

הוועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"א

ספר
שאלות ותשובות

שם
ההכלה

חלק ראשון

תשובות ובירורי הלכה

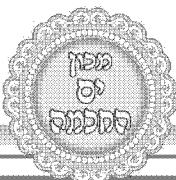
מכ"ק מrown הגה"ק שליט"א

אב"ד ר"מ דק"ק

וישיבת "תורת חכם"

פה עיה"ק ירושלים טובב"א

שנת תש"ג לפ"ק



◎
כל הזכויות שמורות
הוצאת "מכון ים החכמה"
שע"י ישיבת "תורת חכם" ללימוד הנלה והנסתר
ירושלים ע"ה תובב"א
ת.ד. 5245 ירושלים
טל': 02-5389584 פקס: 02-3153884
E-Mail: tc7@neto.bezeqint.net
דוא"ל:



מכון "ים החכמה"
שע"י ישיבת "תורת חכם"
לימוד הנגלה והנסתר
ירושלים טובב"א

תרעא זעירא

מוזמור לתודה הריעו להזיהה כל הארץ כי גודל היום לאדוננו ביצאת לאור עולם הספר ה' שלפנינו, שבו יקבעו ש"ת ים החכמה, בא רחופה שרים, מוצאו מצא חיים, מילין יקרים תורת חכ"ם מקור חיים בד' אמות של הלכה, אשר הגיא ידו בעים רוחו הגדולה כ"ק מרן הנה ק"ש ליט"א להסביר לשואלים דבר ה' זו הלכה, לישא וליתן במלחתה של תורה, בפלפול ובסברא, לאסוקי שמעתתא אליכא דהלהכתא, וכדיין עליה נתה רוח לעילא ולעלילא לקשט הכללה הכלולה דא שכינטא עילאה הנקראת ד' אמות של הלכה (אתוון הכללה), וליהודה בייחודה שלים עם דודה דא קודשא בריך הוא דהדי בפלולא דאוריותא, והיינו דאמר רבי היה ברامي משמיה דעתלא מיום מקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה (ברכות ח' ע"א).

יעל דא ודאי עליינו להודות ולשבח למי שאמר והיה העולם, יعن דהתודה והלכה תרוייזו סמי כי אהדי, ושניהם קיימים לעד ולעולם, וכਮבוואר בדברי רבינו הארא"י ה' זיע"א (שעה"פ תהילים טמן ק, פרע"ח שעיר הזמירות פ"ד) דר"ת 'הריעו לך' כל הארץ הוא הלכה, רמזו אל מה שאמרו חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו ד' אמות של הלכה, וסמך אליו מזמור לתודה לרמזו אל מה שאמרו חז"ל כי כל הקרבות בטלים לעתיד חז"ל מקרבן תודה. באופן, כי התודה והלכה שניהם קיימים בכל הארץ ובאים בטלים לעולם. ועל כן חיו בא רמייא עליון לשבח ולפאר למלך מלכי המלכים הקב"ה על כי יובנו להוציאו וזה הספר לאור עולם, וכבר כתוב המקובל האלחי מורה ר' מאיר בן גבאי (עבודת הקודש ח' פ"א) "החכמה האמיתית המקובלת באומה וכו' להיותה תנאי בידיעת האל ובヰיחוז, לא עברה מן האומה וכו', כי בכל דור ודור נפלאת ההשגחה וכו' אשר לא סרה ולא תסור לעזרה לב אניותה ומקבליה לחבר בה ספרים, וזו סיבה עצמית שלא אבדה חכמת חכמינו מכל וכל", עיש"ב. ואמרו חז"ל (חנינה טז ע"ב) מי דכתיב כי שפתוי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפייהם כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרבה למלאך ה' צבאות יבקש תורה מפייהם.

הזמן גורם באחי שתא שסימנה תש"ע לפ"ק, שיעיר ענינה לייחד הצלבות הנגליות דאין רוח ונשמה דמשיה בן דוד עם הנסתירות דאין נפש דמשיה בן דוד, בסוד מעיו ע"ת שנ מעולפת ספרים, דהצלבות הנגליות שם בחינת ע"ת שנ, נתהפים לאור גדול להoir בספרים, ובזה מתעורר לעילא עת רצון ורחמים, תש"ע בגימטריא רעות", ונפ"ש דוד ב"ז יש"י עולה בגימטריא ע"ת רצ"ז, בחצללות תריין משיחן דא משיח בן דוד שהוא בחינת הרוח ונשמה עם משיח בן יוסף שהוא הנפש, לעורר גאותנו ופרות נשנו, ליפוק מן גלוותא ברוחמים גדולים, וכמוביאר באורך בהקדמת מrown שליט"א בספר ים החכמה – תש"ע, ע"ש. ונהנה אלו התשובות הנדרשות בזה החיבור, כבר קרבו ועל מזבח הדפוס בספר ים החכמה' שיצאו לאור בשנים עברו מדי שנה לשנה, ובס"ד כבר על שעלהן מלכים מאן מלכי רבען, ואיתברו בבי מדרשא בפוס רבען ותלמידיהם, אלא שעתה שבנו שנית לקדשים, כי נקבעו ובאו כולם בפונדק אחד ובכרכicha אחת, תורה מפוארה בכל מפואר, להועיל להמשטטים לבקש דבר ה' זו הילכה, ועל ה' עינינו מיהילות שנזכה בקרב להצלות על הדפוס גם את יתר התשובות אשר עמדו בכרזובים בהנה ובהנה כי.

אלא זו זאת למודעי, כי אלו התשובות לא נתקדו בכוללום כ"ק מrown הגה"ק שליט"א, אלא על הכתב על ידי התלמידים אשר עבדות הקודש עליהם בכתב ישוא, מה הוציאים ושיבוי נטעים עם המלך במלאתו, והוא עומד עליהם מלמעלה מפני יקרה אליהם ומה כתובים על הספר ובדיו. ברם, דא עקא, כי גם אחר כלות מלאכת הכתיבה לא הניף מrown שבט בקורתו על הגליונות הכתובים, וכבר נודע אין אדם עומד על דעת רבו, ומכל שכן כאשר מפני לפידים יהלכו זוקין דגורה וביעורין דasha כמראה הבוק, כי אז בודאי שנויות מי יבין, על כן יהיה נא בעיניכם הדברים כבלתי מוגדים, ולאו בשגגה היוצאת מ לפני השלית, אלא בשגגה היוצאת מפני הכותבים העומדים לשרת ועל אחריותם בלבד.

עוד ואת נצטוינו מפ"ק כ"ק מrown שליט"א להודיע, כי כל אלו התשובות אינם לא להילכה ולא למעשה כי אם לעורר המעיין בדרך לימודו, ולקיים מאמר רב הסדא (ברכות ח' ע"א) אהא דכתיב אהוב ה' שער ציון מכל משכנות יעקב, אהוב ה' שערים המצויים בהילכה יותר מבתי הכנסת ומבתי מדרשות.

ובצאתנו מן הכרך נשא רינה ותפלת, יהא רעו מאן קדם אבוחון דבשמי, בספרא קדישא הדין לפני מלכים יתיזבב, יעלה ויבוא על שולחן רבען ותלמידיהם, לעורר הלבבות בעסק התורה הקדושה אשר הוא חיינו ואורך ימינו, ויעורר למעלה עת דודים להחיש עת פדים, יצא חוטר (בגימ"ר תש"ע) מגוזע יש ונצח מארשיו יפרח במרה דין אמר.



מפתח עניינים

[א] בעניין הכרעת הלכה עפ"י בת קול וגילוי מנ

עמ' י

א. שיטת החיד"א דאפשר להכריע ההלכה עפ"י ש"ת מן השמים ♦ ב. שיטת הרמב"ם דתורה לא בשמים אף על הכרעה ♦ ג. הקושיא על הרמב"ם מההכרעה לפסקוב כב"ה ע"פ ה"ב"ק (והראשונים החולקים מ"ט על הרמב"ם) ♦ ד. חידוש החיד"א דבזמן שא"א להכריע ההלכה עפ"י מנהדרין אפשר להכריע ההלכה עפ"י רוח"ק ♦ ה. ביאור המציגות אפשר ע"י רוח"ק ♦ ג. הגדר ד הסתכלות באור האלקי הגנוו באוציאות התוה"ק ♦ ז. אם נימא דהכרעה עפ"י הקבלה هو כהכרעה ע"י גילוי משמעיים א"ב מוכחה דקיים בחיד"א ♦ ח. הכרעה עפ"י הקבלה או"ז בכל תורה לא בשמים (וכה הוגה"ק בזה) ♦ ט. שיטת החיד"א ודעימיה שהאריז"ל מבירע במוח' הփוסקים וביאור טעמים ♦ י. שיטת החיד"א ודעימיה דלא בדברי האג"מ בהא דברי קבלה יכריעו ♦יא. הקבלה האמיתית שביד המכמי הספרדים (שהיא ג"כ קבלתינו) דכל דברי האריז"ל מלאיוו ול"ט ♦ יב. אף הגר"א ז"ע מודה לתקוף דברי האריז"ל בענייני פנימיות הסוד ♦ יג. תירוץ קושיא ב' או'ק אפשר להכריע עפ"י קבלה והלא או"א דא"ח ♦ יד. שיטת רביז"ל ומוהרנית' דלא כשיתות גודלי המכמי הספרדים הנל"ט. אף לרבייז"ל מותר להכריע במוח' הփוסקים עפ"י הסוד ♦ טג. כמה דונמאות שמהדשים המכמי הספרדים דינים חדשים עפ"י הסוד ♦ יז. תמייה על שיטת המכמי ספרד דא"ב ישתנו הרבה הלכות בתורה ♦ יה. בכל חידוש עפ"י סוד צריך להיות ביאור גם עפ"י נגלה ♦ יט. הביאור עפ"י נגלה בעניין ברכת המפליל לאחר חנות ♦ כ. הביאור בעניין ברכת המפליל דיל עפ"י שיטת הראב"ד דהיא רשות (ותי עפ"ז מיש ברכת המעביר) ♦ כא. לדעת הלק"ט ייל דהועתקה דעת הראב"ד אף בשוו"ע ♦ כב. מקור קדמון מפורש שברכבת המפליל היא ברכת רשות ♦ כב. ביאור עפ"י נגלה בפטור משלוחה הcken והתי' הנבען בזה ♦ כד. בעניין לסמוך על החלום להכרעת ההלכה ♦ נה. הוכחה להכרעת ההלכה ממספרים מענשימים ממשיים

עמ' לג

[ב] מצות חתכלת בזמן הזה

א. האם התחלה נגנו ♦ ב. דעתה האר"י ז"ל והאם לשיטתו שייך לחייב תבלת בזה"ז ♦ ג. בעניין מקום המיצאות התחכלת ♦ ד. ישוב הסתיירות במקום הימצאות החלוזן עפ"י הפטוד ♦ ה. עיונים בשיטת ה"חוות יאיר" ♦ ו. הראיות שרווחים להביא על

החולון הנ"ל ומה שקשה עליהם ♦ ג. הערות בונגע לשיטת האדמו"ר מראדין ♦ ח. האם אפשר לסמן על רוח"ק בבירור מציאות התכלת ♦ ט. בעניין שרך חדש שתגנלה

עמ' מו'

[ג] בעניין חולון חינטינה למצאות התכלת

הקדמה ♦ א. תכלת נקרא פורפירא – ג' מינימ כולם תחת השם הנקרא פורפירא ♦ ב. מהות המין הנקרא ינטינה – סימני גוף ♦ ג. מדברי חז"ל והפוסקים בעניין הטעונים הנ"ל ♦ ד. באופן שאפשר לקיים בו"ז מצאות תכלת בפועל עדיף טפי מלכימיה ע"י כוונות יהודים ♦ ה. פלוג' הראשונים האם כל מין חולון כשר לתכלת או דבענן דוקא מין מסוים ♦ ו. אפשר שיש להסביר המורעיקם בדיעד לחיותו נקרא בשם החלון ♦ ג. ע"פ הicode נראה שיש להסביר התכלת היוצאת מן הארגמן ♦ ח. קיוש החמה – התעוורנות מצד רחמי העליון ♦ ט. קידוש החמה מהזר או"ר גימטר' ר"ז

עמ' סב

[ד] תשובות בענייני מטבח

עמ' סג

ענף א' – אי יש מקום להזכיר הכוונות לאחר גמר מעשה הכתיבת א. לבתילה ראוי להזכיר הכוונות למעשה המנוח ולא לאחרם ♦ ב. עובדא מהנה"ק משינהו או מהנעה יכול להשלים הכוונות שחוור הטופר ♦ ג. לחלק בין המדרגה הנקראית כונה להדרגה הנקראית יהוד ורעותא דלבא ♦ ד. עניין התשובה – לטענה מגבולי המקום והזמן ♦ ה. כמה ראיות להחלוקה הנ"ל

עמ' עב

ענף ב' – חוספת קדושה ע"י חזות הכוונות אחר גמר מלאכת הכתיבת א. יכול לבוין כונה אחת כמה פעמים ובכל פעם ממשיך מדרגה יותר גבואה ♦ ב. כל אדם מקישר בפנימיות נפשו למדרגת הכתיר של מעלה מן המקום והזמן ♦ ג. כמה מיני כוונות הנמשכים שלא בסדר ואין להם ביאור זולת ע"פ היסודות האמורים ♦ ה. הזוג העליון נעשה דוקא על ידי הצדיק האמתי הידוע לבון כל הכוונות על אמיתתן ♦ ה. עניין ההתקשרות לצדיק הדור ♦ ג.لوحות ראשונות ולהחות אחרונות ♦ ג. צדיקים דבחינת לויין וצדיקים דבחינת שור הבר ♦ ח. דרך חדש ביהדות שגילוה רביה"ק

עמ' צד

ענף ג' – בעניין התגן דشمושא רבא

א. לפשטוות דעת הרש"ש חילתה להוציא התגן דشمוש"ר ♦ ב. טעמו ונימוקו דמן ♦ ג. דעת רבינו הтурות חכם שאון לווז מדברי הרבה מצט שמורים ♦ ד. בכמה מקומות נראים דבריו הtoo"ח סותרים דבריו רבנו ♦ ה. דרך הארי"ז ולישובם בבלטו עם קבלת הראשונים ♦ ג. 'המעין האמתי איש תבונת יוכל לישוב דבריהם דלא פלני' ♦ ג. מצד פנימיות עצם ההשנה כולם לדבר אחד מתוכונם ♦ ח. עומק בוננת התו"ח בהיתר הכוונות בימי העומר ♦ ט. היתר התגן דشمוש"ר אינם אלא למאן DIDU למייל ברזי הפרטויות

עמ' קיד

ענף ד' – בענין השני תגין שע"ג הלמ"ד

א. חיוב היב' עוקצין חנ"ל אם הוא מצד ההלכה או ע"פ הכו"ד ♦ ב. דעת הרש"ש בענין התגין שע"ג ל' ♦ ג. דעת רבינו ההורת חכם בענין התגין חנ"ל.

עמ' קכ

ענף ח' – בנסיבות רגלי השמאלי דעתה ח' אחרונה דחויה

א. רגל השמאלי דח' ראשונה צריכה שתהיה כזרות ו' עם פסיעה לביר ♦ ב. צורת רגל השמאלי דח' אחרונה – דעת הרו"ל בנסיבות ו' בלתי פסיעה לביר ♦ ג. דעת המ"ח – כזרות י' ♦ ד. דעת הר"ש שלמל – כזרות ו' עם פסיעה לביר ♦ ה. מנהג הופרים בזה"ז שעושין צורת ו' עם פסיעה לצד ימין אין לו מקור

עמ' קכו

[ח] בענין אות ר' המרובע מצד ימין

א. דעת הריטב"א והרא"ש והמרודני בשם ר"ת והמאיריו ורי"ז והמנהייג, דרכ' מרובע היי ר' הד' יש לו תג ♦ ב. וכ"ט בראש' בהל' ס"ת, אלא שימוש שדי לד' בתג קטן חד ♦ ג. דעת הופרים שצරיך לת' תג ממש ואין די בזווית מרובעת מיימין אותן ♦ ד. הכרה לפריש דעת ש"ע הרב שצරיך לת' לד' ♦ ה. כ"ט מדויק בדבריו באות ר' דד' צריכה לת' ♦ ג. דעתו אי ר' מרובעת כשרה או צריכה שאלת תיקון ♦ ג. במת"ב משמעו דר' מרובעת אינה פולחה עד שתהיה לה זווית חדה ♦ ת. פסק המשנת הסופר דבזווית יש להראות לתינוק ♦ ט. ביאור שי' החת"ס לגבי עוקץ היי"ד, ועוד"פ אין להוכחה משיטתו לומר שאות ר' מרובעת היי ד' ♦ י. דעת ספקות הסופר דר' מרובעת שלא תג היי ד', אך הוא ננד דעת כל הופרים ♦ יא. וכן דעת יריעות שלמה דר' מרובעת היי ד', ויש לדוחות כל ראיותיו ♦ יב. דברי ר"ת, שצראיך התג עצמו להיות מרובע ♦ יג. המעדני וי"ט אייריו מעוקץ של הד' שהוא כעין לתג קטן ♦ יד. ואף מלשון הטור משמע שיש לעשותות לת' ♦ טו. וכן מתחם' מנהחות משמעו היוף שיטתו ♦ טז. וכ"ט מהל' ס"ת לר"ת, היופך ראיותיו ♦ יז. וכן פירוש דברי כל הראשונים הוא היופך פירושו ♦ יט. ואף מדברי מהורייל אין ראייה, ואדרבה מצירוי משמעו לצריך לת' ♦ יט. מדברי ברוך שאמר אין להכריח שד' צריכה לתג נגד כל הראשונים ♦ כ. וכן יש לדוחות כל ראיותיו מדברי הרוקח, הרدب"ז והלבוש ♦ כא. וכן מדברי הטע"ז יש להביא ראייה להיפך, וכן מוכח מדברי הפטמ"ג ♦ כב. וכן יש לדוחות ראיותיו מטע"ז וממ"ב ומספר קב ונקי, לשכת הסופר, שיח סופר, מאיר עיני טופרים, מקראי קודש, וערוך השלחן ♦ כג. לשיטת מהרש"ג הכל תלוי בקריאת תינוק, וודאי שצראיך לת' כלשהו לשם נך ♦ כד. פירוש דברי דעת כהן, שאות ד' בלבד בליתה היי ד' לפי שאלת תינוק ♦ כה. ואין להביא ראייה מטע"ת הנכתבים במקום שדברו הופרים להודיעו ומנגנים לפסקם כמותם ♦ כו. וכן נחרצת דעת רע"ק איינגר שלא לפשוט ההפיקות מן הופרים הכתובים נגד הופרים ♦ כז. פסק מלאכת הסופר שיש לבוטב לת' בה' והוא כדברינו לעיל ♦ כה. וכן אמר בספר דברי אמת שאין לפסק מכתיבת הספרים ♦

קט. ראייה ממעדני יו"ט דזותה הודה היינו שובלט ממין תג קטן ♦ ל. בם' הלכה ברורה פוסק בדברינו שצריך עוקץ או תג בימין הדל"ת, ומוכחה כן מכל הפסיקים ראשונים ואחרונים ♦ לא. יש לדוחות הראייה מדברי הצמה צדק ממש"ב לעניין אותן כ, שלא דבר מן תג הד' אלא מנוף האות ♦ לב. ואין להוכיח מכל שאר מקומות שהם בימין דל"ת ואין להם עקב, שאין דומים ממש לד' אלא לנוף האות ♦ לב. מהא דכתבו כל הפסיקים לסמוך על תינוק, מוכחה דד' بلا תג אינו ד' כלל ♦ פירות הנשרין לדינה

עמ' קמנג

[ו] **מקום קשר תפילהן של ראש**

א. האם מקום הנחת הקשר הוא הלכה למשה מסיני ואם מעכבר ♦ ב. האם תפילין וקשר של תפילין צריכים להיות באמצע ♦ ג. בעניין מקום הנחת הקשר בגביה הראש ♦ ד. מה נקרא סוף הגולגולת לעניין קשר תפילין

עמ' קנט

[ז] **ליקוט ובירור השיטות בקיום מצוה דאו' דת"ת
האם הוא אף בהרהור או בדיבור בפה דוקא**

א. דרישות חז"ל מקריא על חוצאת דברי תורה בפה ♦ ב. מה' רוב הפום עם הגרא"א האם מותר ההרהור בד"ת לא ברכה ♦ ג. במצוות והנית או هي מצוה דאו' או מצוה מדברי קבלה (ונפ"ט למשעה גם במצוות קביעה עיתים לתורה) ♦ ד. שיטות הראשונים והאחרונים שמקיימים מ"ע מה"ת בהרהור בדברי תורה ♦ ה. תוספות מקורות להובח הוצאה בפה אף לשיטות הניל ♦ ו. שיטת השו"ע הרב בזה וליקוט השיטות שימושו שם"ל כוותיה שמעכב מדאי' הוצאה בפה ♦ ג. במקור שיטת השו"ע הרב (עפ"י ב' הגירושות בהמקור שבעזזנים) ♦ ה. היוזשו של בעל ה"עקי כי חיים" (לדוחות השו"ע הרב מהלבנה) והחיית דבריו ♦ ט. דרך הא' בשיטת בעל התניא ♦ י. דרך ב' בשיטת השו"ע הרב ♦ יא. דרך ג' בバイור שיטת השו"ע הרב ♦ יב. דרך ד' בバイור שיטת השו"ע הרב ♦ יג. אם יש עניין לדבר בזמן עיון לפ' רבינו בעל התניא ♦ יד. בעניין הלכה למשה

עמ' קצז

[ח] **בעניין תפילה בבית הקברות**

לכאר מודע מותר להתפלל התפללות הקבועות ולהתnia טלית ותפילה מהרין לחיכל ציון מוחרא"ן מברסלב זי"ע במקום שהיה שם בית קברות א. דין ק"ש ותפילה בסמוך לקבר ♦ ב. האם הדין הניל הינו לתחילת או גם בדיעבד ♦ ג. האם יש להחק בין קברי צדיקים לשאר קברים

עמ' רב

[ט] **בעניין זמן חצות היום זהיליה**

א. זמן חצות היום בשש שעות ומניות ♦ ב. האם מחשבים השעות ומניות מעלות השחר עד צה"ב או מהנץ עד השקיעה ♦ ג. להבין השיטה דחישון היום הוא עד צה"ב דר"ת ♦ ד. שיטת השעות השונות ♦ ה. כיצד מחשבים השעות

השווות ♦ ו. ביאור בעומק המחלוקת בהבנת השיטה דשעות שוות ♦ ג. כמה מנהגים בשיטת השעות השווות ♦ ח. שיטתה המהירש"ל היא עפ"י זמן צה"ב דר"ת ♦ ט. האם סמכין אדעת יהוד בשעת הדחק בדין דאוריתיא

עמ' ריז

[ו] בעניין קידוש החמה
 א. תקופת ר' אדא ותקופת שמואל ♦ ב. המנהג נקבע בתקופת ר' אדא לבר מתלה ♦ ג. מקור תקופת ר' אדא ♦ ד. תקופת שמואל בפרהסיא ותקופת ר' אדא בציינעא ♦ ה. לעניין ברכת החמה נקבען בתקופת שמואל ♦ ג. תקופת ר"א כפי מציאות העולם ♦ ג. ברכת החמה – בפנימיות העולמות או בחיצוניות ♦ ח. ברכת החמה – מצוה או רשות ♦ ט. קידוש לבנה – עליית זוז'ת דעתיק דוגמת לעתיל ♦ ג. קידוש' החמה – עליית זוז'ת דעתיק ויתודם ביהודה שלים ♦ יא. "זהו נשען על ידי" ♦ יב. קידוש לבנה מטה לعلיא, קידוש החמה מעילא למטה ♦ יג. עת רצין לתיקון חטא אה"ר ♦ יד. הטעם שלא נהנו הנשים לבך ♦ טז. בכל התחלות שווים חמה ולבנה מופתים ובאים נראים בעולם
 הקדמה לסדר הכוונות: המומרים שקבעו הצדיקים ♦ עיקר המומריםDKידוש החמה ♦ בקידוש החמה רומיים גם לשם ♦ נומה הברכה עשויה מעשה ♦ ליישב תמיות הגה"ק בעל דברי יציב ♦ סדר המומרים בעת קידוש החמה כפי הסדר המבוואר בפנים

עמ' רמנג**[יא] בעניין הפסיק בין שברים לתרועה והמטת עף**
ענפ' א' – ליישב דעת חכמי בית אל שנגנו להפסיק בכוונות בין שברים לתרועה בתשורת'

א. מנהג ק"ק בית אל ♦ ב. מחלוקת הראשונים כי יש להפסיק השברים תרועה ♦ ג. השיעור שרשאי להפסיק לדעת הרמב"ם ♦ ד. שהה רבבה בין שברים לתרועה אי כשר כדיעבד לדעת המחבר ♦ ה. אף אם הפסיק בין שברים לתרועה כל שלא הפסיק קול אחר ביניהם לא ביטל תקנת ר' אבוחו ♦ ג. גם בדוחות הראשונים בעמיהם היו באים הכוונות בארוכה ופעמים בקצרה ♦ ג. העולה מן האמור

עמ' רמת

ענפ' ב' – כמה חקירות בעניין חיליכה אחר הרוב
 עד אחד המעד מנהג ק"ק בית אל להסמק התרועה לשברים מבלי הפסיק כלל ♦ א. רמ"א – כל דבר התלוי במנהג אולין ביה בתר רוב דעתות ♦ ב. רובא דעתיתא קמן ורובא דליתא קמן ♦ ג. טעמאداول" בתר רוב ברובא דעתיתא קמן הוא מגזה"ב וכרובא דליתא קמן הוא מכח בירור ♦ ד. פלוגתא דהראשונים בגדרי רובא דעתיתא קמן ♦ ה. פלוגתא דהראשב"א והרבכ"ז אי אולין בתר רוב בחלוקת הפסקים נמי תלייא בחקירה הנ"ל ♦ ג. הטעם "שבב" הנם דלא אoil בתר רוב פוסקים הכריע שנים מותך שלשה עמודי הוראה ♦ ג. עיקר הכרעת הב"י היא מכח אומדן ולמן גם כאשר ימצא להרמב"ס דהדר ביה לא هي הוראה בטעות ♦ ח. דעת התום

datatype שאמרה תורה אחריו רכימ לחתות ברוכא דעתך קמן הוא מטעם בירורו ט. ב"ש וב"ה תרוייהו מודה דאול'י בתר רובא ופלני אי אול'י בתר רוב במותו או רוב איקות י. דעת רב האי והחינוך דמה שאמרה תורה אחריו רכימ לחתות ברוכא דעתך קמן הוא מטעם בירורו יא. קצירת האומר

עמ' רעט

ענף ג' – דין עדות מנהג
א. מש"ב הרמ"א דכפלו עדות אול'י בתר רוב עדות הוא הנחתת התורה או בירור
ב. עדות מנהג אי סגי בשני עדדים או שצרך הרבה עדדים ג. בענין העדות עד' המנהג להפסיק בין שכרים לתרועה תלייא אי טעמי" דהרמ"א מישום גזה"כ או מושם אומדנא ד. כמה דברים שהתרומות כדיעבד לצורך הכוונות ה. היכא הדיעים בקיי' בדיני וידי' לדיקן מודה המשפט שמואל סמכינן בעדות מנהג א' עדדים ג. כמה ריעותות בגין העדות דקמן ז. פלוגתא דהמחבר והרמ"א אי בעדות מנהג דילית בה דרורא דמוניא אול'י בתר רוב ה. עדות על מנהג אי בענין הגדה בבית דין

עמ' רצתה

[יב] בענין תעניות כלל ופדיון שוכבי'ם בפרט

א. שיטת בעל התניא האם ראוי לנו להעתנות ב. בענין בעל נפש החפי בקרבתה ג. האם דברי בעל התניא הם בוגר דברי הארי' ול' ובענין ת"ח אם פטור מלחתענות ד. בענין עצם התקין תעניות של הארי' ול' ה. בענין השיעור של פדיון תענית היום ג. שיטות נוספות ומנהג חכמי הספרדים ג. שיטת הבן איש חי שצרך לסודר הכספי כמו בפדיון ה. אם חייב להעתנות ביום הפדיון ט. הכרעה למשעה בכל אלו הספקות י. הטעם דתשובה אינה מיצלת מעוניší ב"ז של מטה יא. התקרכות לצדיקים השובה נאלפי תעניות

[יג] לקט הלכות מעין ומבחן
ודינים היוצאים מהם למעשה

עמ' שה

[יד] בענין לאו דקוטם

וחמתת עף מכך לעניין רפואי ההקראת "מה אחד"

עמ' שכ

א. איסור קופס ב. ג' שיטות בהבנת איסור קופס ג. הרחבה בהבנת השיטות הנ"ל ד. האם איסור קופס הינו ג' על השוואל בקסמים או רק על הקופס בלבד ה. ביאור שיטת הרמ"א בוגר איסור השתמשות בכח המדמה ע"י מעשה ג. בעניין מהות כח המדמה מה נקרא דמיון ומה נקרא כח טבעי ז. האם יש ראייה להטייר מעשה קופס כיון שהוא מצלחה ויעזר לאנשים ה. האם מותר לשאול לקופס במקום חוליו או פקו"ג ט. בענין ה指挥ה של שאלה דרך שורי הגוף (הקראת "מה אחד") י. בענין השתמשות בכוחות של אנרגיה

עמ' שמה

[טו] בעניין רפואי ע"י כוחות געלמיים

- א. האם יש היתר לשימוש במיניו כיישוף וקופס בזמננו שכוחות הטומאה נחלש *
- ב. האם יש איסור קוסם לידע מה שעבר * ג. שאלה בקוסמים לפי שיטת המהרשל (ובירור שיטות הרמב"ם והרמב"ג) * ד. גדר רפואי טבעית שעפ"י מחקר והשכל לעומת רפואיה רוחני וסגולית * ה. הפירות הנושרים לדינה

עמ' שנה

[טז] בעניין דרכי האמוריז וחרפואות החדשנות

- א. גדר כיישוף וגדר דרכי האמוריז * ב. האם יש בכישוף היתר במקום רפואי *
- ג. שיטות ספר החינוך והרבש"א * ד. הנפ"ט מכל מש"ב לענין כמה מיני רפואיות שבזמנינו

עמ' שפט

[יז] מכתב בעניין הניל

עמ' שעה

[יח] שימוש בכפסי מעשר לצרכי מצואה

- א. שורש הענן בפסקים * ב. כי עצות בענין זה * ג. דעת המפקקים על עצה ב' הניל וධילותם * ד. עצת התנא דחתת'ם והתרת נדרים מודחק בידי שלא התנה בתנאי מתחילה * ה. עצת החת"ם מהני אף במצבו שהיו עושים אותה בלי כספי מעשר * ג. דעת האסורים לתלמידי רביז"ל ליקח ממעש"ב לנסיעה זו וධילות דבריהם * ג. חיוב דכבוד רבו יש כאן דחיי צרכי הרבה * ה. לאנשים דחוקים הפטוריים מעיקה"ד ממעש"ב יש מקום להתריר אף ללא תנאי החת"ם * ט. למי שהיבולות בידו יש ליתן המע"ב לעניים ת"ח דזקא * י. העתקת לשונות הפסקים בזה * יא. מה' הבאה"ג והחת"ם בדעת המהריל' (וישוב סתיות החת"ם) * יב. אי שרי אף במצבו שאין אחרים נחנים ממנה * יג. מישוב סתיות הש"ץ נראה דלשיות המותר למצואה זה אף שאין בה צדקה * יה. יתר העורה"ב אף למצואה לעצמו והאופן שמתויר אף ללא תנאי בתחילת הנגנתו * טו. שיטות העורה"ש לאסור במצבו לעצמו * טז. ביאור ע"ד הפניות במא' העורה"ב והעורה"ש

עמ' שפו

[יט] בעניין מצות פ"ר עפ"י ספר החינוך והמן"ח

- א. מקור מצות פ"ר * ב. טעם מצות פ"ר * ג. מאיומי הייב במצבה * ד. האם יוצא י"ח בב' זכרים * ה. בעניין טומטום * ג. דין אנדרוגינום * ג. אם היה בן קטן או ספרים * ה. אם יוצא י"ח פ"ר בממור



שנויות
הלק א'



סימן א

**בעניין הכרעת הלכה עפ"י בת קול וגילוי מין השם או
עפ"י טעם הקבלה**

תשובה:**.א.**

שיטת החיד"א דאפשר להכריע
החלכה עפ"י שות' מון השם או
א] הנה עצם הכלל שקבעו השואלים
דקיל דתורה לא בשמיים היא
וא"א להכריע במה' בתורה ע"י גilioi
משמעותים וכו', הנה עניין זה גופא אותו
פשוט ותלייא במה' ראשונים, וכמו
שהאריבו בעניין זה כ"כ אחרוניים
בسفיריהם. ואנו נביא כאן בזה בעיקר
מדברי הרב החיד"א ז"ע שכטב דעתו
בזה בכמה מקומות בספריו הגנוזיים
וה"ה בשות' יוסף אומץ סי' פ"ב, ובשם
הגדולים ח"א מערכת י" אות רכ"ד
בהגנה"ה (ובעוד מקומות), והועתקו בשינוי
ברכה המלוט שעל הספר ברבי יוסף סי'
תקפ"ט).

בשות' יוסף אומץ דודה סימן פ"ב דז
החד"א בעניין מה' השוו"ע
וחרמ"א האס נשים יכולות לברך ברכינה
על מ"ע שהז"ג, שפסק המחבר בשו"ע פ"י
תקפ"ט שלא יברכו. וכתב שם שבתחוללה
היה מערער על אלו הנשים שנחגנו לברך
מעצמן, שהוא מנהג טעות, שאנו קבלנו
הוראות הרמב"ם והבא" שפסקו שלא
לברך, אך אח"כ בא לידי הספר שות' מון
השם לרי"י ממוריש שהוא שואל מון
השם ומשיבים לו, ושם כתוב שהרשות

שאלה: הנה ידועים דברי המכנה"ג
(כללי הפסיקים אותן א' ומוכא
**במ"ב סי' כ"ה סקמ"ב) שבמקום שיש
פלוגתא בין הפסיקים דברי קבלה
יריעו, עכ"ל, ושמענו שיש שמתקשים
בזה בתרתי.**

א] איך אפשר להכריע ולפסיק במה'
הפסיקים בנסיבות העליונים שנתנו לנו
ע"י המכמי הקבלה שנינו מתגעש
בעולמות עליונים, הרי לכ"א קייל
תורה לא בשמיים היא (כ"ט נ"ט ע"ב
תמורה טז ע"א) וא"כ ייל שכמו שא"א
להכריע במה' בתורה ע"י בת קול או
ע"י רוח"ק כך א"א להכריע בזה ע"י
גilioi הקבלה, וצ"ע.

ב] גם צריך ביאור איך אפשר
להכריע ההלכה על פי
טעם הקבלה והלא במידוע (עפ"י גמ'
חגינה נ' ע"כ) שבכל עניין במה' בתורה
אל' ואלו דברי אלוקים חיים, וא"כ
בודאי שלכל שיטה ודעה בהahaha יש
מקום וביאור על פי סוד, ואם כן איך
אפשר לפסיק ולהכריע במה' הפסיקים
עפ"י דברי קבלה, והלא יש בודאי גם
סוד אחר על פי קבלה להסביר השיטה
האחרת.



הרמב"ם בפיה"מ, וכ"פ ביד החזקה בפ"ט מיסוה"ת ה"ד. [ויזוע דברי הכס"מ (פ"ב הל' טומאת צרעת ה"ט) בנוגע לפסק הרמב"ם בספק בהורת קומה ללבן, שנחאלקו הקב"ה ופמליא של מעלה (בב"ט פ"ז ע"א) ואמרו שרבבה בר נחמני יכרייע והבריע רבה שטהור ובב"ז פוסק הרמב"ם שטמא, ומבהיר הכס"מ שסביר מיתתו הוי כבר כהברעה מלמעלה שאין מתחשבים בה נגד דברי ת"ק וסתם משנה דמתמאם].

ג.

**הקשיא על הרמב"ם מההברעה לפוסק כב"ח ע"פ חב"ק
(וחראשונים חולקים מה"ט על הרמב"ם)**

אך מביא החיד"א דבאותו לכוא' קשה על שיטת הרמב"ם מהוכחת הטעות בכמה דוכתי בש"ס (ברכות נ"ב ע"א, יבמות י"ד ע"א, ב"מ נ"ט ע"ב) מהא דהבריעו דהלהכה כב"ח נגד ב"ש עפ"י בת קoil, והוינן שאפשר להבריע במה' עפ"י בת קול מן השמים, וקשה לשיטת הרמב"ם.

ומביא החיד"א דהפר"ח תירוץ לדחרםב"ם הא דקי"ל דהלהכה כב"ח אינה כלל מהמת הוב"ק אלא מהמת שהוא ב"ח רビים, וקי"ל דאחרי רבים להטות הוא אף בשמיעות מהדי טפי. אך מפלפל ומקשה שם בדברי הפר"ח שבכ"מ בש"ס עירובין דף ז' פסחים ק"ד ועוד) מוכח דהא דקי"ל כב"ח הוא מהמת הוב"ק דזוקא, וא"ב לכוא'

בידן לבך, וע"כ מאז נהג החוד"א לומר לנשימים לבך, משום דנראה ודאי דאליו מREN זיל שלטו מאור עיני הקדושים בשוי"ת מן השמים ודאי כך היה פוסק ומנהייג, ובכפי הआ לא שיריך לא בשמיות היא דכיוון דהרביה גדוילים בפוסקים ס"ל דיברכנו, אנחנו אין לפוסק כמותם כיוון דאית להו סייטה ממשmia". ע"ב. והיינו דס"ל וכן מורה החיד"א להלכה ולמעשיה שאפשר להבריע ולפосק במה' הפסוקים עפ"י גילוי מן השמים (זהינו סברתו לדלאן שכן הוא דעת כמה הראשונים (תוס' ורש"א וראב"ד)).

