים שוות לא היו צריכות אל י"ב שערים, וכל שער ושער יש לו דרך בפני עצמו, אלא ודאי מוכרח הוא, שכיון שתפלותיהם משונות לכן צריכות שערים מיוחדים לכל אחד ואחד, כי כפי מקור ושורש נשמות השבט ההוא כך צריך

להיות סדר תפלתו. ולכן ראוי, כל אחד, ואחד להחזיק במנהג סדר תפלתו כמנהג אבותיו[13], לפי שאין אתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה, וכיון שאבותיו החזיקו במנהג ההוא, אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג, ועתה בא לבטלו ואין תפלתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא. עכ״ל. ואם תאמר שהתפלל בנוסח ספרד, הרי זה סותר את כל מה שכתוב כאן, שהרי אין ספק כי רבנו האר״י ז״ל היה אשכנזי ממשפחת מהרש״ל, ואין ספק שגם ידע ברוח קדשו מאיזה שבט הוא (שהרי ידע והכיר בשרשי נשמות בני האדם מהיכן הם ומאיזו ספירה הם, כמבואר בשער רוח הקודש דף ד ע״א), ואיך נטש את מנהג אבותיו שהתפללו בסידור נוסח אשכנז. אלא ודאי שהתפלל בנוסח אשכנז, ורק מסר למהרח״ו את מה שצריך לנהוג ע״פ הסוד, הן לספרדים והן לאשכנזים[14], ומהרח״ו ודאי התפלל בנוסח ספרד לפי שורש השבט שלו. (ובענין י״ב שערים - ראה במבוא לספרי ״נשמת חיים״, ועוד נדבר על זה במקום אחר בלי נדר).

וכן כתב מרן החיד״א בספרו יוסף אומץ (סימן כ אות ב) וז״ל: ומי לנו גדול מרבנו האר״י ז״ל, שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש״ל ז״ל, וכל השנה היה מתפלל בנוסח ספרדים, זולת בימים נוראים, כמדובר בשער הכוונות. עכ״ל. ופשוט שהבין שבימים נוראים התפלל בנוסח אשכנז, מכח זה שכתוב בשער הכוונות שהיה אומר את פיוטי הקליר ואפילו באמצע היוצר, ואי אפשר לקיים מנהג זה אלא רק בבתי כנסיות ובמחזורי האשכנזים. אבל מה שכתב שבכל השנה היה מתפלל בנוסח ספרדים, זה כתב מכח מה שמהרח״ו קיבל מרבנו האר״י ז״ל את כל הגהותיו על נוסח הספרדים. ברם כבר הוכחתי לעיל כמה הוכחות שגם בשאר ימות השנה הוא בעצמו היה התפלל בנוסח אשכנז, (אם כי אפשר שהתפלל בבית כנסת של ספרדים, כי רוב ככל תלמידיו היו ספרדים), ורק שהיה אומר במקומות מסויימים בנוסח המתוקן ע״פ הסוד, כמו שכתב מהרח״ו. וכן כתב בספר שולחן הטהור וזר זהב (סימן מו): ... אעפ״כ מרן אלהי הקדוש האר״י היה מתפלל בימים נוראים בבית הכנסת של אשכנזים, ולא שינה אפילו אות אחת, אפילו מנהג אחד, חוץ מארבע ״ובכן״, ומאה קולות שהיה תוקע, שהוא ע״פ הלכה ברורה, ומנהג אשכנז בזה אינו נכון. עכ״ל. והוא כדאמרן ממש.

וכן העיד איזה חכם מצפת, כמובא בספר ארץ ציון וירושלים (עמוד לא) שכתב בזה״ל: לידיעות שהבאתי שם על הפצת קבלת האר״י ומנהגי האר״י ע״י שלוחי ארץ ישראל, ראוי להוסיף ידיעה זו שמצאתי תוך דף בודד שנזדמן לידי, מתוך כתב־יד תימני הכולל ליקוטים בענייני תפלה: גם שמעתי מפי תלמיד חכם אחד, משולח ק״ק צפת תוב״ב, שהרב הגדול איש האלהים כמהר״ר יצחק לוריא אשכנזי היה מתפלל כל השנה עם הציבור של ספרדים, אך ורק בימים נוראים ובשלש רגלים היה מתפלל עם האשכנזים. שאלו ממנו: למה לא

13 ויתרה מזאת כתב המגן אברהם (ריש סימן סח) וז״ל: האר״י ז״ל לא היה אומר פיוטים ופזמונים אלא מה שסדרו הראשונים - כגון הקלירי - שנתקנו ע״ד האמת. אמנם המנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י״ב שערים בשמים נגד י״ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג. לבד מה שנזכר בגמרא וכו׳. עכ״ל. ועיין בספר ״פאת השלחן״ (הלכות ארץ ישראל אות יד, בפירוש הבית ישראל אות לא) והביא דבריו בספר ״הלכות הגר״א ומנהגיו״ (מאמר מהגר״ש מלצן דף רט). ובספר ״חוט המשולש החדש״ (על החת״ס, בדפוס ישן דף לח, ובדפוס חדש דף קיא), ובספר ״לקט קמח החדש״ (ריש סימן סח) שהביא כל דברי הפוסקים בענין, עיין שם ובספר ״אוצר מנהגי חסידים - דרכי יואל״ (מנהגי ישראל פרק ה, דף קפ ואילך) שהאריך בענין ״נוסח ספרד״. ונדבר על זה במקום אחר בס״ד.

14 ולכן כתב כמה פעמים שהנוסח הנכון כנוסח ספרד ולא כנוסח אשכנז: א. גם אין לומר כמנהג האשכנזים והתקין מאורות וכו׳ קודם חתימת הברכה אלא כמנהג הספרדים (שעה״כ נא ע״ג). ב. בחזרת התפלה של השליח צבור. יאמר נקדישך ונעריצך וכו׳ כסדר בני ספרד, ולא יאמר נקדש את שמך וכו׳ כמנהג אשכנז (שם). ג. בקדושת מוסף דשבת או דראש חודש או דיום-טוב יאמר כתר יתנו לך ה׳ אלהינו, שלא כמנהג אשכנז שאומרין נקדישך ונעריצך וכו׳ בקדושת המוסף (שם).

מתפלל כל השנה עם הצבור של האשכנזים? השיב להם: אלו ואלו דברי אלהים חיים, אך ורק בתפלת ספרדים יותר מזמורים וכמה בקשות, ואומרים בהצבור שחרית ומנחה הוידוי, לכן נראה לי יותר טוב להתפלל עמהם. עכ"ל.

הרי גם השואלים מבינים, שחכם אשכנזי כמוהו, שמתפלל בנוסח אשכנז, מתאים לו להתפלל כל השנה עם אשכנזים ולא עם ספרדים, ולא רק בימים נוראים ובשלש רגלים, ואם היה מתפלל בנוסח ספרד היו צריכים לשאול אותו ההפך. מכל מקום, הראית לדעת שבימים נוראים ובשלש רגלים היה מתפלל עם האשכנזים, ומסתמא התפלל במחזור אשכנזי וכמנהג המקום. ולפי דעתי אפשר שגם ביום שבת היה מתפלל עם האשכנזים, והוא, מפני שהעיד עליו מהרח"ו שביום שבת היה מרים ומגביה קולו בנעימה (וכנזכר בשער הכוונות דף א ע"ג), וכנודע שבכל גלילות הספרדים עד ימינו רק החזן מרים את קולו וכל הקהל קוראים בשקט (ראה "מורה באצבע" סימן עב), ואם יהיה מי מהקהל שֶׁמַּרִים קולו ומפריע את קריאת החזן, אפילו בקרבנות ובזמירות, היו גוערים בו לשתוק, ולא יתכן שרבנו האר"י ז"ל יעשה נגד המנהג, משא"כ במקהלות האשכנזים שכולם צועקים בקול רעש גדול, כך שלא היה מפריע לאף אחד. מיהו, אפשר שלא היה מגביה קולו רק מעט מאוד, כך שלא היה נשמע קולו לקהל ולא מפריע, וכלשון מהרח"ו שם "ואמנם ביום שבת היה מרים ומגביה קולו בנעימה בתפלה דמיושב, **יותר מעט** ממה שהיה עושה בחול".

והנה, גם חכמי ישראל אשכנזים וספרדים רובם ככולם העלו כמסקנתי, שגם הספרדים וגם האשכנזים ימשיכו להתפלל בנוסח שלהם רק שיכניסו את הגהותיו של רבנו האר"י ז"ל, ותו לא. וההוכחה לזה, כי הנה במשך השנים אחר רבנו האר"י ז"ל, נתחברו כמה וכמה "סידורי האר"י ז"ל", מהם ע"י מקובלים ספרדים, ומהם ע"י מקובלים אשכנזים, ואכן הסידורים שנתחברו ע"י המקובלים הספרדים, כמו סידור "חמדת ישראל" למהר"ש ויטאל, וסידור מהר"י צמח, סידור החיד"א, סידורי הרש"ש - כולם ערכו את תיקוני האר"י ז"ל על נוסח בני ספרד, וכדברי מהרח"ו ז"ל הנ"ל. אולם המקובלים האשכנזים, ערכו את תיקוני האר"י ז"ל על נוסח אשכנז, ואלו הן: כת"י סידור האר"י ז"ל שנת תס"ה. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת ת"ע. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת ת"פ. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת ת"צ. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת תק"ב. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת תק"י, לרבי משה ב"ר יוסף זצ"ל מלובמילא תלמיד הבעש"ט זי"ע, אשר אף מביא בתוכו כמה כוונות מרבו הבעש"ט זי"ע. כת"י סידור האר"י ז"ל שנת תק"כ, להרה"ק רבי אברהם שמשון זי"ע, בנו של בעל ה"תולדות יעקב יוסף" זי"ע. כת"י סידור האר"י ז"ל "גור אריה" שנת ק"י, להגאון רבי אריה לייב עפשטיין זצ"ל אב"ד דק"ק קיניגסבערג, ונדפס חלקו לראשונה בקיניגסבערג, מנחה ומעריב וברהמ"ז וק"ש שעל המטה, בשם "אור השנים" בהסכמת גדולי הדור. סידור האר"י ז"ל הנדפס בזאלקווה שנת תקמ"א, והוא הסידור הראשון שנדפס עם כל תפילות השנה, כשתיקוני האר"י ז"ל ערוכים על נוסח אשכנז, חובר ע"י חכמי המקובלים דקלויז בראד הידוע. סידור "רבי אשר" נדפס בלבוב שנת תקמ"ח, לרבי אשר מרגליות זצ"ל מחכמי המקובלים דקלויז בראד. סידור "קול יעקב" אשר נדפס בקארעץ שנת תקנ"ד, לרבי יעקב קאפיל ז"ל ממעזריטש. סידור "רבי שבתי" אשר נדפס בקארעץ שנת תקנ"ד, לרבי שבתי מראשקוב זי"ע, תלמיד הבעש"ט זי"ע. סידור "תפילה ישרה" אשר נדפס בראדוויל שנת תק"פ, ע"י חסידים. סידור "עבודה ומורה דרך" אשר נדפס בסלאוויטא שנת תקפ"א, ע"י רבי משה שפירא זי"ע, בן הרה"ק רבי פנחס מקוריץ זי"ע. סידור "חמדת ישראל" אשר נדפס לראשונה במונקאטש שנת תרס"א[15], ע"י

15 כת"י זה כיום נמצא אצל כ"ק אדמו"ר מצאנז שליט"א בעיר נתניה (כתב יד החמישי הנזכר במבוא ל"חמדת ישראל" החדש, אהבת שלום, עמוד 36).

הרה״ק רבי חיים אלעזר שפירא ממונקאטש זי״ע, ע״פ מה שדייק ובירר אביו הרה״ק רבי שלמה ממונקאטש זי״ע, ובהרבה דברים אשר עלה ונסתפק שאל אז בע״פ מאת רבו הרה״ק רבי חיים מצאנז זי״ע, ומביא בהקדמתו שגם הרה״ק משינאווא זי״ע הסכים לדרכו בנוסח הסידור (תפילת חיים עמוד 84).

הרי לפנינו כת״י וסידורים רבים כל כך, שנכתבו ונדפסו במשך כל הדורות בנוסח אשכנז עם תיקוני נוסח של רבנו האר״י ז״ל, כשחלק ניכר מהם נדפסו ע״י מקובלים גדולים, ואף חלק ניכר מהם המה מתלמידי הבעש״ט והמגיד ממעזריטש זי״ע, וסידור הבעש״ט הקדוש בכבודו ובעצמו. הרי שלך לפניך, שכולם הבינו כמו שאמרתי, שעל כל אחד ואחד להתפלל בנוסח שהתפללו בו אבותיו, ורק יש לתקן את הדברים שכתב מהרח״ו ז״ל משם רבנו האר״י ז״ל.

ועתה אשיחה וירווח לי בענין סידור ״חמדת ישראל״ שחיבר מהרש״ו ז״ל: הן אמת שבספרו שו״ת ״באר מים חיים״ (סימן יט) כתב מהרש״ו כי ערך וסידר סידור זה על מנת להוציא מן הכח אל הפועל, על מנת שילמדו וידעו כל באי עולם את הסדר והנוסח והכוונות שעשו וכתבו מהרח״ו ז״ל ורבנו האר״י ז״ל, וזה לשונו שם, כתשובה לשאלתו של אחד מחכמי ירושלים כה״ר אזריה זאבי[16], כי בסיום שירת הים מנהגם שלא לכפול פסוק ״ה׳ ימלוך לעולם ועד״ ולא לומר ״כי בא סוס פרעה״, וכתב שכך נהגו בפני מהרח״ו ז״ל הן בהיותו בירושלים והן בהיותו בדמשק ולא מיחה בהם, ואדרבה, אלו שרצו לומר פסוקים הנ״ל, מיחו בהם רבים ומקובלים וכו׳, וכך השיבו מהרש״ו ז״ל: וזכורני בימי בחרותי בהיות אבא מארי זלה״ה בחייו והיו מתפללים בפניו או תוקעין בפניו או עושין איזה דבר בפניו שלא כרצונו, ועכ״ז לא היה רוצה לייסר ולהוכיח לשום אדם, ואדרבה היה שותק, בשביל שלא ללבן פן [-פני] שום נברא, אבל בזמן שהוא היה נעשה שליח צבור, אז בהכרח היה מתפלל כרצונו[17], ומשם הָיינוּ למדים ושותים בצמא את דבריו ואת תפלתו ואת מנהגיו, וזה היה קודם שנתפשטו דבריו וספריו בפי כל הבריות, אבל עתה שזכינו אל ספריו - כבר מלאה הארץ דעה את ה׳ וּמָלְאוּ פני תבל תבונ׳ה. וכתבתי כל זה למע״ת להשיב את שולחי דבר למה שכתב, וכן נהגו ללמוד בפניו בין בירושלים תובב״א ובין מדמשק יע״א, ומעולם לא מיחה אותם ולא כיהא בם, מפני רוב עַנְוָנוּתוֹ וחסידותו. האמנם אנחנו צעירי הצאן, אחרי פטירתו קמנו ונתעורר, ונתחכמנו להוציא דבריו לאור מן הכח אל הפועל, מה שהוא לא עשה בחייו, כי כך דרך העולם שאין מכירין את גדולת האדם בחייו אלא אחרי פטירתו, כמו שאמר הכתוב

16 קרי: עזריה זאב. בן הג״ר ישראל זאבי, חתן הג״ר שמואל בן סיד. היה רב ודיין בשאלוניקי יותר מארבעים שנה ועלה ירושלים.

17 קצת קשה לי על זה, שהרי בשער הכוונות (דף נ ע״ד, בהגוב״י אות ג) על מה שכתב מהרח״ו (שם): ובראשונה אכתוב ענין אחד שאמר לי מורי ז״ל בענין הפזמונים והפיוטים שתקנו האחרונים, דע לך כי מורי ז״ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים ... וכן ודוי אשמנו באומר ובפועל כו׳, וכן ביום הכפורים לא היה אומר ודוי של רבינו נסים ור׳ שם טוב ן׳ אדרוטל ור׳ יצחק בן ישראל ... לא היה אומר אותם כלל וכו׳, כותב מהרש״ו בזה הלשון: אמר שמואל, אע״פ שכתב זה אבא מארי ז״ל, ראיתיו שכשהיה ש״ץ בקהל בימים נוראים, היה אומר כל הוידויים הנז׳, משום שמנהגם של ישראל תורה. עכ״ל. הרי שלא היה מתפלל ״כרצונו״. וצ״ע. [ובכלל, הלשון ״משום שמנהגם של ישראל תורה״, לכאורה סותר את כל מה שכתב בתשובתו זאת שבענייני תפילה יש לשנות כפי שהורו המקובלים ובראשם רבנו האר״י ז״ל ותלמידו מהרח״ו ז״ל, עיין שם בדברים היקרים. ובכלל לא מסתדר עם כל שיטת רבנו מהרח״ו שכתב שצריך לשנות בכל מקום ע״פ דברי רבנו האר״י ז״ל. אלא ודאי שעשה כן מפני המחלוקת, שעדיין לא נתפרסמו דבריו, וכמו שכתב מהרש״ו, שבחייו לא נתפשטו דבריו וספריו בפי כל הבריות, והדברים ידועים]. ועתה ראיתי שהרגיש בזה בשו״ת וישב הים (ח״א סימן ח, ח״ג אות א׳ עמוד קנח) ותירץ מה שתירץ באופן שבתוך האופן, ולפי דעתי זה דחוק מאוד, שהרי לא מצינו שהיה לו בית מדרש משלו.

[תהלים טז, ג]: "לקדושים אשר בארץ המה". ומה גם, דבר שאינו תלוי בדין הגמרא, שאין יכולת ביד האדם להשיב את חבירו ולומר לו 'עשה כך' או 'לא תעשה כך', ויאחז צדיק דרכו ונהרא נהרא ופשטיה. עכ"ל.

מיהו, לא זכינו לראות את הנוסח של התפילה שהעתיק מהרש"ו ז"ל בכתי"ק, וכן כתב המהדיר והמו"ל המהדורה החדשה של סידור "חמדת ישראל" (אהבת שלום, מבוא עמוד 47) בזה"ל: וכבר הבאנו לעיל את דברי המחבר בהקדמת ספרו הנוכחי[18], וכן בספר תשובותיו, מהן משתקף חפצו ורצונו לסדר סדר תפילות מתוקן ומכוון על דעת האר"י ז"ל, הן בנוסח התפילה והן בכוונותיה. גם הורינו באצבע כי לשם כך העתיק בעצמו כללות נוסח גוף סידור התפילה לחול ולשבת, ובו שימר את נוסחת התפילה כפי שקיבלה מאביו מהרח"ו, או ע"פ הכת"י הדווקנים שהיו באמתחתו. דא עקא, כי החיבור בכתיבת ידי מחברו אבד מאיתנו, וכל שנותר המה דפים אחדים מהספר בכתי"ק מהרש"ו, ומהם נבחין כי נוסחת התפילה אשר באה שמה, אין דוגמתה בכתבי היד של הסופרים האחרים, מפני שאלו מהם השמיטו נוסח התפילות כליל, גם אלו שהעתיקו נוסח תפילה - הנה מצאנו שאין נוסחתם מכוונת לנוסח שנשתמר בשרידי הדפים של החיבור המקורי. א"כ נוסחת הסידור שבספר שלפנינו, אין בכחה להעיד על נוסחת המחבר או על קבלת האר"י ז"ל ותלמידו מהרח"ו ז"ל. עכ"ל.[19]

מיהו, יש ללמוד את נוסחתו של מהרש"ו ז"ל, מתוך דבריו ופירושיו שבסידור חמדת ישראל, אשר משבץ בהם את נוסח התפילה שהיה רוצה לפרסם.[20] ועתה אשיחה וירווח לי, מאחר שראינו כי כוונת מהרש"ו להגיש לפני הקורא והמתפלל את כוונות האר"י ז"ל בקצרה ואת נוסח התפילה של אביו מהרח"ו ז"ל, הרי לפנינו הוכחה ברורה יצוקה ואמיתית, כי אין כוונת מהרח"ו לילך אחר סידור רפ"ד בַּפֹּל לבד מההגהות שכתב, והוא, כי הנה הרואה יראה פעמים אין מספר שמהרש"ו (גם בחלק הקטן של התפילות שנותר לנו מכתי"ק בעצמו) נוקט נוסחאות אחרות לגמרי מסידור רפ"ד, אף שמהרח"ו לא העיר על כך בהגהותיו הנ"ל בשער הכוונות, לדוגמה: נוסח סיום ברכות השחר (שמשם מתחיל כתי"ק בעצמו) כך הוא:

---

18 אחהמ"ר, בהקדמתו של מהרש"ו לא דיבר כלל בענין הנוסח והסדר של התפילה, אלא רק דיבר בענין סדר הכוונות, עיין שם. אלא שדבר זה נלמד מן הפרט (כמובא במבוא עמוד 20) מזה שהעתיק בכתי"ק כל המזמורים והאמירות שבסידור במלואן ובלא דילוג, ותוך כדי שיבץ הכוונות על סדר התפילות, משמע מזה כי רצונו היה שיהא הספר הזה משמש כסידור תפילה.

19 ומאחר שכן, לא זכיתי להבין את דב"ק של מור אביו שליט"א בפתיחתו לספר (עמוד 10) בזה הלשון: ולענין נוסחת התפלה שהביא הרש"ו ז"ל בסידורו, נראה לענ"ד בהשקפה ראשונה, שיש בה תועלת מרובה לדעת ולהכיר את נוסחתם האמיתית של האר"י ז"ל והרח"ו ז"ל, כי על הרוב היא מבוססת על נוסח סידור הספרדים הנדפס בויניציאה בשנת רפ"ד, עם תיקוני הרח"ו ז"ל הנזכרים בשער הכוונות בדרוש נוסח התפלה (דף נ ע"ד), מלבד באיזהו מקומן, זעיר שם זעיר שם, שנקט נוסח אחר, אשר לדעתי יתכן שהוא האמיתי על דרך הסוד. ובעזרת ה' ביישוב ובנחת נעיין בדבר עוד, כדי להסיק מסקנה נכונה בענין נוסחאות התפלה לדעת האר"י ז"ל. עכ"ל. ויש להעיר שרוב סידור חמדת ימים שבידינו אינו בכתי"ק המחבר ולכן קשר ללמוד ממנו למעשה את נוסח התפלה, ואולי כוונתו לנוסחאות המובאות בתוך פירושו, וכדלקמן בְּדָבָרַי. גם מה שכתב "על הרוב היא מבוססת על נוסח סידור הספרדים הנדפס בויניציאה בשנת רפ"ד" וכו' - הרואה יראה שאף שסידור חמדת ישראל יחסית לסידורי דורינו קרוב הוא לסידור רפ"ד, מ"מ עדיין רב המרחק ביניהם וכדלקמן בְּדָבָרַי בס"ד.

20 האמת שגם בזה יש לי להטיל ספק, שהרי גם בהם מצאתי מקום אחד (לפחות) שיש הבדל ביניהם, והוא, בכת"י שהיה לפני האדמו"ר ממונקאטש, כתוב בתוך הפירוש (דף נח ע"ב דפוס מונקאטש): "שובר אויבים ומכניע **מינים**", ואילו בכת"י אחרים (לא בדקתי) כתוב "ומכניע **זדים**". [ובנדפס מחדש ע"י אהבת שלום, לא העירו כלום מזה]. ואגב, מתוך דברי רבנו זיע"א שהביא מה שכתוב בסידור חמדת ישראל, נראה שהיה לפניו כת"י אחר לגמרי שלא היה לפני המו"ל של הדפוס החדש. ראה "בן איש חי" (ש"ש תולדות סעיף ד).

מהרש״ו בכתי״ק:

ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, ותרחיקני מיצר הרע ותדביקני ביצר הטוב, ותנני היום ובכל יום ויום, לאהבה ולחן ולחסד ולרחמים, בעיניך ובעיני כל רואי, וגומלני חסדים טובים. ברוך אתה ה׳, הגומל חסדים טובים לעמו ישראל.

יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי, שתצילני היום ובכל יום ויום, מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע, מיצר רע, מחבר רע, משכן רע, מפגע רע, מעין הרע, ומלשון הרע, ומעדות שקר, ומשנאת הבריות, מעלילה, ממיתה משונה, מחלאים רעים וממקרים רעים, מדין קשה ומבעל־דין קשה, בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית, ומדינה של גהינם.

סידור רפ״ד:

ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, ותרחיקני מיצר הרע ותדביקני ביצר הטוב, ותנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, וגומלני חסדים טובים. ברוך אתה ה׳, גומל חסדים טובים.

יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי, שתצילני היום ובכל יום ויום, מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע, מיצר רע, מחבר רע, משכן רע, מפגע רע, מעין הרע, ומלשון הרע, מדין קשה ומבעל־דין קשה, בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית, ומדינה של גהינם.

וכן הוא בהמשך הדף שבכתי״ק מהרש״ו, בתחילת תפילת שחרית אחר פרשת העקידה:

מהרש״ו בכתי״ק:

רבונו של עולם, כמו שכבש אברהם אבינו רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם ... לכל העמים.

אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה והביכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה. אלו דברים שהאדם עושה אותם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הם: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ובין איש לאשתו, ותלמוד תורה כנגד כולם.

לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי ומודה על האמת, ודובר אמת בלבו, וישכים ויאמר: רבון העולמים ואדוני האדונים, לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנוניו לפניך כי על רחמיך הרבים. ה׳ שמעה ה׳ סלחה ה׳ הקשיבה ועשה אל תאחר, למענך אלהי כי שמך נקרא על עירך ועל עמך. מה אנו, מה חיינו, מה חסדנו, מה צדקותינו, מה ישועתנו, מה כחנו, מה מעשינו, מה גבורתנו, מה נאמר לפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו [א״ש: תשעה פעמים ״מה״ הם בגמטריא ת״ה, ומנין קדֻּשׁ עם הכולל], הלא הגבורים כאין לפניך, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשינו תוהו וימי חיינו הבל לפניך, ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל. לבד הנשמה הטהורה התמימה שהיא עתידה ליתן דין וחשבון לפני כסא כבודך. וכל הגוים כאין נגדך, שנאמר: הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו, הן איים כדק יטול.

אבל אנחנו עמך בני בריתך, בני אברהם אוהבך שנשבעת לו בהר המריה, זרע יצחק עקדך שנעקד על גבי המזבח, עדת יעקב בנך בכורך, שמאהבתך שאהבת אותו ומשמחתך ששמחת בו קראת שמו ישראל וישורון.

לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך ולפארך ולרוממך וליתן שיר ושבח והודאה לשמך הגדול, וחייבים אנחנו לומר לפניך שירה בכל יום תמיד, אשרנו מה טוב חלקנו מה

נעים גורלנו, מה יפה מאד ירושתנו, אשרנו כשאנו משכימים ומעריבים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ומיחדים שמך בכל יום תמיד אומרים פעמים באהבה: שמע ישראל ה׳ אלהינו, ה׳ אחד.

דפוס רפ״ד:

רבונו של עולם, כמו שכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם ... לכל העמים.

אלו דברים שאדם עושה אותם ואוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, ובקור חולים, והכנסת אורחים, והשכמת בית הכנסת, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ובין איש לאשתו, ותלמוד תורה כנגד כולם.

לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי ומודה על האמת, ודובר אמת בלבבו וישכים ויאמר: רבון העולמים ואדוני האדונים, לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנוניו לפניך כי על רחמיך הרבים. ה׳ שמעה ה׳ סלחה ה׳ הקשיבה ועשה אל תאחר, למענך אלהי כי שמך נקרא על עירך ועל עמך. מה אנו, מה חיינו, מה חסדנו, מה צִדְקֵנוּ, מה ישענו, מה כחנו מה גבורתנו, מה נאמר לפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו הלא הגבורים כאין לפניך, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשינו תהו וימי חיינו הבל לפניך, ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל. לבד הנשמה שהיא עתידה לתן דין וחשבון לפני כסא כבודך וכל הגוים כאין נגדך, שנאמר: הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו, הן איים כדק יטול.

אבל אנחנו עמך בני בריתך, בני אברהם אוהבך שנשבעת לו בהר המריה, זרע יצחק עקדך שנעקד על גבי המזבח, עדת יעקב בנך בכורך, שמאהבתך שאהבת אותו ומשמחתך ששמחת בו קראת אותו ישראל וישורון.

לפיכך אנחנו חייבין להודות לך ולשבחך ולפארך ולרוממך וליתן שבח והודאה לשמך הגדול וחייבין אנחנו לומר לפניך שירה בכל יום תמיד, אשרינו מה טוב חלקנו מה נעים גורלנו, מה יפה מאד ירושתנו, אשרנו שאנו משכימין ומעריבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ומיחדין שמך בכל יום תמיד אומרים: שמע ישראל ה׳ אלהינו, ה׳ אחד.

★

הארכתי להביא את כל השינויים הברורים (ע״פ כתי״ק של מהרש״ו), להוציא מלבם של טועים שאומרים כי אין הבדל בין הנוסח שב״חמדת ישראל״ ובין סידור וינציה רפ״ד, וכך הוא לאורך כל הסידור בדבריו של מהרש״ו, אלפי שינויים בין נוסח רפ״ד ובין נוסח מהרש״ו. הרי ברור בעליל כי לא מהרש״ו ולא מהרח״ו הלכו אחר נוסחת רפ״ד, וכל הגהותיו של מהרח״ו נכתבו על סדר הסידור הנ״ל בלבד.

מיהו, אמינא ולא מסתפינא, כי גם מהרש״ו וגם מהרח״ו[21] לא מחייבים אותנו לומר את הנוסח הזה שהביאו מלה במלה, רק הביאו לנו את הסדרים של התפילה לפי הנוסח והכוונות שהיה לפניהם באותו הדור, ובתוספת תיקונים שנכתב עליהם להדיא בשער הכוונות שכן צריך לומר, אבל בשאר תיבות - אם אין בהם כוונות ורמזים קבליים - אין אנחנו חייבים לשנות את נוסחתנו על פיהם בעינים עצומות, וכל שכן על פי סידור רפ״ד, וכעין זה כתבתי אודות סידור הרש״ש (ראה ב״נשמת חיים״ עמוד 298 ואילך). ודי בזה למי שאינו מתעקש.

21 א״ה יח״מ יצ״ו: והיינו אם נעמיד שמהרש״ו הביא את מה שאמר אביו מהרח״ו מלה במלה, מה שלא נראה לי כל כך.

בס״ד כ״ה תשרי תשפ״ד

לכבוד הרב **יוסף חיים מזרחי** שליט״א

בנוגע לשאלת כת״ר מה הם הי״ב הנוסחאות העיקריות שדיבר עליהם רבנו האר״י ז״ל. כבר הארכתי הרבה על מיפוי נוסחי התפלה בכללות במאמרי בקובץ התורני ״המעיין״ (תמוז תשפ״ב) ע״ש, אלא ששם לא נגעתי בנקודה זו. ומה שנראה לי, לאחר עיון רב, שראוי למנות לי״ב הנוסחאות רק נוסחאות יסודיות ולא נוסחאות מורכבות, שאם לא כן יש הרבה יותר מי״ב נוסחאות [ואין להקשות על זה ממה שמנה רבינו האר״י את נוסח קטלוניה, אף שהוא מורכב מפרובנס וספרד, שסוף סוף רוב נוסח קטלוניה הוא כנוסח פרובנס, וא״כ הוא שער לעצמו יחד עם בני פרובנס, ועיקר כוונת האר״י לומר שאינו בשער אחד עם בני ספרד, והרי האר״י לא הזכיר נוסח פרובנס. ודוק]. כמו כן לענ״ד אין למנות כלל את נוסחי א״י, מאחר ורוב נוסחם תואם לזמן המקדש, ומהחרבן נגעלו שערים אלו (ולכן לאט לאט בטלו, עד שבטלו לגמרי), ולכן יש למנות רק את הנוסחאות בתוך נוסחי בבל, שכולנו הולכים לאורם.

כמו כן לכאורה אין למנות את נוסח סידור רשב״ץ לנוסח נפרד מצירוף שתי סיבות: א׳ זהו נוסח של חכם פרטי, שלא מצאנו קהילה שנהגה כך בפועל הלכה למעשה[22], ב׳ כמעט כל הנוסח שם הוא רק מעין פשרה בין נוסח רס״ג לנוסח אר״צ־דמשק, וא״כ יש להחשיבו מעין נוסח מורכב (אף שהורכב בידי חכם גדול ולא סתם הרכבה שתי נוסחאות).

אבל כן יש למנות את נוסח רס״ג שרוב יהודי מצרים נהגו כנוסחו הלכה למעשה, וכן יש למנות את נוסח הרמב״ם שיהודי תימן וסין הלכו לאורו. וגם נוסח רע״ג יש למנות אף שלא ידוע על קהילה שהלכה לאורו, מ״מ הוא מייצג נוסח גאוני סורא ואינו נוסח מורכב, והיה מצוי אצל כל חכמי ישראל והכריעו על פיו ספיקות וכדומה.

ומעתה המעיין במאמרי בהמעיין הנ״ל יגלה שיש בידינו י״ב נוסחאות בדקדוק: רע״ג, רס״ג (ומצרים הקצר) רמב״ם (ותימן), ספרדים, אשכנז (וצרפת), פרובנס (וקטלוניה), איטליה, רומניא (וקנדיא קורפו וכפא וסיציליה), צפ״א־מצרים הקדום, מרוקו הקדום, אר״צ־דמשק, פרס (ותימן הקדום).

יש לציין כי דעת גדולי החסידות שישנו שער הכולל בנוסף לי״ב השערים, בעבר היה לי הדבר פלא שאין לכך רמז בכתבי האר״י ואם רבי לא שנאה רבי חייא מנין לו, וגם בפסוקים ביחזקאל לא נזכר אלא י״ב שערים, וכמו שהעיר כת״ר במאמרו (בהערה 4). אך אחר שנים ראיתי שבדרך כלל מצינו שהמספר י״ב הולך יד ביד עם המספר י״ג (כמו בחדשי השנה, ובשבטי ישראל, וכן גיל מצוות בבן י״ג ובבת י״ב) וכבר האריך על כך הרב לייב מיצנברג בספר בן מלך (בראשית עמ׳ קעה) ע״ש. ולכן יש מקום להבין שגם כאן יש נוסח שער כולל. ואם נקבל הנחה זו נצטרך להכניס את נוסח רשב״ץ לי״ב או את נוסח תימן הקדום שלא היה זהה לגמרי לפרס. אלא שבניגוד לדעת גדולי החסידות שסברו שהשער הכולל הוא נוסח האר״י, וזאת לפי מה שסברו בזמנם שנוסח האר״י הוא נוסח לעצמו הבלול מנוסח אשכנז וספרד, אבל כיום שאנו יודעים שאין נוסח האר״י נוסח לעצמו אלא רק תיקונים מעטים בתוך הנוסח הספרדי[23], לכן לענ״ד ראוי להציע כשער הכולל את נוסח הרמב״ם, כי הוא נוסח הכי

22 א״ה יח״מ יצ״ו: לכאורה אינו יורד מדרגתו של הרמב״ם, שגם הוא עשה בחכמה נוסח מורכב, כמבואר במאמרו (פרק ג אות ג-ד). ו״לא מצאנו״ אינה ראיה.

23 א״ה יח״מ יצ״ו: אחמה״ר, לפי דעתי ניסוח זה אינו נכון, כפי שביארתי בכל המאמר, שכוונת רבנו האר״י ז״ל הוא לתקן תיקונים אלו בכל הנוסחאות ולא רק בנוסח ספרד. בפרט לפי דעת רבנו יוסף חיים זיע״א (עוד יוסף חי מקץ י) שכל הגהותיו של רבנו האר״י ז״ל הם על־פי הסוד, וכלשונו הטהור: **אך ודאי הוא יש לו טעם ע״פ הסוד בדבר זה, ועוד בלא״ה הוא אין דרכו ללמד אזהרות כאלה, ואינו מזהיר ומזכיר דבר אלא**

מאוחר שחידשו הרמב"ם ובלל בו את הטוב שמכל נוסחי התפלה הנ"ל, שכמעט כולם היו פרוסים לנגד עיניו, ואכמ"ל.[24]

ואגב, מה שכתב בהערה 6 על דברי רבנו האר"י ז"ל שצ"ל "מופתיו ומשפטי פיהו" ולא 'פיו' - אכן בשער הכוונות כתב מהרח"ו בכתי"ק שצ"ל "מופתיו ומשפטי פיהו" ולא 'פיו'. וכבר תמה על כך בסידור "תפילת חיים" שבסידור רפ"ד גופא כתוב כך, ולמה הוצרך להזהיר על כך, ויתירה מזאת עד כה לא נמצא כלל סידור דפוס כל שהוא שטעה בטעות זו. אלא שבאמת יש עוד תמיהה שהרי בסידור רפ"ד גם הראשון וגם רפ"ד השני המצונזר שנדפס בשנת ש"ד כתוב שם בטעות "מופתיו משפטי פיהו" בלי ו' החיבור, ומהרח"ו שנחת לתקן ענין זה למה לא כתב מפורש להזהיר להוסיף ו' החיבור. ולכן נראה לי שיש מקום גדול לומר ששתי השאלות מתורצות חדא בחברתה, שבאמת מה ששמע מהרח"ו מהאר"י הוא אזהרה לומר מופתיו ומשפטי פיהו בו' החיבור ולא כמו שנדפס ברוב הסידורים הספרדים בזמן האר"י ז"ל בלי ו' החיבור. אלא שברשימותיו לעצמו רשם מהרח"ו בקצרה שצ"ל מופתיו ומשפטי פיהו, ובעת עריכת רשימותיו הקצרות לחיבור מסודר נשכח ממנו פרטי הענין במדוייק, ולפום ריהטא סבר שהאזהרה היתה לומר פיהו ולא פיו, וסבר כן מחמת שיש שני פסוקים דומים אחד בתהלים קה פסוק ה "זִכְרוּ נִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה מֹפְתָיו וּמִשְׁפְּטֵי פִיהוּ" ואחד בדברי הימים א פרק טז פסוק יב: "זִכְרוּ נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה מֹפְתָיו וּמִשְׁפְּטֵי פִיהוּ" ובתפלה אומרים את הודו שבדברי הימים, וחשב מהרח"ו שרבנו האר"י בא להזהיר לא לומר הנוסח שבתהילים. וברוך היודע.

אהרון גבאי

★ ★ ★

הנוגע לסוד. עכ"ל. וראיתי בקובץ "ויען שמואל" (חלק ח) מאמר "דרדעי" שאין אנחנו חייבים לשמוע בקול דברי רבנו האר"י ז"ל, וכתב שם הכותב כי דברי רבנו יוסף חיים אינם נכונים, כי הרבה מדברי רבנו האר"י ז"ל אינם אלא ע"פ הפשט והדקדוק, והאריך בדוגמאות על חינם, כי שכח לרגע מה שהעיד עליו מהרח"ו (שער המצוות פרשת ואתחנן) בזה"ל: **ואמנם מורי ז"ל היה מהיר וקל העיון בתכלית, ורוב הפעמים היה מעיין בכל הלכה והלכה ששה דרכים של פלפול כנגד ששת ימי החול, ואח"כ היה מעיין דרך שביעי ע"ד הסוד כנגד יום השבת שאין בו קליפות.** עכ"ל. הרי שאפשר להסביר אפילו הלכה פשטית ברמב"ם על דרך הסוד, ובמקום אחר נדבר בזה איה"ב נקי נדר.

24 א"ה יח"מ יצ"ו: הסברו והשערתו של הרב הכותב בענין "שער הכולל" לא שמיעא לי, כלומר לא סבירא לי, ובמקום אחר - בענין י"ב שערים - נדבר בזה איה"ב נקי נדר.

הרב שמואל עדם

ט׳ באב ראש השנה למנין שנות החורבן

נספחים: א. מצבות צוער ב. מנין שנים לפי מאורע

קינה על הזכרת מנין שנות החרבן מרבי ישראל נג׳ארה[1]

בכי רעיה בעצבון עיניך ברכות בחשבון:
יונה נכאבה צולעה, נפשך ברעות שבעה. הורידי כנחל דמעה, כי אש יצאה מחשבון:
שניך ארכו בשביה, עת תוחילי צאת לרויה. שנה בשנה נהי נהיה, אחת לאחת למצוא חשבון:
ראו גוים שוממותיך, ושחקו על משבתך. אמרו עת חרבו נותך, כי אין מעשה וחשבון:
אויבים עליך פה יפערו, בראות שנות קץ אחרו. ילעגו ועל כן יאמרו, המושלים בואו חשבון:
לבניך יאמרו בקול רם כי אין מרפא לשברם. אבד תוחלתם ושיברם, ונירם אבד חשבון:
עד אן תסלדי בציר, כמו דלת תסוב על ציר. עד אל חי יגאלך בשיר, ובקש חכמה וחשבון:

מנהג ארץ ישראל מימי קדם [וכיום מנהג הספרדים] להכריז בליל תשעה באב את השנים לחרבן בית המקדש, ומנהג זה קדום מאוד ויש לנו ידיעה עליו מתחילת תקופת הראשונים, וכמו כן העיד עליו בספר כפתור ופרח מזמן הראשונים[2], ובספר תקון ישכר בתקופת מרן הבית יוסף וז״ל: ׳**שכן נוהגים בארץ ישראל קהלות ישראל הדרים בה בכל מקום, שבכל ליל ט׳ באב השליח ציבור עומד בקהל קודם קריאת שום קינה ואומר בלשון הזה בקול רם בהכרזה של עגמה ודאגה, אחינו כל בית ישראל דעו היום שנת כך וכך לחרבן בית קדשינו ותפארתינו, ומכה הוא וכל הקהל כף אל כף ומכף על ירך, ואומרים כולם בדאגה ובעצבות גדול ברוך דיין האמת, וכולם גועים בבכיה ובוכים, ואח״כ מתחיל לקונן בקינות הלילה**׳.

וכפי המנהג, אזי אם לא נזכה ח״ו לביאת המשיח, יש למנות בשנת תשפ״ה **היום 1957 לחרבן בית מקדשנו**. אמנם בדור האחרון קמו כמה ת״ח[3] וערערו על זה שלפי חשבון הדברים

---

* תודתי נתונה להג״ר יוסף נסים (בן הג״ר מנחם) אביטן שליט״א על שותפותו בהכנת המאמר, הגם שאנו חלוקים במסקנת הדברים. [הג״ר מנחם אביטן שליט״א בקיצור דיני שביעית, עורר על הטעות בחישוב הנהוג, ובס״ד נתלבנו הדברים עם בנו שליט״א] וכמו״כ להג״ר שלום הלוי שליט״א שכתב ג״כ בענין זה ונעזרתי בדבריו.

1 מסידור תקון חצות ליוורנו ראה אור תורה תשמ״ט עמ׳ תתקמ״ב, זמירות ישראל [נג׳ארה, ת״א, עמ׳ 649] לשון ר׳ ישראל נגארה ׳**כלומר שימי עיניך ברכות של דמעות בחשבון בעת זכירת כמה ארכו שנות חורבן בית המקדש**׳.

2 וז״ל הכפתור ופרח פנ״א **וכן אנו רגילים בארץ כנען להזכיר בקהל חשבונו, כל ליל ט׳ באב מפני עגמת נפש**. ובכת״י מהגניזה הקהירית (כפה״נ מסמוך לזמן הגאונים אחרי רב האי גאון) שמסודרים בו כל הלכות ומנהגי תשעה באב וז״ל הכת״י [כתב עת סיני קי״ט]**קול קטע אלקינות בעד קראה איכה וידכר פי גצון דלך ראש שנה לחרבן לאנה פי יום תשעה באב יכון וענד סמעא אלגמאעה דלך יגיבון ברוך דיין האמת**. [אמירת פרקי קינות לאחר קריאת איכה ומזכירים עמהם ראש שנה לחרבן לפי שהוא חל ביום תשעה באב. וכשהקהל שומעים זאת עונים ברוך דיין האמת] תרגום פרו׳ יהודה רצאבי. - מהג״ר שלום הלוי שליט״א.

3 אור תורה תשמ״ט להגאון הנאמ״ן זצ״ל וקיצור דיני שביעית להגר״מ אביטן שליט״א.
חלק מהסידורים כבר שינו את מנין השנים בעקבות המאמר באור תורה, אך בסידורים הישנים מופיע כפי המנהג הקדום. גם מנהג תימן [המקורי בלדי] פשוט כפי המנהג הקדום וכן הוא בתכלאל ע״ח ובעקבותיו בתכלאל תורת אבות אור מהרי״ץ. [וציינו שם שכן הוא מכת״י מהרי״ץ] וכ״כ בתכלאל שיח שפתותינו נוסח ראדע, ובתכלאל עטרת אבות כבר שינו זאת . וכן הביא מנהג מרוקו במשלחן אבותינו עמ׳ 277.

ברמב"ם ובראשונים עולה שכפי הכרעת ההלכה לענין שנות השמיטה, עולה שהמנין אינו נכון ויש להפחית שנה במנין, ובשנה זו יש למנות 1956 שנים לחרבן בית מקדשנו. ונסמכו על דברי התומים חו"מ סי' ס"ז ג' שכתב שטעו בזה בעלי הלוחות. [כי לדינא מוסכם שמנין שנות החרבן מתחיל בשנת ג' תת"ל].

אך בס"ד מצאנו שהעידו על צורת המנין כפי מנהגינו מלפני 700 שנה בארץ ישראל ועבר בשתיקה אצל גדולי הדורות[4], ויש סימוכים קדומים מאוד שהיו מונים את השנים מט' באב כפי המנין של השנה הבאה, וט' באב הוא ראש השנה לשנות חרבן ולכן מנו כל שנה את השנה של שנה הבאה. ורגלים לדבר מצאנו מזמן הגמרא, ועדויות שהחשיבו את ט' באב כראש השנה מצאנו מסמוך לתקופת הגאונים.

ועל כן פרסנו את הדברים כשמלה לפני הלומדים, וכמובן שאין לעשות בזה מחלוקת, ובפרט בענין חורבן ביהמ"ק שחרב מחמת המחלוקת. כי אין כאן נפקותא להלכה ובכל אופן שעושה, הדברים נכונים מצד אחד. אך כפי הנראה אין מקום לזוז מהמנהג הקדום, ובמהרה ממש נמנה לבניינו.

מבואר בגמרא (ע"ז דף ט') שלושה אופנים למנין השנים שעם ישראל מונה את שנותיו: א) השנים מבריאת העולם. ב) מנין שטרות מתחילת מלכות יון[5]. ג) לבנין בית שני וחורבנו. ומבואר בגמרא ששנת ג' תתכ"ט היא שנת 381 לשטרות, והיא שנת תכ"א לבית שני ושנת א' לחורבן. [ולפי זה לכאורה שנת תשפ"ה היא שנת 1957 לחורבן ו-2337 לשטרות]. לדעת רוב ככל הראשונים שנת ת"כ היתה שנת השמיטה[6], [ולפי זה לכאורה שנת תשפ"א היא שנת השמיטה].

אמנם בדברי הרמב"ם (שמיטה פ"י ה"ד) מבואר שכל מניני השנים שאנו מונים היום הם בתוספת שנה אחת, כלומר ששנה זו שאנו קוראים תשפ"ה היא באמת שנת תשפ"ד ליצירה, אלא שאנו מוסיפים עוד שנה אחת כנגד השבוע שבריאת העולם קדם לראש השנה הראשון. ולפי זה יש להפחית שנה מכל החשבונות האמורים לעיל. דהיינו ששנת השמיטה היא שנת תשפ"ב כמנהגינו, ושהשנה היא 2336 לשטרות כמנהג בני תימן היום, [שכותבים בכתובות שלהם ששנת תשפ"ה היא שנת ב' של"ו] ושנה זו היא שנת 1956 לחורבן בית מקדשנו. [כלומר שכשהגמרא מונה את השנים של החורבן היא מונה את שנה זו כשנת 1956 לחורבן, עדיין אין מבורר האם המנין הוא כולל שנת החורבן או לא].

עוד נחלקו הראשונים הנ"ל (שהסכימו לפירוש ששנת השמיטה היא שנת ת"כ) בפירוש הסוגיא, יש אומרים שבית המקדש נחרב בסוף שנת תכ"א לביהמ"ק שהיא שנת א' למנין שנות חורבן. (תתכ"ט ליצירה ותת"ל לחשבון דידן ע' למנינים) וכן דעת התוספות ולפי דבריהם בט' באב תשפ"ה נשלמו 1955 שנים לחורבן. [ואם כן בר"ה תשפ"ה אפשר להחשיב שהוא רק 1955 שנה לחורבן, אלא שכיון שמקצת שנה ככל שנה אנו מחשיבים גם את החודשיים של השנה הראשונה כשנות החורבן, ולפי דבריהם החורבן עצמו אירע בשנה א' לשמיטה[7]], אמנם דעת הרמב"ם שבית המקדש נחרב בחודש אב שנת ת"כ לבנין ביהמ"ק

4 ונתנו טעם במנהג שכוללים את השנה של החרבן בכלל וכשיטת הרמב"ם שהבית נחרב בג' תתכ"ט. מאידך עדיין הסוגיא אינה מיושבת לדבריהם והדברים צריכים ביאור.

5 משנה ז' דמלכות יון. כיון שו' שנים ראשונים מלכו רק בעילם כמבואר בע"ז י'. שנה זו היא שנת מ"א לבנין בית שני. ג' תמ"ט לבריאת העולם שנת אלף ואחד למתן תורה.

6 מלבד שיטת רש"י והרא"ש ששנת ת"כ היתה שנה א' לשמיטה, ומפרשים שמה שאמרו שביהמ"ק נחרב במוצאי שמיטה היינו בשנה ראשונה.

7 ובענין זה שוים התוספות לרש"י שכשאמרו שהחורבן היא במוצאי שמיטה פירושו בשנה ראשונה לשמיטה.

(תתכ״ח ליצירה שהוא תתכ״ט למנין שלנו ס״ט למנינם), שהיא שנה לפני שנה א׳ לחורבן. ולפי זה בט׳ באב תשפ״ה הושלמו 1956 שנים לחורבן.[8]

חידושו של הרמב״ם שמנין השנים שלנו אינו ליצירה אלא לשנת תוהו, אינו מופיע בראשונים רבים, ויש מן הראשונים שנראה לכאורה מדבריהם שהבינו שהמנין שלנו הוא גם כן ליצירה ולא לשנת תוהו, ולפי זה נראה שהקדימו את כל חשבונותיהם בשנה מהתפוס בידינו. הגר״א בחו״מ ס״ז מצדד כדרך זו[9], ולפי דבריו יוצא שמנין השמיטות הנהוג בידינו הוא מאחר שנה אחת מהחשבון. [ויש לנהוג שמיטה בשנת תשפ״א] וכמו כן לפי דבריו מנין השטרות של בני תימן כיום הוא מוטעה.

אכן יש לתמוה על שיטת הגר״א, שהרי נראה שמנין שטרות נמשך מדור לדור מזמן חז״ל בהרבה ארצות, ויש לנו עדויות מהרמב״ם ועוד על צורת החישוב[10], ולא מסתבר שנפל טעות בחשבון הנהוג בכמה וכמה ארצות הלכה למעשה בכל שטרותיהם וגיטיהם.[11] כמו כן נתגלו בשנים האחרונות מצבות מתקופת התלמוד ובו יש הקבלה בין שנות החרבן והשמיטות לתאריך, ומוכח כפי שיטת רוב הראשונים במנין שנות החרבן והשמיטות [ששנה 1 לחרבן היא שנת א׳ ולא כרש״י שהיא שנת ב׳] וכפי פירושו של הרמב״ם ששנות חז״ל נמנים לשנות אדם ושנים שלנו הם לפי שנת תוהו.[12]

קבלה ביד הגאונים (מובא בתו׳ ע״ז ח׳: ובהרבה ראשונים) שיש עק״ב שנים מהחורבן עד סוף האלף, חשבון זה שייך אם נאמר שהבית חרב בג׳ אלפים תתכ״ח, ונשאר עק״ב שנים, וזה מתאים יותר לסברת הרמב״ם ורש״י שהבית חרב בשנת ת״כ. [ומה שאמרו שיש עק״ב שנים עד סוף האלף פירושו עד סוף האלף לשנים של אדם הראשון ולא לשנים שלנו שהם

8 ולענין השמיטה שוים הרמב״ם והתוספות, כיון שלרמב״ם הבית נחרב בשנת השמיטה [תתכ״ט] ולתוספות הבית נחרב בשנה ראשונה לשמיטה [תת״ל], אך דעת רש״י שהבית נחרב בשנת ת״כ לבניינו [תתכ״ט כהרמב״ם] והיה זה בשנה ראשונה לשמיטה [כתוספות] ולפי זה שנת השמיטה מקדים בשנה.
נמצא שיש ג׳ שיטות וג׳ נידונים ובכל נידון מצטרפים ב׳ שיטות לדעה אחת. נידון א׳- האם החורבן היה בשנה א׳ לשמיטה או בז׳ לשמיטה. רש״י ותו׳ החורבן היה בשנה א׳ רמב״ם בשנה ז׳. ב- האם הבית נחרב בשנת ת״כ או בשנת תכ״א, לרמב״ם ורש״י בשנת ת״כ ולתו׳ בשנת תכ״א. ג- האם שנת ת״כ היתה שנת ז׳ לשמיטה או שנת א׳. לרמב״ם ותו׳ שנת ז׳ ולרש״י שנה א׳.

9 היסוד לדברי הרמב״ם שאנו מונים לשנה לפני בריאת העולם, מיוסד על המנין של המולדות שאנו קובעים לפיו את החודשים, וקי״ל שקידוש החודש הראשון על ידי אדם הראשון היה ביום שישי וי״ד שעות. (ובקצרה: וי״ד) וכשאנו מחשבים את המולדות למפרע אנו מוצאים ששנה ראשונה של הבריאה היה המולד ביום שני ה׳ שעות ור״ד חלקים. (בהר״ד) ובשנה אחרי זה היה המולד וי״ד. ובהכרח ששנה ראשונה היא שנה שקודם לבריאה. הגר״א מחדש שיש לומר שבאמת המנין שלנו מתאים לשנה של היצירה, והסיבה שאנו מונים את המולדות לזמן בהר״ד כיון שבשנת המבול נעצר הסיבוב של הירח וממילא נעלמה שנה מתוך המנין, ולכן לעניין המולדות יש לנו שנה מיותרת ולכן מונים לשנת בהר״ד.

10 בספר תקון ישכר כותב שהגיעו אליו אנשים מארצות המזרח שמחשבים אצלהם את השטרות גם כן באופן זה.

11 מפורש בגמרא שיש להוסיף ג׳ אלפים תמ״ח על מנין שטרות כדי להגיע לבריאת העולם. ואם הם רגילים למנות בתשפ״ה 2336 ובתוספת של 3448 הרי השנה תשפ״ד.

12 ראה מאמרו של הרב אריאל אפרים בוקוולד מוריה תמח-תנ ולהלן נספח א׳ הרחבנו קצת בזה. [דלא כפי שיטת רש״י מוכח מרוב ככל המצבות כיון שהקבלת השמיטה לתאריך לחורבן מחייב לשלול את שיטת רש״י. (כגון שנת 385 רשום שהיא שנת שמיטה, ואכן 385 מתחלק בצורה שוה לז׳ וכשיטת רוב הראשונים שתחילת מנין שנות חרבן בשנה א׳ לשמיטה אך עדיין לא מוכח איזה שנה זו לבריאה) אך השלילה של שי׳ הגר״א היא מקביעות התאריכים לחודש, שמברר לנו באיזה שנה מדובר, אמנם לא כל התאריכים מסתדרים ממש אבל נראה שבאפן כללי יש הצלבה די ברורה דלא כהגר״א. וחלק מהשינויים בתאריכים הקיימים בין הלוח שלנו ללוח שלהם נבאר לקמן נספח א׳].

שנות תוהו] ולסברת התוספות שהבית חרב בשנת תתכ״ט צריך לומר שמנו את שנת החרבן במנין השנים של חורבן הבית כי מקצת שנה ככל שנה, וכפי מנין המלכים שעמד בסוף השנה מונים לו שנה.

השימוש בשנים שלנו לבריאת העולם החל משנות הגאונים, כי מקדם היו רגילים למנות למלכי יון, וכשהחל השימוש בשנים אלו כפי הנראה היה מבוכה בצורת המנין.