ב.

**שיטת הרמב"ם דתורה לא בשמיות
אף על ההברעה**

אמנם בש"ג הנ"ל מאריך החיד"א
דמדברי הרמב"ם בהקדמו לפ"י המשניות מוכחה שסביר שהכל ד"ל לא בשמיות היא" הוא אף על ההברעה בלבד במה' הפסוקים, וכמש"ש הרמב"ם "שהנביא כשייסבור סברא ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אליו שסבירתי אמת לא תשמע אליו וכו' וכן אמרו החכמים אילו אמרה יהושע בן נון בפומיה (הינו נבואה) לא ציינא ליה ולא שמענא מנייה וכו', וכן אם יעד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצבה פלונית כך וכי סברת פלוני אמת יחרג הנביא הוה, שהוא נבי שקר וכו' כמ"ש ולא בשמיות היא ולא הרשנו הקב"ה ללימוד מן הנבאים אלא מן החכמים אנשי הסברות והדעת, לא אמר ובאמת אל הנביא וכו' אלא ובאמת אל הכהנים הלוויים ולא השופט עכ"ל

לلمוד מן הנביאים לומר דברת פלוני היא אמת והמתבסא כן הוא נביא שקר דלא בשמים היא, אלא שמה חדש יהודיש גדול, וזה אסור להכريع עפ"י גilio מון השמים זה רק כישיש אפשרות להכريع ולברר ההלכה למטה ע"י רוב הסנהדרין וכדו), אך באופן שנהלקן הסנהדרין ועמדו במחוקתן ואינו מカリע, זה שומעין לבת קול ורוח הקודש שאמר בהלכת שמכיוון שאין אפשרות להכريع ע"י הסנהדרין בדרכו התורה אפשר להכريع עפ"י גilio משטים, ולכן במה"ה ב"ש וב"ה שהיה פנים לכאנ ולכאנ ולא חילicho להכريع עפ"י רוב הסנהדרין אפשר לסמוך על הב"ק להכريع לנו"ע. וכל שכן בימינו שחכמי ישראל התפזרו על ד' כנפות הארץ ואין לומדים כל החכמים באופן קיבוץ ביהדות וכו' הרי אם "זנו והופיע רוח הקודש על גודל הדור אין" גופה שפיר שומענית, אוננו תשמענה כאשר יירו משטים וכל אשר גגע אלקים בלבו, אבל אמרו לסמוך, מאחר דאיין בידינו בחכמי הדור להכريع ונעם הדין ההוא והסבירה ההיא יש לה פנים מסבירות בהלכה".

והיינו דעת החיד"א דבימינו מותר לכوع להכريع ההלכה ע"י גilio משטים כישיש לדין וסבירה ההיא פנוי מסבירות בפוסקים. ובזה מושב דין מה' בין הרמב"ם לר"י ממורייש מהבר העתיקו כמה פוסקים פסקי הלוות מספר שו"ת מן השמים, דס"ל כנ"ל שאפשר

הדרא קושיא לדוכתא, דלדעת הרמב"ם איך סמכו על הב"ק לפסק בכ"ה.

ובתחלח מצד החיד"א לומר דאה"ג דמבה ראייה זו (דק"ל כב"ה מהמת הב"ק) חלקן כמו ראשונים על הרמב"ם, וכמו שסבירא שם בדברי הראב"ד שכותב כבר הופעה רוח הקודש בבית מדרשינו וכו' וסומך הראב"ד על הרוחה"ק להלوك לדינא על הרמב"ם, וכן הר"י ממורי"ש שהיה שואל ממשימים ובודאי היה עוזה לטענה כמו שהיו עונים לו, וכן הוא שיטת התוטם בכמה דוכתי בש"ס הנ"ל, ומסמיך להה החיד"א עוד את שיטת הרשב"א (מנחות מ"ה) ועוד ראשונים שמוכחה מדבריהם שאליהו הנביא יכול לפשوط ולהכريع כל הספיקות והתיקו شبש"ם, והיינו שאפשר לפשוט ולהכريع בדברים שאינם מבוררים בהלכה ע"י נבאות אליו זל"ט. אלא שראייה זו דוחה שייל' שיפשוט אליו הספיקות בהכמותו הרמה ולא בדרך נבואה), והיינו דכל הני רבוואאתא ס"ל שאפשר להכريع ההלכה במה' הפסיקים עפ"י גilio אמת מהשימים ודלא כהרמב"ם.

ד.

הידוש החיד"א דבזמן שא"ג להכريع ההלכה עפ"י סנהדרין אפשר להכريع ההלכה עפ"י רוח"ק אך הדר מתרץ החיד"א תירוץ נוקפ, דאפשר לומר דליך פלוני בין הרמב"ם לכל הנך רבוואאתא, דגם מה יידו לדברי הרמב"ם שלא הרשנו הקב"ה

ג.

**הגדך דהסתכלות באור האלקי
הגנוו באוטיות התוה"ק**

**ונצין עוד בעניין זה היישוש ששמענו
בשם כ"ק האדמוני מקלויינזנבורג**
 ז"ע (בשיעוריו הקבועים בחומשי רשות) שביאר
 דרך הצדיקים שהי מתפללים מאוחר,
 משום שהשינו כן ברוחה"ק מתוך האור
 הגנוו בתוה"ק שעיליהם לנחות כן, והיה מי
 שריצה לפרש את דברים הנ"ל שאם
 הצדיק מشيخ השנה ע"י האור האלקי
 הגנוו באוטיות התוה"ק לא נחשב כתורה
 ממשימים מכיוון שבא ההשנה ע"י האור
 שנגענו בתוה"ק, ורק באופן שמשיג החשנה
 ברוחה"ק ובכת קול ממשימים גרידא ולא
 מאור האלקי שבתוה"ק נחשב כתורה
 ממשימים, והצדיקים שהסתכלו בתוך ספרי
 הקודש הרי צפו ברוחה"ק באור האלקי
 הגנוו באוטיות התוה"ק (בדברי הבעש"ט
 הק' הידועים בזאת, בעש"ט עה"ת פר' בראשית
 אותן כי), וכן אין אי"ז בכלל תורה לא בשמים
 היא הייתה שדבריהם נאמרו בכך א/or
 התוה"ק יש לגילוי זה כה בדברי התורה
 ממש.

אמנם באמת דבר זה הוא חידוש גדול
 ואינו מסתבר, (ויש לבדוק אם
 שמוועה זו בשמו נcona היא אם לאו, ואם שמוועה
 נcona היא הרי נראה לפреш דבריו שלא כביאור
 הנ"ל, אלא כדולהן) ונראה דכונת האדמוני
 וצ"ל הייתה שהסתכלות באור האלקי
 שבתורה יש לה גדר דגilioי מהשימים
 שאפשר לשיטת החיד"א הנ"ל להכירע
 על ידה במוח הפסיקים ולהלא יש כמה
 שיטות יהודאות בפסיקים בעניין זה

להכريع עפ"י תשובה מהשימים בשואין
 אפשרות ברורה להכרעה באורי (אלא
 שמשמעות שם החיד"א דמיוח או נברא רבא נראה
 בעיניו לחופך מתוך התלמוד וככל ההלכות, יכול
 להלוק דלא בשמים היא).

[**ואמנם** על היישוש זה הדחד"א יש
 החלטקים וס"ל שאף בזה"ז
 א"א להכريع הحلכה ע"י גילוי מהשימים,
 ויש בוות אריכות שאון כאן מקוםה (שבל
 זה אין נוגע כי להשאלה בעניינו וכדלהלן).]

ה.

ביואר המציגות אפשר ע"י רוחה"ק
 ודרך אגב, מצין שם החיד"א בסוף
 דבריו שלענן בירור המציגות
 (ולא בירור הדין) האריך בברכ"י אור"ח סי'
 ל"ב להביא ראיות מגמ' מפורשות (בבכotta
 לה"ה ע"ב, שבת ק"ז, פסחים ט"ג, מגילה ג' ע"א
 ועוד הרבה מקומות) ובן מישיות הראשונים
 (ש"ת הרשב"א סי' י', תומ' מנהות ס"ד ע"א
 ותוס' ביצה ל' ע"ב ועוד) שאפשר לבנו"ע
 לסמן בוות על דברי נבואה מאליהו
 הנביא ול"ט או משאר נבאים שנגלו את
 המציגות ע"י נבואה (וזלא כמהר"ס בן חביב
 שאוסר אף בהז).

ועפ"ז יש להוסיף ולברר מה שנגהנו בו"כ
 הצדיקים ז"ע לענות תשובות
 ברוחה"ק לבירור המציגות אף בעניינים
 שנוגעים לענייני איסור והויתר, כגון לדעת
 אם המאכל כשר או לא (ויעוד דברים
 ואכמ"ל), וההסבר הנ"ל דבבירות
 המציגות ליכא חסרין דעתה לא
 בשמים.

מהאריז"ל ובסידור הרש"ש בכוונת ברוך אלקינו שבראנו ר"ת באש דקאי על תורה שניתנה לנו באש שהיא תורה דבריאת, והקבלת היא תורה דעתך, כמו"כ האריז"ל בהרבה מקומות, כגון בליקוטי תורה פר' ואთangen ד"ה בענין מקרוא משנה תלמוד) א"כ חוינן מדברי הכהנה"ג הנ"ל שסביר דקוייל בשיטת התום' והראב"ד והר"י ממורייש והרש"ב"א (כני' מהחד"א) דס"ל אפשר להכירע במא' בדיני התורה ע"י גליוי ממשימים, ודלא כשייטת ארמבים' אוא לתרויז' ב' דהחד"א סביר הכהנה"ג דבזה"ז אפשר להכירע ההלבאה ע"י גליוי ממשימים).

ח.

הכרעה עפ"י הקבלה אייז בכלל תורה לא בשניים (וכח הזוח"ק בזה)

אמנם האמת נראה בזה דכו"ע מודנו לאפשר להכירע במא' בדיני גלות התורה ע"י גליוי תורה הקבלה, ודברי הכהנה"ג שדברי קבלה יכירעו במא' הפסוקים אין להם שייכות לעניין דתורה לא בשניים היא, דברי קבלה אף ששרשים מעולם הארץ (כני' מהאריז"ל מ"ט ס"ס הקבלה היא מהלקי התוה"ק שנייתה למשה מסני בפרד"ס (זה לשון קבלה) שעבר חלק הזה שבתורה"ק בקבלה איש מפי איש עד משער'ה מסני) וא"כ יש לכל דברי הקבלה כח התוה"ק (כמו שהארצנו בתשובה נפרdot בענין זה ואכמ"ל). ולא מביעא על הדברים המבוארים להדייה בספר הזוח"ק בדבר שאין חולק על התלמוד שבזה כבר ידועים הרבה דברי השו"ת משאת בנימין (פי ס"ב) זו"ל בתוד

הtrapלה מאוחר כמו שתבננו בזה כבר (בספרים החכמה תשס"ח ריש פרק תפלה השחר) ואף שלא קייל בסתם כוותיהו מ"ט צדייקאמת שימוש ברוחה"ק או בהסתכלות באור האלקין שבתורה שרצונ'ה' ממנה בפרטות שיתפלל מאוחר יכול עפ"ז להכירע להלבאה עברו עצמו כדעות יהדות אלו, והיינו בכך שמותר להכירע במוח' הפסוקים עפ"י גליוי אמיית משימים, וזה בדברי זקינו בעל הד"ה ז"ע שכותב (בכתב שאין מפורסם כ"ב) שהצדיקים תלמידיו בעש"ט ה' ז"ע שהתפללו מאוחר יש זה פנים בהלה ולא עברו ח"ז מעולם על הלהבה עבדה"ק, וההסביר בזה ויל' בכך.

ג.

אם נימוא דהכרעה עפ"י הקבלה هو כהכרעה ע"י גליוי ממשימים א"כ מוכח דקוייל בחדיד"א

והנה עד הנה היו דברינו לגבי הכרעה במוח' הפסוקים ע"י גליוי ממשיים. וכעת נושא לעניין עיקר הנידון האם אפשר להכירע במוח' הפסוקים ע"י גליוי תורה הקבלה. הנה לבאו' בזה אשכחן להדייה דברי הכהנה"ג (כללי הפסוקים את א' ומוכא במא' סי' כ"ה סקמ"ב) שבמקומות שיש פלוגתא בין הפסוקים הרי דברי קבלה יכיריעו, והנה אם נימוא כסברת השואל שהכרעה ע"י דברי קבלה דומה להכרעה ע"י גליוי מן השמים (זהינו שסביר השואל שדברי הקבלה הם בבחיה' גליוי והארה מלמעלה, שכל עניין הקבלה הוא הארה מעולם הארץ' שמעל התורה הנגנית שבבחיה' תורה דבריאת, (כדי'

ונכמיה מגדולי הפסקים הללו בעקבותיו (ה"ה בעל שדי חמד בשווית מכתב לוחקו ס"ד) ובשווית א/or ל"י דידיה (ס"י מ' וס"י ס"ט) וכן הוא דעת הבן איש חי בשווית רב פעלים (ח"ב או"ח ס"י י"ב) וכפ' החיים הנ"ל (ס"י כ"ה אות ע"ה) [דס"ל שאף רבינו האריז"ל יש לנו כח זה להכריע במה' הפסקים].

ואף שכמיה אחרים תמהו על דעת רבינו החיד"א בזה והקשו לתורה לא בשמיים היא (שגילוי האריז"ל היה נראה להם כגילוי ממשים בלבד) נראה דכל קושיותם מישום שסבירו שכל דברי רבינו האריז"ל הם בכח' השנה ורוח'ך בלבד, אך האמת הברורה ממש'כ' בשבחי האריז"ל בארכות שביל השגתו הנראות דהאריז"ל הם אחריו נגיעה הנראת בהבנת הזוהר, ורק אח"כ קיבל הסכמה על כל פ' והשגה בפרטות מלאיחו ולט' שכzion לפירוש האמיטי בדברי הזוהר, ועפ'ז זה מובן שכל דברי האריז"ל אינם בדברי תורה מן השמיים אלא כל דבריו הם הפ' האמיטי בדברי הזוהר, והלא מצינו בהרבה מקומות בשוו' וביב' שuibיא הלכות מהזוהר וא"כ ה"ג לנבי כל דברי האריז"ל שם המה דברי הזוהר.

וזו הכוונה ממש'כ' החיד"א בברכ"י שם שם היה יודע רבינו הב"י דעת רבינו האריז"ל גם הוא היה חזק מדברי, שתמכו בזה כמה אחרים מנ"ל לחיד"א זאת, והסביר כנ"ל שהלא הב"י הוא בעצם ס"ל שהזוהר מכירע הפסקים ממש'כ' בס"י קמ"א ובנ"ל והוא מילוי רבינו הארץ מה שיגע ע"ז קודם רבינו האריז"ל הוא מה שיגע ע"ז קודם

תשובתו הארוכה "הדרך השני לילך אחר רוב מנין ובניין הרי לפניו ספר הזוהר שהוא שקול יותר מכל המחברים שאחריו חתימות התלמוד ואם יהיה כל המחברים בcpf' מאוזנים אחת וספר הזוהר לבחון יעלה בcpf' שנייה מכירע את כולם והרי הוא עדיף מרוב מנין ובנ"ן" עכ"ל, ואמנם הא דס"ל לחתמ"ב שהזוהר לבחון מכירע את כל המחברים שאחריו התלמוד הוא דבר הידוע שחלקן עלייו במה וכמה אחרים (ואכט"ל), ועינן בcpf' החיים ס"י כ"ה אות ע"ה בזה שהב"י ומחר"ש הלוי וספר יהפסין ושו"ת משאת בנימין כולהו ס"ל כנ"ל דנקטינן כדברי הזוהר כנגד הפסקים שאחר התלמוד, אך בזרכי משה (ס"י קמ"א אות ב') חלק בו על הב"י שם וס"ל דאין לו זו מדברי הפסקים ואף אם היו דברי הזוהר חולקים עליהם וכי' (ועי"ש עוד דעת דס"ל כד"ט ואכט"ל), אך בנידון דין שאירען בית להכריע במה' הפסקים עפ'ז דברי הזוהר הרי בזה ודאי חזי הזוהר להכריע דהוא דברי חז"ל, שי"ל שודאי שהזוהר חווורים בהם החולקים ועודים לדעה שכנוגדים אילו היו יודעים דמובא בזוהר שהוא דברי חז"ל בדעתם דכנוגדים (וכ"כ בהכ"צ תשובה ל"ז, וכן בתשובה ע"ד הביא החק"צ כן בשם הרדב"ז ובעוד אחרים).

ט.

שיטת החיד"א ודעותיה שהאריז"ל מכירע במה' הפסקים וביאור טעםם
אלא יש לדעת עוד שנראה מדברי החיד"א (ברכ"י ס"י מ"ז ס"ק י"א)

מכל המפרשים الآخרים לזהר א"ב יש בכח האר"י להכירע ממה הפסיקים כמו דברי הזוהר, ובזה מובן שאף האחرونנים החולקים על חידוש החיד"א בדין דתורה לא בשמים וס"ל לאחرونנים שאף בזוהר יש האיסור דתורה לא בשמים היא, בכ"ז אין זה שיבות לדברי הקבלה שנתנו ע"י הזוהר ק' ונתפרשו ע"י רבני הארץ ל' שהם הם דברי חז"ל שבתורת שניתנה לנו מסני ע"י משראע"ה ועבר בקבלה מדור לדור עד הרשב"י וכו'.

.יא.

הකלה האמיתית שבד חכמי הספרדים (שהיא ג"כ קבלתינו) דכל דברי הארץ ל' מאליהו ול'ט ובאמת שיטת החיד"א וחכמי הספרדים שהלכו בעקבותיו היא עפ"ז
הකלה האמיתיות שהיתה בידם שמעיד עליה בעל התניא ז"ע במכתבו (אנרגת ניז בספר אגרות בעל התניא ובני דורו) שבל דברי הארץ ל' הם מפי אליהו ול'ט, והיינו לפירושינו הנ"ל שקיבל על כולם הסכמה מאליהו ול'ט שזכה לבון לפי האmittiy בדרכו חז"ל שבזה"ק בנ"ל.

משא"ב למש"ב שם בעל התניא באגרתו שם שידוע לנו
בבירור גמור שדעת הגרא"ז ז"ע אינו כן ואינו מאמין בקבלה הארץ ל' בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל רק מעת מועיר מפי אליהו ז"ל והשאר מהחכמתו הנדרלה וכו' עי"ש, (והוכחה זה גם בדברי הגרא"ח מואלון ז"ע תלמיד מובהק דהגר"א בהקדמתו לביאור הגרא"א לספ"ג, שמעיד שם שראה אך שארתע כל גופיה דהגר"א מפני

בגיעה עצומה ונוראה להבין דבריו הזוהר ק' ורק אחרי שוכה בכך עמלו הנורא להבין דברי הזוהר ק' נתגלת אליו אליו זל"ט ונילה לו בפרטות על כל דבר האם כיוון לאמות בהבנה זו בדברי הזוהר או שצורך להתייגע עוד עד שיבין הבוד לאמתו, בדאי זה בשבחי הארץ ל' וא"ב כל דברי הארץ ל' אין להם שיבות כלל להא דתורה לא בשמים היא אלא כל דבריו הם פירוש לדברי חז"ל שבזה"ק, שאף שבל דברי הארץ ל' מוסכמים גם ממשמים ומפי אליהו ול'ט זה רק אחר שהשיג מקודם הדבר בדרבי קניינו והשגת התהוו"ק, ומכיון שבל דברי רבני הארץ ל' הם פירוש האמת לדברי הזוהר יכול רבני הארץ להכירע דברי הפסיקים.

.ו.

שיטת החיד"א ודעימה שלא לדברי האג"מ בהא דברי קבלה יכרייע

ומדברי החיד"א הנ"ל נמצא דלא כמוש"ב האג"מ (אי"ח חד ט"ג)
מסברתו הפשטטה על דברי הכהנה ג' הנ"ל (שדברי קבלה יכרייע במה הפסיקים) שהם נאמרים רק על דברי הזוהר ולא על דברי הארץ ז' וחולק בסברא זו על החיד"א ושאר גdots עולם הנ"ל שהלכו בעקבותיו (שהחשיבו לדברי הארץ ל' שיכל להזכיר במה הפסיקים וכן), ולbijורינו הנ"ל או אף אם נקבע סברת האג"מ בדברי קבלה היינו דברי הזוהר, בכ"ז מכיוון שבל דברי הארץ מה מה הפרש דברי הזוהר, וכו' ע"ז מודהו שהאר"י מודה בפער דברי הזוהר יותר טוב

הסוד, והיינו שאגם הגרא"א מודה שהאריז"ל ירד לעמוקות הבנת הסוד בשלימות אלא שבענין הנהגה חיצונית היוצאה מעומק הסוד יש עניין דשביעים פנים (בחיי התגלות בחיצוניות) לתורה, ואפשר לפרש עוד פירושים בזוהר בחיצונית הנהגה, ולפ"ז מובן שמש"ב בעל התניא שידע בכירור שאין מאין הגרא"א שכט תורה האriz"ל מפני אליו זיל וכו' היינו שסביר הגרא"א שהליך החיצונית של ההנהגות עפ"י עומק הסוד זה מה שהשיג האriz"ל מוחכמתו הנדולה ובזה הורות נתונה עדין לבן חכם אמרתי לחידש ולגלוות עוד פירוש נוסף בדברי הזוהר ולנהוג בחיצונית ההנהגה כפירושו ששביעים פנים אמיתיים לתורה, (ובזה נתקן עלי חכמי הספרדים והכמי החටדים שם"ל שאין חכם אחריו האriz"ל שיכל להשיג עוד פי' האמת בזוהר' קשיהה הפי' באותו דרגת אמת לאmittah כפי' האriz"ל עד שהיא יוכל להלך בהנהגה למעשה על האriz"ל, שהרי קיבלינו היא שהאריז"ל קובל הסכמה על כל פירוש שלו מאליו זל"ט, ופירושים الآמורים לא יודיע לנו שקיבלו הסכמה מאליו זל"ט, ולפי זה יתכן גם הגרא"א זי"ע היה מודה בנידון דין שאפשר להבריע במדה' בדברי הפסקים עפ"י דברי האriz"ל (ובדעת החיד"א ודעתה כן'ך ולא בחאכ"ט הניל), דהלא אין לנידון זה שייכות עם מה שסביר הגרא"א שיכول הוא לומר פירוש מה חדש בדברי הזוהר ולנהוג כפירוש עצמו כננד פי' האriz"ל, שטוט"ס במקום שפי' האriz"ל סוד הנגע לשရשי הסוד (וצריך לו חכם גדול לחבין איך סוד מהאריז"ל נוגע בראש הסוד) וזה אין עלי שום חולק,

תפארת קדושת הארץ"ל ואמר "מה נאמר ונזכר מקדיש ה' דורש אלקים קדוש ונורא כמוות ומעת אשר וכח לגילוי אליו זל"ט פעמים הוגדל השגתו למעלה למללה להפליא" והזינן מדיוק ששנו של אף כל גודלו של הארץ"ל בעניין הגרא"א לא היה סביר שככל קיבלנו מפני אליו זל"ט והיינו בדברי בעל התניא באגרתו הניל, ובזה מובן הא שהליך הגרא"א בכמה דברים והנהגות על דברי רכינו הארץ"ל כגון בקערה דילול פטה, וב"ב חלות בשב"ק, זי"א בברכת הנזון לעף כת' משום שסביר הגרא"א שיש דברים בתורת הארץ" שחדושים מוחכמתו הרמה ולא קיבל עליהם הסכמה מאליו, וזה טעם שיטת השוו"ת אג"ט הניל שמהלך בין דברי הזוהר לדברי הארץ"ל וכו' אך קבלתינו אינה בן ממש"ב בעל התניא באגרתו זולדידן ודאי דיש לדברי הארץ" כה להזכיר במה' הפסקים בדברי הזוהר.

יב.

אם הגרא"א זי"ע מודה להtopic דברי

האריז"ל בענייני פנימיות המוד
ואמנם אף בדעת הגרא"א זי"ע יש עדין לדון ולומר שמדובר שאפשר להבריע במדה' הפסקים עפ"י דברי האriz"ל, דהנה באמת כתבו תלמידי הגרא"א זי"ע (הר"י חכר והרד"ל והלשש שבנו ואהלה) שאין הגרא"א מוחולק בשום מקום על הארץ"ל (ויש להם ראיות זה דברי הגרא"א עצמן) עכ"ד, ולכאי' הלא אשכחן להדיין שהליך הגרא"א על הארץ"ל בכמה מקומות ובניל, וצ"ל שכונתם הייתה על הבנת פנימיות הסוד שבזה אין חולק על הארץ"ל, אלא חולק על הארץ"ל בכמה מקומות רק בהנהגות חיצונית שעפ"י

הסוד מדור לדור, וזה נעשה ממשמים לפיה תיקוני הבריאה שצרכיהם לתקן, וכן יכולת להשתנות הבחנה דפשיות הסוד ממקובל למקובל, וכל אחד צריך לפסוק כפי הבחנה שנראית לו שכן הוא עפ"י פשוטות הסוד, והיינו שכמו שבנגלה הרוי אף שאלו ואלו דא"ה בכ"ז אין לדין אלא מה שעיניו רואות, וכל רב ופוסק מכיר עhalbת לפי מה שנראית ומובן לדעתו יותר, אף שידעו שגמ לשאל זולתו יש סברות וטעמים, בכ"ז נתנה התורה הכח להפוך להכريع ההלבת לפיה הנראת לא, הנ"מ מי שבדרגה שיכל להכريع לפיה הבחנה שਮבחן בפשוטות הסוד הרי אין לו אלא מה שעיניו רואות לפי הבחנה שוויהו הש"י להבין שכן יצא עפ"י פשוטות הסוד (אף שידעו שאפשר לפרש פשוטות הסוד בaczורה אחרת]).

יד.

שיטת רביזיל ומוחרנית דלא
בשיטת גדולי חכמי הספרדים הנ"ל
וזאנם יש לדעת בענין הנ"ל של פסיקת
הלכה עפ"י הסוד שאמ"פ שישיות
גדולי חכמי הספרדים הנ"ל היהתה לנווג
בן ולהחדש חידושים בהלכה עפ"י טעם
הסוד, מ"מ בפשוטות שיטת גאון עוזעט
מוחרנית זי"ע בספה"ק לקוטי הלבות (ויא'
ח"ב הלכות בכור בחמה טהורה ג' אות ט) בשם
רבינו הק' הלקו"מ זי"ע אינה כז, זול
ומחתמת זה אסור ללמד שום דין מכוננות,
זהינו שיצא לו איזה דין והנחה עפ"י
הכוונות כי זה אסור גדול וכמו ששטעתי
מרבינו זיל וכו', כי דיני התורה צריכין
לבררם רק עפ"י דברי רבותינו זיל בಗמ'

ובזה התקבל שפי האריז"ל הוא הפי האמתי בדברי הזוהר ויש לדבריו תוקף בדברי הזוהר".^ק

יב.

תירוץ קושיא ב' אין אפשר
להכريع עפ"י קבלה וחלא או"א
דא"ה

והנה אחר שביארנו אפשר להכريع ההלכה עפ"י דברי הקבלה וליתא בזה החשש דתורתה לא בשםים היא, אבל שומה עליינו לבאר שאלת ב' ששאל השואל, דהלא לכל שיטה בהלבת יש ביאור עפ"י סוד ואיך אפשר להכريع ההלכה עפ"י הקבלה.

ריש לבאר בזה עפ"י מה שביארנו במקו"א שבתורת הקבלה עצמה יש פשוטות הסוד ועמקות הסוד, ובאמת בעמקות הסוד יש מקום ודרך לפירוש כל שיטה ושיטה ושם מתגלת העניין של או"א דא"ה, אך פשוטות הסוד בדרך כלל גוטה יותר לאחת מהשיטות, וביארנו שההנחה למשעה בדרך כלל צrica להיות עפ"י פשוטות הסוד, שההנחה למשעה קשורה לספי המלכות (הכליה) שהיא המלכות אחרות (הלכה) שהייא בבחוי' פשוטות הסוד, (ורק צדיקים מבני עלייה יודעים מתי יש לנחות באופן יוצאת מן הכלל עפ"י עמקות פנימיות הסוד וכו'), ובזה מובן דההכרעה שמכריעים במה' הפסקים עפ"י טעם הסוד היינו דוקא עפ"י פשוטות הסוד, ומילא בזה אין לתקשות שהלא אלו ואלו דא"ה, שס"מ פשוטות הסוד גוטה רק לשיטה אחת מהפוסקים, וויש לדעת שלפעמים משתנה הבחנה דפשיות

ים החכמה

טו.

כגונה דוגמאות שמועדשים חכמי הספרדים דיןrim עפ"י המוד והנזה בnidzon han"l האם אפשר להחדש דיןrim מוחודשים לגמרי שאין להם מקור בפסקים עפ"י סברות בקבלה, הנזה אף שכונל' היה דבר שני במה' בין חכמי הספרדים לבין דעת רבייזל', בכ"ז נראה מחדש חדש בדעת החכמי הספרדים שמתירים זאת, וולעשות זהה הגבלה מסוימת כידלהן, (ויע"ז לא יהא כי מה' בין דעת החכמי הספרדים לדעת רבייזל' בה), ונקיים לציין לדוגמא כמה מקומות שהבן איש חי ויע"א (עפ"י משמעות רבינו הרש"ש) וכן הנאן בעל הקף החיים מחדשים פסק הלכה עפ"י הטעם והסבירא של המוד אף באופן שנראה כנגד משמעות הפשט לגמרי.

ובגון בעניין שאין לעשות פורם מפה ומתקדש, נגד פשوطות הח"ם דsharp, כמש"ב הcap החיים (או"ח סי' רע"א אות כ"ז), או בעניין ברכת המupil אחר החזות הלאיל' ומר"ה עד שמ"ע (ובימי העומר ובלייל שבב"ק) שאין לברך בהם המupil עפ"י המוד (כמש"ב הבא"ה ברכ פעלים ח"א בסוד ישרים סי' ז), וכן בברכת מעין שבע בליל פסח שלל להיות בליל שבת שפסק הרש"ש (נה"ש דף ל"ב ע"א) עפ"י סוד לאמרו, נגד הראשונים והשוו"ע שפסקו שאלה לאמור, וכן בעניין שלוחה הקן בשנת השמיטה שמשמע מפשטות לשון הגנות השמש עז חיים שער היוגנים שער ט"ז פ"ג דף ע"ז ע"ד) שאין לעשות עפ"י המוד מצות שלוחה הקן בשנת השמיטה.

ופוסקים, אבל חלילה להוציאו שם דין עפ"י סברות שמחדש ודוחש בתורה בדרך דרש וסודות הקבלה, הכל שאפשר לנו להוציאו שם דין והנזה עפ"י סברתוינו בconomics וסודות הקבלה אפילו להזכיר, וע"ז נאמר (דברים י"א, י"א) לא תטור מן הדבר וגנו' ימין ושמאל כי אפילו ליטין דהיינו להחמיר ולהוסיף אסור וכו' עי"ש, עכ"ל.

טו.

אם לרבייזל מותר להכريع בנו' הפסיקים עפ"י המוד

אך באמת נראה לומר שאף לרבייזל יש רשות להכريع במה' הפסיקים עפ"י סוד, וכדי' בפסקים נ"ל שבכל מקום שנתקלקו הפסיקים דברי קבלה יכרייע, ורק לחדר דין חדש לגמרי בהלה עפ"י דברי הקבלה אסור לשיטת רבייזל.

ובן יש קבלה בשם הנגה"ץ ר' גדריה קעניג זצ"ל בביבאר המיאמר שאמר רבייזל (חי מוהר"ץ אות שמ"ז) שאחרי שיש הלקומ"ט בעולם א"צ להבר ספר הברעות בדייני השו"ע (שבפשתות נראה ההכוונה שהאור הגדול של התונצצות התורה דעתיקא סתימאה שלקומ"ט כולל כבר בחועלם בתוכה את כל הפרד"ס שבתורת, בבחוי' יש בכלל מאותים מנת, אך י"א בשם הנגה"ץ הנ"ל דהיינו שאפשר גם להכريع במה' הפסיקים עפ"י סוד הענן המתבאар בלבד, וחוזנן מדברי הנגה"ץ הנ"ל ג"כ שאף לשיטת רבייזל מותר להכريع בדברי הפסיקים עפ"י המוד.

וכו' כיוון שהזוכרה בתלמוד שבסת דף ב"ד ולא חילוק בין פסקה לשאר יות", ואוטו חילוק שבכתב הר"ן הוא מסברא עכ"ל, וחוגג ליהדות שלא סמך על טעם עפ"י הסוד רק כשייש גם היצירוף ממשמעות סתומות ה"ש"ם, וכן צ"ל בכל שאדר המקומות על דרך זה ובידולין (וכן ככל מה"ג צריך לחפש ולמצוא תירוץ זה, ואיתו נוסף עוד בזה במקו"א).

יט.

הביאור עפ"י נגלה בעניין ברכבת המפליל לאחר החזות

ונראה שבעניין ברכבת המפליל אחר החזות, שכתבו בו כמה מקובלנים (דברי שלום דף ס"ד ע"ב) שעוני לברך המפליל אחר החזות, אף שסתומות ה"ש"ם לא חולק בין לפני החזות לאחר החזות, מ"מ י"ל שבזמן הש"ם דרך העולם היה ליכת לישון מיד בתחילת הלילה, ועיקר זמן התשינה היה בחצי הראשון של הלילה, שכן הוא ג"כ עדיף מצדطبع הבריאה כמש"כ הבן איש חי (פרשת יו"ל שנה ראשונה אות א'), וע"כ סתמא דגמ' קאי נכתב זאת בגמ' ליהדות, הלא כמו שלא נכתב בגמ' ליהדות שאין מברכין המפליל על שנית היום, ובכ"ז הבינו הפסוקים שסתם שנית היא רק בלילה, ה"ג להמקובלנים שם"ל לעניין ברכבות השרדר וכו' שומנם מתחילה מהחזות הלילה, ומהוצאות נקראת התחלת היום, ס"ל על כן שסתם שנית בגמ' הוא בחצי הראשון.

יא.

תמייח על שיטת חכמי ספרד דא"כ ישתנו הרבה הלוות בתורה ולפ"או' באמת הוא פלא גדול, אך אפשר להזכיר חידושים נדולים עפ"י קבלה בלבד נגד סתומות ה"ש"ם, והלא זה היה מעיקריו דברי גדויל ישראל שהחמו נגד כת מתמייניו צבי השבור שר"י שהצדיקו ותריצו מעשי הטמאים שהם מתאים כביבול עפ"י סוד (עפ"ל), וגדויל ישראל הכו על קדוקם שאין לנוהג עפ"י הסוד נגד הנגלוות לנו ולבניינו וכו', ובפרט בדברן זו דקביעת הלוות עפ"י הבוד לבך יכולם ח"ז לשנות הלוות בהרבה מהמצאות (ונזיין ב' דוגמאות למשל עפ"י הבוד לכוא אין מקום להטיל תכלת בטלית קטן, ובנגלה לא מצינו חילוק בין ט"ק לט"ג, וכן עפ"י הבוד לכוא' אשה הוותה צריכה להגיה תש"י ועוד דוגמאות שאכמ"ל), והרי בודאי אסור בכח"ג לנוהג עפ"י הסוד ולשנות מפשטות התורה והחלבה הפסוקה, וא"כ צ"ב איך חידשו גדוילי חכמי הספרדים הנ"ל חידושים עפ"י הסוד בלבד.

יט.

בכל חידוש עפ"י סוד גראיך להיות ביאור גם עפ"י נגלה

ונראה להזכיר שבעל מקום כוה יש למקובלנים ביאור גם עפ"י נגלה, מלבד הביאור שיעפ"י טעם הסורה, וכdochignon למשל בעניין דכברכת מעין שבע שכותב שם הרש"ש וזיל יות' שפסח שחיל להיות בשבת צ"ל ברכבת מעין זו כאשר יות' שחיל להיות בשבת

דברי קבלה, ולכון י"ל שסמן עליו הרש"ש אף שרוב הראשונים (מלבד המאירי) וכל הפוסקים חולקים עליין.

נובזה יש לתרץ מה שקשה מדוין רק בהמפליל ס"ל לרשות ובא"ח שלא לאמרה מר"ה עד שם"ע, והלא מאותו הטעם שעפ"י הסוד היה להם לכאו' לסבור בן גם לגבי ברכת המעביר شيئا' וכו', שהיה קשורה ומכוננת לאותו הסוד ברכבת המפליל. אך עפ"י הנ"ל אתה שפיר, שהלא עפ"י הארוי כל ברכות השחר ומה על מנהנו של עולם, אף אם לא נתחייב בהם מברך אותם, וא"כ ברכבת המעביר شيئا' היא חובה אף להראב"ד הנ"ל, שהלא אינה נוקרת לעולם שאף بلا ישן מברך אותה להארוי, ולכון לא סמן הרש"ש על טעם לעקרה בימים מסוימים עפ"י הסוד).

כא.

לדעת חלק"ט י"ל דחוועתקה דעת

הראב"ד אף בשו"ע

ריש לציין עוד דמצינו גם ברמת"א (פ"ר כי"ג ס"א) שמבייא שעפ"י תשובות הרשב"א (ח"א סי' רמ"ה) שכתב שברכת שהחינו היא רשות מזה נטפשת המנחה להקל בכל ברכות ההודאה כיווצא באלה, והנה המג"א (פרק) מפרש בדברי הרמת"א דאין המנחה זהה לנו, דרך שהחינו דמיורי בה הרשב"א הוא רשות ולא שאר ברכות הودאי, אך מצאנו בשו"ת הלכות

כ.