והנה בספר כפתור ופרח[13] פרק נ״א מעיד שהמנהג בארץ ישראל להכריז בת״ב את מנין השנים א׳ קע״ב שנים יותר מהשנה לבריאת העולם. (כגון תשפ״ה ועוד אלף קע״ב) ועל כן בשנת תשפ״ה מכריזין היום 1957 שנים, ולפי המבואר שהבית נחרב לדעת הרמב״ם בג׳ תתכ״ט יש כאן שנה יתירה, וביאר הכפתור ופרח שמונים גם את שנת החורבן עצמה (ג׳ תתכ״ט) למנין. (כמנין ברית מילה שמונים את יום השמיני כולל היום שנולד)[14]

אמנם לפי סדר המנין שחז״ל מנו בגמרא בעבודה זרה לפירוש הרמב״ם[15] לא מונים את שנת החורבן בתוך החשבון, הרי שלחשבון הרמב״ם תמיד יש למנות את שנת החורבן שהיא רק שנה אחת יותר משנות עולם לחשבון היחידות כלומר שבשנת תשפ״ה (5785) שהמנין מסתיים ב-5, שנת החורבן היא מסתיימת ב-6 (1956).

בדברי הכפתור ופרח יש תימה מיניה וביה, שמפרש את דברי רב שרירא גאון שיש קע״ב שנים עד סוף האלף לפי השנים שמשנות אדם, ומקשה מזה על דברי הרמב״ם שכתב שיש קע״א שנים. ולכאורה קושייתו אינה קושיא כי הרמב״ם מנה לשנת תוהו ואילו רב שרירא מנה לבריאת העולם. אמנם תירוצו של הכפתור ופרח שהרמב״ם לא מנה את שנת החורבן עצמו, בודאי נכון, שבאמת לדעת הרמב״ם החורבן אירע בשנת תתכ״ט והוא מונה את שנות החרבן משנת תת״ל. אבל לפי המבואר בתוספות בעבודה זרה בשיטת רש״י [והוא הדין הרמב״ם ששוים לענין שנת החורבן] רב שרירא גם כן לא מונה את שנת החורבן, והוא פשוט כנ״ל. ואם כן אין לנו מקור בחז״ל לצורת מנין כזאת בדעת הרמב״ם שמונים גם את שנת

13 חי בתקופות גדולי הראשונים. (בין הריטב״א לר״ן. ה״א מ״- ה״א קט״ו).

14 וז״ל **אבל הר״ם אינו מונה ואינו מסכים בחשבונו שנת החרבן עצמה וכמו שהזכיר, לזה נשארו אצלו ממרחק החרבן אלף וק״ז לבד, אם כן לפי דרכו ז״ל לא נגרע מהשנים שבידינו לבריאת עולם פחות מג׳ אלפים וח׳ מאות וכ״ט שנה, אם נרצה חשבון השמיטין. אבל אם נרצה זכרון שנת החרבן עצמה אז נפחות ג׳ אלפים ח׳ מאות וכ״ח שנה. וכן אנו רגילים בארץ כנען להזכיר בקהל חשבונו, כל ליל ט׳ באב מפני עגמת נפש, והמנין ההוא נחשבהו משנת החרבן עצמה, אם כן סימן קע״ב הוא לחרבן וקע״א לשמיטין** [א.ה. כלומר שלענין שמיטין יש קע״א עד סוף האלף]. **חסר קע״א מד׳ אלפים ועשה כמשפט וישארו אלף ק״ז כדבריו ז״ל. ואין הרב חולק בשנת החרבן אלא שהיא על חשבון קע״ב אבל תחלת המנין לשמיטין אינו לעולם אצלו אלא משנה שאחר החרבן והוא על חשבון קע״א. וכן הוא הענין, ר״ל להיות ראש החשבון מן קע״א לא מקע״ב, אצל הרמב״ן שכתב בדרשותיו, בשנת תכ״א גלו, וכן מבואר בערכין. והנה לת״כ יהיה קע״ב ולתכ״א יהיה קע״א.**

[א.ה. כאן יבואר שהכפתור ופרח מפרש את דברי רב שרירא שמונה לפי שנת אדם מבריאת העולם ולא משנת תוהו].

חשבון קע״ב בארו רש״י פרק חלק (סנהדרין צז, א) גבי שני אלפים תורה, מאדם הראשון עד שנולד אברהם אלפיים שנה פחות נ״ב וכדמוכח בקראי. וכשהיה אברהם בן ב״ן עסק בתורה שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, ואמרינן מסכת ע״ז (ט, א) דהאי שעתא הוה אברהם בר חמשין ותרתין שנין, ואז נשלמו אלפים שנה. מזה עד שנולד יצחק מ״ח שנה, עד שנולד יעקב ס׳ שנה, יעקב ק״ל, במצרים ר״י, עד בנין הבית ת״פ, הבית ת״י, גלות בבל ע׳, בית שני ת״כ, הרי בין הכל ג׳ אלפים וח׳ מאות וכ״ח שנה, הוסף על זה קע״ב וישלמו ד׳ אלפים.

15 ולפי חשבון רש״י והרמב״ם שהבית נחרב בשנת ת״כ לבניינו. ולשיטת התו׳ שמונים את שנת החורבן עצמה הרי הבית נחרב שנה אחרי זה, ונמצא שאין שום פלוגתא שלפי מנין חז״ל יש למנות שנת תשפ״ד ליצירה [תשפ״ה] כשנת 1956, [מלבד הגר״א ששנת תשפ״ה דידן היא תשפ״ה ליצירה].

החרבן ודברי הכפתור ופרח צ״ע טובא[16], אך אין כאן טעות במנין, כי הדבר נכון שאם מתכוונים למנות כולל שנת החרבן הרי שהמנין מדויק לדעת הרמב״ם ורש״י. [אלא שחז״ל לשיטת הרמב״ם לא מנו את שנת החרבן][17]

לולי דברי הכפתור ופרח יש לפנינו אופן אחר לבאר את המנהג שהיה בזמנו [להוסיף ב׳ שנים על שנות עולם] שסברו כשיטת הגר״א שהמנין של שנות עולם הנהוג אצלנו הינו ליצירה, וממילא מנין שלנו שווה למנין הגמרא וממילא יש להוסיף ב׳ שנים על היחידות וכמבואר בגמרא. ולפי דרך זו צדקו דברי המעוררים שלפי מנהגינו לעניין השמיטות יש לתקן את המנין.

יש אפשרויות נוספת לבאר את המנהג ולהתאימו עם מנין דידן, שלא באו למנות את השנים כפי המשמעות הפשוטה בגמרא שמנין הגמרא הינו לשנה המתחילה בתשרי, והשנה שמתחילה בתשרי יש למנות על פי רוב השנה, וכגון בשנת ג׳ אלפים תתכ״ט שנחרב הבית אי אפשר למנותה כשנה א׳ לחרבן כיון שהבית היה בנוי בתחילת השנה. ואילו בשנת תת״ל אנו מונים שנה א׳ לחרבן. אבל מט׳ באב ואילך שנת תתכ״ט כבר אפשר למנותו כשנה א׳ לחרבן וכמו שמונים את השנה הראשונה של בריאת העולם כשנה א׳. ולפי זה שנת תשפ״ה היא שנת 1956 לחורבן אבל ט׳ באב תשפ״ה הינו ראש השנה ה 1957 לשנים שהבית חרב. [18]

יסוד לדרך זו מצאנו מכמה וכמה מקורות מהתקופות שקדמו לכפתור ופרח. [ובהערות נביא עוד כמה ציוני דרך].

א - בלוחות שנה של ידותון הלוי [חזן ביהכנ״ס במקום שמצאו את הגניזה הקהירית] משנת ד׳ תתקצ״ה נמצא שבתחילת השנה מונה את השנים א׳ קס״ז לחרבן, ובת״ב הוא מונה א׳ קס״ח לחרבן. הרי שהוא משנה את השנה בת״ב. אמנם קשה שהרי כשהוא מונה תתקצ״ה היינו לשנת תוהו וא״כ יש כאן שנה יתירה. אך מסתבר שידותון נמשך אחרי המנין הקדום ולא הרגיש שיש שינוי של שנה בגלל שנת תוהו. אבל ברור מדבריו שהיה מקובל לשנות שנה בת״ב. (ועי׳ הערה[19] שנמצא דף של סדר משמרות שהוסיף שנה נוספת ולכאורה הטעם כמו בלוחות של ידותון).[20]

---

16 וגם בדעת הרמב״ם אין מקור לחדש שיש מנין של ׳שנות חרבן׳ לחוד ומנין החרבן לענין שנות שמיטה לחוד. וברמב״ם גופיה יש להוכיח להיפך שהרי גם במקומות אחרים (למשל קידוש החודש יא טז) הזכיר הרמב״ם את המניין לחורבן באותו האופן שהוא הזכיר כאן, ואף דלא איירי בשמיטה כלל, הרי דס״ל לכאורה דכך הוא מניין שנות החורבן הראוי. ואולי י״ל דאחר שהורה הרמב״ם לחשב את שנות השמיטה לפי החורבן, חשש שאם ימנה במקו״א את שנות החורבן באופן אחר עלולה לצאת מכך תקלה לעניין שנות השמיטה. ולזה גם שם הוא מנה באופן שאין שנת החורבן בכלל.

17 אמנם לשיטת התוספות חז״ל מנו את שנת החרבן עצמה במנין, אך לדעתם החרבן היה שנה אחת יותר.

18 עי׳ בנספח ב׳ שביארנו שאין לזה סתירה מדברי חז״ל והראשונים. וכן שאפשר לפרש זאת גם לפי שיטת התו׳ שהבית חרב בתת״ל.

19 יש לפנינו בגניזה הקהירית דף הכרזה של המשמרת שמכריזים בבית הכנסת בשבת שאומרים הרחמן ישיב את המשמרות למקומה מהרה בימינו אמן כמה שנים משנברא העולם ועד עכשיו ד׳ אלפים ושבע מאות ותשעין וארבע משנברא העולם ועד עכשיו, כמה שנים משחרב בית המקדש ועד עכשיו תשע מאות ושישים ושבע משחרב בית המקדש ועד עכשיו הרחמן יבנה ביתו והיכלו ואמרו אמן. עכ״ל. וזהו דף הכרזת המשמרת משנת תשצ״ד בחיי רב האי גאון ומיועד להכרזה בכל שבת, ומונה לחרבן 967 [פער 3 שנים ביחידות בין שנות עולם לשנות חרבן, ובגמרא יש פער של שנתיים ובמנין לשנת תוהו יש פער של אחד] ולכאורה אין לזה פירוש, ויש שרצו לבאר זאת לפי הנ״ל שהוא מנה לבריאת אדם ולא לשנת תוהו, וכתבו דף זה לאחרי ת״ב. אמנם אין בידינו להדיא בירור שדף זה מאחרי ט״ב. אך הדברים מתחוורים מהלוח של ידותון. [וראיה זו היא רק סימן לדבר ולא מוכח, כיון שיתכן סיבות הנעלמות מאיתנו לטעות בחישוב]. והנה בסדר תנאים ואמוראים איתא שהבית נחרב בשע״ט, והוא פלא שבגמרא מבואר שהבית חרב בש״פ

ב - בלוחות שנה מהגניזה משנת ד' אלפים תתקס"ז (שנתיים אחרי פטירת הרמב"ם ובמקומו של הרמב"ם) עד שנת ד' אלפים תתקע"א כותב את תאריך החרבן רק בת"ב כפי מנהגינו. [שנתיים יותר מהיחידות שנת ס"ז קל"ט לחורבן] והרי כפי הידוע להלן המנהג היה להכריז את החרבן בת"ב ולעשותו ר"ה. והדבר ניכר בלוח שכותב את שנת החרבן רק בת"ב ולא בתחילת השנה. בשונה מלוחות ידותון שכפל את השנה גם בראש השנה וגם בת"ב והחליף שנה בת"ב. [לוחות ידותון מתחילות בראש השנה ואילו בלוחות הללו מחובר בלוח כמה שנים זה אחר זה ולכן הסופר לא הוצרך לחזור עוד פעם על השנה בראש השנה, אמנם עי' הערה שיש בזה צדדים נוספים[21]].

או בשפ"א, וצ"ל שהיה מקובל בידו שהבית חרב בתתכ"ח, וסבר שהוא תתכ"ח שלנו, (לשנת תוהו) וחישב למפרע שתתכ"ח שלנו חל בשע"ט לשטרות. לפי דברי הסדר תנאים ואמוראים במנין שלנו שייך להוסיף 2 בלבד ביחידות על מנין השנים (והוא כמו שעשה ידותון להלן), אבל לא שייך לומר כאן על בעל המשמרה הנ"ל שהרי אפילו אם אירע כאן טעות מהיכן הגיע לכאן שנה נוספת להוסיף 3 שנים על היחידות..

20 עוד מצאנו שהקראים החשיבו את יום י' אב כראש השנה לחרבן שני אך היא הנותנת לפקפק בזה שאינו מנהג רבני אבל באמת כפי המתבאר גם הרבנים נהגו בזה. ונביא את הדברים הגם שהם לא מחייבים. [כלומר מדברי הקראים יש להוכיח שבימי קדם היו שסברו באמת שת"ב הוא ר"ה לחרבן, ואין כאן דבר חדש, אלא שמכח זה יש שבאו לסתור הכל ולומר שמה שמצאנו שמנו באופן זה, הוא שרבוב מנהג שנשתרבב בעקבות הקראים. אך אינו נראה כי מנהג ההכרזה בת"ב הוא נראה קדום מאוד שהוזכר בהלכות כאחד מתנאי היום של ת"ב].

בסיני ט"ז עמ' שכ"א ומשא קרים עמ' 68 שהקראים נקהלו בצום עשרה באב ראש השנה לחרבן שני. ומוכרח שהיו מחשיבים את י' אב כראש השנה לשנות החרבן. ועשו את הצום בי' באב שהיה אז עיקר החרבן וכדרכם שנטו מקביעת חכמים. וחזינא שהיה ידוע להחשיב את תחילת השנה לחרבן ביום הצום. (אמנם יש בזה קצת פירכא שהשנה שם היא 1037 לחורבן א' תי"ז לשטרות. [בסיני תי"ו לשטרות] ומוכח שם מהתאריך שחל י' באב (יום ו') שהיא שנת ד' תתס"ו, והרי נמצא שמנו ביום ראש השנה את השנה שהיו בה ולא את השנה הבאה עליהם. ויתכן שהגי' הנכונה כמו שהוא ב'סיני' וטעו לחסר שנה בשנת החרבן).

והנה הלשון במסמך הקראי הנ"ל הוא 'היום יום ששי צום עשרה באב ראש שנת תחרל"ז שני אתיז לשטרות אמן כן ברחמיו ימהר יחישה מעשהו לנחמנו בקיום הבשורה שבשר כהיום ראש השנה לחרבן הראשון ע"י יחזקאל הנביא ע"ה ושם העיר מיום ה' שמה', וצ"ב מה כוונתו לתלות בנבואת יחזקאל ופירשה הרב אביטן שמסתבר שהקראים פירשו את הפסוק ביחזקאל (עי' ערכין י"ב) שמבואר שיש ראש השנה בעשרה לחודש דקאי על חודש אב. (וחז"ל פירשוהו על היובל ביוכ"פ י' תשרי) וכמו שמסיים הקראי, 'ושם העיר מיום ה' שמה' שהוא סיום אותה נבואה. ולפי זה היו חוגגים את ראש השנה בי' אב לפי טעותם בספר יחזקאל. [וא"כ אין ראיה לדידן שהוא נגד פירוש חז"ל] וכמו"כ בסיני פ"ט עמ' ק"ס הביא מרבאי קראי שפירש כן את הפסוק. [ובתחילה רצינו לומר שמדובר בנבואה ביחזקאל כ' שהיתה בי' אב שמסתיימת בנחמה].

21 בלוחות הללו יש לנו הוכחה ברורה שבמקומו של הרמב"ם מנו כפי מנהגינו אבל אין לנו הוכחה ברורה שהסבר המנהג היה מחמת שהוא ראש השנה. הגם שכך משמעות הדברים, אבל אפשר לפרש שהסופר כתב את השנה בת"ב כי שם זה המקום של ההכרזה. אמנם בהצטרף לוחות ידותון שמנו באופן זה [הגם שיש שינוי בשנה] וספר ההלכות להלן שמבואר שהוא ראש השנה לחרבן. הרי שהדברים מתחוורים כמין חומר. והנה בלוח משנת ד' תתקס"ז בסוף הדף של אלול יש התחלת הלוח של השנה הבאה ויש תוספת בצד הגליון על מחיקה שנראה שכתוב שם אתק"מ לחרבן. משמע שמונה בר"ה אק"מ וזה כפי המנין המוטעה של ידותון, שמונים בראש השנה ב' שנים יותר מהיחידות.

אך באמת בהתבוננות בצילום ניכר שהיה כתוב מלכתחילה מספר אחר ונראה להדיא שאריות של אקל"ט, ואח"כ השלימו את המילה וחיברו את הל"ט למ' (ונראים שאריות מהל' ומהט') וכפי הנראה לפרש שבתחילה כתבו אקל"ט וכפי המתבאר שהמנין של ר"ה שוה למנין של ת"ב שקדמו, ושינו זאת מחמת שטעו וסברו שהמנין של ת"ב הוא מנין של תחילת אותה השנה, אך באמת המנין הוא כראש השנה ולכן הסופר הראשון כתב בראש השנה אקל"ט. (וכפי שמוכח מזה שסתם ולא כתב שנה בראש השנה בשאר השנים, ופעם אחת שהוא כתב והדגיש שהשנה לא משתנית בראש השנה ומי שבא אחריו שגה ותיקן זאת בלא דעת).

[והחולקים יאמרו שהסופר מלכתחילה טעה ותיקן זאת ובאמת כל כוונתם היה למנות לתחילת שנה כפי טעותו של ידותון, אך תמוה למה בכל הלוח של שנים אחרות כתבו את מנין השנים רק בת"ב ולא בראש

ג - כמו כן במצבות שנמצאו מזמן התלמוד מופיעים תאריכים לפי שנות החרבן, וישנם כמה מצבות שמונים בחודש אלול לפי שנת החרבן של שנה הבאה. אמנם יש שפקפקו על זה שמצאנו כמה טעויות נוספות בשנים ואפשר שגם זה טעות, אבל כפי הנראה מניתוח הדברים יש מכאן סניף גדול לדבר [ראה נספח א'] ואם היה כאן חידוש שלא נשמע שיש למנות מת"ב היה מקום לבקש הוכחה ברורה להוציא מהפשטות, אבל אחרי שאנו רואים שהמנהג השרשי בא"י קרוב לזמן הגאונים היה למנות באופן זה ולהכריז את השנים באופן זה, הרי שהסברא נותנת שהדבר נמשך להם מימים קדמוניים ואין לנו לתלות בחינם שכותבי המצבות טעו.[22] והגם דדבר חדש הוא למנות שנים ממאורע למאורע מעת לעת מכל מקום כיון שכל המטרה במה שמונים לשנות חרבן הוא כדי להעלות את ירושלים על ראש שמחתנו, סברא הוא להחשיב את יום ת"ב כראש לחשבון.

ד - בגניזה הקהירית מופיע סדר הלכות של תשעה באב ובו מרחיב בכל דיני ת"ב והתנאי השביעי להזכיר את שנות החרבן שתשעה באב הוא ראש השנה לחרבן. [וצורת ההזכרה מקבילה לצורה שמבוארת בתקון ישכר מזמן הב"י]. ונראה מדבריו שהזכרה זאת היה חלק חשוב מסדר מנהגי היום ומנה אותו כאחד מ'תנאי' היום. זמן ההלכות הוא אחרי פטירת רב האי דהיינו אחרי שנת ד"א תשצ"ח. שמזכיר שם את ר' האי בברכת המתים [אך מסתבר שאינו מאוחר כל כך הרבה ממנו, שלא הביא חכמים שחיו אחריו].

ויש לדעת שמנין שנות החרבן היה נפוץ ושימושי בארץ ישראל בתקופות הקודמות והוא שימש מהצורות העיקריות למנות את השנים, ולפי המתבאר מסתבר שכך היה המנהג שמחליפים את מנין השנה ביום ת"ב. שבזה מבטאים שהמנין הוא לשנות החרבן.[23]

השנה, וגם בלוח הנ"ל כתבו זאת רק בצד הגיליון, הרי עיקר המנין לראש השנה, וכשם שכתבו את השנים ליצירה ולשטרות שיכתבו גם השנים לחרבן, ועכ"פ גם לדברי החולקים יש ללמוד מזה שנרשם בת"ב שנת החרבן ולא בראש השנה שהמנהג היה להכריז בת"ב באופן זה כמנהגינו היום, ושהמנהג שהעיד עליו הכפתור ופרח נהג גם במקומו ובתקופתו של הרמב"ם].

סוף דבר, א- הדבר ברור שהיה ידוע להתחיל את מנין השנים מת"ב. [ידותון] ב- וכן היה מנהג קבוע מהתקופה הסמוכה לגאונים להכריז את השנים בת"ב כראש השנה כדלהלן. ג- והדבר ברור שמהלוחות מהתקופה של הרמב"ם (שנתיים אחרי פטירתו) מבואר שהכריזו בבית כנסת כפי המנין שלנו, רק יש ספק איך לפרש את ההכרזה שבתקופת הרמב"ם. האם לפרש את ההכרזה כפי שיטת ידותון וספר ההלכות מהגניזה שהוא כראש השנה וצדקו במנין ההכרזה. [אלא שידותון שגג וחשב שהם טעו] או כפי שיטת המגיה בלוח תקס"ז שפירש את ההכרזה שהיא מנין השנים לתחילת השנה וא"כ שגו במנין ההכרזה. ובודאי יותר מסתבר שהמגיה טעה ולא ידע שמסדר הלוח היה גמיר וסביר בתורתו של הרמב"ם. [והרי מסתבר שעיקר סדר הלוח נלמד במצרים מתורתו של הרמב"ם מאריה דאתרא בהלכות קידוש החודש, ואם אפשר להשוות את הדברים לדברי הרמב"ם פי"א מקידוש החודש הלכה ט"ז עדיף טפי].

22 אם נקח את צורת המנין כאבן יסוד ונאמר שבאמת מנהג זה הוא מימי קדם [ונאמין להוכחה ממצבות צוער] הרי לכאורה יש כאן סיוע לשיטת הרמב"ם שהחורבן אירע בשנת ת"כ לבנין ביהמ"ק, שהרי לא יתכן למנות בת"ב שנת ת"כ שנה 1 לחרבן אם החורבן אירע בשנת תכ"א. ולפי מה שנראה שמנהג השימוש בשנות חרבן והזכרה עליה נהג עד זמן הרמב"ם הרי שהרמב"ם יסד את שיטתו לפי הקבלה שעברה מדור לדור עד אליו.

אמנם ראה בנספח ב' שביארנו שיתכן שמניין דילן מתאים גם לשי' ר"ת ושאר הראשונים שהבית נחרב בתת"ל עי"ש. [אבל אפשר שהרמב"ם ידע בקבלה שכן הוא המנין בדווקא].

23 מצבות צוער, הרב אריאל אפרים בוקוולד מוריה תמ"ח ת"נ עמ' שנ"ה. סיני ט"ז עמ' שכ"א, ויש עוד סימוכין מהרבה ארצות. [ראה חזון טברימון עמ' 192 שיש מצבות מהשנים ד' תק"ע עד תרי"ט, בדרום איטליה שהשנים שם נמנו לחורבן ביהמ"ק, עוד שם בבית הכנסת ליד צפת משנת ד' שכ"ד יש הקדשה עם מנין לשנת החרבן, ולפי מה שקיבלתי ממומחה בתחום שימש מנין החורבן בא"י עד 500 לחורבן, וכעי"ז בבית גובריו ובית שערים, ובבל בק עד לערך 730 לחורבן, ובדרום איטליה עד כ900 לחורבן, בתקופות מאוחרות יותר שימש גם בכתובות נשים באיזור מזרח הים התיכון, עד דורות מאוחרים, וכבר דנו הראשונים

אמנם יתכן שבשטרות היו ממשיכים לכתוב את השנה הקודמת כדי לא לבלבל את צורת השטרות באמצע שנה, אבל בעיקר צורת המנין מנו את התחלת השנה מתשעה באב. אבל מלשון ההלכות משמע שהטעם להכריז כי עכשיו הוא ראש השנה, והיינו שצריך למנות מכאן ואילך את השנים באופן זה, כפי הלשון בש"ס ר"ה למלכים דהיינו למנין שטרות, הוא הדין ראש השנה לחרבן היינו לצורת המנין מכאן ואילך.

ואמנם מדברי ההלכות הנ"ל לא מוכרח שהמנין הוא כפי המנין שלנו, אבל עד כמה שידוע לנו באופן ברור שנות החרבן, ובתשעה באב הוא ראש השנה לחורבן, הרי שהדבר מכריח שיש למנות בת"ב את מנין השנה שאחרי זה, וכפי המנהג שנהגו מימות הכפתור ופרח עד ימינו, בארץ ישראל ובארצות הסמוכות.[24]

כדרך זו משמע לכאורה בדברי מרן הכסף משנה. שכתב הרמב"ם שהשנה שחרב בה הבית דהיינו השנה שאחרי החרבן היא היתה במוצאי שמיטה.[25] וביאר הכסף משנה שרצונו לומר שכל השנה שמט' באב עד ט' באב הבא היא נקרא שנת החרבן. ונמצא ששנת החרבן [כלומר הי"ב חודשים הסמוכים לחרבן] היתה במוצאי שמיטה. הרי לנו שהלשון ברמב"ם שצורת המנין היא מט' באב עד ט' באב וכפי העדויות ממאה שנה הסמוכה לרמב"ם. [אמנם אינו מוכרח לגמרי שזה כוונתו אבל הרי זה סעד גדול ומאומת הוא מהלוחות שנה וההלכות שנמצאו במקומו של הרמב"ם[26]].

במה שאמרו שבגולה אין מונין אלא למלכי יון בלבד שבא לאפוקי שאר מלכויות או יציאת מצרים ולא לבריאת העולם, כמש"כ העיטור מאמר א - זמן דף ו טור ג. ולפ"ז גם לא באו לאפוקי לשנת החרבן, או אפשר שמנין לחרבן לא שימש לענייני משא ומתן].

24 עוד ראיתי מביאים אסמכתא שיש ר"ה מת"ב מדאיתא בתוספתא מסכת פרה פרק א הלכה ו- כבשים בני שנה האמורין בתורה שלש מאות וששים וחמשה כנגד ימות החמה דברי ר' וחכמים אומרים מאחד בניסן לאחד מניסן מתשעה באב לתשעה באב ונתעברה שנה נתעברה לו. עכ"ל. ואמנם דין שנה תמימה לדעת רבנן הינו לפי שנת לבנה, ואין נפק"מ ביחס לראש השנה כדאי' בערכין ל"א: אבל ממה שהתוספתא נתנה דוגמא והשוותה את א' ניסן לת"ב משמע קצת שיש יחס של ראש השנה לת"ב.

25 רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י הלכה ג - ד.
ושנה שיצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה.....ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד. נמצאת למד שהשנה שחרב בה הבית באחרונה שתחלתה מתשרי שאחר החרבן כשני חדשים שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות אותה השנה מוצאי שביעית היתה, ושנת ט"ו מן היובל התשיעי היתה. עכת"ד קשה לכאורה השנה שחרב בה הבית היה שנת השמיטה עצמה ואיך הרמב"ם כותב ששנה של החרבן היא היתה שנה אחרי השמיטה ותירץ הכס"מ 'כלומר כשאתה מונה שנה מיום החרבן עד י"ב חדש שכל מה שאירע באותה שנה מיקרי שאירע בשנת החרבן כשאתה תופס תחלתה מתשרי שאחר חרבן כשני חדשים אותה שנה מוצאי שביעית היתה'

26 הקשה על פירוש זה הרב אביטן שלפי זה הסיבה שמחשיבים את שנת החרבן במוצאי שביעית כיון שאנו מתחילים כאן מנין שנים של חרבן. וזה לא יתכן, כיון שגם בחרבן ראשון כתוב שהוא חרב במוצאי שביעית ושם לא מצאנו מנין לחרבן שני. אך נראה שאין בזה טענה לפי מה שאמרו בירושלמי ראש השנה פרק א הלכה א לא זכו למנות לבנינו התחילו מונין לחרבנו. [יחזקאל מ א] בכ"ה שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחדש בארבע עשרה שנה אחר אשר הוכתה העיר (בערכין י"ב. מסקינן שהמנין של הי"ד שנים הוא 'לבר משתא דגלו בה' ולכאורה זה ראיה לרמב"ם שהמנין הוא משנה אחרי, אבל באמת אינו מדויק, שהרי ודאי עולה מהגמרא שם שהשמיטה היתה בשנת ל"ה ליובל, ותחילת המנין של החורבן הוא לשנת ל"ז שהרי מבואר שם ששנת הי"ד שמנה יחזקל היתה יובל ושנת הי"ג היתה שמיטה וממילא השנה הראשונה היתה שנת ב' לשמיטה והחשיבוהו שנה אחרי שהוכתה העיר, (ולפי הרמב"ם שהחרבן היה בשמיטה והמנין מתחיל משנה אחרי, הרי שהמנין התחיל בט' באב כשהושלם שנה מהחרבן והי"ב חודש הסמוכים לחורבן נחשבו שנת אפס. ואם כשיטת הראשונים שהבית חרב אחרי השמיטה הרי שיש להוסיף רק חודשיים לתחילת המנין ומונים מראש השנה).
לעיקר הפירוש שהבית חרב במוצאי שביעית יש לומר באופן אחר כפשוטו שסוף השנה נחשב כבר מוצאי שביעית, כיון שגמרו כבר לזרוע ולקצור ולעשות את כל העבודות שקשורות לאיסורי שביעית, וקדושת

בספר תיקון ישששכר דף ו׳ [שחי בא״י בתקופת הבית יוסף] האריך בביאור המנין והביא כמה וכמה צדדים וכמה רישומי לוחות שנהגו באופנים מסויימים ומסיק מכח דברי הכפתור ופרח שיש למנות כפי המנהג, ומעיד שכן מנהג המוסתערבים בארץ ישראל (היהודים המקומיים לאפוקי מהעולים מספרד ושאר ארצות). ״ועוד היום אנו נוהגים בצפת שבגליל העליון תוב״ב וגם שמעתי שכן נוהגים בארץ ישראל קהלות ישראל הדרים בה בכל מקום שבכל ליל ט׳ באב השליח ציבור עומד בקהל קודם קריאת שום קינה ואומר בלשון הזה בקול רם בהכרזה של עגמה ודאגה אחינו כל בית ישראל דעו היום שנת כך וכך לחרבן בית קדשינו ותפארתינו ומכה הוא וכל הקהל כף אל כף ומכף על ירך ואומרים כולם בדאגה ובעצבות גדול ברוך דיין האמת וכולם גועים בבכיה ובוכים ואח״כ מתחיל לקונן בקינות הלילה והוא סימן מורגל בפי נבוני המוסתערבים יצו״ו תושבי ארץ ישראל סי׳ עק״ב״.

ומבואר מדבריו שם שבלוח בירושלים היה כתוב המנין כפי המבואר ברמב״ם שמונים שנה אחת יותר מהיחידות (פ״ה-56), ואילו הקהל עצמו בתשעה באב היה מונה שנתיים יותר מהיחידות (פ״ה-57). לפי דבריו כותב הלוח טעה ומנהג הציבור הוא אמת, אך לפי המתבאר אין כאן שום סתירה שהמנהג לא סתר את הרישום בלוחות כיון שהמנין בלוחות הוא על רוב השנה. [והתקון ישכר ביאר את הדברים לפי הכפתור ופרח אלא שהדברים תמוהים מאוד מאוד].

נמצינו למדין

א. לפי המבואר ברמב״ם מנין השנים שאנו רגילים למנות לבריאת העולם מתחיל משנה לפני שנברא אדם. ואילו השנים המבוארות בגמרא הם מבריאת האדם.

ב. לפי פסק ההלכה לעניין שמיטות כשיטת הרמב״ם ותוספות: מבואר בגמרא שמונים את שנת ג׳ אלפים תת״ל לשנה א׳ לשנות חורבן. והחרבן עצמו אירע לשיטת הרמב״ם בשנת ג׳ תתכ״ט ולפי התוספות בשנת ג׳ תת״ל. [ואין לנו נפק״מ לדינא במחלוקת ביניהם כי שנת ג׳ תתכ״ט היתה שמיטה לכו״ע] פסק הלכה זה אין בו מציאות של ספק כלל ואי אפשר לצרף לשום דבר את שיטת החולקים בזה שהקבלה והמעשה עמודים גדולים, וכיהודה ועוד לקרא יש ללמוד בכתובות ברורות מזמן התלמוד שמנו את השמיטות ואת שנות החרבן באופן זה. [מצבות צוער] וכמו כן יש לנו רצף ברור של מנין השטרות מכמה ארצות שמנו באופן זה באופן שאין מקום שיפול בזה שום ספק.

ג. מנהג אנשי א״י לכל הפחות 700 שנה למנות כפי מנהגינו להוסיף שנתיים על היחידות משנות עולם. כלומר תשפ״ה 1957 [כלומר שנה א׳ לחרבן היא שנת תתכ״ט] [ובאמת הוא ידוע מהרבה שנים קודם]. וכך הוא המנהג הקבוע שהיה אצל גדולי צפת בזמן מרן הב״י וגדולי ירושלים מדורות עולם.

הסבר המנהג: יש שסברו שיסודו מזה שסברו שמנין תשפ״ה הינו לשנות אדם הראשון, ובאמת הוא לשנת תוהו. ולפי זה יש מקום לשנות את המנהג ולמנות 1956 [כדי שיחול שנת ג׳ תת״ל שנה א׳ לחרבן].

דרך זו נראית שאינה נכונה, כי יש לפנינו לוחות מלפני 790 שנה שמבואר שטעו שם במנין השנים של יציאת מצרים וכיו״ב [כיון שסברו שהשנים הם לשנות אדם ולא לשנת

פירות האילן ממשיכה גם אחרי ראש השנה כך שמזמן הקציר והאיסוף של כל שנה ואילך אפשר להחשיב שנסתיימה השנה. והזמן שמתייחסים אליו כצאת השמיטה הוא מתקופת תמוז עד תקופת תמוז הבאה. ולכן קורא הרמב״ם לשנה א׳ כמוצאי שמיטה, וגם לחורבן הוא קורא מוצאי שמיטה. (ולפי זה לא קשה הקושיא הנ״ל).

תוהו] ואילו בשנות החרבן הוסיפו עוד שנה. ועוד כמה אסמכתאות שיתבארו לדרך שיתבאר להלן.

בדברי הקדמונים [לפני כ-700 ו-500 שנה] ביארו את המנהג שמנו גם את שנת החרבן עצמה למנין ולכן החשבון הושווה ל1957 (ומצד המציאות דבריהם נכונים לדעת הרמב"ם שהחרבן אירע בג' תתכ"ט ואם מונים את שנת החרבן עולה 1957).

ד. נראה בדברי הקדמונים [כפתור ופרח ותקון ישכר] שיסדו את הדברים מחשבונו של רב שרירא גאון שמנה את שנת תשפ"ה כשנת 1957 ופירשו כוונתו שמנה את שנת החרבן בכלל.

ה. הדבר תמוה כיון שבדברי רב שרירא מבואר שחישב את השנים לפי שנת אדם, ולא מחמת שחישב את שנת החורבן בכלל, ולפי זה למנינו לשנת תוהו יש לחסר שנה. [ונראה מזה לכאורה שהכפתור ופרח חישב השנים שלנו הוא משנת אדם ולא משנת תוהו, היפך הרמב"ם וזה לא מתאים לשיטת ההלכה בשנת השמיטה,][27]. סוף דבר דברי הכפתור ופרח והתקון ישכר מרפסן איגרי.

ו. עצם האפשרות למנות את שנת החרבן בכלל השנים לחרבן גם לדעת הרמב"ם היא קיימת [28], אך מנותקת מהסוגיא והמקורות ואם קבלה נקבל.[29]

ז. אפשרות נוספת והיא נראית עיקר, להשוות את חשבון הגמרא עם החשבון הנהוג שהמנהג היה למנות את ט' באב כראש השנה לעניין שנות החרבן, ובגמרא לא מנו את שנת החרבן כיון שמנו את השנים מראש השנה והיא דרך מחוורת ביותר. ואחר הדברים הללו מצאנו לזה כמה סימוכין מהגניזה הקהירית שכך היה מקובל בידם לעשות את תשעה באב 'ראש השנה לשנת חרבן' וגם במצבות מהעיר צוער יש רגלים לדבר שהיה כן המנהג בא"י בסוף תקופת הירושלמי.

ח. ומסקנא דמילתא הכרזת החרבן ידועה לנו מלפני כ950 שנה, המנין באופן זה במדויק ידוע לנו 700 שנה, הסבר המנהג לעשות ראש השנה בת"ב ידוע לנו מלפני 950 שנה ויש לו סימוכים בימי התלמוד. וכפי הנראה מחיבור כל הדברים נוטה שצורת מנין זו באופן זה היה דרכם של חכמי א"י בזמן התלמוד, [וא"כ יתכן שגם ההכרזה קדומה כל כך].

ט. הנוסח שהיה מקובל בירושלים כך וכך שנים 'לחרבן' בית מקדשנו. ואפשר לפרשו בשני האופנים הנ"ל. אמנם לפי נוסח ליוורנו שהוא כיום הנוסח המרוקאי אומרים היום כך וכך שנים 'שנחרב' ולכאורה משמעות הלשון שעברו כך וכך שנים, וזה אינו נכון שלא עברו 1957 שנים מהחרבן.[30] אך יתכן לדחוק ולומר שגם זה כוונת הלשון. וכאילו אומרים היום כך

---

27 ומאידך קשה לומר שנתעלם הדבר מעיניהם שהרי בהמשך דברי הכפתור ופרח הוא מזכיר את דברי הרז"ה שחשבונות שלנו לשנות תוהו [בהר"ד] וכן מבואר בדבריו שמשווה את שיטת הרמב"ם לשיטת ר"ת וזה מוכרח ידיעת פרט זה.
ומבואר להדיא בדברי התו' שלשיטת ר"ת יש קע"ב שנים עד סוף האלף משנה א' לחורבן שהיא שנה ראשונה לשמיטה. ואילו בכפתור ופרח כתוב ששנת קע"א לפני סוף האלף היא שנה א' לשמיטה לר"ת. ומוכרח שכוונתו לפי שנים דילן ולא לפי שנים של אדם הראשון.

28 וכן היא שיטת התוספות לפרש את הגמרא אלא שהם מאחרים את החרבן בשנה ואין זה מתאים למנין שלנו.

29 ודברי התקון ישכר שכתב שצריך לשנות את הלוחות לפי מנהג המוסתערבים הוא תמוה, כי ודאי שיש לרשום את שנת תשפ"ה כשנת 1956 כפי צורת מנין חז"ל. אבל אפשר לקיים את המנהג.

30 יתכן שבאמת בחו"ל מנו שנה פחות, [1956 לתשפ"ה] ונתערבבו המנהגים למנות כמו א"י, והנוסח נשאר אבל הוא דבר רחוק כי כפי הנראה המנהג מקורו בא"י משנים קדמוניות ממש, ונראה יותר שבדורות הראשונים היה המנין הכרזה לראש השנה לשנות חרבן ולכן מנו 'לחרבן' כפי הנוסח של א"י, אך בשנים היותר מאוחרות שהפסיקו למנות לשנים אלו, נעשה המנין רק לעורר את הלבבות וממילא סברו שפירוש המנין למנות כמה שנים עברו מהחרבן. וסברו לפרש את מנין השנים כדעת הכפתור ופרח.

וכך למנין השנים שנחרב ביהמ״ק. [והנוסח הידוע לנו משורש המנהג מימי קדם הוא שמונים 'לחרבן'].

י. לפי שיטת התוספות שהבית נחרב בשנת תת״ל לא שייך למנות את שנת תשפ״ה כשנת 1957 אפילו לפי ההסברים הנ״ל, ולפי המחדשים יוצא המנין לכו״ע.[31] אך אולי יש לומר שאדרבה, הרמב״ם יסד את שיטתו על פי מנהג ההכרזה שידוע לנו שהיה מקובל בזמנו. אמנם נראה שגם לפי הראשונים שהבית נחרב בג׳ תת״ל אפשר לקיים את הדברים כמבואר בנספח ב׳.

נספח א׳ - מצבות צוער[32]

בעיר צוער נמצאו עשרות מצבות יהודיות מתקופת סוף התלמוד בבלי, בחלקם מופיע כיתוב בשלמות של תאריך יום שנת חרבן ושנת שמיטה, בחלקם לא נשאר בשלמות הרישומים. החוקרים דנו בהרחבה איך לפענח את כל הרישומים ואיך להשוותם לתאריך העברי לפי הלוח שנה הנהוג, קמו בזה הרבה פולמוסים האם יש להוכיח מכאן שהלוח לא נתקבע לגמרי עד אחרי תקופת המצבות או שאדרבה יש התאמה מדוייקת ללוח שלנו [וברוב מוחלט של המצבות יש תאריך מדויק להפליא לפי התאריכים שלנו][33], וכל זה אינו מעניין המאמר.[34]

אך כפי מה שהעלו כמה מחוקרי המצבות והביאם הרב בוקוולד במאמרו בקובץ 'מוריה' (תמ״ח) המצבות שהם מחודש אלול, מונים בהם את החרבן באיחור שנה, והרי זה מתאים למנהג ארץ ישראל בזמן הרמב״ם למנות את ראש השנה לט׳ באב.

חלק מהחוקרים נוטים לדחות דרך זו מהעדר סימוכים לומר שהשנה מתחילה בט׳ באב[35], אבל אחרי שראינו כמה הוכחות מהגניזה שמפורש שמונים את ט׳ באב לראש השנה לשנת החרבן. וכפי המנהג שנשתלשל עד אלינו מימות הגאונים הרי שאפשר להתחיל מנקודת מוצא שהדברים מסתברים מאוד.

ועל כן באנו לברר בקצרה האם יש רגלים לדבר להוכיח דבר זה או לא. [ואכן יש בזה הרבה אריכות לברר את כל הנסיבות של פיענוח הרישומים על המצבות, והאם מוכרחים הדברים]. וסוף דבר נראה שאם הדבר היה מחודש נגד המקובל בידינו הרי שלא היה אפשר להוכיח מהמצבות כי אפשר לתלות שאולי כותבי המצבות טעו במנין השנים, אבל אם ראינו שהמנהג הקבוע והמפורסם בא״י היה כזה בשנים מאוחרות, הרי שיש כאן אסמכתא גדולה שהדברים שורשיים ומקוריים ולא לתלות בחינם בכמה מקומות של טעות. ובפרט שכפי הנראה מהשוואת התאריכים שעל המצבות, כמעט ולא היו לכותבי המצבות טעויות מהותיות במנין השנים.

---

31 ובדוחק יש לומר שבתחילה קבעו את השנה הראשונה שבה נחרב הבית כשנה א׳. ולאחר זמן חידשו לקבוע את ראש השנה לשנות חרבן מט׳ באב.

32 כל המידע בעניין המצבות מסתמך על עבודתו של ה״ה א. ניצן הי״ו [ומספרי המצבות לפי הרשימה שלו] ותודתנו על עזרתו בהבנת הדברים.

33 ועיקרי הספקות שנשארו א- האם באותה תקופה נהג קביעות עיבורים שלנו בשנים גו״ח אדז״ט או שמא באותה תקופה עשו גו״ט אדז״ט. ב- האם הקפידו על לא א׳ ראש. (בגמרא בסוכה מבואר שלא הקפידו וכיום מקפידים).

34 אך יש לזה השלכות, כמו שיתבאר בקצרה בפנים.

35 וכן מחמת שלדברי המחקר החורבן אירע בשנת ג׳ תת״ל כדעת רוב הראשונים ודלא כהרמב״ם ואם כן אי אפשר למנות את ט׳ באב ג׳ תתכ״ט כשנה ראשונה למנין, אמנם ראה מש״כ להלן נספח ב׳ שאפשר ליישב את הדברים.

הנה בין המצבות ישנם 9 מצבות שהחוקרים רואים חוסר התאמה בין שנות השמיטה לשנות החרבן. הנטיה שלהם לומר ששנת השמיטה היתה ברורה מחמת שנות מעשר שני וכיו"ב ואילו הטעות בשנת החרבן. בחלק מהמקומות יש דרך להוכיח זאת מהתאריך ובחלק מקומות התאריך לא מוכיח (או שהתאריך מחוק) ואין לנו מידע ברור היכן הטעות.

אם נסכים להנחת יסוד זו הרי שישנם 3 מצבות [43/40/22] מתחילת השנה (חשון כסליו) שהסופר רשם את התאריך של שנה שעברה, יתכן להסביר זאת שהסופר מנה את השנים לפי שנים לועזיות ותרגם זאת לתאריך עברי לפי הרגילות להפחית 69 שנים מהספירה הלועזית כדי למצוא את שנת החרבן. וטעה בזה שבתחילת שנה יש להפחית 68 שנים מהספירה. אמנם לא ידוע שהיה רגילות להשתמש בתאריך לועזי בא"י באותה תקופה, [אבל היה בשימוש באותם תקופות תאריכים שמתחילים את השנה בינואר] ועל כן נטיית החוקרים לומר שבתחילת השנה הסופרים טועים ורושמים את השנה שעברה, אך זה קשה למה טעו בשנת החרבן ולא בשנת השמיטה, אך אם הטעות היתה בגלל התרגום מהלועזי ניחא.[36]

ישנם ג' או ד' מצבות [45/21/59 וספק ב34] מחודש אלול שהתאריך בהם לשנה הבאה, ומזה יש להוכיח שהמנין משתנה בט' באב.

הנה במצבה 45 לכאורה מוכח שהמנין הוא לשנה הבאה ואין להיכן לזוז.[37] במצבה 59 לפי הרשום בטבלה יש איחור של שנה מהשמיטה ובהכרח שמנו באלול לחודש הבא, ראה הערה.[38]

---

36 הרב אביטן העיר שבמס' 40 התאריכים העבריים בפשוטו לא מתאימים ואם באים ליישב כפי דרכם של החוקרים (שלא נהגו דחיית א' ראש) אפשר ליישב בשני השנים. וב22 ו43 אין הוכחה מהתאריך כלל, ולכן יתכן שהטעות בשמיטה.

37 מצבה [45] התאריך הוא יום ג' י"א אלול 435 לחרבן ז' לשמיטה דהיינו ג' אלפים רס"ד. זה לא יתכן א) רס"ד היא א' לשמיטה ב) י"א אלול חל ביום ה' ולא שייך לומר שהוקדם ליום ג'. בהכרח מדובר בשנת ג' רס"ג,

[אך גם לפי זה יש קושיא שי"א אלול חל בשנת רס"ג ביום ב' ואם הלוח שלהם קבע את י"א אלול ביום ג' יוצא ר"ה ביום א' וקי"ל לא אד"ו ראש. אם לא נרצה לתלות בטעות, לכאורה צ"ל שבאותה שנה עדיין לא נקבע הכלל של לא א' ראש. [ולומר שהיה זה בתקופה שהיה עדיין סמוכים בא"י, וכרבין וכל נחותי ימא בסוכה מ"ג ב' דלית להו דחיית א' ועי"ש בתו' שבירושלמי מבואר שהורה ר' סימון להקפיד על דחיית א' וצ"ב הסתירה מתלמוד דידן, ואפשר שהיו משתדלים להקפיד בזה ולא לעיכובא ולפעמים נזקקו לקבוע ר"ה ביום א'].

או אפשר לומר לפי מש"כ הר"ן נדרים ס: ד"ה ומהא, שבחודש שאחרי חודש מלא מונים א' לחודש בל' לחודש הקודם וכיון שתמוז מלא התחילו את המנין מל' לחודש. [אך יש מצבות שכלל זה לא קיים ראה להלן] ועכ"פ השויון בשנת השמיטה מחייב שיש כאן שיבוש או בשמיטה או בחרבן והתאריך מקרב אותנו שהשיבוש הוא בשנת החרבן, ולדרכינו אין זה טעות כלל. והרי ברור שמצבה זו נכתבה באלול רס"ג ורשום בו שנת החרבן של שנה הבאה.

38 [59] החוקרים מזהים שרשום על המצבה שהיא שנת 361 וצריך לומר שהוא שנת 360 כדי שיתאים עם שנת 3 לשמיטה.

כתב הרב אביטן בשנה זו באמת לא מופיעה שנה לחורבן אלא רק ספרת היחידות של המנין, ושהיא שנה שלישית לשמיטה, ותאריך יום ראשון ה' אלול, נוכל לבחור בשנת 331, ואז הטעות תהיה סטייה של שנה בחשבון השמיטה, ולא בחורבן.

אף אם נרצה לבחור דווקא בשנת 361 כמו שכתבו החוקרים, עדיין אין התאריך מכריע אם הטעות בשנה לחורבן והכוונה לשנת 360, או בשמיטה והכוונה לשנת 361 כי בשניהן יוצא יום ראשון בה' אלול עכ"ד. סוף דבר יש כאן קושיא של סתירה בין התאריכים והדרך היחידה שלא יהיה קושיא כלל להעמיד בשנת 360 ורשמו 361 מחמת שהוא אחרי ט"ב. אם דוחים הנחת יסוד זו, אפשר לומר שהיה טעות בשמיטה בשנים 331 או 360. [ובודאי שעדיף לומר שאין טעות כלל, וגם החוקרים מעדיפים לתלות שהטעות בחרבן ולא בשמיטה שהיתה נהוגה אז למעשה, ובפרט ששנה ג' לשמיטה היא שנה שקשה לטעות בה שהרי היא שנת מעשר עני, וניכר השינוי בהלכה משאר שנים].

במצבה 21 התאריך הוא יום ה׳ ט׳ אלול שס״ב לחרבן. שהוא ד׳ לשמיטה, והרי שנת שס״ב היתה ה׳ לשמיטה. ובהכרח שהוא מונה מאלול לשנה הבאה.[39]

ישנה מצבה אחת [34] מחודש תמוז שבו מונה לשנה הבאה, ואין לזה לכאורה הסבר, אך יש שזיהו את תאריך המצבה מחודש אלול, וניחא על פי הנ״ל.[40]

---

39 גם כאן [21] מעיר הרב אביטן שבשני השנים התאריכים מתאימים ליום בשבוע. ואם כן אפשר לומר שהטעות בשמיטה ולא בשנה. אלא שלדברינו אם נוקטים שבת״ב מחליפים שנה אין טעות כלל לא בשמיטה ולא בחרבן ולכן יש להניח שיש כאן איחור שנה מחמת שהוא אחרי ת״ב.

40 במצבה זו [34-י״ד] יש ספיקות על הזיהוי של הפענוח. יום א/ה בשבוע כ׳ תמוז/אלול, 5 לשמיטה, שנת 398 שנה זו יוצא שנת ד׳ רכ״ז אך שנת רכ״ז היתה ו׳ לשמיטה, ולכן מסתבר לחוקרים יותר שהיא שנת רכ״ו שהיא ח׳ למחזור ונטו ליום א׳ כ׳ תמוז, הגם שבאותה שנה כ׳ תמוז עולה ביום ג׳, ביארו זאת, שממצבה 35 שהתאריך שלה לשנה הבאה נראה שבאותו מחזור לא נהג כללי המחזור שמעברים את השנה השמינית למחזור ועיברו את השנה התשיעית ואכן כ׳ סיון באותה שנה חל ביום א׳. [ובאמת מצבה 35 יום ו׳ ג׳ כסליו רכ״ז נראה שהיא ראיה אלימתא שאין שם להיכן לזוז, ולפי התאריכים שלנו יוצא יום א׳, ואם מורידים את העיבור של שנת רכ״ו יוצא יום ו׳, ואכן יש עוד מצבות (הובא לעיל) שיש שם נטיה שעד חתימת התלמוד היו עושים את השנה התשיעית של המחזור מעוברת במקום השמינית. ומצבה 35 היא המצבה האחרונה בשנים שמזוהה עם תופעה זו ובמצבה משנת ש״ב כבר מופיע קביעת מעוברת בשמינית] וצ״ע.

לפי דרכינו שאיחור השנה נובע מקביעות ר״ה בט״ב צריך לומר שהזיהוי הוא חודש אלול, וכ׳ אלול בשנה זו יוצא ביום ו׳ ואעפ״כ החשיבוהו ביום ה׳, ויש לומר כנ״ל במצבה 45 או שלא הקפידו על א׳ של אד״ו ראש. או שכיון שר״ח אלול שני ימים מנו ליום הראשון של ר״ח וכ׳ אלול שלהם היינו י״ט אלול דידן כדברי הר״ן בנדרים הנ״ל, ראה השלמת הדברים בסוף ההערה. סוף דבר להעמיד את מצבה זו בחודש תמוז הרי זה סותר את סדרי מעוברות שלנו, ואילו לפי הדרך שהוא בחודש אלול הכל אתי שפיר כפי סדרי החודשים והעיבורים שלנו, כפשטות השמועה של רב האי גאון שהסדרים נקבעו בשנת קי״ח [אלא שגם לדברי החוקרים יש רגלים לדבר מחמת מצבה 35].

להקל על בירור הדברים נביא את הימים שחל תאריך זה בכל האפשרויות לפי הלוח שלנו. כ׳ תמוז רכ״ו ביום ג׳, כ׳ אלול רכ״ו ביום ו׳, כ׳ תמוז רכ״ז ביום א׳, כ׳ אלול רכ״ז ביום ד׳. רכ״ו היא שנה מעוברת ואם נאמר שדחו את עיבור השנה לשנה שאחריה יוצא כ׳ תמוז ביום א׳ וזה נטיית החוקרים. (וכ׳ אלול ללא העיבור יוצא ביום ד׳ ויש טעות של יום).

ונבאר עוד בענין הספק אם אפשר לומר שהסופר מנה לל׳ לחודש וכדברי הר״ן בנדרים או שעדיף לומר שלא היה להם דחיית א׳ ראש. [כרבין וכל נחותי ימא] ובמצבה 34 [אם העיבורים שוים לעיבורים שלנו וכנ״ל] פשוט שלא שייך לומר שעשו ר״ה ביום א׳ כיון שהמולד של ר״ה יוצא בסוף יום א׳ ובודאי שעדיף לא לקבוע את ר״ה בסוף היום אפילו אם לא נהגו עדיין דחייה של מולד זקן, והרי בודאי שהיו משתדלים לא לעשות א׳ בראש השנה כמו שכתבו התו׳ שם תוד״ה לא איקלע, ובפרט ששנה שאחריה ד׳ רכ״ז היא שנה שלימה ואין מקום להוסיף עוד יום לשנה זו. נמצינו למדין שאם נאחז בגו״ח אדז״ט ולא נשתנה הלוח מזמן הלל, יש להעמיד את המנין לכ׳ אלול יום ה׳ ומונים מא׳ לחודש, וראש השנה ביום ב׳. [ואם נאמר שעשו גו״ט אדז״ט, או שהסופר טעה ביום אחד ומנה אלול מא׳ לחודש או שרשום חודש תמוז וטעה בשנת החרבן].

במצבה 59 הנ״ל יש להוכיח את המנין לל׳ לחודש, אם נסכים עם מה שהעלנו למעלה שיש להשוות את הדברים שהיא משנת 360 שבמצבה זו התאריך הוא [יום א/ד ה׳ אלול קפ״ט] ראש השנה ק״צ יוצא לפי הלוח שלנו ביום ג׳ ולפי המנין שכתוב במצבה יוצא ביום ב׳ [אי אפשר להקדים את ראש השנה תשרי ליום שני כיון שהמולד נופל בשלישי בבוקר, וגם אם מולד זקן דורשים אי אפשר לעשות ר״ה לפני המולד] והרי מבואר שהסיבה שהקדימו יום לא קשור לדחיית א׳, והרי מסתבר שמנו ליום ל׳. [נמצא שמ34ו59 אין שייכות ללמוד שלא נהג כלל של לא א׳ ראש].

אמנם מנגד בדקתי את כל המצבות שיש לנו עליהם תאריכים וב5 מתוכם (30,29,25,21,12) ידוע לנו לפי הלוח שלנו שהם אחרי חודש מלא ומונים את מנין החודשים כנהוג אצלנו מא׳ לחודש. הרי שיש לנו לכאורה סתירה בדברים. ואולי יש לומר כאן דבר חידוש וצריך לבקש לו סימוכים, שחודש אלול שונה משאר כל החודשים, שכיון שתלוי בו קביעות המועדות ובפרט יום כיפור, ומימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר, קבעו למנות בחודש אלול לל׳ לחודש הקודם כדי שכולם ידעו באופן ברור את קביעות יום כיפור

ישנה מצבה [25] מחודש טבת שהמנין הוא לשנה שאחריה, ואין לזה הסבר, ולכאורה צ"ל שיש כאן טעות או בשנת השמיטה או בשנת החרבן.

ישנה מצבה [52] מחודש אב שהתאריך הוא שנה שלפניה, ואין לזה הסבר, ולכאורה צ"ל כנ"ל שיש כאן טעות.[41]

אמנם מחודש אב יש 3 מצבות עם השנה הנוכחית, ואכן 2 מהם [48, 4], יש תאריך ברור לפני ת"ב, והרי שמבורר הדבר למה כתבו את התאריך של אותה שנה, ומצבה שלישית [32] לא רשום לנו תאריך, וצריך לתלות שהתאריך קדם לט' באב.

נמצינו למדין שאכן יש אסמכתא חזקה ממצבה 45, ונטיית דברים ממצבות 34, 21, 59.

נספח ב' - אם מצאנו מנין שנים שמתחיל ממאורע ולא מניסן ותשרי

כפי שנתבאר במאמר, יש לנו מנהג מאומת מהרבה ארצות למנות את החרבן בתשעה באב כפי המנין של השנה הבאה, המפקפקים במנין טוענים שבהכרח מתכוונים למנות את השנה הנוכחית, וכדברי הכפתור ופרח, וממילא יש כאן טעות במנין וכמו שנתבאר למעלה בארוכה. [אלא שדבר זר הוא לבטל מנהג של 700 שנה ומעלה שעבר את מבחן כל גדולי הדורות מחמת סברא]. אך נתבאר למעלה שהעיקר שאנו מונים בתשעה באב את השנה הבאה למנין שנות החרבן כי תשעה באב הוא ראש השנה לחרבן, הבאנו במאמר שלבד מהמנהג הקדום של המנין באופן זה, יש לנו עדויות מלפני קרוב לאלף שנה שתפסו את תשעה באב כראש השנה לשנות חרבן, ויש רגלים לדבר שהדבר התחיל במנהג א"י למעלה בקודש עד ימות הגמרא.

כנגד זה טענו המפקפקים שמדברי חז"ל והראשונים מוכח להדיא שכשבאים למנות מאורע שקורה בתוך השנה לא מונים אותו מעת לעת אלא לפי שנים ואם המאורע היה באמצע שנה או שמונים כולל שנת המאורע או משנה שאחריה אבל ודאי שלא מונים שנים למאורעות. וכמו שמצאנו לענין ראש השנה למלכים שאם המלך הומלך בחודש אדר מונים בחודש ניסן שנה שניה וכן כל כיו"ב.

אכן אם לא היה מנהג ולא היינו מוצאים אסמכתאות לזה, היה אפשר לדון אם הוא צורה ראויה למנין או שלא, אבל בנידו"ד הקבלה והמעשה בידינו כמנהג א"י מימות עולם, ואין לנו אלא לבאר האם יש בטענות אלו כדי דחיה להכריח שלא יתכן הדבר.

ונפרט את עיקרי הטענות שבנו המפקפקים ונדון בהם בס"ד.

א - מדברי כל הראשונים במסכת עבודה זרה דף ט' שדנו בביאור מנין שנות החרבן מבואר שהיה פשוט להם שדנים האם שנת החרבן היא השנה שמתחילה אחרי החרבן או השנה שהחרבן חל בתוכה, ומשמע מדבריהם שלא היה להם צד למנות את השנה מט' באב עד ט' באב. (וכן בשנים לבנין הבית לא חישבו מחודש הבניה של הבית אלא מכלל השנה לבניה).

ולא יפול טעות, כיון שכולם יודעים שלא שייך להוסיף עוד יום על ל' לחודש, וממילא ידעו שביום ל"א הוא ראש השנה. ולכן הקביעה היתה מפורסמת שבר"ח אלול עושים יום א' עיקר המנין. אמנם לע"ע לא מצאתי לזה סמך מלבד הנ"ל. גם יש להעיר על זה שמצבה 21 היא מחודש אלול ואעפ"כ המנין שם הגון. [והיא שנה אחרי מצבה 59 וקשה לתלות שינוי בצורת המנין משנה לשנה].

כל הנ"ל לא בהכרח משליך לנידון שאנו דנים בו, כיון שטעות בתאריכים אינה דומה כלל לטעות בשנים. [לקולא ולחומרא, מצד אחד התאריכים משמשים כל השנה לקביעת מועדות משא"כ השנים, ומאידך התאריכים משתנים כל הזמן ומצוי בהם מאוד טעות] ואפשר לומר שבכל המצבות הנ"ל הסופר טעה ביום א' ואילו השנה מדוייקת.

41 אין בה תאריך ואין ידיעה אם היא מלפני ט"ב או אחרי.

ב - בגמרא בעבודה זרה דף ט׳ איתא ׳מלכות פרס בפני הבית שלשים וארבע שנה, מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה, מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלש, מלכות בית הורדוס מאה ושלש, מכאן ואילך צא וחשוב כמה שנים אחר חורבן הבית׳ וביארה הגמרא שהרוצה לחשב כמה שנים הוא עומד אחר החרבן, יש לו להוסיף ש״פ שנים מחשבון שטרות היונים, וידע את שנות החרבן. ואמרו שאם הוא טועה ולא זוכר את השנה המדוייקת לחרבן (שהוא יודע בערך את השנים ויודע כמה מאות עברו לחרבן ורק טועה בעשרות ויחידות) שישאל את הסופר שכותב שטרות ויוסיף על שנות השטרות עשרים שנה. והרי נודע שמנין שטרות היונים לתשרי כדאי׳ בעבודה זרה י׳ וממילא משמע שבכל עונה בשנה שהוא בא לשאול את הסופר יוכל לדעת מה הם שנות השטרות.

ג - לא מצאנו בשום מקום מניין למאורע מלבד לניסן ולתשרי ומהכ״ת לומר דמנין זה שונה משאר מניינים.

ד - לשון הרמב״ם שמיטה ויובל י״א ט״ז שכותב על השנה שלו ׳שהיא שנת שמונה ...ליצירה. שהיא שנת תשע ומאה וכו׳ לחרבן בית שני...וזו השנה היא שאנו קוראים אותה שנת העיקר בחשבון זה, עכ״ל. משמע להדיא שהוא קורא לאותה שנה גם שנת החרבן וגם שנת היצירה ולהדיא הוא משווה בין ב׳ סוגי המניינים.

ה - גם הסימן שנתן רב שרירא למנות את השנים לחרבן הבית משמע שתפס את השנים מכלל סדר רץ של השנים מבריאת העולם. הובא לשונו למעלה ׳ולדעת שנת החרבן עשה רב שרירא סימן קע״ב שנה אחר חרבן הבית נשלמו ד׳ אלפים לבריאת העולם׳ וכו׳ עי״ש שמהלשון נראה שיש כאן סדר של השלמת קע״ב שנים עד האלף והרי האלף מסתיים בראש השנה כמובן.

ונראה שיש לבאר את הדברים בשני דרכים.

תחילה אפשר לומר באופן כללי, שאמת שכל המניינים שמונים למלכים ולמאורעות אנו מונים לפי ראש השנה כדי שלא ליצור בלבול וחלופות וגם מניין שנות חרבן כיו״ב. אלא שבשימוש למעשה במניין שנת החרבן שהוא מתחלף סמוך לסיום השנה, ורצו להדגיש את העגמת נפש שיש לנו בחרבן, [שזה עיקר הטעם למנות לחרבן ביהמ״ק ולא למנין השטרות שהיה ג״כ מאוד נהוג בזמנם] נהגו להקדים את החלפת השנה לת״ב. והרי כפי המתבאר נראה שהמנהג שלנו הוא מזמן חז״ל, אך לא במקום של חכמי הגמרא, ולכן אין לזה איזכור בתלמוד, אבל הדבר נכון ומסתבר שאם רוצים לעורר את העגמת נפש כל שנה על החרבן ולמנות לפי החרבן יש לעשות את יום ט׳ באב כיום החלפת התאריך. ועל כן אין אנו צריכים להזדקק לעיקר הנידון איך מונים שנים וכיו״ב כי ודאי שעיקר המנין אחרי עיקר השנה רק שלענין השימוש בתאריכים בפועל נהגו לעשות את החלפת התאריך בת״ב. והרי האבנים מספרות לנו שכך היו עושים ונוהגים בפועל, גם אם אינו נכון לעיקר מניין השנה. [הגם שכפי המתבאר אנו מתייחסים למצבות רק כרגלים לדבר, אבל הנטייה לקבל הסבר זה הוא קרוב מאוד, ובודאי שהוא יכול לסייע לנו, למנהג המפורש בגניזה לקרוא לת״ב ראש השנה לחרבן שלכאורה הוא המנהג שנמשך עד זמנינו] לפי דרך זו אפשר ליישב את הדברים גם לשיטת ר״ת שהבית נחרב בשנת ג׳ תת״ל והשנה הראשונה של המנין היא שנת החרבן עצמה, ובאמת עיקר המנין מתחיל מראש השנה, הקודם לחרבן. אלא שהקדימו למנות את השנים מת״ב מהטעם שנתבאר.

אך אפשר להיכנס לעובי הקורה של הטענות הנ״ל ולהידחק קצת וליישב קצת את הטענות הנ״ל ונפרט לפי סדר ההשגות.

א - ההשגה מדברי הראשונים שפשוט להם שהחלפת התאריך קבועה בתשרי, יש לומר דאין הכי נמי וזה גופיה הסיבה שהרמב"ם נטה מפירושם לומר ששנת החרבן הכוונה שנה שאחרי החרבן. דהא קי"ל לגבי מלכים שאם המלך מלך יום אחד בשנה חשוב שנה ואילו כאן במנין החרבן גם כן יש למנות חודשיים של סוף השנה כשנה ואם כן מוכרח היפך שיטת הרמב"ם שמונים משנה שלאחריה. אבל אם המנין הוא מט' באב לט' באב מובן הדבר שמונים רק משנה שלאחריה. (הגם שאנו מוכרחים בסדר ימות עולם להשוות את השנים לשאר סוגי השנים להתחיל את השנה מתשרי מכל מקום לעניין רישומים של כתובות וכיו"ב אנו מתחילים את השנה מאב).

ב - מה שהוכיח מהסוגיא בע"ז שאם לא יודע את השנים ישאל את הסופר ואם הסופר לא יודע שישאל את המונה לחרבן, אין בזה טענה כיון שלא מדובר באדם שאינו יודע בין מימינו לשמאלו, אלא באדם שיודע מהו עיקר מנין השטרות ושנות חרבן, אלא רוצה לדייק את השנה וכיון שמדובר על הקדמת סיום השנה הדבר מפורסם ואין בזה חשש טעות. [ובלא"ה לא ידוע לנו אם מנין שנות החרבן היה נהוג הלכה למעשה בבבל, ויותר משמע בגמרא שרק התנא היה מחשבן את שנות החרבן משנות בניין בית המקדש, ובזה ודאי שהמנין הוא לפי תשרי, כיון שמחשבנים את זה בסדר רץ מהבנין, וכל נידוננו כאן הוא איך היו עושים בפועל בשטרות ולא על עיקר המנין, אמנם זה כבר קרוב להסבר הראשון שהסברנו למעלה].

ג - לא מצאנו מניין למאורע מלבד ניסן ותשרי, אפשר לענות בב' פנים, א) מפני עגמת נפש שינו מנין זה מכל המניינים ועשאוהו ראש השנה לחרבן (כלשון הגמרא ר"ה למלכים) והחשיבו כאילו יש כאן עולם חדש בלי בית מקדש. ב) היחוד של יציאת מצרים שנמנית לניסן, כיון שהוא מאורע של התחלת ספירה משמעותי. משא"כ שטרות נמנה לתשרי כיון שלא היה שם מאורע מיוחד שמלכות יון התחילו למלוך, וכל הסיבה שמונים לשטרות יון הוא סיבה טכנית. אבל מניין שנות חרבן הוא סיבה אמיתית בתולדות עמנו להתחיל בו את המניין. (ואין זה מניין למאורע אלא התחלת סוג מניין חדש).

ד - דקדוק לשון הרמב"ם שמשווה את השנה שלו לחורבן וליצירה. יש לומר בפשיטות שבודאי שבאים להקביל את שנות החרבן לשנות עולם יש להחשיב את כל השנה לאחת ולא להיכנס לפרטים של חודש חודשיים שונים, אבל אין זה אומר שהמניין עצמו שווה לגמרי.

ה - דברי רב שרירא שמוכח מהם שהמנין הוא על כלל השנה שמשלים עק"ב שנים עד סוף האלף, גם בזה כיו"ב כיון שהנידון הוא כלפי היחסיות של שנת החרבן ביחס לשנות עולם צריך לדקדק ולהתייחס לעיקר השנה ואין ראיה לפרטי המניין בפועל.

כפי האמור הדרך היותר פשוטה לבאר שעיקר המנין הוא באמת לראש השנה רק שהקדימו להחליף את השנה מט' באב מפני עגמת נפש וקבעוהו כעין ראש השנה לעניין חרבן. וכעין מה שאמר הכתוב 'קרא עלי מועד לשבור בחורי' שהפכו את יום ט' באב להיות ראש למניין נפילת עטרת ראשנו.

כל האמור אינו בא לחדש מנהג או לחדש מניין אלא לבאר את הדברים המקויימים וברורים ממנהג כל הארצות הסמוכות לא"י קרוב לאלף שנים, ואשר כפי המסתבר המנהג משתלשל מזמן הסמוך לחרבן בית מקדשנו. שהיו מכריזים כל שנה את שנת החרבן להודיע על שינוי השנה ולזכור עגמת נפשנו שנוספה עוד שנה לשנות חורבן בית מקדשנו. ויהי רצון שכשם שאנו מונים לחרבנו כן מהרה נמנה לבניינו ונראה בפארו הדרו.

★ ★ ★

הרב מיכאל הלרשטיין

תפילה בלשון הקודש

א. תפילה בכל לשון בציבור

שנינו במשנה בסוטה (פ״ה מ״ח) ״אלו נאמרין בכל לשון, פרשת סוטה, וידוי מעשר, קריאת שמע, ותפילה, וברכת המזון, ושבועת העדות, ושבועת הפיקדון״. והגמ׳ (שם לג.) מבארת שהטעם שתפילה נאמרת בכל לשון הוא מפני ד״רחמי היא, כל היכי דבעי מצלי״, אלא שתמהה ע״כ וכי ״תפילה בכל לשון, והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי״, הרי מבואר שאין התפילה נאמרת בכל לשון, ומתרצת הגמ׳ ״לא קשיא, הא ביחיד הא בצבור״ כלו׳ כל מה ששנינו במשנה שניתן להתפלל בכל לשון היינו דוקא בציבור, אך המתפלל ביחידות לא אמרינן הכי, אלא שמקשה ע״כ הגמ׳ איך יתכן שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי ״והתניא יוחנן כהן גדול שמע בת קול מבית קדש הקדשים שהוא אומר ׳נצחו טליא דאזלו לאגחא קרבא לאנטוכיא׳ (כלו׳ ניצחו פרחי כהונה מבית חשמונאי שהלכו להלחם באנטוכיא), ושוב מעשה בשמעון הצדיק ששמע בת קול מבית קדש הקדשים שהוא אומר ׳בטילת עבידתא דאמר שנאה לאייתאה על היכלא ונהרג גסקלגס ובטלו גזירותיו׳ (כלו׳ התבטל גיוס החיל שרצה השונא להביא על ביהמ״ק), וכתבו אותה שעה, וכיוונו״ (שאכן כך היה), הרי שהבת קול ״בלשון ארמי היה אומר״, וע״כ שהמלאכים מכירים בלשון זו, ומיישבת הגמ׳ בשני אופנים ״אי בעית אימא בת קול שאני, דלאשמועי עבידא״ כלו׳ דוקא הבת קול המיועדת להשמיע דבר לרבים מדברת בארמית, ״ואי בעית אימא גבריאל הוה דאמר מר בא גבריאל ולימדו שבעים לשון״ כלו׳ שאותו בת קול היתה של גבריאל המלאך שדוקא הוא אכן מבין את כל הלשונות, כדמצינו שלימד את יוסף שבעים לשון.

ב. תפילה בכל לשון אצל חולה

עוד מסופר בגמ׳ בשבת (יב:) ״אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי אלעזר לשיולי בתפיחה (לבקר את החולה), זימנין אמר ׳המקום יפקדך לשלום׳ וזימנין אמר ׳רחמנא ידכרינך לשלם׳״, שואלת הגמ׳ ״היכי עביד הכי, והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי״, וא״כ איך יתכן שרבי אלעזר היה מברך את החולה בלשון זו, ומיישבת הגמ׳ ״שאני חולה דשכינה עמו, דאמר רב ענן אמר רב מנין ששכינה סועד את החולה שנאמר (תהלים פמ״א פ״ד) ׳ה׳ יסעדנו על ערש דוי׳״.

ג. טעמי ההיתר להתפלל בכל לשון בכה״נ

הרי מבואר מכל הנ״ל שאין לבקש צרכיו בלשון ארמי, וכל מאי דשנינו שתפילה נאמרת בכל לשון היינו דוקא בחולה שהשכינה עמו, ולכאו׳ היא גופא הטעם שהתירו כן אף בציבור משום שהשכינה שרויה בעשרה (כמבואר בסנהדרין לט. ״כל בי עשרה שכינתא שריא״), כמש״כ הרא״ה (ברכות שם), הר״י בן יקר (תמים דעים סי׳ קפד ובפי׳ התפילה), הר״ש משאנץ (שם), האו״ז (הלכו׳ שבת סי׳ נ), המחזו״ו (סי׳ קכח) והאורח״ח (שם), וכדברי רש״י

(סוטה שם ד"ה יחיד) שכתב שציבור אי"צ לסיוע ממלאכי השרת דכתיב (איוב פל"ו פ"ה) "הן אל כביר לא ימאס" שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים[א].

ד. תוקף הדין הנ"ל, ואי הוי לעיכובא

ודין זה נפסק בראשונים, וביניהם הרי"ף (ברכות ז. בדפיו), הרא"ה (ברכות שם), הרמב"ן (תורה"א שער המיחוש או"ח), הריבב"ן (ברכות שם), האשכול (סו"ס ה), הר"ש משאנץ התוס' (שבת שם וסוטה שם), הראב"ן (בסדורו בפי' ל'קדיש'), הראבי"ה (סי' מה), הרשב"ץ (ברכות יג. ובמגן אבות ח"ב פ"ג), האגודה (ברכות פ"ב סי' לד וסוטה פ"ז סי' כג), האגור (סי' קמז), הר"י בן יקר (שם), המאירי (שבת יב:), הכלבו (הלכו' ק"ש ס"י), האורח"ח (הלכו' ק"ש סי"ט), הנימוק"י (ברכות שם), הרי"ד (בפסקיו לשבת יב:), הריא"ז (שבת פ"א ה"ג ס"ו), האו"ז (הלכו' שבת סי' נ), השבלי הלקט (סי' ריח וסי' רפב), הרוקח (בסדורו עמ' רמב), המחזור ויטרי (סי' קכח וסי' קסז), התניא רבתי (סי' עב), הפרדס (נח:) ועוד, ונראה בפשטות דלא הוי עצה טובה בעלמא, שאע"פ שלשון "לעולם" פעמים מתפרש כחובה (כגון בברכות ח. "לעולם ישלים אדם פרשיותיו וכו'", שם ל: "רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי, א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי, אילימא משום דלא כוון מר דעתיה, והאמר ר"א לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל, אלא דלא אדכר מר דריש ירחא", בשבת לב. "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה", בקידושין ל: "לעולם ישלש אדם שנותיו וכו' ועוד) ופעמים כרשות (ברכות מז: "לעולם ישכים אדם לביהנ"ס וכו'", שם נה: "לעולם יצפה אדם לחלום טוב", ב"מ מב. "לעולם ישליש אדם את מעותיו וכו'", תענית י: "לעולם יצא אדם בכי טוב וכו'" ועוד), אך ממש"כ "אל יתפלל" משמע קצת דהוי הוראה מחייבת, וכ"נ מדוייק ממה שהקשו בסוטה על המשנה מדברי רב יהודה הנ"ל, דאי הוי עצה טובה בעלמא, לכאו' אין כאן סתירה בכלל (כפי שהעירו בספר פריו יתן סכ"ג אוי"ג ובחזו"ע י"נ עמ' יג), וכן מדוייק טפי מלשון קושיית הגמ' בשבת על רבי אלעזר שהיה מברך את החולה בלשון ארמי "היכי עביד הכי", ולא נקיט בלשון "אמאי עביד הכי", וכן מדוייק טפי מלשון התניא רבתי (סי' עב), האו"ז (שם) הר"ש משאנץ (שם) והר"י בן יקר (שם) שכתבו "דביחיד לא ישאל צרכיו בלשון ארמית, אבל בציבור -מותר, ומסתברא היכא דליכא מנין עשרה שאין לומר אלו הבקשות בלשון ארמית", כפי שהוכיח בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' לה)[ב], אלא שכמו"כ נראה שאין בזה איסור ממש מד"ס, אלא הדרכה של חז"ל שאי"ז ראוי וגם לא נכון לעשות כך (וככל תפלת שוא שאין לו לאדם

א דלא כמש"כ השבלי הלקט (סי' רפב) והתניא רבתי (סי' עב) שהטעם שבציבור מותר להתפלל בלשון ארמי הוא משום שהמלאכים הממונים על תפלת הצבור מבינים ארמית, וכ"ה בשל"ה (ר"ה -נר מצוה אוכ"ח) בשם אביו, ואכן כ"מ מדברי המדרש (שמו"ר פכ"א ס"ד, תהילים פי"ט ס"ז ופפ"ח ס"ב) שאף על תפלות הצבור יש מלאך הממונה לעלותם לפניו ית', וכמבואר נמי בזהר (פקודי רמה:), אלא שר' יוסף ענגיל בגליוני הש"ס (סוטה שם) הקשה על דבריהם טובא, מדברי הגמ' ביומא (נב.) שם מבואר שחביבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח, ולכן הכריע שהפי' הפשוט הוא כפרש"י (וכ"ה במג"א סי' קא סק"ו ובא"ר שם סק"ו).

ב דלא כמש"כ הכה"ח (שם סק"ט וסי' תקפא סקכ"ו) דהוי עצה טובה עלמא, וכבר הקשה עליו הגר"ע יוסף ביבי"א (שם או"ט, ביחו"ד ח"ג סו"ס מג ובחזו"ע י"נ עמ' יא), אלא שמצאתי שרצו להביא סמך לדבריו מדברי המאירי (ברכות יג.) שכתב "לדעתי ביחיד לא אמרו לעכב, אלא שהדבר הדור לו בכך", אך לענ"ד אין מזה ראיה דהוי עצה טובה בעלמא, דמאי חזית דדייקת מסיפא דאינו אלא הידור, דלמא יש לדייק מהרישא דהוי חובה אלא שאינו מעכב, וכ"ש שאין לדייק מלשון פירוה"מ לרמב"ם (שם) שכתב "ביחיד יזהר בעצמו שלא יתפלל אלא בלשה"ק" שאי"ז אלא הידור, דבפשטות י"ל שכוונתו שחובה להזהר בזה.

להתפלל)[ג], וממילא מובן לשון "היכי עביד הכי" וכן דברי הני ראשונים, ולפ"ז י"ל שמי שהתפלל בלשון ארמי בדיעבד יצא ידי"ח ואינו חוזר ומתפלל[ד] (דלכאו' לא גרע ממי שלא כיוון בתפלתו מלבד 'אבות').

ג ויש להעיר כאן לדברי השבלי הלקט (סי' כח) שכתב בשם רבינו תם שמותר לשאול צרכי רבים בשלוש ברכות הראשונות כיון שהוא שבח שהרבים צריכים לו, "והא דאמרי' לעולם אל ישאל אא"כ יש לו חולה בתוך ביתו', וכן 'אל יתפלל אלא בבית שיש בו חלונות' (לד:), וכן 'אל יוציא אדם עצמו מן הכלל' (מט:), וכן 'אל יהלך אדם במקום סכנה' (שבת לב.), וכמו 'אל יטיל אדם אימה יתירה' (גיטין ז.), וכמו 'אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי', כגון אלו הדברים לאו דוקא ודוק ותשכח, מכל אלו תלמוד שמצוה להרבות בכבודו של מקום", הרי שכתב דמאי דאמרי' בלשון "אל" אינו איסור מוחלט אלא יש לו אופני היתר (ועי' במחזו"ו סשכ"ה, באבודרהם סדר תפלת ר"ה, באגודה סכ"ג ובסמ"ג עשין יט הובאו דברי ר"ת בלא התוס' הנ"ל), ויל"ע בנידו"ד האם כוונתו לומר שיש לו אופני היתר דשרי בצבור ואצל חולה, או הכוונה שגם בגווני אחריני שרי, עכ"פ נראה ברור שאף הוא מודה שעל דרך כלל הדבר אינו ראוי ויש להמנע ממנו וכשאר הדברים דלעיל שלא נראה שהם עצה טובה בעלמא, אלא הנהגה ראויה.

ד **הדין במי שאינו מבין לשון הקודש** - ולפ"ז נראה שמי שאינו יודע ומבין לשה"ק, שפיר יתפלל בלשון שמבין, דבלא"ה לא יכוון באבות ולא יצא ידי"ח (עי' משנ"ב סקכ"ד סק"ב, הגרעק"א ברכות יג. ובית ברוך כלל כב ס"ב). וכפי שאכן מצינו שכתבו רבים מן הראשונים, כהר"י בן יקר (שם) באחד מפי' לגבי נשים, הריא"ז (ברכות פ"ה סי"ב) שכתב "ואם אין היחיד יודע להתפלל בלשה"ק, מתפלל בשאר לשונות" וספר חסידים (סי' תקפח) שכתב שיותר טוב להתפלל בלשון שהוא מבין (וכ"כ שם בסי' תשפה וע"ע בסו"ס יח), וכמבואר ברמ"ע מפאנו (אם כל חי ח"א סי' לא), שהובא במג"א (סי' קא סק"ה), וכפי שכתבו החיי אדם (כלל כב סי"ב וכלל כד סי"ט) והמשנ"ב (סי' קכב סק"ח), אך כמובן דה"מ למי שאינו מבין כלל לשה"ק, דבלאו הכי מדוע שיבטל דינא דגמ' להתפלל בלשה"ק המתקבלת טפי (כמבואר בלשונם שם) וכמש"כ הרד"ל (הגה' לסוטה לב.) והבני ציון (סי' קא סק"ח), ולפ"ז צ"ל שהסתירה בסוטה היינו משום שפשטות המשנה היא שתפילה נאמרת בכל לשון לכתחילה, שהרי הטעם לכך מבואר בגמ' שם שהוא מפני דרחמי נינהו, ולכן הוצרכו ליישב ולחלק בין צבור ליחיד, וכפי שהעיר בחדושים ובאורים (סוטה לג.), ובכך יתורץ קושיית הקרן אורה (סוטה שם), ואין לומר דכמו"כ י"ל דהוי עצה טובה בעלמא, והסתירה בסוטה היא משום שפשטות המשנה שאין כלל מעלה בלשה"ק, שהרי יותר פשוט לפרש שדברי המשנה הם מעיקר הדין מאשר לעשות אוקימתא דהוי דוקא בצבור, משא"כ דוחק לומר שהמשנה מיירי דוקא בדיעבד שאם שכבר התפלל כך יצא בזה ידי"ח.

אלא שצ"ע אם ואיך תפלות אלו יתקבלו, וכן לכאו' היה נ"ל דהני מילי תפלות שהם חובה, אך מה שמוסיף מדיליה, אין בזה היתר (כפי שהע' היביע"א ח"ה או"ח סי"ב או"ב), אלא שבחלק מלשונות הני פוסקים דלעיל מבואר שכתבו כן אף לגבי תפלות שאינם חובה דשרי בכל לשון כשאינו מבין לשה"ק, ושמא י"ל דכיון שאינו יודע לשה"ק אין עליו תביעה ע"כ (ועי' במכתבי רעק"א עמ' ט שר"ל שמי שיודע לשה"ק אינו יוצא ידי"ח כשמתפלל בשאר לשון, דומיא למש"כ הרמב"ן במגילה יז. ד"ה הא שמי שיודע לשה"ק אינו יוצא ידי"ח קריאת המגילה בלעז וכמש"פ השו"ע סי' תרצ ס"ח וסי"א, ודלא כהרמב"ם הלכו' מגילה פ"ב ה"ד שכתב שיצא, אך נראה שאי"ז מוכרח דשמא שאני התם דבעי "ככתבם וכלשונם", ואכמ"ל עי' מש"כ ביד אפרים בהגה' לשו"ע סי' קא ובאג"מ או"ח ח"ד ס"ע או"ה, עכ"פ כדבריו מבואר במכתבו של רבי אברהם נפתלי הרץ שייאר אב"ד דמינץ שהובא בקונט' אלה דברי הברית עמ' ד ובמכתבו של המהר"ם בנעט שם עמ' יג ש"מי שיוכל לדבר ולהתפלל הלשה"ק -לא יצא רק בלשה"ק", וע"ש שדייקו כן מלשון תר"י).

אלא שמצינו מובא מהרי"ץ גיאת (בספר השלחן הלכו' ק"ש ש"ב וכעי"ז באורח"ח שם) לגבי ק"ש "מי שאינו בקי בלשה"ק, שאם אפשר ללמוד ולהבין - יישר כחו, ואם א"א לו ללמוד ולהבין -יקרא וכו' וכן לענין תפילה אע"פ שאינו מבין, שהרי רחמים בעלמא נינהו", הרי שמשמע מדבריו דפליג אכל הנ"ל וס"ל דלעולם תפלת היחיד היא דוקא בלשה"ק ואין לשנות בשו"א אפי' אם אינו מבין, וממילא לפ"ז דברי הגמ' הם איסור ממש לעיכובא, וכ"נ ממה שהביאו תר"י (ברכות ז. בדפי הרי"ף) בשם חכמי צפרת דלקמן, דס"ל דאפי' היכא שאינו יודע לשה"ק אין לו להתפלל בלשון ארמי (כפי שהעירו ההפלאה בחדושיו לברכות שם והמנחה חריבה בסוטה שם), וכמש"כ בתורת חיים (סי' קג סק"ו) שעדיף להתפלל בלשה"ק בלי להבין מה שאומר מאשר להתפלל בלשון ארמי.

ואכן מצינו רבים שכתבו שלא לשנות מנוסח שתיקנו אנשי כנה"ג אפי' אם בכה"ג מכוון טפי (כמבואר בחת"ס ח"ו סו"ס פד וסי' פו וסי' פט, בדברי חכמים סול"ב סי' קא סק"ה, בכה"ח סקט"ז, בישעו"י שם

ה. הטעם שהתירו תפילה בכל לשון היכא דהשכינה שרויה

ויש לבאר את הטעם דהיכא שהשכינה שרויה שרי להתפלל בכל לשון, שהנה רש"י (בשבת שם ד"ה דשכינה) ביאר שהוא משום דבכה"ג "אין המתפלל צריך שיזדקקו לו מלאכי השרת להכניס תפלתו לפנים מן הפרגוד", כלו' כשאדם מבקש את צרכיו ומתפלל, הוא נצרך שמלאכי השרת יעלו את תפלתו לפני המקום, ממילא כשמתפלל בלשון ארמי שאין מלאכי השרת מכירים בו, הם אינם מעבירים את בקשתו, משא"כ כשהשכינה שרויה אי"צ למלאכי השרת שיעלו את תפילתו, שהקב"ה בעצמו שומע את התפילה ואת הבקשה ששכינתו שורה שם (וכ"נ מלשונם של הר"י בן יקר בדמים דעים סקפ"ד ובסידור ר"ש מגרמייזא דבעי שהמלאכים יכניסו התפלות לפני הקב"ה), וכן נראה מכמה מקומות במדרש (שמו"ר פכ"א ס"ד, מדרש תהילים פי"ט ס"ז ופפ"ח ס"ב) ש"המלאך הממונה על התפלות" מעלה את התפלות לפני הקב"ה, וכ"ה בזהר (בראשית כג:, וישלח קסז:, מצורע נה., פקודי רמה:, ועוד), ואילו הריא"ז (שם) והריבב"ן (שם) ביארו טעם אחר לחילוק הנ"ל, והוא מפני שנצרך שמלאכי השרת יהיו למליץ בעדו ובעד בקשתו, ואם יתפלל בלשון שאינם מכירים, הרי שלא יליצו עליו ולא תתקבל תפילתו, ואכן כ"כ ברשב"ץ (ברכות יג.), בנימוק"י (שכתב הגליון בברכות שם) ובתלמידי רבינו יונה (ברכת ז. בדפי הרי"ף) ש"הטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון משא"כ בצרכי יחיד, מפני שהצבור אינן צריכין מליץ אליו"[ה]. כך או כך יוצא שהאדם זקוק למלאכי השרת בתפילתו.

ו. ביאור השמטת הרמב"ם - דברי הגמ' הם משל לכוונת הלב

אך הנה זה פלא מה שהשמיט הלכה זו הרמב"ם מספרו (כפי שכבר תמהו ע"כ בסביב לאהל על האהל מועד ח"א ח:, השבט יהודה יו"ד סי' שלה סק"ה, קונט' ציונים לש"ס וההלכה ברורה סי' קא סק"ז), ושמא י"ל דס"ל כפירושו המחודש של הנימוק"י (שם) שביאר דמאי דבעינן להתפלל בלשון הקודש הוא מפני "שצריך לזה מצד קדושת הלשון וזוך הלב", כדבריו מבואר במאירי (ברכות יג.) "שכל שהוא מתפלל לשון לעזות אינו בעיניו אלא כדיבור בעלמא ואין כל הכוונות מצויות בו" ו"מתוך שאין הלשון שגור בפי הבריות אין הכוונה

סק"ג, ביד אפרים שם ובביה"ל שם סע' ד), אך לכאו' מלבד שיש להקשות ע"כ מהא דלהדיא התירו להוסיף על הנוסח הנ"ל היא דצריך (עי' גמ' ע"ז ח.), וה"ה למעט ממנו במקום הצורך (עי' ברכות כח:) ואכמ"ל בזה, הרי בברכת אבות עכ"פ הכוונה מעכבת ואיך יתבטל מן התפילה מפני שאינו יודע לשה"ק (ומש"כ החת"ס שם דלא התירו להתפלל בכל לשון בציבור אלא באקראי וכן הובא בקונט' אלה דברי הברית עמ' כז מהגרעק"א, הוא תמוה שכן לא נזכר דבר זה בדברי הראשונים, ואדרבה, יש מהם שכתבו דמהאי טעמא תיקנו כמה תפילות שבציבור בלשו ארמי דוקא, אע"פ שהם קבועים, ונראה שאף הם עיקר כוונתם היתה להוציא מלב המתחדשים בזמנם, ועיקר כוונתם על נוסח תפלת שמו"ע, כפי שיעוי' שם בקונט' הנ"ל שחששם הגדול היה שתשכח לשוה"ק מעמ"י, וע"ש עמ' פא מכתב מבעל החוו"ד והנתיבוה"מ שכתב שכל מה שהתירו להתפלל בכל לשון היינו בימיהם שהיו בקיאים בטיב לשה"ק, משא"כ בימינו אין אנו יודעים איך בדיוק לתרגם את נוסח תפלת שמו"ע), ונראה די"ל דס"ל כהני ראשונים דאי"צ בזה כוונת פירוש המילים, אלא סגי בכוונה שיודע לפני מי הוא עומד (עי' ספר החינוך מצוה תלג, תשו' הרשב"א ח"א סי' תכג וגליוני החזו"א לחדושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הלכו' תפילה פ"ד ה"א, ואכמ"ל).

אלא שעי' במסכת סופרים (פי"ח ה"ד) שם מפורש שנשים "חייבות בתפילה ובברכהמ"ז ובמזוזה, ואם אינן יודעות בלשון הקדש, מלמדין אותן בכל לשון שהן יכולות לשמוע וללמד", הרי שלהדיא מבואר שמי שאינו יודע לשה"ק יתפלל בלשון שמבין ע"מ שיוכל לכוון בתפילתו.

ה ואכן עי' בסנהדרין (מד:) ש"רבי יוחנן אמר לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו", והנה רש"י בעצמו פי' שם "שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהיו לו מסטינים מלמעלה" (והעיר לזה בשבלי הלקט סרפ"ב) וע"ע ברש"י בסוטה שביאר דצריכים את סיוע המלאכים, וצ"ב.

מצויה בדבריו עד שתהא תפלתו מקובלת" (שבת יב:), ומה שחילקו בגמ' בין ציבור ליחיד, היינו "שבצבור ודאי הם בוררים הלשון השגור בפיהם והמבורר להם יותר, והכוונה מצויה להם בכל ענין"[ו] (סוטה לב.), וה"ה למה שחילקו "לענין חולה, מתוך שאדם מכוין בתפלתו ביותר - אין בזה בית מיחוש"[ז] (שבת שם), וכ"ה באורח"ח (שם) שביאר שלא יתכן לומר שכוונת רבי יוחנן שאכן אדם זקוק למלאכי השרת ע"מ שתתקבל תפלתו, שהרי למדו שאסור לבקש צרכיו מן המלאכים, אלא ש"זה ביאור המאמר, שבא להעיר האדם לכוון בתפלתו כוונה רצויה, ולהסיר מלבו בעת התפילה כל מסך וכל מחשבה מבדלת והיה כולו זך ונקי וכו' ולפי שלשון ארמי הוא זר מאוד ואינו שגור בפי האדם, וטבע הנפש להתערב בו, ואין הכוונה מצויה בהתפלל בלשון ההוא", לכן הורנו חז"ל שאין להתפלל בה[ח], ולפ"ז כיון שפשוט לו שאין אנו זקוקים למלאכי השרת שיעבירו לקב"ה את תפלתנו (כמש"כ הרמב"ם בפירוה"מ בהקדמה לפ"י בעיקר החמישי) ע"כ שדברי רבי יוחנן נאמרו דרך משל בעלמא, שהמלאכים המליצים היינו כוחות הנפש המעוררות הכוונה, ולזה אנו צריכים להתפלל בלשון הקודש, וממילא לאו דוקא קאמר, אלא הכל לפני העניין, ולכן השמיט הרמב"ם הלכה זו, משום שהוא נכלל במה שכתב (פ"ד ה"א והט"ו ופ"י ה"א) דבעינן כוונת הלב בתפילה, וכפי שאכן כתבו בדעת הרמב"ם בעינים למשפט (ברכות מ. עמ' מ אות ד), ובשו"ת עמודי אש (סי' ג אות לא), וכנמצא כבר בדברי המאירי גופא בחיבור התשובה (מ"ב פי"ב) שע"פ הרמב"ם הנ"ל יש לבאר שכוונת המאמר הנ"ל הוא שיש להתפלל בלשון שמועלת בו הכוונה, וכלשון אביו רבינו מיימון באגרת הנחמה גבי תפלת הבינינו ש"מי שאינו יודע אותה (לשה"ק), יתפלל בלשון ערבי ויצא בה, כי התפילה מותרת בכל לשון, אך הכוונה צריכה תהיה כפי שתקנו חז"ל", וזאת למרות שהמרב"ם עצמו ביאר האי דינא בפירושו למשניות (סוטה פ"ז מ"א) ש"ביחיד יזהר בעצמו שלא יתפלל אלא בלשון הקודש".

ז. הקשיים בביאור הנ"ל

אלא שיש לתמוה על ביאור זה, איך יתכן לומר שלשון ארמי לא היה שגור בפי הבריות, והרי בזמנם ובמקומם זו היתה השפה המדוברת, וכמבואר בכל רחבי התלמודים שנכתבו בלשון זו (וכן עי' תוס' ברכות ג. ד"ה ועונין, רי"ד סוף מגילה, שבה"ל סי' ריח, ריטב"א

ו אי נמי א"ל דבצבור לא בעינן כוונה כולי האי, כדמצינו בתענית (ח.) "אמר רבי אמי אין תפלתו של אדם נשמעת אא"כ משים נפשו בכפו שנאמר (איכה פ"ג פמ"א) 'נשא לבבנו אל כפים', איני והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש (תהילים פע"ח פל"ו) 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו' ואעפ"כ (שם פל"ח) 'והוא רחום יכפר עון וגו'', לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור".

ז וכעי"ז כתב רבנו פרחיה תלמיד הרמב"ם (שבת יב:), אלא שקשה טובא, שמשמעות הגמ' שם שהשכינה השורה על החולה אינה רק יכולת מרובה להתכוון בתפלתו, אלא מציאות רוחנית אמיתית, כמבואר שם דמשום הכי "לא ישב לא ע"ג מטה ולא ע"ג כסא, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה".

ח וע"ש שיסוד דבריו מבוססים ע"פ דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פ"ו) אשר ס"ל שכל 'כח' נקרא מלאך, אלא שיש להע' ע"כ שלכאו' רוב הראשונים פליגי על הרמב"ם בזה, כמש"כ הרמב"ן (בראשית פי"ח פ"א) וסיע', וכמפורש בזוהר (ח"א קמד. "ויאמר שלחני', בגין דאתקיף ביה יעקב, וכי היך יכיל בר נש דאיהו גופא ובשרא לאתתקפא ביה במלאכא דאיהו רוח ממש וכו' אלא מכאן דמלאכי -שליחי דקוב"ה כד אינון נחתין להאי עלמא וכו'"), ואף משמעות האורח"ח במקו"א (הלכו' קדיש ס"י) גופא היא שלא כדברי הרמב"ם הנ"ל ושדברי הגמ' הם כפשוטם שאין מלאכי השרת מבינים ארמית וממילא אין מעבירים תפילותיו, וכבר הוכיחו כדבריהם ממקומות רבים במקראות ובדברי חז"ל (וכן עי' ספר העקרים מ"ב פי"ב ובדרך ה' לרמח"ל ח"א פ"ה, וכבר כתב הפמ"ג סי' רסב משב"ז סק"א שאין לזוז מפשט הדברים דהיינו מלאכים ממש ולא כוחות), ועי' בריטב"א בספר הזכרון (פ"ג עמ' נה), בר"י אברבנאל (בראשית שם) ובגלב"ג (שם) מה שרצו ליישב בזה, והדברים עמוקים וארוכים ואכמ"ל.

בהגש"פ, הרוקח בסדורו על הקדיש, רע"ב בשקלים פ"ה מ"ג ועוד), והמאירי (סוטה שם) בעצמו נקט שארמית הוי "לשון העם", ואיך שייך לטעון שלא היו בקיאים בה ושיחסר בה הכוונה, כ"ש במשפט כה קצר כ"רחמנא ידכרינך לשלם", ולא עוד אלא שמדברי הגמ' בסוטה משמע שהדברים נאמרו כפשוטם שאין המלאכים מבינים לשון זו, שהרי הקשו ע"כ מהא דמצינו שהבת קול דיברה בלשון ארמית, והוצרכו לתרץ בזה שני תירוצים, ובזה ברור שאין שום קשר לכוונה, ולא עוד דלפי דבריהם הו"ל לגמ' בסוטה ליישב שמה ששנינו במשנה שתפילה בכל לשון היינו היכא דעכ"פ מכוון, ואילו מה שאמרו שאין להתפלל בלשון ארמי היינו היכא דאינו מכוון, ודוחק לומר שהיא גופא כוונת הגמ' שמיישבת בין יחיד לציבור (כמו שר"ל ר"י ענגיל בגליוני הש"ס סוטה לג.)[ט], וכפי שהתקשה בזה המקו"ח (סי' קא שם ע"ש בקיצו"ה)[י].

ח. ביאור השמטת הרמב"ם - בכמה מקומות חז"ל התפללו בלשון ארמי

עוד ניתן לבאר דס"ל להרמב"ם דכיון דמצינו פעמים רבות בחז"ל בהם רבותינו החכמים ביקשו בקשות והתפללו תפלות בלשון ארמי, כפי שמסופר בגמ' בברכות (יז.) על רב ספרא שהיה אומר בתר צלותיה "יהי"ר וכו' שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה", וכן מצינו גבי הטבת חלום שם (נה:) שרב הונא אמר שיאמרו לו שלושה בנ"א "טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב וכו'"[יא], וביומא (נג:) גבי כה"ג שהיה מתפלל תפילה קצרה בבית החיצון, "מאי מצלי, וכו' 'שתהא שנה זו גשומה ושחונה' וכו', רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה 'לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה, ולא יהיו עמך ישראל צריכין לפרנס זה מזה, ולא תכנס לפניך תפלת עוברי דרכים'", וכן מצינו במקומות רבים (ביצה ח., שם לח., מגילה כז:, מו"ק ט:, ב"ק קיז., מנחות סז. ונדה לג:) שבירכו החכמים אחד את השני והתפללו בלשון "יהא רעוא וכו'", וכן בתענית (כג:) רבי יצחק בן אלישיב בירך את רב מני שאנשי בית חמיו "ליענו" ואח"כ "ליעתרו" (והגמ' שם מבארת שהיה זה בגדר בקשת רחמים, ע"ש ברש"י ד"ה עמי), בסנהדרין (קה.) ש"אמר רב נחמן 'כל כי האי ריתחא לירתח רחמנא עלן, ולפרוקינן'", ביבמות (סג.) שרב חייא בירך את רב "רחמנא

ט ובכך קשה על ראשונים נוספים שר"ל דהיכא דמתפלל בכוונה שלמה שוב יכול להתפלל בלשון ארמי אפי' ביחידות כמש"כ הר"י בן יקר (שם) באחד מפי' לגבי נשים שאם מתפללות בדמעה וצעקה על אונאה -אי"צ למלאכים, ששערי דמעה ואונאה לא ננעלו (ב"מ נט.), וה"ה אם מתפללות בכיוון גדול מתוך צרה -נשמעות אע"פ שאין המלאכים מכירים לשונם "שהרי מנשה היה מתפלל בלשה"ק ומתוך תשובתו קיבל הקב"ה את תפלתו בע"כ של מלאכים" (כמבואר במדרש דברי"ר פ"ב. ומה שהע' ממנשה היה מתפלל בלשה"ק, ושמא ר"ל בזה ק"ו דהתם הבינו המלאכים תפלתו והתנגדו לה, ואעפ"כ קיבל ה' תפלתו, כ"ש בנידו"ד שאין המלאכים מבינים כלל), והביאוהו האליה רבה (סי' קא שם), אך נראה שדבריו נאמרו דוקא גבי הני נשים שלא היו מבינות לשוה"ק, כפי שמבואר בזה לעיל גבי מי שאינו מבין לשוה"ק (ועי' מש"כ בר"י בן יקר בסדורו עמ' עד שיולדת יכולה להתפלל בכל לשון כיון שהמפתח ביד הקב"ה כמבואר בתענית ב., וכמש"כ הפנים יפות דברים פכ"ו פי"ג, ויל"ע בזה גבי פרנסה וגשם), עכ"פ כעי"ז מצינו שכתב רבינו פרחיה תלמיד הרמב"ם (שבת יב:) שטעם ההיתר אצל החולה הוא מפני שבירת ליבו לפני בוראו (וכן עי' בלשון רש"י בסוטה שם שביאר שתפילה נאמרת בכל לשון כיון דבעי כוונה, ועי' בזה בפנ"י ברכות כח:).

י יש שרצו ליישב שכוונת המאירי וסיע' היינו שטבע הלשונות הזרים הם ריקות יותר מתוכן וממילא צריך להרבה יותר מילים בשביל לבטא את הבקשה, וכיון שמחשבתו עסוקה במציאת המילים והביטויים, אינו יכול לכוון כ"כ. אלא שאי"ז מובן כ"כ, שהרי הכל לפי הבנת האדם את אותה השפה, ויש שאצלם לשה"ק קשה מלע"ז, ולא עוד אלא שלא מובן לפ"ז מה יש כוונה יותר ב"המקום יפקדך לשלום" מאשר "רחמנא ידכרינך לשלם", ואכו לא משמע הכי מלשון המאירי בשבת שכתב שיחסר בו הכוונה פני שהוא "בעיניו כדיבור בעלמא", ושמא כוונתו לעניין סגולי שיש בלשה"ק, וצ"ע.

יא ואע"ג דכל עניין הטבת חלום, הוא מימרא של רבי יוחנן גופא כמבוא שם בגמ', מכ"מ רבי יוחנן לא אמר את הנוסח הנ"ל, אלא רב הונא, וממילא אין כאן סתירה כ"כ לדעת רבי יוחנן שאין להתפלל בלשון ארמי.

ליצלך ממידי דקשה ממותא", וכן בירושלמי בברכות (פ"ו ה"ו) "אהן דעטיש גו מיכלא - אסיר למימר ליה 'אסותא' בגין סכנתא דנפשא" משמע דבלא"ה שרי, ועוד[יב], דע"כ כל הני לא ס"ל כהאי מימרא דרבי יוחנן, וכן קיי"ל כמעשה רב דלא כוותיה ושניתן להפלל בכל לשון אפי' ביחידות, וכפשט לשון המשנה בסוטה שתפילה נאמרת בכל לשון[יג], כפי שמצינו סברא זו כבר אצל דברי הגאונים (תשובות הגאנים - הרכבי סי' שעג) שכתבו ד"במאי דחזאי לנא ובמאי דשמיע לנא, לא חזינא ולא שמענא מעולם דמימנעין רבנן מלמשאל צורכיהן בלשון ארמי וכו', ואיכא בגמ' נמי מילי דהוה משתעו רבנן עם מלאכים ומשתעו מלאכים עמהון בלשון ארמי וכו', ומן מילין אילין מימרי ומן מעשים דקא חזינן רבנן לא שמיעא לן דאיכא דחש לה להא דרב ולהא דרבי יוחנן, גמרינן דפליגי רבנן עליהון", וביארו שם שהטעם שחלקו אותם חכמים אדינא דרבי יוחנן הוא משום ד"אטו מלאכים שהם ממונים לכתוב שיחת אדם, מי לא ידעין בלשון ארמי, ואע"ג דלא ידעינן מאי טעמיהו דרב ודרבי יוחנן ומנין להן, וכי היכי דלא חשו הראשונים אף אנן נמי לא חיישינן", וכ"ה בתשובת רב האי גאון (הודפסה בקובץ הדרום ניסם תשל"ח עמ' 44), והובא בספר הנר (נדפס בקובץ דרור יקרא עמ' לד), ושמא הוא גם טעמו של הרמב"ם להשמטת דין זה, דלא יתכן לומר שמלאכי השרת אינם מבינים בלשון ארמי[יד], וכ"נ דס"ל בזה הבה"ג, הסמ"ג, הסמ"ק, ספר הבתים (ש"א ס"ו) ושאר כל הראשונים שהשמיטו דין זה.

יב בירושלמי בסנהדרין (פ"י ה"ה) שרבי בירך את אנטיגנוס "ישזבינך מן הדא צינתא", וכן "ישזבינך מן הדין שורבא דנפק בעלמא", ובמדרש (בראש"ר פרש' בראשית פכ"ו או"ד) שרבן גמליאל בירך את בתו "לא יהי ליך מחזורי להכא", וכן "לא שלה ווי במפומך" וכן מבואר שם (פשר' ויחי פ"ק או"ד) שרב חנינא בר פפא בירך "פסיג תרעך", וכן מבואר שם (פרש' בראשית פי"ג או"ב) ש"כל תפילתן של ברויות אינה אלא על הארץ 'מרי תעביד ארעא, מרי תצליח ארעא', כל תפלתן של ישראל אינו אלא על ביהמ"ק 'מרי מתי יתבני בית מקדשא, מרי מתי יתבני בית מקדשא'".

יג וכן נראה מלשון הרמב"ם בתשובה (מהדו' בלאו סי' נד) שם הביא את דינא דמתני' דתפילה נאמרת בכל לשון להלכה בלא שום הגבלה, וכ"ה בתשו' נוספת (מהדו' פריימן סי' קיד) ששאלוהו אי שרי לומר הפיוטים והקדישים בתפילה ואי יש בזה חילוק בין יחיד לרבים, והשיב שאין ראוי לומר אותם בין יחיד ובין ציבור בשבתות ובמועדים, ולא הזכיר בענין בקשת צרכיו בארמית, שכן דרכו של הרמב"ם לפעמים לתפוס פשט המשנה ולא יישובים דחוקים שבגמ', כמש"כ המג"מ (הלכו' נזק"מ פי"ד הט"ו), הב"י (חו"מ סי' תיח ס"ג), הב"ח (אה"ע סי' ו ס"ב) והיד מלאכי (כללי הרמב"ם אות לג, ועי' בספר אסף המזכיר -כללי הרמב"ם או"ד עמ' קכה).

יד **היו מי שרצו לדייק שהרמב"ם אכן פסק הלכה זו**, ממש"כ בהלכות תפילה (פ"א ה"ד) "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים, ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו'" (נחמיה פי"ג פכ"ד) ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם, ומפני"ז כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקב"ה בלשה"ק עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא וביי"ד כך, עמדו ותקנו להם שמונ"ע ברכות על הסדר וכו' כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפילה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני עניי"ז תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג", הרי שכתב שהטעם שהיו צריכים לתקן נוסח קבוע הוא ע"מ שיכולו להתפלל בלשה"ק, ובזה טמן הרמב"ם הלכה זו, ומה שלא הזכיר כאן ובשום מקום בספרו שבצבור התפילה נאמרת בכל לשון, הוא מפני שבכ"מ לאחר שנקתנה התפילה בלשה"ק שוב אין לשנותה, כמש"כ בתשובה מאהבה (ח"ב סי' רכב), וכעי"ז כתבו בתו"ח (סי' קא סק"ו), במנחת סוטה (עמ' רפז) ובתולדות זאב (עמ' מח), אי נמי י"ל שרמז לחילוק הנ"ל בין צבור ליחיד במש"כ "ומפני"ז כשהיה אחד מהן מתפלל וכו'" כמש"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ג אות לא) ובמשנ"ה (ח"ג סו"ס פג). אלא שכ"ז תמוה ביותר דהו"ל להזכיר זאת לגבי שאר בקשות ותפילות שאדם שואל, ולא עוד אלא שאין כן דרכו של הרמב"ם לרמוז להלכות מפורשות ולכותבם בדרך סיפור דברים (וכן מלשונו שם נראה שעיקר הגריעותא היתה במה שהתפילה היתה בלשון מעורבבת) ונראה יותר דלא ס"ל שיש מניעה מלהתפלל בלשון ארמי, כפי שאכן נראה מלשונו בתשובה דלעיל.

ט. דחיית ההכרח שבמקורות הנ"ל -
שאינם אלא תרגום של תפילה שנאמרה בלשה"ק

אלא שאליבא דאמת נראה שאין ראיה מכל הני מימרות דלעיל שהתפללו בארמית, דלא קיי"ל כדברי רב יהודה ורבי יוחנן שדבריהם הובאו כהלכה למעשה, כיון שכשם שלגבי תפלתו של כה"ג, נראה שאי"ז ציטוט מדוייק לנוסח התפילה שאמר אלא רק סיפור דברים בעלמא של תוכן התפילה, אך התפילה עצמה היה אומר בלשון הקודש, כפי שאכן מפורש בירושלמי (פ"ה ה"ב) ובמדרשים (ויק"ר פ"כ פ"ד, פסיקתא דרב כהנא פכ"ו פ"ד, תנחומא אחר"מ פ"ג ועוד), וכמש"כ הרמב"ם (הלכות יוהכ"פ פ"ד ה"א) "כך היה מתפלל יהי"ר מלפניך ה' אלקינו שאם תהיה שנה זו שחונה תהיה גשומה ולא יסור שבט מבית יהודה וכו'"[טו], ה"ה נמי יש לומר לגבי שאר המקורות הנ"ל שהם רק סיפור על תוכן התפילה ולא ציטוט מדוייק של אופן הניסוח, וכפי שמצינו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) שאסור לומר "אסותא" תו"כ אכילה, אף שבפועל היו אומרים "מרפא" כמשמעות הגמ' בברכות (נג.) ע"ש ברש"י (ד"ה מרפא, ועי' בערוך ערך עטש שאי"ז בקשת צרכיו, אלא שבח בעלמא וכמשמעות הפרקי דר"א פנ"ב), וכמשמעות הגמ' בסוטה (שם) שלאחר שהביאו את מה שהבת קול אמרה בארמית, איתא "ובלשון ארמי היה אומר", משמע דבסתמא אע"פ שהדברים מצוטטים בארמית, אי"ז אומר שבאותו הלשון הדברים באמת נאמרו (וכן עי' בירו' סוטה פ"ט הי"ג), כדמצינו אף במסכת שמחות (פ"ח ה"ז) "אמר שמואל הקטן בשעת מיתתו וכו' ועקן סגיאין יהוון אחרי דנה, ובלשון ארמית אמרן", וכ"ה בשרה"ש רבה (פ"ח ס"ג).