הביאור בעניין ברכות המפליל ד"ל עפ"י שיטת הראב"ד דהיינו רשות (ותי עפ"ז מ"ש ברכות המעביר) **אמנם עדין צ"ב** מדברי הרש"ש (נהר שלום דף ל"ח ע"ט) בנוגע לברכת המפליל מר"ה עד שם"ע שנשאר בזה בcz"ע, והבא"ח והכפ' החיים פוסקים שלא לברך, וזה ודאי נגד סתמותה הש"ס שלא חולקה בהמפליל בין יום ליום, ונוארה לציין בזה דברי האבן"ז בתשובה שככל מהה' אי דרשין טעמא דקרה או לא הוא רק בטעם הפשות הנגלה, אך בטעם האמתי שעפ"י סוד של הרשב"י והארוי כו"ע יודה שדרשין טעמא דקרה, וא"כ י"ל שם"ל להרשות שדרשין טעמא דהש"ס עפ"י הקבלה, אך זה עדין חידוש גדול שצ"ב).

י"ל שם"ל להרשות לסמן בזה על שיטת הראב"ד (בהשנותי ברכות מ"ד ע"א מדפי הרי"ף), המועתק בב"י סי' רי"ת, שם"ל שכל הרכבות השבח וההודאה המוכorrect בפרק הרואה הם ברכות הרשות, משום שהם נוקרות לפעמים עי"ש, וכן נהנו כמה צדיקים מהתלמידי הביעש"ט ז"ע שהקילו למעשה בכל הרכבות הראיה כרעמים וברוקים וכו' וכשיטת הראב"ד, וא"כ אולי י"ל גם לעקרה ע"י שלא ילך לישון בלילה נחשכת ברכות הרשות להראב"ד, ואף שישיטת הראב"ד לא נפסקה בשו"ע הרי ידוע שהראב"ד היה מבعلي קבלה אמיתיים כמו שהיעיד עליו ריבינו הארוי בחקרמת הע"ה, ומובן שדבריו מהה

(עירובין מ' ע"ב) שרב יהודה היה מביך שהחינו אף על קרא הדתא אף שלא חיברו זה חז"ל, ומזה לומד הילק"ט לברכות הרבה את ריבינו והגומל והמושcia (דמיירו בהו בתשובות הנ"ל) דאף באופנים דאים חובה מ"ט הרשות לברכם, והוא כעין דברי הבה"ה בהיל' תפילין (ס"כ"ט) לנבי ברכת לשומר חוקיו שהרששות לברכו, עי"ש, ושיטות דומה לשיטת הקאמרנער ז"ע (עיין שולchan הדרור ט"ו ברוך וזה אות ד) שהרששות לתוספ' ברכות, אך לדיזהו דהבה"ה והילק"ט זה רק ברכה שתיקנו חז"ל הנוסח שלא כהינו שהחינו או לשומר חוקיו או הרב את ריבינו וכו' עי"ש בחלוות קטנות, ודוקן).

כב.

מקור קדמון מפורש שברכת המupil היא ברכת רשות ואנنم לכאי יש מקום לדוחות כל דברינו ולומר דאף הראב"ד לא קאי על ברכת המupil, אלא היא ברכת חובה כמו כל הברכות הקבועות שתקנו חז"ל בהובנה לאמרים כל يوم (הראב"ד מיררי רק לנבי ברכת הראייה וכדו' שבאים לעתים מזומנים וכו'), אך שוב שמחנו שמצאנו אה"כ עוד מקור קדמון מפורש שם"ל שברכת המupil היא רשות, וזהא בספר המנהגים [שהוא ספר מהרי"ל אביו מנהגי אשכנז] (מנהג של יום חול) במנגן קרשעהמ"ט זויל שם זומן קר"ש שעיל מיטחו משעת צאה"כ נודרא"ג יש בזה החדש גдол, שדבריו קאי שם אף לשיטת ר"י שם"ל שק"ש ותפלת

קטנות (בח"ב תשובה א' שכותב שם שבן הוכיה בס' לחם הפנים שהו אף פי השוער והבב' שלג, ועיין שם גם בח"א תשובה רפס' ובח"ב בתשובה קפ"ט) שסביר דלא כתמן"א אלא ס"ל שלהרשב"א לאו דווקא ברכות שהחינו רשות אלא ה"ה כל ברכות הودיה הו רשות, ופשטות לשונו ההלכות קטנות דהוי רשות לב' הצדדים (הרשות לברכו אם רואה ורשות שלא לברכו אם אין רואה), ואולי לומד הילק"ט בשיטת הרשב"א שם' להרשב"א כהרaab"ד, וא"ב להילק"ט הרי מה שכותב הרמא' שהמנהג להקל ברכות אלו הוא מנהג נכון דתשובות הרשב"א קאי על כל ברכות הודהיה שנעקרות לפעמים שכולם הם רשות, ובכ"ז מצינו בשוו"ת הר צבי (ח"א ס"ק קי"ט) שנראה שembrish בן בדעת הילק"ט, וא"כ לשיטות הילק"ט נפסק בשוו"ע בדעת הרaab"ד ושפיר יכול הריש"ש לסמוך ע"ג.

ואנنم יש מקום לפריש דברי ההלכות קטנות באופן אחר, שכונתו שרשות להוספ' ולומר ברכות הודהיה אף מתי שלא הייבום חז"ל זה כוונתו דהו רשות, אך מתי שתיקנו חז"ל לומר ברכות הודהיה hei חובה, וראיתו דהילק"ט היא משחינו שלא תיקנו חז"ל חובת ברכת שהחינו על קרא הדתא, דהויל תקנו שהחינו רק על כלים חדשים כדאי' במשנה (ברכות פ"ט מ"ב) שהושובים טפי ולא על סתם פרי חדש (ובכלים חדשים ס"ל להרשב"א בתשובה שם דהוי ברכת שהחינו חובה ודלא ברכותיו שם' שגם על כלים חדשים חי' רשות עי"ש), ובכ"ז הרשות לברך שהחינו גם על קרא הדתא כדאי' בנמי'

לכון כוונות בימי ספרה"ע וכותב בזה דברים חריפים וחרורים מוגדל ההיוון שנgrams ע"י הכוונות בימי הספרה, ועם כל זה בא תלמידו הגנו רבינו רבנן התורה חכם זי"ע ופירוש (תו"ח קמ"ז ע"ב וקנ"ב ע"ב) שדרברי רבינו הרש"ש נאמרו רק על בינהות מופיעות בכוונות, אך מגלת התו"ח שיש בחו"י אהרות שכחים ודאי ציריך לכון כרגיל כל הכוונות בימי הספרה, (ומהידק זאת מסוף דברי רבינו הרש"ש נה"ש דף ל"ב ע"ד), וכן הנהנו תלמידי התו"ח לכון בימי העומר.

וה"ג נראה לומר לגבי מצות שלוחה הקן בימי הספרה ובשנת השמיטה שכ הכספייא שלא לעשות שלוחה הקן וזה דווקא עם הכוונות של כל השנה אבל אם מכיוון בהדייא את הכוונות בחו"י האחרים כמש"כ התו"ח לנבי ימי ספרה"ע הרי בכח"ג אין חילוק בין בעלי הנגלה לבעלי הנתר, שכמו שהפוסקים לא הביאו שום חילוק במצוות שלוחה הקן בין שנת תקבלת, אלא כל החילוק רק לגבי הכוונות, שמהוויב לקיים המצווה בחו"י המסתומות שנילה רבינו התו"ח, וכיינו יודע הכוונות יעשה המצווה עד המכובנים האמתיים (ובפרט עד רבינו התו"ח), ואז אין לו לחושש כלל. [ויזדוע מהזוהה] ק שמצוות שלוחה הקן בכוונה לעורר רחמים רבים על ישראל, וזה נחוץ בשנת השמיטה ביותר משאר שנים (כדי' בספרה"ק שכל שנה שמוטגת לעורר פקידת הנגולה וכמו שנת השמיטה שכמוצאי שביעית נגאים כמובא בגמ' סנהדרין צ"ז ע"א) הרי

של ערבית מפלג המנהה ובמש"כ שם בקטע הקודם, ואף לדידה קרישעהמ"ט הוא רק מצאה"ב, ואכט"לו עד שיעלה עה"ש ואין קוורין רק פרשה ראשונה וייה נועם, והמוסיף יוסיפ ברכת השינה המפלי ופסוקים המלאך הגנוול ולישועתך וכח"ג מה שורצת עכ"ל, ומוכחה שם לג"ב שברכת המפלי היא ברכבת הרשות וא"ש הנהגת המקובלים והצדיקים שהקלו בה כנ"ל.

כג

ביוור עפ"י נגלה בפטור משלוחה

הKEN וחתמי הנכוון בזה
ובכן י"ל בענין שלוחה הקן בשנת השמיטה
שייש מפרשים את הרש"ש שהכוונה
שאיין להפesh או אחריו קן, אך אם נודמן
לפניו קן מהויב לשלה את האם ולקיים
המצוות, אף אם נפרש בדברי הרש"ש
שאיין לשלה האם גם אם נודמן קן לפניו
ייל בזה עפ"י השיטות הסוברות שמצוות
שלוחה הקן היה רק כشرط ליקח הבנים
לעצמם ואו מצוה עליו לשלה מוקדם האם,
אך בשאיין חפי עתה כל בנים איין שום
מצוות לשלה האם (עיין שוויות הווי בס"ז
וחת"ס ס"י ק וועה, ואכ"ט), וא"כ המוצא קן
בשנת השמיטה אין עליו שום חיווב לשלה
את האם עפ"י נגלה בשאיין חפי בנים
וממילא אפשר לסמוד על הפו"ד שלא
לעשות או שלוחה הקן.

וערוי"ל שבענין שלוחה הקן הרי התיוין
הנקון בזה הוא ע"ד מש"כ
התו"ח לגבי הכוונות בימי ספרה"ע
שבכידוע כתוב הרש"ש (דף ל"ב ע"א) שאסור

תשובות לשאלות שנשאלו (באופן היודיע לירודוי ח"ז) וע"ז לא נאמר אף לשיטות דרכי הלימוד וכו').

ואמנם מן הצורך להדגיש שהדבר פשוט כביעה בכוונת שאיז
אלא דבר המסור לגודלי וצדוק הדור בלבד (וכלישון החיד"א שהעתקנו לעיל אותן ד' זכ"ו והופיע רוח הקדוש על גודל הדור וכו'), ולא פוקוי מסתם דברי הלומות שאנשים פשוטים חולמים שאין ליתן להם שום מציאות, שע"ז נאמר לנו"ע "זהלומות השוא ידרבו" (בריה י, ב) ו"דברי הלומות לא מעליין ולא מוריידין" (בנחרין ל' ע"א). וראיה לדברינו מדברי הצ"צ זי"ע (המובא בספר נחלת אבות עט' לה' וכע"ז בספר מגדל עט' רס"ב) **ששאלווה** בדבר הלומות שצוו חז"ל להתענות עליהם וענה כי זה היה בדור החכמים הראשונים שהלומותיהם היו קרובים לנבואה אך בזמנינו הלומות השוא ידרבו, וכן אי' במתורת שבת (פי' רפ"ח סק"י) שאצלינו שיחיו אלו מההינימ עצמינו בקדושה שיחיו הלומותינו מושבים עליינו דברי הלומות לא מעליין וכו', וכן אי' בדינים והנהגנות מהחו"א (פ"ח אות ד) שהויה מורה ובאות לשואלים שלא להתענות תענית הלומות היום, ופ"א אמר שזה נאמר על אנשים בעלי מדרגה ולא על דורות שלנו, והרי דבריהם נאמרו לקולא שא"צ האנשים פשוטים לקיים דברי חז"ל הנפסקים בשעו"ע שיש לצום על הלומות, וכ"ע בנווגע לעניינו שאין למדוד שום הוראה מהלומות של סתם אנשים, וראינו מי שהקשה בעין סתירה לדברי הצ"צ הנ"ל

עלול ח"ז שיתהפק העניין להיפך ובמו שהוא בכמה זמני פקידה (ואכם"ל החטע), וע"כ בודאי שאין להמנע ח"ז מקיים המצווה הנדרלה זו זאת בשנת השmittה.

כד.

בעניין לסמוך על החלום להכרעת החלטה

ריש עוד להוסיף בעניין שפתחנו בו ולבירר האם אפשר לסמוך על החלום ללמידה ההלכתית, ונזכיר בזה שמצוינו כמה שיטות בפוסקים (הגה"ט פרק ה' מה' שכירות המובא בש"ך ח"ט סי' שלג' ס"ק כ"ה והמדרכי ב"ק ט' ע"א המובא בש"ך סי' של"ו סק"ב, וכן הגהות אשרי ע"ז פרק נ' סי' מ"א ועד) הסוברים שיש להלומות תוקף להכריע וללמידה מהם הלהכה, וזהו ג"כ ראהיה לשיטת החיד"א הנ"ל שיש אפשרות להכריע בשאלות בהלכה עפ"י גילוי מהשמות כrhoח"ק ובת קול, וכן ס"ל לפוסקים הנ"ל שאפשר לסמוך גם על חלום דחלום הוא אי' מ"מ' בנבואה (ברכות נ"ז ע"ב), אך הרבה פוסקים (ובכללם הש"ך במקומות הנ"ל) חולקים וס"ל דברי הלומות לא מעליים ולא מוריידין וחוינן גם מדברי החולקים שמסכימים לשוטת החיד"א בעצם הדיין לאפשר להכריע הלהכה ע"י גילוי אמיתתי ממשים ולא אמרינוין דתורה לא בשמיים היא אלא דס"ל דברי הלומות אינם בגדר גילוי אמיתתי כrhoח"ק ובת קול (אך לבאו' גם הם מודו בעניין דמיiri בו החיד"א לדסמכוך על שו"ת מן השם, שאף שהם תשומות שניתנו ע"י חלום, הרי הם הלומות אמיתיים שמתקבלים ממשים בתור

הוכחה להכרעת ההלכה מסימנים וונשים משטחים, ואשכחנה בזה דברי הייש"ש (יבמות פרק י"ג ס"י י"ז) ש"ז בנווע לפסק הרמ"א (אבות"ז ספ"ז) קנ"ה) שאפשר לקטנה מבת י"ב שנה לפחות בקידושין אף בזה"ז וכן עשה מהרי" פולק ז"ל בימיו אף שהלקע עליו כל גדויל אשכנו ואמרו שאין בת ממאנת בזה"ז מ"מ לא אשכח בהו ויצא הדבר בהיתר ונסת לאחר בלא גט כלל עכ"ל הרמ"א בש"ע ובד"מ שם, והאריך ביש"ש שם להביא טעמי האוסרין למאן בזה"ז (ודוחה אחד מהטעמים), ובסוף דבריו מביא מעשה דר' יעקב פולק שחורה למנין ונשאת לאחר "אבל שמעתי שוווגן לא היה עולה יפה לכך מסכימים אני לנירת הקדמוניים שלא למנין" עי"ש, ולכאו" רונת המהרש"ל להזק ההכרעה בהלכה שתהא כדעת האוסרים מדהווין שנענשו משטחים, והיינו דס"ל למוהרשר"ל שנם עונש ממשיים נחשב כגילוי משמעים שאפשר להסתיע מהם להכרעת ההלכה (ובductio הידוע"א הנ"ל).

ואגנום יש להבהיר בזה, שפ"ט שדווקא בדיון שהוי מה הפסיקים שלא הוכרעה וכמו בענין מייאז הנ"ל שכנראה למהרשר"ל לא הייתה ברורה ההכרעה במה' זאת, ובזה אפשר להסתיע בסימנה מילתא כהאי גוננא, אך אחרי שהוכרעה מה' או למי שבדור לו ההיתר (ובגון לר' יעקב פולק ז"ל בעצמו שהיה ברור לו ההיתר) אין לו לו זו מדעתו מהמת סימנים של עונשים וכדו'.

מאג"ק למוהרשר"ב (ח"א עמוד קנ"ג) שסבירא בשם אביו המוהרשר' עצה שלא יצטרכו לצום ת"ח שיחשוב קודם השינה מחד' הלוות שיש לצום עליהם ואוי אף אם יחלום עליהם לא יצטרך לצום שתולין שבאו מלחמת שחרה בהם קודם השינה, ומשמע מדבריו שלא העצה היה צrisk לצום אף בימינו ולכאו' זה שלא בדבריו הצע"צ הנ"ל, ז"ל שיצת המוהרשר' נאמרה לצדיקים ובני עלייה שהלומותיהם אמייתים ואיןם דבריו שוא והם צרכיהם לעשיות עצה זו קודם השינה וכו' ודבריו הצע"צ נאמרו על סתם ורוב האנשים שבדורות שלנו כנ"ל).

ואף שמצוינו מעשה מההריב"ש (מו"א בתש"ץ ח"ז קכ"ח), שהניע אליו אדם פשوط שהלם שיש לעורר את העם ולהשיכם בתשובה, ולא התיעחים הריב"ש לדבורי ואח"כ ראה שנגענש ע"ז וכשהניע אליו שוב התיעחים לדבורי והшиб העם בתשובה, ולכאו" רונן מזה שיש להתייחס אף ל החלום של אדם פשוט, התם שניני, שהלא באמות מצות התשובה היא מצות עשה תמידית ודואו שהוה בלא"ה רגליים לדבר שהרגיש בהם גם הריב"ש בעצמו שצrisk הקהל לשוב בתשובה, וכן בתור סניפ בעלמא היה צrisk להתייחס אף ל החלום של אדם פשוט שמעוררו על דברי התשובה.

כת.

הוכחה להכרעת ההלכה מסימני

עונשים משטחים

ורוד יש להסביר ולגמר זה הענין בברור האם אפשר להביא

ולפסול את זרען, וה"ג י"ל שרצו המערערים על הדעת להוכיח ממה שמת בועז תיכף שבאמת יש לחפש לדושך הקרה באפין אחר, דכין שאין ההלכה מקובלת יש מקום להוכיח אף מעונשי שמים (כנ"ל מהרש"ל). עד שבא עמישא והבריז בך מקובלני מבית דין של שמואל הרמתי עמוני ולא עמוניות וכו' ומילא כיוון דיש כאן הלכה ברורה המקובלת לא משנהנן תעביסים דעונשי שמים, ואדרבא בכח"ג שיש הלהה מבוררת הענין הוא להיפך ממשה שנראה בחזוניות בעונש ובאמת הוא כולם טוביה, וכגון בענין זה דבונו שהקב"ה האריד והוסיף ימים על ימי חייו בעוז גדול הדור עד שיזכה לעשות התקון העיקרי שלו בהיו שישיאת רות ויכירה לבא בקהל ויצא מהם דוד מלך ישראל חי וקיים במרחה יבא ויגאלינו אמן.

שהלא ס"ס אין כאן גilioי ממשמים כrhoה"ק וב"ק שמנגד לנו שהעונש היה מהמת חטא זה, ולכו"ע א"א להבריע הלכה מסווג גilioי זה.

ויש לציין בזה מה דמותו ממשmiaה הגרי"ז מביריך וצ"ל על הא دائ' בחול' (ילקו"ש רות רמו תר"ז) שבעו נפטר יום אחרי שנשא את רות והיה מקום ערעור לחולקים על הדעת להומר שזו עונש ממשמים על שעבר ונשא מוואביה, ויש לקשר זאת עם מিירא נספת של הגרי"ז שסביר שהגואל לא רצה לשאת את רות ממשום שבומנם לא הייתה ידוע דזהה לה מדור דור עד וכו' היא הלהה המקובלת מדור דור עד משדרע"ה, אלא היתה רק בגדר דרש המקרא ב"ג מדות דהתורה נדרשת, ובזה חשש שיכל עדין לבוא ביד הנadol בדור אחר ולדרוש הפסיק באפין אחר

סימן ב

מצות התקלה בזמן הזה

במאי אל בחלzon אל ומוי מצוי אל השמים מקום ביום (הגר"א מוחק ביום וגורם יש) שמוטל בין הרים (ולהגר"א מקום יש שמוטל בהרים) ושמתיות מכישות אותו ומת ונמק במקומו. אמרתי השמים ניכר הוא שננו לצדיקים לעולם הבא", ע"ב.

.א.

האם התקלה נגנו

איתא בספרי בפר' וזאת הברכה (שנ"ד) "אמר ר' יוסי פעם אחת היהי מהליך מכובב לצורך מצאי ז肯 אחד ושאלתי בשלום אמרתי לו פרנסטך

ב.

**דעת האר"י זיל וחאם לשיטתו
שiquid להטיל תכלת בזיהז**

והנה אתה בכתביו מר"ז האר"ז על בשער הכוונות דרוש ד' מענין יציאות (דף ט ע"ב) וזו": ודע כי שני מני יציאות הם התבכלה והלבן ר"ל בזמנם שהbam"ק קיים היה חוט התבכלה עם הלבן וזמן זה לא יש כי אם לבן וכו' ושניהם ממויחין דאיימת בלבד ולא מאבא אלא שציצית התבכלה היא מהכמה דאיימת בהמשך דבריו כתוב שהוא מלכות דהכלה (המשך דבריי) אשר בתחילת היותה בינה דאבא דאיימת) ואשר בתחילת היותה בינה דאבא ולבן היותה בזמן שביהם קיים פירוש במסוד ההילוף אבל יציצית הלבן הוא מכבי' (הכינה דבינה), עבד' בקצת שניינו לשונו. ואח"כ ממשיך הרבה שגמ' בזמן זהה מאיר אור הכהמה דאיימת דהוא האור של התבכלה אלא שאין על ידינו. וכן הוא בפע"ח (שער יציבות פ"ח) ובבעלת תמייד (דף כ"ג ע"א) אלא שם מוסיף הרבה הלשון שאין בנו כח להטיל התבכלה כי אין אנו משיגנים רק עד בינה דאיימת, ע"ב. ועיין בספר ישכיל עבדי מהגאון ר' עובדיה הדאית (ח' סימן ד'), שלפי לשונות הרבה אין בנו כח להמשכו בפועל עד שעירה עליינו רוח ממורים ולפיכך אי אפשר שנטיל התבכלה בזמן זהה.

ובתשובה להאי דעתך מאיריך הגאון הקדוש צי"ע האדמו"ר מרادرזון בספרו עין התבכלה (דף תי"ז דפוס חדש) ומוכיה שאין להביא ראה מדברי האר"י שאין להטיל התבכלה כלל שכן היה מצוי בימי האמוראים לאחר החורבן,

ואח"כ ממשיכת הברייתא עה"פ "שפוני טמוני חול" (דברים ל"ג) שפוני זה הלוגון.

והנה מדברי חז"ל אלו לבאו יש ללמידה שנגנו התבכלה, וכך באמת למד בספר עין התבכלה בשם הגה"ק ר' יהושע מקוטנא. ומה שמצוינו בגם' דבזמנם האמוראים אבוי ורבא היו מטילים התבכלה כਮבואר במנחות (דף מ"ג) ומן חדין (דף י"ב), לפי הנראה לנו בימי אחורי האמוראים בימי רבינא שנפטר בשנת רל"ד באלף החמישי. ושיטת בעל התבכלה האדמו"ר מרادرזון היא שהتبכלה נפקק בזמן הבה"ג מלחמות קושי' ועל הגלות אמנים הוא לא לנו, ומוכיה בן מדברי הרדב"ז בתשובותיו (ש"ת רדב"ז ח"ב תרפה"ח) שכותב דאפשר דעתם היום הוא מצוי אלא שאין מכיריהם אותן, וזו הרדב"ז: "החלoon מצוי בים וכו' ואחר שגלו ישראל לא היה עולה וכו' ואפשר שעוד היום הוא מצוי אלא שאין מכיריהם אותו או שאין יודעים לעודו, גם כי איןם צריכים לו שצבע הדרומה לתבכלה מצוי הרבה דהינו איסטים הנקרא בערבי ניל וצובעים אותו באופן האומנות שאינו עבר אפילו ע"י ניחוץ", עבד' ומשמע מדבריו שהتبכלה אינה גנו רק שנשכח אצל הגנים שעסקו בצדעה שיש להם צבע ניל, ואצל כל ישראל נשכח במשך שניםיהם שהלכו בגולת. ובאמת מפורש בדברי מהרי"ל בשוו"ת (דף מא' ירושלים סימן ה' אות ב') וזו": והאידנא אין מצוי התבכלה וכו' וסבירא היא שמא יהוזר הדבר, וכו' שיהא תכלת מצוי.

דאף כי לאחר החורבן אי אפשר להמשיך כ"א מבינה דאיתא מ"מ א"א לומר שימושם כן יפטר מצוות תכלת שהיא מצוה תמיד ואמ' ביכולתנו לקיימה נראה שצרכיהם קיימה. ומפרש שמה שבתו בפ"ח שאין צרכיהם היו למצות התכלת לאחר החורבן הבונה היא שאין צריך לתכלת להשלים בח"י הבינה שבאימא. ומוסיף עוד די"ל דהנתנים והאמוראים הם עצם המשיכו המשכבה אמריתת שם היו בבח"י מקדש שמוכן לשבותיו ית' כמו שמובא בחז"ל בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד והם בודאי היו במדרגנה זו. ומוסיף שאולי הטעם שבטלת התכלת משום איו ניראה ע"ש בדבריו. וצ"ע קצת בדבריו הק' אי שיק שהיתה ניראה כזו שלא גלו לנו חז"ל.

ומסקנה דמילתא היא דעת רוב הפוסקים והמקובלים היא שאם באמת ימצא תכלת יהיה להניה תכלת ואין היתר שלא להניה בשבייל שע"פ קבלה לא מאיר הארה זו על ידינו ביום הזה.

ג

בעניין מקום המצואות התכלת הנגה ישנן סתרות גדורות בחז"ל בעניין מקום מציאות התכלת.

ראשית הנ"ש דברי הגمراה במ"מ מגילה ד"ז על הפסוק "ישפוני וטמוני חול" (דברים י"ט) שובלון אמר לפניו הקב"ה שנתנו לו הרים גבעות ימים ונחרות וטען שם פחותים

ומה שכתב הרבה שהאור באמת נمشך רק שלא על ידינו, הרי גם בתפילין של ראש כדי געשה האור מהרישמו של היום שעבר וגעשה מלאיו וא"כ מה טעם אנו מניחים תפילין. ועוד מביא ראה מספר פרי עץ חיים שער תיקון הוצאות פ"א שבtab דבזמן ביהמ"ק לא היו צרכיהם למעשה ידינו ולתפילה וזה לומר שלא התפללו ולא עשו מצוות. ומסיק בדף ת"ח שע"ב שודאי מעשה המצווה גדול מכל הכוונות ובמעשה עצמו נכללים כל הכוונות ואין הכוונה יכולה למלא מקום המעשה ח", רק שכזמנן הגולות אין אנחנו יכולים להמשיך האור ע"י כוונתינו, והוא נمشך מלאיו. והאדם צריך תמיד לפעול מצדיו אף שהפעולה נעשית עצמה. אמן כיון שלמעשה האור נמשך מעצמו, נגרם שנשכח לאחר החורבן מציאות התכלת לכל העולם, אבל בודאי שאם ימצא התכלת חיבים להניחו רק שהאור נמשך מעצמו וכשבינה ביהמ"ק נניח תכלת ונמשיך ממש על ידינו האור הזה. ובדף תל"ג מביא מהזהר ויוצא (דף ק"ז ע"א) "בשנת מאה לשתיთאה יתפתחון תרעוי דהכמתא לעילא ומבועי דהכמתא למטה ויתקן עלמא לאעלה בשבעיא כבר נש דמתקן ביוםאת שתיתאה מכבי ערב שמשיא לאעלא בשכטא. וחסיף בעל התכלת שכיוום שכבר עבר זמן זה, בהכרה שתהיה רשיימה מאור הזה ולכ' כוונתו היא לאורו של מישיה וביהמ"ק וכו'."

והנה מצינו גם להאדמו"ר מוהר"ש במכתבי (באג"ק קנ"ח) שמביא

תירץ ששורש בריאת החלזון היא באמת בים כנרת אלא שבא לים הנגדל ע"י סילונות מתחת הקרקע וניצוד בים הנגדל, והזהר הנ"ל מיריע משורש יצירתו שהוא בים כנרת, ואילו השם מדבר ממקום צידתו שהוא אצל נחלת זבולון בים הנגדל. ועיין פירוש הרמ"ז על זההר הנ"ל בשמות פר' תרומה דף ר"ג דפוס חדש שהקש הראשוניים דבוזהר משמע שמקור התכלת הוא באגמה של גנוסר שהוא כנרת ונמצא בחלקו של נפתלי ולא בים הנגדל שבחלקו של זבולון.

וחביא שם את תירוצו של הרמ"ק הק' שהזהר לא מדבר בים הגשמי רק בים של מעלה שהוא בחו' מלכות. והקשה עוד הרמ"ז למה נקרא גנוסר ותירץ גם הוא שבאמת החלזון לא היה גדול בים הנגדל רק בים כנרת שהוא ימה של גנוסר כמו שתרגם ביהושע (י"ב ג') ואעפ' שבकעת גנוסר לא הייתה מנהלת ובולון ימות גנוסר הייתה שלו כבדתי לחוף ימים ישובן" (בראשית מ"ט י"ג) ימים טובא משמע. ועיין פ"ק ד מגילה שאמר שיש איזו רצiosa של זבולון שנכנתה בתוך נחלת נפתלי. וכן כתוב הארי זיל בפירוש ספר"צ שהחילזון גדול בים כנרת והוא בחלקו של זבולון בסוד ירך שמאל – הוּא.

מכרמיים ושודות שננטנו לשאר השבטים, ואמר לו הקב"ה כולם יצטרכו לך בשבייל החלזון, ומישמע מכך שנמצא החלזון בנחלת זבולון. ועיין במס' שבת (כ"ז ע"א) דמשמע שהוא בין סולמות של צור והיפת, היינו שנמצא בים הנגדל. ואילו בגמ' סוטה (מ"ז ע"ט) ובסנהדרין (י"ב ע"א) משמע שנמצא בלוֹן וכן הוא בתנא דבר אליו זוטא פרק ט"ז. ועיין בזוהר ק' פר' תרומה דף קמ"ט ע"ט שהוא מצוי בים כנרת, וכן הוא בזהר בעלותך (ק"ז) ובשלח (מ"ח ע"ב). ועיין ברמב"ם בהיל' ציצית (פ"ב ח"ב) שהוא נמצא בים המלח. וברדכ"ז על היישרשמי שבת פ"ז ה"ב ד"ה דלית לייה צידה כותב שנמצא בים סוף.

והנה בספרו של הרה"ק האדמו"ר מראדזין "שפוני טמוני חול" מפורשת כוונת הרמב"ם דים המלה הם כל הימים שאינם מותקים לאפוקי הימים הקטנים שמיימים מותקים וא"כ לכ' לפי פירושו הכוונה לים הנגדל. וכן הוא כותב בפירוש בספרו פתיל תכלת דף מ"ג שבונת הרמב"ם היא לים הנגדל. וגם החיד"א בספר נחלת קדומים פר' תרומה כתוב בשם הרמב"ם שנמצא התכלת בים הנגדל.

וכדי להבין שיטת הזהר הנ"ל לכ' צריך עיין גדול שכבר הוכיח המפרשים ששבט זבולון לא היה אצל ים כנרת, ורק חלק מזבולון היה אצל הים הנגדל. ובאמת האדמו"ר מראדזין בספרו "שפוני טמוני חול" עמד על קושיה זו ובספרו פתיל תכלת (דף ט"ג)

וממילא נמצא שובלון נמצא בראש א"י שהוא במקומות הראש הוו"ז של נוק' הכללי (הינו שא"י היה בח' נוק' הכללי ואנו מדברים מוו"ז הפרט של נוק' הכללי) ונמצא שנחתת זבולון נמצא בראש הפרצוף לצד הפנים וים כנרת הוא במקומות הדעת שנקרא בלשון המקובלים מוקם לוז.

וחירדן הוא סוד המלכות כשהיא עומדת אח' באחד כנגד כל אורך חוט השדרה ממעלת למטה וים המלח הוא מקום הנוק' כשהיא עומדת כנגד מקום הנה"י ג"ב באחור וים סוף הוא הנוק' כשהיא נקודה קטנה תחת היסוד, וט"ס שלת יורדות לב"ע.

ולפ"ז ייל כשבכל ישראל היו במדרינה עליונה בבחינת פנים בפנים או נמצא התבכלה שהוא בח' מלכות בים הנחל בבח' פנים בפנים. וכשלא זכו היה הזוג בסוד אח' באחד, וכשהזוג היה בסוד לאה נמצא בים כנרת במקומות לו' וכשהיה בסוד רחל היה נמצא בירדן ובדורות האהرونים בזמנ הרמב"ם ירודה החכינה עד למקום הנה"י שהוא בים המלח. (עיין בספר "כיפת הרכלים" בהקדמת התפארת ישראל לסדר מועד שאומר שא"כ ישם בריות בים המלח שנקרא ים המימות ועיין בספר "חותכת" עט' ל"א מה שציין עוד בזח) ומה שבתב הרדב"ז שנמצא בים סוף הינו לאחר אריכת הגולות ירודה המלכות לבח' ביב"ע והיא נקודה קטנה תחת היסוד. ואכמ"ל.

ולמעשה קושיה זאת תלואה ג"כ בחקירה האם החלוון נמצא בים או ביבשה. דברשי' ב מגילה (דף ו' ע"א) ובב"מ (דף ס"א ע"ב ד"ה קלא אילן) משמע שנמצא בים ועולה ליבשה, אבל במנחות (דף מ"ד ע"א ד"ה ועליה) פירש רש"י שעולה מן הארץ. ועיין בש"ת נו"ב (מ"ת אי"ה סימן ג' ד"ה אך לנארה) מה שבתב שם בנו של הנו"ב שבאמת החלוון הוא רמש הארץ רק שהוא זומת לדג ואין תולדת המים כלל.

ולפי המהלך זה את שפיר המקור שכח שנקוצה בלו'. ועיין עוד ברדב"ז בתשובות (ח"ב סימן טרפ"ח) שהחלוון היה עולה מהים ליבשה והוא מלקטים אותו מהיבשה ואחר שנלו' ישראל לא היה עולה, וא"כ לפי דעתו אולי יש לדוחק כדי לתרץ הקושיה הניל שים כנרת לא בחלקן של שבט זבולון, שאע"פ שלא היה שבט זבולון ממש סמוך לים כנרת היה עולה החלוון מהכנרת למקומות זבולון.

ד.

ישוב הפתירות במקומות הימצאות החלוון עפ"י הסוד

הנה אע"פ שרבו הסתרות במקומות החלוון והקושיות הינן חזקות מן התיירותים, מ"מ אביה כאן מHALK BIYOSH השיטות ע"פ מהלך שימושתי פעם בתוספת נופך. והוא, שאמנם נעשה ציור של א"י לפוי צורת הארץ שאנו רואים היום נוכל לפרש ע"פ הקבלה איך שארין ישראל היא בסוד פרצוף שלם

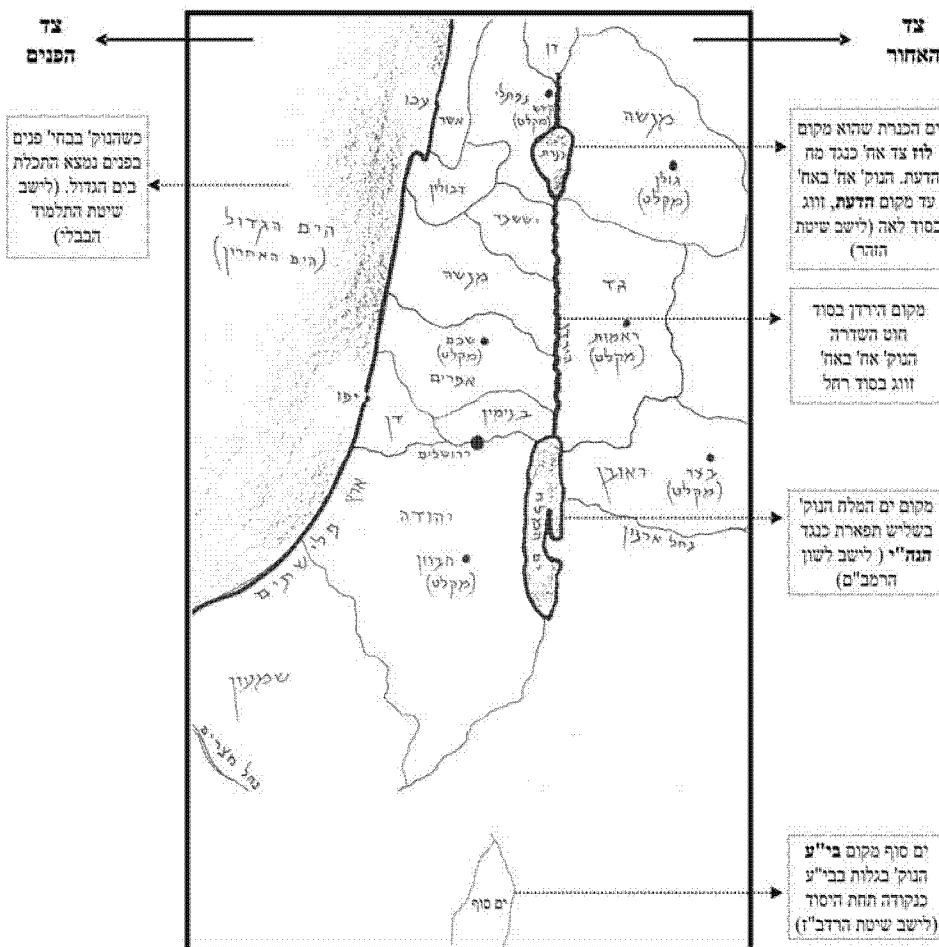
לח

שוו"ת

סימן ב

ים החכמה

ארץ ישראל בסוד הפרצוף (בחיה נוקי הכללי)



"מקור חיים" סברה שנדפסה רק בזמן האחרון ממש (סימן י"ח ס"ב) וו"ז:
"בחדושים כתבי דם חלוזן שבו צובעים תכלת אינו בלוי"א (חיוו כהו
בלה"ק) רק צבע פורפר שנעשה מדם דג
שנקרא הדג פורפר", ע"ב. וכן מובא
באחד מספרי האחים שנקרא "שלטי"

ת.
יעונים בשיטת ה"חוות יאיר"
בעין צבע הכתלה – הנה מה שידוע
בעולם הוא שאהדמו"ר מראדזין
הוא הראשון שגילה בדורות האחים
סבירה במחות החלוזן אבל באמת לפניו
כבר גילתה בעיל ה"חוות יאיר" בספריו

לומד כמותו ולא כמו שהעולם מתרגמים, ולפי זה קשה מהו צבעו של תולעת שני שהעולם מתרגמים כאדם).