★ ★ ★

טו הגבורת ארי (שם) אף הוא התייחס לקושיא זו מדברי הגמ' ביומא וכתב ליישב דכיון שהיה מתפלל בביהמ"ק ודאי לא גרע השראת השכינה שהיתה שם מאשר השראת השכינה שאצל חולה או אצל צבור, ובודאי שהמתפלל במקום קדוש כנ"ל אינו זקוק לסיוע ממלאכי השרת (וכ"כ בטורי אבן ר"ה יז:). הנה מצאתי שהר"ש משאנץ בתוס' לשבת (שם) התחייס אף הוא לתפלת הכה"ג ביוכ"פ, וייישב דהתם הוי תפלת צבור ושרי, וי"ע בכוונתו (שיש שכתבו דשרי דהוי צרכי צבור כדלקמן).

ספונות

הרב יוסף נחמי׳ הכהן קוואדראט

וכונן לחקר אבותם - מאמר ח׳

פיענוח יחוסו של הג״ר נתן פייטל תאומים מווינא והיותו ׳דור רביעי׳ להג״ר נתן וויידל דומ״ץ פרנקפורט־דמיין

גוטריד מווינא מי היא

בחציו השני של המאה הרביעית, לאלף הנוכחי, גרה בווינא אשה חשובה בשם גוטריד.

במכתב מאת מרת מרים בת הר״ר משה מאור־קטן לגיסתה מרת ריזל בווינא, היא חותמת מכתבה, עם ד״ש לאמה של הנמענת מרת גוטריד:[1]

> פֿיל פֿרייד אונ׳ נימר מין קיין לייד צו הנד מיינר הערציגה ליבה שוועגרין הצנועה והיקרה מרת ריזל שתי׳ [שמחה רבה וצער אין עוד, לידי גיסתי האהובה והלבבי הצנועה והיקרה מרת ריזל שתי׳]...
>
> פֿון דיין ליבה שוועגרין די געזן העריט זיין וואול גאנג מרים בת מוהר״ר משה רופא זצ״ל [מאת גיסתך האהובה השמחה לשמוע על שלומיך מרים בת מוהר״ר משה רופא זצ״ל]
>
> גריש מיר כל דורשי׳ בישלומי׳ בפֿרט דיין ליבה מוטר הצנועה מרת גוטרט [תדרשו בשלום בכל אלו שדורשים בשלומים, בפרט אמך האהובה הצנועה מרת גוטרט]

עם אותה חבילה של מכתבים, היה עוד מכתב שנכתב למרת ריזל הנזכרת, מאת בעלה הר״ר אהרן מאור־קטן ששהה אז בפראג:

> של״ש לאהו׳ זוגתו הצנוע׳ והיקרה מרת ריזיל שתי׳...
>
> ממני אהו׳ בעלך הטרוד אהרן מאור קטן הרופא ולא לו כותב היו׳ יו׳ ו׳ עם הכנסת כלה פרשת וישלח.

המען למכתבים אלו:

> לק״ק ווין הק״ק
>
> ליד אהו׳ זוגתי הצנועה והיקרה
>
> מרת רֵיזיל בת הקצין כהר״ר
>
> ווייביש זצ״ל

---

* המאמרים הקודמים, פורסמו מע״ג במה זו, גליונות קס״ה-קס״ו, קס״ח-קע״א, וקע״ד.

1 Judische Privatbriefe aus dem Jahre 1619, וויען ולייפציג 1911, מכתב 1.

וח"ל בנח"ש דר"ג מ"ה ופגי"ן

מק"ק פראג הק"ק

משני המכתבים אנו למדים, שהנמענת למכתבים אלו היא מרת ריזל מווינא, אשת הר"ר אהרן מאור קטן, בתם של הקצין הר"ר וייביש וזוגתו מרת גוטריד!

מרת ריזל הנזכרת נפטרה בווינא בשב"ק כ"ב חשון שנת תכ"ו לפ"ק, על מצבתה חרתו:[2]

והנה אשה | שוכבת. מצות | אוהבת. משכלת | ואהובה. יקרה | וחשובה. מרת | ריזל בת מוהר"ר | פייביש ז"ל אשת | מוהר"ר אהרן | רופא ז"ל נפטר' | ביום ש"ק ך"ב | חשון ונקברת | ביום א' ך"ג חשון תך"ו ח' תנצב"ה.

על מצבת בעלה חרתו:[3]

האלוף התורני מוהר"ר אהרן רופא זצ"ל מאור קטן

פה נטמן | צנצנת המן. רופא אומן. גמר | וסבר. חובר חבר. בגוברן גבר. | יושב מדין. דת ודין. דן ידין כדייני | דולה. בירר כשמלה. העמק שאלה. | חכם הכולל. בפרט וכלל. הוקם על | הלך לעולמו. וחיים לעמו. שבק ביומ' | בצום טו"ת. בעשרה בטבת. בחמש | לשבת. ג"ת ליצירה. נשמתו צרורה | באר הצורה. תנצב"ה.

הר"ר פייבש גוטרידש

הר"ר פייבש מווינא היה נקרא פייבש גוטרידש, בפשטות ע"ש אשתו מרת גוטריד, שהאריכה ימים אחריו, כפי שיוצא מ'הקדמה' לס' לקט שמואל (ויניציאה תנד):

ועל הטוב יזכר שם אמי צנועה וחסידה מר' ניסל ז"ל בת זקני המאור הגדול הרב מהר"ר נתן פייטל בן ר' פיווש גוטרידש ז"ל.

על מצבתו חרתו:[4]

על אלה אני בוכיה מאין הפוגת ודמיה על פטירת אבינו החסיד ועניו האלוף וקצין ר' שמואל פייבש

פה נקבר. נאה חבר. ראש | ומדבר. רב ושמואל. בקראי שמו | הואל. למואל למואל. יכונה פייבש. מוקי' | שבת. שומר כבבת. בן החסיד מהר"ר משה | אהרן. מבני מרון. משכחי אף וחרון. ממשפחת | לעמל. בתורה והרבה מצות עמל. מיום הגמל | גומל חסדים ומכניס ארחים. וממלא כל צרכם | ועו"ה מברכם. חסיד ועניו כהלל. אין גומרין | עליו ההלל. ומי ימלל ומיתתו תהא כפרה על כל | ישרא'. והוא ישכון בצל אל. ונזכה לבנין | אריאל. ולביאת הגואל. אמן כיה"ר | יום ו' ה' אייר שע"ו לפ"ק

הג"ר נתן פייטל המוזכר, הוא הג"ר נתן פייטל תאומים אבד"ק ווירמייזא, ואח"כ חזר לווינא, ומוזכר גם בס' בית מאיר.

על מצבתו חרתו:[5]

פ"נ הגאון | אב"ד מהר"ר ווידל

אי כבוד די אבד | ארון התורה [חיי] אור(ה) | הרב המובהק מהר"ר | ו[יי]דל בן הר"ר שמוא' | ממשפחת לעמילי | מומחה דן והורה | בחריפותו ה...ע... | בבקיאותו

2 Die Inschriften des Alten Judenfriedhofes in Wien, ח"א, ווינא ולייפציג 1912, סי' 600, עמוד 455.
3 שם סי' 283, עמוד 217.
4 שם, סי' 66, עמוד 56.
5 שם, סי' 148, עמוד 116.

ולמודו ... | בגרמיז׳ ובווינ׳ למורה | צדק ולהרבי[ן] תורה | וזרוע [מעולה] בגבורה | .... [שרה] | ח... נטמן במערה | ה״א ש״ץ ליצירה | תנצב״ה

סדר יוחסין בס׳ בית מאיר

בס׳ בית מאיר על אה״ע (פפד״א תקמז),פורט המחבר יחוסו אליו, והוא שם סוף סי׳ קעח:

דברי הק׳ מאיר פוזנר

באא״ז מ״ו מוהר״ר יהודא ליב

באא״ז הרב המה״ג מו׳ צבי הירש אב״ד דק״ק מעזריטש

באא״ז מוהר״ר בער מונק ממעזריטש

באא״ז הרב הגדול מו׳ ליב מונק אב״ד דק״ק גרידץ ודק״ק קראטשין

באא״ז הגאון מו׳ צבי הירש אב״ד ק״ק פלאצק

באא״ז הגאון מוהר״ר פייטל אב״ד דק״ק וועדמייזא ודק״ק ווין

באא״ז מו׳ פייבש

באא״ז מו׳ אהרן משה תאומי׳ זצ״ל, ושם אשתו אמ״ז היתה המפורסמת מרת רבקה שטירן

בת ר׳ ישראל הארוויץ [ואחות] (בן)[6] מוה״ר פנחס הארוויץ.

הרי לך שהר״ר פייבש גוטרידש, היה ממשפחת תאומים המיוחסת, בנו של הר״ר אהרן משה תאומים (או ליתר דיוק משה אהרן)!

מיהו אביו של הר״ר משה אהרן אבי משפחת תאומים הנזכר?

דבר זה לאו בפירוש אתמר.

אונזער גייסט

הראשון המתיימר לדון בדבר זה, הוא חוקר תולדות ישראל הג״ר צבי הלוי הורוויץ אבד״ק דרעזדען, במאמרו ׳תולדות משפחת תאומים תאומים-פרענקיל מזמן ראשון עד ימינו אלה׳, והוא לו נדפסה במכ״ע אונזער גייסט, שנה ח, שנת תרח״ץ, גליון 1, עמוד יח, ואלו דבריו:

משפחת תאומים היא אחת המשפחות הנכבדות והחשובות והמיוחסות בישראל, אשר יצאו מקרבה זה איזה מאות שנים הרבה רבנים מהם גדולי הדור, אדירי התורה, יושבי על מדין בערי יהודה במדינות שונות, עד ימינו אלה, מקור המשפחה היקרה הלזו היא עיר פראג העליזה בירת ביהם.

הראשון הנודע לנו אשר נשא את עם משפחת תאומים, הוא הרב הגדול החסיד נגיד ונדיב בעל בעמיו מו״ה אהרן משה תאומים למשפחת לעמלין מגדולי ונכבדי עיר פראג המעטירה.-

---

6 שם אביו הי׳ הר׳ אהרן משלם, הורוויץ נודע בשמו שר׳ זלמן ישעיה מפראג, ראה מצבתו, כתובות מבית־העלמין העתיק היהודי בפראג, סי׳ 91: ״הר״ר ישראל בן זלמן ישעי׳ הורוויץ הלוי זלה״ה ת׳נ׳צ׳ב׳ה | אבי אבי רגל ישראל : רועה אבן ישראל : צדקתו כהררי אל : ומשפטיו עם ישראל : שלשלת היחוס בישראל : רבבות אלפי ישראל : אביו זצ״ל בנה אריאל : ומסדר נפשו על עמו ישראל : וקבע עתים לתורת אל : פיזר נתן לאביוני אל : ובעבי אבותיו הלך בנו הר״ר ישראל : י״ד תשרי של״ג נדד כבוד מישראל : וזכה לקבר מתחת בית אל : צדקת- יעמוד לבית ישראל.״ הנכון שר׳ פנחס הורוויץ היתה אחיה של מרת רבקה שטירן, ראה להלן, מה שהבאנו לקמן ממגילת איבה לבעל תוספות יום טוב.

ה״ר אהרן משה תאומים הי׳ יליד ארץ אשכנז. וכנראה הי׳ יליד עיר פפד״מ העליזה, בנו של הרב הגאון הגדול החריף העצום והעמקן הנשגב מו״ה נתן ווידיל ז״ל מגדולי חכמי עיר פפד״מ, אשר בשנת שט״ו הי׳ אחד המיוחד מבי דינא רבא של הגאון המפורסם מו״ה אליעזר טריווש אבד״ק הנ״ל, (ראה בהגה הנדפסה בלקוטי מהרי״ל ריש הלכות נשואין[7]), ודבר זה לאו בפירוש איתמר רק מכללא איתמר, כי בהקדמה אשר כתבו אב ובנו הוא זקיני הגאון מו״ה פנחס הלוי איש הורוויץ ראש מנהיגי הועד של ארבע ארצות פולין, מעיר קראקא (גיסו של הרמ״א), ובנו ה״ר שמואל הלוי מקראקא הנדפסה בראש ״ספר דרוש לפרשת ויגש״ (קראקא שס״ט) שחיבר הרב הגאון מו״ה נתן פייטל מווינא כתוב לאמר: כי המחבר הוא דור רביעי להגאון מו״ה נתן ווידל מפפד״מ, וכנודע הי׳ הג״מ נתן פייטל מווינא בנו של הקצין המפורסם מו״ה שמואל פייביש תאומים מווינא, בן הרב הגדול מו״ה אהרן משה תאומים מפראג, על כרחך צריך לומר כי זה האחרון הי׳ בנו של הג״מ נתן ווידל מפפד״מ, יען הר׳ אהרן משה תאומים הי׳ יליד ארץ אשכנז, ובכן הי׳ הג״מ נתן פייטל מווינא דור שלישי להר׳ אהרן משה תאומים מפראג, ורביעי בקודש להגאון החריף מו״ה נתן ווידל זצ״ל מעיר פראנקפורט דמיין.

הנה כל בר בי רב דחד יומא, יתמה, הלא גם יתכן שהג״ר נתן פייטל מווינא הוא דור רביעי מצד אמו [אכן, לא היה אבי אם אביו, שהרי היא היתה בתו של הר״ר ישראל הורוויץ, כפי שיוצא מס׳ בית מאיר], ויתכן שהיה אבי אב אמו, או אבי אם אמו. ומה שכתב ראיתו בצדו, שמשה אהרן היה יליד ארץ אשכנז, אשאלה ממנו מענה לשון, מנין לו שאמו של הג״ר פייטל מווינא לא היתה ילידת ארץ אשכנז, להסיק שיחוסו אליו הוא דוקא בן אחר בן, דהיינו שהיה אבי אב אביו.

אגב, מה שמביא שהמקור הוא מ׳דרוש לפרשת ויגש׳, אינו נכון, המקור הוא ספר ׳דרושים לכל חפציהם׳, שחיבר הג״ר נתן פייטל הנ״ל, וכדלהלן.

גם טרם מצאתי מקור מוסמך שהר״ר משה אהרן היה יליד ׳פרנקפורט׳ ולא מצאתי סיבה לומר שהיה מפרנקפורט שבאשכנז דוקא. מה שיש לפנינו הוא מפקד יהודי פראג משנת 1546 (ש״ו), וזכרו בא שמה אצל משפחת חותנו הר״ר ישראל הלוי הורוויץ מפראג, הנקרא ׳ישראל מונק׳ בכתבי המלוכה, ומוזכר שם בתור חתן, יליד ׳מדינת אשכנז׳:[8]

ישראל מונק, אשתו אורשׁילא. בניהם: יַאן, ישעי׳, שמואל, פנחס,[9] מאַנדל, ליטמן, זלמן, רבקה [רבקה מאורסת לאהרן יליד מדינת אשכנז], אסתר, רוזא, נחמה, יַאן בן אחיו, ישעי׳ בן דודו, שרה המבשלת, מאיר אורח לעוד ג׳ ימים.

---

7 הג״ר הירץ מפרנקפורט, בהגהותיו לס׳ מהרי״ל (הענא שע) מ״ז ע״א, הל׳ חתונה: ״מעשה אירע בק״ק ורנקבורט שהיתה חתונה ביום ה׳ ובו ביום מת אביו של החתן והוליכו החתן למאיין ואח״כ לב״ה ואח״כ לחופה ואח״כ לסעודת נשואין ואח״כ עסקו בצרכי המת ובקבורה והחתן לא הלך אחר המטה ולא היה בבית הקברות ולא קרע ולא נהג שום אבילות עד אחר ז׳ ימי המשתה והיה האב״ד מהרר״ל טריוש ומהרר״א לינך ומהר״ר ויידל תמ״ך ושאר כל ב״י יצ״ו. חשון שט״ו לפ״ק.״

8 ראה ג. וואלף, Zur Geschichte der Juden in Osterreich, במכ״ע Zeitschrift fur die Geschichte der Juden in Deutschland כרך 1, שנת 1887, חוברת 2, עמוד 183. ובספרם של באנדי ודווארסקי, Zur Geschichte der Juden, חלק א׳, פראג 1906, עמוד 377.

9 הוא הג״ר פנחס הורוויץ איתן מושבו בקראקא, וגיס הרמ״א, המוזכר בפנים. אודות כתיבת שמו חסר, עי׳ מש״כ בזה הג״ר פנחס קצינאילנבוגן אבד״ק באסקאוויץ, יש מנחילין (ירושלים תשמו) סי׳ קל״א. אולם ראה חתימתו לקמן בספר דרושים לכל חפציהם, נדפס שמו מלא. וכ״ה בפנקס ועד ארבע ארצות (ירושלים תשה) סי׳ ל׳, משנת שנ״ה לפ״ק: ״נאם הלוי פינחס הורוויץ מקראקא.״

'רבקה', היא 'רבקה שטירן' המוזכרת בס' בית מאיר.

ו'אהרן' הוא הג"ר 'משה אהרן תאומים' המוזכר גם הוא שם בתור בעלה.

הסכמה על ס' דרושים לכל חפציהם

על הס' דרושים לכל חפציהם (קראקא שסט) ישנו הסכמה מליצית של הג"ר פנחס הלוי הורוויץ מקראקא. אחותו מרת רבקה שטירן הנ"ל, היא היתה אמו של הר"ר וייבש תאומים מווינא, אביו של בעל המחבר. הג"ר פנחס אינו מזכיר בהסכמתו שום קירבה בינו ובין המחבר, על אף שהיה לו דודו זקנו, אחי אם אביו:

הדור אתם ראו בני עליה והמה מעטים כמאמר הקדוש האלקי רשב"י ע"ה אם שנים הם אני ובני והנה ת"ל גם אין דורנו יתום כי ראיתי אחרי רואי אחד מן הגברי' הגבורים האבירים האדירי' בק"ק ורנקבורט עיר ואם באשכנז בתורה ובכל דבר שבקדושה להם מסיני מורשה וביחוד בהתמדת למוד התלמוד גפ"ת והנמשך מהם ובתוכם גבר בכולא קטן הכמות ור"ב האיכות עלה וגם דלה דלה וישק את הצאן כפי רצון בעל הרצון הוא הגאון הגדול מהר"ר נתן ויידל ז"ל ה"ה אשר כמה וכמה רבו בני ישראל עמו חכמי ואלופי עירו בק"ק ורנקבורט יצ"ו כי ידברו את אויבים בשער בהלכות חמורות וביחוד בדברים עמוקים בתוספות בכמה מקומות ולא ארי זה כארי זה וכתבו למאור דורינו נר המערבי רבן של כל בני הגולה כולה כבוד הגאון הגדול מהר"ר שכנו ז"ל ה"ה להעיר עיניהם כי ממנו תצא תורה לאורה ופעם אחת בשבת פ' כי תשא שנת ויכפ"ר על בני ישראל זכיתי להיות אחד מהאכסנאי' אצל הגאון מורינו הנ"ל ושאל אותי על חכמי אשכנז איכות ומהות למודם ואמרתי לו כי ביתר שאת ויתר עוז הם עוסקים בתלמוד וביחוד בק"ק ורנקבורט בתוספות אשר הם מעמיקים עד היסוד בה ותשובתו הרמתה וז"ל אמת הוא שהם כתבו לו כמה וכמה שאלות שונות בכמה דבורים וסתומות בתלמוד ובתוספות מפוזרים הנה והנה בכולם עלה בהם על כולם אחד המיוחד בעם גביהא בן פסיסא כמו מהר"ר נתן ויידל אשר לדעתי הוא מבנן של קדושי' מנשמות הקדושים בעלי התוספות ע"ה וספר בשבחו בתכלית המעלה כו' עכ"ל:

והנה האיש הלזה מזה בן מזה וזה כי הוא זה מגלגל מחולות ונשמת החריף הנ"ל מהר"ר נתן ז"ל. ה' נתן לו חכמה וה' לקח ועלה בסערה השמים מהלך ת"ק ומהר"ר נתן נכדו הלזה דור רביעי ישוב הנה והוריד עוז מבטחה. מבינות לגלגל. גל אחר גל. מוריד שאול ויעל. הקים על. עולה של תשובה. בשבת שובה. זכרה לו אלקים לטובה. ולא לחובה. כאשר כלל בדרום זה כמה עניינים. ראוים לתת שב עליהם ובהם יראה הרואה עומד שכלו ורוחב לבבו. ושב ורפא לו גם מרביץ תור' בישראל עם רבנים ותלמידים הגונים וגדול המעשה והיה מעשה התשובה והתפילה וצדקה שלום ות"ת כנגד כולם זהו משלי וה' יברך את עמו בשלום:

כה תפלת הנותן את בריתי שלום: העומד ומתפלל יומם וליל פינחס הלוי בהר"ר ישראל הורוויץ ז"ל ה"ה מק"ק קראקא

זוהי המקור שהג"ר נתן פייטל מווינא היה 'דור רביעי' להג"ר נתן ויידל מפרנקפורט, ושמו בקרבו.

אולם בשעה שאנו תמיהים למקורו של הג"ר צבי הורוויץ שהר"ר משה אהרן תאומים מפראג היה 'בנו' של הג"ר נתן ויידל מפרנקפורט. מעלה הג"ר מיכאל דוב בער ווייסמאנדל ראש ישיבת נייטרא במאונט קיסקא, סימוכין לדבר ממקום אחר.

סדר יוחסין בס׳ קיקיון דיונה

בהקדמתו לס׳ קיקיון דיונה (מהדורת ישיבת נייטרא, תשיח), כותב הרב מיכאל דוב ווייסמאנדל, אודות יחוסו הרוממה של בעל המחבר הג״ר יונה תאומים מח״ס קיקיון דיונה. הוא היה בנו של הר׳ ישעי׳ תאומים מפראג בן הר׳ משה אהרן המדובר. ואלו דבריו:

> והי׳ צדיק כל הדורות רבינו המחבר זצ״ל מגדולי היחוס בישראל, ותפש אומנות אבותיו ללמוד ללמד להעמיק למוד גמרא רש״י ותוס׳ בעמוק הפלפול עם גדולי מפרשיהם מהרש״ל ומהרש״א ומהר״ם ז״ל. כי אביו זקינו של רבינו ז״ל הי׳ הרב החסיד מן החסידים הראשונים בפראג הר״ר משה אהרן ז״ל, והר״ר משה אהרן ז״ל הי׳ ׳בנו׳ של גאון קדמון אדיר התורה הר״ר נתן ווייידל ז״ל בפרנקפורט...

והוא כדברי הג״ר צבי הלוי הורוויץ הנ״ל.

אח״כ מביא סימוכין לחידוש זה שהר״ר משה אהרן הנ״ל היה ׳בנו׳ של הג״ר נתן ווייידל מפרנקפורט, ואלו דבריו:

> ולמ״ש כי הר״ר משה אהרן הי׳ ׳בנו׳ של הגאון ר׳ נתן ווייידל ז״ל מפרנקפורט, יש ידים מוכיחות בפירוש, כי הגאון ר׳ נתן ווייידל ז״ל הי׳ נקרא גם בשם ר׳ נתן שטערין, כי כן בקיום העתק מכתב שיצא מתחת יד גאון קדמון בזמן מהרי״ל, הר״ר משה צארט, שנמצא בכ״י באקספארד, מצאתי חותם קודש זה, נאם נתן שטערין. וצדיק יסוד עולם חכימא דיהודאי השתדלן הגדול הר״ר יוסלמאן ז״ל שחתם קיום השטר אחריו, קראו בשם האלוף והחריף הר״ר ווייידל. ואשה גדולה אשתו של הר״ר משה אהרן היתה נקראת ג״כ בשם רבקה שטערין. כמ״ש בעל נכדתה רבינו התוי״ט במגילת איבה, ואמ״ש בסדר היחוס אשר בסוף ס׳ בית מאיר על אה״ע, וא״א רק שיהא כינוי זה שלם משפחת בעלה. כי לבית אביה היתה אחותה של הגאון ר׳ פנחס בן ר׳ ישראל הורוויטץ כמ״ש בספר בית מאיר הנ״ל... ואב״ד דק״ק וויען ר׳ נתן פייטל היה דור רביעי להג״ר נתן ווייידל בפ״פ כמ״ש בהקדמת ס׳ דרושים לכל חפציהם, ולאידך גיסא הי׳ בן בנו של הר״ר משה אהרן כמ״ש בס׳ בית מאיר הנ״ל א״כ מוכח כמש״כ.

הנה, הפרטים שמעלה אינם תואמים כלל.

מהרי״ל נפטר בערך שנת קכ״ג לפ״ק. האמור להיות לדבריו ׳בן דורו׳, הג״ר משה צארט, ערק בעת גירוש ק״ק אולם לארץ ישראל וזה היה יותר ממאה שנים אח״כ, בשנת רנ״ט לפ״ק[10]. לדבריו, זה האחרון מזכיר במכתב (שע״כ נכתב לפני שנת רנ״ט) איש אחד בשם ׳ר׳ נתן שטערין׳, והג״ר יוסלמן איש רוסהיים מקיים ש׳ר׳ נתן שטערין׳ המוזכר במכתב שנכתב לפני שנת רנ״ט לפ״ק, הוא לא אחר מבן גילו ׳הג״ר נתן ווייידל׳ מפרנקפורט שנפטר בשנת ש״כ לפ״ק. אתמהה.

עכ״ז הרב בנימין שלמה המבורגר, מנסה להביא עוד סימוכין לדברי הנ״ל.

מבוא לס׳ בגדי אהרן

ב׳מבוא׳ו לספר בגדי אהרן (נתניה תשמז) כותב הרב בנימין שלמה המבורגר מבני ברק אודות הר״ר משה אהרן הנ״ל:

> ברם, האם צודקים כותבי תולדות משפחת תאומים, בהנחתם שר׳ משה אהרן היה הראשון למשפחה זו? מי איפוא היה אביו, ומה שמו? ובכן, יש ידים מוכיחות שאביו

10 ראה ׳פרשת אולם׳, מבוא, ספר המקנה (ירושלים תשל) עמוד כא. ובספר עצמה, עמוד 11.

של ר׳ משה אהרן הוא הג״ר נתן פייטל מפראנקפורט [19]. הוא הוא הנזכר בהגהות ספר מהרי״ל, בין גדולי פראנקפורט בשנת שט״ו, בתו ״מה״ר פייטל תמ״ך״. הכינוי ״תמ״ך״ עורר מבוכה מסוימת, כי אין לו משמעות מובנת ואף אינו מצוי באשכנז. אף יתכן שאין זה אלא שיבוש המעתיק של המילה: ״תומים״ (בכתיב חסר, כגון בראשית כה, יד: ״והנה תומם בבטנה״), ולפי זה יאות לכנות את ר׳ נתן פייטל כ״אבי משפחת תאומים.״

בהערה 19, מעיר:

ב׳ וואכשטיין, שם, מס׳ 148, כותב שכמעט ברור לו (למה?) שלא היה אביו של ר׳ משה אהרן, אך וואכשטיין לא ראה את ראיותיו של הג״ר מיכאל דוב ווייסמאנדל, בהקדמתו לס׳ קיקיון דיונה, מהד׳ ישיבת נייטרא, מאונט קיסקא תשי״ח.

המקור למש״כ ״שם״, הובא בהערה 7, ״ב׳ וואכשטיין, דיא אינשריפטען דעס אלטען יודען פריעדהופעס אין וויען.״[11] והוא בח״א, סי׳ 148, שם העתק מצבתו של הג״ר ויידל ב״ר שמואל מח״ס דרושים לכל חפציהם.

ואלו דבריו שם (תרגום מאשכנז) אודות הג״ר ויידל מפרנקפורט ונכדו הג״ר פייטל מווירמייזא ווינא, מח״ס דרושים לכל חפציהם. באמצע דבריו כותב וואכשטיין (תורגם מאשכנז):

מעניין היה לדעת את אילן היוחסין המלא של מהר״ר נתן נכדו הלזה דור רביעי. קשה להניח שמשה אהרן תאומים היה בנו של נתן פייטל מפרנקפורט - שכן אינו נושא את שם משפחתו. ייתכן שהיה חתנו, אך יש לזכור שישנן שתי אפשרויות נוספות בעלות סבירות זהה: שהיה נכדו של אותו פייטל מצד אמה של גוטרוט, אשתו של שמואל פייבש - או מצד אביה.

אולם נחזור, לדבריו, מש״כ שהכינוי ״תמ״ך״ עורר מבוכה מסוימת, כי אין לו משמעות מובנת ואף אינו מצוי באשכנז.״ דבר זה אינו נכון. חיפוש קצר במאגר בר אילן, העלה את התוצאות האלו:

- ס׳ כללי המצוות, להג״ר יוסף ב״ר אברהם גי׳קיטליא, חי במאה הראשונה לאלף הששי, ערך כרת: ״והנה ראיתי שלשה אריות שואגים על ביאור מלת ״כרת״, השנים מהם הם רש״י ז״ל ורבי משה תמ״ך שאגו לטרף ולא הגיעו, והשלישי הוא הרמב״ן ז״ל הפליג לדבר ולא הספיק לומר עד שפסק.״
- כנסת הגדולה הגהות טור אבן העזר סימן צו: ״וכן עשינו מעשה באמי מרתי תמ״ך.״
- שיירי כנסת הגדולה הגהות טור אורח חיים סימן רפא: ״בסדר נשמת אומר: במקהלות רבבות. והמון העם קורין במקהלות המ״ם בפתח והה״א בצירי, וכן נדפס בסדורים. ומן המדקדקין קורין במקהלות המ״ם בחירק והה״א בשבא פתח. ובימי נערותי שמעתי מזקן ישיש ונשוא פנים אח זקנתי תמ״ך, קורא בסוף ׳אלקים אלי אתה אשחרך׳ שאומרים ביום הכפורים: יום קרוא אקרא במקהלות אמוני, המ״ם בחירק והה״א בשבא פתח, ושוב שמעתי שכן כתב הרד״ק ז״ל.״
- בעל תוי״ט, בהקדמה לדברי חמודות ומעדני יו״ט: ״הרב רבן של כל הגולה רבינו אשר תמ״ך כתב בחיבורו.״ הראשי תיבות, הוא ת׳הא מ׳נוחתו/ה כ׳בוד. ממילא מה שמנסה לומר הלאה, אינו שום שיבוש.

11 Die Inschriften des Alten Judenfriedhofes in Wien, ווינא ולייפציק 1912.

תמ"ך, הוא הר"ת של ת'הא מ'נוחתם כ'בוד. פשוט, שאין כאן שום עיוות, מ'תומים', ל'תמ"ך', וגם 'תמ"ך' אינו עולה רק על הג"ר נתן ויידל, כי אם גם על הרבנים הגאונים המוזכרים לפניו.

נחזור לדברי הג"ר מיכאל דוב ווייסמאנדל, מדבריו עולה שעל כרחך גם הר"ר משה אהרן תאומים, היה נקרא בשם שטערין, מכיון שבתה נקראה בשם זה, ולכן לפי השערתו גם אביה נקרא בשם זה.

האם אכן נקרא בתו מרת רבקה שטערין הורוויץ בשם 'שטערין', ובתור שם משפחה?

'תאומים', 'לעמלן', ו'מונק'. 'שטערין' מאן דכר שמיה?

משפחת תאומים מפורסמת בשלשה שמות, ה"ה:

- 'לעמלן' שבהם נקראו הדורות הראשונים של בני המשפחה.
- 'תאומים' בהם נקראו בני המשפחה לאורך הדורות.
- 'מונק' בשם זו נקראו בני משפחת וגם משפחת הורוויץ, בכתבי העיר ווינא ופראג!

השמות 'תאומים' ו'לעמלן' מופיע בס' בית מאיר הנ"ל, ועל מצבת הר"ר וייביש כאמור.

ראה נא גם שער ס' דרושים לכל חפציהם הנ"ל, בה כתוב:

> שלשלת היוחסין כבוד האלוף המרומם כמהר"ר נתן ויידל יצ"ו
>
> בן הגביר האביר הנדיב לכל דבר שבקדושה כבוד האלוף הר"ר שמואל וייבש יצ"ו אשר ביתו פתוחה לרוחה בקרית מלך רב ק"ק ווינא
>
> בן כבוד המשולשל בתורה בעבודה ובג"ח החסיד השלם כמהר"ר משה אהרן תאומים לעמלן ז"ל ה"ה מק"ק פראג.

בשם 'מונק' נמצאו כולם בכתבי העיר פראג ווינא כאמור.

אך מה שלא מצאתי, הוא שאף אחד מבני משפחה זו יקרא בשם 'שטערין'! לא בפראג, לא בווינא ולא בפרנקפורט.

כמו כן, בס' בית מאיר לא מופיע איות שמה 'שטערין', כי אם "שטירן", היו"ד לפני הרי"ש, וזו אינו טעות הכתיב. שהרי גם חתן בת בתה, מאיית שמה כן. ראה מגילת איבה, בה מזכיר בעל תוי"ט את זכרה, איות השם הוא 'שטירן' או 'שטירין' ולא 'שטערין', ראה נא מגילת איבה מהדורות מגילת איבה (ברעסלויא תקצז)[12] עמוד 22 (ווינא תריא)[13] עמוד יא, (ווינא תרכב)[14] עמוד 28:

> שמעתי מפי איש גדול מק"ק קראקא הלא הוא נשיא בישראל חכם גדול בתורה ובמלי דעלמא ויושב בראש מנהיגי ארבע ארצות שבמלכות פולין, נודע בישראל בשם מו"ה פנחס בן[15] הקצין והרא"ש מו"ה זלמן ישעי' ז"ל סג"ל מפראג ממשפחת הורוויטץ,

12 ספריה לאומית, מס' מערכת, 990018859590205171.

13 שם, מס' 990010179580205171.

14 שם, מס' 990018857030205171.

15 הנכון הוא, שהג"ר פנחס הלוי הורוויץ מקראקא, גיס הרמ"א, היה בן הר' ישראל הלוי הורוויץ מפראג, שהי' בנו של הר' זלמן ישעי' המוזכר בפנים. דברי יוצא מחתימת הג"ר פנחס עצמו, תקנות קראקא שנ"ה, עמוד 70: "הק' מבית לוי פנחס בהר"ר ישראל ז"ל הורוויץ." וכן מפנקס הזכרות נשמות של ביהכ"נ הרמ"א, תולדות משפחת הורוויץ (קראקא תרצה) עמוד 70: "...ואת נשמת האשל הגדול הישיש, התורני מורנו הרב ר' פנחס בן החבר ישראל הלוי זצ"ל. בעבור שהרבה והרביץ תורה לישראל, והנהיג הדור בדרך ישרה, ועסק כל ימיו בגמילת חסדים ובניו אחריו וכו' נפטר ביום השבת ט"ז טבת שנת זקן ושב"ע ימים

ואשתי הרבנית מרת רעכלא תי׳ היא בת מרת נכלא בת אחותו הגבירה רבקה ׳שטירן׳.

ובכת״י מגילת איבה משנת תקי״ג,[16] הלשון המדויק, ״הגבירה מרת רבקה ושם כינוי׳ רבקה שטירין.״ ובכת״י תקל״ו,[17] ״הגבירה מרת רבקה הנקראת רבקה שטירין.״ וכ״ה בהעתק מכת״י, בס׳ ספרות ההסטוריא הישראלית ח״ב (ווארשא תרפג) עמוד 285.

ובאמת יתכן לומר דהנה, הרי יש שם אשה שטערנא, מסתבר שהשם ׳שטירן׳ המדובר בשם אשה או כינויה (הגם שלא מצאתי השתמשות בכינוי שם זה לאשה בתקופה ההוא, ובספרי שמות גיטין, לא מצאתי שם זה, אולם, כבר אמרו חז״ל,[18] ׳לא ראינו אינו ראיה׳). ממילא לומר ששמה נובע משם משפחת בית אבי אביה ׳שטערין׳, שגם זה כאמור אינו נראה, ושהיא היתה נקראת בשם משפחת אבי בעלה, בשעה שלא מצאנו שבעלה או אף אחד אחיו וצאצאיהם, יקראו בשם זו כלל, קשה לקבלו.

ממילא נפלו לה כל הסימוכין, ומעתה אין לנו שום סיבה לומר שהג״ר נתן ויידל היה זקינו של הג״ר נתן פייטל מווינא, ע״י שהיה אביו של זקינו הר״ר משה אהרן תאומים, ויתכן שהג״ר נתן ויידל היה זקינו של הג״ר נתן פייטל, מצד אמו.

׳אלה תולדות׳ בני נתן

בכתבי אלה תולדות, ה״ה כתבים מסודרים לתושבי ק״ק פרנקפורט משנת א׳ לאלף הלזו, עד שנת תק״צ לפ״ק, ובה לכל תושב עמוד ובה מפתח לכל הרשימות בה נזכר האיש ההוא, מספרי הקהילה, עד ספרי הממשלה. הליקוט נעשה ע״י מר שלמה עטטלינגער מפרנקפורט. כתבים אלו וידועים לחוקרי יוחסין, מלבד ממחקר זה, כתב סדר יוחסין למשפחתו, נקוב בשם ׳אבותיהם של ילדי עטלינגער׳,[19] בה הרחיב תולדות אבות משפחתו, מיוסד על המקורות הנ״ל. להג״ר נתן ויידל מפרנקפורט, עמוד עם פרטים אודותיו, וכן לזוגתו, וצאצאיו. אפרטם אחת אחת, עם הפרטים הנוגעים לעינינו.

פיידל לבית עזעל, שנת 1560

- בשנת 1547 (ש״ז) היה מלמדו של יעקב בנו של השתדלן ר׳ יוסלמן איש רוסהיים.
- בשנת 1549 (ש״ט) מוזכר בתור בעלה של וָאגיל בבית הנקרא ׳עזעל׳.
- בשנת 60/1549 (ש״ט, ושנת ש״ס) מוזכר בתור חתנו של קופלמן.
- בשנת 1552 (שי״ב) היה בווירמייזא.
- בשנת 1554 (שי״ד) התחייב את עצמו שלא להחרים.
- בשנות 1561-3 (שכ״א-ג) בניו מסדרים לעצמם הירושה שנפלו להם ממנו.
- היה גר: בבית עזעל (בתור התושב הראשון).
- התחתן עם: (בשנת 1547?) וָאגיל בת קופלמן (שנת 1562).

לפ״ק.״ פנקס הח״ק דק״ק קראקא, שם: ״...ונשמת האשל הגדול בתורה ובחסידות, הראש והמנהיג, דברנא דאומתא, הישיש והזקן, זה שקנה חכמה, ויחכ״ם מכ״ל אד״ם, מהר״ר פנחס סג״ל זצ״ל בן החבר ישראל ס״ל ז״ל, בליל ז׳ ויחי שבק חיים לכל חי, ונקבר ביום א׳ י״ז טבת שע״ח לפ״ק.״ כמו״כ ראה מפקד פראג 1546 המוזכר למעלה.

16 ספריה לאומית, מס׳ מערכת, 990000635850205171.

17 שם, מס׳ 990000891610205171.

18 עדיות פ״ב מ״ב.

19 Die Vorfahren der Kinder Ettlinger.

- צאצאיו:

1. יצחק.

2. רעכלין אשת וועזעל לבית שייער ואח"כ התיישב בצעלל (ראה שנת 1575).

3. הענליין אשת מאיר לבית עזעל.

פאָגעל לבית עזעל, שנת 1562.

- בשנת 1549 (ש"ט) מוזכרת בתור אשתו של פאיעל (-ויידל), בבית הנקרא 'עזעל'.
- בשנת 1560 (ש"כ) כנ"ל.
- בשנת 1561 (שכ"א) מוזכרת בתור וואָגיל האלמנה, משלמת מסים עבור ביתה, 'עזעל'.
- היתה גרה: בבית עזעל (בתור התושבת הראשונה, ובחלק לצד בית 'עלעפאנט').
- אביה: קופלמן לבית פפארטה, לאחמ"כ לבית רוטין ראזע, לאחמ"כ לבית קעסיל, לאחמ"כ לבית עלעפאנט, בן קלמן כ"ץ - שנת 1549.

התחתנה עם: (? בשנת 1547) פאידעל (-ויידל) - שנת 1560.

הנוגע לענינינו, הוא בתם רעכלין.

לה אין דף מיוחדת עם פרטים ממנה, אולם לבעלה וועזעל יש, והוא בשנת 1575 כאמור.

וועזעל לבית שייער לאחמ"כ בצעלל, שנת 1575 (?).

- שנות 1549/69 רשימה של איזכורים.
- שנת 1558 מוזכר וועזעל בתור תושב בית שייער.
- שנת 1549 מוזכר בתור בנו של שמעון.
- שנת 1560 מוזכר בתור וועזל בעלה של רעכלין, בתו של פייעל (-ויידל), בבית שייער.
- שנות 69-1549 שהה בצעלל.
- שנת 1569 גר במערלין ליד צעלל, יש לו סכסוך עם אחיו דוד.
- בית: שייער, ואח"כ בצעלל.
- אביו: וואלף אויערבך משוואבך, לבית שייער - שנת 1547.
- אמו: גוטראַט.
- התחתן עם: (? בשנת 1555) רעכלין בת פיידל (-ויידל) לבית עזעל (המוזכר בשנת 1560).
- הערות: הוא מוזכר גם בשם 'וועזנדעל' שתי צורות השם מוזרות (כנראה אחת מ'הגרמניזציות' המוזרות של כותבי העיר, כמו מארטין במקום מרדכי).

למעשה אחרי התיישבו בצעלל, נעלמו עקבותיו. לכן בראש העמוד יש סימן שאלה ליד השנה, באותה שנה שיער המלקט שנפטר.

הנני לציין עוד פרטים הנוגעים לענינינו, ממאסף 'אבותיהם של ילדי עטטלינגער', אודות הר"ר שמעון וואלף אויערבך[20].

בשנת 1533 (רצ"ג) נתקבל וואלף - שמו שמעון כינויו וואלף - עם אשתו גוטראַט, בעקבות בקשת רוזן הפּפאלץ פרידריך, ליישב יהודים בפרנקפורט. נקבעו תנאי קבלה

20 שם, דור O, מס' 2,321.

מדויקים, בין היתר שיהיה פטור מדמי בית לעוד שנה, כי עוד היה תחת חסותו של המארקגראף של בראנדנבורג.

וואלף היה עשיר מאד, וסיבת עלייתו לשם ככל הנראה היתה שפרנקפורט המתפתחת הציעה אפשרויות עסק טובות יותר - ובפרט ליהודים...

וואלף שילם חמש מאות פלורינים מחיר קנייה, והוסיף עוד חמש מאות פלורינים על עלות הבנייה. כתוב בזה: "לכן שמעון, יהודי משוואבאך... רכש את הבית שהיתה בו 'הבית הזהב' ברחוב היהודים כאן... במחיר חמש מאות פלורינים, ועוד הוסיף חמש מאות פלורינים לבנייה בו..."

בהתאם לעושרו של הבונה, היה זה מלכתחילה הבית המפואר ביותר ברחוב אז. בנו של וואלף, דוד, הגדיל את הבנייה משמעותית עוד יותר...

וואלף היה אחד היהודים העשירים בדורו, ומאחר שבשנת 1540 (ש') שילם את המס הגבוה ביותר, היה היהודי העשיר ביותר בפרנקפורט. הוא נתן הלוואות בריבית, ועסק במסחר באבני חן, ככל הנראה בעיקר עם לקוחות נכבדים...

בקטע זה אנו מתוודעים לשתי נקודות חשובות מאוד. א) אביו היה העשיר היותר גדול בעיר, והתישב בפרנקפורט, עבור הזכויות הנוחות לו, שהיתה אז עיר מתפתחת. ב) הבית עבר בירושה לבנו הר"ר דוד טעבלי אויערבך משם.

יש לנו העתק מההורמנא שניתן להר"ר שמעון וואלף אויערבך משוואבאך, להשתקע בפרנקפורט, וז"ל (תורגם מאשכנז):[21]

מארקגראף גיאורג מרשה ליהודי שלו שמעון משוואבך, לבקשתו, מפני חולשת פניו וגופו, לעבור לפרנקפורט אל משפחתו; אך שני בניו ובתו יישארו שם עוד ברשות מכתבו לחירות ויתנהגו על פיו.

נכתב באונולצבך ביום חמישי אחרי לעטאַרע שנת 1536.

נירנברג, ספר הקהל 8, דף 38.

וזאת נותן לשני בניו ובת אחת של הר"ר שמעון:[22]

מארקגראף גיאורג מרשה לשני בניו ובתו של היהודי שמעון, לאחר שהשתקע במקום אחר, להשאירם במכתב החירות של אביהם, בתמורה לתשלום דמי שכירות שנתיים ולתשלום המס הנוסף הראוי, אם יעברו לשוואבך.

נכתב באונולצבך ביום חמישי אחרי לעטאַרע שנת 1536.

נירנברג, ספר הקהל 8, דף 39.

אגב. נראה שהוא המוזכר ע"י הגאון מהרש"ל, בתשובותיו סי' נ"ה., בשם "שמעון אאורבך."

השערת ישראל

הר"ר ישראל אפרים וועבער הי"ו ממאנסי שלח אלי השערה לאמר, שיש דברים בגוי לומר, שוועזיל שייער המוזכר הוא אביה של מרת גוטריד תאומים דידן. שהרי שם אמו של וועזיל גם לה השם הייחודי 'גוטריד', לכן יש מקום לומר ששמה בקרבה. לפי החשבון יצא,

21 Geschichte der Juden im Furstentum Ansbach, אנשבאך 1876, עמוד 223, סי' 14.
22 שם, סי' 15.

שהג״ר פייטל בעל דרושים לכל חפציהם אכן היה דור רביעי של הג״ר נתן ויידל מפרנקפורט, שהיה לו אבי אם אמו.

1. הג״ר נתן פייטל תאומים מח״ס דרושים לכל חפציהם
2. אמו מרת גוטריד אשת הר״ר פייבש תאומים מווינא.
3. אמה מרת רעכלין אשת הר״ר וועזיל מפרנקפורט, צעלל.
4. אביה הג״ר נתן ויידל מפרנקפורט.

ההשערה יפה, אבל לא מצא לה סימוכין ממקום אחר.

ר׳ שמעון וועזל מווינא

לפענח תעלומה זו, עלינו לחקור הדק היטב את הר״ר פייבש גוטריד׳ש ואת בני משפחתו בווינא, ובזאת בע״ה נמצא פתרון לתעלומה זו.

לראשונה פנינו לספרים הידועים לנו העוסקים בתולדות היהודים בווינא, בתקופה ההוא.

בס׳ שמואל אופנהיימר וחוגו,[23] אנו קוראים (תורגם מאשכנז):

> דבר חשוב היה לַמַלְוִים היהודים בענייני מחסור כספים שהיה חוזר ונשנה באוצר המלכות. אחד מהם הוא ווייט מונק. בשנת 1611 (שע״א) ניתנה לו רשות להתישב בעיר. ווייט מונק, שהיה ראש פרנס ומנהיג בעל פריוויליגיע מן החצר המלכותית, הורשה משנת 1603 (שס״ג) להחזיק בית כנסת בביתו לתפלה ולעבודת ה׳. בשכנותו נזכר בשנת 1601 (שס״א) בעל הבית שמעון וועזל, בבית שטעגהאָפערשען, אשר קנוהו. דבר זה איפשר למונק להקים בית כנסת על יסוד רשותו, אך בקשתו נדחתה.
>
> הובטח לאנשי ווינא כי לא תיפגע חירותם על ידי היהודים אף במעט.
>
> בשנת 1612 (שע״ב) היגלו את היהודים מווינא. אך מצאנו את מונק שוב בין משלמי מס היהודים בשנת 1623 (שפ״ג),[24] והוא דר ברחוב שפּערגאַססע. באותו הזמן נאסר עם אשתו ובנו, על פי פקודת לשכת שר החצר, אף על פי שאשתו הפצירה פעמים רבות לפני הקיסר לשחררו.

׳ווייט מונק׳ המוזכר, הוא מיודענו הר׳ וייבש תאומים[25]. אנו מתוודעים כאן לשכנו הקרוב אליו, יהודי בשם ׳שמעון וועזל׳, אשר שמו הנדיר עורר תשומת לבנו, שהרי וועזיל הנזכר מפרנקפורט, היה נקרא גם בשם ׳וועזל׳, אולי היה קרוב משפחה למרת גוטריד. ברם, דבר זה פשוט שאין המדובר בוועזל שלנו, שהרי שם אביו של וועזל שלנו, היה ׳שמעון׳ וואלף!

בס׳ תולדות היהודים בווינא,[26] אנו מוצאים אותו שמעון וועזל מווינא (תורגם מאשכנז).

> ומן השנה ההיא נמצא בידינו רשימה משמות היהודים אשר ישבו בעיר ווינא: החבר ווייט מונק, ואשתו מרת גטרוד מונקין - אשר היתה בחרם[27] מסיבה שאינה ידועה לנו, ונתנה מלפני הקהלה ליד השלטון על פי פקודת הקיסר מיום ח׳ 8 ספטמבר 1614 (ה׳ תשרי שע״ה), והיה להם בית מסחר פתוח ופרקמטיא באורוות המלכות, עם

23 Samuel Oppenheimer und sein Kreis, ווינא ולייפציג 1913, עמוד 15.

24 דבר זה אינו נכון, שהרי ר׳ פייבוש גוטריד׳ש הוא ווייט מונק המוזכר, נפטר ה׳ אייר שע״ו, ראה מצבתו Die Inschriften des Alten Juden-friedhofes in Wien, ווינא ולייפציק 1912, ח״א, סי׳ 66.

25 אין המדובר בהג״ר פייטל אבד״ק תאומים, ראה נוסח מצבתו למעלה.

26 Geschichte der Juden in Wien, ווינא 1876, עמוד 40, הערה 1.

27 אודות החרם הלזה, ראה Salon Austria, אושטרייך, 2013, עמוד 31.

בניהם ונשותיהם ובנותיהם וחתניהם ובני משפחותם, ואלו שמותיהם: שמעון וועגדל, איזאק, ווייט ועקיבא...

הנה, מקטע זו אנו רואים ששמעון וועגדל שכינו, היה ממשפחתו, אולם אין המדובר באחד מצאצאיו, שהרי הוא מתחיל למנות בניו רק אחרי כן, וכפי שנוכיח להלן.

למעשה קטע זו, הוא מהעתק מכתב חירות שנתן הקיסר מאטיאש בשנת 1620 למרת גוטריד תאומים ומשפחתה, אחרי מות בעלה, והא לכם תרגום בשלימותו, ויש בה ענין רב לחוקרי תולדות העיר ווינא, ומשפחת תאומים (תורגם מאשכנז):[28]

כתב זכויות ופריווילגיות מאת הקיסר פערדינאנד השני יר״ה

אנו פערדינאנד השני, בחסדי ד׳ קיסר רומי הנבחר, מרומם הממלכה בכל עת ועת [תארים].

מודיעים בזה בגלוי, כי באשר כבוד הוד אדוננו הקיסר מאטיאש יר״ה, אשר מלך גם על ארץ הגר ופיהם, ושר נכבד לבית אושטרייך, בשנת 1612 (שע״ב) נתן וחידש והוסיף מתנת חסד לווייט מונק היהודי, ולבני ביתו, לאשתו, לבניו, לבנותיו, לחתניו ולכל משפחתו, כי מרשהו לשבת בעיר ווינא בחצר המלכות בריוח ובביטחון, לעסוק במסחרם ומלאכתם כמשפט, וליהנות מכל אותן טובות המלכות ויתר ההטבות שהוענקו להם, ובכן פנתה אלינו האלמנה גברת גטרוד מונקין, בעדה ובעד ילדיה הנזכרים להלן, בבקשה ובתחנונים לאשר ולהוסיף על אותן זכויות.

על כן אנחנו, ברצון חסד מיוחד, נעתרנו לבקשתה, ובסמכות מלאה של קיסרותנו ושררותנו, מאשרים ומחזקים ומחדשים את כל זכויותיהם הראשונות, וקובעים בזה בכח כתב זה:

א. תנתן רשות לגברת גטרוד מונקין, ולבניה: לבני בניה, לנשיהם, לבנותיהם, לחתניהם ולכל משפחתם, דהיינו שמעון וועגדל, ואשתו ושלושת בניו יצחק, וייט ועקיבא, בנותיהם וחתניהם; רבי ווייטל מונקן;[29] משה מונקן ושלשת יתומיו יוסף, מנצלן, חיה; מיכאל שלעזיוס ויתומיו לאַנגאַ, ליבעל, גרשטל ויצחק; דוד פולק ואשתו ובניו ובנותיו. וחתניו; יוסף פולק ואשתו ובנו שמעון; אברהם ריז ואשתו וילדיו; אברהם פלעש ואשתו וילדיהם; מאיר מונקן ואשתו וילדיו וחתניו; אהרן לוצערנא (מאור־קטון) הרופא; יצחק מונקן ואשתו וילדיו (מלבד בן אחד הנקרא בשם העברי עקיבא שנאבל אשר יצא מכלל הזכויות האלו); יעקב עקיבא ואשתו וילדיו וחתניו -

ב. כולם יורשו לשבת בווינא ובחצר המלכות או בכל מקום בממלכת אוש?טרייך בבטחה ובשלווה, ולעסוק בפרנסתם במסחרם ובמשאם ומתנם ככל הראוי, אף ליסע לשווקים ולירידים ולשלם שם המכס והמסים ככל שאר סוחרי חצר המלכות.

ג. אף כאשר ייסעו עם מסחרם אחר החצר למקומות אחרים, יהיו חפשים ממסים מסוימים כיתר סוחרי חצר המלכות, ויהיו רשאים לשכור דירות במקומות המלכותיים.

ד. ואלמנת וייט מונק הנ״ל, שבעלה היה מורשה על פי פסק דינה של המלכות משנת 1603 (שס״ג) להחזיק בית כנסת בביתו או במקום אחר בעיר ווינא כפי צרכם, גם לאחר מותו הורשתה להחזיק את בית הכנסת בכפוף לתנאים מקומיים.

28 קיבלנוהו באדיבות מר יהושע קויפמן.
29 ה״ה הג״ר נתן פייטל בעל דרושים לכל חפציהם.

ה. כמו כן יורשו הם להקים בתי כנסת גם בערים ובמקומות אחרים בממלכת אושטרייך, להעמיד שוחטים, חזנים, רבנים, מדריכים ומוכיחים כפי צורכם, אך לא ירשו לקלוט יהודים זרים שיתיישבו עמהם.

ו. מאחר שלזמן מה נתחייבה גב׳ מונקין על ידי הרבנים והזקנים בעונש חרם, אנו מצווים עליה שתשתדל להשתחרר ממנו ולקבל על עצמה את תנאיהם.

ז. בית המסחר והשולחן אשר היה להם קודם לכן באורוות המלכות - תהיה רשות בידה להעמידו ולהפעילו כפי רצונה, ולמסור אותו למי שתחפוץ.

ח. וכל סוחרי חצר המלכות אשר לנו, וכן אלו שנוסיף לפטור בעתיד, מחויבים לשמור כל האמור בזה בקפדנות תחת עונש כבד.

ט. אף גטרוד מונקין ומשפחתה וכל שאר סוחרי חצר המלכות אשר יתקבלו למשכון חפצים, לא יחזיקום למעלה משנה ויום, ואם לא ייפדו תוך הזמן, יובאו החפצים לבית הדין, ושם יוערכו על ידי השומא הרשמית, והקרן ייפרע להם, והשאר יופקד למשמרת עד שיבואו בעליהם.

י. לא יתבעום ולא יעכבום על חובות או תביעות אחרות, בין בירידים ובין בזמנים אחרים בממלכותינו, ולא יעצרום לשום עיכוב ממוני או גופני, אלא יהיו נשפטים רק בפני שר משפטי החצר העליון.