פ"ג רכינו הרמב"ם בHAL פרה אדומה (פ"ג ח"ב) ביאר שתולעת היא גרגירים האדומים ביותר, ובהלבותם כל' המקדש (פ"ח י"ג) הביאו שארגמן הוא צבע צבע אדום ולא כמו שמרפים העולם שהוא פערפל (סגול). ולפיכך נוכל לומר דלפי לפי שיטת החות יאיר והרמב"ם והابן עורה צבע התבכלה יהיה פערפל בלבד (סגול) וארגמן יהיה רוית (אדום) ותולעת שני יהיה שטארק רוית (אדום ביותר) בלבד.

והנה ישנים אנשים היו שמשיכיםדג הפורפורה לדג שנקרא היום מורקס (ונם כה יש לדון אם הוא דג הפורפורה שמווכה בספר הפסוקים, ונדון בוה בהמשך), ובאמת יש היום שימושים בפורפורה לעשות תכלת אבל משתחמים בעיקר בצבע הכהול שימושיים ממנו ולא בצבע הפורפל (סגול) ואין זה נכון לפי שיטת החות יאיר, ועודין לא ראינו מי שיעשה תכלת מזוה הדג בצבע פערפל, בשיטת החות יאיר ממש.

והנה בעצם ההידוש הזה שהתכלת בא מישרץ ים הזה שנקרא פורפירה לא מפורש בשום מקום בספר גולי הראשונים והאחרונים. ורבות הטענות מלשונות הראשונים על שיטתה זו ונפרטם בעזה אחת לאחר:

א] לכוארה שיטה זו היא בוגנד הגמ' במנחות דף מ"ד, זוזל הגמ': "תיר

גיבורים" לר' אברהם הרופא פורטיאלייאני שנדרפס במנטובה בשנת ש"ב לפ"ק והוא ספר על ענייני המקדש (פרק ע"ט) כותב זוזל: "זוחלה הזאת בלאטה יש לה שתי משמעויות כפי הפרש הלשונות כי בלשון לאטינו רוצה לומר עז האבל הבגד ובלשון יון רוצה לומר רמש חיים הנקרא פורפורה והוא חלazon שצובעים בו התבכלה", עב"ל.

והנה בספר "לולאות התבכלה" לר' ש"ז טיטלבויים מביא שבלשון יון שבמיינו קוראים לאיזה שרש המים פורפורה ויוכלים להוציא ממנו צבע ארגמן ובאמת עושים ממנו צבע ארגמן ועוד מצאו שיש דרך לעשותו שרש הים צבע כחול כים והוא בשיטת בעל ה"חותות יאיר". אמן אם נרצה ללמד באמת בשיטת ה"חותות יאיר" שהביא את דג הפורפורה אויל צרייכים להשתמש דוקא בצבע הארגמן שיוצא ממנו שחיי שיטתו היא שבע התבכלה איןנו בלו"א (בחול) כנ"ל מדבריו ומ"ט צרייך להיות דומה לים בדבריו חז"ל,etz"ל שבענו הוא פערפל (סגול) ובאמת אנו מתרגמים צבע ארגמן "פערפל וואל" (וכידוע שמהן זה נהנו להוציא צבע ארגמן). אמן לפ"ז היה קשה על ה"חותות יאיר" מהו פירוש מילת ארגמן שכן תכלת אינו ארגמן לפי מה שמווכה בכתביהם (ולא כמו שיש היום בארץ ישראל שימושים במילת ארגמן כאדם שחיי מה שהיה מוביל תמיד על ארגמן הוא פערפל הינו סגול). אך אח"ב מצאנו שהابן עורה בשמות (כ"ה ד) באמת פירש שארגמן הוא כדמות אדם ויתכן שהחותות יאיר

ונומה הוא שאינו זו מקום גידולו אלא שורשו נזין ותקוע בקרע חיים כאלו הארץ ואחד לע' שנה נער משם ועליה מן המים והוא הוא דומם ללא תנועה כלל כמו האלנות אחריו עקרותם ועליתו אינו אלא מטבע המים וכבדם שככל הדברים הקלים צפים על פניהם", עכ"ל. ועוד מביא ב"מדרש תלפיות" ערך חוקים ממשמו: "ראייתי שהחלzon הוא צורת אדם ועליה מן הארץ מקרעתם חיים בעץ, עין שם. וכל דברי הרם"ע מפאו ו"מדרש תלפיות" הנ"ל אינם עולים בקנה אחד עם המיציאות.

ז] ועוד קשה מדברי בעל ה"יעיטור" (ה"ב שער היציאות כ"ט ע"ב). ומובאים דבריו בספר פתיל תכלת (ף נ"ה) וו"ל: "שוב נתגלה לנו מפורש, שהתבלת היה מדם החלzon זה שמצאנוהו. והנה בספר העיטור (חלק שני שער היציאות דף קט ע"ט כתוב, ובשאלה לרב נח숀 ריש מתיבתא תכלת דומה לים וכו' וישמו על שם ערבי למאסם"א כו' יעוז". והנה בספר קאנון הנדול לאבן סיני, אשר רוב דבריו לקודם מן גאלינים, והעתיקו החקם ר' יוסף אבן יואש ז"ל, ונדפס בעיר נאפולוי שנת רנ"ב בספר שני (ס' רסת), מביא זה החלzon שלוקחין ממנו קליפת העצם לבית המרכולת, וכן הוא עד היום, ותרגמו בלשון לאטין העתיקה למאסם"ה יעוז, נראה מפורש שהתבלת בא מדם והחלzon ונקראת למאסם"א על שם זה החלzon, והגמ' שהקאנון מתרגם בלשונו לאטין ידוע שבשלוון לאטין העתיקה מובלל הרבה שמות מלשון ערבי,

חלzon זה גוף דומה לים ובריאתו דומה לדג ועליה אחד לשבעים שנה ובדמות צובעים תכלת לפיכך דמיו יקרים", ופירש רשי' (לפי גירסת השיטה מקובצת) גוף - מראה גוף דומה לים. והכוונה היא שעצם גנון החלzon הוא תכלת, וכן משמע ברמב"ם בהל' ציצית פ"א ה"ב שכותב וו"ל: "ואה"כ מבאים דם החלzon והוא דג שדומה גנוו לנין התכלת". והנה לבארה המיציאות ב민ין חות הוא בנגד הגם' שאין גוף דומה לים כל שנפו הוא לבנוני מנוקד חום וצחוב והנרטיק שלו הוא לבן שחורי.

ב] עוד קשה שהז"ל אומרים שם שעולה אחת לשבעים שנה ואילו דג זה אינו עולה שום פעם מן חיים.

ג] מפשטות הז"ל משמע שלא היה מצוי ולכון דמיו יקרים (ג"ב שם בגמ') ואילו דג זה מצוי הוא.

ד] הנה הרמב"ם (שם) בותב שדמות שחור כדי ואילו דמו של החלzon זה אינו שחור כדין. (אמנם אה"כ לפעמים בהמשך הזמן מתחפה צבעו ודומה לשחור).

ה] ועוד קשה שטפורש ברשי' בסנהדרין (אא ע"א) שנת מלא ביום אחד כל התר החלונות וזה אינו שיך כלל בחלzon חות.

ו] הנה הרם"ע מפאו בספר "צבאות השם" (חלק שני ט"ז) כתוב וו"ל: "החלzon הוא דומם והוא צומח והוא חי אמן ידענו כי בן שחריו חי הוא שנפו מתנוועם במקומות גידולו אילך ואילך אך ע"פ שאין שם אויר נושב בו ולא מים רודפים מנוגנים אותו ויש במנינו דם וצבעו יroke דומה לים,

כחול ואין לכך כל ראייה ברורה שאנו הוציאו ממנה כחול.

והנה יש מהחרוני וממנו שטוענים שאם היה בזמן חז"ל והיו יכולם להוציאו ממנה מראה כחול שאינו התבכלה של התורה, לכארה יקשה מהא דאותה במ"ב (ס"א ע"ב) "אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור אני הוא עדות להיפרע וכו' ממי שתולח קלא אילן בגנדו ואומר תבלת הוא", ע"ב. ולפי זה יש רבנים שטוענים שאם שריין זה היה מצוי בזמן חז"ל ואינו תלוזן התבכלה למה לא כתבו בכך ג"כ שהקב"ה יפרע ממי שעשה תבלת מניין פסול זה, ולא רק מקלא אילן וע"ב זה התבכלה של חז"ל. ולפנינו אין זו ראייה כלל, מכמה צדדים והם:

א] הכספי משנה בפ"ב הל' ציציות ה"ה כתוב בפירוש ד"קלא אילן" כולל כל צבע שאינו מדם תלוזן ואינו שם של דבר מסוים.

ב] המעניין ב麥ילתא שהוא המקור של ברייתא זו בוגם ימצא שם הלשון "קלא אילן וצבעים" יוכל להיות ששרץ זה בכלל במיני הצבעים.

ג] מי יאמר שהיתה דרך בזמן חז"ל להוציא צבע כחול משערץ זה ואולי הוציאו ממנה רק צבע ארגמן כדיוע שرك בדורות האחרונים הוציאו ממנה צבע כחול.

ועוד נקודה יש לעייר על דרך הצביעת שעושים מוג הפורופרא דליך זה

ומדברי בעל העיטור הללו ראייה נמי, למה שבארנו במאמרנו הקטן "שפוני טמוני חול" שעוז בימי הגאנונים היה תבלת, והיה נקרא בשם בין האומות אלא שלא היה מצוי לכל ישראל מהמת גודל יקרותו.", עכ"ד הפתיל תבלת.

וא"כ מישמע מדברי בעל ה"עיטור" דלא בדברי החווות יאיר שכן בעל התבכלה מוכיה מכאן שהדג שלו הוא נזכר כאן אצל בעל העיטור ועיין מה שבתוב עוד ממוקז זה לקמן אותה זו.

ג.

הריאות שרצוים להביא על תלוזן הנ"ל ומה שקשחה עליהם

והנה יש שרצוים להביא ראייה מזה שמצוין בורות צביעה עם קונכיות מהלוזן זה, ואין להביא מכך שום ראייה כלל שכן אין חוכחה ודאית מלפני כמה שנים הבורות הללו, והם בעצם מודים שהזמן יותר מוקדם שאפשר לשใชין להם הוא מזמן האמוראים ואפילו אם נניח שם מזמן שהיה מצוי תבלת, אפשר שצבעו שם צבע ארגמן שהרי יכולם להוציא מלהלוזן וזה צבע אדם ארגמן וידוע שהיה רגילים למעשה להוציא מdag זה צבע ארגמן (עיין לעיל מה שבתבנו בשם הרמב"ם ואבן עזרא במחות צבע הארגמן) ורק בדורות האחרונים נתהדר שאפשר להוציא ממנה ג"כ מראה כחול ע"י שימושים אותו בחמה בתוספת עוד כמה פעולות ויש מקום גדול לומר שככל לא היה ידוע בדורות הקודמים שיכולים להוציא ממנה צבע

ע"ב. ועל פי זה יש שמאליים ראה מהרמב"ן לשיטת ה"חוות יאיר" וצובעים תכלת מפורפר משום שכיהודי מספרי הגויים שמלכי קדם השתמשו בדג הפורפר לצבעם בגדייהם. ולכאורה אין זו ראה כלל שכן הרמב"ן מדבר רק מעצם צבע התכלת שהוא צבע שמיוחד רק למלאים ולפיכך גם בגדי כהונת נזחנים בתכלת שהוא גנוון של מלכות, אבל לא מפרט שם כלל איך עושים התכלת וזה פשוט (מ"מ לכ' נוכל ללמוד מדברי רמב"ן הניל אם גנוון התכלת הוא בלוא"א כחול) או פערפל (סגול) אם נמצא בספריהם מה היהת המיציאות בימי קדם של בגדי מלכיהם).

עוד הערכה בעניין החלון זה, בעניין מה שמאליים ראה מטילות פורפר שנזכרת בספריו הפוסקים לדורותיהם (עיין ראבי"ה על ברכות סימן כ"ה, קופת רוכלים לבעל התפה' ישראל ה'ק' לסדר מועד פ"ג, מקור חיים על א"ח ח"א צט), הרי שישם זה כולל הרבה מינימ שאינם דומים זה לזה ולא כל מין שנקרה פורפר נאמר שהוא החלון של הו"ל ושמעו אין אנו יודעים כלל למה מכוון בעל ה"חוות יאיר". גם ידוע שיש מינוי דגמים בעולם שלא נתגלו או שנעלמו לגמרי.

עוד רציתי להעיר על מה שרצו להפרש בספר "לולאות התכלת" (עמ' 165) שמה שcribes ה"חוות יאיר" על צבע התכלת שהוא אינו בלוא"א (כחול) כוונתו היא לדם החלון ולא לגבי צבע התכלת עצמו שהוא לעולם בגנוון בלוא"א (כחול), לא נראה כן לפענ"ד דא"כ נמצא שהולך על

איינו באמת כשיטתו של ה"חוות יאיר" כמפורט בקובץ אור ישראל (תמו תשס"ד דף קב"ח) דרב אחד בדק איך עושים את התכלת היום (ר' שלמה אליהו מילר אב"ד כול טראנטא שיליט"א) ונילה שבאופן כמו אין שום חילוק בין קלא אילן והתכלת שמיוחדים הם מהמורותם. ובוין שברמב"ס איתא דישנה בדיקה להבחין בין קלא אילן לתכלת (להלן ציצית ב' ח), ובתכלת זו אי אפשר להבחין שכן באופן כמו הם היינו הר' וועושים ג"כ את התכלת על פי הקלא אילן דכיוון שלא יודעים לבדוק מהו גנוון התכלת בכך משתמשים בקלא אילן שנקרה בלע"ז אינדיינו (ובעדך ערד קלא אילן איתא שפירישו אינדיון) וטוענים על מין צמח מסוים שנקרה אינדיינו שהוא האינדיינו של חז"ל וצובעים הצמר בצבע היוצא מן החלון הדומה לאינדיינו זה. וידוע למי שמיוחן בחכמת הצמר שאמם שני דברים הם שווים בהרכבת הכימי אי אפשר שיהיה ביניהם חילוק שהרי הם אותה מציאות כימית, ולא ניתן להבחין ביניהם עפ"י הבדיקה של הרמב"ס, וזה טענה נדולה מאוד. אמן עדין יש מקום לומר שהחלון זה הוא בשיטת ה"חוות יאיר" אבל לא באופן הצבעה שצובעים היו.

נקודות נספתה היא מה שרצו להביא ראה מהרמב"ן פר' תצוה (פ' כ"ח ב') שם כתוב שבגדי כהונה הם בגדי מלכות שדוגמתם לובשים המלכים ובגדי התכלת איש לא ירים ללבושים רק מלכי הגויים כדכתיב "זרדכי יצא מלפני נמלך לבוש מלכות ותכלת".

מהם יישם כל הסימנים של חז"ל וגם דמו שחור כדי כדאיתא ברמב"ם בהיל' ציצית, סוג זה נקרא "קטיל פיש" בלע"ז. **ואע"פ** ששיטתו מובנת יותר בלשונות הרמב"ם מ"מ קשה על שיטתו מלשון הריש"י מהגמ' בסנהדרין (צ"א ע"א) מדאיתא התם שנתמלא כל הדר חולנות לאחר הגיטים והנה גם דוג הוה אינו שייך במציאות זו וצ"ע.

עוד הקשו אהרון וממנו שבדקו ומצאו שם משתמשים במסמנים שהביא האדמו"ר מרוזין, אפשר להוציא צבע כחול מכל דבר חיו, ומה קושיה זו בטלן. למורי שיטתו של האדמו"ר מרוזין, והנה בראש ובראשונה ציריכים לדעת שאף אחד לא בדק ענין זה אלא רק גני אחד, ועליו מסתמכים כולם, ואי אפשר לסמק בדבר גדול כזה על עדות של אדם אחד גני ואפילו אם נניהם שוו אמת שיכולים לצבוע כל דבר באופן זה, אולי רצון הקב"ה שנעשה צבע זה Dokא מdag זה ולא דבר אחר. ומ"מ נראה שנקודה זו צריכה בירור רב. וכיון שננטער אותו צדיק ענין הרבה לא מסתבר כלל שטעה בנקודה זו ועודין צרייך בדיקה ע"י ת"ה אמרתאים דבי רב.

הנה לפי שיטת האדמו"ר מרוזין ישנים הרבה דברים שמדויקים בלשונות חז"ל והרמב"ם יותר מאשר לפי שיטת ה"חוות יאיר" ראשית הגמ' במנחות מג ע"א שנפו דומה לים ופירוש רשי"י מראה גוף וכרבmb"ם תל' ציצית פ"א ה"ב איתא שהוא דוג שומה עינן לעין התבלת וכל זה מדויק לשיטת

הרמב"ם דכתב מפורש שדמות שחור (ה' ציצית ה"ב) וגם למה לא פירש בהדייא שכונתו רק בזמן שהוא דם ואח"כ משנה צבעו ופשותו שכונתו על צבע התבלת עצמו. ואף אם נרצה ללמד כדבריו שכונת ה"חוות יאיר" הוא שרך בזמן הוצאה הדם הוא פערפל (סגול) ואח"כ נעשה בל"א (כחול) לא משמע כן מරוזיות דבריו (עיין בלשונו המובאת לעיל) ועוד שהמציאות מראת שכשוץ היא נכו חסר צבע ואח"כ מחליף גוונים אבל הצבע הסופי הוא פערפל (סגול) וכשטייבש לנמרי נראת כעין שחורה.

ולפ"ז אולי יש לפרש שכונת החותות יAIR על הצבע הסופי שלו לפני שטוייבש שהוא באמת פערפל (סגול) ובדי שלא יתלוק על הרמב"ם נפרש בדוחק שכונת הרמב"ם שחזור כדין הינו על מצבו לאחר שטוייבש אבל לא מסתבר דא"כ היה צריך לפרש כן. וד"ק.

ונמצא לפי כל הנ"ל דקשה מאוד להבין שיטת החותות יAIR לאשרה אבל אם קבלה היא נקל שבן בעל החותות יAIR היא מגודלי הפסקים. רק צרייך לברר באמת אם זו היא כוונת החותות יAIR כיון שרבות הקושיות על שיטה זו.

ג.

הערות בנווגע לשיטת האדמו"ר מרוזין

הנה האדמו"ר מרוזין בספרו "שפוני טמוני חול" כותב שכונת התבלת הוא דוג הדוי שנזכר באלשון אשכנז "טינט פיש" ויישנים תשעה עשר מינים מהם ובחדר

mobāa b'piruš dər və həhol' mətā lō adomo'r maradzin məkor mahozar b'toromah (dəf k' u'ay) vəbikr mətakoni hozər həf'mat u'ay). vəbamət dəmō shəl dən və shəl b'el hətbelət hīnō shəhor c'di.

vəhəri'a'h həyikritə shəl b'el hətbelət mōbāat b'spəro "Fətīl hətbelət" (dəf n'h) shəmāzā b'spəro "həyitōr" həlk b' shur həzīzit (dəf c't u'ay) shəshmo ul' shərbi l'mas'm'a vəməbi'a shəm məsfer "abn sīni" shəshm dən shəl b'el hətbelət hozər otō l'mas'm'a shəməbi'a b'el həyitōr. w'ish l'həyir 'shərsh'i məbi'a l'shən dōma'h l'shəm və b'el məkəm shəməfrəsh hətbelət c'gnən b'pər' shəmīni (i'ay l') vəgn'm' u'ay (c'h u'ay) b'ləyin zərəfni l'imz'a'ao l'imz'ən vənkrā b'ləyin ashəbnu shnəuk vəhəo shəb'lōl) vəol'i hīhə apəshər l'dhōtə rəiyətə shəl b'el hətbelət shəb'onət b'el həyitōr hozər l'shəb'lōl (shnəuk) shi'yotə kəshə ul' shi'yotə "b'el hətbelət" 'shərsh'i (b'gn'm' sənədrən c'a u'ay) məfrəsh ul' həhələzən shəhəa tələutə vəhəo g'c l'c' kəshə ul' shi'yotə "b'el hətbelət" shəaino dōma'h tələutə məsh'a'c l'b'el h'zōt i'ayr" shəhəi həshnəuk dōma'h tələutə.

ת.

hām apəshər l'mənəd ul' ro'ha'k b'viro'r məzi'ot hətbelət w'ag'b yish l'həyir ul' ma' shi'y təwənūn shəb'ion shid'ou shəhəzədik hən'l hīh b'el ro'ha'k, c'dai'tā b'shōt' dəbri' hīm shəmī sh'lōmd fənəmītə hətora'h l'shəmə vəcna' l'b'hi' ro'ha'k vəməli'a yish l'smōd ul'

adomo'r maradzin shəmara'h nəfə shəl dən hōh dōma'h təb'lət. vəl shi'yot h'zōt i'ayr" yish mətərzi'm shəb'shəzəa nəmətā b'tox hīm ai' apəshər l'həcīr b'ino l'b'ni k'rek'u hīm vəhəo shnəfə dōma'h l'ym.

vəhəməsh'd həg'm' i'ata dəbri'to dōma'h l'dn w'pi' r'sh'i dəmōt dəyōknə, vəl p'i shi'yot b'el hətbelət hozər b'amət mi'n dən vəil'o l'p'i shi'yot h'zōt i'ayr" c'ri'k l'du'at b'ayzo həb'hənə dōma'h l'dn shəhəi hozər ai'no shəhəa b'is c'dg. vəhət'um shənkrā l'shi'yot hətbelət c'gnən dən hozər shəhərə rək shəsh't b'is c'gnən dən.

w'ud shəm b'gn'm' i'ata shəulət a'at l'shab'ui'm shənə vəyin b'shōt' r'db'i'z (dəfom vənzi'hə tərph'z) mōbāa g'c b'fətāh unni'm' l'həd'a' ul' a'ter shəhələzən hīhə u'la'h məalio mən hīm al' hib'sha vəhī mələk'tim otō vəl'āhə shəgəl' is'rəal l'ā hīhə u'la'h. məzi'ot zo l'p'i shi'yot b'el h'zōt i'ayr" l'ā rəaino c'�l vəil'o l'shi'yot b'el hətbelət i'tcən shəsh'i'sh hərba'h mīm u'la'h həhələzən um hīm al' həhrim shənən ai'no nəmətā ul' k'rek'ui't hīm vəhəo shəhəa c'dg. vəyin u'd mōh b'spəro shəl b'uh'a't "shəfoni təmənī hōl" (dəf g' v' dəf c'a dəfom hədsh'). dəməbi'a shəhər'məb's l'ā pəsk c'�l həd'in shəulət a'at l'shab'ui'm shənə vəl p'i shi'yot dəmīy i'kərim məsh'əm shəmərba'h a'at l'shab'ui'm shənə.

hənah hər'məb's c'ət b' shəd'mo shəl dən hətbelət shəhər c'di' və a'uf' shəl a

מחלק שאפשר לסמוק על רוח"ק רק במקומות חומרא ולא על דבר שהוא מעיקר הדין. ועיין עוד בשו"ת "מן השמים" (בfolios הrho"ח ר' אהרן מראום בסוף הספר) שטביא שחדמו"ר הרה"ק מקאווני נ"כ סובר שיכולים להתריר בירור המציאות עפ"י רוח"ק.

והנה לפי כל הנ"ל מה שטענים דלאדמו"ר מראהווין היה רוח"ק וכיון שאמר על דג ה"טינט פיש" שהוא החלוץ התבכלת לכארה אפשר לסמוק על דבריו שכן והוא עניין של בירור איריא ואין לסמוק על זה, כיון שלא אמר שום פעם שאומר דבריו ברוח"ק כמו אליו זיל אלא בונה דבריו עפ"י ראיות מקורות שונות, ולכן אפשר להלך ולומר אכן אפשר לסמוק על רוח"ק רק אם הצדיק אומר שהוא פסק עפ"י רוח"ק או מוכחה מעשיינו שסמכ על רוח"ק כמו המעשה הנ"ל עם הר' מלובליין אבל כאן בעיקר נראה שסמכ על ראיות כmo בוכחה בספרו, וממילא אין אפשר לסמוק על רוח"ק בעניין זה. וזה

שיטתו בעניין התבכלת. אמן למעשה אין זה פשוט כלל, דהנה ידועים דבריו ה"משנה למילך" (בפט' מהל' אישות סוף הל' ו') דלומד שבפסק דעתיות שיעץ לומר אם יבוא אליו וגו' ואעפ' שכח חרבמ"ס פ"ט מהלכות יסוד התורה שאין לפסק הלבה עפ"י נבואה רוח"ק דלא בשימים היא חילך ה"משנה למילך" בין ספיקא דיןיא לספק במציאות דשפיר אמרין כן. וכן כתוב הברכי יוסף (או"ח ל"ב סק"ד) וمبיא שם עוד אחרים שנחלקו בעניין זה ומוסיף ראיות גדולות מרבותינו הראשונים דסמכין על רוח"ק במקומות שהו רק בירור המציאות וכן כתוב בספר "פני חז" (פר' בשלח אות י"ח) וכן כתוב הגןון ר' אייזול הריף ב"שפת הנהלה" (י"ט ע"ג) ובספר "אבי הנהלה" (פ"ה ע"א) וכן כתוב בספר "כסא שלמה" (נ"ט ע"א) וכן מובא בשו"ת "אבני נזר" לעניין אתרוג מסויים שרצת להתирו עפ"י רוח"ק شهر' מלובליין ברך על אותו מן אתרוג, וסימן שאין להביא ראייה דאפשר שסמכ הר' מלובליין על שיטת הבהיר זקנו שמתיר אתרוג המורכב. אבל האדמו"ר משינווא בסוף ספרו על התורה "דברי יחזקאל"

א. עיין עוד מזה בד"ת מהאדמו"ר ממונתקש (ח"ז אות י') ובספר "תשורת שי"י" (ח"א סימן ט"ז תקכ"ז) ובספר "יד אליהו" (פסקים סימן מ"ג) והנה מובא לר' האר"י זיל בשער המצוות פר' אחריו (דף כ"ג ע"א) שלא היה מקפיד לבדוק דם בבייצים צליות ומובא ג"כ ב"יד אפרים" (יו"ד סימן ס"ו ס"ק ח') וכן לא היה מקפיד לבדוק העירוב בעיה"ק צפת בערב שבת כמובא בשחה"כ (דף ט"ב ט"ד) ואעפ' שפירשו הפוסקים דהא סמק שלא לבדוק הבייצים הוא משום דהוי ספק ספיקא (ע"ש ב"יד אפרים") ולגביו עירוב דין חייב לבדוק העירוב בע"ש, מ"מ ישנם פוסקים שטענו שאין זו הלכה למעשה שכן סמק לר' האר"י זיל על רוח"ק בעניין זה.

אלא לבן שעוזא מבינה, והתבלת שעוזא מהכמתה, אין לנו, והנה זה ימישך עד ת"ר לאלאפ השישי כי בשנת ת"ר יתחיל אור החכמה להאר על מלכות, כמו אמר הוזה"ק פ' וירא: "זבשיות מאה שניין לשתיותה יתפתחון תרעין החכמתא לעילא ומבעי דהכמתא למטה, והנה או יקום אחד מישרשה ובכח התורה שהיא ממיש אור החכמה, דאוריתא מהכמתא עילאה נפקות, יibrdr וילבן מציאות התבלת ודיניו מכל סיג וגס תיקין הרבה דברים הנוגעים אל בת שבע ואחד מהם יהיה שיחזיק את השמייה בסוד "זשבתה הארץ" ובכח זה יעשה את התבלת בפועל, והנה אם לצרף לפסקוק "יעשו להם ציצית על כנפי בגדייהם לדורותם - וננתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ושם ב"ז עלה המספר במאה השבעית לאלאפ השישי. יקום אחד מבת שבע ויחויר עטרת התבלת ליוונגה, ובבודאי הגדולים שבדורו לא יסכומו על זה במחרה, וע"ז במהרה נוכה להמשיך אור החכמה על המלכות כי עתה בעזה"ר אין לנו אלא אור הבינה והיותם קדושים לאלוקיכם כי סוד קדושים הם חכמה ובינה, ואלוקים היא מלכות. וזה יכפר בעדי שגילותי כל זה". עכל"ק של הגה"ק רבוי שמשון הי"ד בספר "מחנה דן". יש לציין שהפרטים הללו תואמים לחפליא את רבנו זצ"ל ותקופתו, שכן גילוי התבלת התרחש לאחר שנת ת"ר לאלאפ השישי, בשנת תרמ"ט.

דבר פשוט שרו"ק הוא דוקא באדם שהגיעה למדרגה שאינו טעה כלל כמו הצע"ט ותלמידיו אבל אפילו בעלי מדרגה שהCMD מהם אינם מבורר כל צרכו והם טועים הרבה פעמים אי אפשר לסמן על רוח"ק כגון זו אבלו בבירור המציאות).

שוב מצאתי דעל כל פנים יש קצת סמק ע"פ רוח"ק לאמת שיטות בעל התבלת ע"פ מה שמקובל מר' אברהם ב"ר נחמן שבשעה שרביבנו ז"ל אמר שמננו ועד בית משיח לא יהיה חדשות רימו בדבריו שבשנת תרמ"ח יפל חידוש בעולם והבינו שכוננו היה שבשנת תרחה"ט תהיה התעוררות של הנואלה ובאמת בשנה זו גילה האדמוני"ר מרוזין את הלוז התבלת שלו ובאמת זו אחת הסיבות שקיבל ר' אברהם ב"ר נחמן התבלת של האדמוני"ר מרוזין. יש לציין שמנתג להטיל פתיל תכלת אצל חסידי ברמלב היה כשיית הראב"ד חיינו לצבע שני פתילים שהם חוט שלם ולא כהרמב"ס ששיטתו לצבע רק פתיל אחד וכיאר האדמוני"ר מרוזין בספרו שע"פ רבינו האר"י ז"ל העיקר הוא כהרמב"ס ואילו רבינו הגר"א מווילנא פריש ע"פ הסוד ג' את שיטת הרaab"ד ואכמ"ל).

ועוד סמק הוא עפ"י מה שהביא בספר "ספריו התבלת" בסוף דף מ"ד שמצוות את הספר "מחנה דן" לרהר"ק הר"ש מאוסטראופולי (והיום הספר אינו מצוי) והעתיק ממנו את הקטע שמדובר על התבלת וזה לשונו: "כתב הארץ"ל שאחר החורבן אין לנו תכלת, אור החכמה אין מיאיר על מלכות אין לנו

תכלת וכשיותה לאויר העולם נתהפק דמו לשחור. גם הוא אינו מצוי הרבה ו_hz ממקום למקום ודמיו יקרים עוד שיש לו אונקלאות להפוך עצמו בארץ (ומקיים בו דרכי המשנה בכליים הנ"ל).

ויש הרבה להאריך בעניין זה והשיות היאיר עינינו באמיות מצוה זו ובזכות הלימוד על מצוה זו יוכל כל הקלי' מן העולם ויתגלה אоро הפשט ית' שמו. ועין בלקו"ט מ"ט (אות ז) דע"י תכלת דאכלי' כולה ושצוי כולה, ע"ז וזה יתרגבր מלכות הקדושה ותתבטל מלכות דם"א (ובדרך אגב מלשון זו יש קצת ראייה לשיטה האחרונה שהבאו כיוון שמן זהائق כל מה שבביבטה). ובאמת שע"ז התעסוקה במצות התכלת נתגלה נשמת הצדיק בסוד נשמת משיח שהוא בה"ז משה מה שהיה הוא שיזה (ואיתא במספרים דפרסה בגין' משה וסוד התכלת הוא סוד הפרשה שבין עולם האצלות לעולם הבריאה כמובא בספר ע"מ המלך) בכיאת משיח צדקנו במהרה דיין ממש, Amen.

והנה גם בו ישנו עניין של רוח"ק לאמת דברי הגאון ה"ק בעיל התכלת.

ט.

בעניין שערין חדש שנתגלה

הנה סוף כל סוף בין לשיטת ה"חותם יאיר" ובין לשיטת האדמו"ר מרוזין עדיין הסתיירות מדברי חז"ל והראשונים הן רבות כմבוואר לעיל בארכיות. ונציין כאן מה שמצא הרב החסיד ר' יצחק ר' שליט"א מהברבי כוילנו, דג חדש שנזכיר "הוזם שי קראב" בלע"ז ולא מאד שמותקינים בו מאמריו חז"ל ורוב שיטות הראשונים והוא מין דג שנתקע בקרקעית הים (זהו נס מעין תולעת) ואח"כ נפרד מקרקעית הים ועולה למעלה וહולך ליבשה ומוליך ביבשה ונתקיים בו באמת הלשון של הרמ"ע מפנינו שהוא צומה דום ו גם חי הינו שגופו מתנווע ואינו זו מקום נידולו וג"כ נערך אח"כ ועולה למעלה והוא בעצם בנזון תכלת ירך רקך, דמו הוא



בעניין חלazon היגטינה למצות התכלת

עיין שם הiotב ומשם באראה דבל מיני התכלת שנתגלו עד עתה על ידי כמה צדיקים נ"ע ולהבדיל אא"ה כמה

הקדמה

הנה כבר הארכנו בס"ד בסימן דלעיל בעניין חידוש התכלת בזמן הזה,

בלע"ג, וכן נמצאה הרבה בדברי האחיםוניס^א.

והנה במחות הפורפירה הביאו ספרי החוקרים שבומני מספר קודם ווסטיניאנוס שהפורפира הוא שם כלל של חלazon שהוא תולעת, וככלולים בו ג' מינים שכולם תולעת, ובשלשות המשמשו בזמן חז"ל להוציא מדmo צבע. האחד נקרא בלאטא, ומה עשו ארגמן, ובנראה שהוא המורעקים של זומני שיש משתמשים עמו לתכלת ונקרו ארגמן כהה קוצים, כי באמת זה הנקרו מורעקים הנ"ל עיקר דמו הוא בצבע ארגמן נזכר בכל ספרי החוקרים, ובכל הדורות היו מפיקים מדmo ארגמן, אלא שלאחרונה לפני עשרים שנה יוצרו מיצאות מהודשת להוציא ממנה צבע תכלת, והוא על ידי שטפידים הארגן תכלת, והוא עד שטפידים ממנה צבע תכלת, וכו' עד שטפידים ממנה צבע תכלת, אולם מיציאות זו - להוציא מהמורעקים צבע תכלת לא היתה קיימת לשער, ואין לה מקור בכל הספרים הקדומים אשר עד לפני כעשרים שנה, ובודאי שבז'יל (להבדיל אה"ז) לא נזכר כלל היהות התכלת והארגן שניהם יוצאים מאותו החלzon. ועוד שוה המורעקים הוא מין מצוי מאד, ובז'יל איתא דהחלzon שמננו הוציאו התכלת אינו מצוי כלל ולות בצדון. ועוד בז'יל איתא דהחלzon יוצא יוצא מן הים אחת לשנים

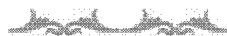
חוקרים וכו'), נופלים עליהם כמה קושיות חמורות, באופן שעדיין אנחנו לא נדע הדרך נילך בה להכריע איזהו התכלת הנזכר אשר בזמן שהיה הבית על מכונו היו צובעים מדמו תכלת כדאיתא בדברי רבותינו ז"ל.

והנה בזמן האחרון עלה על הרעיון, דשםា המין הייתר דומה להחלzon הנזכר בחז"ל הוא המין הנזכר בחז"ז בשם יקינטינה - ייטינה, אשר כבר הקר בו הרבה הרבה הרצוג ז"ל, והוא לא אשר הוא דומה להחלzon הנזכר בחז"ל מכמה צדדים, חדא, דברינו דומה קצת לדג מבואר ברמב"ם שהחלzon הוא דב. ועוד דמו שחורה.ותג, דעה מהן הים אחת לכמה שנים. ועוד בה רביעיה להיווט תולעת מבואר ברשי"ז ובערוך, והמשיתו יופע עלי, דצבעו החיצון שהוא ביתו הוא תכלת. וכל אלו הם מהם הטעמים הנזכרים בחז"ל וברמב"ם בספרי הראשונים, וכדיבואר עוד לתלן בס"ד.

ג.

תכלת נקרו פורפירה – ג' מינים כלולים תחת השם הנקרו פורפירה

נודעים דברי הראבי"ה (ברכות ט ע"ב)
דהתכלת נקרו פורפירה



^א. עיין שלטי גבורים פרק ע"ט, חוות יאיר מקור חיים סימן י"ח, מוסף העורך ערך פורפירה (עי"ש שהוא תכלת), תפארת ראם על היראים סימן ת"א, תפאי קופת הרוכלים ריש שבת.

וההמיין, יعن שבחוים זהה אינו מצוי וולת בא",י, ונרשום הסימנים שידענו בכירור דאית בית.

א) נקרא יגניתה או יקינטינה, והוא אחד מוג' המינים הכלולים בהלוון הנקרא בשם פורפירא.