יא. על כן אנו מצווים בזה לכל שרי הרוח והחיל, נוגשים, מפקחים, מוכסים, בעלי משרות, פקידי המלכות, פקידי המכס והאוצר, בעלי משא ומתן ויתר עבדינו ואוהבינו, ובעיקר לראשי העיר ווינא - להניח לגברת גטרוד מונקין ובני ביתה הנזכרים ליהנות מכל הזכויות וההטבות המאושרות בזה, לשבת בעיר ווינא, לעסוק בפרנסתם ולנהל עסקיהם בהיתר, ולא יטרידום ולא ימנעום בשום דרך.

וכן הוא רצוננו הגמור והסופי. ניתן ונחתם בחותמנו הקיסרי.

[תאריך וחתימות].

בשנת שמ״ה (1585) אנו מצאים חקירה של שמעון וועגדל הנזכר, באוגשׂבורג, מדינת בייערן, נציג כאן כמה קטעים, הנוגעים לענינינו (תורגם מאשכנז):[30]

חקירת שמעון, יהודי החצר[31] מווינא, שנת 1585 (שמ״ה).

ביום שני, 9 סעפטעמבער 1585 (ט״ו אלול שמ״ה), נחקר [שמעון] וועגדל היהודי, וענה על השאלות שנשאל מבלי עינויים כדלקמן:

שאלה א׳: מה שמו ומאיזה עיר הוא בא?

השיב: שמו שמעון היהודי, מעיר ווינא. ולאחר שם אביו נקרא ״שמעון וועגדל, יהודי החצר.״

בסוף החקירה מופיע קטע הבא:

לדברי עתירת אמו של שמעון, מרת רעגינא יהודיית החצר, רימה אותו ציינר בעסק מפוקפק בעת הדיאט הקיסרי באוגשׂבורג 1582 (שמ״ב), כאשר מכר לו מחרוזת מצופה זהב ושני טבעות, וכבר הושג הסכם פשרה ע״י מפשר.

30 Augsburg during the Reformation era, שנת 2012, עמוד 197, סי׳ 7.6.

31 האָפיודע, יהודי עם כתב חירות לגור בכל מקום שירצה בעיר המלכות, הורמנא לעסוק עם חצר המלכות, ועוד.

מכל הנ״ל, אנו מתודעים כאן ליהודי בשם שמעון מווינא, ששם אביו ׳וועגדל׳, ושם אמו ׳רעגינא׳.

הנה, מצד אחד יש לנו איש יהודי בפרנקפורט אשר עזב את העיר לצעלל, ומשנת שכ״ט/ של״ה (1575/1569) נעלמו עקבותיו, ושמו ׳וועגדל׳, ושם אשתו ׳רעכלין׳.

מצד שני יש לנו איש בווינא - מקום מגורי מרת גוטריד - ששמו ׳שמעון׳, ומצהיר ששם אביו ׳וועגדל׳, ושם אמו ׳רעגינא׳. רעגינא הוא שם לועזי להשם ׳רעכלין׳.

האם המדובר כאן באב ובנו?

הר״ר וועגדל בווינא

נראה שמצאנו את ר׳ וועגדל האב, הוא בא בכתובים בווינא, בתור רוקח, רופא ויהודי החצר, בשנת שמ״ט-נ׳ (1589-90), שם העיקו לו אודות רשיונות רפואה שלא היו לו[32].

ראש האגף, בענעדיקטוס פערגערי, רופא לרפואות מווינא, דוקטור השלישי.

שנת MDLXXXIX (שמ״ט) ביום 19 אקטובר, נבחרתי אני, בענעדיקטוס פערגער, מדינת אושטרייך מעיר ווינא, רופא לרפואות, בפעם השלישית לשמש בתפקיד ראש האגף זאת, על פי הצבעה בכתב מאת מדריכנו הרופאים של הקולגיום הרפואי הנכבד אשר במדרש הגבוה שבעיר ווינא.

והמעשים הבאים נכתבו אחר־כך:

אסיפה ראשונה, ביום 25 אוקטובר:

באסיפה זו נדון בעיקר בענין אחד ושמו וועגדל, יהודי, ובאחרים שכמותו, רופאים כוזבים ומרמים. הוחלט פה אחד: כל אחד ואחד מן המתחזים הללו, הנכנסים בענייני רפואה מבלי דעת, ואף זאת במחלות קשות ביותר - יוזמן לפנַי, ראש האגף לפי הזמן, בכתב מיוחד ובלשון אזהרה חמורה, ויוטח בפניהם קלון: על אשר אין להם כל ידיעה באומנות הרפואה, ובכל זאת באונאה ימשכו עצמם לרפואת החולים.

והיו בעת ההיא הידועים שבהם: וועגדל היהודי הנ״ל... ועוד רבים...

4 נאוועמבער:

שלחתי בשמי, בשם האגף, צו רשמי אל וועגדל היהודי, כי יחדל מיד מעשיית מלאכת הרפואה. והוא, ביום 7 לאותו חודש, השיב בכתב תשובה חצופה, בגאון ובקושי־עורף, כי בדעתו להחזיק בדרכו זו בכל תוקף.

אסיפה שנייה, ביום 8 נובמבר:

בראשונה, הצגתי לפני הרופאים מכתב התשובה של וועגדל היהודי, שקיבלתי ממנו בתגובה לצו הפקולטה אשר נשלח אליו.

והרופאים דנו והחליטו פה אחד: שיש לכתוב ולהודיע את הדבר הזה לממשל המלכותי - ודווקא את תשובת היהודי הזאת בפרטיה, כי אין די במה שהוא טוען שהוא יהודי החצר, אלא צריך להוכיח בהוכחות ברורות שהוא רופא חצרי ממש...

הדין ודברים שם מתמשך באריכות גדולה, נסתפק בקטעים הללו, האיזכור האחרון ממנו הוא מ2 נאוועמבער 1595 (אדר״ח כסלו שנ״ו)[33].

32 Acta Facultatis Medicae Universitatis Vindobonensis, חלק 4, שנות 1558-1640, ווינא 1908, עמוד 411.

33 שם, עמוד 476.

מהנ"ל אנו למדים, שבשנת שמ"ט, היה איש יהודי בווינא בשם הנדיר 'וועגדל', ועסק בתור רוקח ורופא בחצר המלך, וגם היה 'יהודי החצר', דהיינו שקיבל כתוב חירות מלכותי!

הרי לנו אב ובן, שהרי כמה וועגדל[34] יהודי החצר איכא בשוקא דווינא.

כתב חירות נתנו רק לעשירים מופלגים, ווועגדל מיודענו, היה בנו של ר' שמעון וואלף אויערבאך, העשיר היותר גדול בפרנקפורט. סיבת בואו לווינא, הוא לכאורה אותו סיבה שאביו התישב בפרנקפורט, גם ווינא היתה אז עיר מתפתחת ונתנו למתיישביו הטבות וזכויות מיוחדים.

אולם נראה שגם ידוע לנו הסיבה למה ערק ווועגדל מפרנקפורט.

כפי שהבאנו למעלה, עבר בית אביו, ה"ה בית 'שייער' בפרנקפורט, בירושה לאחיו הר' דוד טעבלי. בעמוד שלו בכתבי 'אלה תולדות', שהבאנו למעלה, מוזכר סכסוך שהיה לו עם אחיו דוד.

הא לך מה שכתוב אודות אחיו הר' דוד טעבלי, ב'אבותיהם של ילדי עטטלינגער'[35].

> היו גם קשיים בחלוקת חלקי הירושה של האחים בעזבון אביהם. בשנת 1557 (שי"ז) ניהל תהליך ירושה עם אחיו ישראל לבית ענגיל. אחיו וועגזעל קיבל את חמש מאות הפלורינים רק בשנת 1558 (שי"ח), שהיו עדיין בעסקי דוד, ורק בשנת 1569 (שי"ט) הושלמה ההסכמה הסופית עם וועגזעל, שאז כבר לא היה בפרנקפורט, אלא במערלין ליד צעלל.

נראה, שלסיבת סכסוך הירושה, בה עבר בית אביו לאחיו דוד טעבלי, ערק מפרנקפורט לצעלל, וכאשר נודע לו בצעלל אודות ההתישבות החדשה בווינא, והרבה מבני משפחתו, משפחת אויערבך, התיישבו שם, בא ווועגדל גם הוא והתיישב שם.

האם ווועגדל מווינא הלזו, הוא אביה של מרת גוטריד תאומים?

מרת גוטריד בת ווועגדל מווינא

בכתבי המלוכה באושטרייך, מצאנו התלונה הבאה, שישלים את מחקרנו (תורגם מאשכנז):[36]

מיום 28 יולי 1590[37].

> וועגדל היהודי מתלונן כי תפסו את בתו, ווייט מונקא היהודיה, עם מספר חבילות בדים בבית המשקל והכניסו אותן למעצר, והוא מבקש את שחרורם. המועצה מורה לממונה על המכס בבית המשקל כאן, אדון גאורגין שׂרעטל, למסור את דיווחו המפורט.
>
> אדון שׂרעטל מסר את הדיווח.
>
> החלטת המועצה: החדר מאשר את שחרור הסחורה האמורה, ככל שהדבר נוגע

---

34 מה שמוזכר בס' Women, Migration and the Exchange of Knowledge from the Sixteenth to the Twenty-first Century, שנת 2025, עמוד 281, ששמו היה וואלף וועגדל, הנה שם מציין לשני מקורות לדבריו, האדל 1998, ושטוידינגער 2006, עברתי על שני המקורות, שטוידנגער אינו מזכיר כלל שם אביה, והאדל, מזכיר שם אביה 'וועגדל', כפי שהבאנו בפנים.

35 Die Vorfahren der kinder Ettlinger, דור N, מס' 1,161.

36 תמצית מתלונה זו, הובא בדאקטאראט של דר. האדל מאושטרייך (לא נדפס). הקטע למעלה הועתקה מכתבי הממלכות בווינא, קיבלתי העתקה מדויקת מהמקור מהנ"ל.

37 HKA, NO Kammer, Prot. 160 E, fol. 354v-355r, 1590 Juli 28.

לזכויות קיסריות ולזכויות בעל הזיכיון, אך ורק מתוך חסד, ועל כך יבוצעו יתר הצעדים הנדרשים.

מיום 1 סעפטעמבער 1590[38].

עצה מיום 1 סעפטעמבער 90[15]: יש להורות להאַנס קריסטאָף קאַסטניר לדווח בעניין כמה פריטי בדים וסחורות אחרות שנתפסו של ווייט מונקא.

כבר הבאנו ש׳ווייט מונק׳, בכתבי המלכות, הוא הר׳ פייבש תאומים מווינא. בתלונה זו נקראה אשתו בשמו ׳ווייט מונקא׳. מתלונה זו אנו מוודעים לשם אביה של אשתו גוטריד, המכונה כאן ׳ווייט מונקא׳. ה״ה המתלונן ושמו, וועגדל!

אמור מעתה, שר׳ וועגדל בנו של ר׳ שמעון וואלף אויערבך מפרנקפורט, הוא לא אחר כי אם אביה של מרת גוטריד תאומים מווינא.

סיכום

אחרי כל אלה, יש לנו הידיעות כדלהלן:

- מרת גוטריד היתה ׳אשתו׳ של הר׳ וייביש מווינא [ראה למעלה ׳גוטריד מווינא מי היא׳]
- הר׳ וייביש מווינא היה שמו שמואל פייבש תאומים [הר״ר פייבש גוטרידש]
- ׳בנם׳ היה הג״ר נתן פייטל אבד״ק ווירמייזא [סדר יוחסין בס׳ בית מאיר]
- הג״ר פייטל הי׳ ׳דור רביעי׳ להג״ר נתן ויידל מפרנקפורט [הסכמה על ס׳ דרושים לכל חפציהם]
- להג״ר נתן ויידל מפרנקפורט ׳בת׳, בשם רעכלין נשואה לוועגדל שעקבותיהם נעלמו בשנת של״ה [׳אלה תולדות׳ בני נתן]
- מרת גוטריד הנ״ל, היתה אחותו של שמעון וועגדל יהודי החצר מווינא, ׳בניהם׳ של וועגדל ורעגינא [ר׳ שמעון וועגדל מווינא]
- וועגדל מווינא, מופיע בשנת שמ״ט בתור רוקח ורופא ויהודי החצר בווינא [הר״ר וועגדל בווינא]
- וועגדל היה ׳אביה׳ של גוטריד [מרת גוטריד בת וועגדל מווינא]

לאור כל הנ״ל, נמצא שמרת גוטריד היתה בתם של וועגדל הרוקח והרופא ויהודי החצר וזוגתו מרת רעכלין, בלע״ז רעגינא שגרו מקודם בפרנקפורט, ואח״כ ערקו לצעלל, ומשם באו והתישבו בווינא. מרת רעכלין הנזכרת היא בתו של הג״ר נתן ויידל מפרנקפורט.

סדר יוחסין כיצד

אכן צדק הר״ר ישראל אפרים וועבער הנ״ל בהשערתו הנכונה, ובע״ה מצאנו מקורות לדבר. ובזה, הצלחנו לפענח סדר יוחסין ״דור הרביעי״ המוזכר ע״י הג״ר פנחס הורוויץ מקראקא, מהג״ר נתן פייטל לזקינו, אשר שמו בקרבו, הג״ר נתן ווייידל מפרנקפורט.

הוא אכן היה אבי אם אמו. כזה:

1. הג״ר נתן פייטל תאומים אבד״ק ווירמייזא, מנו״כ בווינא
2. בן מרת גוטריד - אשת הר״ר שמואל פייבוש תאומים מווינא, (שמו הלועזי, ווייט מונק)

38 HKA, NO Kammer, Prot. 162 R, fol. 246r, Nr. 3, 1590 September 1.

3. בת מרת רעכלין (שמה הלועזי, רעגינא) - אשת הר"ר וועגדל מפרנקפורט, צעלל, ווינא.

4. בת הג"ר נתן ווידל דומ"ץ פרנקפורט.

טרם אכלה לדבר, אציין שפיענוח יוחסין זה, נוגע לרבים מהיחסנים בדורנו, שמתייחסים למשפחת לנדא - ממשפחת הנודע ביהודה.

הא כיצד.

אחותו של הג"ר נתן פייטל תאומים, היתה מרת ואגילין אשת הר"ר אברהם סג"ל ריז מווינא. הם היו הורי הר"ר נפתלי הירץ סג"ל איטינגא מפרעמישלא, זה האחרון היה חותנו של הר"ר צבי הירש הלוי לנדא מאפטא, נודע בשמו 'ר' הירש ויטוש'ש' ה"ה אבי משפחת לנדא המיוחסת, אשר על צאצאיה נמנה הגאון בעל נודע ביהודה, ועוד רבים מגדולי עמנו.

יש לציין, ש'וועגדל' הוא כינוי אשכנזי או לועזי. שמו הקודש של הר' וועגדל טרם הצלחתי לפענח.

★ ★ ★

כתבים

הרב אברהם אביש שור

פרקי מצוקה, רווחה והודיה
של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' זיע"א

פרק ד
שנת תרכ"ט: ההודיה וימי השמחה

סעודת הודאה אף שלא נתרפא לגמרי:

מרן אדמוה"ז ביקר ביום כ"ב מנחם־אב בשנת תרל"א[1] בויניצה אצל ד"ר פירוגוב ובאותו יום הוא מספר במכתבו לבתו הרבנית בסדיגורא[2] כי היה אצל 'הדוקטער פראגאוו וראה כל הענינים שלי הטיב, והוטב בעיניו שב"ה הכל טוב, והיקל מעשיית הרפואות הידועים לך', עם כל זאת מרן אדמוה"ז עדיין לא נתרפא לגמרי מהחולי, והכאבים תקפוהו והחלישוהו. דברים אלו מציין מרן אדמוה"ז בראשית צוואתו הקדושה[3] לבנו מרן אדמו"ר הצעיר שנכתבה 'אור ליום א' י"ז סיוון שנת תרל"ב פה מלינאב הסמוך לדובנא', שעות מספר טרם עלותו בסערה השמימה: 'הנה כאשר ידוע לכל ובפרט לידיד נפשי את היסורים אשר לי מהחולאת אשר הדקטער יעניראל פעריגאב עשה לי אפיראציע ועדיין לא נתרפאתי...'.

ידוע בין החסידים[4] כי 'בארבע[5] שנותיו האחרונות היה אדמו"ר הזקן חולה מאד', ועל אף פי כן, היה מרן אדמוה"ז נוסע בארבע שנים אלו למסעות רחוקות לשמחות נישואי נכדיו מסדיגורא, כשאחת ממטרותיו בנסיעות הייתה לחזק את קהילות החסידים ברחבי פולסיה, וואהלין ובוקובינה.[6]

1 מרן אדמוה"ז נסע אז חזרה לביתו משמחת נישואין שהתקיימה בבית בתו וחתנו מסדיגורה של חתנם הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב שנערכה שם ביום ח"י סיון, ובחזרה לסטאלין השתהה ימים רבים בדרכו. ביום כ"א תמוז היה בחאטין, ביום כ"ב שהה בויניצה, באותו יום נסתלקה הרבנית מרת חוה ומנוחתה כבוד בבית החיים בסטאלין. בכ"ג נסע לדרכו דרך לפקאני, משם נסע דרך מאהליב־פודולסק. ראה בהערה הסמוכה.

2 אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך א, עמ' ש"ה, (אגרת יא). על התאריכים ראה שם בהערות.

3 נדפסה בקובץ בית אהרן וישראל גליון רל"ג.

4 מרשימות הרה"ח ר' לייב גלויבערמאן ז"ל: 'סיפר לי החסיד רבי משה סופר אחיו של החסיד רבי אפרים סופר'.

5 מאז חורף תרכ"ח, והניתוח שעבר אז ועד הסתלקותו בטו"ב סיון תרל"ב.

6 כפי שציינו בפרק ב שנסע על פני הערים ברחבי רוסיה ובבוקבינה כמטרה להמשיך שליחותם של צדיקי טשרנוביל שהנסיעות נאסרו עליהם על ידי השלטונות.

בכל זאת, ערך מרן אדמו"ר הזקן סעודת הודאה, כפי שנהגו צדיקים ואנשי מעשה, שהיו נותנים הודאה ושבח על ישועתם עוד קודם שנעשתה בפועל, מתוקף אמונתם ובטחונם בה' כי אכן ישועתם קרובה לבוא. וכפי שהוזכר מנהג זה במכתב[7] שכתב מרן הרה"ק אדמו"ר הרא"א מקארלין לחסידים בירושלים: 'כאשר עזרני השם יתברך ובני דוד שיליט"א הולך ומתרפא, **אם אמנם עדיין לא נתרפא**[8] **שולח אנכי כסף שיעשו אהובי סעודת הודאה כאשר נהגו אבותינו הקדושים נ"ע**[9]. כי בפה יש כמה טעמים שלא אוכל לעשות סעודת הודאה, ועליהם אסמוך בזה כאילו אנכי גם בתוככם'[10].

סעודת ההודאה בחודש חשון תרכ"ט:

בחודש חשון תרכ"ט ערך מרן אדמו"ר הזקן זיע"א סעודת הודאה[11], כדרך המסורה לרבותינו הקוה"ט מהרה"ק רבי ברוך ממעזבוז זיע"א[12], על הצלתו מההלשנות עליו ועל החסידים המסתופפים בצלו (שגרמו לגלות מ'הבתים הקדושים' בקארלין ולהקים את חצר הקודש

7 דברי אהרן עמ' קמ.

8 כפרש"י על הפסוק מהולל אקרא ה' (תהלים יח ד) 'בהלולים אקרא ואתפלל לפניו תמיד כלומר אף **לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע'**.

9 מסתבר שכוונתו הקדושה גם לסעודת ההודאה בה אנו עוסקים, שערך מרן אדמו"ר הזקן בטרם שנתרפא כליל.

10 ראה: הרב ישראל דנדרוביץ, 'ההודאה קודם הישועה במשנתם של גדולי החסידות' היכל הבעש"ט, גליון לח, עמ' קג-קד.

11 מיקומם של דברי התורה שאמר מרן אדמוה"ז ב'סעודת הודאה שלו' בספר הקדוש בית אהרן הם בפרשת לך-לך, כ"ז ע"א, ומכך אפשר לשער שהתקיימה בחודש חשון.

12 למנהג סעודת ההודאה על רפואת ה' שרבוה"ק נזהרו לעשות - אנו למדים מדבריו הקדושים של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין: **'כשבא לביתו מהרב הקדוש והנורא ממעזיבוז. סיפר בשמו שפי' הפסוק אודך ה' וגומ' בעת סעודת ההודאה** ואמר, שאף שחייב אדם לברך על הרעה ולקבולי בשמחה כמו על הטובה (ברכות ס ע"ב), - היינו לגבי עצמו יכול הצדיק, אבל לשמח אחרים עמו צריכין לראות השמחה והטובה בעיניהם, ואז יכולין להיכלל בשמחת הצדיק. וזה פירוש הכתוב (תהלים פו יב) אודך אד' אלקי בכל לבבי. היינו שאני בעצמי אודך בכל לבבי אף על מדה"ד ח"ו אך שאני רוצה לכבד שמך שם הרחמים לעולם פי' בפני העולם. ועפ"ז אמר שיש לפרש ג"כ הפסוק שוש אשיש בד' היינו שאשמח בעצמי ואשיש אחרים בד' במדת הרחמים. אבל במדה"ד ח"ו לא אוכל לכלול אחרים בשמחתי רק תגל נפשי באלקי פי' נפשי בעצמה'. (ספה"ק בית אהרן י"ד ע"א).

וראה עוד בדברי מרן אדמוה"ז לחנוכה: [שאלו לו הפסוק] י"י אלקי שועתי אליך ותרפאני. וכתיב והי' טרם יקראו ואני אענה. **אמר בשם הרב הק' [ר' ברוך] ממעזיבוז זצוק"ל.** י"י אלקי שועתי אליך. שועתי רק אליך [איך האב אנאר גישריגין צו דיר]. לא בקשתי ממך שתרפאני, רק כל שועתי הי' שאהי' אליך. ותרפאני אתה בעצמך. ועבור זה ארוממך וגומר [באדיינק איך דיר זייער דערפאר. ספה"ק בית אהרן לחנוכה מח ע"א-ע"ב (ההוספות בסוגריים מרובעות מהוצאת כ"ק מרן אדומו"ר שליט"א ירושלים תשס"ז)].

'מר"ב **[מהרה"ק רבי ברוך]** כשקם מחליו אמר: אלקי שועתי אליך, ותרפאני (תהלים ל ג) עיקר בקשתי היה שאהי' אליך, ותרפאני אתה בעצמך ויודה לך אני ע"ז] - אות ל"א מ'שס"ה סעיפים'. 'פ"א נתרפא מחולי קשה, אמר בזה הלשון, 'ד' אלקי שועתי אליך', היינו על פגם שנוגע אליך, 'ותרפאני', וממילא בא אלי הרפואה'. ראה 'כתבים' עמ' 795. ספר בוצינא דנהורא, ליקוטים יקרים.. מורינו ורבינו ר' ברוך נ"ע ממעזיבוז, ירושלים, חש"ד, עמ' [13]. 'ד' אלקי שועתי אליך ותרפאני, מה שאני צועק ומזכיר את שמך - זה בעצמו הוא לי לרפואה, ע"ד שקוי לעצמותיך וגו'". בוצינא דנהורא עמ' [9].

בכתבי רבי משה מידנר ירושלים תשע"ח, עמ' שמ"א: 'בשם הרבי ר' ברוך ממעזביז זי"ע, 'אלקי שועתי אליך, שאזכה להתקרב לאלוקתך, ועי"ז ממילא 'ותרפאני''.

מרן אדומו"ר זיע"א אמר בשם אביו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: 'יסורים קען נאך א מענטש אננעמען באהבה אבער אפדאנקען באהבה איז זייער זעלטן' [יסורים יכול עוד אדם לקבל באהבה, אך להודות באהבה - הוא נדיר ביותר]. כתבי קודש מהדורת כ"ק מרן אדומו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"א, חלק א, עמ' פ"א.

בסטאלין[13]), על שניצל מעלילת דם הנוראה שנקשרה לראשו[14] ועל שהעלה ארוכה לחוליו אשר חלה בו[15].

בדברי אלקים חיים שאמר בסעודת ההודאה הוא רומז על הצלות אלו, ומשווה אותם לשני האיומים של סנחריב להרוג את חזקיהו המלך ולהשמיד את העם בציון[16], באמירת 'מִכְתָּב, לְחַזְּקָיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בַּחֲלתוֹ, וַיְחִי מֵחָלְיו', ובהזכרת שמו של רבשקה שהיה ישראל מומר[17], והצטרף ללגיונו של סנחריב שחילו צר על ירושלים להכניעה, ובדברו אל היהודים המתבצרים בירושלים ניסה להפרידם מחזקיהו המלך.

בכך מרמז מרן אדמו"ר הזקן זיע"א על אנשים מישראל שהלשינו לאחר שביקשו לערוך את הברית מילה של בנם, ואחר כך הפכו לרדוף אותו ולהעליל עליו לשלטונות עד כדי סיכון נפשו הקדושה.

הדברים מרומזים בדברי התורה שאמר בסעודת ההודאה והמובאים בספר הקדוש: 'על סעודת הודאה שלו אמר זאת' על הפסוק: 'וְנִגְנוֹתַי נְנַגֵּן כָּל יְמֵי חַיֵּינוּ עַל בֵּית ה' שנאמר על ידי חזקיהו המלך, בתפילתו שכתוב ב'מכתב לחזקיהו', - "חזקיהו כתב הודאה בחלותו - עבור שהיה חולה ונתרפא מחליו זו"[18] בישעיהו פרק לח ט, וכן אמר פרק זה בעת שעלה מרן אדמו"ר הזקן בל"ג בעומר תרכ"ט[19], על ציוני אבותיו הקדושים בקארלין.

וכה הם דברי התורה כפי שנדפסו בספה"ק בית אהרן[20]:

'על סעודת הודאה שלו אמר זאת:

איתא במדרש[21]. ונגינותי ננגן כל ימי חינו[22]. כשהקב"ה עושה נסים לישראל הם משוררים ומזמרים. וכן הוא אומר[23] אז ישיר משה וכו'. וכן הוא אומר[24] ותשר

13 כמובא בפרק א במאמר זה.
14 כמובא בפרק ב במאמר זה.
15 כמבוא בפרק ג במאמר זה.
16 שני איומים על חייו של מרן אדמו"ר הזקן כנגד שני איומים של סנחריב להרוג את חזקיהו המלך וה' הצילו מידם; באיום הראשון של סנחריב להילחם עם חזקיהו המלך, ולכבוש את ירושלים, סנחריב נסוג לאחר שמועה שהגיעה אליו כי כוש נלחם באשור, וסנחריב חזר לנינוה, כמובא בישעיהו י"ט ובמלכים ב', י"ט: ז הִנֵּנִי נוֹתֵן בּוֹ רוּחַ, וְשָׁמַע שְׁמוּעָה וְשָׁב אֶל-אַרְצוֹ; וְהִפַּלְתִּיו בַּחֶרֶב, בְּאַרְצוֹ. ח וַיָּשָׁב, רַבְשָׁקֵה, וַיִּמְצָא אֶת-מֶלֶךְ אַשּׁוּר, נִלְחָם עַל-לִבְנָה: ז הִנֵּנִי נֹתֵן בּוֹ רוּחַ, וְשָׁמַע שְׁמוּעָה וְשָׁב לְאַרְצוֹ; וְהִפַּלְתִּיו בַּחֶרֶב, בְּאַרְצוֹ. ח וַיָּשָׁב, רַבְשָׁקֵה, וַיִּמְצָא אֶת-מֶלֶךְ אַשּׁוּר, נִלְחָם עַל-לִבְנָה: כִּי שָׁמַע, כִּי נָסַע מִלָּכִישׁ.
ובאיום השני של סנחריב להילחם עם חזקיהו המלך, ולכבוש את ירושלים, מלאך ה' היכה את מחנה אשור וגרם לתבוסתם כמובא בישעיהו ובמלכים שם: לו (לה) וַיְהִי, בַּלַּיְלָה הַהוּא, וַיֵּצֵא מַלְאַךְ יְהוָה וַיַּךְ בְּמַחֲנֵה אַשּׁוּר, מֵאָה שְׁמוֹנִים וַחֲמִשָּׁה אָלֶף; וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר, וְהִנֵּה כֻלָּם פְּגָרִים מֵתִים. לז (לו) וַיִּסַּע וַיֵּלֶךְ, וַיָּשָׁב סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ-אַשּׁוּר וַיֵּשֶׁב, בְּנִינְוֵה.
17 ישראל מומר היה - סנהדרין דף ס' ע"א. רבשקה שהיה שר בממלכת אשור בראשות סנחריב נשא דברים לפני היהודים שבו קרא לחזקיהו המלך ולעמו להיכנע מלפני סנחריב מלך אשור. ומוזכר שלוש פעמים: במלכים ב' פרק י"ח, בישעיהו פרקים ל"ו-ל"ז, ובדברי הימים ב' פרק ל"ב.
18 התרגום, ומצודת דוד.
19 כך נראה - ראה להלן.
20 פרשת לך לך, דף כ"ז ע"א.
21 ילקוט שמעוני, תמב.
22 ישעיהו לח כ. מכתב לחזקיהו.
23 שמות טו א.
24 שופטים ה א.

דבורה וכו' וכן בדוד כו' שנאמר[25] וידבר דוד[26] וכו' וכן הוא אומר[27] לי"י הישועה על עמך ברכתך סלה[28]: עכ"ל

פתח ואמר. משום דקשה דכתיב נגינותי לשון יחיד ואח"כ אמר ננגן לשון רבים. אמר בשם הצדיק הקדוש רש"ק [רבי שלמה מקארלין] ז"ל. שפעם אחד למד בעין יעקב מענין רבשקה, אמר זצ"ל להעומדים לפניו שכל כוונת רבשקה היתה לנתק אותם מאמונת חזקי' כי כל כוונתו הי' כי חזקי' הי' צדיק יסוד עולם והי' רוצה לנתק אותם ממנו וכיון שהי' מנתק אותם ממנו הי' לוקח אותם לעצמו. וזהו כוונת הכתוב. כי הצדיק שבדור כולל כל הדור. וזהו שאמר נגינותי ננגן כולנו. כי זאת שייך לכולם.

והביא המדרש ראי' מאילו הצדיקים שהיו כללות כל העולם. והביא ראיה ממשה שהוא הי' כללות תורה שבכתב. וכן בכל דור ודור. והביא ראי' מתחלתן של נביאים ומדוד שהוא דבר עולמית. שישנו תמיד בכל דור ודור. וכן הוא אומר לי"י הישועה וגו' פי' כשהישועה הוא רק מי"י [א נאר פון גאט][29], אזי ממילא נשפע על עמך ברכתך סלה. כי כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. מקודם היא הברכה ואח"כ העשי' כי צריכין מקודם לברך את הברכה ואח"כ נעשית הברכה [פריער איז דיא ברכה דער נאך איז דיא עשי' מבדארף פריער מאכין דיא ברכה דער נאך וועט דאם גיטאן די ברכה]. וזהו לי"י הישועה על עמך ברכתיך סלה. כנ"ל. וד"ל'.

וכדברים שמביא מרן אדמוה"ז בדברי תורתו בסעודת ההודאה בשם מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין, שכל רצון סנחריב היה לנתק ולהפריד את ההתקשרות עמו[30] – אמר אביו מרן הרה"ק הרא"ש הגדול מסטאלין: 'שחפצו של סנחריב היה לנתק ולהפריד את המקושרים אליו[31]: 'המקורב [המקרב את עצמו] להצדיק. כל העשיות טובים כאילו עשאם הוא. [וראיה מחזקי' שכל חפץ] ולכן **כל חפצו של סנחריב היה להפרידם מחזקי' [שהיו מקורבים אליו לטוב]**'.

הדיבורים הקדושים אשר נשמעו ממרן אדמו"ר הזקן בסיום התקופה כשערך את 'סעודת הודאה שלו' מלמדים, כי ראה ברוח קדשו כי המאורעות שעברו עליו במשך ארבע שנים, מקשרים בין עבודתו הקדושה, כחוטר לבית דוד, לבין המלך חזקיהו[32] ניר לדוד המלך, שעבר מסכת ייסורים ופחדים מסנחריב מלך אשור שאיים להחריב את ירושלים ובית המקדש, כשיד

25 שמואל ב כב א.

26 וידבר דוד לה' את־דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אתו מכף כל־איביו ומכף שאול:

27 תהלים ג ט.

28 'שיר של **תודה בכנורות ובנבלים ובצלצלים** על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שבירושלים ואומר (תהלים ל, ב) **ארוממך ה' כי דליתני וגו'** (שבועות ט"ו ע"ב).

29 הוספה בשוה"ג מכ"י בספה"ק בית אהרן מהדורת כ"ק מרן אדומו"ר שליט"א ירושלים תשס"ז.

30 'שכל כוונת רבשקה היתה לנתק אותם מאמונת חזקי', כי כל כוונתו הי', כי חזקי' הי' צדיק יסוד עולם והי' רוצה לנתק אותם ממנו וכיון שהי' מנתק אותם ממנו הי' לוקח אותם לעצמו'.

31 בספה"ק בית אהרן, 'דברים מלוקטים מאדומו"ר סבא קדישא כו' הרב הק' ר' אשר זצוקללה"ה מסטאלין זי"ע, במהדורה הנ"ל, דף קמ"ג ע"א.

32 כפי שכבר ציינו לעיל בפרק א' בהערה 2: כי מרן אדמוה"ז ראה ברוח קדשו כי המאורעות שעברו עליו במשך ארבע שנים, מקשרים בין עבודתו הקדושה, כחוטר לבית דוד, לבין המלך חזקיהו ניר לדוד המלך.

ישראל הייתה באמצע. לאחר שנעשו לו ולישראל נסי נסים, וניצלו מהחורבן, חלה חזקיהו המלך, ושוב נעשו לו נסים ונתרפא מחליו. עליו אמרו חז״ל (סנהדרין צד.): ׳ביקש הקב״ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת הדין לפני הקב״ה: רבש״ע, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח?!׳ וכאן בא מרן אדמו״ר הזקן לומר שירה, ואמר אז דברי תורה על הפסוק שאמר חזקיהו: ׳וּנְגִנוֹתַי נְנַגֵּן כָּל יְמֵי חַיֵּינוּ עַל בֵּית ה׳[33] (ישעיהו לח כ).

מפורסמת היא עבודתם הקדושה של מרן אדמוה״ז ואבותיו הקדושים בשירה ובנגינה[34], כדברי בנו מרן הרה״ק האדמו״ר הצעיר שאמר בימי האבל על אביו הקדוש: **׳אא״ז [אדוני אבי זקני] הק׳[דוש] והנורא הרב ר׳ אהרן הגדול זצוקללה״ה היה לו קבלת יחוס מזרע דוד המלך ע״ה**, ואאמו״ר היה לו כמה בחי׳[נות] שהיו אצל דוד המע״ה [המלך עליו השלום]. שהנהיג עדותו עדת ישורון... כזמן מלוכת דהמע״ה, **והיה נעים זמירות ישראל כידוע**׳[35].

הישועה הגדולה:

כשצר מלך אשור על ירושלים אמר ה׳: ׳ואל העיר הזאת לא יבוא, נאם ה׳ לה **וגנותי** על העיר הזאת **להושיעה למעני ולמען דוד עבדי**׳ (ישעיהו לז, לא-לד). וכשחלה חזקיהו המלך אמר אל ה׳: ׳חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך, ה׳ **להושיעני ונגנותי ננגן כל ימי חיינו** (ישעיהו לח, יט-כ).

בסיום דברי תורתו של מרן אדמו״ר הזקן זיע״א בסעודת ההודאה אמר: ׳וזהו **לי״י הישועה** על עמך ברכתך סלה. כנ״ל. וד״ל׳. את הישועה המיוחלת מציין מרן אדמוה״ז בסיום תורתו. ובמכתביו הקדושים ציין מרן אדמוה״ז באותה שנת הישועות תרכ״ט[36] את הגימטריא: ׳**ורב להושיע**׳, המרמזת על הישועה הכפולה שבאה מאת ה׳.

קורות רבותינו הצדיקים - צאצאי בית דוד:

הרה״ק רבי אשר מסטאלין הי״ד בנו בכורו של מרן אור ישראל מסטאלין כותב[37]: מרן אדמו״ר הצעיר אמר: ׳אנא מבית דוד קאתינא ולכן יריבו עמנו[38], ואף אם נהיה ביער - העצים יריבו עמנו׳. דהיינו יריבות תמידית עמם כי הם מזרעו של דוד המלך שרבו עמו כל ימיו.

33 רד״ק. אבן עזרא: אני אנגן את המנגינות עם הלויים.

34 כ״ק מרן אדמו״ר זיע״א אמר: ׳די עבודה אין סטאלין זענען די ניגונים׳. ׳יחננו ויברכנו׳, עמ׳ צו, מכתבי החסיד נאמן ביתו של מרן אדמו״ר זיע״א ר׳ משה מלמד ז״ל.

35 לאחר הסתלקותו של מרן אדמוה״ז זיע״א בטו״ב סיון תרל״ב, בתוך שבעת ימי האבל שישב עליו בנו מרן אדמו״ר הצעיר זיע״א בדבריו לחסידים השווה את עבודתו בקודש של אביו מרן אדמו״ר הזקן כ׳נעים זמירות ישראל׳ לדוד המלך ע״ה׳. ספה״ק בית אהרן דף קנ״ז ע״ב.

36 בכתב שכתבו מרן אדמו״ר הזקן ובנו מרן אדמו״ר הצעיר על הולדת בנו הקדוש מרן אור ישראל מסטאלין, דברי אהרן, עמ׳ עט ועמ׳ רנד. ובמכתבו של מרן אדמוה״ז לאנ״ש בטבריה באזהרתו על שינוי המלבושים, דברי אהרן, עמ׳ עה. וכן במכתב קדשו אל בתו הרבנית בת-ציון צפורה פייגא מזלטיפולי באלול תרכ״ט על בואה עם צאצאיה לביתו בקארלין. כתבים עמ׳ 1052.

37 באחת מאיגרותיו הספונות באוצר כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א, וכך גם ידוע במסורת החסידים.

38 ׳(ואכריתה) [ואכריתה] את כל אויביך מפניך (שמואל ב׳ ז׳ ט׳), עשרה אויבים היו לו לדוד, חמשה בישראל וחמשה

עניין זה הזכיר מרן אדמו"ר הזקן, שבועות אחדים לאחר סעודת ההודאה, בעת שהיסב בסעודת הברית של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שנערך בסטאלין ביום טו"ב כסלו תרכ"ט, לאחר שנות ציפיה להמשך גזע הקודש, שעל מעלת יום זה אמרו רבותינו הקדושים גדולות.[39]

'שמעתי[40] **מפה קדוש של הרב הצדיק ר' אהרן מקארלין בעה"מ ספר הקדוש בית אהרן, בעת ברית מילה של נכדו [מרן אור ישראל מסטאלין, ביום טו"ב כסלו תרכ"ט]** אשר גם הרב הצדיק ר' אלימלך מגראדזיסק הי' ג"כ על הב"מ, כאשר ישבו לאכול, והנה באמצע הסעודה אמר הרה"ק ר' אהרן להרה"ק מגראדזיסק: **מחותן! הנה דרכינו על שמחה של מצוה אנחנו מספרים את היחוס שלנו"** – מהמשך סיפור המעשה המתמקד על היריבים שהיו לאביו־זקנו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין, בסעודת הברית, – **היה כדי לציין את ה'יחוס שלנו' דהיינו שהם מתייחסים על זרע 'מלכות בית דוד', ובגלל כך רבים עמו**, ונראה כי רצונו הקדוש של מרן אדמוה"ז היה גם לסכם את השנים תרכ"ו ותרכ"ז שבהם סבל הלשנות ועלילות, שהם היחוס שלו למלכות בית דוד, אך מרן אדמוה"ז לא הוציא מפיו הקדוש את המילה 'נרדף': 'שעל הכתוב והאלקים יבקש את הנרדף אמר אדמו"ר הזקן כי אלקים הרי הוא לשון דין, שעל הנרדף שורים דינים'.[41]

'והתחיל לספר בזה"ל: ידע מחותני כי את אבי זקני הרה"ק ר' אהרן הגדול הכה אותו על הלחי איש מתנגד ביום שמחת תורה, אשר היה המנהג דשם[42] לירות באבק שריפה, והנה בש"ע באה"ט[43] מיחה בזה המנהג, ופסק לאיסור משום חילול יו"ט. והנה היה שם בביה"כ חסיד אחד ירה במפתח עם פולווער לכבוד התורה, וכשראה זאת המתנגד רץ תיכף לקראת א"ז הרה"ק ז"ל והכה אותו על הלחי, והנה אא"ז הרה"ק ז"ל לא שת לבו לזה, ולא פסק מלשמוח בשמחת תורה, ולעשות ריקודין.

והנה היה לאא"ז הרה"ק דוד ושמו ר' מנלי, שהיה שתדלן אצל השררה בעיר קארלין, והיה נגיד ועשיר גדול ותקיף מאד אצל השררה[44], והנה ר' מנלי היה נוסע להרה"ק

באומות העולם, חמשה בישראל, דואג ואחיתופל ושאול ושמעי בן גרא ושבע בן בכרי, חמשה באומות העולם, גלית ושלשת אחיו ושובך'. מדרש שמואל כו.

39 כפי שרשם זאת הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוזיניץ בפנקס כתי"ק: 'כ"ק א"ח הרה"צ אדמו"ר זצוק"ל סיפר מכ"ק אביו הרב הצדיק אז"ח זצוק"ל שאמר על הברית של אחי הרה"ח שליט"א, **דער טאג איז ביי מיר גיווען א שטיק יום כיפור.** ושמעתי שאמר עוד א"ז אדמו"ר הרה"ק זצוק"ל **ביום הברית מילה של אחי שליט"א, עס האט זיך מיר גיעפינט דער עולם הניגון'**. ומעשי אבות סימן לבנים.

40 דברי החסיד ר' אהרן ציילינגאלד, בספר 'מאורות הגדולים' הנדפס על ידו, בילגורייא שנת תרע"א, עמ' 13.

41 מתוך כת"י זכרונות של רבי שמואל אהרן שזורי ז"ל על הרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א, את אשר שמע מפי קדשו.

42 ראה בקובאו"י גל' קלו עמ' קסג על ה"סטיביל" שליד בית הכנסת הגדול בקארלין, שהרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט הק' זיע"א היה מתפלל בו, מהטעם כי "בהסטיביל ההיא עושים הקפות בליל שמיני עצרת, ובקלויז אין שם הקפות בליל שמיני עצרת" (כתבי הרח"א ביחאווסקי).

43 "באר היטב" על שולחן ערוך אורח חיים, סימן תרס"ט, א, נפסק שאסור לירות ברובה או בכלי ירייה אחר ביום שמחת תורה לשם שמחה. הטעם לכך הוא משום איסור הוצאת קול בשבת ויום טוב שלא לצורך, וכן מחשש סכנה.

44 רבי מנלי היה אחי אמו של הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין, נולד בשנת תצ"ה לאביו רבי פייביש בהורודנה, והיה מראשי הקהילה בהורודנה ומקורב למלכות: 'היה שתדלן בהוראדנע, והיה מחשובי הקהילה ולמדן גדול, מפרנסי הקהילה וגביר גדול'. (כתבי ר' יאשע שו"ב, עמ' רעז אות כא). וכשעבר לגור בעיר קארלין הסמוכה לפינסק המשיך שם בקשריו עם השלטונות. "והיה נגיד ועשיר גדול ותקיף מאד אצל השררה" (שם, שם) "ורבי מאנעלי הי' למדן ממנהיגי הקהילה וגביר ושתדלן אצל הקיר"ה" (כתבי ר"י שו"ב, חלק ב, עמ' קנז אות שנב) "אשת רבי מאנעלע, אמו של רבי יעקב [מנלי"ס], מ[רת] שרה, והיא היתה העוסקת במו"מ ונגידה, ורבי מאנעלע הי' שתדלן כידוע.." (כתבי ר"י שו"ב עמ' רצב אות ל).
במפקד העיר פינסק משנת תקכ"ד, מופיע רבי מנלי ברשימת בעלי החנויות. ובמפקד העיר קארלין משנת תקכ"ב

ר׳ דוב בער המגיד ממעזריטש, כי היה מהחסידים ואנשי שלומו, והנה לאחר זה המעשה כאשר נסע ר׳ מנלי למעזריטש להרה״ק ר׳ דוב בער, ושאל אותו הרה״ק על שלום הרה״ק אא״ז ר׳ אהרן ז״ל, והשיב לו ר׳ מנלי כי ת״ל החיים ושלום אתו, רק ביום שמחת תורה הכה אותו מתנגד אחד, וסיפר לו המעשה איך שהיה, ואמר לו הרה״ק: דע כי מוטל עליך להשתדל אצל השררה שיכה בשבטים את המתנגד הזה, אשר הרהיב בנפשו עוז להכות את ר׳ אהרן, ובירך אותו תיכף המגיד בברכת הפרידה, וכאשר ביקש אותו ר׳ מנלי הלא נסע לפה לשבות ש״ק, והשיב לו המגיד שיסע תומ״י לביתו, וישתדל בזה להכות בשבטים את המתנגד, ויסע ר׳ מנלי לביתו.

ויהי כאשר נסע איזה פרסאות אמר ר׳ מנלי למשרתו, הנני עייף ויגע מטורח הדרך, לכן לא רחוק מפה דר איש יהודי ניסע אליו ונלין שם, וכאשר בא לשם ראה ר׳ מנלי כי הבית הוא בית קטן, ולקח המשרת את הכו״כ [=כרים וכסתות] מהמרכבה והציע בראש הבית וילינו שם, והנה באמצע הלילה שמע קול פעמון מסוסים דוהרים אשר זה סימן שנוסע איש חשוב, והנה כמו רבע שעה נסע לפני הבית המרכבה עם הסוסים הדוהרים, ויבא אל הבית אדון פולני צעיר, ויהי כאשר ראה אותו ר׳ מנלי, הכיר כי זה הוא איש אציל, ויצו למשרתו שיפנה את הכו״כ ויכבד את האדון האורח לישב, וישאל אותו האדון מהיכן הוא, ויענה לו ר׳ מנלי שהוא מעיר קארלין, ויתפלא האדון הצעיר וישאל לשמו, והשיבו כי שמו מנלי, ואמר לו השררה הנני מכיר את שמך כי אבי הוא השררה מעיר קארלין, וכתב לי מכתב והזכיר את שמך לתהלה ולתפארת כי איש נאמן ויקר רוח אתה, וישאל אותו האדון איפא נוסע כעת, והשיבו כי נוסע לביתו לעיר קארלין, ויאמר לו האדון טוב הדבר אתן לך מכתב לאבי כי זה ימים רבים אשר לא כתבתי מכתב לאבי, והנה כאשר שוחחו ודברו יחד שאל אותו האדון מהיכן אתה נוסע, ויאמר לו כי נסע להרבי היום, ושאל אותו למה מיהר כ״כ ליסע חזרה מהרבי ביום שבא, וסיפר לו כל המעשה, ויאמר האדון טוב הדבר בתוך מכתבי אשר אמסור לידך לאבי אכתוב ג״כ שימלא תיכף את בקשתך, והנה פטרו זה לזה בשלום.

ויסע ר׳ מנלי לביתו, וכאשר בא אל ביתו ונודע הדבר לאא״ז הרה״ק ז״ל נבהל מאד, מדוע מיהר לבוא מבית הרבי, ויבא אליו לשאל אותו אודות זה, והשיב לו ר׳ מנלי משלום הרבי כי הכל בטוב, רק הרבי פקד עליו לנסוע במהרה לביתו, בשביל

מופיע שמו בין ותיקי ונגידי העיר הגרים ברח׳ בריסק בעיר. מענין ביותר מכתב-בקשתו של הרה״ק רבי מנלי זיע״א, לקבלת רשות לפתוח חנות אריגים בקארלין, משנת תקנ״ב, בתקופת שגשוג המסחר בפינסק וערב חלוקתה השניה של פולין. המכתב תורגם לעברית ונדפס על-ידי ד״ר מרדכי נדב בספרו על תולדות קהילת פינסק (ספר פינסק, כרך א עמ׳ 391) מהעתק התעודה המקורית הנמצאת בארכיון הפרימאס הנסיך פוניאטובסקי, מס׳ 68, אגא״ד בוארשה. וכנראה שבהעתק נפל שיבוש בשם, והועתק עמנואל פייביש, במקום מנעל פייבישוביץ כפי שהוא מופיע במפקד העיר קארלין משנת תקכ״ב (השם עמנואל לא היה נפוץ ביהודי רוסיה, ובפרט לא יחד עם השם פייביש, [על ציון בנו הרה״ק רבי יעקב מנליס בטבריה, חקוק שם אביו: מנחם-מן] והוא טעות דמינכר, וד״ר מ. נדב הסכים עם קביעתי, שיש לזהות את כותב המכתב עם רבי מנלי מקארלין).

בשולי המכתב רשום האישור המבוקש על ידי הנסיך פוניאטובסקי אדון העיר קארלין שהתעודה נמצאת בארכיונו, נולד בשנת 1763 למשפחת אצולה והיה אחיינו של מלך פולין האחרון, סטניסלאב פוניאטובסקי ודוכס של הדוכסות הגדולה של ליטא האחרון בין השנים 1764 עד 1795. ראה על כך וצילום המסמך, כתבים עמ׳ 252–256.

להשתדל תיכף אצל השררה להכות בשבטים את המתנגד אשר הכה אותך על הלחי, וכאשר שמע זאת אא"ז הרה"ק אמר לדודו ר' מנלי האם בשבילי איש גרוע ופחות כמוני יוכה בשבטים איש ישראל, (כאשר כתב הר"ר בצוואה שלו: אשר כל אחד המסתופף בצלו יתן בכל יום פרוטה אחת עבור נשמתו או ילמוד משניות או יאמר תהלים לפחות שתי שנים אף כי משפט רשעים בגיהנם רק י"ב חודש רק מי יודע אם אזכה לבוא לגיהנם אחר י"ב חודש כי באמת ידוע אשר אין יותר גרוע ממני) אז ענה לו ר' מנלי שלא ישמע אליו כלל אודות זה כי מדברי הרבי לא ישנה, ותיכף יתחיל להשתדל אצל השררה לעשות כפקודת המגיד, וביקש והפציר אותו כמה פעמים ולא שמע אליו, באמרו כי מוכרח הוא לקיים דברי הרבי.

וכאשר ראה אא"ז הרה"ק ז"ל כי ר' מנלי אוטם אזנו משמוע להפצרותיו, ובכל לבו הוא רוצה להשתדל להכות את המתנגד, אמר לו הרה"ק אא"ז ז"ל דע דודי כי אם תוציא הדבר לפעולה אנקם ממך בזה ובבא, ויהי כאשר שמע זאת ר' מנלי הרף מזה וחדל מלהשתדל אודות זה, כי היה ירא לנפשו מאא"ז ז"ל, והנה כמשלוש חדשים אחר זה נסע ר' מנלי למעזריטש אל המגיד, ויהי כאשר בא אל הקודש פנימה ויתן לו המגיד שלום ושאל אותו, מנלי, האם קיימת את אשר צויתיך להשתדל אצל השררה?, והשיב לו אנכי רציתי בכל לבי לקיים דברי הרבי, אבל ר' אהרן לא הניח אותי בשום אופן להוציא הדבר לפעולה, ואמר לו הרב המגיד לא היה לך לשמוע בקולו, ואמר ר' מנלי כי באמת לא רציתי לשמוע לו אף כי הרבה והפציר בי בבקשות רבות, אולם כאשר נשבע שינקום ממני בזה ובבא ויראתי לנפשי פן אכוה ח"ו בגחלתו, ויאמר לו המגיד אם כה אמר ר' אהרן יש לפחוד מדבריו מאוד, **ומעתה הוא גרם להיות עליו תמיד מתנגדים על בניו ובני בניו**, ואם היה יוצא הדבר לפעולה והכו את המתנגד במלקות, אז היה בטל כל ענין ההתנגדות',

'והוסיף הרה"מ ואמר: אבל בכל זאת בכל עת שיהי' להחסידים דין ודברים עם המתנגדים, יהי' ידם על העליונה.[45]

45 קטע אחרון זה אינו בגוף הסיפור של ספר מאורות הגדולים, אלא הוא תוספת של כתבי החסיד רבי מאיר ברנשטיין, כפי ששמעו מפי הגה"ח רבי חיים מענדל ז"ל. ובספר ספרן של צדיקים בשם הרה"צ הרי"מ מקאז'יניץ זצ"ל, [מערכת לב כ"ק הרב הקדוש ה' ר' אהרן הגדול זצוק"ל מקארלין, עמ' [64] אות ה], כתב בשינוי קצת.

הרב החסיד ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד מביא בכתביו: "פעם אחת היה הגרויסער זצ"ל בשמיני עצרת בפינסק ועשה שמה הקפות והמתנגדים חרו אפם על זאת, וניגש אחד מהם להגרויסער, ונתן לו סטירה על לחיו, ואחרי החג נסע דודו של הגרויסער זצ"ל ר' מנלי ז"ל למעזריטש, ושאל אותו המגיד זצ"ל אודות שלומו של הגרויסער וסיפר לו, כי מתנגד אחד סטר לו בלחיו, ופקד עליו המגיד שיסע תיכף בחזרה, ועשה כן ובאמצע הדרך פגש בבנו של השר, וסיפר לו המעשה, וביקש ממנו שיתן לו מכתב לאנשיו שילקו להמתנגד, ונתן לו מכתב ע"ז, וכשנודע הדבר להגרויסער זצ"ל אמר בשבילו ילקו לאיש יהודי, אני אעקור מהשורש מי שיעשה ככה, ונתפחד ממנו, וכשהגיע חזרה להמגיד שאל אותו המגיד אם קיים פקודתו, השיב לו כי הגרויסער לא עזב להלקות, ואמר המגיד זצ"ל חבל על זה שלא הלקו אותו **אבל בכל זאת בכל עת שיהיה להחסידים דו"ד עם המתנגדים יהיה ידם על העליונה...**".

מעניין כי הפסקא: 'יהיה ידם על העליונה' שבכתבי רבי מאיר ברנשטיין מובא בסיפור של הרה"ק הרש"ז בעל התניא והשו"ע, שמקורו בחסידות חב"ד: 'הנה בעת היותי במעזריטש אצל מורי הקדוש, היה על שבת אחר תשעה תלמידים מתלמידי מורי הקדושים הלא המה הרה"ק ר' שמואל שמעלקע ואחיו הרה"ק ר' פנחס והרה"ק ר' נחום מטשארנאביל והרה"ק ר' לוי יצחק מבארדיטשוב אשר היה אז אב"ד בפינסק, והרה"ק ר' זאב ווּאלף מזיטאמיר, והאחים הקדושים ר' אלימלך ור' זוסיא והרה"ק ר' שלמה מקארלין ואנכי הייתי הצעיר מכולם, כי המה כבר היו רבנים בעירם, ובתוך כך הגיע מכתב מפינסק להרב הקדוש ר' לוי יצחק כי כת המנגדים מצירים ומציקים מאד לבני בית של הרב הנ"ל וכל החסידים אשר שמה, עד כי כשל כח הסבל...

ביקורי בנותיו הרבניות מסדיגורא ומזלטיפולי אצל אביהם – בשנת תרכ״ט:

בקיץ של אותה שנת הודאה תרכ״ט, באו בנותיו של מרן אדמו״ר הזקן זיע״א הרבניות מסדיגורא ומזלטיפולי וצאצאיהם לחסות בצלו בחגים; ראשונה הגיעה הרבנית מרת מרים מסדיגורא אשת הרה״ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא, עם שתי בנותיה הילדות, לחג השבועות תרכ״ט, ואחריה הגיעה אחותה הרבנית מרת צפורה אשת הרה״ק רבי דוד מזלטיפולי עם צאצאיה, בסוף הקיץ תרכ״ט לחגי ירח האיתנים. סמיכות הגעתן באותה שנת תרכ״ט היתה כדי לראות את שלום בריאות אביהם מרן אדמוה״ז, ומצב החלמתו לאחר הניתוח. ובוודאי רצו לראות את מרן אור ישראל ׳הינוקא קדישא׳ שנולד בשנה ההיא לאחר צפייה ארוכה של אבותיו הקדושים.