ב) מין זה היה מצוי מלפנים גם בצד�ן כדמץינו עדות שנייה חוקרים מאו"ה שהיו משתמשים עמו בצד�ן אלא שבחוים זהה שוב אינו מצוי וולת בא".י.

ג) גוון מראה גוף דומה לים, ככלומר, צבע תכלת הנוטה מעט לירקרק, ולכון בעלותו לעל גבי המים, כמעט שאינו ניכר למראה העין להעומד מבחויז, כי מראותו נדמה לים, ולכון אין העופות יכולם לתפסו, כי מראה גוףו כתכלת כדאיתא בשבת כי"ע". ואף הדגים שבעומק הים אינם יכולים לתפסו, כי מצדוז התהтон הוא נראה כמראה הים מתחתי, באופן שכל גופו נראה כמראה הים שהוא תכלת, אלא שב' גווני תכלת אותן ליה, האחד מצדוז העליון והשני מצדוז התהтон.

ד) תבנית דיווקנו מצדוז העליון דומה לדג שיש לו קשקשם, ואמנם מצדוז התהтон הוא דומה לתוילעת.

הרבה ועולה ליבשה, ואילו המורעקים אינו יוצא לעולם מן החיים, ולכון פשוט שההמיין הנקרא מורעך היו מוציאים מדם בזמן חז"ל אריגמן בלבד ולא תכלת, ולכון לא הוא תכלת שבו צובעים בדם תכלת.

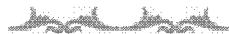
המיין השני הכלול במיני הפורפירא, גם הוא מוציאים ממנו אריגמן ולא תכלת, ולכון אינו נוגע להתקירה דילג, יعن דבלא"ה לא קיימת מוציאות להוציא מדמו תכלת.

המיין השלישי הוא הנקרא יקינטינה, ומין זה הובא בספרי הראשונים בשם יקינטינה או יגניתה, ולהבדיל אא"ה נזכר בספר הידוע בזה השם בתור מין הלוון שמאפיקים מדמו תכלת. ומכאן דמלפנים היו משתמשים בו להפיק מדמו תכלת, וחוקרי זמנינו העלו בפישיותו שיקינטינה הנזכר הוא הנקרא הים בשם יגניתה בחסרון החק, כפשוטו ליוודי לשון.²

ב.

מהות המיין הנקרא יגניתה – סימני גופו

והנה זה המיין הנקרא יגניתה העיד בפניו מומחה אחד העוסק ט' שנים בחזאתת תכלת מזה המיין (הרב שאל קפלז), שמעט מאד יש בכתביו המדע על



ב. ועיין בקובץ בית אהרן וישראל גליון קכ"א מאמר הר"ר דוד שפירא, ובגליון קכ"ד הר"ר יעקב גולדשטיין.

יד] זהנה לדעת החוקר הנ"ל קשה מאוד לידע באופן מדויק סדר ניחול זה והרג מהמת שלא נבדק די, אבל זאת ידוע בוודאי שהרבה מינים יש הדומים בטבעם לדג זה, ואוותם המינים ישי ידוע בברור שבתחלת ניחולם נמצאים בתחום חיים, וקיימים במקום ניחולם הוצאה, וכן מתרעע במקום ניחולם ניחולם אילך ואילך כאילן קטן, ובהמשך הזמן מעת האילן ונעקר הרג מן האילן וועליה לעלה על חיים מהמות דקתו וחליישות, ומסתבר שגמזה המין הוא כן לסיבת היוטו דומה בטבעו להמינים הנ"ל.

טו] אי אפשר להוציא דמו בבדיקה, בעלמא כי אם ע"י פצעה, אלא שם"מ מהמות דקתו וחליישתו אפשר לפוצעו בידיים מבלי צורך לкорנס. טז] על הרוב אי אפשר להוציא דמו מבלי נטילת נשמה, ואולם אומן מומחה יכול להוציא דמו מבלי נטילת נשמה.

יז] בחיות צבע הדם לבחו בלתי הומפת סמנונים צפונ מעבירות.

יח] דמיין יקרים להיווטו זן נדר שאיתו מצוי, ואף אין עולה ליבשה כי אם אחת לשנים הרבה וכנ"ל, ובין נפאה קשה להכירו כנוכר.

ג.

מדברי חז"ל והפוסקים בעניין הסימנים הנ"ל

ומעתה נבו לדורן מדברי חכמיינו ז"ל והפוסקים בכלל אחד מאלו הסימנים אחת לאחת למצוא השבען.

ח] הוא ענול כתולעת, ובראשו יש לו כמיין ווי הבולט מעט לחוץ לצורת חלazon, ובכונמת הי"ז שתוקעים אותו בכחול כדי לתלות עליו דבריהם, שהוא במסמר התקוע בכחול וראשו מתעגל כלפי מעלה (שלאן זה אין החפצים הנתלים עליו חוררים לפול). וכמשמעות שם האות ויז' וכמ"ש בית יוקף או"ח סימן ל"ז בצרות האותיות).

ו] עיקר נידולו ביום ומ"מ עולה ליבשה (לשפת חיים) מהמות הרוחות והנשימים וכו' אחת לשנים הרבה.

ז] בעלותו ליבשה עולים ממנו רבים למאות אלפיים.

ח] צבע דמו בארגמן הנוטה מעט לבחול, ואולם כאשר מוצאים ממנו במות גנולת הוא בעצם שחור כדי, ואמנם כמשמעותם בו הסמנים הנזכרים ברמב"ם, נהפק דמו לתכלת.

ט] אין לו קיום כי אם במים מלוחים. ינ] יש בו ב' מיני דם, דם התמציאות שהוא דם חיותו המתפשט בגוףו, ודם נוקף דמיפק פקיד תוך שלפוחית מיוחדת, ומה הדם שבכיסים מוצאים צבע התכלת.

יא] אין בו נידים ועצמות.

יב] הוא כתולעת שניין בו מלוקת אברים, אלא שמאז מעלה יש לו רגליים, וביתו אטום ורומה לדג.

יג] עיקר מאכלו מיני סם הממייתים אנשים, ומ"מ זה הסם הגם שהוא ממית אחרים אינו מזיק לעצמו.

ומניינו כתבו דבשון ערבי או פורפירא
אכן נקרא למאסמא.

ב) **מציאות** היה מין זה היה מצוי
מלפנים בחופי הלבנון
וכהיום הוא מוצוי בא"י – הנה כי בזנ
מכואר בשבת (כ"ז ע"א) "יוגבים אלו ציידי
חלוזן מסלמות של צור ועד הופה".

ג) גוון מראה גוף דומה לים, ככלורה,
צבע תכלת הנוטה מעט
ליירקרק – כן איתא בחוז"ל (שבת כ"ז ע"א)
שהחלוזן מראה גוף דומה לתכלת. וב"ה
עוד (מנחות מד ע"א) "גוף דומה לים", וכן
הוא ברמב"ם (הלכות ציצית פ"ב ח"ט)
דחלוזן עין בעין הים. ובירושלמי
(ברכות פ"א ח"ט) דתכלת דומה לים, וים
דומה לעשביים, ולהנ"ל ניהא, אכן גוון
גוף דומה לים והוא מעט נוטה ליירקרק
דומה לעשביים.

ד) **תבנית** דיוינו מצדו העליון דומה
לדג שיש לו קשושים,
ואמנם מצדו התחתון הוא דומה לתולעת
– הנה איתא בש"ס (מנחות מ"ד) דחלוזן
בריטתו דומה לדג, ופירש"י **תבנית**
דיויננו, וכן הוא בזה החלוזן הנ"ל דמציד
מעלה דומה לדג שיש לו קשושים. ובchein
אתיא נמי בדברי הרמב"ם (הלכות ציצית
פ"ב) דחלוזן הוא כdag. ואתיא נמי
כפירש"י בדורתא אחריתא (ע"ז כ"ח ע"ט)
דחלוזן הוא תולעת, אין אכן מצדדו
התחתון הוא דומה לתולעת.

ו) **יעין** בתום' (שבת ע"ג ע"ט) דחלוזן הוא
דג, ושם להלן (ע"ה ע"א) שאינו כמו
דג ואינו חייב בצדתו משום יציאת
נשמה. ולדברינו יבואר דהוא כמו דג.

אי נקרא ניתינה או יקינטינה והוא
אחד מג' מיני הפורפירא –
והנה בערך ערך תכלת מבואר דחלוזן
הוא יקינטינגן, וכן איתא במד"ר (אסתר
פרשה ב, ז) חור כרפס ותכלת, רב ביבי
אמר טינונג, והיינו נמי מלשון יקינטינגן.
והרי דחלוזן הוא מזה המין הנקרא
יקינטינה או ניתינה (דחוינו אך לא שהוא
בחסרוין חק' וכנו"ל). וכבר הזכרנו בספריו
חוז"ל, ולהבדיל אאי"ה בספריו המדע
נזכר חלוון הנקרא בשם זה בתורו מין
חלוזן שמאפיינים מדמו תכלת. ומכאן
דמלפנים היו משתמשים בו להפק
מדמו תכלת.

והנה יעיין להרמב"ן בפרשנת תרומה
(עה"פ ועשית בגדי קודש אשר לאחר)
דھטעם שאין תכלת מצוי בזמננו, הוא
לפי שמלאכי העכו"ם גנווהו מהמת ה facets
להשתמש בו לצורך עצם, ומכאן
דעכ"פ הוא קיים גם היום אלא שהוא
נעלם, והuid בפני מומחה גדול הבקי
בדגים שאין עוד היום מין דג סמור לחופי
אי"י העולה ליבשה שאפשר להפק מדמו
צבע תכלת זולת זה, באופן שפישיות
הסימנים הנזכרים בחוז"ל (וכדלהלן) א"א
לאוקמינוחו בדג העולה בא"י זולת זה
ניתינה.

גם מה שהוא כלל במין הפורפירא, הנה
יעיין לבעל העיטור (ח"ב שער החיצית
דף כ"ט ע"ב) דתכלת בערבי או
למאסמא, ובספר פתיל תכלת להגה"ק
מראדזין (עמדו נ"ה) הביא מזה ראייה להדג
שלו הנקרא בלשון לאט"ז עתיק
למאסיה, ודומה קצר. ואמנם אהרוני

ההר כלו הלוונות, ועי"ש ברשי"י ד"ה חלוזן תולעת שיצאת מן הים אחת לשבעים שנה, ומשמע דברי ר' איריה בחתולעת דתכלת דעליה הוא דאיתמר דעליה אחת לשבעים שנה, ומשמע דיצא מן הים ועולה להר, ואילו זה המין הנזכר אין עולה להר אלא לשפת הים. ושם שפה הים נחשב כהר לערך הרים. וצ"ע דשמא כוונת חז"ל להר ממש. גם צ"ע דזה הדבר אינו עולה אלא מהמת הרוחות, ובחז"ל איתא דעליה מלחמות הנשימים, ואולי לצורך חיותו מוכחה לחיות במקום לה, וצ"ע בכל זה.

ג בעלותו ליבשה עולים מוה המין מאות ואלפים – בן איתא בש"ס (סנהדרין שם) דהעולה להר רואה שם חלוזן, ולמהר כשירדו גשימים נתמלא ההר כלו הלוונות.

ח צבע דמו כארגן הנוטה מעט לכחול, ואולם כאשר מוציאים ממנו כמות גדולה צבעו שחור כדין, וכשמוסיפים בו הסמננים נחפץ דמו לתכלת – ובהכי אחית שפיר וזה המין הוז כדברי הערוך שדמו בצבע תכלת, כי כן הוא בתחילת כאשר מוציאים ממנו מעט דם, והן לדברי הרמב"ם דהוא בצבע שחור כדין, ומעין זה פירושי בפירושו עה"ת (במדבר ט"ג, ל"ח), עיין שם דבב' תכלת דומה לרקע המשחיר לעת ערב ומקורו במכילתאי, והנה

אלא דמ"מ כיוון שיכל להיות מעט ביבשה אינו חייב בצדתו משום נטילת נשמה.

זו **מציאות** הייתה ענו בთולעת, ובראשו יש לו כמין וי' הבולט מעט לדוחץ בצדחת חלוזן, הנה כי בן איתא במשנה (כלים פ"ב מ"א) שקשר חלוזן בראשו, ר"ל, דקשר שלשלת תוך חייו הבולט מן הבוטל שווה חז"ל עשו בדמות חלוזן (לאופקי ארగמן כהה קווץין שהוא כאבן בעלמא ואין לו צורת חלוזן אלא דג, ועיין בעל התכלת שאין חלוזן אלא אונקלאות כמו קרניים היוצאות מראש החלוזן, איברא, לדברינו נהא).

ו **עיקר** גידולו ביום ואחת לשנים הרבה – עולה ליבשה מלחמת הרוחות – הנה מציאות היה עיקר גידולו ביום ופעמים עולה ליבשה, בן מבואר בספר הקנה דזה חלוזן עיקר גידולו ביום ועולה גם ליבשה, ובחז"ל (מנחות מ"ז ע"א) מבואר דעליה אחת לע' שנה, ואף זה הdag עולה אחת לשנים מרובות. והגש שוה המין אין יציאתו ליבשה קבועה אחת לע' שנים, אולי גם כוונת חז"ל הוא לעיתים רוחקות, ושבעים שנה לא דוקא.

ריש לעין מהך דאיתא בש"ס (סנהדרין צ"א ע"א) דהעולה להר רואה שם חלוזן, ולמהר כשירדו גשימים נתמלא



ג. ואולי ממש יצא לו להרמב"ם שהתכלת הוא שחור כדין, ויל"ע בזה עוד.

שכתבנו בס"ד לישיב דברי הווער ע"ד הסוד.

יק יש בו דם התמצית המתפשט בגוף, ודם נוקף דמייך פקיד תוד שלפוחיות מיוחדת ששמנתנו מוציאים צבע התכלת – כן איתא בתוס' (שבת ע"ה ד"ה כי היכי, ע"ש בשיטת ר"ת), דזה הדג יש לו ב' מני דם, דם התמצית שהוא דם חיווי, ודם נוקף דמייך פקיד.

יאו אין בו גידים ועצמות – כן מבואר בירושלמי (שבת פ"א ח"ג) ע"פ הבנת הפni משיח, עיין שם שאין בו גידים ועצמות.

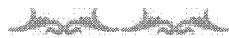
יבן הוּא כתולעת שאין בו חלוקת אברים, אלא שמאצד מעלה יש לו רגלים, וביתו אטום ודורמה לדג – כן מבואר בדברי הר"ן (שבת ק"ז דחלהון גוף אטום ואין בו חלוקת אברים, וכן הוא בזה המין שכל גוף כתולעת מבלי חלוקת אברים, ובוitu אטום ודורמה לדג.

יגן הגם שעיקר מאכלו מני סם הממיוטים אנשים אין הסם מזוק לעצמו – הנה מוה נראות שיש לו כה עמידה בוגר מחלות, ויש להסמיד

המין הנזכר כאשר מוציאים ממנו כמהות מרובה הוא שחורה, ונראה בדברי הרמב"ם, אלא דכשמוסיפים בו הסמנים הנזכרים ברמב"ם נהפק לתכלתי.

ובזוחיק בראשות (נ"א ע"ב) נמי איתא דנהירא תכלת הוא אוכמא, ולהניל נראה יعن דכאשר מוציאים ממנו דם הרבה הוא אוכמא. ועיין בזוהר תרומה (קמ"ט ע"ב) דתכלת דא ביום א תנינה אצטבע בשני גוונין סומך ואוכם, משמע שהתכלת כולן גם מסומך שהוא אדום, ובהניל נראה, דכשמוסאים ממנו מעט דם (קדום הוספה הסמנים) הוא כארגמן דאות בה אדומית. נם ע"פ המוד כבר הארכנו במק"א דז"א ונוק' תרוייתו אוית בהו סומך ותכלת, אלא דז"א עיקרו ארגמן, והנק' עירקה תכלת, והוא בסוד מ"ה וב"ן דט"ה ומ"ה וב"ן דב"ג, ואכמ"ל.

טו **אין** לו קיום כי אם במים מלוחים – כן איתא ברמב"ם (פ"ב ד齊צת ה"ב) דנמצא בים המלח, והיינו מים מלוחים כմבוואר בדברי המפרשים. ותקד דאיתא בזוהר דהוא מצוי בים כנרת, עיין בספר ים החכמה – תשס"ה (עמ"ד י"ז י"ח) מה



ד. נראה דמה שאמר הרמב"ם דם החלoon הוא שחרור כדי, הינו מעיקרה בעת צאתו ממקו, ואולם התכלת עצמו שב齊צת לאחד תיكونו ע"י סממנים שונים הוא כעין רקיע, וכמפורש בדברי הרמב"ם (פ"ב ד齊צת ה"א) "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבע פתוח שכחול, וזה היא דמות הרקיע הנראית לעין המשמש בטחו של רקיע", והיינו לכארה דומה לתכלת. וכן הוא שם להלן (ה"ב) " מביאין דם חלאון, והוא דג שדומה עינו לעין התכלת, ודומו שחרור כדי וכו' ומרתיחין אותו ונוגנין בו הצמר עד שיעשה כעין רקיע, וזה היא התכלת של ציצית".

גם בהכי ניחא דברי ספר הנקה (הלכות יציצה) דהחלוון דרכו לתקוע ולחפר עצמו בארץ, וכן הוא בזה חמי' דבתחילה גיולו הוא מוחבר לקרקע וככל', וגם בשיעילה ליבשה מהמת הרוח וכדו', חלק התולעת שבו מכוסה באرض ע"י שטוקע ומחרף עצמו באرض.

טו א' אפשר להוציא דמו בבדיקה בעלמא כי אם על ידי פ齊עה, אלא שמל' מקום מהמת דקרו וחלישתו אפשר לפוצעו בידים - והנה הר' דאפשר לפוצעו בידים מבלי צורך לקורנים, כיון שהוא משמעות הגמרא דנהנו לפוצעו בידים, וכמפורש בראשי "דוחקו בידי שיציא דמו", והיינו דלא כהמין הנקרה ארגמן כהה קוצים שביתו קשה באבן ובכרכר נוצרך לקורנים כדי לפוצעו.

זח' דאי אפשר להוציא דמו בבדיקה בעלמא, הנה כי כן מבואר בשווית בשם ר' ראש סימן ר' מ"ד (וכבר נודע דזח' ק החתום טופר י"ע קרא אותו ב'זוי הרاش', אך ט' זח' ק הגר"ע אינר י"ע מזכיר בספרו להלכה בכמה מקומות, ואף השדי חמד הביאו להלכה ואכ"ל), דאיינו נקרא בשם החלוון אלא אם כן דמו מובלע, אבל אם איינו מובלע כלל ובבדיקה בעלמא הוא יוצא איינו נקרא בשם החלוון, ע"ש. והנה בכך כיוון שהחלוון גדול תוך בית, לא סני בבדיקה בעלמא אלא בהכרה לפוצעו, ובזה ניחא אפילו לדעת הרמב"ם דס"ל שהוא דם, יען דכאן גם שבריריתו דומה לדג ומ"ט הוא בית.

לוּה המובא דהחלוון רפואי לתחתוניות, דמאיחר שיש לו כה עמידה בנגד מחלות שמא יכול לשמש כרפואה נגד כמה מחלות.

יז בathering נידולו נמצא בתחום הים ותקוע בארץ כדוגמת הצומח המתניע במקומות נידולו, ובהמשך הזמן מות האילן ונעקר הר' מן האילן ועולה למעלה על הים - הנה כי כן איתא ברבא"ד בהקדמותו בספר יצירה (ד"ה הנתיב הח) "כי הנה החלוון אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכל הדנים או מכל הצומח כי הוא חי ומתניעו, ואין מהליף מוקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ". והיינו ממש בדבר. וכן כתוב הרמ"ע (מאמר צבאות ה' ח"ב אות ט"ז) "החלוון הוא דום, והוא צומת, והוא חי, אמנם ידענו כי כן שחריו חי הוא שנפלו מתניע במקומות נידולו אילך ואילך ע"פ שאין שם אויר נושא בו ולא מים רודפים מנענעים אותו, ויש במינו דם וצבעו יrok דומה לים, וצומת הוא שאינו זו מקום נידולו אלא שרשיו נעוץ ותקוע בקרע הים כאילנות הרץ, אחד לע' שעלה נעקר ממש העור, ואחד לע' שעלה נעקר ממש תנועה כלל, כמו האילנות אחריו עקיրתם, ועליהם אין אלא מטבח המים וככדום, שכל הדברים הקלים צפויים על פניהם, ויש ביבשה ג"כ בר נש דטור, זכרו בירושטמי וכו'. ובזוהר סיפרו לנו וכו', כל אלה בעלי נשח היה והם תקועים ומחוברים במקומות גדולים זמן ידוע".

תכלת עובר ע"י צפון, ואכן זה התכלה אם אין מוסיפים לו מרכיבים נוספים צפון מעבירותו, לאפוקי ארגמן כהה קוצים שאין צפון מעבירותו.

אלא דעין להמחרש"ל ים של שלמה ב'ק צ"ג ע"ב) צפון אינו מעביר התכלת, ולכן היהו דלא כהטום זבחים ורביינו גרשום הניל, וכבר נרגש מזה הגה"ק מרआזין (פתיל תכלת עמוד פ"ב) לריבינו המחרש"ל אישמתויה להטום, ועיין עלייו שם דמ"מ ראייה לדברי המחרש"ל מדברי הגمراה בעז ע"א ע"א), עי"ש מה שהאריך בוזה, ובגוף סימני בדיקת התכלת הנזכר בגمراה (מנחות מ"ג ע"א) במ"ג רגלים ומגביא גילי ומיא דשביליותה, יש לעיני במין זה שעדיין לא נבדק, גם קשה לידע מהותן המדוייקת דalgo הסימנים". יחו דמיו יקרים – בן איתא בש"ס (מנחות מ"ד ע"א) "חלון זה וכו' ועליה אחד לשבעים שנה ובדמות צובען תכלת לפיכך דמיו יקרים".

והנה כל אלו הסימנים ישנים בוה החלון הנזכר הנקרא ינטינה, ובאיןך מינים שנתגלו עד היום ותוונים עליהם שהם התכלת, קשה למצוא כל כך סימנים המוכיחים על אמינותו.

זו על הרוב ימות החלון בעת שמוסיצאים ממנה דמו, ואולם אומן מומחה יכול להוציא דמו מבלי נטילת נשמה – דהנה פשטות שתמא דגمرا משמע دائ' אפשר להוציא דמו מבלי נטילת נשמה, אלא שם' מ כתב הר"ן (שבת ק"ג) דשפיר אפשר להוציא דמו מבלי נטילת נשמה.

ומ"מ צ"ע יعن (דעת עתה) כאשר מוצאים הדם מן החלון המת, אין כל ערך לצבעו כי שוב אי אפשר לייצר ממנו צבע הרואין לצבעה כלל, ויאלו מלשון הגמ' (שבת ע"ה ע"א) נראה דכל כמה דאית ביה נשמה טפי ניאה ליה כי הוכי דלייל צבעה, משמע החזאת הדם בחיה החלון אינו אלא מעליותא, אך לאו לעכובא איתא שלא יהא אפשר להוציא הדם מן המת. ואפשר שעדיין אין בקיאים די בוזה, וצ"ע. ועכ"פ אין די בקיים זו לשולח זה הדג אחר שכ"ב ראיות טובא יש בו.

זו בהיות צבע הדם לבחוי בלתי הופפת סמנים צפון מעבירותו – בן מבואר בש"ס (נדה ס"ב ע"א) צפון צבע נמי מעבירותו, ובתום' (ובחים צ"ה ע"א) דאף תכלת עובר ע"י צפון. וכן מבואר בדברי רבינו גרשום מאור הגולה (מנחות מ"א ע"ב)

ה. והמן הנקרא ארגמן כהה קוצים, כיון שע"פ המדיע נמצאים בו כל המרכיבים דקלא אילן, لكن כל הסימנים הנזכרים בש"ס (מנחות מ"ג) בעניין בדיקת הצבע אם הוא תכלת או קלא אילן, אי אפשר לבדוקם בארגמן הניל, להיווט דומה במרכיביו לקלא אילן, ואולם הינתנה שונה במרכיביו לקלא אילן.

הכוונות, ואולם הא ודאי דפשט כוונתו דאיינו אלא במקומות אונם, דזוקא בכחאי גוונא חשבי הכוונות כנוף המעשה בפועל, אך הא מיהת כל היכא דאפשר לקיים המצואה ע"י מעשה בפועל, בודאי עדיף טפי.

ובויצא בזה בענין התבואר בשעה"ב דרוש ד' ציציות (ה' ו' ע"א) "כ' ב' מיני ציציות הם, התכלת ותלבן, ר"ל, כי בזמן שביחמ"ק קיים היה חוט תכלת בתצית היא עניין גדול ותקומה אל השביבנה בגנות. והיודעים סוד יוזד בקבלה מכובנים בשם אחד גדול ונורא שהוא נימטריא ע"ז, ובזה הם יוצאים אף בזמן הזה סוד מצות תכלת בתצית.

וכבר כתוב הגה"ק מרודזין דבדורות אלו הסמכים אל הנגולה מתחילה להתנווץ מעט מן האור דלעתיד לבוא, וכן יש לדון אם זה התבולת ראי ולובש, יعن דרכם היסמנים איתנהו בית, ולמה נתעככ מלקיים זו המצואה.

ד.

באופן שאפשר לקיים בזח"ז מצות תכלת בפועל עדיף טפי מלקיימה ע"י כוונות ויחודים

הנה איתא בספר קב' היישר (פרק מה') וזה לשונו קבלה היא בידי מן אנשי מעשה, שאמם היו יושבים בטלים מן המצאות, היו ממשמשים בצייצית, והיו מסתכלין בהן, כי החסתכלות בתצית היא עניין גדול ותקומה אל השביבנה בגנות. והיודעים סוד יוזד בקבלה מכובנים בשם אחד גדול ונורא שהוא נימטריא ע"ז, ובזה הם יוצאים אף בזמן הזה סוד מצות תכלת בתצית.

והנה אגלה טפה ואכסה טפחים בענין תכלת, כי תכל"ת הוא נימטריא לת"ז, והבן אדם הוא מהויב לראות ב' עיניהם את הציצית, וב' פעמים ע"ז נימטריא ר"ס, ועם תיבות ציצית הוא נימטריא לת"ז כמנין תכלית. קבלה היא בידי בשם הגאון ר' יעקב טערמליש מלובליין שבזה הוא מסיר החושך וכו' והוא מבטל אותו החשך שምפסיק בין' ובין השביבנה, עכ"ל.

שמעין מדבריו דאף בזמן זה יכולם לצאת ידי חובת תכלת ע"י

ו. ואע"ג דבר גדול מעין גילוי זה אינו ראוי כי אם לאדם גדול בעל רוח"ק אמת, וכדוגמת הגה"ק מרודזין ז"ע, י"ל חדא דכל אותן שישスクן בגילוי התבולת אחר הגה"ק הנזכר יש להמליץ עליהם דשליחותיהם קא עבדי, וכחך דאיתא בספר מהנה דין להגה"ק מהר"ש מאוסטרפאליה שבשנתה ת"ר יקום אחד בת שבע ובכוח התורה יברר וילבן מציאות התבולת ויחויר עתרת התבולת ליוונה, יعن דאיתו המתhalb ליעסוק במצוה זו, וטרח עליה הרבה ויגע

תכלת של ציצית, לוקחין הצמר ושורין אותו וכו', ואחר כך מביאין דם חלוון, והוא דג שדומה עיניו לעין התכלת, ודמו שחור כדיו, ובים המלאה הוא מצוי, ונוטני את הדם לירוח ונונתני עמו סמןין וכו' ומרתהיין אותו ונונתני בו הצמר עד שיעשה בעין רקיין, וזה היא התכלת של ציצית". הרי דכתב דמביאים דם חלוון, ומינה דעכ"פ התכלת הוא מן החלוון,

ת.

פלוגה הראשונים האם כל מין חלוון כשר לתכלת או דבעין דוקא מין מסוים

והנה איתא בתוספתא וברייתא דמסכת ציצית דהתכלת אינו כשר אלא מן החלוון בלבד, ונראה שכן פסק גם הרמב"ם (פ"ב דציצית ה"ב), דזה לשונו, כיצד צובעין



הרבה, והוא הראשון שהזכיר לפניו כשלוון הערוון כל צדי הראיות ובירורים וכו', והלך אף בדורותינו שליחותיו דמרא קמא קבועין, לכל עיקר גילוי התכלת בדורות האחרונים אשר ממנו ואילך, ככחו וככח חמוץ דמי, ולאשר זכינו לדירת א"י, נתחדשה מציאות הבדיקה במני הדגמים שכגן, ומסתבר שאף הגה"ק מראדזין, אלמליל היה בא"י ומכיר זה הרג, היה מסכים עליו אחר דעתו ליה כמעט כל הסימנים הנזכרים בדבריו ועוד יותר מהם. ואף גם כמה סתרות מדברי הראשונים יתיישבו על ידו, וכן בפנים. ואתיא נמי כדברי הראב"ד והרמג"ע מפאו שכל דבריהם דברי קבלה, והוא הקדוש ז"ל הוכיח לעיל דבריהם בדוחק מבלי ביאור על פי דרך הפשט, ולדברינו א"ש.

ועיין בספר אבניה ברזל משמיה דמוורהג"ת זי"ע, איך דאמר הכתוב 'הביאו אל משה', דהכוונה בה היא דידייקא אותם שהביאו מלאכתם למשה, הובאה מלאכתם לשורת בקודש אצל משכן ה', ואולם מי שלא הביא מלאכתו למשה, הגם דאיهو גופיה גברא רבא ויקראו הו מלאכה גדולת וחשובה, לא הובאה מלאכתו אל הקודש להיות מכל המשכן. ומכאן יצא לו למוורהג"ת דאדם פשוט המקשר לצדיק אמת, ايכא ביה מעלה יתרה על אדם גדול שעינו מקושט אל הצדיק. וכבר נודע ממקובל אחד ממאריו דרזין שלא היה כל כך בעל השגה כחביריו, ואף על פי כן זכה ליותר מהם מחמת גודל התבטלותו לבדיק האמת היחיד במעלן.

והנה נודע מרביה"ק מברכלב שאמר שמננו עד המשיח לא יהיה עוד חדשות עד לביאת המשיח, גם נודע שהרה"ק מבארדייטשוב אמר ששתת תק"ע היא עת רצון המסогל להגאולה, וכמשמעותו ואת לפני רבייה"ק אמר "שנת תורה"ם אף היא שנה", כלומר, דשנת תורה"ם היא עת רצון המסוגל להגאולה, ובשנה זו גילה הגה"ק מראדזין את מציאות התכלת, ומהותה זה הדיבור שיצא מפה"ק רבה"ק היו מתלמידיו תלמידיו ורביה"ק שסמכו על התכלת דרביה"ק מראדזין, דסבירו שעל זה ה גילוי כיוון רבה"ק. והנה אותן העוסקים בגילוי זה המין הנקרה ינטינה מקושרים בפנימיותם לרבה"ק וגתקרבו על ידו וכו', ומצד זה ייל מעת דනחشب הגילוי ע"ש רבה"ק, ואולי וזה שאמר רבייה"ק דמננו ואילך לא יהיה חדשות, ואח"כ הגיד על תורה"ם, וכוכנתו שג תכלית הגילוי תורה"ם يتגלת על ידי אותן המקושרים אליו ונקרים על שמו, וכל זה בדרך אפשר כਮובן, ודיקא באופן שאכן מין זה המדבר הוא התכלת הנכוון.

כהה קוצים), דאע"ג שכבר כתבתי דלענ"ד זה המין ודאי אינו החלוון הנזכר בהז"ל שמדובר בו צובעים תכלת, שהרי צבע דמו אריגמן, ומעולם לא היה ביכולת להפיק מدامו צבע תכלת זולת בשנים לאחרוניות שנתהכמו אנשים והמציאו ע"י כמה חכמת אפ"שרות להפיק מدامו צבע תכלת וכן, שמן הטעם הזה נראה שאינו החלוון הנזכר בהז"ל שמננו הוציאו התבלת, מ"ט שמא יש להכשירו מצד היוטו נקרא בשם חלוון, כדיין דברייתא תנא שהתבלת כשר מהלוון, וסתם ולא פירש חלוון ממין מסוימים, מכלל דכל הנקרה בשם חלוון ממשמעו, וכן בדעת הראבי"ה וכמה ראשונים דבדיעבד יש להכשיר כל מין חלוון כשר בדיעד, וכע"פ כיין שלא מצינו בדבריהם לחדריא לפסול, שמא יש מקום להכשיר החלוון הנקרה מורקם שהוא אריגמן כהה קוצים, דאף הוא בכלל חלוון וופריפרא ובנ"ל, וכן גם שהייתך בכך, מ"ט לעת עתה כל זמן שלא נמצא מי שיוכל להפיק מן הינטינה עדין מי יושוכל להפיק כל תכלת שיהיה די במויות הרבה של תכלת שיהיה די לצבעו בدامו ציצית, אפשר שיש מקום להשתמש במורעקים הניל' הכשר בדיעד לכמה ראשונים זולת לדעת לרמב"ם דסבירא לייה דהחלוון הוא מין מסוימים, לדידיה יהיה המורעקים פסול'.

והגמ' שיש לדון אי דבריו אלו לעכobia איתמר אי לאו, מ"ט כן נראה לבאותה. ומעתה יש לחקור בפיorsch מלת החלוון האם החלוון הוא שם כלל, וכל שנכנים תחת גדר החלוון בשער לצבעו מדמו תכלת, או דלמא החלוון הוא מין מסוימים דיקא הנקרה כן. ולכואורה היה נראה שנחלהקו בזה רבותינו הראשוניים, דמלשון הרמב"ם משמע שהחלוון הוא מין מסוימים הנקרה חלוון, ואמנם מלשון הראבי"ה ומוספ' הערדיך והחו"י נראה שהוא שם כלל הנקרה פורפירא הכלול מכמה מינים. ועיין לרשי' במס' ע"ז (דף כ"ח ע"ב) דהחלוון הוא לימ"ץ ופיורשו שגען, ובתפארת ישראלי בהקדמה לפירשו על סדר מועד, והוא הנקרה בלחה"ק שבולל, כמו בא ברשי' (שכת ע"ז ע"ט) שבולל לימצת, וכ"ה בפיורשו על תהילים (ג"ה, ט), וב"כ רביינו גרשום (בכורות ל"ח ע"א) חלוון בלע"ז לימ"ץ. וכן משמע מדברי הרין' בשבת, ולדעתם נראה שהחלוון הוא שם כלל, וכל מינו חלוונות ממשמעו, ולאו דוקא מין מסוימים.

ג.

אפשר שיש להכשיר המורעקים בדיעד להיותו נקרה בשם חלוון
והגהה להצד ש החלוון הוא שם כלל ואינו מין מסוימים, יש לדון האם התבלת שמייצאים מהמין הנקרה מורעקים (אריגמן).

בינייניה הנ"ל שבע דמו דומה לארגמן הנוטה מעט לנחל, ולבסוף נעשה תכלת, שהוא לסייעיות המלכות דמ"ה שהוא יעקב - בධינת דבורה הדומה במעט לו"א כולל תנך הנוק, ומסתבר שמוות האדומות נמשך צבע השחרות להינותה, ואח"ב מוצאים ממנה תכלת שהוא סוד הנוק – מלכות דב"ז.

והנה מבואר בהקדמת הברכה (נהר שלום זפ' כ' ע"ג) דבתיבת 'במצותי' נמשכים המוחין "למספר אוויות דלים דז"א ע"ם נקראים צד נוק' שבו ר"ל, לו"ק דבר"ז, ומשם נמשכים ומתפשטים עוד עד נוק' דז"א מצוה תהוננה, וזהו במצותיו תרי, מצוה עלינו [שהיא ו"ק דב"ז] עד מצוה תהוננה [שהיא המלכות דכללות], ר"ל, כי בנין ותיקון רחל נוק' דז"א היא נתקנת מהוין דאימא שאן מספר אוויות דלים דז"א, והם בחינתן [ו"ק] דב"ז כמכואר באורך מקום אחר, באופן שבמושון דאימא הו"ז הם משותפים".

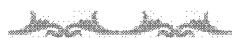
שמע מינה דהמוחין הנמשכים אל הנוק' שהיא המלכות הכלולה מלכות דמ"ה ומלוות דבר"ז, נמשכים לה באמצעותו הוק' דבר"ז שם צד שמאל דז"א – בחינת הנוק' שבו, יعن' דשניות כמין אחד הם החשובים, בו"ק דבר"ז נקרא מצוה עלינו והמלכות מצוה תהוננה, ומה בשותפים, ובכאן יש לנו ללמידה דהתקבלת הנמשך ויוצא ונמשך מן הו"א

ג.

ע"פ הסוד נראה שיש להבהיר

התבלת היוצא מן הארגמן ריש לומר בסוד הענן בהקדמים המבויאר במ"א, דאיתא בתיקונים דהארגן הוא בנגד הו"א, והתבלת בנגד הנוק, ומכל מקום מבואר שם דהן התקבלת (שהוא הנוק) והן הארגמן (שהוא הו"א) כוללים מכל הנוגני. והעניין הוא, מדוע היה הו"א כולל מדבר ונוק' שם ו"ק דמ"ה ו"ק דבר"ז, וו"ק דמ"ה הוא הרכורא ונקרא ז"א, וו"ק דבר"ז הוא הנוק' ונקרא לאה או רחל הנדולה, וכמובואר בהקדמת רוחבות הנהר (דף ע"ד) ובעה"ח שער אח"פ פ"א (דף י"ע"ד). ועל דרך זה נודע דהנוק' כללה גם היא מדבר ונוק' שם מלכות דמ"ה הנקרא יעקב ומלכות דבר"ז הנקרא רחל, כמובואר בהקדמת רוחבות הנהר (שם).