נוהג היה מרן אדמוה״ז לעלות יחד עם בנו מרן אדמוה״צ, קודם מולד ר״ח ניסן, לציונים הקדושים בקארלין מקום מנוחתם של אבותיו הקדושים, זקינו מרן הר״א הגדול מקארלין ואביו מרן הרא״ש הגדול מסטולין. ונסיעה זו הייתה במסירות נפש בזמן הפשרת השלגים, ופעם אמר: אילו היו יודעים אנ״ש מה שהוא עושה בנסיעה זו היו נושאים אותם על כתפיהם בעת הזאת[46]. אך בשנת תרכ״ט, לאחר הניתוח הקשה, נראה כי עדיין לא היה בכוחו לנסוע נסיעה זו מסטולין לקארלין, בחורף המושלג.

ויעמדו הרבנים למנין ויחסר להם עוד אחד לתשלום עשרה והם רצו לעשות דבר הנצרך במנין דוקא שהוא להפוך חרמם שחרמו אותם על המחרימים שלא כדת ושלא כדין, ...והצטרפתי עמהם והפכנו החרם כדין כמו שעשו המחרימים. והנה הקול של רבינו דופק (כי המגיד ממעזריטש לסוף ימיו חלה את רגליו והיה הולך על משענת קיילעש) ... ולקולו הקיצו כל הרבנים וימהרו לרחוץ ידיהם ויקומו ויעמדו כולם וגם אנכי קמתי ובאתי לעמוד בתוכם, ויגש רבינו אלינו ויאמר לנו בני מה עשיתם ויאמרו לו הרבנים כשל כח הסבל מאתנו לסבול כל העינויים האלה, וע״כ הפכנו החרם על המחרימים, ויען לנו רבינו **הסכלתם עשו בזה בני**, כי לא לחנם לא הכנסתי עצמי בזה, ידעתי כי היא סכנה, אך הוא דבר האבד כבר כי הפסדתם בזה הראש שלכם **אבל זאת יצא הפסדכם בשכרכם, כי מעתה ועד עולם כאשר יהיה מריבה ועסקים בין החסידים והמנגדים, תהיה יד החסידים תמיד על העליונה...**׳ (בית רבי, ברדיטשוב תרס״ב עמ׳ 8.). הסיפור החב״די מדגיש כי הבטחת המגיד באה לאחר שביטא המגיד את אי שביעות רצונו מכך **שהחסידים עשו חרם על המתנגדים**.

ואילו בסיפור הקרליני הבטחת המגיד ממעזריטש כי: ׳**יהיה ידם על העליונה**׳ באה דווקא כשהתעלם מרן רבי אהרן הגדול מקארלין מצווי של רבו המגיד להשיב למתנגדים כאיוולתם, ולא ציית ל׳**השתדל אצל השררה להכות בשבטים את המתנגד**׳. ואולי יש בהם כדי ללמד על גישות שונות בין קרלין ששללה מאד את המתנגדים לבין חב״ד בהתייחסותם הסלחנית ל׳מתנגדים׳.

46 פרי ישע אהרן, עמ׳ מב, בשם כתבי הרב החסיד רבי ישראל בנימין ז״ל.

47 יש לשער כי היו אלה בנותיה: האחת בתה הצעירה הרבנית בת שבע רוחמה פרידמן, שנישאה כעבור שנתיים ביום ח״י סיון תרל״א להרה״ק רבי ישראל מטשורטקוב. וייתכן כי הבת השנייה שהצטרפה, הייתה הרבנית שרה רבקה שנישאה להרה״ק רבי ישראל ממעזבוז, אך לא זכתה לפרי בטן, והגיעה עם אמה כדי לעורר רחמי אביה מרן אדמוה״ז ולהתברך מפיו הקדוש. מפי הרה״ח רבי דוב רבינוביץ משב״ק כ״ק אדמו״ר מבאיאן שליט״א.

הקשר הגדול של מרן אדמוה״ז עם חתנו הרה״ק מסדיגורא ובתו הרבנית מסדיגורא מקבל חיזוק מתוך כתבים וסיפורים הגנוזים בבית רוזין-באיאן, שמהם מעלה הרה״ח רבי דוב רבינוביץ שליט״א, כי בתקופה הקשה והנוראה של העלילות והמאסר והגירוש על הרה״ק רבי ישראל מרוזין, שהחלו בשנת תקצ״ז והסתיימו בשנת תר״ז, היו הרבנית מרת מרים בתו של מרן אדמוה״ז ובעלה הרה״ק מסדיגורא מתגוררים בתקופות מסוימות ולסירוגין בחצרות הקודש של מרן אדמוה״ז [שמקום מושבו היה: משנת תקצ״ה עד שנת ת״ר ב׳חצרות הקודש׳ בסטאלין, ומשנה זו ב׳בתים הקדושים׳ בקארלין, כמפורט במאמרי: ׳תולדות בתי הכנסת של רבותינו הקוה״ט בקארלין׳ כתבים עמ׳ 660 ואילך], ובתקופה זו נולדו להם במקום מגוריהם הזמני בקארלין: בשנת תר״ד בתם הבכירה הרבנית מרת הדסה פייגא, בנם הרה״ק רבי אשר, ובשנת תר״ז בנם הרה״ק רבי שלמה] והשמות ניתנו להם, כנראה, על ידי מרן אדמוה״ז: על שם אמו הרבנית [צפורה] פייגא, והבנים, שככל הנראה, מל אותם מרן אדמוה״ז, והשמות ניתנו על שם אביו מרן הרא״ש הגדול מסטאלין, ועל שם רבו מרן הרה״ק רבי שלמה מקארלין, שגידל בביתו את אביו של הרה״ק מרוזין, הרה״ק רבי שלום שכנא ואחיו הרה״ק רבי

הרבנית מרת מרים מסדיגורא הגיעה לחג השבועות תרכ"ט:

בתו הרבנית מרים מסדיגורא הגיעה יחד עם בנותיה[47] לאביה מרן אדמוה"ז לפני ל"ג בעומר[48] של תרכ"ט כדי לשהות במחיצתו בחג השבועות,[49] וביום חמישי ח"י אייר ל"ג בעומר, עלה [מרן אדמוה"ז] להשתטח על הציונים של אבותיו הקדושים נ"ע בקארלין, 'ואמר בישעיה

ישראל חיים שהיה לחתנו, – יתומי הרה"ק רבי אברהם המלאך. עם זאת עדיין לא מצאנו בכתבי החסידים של רבותינו הקדושים תימוכין לכך.

48 והגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל סיפר: 'פעם אחת באה בתו הצדקנית מרת מרים ע"ה, קודם חג השבועות, [שיום א דשבועות חל אז, בשנת תרכ"ט, ביום ראשון] ואדמו"ר הזקן זצ"ל היה אז בקארלין על מקומות הק', ובא בחזרה בעש"ק, וכשהלך מביתו לביהכ"נ לקבלת שבת ביקשה אותו שיברך לבנותיה' מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל. נראה כי הכוונה לביקור זה של שנת תרכ"ט. והוא מוסיף: 'אדמו"ר הזקן זצ"ל הי' מקפיד מאד על ההולכים עם המאדעס... והם הלכו בדרכי המאדעס [האופנה] עם הוטין [כובעים] על ראשיהם, וכשראה זאת נזדעזע ואמר לה: מרים'קע, מה זאת?! ולא רצה לברך אותן עד שהלבישו אותן במלבושים אחרים'. (כתבי רמ"ב בשם הגה"ח רח"מ).

[לא מצאנו כי מרן אדמוה"ז נהג לנסוע קודם שבועות לציונים הקדושים בקארלין]. מהנוסח: 'ורבינו נסע אז לקארלין לבקר את הציונים הק' בפרוס החג' משמע שבתקופה ההיא כבר היה גר בסטולין (דהיינו לאחר תרכ"ו).

לענ"ד זה היה בפרוס ל"ג בעומר [שחל אז בשנת תרכ"ט, ביום חמישי]. כי נסיעתו מסטאלין לקארלין בל"ג בעומר תרכ"ט להשתטח על ציוני אבותיו הקדושים בקארלין מוזכרת במנהגי מרן אדמו"ר הזקן בית אהרן שנדפס על ידי ר' נפתלי ציילנגולד בווארשא תרפ"ב: 'וכאשר היה [מרן אדמוה"ז] ל"ג בעומר בקארלין הלך ביום ההוא על הציונים של אבותיו הקדושים נ"ע, ואמר בישעיה קאפיטל ל"ח פסוק ט' מכתב לחזקיהו, ואחר כך מזמורי תהלים כרשום'. [ונראה שהכוונה היא על סדר הקפיטלך 'שנחקקו על אבן שיש על דעת מנהגי קארלין לומר עשרה קפיטלך אלו: טז, מכתם לדוד. יז, תפלה לדוד. לג, רננו צדיקים. לד, לדוד בשנותו. כ, יענך. צא, יושב בסתר. קג, לדוד ברכי נפשי. קד, ברכי נפשי. קמב, משכיל לדוד. קמד, לדוד ברוך ה' '. (כמובא בברכת אהרן, עמ' עה, מפי החסיד רבי יוסף שאול הויזמן שהעתיק את הרשום של סדר הקאפטילך בהיותו באהל ציונו של מרן הרא"ש הסמוך לציונו של אביו מרן הר"א הגדול בקארלין)]. [חלק מהמנהגים שהדפיס ר' נפתלי ציילנגולד בשנת תרפ"ב, נכתבו לאחר שמרן אדמוה"ז עבר בשנת תרכ"ו לגור בחצר הקודש בסטאלין, כי בר"ה וביום כפור הוא מזכיר פעמים מספר פעם את 'בית הכנסת הגדולה' דהיינו 'בית הכנסת הלבן הגדול' בסטאלין. שמרן הרא"ש הגדול ומרן אדמוה"ז התפללו שם בימים הנוראים. [בית הכנסת נבנה בשנת תק"ע, ובשנת תקע"ה היה עדיין מרן הרא"ש הגדול בסטאלין (כך עולה מהמפקדים שהתגלו לאחרונה), ומרן אדמוה"ז התפלל שם בשנים האחרונות לחיי חיותו בעת שעבר לחצרו בסטאלין בשנת תרכ"ו]. וראה במאמר על מנהגי סדור 'בית אהרן' בקובאו"י גיליון המאתיים.

גם מהנוסח: 'וכאשר היה ל"ג בעומר בקארלין' משמע כי היה כבר גר בסטאלין. גם לא מצאנו כי אמר זאת כל שנה בל"ג בעומר אלא דווקא בשנה ההיא אמר בישעיה קאפיטל ל"ח פסוק ט' מכתב לחזקיהו' וזה מתחבר למה שדיבר בסעודת ההודאה שלו על חזקיהו המלך. כשם שלא מצאנו כי אמר על הציונים הקדושים רק מזמורי תהלים, ולא פרקים בנביאים.

נראה כי לפעמים היה נוהג מרן אדמוה"ז לעלות בל"ג בעומר לציונים של אבותיו הקדושים מקארלין, גם כשהיה הרה"ק רבי צבי מטבריא נכד הבעש"ט זיע"א מנהיג החסידים בטבריה, אצל מרן אדמוה"ז בקארלין בשנת תרכ"ב, מספר שמרן אדמו"ר הזקן אמר לו: 'הערשאלע ניסע להציון לאדמו"ר [הר"א הגדול ובנו הרא"ש הגדול], ואמר שם קאפיטלאך תהלים, (לא מצוין איזה מהם, אך כנראה אלו הם מזמורי תהלים הרשומים הנ"ל שנחקקו על הקיר בפנים האהל של מרן הרא"ש הגדול, וכמובן לא מצויין כי אמר מכתב לחזקיהו'). ואח"כ לקח אדמוה"ז את החגורה של משי ופרשו על פניו ועל פני ר' צבי ואמר לו הערשאלע אתה רואה מה שאני מראה לך, ענה לו כן, מה אתה רואה, ענה לו אני רואה את מירון זה עושה פאות וזה רוקד (מכתבי הרה"ח ר' שמעון שוואַרץ שליט"א וכעי"ז בשינויים קלים בברכת אהרן עמ' קטז). ומשמע מתוך הסיפור כי זה היה בל"ג בעומר.

49 יש להניח כי כמה סיבות היו לנסיעתה של הרבנית מסדיגורא לסטאלין לחוג את חג השבועות בשנת תרכ"ט במחיצת אביה עטרת ראשה: בראשונה חפצה לראות את בריאותו לאחר שנפרדה ממנו בשעה שנסע למרחצאות הרפואה באודסה הרחוקה בעקבות הניתוח שעבר בויניצה. אך בימים כתיקונם לא הייתה עוזבת את ביתה וחצרה הקדוש בימי חג השבועות שאז היו מגיעים המוני חסידים אל בעלה הרה"ק בסדיגורא, אלא כי בקיץ שנת תרכ"ט, פקדה תקופה קשה את חצר הקודש של הרה"ק הרא"י בסדיגורא ואחיו הקדושים זיע"א, מפני החולקים עליהם בגליציה שהחריפו באותה תקופה את רדיפותיהם. וגם כדי לעורר רחמי אביה מרן אדמוה"ז על בית צדיקי רוזין שסבלו מהרדיפות, ואכן יצא מרן אדמוה"ז במכתבים חריפים בענין זה, וכדי לחזק את הצדיקים הקדושים לבית רוזין. ולפי הנראה שלח אז את מכתבו בענין זה ביד בתו הרבנית מסדיגורא, בעת שנפרד ממנה בשעה שנסעה חזרה לביתה, יחד עם הספר-תורה בצירוף אגרת שלומים וברכה לחתנו הקדוש – כפי שמובא להלן.

קאפיטל ל״ח פסוק ט׳ מכתב לחזקיהו, ואחר כך מזמורי תהלים כרשום, בהאידרא זוטא מפרשת האזינו בזוהר הקדוש, ושתה משקה בהסעודה״[50]. מרן אדמוה״ז חזר לסטאלין ושבת ב׳חצר הקודש׳ של אבותיו הקדושים[51], והרבנית מרים ביקשה אז את אביה שיברך את בנותיה בליל שבת קודש.[52]

באסרו־חג שבועות, ח׳ סיון תרכ״ט, טרם נסיעת בתו הרבנית מרים וצאצאיה לביתם בסדיגורא, נתן לה מרן אדמוה״ז איגרת שכתב לחתנו הרה״ק מסדיגורא, בה הוא מביע את שמחתו ונחת־רוחו משהותם בחצר קדשו בסטאלין יחד עם בנו מרן אדמוה״צ והינוקא קדישא:[53]

ב״ה יום ג׳ שהוכפל בו כי טוב, א״ח שבועות.

ד׳ ישפות חיים וברכה למשמרת שלום, לכבוד אהובי חתני יקירי וחביבי הנצמד בקירות לבי ידיד ד׳ וידיד נפשות ישראל וידיד נפשי עוז ה״ה הרב החסיד המפורסם אור ישראל וקדושו עין חיים הוא למחזיקים בו גזע תרשישים נטע שעשועים כבוד שם תפארתו מ״ה **אברהם יעקב שיחי׳ לאוי״ט בחיי נחת ושמחה ושלום.**

ת״ל איתנו החיים והשלום, **אני וביתי ובני יקירי שיחי׳ לאוי״ט וביתו ובנם היניק ישראל לעב שיחי׳ לאוי״ט** וכל ב״ב חיים ושלימים וקיימים נזכה להתבשר משפעת שלום כבוד **חתני הרב שיחי׳** ומשלום **כל ב״ב שיחי׳ לאוי״ט** כל טוב סלה.

והנה אין די באר במכתב גודל הנחת ותענוג ושעשועים שחי׳ לי ולב״ב מהיות בתי הייקרה תחי׳ לאוי״ט ונכדיי היקרים לאוי״ט אצלינו בביתי בחג השבועות בוודאי החיו את נפשינו בגודל נחת, השי״ת ברחמי המרובים ובגודל חסדיו יברך אותנו כולנו יחד לראות בשמחת זרעכם וצאצאיהם שישנם ושיהיו לכם עוד יפרו וירבו בימין ישע כולם לחיים טובים ארוכים ושלום ותזכו עמנו כולנו יחד לראות עוד בשובע שמחות ברוב ברכת וטובם במילואם עדי עד.

עוד זאת באתי במכתבי לזרז את כבוד חתני הרב שיחי׳ לאוי״ט בענין נסיעתו למים חיים באם שהדאקטורים מצווים כן, כי ידוע לי מכבר[54] ג״כ שטבעיות המים חמין לפעול פעולתם

50 ׳וכאשר היה ל״ג בעומר בקארלין הלך ביום ההוא על הציונים של אבותיו הקדושים נ״ע, ואמר בישעיה קאפיטל ל״ח פסוק ט׳ מכתב לחזקיהו, ואחר כך מזמורי תהלים כרשום...׳. (סידור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ״ב). ספונים שם אביו הק׳ רבי אשר הגדול מסטאלין זיע״א וזקנו הק׳ רבי אהרן הגדול מקארלין זיע״א.

51 בכתבי רמ״ב מפי הגאון החסיד רבי חיים מנדל.

52 בתו הצה״ח מרת מרים ביקשה את אביה מרן אדמוה״ז שיברך את בנותיה בעת שהלך מביתו לקבלת שבת. ׳מעבר יבוק׳, חלק ״שפתי רננות״, פרק מג: ׳אמרו בפרק גידול בנים: שישים אדם ידו על ראש הקטן המתברך, שנאמר (בראשית מח, יד) ׳וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים והוא הצעיר ואת שמאלו על ראש מנשה׳, וכתוב (פסוק כ) ׳ויברכם ביום ההוא לאמור בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה׳. כי ביד האדם ט״ו פרקים כמניין ט״ו תיבות שבברכת כהנים, לאמור: יכולו על ראשך הברכות שבשלושה פסוקים אלה שהם ט״ו. והמנהג לברך בשבת קודש, ובפרט בלילי שבת, סוד שבת מלכתא ובסוד נפש יתירה, שעל המברך והמתברך יכולו הברכות. ועוד כי אין שטן ופגע רע בשבת שיקטרג על הברכה, שנדחו מערב שבת לנוקבא דתהומא רבה, **והמברך את בניו ובנותיו תשרה עליהם הברכה. וצורך גבוה הוא לברך את בניו בשבת, ואם יש לו בת גם היא בברכה, ובפרט בליל שבת,** והמשכיל יבין מעצמו כי כנים דברנו׳. אם כי לא מצאנו מנהג זה בין מנהגי מרן אדמוה״ז, וייתכן כיון שנהג כך בבני ביתו. אכן בסידור בית אהרן וישראל, בהוצאת כ״ק מרן אדומו״ר שליט״א, מופיע נוסח ברכת הבנים והבנות בליל שבת.

53 אגרות הרה״ק מרוזין ובניו, כרך ב, אגרת קמ״ר.

54 אולי התוודע לתהליכי הרפואה בעת היותו במרחצאות הגופרית של ד״ר פירוגוב בלימאן שליד אודסה בקיץ תרכ״ח. כנראה שלח אז מרן אדמוה״ז אגרת בעניין זה אל בתו וחתנו מסדיגורא, שנדפס ב׳החסידות הליטאית׳ ספרו של ד״ר

לאט לאט, ע"כ בהיות שם פעם[55] מההכרח כמעט להיות עוד פעם וע"י יושלם התועלת, והגם שלאיש חכם כמוהו אין מהמוסר לזרז אותו בענין בריאת הגוף, שהוא ענין הנוגע לרצון השי"ת ולעבודתו, אך מחמת יודעי ומכירי ברוך כבוד חתני הרב שיחי' לאויט"א שקשה איליו הנסיעה לפי כוחו וטבעו הרך, תרהיביני נפשי עוז לזרזו בזה במכתבי, ויהי רצון שיהי' לו לרפואה שלימה ולבריות גופא ונהורא.

ויקבל כבוד חתני הרב שיחי' לאוי"ט החיים והשלום מאדה"ש בכל משאלות ליבו לטובה ולברכה ממקור הברכות והחיים והשלום, מנאי חותנו הדש"ת ומצפה לשמוע ממנו ומכל ב"ב בשורות החיים והשלום ולראות בשובע שמחות את פניו באורך ימים ושנות חיים ושלום בכל בית ישראל שלום.

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר זצ"ל

באותו מעמד בעת שנפרד מבתו הרבנית הצוה"ח מרת מרים נ"ע, רצה, כך נראה, להביע את תודתו עבור בעלה הרה"ק שטרח כל־כך לרפואתו, ואמר לה: בעלך הקדוש הוא ספר תורה, ולכן אשלח לו ספר תורה, ופנה ונכנס לבית מדרשו, והוציא ספר תורה מבית גנזיו, בצרפו אגרת־קודש זו[56]:

'יקבל כבוד חתני הרב שיחי' לאוי"ט וכל ב"ב שיחיו לאוי"ט מתנה טובה מבית גנזי ס"ת הקדושה ויקוים בנו כולם מקרא שכתוב[57] כי לקח טוב נתתי כי כל הקדושות ואורות עליונים הנתינה[58] היא הלקיחה כי נשאר[59] רשומם במקומם כמאמר[60] ושם האיש אשר עשיתי[61] עמו היום בועז כי נקרא התפשטות האור ונשאר אורו בכל מקום עברו ומלקח הטוב יומשך עלינו

זאב רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' 79, אך מבלי שרבינוביץ יזהה את מקבלי המכתב, ומקדים: 'באחד ממכתביו – ללא תאריך במקור – הנמצא בידי צאצאיו, כותב ר' אהרן אל בני־ביתו את דעתו על רופאים לאמור: 'נא... בתי ובני שיחיו, נא לעסוק ברפואות במתון, ולא לעבור על מאמר הדאקטורים, הבקיאים הן בשתיית המים והן בהילוך אח"ז [אחר זה] בשעור הצריך, והן באכילה ושתייה ושיינה בעת שתיית המים... ולא לשנות אפילו קוצור של יוד, והשי"ת יהיי בעוזריכם, ישלח דברו וירפאיכם בשלימות הבריאות בכל טוב לעול חסד, מנאי אביכם.... מעתיר בעדכם לכל טוב ומצפה לשמוע מכם... תועלת הרפואה... הק' אהרן מקארלין...'. ובגלל חוסר זהות מקבלי המכתב, נשמט מכתב זה של מרן אדמוה"ז מספרו הגדול של הרה"ח ר' דוב רבינוביץ 'אגרות הרה"ק מרוזין ובניו'.

55 בעניין נסיעתו של הרה"ק הרא"י מסדיגורא למעיינות המרפא בסוף קיץ תרכ"ח, ראה אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך ב, אגרות קל"ו–קל"ט.

56 אגרת זו נדפסה לראשונה בקובץ תורני "מאורות", חוב' ה', מנ"א תש"ם, עמ' רפ"ג, שי"ל ע"י תלמידי ישיבת "בית אהרן וישראל" קרלין־סטולין, ירושלים ת"ו. מתוך קובץ כת"י של הרב החסיד ר' ישראל דוב שו"ב ז"ל, הנמצא בארכיון המכון (ראה עליו קובץ באו"י גליון א (ז) ובגליון ג (ט).). שהעתיק מכתב קדוש זה עד "כלל אחב"י שלום", אך הוא לוקה בשגיאות והשמטות. – הביאורים והמ"מ לאגרת נרשמו ע"י מערכת קובץ "מאורות".
האגרת בשלימותה וכן הפאקסמיליה של כתי"ק מרן אדמוה"ז – בספר 'אגרות הרה"ק מרוזין ובניו', כרך ב, אגרת קמו.

57 משלי ד, ב.

58 עיין בהערה 7, וראה בקובץ באו"י ו' (יב) עמו' קכ"ו ובהערה 35.

59 עץ חיים שער כ"ה דרוש ה', דע כלל גדול דכל דבר שבקדושה מניח רושם בכל מקום וכשמסתלק אינו מסתלק לגמרי וכו', ספרי פר' בהעלותך פרק י"א פסוק י"ז וז"ל למה משה דומה באותה שעה לנר שמונח ע"ג מנורה ודלקו ממנו נרות הרבה ולא חסר אורו כלום.

60 רות ב, יט.

61 מדרש רות פ"ה אות ט', תני בשם ר' יהושע יותר ממה שבעה"ב עושה עם העני העני עושה עם בעה"ב שכן אמרה רות לנעמי שם האיש אשר עשיתי עמו היום ולא אמרה אשר עשה עמי אלא אשר עשיתי עמו.

כולנו כאחד אור פניו יתברך וכל הטובות והברכות מכל תנ"ך לחיים טובים ארוכים ולשלום ואילנא דחיי יעשה שורש למטה ופרי למעלה לפרות ולרבות בימין ישע להוושע בכל הטובות וברכות וישועות ונחמות כלל אחב"י שלום מאדה"ש בכל טוב משאלות לבינו לטובה וישועה במידה טובה מרובה.

מנאי הדש"ת באהבה וחיבה יתירה נודעת

הק' **אהרן בהרב מ"ה אשר** זצ"ל

ספר תורה עתיק זה היה יקר וחביב על מרן אדמוה"ז, והיה ספון בין גנזי חמודותיו. ובה נהג לקרוא מדי ערב שבת שמו"ת[62], וכך היה סדר קריאת שמו"ת של מרן אדמוה"ז: "ובעש"ק... אחר התפלה היה קורא בס"ת שנים מקרא והיה מתכוון להגיה הס"ת, ואחד ממקורביו עמד מימינו עם חומש, והבן רמיזותו בהקריאה והשיבו על כל רמז, ומצד השני עומד סופר ס"ת וקסת הסופר בידו, אולי דרוש איזה תיקון...".

לאחר מכן הלך מרן אדמוה"ז ללוותה כברת־דרך, והחסידים בראותם את אדמוה"ז יוצא מביתו הלכו אחריו. לאחר שאדמוה"ז נפרד ממנה, פנתה לחסידים באמרה: "התפללו נא על שלומו ובריאותו של אבא!".'שמייגערס[63], זייט מתפלל אויף דעם טאטינס גיזינט!'[64].

כפי שציינו[65] כי בתו הרבנית מרת מרים וחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא – נשאו בעול הוצאות הניתוח וההחלמה שהיו רבים מאד, וחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא, ביקש מאחד מחסידיו שהיה עשיר מופלג למשפחת הורנשטיין[66], ושילם את ההוצאות שעלו הון רב[67].

לאחר הניתוח כשהגיע אותו חסיד לרבו הקדוש בסדיגורא, נענה אליו ואמר: מקנא אני במצווה שזכית לרפאות את חותני הקדוש. ברצוני ליטול חלק במצותך זו, אך איך אוכל להשתתף במצווה שכבר נעשתה על־ידך, לכן נעשה יחד דבר מצוה, נרכוש ביחד כתר־תורה לספר התורה של חותני הקדוש[68], ובאמצעות השותפות ביננו במצוה זו – אשתתף גם במצותך הראשונה[69].

62 כך מקובל במסורת אצל אנשי בית רוז"ין שהיו מופקדים על שמירתו בעת שבאנו לראות את ספר התורה ולצלם עמוד ראשון [בגודל אורגנלי] אותו הדפסנו בקובץ בית אהרן וישראל, כסלו־טבת תשמ"ח, גליון יד. כתבים, עמ' 1150־1154. 'פרק ב – 'ספר תורה ששלח מרן אדוה"ז לחתנו הרה"ק מסדיגורא'.

63 בטלנים.

64 [התפללו נא על שלומו ובריאותו של אבא]. מזקני החסידים שכמדומה להם שמעו מפיו של הגה"ח רבי חיים מנדל זצ"ל.

65 בפרק ג.

66 אחד מבני הרב החסיד רבי גור־אריה הכהן הורנשטיין שהסתופף בצל הרה"ק מרוזין. ה"ה הרב החסיד המפואר רבי נפתלי הכהן הורנשטיין ז"ל שנולד בשנת תקפ"ו, והשני הוא אחיו הרב החסיד רבי יעקב יוסף הורנשטיין ז"ל, [המכונה רבי יעקב יושא].

67 מפי משב"ק האדמו"ר מבאיאן שליט"א הרב דוב רבינוביץ.

68 על הס"ת שכתב מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בכתב ידו הקדושה, ראה מאמרי: 'על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין' – פרק א: 'ספר התורה שכתב אדמוה"ז לעצמו' – קובץ באו"י גליון יג, כסליו־טבת תשמ"ח, כתבים עמ' 1146.

69 הרב החסיד רבי אהרן לעווינטאל ז"ל היה מספר כי בהיותו בחצרות הקודש בסטאלין ראה את כתר התורה ועליו היה חרות: "כתר תורה זה נדבת כבוד קדושת אדמו"ר מסדיגורא שליט"א והרה"ח ...". ראה קובץ באו"י גליון יג עמ' קלח. 'כתבים' עמ' 1149.

הרבנית מזלטיפולי הגיעה בחודש אלול תרכ"ט:

בחודש אלול אותה שנת תרכ"ט הגיעה מרחמסטריווקא אחותה הרבנית בת־ציון צפורה פייגא אשת חתנו הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי עם צאצאיה לסטאלין, לחצר הקודש של אביה מרן אדמוה"ז לחסות בצילו בימים הקדושים. באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ספון מכתב קודש[70] מאדמוה"ז לבתו הרבנית צפורה באלול תרכ"ט ובו כותב מרן אדמו"ר הזקן כי הוא שולח מרכבתו[71] לקחתם לביתו בקארלין, ומרן אדמוה"ז אף טרח וגם נסע בעצמו לקבל פניה[72] ונראה כי שהו בירח האיתנים אצלו, ובאו כדי לראות את שלום אביה ואת הינוקא קדישא:

ב"ה **אור** ליום **ואו עש"ק** י"ג **ימים** לחודש **אלול ורב** להושיע לפ"ק פה ק"ק **קארלין**

החיים וברכה בכתיבה וחתימה טובה לאלתר לחיים ולשלום לאהובתי בתי היקרה החשובה הצנועה החכמנית החסידה מרת **בת ציון צפורה פיגא** תחי' לאוי"ט בחיי נחת ושמחה ושלום. ע"ש בני' הם נכדיי היקרים שיחיו לאוי"ט. החתן החכים היקיר כמר **מרדכי לעב** שיחי' לאוי"ט והילדה היפ"ת **ברכה שיינדיל**[73] **לעב** תחי' לאוי"ט.

ת"ל איתי החיים והשלום ובביתי אמך תחי' לאוי"ט גם קבלתי ט"ג **מוואַרשע** וב"ה **בני** [שיחי'] **ובנו** היניק שיחי' לאוי"ט כולם ב"ה בחיים ושלום, ובזו השעה באתי לכאן **קארלין**[74] ושולח אני לכם את העגלה עם ד' סוסים שתבואו לחיים אתה ובניך היקרים שיחיו לאוי"ט לביתי לחיים ולשלום ע"י זריזות האפשרי לפי כוחכם למעה"ש ניט צו טאהאן ח"ו יותר איבערין כוח רק בנחת לרגל היילדים בנחת ובשמחה. יותר אין לחדש רק חיים ושלום מאדה"ש בכל הברכות ישועות ונחמו' ושמחות כלל אחב"י שלום מנאי אביכם דש"ת ומעתיר בעדכם לכל טוב ומצפה לראות זיו פניכם בחיש ומהר ולראות מכם כל טוב לעולם חסדו.

הק' **אהרן בהרב** מ"ה **אשר** זצ"ל

לב"ב שלחתי ט"ג. נא באם די פור וועט טרעפין אן אורט וואם מעקען שיקין ט"ג זאלסט דוא מיר שיקין תיכף ט"ג.

ועיכוב שלא שלחתי ע"ע יספר המוכ"ז.

70 נמצא באוצר כ"ק מרן אדומו"ר שליט"א, ונדפס עם צילום הפקסמליה. קובץ בית אהרן וישראל, גליון קס. בכתבים עמ' 1051

71 במרכבתו (קאלעס) של מרן אדמוה"ז הותקנו מדפים שעליהם עמדו הספרים שבהם למד את ח"י שיעוריו בכל יום – ראה קובץ בית אהרן וישראל סח עמ' קנא.

72 כתבי הרי"מ מקוזניץ: 'אדמו"ר אזה"ר זצוק"ל, [**כמדומה לי שהיה כשנסע לקראת בתו שברחמסטריווקע 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, שאל אותי דו זאגסט קטורת נאכין דאווינען, [ענייתי לו "יא"] אמר לי א ברכה אויף דיין קאפ, ואח"כ שאל אותי דו זאגסט אני מאמינ'ס, ענייתי לו וויא סי מאכט זיך, אמאל יא און אמאל נישט, אמר לי דו זאלסט זאגין אלע טאג אני מאמינ'ס, כמדומה שזה היה לי דיבור ראשון מאתו קודש איך להתנהג'.

סיכומם של פרקי מצוקה ורווחה:

הפרקים מקפלים רישומים של ימים סוערים, אשר התרחשו בתקופת חייו האחרונים של מרן אדמו״ר הזקן בעל ה׳בית אהרן׳ זיע״א. **בשנים: תרכ״ו - תרכ״ז - תרכ״ח - תרכ״ט.** תקופה שראשיתה מצוקה רבה, וסופה רווחה גדולה. התקופה שנמשכה ארבע שנים, הייתה רצופה בייסורים וישועות, הלשנות ועלילות נוראות כשיד ישראל באמצע, אשר התרכזו על מרן אדמו״ר הזקן - והייתה בהן סכנה גדולה על חצר החסידות הקרלינית, ואיומים של ממש על חייו הקדושים. לאחר שניצל מהן בהשגחה עליונה בנסי ניסים, ריחפה מעליו סכנת חיים מבריאותו הרעועה שתקפה עליו מחלתו והחלישה אותו מאד, ולאחר ניתוח מורכב נתרפא בעזר עליון.

מרן אדמו״ר הזקן ערך סעודת ההודאה בחודש חשוון תרכ״ט שבועות מספר טרם הולדת מרן אדמו״ר אור ישראל מסטאלין, ביום י׳ כסלו, שאז התמלא הבית אורה, ושיאם בדבריו הקדושים שדיבר בעת סעודת הברית שהתקיימה ביום טו״ב כסלו תרכ״ט. ובסיומה תפילת הודאה להשי״ת שנשא מרן אדמו״ר הזקן בל״ג בעומר של אותה שנה על הציונים של אבותיו הקדושים והטהורים בקארלין.

73 לימים נישאה למרן אדמו״ר אור ישראל. ואחיה הוא הרה״ק רבי מרדכי יוסף מזלטיפולי חותנו של מרן הרה״ק הרא״א מקארלין זיע״א הי״ד.

74 ייתכן ונסע אז להשתטח על ציוני אבותיו הקדושים בקארלין לקראת הימים הנוראים.

הרב שמואל חיים יעקב גרובער

רבי ישראל מאוסטראה חתנו של אדמו"ר הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א

בספר "דברי אהרן" עמ' רמו מפורטים צאצאי הרה"ק ר' אשר מסטאלין מבתו שנולדה לו מזיווגו הראשון:

"להרה"צ ר' אשר הזקן מסטאלין, בת יחידה מזיוו"ר, היא הרבנית מרת פעריל, ובעלה הראשון הי' הרה"צ ר' אהרן בן הרה"ק ר' מרדכי מלעכאוויטש זצוק"ל, והולידה ממנו שני בנים ובת אחת. א) הרה"צ ר' שלמה חיים פערילאוו מקוידנוב, נולד בשנת תקנ"ז... ב) הר"ר משה'לי בסטאלין... ג) האשה מרת מרים אשת הר"ר יוסף בהרה"ק ר' ישראל מאוסטראה. והרבנית מרת פעריל בת הסטאלינער אחרי מות בעלה נשאת להר"ר ישראל מאוסטראה (נכד המהר"ם מפאדווה ומהדורה בתרא והמהרש"א) והולידה להר"ר ישראל: הר"ר צבי, ובנו הר"ר אשר הוא אבי הר"ר ישראל אהרן אבד"ק מעזריטש גדול (פלך קיוב), ושמעתי שגם הי' לה בן ר' אהרן שמו. וגם בנות, ואחת ידועה, היא מרת יוטא אשת הר"ר יהושע העשיל ב"ר יהודא ליב הלוי... אלו הם תולדות הרה"ק הזקן מסטאלין שנולדו לו מזוו"ר לבתו הרבנית פעריל".

•

שם המשפחה של רבי ישראל אהרן אב"ד מעזריטש היה "זילבערשטיין", כפי שרואים בספר "אהלי שם" עמ' 191 כתוב אודות רבי ברוך בן ציון בערעגאווסקי אב"ד ראדאמישל "חותנו הוא הרה"ג ר' ישראל אהרן ז"ל שהי' אבד"ק מעזריטש גדול פלך וואלין, נכד הרה"צ ר' ישראל זצ"ל, שהיה חתן הרה"ק ר' אהרן הגדול זצ"ל מקארלין, חוטר מגזע המהרש"א והר"ש וואהל זצ"ל". אח"כ מוזכר גיסו: "הרב הג' הר' אשר זילבערשטיין נ"י שנתמנה לרב בעיר מעזריטש גדול הנ"ל למלאות מקום אביו הרה"ג הנ"ל זצ"ל".

וכן הוא בספר "שם ושארית" עמ' ה' "הרב ר' שניאור בקיוב, בזיוו"ר חתן הרב ר' ישראל אהרן זילברשטיין ממזריטש, גיסו של הרב ר' אשר זילברשטיין שהיה רב במזריטש קיוב וויניפעג וכעת בלוס אנגילוס".

•

במפקדים של מעזריטש אנו מוצאים פרטים על משפחת זילבערשטיין כדלהלן:

במפקד משנת תקפ"ז אנו מוצאים: ר' הערש ב"ר ישראל זילבערשטיין, בן כ"ה שנה [=נולד בשנת תקס"ב]. זוגתו מירל, בת כ"ה שנה [=נולדה בשנת תקס"ב].

1 אחר פטירת זקינו הרה"ק ר' אשר מסטאלין שנפטר כ"ו תשרי תקפ"ז שנקרא על שמו.

2 כמובן שזה לא מדוייק, כי הוא נולד אחר פטירת זקינו הרה"ק ר' אשר מסטאלין שנפטר כ"ו תשרי תקפ"ז שנקרא על שמו. ואכן לפי מפקד מעזריטש משנת תרי"א נולד בשנת תקפ"ז.

במפקד משנת תרי״א אנו מוצאים: ר׳ הערש ב״ר ישראל זילבערשטיין, בן מ״ז שנה [=נולד בשנת תקס״ד]. זוגתו מירל, בת מ׳ שנה [=נולדה בשנת תקע״א]. בנו הערץ, בן ח׳ שנה [=נולד בשנת תר״ג]. אמו לאה בת ע׳ שנה [=נולדה בשנת תקמ״א]. ר׳ אשר ב״ר הערש זילבערשטיין, בן כ״ד שנה [=נולד בשנת תקפ״ז[1]]. זוגתו אסתר, בת כ׳ שנה [=נולדה בשנת תקצ״א]. אחיו ר׳ שאול זילבערשטיין בן כ׳ שנה [=נולד בשנת תק״צ].

במפקד משנת תרי״ח אנו מוצאים: ר׳ אשר ב״ר הערש זילבערשטיין, בן ל״ד שנה [=נולד בשנת תקפ״ד[2]]. זוגתו אסתר, בת כ״ב שנה [=נולדה בשנת תקצ״ו]. בניו התאומים ישראל אהרן ויהושע הערש בני ד׳ שנה [נולדו בשנת תרי״ד]. ר׳ שאול זילבערשטיין בן ל״ג שנה [=נולד בשנת תקפ״ה].

•

החידוש הכי גדול מה שרואים כאן שאשת רבי ישראל זילבערשטיין היתה ״לאה״, ולא ״פערל״.

ובכך נתברר שהיה להרה״ק ר׳ אשר מסטאלין שתי בנות שנולדו לו מזיווגו הראשון:

א) לאה. נולדה בשנת תקמ״א. אשת רבי ישראל מאוסטראה. בנם רבי צבי הירש נולד בשנת תקס״ב-תקס״ד.

ב) פערל. נולדה בשנת תקמ״ד בערך. אשת רבי אהרן מלעכוויטש (שנפטר ז׳ שבט תקס״ו). בנם רבי שלמה חיים מקוידינאוו נולד בשנת תקנ״ז.

יצויין שבמכתב הרה״ק ר׳ אשר מסטאלין להרה״ק המגיד מקאזניץ מזכיר רק את בתו פערל, ולא את בתו לאה. אמנם כנראה משיגרת לשון המכתב שמזכיר רק אלו שהיו אז סמוכים על שולחנו, וכנראה שבתו לאה התגוררה באוסטראה או במעזריטש, ולכן לא הזכירם במכתבו.

•

לפי זה שהיתה להרה״ק ר׳ אשר מסטאלין בת בשם ״לאה״, שנקראה על שם אמו הרבנית לאה אשת הרה״ק ר׳ אהרן הגדול מקארלין, נתברר לנו תאריך משוער מתי נפטרה הרבנית לאה. כי היא עוד היתה בחיים אחרי נישואי בנה הרה״ק ר׳ אשר מסטאלין, שנולד בשנת תקכ״א, ונישואיו היה בשנת תקל״ו בערך. כמובא בספר ״פרי ישע אהרן״ (ח״א עמ׳ לח) ״זוגתו של ר׳ אהרן הגדול לא ידעה לקרוא בסידור, ואשת בנה הרה״ק הרא״ש מסטאלין זצ״ל כבר ידעה פרק ללמוד ולקרוא, ותקל גבירתה בעיניה, ואמרה לה בזה הלשון: ער האט מיר אליין געזאגט (ולא רצתה להזכיר את שמו הנערץ והנקדש) אז צו האבין אזא זוהן דארף איך אויך ווערד זיין״. ובשנת תקמ״א כבר נולדה נכדתה לאה בת בנה רבי אשר מסטאלין שנקראה על שמה.

אמנם בספר ״ברכת אהרן״ (עמ׳ נד) כתוב: ״הרה״ק ר׳ שמואל מראש ז״ל אמר בזה הלשון, כשהי׳ נוסע להרא״ש מסטאלין, היו כל החסידים דוחקים לשמוע דברי חסידות מהרב זללה״ה, אני דחקתי את עצמי לשמוע דיבורים מהרבנית אשת הרה״ק ר׳ אהרן הגדול מקארלין זצ״ל, וסיפרה שהרה״ק...״. לפי זה משמע שהרבנית לאה עוד היתה בחיים בימי הנהגתו של בנה הרה״ק ר׳ אשר מסטאלין שהתחיל בהנהגת עדתו בשנת תקס״א בערך. וצ״ב. [ואולי היה זה כשנסע אל הרה״ק ר׳ שלמה מקארלין, שאז שמע זאת מהרבנית של הרה״ק ר׳ אהרן הגדול מקארלין].

יצויין גם שאצל צאצאי רבי יהושע העשיל הלוי מקובל שהם צאצאי הרבנית פערל בת הרה״ק ר׳ אשר מסטאלין, ושזוגתו יוטא היתה אחות הרה״ק ר׳ שלמה חיים מקודינוב. ואולי

אכן היתה להרבנית פערל זיווג נוסף שממנו נולדה בתה יוטא, ולא רבי ישראל זילבערשטיין מאוסטראה [שכאמור נשא את הרבנית לאה בת הרה"ק ר' אשר מסטאלין], רק מישהו אחר שלא ידוע לנו שמו. וצ"ב.

יחוסו של רבי ישראל מאוסטראה

כעת עלינו לברר מה היה יחוסו של רבי ישראל מאוסטראה חתנו של הרה"ק ר' אשר מסטאלין.

בספר "דברי אהרן" כתוב עליו שהיה נכד המהר"ם מפאדווה ומהדורה בתרא והמהרש"א, ובספר "אהלי שם" כתוב עליו שהיה נכד המהרש"א והר"ש וואהל.

במפקדי מעזריטש אנו מוצאים עוד משפחה חשובה בשם המשפחה "זילבערשטיין". ראש המשפחה מוזכר כבר במפקד מעזריטש משנת תקע"ו, ר' יוקל ב"ר הערש זילבערשטיין בן ס"ד שנה [=נולד בשנת תקי"ב].

והנה בכתב יוחסין שנדפס בספר "שפתי צדיקים" לרבי יהושע העשיל מרימנוב מוזכר "הרב הגאון מוה' צבי אב"ד בק' מעזריטש, בן הנגיד המפורסם מוה' געציל מלובר. בניו של הרב מו' צבי ממעזריטש. א' הרב הנגיד מו' יעקב חתן הגאון מו' משה מסקאליט הנ"ל. ב' הרב המפורסם מוה' יצחק משם. ג' הנגיד מוה' שמואל פינציס ממעזיבעז חתן הנגיד מוה' ליפמן משם. ד' הרב הגאון מוה' מרדכי אבד"ק אטיק. חתנו הרב הגאון החסיד המפו' מוה' אייזיקל הכהן אבד"ק קאריץ".

ניתן לשער שר' יוקל זילבערשטיין הנ"ל הוא "הרב הנגיד מו' יעקב" בנו של רבי צבי הירש אב"ד מעזריטש.

רבי צבי הירש נפטר במעזריטש י"ז טבת תקנ"ד. על מצבתו כתוב: "פ"נ כבוד הרב המאה"ג [...] מ' צבי הירש זצ"ל אב"ד דפה מעזוריטש גדול, נפ' עש"ק י"ז טבת תקנ"ד ל' תנצב"ה, במ' אליקום געצ'".

רבי צבי הירש היה בנו של רבי אליקים געצל מלוברטוב, שנכדו הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות כותב עליו בספרו "מעלות היוחסין": "הרבני המופלג הגביר הנכבד מוה' אליקים געציל ז"ל, שהיה מפורסם בעולם בצדקתו ובכשרון מעשיו, וראיתי כתב יד של הגאון מופת הדור מוה' יחזקאל לאנדא ז"ל שהזכירו בשבחו, שהיה נכבד מאוד, ונתחתן עם גדולי הדור כו'".

רבי אליקים געצל מלוברטוב היה חתן רבי אליעזר מלבוב, חתן רבי יצחק הלוי אב"ד ראמאנוב, חתן המהרש"א.

רבי צבי הירש ממעזריטש היה חתן רבי משה שאול אב"ד זוראוונע, בן רבי יהודא ליב אב"ד לבוב, חתן רבי משה פנחס חריף אב"ד לבוב, חתן רבי שמעון הכהן אב"ד יאזליוויץ, חתן רבי מאיר וואהלש מבריסק, חתן רבי שאול וואהל.

ובכן ניתן לשער שאולי היה רבי ישראל מאוסטראה נכדו של רבי צבי הירש אב"ד מעזריטש, שאכן היה מגזע המהרש"א ורבי שאול וואהל, ולכן נקרא בשם המשפחה "זילבערשטיין" כשאר צאצאי רבי צבי הירש שהתגוררו במעזריטש. ובנו רבי צבי הירש שנולד בשנת תקס"ב בערך, אכן נקרא על שם זקינו רבי צבי הירש אב"ד מעזריטש שנפטר בשנת תקנ"ד.

הערות

תשובה לתגובות בענין הטבילה בים כנרת (בגליון רלה, רלח, רלט)

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלו׳ ורוב ברכה.

בקובץ האחרון [קובץ רלט, חודשי סיון-תמוז תשפ״ה], התפרסמו שני מכתבים ביחס לתגובתי [בקובץ רלח] בענין המאמר על הטבילה בים כנרת [קובץ רלה], המכתב האחד הוא מאת כותב המאמר הרה״ג ר׳ פנחס הלוי סג״ל שליט״א, והשני מאת הרה״ג ר׳ חיים מנחם הלברשטאם שליט״א, והנני להשיב על תורף דבריהם.

וכבר כתבתי במכתבי הראשון כי לא רציתי להתיחס למאמר הבא לעקור קבלת אבותינו והמנהג הפשוט, וכתבתיו רק עקב בקשת ת״ח שראוי בכ״ז להגיב כי היכי דלא לימרו מדשתקי ש״מ ניחא להו. וגם כעת אין ברצוני להשיב, אלא שא״א לי להימנע לגמרי, וע״כ אשיבה הפעם, אך אחתום בזה.

הדין מפורש במשנה ובגמרא, וגם המנהג הוא מנהג גמור ואין לפקפק בו:

א] כפי שהקדמתי במכתבי הראשון, השאלה היא, שמקום הטבילה בשפת הכנרת כמעט לעולם רובו נוטפין, שהרי היא מתפשטת הלאה והלאה עם עליית גובה מפלס המים בעונת הגשמים, וגם בירידת המפלס בימי הקיץ עדיין יש בתוכה את מי הגשמים המאיטים את קצב ירידת המפלס, ובכלל בפשטות לא רק מקום שפתה אלא הכנרת כולה רוב מימיה נוטפין, שמקורותיה ממי גשמים ושלגים ומנחלים שבימי הגשמים רבו בהן נוטפין, והיינו לפסק השו״ע והרמ״א (סי׳ רא סע׳ ב׳) דלא אמרינן נהרא מכיפיה מיבריך, [וכך שמעתי גם ממומחים בתחום משק המים בישראל, כי הכנרת כולה מי גשמים, ובשפה המקצועית היא מכונה אגם היקוות ולא ים, ולדבריהם אין בתוכה כלל מעיינות נובעים, וראה בספר טבור הארץ להגר״מ קליערס זצ״ל (דף כז ע״ב) שכתב כי בצפון הכנרת יש מעיין קטן של מים חמים, ולשיטתו שם היתה ממוקמת העיר חמתן הנזכרת בש״ס], ומאידך הכנרת הרי היא זוחלת זחילה הניכרת דרך נהר הירדן הזורם לים המלח, וקיי״ל שגם מעיין לא מטהר בזוחלין באופן שרובו נוטפין. ובאמת אי״ז שאלה חדשה, אלא זוהי שאלה עתיקת יומין אשר ימיה כימות עולם, וכל מי שעסק פעם בלימוד מסכת מקוואות במעט עיון התעורר אליה, ובביאור ענין זה כתבתי במכתבי הקודם שהיתר הכנרת אינו מדין מעיין אלא הוא מדין ים שהוא דין נפרד, ובזה לא אכפ״ל ברובו נוטפין, ובתורה ובחז״ל היא מוגדרת כים ללא ספק.

ב] והנה הכותב כבוד הרב סג״ל שליט״א גם במכתבו כעת לא נוגע בנקודה העיקרית, כי בעצם היתר הכנרת לטבילה זוהי משנה מפורשת במסכת פרה (פ״ח מ״ח) ובמקוואות (פ״ה מ״ד) ״רב יוסי כל הימים מטהרין בזוחלין״, ותנא בא״י קאי והים הקרוב ביותר הוא ים כנרת, ונקיט הלכתא בסתמא דכל הימים מטהרין בזוחלין ופסולין למי חטאת, ואין שום צד בעולם לפרש משנה זו [דקיימא ביחס למי חטאת] שלא על ימי ארץ ישראל [וכפי שהבאתי מהתוספתא (פרה פ״ג ה״ג) שמי חטאת נעשין רק בא״י] ובודאי ים כנרת בכלל זה, ולא יעלה על לב שהים העיקרי בארץ ישראל לא יהא בכלל המשנה [וכפי שהציע הרב הנ״ל במאמרו], ובפרט שנידון זה של זחילה דרך הירדן, והיות רובו נוטפין קיים בכל הימים שבא״י מלבד הים הגדול וכמו שיתבאר להלן (אות ט).

כך שעצם הנידון על כשרות ים כנרת לטבילה הוא מופקע לחלוטין, כי כאמור הכנרת רובה נוטפין וכאמור, וגם אם נרצה לא לינקוט כך, עכ״פ כל טבילה בשפת הכנרת לעולם היא במקום שרבו נוטפין ואין כמעט מציאות אחרת, וכמו שרואים בעליל שבהיעדר גשמים הכנרת נסוגה מטרים רבים וכל החופים נעשים רחוקים הרבה מאוד מהמים, ואעפ״כ נפסקה הלכה בסתם דמטהרין בזוחלין, [ולגבי מעיין המתפשט ע״י גשמים מעבר לגבולות נביעתו נשנו משניות שלמות (מקוואות פ״א ופ״ה), וכן על נהרות מצינו סוגיות בגמ׳ (שבת סה ע״ב, נדרים מ ע״א, ובכורות נה ע״ב), אולם לגבי ימים הדין נסתם בפשיטות דמטהרין בזוחלין וללא שום חילוק ובלא רמז בראשונים ואחרונים], וגם אם יש קושי להבין את טעם המשנה, אי״ז סיבה לערער על הכתוב בה.

ג] גם לגבי מה שציינתי דמצינו בגמ' שטבלו לטהרה בשפת הכנרת, וזה ע"פ גי' רבינו חננאל בגמ' שבת (לה ע"א) דגריס "כדי שירד ויטבול בימה של טבריא", הנה בדחית ראיה זו האריך הכותב לדחות ולומר שלשון "טבילה" זה לאו דוקא בטבילה המטהרת, אכן חבל שאחר כל אריכות דבריו לא טרח כלל לעיין בגמ' הנ"ל שציינתי ובדברי התוס' שם על אתר שכתבו דעסקינן בטבילה המטהרת, וכל הראשונים דנו בזה ראה תוס' רא"ש רשב"א ועוד, וגם בשיטת רש"י ההבנה הפשוטה היא דמיירי בטבילה המטהרת ובישוב קושית התוס' ראה בחי' גור אריה למהר"ל ז"ל שישב בטו"ט, וכנראה זוהי גם כוונת התוס' רא"ש והרשב"א, [ומה שהקשה התוס' רא"ש שם בתחילה על לשון "ויעלה" יש ליישב ע"פ שיטת הכס"מ (פ"ו מאבות הטומאה הט"ד) ושו"ר שכ"כ בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סוף סי' לח) ובאור שמח (פי"ב ממו"מ הכ"ב)], ועכ"פ בין כה ובין כה אין במשמעות דהנידון בדבריהם תלי בעיקר הגירסא בגמ'.

ומה שהבאתי ממדרש רבה "מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בימה של טבריה וארעת שעתא וטפת בארה של מרים ואסחי ואתסי". בודאי שאי"ז הוכחה גמורה אלא סייעתא קלה בלבד, והיה יותר בקל לדחות דעסקינן התם בטבילת עזרא [שגם המחמירין בזוחלין בודאי לא מחמירין בזה בכגון דא שנשאר מ' סאה], אכן הסוגיא בשבת מיירי בטבילה לטהרה לאכילה בתרומה (כמבואר בראשונים הנ"ל) ואכילתה בטומאת הגוף היא בחיוב מיתה.

ד] וגם על דבר המנהג אין שום פקפוק, והמנהג פשוט ורגיל וכן עמא דבר מעשים שבכל יום ויום בדורינו ובדורות שלפנינו שמטבילים כלים בים כנרת וכדין טבילתן מה"ת ב"מים שנדה טובלת בהן", ופשוט שכך נהגו בכל הדורות אבותינו ואבות אבותינו ולא נשמע מעולם שום פקפוק בזה, [וכפי שכבר רמזתי ידוע לנו כי התירו בשעת הדחק גם טבילות אחרות שחיובם מדאורייתא ובהתאם לגדרי ההלכה ואכ"מ לפרט].

ה] ומה שהביא [בקשר למקוואות בטבריה בעבר] מספר "רשמי שאלה" למרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל [משנת תרח"ץ, ושייך לשו"ת הר צבי יו"ד סי' קעה], במחכ"ת גילה טפח וכיסה טפחיים, כי גם שם, הן במכתב שאלת כבוד אא"ז זצ"ל והן בתשובת מרן הגרצ"פ זצ"ל, מבואר להדיא דנקטו דהכנרת עצמה מטהרת בזוחלין וכשרה כמות שהיא לטבילה, וכל הנידון היה על מקוה מסוימת [שאיננו יודעים איזוהי] שלא היתה לה השקה ישירה לים, ורק משום כך התעוררה בה שאלה של זחילה, אך אם היתה מושקת לא היתה עליה שאלה כלל, וזה מבואר להדיא בדברי הגרצ"פ זצ"ל.

וגם ביחס למקוה המיוחסת להר"ח אבולעפיא זצ"ל, ברור שביסודה היה לה פיר השקה ישיר לים, וגם כיום ניתן לראות את פתחו בקצה הדרומי של המקוה [מצד שמאל הנכנס], וידוע כי בתקופות קדומות יותר [לפני בנית סכר הטיילת] מי הכנרת הגיעו ממש קרוב עד מקום המקוה, והנה בודאי שלצורך מילוי המקוה אי"צ בהשקה, כי המים נובעים במקום גם ללא השקה מחמת חלחול הקרקע, וזוהי מציאות פשוטה בכל חפירה באיזור סביבות הכנרת, אולם בפועל ביסודה היא נבנתה עם השקה, ועצם זה שבנו אותה עם השקה מלמד שרצו לתת לה מעלת ים לצירוף מ' סאה עם הים ולקולת זוחלין, [כנראה רצו להוסיף לה לעיתים מים שאובין או מים חמים בחורף וכעי"ז בלא ליכנס בחששות שונות] כי אחרת אי"צ כלל בהשקה. ועכ"פ גם דעתי מסכמת שא"א לקבוע הלכה רק על סמך דברים כאלו, אולם כאמור אי"צ לכך וההלכה ברורה והמנהג ברור.

ו] ולמעשה כפי שכבר ציינתי במכתבי הקודם הנה על עיקר הדין לא ניתן לפקפק כלל, וכל הנידון הוא רק איך לבארו, והנפק"מ היא רק לצורתא דשמעתא, ובענין זה כתבתי לבאר שזהו מדין ים עיי"ש דברים ברורים וקילורין לעינים, והרב הכותב טען כנגדי שא"א להוציא דין גדול ומחודש טובא ע"פ מהלך שכתבתי כביכול ללא ראיה, והנה בכך היפך את הקערה על פיה, כאילו אני באתי להמציא דין "גדול ומחודש טובא", בשעה שהדין הוא משנה מפורשת והלכה פסוקה בשו"ע וזיל קרי ביה רב וכן עמא דבר, וכל הנידון הוא רק איך להבין זה לפום סוגיא דשמעתא, ואדרבה הוא זה הבא בדרך עקלתון לעקור הלכה מפורשת ופשוטה כביעתא בכותחא.

תשובה לטענות על גדר דין ים:

ז] על דברי דדין ים הוא דין נפרד, טען הרב הכותב מכמה לשונות ראשונים ואחרונים שהעתיק שם, ובמחכ"ת לא עמד על נקודת הענין. כי הראשונים שהעתיק (רש"י ותוס', וזה גם שיטת הר"ש והרא"ש) שיטתם שאדרבה ים אינו מעיין וע"כ הם טורחים לבאר למה אכן ים מטהר בזוחלין אע"פ שאינו מעיין, וענין זה ביארו מטעם שדרכו בזחילה "שכל שעה הם שבין והולכין מכאן לכאן" או משום "שדרך להיות נחלים זוחלין אליהם" [גם באופן שרובן נוטפין] וזוהי סברא מסוימת להתיר זחילה, אולם זה שמי הים אינם מי מעיין נובעין הוא פשוט לכולם, וזה גופא מכריח שים דיניו אחרים והוא מטהר בזחילה גם כשמימיו אינם מי מעיין, וממילא ברור גם לגבי ריבוי נוטפין שים אינו כפוף לדיני מעין כשהנידון הוא ביחס למקורות המים, והוא פשוט לכל מבין, [ומה שציטט מלשון הלבוש אשר כתב טעם מדנפשיה לדין היתר זוחלין בים, הנה דבריו הם כנגד כל

ביאורי הראשונים הנ״ל, ואדרבה שיטתו מוקשית יותר מכל וכמבואר, ואינו כדאי לעקור הלכה פסוקה ומפורשת].

ח] ומה שטען האם כמו״כ נימא ביחס לימת החולה שיובשה וחודשה דגם היא דינה כים לטהר בזוחלין וכלשונו ״היעלה על הדעת״?. והנה כבר כתבתי במכתבי שאינני יודע מה מוגדר כים כדי שנבוא ונקבע מעצמנו שם ים למקום מסוים, ומצינו בחז״ל (ב״ב עד ע״ב) שארץ ישראל מוקפת שבעה ימים וביניהם ימה של חילת ושל חילתא ושל סיבכי וכיום אנו לא יודעים כלל מה הם [ועכ״פ בכולם ירדן נכנס לתוכן ויוצא מתוכן (כדאיתא בילקוט איוב פרק מ) ולא עדיפי במאומה על ים כנרת]. אולם עכ״פ דבר אחד הוא ברור לחלוטין, והוא שים כנרת נקרא בתורה ״ים׳ בכמה מקומות וכפי שציינתי במכתבי, וזהו הים החשוב ביותר של מים מתוקים הידוע לנו בארץ ישראל [וראה פרקי דרבי אליעזר (פ׳ יח) ״שבעה ימים ברא הקב״ה ומכולם לא בחר אלא ים כנרת״], כך שאין שום צד בעולם להפקיע ממנו תורת ים ולהוציאו מכלל המשנה הפשוטה והמפורשת ופסק השו״ע.

ט] ובהקשר לשאלת הרב הכותב, לפי דרכו יש לשאול שאלה אחרת, הרי ים המלח הוא ים וכמפורש בתורה [וכיום גם לא ידועה זחילת הירדן חוצה לו לים הגדול המוזכרת בחז״ל], והנה כיום ים המלח נמצא בנסיגה של קילומטרים רבים, והצטמצם בשטחו כמדומה לכדי שליש, והסיבה מחמת מניעת זרימת מי הירדן אליו והטית כמה מקורות של מי גשמים, ומה יהא לעת אשר ייבש לגמרי, או אפילו כעת באם יתחילו לחדש אליו שוב את זרימת מי הירדן, והים יחזור ויתרחב לגבולו הראשון, האם נאמר שהגבולות החדשים אין עליהם שם ים, כיון שהיו יבשים בתקופה מסוימת, ואם יש בדעתו לחלק בין יבש לגמרי או יבש חלקית, אז זה גם ישוב לתמיהתו בענין ימת החולה.

וראה בירושלמי (כלאים פ״ט ה״ג, דף מג ע״א) ״כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה, שבעה ימים סובבין את א״י, ימא רבא, ימא דטיבריא, ימא דסמכו, ימא דמילחא, ימא דחולתא, ימא דשליית, ימא דאפמיא. והא איכא ימא דחמץ, ההוא דיקלטינוס הקוה נהרות ועשאו״, עכ״ל הירושלמי. ויתכן כוונת הירושלמי דימא דחמץ אכן לא חשיב ים כיון שלא נעשה בידי שמים, [או שמא זה רק טעם שלא נמנה בין ימים המקיפין את א״י, וצ״ת].

ואדרבה התמיהה מימת החולה היא ראיה להכשר הכנרת, שהרי הנה ימת החולה יובשה לחלוטין, וגם ים המלח כיום רובו יבש, והכנרת גם היא תלויה בריבוי נוטפין וכאמור, ושאר ימים שהזכירו חז״ל על קיומם בא״י לא ידוע לנו כלל איפה הם, וזה מלמד שכל הימים הסובבים את א״י [מלבד הים הגדול] תלויים בזרימת הנחלים ובמי הגשמים הזורמים אליהם, ונמצא א״כ שהם כולם רובן נוטפין, ומעתה על איזה ימים בארץ ישראל דיברו חז״ל במסכת פרה שדינם כזוחלין [מלבד הים הגדול שהוא נזכר בנפרד, וראה תפארת ישראל שם].

כללו של דבר אין בין שאלות אלו ולקביעת ההלכה מאומה, ובכלל מה מנו יהלוך אכן לקבוע שעם חידוש ימת החולה אכן חזר עליה שם ים, למה ענין זה כ״כ מופקע להרב הכותב ומשולל מן הדעת, ועכ״פ כבר כתבתי שאינני יודע מה המגדיר שם ים ואינני מחוה דעתי על ימת החולה שלא נזכרה כים במפורש בתורה וגם זיהויה מוטל בספק כידוע, אבל על ים כנרת אין נידון כלל והוא ים לכל דבר וכמפורש בתורה, ופשיטא ופשיטא שהוא נכלל בדין המשנה והשו״ע.

אין שום שינוי במציאות בין ימינו ובין בעבר:

י] ובקשר לטענה מחמת המציאות שהתחדשה בדורינו של שאיבת מים מהכנרת, ברור ופשוט שמציאות זו לא שינתה איזה משהו במרקם מי הכנרת, ומה שהיה בעבר הוא מה שהווה, אלא שבעבר תוספת המים היתה הולכת לים המלח, ובדורינו זה נשאב ע״י מכוני השאיבה, ועקב כך ים המלח הולך ומצטמצם, והן אמנם שהיו תקופות שמחמת מחסור במים שאבו לפעמים יותר מהריבוי הטבעי השנתי של הכנרת, אולם פשוט שמציאות מצב זה גם היא איננה מחודשת כלל, וגם בעבר היה זה קורה באופן של רצף של כמה שנים שחונות שאז ברור שהכנרת היתה יורדת הרבה בגלל האידוי הטבעי [1-2 מטר בשנה] והזרימה דרך הירדן לים המלח, ואי״צ לומר כי בשנים כשנות אחאב ברור שהכנרת היתה בסף נמוך מאוד מאוד, וכמו״כ בשנים גשומות ביותר מפלס הכנרת עולה עד כדי הצפות ושטפונות, ולכך הוקם סכר הטיילת בטבריה.

כך שברור ופשוט שאין שום שינוי במציאות, ותמיד בכל הדורות גובה מפלס המים בכנרת ומקום שפתה, נבע מריבוי ומיעוט הגשמים, וזה דבר פשוט הידוע לכל מי שדר במקום, וגם באופן שעודף הגשמים זרם לים המלח, עכ״פ מי הכנרת המקוריים התערבו ביניהם [בפרט בעונת החורף שהטמפרטורה שוה בכל עומק המים], כך שאפילו אם יש בכנרת מקצת מים מקוריים טבעיים מי יערוב לנו שהמים הטבעיים הם אלו שנשארו והמים הנוטפין הם אלה שזחלו חוצה, ועל כן אפשר לקבוע בבירור כפי שכתבתי במכתבי הראשון שרוב מי הכנרת הם מי נוטפין, ושום דבר לא השתנה בה מחמת מציאות השאיבה בימינו.

והמציאות שבזמנינו היא המציאות שהיתה מאז ומעולם גם בזמן נתינת התורה וכתיבתה ע"י משה רבינו ע"ה, ופשיטא שמציאות זו היתה ידועה היטב לחז"ל, ומציאות זו קיימת גם בים המלח ובכל ימי ארץ ישראל, ואעפ"כ סתמו במשנה שכל הימים כזוחלין, ולא חששו לא לריבוי נוטפין בכלל, ולא לכך שמקום הטבילה הוא על שפת הים בפרט, והלכה פסוקה היא "כל הימים מטהרין בזוחלין" ופשיטא שים כנרת בכלל, וכך נפסקה הלכה בשו"ע ואין שום מקום ערעור בזה.

בנידון חשש זחילה מחמת השאיבה:

יא] ובהקשר לטענת כבוד הרב הלברשטאם שליט"א לחוש לזחילה מחמת מכונות השאיבה, כבר הזכרתי נושא זה במכתבי הראשון. אכן לקושטא אנו אין לנו אלא הלכה פסוקה במשנה ברמב"ם ובשו"ע שכל הימים מטהרין בזוחלין, ואף שהראשונים טרחו לבאר טעמא דמתני' מאי שנא ים מכל מקוה וביארו שכן דרך ים וכדומה, נראה ברור שהכל סברות חיצוניות לכך שממילא דרכו בזחילה ותו לא הקפידה ע"ז תורה, אכן מעתה אין אנו צריכים לדון על כל זחילה וזחילה איזה סוג זחילה היא, והדין נשנה במפורש בסתמא דמטהרין בזוחלין, ובודאי כל זחילות בכלל כיון דכבר דרכו בזחילה.

ולקושטא הא אי"ז נידון רק בכנרת אלא בכל מקום, הגע עצמך מעיין קטן המטהר בזוחלין, שהטובל בו גורם ליציאת מימיו לחוץ האם יפסל בזוחלין למחמירין בזחילה מחמת גרמת הטובל, ומעתה נחמיר כן גם במעיין בטענה שאי"ז "דרך תהלוכו" וכפי שהביא שם הרב הכותב מהדברי חיים זצ"ל שזוהי הסברא במעיין, אלא ודאי כיון דדרכו בזחילה ממילא הותרה בו זחילה, ומעתה לא אכפ"ל מה גורם הזחילה, והוא פשוט, [וזאת מעבר לכך שכל הנושא לחוש לזחילה שע"י שאיבה חיצונית לא יצא זה מכלל "חומרא", ודיינו מה שאנו מחמירין בזה במקוואות הרגילים].

ולבקשת הרב הנ"ל כי ישימו המתירים עינם לדבר הזה, אודיענו כי ענין מכוני השאיבה קיים כבר כשבעים שנה וידוע לכל, ואעפ"כ היה כבוד אאמו"ר הגאון זצ"ל מורה שאין שום חשש להטביל לכתחילה בכנרת וכן המנהג פשוט, ומה יש עוד להביא לפני המורים והרי ההלכה קבועה ועומדת. ודי בזה.

בברכה

אהרן יוסף אוירבך

רב לעיה"ק טבריה ת"ו

הוספה בבירור דין מיגו - ותיקון בדברי המהרש"ם בענין נאמנות שומר בטענת בעליו עמו

הבאנו בגליון רל"ח את דברי הר"ן בקידושין דף ס"ד דאם האב מעיד על הבת שנשבית וממילא פסולה לכהונה אינו נאמן, והקשו הראשונים דכיון דהאב נאמן לומר קדשתיה וגרשתיה ותהיה פסולה לכהונה, כ"כ יהא נאמן לומר נשבית במיגו. ותירץ הר"ן, דכיון דהא דהאב נאמן הוא חידוש [דהוה דבר שבערוה] אינו נאמן לומר טענה אחרת מכוחה. והביא דבריו הב"ש סי' ז' ס"ק ט"ו, ועי"ש בהגהות שי למורא שהביא קושיית התוס' (כתובות דף יט:) בעידי הכחשה שיהיו אחרונים נאמנים במיגו שהיו יכול להזימם, עיי"ש תירוצם. ובתוס' ישנים תירץ דכיון דהא דנאמנים בהזמה הוא חידוש, אין להאמין מכח זה במיגו. וציין השל"מ: 'וכנראה שכיוון לסברת הר"ן'.

והנה מצינו בפרשת שומרים דאם היה בעליו עמו פטור, ויש לעי' בשומר שטען שהיה בעליו עמו אי נאמן, ואולי אף בלא שבועה, ופלא הוא ששאלה זו אינה מופיעה בשו"ע ונו"כ הקדמונים.

ולראשונה מצינו שדן בזה הפנ"י ב"מ דף מ"ב, ודן שאינו נאמן רק במיגו דנאנסו וכיון דבנאנסו חייב להשבע, כ"כ בבעליו עמו [ותלוי במחלוקת סמ"ע וש"ך בס' רצ"ו]. והובאו דבריו בדברי משפט סי' רצ"ו, וכן ציינו בברוך טעם על הקצות בסי' רצ"א. ועי' עוד בחי' הרי"ם ב"מ דף צ"ח דכיון דאינו עומד לכך הוה כטענת מחילה דבעי מיגו, ועי' בשו"ת זית רענן סי' נ"ט סק"ג שמסתפק בזה.

אך בהגהות ברוך טעם על הפנ"י חולק עליו דנאמן בלא מיגו, וכן עי' ברש"ש דף ל"ד, ועי' שציינו למרחשת ח"ב ס' ל"א ענף ג' שמדייק כן מלשון השטמ"ק ב"ק דף נ"ז. והראני הגאון הרב אברהם מרדכי גולדבלאט שגם בנפש חיה דף מ"ב חולק על הפנ"י וס"ל דנאמן בלי מיגו, אך דנו דאולי בעי שבועת שומרים ע"ז.

ועי׳ בהגהות מהרש״ם סי׳ שמ״ו [נדפס מחדש] שהביא: נשאלתי אם שומר נאמן לומר בעליו עמו, והשואל מציין להפנ״י [כאילו זה חידוש]. והביא המהרש״ם תוס׳ ב״מ דף צ״ו דהא דפטרה התורה בעליו עמו הוא חידוש, והביא התוס׳ ישנים דאינו נאמן במיגו אי בא מכח חידוש [והבין דזה פשטות הביאור בדבריהם] וכ״כ הביא הר״ן, וכתב דפלא שהפנ״י לא דן בזה, וסיים ואולי יש לדון דנאמן בלי מיגו.

והדברים כפשוטם פלאיים, שהרי אנו דנין שהוא טוען בעליו עמו ורוצה להיות נאמן במיגו דנאנסו, ובזה אין שייכות לדברי הר״ן שדן להיפך לטעון טענה אחרת ורוצה להיות נאמן מכח החידוש וע״ז אינו נאמן. עוד יש לדון דבבעליו עמו אין הטענה מחודשת רק הפטור מחודש, ואחר שהתורה פטרתו אין חידוש דנאמן.

אך מצינו הדברים יותר ברורים בקובץ תורה מציון (נדפס בשנת תרמ״ח, שנה ה׳ חוברת ד׳ סי׳ כ״ג) שדן ר׳ שלום יוסף אש אי שומר יכול לטעון בעליו עמו, והביא הפנ״י דאינו נאמן רק במיגו, והביא ששאל להמהרש״ם ודן דאולי נאמן בלי מיגו בלי שבועה, וע״ז הקשה דאי נימא דבעליו עמו נאמן בלי שבועה לעולם שומר לא יצטרך לישבע ויהא נאמן במיגו דבעליו עמו [ועדיין יש צד שיהא נאמן בעליו עמו רק בשבועה], וע״ז תירץ דכיון דבעליו עמו חידוש אינו נאמן על טענה אחרת במיגו דבעליו עמו, וזה ממש כדברי הר״ן, וכנראה בגליון חסר איזה מילים, אך עדיין צ״ב הקושיא השניה דכאן אין הטענה חידוש רק הפטור ואי התורה פטרה אותו כבר אין חידוש דנאמן.

ושמעתי לדון עוד אי בבעליו עמו יש חיוב לציד״ש, ועוד יותר אולי יהני בזה תפיסה, וממילא לא אמרינן מבעליו מיגו לטענה אחרת [והא דמטענה דמהני תפיסה אי אמרינן מיגו עי׳ בספר הזכרון על הרב שילה רפאל מה שכתב בזה הגר״ש אלתר שליט״א].

בהוקרה
זלמן דישון

בענין עבד עברי עובד את הבן ובגדרי ירושת הבן את אביו ואת אמו

אציב בזה נר זכרון לאמי מורתי - שכל ימיה עודדה וסייעה בעדי בגוף ונפש, לעלות במעלות התורה, ולהרבות בהפצת דברי תורה - הצוה״ח מרת ציפה צפורה ע״ה הכ״מ בת ר׳ חיים הכהן ז״ל, הנו״מ שיינא גיטל ע״ה. נלב״ע ביום שב״ק ט׳ תמוז תשפ״ה. ת.נ.צ.ב.ה.

בס״ד, כבוד מכון ׳בית אהרן וישראל׳ הנודע לתפארה בהפצת תורה וחסידות.

בערב חג מתן תורה שיגרתם יחד עם קובצכם הנפלא, נטיעה חדשה בכרם ׳בית אהרן וישראל׳, ה״ה הספר הנכבד ׳נטעי כרמים - שמעתתא דעבדים׳, הי״ל ע״י כולל עיון בעיה״ק ירושלים.

וראיתי שם (סי׳ יד) מאמרו הבהיר של הרה״ג ר׳ משה חיים אוירבך שליט״א, בגדר הא דעבד עברי עובד את הבן, והוכיח בראיות מוצקות - שאין זה מדין כללי ד׳ירושה׳, אלא מדין מיוחד שיש ב׳ירושת בן׳ של ׳תחת אבותיך יהיו בניך׳.

ואבוא בזה ללקט ולהוסיף מקצת פרט ועוללות לנטיעה נחמדת זו, ולהביא מדברי גדולי האחרונים שכבר העירו שאין דין זה בגדר נחלה וירושה, אך באמת הם הלכו בדרך אחרת קצת, ולפי דברי הרב שליט״א יש ליישב תמיהותיהם, כדלהלן.

הראיה מדברי הרלב״ג

א. בראייתו מדברי הרלב״ג, שהוכיח מהא דאינו עובד שאר יורשים, שאין העבד נמכר או ניתן במתנה לאחר, כבר קדמו בשו״ת זרע אברהם (סי׳ כג), וז״ל: ונראה להוכיח מדברים אלו, דסובר הרלב״ג דענין זה דעבד עברי עובד את הבן אינו משום ירושה שיורש את נכסי אביו, אלא דהוא דין וגזה״כ מפאת מעלת הבן שיקום תחת אביו וכאילו האב בחיים דמי, דאם נימא דהא דעובד את הבן הוא משום דין ירושה מנא ליה להוכיח מהא דאין ע״ע עובד את הבת דאין האדון שליט למכור עבדו או לתתו לאחר, אדרבה נידוק איפכא מדעובד את הבן ע״כ דממונו הוא להורישו והוא הדין למכירה ונתינה, וע״כ דסברתו דכיון דבכל ירושות אמרה תורה דשוין כל היורשים לזכות במקום שאין בן, ורק בעבד עברי גלי קרא דאינו עובד את הבת, ע״כ מוכח מזה

דבע"ע ליתא כלל לדין נחלה, לפי שאין האדון שליט בעבדו כלל להוריש... אבל זה דעובד את הבן אינו כלל מתורת נחלה דע"ע ליתא בירושה כלל רק הוא דין וגזה"כ שיקום הבן תחת אביו בזה'.

ואתה תחזה שהזרע אברהם הלך בדרך רחוקה קצת, שאינו מדין ירושה כלל, ואכן בהמשך דבריו נתקשה לפי"ז בהא דהוכיחו בגמ' שם להלן דגוי יורש את אביו מדאיצטריך למעוטי שאינו יורש ע"ע של אביו, 'ומאי ראיה, הא שאני ע"ע דגם בישראל אין בו דין ירושה כלל, ורק בבן רבייה קרא לזכותו בע"ע של אביו, א"כ גם בעכו"ם י"ל אף דאינו בתורת ירושה מ"מ ס"ד דיזכה בע"ע של אביו. ועיי"ש איך יישב זאת שהדברים תלוים זה בזה.

אמנם באמת לפי הדברים הנ"ל שאכן מדין 'ירושה' הוא, אלא הוא דין מיוחד ב'ירושת הבן את אביו', לא קשה מידי, ושפיר הוכיחו שגם בגוי 'הבן יורש את אביו', כיון שאינו דין מיוחד בע"ע, אלא דין ב'ירושת הבן'.

ראיית המנחת חינוך מ'גר צדק'

ב. ובדרכו של הזרע אברהם בגדר דין זה, כבר הלך המנחת חינוך (מצוה מב אות יג), ובתו"ד מתבאר שיש להוכיח כן מהא דאמרו (ב"מ עא.) דעבדו של גר צדק אינו עובד את הבן, והבין המנ"ח דאילו מדין ירושה הוא, מה סברא לחלק בין ישראל לגר, והלא כישראל גמור הוא לענין ירושה, אלא בהכרח שהוא גזה"כ מיוחדת שעובד הבן, ולא מדין ירושה, ושפיר יש להבין שבגר ליכא לדין זה.

ובעניותי לא הבנתי ראיה זו כלל, שהרי הסיבה שאין עבד גר עובד את הבן, הוא מפני שנתמעט הגר מפרשת ע"ע הנמכר לישראל [בין להימכר כעבד ובין לקנות עבד], אלא שריבתו תורה בדין נמכר לגוי, כאמור 'ונמכר לגר', כמבואר בגמ' שם. וכיון שדין הנמכר לגר כדין הנמכר לגוי, ממילא אינו עובד את הבן כשם שאין עבד גוי עובד הבן [כדילפינן התם מ'וחישב עם קונהו' - ולא עם יורשי קונהו], וא"כ לכאורה שפיר י"ל דהא דעובד את הבן בנמכר לישראל הוא מדין 'ירושה', אלא שכוחו של הגר בעבדו קלוש מכוחו של ישראל בעבדו, ואינו אלא ככוחו של גוי בעבדו הישראל, וממילא יוצא העבד במיתת האדון ואינו עובד הבן. כלומר, הא דאין עובד את בן הגר אינו דין בגדרי 'ירושה' [שבהם אין מקום לחלק בין גר לישראל], אלא דין בגדרי 'עבד'. וצ"ע הוכחת המנ"ח.

האם בכור נוטל פי שניים בעבד אביו

ג. והנה האחרונים דנו מה הדין בהניח האדון כמה בנים, דהא פשיטא דכולם יורשים העבד בשותפות, אך מה שיש לדון האם הבכור יטול בו פי שניים.

וראשונה דן בזה המנ"ח (שם) וכתב: 'הנלע"ד דבכור שנוטל פי שניים הוא מדין נחלות... א"כ התורה שציותה דיני ירושה לבן או לבת או לשאר יורשים ג"כ גזר הכתוב דבכור יורש פי שנים, אבל כאן בעבד עברי דחזינן דאינו בתורת ירושה כלל... רק בן ישראל דגלי קרא ועבדו וכו', א"כ זה אינו בתורת נחלה כלל, לא שייך גם כן דין בכור דהוא דין מדיני נחלות'.

אמנם להלן (סוף מצוה שעז) פקפק המנ"ח בזה, שהרי מצינו עוד דין שאינו אלא בבן ולא בבת, והוא בהא דהבן מגלח על נזירות אביו (נזיר ל:), ובכל זאת אמרו שאם היו כמה בנים ומתחלקים ביניהם המעות שהניח אביהם לנזירותו, אם יש בכור נוטל בהם פי שניים. וכתב המנ"ח שלפי"ז נדחו דבריו הנ"ל לגבי עובד את הבן, דהרי חזינן בנזיר שאף שאינו מדין ירושה בכל זאת הבכור נוטל פ"ש, ושפיר י"ל שגם בעבד כן הוא.

וכדברי המנ"ח מבואר גם באור שמח (נחלות פ"ב ה"א) שתחילה צידד שאין הבכור נוטל פ"ש בעבד אביו, כיון שאינו מדין נחלה כלל, אך שוב דחה זאת מהא דנזיר, וסיים: 'נפשט מינה דבעבד עברי שקיל פי שנים, וזה ברור'.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (שתיתא סי' יד), ובאבני נזר (חו"מ סי' מט מחודש טז) שדנו גם הם האם יטול הבכור פ"ש בע"ע, אך נראה מדבריהם דמעיקר הדין פשיטא להו שיש לו פ"ש, וכל נידונם הוא רק עפ"י המבואר ברלב"ג שאין יכול למכור עבדו לאחר, וא"כ גם בכורה לא שייך בזה, עיי"ש בדבריהם. וכעין זה דן בכמה סברות בכתבי מהרי"ל דיסקין (ח"ב כתבים סד).

והדברים קשים להבנה, שהרי לפי מה שנקטו האחרונים שאינו מדין נחלה כלל, מה הסברא והמקור שיטול הבכור פי שניים.

אך לפי הדברים הנ"ל שבאמת מדין ירושה הוא, אלא שמוגבל ל'ירושת הבן', שפיר י"ל דדין בכורה הוא פרט ודין ב'ירושת הבן', וא"ש היטב שגם בזה יקבל הבכור פ"ש.

האם שייך דין 'הנחלת ר' יוחנן בן ברוקה' בבן בין הבנים

ד. המנ"ח (שם) הוסיף וכתב: 'ולפי"ז י"ל לפי מה דפסקינן בב"ב דף ק"ל כר' יוחנן בן ברוקה, ובש"ע ח"מ סי' רפ"א, דאם אמר על בן בין הבנים שיירש הכל, או ריבה לאחד דדבריו קיימין וכו', זה דוקא בדברים שלו שהם בני נחלה כי זה ג"כ דין מדיני נחלה, אבל בעבד עברי דאין דין נחלות כלל אם אמר פלוני בין הבנים ינחול את העבד אין בדבריו כלום...'.

אמנם בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (קידושין יז: אות רמו) הביא מהגרי"ז דשפיר שייך הנחלה בע"ע, ואף שאין האדון יכול למכור את עבדו, זה אינו מחמת חיסרון בבעלותו, אלא שהוא מדיני העבד שאינו חייב לעבוד לאחר אלא לאדונו, וא"כ י"ל דכשמנחיל לבן בין הבנים אינו נחשב כאחר, כיון שאחר ההנחלה זוכה בו מדין 'בן' שלו מחוייב העבד לעבוד אחר מיתת אדונו, אלא שההנחלה גורמת שרק בן זה נוטל העבד מדין 'בן' ולא שאר הבנים.

והנה באמת המנ"ח כתב כן לשיטתו שדין זה אינו מדין נחלה כלל, וממילא לא שייך בזה דין 'הנחלה דריב"ב' שהוא דין בנחלות, אבל אי נימא שבאמת מדין 'ירושה' הוא, אלא שמצומצם ל'ירושת הבן', שפיר י"ל שאם אכן יש דין מיוחד ב'ירושת הבן', ה"נ לענין הנחלה בין היורשים איכא לגדר מיוחד ב'הנחלה בין הבנים', והיינו שנתנה התורה לאב הזכות לבחור הבן שבו תתקיים 'ירושת הבן', והרי ירושה זו נאמרה גם לגבי ע"ע, וא"כ שפיר שייך להנחיל לבן בין הבנים את עבדו העברי, וכדברי הגרי"ז.

עבד שנמכר לאשה - האם עובד את בנה

ה. האור שמח לשיטתו שביאר שהוא גזה"כ שעובד את הבן ואינו מדין נחלה, כתב לדון בספרו 'משך חכמה' (ריש פ' משפטים) איך יהא הדין באשה שקנתה עבד ומתה, והניחה בן, האם העבד יעבוד את בנה או לא. וכתב לתלות זאת במחלוקת התנאים, דלדעת חכמים (וכן הלכה) שגם ב'אם' יש קדימה לבן על הבת, אין סברא לחלק בין עבד איש לעבד אשה בהאי דינא. אבל לדעת ר' זכריה בן הקצב (ב"ב קיא.) ש'אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם', ממילא 'לא נקרא הבן רק "יורש" [ולא שעומד תחת אמו לכל דבר, שהרי שווה כוחו לבת], ואין עבד עברי עובד אותו' [כשם שאין עובד את הבת במקום שאין בן].

אכן לדברים הנ"ל יש לדון ולומר דכיון שגם ב'אב' הוא מדין ירושת הבן ד'תחת אבותיך יהיו בניך', יתכן שלא שייך זאת אלא ב'אב' ולא ב'אם', ואף לדעת חכמים לא יעבוד העבד לבן היורש את אמו. וצ"ע.

ו. והנה המשך חכמה ביקש ליישב בזה דברי הברייתא שהובאה בירושלמי (קדושין פ"א ה"ב) 'בין עבריה בין עברי אינן עובדין לא את הבן ולא את הבת', והדברים סותרים למה דתניא ד'עובד את הבן', וכתב ליישב שהברייתא עוסקת בעבד הנמכר לאשה, שהוא אינו עובד את הבן, ולדברי המש"ח יתאימו דברי הירושלמי רק כדברי ר' זכריה בן הקצב דלית הלכתא כוותיה, אמנם לדברינו א"ש טפי, דאתיא לכו"ע.

אך באמת דבריו מופלאים, דהא הירושלמי התם מביא קודם לכן האמור בברייתא אחרת (כפי שהובא בבבלי יז:) דע"ע עובד את הבן, ורק אמה אינה עובדת לו, ועל זה הביאו ברייתא זו החולקת וסוברת שגם ע"ע אינו עובד את הבן, ואף פירשו שם מה יעשה עם המקור שהובא לברייתא הקודמת למקור שאין אמה עובדת הבן. ומפורש א"כ שברייתא זו באמת חולקת על עיקר דין זה שעבד עובד את הבן, ולא שמדובר דווקא בעבד אשה, שא"כ מה הוצרכו לפרש שם מה יעשה עם המקור. וצ"ע.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר
אפרים פישל הלוי סגל

בענין אשה יכולה למכור עצמה לאמה עבריה (בגליון רל"ט)

ראיתי מה שהאריך ידידי הרה"ג ר' יוחנן אקער שליט"א בנידון אם אשה יכולה למכור את עצמה לשפחה.

א] ולכאורה יש להביא ראי' מדברי הבה"ג דאשה מוכרת את עצמה, דבפרק אנדרוגינוס (ביכורים פ"ד) איתא "ואין [אנדרוגינוס] נמכר כעבד עברי", וכתב שם הבה"ג "דאין עבד עברי אלא דבר אולדי הוא דכתיב ביה אהבתי את אדוני וגו', ואמה עבריה דבת בנים היא דכתיב ואם לבנו ייעדנה ['בת בנים' בהכרח לאו דווקא, שהרי מפורש בגמ' (שם ד.) דאיילונית נמכרת לאמה, אלא י"ל דכוונתו דבעינן שתהא ראויה להינשא, וכעין המבואר בקידושין יח: שאין מוכרה למי שאין ראוי לייעדה], ואנדרוגינוס לאו בר אינסובי הוא". והוא טעם מחודש שלא מצינו לו אח וריע, דמי שאינו ראוי להינשא לשפחה כנענית ולהוליד בנים אינו נמכר בע"ע.

ולכאורה למה הוצרך לכך, הו"ל למימר בפשיטות דממנ"פ אינו נמכר, דבקטנותו אין אביו יכול למוכרו - שמא הוא זכר ואינו ברשות אביו למכירה, ואחר שהוא בן י"ב אינו יכול למכור את עצמו על הצד שהוא נקבה, שאינה מוכרת עצמה, [וכן איתא בר"ש (שם)].

אלא לכאורה י"ל דס"ל להבה"ג שאשה מוכרת את עצמה, ולכן הוצרך למצוא טעם אחר לאי מכירתו. ודוחק לומר שהבה"ג רצה ליתן טעם שלא ימכר מכח ודאי, ולא רק מכח הספק, שהרי באותו פרק מצינו הרבה דברים שנאמרו באנדרוגינוס והם רק מחמת הספק.

אך הרה"ג אפרים סגל שליט"א העירני שלכאורה לא הועלנו כלום, שהרי עדיין הטעם שכתב שצריכה להיות ראויה ליעוד, מיותר לכאורה, כי אחר שקבע הבה"ג שעל הצד שהוא זכר אינו נמכר כיון שאינו בר בנים, מה הוצרך לטעם מיוחד לצד שהוא נקבה, והלא די בכך שיש צד שהוא זכר ובעינן שיהא בר בנים. ויתרה מכך, שטעם זה מיותר לחלוטין, שהרי על הצד שאשה מוכרת עצמה בגדלותה, פשיטא שהוא מפרשת 'עבד עברי', ולא מפרשת 'אמה עבריה' [האמור במכירתה ע"י אביה], וא"כ כשמוכרת עצמה בגדלותה לא שייך בה יעוד [וכשם שפשוט שלא שייך בה 'יציאת סימנים' שבאותה פרשה], וא"כ אימתי בעינן לטעם שאין אנדרוגינוס מוכר עצמו שמא הוא נקיבה ואינה בת יעוד, והלא בגדלותה לא שייך טעם זה, ובקטנותה לא בעינן לטעם זה - שהרי די בכך שמא הוא זכר ואינו ברשות אביו למכירה.

והוסיף לי הנ"ל, דאין לתרץ דס"ל להבה"ג שקטן מוכר עצמו, [עי' בראב"ד (עירובין פ"א ה"כ) ובכסף משנה (שם) בדעת הרמב"ם שאינו יכול, אכן במרכבת המשנה (עירובין פ"ו הכ"א) ובשנות חיים להגר"ש קלוגר כתבו שיכול למכור עצמו, כשב"ד רואים שזו טובתו מחמת עניותו], ולכן הוצרך הטעם של ראוי' ליעוד, באופן שבא יחד עם אביו למכור עצמו בקטנותו ממ"נ, אם הוא זכר הוא מוכר עצמו, ואם נקיבה היא נמכרת ע"י אביה - שהרי עדיין די בכך שמא הוא זכר ואינו בר בנים, וממילא אינו נמכר.

אך חשבתי דיתכן שלפי השיטות שקטן יכול למכור את עצמו מחמת עוני ע"פ בי"ד דטובה הוא לו שיתפרנס, אז אין לו כל דיני עבד, שאין גופו קנוי ואין יוצא ביובל, וממילא לא בעינן גם שיהא ראוי להוליד, ובכה"ג בעינן לטעם שמא היא נקיבה וממילא נמכרת ע"י אביה ובעינן ראויה ליעוד.

אך עדיין צ"ע, שהרי רק מכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית, וא"כ מהיכי תיתי שאינו יכול למכור את עצמו כשאינו ראוי להוליד, ואולי דעת הבה"ג לפסוק כר"א (קידושין יד:) שגם מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית, או דס"ל כשיטת הראשונים שאם העבד רוצה רבו מוסר לו שפחה כנענית, עי' ריטב"א קידושין (שם).

ויותר נראה דהבה"ג רצה לפרש "אינו נמכר כעבד עברי" באופן שמוכרים אותו, ולא במוכר עצמו, ועדיין הוקשה לו שבכל שלב הוא יכול להימכר עם הסכמתו, ולכן אנדרוגינוס גדול יכול להימכר בב"ד, ועל הצד שהוא נקבה [שאינה נמכרת דדרשינן 'בגניבתו' ולא 'בגניבתה' (סוטה כג.)] הרי האנדרוגינוס מסכים להימכר, ולכן הוצרך הטעם של ראוי להוליד, וכן בקטנותו לכאורה היה אביו יכול למכרו עם הסכמתו, ולכן הוצרך הטעם דבעינן ראויה ליעוד.

היוצא מדברינו שבדברי הבה"ג יש ב' טעמים למה אנדרוגינוס אינו נמכר לעבד: א. אם הוא זכר בעינן שיהא ראוי להינשא, והאי טעמא ע"כ הוצרך כשהוא גדול, [דאילו בקטנותו בלאו הכי אינו נמכר - מצד נקבה, דבעינן ראוי' ליעוד], ואם אשה אינה מוכרת את עצמה בלאו הכי לא שייך מכירה בגדלותו - שמא היא נקיבה, אלא מוכח דס"ל לבה"ג שאשה מוכרת עצמה בגדלותה. ב. אם היא נקיבה בעינן שתהא ראויה ליעוד, והאי טעמא ע"כ הוצרך לקטנותו, [דאילו בגדלותו, אינו נמכר מצד שהוא זכר ואינו ראוי להינשא], ומוכח לכאורה דס"ל שקטן מוכר את עצמו עפ"י ב"ד.

ב] ואגב אזכיר הערה גדולה שיש להעיר בהאי ענינא, דהנה החוות יאיר (סי' ק"ו) כתב לחדש, דמה שאמרו חז"ל כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, ולכן פועל יכול לחזור בו בחצי היום, שייך רק באנשים, דחייבים במצוות עשה שהזז"ג, אבל הנשים שפטורות ממצוות שהזמן גרמא אינם בכלל "עבדי", ולכן באשה שנשכרה לפעולה, לא אמרינן חוזרת בה אפילו בחצי יום, הובא גם בקהלת יעקב (לשון בני אדם אות ע' ס"ק רי"ט), ועי' עין יצחק (ח"א אבהע"ז סי"ז ענף ה') מה שהעיר עליו.

ולכאורה יש להקשות על החו"י קושיא עצומה, דהנה כפי שהובא במאמר הנ"ל הראשונים דקדקו מגיטין (דף סד:) האי שפחה היכי דמי אי דאתיא שתי שערות מאי בעיא גביה, ומוכח מזה שאין אשה מוכרת את עצמה, מדלא שני ליה הכי דילמא במוכרת את עצמה.

ולכאורה מאי נפק"מ אם אשה מוכרת את עצמה או לא, הא אם היא שכורה לזמן הרי היא כשפחה, דבשלמא עבד, הרי לולי הדין דעבדות יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, ובזה נתחדשה פרשת עבד עברי, אבל אם באשה לא אמרינן שיכולה לחזור בה, א"כ אין שום חילוק בין שפחה לפועלת.

ועוד שהרי כפי שהובא במאמר שם, גם לדעת הרמ"ה שאשה מוכרת עצמה, הרי כתב להדיא דהיינו רק בזמן שהיובל נוהג, ולדברי החו"י מאי נפק"מ, והלא תמיד היא יכולה להשתעבד כפועל, ומה חילוק יש בין זה לבין שפחה, וצ"ע.

בברכת התורה
אברהם אלימלך לעדערייך

ההפטרות דשבתות בחודשי מנ"א ואלול

לאחר ת"ב מתחילין "שבעה דנחמתא" בהפטרות. והנה כשחל ר"ח אלול בשבת, אזי קורין ההפטרה של ראש חודש, וא"כ נחסר כביכול חלק מהנחמות (ואכן מנהגים שונים יש בהשלמתה). האמנם דלכי נדייק בהפטרת ר"ח יימצאו שם הרבה פסוקי נחמה, וא"כ לא נחסר כלום! [והנה בשנה שנזדמן שר"ח אב יוצא בשב"ק, שבזה יש ג"כ מנהגים שונים לגבי קריאת ההפטרה השניה דג' דפורענותא, אזי כמו"כ י"ל דבאותה ההפטרה דר"ח הנ"ל, יש בה ג"כ דברי מוסר קשים. (אך היא כאמור מלאה בניחומים ומסתיימת בדבר טוב, וכמו בהפטרה שניה גופא הנ"ל דג"כ נזהרים לסיים בפסוק של טובה)].

יצחק יעקב גוטליב
מח"ס 'עקבות יצחק' - ביתר עילית

בדין 'יצא הודאתו בפטור' בבי"ד
וביאור דברי הקצוה"ח בזה (בגליון רלח)

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

ראיתי בגיליון האחרון (רל"ח) את תגובתו של מו"ר ראה"כ הג"ר יעקב בריזל שליט"א על מאמרו של דודי הג"ר יצחק יוסף מרק שליט"א בענין דברי הקצוה"ח בסי' ע"ה סק"ב, ונחלק עליו בפירוש דברי הקצוה"ח. וכדי לבאר הדברים נראה להביא ראשית את דברי הקצוה"ח, ובהמשך אוסיף עליו בעז"ה מה שנ"ל להעיר.

הקצוה"ח מחדש שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, ואם יש הודאה שאינה מחייבת א"א להרכיב פסק בית דין על ההודאה. כגון המודה שחייב אבל טוען שהחזיר בשבילו ריבית ולכן נפטר מחיובו, ולמעשה כיון שבי"ד יודעים שמן הדין אינו נפטר בהחזרת הריבית וחייב לשלם, מ"מ הודאה זו אינה מחייבתו בשבועת מודה במקצת. וכמו שמבואר בדברי הרשב"א דכתיב "כי הוא זה", דמינה נשמע שצריך שיאמר בפה מלא שהוא חייב. ועל כן כותב הקצוה"ח שא"א להרכיב פסק בית דין על הודאה זו ולחייבו מטעם העדאת עדים.

ובביאור דברי הקצוה"ח, ביאר ראה"כ הגר"י בריזל שליט"א שטעמו הוא שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו הוא משום ש'יצא הודאתו בפטור', והאריך בזה בסברת הקצוה"ח בגדר דין 'יצא הודאתו בפטור'. ומתוך כך הוקשה לו מה שמבואר בהמשך דברי הקצוה"ח שאין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים [שיש משמעות מדברי הקצוה"ח שבהעדאת עדים לא אמרינן יצא הודאתו בפטור, ולהלן יתבאר ענין זה], דלכאורה א"כ קשה שיתחייב שבועה כיון דאפי' ביצא בפטור חייב בהעדאת עדים. ועל כן נדחק לבאר שאין כוונת הקצוה"ח לומר שאין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים, אלא כוונתו שכאן לא יצא בפטור כי לפני פסק דין ברור ליכא העדאת עדים, ועיי"ש בדבריו.

ובאמת שאין צורך לזה, ואפשר שפיר לומר שהטעם שאין מרכיבין העדאת עדים על הודאת פיו הוא משום שיצא הודאתו בפטור, ומ"מ ס"ל להקצוה"ח שבהעדאת עדים לא אמרינן שיצא הודאתו בפטור, משום שבהרכבה החיסרון הוא שההודאה מה שהודה בעצמו יצא בפטור (ולא העדאת העדים) ולכן א"א להרכיב עליו העדאת עדים. אבל באמת אם עדים מעידים עליו שחייב מחצה ויצא העדאתם בפטור - נמי פטור.

עכ"פ נמצא מתבאר שיש ב' נידונים בדברי הקצוה"ח. א - מה הטעם שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, האם הוא משום דין 'יצא הודאתו בפטור' או משום שיש כאן ב' מחייבים, וככל שאין מסתמכים רק על פיו אלא נצרכים גם להעדאת עדים לא ניתן לחייבו בדין מודה במקצת. ב - האם יש דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים. וכאמור, אין ב' נידונים אלו תלויים זה בזה כלל.

ונראה להרחיב בב' נידונים אלו בדברי הקצוה"ח.

מהו טעמו של הקצוה"ח שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו

א) הנה מה שביאר שם שטעמו של הקצוה"ח שסובר שא"א להרכיב העדאת עדים הוא משום שיצא הודאתו בפטור. הן אמת כדבריו שלשון הקצוה"ח מורה כן, אבל מסברא קצת מחודש לומר שיצא הודאתו בפטור הוא גם באופן שיש השלמת הפרטים ע"פ פסק בי"ד מיד בשעת ההודאה. ובנתיה"מ (סוף סק"ד) כבר הקשה על הקצוה"ח דמה שייך לומר שיצא הודאתו בפטור אם מיד בשעת הודאתו הוא מתחייב ע"פ בי"ד.

והוא ביאר שם בדעת הקצוה"ח שגדר יצא הודאתו בפטור הוא שא"א לחייב שבועה ע"פ הודאת פטור, כיון שההודאה אינה מחייבת ממון אי אפשר לחייב שבועה על פיה. והנתיה"מ חולק על הקצוה"ח בזה וס"ל שגדר יצא הודאתו בפטור הוא שבשעת הודאתו היה פטור אפילו בבי"ד. [אלא שלאחמ"כ נתברר עוד פרט וזה גרם לו להתחייב]

ויש להוסיף בזה, שמצאנו עוד מקום בדברי הקצוה"ח שדין יצא הודאתו בפטור הוא מחמת חיסרון בהודאה, שא"א לחייב שבועה מכח הודאה שאינה מחייבת.

בדברי הנתיה"מ שם (בסוף דבריו) מבואר שנחלקו הקצוה"ח והנתיה"מ מה הדין במודה בדבר שאינו מדוד ואח"כ באו עדים והעידו מעצמם והעדאתם היה עם מדידה. לפי הנתיה"מ פטור משבועה שיצא הודאתו בפטור, ולפי הקצוה"ח חייב שבועה. ומבואר בזה דס"ל להקצוה"ח שדין יצא הודאתו בפטור הוא רק על ההודאה עצמה, אבל אם יתחייב מטעם אחר (כגון שבאו עדים והעידו מעצמם) חייב שבועה.

ואם נאמר שטעמו של הקצוה"ח שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו הוא משום שיצא הודאתו בפטור, אתי שפיר הקצוה"ח לשיטתו, שיצא הודאתו בפטור אין הכוונה שאם היה פטור שעה אחת אחרי הודאתו תו א"א לחייבו שבועה, אלא הכוונה הוא שא"א לחייב שבועה מכח הודאה שאינה מחייבת. ולכן סובר הקצוה"ח שאם יבואו עדים ויעידו מעצמם הרי הוא חייב שבועה אע"פ שע"פ הודאתו הוא פטור משבועה.

והנתיה"מ חולק על הקצוה"ח ביסוד זה, וס"ל שדין יצא הודאתו בפטור הכוונה הוא שאם היה פטור שעה אחת תו א"א לחייבו אח"כ, ולכן אף אם הגיעו עדים אח"כ אין הוא חייב שבועה. והנתיה"מ לשיטתו חולק על עיקר דברי הקצוה"ח שאפשר להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, שלא שייך בזה דין יצא הודאתו בפטור, שהרי מיד בשעת ההודאה יש הרכבה של העדאת עדים.

האם יש דין של יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים

ב) ועתה נבוא לדון במה שביאר שם שמדברי הקצוה"ח אין ראיה שבהעדאת עדים לא אמרינן יצא הודאתו בפטור.

לענ"ד נראה מוכח מדברי הקצוה"ח שבהעדאת עדים אין דין של יצא הודאתו בפטור, שהרי הקצוה"ח מוכיח שאין מרכיבין העדאת עדים על הודאת פיו מזה שהמודה בדבר שאינו מדוד פטור אפי' אם אח"כ מדדו, ואם אפשר להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו הוא חייב שבועה, משום שעכשיו שנתבררה הודאתו איכא פסק בית דין על הודאתו, ופסק בית דין הוי כהעדאת עדים. ומזה מוכיח הקצוה"ח שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו.

והקצוה"ח בהמשך דבריו מוכיח גם מדין קדמה הודאה לתביעה, שנחייבהו שבועה לאחר התביעה מדין העדאת עדים, שאחר התביעה יש פסק דין שהנתבע חייב ע"פ הודאתו. ומוכיח מזה הקצוה"ח שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו.

ויש להקשות על דברי הקצוה"ח, שאף אם אפשר להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, מ"מ אף מטעם העדאת עדים פטור משבועה שיצא העדאת עדים בפטור, שהרי בזמן שהודה בדבר שאינו במידה כבר היה הרכבה של העדאת עדים על דבר שאינו מדוד, שהבית דין יודעים ע"פ הודאתו שהוא חייב לו דבר שאינו מדוד. וא"כ היאך אתה רוצה לחייבו שבועה ע"פ העדאת עדים של אח"כ (בזמן שמדדו) והא כבר יצא העדאת עדים בפטור.

וע"כ דס"ל להקצוה"ח שבהעדאת עדים אין דין של יצא הודאתו בפטור. ולכן שפיר מוכיח הקצוה"ח שא"א להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, שאם אפשר להרכיב היה מתחייב שבועה לכשימדוד ואף שיש כבר הרכבה מיד כשהודה בדבר שאינו מדוד, מ"מ מטעם העדאת עדים יכול להתחייב שבהעדאת עדים לא אמרינן שיצא הודאתו בפטור. וכמו"כ גבי קדמה הודאה לתביעה, סובר הקצוה"ח שאם אפשר להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו היה אפשר לחייבו שבועה אחר התביעה מדין העדאת עדים - על אף שיש כבר העדאת עדים קודם התביעה. והיינו משום שבהעדאת עדים אין דין יצא הודאתו בפטור, וכבר מבואר בר"ן (שבועות כד. מדפי הרי"ף ד"ה ותמהני) שדין קדמה הודאה לתביעה בנוי על דין יצא הודאתו בפטור, ואם ליכא דין יצא הודאתו בפטור אפשר לחייבו אחרי שתבעו אע"פ שהקדים ההודאה לתביעה.

והוא ביאר שם, לגבי מודה בדבר שאינו מדוד, שלפני פסק דין ברור ליכא העדאת עדים, ולכן לא יצא הפסק דין בפטור, משום שהפסק דין הוא רק משעה שנתבררה המידה. ולגבי קדמה הודאה לתביעה ביאר שם שפסק בית דין באה רק אח"כ שתבעו הלה בבית דין.

ומה שביאר לגבי מודה בדבר שאינו מדוד שאין פסק בית דין על דבר שאינו ברור, לענ"ד הדברים דחוקים, שמדוע נאמר שיש פסק בית דין רק אם ההודאה ברורה, דמהיכי תיתי לומר דבר כזה. ואין לומר שבית דין אינם פוסקים לפי הודאה שאינה ברורה כיון שאינם יודעים כמה הוא חייב, חדא דמאן יימר שההרכבה של העדאת עדים הוא מכח הפסק בית דין, והא זה לחוד שהבית דין שומעים את הודאתו הרי יש כבר ידיעה לבית דין על הודאה זו, ולאו דוקא מכח פסק בית דין. ועוד, דבגמ' שם בשבועות איכא מ"ד דאף בבית זה אינו חייב שבועה עד שיוציא מפיו את המידה, וזה פשוט שאדם האומר מה שהנחת אתה נוטל על בית מסוים, ודאי פוסקים בית דין ע"פ הודאה זו ולא אכפת לן שלא הוציא את המידה בפיו.

וכן הוא להדיא לשון הקצוה"ח: "ואלו אנו עושין מזה העדאת עדים דהא אנן עדים דמה שבבית הודה אלא שמחוסר מדה, והשתא אנן עדים על המדה ויודעין אנו כמה חייב בפחת. וגבי העדאת עדים לא שייך לומר כבר יצאה בפטור, דהא כל העדאת עדים אח"כ הם באים". ומפורש בדברי הקצוה"ח שיש כבר העדאת עדים מיד בשעת ההודאה, אע"ג שעדיין לא ידוע המידה.

ג) ומכל המורם מן האמור יש להעיר גם על מה שכתב הגרי"י מרק שליט"א במאמרו, שהביא מדברי הקצוה"ח שבהעדאת עדים ליכא דין קדמה הודאה לתביעה. והוכיח הגרי"י מזה שחלוק דין העדאת עדים מהודאת פיו, ע"פ ביאורו של הגר"ח מבריסק בדין קדמה הודאה לתביעה, שיסוד חיוב שבועה במודה במקצת הוא שהודאת הנתבע מאמת את תביעת התובע ונעשה טענה חשובה, ולכן צריך שההודאה תתייחס לתביעה, ובקדמה הודאה לתביעה אין ההודאה מתייחסת לדברי התובע. ועפי"ז זה ביאר שבהעדאת עדים חייב שבועה אף בקדמה עדים לתביעה, כיון שבהעדאת עדים חיוב השבועה נובע מחמת ידיעת בית דין ולא מחמת אימות תביעת התובע ע"פ הודאת הנתבע. ועיי"ש בדבריו שהאריך בזה.

אכן לענ"ד נראה שאין שום ראיה מדברי הקצוה"ח לגבי דין קדמה הודאה לתביעה בהדעאת עדים, שהרי לפי מה שהתבאר לעיל מדברי הקצוה"ח מוכח גם שלא אמרינן יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים. [ואם נדחוק דברי הקצוה"ח שלא מוכח מדבריו לגבי יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים, א"כ גם לגבי דין קדמה הודאה לתביעה לא מוכח כלום, וכמו שהתבאר].

ואם סובר הקצוה"ח שלא אמרינן יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים, א"כ פשוט שלא שייך דין קדמה הודאה לתביעה בהעדאת עדים. דהנה מבואר בר"ן (הובא לעיל) שדין קדמה הודאה לתביעה בנוי על דין יצא הודאתו בפטור, שהרי בכל הודאה שקדמה לתביעה יש לומר שנחייבהו שבועה אחר התביעה, כיון שאחר התביעה נשארה ההודאה והוי הודאה אחר תביעה, ועל זה אומר הר"ן שא"א לחייבו שבועה אחר התביעה מדין יצא הודאתו בפטור. ולכן א"א להוכיח מדברי הקצוה"ח שיסוד דין קדמה הודאה לתביעה לא שייך בהעדאת עדים, שלעולם אימא לך שגם בהעדאת עדים אין לחייבו בקדמה הודאה לתביעה, אבל אחר שתבעו אפשר לחייבו שהרי אין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים.

אלא שעדיין צ"ב בשיטת הקצוה"ח (שמקורו הוא מדברי הר"ן) מדוע באמת לא אמרינן יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים, ומ"ש מהודאת פיו, ויש לבאר באריכות ואכהמ"ל.

בברכת התורה

שלמה ב"ר עמרם בריזל

כולל 'קנין המשפט' מודיעין עילית

בענין חיוב התשלום בתחבורה הציבורית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י, הנני בזה, בהמשך למאמריו הנפלאים של הגר"ד בריזל שליט"א אודות החובה לשלם בנסיעה בתחבורה הציבורית, ובגליון רכ"א נדפס מכתבו של הרב ישראל מאיר דייטש שליט"א מכולל דעת שמואל במודיעין עילית שהתווכח בזה.