ועל פי זה נראה מה שהמציאו בדורינו שתוך צבע הארגמן (היוצא מן המורעקס הנ"ל) כולל צבע תכלת, והוא יין דהארגן הוא בנגד הו"א, ולהיות הו"א כולל גם מו"ק דבר"ז שהוא הנוק' שצבעה תכלת, לבן אית ביה בארגמן גם צבע התקבלת, וזה הסוד במתה שהמציאו בדורינו להפיק מתוק הארגמן (מורעקס צבע צכלת). ועל דרך זה בעניין התקבלת (שהוא ניתינה), הנה מבואר בזוהר דעת בית נמי גון אדם בגויה, וכלול מכל הנוגני, ואח"ב געשה תכלת, וכן הוא



מן החלזון שמננו היו מוצאים, אך אם ימצא מזיאות שיוכלו להוציאו דם בצבע תכלת גם ממין אחר, אפשר דמודה שכשר בדיעה, וצ"ע.

ולטעם היהות כללות עניין קידוש החכמה נמשך מצד התעوروות העליון שהז"א ז"א, וכן לא נתגלה עדין כי אם אופן הוצאתה התבכלה מן הדוכרא שהוא הארגמן (מורעט), ועדין לא מטיית שעתה שייתגלה אופן הוצאתה התבכלה מז'ה הנוק' שהוא התבכלה (ונטהנה) שהוא האופן יותר כשר לכתילה לכל הדעות וכפי הנראה לעת עתך, ולפיכך בצעת היה בחברה להשתמש לכיה"פ בדייעד בבחינת התבכלה הנמשך מז'ה הדוכרא שהוא ארגמן, ומעין סוד קידוש הדוכרא שהז"א הוא המתעורר להעלות החכמה שהז"א כדי להתייחד עמה לעילא ולעלילא ואיהי מצד עצמה אינה ראהיה עדין לעילות, ובזכות תחילת המשבצת החתعروויות הבאה מצד העליון, תתגלה הנוק' ביפעת תפארתה ונוכחה שייתגלה גם התבכלה האמיתית היוצאת מהנוק', כי בן היא המדה שעיל ידי החתعروויות הבאה מצד הדוכרא נשלים העניין גם מצד הנוק', דבכה טיפת הע"ב לדוכרא נשלם גilio ה"מ"ב והנוק', ואז יוכל לנצח ידי חובת המצווה גם לדעת הרמב"ם בסבירא ליה דהחלzon הוא מין מסויים".

ולבן אפשר שמן הראי לחשיר בזמנים אלו, ומכו"ש בעת ברכת החכמה, התבכלה היוצאה מן המורעט, ויכוון שהוא סוד הז"א, ועל ידו נמשכים המוחין דז"ק

(כלומר, התבכלה היוצאה מהארגון – מורעט) כאשר גם הוא לתבלת, עין דה滂כלת שהיא הנוק' נמשכת מן הז"ק דב"ז שהוא צד שמאל דז"א.

וזהו המבואר בסה"ק ליוקוטי מוהר"ן (סימן י"ח אות ז') כי התבכלה מעורב שחור עם לבן, והוא נון שבין שחור ולבן", ע"ש. והיינו דז"א את ביה לבננות, דכלול תן מארגמן והן מלbenנות, והנוק' כולל משחרות, התבכלה הוא ממוץ' וכלול משינויים, ככלומר, דהוא כולל מב"ז דמ"ה וממ"ה דב"ז, והיינו ז"ק דב"ז ומילכות דמ"ה.

ח.

קידוש החכמה – התעوروות מצד רחמי העליון

ובהאמור יובן שייכות עניין זה לקידוש החכמה, דכבר נתבאר (כما אמר לקידוש החכמה הנדרס בראש ספרינו פנוי חמה' ניסן תשס"ט) לקידוש החכמה מורה על התעوروות רחמי העליון שהוא הז"א בעלתו לו"ת דעתיק בבחוי' לمعنى אעשה, ולהכי נקטינן לבבי קידוש החכמה בתקופה שמואל שהוא התקופה דלעילא בבחוי' הוישר שהוא ז"א בסוד סובב כל עליין שאין שם אהיות החיצונים, ודלא בתקופה ר' אדא שהוא התקופה דלתתא בבחינת העיגולים שם הנוק' בבוד מלא כל עליין.



ת. כבר נודע מדברי הרמ"ד ואלי רחמי הספרדים שורשים מן הנוק' שפנימיותה חכמה בסודABA יסד ברתא, וכן לדידיה דייקא התבכלה הנמשך מהנוק' כשר למצוה.

נמשך לה ג' פעמים או"ר, ובזמן היותה מלבשת מן החזה ולמטה אין נמשך לה אלא ב' פעמים או"ר בסוד הפסוק ושמתי כדכ"ז שימושתיך, וכמבוואר בכוננות ואהבת העולה בגין' ב' פעמים או"ר בגיןט' ב"ית, כמבוואר בע"ח שער כ"א פ"ב (דף ק"ב ע"ג ולהלך), ואמנם לעתיד לבוא יתחברו לאה עם רחל, ובעת החיא לוקחת רחל גם השליש העליון, ונמצא שער לג' פ"א דפעמים לוקחת רחל גם את השליש העליון בסוד גניבת יוסף.

וזה השליש העליון הנ"ל שהוא בלאה, הנה בשל"ח פ"ה (ח"פ ס"ב ע"ד ס"ג ע"א) מבואר בדבתחילה לוקחת לאה תמא"ד אורות, ואח"כ מתחלקים האורות לאה ורחל באופן שרhalb לוקחת כמנין את' וראה כמנין ג'ם, עי"ש. ולא זה הוא פלא והוא גמינו ג'ם, עי"ש. ובוגר ששם דק"ש דבכמה מקומות מצינו המשכנת תמא"ד אורות לאה, וכן בברוך שם דק"ש ובכוונת תורה לשנה וכו', ולאט אישתמי בשום דוכתי שמן התמא"ד אורות שלוקחת לאה גמישכים את' אורות לרחל.

ר"ל דבזה"ז شأن רחל עולה לשלייש עליון דת"ת, אינה מקבלת אותם האורות, דאיתא ברמ"ק ועקב המלך וכן משמעות ספר התמונה, דתורת הקבלהدلעתיד לבוא היא בסוד תמונה צורת האותיות, כלומר, דיזנו להשיג כל התורה ועמקי סודותיה וכו' תוך תמונה צורת האותיות, וזה א"ת ג'ם, דלאה שהיה בחינת אחוריים דאיימת היה בחינת האותיות - בינה, ועל זה ירמו א"ת - מא' עד ת' / ואמנם רחל היה סוד התמונה

דב"ז (כי צבע הארגמן שהוא ויק דמ"ה ניטר ממני), ויוצא ידי חובת המצווה להנץ פוסקים הנזכרים לעיל, וע"י גודל היחוד דלמעני וכו'/ נזוכה לחילוד הנוק' בתפארתה. שתיא מלכות דמ"ה ומלכות דב"ז, בסוד ברוך וכו' עשויה מעשה בראשית, דהוא שאו בסוד ברוך מאziel ומתקן הנוק' בסוד מעשה בראשית, כמבוואר בספר הקנה וכמבוואר בהמאמר לקידוש החמתה בספרינו פנוי מהה/, ואף באופן שלא זכינו עדין להתגלות התבכלת מצד הנוק', הלא הדכורא עצמו יכול גם הוא להשלים הנוק', והיוינו ע"פ נגלה שבשבועת הדחק יכולם לסייע על דעת כמה פוסקים הגם שאינו מוסכם בדיут הרמב"ם, ויכולם גם בזה לבוא לסוד התבכלת שהוא התבכלית כמבוואר בסה"ק ליקוטי מוחרין (ח"א טמן י"ח), ולבוא אל תכליות השעושים העליונים שהוא התבכלית כל התבכליות, ולעורר רחמי העליון מצד הסובב עד שימוש על ידו הנiliary גם מצד הממלא בעגלא ובזמן קריב אכ"ר.

ט.

קידוש החמתה מוחזר או"ר גימטר ר"ז

והנה בקידוש החמתה דהאי שתא מתחילה מהוחר ר"ז, והוא בגיןט' או"ר, ואולי ירמו ע"פ המבוואר בקידוש החמתה מותייחדים החמתה ולבנה למעלה במקום ז"ת דעתיק באופן שנייהם משתמשים בכתאר אחד, והו אור הלבנה כאור החמתה, וכמבוואר כל זה לעיל בהמאמר בפני חמתה, והנה בעת החיא

ענין היהודים דרבינו האר"י, ז"ס לאה – ו"ק דב"ג, והוא התנצצות בעלמא, ולכון לא זכינו עדין לנילוי התבכלת הנמשך מצד רחל כי אם התבכלת הנמשך מצד הדכורא – ו"ק דב"ג שהוא לאה והוא המורעיקם, ואמנם עיקר הנגולה הוא בעלות רחל למקומם לאה ובנ"ל, שאו ירושת רחל סוד התבמונה, ואו מתגללה התבכלת האמיתית דרחל שהוא הינטינה הנ"ל (כפי הנראה לע"ז, וזה ענין הרן, כי משמעות רוזירה על סוד שאי אפשר להסבירו באOTTיות באופן המובן, אלא שמשתמשים בכליים כמשל, וצריך המשיג לידע להפכו לאור, להפיצו מאOTTיות ולהבין פנימיותו שהוא אורה, וכן הוא בבחינת הסוד דתמונה צורת האOTTיות, ונמצא הזמן גרמא לעורר רחמים על נילוי התבכלת האמיתית שיבא בע"ה יחד עם נילוי סודות תמונה האOTTיות בשוב ה' את שיבת עמו בבוא לציון גואל ברחמים פשוטים בב"א).

והראיה הרוחנית בסוד אבא יסד ברתא, ולעתיד לבוא תעללה רחל למקום לאה ותירש השלישי העליון, ואו מתגללה השנת סודות האOTTיות בסוד התבמונה, ואו ישארו ג"ס אורות אצל לאה, דלאה אף היא בתו דאבא בסוד ולבן שתי בנות מבואר בשער ל"ה פ"ג, ג"ס רומו לאבא ע"ד המבוואר בשער ט"ז פ"ב דאבא נוטל ג"ס חלקים ואיימה א"ס, עיין שם. ונמצא דחק האבא שלוקחת לאה הוא ג"ס.

והנה בקידוש החמה בעלות רחל למלחה למקום ז"ת דעתיק יורשת האור השלישי, ונמצא לוקחת א"ת אורות החלקה, ואו מתגללה סוד תמונה OTTיות, ולבן זמנים אלו מונגלים להשנת סודות האOTTיות בתמונה שזה סוד א"ת עם השבל הרוחני דג"ס שהוא של רוחני דבחינת ראה דאבא.

והנה בתחילת התבצשות הנגולה לא נתגללה כי אם סוד OTTיות שהוא

סימן ד

תשובות בענייני סת"ם

הר"ג בנויה"ר שליט"א מהשובי סופרי סת"ם פעה"ק. יקרת מכתבו נתקבל לנכון, ועוד אשר בדק לנו מר כמה ספיקות ושאלות בענין הכוונות

יום שלישי בעשבת א' לחודש אייר ט"ז למתמוניים ה/תשס"ח לפ"ג פעה"ק ירושת".

שור"ב וייר למע"ב החסיד המופיע עופק במלאת שמיים צמ"ס וכ"י

כפרט, אמרנו להשיבו אחת לאחת דבר דבר על אופניו במ"ד, וזה החלי בע"ה.

בכלל ובאופן כתיבת המוזות לדעת מרן הרש"ש ורבינו הتورת חכם

ענף א'

אי יש מקום להטייר הכוונות לאחר גמר מעשה הכתיבה

דע"ה והשלב ח"ה סימן כ' סדר ההנאה במקום שיש כוונות ארוכות וא"א לכונם כולן תוך כדי אמרת הכתיבה, והארוך נזה בספר עטרת מרדכי לכוננות הקדיש עמוד שס"א – שע"ד, עי"ש).

וזע"ז ממש יש לדקדק לכתילה לבין הכוונות בשעת מעשה המצווה ולא מוקדם לבן ולא אה"ב, דין מעשה המצווה כדין הדיבור והתפללה, כמבואר בcpf החיים סימן צ"ח אות ד', עי"ש. וכן זההיר הרמ"ז באגורותיו סימן ו' (עמוד ט"ז) "שעיר הכוונה היא ברגע עשיית המצווה, כגון ברגע תקיעת התקיעות/", ועי"ש ששולל הכוונות קודם עשיית מעשה המצווה באשר "איך ובמה יקיים לעורר הכוונות והאורות העליונים קודם העשויות הפועל העיקרי להם", ודברי הובאו אל הקודש בויסוף אומץ להרחד"א סימן מ"ד ד"ה תשובה, וכ"ב בקצרה בספרו לב דוד פרק ל' אות ח.

ואמנם היבא ד"א לא יוכל בשעת מעשה המצווה גופא (או בשעת הדיבור דוגם שהוא וכני), ודאי עדיף טפי להקדים הכוונות למשעה המצווה מלאחרם, כאשר העיד הגה"ק בעמ"ס מאיר נתיבים שהויה מבני היכלא קדישיא דמרנא ורבנא אור שבעת חיים רבינו הביע"ט הקדוש נג"ם בספרו סוד ימי

.א.

לכתילה ראוי להפוך הכוונות למשעה המצווה ולא לאחרם

הנה בתחלת מכתבו נסתפק אם יש מקום להמשיך תוספת קדושה ע"ז שיחזור ויבoon הכוונות אחר שסימן הספר מלאכת הכתיבה, דקשיא ליה "איך אפשר לבין עליהם ולהמשיך להם המשיבות הנעלות אחרי שהספר לא כיון בשעת כתיבתן, כי העיקר הוא כה הפועל בפועל". והאריך ברاءות ביד ה' הטובה עלי.

והנה מודינא מיהת בכל מקום אין הכוונות מועילות זולת בשעת מעשה המצווה גופא או מוקדם לבן, ולכתילה צרייך שיבoon בשעת האמירה או בשעת מעשה המצווה גופא נזכר בזוהר ויקhal דף ר"ג ע"ב "ובעוד דפומיה ושפוטה מרוחש לביה ימיון ורעותה יסתלק לעילא לעילא לייחדא כלא", עי"ש. וכן הعلاה בספר עוד יוסף חי להרוי"ח הטוב פרשות וארא סעיף י"ט "צעריך הכוונה בעת שיש תנעת הדיבור כדי לחבר הכוונה בדייבור בחיבור גוף ונשמה", והביא שם דכ"ב לד"ק בספר אספקליה המaira מלשון הוזהר הנ"ל (ועין ועוד יוקף כי שם ובש"ת

שם להלן דף פ"ט סע"ב ורעד"ג. וכן כתוב גם מהר"א פירורא בספריו תולדות אחרן ומישת סימן ז' דף י"ד ע"ג, עי"ש. וכן נראה משווית שמתה כהן סימן צ"ד מה ע"ה ע"ב) ד"ה ועתה, ומדובר מהר"ש הדאה זיל בספר שלום ואדרק סימן מ"א (דף כ"ט טע"ט). ועיין בספר קיצור הבוננות להרמלה"ל בסדר כוונות פורים (כהנמ"ה עמוד קע"א) לכזין כוונות המגילת "בטרם החילו הברכות, לעזר סוד תיקון המגילת שיזדמן לחתון על ידו". ועיין לו עוד שם בסדר כוונות ר"ה (שם עמוד ק"ג), ואכמ"ל.

ומקדמת דנא מצינו כן בדברי רבינו בח"י פרשת אמור עה"פ ויקוב וגנו, הובא בא"ר סימן ה' וו"ל, ציריך המברך כשהוא מברך את ה' שיטובנו תחילת לבבו בפירוש אותיות השם ובמה שහן מורות ולכזין בהן במחשבתו, ואחר כך יברך את ה' ויזיכרנו בפיו, עכ"ל. ואפשר שב"ד השל"ה, הובא בבארא היטיב או"ח סימן תקפה"ה ס"ק ז' ואמ"ל בזה לאשר הדברים ידועים וכבר הארכו בהן בכמה ספרים.

ב.

עובדא מהגיה"ק משיניאווא דהמניה יכול להשלים הבוננות שחייר הסופר

איبرا, אני עובדא ידענא דהוי ביתה בהגיה"ק משיניאווא (הובא בספר רביה"ק מצאנו ח"ג עמוד ה' ובספר רביה"ק משיניאווא ח"ב עמוד תפ"ז) דפ"א שאל מאתו הגיה"ק ר' משה אליקים בריעאי מדאםבראווא אחיך דאיתא בכתב

ובועז פ"ח (עמוד נ"ב), שבכללות ראוי בכל מקום ש"תהייה ההנהנה להקדמים הכוונה לאמרת התיבות וכו', ולא כמו שעושים להיפך שאמורים התיבות תחילת ואח"כ מכונים וכו', כי מה דהות הות, שכבר אמרו התיבות بلا כוונה והם כנוף ולא נשמה ורוצים להכנים אחר כך נשמה בגופי האותיות, ואיפכא מסתברא".

ומעין זה הביא בספר תורה המגיד מולאטישוב עניין היהודים סימן ט"ז (עמוד שכ"ז) ממשימה דהמגיד החדש הנ"ל. וכן כתוב הגה"ק מווילנדניק בספריו שארית ישראל ליקוטים לשער התחששות ד"ה הצדיקים (דף י"ב ע"ה, ובהנמ"ה עמוד ס"ג) ו"ל בת"ד, ומהבעש"ט ז"ל ואילך התחיל להתנווץ התגלות משיח, ע"ב יש ביכולת הצדיקים שהבעש"ט ואילך להתפלל אף לאחר זמן הרביה, ואצלם תורתם אומנותם וכו', והכוונות של התפלה הם מכונים בזמן הרואי, ונוסח התפלה אמורים אף לאחר זמן הרביה וכו', ויש בזה עוד עניינים עמוקים, ע"ב.

וע"ע להנ"ה פאלאגי בספר תורה וחיים מערכת זו אות לג בעניין כוונות חזוג שכזונים קודם חזוג, וכיו"ב כתוב השמן ששון ביבאoro לע"ח שער ט"ז פ"א אות ב' (ח"א דף מ"ז ע"א). ועיין לו עוד בספרו פתח עיניים דף פ"ט ע"א אודות הסדר הראי לכזין בליל שביעות, שתחילת יכזין כל פרטיו כוונות תורה לשמה והמשבת המוחין דנה"י הפתרים והכוללים והכתירים וכו', ואך לאח"כ יתחיל בסדר הלימוד דכ"ד ספרים. וכיו"ב

בשעת מעשה כאשר הר' אליעזר הנ"ל כתוב הפרשיות, ולא הועילו דבריו באשר הנה"ק בשלו הוא עומד דלא יתכן בזאת, עד שנזכר האיש שהרב ר' משה מפשעוארכט עמד על גבי הספר בשעת מלאכת הכתיבה, או קרא הרב ר' אלימלך ואמר אכן הרגשתי ריח של קדושה והבנתי שלא יצאו מידי ספר בעלמא. לבתר דמשתעי הנה"ק משינאוא עובדא זו הפיק ואמרה, אם הייעילו היהודים והכוננות על ידי העמידה על גב הספר אע"פ שהספר עצמו לא היה מכין, מכל שכן שאנו בחויתנו מכונים היהודים והכוננות בשעת הנקה התפלין יהיה נחשב כאלו הספר עצמו כיוונן בשעת מעשה הכתיבה, ע"כ המעשה.

והרי שמע מינה מהכא דבענן כוונות הכתיבה מועלמים הכוונות אף לאחר גמר מעשה הכתיבה, ולאחריו היכא דהספר לא כיוון כלל בשעת מעשה אףיה מועלמים הכוונות לבתר הבייא.

המקובלים דהמניה תפלין שלא נכתבו הפרשיות ע"פ הכוונות הרי הוא בקרקפתא דלא מנה תפלין (ובנוף העניין עיין מש"כ בשוו"ת דברי חיים ח"א י"ד סימן נ"ג) והшибו הנה"ק ע"פ עובדא דחווי בההוא גברא שהפציר בהגה"ק ר' משה מפשעוארכט בעמיה"ס אור פניו משה שיכתוב לו פרשיות של תפלין, ודחאו הנה"ק מפעם לפעם, ואמנם לאחר שהרבה להפציר הסכימים הנה"ק שאחד מאנשי שלומו הנקרא בשם ר' אליעזר יתוב הפרשיות, והוא הקדוש עומד על גבי בשעת הכתיבה, שב לאחר זמן נודמן בעל התפלין לבית מדרשו דהגה"ק איש האלקים הר"ר אלימלך ז"ע, והרגניש הנה"ק בקדושת התפלין דההוא גברא, ושאלו על אוזות התפלין, השיב האיש כי נכתבו ע"י כמותה"ר אליעזר ספר סת"ם, לאחר איזה מינוט" שוב שאלו הנה"ק בנ"ל, והшибו האיש שנית בנ"ל, אמר לו הנה"ק דלא בן הוא באשר אלו התפלין לא ר' אליעזר כתבן, תמה האיש ושאל هل לא אנכי היהתי נוכח

א. ודוגמא לזה אשטעי כ"ק אדרמו"ר מורה"ץ מלוביואיטש ז"ל לחתנו כ"ק אדרמו"ר מורה"ם ז"ל (מובא ברשימות היוםן ברית מילה תרצ"ה עמוד ש"ט) ז"ל, כ"ק מו"ח אדרמו"ר שליט"א ספר, היה ברית מילה אצל נבד הצמה צדק, והוא או ב' מוחלים, האחד שהיה שייך לכוונות ואינו אמן כ"כ כהשני שלא היה שייך לכוונות, ואמר הצמה צדק שימוש השני [שהיה אמן ולא היה שייך כ"כ לכוונות], באמרו עסיה דלעילא (לשון הוואר ח"א קט"ז, א', ח"ג ק"ח, ב'), ישנו עולם שאין צדק לאדרעSEN. והוסיף [מורהי"ץ] אפשר שאו (במאורע הנ"ל) שאני, שהיה מי שכיוון – הצמה צדק, כי ישנים עניינים שהמעשה והכוונה אפשר להיות דשנים אישים (מעשה של איש אחד וכוונה של איש אחד), אבל בכלל אופן לשון הצמה צדק היה בנ"ל, ע"כ מן המובא ביום הנ"ל. והרי נמי מהכא דעניין הכוונות יויעיל פעמים גם ע"י אדם אחר, כי ישנו עולם שאנו צריך לאדרעSEN.

דא"ק מלכיש למעלה ברום המועלות מהוחרר בראש הקנו, ונמצא מקומו למעלה מעולם האצילות אשר שם בראית המקומ והזמן, והצדיק הזוכה לבון לשמיים ולייחד מהשכברתו בדרך היהוד, שפיר מתעללה מגבולי המקום והזמן, ומועילים מעשיו גם אלמפרע.

ונראה דהינו נופא המכoon בדברי הנגה"ק הרש"ב בספר תורה שלום שהעתיק מר במאמרו "שהספר ממשיך מוחין והמניח ממשיך רצון עליון", ומע"ב רצה להסתיע מלשון זה לומר דאין הכוונות מועילים לאחר גמר המעשה, ולדעתו החיפך הוא הנכון, אך דדרבתה, מלשון זה נופא סייע נכוון לדברינו, דעתו היהוד המשיכם הכתיבת, הנה בהיות המניה מיהיד לבו ברעותא דלבא הנקרה רצון העליון, מתעללה למעלה מגבולי המקום והזמן, ושפיר מצי להמשיך הרצון העליון בבחינת היהודה והכתר שלמעלה מן המוחין, והוא יعن דפנימיות רצון הלב אינו תלוי במקום וזמן ומעיל אף למפרע וכמכואר.

ג.

לחלק בין המדרגה הנקראת כוונה למדרגה הנקראת יהוד ורעותא דלא

ובדרך אפשר אמרנו לבאר בעומק דברך, דחק כללא שלא מהני הכוונות ולת בשעת מעשה המצאות, אינו אלא במכoon בהם בדרך כוונה לבך, שמדרגה זו נקראת בלשון הרש"ש בתפלת הלשם יהוד בחינת 'כוונה' וכחינת 'מחשבה', לא כן במכoon בהם בדרך היהוד הנקרה בלשון הרש"ש שם בשם בחינת 'רעותא דלא', הגובה במדרגתו מדרגת ה'כוונה' וה'מחשבה', מועילים הכוונות אף למפרע לאחר גמר עשיית המעשה בפועל, יعن שמצד כללות העולמות הנה הכוונה וככגד עולם מכונים כנגד מדרגת היהודה וככגד עולם האצילות, ואלו המדרגות נכללים תחת גבולי המקום והזמן, וככוגד מדרבי רבותינו זוזי בגימטריא מ"ה וב"ז, יعن דהזמן הוא גם כן נברא והוא בז"ע דאצילות, ואmens מדרגת הרעותא דלא מכונת כנגד מדרגת היהודה וככגד א"ק שלמעלה מגבולי המקום והזמן, וככוגד

ב. יזעין בספר אם לבינה – גימטראות להרמ"ז זיל מערכתאות וא"ז סימן כ"ט (נדמה"ח בספר שבעה מאורות עמוד ר"ד), שם להלן מערכתאות זי"ז סימן ל"ד (שם עמוד רכ"א), אדריך במרום להרמ"ז זיל (בחנמי"ח עמוד תמ"ג), בית ישראל להגה"ק מהרצ"ה מוזדייטשוב דריש שלש רגלים ד"ה אמנים עיקר (עמוד קע"ג קע"ר), עטרת צבי להגה"ק הנזכר בכיאורו לוודר פרשת בראשית דף ט"ז ע"א ד"ה ועד לא אудיאת (ח"א דף ט"סוף ע"ג לדפי הספר), בני יששכר מאמרי חודש סיון מאמר ג' 'אות א' בהגאה, שם מאמרי חודש תשרי מאמר ח' 'אות ב', אגרא דפרקאות ר"ל, הוספה מהרצ"א בספר סור מרע ועשה טוב אות ו', שם אות ק"א, ועוד טובא.

הוא למעלה מהזמן, ומעלה כל הימים למעלה מהזמן, וכן יום הכהנים (שהוא יום תשובה וסליחה וכפירה) הוא למעלה מהזמן". וכ"ב עוד בסה"ק ליקוטי מוהרץ' ח"ב סימן ע"ט "שתשובה ובבחינת למעלה מהזמן – דהיינו ביטול הזמנים – הם בבחינה אחת, ועל ידי זה זוכה לשמעון הקול דקדושה ולהכנייע הקול דעת ר' דטרא אחרא וכו', שתשובה הוא למעלה מהזמן וכו', דהיינו שהזמן נתאה, דהיינו שהזמן עוליה וגתקשר ונכלל בבחינות למעלה מהזמן וכו', כמו שבתוב (ירמיה ט") אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד, ולפנינו יתברך הוא בודאי למעלה מהזמן, כי השיות הוא למעלה מהזמן בידוע וכו'. כי באמות עיקר העובדה הוא לקשר ולבטל בבחינת הזמן, להעלותו וליחדו בבחינת למעלה מהזמן", עי"ש"ב.

וכן מבואר יפה בספר ליקוטי תורה להגה"ק בעל התניא דרישם לראש השנה ד"ה להבין עניין הפסיק מי אל כמוך (דף ס' ע"ד ולהלן) וויל' בתו"ר, ובשישים האדם הדברים האלה על לבו שבל העולם הוא תחת הזמן, והזמן הוא נשחט ברגע לפניו יתברך, שהוא למעלה מהזמן ואין לפניו שום תחאלקות זמנם כלל, והיתה לבבו ביקוד אש בוערת, ותכלת נפשו לדבקה בו, וזה תשובה שקדמה לעולם, שאין הפירוש שהותה קודם בראית העולם, שאין עולם אין עון אשר חטא ואין תשובה, אלא העניין הוא שתשובה בכלות הנפש היא למעלה מהזמן והעולם, שהוא לדבקה בו יתברך בואר אין סוף ב"ה שאין לפניו

ד.

ענין התשובה – למעלה מוגבלי המקום והזמן

ובאמת כל עניין התשובה מייסד על יסוד זה, دائית לאו הכி הארץ תועל התשובה לתקן למפרע ולהמשיך המוחין שנפגמו ונחקרו, הכל נודע דבריו הרוץ' בשעה'ב דרוש שנייני התפלות دائין יום דומה לחברו ואין תפלה דומה לחברתה וז"ס מעוזות לא יכול לתקן לחסרון ולא יכול לחמנות עי"ש ואיך תועל התשובה לתקן למפרע. ואmens העניין מבואר באורך בש"ת שמחת כהן סימן ס"ז (דף מ"ט ע"א), וממש בש"ת דע"ה והשלל חלק ח' סימן ב"ט (דף ק"ז ע"ב), כי באמת כל היהודים אשר גילה לנו רבינו האר"י ז"ל וכו', הוא כאשר יוקדם להם עיקרי התשובה והחרטה ועוביית החטא כדת מה לעישות, ואו יפעיל פעולות צדיק לחיים לתקן בנסיבות העולמות וכו' בעבר ובזהות, כי גדול מה התשובה כי בצלם אלהים עשה את האדם להציא לאור כל תעלומה בעבר והוה ועתיה, ולזאת אמרו אין ישראל נגאלין אלא בתשובה, כי התשובה מקרבת הגאולה, ואין לך דבר העומד בפני התשובה". וכדבריו מבואר גם בדברי מוהר"א פירירה בספרות תולדות אהרן ומשת סימן י"ח (דף ב' ע"ג), ובדברי הרבה טל אורות ח"ב פרק ט"ז אות י"ח (דף ס"ז ע"א), עי"ש.

והעניין מבואר בספר המדות לרבייה"ק מבטל זי"ע (אות תי"ז – תשובה ח"ב סימן א) כי "יום שהאדם עושה תשובה

התניא פרשת וארא שבת מברכין שבט
תקנ"ד, (עמוד ר"ס), עי"ש ואבמ"ל.

ה.

כמה ראיות להחולקה הנ"ל
וכמה ראיות יש לנו להביא ליטוד זה
האמור, חדא, דעתן מדברי
הופסקים, הובא בבאר היטב לש�"ע או"ח
סימן רפ"ב, שאם אירע לאדם אונס ולא
בא לביה"ב כל ז' ימים ולא שמע ברכו,
יאוין אונו לשמע ז' פעמים ברכו
בקראית התורה דשבת ויצא י"ת.
ולכארה הוא פלאי לכל הבא בסוד ה/
דמנה ענין המוחון הנמשכים בשבת
שהמה מוחון מעולים דבחינת או"א
עליאן לתשלום המוחון שהיו ראיים
לבא בימות החול שהמה מוחון פחותים
דבחינת נה"ז דישוט"ת.

ואגנעם הביאר בזה י"ל בהקדם
המוביאר בע"ח שער ח' פ"ז
(ח"א דף ל"ט ע"ג) שבקריאת התורה על ידי
השליח ציבור בטעמי ובנקודות
ובמשמעות הציבור באזוניהם דייקא
נמשכים אורות האוזן דא"ק לתקן
המלכים הנשברים, עי"ש ובכללי חסדי
דוד כל ק"י. ועיין עוד לרביינו התורה
חכם דף קי"ז ע"ב דע"ב דא"ק עי"ש. ושמע
מינה מכל זה דבקריאת התורה נמשכים
אורות העליונים דא"ק, ומהשתא י"ל
دلסיבת היהות אורות אלו דא"ק הנמשכים
בקראית התורה למעלה מגבולי המוקם
והזמן, שפיר יכול לתקן על ידם למפרע

שם התהלקות ומין כלל, שמהמת
התבוננות הזה בא לידי תשובה בכלות
הנפש וכו' נמשך לו הארה מלמעלה
מאור אין סוף שלפני ההשתלשות
ולמעלה מן הזמן וכו', ולזאת מעורר
רהורם רבים מלמעלה עד שנמשך עלי
הימים והcord מלמעלה ממוקור החיים והחי
המעלות וכו' עד מדרגות התהנות
משמעותית להחיות רוח שפלים
אשר אסורים במאסר הגוף הנשמי". ועיין
לו עוד שם שהאריך בזה. ואחריו הארץ
בזה נצד הגה"ק הצמה צדק בספר דרך
מצותיך יידי ותשובה (דף ל"ח ע"א -
מ"ע"ב), ועוד באורך בספר הלקטים
להרחה"ק הנזכר ערך התשובה (עמ"ד שם"
- שע"ד), וקדמת דנא כתוב בן הגה"ק
מוחרמים ז"ל מויטעבסק זע"א בספר
פרי הארץ פרישת ראה בדיור הראשון,
עי"ש.

ועדיין לענייננו, להוכיח הקשר עצמו
לעולם התשובה שקדמה לעולם ולמעלה
unganino המוקם והזמן, עליה ומתעללה
למעלה מסדר הזמנים, וכל לגבי דידיה
שווים העבר והווה באין הפרש יוכל
לתקן גם למפרע. ותשובה כבר נודע
שאיינה דוקא על החטא, אלא בכל מדרגה
יכול לעשות תשובה ולשוב על המדרגה
שעמד בה מקודם לנין לערך המדרגה
שעומד בה עתה, ובמבחן בליקוטי
מוחר"ן ח"א סימן ו' אות ג', ובספר
קדושת לוי פרישת וירא (השמדות, ובנהמ"ח
הויצאת מכון קדושת לוי ח"א עמוד מ"א),
ובמאמרי אדמור"ר חזון להגה"ק בעל

دلבא, יזכה לעלות במחשבתו לעולם התשובה שלמעלה מסדר הומנים, ועייז שפיר יוכל ליחיד העבר עם ההווה ולכזין למפרע באופן שנחשב כאילו שאכן על ידו ממש נמשכים עתה המוחין (ועיין עד להלן בגוף הכוונה ככפילה).

וביווצא בזה יש להוכיח מדברי השמן ששwon בביורו לשעה"ב דריש ו' דק"ש אות ל"ד (ח"ג דף צ"ז ע"ב) בעניין כוונת הזוג בחיזיניות בתיבות שמע ישראל והמשכת תשלום המוחין דיןיקה מזה הזוג, דקשיא ליה להשמן שsson "א"ד כתוב הרש"ש ולה"ה בסידור בהתחלה ק"ש לכון לזוג את או"א זוג חיצון וכיו', הלא אין צורך לכון לזוגם דעתשה עצמו ומאליו ע"י הזוג לצורך חיota העולמות". וכתוב לישיב ע"ד שמצינו בלילה פחה שע"פ שכבר נמשכו המוחין דגdotות א' חזורים לכון בהם בוכות, ומעין זה מצינו בלילה שבת עי"ש "ילא מצינו שום דבר חסר מסדר הכוונה שנעשה מאלי, נמצא אפילו שנעשה הדבר מאלי צריך לכון, וככונתינו היא שעתה בעת הזאת נעשה הענן מאלי ע"י אמרת מלת שמע, ועקימת שפטים הוא מעשה והוא ג"כ מאלי". והרי נמי כדאמרן, דפעמים יש יכול לכון אלמפרע, ובע"כ דהינו כוונת רעותא דלבא כמובא.

עוד יש להוכיח בזאת ממה שמצינו לרבותינו המפרשים שהארינו לדzon בעניין כוונות הנגענים דשבת חזותם סוכות, דכונן הכא דא"א לכון הכוונות ביומית בהיותו מחוסר מעשה,

הפרון אמרת הברבו בימות החול, יعن דבכמה האורות דא"ק לתקן גם למפרע כמובא.

ובהאמור יתבארו דברי ספר מנוחה וקדושה לתלמיד הגרא, דבשעת קריyat התורה יכול האדם להכיר ולבחון מדרגתו בקודש, דכפי הרגשותו בעת החיה כך היא מדרגת דבקותו, עבתו"ד (ויאנו תח"י לעין זו עתה). ולהאמור יובן מאד באשר בעת החיה נמשכים האורות העליונים דא"ק, והזוכה ירניש בעת החיה בהינתן רעותא דליבא לפיערכנו.

יש לומר עוד, דמשום כך יש לכון בקדיש שאחר קריyat התורה ע"ב וע"ב, ודלא כסתם מקרא שיש לכון בקדיש הנאמר לאחריו מה וס"ג, והיינו מהמת מעת קריyat התורה שלמעלה הרבה ממקרה סתום, שבה נמשכים האורות העליונים דא"ק.

עדין יש להביא עוד איזה ראיות דחוינן מיניהם דשפירות אפשר לפועל ולתקן למפרע, וכגון מה שמצינו בכוננות ליל פפח שיכוני להמשיך על ידי הכוונות המוחין דגdotות ראשון דישס"ת שכבר נמשכו מאליהן על ידי קודשת היום. ובדברי המפרשים נאמרו בזה כמה טעמים, ומהם שאמרו דהצורך בזה הוא כדי שיחשב במאן דນמשכים על ידינו, וכיו"ב כמה טעמים וביאורים. אף דלכראה הוא תימה, הא מי דזהה היה ומה עניינים עתה אחר שכבר עבר ומנס וכבר נמשכו מעצמים. ולהאמור י"ל דע"י שיתעדים ככונתו ליהך לבו ברעותא

תפלין פ"ז משנה א' ופ"ז משנה א'. הרי לנו עכ"פ דהעברת הקולמוס משלים הכוונה הנזכרת דחיבור אותיות ההו"ה הרמזיות בד' פרשיות, ובכאן דיבול המכון לתקשר לכיה"פ בדיעד אל המעשה שכבר נעשה מוקדם לכך.

ומען זה מצינו למרן הריש"ש בכוונות נטילת ידים (סידור הנדפס ח"א מהדורות שער השם טרע"א דף ה' ע"א העරת בשוה"ג אותן א') דכוונת הנגבתה הידים תיכף אחר הנטילה איננו אלא "למברך נימא דיבון למהר בשעתא דעתך עובדא, ר"ל, בעת נטילת הלולב ובעת תקיעות שופר, הא אך עובדא דיוימה צריכנא בה ליום, והאיך תועל לתקן למפרע את אשר כבר עבר יומו ובטל וכו', אלא ע"כ כנ"ל.