והנני להעתיק בזה מקונטרס 'משולחן גבוה' - פנינים משולחנו של הגאון רבי אשר הכהן דויטש זצ"ל מראשי ישיבת פוניבז', שנדפס בסוף ספר משמרות כהונה על מסכת ב"מ להרב משה נקש שליט"א:

"ובענין לעלות לאוטובוס בלי לשלם, הוזכרה הטענה הידועה שהרי הם [בעלי החברות] בעלים על האוטובוס ובכוחם למנוע מלעלות אליו, וא"כ גם אם אי נימא שמותר ליהנות מהמדינה עכ"פ זכות החברה

לאסור לעלות בלי לשלם. והראיתי לרבינו מאמר שפורסם בבית אהרן וישראל מאברך מציבור בני התורה בק"ס, שדן להתיר עליה לאוטובוס מבלי לשלם עפ"י הנתיבות שפועל גם כלי תשמישו שכורים למשכיר ומעתה האוטובוס ג"כ מושכר למדינה, וטען ע"ז רבינו שעכ"פ עדיין יכול המשכיר למנוע שימושים אחרים של אלו שלא משלמים. ושוב רבינו בשבוע שחלף למד את מאמרו של האברך הנ"ל, ובעת ששבנו בשבוע שאח"כ שב להגיד לנו הערותיו ובכללות לא הסכים למסקנתו, ואמר שיל"ד שסוג השימוש שלא העלאת נוסעים מושכר לגמרי לחברה ואין בכוחו לקבוע לענין שימוש זה, אבל טען ב' טענות, א' ראשית אמר שלאלו הסוברים שמותר ליהנות מהמדינה הרי נוקטים בזה דאין כאן שוכר כלל ושוב נמצא רק אצל הבעלים ואסור, ורק אי מי שיתיר רק משום שלוקח את המיסים שלו שאינם מתחלקים כדת אבל לעולם זה בעלות יוכל להישאר בטענה הנ"ל. ועוד טען שעכ"פ הרי מחסר כל שהוא דלק או כל שהוא תקציב שמועבר לנהג בעקבות תיקופים ומחמת כן ודאי זכות הבעלים למנוע אותו מלעלות. ואמרתי ששאלתי פקיד ולא אמר לי לשלם, ואמר שפקיד זה כלום, אכן מסתבר שדעתם לנהוג כפי היושר, והיושר הוא לתבוע לשלם, ואולי באופן שהיושר שיעלה כגון שאיבד כרטיס וכו' אין בעיה שעכ"פ חלק מההסכם הוא לדאוג לצרכי הציבור באופן הנורמלי".

הרי שלאחר שעבר על דברי המשיג, הסכים הגר"א דויטש זצ"ל לאסור להשתמש עם התחבורה הציבורית מבלי לשלם.

בברכה ובהוקרה על פעליכם המרובים

יוסף צוקר

בענין מקום המשכן בשילה (בגליון רל"ד)

שמחתי כעל כל הון כשראתי את המאמר "מיקום המשכן בשילה" (גליון רל"ד) מאת הרב אליעזר רוזין שליט"א. שהייתי בר מזליה בענין זה. כבר לפני כמה שנים כשזכיתי לבקר בשילה הקדומה, הראה אותי מקום המשכן בתחתית ההר מה שנקראת "המדרגה הצפונית", ונזכרתי בסוגיות הגמ' בזבחים (נד:) וקמת ועלית אל המקום מלמד שבית המקדש גבוה מכל א"י וכו'. ואם כן לא מסתבר כלל לומר שהם בנו המשכן בשיפולי התל. אלא נראה יותר לומר שהמשכן היתה בראש ההר. ולכן נשארתי בראש ההר ואמרתי שם תהלים ובקשה. ואכתוב איזו הערות שיש לי בנושא זה.

ויש לדעת שאין לבנות משכן שלם על ממצאים ארכיאולוגים בלבד, אלא קודם לכן צריכים לברור וללבן הסוגיא לפי מה שיש למצוא בתורה, היכן היה המשכן, והמציאות בשטח יש בו רק כדי לחזקה. ובפרט במשכן שילה שמדובר כאן מזמן רב מאוד לפני בית הראשון, וקשה מאוד לסמוך על כלים וכו' שמוצאים שם במקום, ולכן עיקר עינינו נסוב לדברי תורה לברור וללבן על פיהם איה מקום כבודו.

אם צריך שיהא גנו גבוה מכל בתי העיר

הרב הכותב שליט"א מביא דברי הגמ' בשבת (יא.) שכל עיר שגגותיה גבוהות מבהכ"נ סופה ליחרב. ואם כן תמוה לומר שבנו המשכן במקום הנמוך ביותר. מדברי הגמ' אלו אין להקשות משני טעמים: א'. בביאור הלכה זו יש לפרש בשני דרכים, א) שהוא ענין חיובי. דהיינו שצריכים להראות כבוד לבית הכנסת, ועל ידי שמגביהים בנין ביהכנ"ס עד שהוא גבוה מכל בתי העיר, מראים בזה שזה הוא הבנין הראשי והכי חשוב שלנו. אבל קשקושי ואברורי לית לן בה משום שאינם בית דירה כלל וליכא בזה פתיחות כבוד. ב) הוא משום דבר שלילי. שאם יהיה גגות גבוהים מגג ביהכנ"ס, נמצא שמשתמש מעל הביהכנ"ס והוא זלזול בבית ה'.

ונחלקו הראשונים בזה, הגהות מיימוניות מביא שיטות ר"ת שהלכה זו נאמרה דוקא בגגות שלהם שהיו שוין והיו משתמשין על הגגות, ויצא מזה בזיון שהשתמשו למעלה מן הביהכנ"ס, אבל גגותינו שאין עשוין להשתמש בהן כיון שאינו שוה, דינו כמו קשקושי ואברורי שמותר להגביה אותם, הנראה מזה שר"ת שדין זה שגג ביהכנ"ס צרך להיות גבוה מכולן, הוא כדרך ב' שאמרנו. וכן כתב המרדכי בשם הסמ"ג שדוקא בימיהם שהיו משתמשים על הגגות, וכן מביא הרא"ש היתר זה, ומוסיף שהיכא שרוב הגג גבוה מבית הכנסת אסור, כיון שמשתמשין בעליה שתחת הגג. ונראה מדברי הרא"ש שגם אם משתמשים בצניעות במכוסה אכתי אסור, וכן דייק מדברי הרא"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג). וכן כתב הלבוש וז"ל: ודוקא בתים שמשתמשים בהם דהוי "זילותא לבית הכנסת" שישתמשו בבתים במקומות יותר גבוהים מביהכנ"ס ע"כ.

מאידך מסיים שם ההגהות מיימוניות "שאעפ"כ מעשה היה בטרוייש באחד מקרוביו שהגביה ביתו וצוה להגביה גם בית הכנסת ועשו בנין אחד מצד אחד לבד בקרן אחד גבוה ולא חש להחמיר יותר, וכן הורה מורי רבינו בנורנבער"ק". ולכאורה נראה שהחמיר משום שחשש שהטעם שצריך להיות הגג גבוה הוא כדרך א'

שכתבנו, משום כבוד ביהכנ״ס ולכן אין חילוק אם משתמשים בחלק הגבוה, אלא כיון שיש מגורים בתוך הבית וכן עושין לבית פרטי שמגביהן גגו דרך עשירות, לכך גם בביהכנ״ס צריכים לעשות גג גבוה ביותר מכל בתי העיר. והב״י הביא דבריו.

וכן נראה שהוא שיטת המאירי שכתב שמותר להגביה ביתו אם אינו עושה זאת משום שררה והרוחה, אלא להרבות בדיורין ועליות. נראה מזה שסבר שהאיסור הוא משום כבוד ביהכנ״ס שיהא גגו גבוה מכולן. ואם כן אם בונים הרבה דירות זה על גב זה וכל גג בפני עצמו אינו גבוה יותר מביהכנ״ס אין שום איסור שעדיין שייך כבוד לבית הכנסת. משא״כ אם היה סובר כדרך השני שכתבנו, אין נראה בזה סברא להתיר. דמאי איכפת לי למה הוא עושה כן, הא למעשה גגו גבוה יותר מגג ביהכנ״ס ויוצא זולזל עי״ז להבית הכנסת.

וכן נראה מדברי הריטב״א. שכתב שזאת שבהכנ״ס צריך להיות גבוה יותר מכולם נאמר רק במקום שכל הבתים שוים, אבל אם בתי העיר נבנה על הר והבהכנ״ס נבנה בשפולי ההר ונמצא שגגות העיר שעל ההר גבוהים יותר מן גג בהכנ״ס שלמטה מותר, שכיון שאם היתה כל הבתים בשוה היה גג בהכנ״ס גבוה מכולן אין אנו חוששין על מה שהוא עתה. ולכאורה סברא זו יש לומר רק אם לומדים הטעם משום כבוד אז שייך למימר שאין זו פתיחות כבוד כיון שבאמת גג בהכנ״ס גבוה יותר משאר בתי העיר, משא״כ אם לומדים הטעם משום זילותא בודאי כונתם רצויה אבל מעשיהם אינם רצוים כיון שלמעשה יוצא זלזול לבהכ״נ.

ומעתה, אם למדים כביאור הראשון שדבר זה מדין כבוד, לכאורה אינו שייך להמשכן. שהמשכן אינו שייך להעיר אלא הוא מיוחד לכל ישראל ואם כן אין על העיר להראות שהוא הבנין הכי חשוב שלנו כיון שאינו שייך לעיר זו, אבל אם הטעם משום זלזול אז שפיר שייך דין זה גם להמשכן, שלמעשה יש בזה זלזול אם משתמשים מעל לגגה.

ב. גם אם נאמר ששייך דין זה להמשכן אכתי יכול להיות שהמשכן אמנם היה במקום נמוך, אך היה גגו גבוה מרוב בתי העיר שלא היו גגיהם גבוהים כל כך.

אם צריך להיות במקום הגבוה ביותר

אלא יש להביא כאן דין אחר קרוב לזה והוא מה דתנא בתוספתא (מגילה פ״ג הי״ד) לגבי ביהכ״נ: ״אין בונין אותו אלא בגבוהה של עיר שנאמר בראש הומיות תקרא״, והביאו הרמב״ם וכן פסק המחבר אחריו. וכתב הריטב״א שעל דין זה לא נאמר העונש החמור שהעיר תחרב. מדברי התוספתא אלו למדנו דין נוסף שאפילו אם בלאו הכי יהיה גגו גבוה מכל בתי העיר עדיין צריכים לבנותו במקום הגבוה ביותר בהעיר.

אולם יש לדחות שכוונת התוספתא לאו במקום הגבוה כפשוטו אלא המקום המרכזי של העיר. וטעם דין זה שיהא נוח לכל בני העיר לבא לבהכ״נ.

ויש להביא ראיה לפירוש זה, שעל הפסוק הנ״ל במשלי כתב רש״י ״במקום שהיא נשמעת ונכרזת״, וכן כתב המצודת דוד ״בראש מקום שנשמע שם המיית בני אדם״, דהיינו שהוא מקום מרכזי שיכולים לשמוע משם בכל העיר, ונראה מזה שהוא לאו דוקא מקום גבוה אלא מקום שהוא באמצע העיר. וכן כתב המלבי״ם דברים מפורשים ״תתגלה במקום השוק ששם מתקבצים כל בני העיר למסחר״, הרי להדיא מדבריו שפירושן של הפסוק הוא לאו דוקא מקום גבוה, אלא שבדרך כלל מקום הגבוה ביותר בעיר, הוא המקום המרכזי שמתקבצים שם כל בני אדם. וכן איתא בגמ׳ (פסחים קיב.) בין שבעה דברים שצוה רבי עקיבא לר׳ יהושע בנו, בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה, פירש״י מקום שבני אדם עוברין ושבין ויבטלוך ויפסיקוך ממשנתך, הרי שמקום גובה פירושו מקום שהוא מרכז העיר, ואין להביא ראיה מכאן להיפך, שצוה לו אל תבנה הבהכ״נ במקום מרכז העיר שלא יפריע לו המסתובבים שם, אלא במקום שקט ומנוחה, ויקיים התוספתא בגובה ממש, המקום הגבוה ביותר בעיר, וכרגיל אין המקום הגבוה מרכז העיר שקשה לעלות עליה הזקנים וכו׳, דלמה יפריע לו העוברין והשבין הא הם בשוק הולכים והוא יושב בבהכ״נ הוא בדידיה והם בשלהם, אלא ע״כ צוה לו שלא ילמוד בשוק במקום מרכז העיר שנקרא גובהה של עיר אבל לעולם יבנה הבהכ״נ שם וכדברי התוספתא, ואם כן אינו שייך דברי התוספתא כאן כיון שטעמו שיהא נוח לבני העיר לבא לבהכ״נ. ובמשכן אינו שייך זה שהוא אינו עומד לצרכי העיר כמו בהכ״נ, אלא לכל ישראל בכל מקום שהם.

ראיה מדברי המדרש שצריך להיות על ההר

אולם יש להביא ראי׳ שבנו המשכן בראש ההר, דאיתא במדרש (רבה פי״ט, טז): ״אע״פ שהיה הענן עושה כל המדבר מישור. היה מניח מקום גבוה למשכן שהוא חונה שם״. ואם במדבר הניח הקב״ה הר להמשכן, כ״ש שהיה להם ללמוד מכך כשבאו להר שילה שצריכים לבנותו בראש ההר.

אם שילה בכלל מקום הנבחר

הרב הכותב מביא דברי הגמ' בזבחים (נד:) שלומדים ממה דכתיב "וקמת ועלית" שצריך להיות במקום גבוה. ודן אם המקום אשר יבחר ה' עולה אף על שילה. הנה בספר תורת הקודש (סי' ב') דן באריכות במשנת שילה ומביא הרבה ראיות ששילה הוי בכלל המקום אשר יבחר ה'. ומביא שם (אות י"ג) דברי הרד"ק שלכאורה נראה מזה ששילה לא היה המקום הנבחר. ומתרץ שכוונת הרד"ק היתה לבחירה עולמית דזה נאמר רק על הר המוריה בירושלים משא"כ שילה דאף דבקיומה נקראת מקום אשר יבחר, מכל מקום אינו אלא לשעה, ועליה נאמר "ובשבט אפרים לא בחר" שלא עמדה בבחירתו. וכן מפרש בזה הנאמר בשמואל (ב, ז): "כי לא ישבתי בבית וגו' עד היום הזה ואהיה מתהלך באהל ובמשכן". ואע"פ שמשכן שילה היתה בית כמבואר בזבחים (קיח). מ"מ כיון דאינו אלא לפי שעה לכן קאמר שלא ישבתי בבית, והיינו דרך קביעות.

ואין לפרש שעלייה הוא רק על המעלה והחשיבות ולא כפשוטו (וכמו שהעיר הרב ברקוביץ שליט"א) שהרי מצינו בגמ' שישבו וחקרו דוד המלך עם שמואל הנביא איזה מקום הוא הגבוה ביותר (זבחים נ"ד:) "דרש רבא מאי דכתיב וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה, וכי מה ענין נויות אצל רמה אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם, אמרי, כתיב וקמת ועלית אל המקום, מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וכו', אמרי ש"מ הכא הוא מקומו סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי ניתתי ביה קליל כדכתיב ובין כתפיו שכן". ואם הכוונה רק על החשיבות למה סברה למבנה בעין עיטם דווקא, אלא ע"כ הכוונה על המקום הגבוה ביותר כפי הפשטות, ואין להקשות שהמציאות יוכח אחרת, שכבר ביאר החת"ס (יור"ד) היטב הענין דכיון שמשם התחיל בריאת העולם, נחשב כהמקום העליון כמשמעו, (עיין בירחון האוצר ק"ג שהבאתי דבריו).

ולפי"ז הוא הדין במשכן שילה שיש בו גם הדין של וקמת ועלית, צריכים לבנותו על המקום הגבוה ביותר, ואין להקשות שהמציאות מכחיש זאת, שסובבים אותה הרים שגבוהים יותר, דיכול להיות שכיון שהיתה הרצון ה' שיבנהו בשילה, לכן סגי אם בונים אותו על המקום הגבוה ביותר בהר שילה, אבל לעקור לגמרי הדין ולומר שאין צריך כלל להיות על המקום הגבוהה ביותר משום הקושיא במציאות אינו מסתבר כלל, דאיך יתקיים ביה הדין של וקמת ועלית.

ומה שכתב הרב ברקוביץ שליט"א: "קשה להניח שיהושע מקים את המשכן במקום המרכזי של עבודת ה' של כלל ישראל במרכז העיר, מקום מאוכלס ואולי מיועד למסחר ושווקים". לענ"ד לא קשה כלל, הא מי הקדים למי, האם העיר קמה קודם, או המשכן הביא שיהיה שם עיר מיושבת, וכיון שלא מצינו שהיתה עיר מיושבת עם יהודים קודם, ליכא עוד קושיא כלל, שמעולם לא נקבע שם למקום שווקים וכו', כיון שהמשכן כבר עמד שם לפניהם, והשווקים היו מתחת להר, אם היו בכלל...

וכן מה שהוסיף שהוא דומה להמקדש שהיה מחוץ לעיר, הנה דין זה שצריך להיות במקום הגבוה ביותר הוא דין מפורש "וקמת ועלית", אבל זאת שצריך להיות מחוץ לעיר לא נכתב בשום מקום, ואם כן אי אפשר לדחות דין מפורש ששוה בשניהם הן במקדש והן במשכן, כדי לדמות ביניהם בדבר שלא מבואר בשום מקום, והוא רק שכל אנושי.

ועוד שהרי מצינו שהמשכן במדבר היה באמצע המחנה, וכמו שציין הרב שם בהערותיו, ואם כן לא רק דליכא קושיא מסברא, אלא אדרבא מצינו היפוך זה, שאין שום גריעותא שיהיה המשכן תוך המחנה.

וכן פשוט שצריך להיות על המקום הגבוה ביותר, או קצת למטה מזה, וכמו שמבואר בגמ' זבחים (שם), ולא סגי שהוא על מקום גבוה קצת ממקום אחר.

האם עבדו ע"ז על כל הרים

הרב הכותב שליט"א מתקשה בשיטתו מסוגיות הירושלמי (ע"ז פ"ג) שעבדו הכנענים ע"ז בכל ראשי ההרים, ואם כן לא היה יכולים לבנות המשכן בראש ההר. ובית הבחירה שאני שהיתה ע"פ נביא.

והיה מקום לתרץ שגם שילה היה ע"פ נביא, ואע"פ שאין הנביא רשאי להתיר דבר שאיננו הוראת שעה, י"ל ששילה היתה הוראת שעה שהרי לא היו עתידים להישאר שם. ובעצם היו בני ישראל צריכים להתחיל מיד בבנין בית המקדש ומה שלא התחילו נחשב לחטא כמו שכתב הרמב"ן (פ' קרח) עיי"ש באריכות.

והרמב"ן מבאר תירוץ הירושלמי שהנביא גילה להם שלא עבדו ע"ז במקום ההוא, "כלומר וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שלא נעבד", וכן כתב הר"ן. ולפי"ז יש לתרץ כן גם לגבי שילה שיהושע גילה להם שלא עבדו שם ע"ז. אבל אם כן קשה למה מקשה הירושלמי איך נבנה ביהמ"ק על הר המוריה, והלא היה להירושלמי להקשות על משכן שילה שהיה קודם לכן איך בנו שם המשכן, ויתרץ כמו שתירץ לגבי בית הבחירה.

ויש לומר שלשון רבי עקיבא הוא "כל מקום שאתה מוצא הר 'גבוה' וגבעה 'נשאה' דע שיש שם ע"ז". ויש לדייק מזה שלא על כל הרים עבדו ע"ז אלא על ההרים הגבוהים, שזה היה כבוד לע"ז שלהם. ואם כן הר שילה שאינו הר גבוה כנגד ההרים שסביבו, שסמוך לו עומדים הרים הגבוהים יותר, אם כן מסתבר לומר שלא עבדו שם ע"ז.

עוד יש לציין שהגאון ר' שלמה קלוגר מתרץ על קושית הירושלמי. שלא היה כונת ר"ע על כל הר וגבעה, רק נמשך על מה שאמר ת"ק שמה שעליהן אסורים וציפוי הר אינו כהר, על זה אמר ר"ע טעמא דמילתא דאין לך הר וגבעה דהוי עליו ציפוי כסף וזהב שאין תחתיו ע"ז, וכונתו היה רק על אלו ההרים שיש להם ציפוי כסף וזהב בודאי יש שם ע"ז אבל לא על כל הרים, וממילא לא קשה קושית הירושלמי, שבהר הבית לא היה ציפוי כסף וזהב ממילא ידעו שלא היה שם ע"ז, ואם כן אין להביא ראי' מגמ' זו שלא בנו המשכן בראש ההר, די"ל שלא היה עליו ציפוי זהב וכסף.

ביאור ספיקות הירושלמי שילה או משכן שילה

האוחזים בשיטה שהמשכן היתה בשיפולי התל מביאים ראי' מדברי הירושלמי (מגילה פ"א, יב) שנסתפק שם רבי שמעון בן מיישא אם בכל הרואה הכוונה לעיר שילה או כל הרואה את שילה ומשכן שילה. ואם אמרינן שהמשכן היה בתוך העיר מה הספק, הא המשכן ממילא בתוך העיר ורואים אותם ביחד, אלא ע"כ שהיה בשיפולי התל, והספק אם צריך לראות גם המשכן שהוא חוץ לעיר.

והרב הכותב דוחה את דבריהם שאם היה המשכן מחוץ לעיר מנין לרשב"מ שסגי בראיית העיר, בשלמא אם המשכן תוך העיר אפשר לומר ששילה הוא עיר המשכן כעין ירושלים, אבל אם המשכן היה חוץ לעיר אין סיבה שיועיל בזה ראייתו.

ויש לדחות דחייתו. שהרי גם הביהמ"ק היה חוץ לירושלים עכ"פ בימי שלמה. שעיר ירושלים היה אז בעיר דוד בצד דרומית מהר הבית. ועוד למה אינו נחשב זאת שהמשכן תוך העיר שילה, מי יימר שצריך להיות מסובב בבתים, הא כל שהוא תוך תחומי העיר נקראת שהיא תוך העיר שילה.

ונראה לדחות ראייתם באופן אחר, שאם המשכן היה מחוץ לעיר למה הסתפק הירושלמי אם צריכים לראות העיר שילה או העיר שילה ומשכן שילה, היה לו להסתפק אם צריכים לראות המשכן או די לראות העיר. אלא מוכח מלשון השאלה שאי אפשר לראות המשכן בלי לראות גם חלק מן העיר, וזאת שייך רק אם אמרינן שהמשכן עמד בראש ההר, אבל אם אמרינן שהמשכן היתה במדרגה הצפונית, יכולים לראות המשכן בלי לראות שום חלק מן העיר.

נחום מרדכי ראפאפארט

מפתח העניינים — שנה מ

גנוזות

		גליון	עמוד
פירוש לתפילות העמידה של ראש השנה ע״פ נוסח ארץ ישראל בעריכת הרב יהודה זייבלד	**חכם** קדמון מזמן **רבותינו הגאונים** זלה״ה (- ד׳תת- ~)	**רלה**	**ה**
ספר ׳דיוקי המקרא׳ - פירוש ׳ספר יונה׳ בעריכת הרב ישי רונן	**רבי יהודה אִבְּן בַּלְעַם** זלה״ה מגדולי חכמי ספרד (ד׳ תש״ס- ~ תת״ל~)	**רלה**	**יט**
חידושים במס׳ קידושין (ז) (יד: - יט.)	**רבי מיכאל בכרך** זצ״ל ראב״ד פראג (ת״צ - תקס״א)	**רלה**	**כט**
נגד מנהג נשים להקריב ולהקטיר לשדים - דמתקרי אינדלוקו וד״ת ששמע ממרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ מקארלין זיע״א	**רבי יעקב נתן ווייסמאן** זצ״ל רב העיר דאבראוויץ, טוריב, טבריה מח״ס ׳מחשבות בעצה׳ (ת״ר - תער״ב)	**רלה**	**לט**
ספר שבעים המילים הבודדות (ב) בעריכת הרב ישי רונן	**רבינו סעדיה גאון** זלה״ה (ד׳ תרמ״ב - ד׳ תש״ב)	**רלו**	**ה**
בענין הכשר כלים ובדין מצוות אין צריכות כוונה מתוך ספר המספיק לעובדי ה׳ בעריכת הרב דוד יוסף	**רבי אברהם בן הרמב״ם** זלה״ה (ד׳ תתקמ״ו - ד׳ תתקצ״ח)	**רלו**	**כד**
פירוש אגדות התלמוד בעריכת הרב יהודה זייבלד	[**רבי אברהם בן הרמב״ם** זלה״ה (ד׳ תתקמ״ו - ד׳ תתקצ״ח)]	**רלו**	**כח**
דרושים לפרשת מקץ מתוך ספר ׳אור זרוח׳ כת״י	**רבי זרחיה גוטה** זלה״ה מחכמי קושטא ומצרים ואב״ד בעיה״ק ירושת״ו (- ת״ח)	**רלו**	**לז**
׳מאמר היין׳ בעריכת הרב יהודה זייבלד	**רבי ישעיה הלוי ב״ר מישאל** זלה״ה מחכמי מצרים, גיסו של הרמב״ם (- ד׳תת״ק- ~)	**רלז**	**ה**
פרק ׳על המילה׳ מתוך ספר המספיק לעובדי ה׳ בעריכת הרב דוד יוסף	**רבי אברהם בן הרמב״ם** זלה״ה (ד׳ תתקמ״ו - ד׳ תתקצ״ח)	**רלז**	**טז**
הגהות על ספר ׳שו״ת ׳פנים מאירות׳ בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדעריך	**רבי יעקב ריישר** זצ״ל מח״ס ׳שבות יעקב׳ - ׳חק יעקב׳ (ת׳- ~ תצ״ג)	**רלז**	**לו**
שרידים מ׳ספר ההכרעה׳ - על ספר ויקרא בעריכת הרב יהודה זייבלד	**רבי יהודה אִבְּן בַּלְעַם** זלה״ה מגדולי חכמי ספרד (ד׳ תש״ס - ~תת״ל~)	**רלח**	**ה**
ספר ׳דיוקי המקרא׳ - פירוש ׳ספר שיר השירים׳ בעריכת הרב יהודה זייבלד	**רבי יהודה אִבְּן בַּלְעַם** זלה״ה מגדולי חכמי ספרד (ד׳ תש״ס - ~תת״ל~)	**רלח**	**כב**

		גליון	עמוד
בענין עדות גוי במסיח לפי תומו בעריכת הרב יחיאל שלוש	**רבי יוסף שאגיש** זלה״ה מחכמי צפת״ו, בבי״ד של הב״י והמבי״ט (רנ״ב- ~ של״ב)	**רלח**	**כז**
תשובה בענין חמץ שנמכר ע״י האשה בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדעריך	[**רבי משה אפרים אשכנזי** זצ״ל] אב״ד קאליש (- תקצ״א)	**רלח**	**לו**
דרוש בענין נבואת משה רבינו בסנה	**רבי חיים צבי אשכנזי** זצ״ל דיין בקאליש, אב״ד זאוויכאסט וליפסק (- תר״י -)	**רלח**	**מא**
שרידים מפירוש ל׳מגילת רות׳ בעריכת הרב יהודה זייבלד	**רב שמואל בר חפני גאון** זלה״ה (- אב ד׳תשע״ג)	**רלט**	**ה**
פירוש למעשה שאול ובעלת האוב בעריכת הרב ישי רונן	**רב שמואל בר חפני גאון** זלה״ה (- אב ד׳תשע״ג)	**רלט**	**יג**
תשובה בענין היתר עגונה ע״י סימנים בינונים בגופו וסימנים מובהקים בבגדיו בעריכת הרב אברהם לעדעריך	**רבי משה ליכטשטיין** זצ״ל אב״ד דראבנין, ראדזנאווא, גומבין וסטריקוב (- תק״נ -)	**רלט**	**לב**
בענין הנ״ל	**רבי חיים** זצ״ל **אב״ד שעפס**		
׳פרק התעניות׳ מתוך ספר המספיק לעובדי ה׳ בעריכת הרב יהודה זייבלד	**רבי אברהם בן הרמב״ם** זלה״ה (ד׳ תתקמ״ו - ד׳ תתקצ״ח)	**רמ**	**ה**
פירוש להלכות תפילה והשגתו על רבי אברהם בן הרמב״ם בדין נטילת ידים בת״ב וביוה״כ בעריכת הרב דוד יוסף	**רבי שלמה בן ישועה הכהן** זלה״ה (- ה׳ פ״ג -)	**רמ**	**טז**
הגהות על ספר ׳גדולת מרדכי׳ (האנוואה שע״ה) בעריכת הרב אברהם לעדעריך	**רבי דוד ב״ר שמואל הלוי סג״ל** זצ״ל אב״ד הלברשטט, במברג ושטטינבאך בעל ׳נחלת שבעה׳ (שפ״ד - תמ״א)	**רמ**	**כה**
חידושים בהל׳ גיטין סי׳ ק״כ ס״ט מתוך ספר ׳לבנת הספיר׳ כת״י	**רבי סיני ספיר** זצ״ל אב״ד ברעזין (תקמ״ח - ~ תרל״ח) מח״ס ׳מנחת עני׳ ׳עולת חודש׳	**רמ**	**לא**

שפתי ישנים

יישוב שיטת רש״י דבנתערב חמץ במצה יבש ביבש אסור באכילה ולא בהנאה	**רבי משה דוד שטיינווארצל** זצ״ל ראש ישיבת ׳עץ חיים׳ דבאבוב נ.י. (תרצ״ה - תשנ״ב)	**רלח**	**מה**
בענין בל יראה משש שעות ולמעלה	**רבי נטע פריינד** זצ״ל ר״מ בישיבת ״עץ חיים״ ירושלים (תרפ״ד - תשע״ד)	**רלח**	**מח**

חידושי תורה

		גליון	עמוד
במצוות ווידוי בערב יום הכיפורים	הרב יחזקאל אליעזר מועלם	רלה	סא
האם והאיך קיימו מצוות סוכה במקדש	הרב משה שמואל לעדערייך	רלה	סה
בענין פרישת כהן גדול קודם יום הכיפורים	הרב נחום אברהם גולומב	רלה	פה
בענין קנין הבטה	הרב נפתלי חיים שוחט שליט״א	רלו	נא
יישוב דברי הרמב״ם בענין ׳ריש עיגלא לפטומא׳ (ב״מ סט.)	הרב יוסף צבי הירשמן	רלו	נח
ביאור שיטת הרמב״ם בענין מחייב עצמו לחבירו, ובגדרי ערב	הרב מאיר ברח״י טרבילו	רלו	סח
בגדרם של איסורים דרבנן	הרב שניאור זלמן דישון	רלז	נה
בגדר שבועת העדאת עדים	הרב יצחק יוסף ב״ר נחמיה מרק	רלז	ס
בענין שליח קדושין שאמר ׳הרי את מקודשת לי׳	הרב ישראל אברהם שפר	רלז	סה
בענין קריאת ׳מגילת אסתר׳ מתוך הכתב	הרב אלימלך מרק	רלז	ע
בענין אכילת אשת כהן בתרומה	שלום מרדכי ב״ר אפרים הלוי סגל	רלז	עז
בדין כוונה למצוה באכילת מצה ומרור - ובשאר מצוות	הרב יעקב יוסף בלומינג	רלח	נג
בענין שבירת עצם בפסח	הרב יעקב ב״ר יצחק מתתיהו טננבוים	רלח	סב
בענין חיוב ביכורים מחמשת המינים	הרב אפרים בן ציון ב״ר נפתלי וואלפין	רלח	עג
לצאת ידי חובת מצות אכילת מצה או שאר מצוות - בזמן פטור	מרדכי צבי שלזינגר	רלח	עו
בדברי המנחת חינוך בעניני ביכורים (מצוות צ״א, תר״ו)	הרב חיים יצחק טרבילו	רלט	נא
האם אשה גדולה יכולה למכור עצמה לאמה עבריה	הרב יוחנן ב״ר מרדכי אקער	רלט	נו
גדר דין ערב	הרב שלמה ב״ר נחמן סגל	רלט	ס
בגדר קנין ד׳ אמות	משה יהושע קורנבליט	רלט	עו
ביאור שיטת הרמב״ם דמכר נקנה במלוה	אפרים פישל הלר	רלט	פב
גדרי ברירה באחין שחלקו	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	רמ	מה

		גליון	עמוד
בענין איסור נעבד ואתנן במחובר ובמקום המקדש לעתיד לבוא	הרב אהרן יוסף אוירבוך	רמ	נא
גדר דין כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה	הרב אפרים עהרנרייך	רמ	סא
בחלוקה דמתניתין דשניים אוחזין	משה איידליס	רמ	ע

בירורי הלכה

		גליון	עמוד
כשרות הכנרת ושאר אגמים לטבילה	הרב פנחס סגל	רלה	צא
בענין תעשה ולא מן העשוי בסוכה והמסתעף לענין הכשרת סכך שתחת גג הזזה	הרב אברהם הירשמן	רלה	קח
האם אפשר להגדיל את שטח הסוכה ע״י צורת הפתח	הרב יואל עהרנרייך	רלה	קכט
במצוות אכילת פת בסוכה בליל ראשון ובמסתעף - בענין שינה נקודות הנוגעות למעשה - ממקורן וטעמן	הרב יצחק שפיצר	קמה	
כשרות סכך מחצלת הקיינעס	הרב יעקב קארפ	רלה	קנד
מצוות נטילת לולב באדם עם ניוון שרירים - החזקת ארבעת המינים כשיש חולשה או מחלה בידיים	הרב ישראל מרדכי מסנר	רלה	קעח
ישוב מנהג העולם בברכת הסופגניות	הרב אפרים פישל הלוי סגל	רלו	פא
בענין נסיעת כהן במטוס מעל בית הקברות	הרב אברהם אלימלך לעדעריך	רלו	קז
דין הדלקת נר חנוכה בקערה מלאה שמן ע״י אדם אחד או כמה אנשים	הרב מאיר אשר קופמן	רלו	קכט
הזמן הראוי לכתחילה להדליק נר חנוכה בערב שבת	הרב חיים ברכיה ליברמן	רלו	קלב
אם מותר לבשל בבין השמשות של מוצאי יו״ט על מנת לאכלו בבין השמשות	הרב אברהם דוד רוזנטל זצ״ל	רלז	צה
גדר ׳אי אמירת תחנון׳ במנין שמתפלל בו חתן	הרב שמואל רבינוביץ	רלז	צח
בענין איסור גרושה לכהן	הרב דוד אריה ציינווירט	רלז	קב
עיונים וביאורים בהלכות תפילת הדרך עם פסקי הגרש״ז אוירבוך זצ״ל	הרב טוביה פריינד	רלז	קז
נתינת מתנות לאביונים לגבאי צדקה בערב פורים	הרב דוד בריזל	רלז	קכא

		גליון	עמוד
פורים בעיר הקודש טבריה ודין הנוסע מעיר לעיר	הרב רפאל חיים שיין	רלז	קלב
ברכת הטוב והמטיב על יין	הרב חיים יוסף ברנדוויין	רלז	קמו
אם יש חיוב חינוך במצוות משלוח מנות	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	רלז	קנג
אם נכון לערוך בראש חודש מעמד תפילה לבקשת הגאולה	הרב יהודה אקער	רלז	קנח
איסורי ריבית בתכנית הענקת אופציות ומניות חסומות לעובדים	הרב יצחק דובינקי	רלז	קסב
עיכב ממון חברו בידו והרוויח בהם, ונגרם עי״ז הפסד לחברו	הרב ישי יצחק שרגא	רלח	פא
בענין מכירת חמץ כשחל ערב פסח בשבת ודעת פוסקי זמנינו זצ״ל בזה	הרב יעקב ויינגולד	רלח	פו
דין תפיסה כשחב לאחרים - ובירור דין זה בשאלות מצויות	הרב יעקב מרדכי טרבילו		צג
בענין הכשר כלים חדשים בזמנינו	הרב שמעון ב״ר אפרים סגל	רלח	קיב
שיעור כזית למצות אכילת מצה ואופן מדידתו	הרב אליעזר פולק	רלח	קכא
בשיעור כזית אם אזלינן בתר כזית של זמננו	הרב משה פטרובר	רלח	קכח
עמידות מבני הקבורה בקומות	הרב משה קוטקס	רלח	קלג
חזקה ליורד ברשות	הרב יהושע שטרנליכט	רלט	פט
בגדר דין חמר מדינה	הרב שמואל דוב גוטליב	רלט	צח
בענין המתנה בין אכילת בשר למאכלי חלב	הרב אהרן אייזן	רלט	קי
האם ראיית המזוזה מעכבת מצוותה	הרב אלימלך ב״ר יצחק בריזל	רלט	קנח
דין בנתן הטבעת קודם שאמר ׳הרי את מקודשת לי׳	הרב יוחנן ב״ר יעקב פילטשיק	רמ	עט
חשבון תחום אם מותר לילך מטבריה ת״ו עד המרכז הרפואי ׳פוריה׳	הרב משה חיים ב״ר פישל שמעיה	רמ	פה
דין תפיסה בספק אבידה	הרב אברהם מרדכי ברין	רמ	קה
איסור ׳בל תלין׳ לענין קבורה	הרב מאיר לנדוי	רמ	קיז

לשון חכמים

		גליון	עמוד
מבוא לספר 'המספיק לעובדי ה'' ועל מבנה החיבור	הרב דוד יוסף	רלו	קלז
זיהוי הגהות רבינו שמעיה ורשב"ם לפירוש רש"י עמ"ס חגיגה	הרב אפרים ליב לואיס	רלו	קפ
ביאור טעם שרק חודשי חשון וכסליו פעמים מלא, פעמים חסר, ופעמים כסדרן	הרב שמשון הלוי דינר	רלו	קפח
קושית הצל"ח בסתירת שיעור רביעית לשיעור חלה וביאור שיטת הראב"ן בפסחים קט.	הרב מרדכי גרינוואלד	רלז	קסט
דעת רבני ארץ ישראל בדין יום טוב שני בישובים החדשים שבארץ ישראל	הרב מרדכי מאיר טוקצינסקי	רלז	קעו
אמירת פרשת המן	הרב משה פוליטנסקי	רלז	קפה
פסח ומילה - הדמיון בין שתי המצוות	הרב עודד נולמן	רלח	קמג
טעם שלא נטלו בני ישראל כליהם של מצריים בג' ימי אפילה בשכר עבודתם	הרב יוחנן ב"ר שלום סגל	רלח	קפ
'כאשר זכינו לסדר אותו' - הסדר בליל הסדר	הרב מאיר רוטר	רלח	קפד
בדין דיבוק אותיות בס"ת ובתפילין ביאור על או"ח הק' בזה בפר' בחקתי	הרב דב הולצברג	רלט	קסג
ביאור דברי האוה"ח הק' פרשת נשא במבטא תיבת 'יהושע'	הרב לייב רוזנטל	רלט	קסה
בענין ה'כתרים' של 'נעשה ונשמע'	הרב מאיר שלום שצדרוביצקי	רלט	קסז
בענין צורת מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה	הרב שמואל חיים דוד הלפרין	רלט	קעג
האם כוונות האריז"ל שנכתבו על סידור וינציה רפ"ד הם הסכמה על הנוסח שבו	הרב יוסף חיים מזרחי	רמ	קכה
ט' באב ראש השנה למנין שנות החורבן	הרב שמואל עדס	רמ	קלט
תפילה בלשון הקודש (א)	הרב מיכאל הלרשטיין	רמ	קנה

מנהגי ישראל

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בסדורו של יום (ג) / להתעטף בציצית	הרב יצחק יהושע שור	רלה	קצג

		גליון	עמוד
מנהג רבוה״ק מסטאלין קארלין זיע״א בתוספת שבת ויו״ט	הרב מרדכי בריזל	**רלט**	**קעה**

ספונות

תשובות הרדב״ז ומהריק״ש בבירור יחוסם של יהדות קוצ״ין בצירוף רקע היסטורי	הרב יחיאל שלוש	**רלז**	**מא**
וכונן לחקר אבותם (מאמר ח׳) פענוח יחוסו של הג״ר נתן פייטל תאומים מווינא	הרב יוסף נחמיה הכהן קוואדראט	**רמ**	**קסג**

כתבים

פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (א) / המלשינות על מרן אדמוה״ז בשנת תרכ״ו	הרב אברהם אביש שור	**רלה**	**רא**
פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (ב) / העלילה על מרן אדמוה״ז בשנת תרכ״ז (חלק א)	הרב אברהם אביש שור	**רלו**	**קצט**
פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (ב) / העלילה על מרן אדמוה״ז בשנת תרכ״ז (חלק ב)	הרב אברהם אביש שור	**רלז**	**קפט**
פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (ג) / שנת תרכ״ח: הייסורים, הניתוח וההחלמה	הרב אברהם אביש שור	**רלט**	**קפג**
נספח: תוספת לפרק ב׳ מפרקי מצוקה רווחה והודיה (חלק ב׳)		**רלט**	**קצג**
סופה של פרשת ההלשנה על מרן אדמו״ר הזקן זיע״א ע״י הנגידה חיה לוריא מפינסק	הרב יוסף שאול הויזמן	**רלט**	**קצז**
פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א (ד) / שנת תרכ״ט: ההודיה וימי השמחה	הרב אברהם אביש שור	**רמ**	**קפא**
רבי ישראל מאוסטראה חתנו של אדמו״ר הרה״ק ר׳ אשר הגדול מסטאלין זיע״א	הרב שמואל חיים יעקב גרובער	**רמ**	**קצו**

גליון עמוד

הערות

רלה ריג

בדעת רבי יצחק הלוי מקושטא זלה״ה לגבי ברכה על אתרוג שמוחזק בידו מכח קים לי (בגליון קפז) - המערכת / על דברי הרס״ג בספר ׳קורות הזמן׳ על זמן פטירתו של שמואל הנביא (בגליון רל״ד) - הרב **שמחה מורגנשטרן** / על מהדורת ספר ׳שערי תשובה׳ מן הגניזה (בגליון רל״ה) הרב **אליעזר כהן**, רמת בית שמש. / תגובת העורך הרב **יהודה זייבלד**, מכון בית אהרן וישראל / בגדר ברכת ׳שהחיינו׳ על בניית הסוכה - והאם יש ענין לברך שהחיינו בליל א׳ דסוכות בסוכה שבנה בעצמו (בגליון רי״א) - הרב **יוחנן ב״ר אברהם גוטליב**, הרב **שמעון אייזנבך**, כולל או״ח בביהמ״ד ׳אור ישראל׳ - ביתר עילית / בענין קינוח והדחה בין גבינה לעוף (בגליון רי״ט, רלג) - תגובת הכותב הרב **ישראל אילאוויטש** / עשיית עירוב חצרות שלא בידיעת אחד מבעלי הבתים - הרב **חיים כהן**, בני ברק / בענין דרכם של מרן הרה״ק ר׳ אהרן הגדול מקארלין זיע״א והרה״ק רבי מנחם מנדל מרימינוב זיע״א - הרב **נחום עקיבא ברייזל**, סטאלין קארלין ביתר עילית

רלו ריג

הצעת שאלה - הדין בפדה בנו הבכור בכלי כסף בצירוף ׳פתק החלפה׳ והכהן מימש את זכות ההחלפה / הרב **שלום מרדכי סגל**, סטאלין קרלין, ירושת״ו, אב״ד בביה״ד מיסודו של הגר״נ קרליץ זצ״ל, ר״כ ׳בית אולפנא דרבינו יוחנן׳ קרלין סטולין, רמות ירושת״ו, ור״כ ׳אהל רבינו יונתן׳, ירושת״ו, ומח״ס ׳משכן שלום׳ / תיקון בהגהותיו של בעל ׳אמרי בינה׳ על ספר תבואות שור (בגליון קלא) - הרב **יעקב דוד ברים** / בדין פיקוח נפש דוחה כל התורה בעת מלחמה (בגליון רל״ד) - הרב **יחיאל וידר**, מח״ס ׳שו״ת כתל אמרתי׳, ׳בצדק ובמשפט׳, רב ודומ״ץ בבי״ד ׳קהילות יעקב׳ של הגרי״מ שטרן / בענין הרחבת סוכה ע״י צורת הפתח (בגליון רל״ה) - הרב **שמעון גומבו**, סטאלין קארלין ירושת״ו / בזמן פטירת שמואל הנביא (בגליון רל״ד - רל״ה) - הרב **אברהם יצחק פייגנבוים**, עורך ומסדר ׳לוח עתים וזמנים׳ / בענין תפילה על מקום גבוה (בגליון קנ״ו), **הרב יעקב יוסף בלומינג**, ר״מ בישיבה לצעירים ׳בית אהרן וישראל׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין ׳מיקום המשכן בשילה׳ (בגליון רל״ד) - הרב **דב ברקוביץ** / בענין הנ״ל - הרב **מרדכי קוט** / בענין חיוב פריקה וטעינה במכונית (בגליון פ״ד) - הרב משה ב״ר לייב רוזנטל, סטאלין קארלין, טבריה עילית.

רלז רז

ענין תפילה בציבור אצל הצדיקים, במאמר פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה״ז בעל ׳בית אהרן׳ זיע״א בגליון רל״ו - הרב **נפתלי הירץ פלינטשטיין**, ראש מכון ׳שפתי צדיקים׳ / על המאמר בדין פדה בנו הבכור בכלי כסף בצירוף ׳פתק ההחלפה׳ (בגליון רל״ו) - הרב **מיכאל אליעזר קאהן**, סטאלין קארלין גבעת זאב, ר״כ ללימוד ש״ס בביהכנ״ס ׳תפארת אברהם אלימלך׳ ביתר עילית / בענין הנ״ל - הרב **יצחק בן מנחם** / בענין הנ״ל - הרב **ישראל אשכנזי** / תגובת הכותב והרחבת הדברים - הרב **שלום מרדכי הלוי סגל**, סטאלין קרלין, ירושת״ו, אב״ד בביה״ד מיסודו של הגר״נ קרליץ זצ״ל, ר״כ ׳בית אולפנא דרבינו יוחנן׳ קרלין סטולין, רמות ירושת״ו, ומח״ס ׳משכן שלום׳ / השלמות למאמר בענין נסיעת כהנים במטוס (בגליון רל״ו) - הרב **אברהם אלימלך לעדערייך**, ר״כ ׳שבילי הוראה׳ סטאלין קארלין בני ברק, כולל ׳קנין המשפט׳, סטאלין קארלין מודיעין עילית / תגובה למאמר הנ״ל - הרב **שמואל פראנק** / תגובת הכותב / על המאמר בדין ברכת הסופגניות המטוגנות בשמן (בגליון רל״ו) - הרב **אהרן גוטשטיין**, כולל או״ח בביהמ״ד אור ישראל, ביתר עילית / על המאמר בדין הדלקת נר חנוכה בקערה מלאה שמן (בגליון רל״ו) - הרב **יעקב הרמן** / בדברי מרן אדמו״ר הרא״ש הגדול מסטאלין זיע״א אודות השבתים של שובבי״ם - הרב **יוחנן ב״ר יעקב פילטשיק**, ר״כ ללימוד ש״ס סטאלין קארלין, גבעת זאב.

גליון עמוד

רלח רא

על המאמר בענין הטבילה בים כנרת (בגליון רל״ה) - הרב **אהרן יוסף אוירבאך**, רב לעיה״ק טבריה ת״ו / מי בעל דברים - בדברי הגר״ש סלנט זצ״ל במילא קערה שמן והקיפה פתילות (בגליון רל״ה) - הרב **אלתר חיים צבי מייזעלס**, קרית יואל יצ״ו / בגדר נאמנות מיגו - הרב **שניאור זלמן דישון**, ר״כ אבן העזר ור״כ ש״ס סטאלין קארלין גבעת זאב, מח״ס ׳זכרון צבי׳ ׳משנת משה׳ ושא״ס / בענין תנאי בגט ובאיסור גרושה לכהן, ובגדר ׳לשמה׳ בגט (הוספות למאמר בגליון רל״ז) - הרב **דוד אריה ציינווירט**, סטולין קארלין, ביתר עילית, מח״ס ׳לימודי המשפט׳ ו׳ידי קידוש׳ / בענין המנהג לקחת קמח שנטחן בריחיים של יד (על מאמר בגליון קע״ב) - הרב **שמואל דוב גוטליב**, כולל ׳תפארת אהרן׳, רב בבית הוראה ׳יורה ומשפט׳ קרלין סטולין, מודיעין עילית / תגובת הכותב - הרב **יעקב ברנדוויין**, רב ביהמ״ד ׳בית אהרן׳ קרלין סטולין, ביתר עילית, ר״כ יו״ד ׳כתר נחום שלמה׳ קארלין סטולין, ביתר עילית / בעניין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים - הרב **יעקב ב״ר יצחק בריזל**, ר״כ ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית, ר״מ בישיבה ׳בית אהרן וישראל׳ רמות ירושת״ו / בדין פיקוח נפש דוחה כל התורה בעת מלחמה (בגליון רל״ד, רלו) - תגובת הכותב, הרב **אהרן ברייער**, נוף הגליל / פדיון הבן בנתינת גביעים עם פתק החלפה - ביטול תנאי התלוי בגלגל החוזר (בגליון רל״ז) - הרב **אליעזר ב״ר יוסף ב״ר מאיר ברנד**, כולל חו״מ ׳מתיבתא דרבינו יוחנן׳, טבריה ת״ו / תגובת הכותב - הרב **מיכאל אליעזר קאהן**, סטאלין קארלין גבעת זאב, ר״כ ללימוד ש״ס בביהכנ״ס ׳תפארת אברהם אלימלך׳ ביתר עילית, בית אולפנא דרבינו יוחנן רמות ירושת״ו / האם מותר בשבת לנקות כלי מאיסור - הרב **יואל גלויברמן**, כולל ׳נזר הוראה׳, סטאלין קארלין ביתר עילית / ספק בדין בסיס לדבר האסור - הרב **יוסף מאיר יפרח**, ירושת״ו / ביאור דברי החזו״א בענין קבלת טומאה בסולם (תגובה למאר בגליון רל״ה) - הרב **אריה פאס**, בני ברק

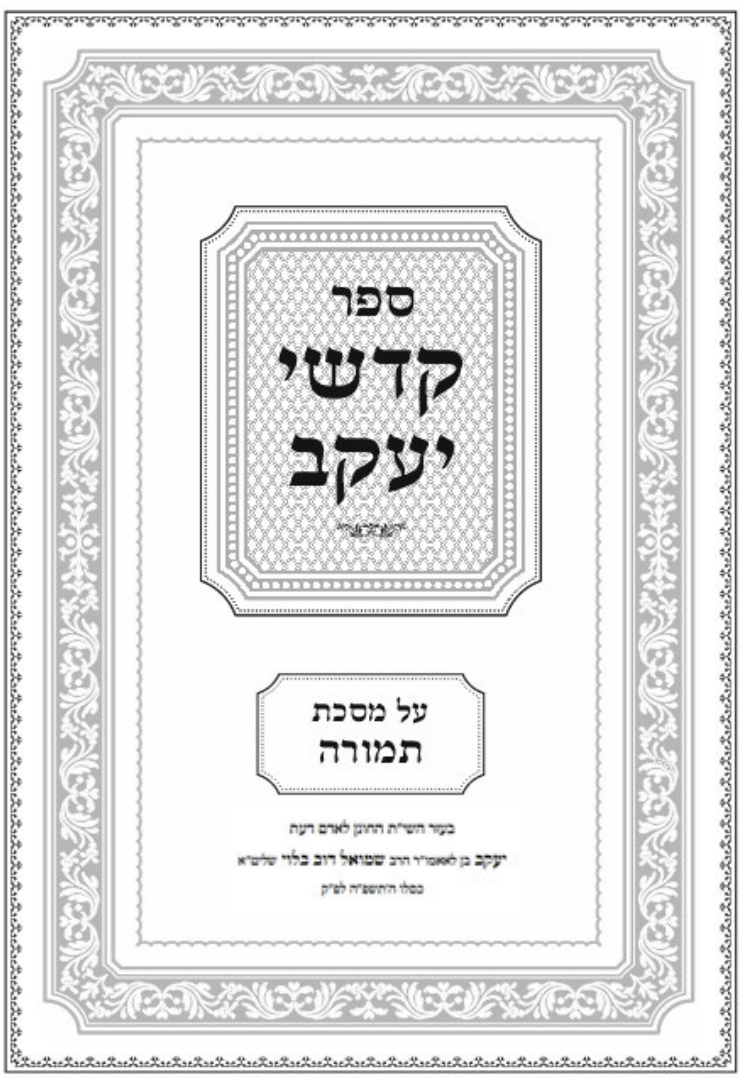
רלט רז

על המאמר בענין הטבילה בים כנרת (בגליון רלה, רלח) - תגובת הכותב - הרב **פנחס סגל**, קארלין סטולין, רמות ירושת״ו, ראש ישיבת ׳אהבת תורה׳ ביתר עילית, ור״כ ׳בית שלמה׳ כלל חסידי / בענין הנ״ל - הרב **חיים מנחם הלברשטאם**, אב״ד לעניני מקוואות / בענין קנין כסף במטלטלין מדין סיטומתא (בגליון ר״ל) - הרב **יעקב ברוך שטרנליכט**, סטאלין קרלין גבעת זאב, בית אולפנא דר״י ירושת״ו / תגובת הכותב - הרב **נפתלי חיים שוחט** שליט״א - כולל ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / מתנות לאביונים שבאו ליד גבאי בערב פורים האם נקרא אינו יכול להוציאו בדיינים (בגליון רל״ז) - הרב **שניאור זלמן דישון**, ר״כ אבן העזר ור״כ ש״ס סטאלין קארלין גבעת זאב, מח״ס ׳זכרון צבי׳ ׳משנת משה׳ ושא״ס; הרב **יעקב ב״ר יצחק בריזל** ר״כ ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית, ר״מ בישיבה ׳בית אהרן וישראל׳ רמות ירושת״ו; הרב **שלמה הלברטל**, מודיעין עילית; הרב **אליעזר ב״ר יוסף ב״ר מאיר ברנד**, כולל חו״מ ׳מתיבתא דרבינו יוחנן׳, טבריה ת״ו; הרב **יהושע שמעון ב״ר יוחנן בר״מ בריזל**, כולל חו״מ סטאלין קארלין טבריה ת״ו / תגובת והוספות הכותב הרב **דוד בריזל**, דיין בבית הוראה ׳יורה ומשפט׳, ר״כ ללימוד חו״מ ׳קנין המשפט׳, קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח״ס ׳משפט המזיק׳ ו׳משפט הנהנה׳, בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת״ו / בענין מכירת חמץ כשחל ערב פסח להיות בשבת (בגליון רל״ח) - הרב **חיים הלוי**

רמ קצט

על המאמר בענין הטבילה בים כנרת (בגליון רלה, רלח, רלט) - הרב **אהרן יוסף אוירבאך**, רב לעיר טבריה ת״ו / הוספה בבירור דין מיגו ותיקון בדברי המהרש״ם, ושומר שטען בעליו עמו (בגליון רלח) - הרב **שניאור זלמן דישון**, ר״כ אבן העזר ור״כ ש״ס סטאלין קארלין גבעת זאב, מח״ס ׳זכרון צבי׳ ׳משנת משה׳ ושא״ס / בענין ׳עבד עברי עובד את הבן׳ - הרב **אפרים פישל סגל** ר״כ להוראה, קרלין סטולין

ביתר עילית, ור״מ בישיבת ׳תפארת יוחנן׳ סטולין קרלין ביתר עילית, ומג״ש ארגון ׳דרשו׳ ש״ס ושו״ע או״ח / בענין האם אשה יכול למכור עצמה לשפחה (בגליון רלט) - הרב **אברהם אלימלך לעדערייך** ר״כ ׳קנין הוראה׳ סטאלין קארלין בני ברק, כולל ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / ההפטרות דשבתות בחודשי מנ״א ואלול - הרב **יצחק יעקב גוטליב**, מח״ס ׳עקבות יצחק׳, סטאלין קארלין ביתר עילית / בעניין דין יצא הודאתו בפטור בהעדאת עדים (בגליון רל״ז, רל״ח) - הרב **שלמה ב״ר עמרם בריזל**, כולל ׳קנין המשפט׳ סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין התשלום בתחבורה ציבורית - הרב **יוסף צוקר** / בביאור דעת הרמב״ם בקנין בחוב (בגליון רלט) - **אלעזר חיים גרינברג** / בענין ׳מיקום המשכן בשילה׳ (בגליון רלד) - הרב **נחום מרדכי ראפאפארט**



ניתן להשיג אצל המחבר 053-3120867