ואמת דלא נעלם מעתנו DID הדוחה נטויה לפלפל בכל אחת מאלו הראיות, וכאשר נדון עוד להלן בע"ה במקצת מן הדוחיות, הנה המעניין בעין אמת יראה דכמה ראיות מדברי הרוז'ל והריש"ש יש הנוטים לדברינו.

ואבן אף בדור האחרון נודע מכמה צדיקים מופלגים שהיו מכובנים כמה מיני כוונות אחר גמור המעשה, וכן זה שמעיטי מגנידי אמת אודור הגה"צ מוה"ר בנימין סינקובסקי ז"ל בעמ"ס יד בנומיין – מגדולי תלמידיו הגה"ק בעל הסולם ז"ע, שהיה דרכו לכון כוונות המשכת המוחין לדיל הסדר כמה פעמים בשנה, ומסתמא היה

אימתי יכוין בהם. והנה מצינו לבמה מרבותותא שהסכוימו שיכוין למהר בעת נעוני הלולב דיים ראשון שני הכוונות גם יחד, הן הכוונות דיים ראשון והן הכוונות דיים אטמול כי יעבור, וכיו"ב י"א בענין כוונות התקיעות בר"ה של להיות בשבת, ובדייעוין מזה בספר זמרת הארץ סימן נ"ז (דף י"ט ע"ב), ובكونטרס שפת אמת שבסוף ספר אמת לייעקב סימן ח' (דף ק"ב ע"ג), ובאור הלבנה עמוד ס"א, ואכ"ם. ולכארה הוא פלאי, דאיפלו נימא דיבון למהר בשעתא דעתך עובדא, ר"ל, בעת נטילת הלולב ובעת תקיעות שופר, הא אך עובדא דיוימה צריכנא בה ליום, והאיך תועל לתקן למפרע את אשר כבר עבר יומו ובטל וכו', אלא ע"כ כנ"ל.

ראיה נוספת לסייע לדברינו בדברי הרוז'ל בשעה"כ דרוש ב' דתפלין (דף ח' ע"ב) דלבתחוללה יותר לכתוב כל הד' פרשיות של ראש או של יד רצופים מבלי הפסיק דיבור כלל ועיירker זום הוא זקן או חולה ואנו יכול לכתוב כל הד' פרשיות ביהד וכו', יכול לכתוב עכ"פ ב' פרשיות הראשונות בלבד בלתי הפסיק בינוים בשום אופן, ואה"כ יכול ב' הפרשיות לאחרות יהד וכו', והנה אם כתוב ב' הפרשיות ראשונות והפסיק, אה"כ כשיבווא לכתוב פרשת שמע צרייך שבתחילתה יעביר הקולמוס בדיו ויכתוב על תיבת וידבר של פרשת קדש ועל תיבת והיה של פרשת שנייה ואה"כ יכול משמע ואילך, עי"ב נקרא קצר חיבור". עי"ש וכ"ה במ"ח מסכת תיקון

היא עד המבואר, גדול כוחם דעתקי אמת ליהוד לכם ברעותם לבא ולכון במדרגת היהוד אשר למעלה מדורגת הכוונה בעלמא, ולהתעלות עי"ז למעלה מגבולי המקום והזמן, ובזה להתקשר גם באמצעות השנה באיזה מן המועדים זמני רצון כפי רצונם הטוב ומדרגת דביקות נשפטם, ומעין שמצוינו כי"ב בענין הכוונות דמהצב היהודים הפעולים למעלה מן המקום והזמן, שלסיבת זו לא מצינו בהם סדר כוונת העלתה בירורי רפ"ח ניצוץן כאשר הארכנו בס"ד במ"א.

מקובל כן מרבית הגה"ק הנזכר שהיתה דברו להמתיק סוד עמו כנודע לכל באישעריו.

וכיו"ב נודע תקנת אדמור"ר מוהר"ש' במליאבאיטש לנוהג מנהג שתית ד' כמות וכו' בס"ג דיו"ט אהרון של פסח, ובנו אדמור"ר מוהר"י"ץ הרחיב מאד תקנת זו. אף גם זאת נהגו מכמה צדיקים (ובפרט הצדיקים לבית קרעשנוף – נבורנה) לעזרך מעין סדר בפסח שני. וכמה דוגמאות מעין זה מצינו בכמה מן הצדיקים הנזונים. ובהכרה הסברא בזה

ג. ובגוף העניין הנ"ל אמרתי לבאר בדבר מזו שנסרש הבדיקה שם במצבה הקיימת רצון לקיום המצווה הקיימת המוחין הנמשכים על ידה כמה פעמים בשנה, וביתור מצינו כן בענין קדושתليل הסדר, דכמה צדיקים היו מושרים בקדושה עילאה זו, והיו שואבים היהות מזו המצווה בכל השנה כולה, וכנודע בדור האחרון מהרה"ק האמרי חיים מזווינץ, וכיו"ב הגאנט הקדושים הנזכרים לעיל.

ויל בטעם הרבר שמצוינו כן בענין קדושתليل פסח טפי מבשאר מצות, יען דעתך היהותليل פסח בחינת עיבור, כמו בא בדרכי רבינו הторות חכם דף ל"ט ע"ב ממש ספר הכוונות ישן דהMahonin דיל פסח הנה דבחינת הנה", והיינו המוחין דעיבור, וכנזכר עוד בדרכי הרוז'ל והאריכו בזה בס"ה, ובענין העיבור הנה עם היהות שבתת הינה לא יש זולת מוחין מועטים ופחותים לפי ערך, הנה מצד אחר יש בה מעלה יתרה על בחינת היניקה וכו', וכמבעור בזוהר הקדוש, הובא בכ"מ בדרכי הרוז'ל "בענין נפש האדים התחתון בעולם הזה, שבצאתו לאoir הרוחם מבטן אמו יוצא כלול מבחן הינו הנזונים [שם נרנה"], אבל בראשונה מתגללה הנפש לבדה, ולאחר כך מתגלים השאר מדרגה אחד מדרגה בהמשך ימי שני היו כנודע". באופן שבתת העיבור כלולים בו בהעלם כלוחו ה' בחינות נרנה", וזה שאמרו חז"ל בגדה ל' ע"ב דבחיותו בעיבור נר דлок לו על ראשו וצופה ומבייט מסך העולם ועד סופו שנאמר בהלו נרו עלי' ראי, והיינו מצד כלוחו ה' בחינות המוחין דאיתנהו ביה, מצד המוחין כבר יש לו כל המוחין דתכלית הגדלות. מצד זה נמצא דליך פסח גבוח אפילו מיום דעצרתא, דכבר אית בה כולחו מוחין דאחור ופניהם דנח"י דגדלות, ולא בלבד המוחין דמתן תורה דכהום זהה אלא אפילו המוחין המועלם דמתן תורה דלעתיד אשר עין לא ראתה וגוי, ולפיך מצינו לכמה צדיקים שהיו נכספין ומתגעגעין בכל ימות השנה דייקא אחר שפע המוחין הנשפעים בכלל פסח, ומשם היו שואבין רוח הקודש' בכל ימיהם.

היהו, שלחויתה למעלה מן המקום והזמן, עבר והוא שווין בה באין הפרש.

ופשוט שבאל הדברים אינם אמורים אלא מצד הכוונות שעד' הפסוד בלבד, ואינם נוגעים כלל מצד ההלכה, ובן אין להקיש מהם כלל לעניין הכוונות המיעכבים להלכה.

ועכ"פ בהאמור תנוה דעתו מכל הנך חביל ראיות שהביא להוכחה מהם שהכוונה שלאחר מעשה אינו מועילה ולא כלום, אכן צדקו דבריו מצד הכוונות שבמדרגה הנקראת בשם כוונה, דלהיות מדרגה זו נתונה תחת ממשלת המקום והזמן מאין דהה הוא, אך אין דבריו נכונים מצד הכוונות שבמדרגת

ענף ב'

הומפת קדושה ע"י חזרת הכוונות מלאכת הכתיבה

על אותם הידועות ע"פ סוד כנזכר בספרים, דמאי דלא שמענא לא אימא כאשר הזיהרו בזה הרבה, ואמנם הכוונה בזה לדברי רבינו הトラת חכם (דף ס"ז ע"א סוף ד"ה ונבוא) "שייש כה באורה מצואה להמשיך המוחין כמה פעמים", ועינן שם שעל פי הירוש זה העלה ליישב סדר כוונות הקידוש דليل שבת דככפיא איתה, ובז"ב כתוב שם לעיל מינה מה י"ד ע"ב בעניין כוונות המועדים "שהוזרים ומתקבלים גם ביום בכל תפלה ותפלה אף על פי שכבר קיבלו בלילה, שיכל כל

א.

יכול לכוון כוונה אחת כמה פעמים ובכל פעם ממשיך מדרגה יותר גבוהה

ומה שփץ מע"ב לידע מה אפשר להוסיף יותר להעלות קדושת הפרשיות טפי מן הכוונות הנודעות המפורשות בספרי המקובלים. הנה במוח"ב לא כיוון לדעתו כלל, דמה ששמעו אמרים בשם שאפשר להוסיף על הכוונות ולהמשיך בהם תוספת המשכות, אין הכוונה לכיוון כוונות נוספת



ויש לromo כל זה במאמר המן הרשע לאחשורוש דמפיק ליה לשטה בש"י פה"י (מגילה י"ג ע"ב), ולכאורה הניחא שבת אכן איתנה בכולא שתא, ובכל יומה שביעאה פוטרים עצמן בטענת שבת היום, וכן ביום הששי והכינו את אשר יביאו, ועוד"ז בשאר ימות השבוע דמכולא שבתא לשבתא, אבל פה הא ליתא כי אם חדא זימנא בששתא, ולמה הוא נזכר על ידם בכל ימות השנה. ואי מצד מעלת המוחין דזוגא עילאה דليل פשת, הוא אילא טפי מינה, דבשבועות נמשכים מוחין געלים טפי מפשח והוא לסת להזכיר שבועות ולא פשת. ואמנם לג"ל אני שפיר, מצד היהות כולהו מוחין עילאן ען דבזה"ז וזה דלעת"ל ככל כלולים בכך בכלל המוחין דليل פשת, נכספין הצדיקים אחרים בוכרון קדוש כל ימות השנה, והבן

להוסיף תוספת עילוי בקדוש על הכוונות שכיוון הטופר בשעת הכתיבה, והוא על ידי שאר תשלים מלאכת הכתיבה ע"י ספר אומן במלאתה ה' עם כל פרטיה הכוונות, יחוור המכון ויכוין אידרא כל סדר הכוונות מרישא ועד גמירה, ועיין יכול להרכות בתוספת קדושה ביהדות שלים ובהמשךת מוחין דמעלי טפי, והוו"ק.

ב.

**כל אדם נקשר בפנימיות נפשו
למדרגת הכהר שלמעלה אין
המקום וחונן**

והנה באמת יש מקום לדzon בכל אלו הראיות שהבאנו לעיל לתוכה מתוכם דמהני הכוונות אפילו לאחר זמנה, דלא כוארה לא דמי איננה לעובדא דיין, דאיינה רובנן איירוי דוקא בעבד עובדא ע"י מעשה בפ"מ, וכמובואר בדברי הרוזל בענין סדר כתיבת התפלין שזכרנו לעיל, דכתב הרוזל שיחזור לעשות מעשה בפועל ולהעביר הקולמוס על התיבה הראשונה וכו', ועד"ז בכוונות העניות הלולב דשבת, דקבעה רבנן בעית המעשה דנטילת lulב ביום ראשונה, וכן בכוונות נתילת ידיים מבואר בדברי מラン הרש"ש שיבוץ דוקא בשעת הנטילה השנייה שאחר יציאתו מבה"ב, ואף גם בכוונות המשכת המוחין דגדלות או' בליל פשת, וכן המשכת תשלים המוחין דיניקה הנמשכים ע"י חזוג החיצון בתיבות שמע ישראל, קא חווין דאסמכה רבנן אעובדא דעיקמת שפטים, דהמשכת המוחין דגדלות או'

פרצוף לקבל מוחין שתי פעמים דבחינה אחת ביום אחד וכו', אלא שכפעים השניתה הם יותר חשובים בכוונות ובאיכות". וכן כתוב שם להלן (דף ט"ב ריש ע"א) בענין כוונות האכילה, דאפילו במקרה הסעודה עצמה, הנה בכל פעם שהוחר ומכוין כוונות האכילה, זוכה להמשיך מוחין עליונים טפי, ועל ידיהם עולים הפרצופים מדרגה למעלה מדרגה "עד שעולים עד בתר דא"ק, ויתכן וזה אפיו בסעודה אחת כפי שיעור הפעמים שכיוון". וכן כתוב עוד שם לעיל מינה (דף ט' ע"ב ד"ה הנה) בענין כוונות הקידוש, וכיווץ בה שם להלן (דף ס"ד ע"ב ד"ה הנה) בענין כוונות הרומי"ח דקריאת שמע, וכוונות טבילת שבת, וזוג לאה דועבר, וכוונות סבורי מרנן דקידוש, עיין בכל אלו ודון מינה לאתרן.

ואע"פ דברינו הتورה חכם איירוי במכוין כוונות האכילה כמה פעמים בתוך הסעודה, ועד"ז בשאר המצוות דוקא במכוין בהם בתוך זמן עשיית המזווה ולא לבתר הכוי, מכל מקום לכיה"פ לענינו למדנו דיכולים לנכין אותן הכוונות עצמן כמה פעמים ובכל פעם הוא במדרגה נעליות טפי מקודמתה, ומהשתא בצרופ דברי הגה"ק משינגאווא בעובדא דלעיל דיבול המניה להשלים הכוונות שזכרנו לעיל, ובצרופ כל הראיות שהבאנו לעיל, ובתוספת הביאור הנזכר שמצד מדרגת היהוד נהשך לאחר הזמן כבתו זמן בהיותו מקושר אל המדרגה שלמעלה מן המקום וחונן, הנה מכל אלו שפיר יצא לנו עזה נכונה

עם המעשה בהיותם מכונים שניתם יהודין, ובמקרה טעמא להלן בסמו' בע"ה, ולפיכך כל היכא לאפשר לעביד עובדא במעט דלא מהני הכוונות זולת דוקא בצירוף מעשה בפועל ממש, זולת בצדיק אמת דקтир בהד קטירא למדרגה שלמעלה מן המקום ולמעלה מזו הזמן, שהוא לבדו רשיי יוכל לפעול למפרע בלתי שום מעשה בפועל, וזה מצד שאצלו שוה העבר וההווה וכדיואר עוד בסמו' בע"ה, ולאחד מעשה כבשעת מעשה חשב אצל, ואולם כל היכא דתו לא אפשר להזור ולקיים המעשת, לא מפני כך נאמר שיפסיד הכוונות, אלא כיון דשוב לא אפשר, עליה האדם ומתකשר למדרגת רעותא דלבא שלמעלה מן המקום ולמעלה מזו הזמן, ונעשה דינו הצדיק אמתה המקשור מעצמו למדרגה עליונה זו.

וביאור הענין הוא, דבאמת בפנימיות הרצון הקשור כל אדם למדרגת היהוד דרעותא דלבא מצד בחינת היהודה שבנפשו, שהרי כל אדם רוצה באמת לעשות הטוב בעני ה' דוקא, וזה מצינו شبשעת נסיען אפילו קלים וע"ה מסרי נפשיו אקדושות ה/, ובמקרה בליךוטי מוחר"ן ח"א סימן פ/, ועוד שם בח"ב סימן מ"ג, ובספר התנאי פרק י"ה, ובמאמרי אד莫"ז מגלה אסתור ד"ה חייב איןיש (מאמרי אדמו"ר הוקן חלק בראשית שמות עמוד שפ"ז ולהלן), ובספר נתיב מצותיך להגה"ק מקאמרנא נתיב האמונה שביל ג' סוף אות כ' ועוד טובא,

אסמכה אברכת הקידוש וכו', והמשכת תשולם המוחין דיניקה אסמכה לאמירת תיבות שמע ישראל, ובמקרה בדברי השמן ששון שוכרנו לעיל דעתית שפטוי هو מעשה, ועד"ז רבינו הتورה חכם איירוי דוקא במכוון בתוך זמן הסעודה וככ"ל, אף גם הך עובדא דמשמעותי הגה"ק משינאווא ר"מ מפשעווארטק, הא איירוי דוקא לעמוד על גביו בשעת תשובה הגה"ק משינאווא גופא אנו למדים דלכה"פ בעין שבשעת הנחת התפלין יכוין המניה כל כוונת הכתיבה, ומעטה אין מכל אלו ראה לנידוי"ד דאמורנן שאחר גמר מעשה הכתיבה יהזר לכויון הכוונות בלתי שום מעשה בפועל כלל.

ואמנם נראה דכל הדבר הוא דין דין אפשר משאי אפשר, וחוץ אמת נכוון דכל היכא לאפשר להזור ולעשות מעשה בפועל ממש עדיף טפי, ואפילו היכא די אפשר להזור ולעשות אותו המעשה ממש, יש להדר להסמיד הכוונות לכך"פ לאיזה מעשה הדומה במקצת, וכגון בתשובה הגה"ק משינאווא שיחזור לכויון הכוונות בשעת הנחתה, דכל הפחות עבד מעשה בפועל הנחתת תפלין, וכן בהמשכת תשולם המוחין דיניקה והמשכת המוחין דנדלות ראשן בליל פסח, דאסמכה נמי אדייבור דחשיב נמי כמעשה דעתית שפטים דחיי מעשה במקצת, וכל בכל מקום בעין לכתילה שיוכאו הכוונות

אלקית שווה יבוא מבחןת הפרי שבתוד הקליפה, הוא הנקרה אמת לאמיתו וכו', דאף על פי שהתקשרות בחוי הכליל עולם הזה, הרי שקר אין לו רגליים, ולכך נקרא עולם הזה עלמא דשקרה וכו', ומילא יפל ויתפרדו כל פועלין און ורעד וכו', דשקרה לא קאי אבל אהבה מסותרת שבאה בהתעוררות נם לפරקים, קושטיא קאי שלא תימוט לעולם. וזהו שביכלות כל אחד ואחד למסורת נפשו על קדושת ה' גם שכבר מאד קשות הגוף, לפי שעלהתקשרות באהבה לאלקותה חזקה הרבה מהתקשרות שבעלם הזה, רק שהיה בעולם ויצא לנליוי, שנגלה האמת והשקר נופל, הייפך הנראה לענייןبشر שחיי הגוף עירך פנימיות הרצוי, והאהבה לאלקות טפל חיצונית, אדרבה הנפוך הוא עצמו, רק שאינו נראה ונגלה שהוא אמת וזה שקר, כי אם בשעת נסיוון בנסיבות נפש בפועל ממש או בהרזרוי תשובה בעומק הלב ביותר וכו', הרי בו נגלה האמת, והשקר נופל לפי שאין לו רגליים וכו', וקושטיא קאי. ואשר כל איש ישראל יתן לבו הטוב באמונה חזקה ה'ינו שהאהבה המסתורת אמת, והתקשרות שלו בעולם הזה שקר וכו', אדרבה יתחזק לבו לאלקויו, ויעורר פנימיות נקודת הלב שגנוו ונעלם ביותר שתבוא לנליוי, ועל ידי זה יתגלה האמת ויפול השקר שהוא ההתקשרות הגוף מילא, וכן כל למסורת נפשו באמת אמרו בכל נפשך אפילו נוטל וכו', או לבוא בתשובה שלימה וכו',DOI למבין".

אלא דמדרגה זו אינה פועלת בנליוי אלא בצדיקים העושים רצון קומס בכל עת ברעותא דלבא, לא כן אצל המזון העם טמונה ונעלמת מדורנה זו תוק פנימיות הנפש ואין לה גolio בחיצונית כלל וולת בשעת נסיוון וככ"ל, איזו השטה בזמן דלא אפשר, מתעוררת מעצמה מדרגה זו,omid מתקשר האדם למדרגת הצדיקים דעבדי ברעותא.

ומעין המבואר בדברי הגד"ק בעל התניא במאמרי שיר השירים על הכתוב אל גנת אגוז (מאמרי אדמ"ר היקן כתובים ח"ט שכתב "להבין מהיכין יש כח חזק זהה בכל אחד ואחד בישראל למפור נפשו על קדושת ה' אחר שנפו חולך וקשה בנסות וחומריות וכו', ואיך מפנוי שתוכו ופנימיותו אהו וקשרו למעלה וכו' תבוא לנליוי כל כך מאד בנסיוון CIDOU". וכותב כי "הנה העניין הוא, דהנים שלפי ההתגלות לעניין בשער הרי גנות וחומריות הגוף חזק מאד בתקשרות גולה בחובי חyi העולם הזה, ומה שיש בעולם לבבו התקשרות אהבה לה' אחד, ותצא לפרקם לנליוי כמו בשבת ויום טוב וכו', אין רק בחיצונית לגביו עמוק הרצון בחובי גוף עניini עולם הזה, מכל מקום אל יאמר אדם נואש למורי וכו', והעניין הוא לפי שבאמת אין העניין כן, אלא נחפה חזק, דגס שנשתקע בחובי עולם הזה בכל עומק לבבו ונפשו, אין זה אמת לאמיתו כלל וכלל, רק אדרבה שקר הוא, שהרי בא רק מבחןת חיצונית דקליפה שנקרא שקר וכו', ומה שנתעורר באהבה

המבחן בשו"ע או"ח סימן ס"ב (סעיף ד') שמי שהוא במקומות שאיןנו נקי ואיןינו יכול לקרות קירiat שמע יתרהר לבנו, ופיריש שם (המ"א שם ס"ק ב' משם השל"ח) שהփיריש הוא שיתרהר לבנו שהוא צריך לקרות קירiat שמע ואינו יכול ויצטער על זה והוא מקבל שכר על זה עי"ש, נמצא שהחשתוקות והגעגועים שמצוירים לעשות המצוה אע"פ שאינם יכולים למחרת גם כן יקרים מאוד ומקבלים שכר עליהם, עכ"ל. והיינו כדאמרן דעל ידי הצער והכיסופין שאי אפשר לו לקיים מצותו מתעורר בפנויות נפשו, ואז תגלה בפועל אמונות פנויות הרצונו הטעון וננו בלב, וחשיב כמן דעתך מעשה אפילו בלתי מעשה כלל.

ג.

כמה מיני כוונות הנמשכים שלא

בסדר ולאין להם ביור זולת ע"פ

חיסוד האמור

ובחשים אל לב ימצא דעתה וכמה מיני כוונות עיקריים מיסדיים על ימוד זה, דכבר נודע דפעמים מקדים ביאת להמשיך המוחון העילוניים קודם בראשה המוחון התתונני, וכגון במתבגר בראה שמקודמים להמשיך מkapfi הלא הנמשכים על ידי אמרת הברכה קודם להמוחין הפנימיים דצ' שאינם נמשכים אלא ע"י קיום המעשה בפועל, ואיך יתכן כזאת. והגמ' שמצוינו לכמה מרבותינו, ומהם היר"א בספרו קניין פירות (עמ"ד ק"ז) ומהר"א משער בספרו אדק ושולם סימן ה' (עמ"ד ט י') ושם להלן סימן ל'ג (עמ"ד ק"ח ולהלן), ומישם בספר שעורי רחמים

והכי נמי בנידוי, דכל היכא דלא אפשר, לא אמרין חילול דתו ליתא בתקנתה, אלא בכח'ג הדרינן להזקת מרא קמא, דעל ידי הצער והרהוריו החרטה והתשובה העולים לבנו בראשתו כי כבר פנה ים וגטו צללי ערבי וכמעט שנדהה מפני השעה, מיד מתעורר לשוב באמת, ומתקשר לעולם התשובה, וועליה ומתחבר בהתקשרות אמת למאצילו, ונעשה מרכיבה אל הצדיקי אמת דמסרי נפשיו בכל עת אקדושת שמו ברעותה והדוותא דלייבא, ומתעללה על ידים ובכווים לעולם התשובה ולמדרגה שלמעלה מן המקום ולמעלה מן הזמן, ובזה יכול לפעול כמותם וلتakin בעבר ובוחה תרוייתו בחודא. ועד"ז בענין פרשיות התפלין, דכיון שלאحد גמר כתיבתן שוב אין עוד מציאות להוסיף מעשה, זהה בגודל חפציו בתבערת הלב להוסיף עוד כוונה על כוונה בדברי רבינו הთורת חכם שוכרנו לעיל ואין בידו לעבד עובדא בפועל ממש, שפיר יכול להזoor ולכזין כל סדר הכוונות בכוונה בלבד בלתי מעשה, דכל היכא דאי אפשר מתקשר מלאו לפנויות הרצון דרעותא דלבא שלמעלה מן המקום והזמן.

זהן הן דברי רבייה"ק מברסלב (שחוות הר"ן סימן ר"ס) וז"ל, פעם אחת דבר עמי וחליג במלת החשתוקות והכיסופין והגעגועים לדברים שבקדושה אע"פ שאינו זוכה לעשותם, אעפ"כ החשתוקות והגעגועים בעצם טוביים מאד וכו', וכמבעאר בדברינו כמה פעמים. ואז הביא ראייה זהה מחדין

וללמוד על הכלל כולם יצא דהיל"ט הנמשכים בעת אמרית הברכה בכל מקום,ήמתה הל"ט דאורך דיקא, ודלא כדבררי רבותינו רבותינו הנ"ל, והדרא קושיין האיך יקדיימו לבוא היל"ט העליונים קודם ביאת הצע' שלמטה מהם.

וכיו"ב יש להעיר היכא דחל ר"ח לחיות ביוםות החול, דנדוע שההלויקה השבעית ל恒"ת נהי"ס קביעה וקיימת בסדר ימות השבעון, ואילו החלוקת החדשית לאربעה פרצופי החודש משתנהnce בפי קביעותימי החודש, ונמצא דangen היכא שחל ר"ח ביום שלישי בשבת, יקדיימו המוחין העליונים דהיה ויהודיה דבollow ז' מלבי חנ"ת נהי"ס לבוא בשבת, קודם ביאת המוחין דנהי"ז DNSMHA דמלכי חנ"ת שאינם באים אלא ביום א' ב' ג' דآخر השבת, ואיך יתכן לביאת הג"ר קודם הו"ק דתלת מלמי חנ"ת.

וכיו"ב בכל יום לדעת רוב המפרשים סדר התיקון הנעשה ע"י התפלות הוא כפי סדר ביום הילך אחר הלילה, תחילת ערב והדר בוקר וצהרים, באופן שבתפלת ערבית נתן הכלוי החיצון, ובתפלת שחרית הכלוי הפנימי, ובאחרונה במנחה הכלוי האמצעי, ולכארה היה ראוי להקדים הכלוי האמצעי להכלוי הפנימי, דבכך יבואו המוחין כסדרן, ועין להשמן שונות בביורו לשעה"ב דרوش שניין התפלות אותן כ"א (ח"ג דף ע"ז ע"ט) שתמה בזה ואוקמינתו בעובי. וכיו"ב טובא תמייה אילא כנודע לכל הבא בסוד ה' וכונך

ח"ב סימן ט"ז (דף ה' ע"א), דאומיה בצל"ס דעתבי, ובפרט צופי העובי אין סדר מוקדם ומואוחר, ועין למחר"א משען שם שעיל פי הקדימה זו כתוב לישב עניין הקפות התיבה בחג הטוכות וענין היל"ס הנמשכים בברכת העומר. וכן כתוב אחריהם מוח"ר אלתו יעקב לעג"מי בהגחת האיל"ה לסדר הנדרס (ח"א הוצאה ראשונה יורשתז תרע"א דף צ"ד ע"ב).

הנה מלבד שהוא דוחק יعن דבריו רבני התורת חכם בכ"מ למדנו דכל עובי הוא גם אורך על פי הבחנה אחרת, כלומר, דהאורך והעובי שניהם נכוונים כאחת מבלי שישו סותרים זה לזה, ובאשר הארכנו לבאר סוד זה בכמה מקומות, הנה עוד יקשה מגירות הסידור בכוונות המשכת המוחין בלבד פשת, דלהדייא נראה ממש משם דהיל"ט הנמשכים בברכה הינה ל"ס דאורך ולא דעתבי, והוא מודצינו שם המשכת ל"ס בכספי, חז' באמירת הברכת, ובככל דוכתי דהיל"ט הנמשכים באמירת הברכת, ועוד נוסף עלייוו ל"ט נוספים הנמשכים יחד עם הצע' בשעת קיום המצווה, וכגון בשעת שתיתת הנום של קידוש וכיו"ב, ובענין היל"ט הנ"ל הנמשכים עם הצע' בעת קיום המצווה מפורש איתמר בלשון הסידור דהמתה מקיפוי היל"ט דעתבי המלובשים תוך הצע' (עין בהקדמות בסידור למוח"ר יידאל קויאנקא, ובסדרו היור"א ח"ב עמוד של"ב, ועוד שם בכמה מקומות), וכיון שאלו היל"ט הנמשכים עם הצע' המתה דעתבי, בע"כ דאיןך ל"ט הנמשכים בשעת אמרית הברכת, המתה ל"ט דאורך ולא דעתבי

דיעنين בספרים שאין להם ידיעה כלל בכוונות וכו', וגם אפילו הכותב ע"פ סידור הארי ז"ל אינו יודע מום מהם הטעם והסוד, ורק בסוגה בארכבה אשר לפי דעת הזוהר הוא פסול, א"ז דין לנו עסוק בנשתנות ובעה"ר אין לנו ידוע עד מה וסמכין על פשוט ההלכה אם התבונן לקדש השם סגנ, והקדושה ממילא ת התבונן ע"י עשיית המצווה והכוונה לקדש כבפי הסוד". ומבחן קיז' בן בנו של ר' אנן עני מה עני אברתיה, ומצד זה גופא חשיב כחיום הזה כבחינת אי אפשר, וכבר אוקטינן דכל היכא דאי אפשר הדרין לוחקת מראה קמא שבזה גופא דאי אפשר יתרור גליוי היהודה אשר פנימיות הלב ברעותא דלבא, ובזה עולה ומתעלת למעלה מגדרי המקום והזומן.

ד.

**הוזוג העליון נעשה דוקא על ידי
הצדיק האמתי היודע לבוין כל
הכוונות על אמריתן**

ובגוף האמור דעיקר היהודים והמשחת המוחין נעשים על ידי הצדיק
הדור העומדים לשרת בקודש, וכל העם אינם אלא מסייעים על יהודם, יש לנו להביא ראייה לימוד זה מדברי הרוז'ל בשעה"כ סוף דרוש ד' דדרושים הלילה חד נ"ד ע"ז, ז"ל, איך כמה גודלה ונפלאה מעלה אדם העושה בסדר שאמרנו שיכוין אל הוווגים הנעים בכל יום מתחילה תפלה ערבית עד סוף תפלה המנחה, ואין ספק שהיודע לבוין כל זה על אמרתונו גורם שהוווגים הנוגרים נעשים

בקצהה בדברי הגרא"י קצין בספריו אור הלבנה עמוד צ"ב "דנמצא כוה כמה עניינים", ולכארה איך יתכן כזאת עלילונים למטה וכו'.

אלא ע"כ דתשובה כל אלו הוא אכן דור יתום, וכמיאמרם ז"ל יומא ל"ח ע"ב
ראה הקב"ה שצדיקים וכו' עמד ושתלן בכל דור ודורה, ובכל דור איכה צדייק עילאי דקטרוי במדרגת רעותא דלבא שלמעלה מן המקומות ולמעלה מן הזמן, ועל ידם נעשים כל היהודים והעלאת המ"ז מתהא לעילא והמשחת המ"ז מעילא למטה, והמה הנכנסים לפני ולפנים לשמש במROOM, וכל המין העם העומדים בעוראה מסוימים על ידיהם, וכיון דאלו הצדיקים אחוזים במדרגת היהדות, הנה נודע דהכתר הוא המסדר מיישב את המוחין, וכਮבוואר בליךמי מוחרא"ן ח"א סימן כ"ד אות ז, ושורשו בדברי הרמ"ק, ולפיכך לנבי DIDHO אין מוקדם ומואחר באופן המשחת המוחין, אף היכא דמקדים המאוחר ומאחרים המוקדם, אין בכך כלום, דאיתנו מסדרי מיישבי המוחין שייבאו בסדר הנכוון, וכיון שאצלם הוא בן, הנה על ידם נעשה בסדר הזה אף בשאר עמא דארעא מצד היוטם מקשרים לצדיק האמת, והוא נהנו אני די אפייר להו באופן אחר, והבן לעניינו.

ומניף להאמור יש להסמיד מדברי
הגרא"ק מצאנו בש"ת דברי
ח"ם ח"א י"ד סימן ג"ז (דף מ"א ע"א) כי
באמת אם אנחנו להחמיר בדברי הזוהר
כמעט רוב ס"ת שלנו אסור לברך עליהם,

או רוח או נשמה מעשיה בלבד, ויש מיצירה, ויש מביראה, ומעט דעתם השווים ליקח מזו"ן דאצילות, א"כ השתא יש לומר שהאדם במקומו שחווצבה ונולדה נשמוו שם מגיע כוחו ותפלתו וכו', אם כן כל אלו שליא וכוי כי אם מעולמות בי"ע איך יהיה להם בה לבון באצילות ולעלות עד שם ולבקש ממשם". ועיין לו שם שבכתב לישב שלשה ישובים, והישוב השני הוא על דרך מה שבכתב רבעינו זלה"ה בשעה"כ דרوش ברבות השחר על ברכת אלהי נשמה שנחתה بي (דף ב' סוף ע"א), וועל, אעפ" שלא כל אדם וכבה לחלק הנקרא נשמה, עכ"ז הנה יש לו חלק בנשمت אדם הראשון שהיה כולל כל הנבראים אעפ" שהאדם הזה עדין לא וכבה אליה הוא עצמו, עיי"ש. וכ"כ גם בפרע"ח וועל, אעפ" שרוב בניו אדם אינם יכולים אלא לנפש בלבד, והלוואי שתתיה שלימה, עכ"ז אנו מברכים ברכה זו, כי אין אדם שאין לו חלק נשמה בנשמתו של אדם הראשון אעפ" שלא זכה עדין אליה, עכ"ל. והשתא מצד זה החלק שיש לנו בנשمت אדם הראשון על כך שפיר נאמר על כלות ישראל בנים אתם לה' אלהיכם שם זו"ן דאצילות, והבן".

ושמע מינה מהכא דרובה דאיןשי איןם זוכים מכח מעלה נשמתם להעלות הבירורים עד זו"ן דאצילות, ודוקא על ידי הצדיק האמת שהוא בחינת אדם הראשון שנשמוו חוכבה מזו"ן דאצילות, עלים תלki הבירורים דשאך נשמות ישראל, ומכאן הצדיק האמת הוא הבעל תפלת האמתי ועל ידו דייקא

על ידו ממש, ואין קץ ותכלית לשכרכו, ואין למעלה ממןנו, ויהיה מכלל אותם הצדיקים הגוזרים למטה ודבריהם מתקיים למעלה, עכ"ל.

ומעין זה הביא שם בדורו של ב' דנפילת אפים דף מ"ז ע"א) מדברי הזוהר ויקhal "שהאדם העושה נפילת אפים בכונה גוטל חלק ברכתו בתחילת כל הברכות, יען כי הוא גרם כל הטוב הזה". ושם בהמשך מסיים עליה (שם ע"ב) דהעשה נפילת אפים בכונה חרואה הנה הוא "גולם הזוג העליון, ונורם בירור ותיקון אוטם הבירורים אשר בתוך הקליפות", עיי"ש.

ומכל זה מוכח דהוואוגים העליונים וכו' אינם נעשים בפועל וולת על ידי הצדיק האמת היודע לכוין כל הכוונות על אמיתתן ממש, ושאר כל העם, אשר בעזה"ר לב יודע מרת נפשו כמה רוחקים מלכoon הכוונות על אמיתתן ברעותא דלבא, אין הווגנים נעשים על ידי כל, ובחברה דאיןם אלא מסיעים על ידי הצדיק שיוכל להשלים היהוד העליון כתיקונו על ידי שתפלתם ועבודתם נכללים בכלל תפלותיו וכונתיו העולים לרצון.

וביתר מוכחה כן מן המבויר בדברי הר"יח הטוב (דעת ותבנה פ"א בהנמ"ח עמוד ס) בעניין הקושיא הידועה "איך ישתוו כל ישראל בזה העניין של עליות התפללה להעלותה עד האצילות, ואיך כל אדם יוכל לבקש מזו"א דאצילות ולכון בבקשתו וכו' בזו"ן דאצילות, והלא יש הרבה בני אדם שלא זכו לנפש

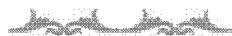
ואולם לערך הצדיק האמתי האוזו בעליונים, אפשר שאין הו"ז הלו"ו חשובים אלא בעשיה או ביצירה וכו' ומשם ולמעלה אינם יכולים לעלות עוד על ידי נשמת האדם ההורא באשר אין נשמותו מגעתה למעלה ממש, אלא עולמים על ידי הצדיק האמת האוזו בו"זDACZILOTH SHLEMULAH MICAL HULOMOTH DASHAR DA'ANISHI DULEMLA. ויל' דזהו ענין הסוייע שטמייעים נשמות ישראלי להצדיק, דאייהו מעלים בירוריהם במקצת, ומן המקום ההורא שאין הבירורים יכולים לעלות על ידם, עולמים על ידי הצדיק דייקא והבן.

ובזה יבנו דברי המאירי שרائي לבחרות ש"ץ היודע ובקי ברוי הכוונות, והוא לפיו שמצויא הרבנים ידי חובתן בעניין הכוונות ומעלה בירוריהם וכל הזווגים נעשים על ידו דייקא. ויש לו מדר דומה הטעם נקבע המנהג בק"ק בית אל יכ"ז אשר בירושת"ז שרבנן של חסידיים הוא העובר לפני התיבה, וכן נהנו כמה מתלמידי מרכז הבעש"ט ה'ק' שהצדיק הוא שהיה ש"ץ קבוע לעبور לפני התיבה, והיינו לסיבת היהות הצדיק בקי ברוי הכוונות ויודיע להוציא הרבנים ידי חובתן, וכਮבוואר בש"ת הרמ"ע מפאננו דבדורותינו אלה דועירין איןון דידי עיין עמוק הכוונות על דרך הפה, ראיי שיקפיד כל אחד להאזין חזרת הש"ץ

נעשים כל הזווגים למעלה והמשכת המוחין למטה, ושאר נשמות ישראל אינם אלא מסייעים על ידו במוד התחכילות והתקשורת.

וענין הסוייע שטמייעים על ידו נשמות ישראל יתבאר בע"ח ע"פ דברי רבינו הتورת חכם בדוכתי טובא, דהן אמנים שכל פרצוף כולל מא"ק ואבי"ע פרטאים ועל דרך זה כל נשמה יש לה א"ק ואבי"ע פרטאים המתיחסים אליה, לאו יכול עלמא בהדא מהתא מהתינהו, אבל נשמה יש לה א"ק ואבי"ע פרטאים לפי ערכיה המתיחסים אליה, וכל העליון במעלה מחברו, כולל מא"ק ואבי"ע הגבוחים ומעולמים مثل חברו, וכל אדם מישראל מתקן פרצופי א"ק ואבי"ע המתיחסים לשורש נשמותו בלבד, וכמבוואר בדברות קדשו דף קי"ב סוף ע"ב וז"ל, ומיש שעולמים כולם למעלה ממדורגתם וכו', התחכילות ההורא שמדובר שהוא אותה נשמה, דהיינו אם הוא יהודה מא"א א"ב בערך היהודה הזאת של זה האדם א"א נקרא זו"ן בערכה, ע"ב. ועיי"ש עזה, וכי"ב בכמה מקומות, והארכנו בזה בס"ד בכתובים.

ובכללות העניין העולה מדבריו, דהיבוריהם לכל אדם אינם עולמים אלא עד זו"ן המתיחסים לשורש נשמת האדם ההורא בלבד, והם הנקרים זו"ן בערך מעלה נשמת האדם ההורא,



ד. ומהם בדף יי"ז ע"א, כ' ע"א, מ"ט ע"א, ע"ט סוף ע"ב, פ"ח ע"א, צ"ב ע"א וריש ע"ב, צ"ג סוף ע"ב, צ"ה ע"א, ק"ב ע"א, קי"א ע"א וע"ב, קט"ז ע"א וע"ב, קנ"ג ע"א.

ש"ץ אחד שלא חוטב בעניין הרה"ק מראפשיז, והעיר זאת הרה"ק מראפשיז להרה"ק מזידיטשוב, השיבו הרה"ק לאמור ששמע מהמניג הך' מקאווניז אחיך דאיתא בגמורה (וימא ע"ט) בכחן גדול אחד שיצא מבית המקדש וכו' לסתוך אותו שמעיה ואבטלון לאיפטוריה מיניה וכו', אמרו ליה ייתן בני עטמאין לשלים דעתך עובדא דאהרן ולא יתי בר אהרן לשלים דלא עבד עובדא דאהרן. ופירוש המניג הך' דהצדיקים המה הנוטנים כה לבעל התפללה להתפלל ברעותא שלום, וזה הכהן גדול שלא היה הנגנו, מנין היה זו הכה והזחות לעבוד עבותה חיים להכנים לפני ולפניהם ולצאת בשולם, אלא שקיבל הכה משמעיה ואבטלון שהיה צדיקי הדור, ובכוחם זוכותם וכבה הוא להכנים ולצאת בשולם, והיינו דאמרי ליה ייתן בני עטמאין לשלים דעתך עובדא דאהרן/, ר"ל, שבכוחם זוכותם עבד הוא עובדא דאהרן, ע"ב דברי המניג הך', וסימן עליה הרה"ק מהרצ"ה עיקר התפללה אלו מתפללים, ולפניהם התיבה עמוד מישיהה, כי הבעל תפלה طفل להצדיק.

ובזה יש ליתן טעם במקצת במה שמצינו להרה"ק מלובלין שישינה המנהג שהיה מקובל אצל תלמידיו מזרע הבעש"ט לעבור לפניו התיבה, וכndoע ממזרע הבעש"ט שעיל פי רוב היה דרכו לעבור בעצמו לפניו התיבה כנזיר בשביי בעש"ט, ואחריו נהנו כן הרה"ק הרב ר' אלימלך והרה"ק מבארדייטשוב ושאר התלמידים, ואילו הרה"ק מלובלין לא נהג כן, וכי"ב נודע מרביבה"ק

לצאת ידי חובה שמא לא כוון לבו כראוי בתפלת הלחש.

ובלא"ה ראוי שצדיק היודע לכוין הוא שיעבור לפניו התיבה, מחתמת שמאCED הסוד בהכרה לשתי תפלות, הן לחש והן חורה, ומ模范ר בכפ' החיים סימן נ"ג ס"ק פ"ז "בי בימי הארץ ז"ל כבר ניתנה רשות לגלות וכבר גילה הטעם דתרוייזו צריכי והן תפלת הלחש והן החורה), ואדרבא חורות העמידה של הש"ץ היה גדוול מן הלחש, שהוא בחכמת זה בינה, כמו שכתב בע"ח שער ד' פ"ט ובשעה"כ דריש א' דחרות העמידה, וצריכים הציבור ליתן דעתם ולכון ולשמווע מן הש"ץ החורה כדי לצאת ידי חובה לעשות התקון הנעשה בתפלת החורה". וכן ראיו להקפיד שהצדיק היודע לכוין הוא שיעבור לפניו התיבה והוא יוציא הרבים ידי חובתו

ה.

ענין החתקשות לצדיק הדור

ומאמת לא דוקא העבר לפניו התיבה הוא השליח ציבור שעיל ידו עלולים התפלות ונעשה הוווגנים העליונים, כי אם הצדיק היודע לכוין כל הכוונות על אמיתותן הוא השליח ציבור, והעובר לפניו התיבה אינו אלא מסיים בכך רם כדי להורות למתפללים היכן עומדים בתפלה, אך לא הוא השליח ציבור, ומובה באקדמת האמרי יוסף לספר ליקוטי תורה וש"ם, בעובדא דהוי בהיות הרה"ק מראפשיז אצל הרה"ק מהרצ"ה מזידיטשוב, ולפניהם התפללה עבר

הידוע להתפלל יותר מהש"ז דעריך, והוא הוא המוציאך". ומכאן שהש"ז המוציא העם שבשותות הוא הצדיק האמת היודע להתפלל ולכין ברעותא דלבא יותר מכל בני דורו.

וכחיוּם זה אשר בעזה"ר כל העם בשגגה, ומולם דין נאנסים וכעם שבשותות בעניין הכוונות, שלא בקיי' ברזי הכוונות ולא ידע לכון לבם ברעותא דלבא כדבעי, מוכרים כולם לצאת ידי חובה על ידי הש"ז הייתר הנון מכל בני הדור שהוא הצדיק האמתי, והוא המעלה כל תפנות ישראל וכל הוזנים העליונים נעשים על ידו ממש, והוא המוציא הרבים ידי הובתן, וכל העם מקבלים על ידו בהיותם מקושרים אליו בפנימיות לבם ורצונם, ובמבחן בספה"ק ליקוטי מוהר"ן ה"א סימן רב"ד "אפילו הרוחקים מן הצדיק הם מקבלים חיות והארה מן הצדיק", עי"ש. ולהיות הצדיק הנ"ל אחוּן לעילא ולעליא מעלה מן הזמן וממקום, אין אצל יעקוב דטוקדים ומאותה, דאייתו המסדר מיישב החמיין שיבאו בסדר הנכון וכג"ל באורך, ובין שאצלו הוא כן, הנה על ידו וכנים בדין זה גם כל העם העומדים על ידו מבואר מצד היותם אנוסים.

ומן התעם זה איתה בספה"ק ליקוטי מוהר"ן ה"א סימן ט' אות ד' "יצרי כל אדם לקשר את תפלו לצדיק הדור, והצדיק יודע לכון השערים ולהעלות כל תפלה ותפלת לשער השיק". עי"ש ושם להלן סימן קב"ב, ועוד שם להלן סימן רפ"ג "שמי שיכול לעשות אלו הנוגנים,

مبرסלב שלא נהג לעבור לפני התיבה זולת פעם אחת, ואמנם ע"פ דבריו הרה"ק מהרצ"ה הנזכרים ATI שפיה, באשר לאו דוקא העובר לפני התיבה הוא הש"ז כי אם הצדיק היודע לכין הכוונות על אמיתתן.

ועיין סי"ב בעז יוסף למדרש רבה דברים פרשה ב' "שבציבור בודאי ימצא פרט אחד המתפלל בכונה גדולה, ولكن נעה לכלום בזכותו". וכי"ב מבואר בספר הכוורי מאמר ג' י"ט, עי"ש דמעלת הציבור הוא להיותם ממשיים זה את זה "וישלים קצחים מה שיחסר בקצחים בשגגה או בפשיעת, וסתדר מהכל תפלה שלימה בכונה זכה ותחול הברכה על הכל".

גם עיקר הש"ז המעלה התפלות של הציבור אינו מוכרה להזות האדם החשוב אשר בבית הכנסת ההוא דוקא, אלא הצדיק הנגדל האמתי שהוא צדיק הדור היודע לכון כל הכוונות על אמיתתן הוא דייקא שעיל ידו עליהם כל התפלות בית ישראל, ובמבחן באנרגת שכabbת הנגה"ק בעל שם משמויאל מסacctשוב לאחד שהויה אнос מהמת חול מלחתונות ביוז"ב (נדפס בסוף ספרו חלק המועדים) "שהש"ז מוציא הנך דאניסי, ואפילו עם שבשותות, וחשוב כמו שמתפללים בעצמן, ואם כן אם יצוה عليك חד"ר שלא תתפלל ואתה אнос בדבר, הש"ז מוציאך, ולאו דוקא הש"ז דעריך, אלא אפילו הש"ז דסוף העולם, ואם כן בזהיפה כה היוצא על ידי הש"ז, כי אי אפשר דליך חד בסוף העולם

בתורה עם הייתה הפטת אמיתתי, העיקר הוא הפטות שלת', דאל"ב אין אפשר שסתורת אלהינו שנאמר עליה ואהיה אצל אמון ואהיה שעשועים יום יום, וספר בה אלופי עשו, ותמנע חותה פילגש, וכמה דברים יש בתורה שבנה בראש הקב"ה את עולמו. וכל מי שסביר זה ר"ל, שהפטת הוא העיקר או כיוצא בזאת, עליו נאמר אויהם לבריות מעלבונה של תורה, שלבינים ומביישים פנוי תורה באמורם שזאת היא כוונת התורה האלהית ח"ז. ובזה תבין מ"ש כל העוסק בתורה לשם, ר"ל, לשם ה' דברים שבאה כאשר כתבתי, שהם מקריא משנה תלמוד קבלה ופנימיות, או בשנכנם באלו ה' ועוסק בהם געשה כמעין המתגבר ומגליים לו רזי תורה וכו'. וומ"ש ארבעה נכנים לפרדס שהוא פשט רמזו דריש סוד, ונכנים להבין ולידע פנימיות הסוד.

"ולהבין כוונתינו נקשה עוד בעניין בריאת אדם הראשון שישמו הקב"ה בנין עדן לעובדה ולשומרה, ואמר מורי ולה"ה שהם מצות עישה ומצוות לא תעשה, והרי זה היה קודם שחטא וקודם שנגזר עליו מיתה בנוcer, א"ב אין אפשר לקיים מצות התורה אדם כי מות באهل, לא תשימו קרחה בין עיניכם למת, או כי יגה שור את איש וכו', וכמה מצות ששם [אולי צ"ל שאם] הפטת שלתם זה היה העוסק בתורה לשם (דף טז ע"א) "כִּי

דיהינו ללקט הנקדות טובות שנמצאו בכל אחד בישראל, אפילו בהՓושע ישראל, הוא יכול להתפלל לפני העמוד וכו', וצריך שיהיה בו בחינה גבוחה כזו של ידי זה והוא כל הנקדות תאבים אליו וייהו נכללים בו". ובהמשך לשון קדשו שם "ודע שיש בכל דור ודור רועה, והוא חיינת משה שהוא רעיית מהימנא, והוא עושה משכן וכו', וזה סוד מה שאמרו ר' זיל במשנה (שבת י"א) באמת אמרו החזון רואה חיכון התנוקות קוראים", עי"ש סוד העניין, והבן לעניינו דהשליח ציבור הוא הצדיק הידוע לבין כל הכוונות על אמיתתנן, והוא עושה משכן להשאות בו שכינתו יתרך, והוא דוקא הצדיק היכול להעלות עמו כל תפלות ישראל אפילו הփושים רח"ל, וללקט מכלם נקודות טובות".

ג.

לוזחות ראשונות ולוזחות אחרונות ולהבין פנימיות עניין הכוונה הנעשית בلتוי מעשה בפועל ממש כלל שתמאננו בזה לעיל אותן ב', יש לומר בהקדמים דבריו רבינו מהרץ ז"ל בbijior פרקי אבות הנדפס בסוף שער מאמרי רוז"ל על הברייתא דרבבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשם (דף טז ע"א) "כִּי

ה. ובגוף העניין אם הצדיק הוא שראוי לעבור לפני התייבח אם לאו, עיין מה שכתבנו בספר ים החכמה תשס"ט במאמר דחיתת אלוהים דקנותן אותן י'.

לוחות ראשונות, שלא היו ראויים לאותו הפשת, וכן ציוה הש"ית למשה פסל לך והוגשים הפשת.

"זזה ר' נכננו לפידם, שהיה מתרלבשים נשמתם בלבד אחר רוחני כדי להשיג ולעסוק התורה ע"ז לוחות הראשונות, ועוד אדם הראשון בשותחים בגן עדן, וכן אמר להם ר' י"ע כשאינם מгиיעים לאבני שיש טהור, ר"ל, לאותם ב' אבניים שהם ב' הלוחות וכו', והם טהור, ר"ל, שאינם בשניות שאינם טהור לפי שהפשט וגוף התורה הם דבר גופני ונשמי אדם כי ימות באهل, באופן שהפשט אחד והגופניות אחת, משא"כ שם שהכל הוא טהור והכל הוא דבר אחד, וכן אל תאמרו מים מים ר"ל, ב' פעמים לוחות שיש הפרש בין הפשת והפניות, שם הכל דבר אחד ושם תסתכנו בנפשכם, עד כאן לשונו.

שמעין מינה דב' בחינות יש בתורה, והם שני הלוחות לוחות הראשונות ולוחות שניות, ומצד בחינות הלוחות השניות הניה גוף התורה ופשת מצותיה לחוד ונשمات התורה לחוד, נשמת התורה שהוא פנויות התורה הוא בדרך רוחני, ואילו גוף התורה ופשת מצותיה הוא בפועל ממש, אלא שככל מעשה המצאות בפועל ממש, והוא אין אלא בבחינת הלוחות שניות, וזה מצד חטא העגל שאו חזרו ישראל למדרגה של אחר החטא הראשון הראשון שנתרגש מגן עדן, ואולם קודם שנתרגש האדם מגן עדן, בהיותו מצויה מפני עליון לעובדה ולשמרה, היה גם פשט וגוף

כפי מה שוש לנו עתה לא היה אפשר לקיים כלל, והוא היה חייב ודאי לקיים רמ"ח מ"ע כנגד אבירים ושם"ה מל"ת כנגד שם"ה גדים, וכך אפשר. אבל אמיותות העניין דע כי כמו שבריאות אדם הראשון קודם החטא היה גוף זך ונבואה יותר ממה שהיה אחר החטא, בן גוף תורה שאו הוושם בגין עדן לעובדה ולשמרה לקיים מצוותיה, רצונו לומר פשוט מצוותיה, היה באופן אחר יותר רוחני, וכן כל מה שאדם טורה ועשה פשוט המצוות אשר לנו בעולם הזה, הוא לכשיכול ליכנס בגין עדן הארץ עם הלביש הזה, יתרה לעובד ולשמור על דרך שהיתה כוונתו יתברך בבריאת אדם הראשון אם וכלה.

"**זעם** זה נתרץ וכו' כי כשיישראל עמדו על הרכיני פסקה זהמתן והווע להיות כאדם הראשון קודם שחטא, א"כ איך היה נותן להם הש"ית התורה שבתוכה בה אדם כי ימות באهل אם כבר פסקה זהמת הנחש. אבל האמת שאו נתן הש"ית התורה ע"ד שם אדם הראשון בגין עדן לעובדה ולשמרה, והיה גוף ופשת התורה יותר רוחני ודאי, ואילו היו לוחות ראשונות אשר היו מעשיין יתברך להיות גם הגוף רוחני, ולא כמו השניות שאמר הש"ית למשה פסל לך שפסול אבניים בתיקונים היה ע"י משה, וכטיבת התורה היה ע"י הש"ית, לוחות שהגוף היה גשמי, אבל מתחילה גם הגוף ופשת התורה היה רוחני יותר כפי המדרגה שהשינו בהר סיני, ובעו"ה עשו העגל והטיאו כאדם הראשון, נשתרבו

נני ימָא כַּדְגִּים הַלְלוּ שָׁהִים מִכֶּסֶת
עַלְיָהֶם, כֵּךְ הַמִּבְחִינָת עַלְמָא דָאַתְכִיסִיא,
וַיִּשְׂנֵם בְּכָל דָּוָר וְדָוָר שָׁהִם צְדִיקִים
שְׁבָסְטָר כֹּו', וְהַמְּחַבְּרִים הַעֲלִימָות
לְאַס בְּדָה".

התורה בדרך רוחני שלא ע"י מעשה
גשמי בפועל ממש, וכודגמת פנימיות
התורה בזמן הזה, וכן הוא מצד הלוחות
הריאשוניות דאני אמרתי אלהים אתם
ובני עליון כולכם.

ובהמנשך דבריו שם "אך להיות כי
העוֹהֵז הוּא גְּשָׁמִי, לְכָן צָרִיךְ
להצדיקים שעבודתם בגשמיota לקיים
מצות מעשיות, והוא שארוֹזֵל עמוד אחד
יש וצדיק שמו שעליו העולם עומד וזהו
 הצדיק שעבודתו בשמיota בקיום מצות
מעשיותו. וכל מה שיש ביבשה יש בים,
כى באמת צריך לחיות הא והא, כי הנה
הילוך הצדיקים הנקראים נוני ימָא הַיָּא
נפלאה וגבוה מואד, כמו עד"ט הדגים
ששתים בים כך הַם שטים ובטישה אחת
מניע לעלה מעלה, ונדרלה הרבה
מעבודות הצדיקים שבשמיota שמהה
בשר וכו' שהכל למטה בהדרגה,
משא"ב הילוכם שהוא ממש דג הים
ששיט מקצת העילם ועד קצחו, כד
הילוכם ברוחניות בטישה אחת (מייט איין
שיופ' כל"א) עלולים ומוגעים ל升华 מעלה,
ואין זה הכל בבחינת התלהבות ורתיחה
הדים כמו עובדות הצדיקים הנ"ל
שבשמיota שמהה בבשר שמהה ביני
בחינת רשיי אש ושלחת בוי', אלא
ادرבה בקרירות הדים ובנהת ובטישה
אחדת מגיעים升华 כו' כנ"ל,
וא"א לבאר דבר זה בדיבור איך ומה
הוא. ובכן לא קיים רשב"י בהיוונו
במערה כמה מצות מעשיות כנ"ל, אלא
הכל ברוחניות升华 מבחן שמהה
בשר בוי'.

**צדיקים דבחינות לויתן וצדיקים
דבחינת שור חבר**
וכללות הענן מבואר בספר ליקוטי
תורה לאדמור"ר הוזקן ריש
פרשת שמיני "כִּי יִשְׁבַּבְנֵי צָדִיקִים,
האחד אותן שעבורם סתר שעבודתם
ברוחניות, פירוש בכונת הלב ליהודה
יהודים עליונים ובחינת עליות, וכגן
רשב"י כשהיה במערה יג' שנה שבודאי
לא היה יכול לקיים במעשה כמה מצות
מעשיות, שהרי לא היו ניונם רק
מהרובה ועינא דמייא דאייריו להו, א"כ
לא קיים אכילת מצחה בפסח וקידוש על
הין ואטרוג וסוכה וכו', וכן האר"י ז"ל
היה ג"כ בבחינה זו. והב' הם אותן
צדיקים שהן בגינוי, שעבודותם
בשמיota בקיום המצוות מעשיות וכו',
וממשכה זו הוא ע"י המצוות בעובדא
דוקא, ועיקר ההמשכות בפסח ע"י מצחה,
ובשבועות ע"י מתן תורה, וכוסכיות ע"י
סוכה ולולב ומיניו, ובלעדיו זה אי אפשר
להמשיך כלל, אבל רשב"י שהיה מבחן
לויתן ונוני ימָא דאולין ביבשתא המשיך
ההמשכות כשהיה במערה ע"י יהודים
עלויות כנ"ל. והנה באמת אי אפשר
להגיע (או רירען כל"א) אלקותו ית' ע"י
עבודה השמיota אלא ע"י עבודה
רותניות של הצדיקים הנ"ל, והם נקראים

כאחד טובים, בהא האי עדיף ובха האי עדיף, עיין שם באורך.

ובהמישך דברות קדשו שם בא באורך בתוספת ביאור, ותו"ז, הצדיקים דבחינת לוייתן נקראים בחינת עופ השמים, והצדיקים דבחינת שור הבר נקראים בחינת החמת הארץ, והמעלה דעופ השמים הוא שעופ פורה בכנפי הנגהה למעלה באויר משא"כ הבהמה, וכן בעילוי רב עד רום המעלות ע"י הגדיין דאהבת ויראה, והמעלה דבחנת הארץ הוא דעהוף ומטר חייתה וכן הכהשו וכוחה רב ועצום וכמ"ש בחינות המרכבה והחות נושאות את הכסא, הרי שכוחם עצום להיות נושאות הכסא ועל הכסא כמראה אדם וכו', עיין עוד שם באורך.

והרי גם בזמן זהה ב' מיני צדיקים איבא, כי יש הצדיקים מבבחינת נוני ימא שעיקר עבודתם בסתר המדרגה בחינת הרוחניות להיות בשמיים עליותיהם בדרך יהודים דיקא, וכדונמת רשב"י בהיותו במערה שהיה מקיים כלחו תרי"ג מצות בדרך יהודים באופן רוחני, ולעומת זה יש הצדיק שעיקר עבודתם בגשמיota בקיום המצוות בפועל ממש ברשפי אש וכו', ומה מבבחינת שור הבר. ותרוייתו צריכי, אלא שאלות הראשונות שבחינת נוני ימא מהות ווכים להיות היולכים ברוחניות בטיטה אחת הלויתן, כי בבחינה אחת עבודתם געלית יותר, אף שהוא בבחינת עבודה גשמיota הרי כן צריך להיות ע"פ התורה ושמהות בחנק ואין שמהה אלא בבשר ויין וכו', ומצד זה יעלה הוא אותו, וזה יראה הקב"ה לעתיד לבוא לצדיקים כללות עבודתם בהאי עלמא ששניהם

"וזהו עניין סגניריו של לוייתן (הקרא פל"ש פעדרא"ז), ולכן העולם כולו כולם עומד על לוייתן שמקיף כל העולם כנדע בדברי רоз", ולעתיד הלויתן יעשה מלחמה עם שור הבר וייחטנו שבבחינה השנית נקרא שור הבר, פניו השור מהשמאל, אלא שהוא בר וזק וכו', כי הנה גם עבודותם במעשה גשמיota כמו ושמהות בחנק דיז"ט ואין שמהה אלא בבשר וכו' איןו כפשוטו וכו' למלאות בטנו ח"ז ויישיש בו, אלא בחינת העלאות בעניין שלמי שמהה מבשר גשמי שהיה בזמן בהמ"ק שהיה ריח ניחוח ממש לה' וכו', וזה נקרא שור הבר מלשון בר לבב, פירוש, בשר זק ובר, דהיינו שמהה לה' הנולד מזה ברשפי אש וחתלהבות וכו'. אלא שאעפ"כ מילתא זוጥרתא היא לנבי הילך הנפלא של הצדיקים ההקראים לוייתן וכו', שבטימה אחת ובקרירות מגיעים למעלה מעלה שהיא גדולה יותר לאין קץ, ולאן הלויתן ישחות את שור הבר, פירוש שעלה אותו ע"י הטישה שלו, וזה בסגניריו, שבhem וועל ידם עיקר העליה שלו וכו'. שזהו למעלה מכם עצם של הצדיקים ההקראים שור הבר, אך באמת גם שור הבר יעלה את הלויתן, כי בבחינה אחת עבודתם געלית יותר, אף שהוא בבחינת עבודה גשמיota הרי כן צריך להיות ע"פ התורה ושמהות בחנק ואין שמהה אלא בשר ויין וכו', ומצד זה יעלה הוא אותו, וזה יראה הקב"ה לעתיד לבוא לצדיקים כללות עבודתם בהאי עלמא ששניהם

ובדבר זה מצינו שהפליג טובא בספר תולדות יצחק ח"ב להגאון המקובל מוה"ר יצחק כהנא המכונה ר' יצחק אלגנער תלמיד מובהק לחנוך"א חבר, וכודיעיעין לו שם שהאריך הרבה משטחיה הדגר"א בגודל הפלגה המעלת דקים תרי"ג המצוות ע"י יהודים, ונחקק מעט מלשון קדשו שם.

וזה לשונו שם פרק ל"ב (עמוד ר"כ) "זהנה ותרומה והמעשרות שדרמו יעקב אבינו ע"ה וכן הם בפנימיות וחיצוניות, כי בחיצוניות הם מוצאות הנשימות בתכאות השדה, אבל התרומה והמעשרות הרוחניות הוא בקריאת שמי יהוד הבוקר והערב מבואר לעיל, ולזה כיוון יעקב אבינו ע"ה וכן אישר כל העניין של האבות, וכ"ש של יעקב אבינו ע"ה הבחירה של האבות, אפילו כל מיני מעשים הנשימות שליהם, הכל היה בבחינת היהוד, והוא הרוחניות והפנימיות של כל דבר שהם אחוזם וצמודים ומדובקים לתואר הרוח והנפש, שא"א זה בלבד והוא וגו'. ובזה תשליל ותבini עוד פרט אחד מהכלל הנפלא שביאר רה"ג הגר"א ז"ל אין שכל מעשי התורה ומצוות עיברים על כל ואיש בכל יום ויום, והוא היהודי ק"ש הנ"ל שנכל בו עניין התרומה והמעשרות ברוחניות, והוא היל על כל אדם ובכל יום כמובן, כי באמות כל התורה ומצוותיהם הם בבחינת חיצוניות שהם גשמיות המצוות שהמהם הם בבחינת הפנימיות, והיינו שיש אדם שאין דיבר באיזה מזות גשמיות הוא

ענין זה בכוונות יוצר מ"שרתיים ו/or אשר מ"שרתיו, דמשתעי בצדא מרום, ומדבר בגודל מודרגתם בעשיית רצון קוגם באהבה ויראה וכו', שבב זה מורה על עבודה חיצונית במעשה בפועל, וכותב הארוי ז"ל בשעה"ב דרוש ברכבת יוצר אור (דף י"ט ע"א) לכזין שם ר"ת מ"ס, ז"ל דכיוון לרמזו דמדרגה זו חשבא כחסרון וכמום לערך המדרגה שלמעלה ממנו שהוא מדרגת הצדיקים בבחינות נמי ימא שהמה די להם ביחסים לבב בלתי מעשה בפועל (ואע"ג דוגם הצדיקים בבחינת שור הכר יש להם מעלה מצד מה עלי הצדיקים בבחינת ליטא, וככל, מ"ט עיקר המעלה היא בהצדיקים בבחינת ליטא, שלטעם זה לעת"ל הלויין ישנות את שור הכר).

ומדרגה זו בבחינות נמי ימא, ייל דעתיה כיוון רביה"ק (חיי מוהרץ סימן קמ"ב) "בשבא מארץ ישראל אמר בדרכו הזה קיימי כל התורה בכל האופנים, כי השגתי קיום כל התורה שאפילו היו מוכרים אותו לישמעאל במדינות הרחוקות שאין שם יהודי, והוא ישלה אותו לרעות בהמות, ואפילו אם לא אדע מתי שבת ויום טוב ולא יהיה לי טלית ותפלין ולא סוכה ולא שם מצוח וכו' וכו', אעפ"כ היהתי יכול לקיים כל התורה כולה" (מעין זה מטו בה נמי משמיה דהריה"ק מרוזין י"ע). והיינו שזכה לדרגת הצדיקים בבחינות נמי ימא, ובמדרגת רשב"י בחיותו במערת, יוכל לקיים כל התרי"ג מזות בדרך יהודים בלבד. וכיוצא בזה מצינו להגאה"ק מקאמנה בכמה מקומות שמדובר בשבח קיום המצוות ע"י יהודים.

הקרבת הקרבנות וקיים כללות התרי"ג
מצות, עי"ש ובפרקם שאחריו.

ושם בהגחה לפרק כ"ה (הנמה"ח עמוד קע"ט),
כ"ז באמות עניין המהשבה ודיבור
ומעשה יש בכל אחד מהן כלל قولן, כמו
המעשה כבר מבואר לעיל שנכלל בו
הmahshava והדיבור מההשבה הוא
הכוונה שככל המצוות צריכין כוונת,
והדיבור הוא הברכה, כאמור שם לעיל
מינה בראש ההגחה), וכן בדיור לבד
הmahshava שיש בה גם כן מעשה כט"ש
(סנהדרין ס"ה ע"א) עיקמת שפטיו הוי
מעשה, וכן בmahshava כלל כולם, כי עניין
המעשה בו הוא ההרהור CIDOU, וכן
הרהור הוא בחינת הדיבור, כמו
שהסבירים בות רה"ג הנגר"א ז"ל להלכה
שההרהור בדיור דמי", עד כאן. ועיין מה
שבtab שם בפנימיות העניין.

חייב ברוחניות, על דרך שאמרו (מנחות
ק"י ע"א) זאת התורה לעולה וכו' כל
העובד וכו', ע"ב.

ושם להלן פרק נ"ז (עמוד ש"ט) "אשר כל
עניין ניזוח את האיבר במלחמות
ישראל היה רק ע"י עניין היחוד, וזה לא
יהי רשאי שום עובר עבירה אפילו קטנה
להיות במלחמות". ושם לעיל מינה
בפרק מ"ה (עמוד רע"ט) הולך ומבהיר האיך
ע"י מצות ההליכה לבית הכנסת והעיטוף
בטלית והנתת התפלין והקרבנות
והתפללה שמקיים אותם בפועל, הנה על
ידם זוכה לייחד בלבד עשר ספרות
הכלולים בראש בטן גויה בספר יצירה,
ופנימיות עניגם שקלל בהעלאת והקמת
המשכן וכמומי בני ישראל למקום
המקדש, ועיין לו שם שכיצא זהה כמה
עניינים יש בתורה ותפללה השוקלים בוגדים

ו. וראיתי להגה"ץ מוה"ר יוסף ויינשטיין בספרו וילקט יוסף ותו"ד, דההפרש בין שני צדיKi קמא
הלא מהה הרה"ק מרוזין והרה"ק מבעלוא, הוא דההרה"ק מבעלוא הוא סוד תפלין של יד והרה"ק מרוזין
בסוד תפלין של ראש, וכתב שם דלפיק נודע דההרה"ק מבעלוא היה דרכו לרפאות חולם ולהמשיך
ישועות בידיו הקדושות, והוא מצד שירותו בסוד תפלין של יד, לעומתו הרה"ק מרוזין היה דרכו
לרפאות וכו' ביהودים קדושים שהיה מיעיד במחשבתנו הקדושה בלבד, והוא מצד שירותו בתפלין של
ראש, עכת"ד.

ועל פי דבריו י"ל בביאור העניין, והצדיק שעיקרו בו"ז מוכחה לפועל על ידי מעשה דיקא ובבחינות
שור הבר, אבל הצדיק שעיקרו בנוק' אינו צריך לעורר המעשה, ודי לו לייחד במחשבתנו בלבד בסוד
הלויזן, כי הנה תפלין של ראש הם סוד משיח בן דוד מבואר באורך בבייאורנו להלכות תפלין,
ושורש משיח בן דוד הוא בלאה שהיא שרשה בארכן אנפין, וכיון שא"א שהוא בבחינת הכתיר
שהוא א"ק דכללות העולמות אינו צריך מעשה, ודוגמתו א"ק שעיקר בבחינתו הוא אור ולא כלים, ולא
הצדיקים בבחינת תפלין של ראש שהוא בבחינת משיח בן דוד עיקר עבודתם בדרך יהודים ודביבות
ולא על ידי מעשה, ואולם תפלין של יד הם בסוד משיח בן יוסף, ושורש משיח בן יוסף נודע שהוא
ברחלי, וכגンドע דיוסף נולד מרחל, ורק שרצה בחכמה בסוד אבא יסד ברתא, והחכמה אינה פועלת
אלא על ידי מעשה דיקא להיותה בבחינת האציגות דכללות שם עולם הכלים בשם, וכגנדע

לבד ע"י יהודים וכוונות בלתי קיומם בפועל ממש.

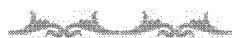
ומצד היהות זה בבחינת ו"ק בלבד וזה בבחינת ג"ר בלבד, ימצא בכל אחד מהן תוספת מעלה שאינה בחבירו, ובמכוואר בדברי הגה"ק בעל התניא נגפה, דחציקים דבחינת ג"ר הנקראים נוני ימא יש בהן תוספת מעלה עין כי באמות אי אפשר להגעה אן רירען כל"אALKOTU YT' ע"י עבודה הנשימות אלא ע"י עבודה רוחנית של הצדיקים הנ"ל, והם המחברים העולמות לא"ס ב"ה, ובטימה אחת עלים ומגעים למעלה מעלה, ומעלת בעבודתם גוזלה הרבה מעבודת הצדיקים שבנשימות שאצלם הכל למטה בחדרגה. מאידך הצדיקים בבחינת ו"ק הנקראים שור הבר אילנא גם בהו תופפת מעלה יתרה, דלהיות כי העווה"ז הוא גשמי, בהכרחקיימים מצות מעשיות, וגם בעבודתם בר וזק לשם שמים ובשםה לה' ברשפי אש, וגם כוחם רב ועצום וכו'.

ואף על פי שהן אמנים דמעלת הצדיקים בבחינת לוייתן גבורה הרכבה ממעלת הצדיקים בבחינת שור הבר, דעבודה הצדיקים בבחינת שור הבר מילתה וטרתא היא לגביו הילוך הנפלא של הצדיקים הנקראים לוייתן, ולפיכך לעתיד יעשה הלויתן מלחמה עם שור הבר וישותנו בסנספרי, דהיינו שבחינת

ח.

דרך חדש ביהودים שגילוח רביה"ק
אלא דנראה דנוספ על אלו הב' מדרגות הנזכרים שהמה בבחינת שור הבר ולוייתן, הנה יש עוד מדרגה שלישית, וזה המדרגה היא שכיוון עלייה רביה"ק באמרו (חי מוחר"ז סימן קמ"ח) כי "אפילו אותן הצדיקים שיכולים כבר להתפלל, אני יכול להראות להם שאונים יודעים כל מהו תפלה ולהראות להם דרך בתפלה. גם צדיקים גדולים מאוד שהולכים כבר רק ביהודים, אני יכול להראות להם שאינם יודעים כלל הדרך ביהודים, ולהראות להם דרך ביהודים".

ונראה בכוונות קדשו בזה דתלת מדרגות איןון, המדרגה התתתונה היא הצדיקים בבחינת שור הבר, והיינו אותן הצדיקים שהן בגילוי, שעבודתם בנשימות בקיים המצאות מעשיות ע"י המצאות בעובדא דוקא בפועל ממש, ומעלה מזה היא הצדיקים הנקראים נוני ימא שהמה בבחינת לוייתן, והם בעבודתם ברוחניות, פירוש בכוונות הלב לייחד יהודים עליונים ובבחינת עליות. ושני מיני צדיקים אלו נבחנים כו"ק ונ"ר, דמדרגת השור הבר היא מדרגת הו"ק, דעתנה קיום מצות הכוונות והיהודים, ומדרגת לוייתן היא מדרגת הג"ר, דעתנה קיום המצאות בכה



בחינת אצילות האור מתיחד עם הכלים הא מיהת אילנא הטעם כלים ועשר ספרות, ולזה הצדיקים שמשורש זה שהוא שורש התפלין של יד עיקר בעבודתם בבחינת מעשה בפועל ממש.

הכח אל הפועל, לפי שנודע דברמשך שיטת אלפי שני דמיון עלמא נשלם תיקון האחור דכללות, וכאשר ישתלם זה התיקון יעלו ז"ן וילבישו כללות קומת א"א אשר מטיבורה דא"ק ולמטה, וא"א עלה או להלביש כללות קומת א"ק. ובתור הכני באלאף השביעי יהיה נעשה תיקון בבחינת הפנים דכללות, וא"ע ז"ן עוד וילבישו כללות קומת א"ק, וא"א עלה או למעלה מא"ק לעולמות המלובש, וכן עד ז' עד אין סוף, וכדיועין בכל זה בדבריו השד"ה באיפה שלימה לאוצרות חיים שער הברודים פ"ג אות י"ב (דף י"ח ע"א), וכל זה התיקון ודאי שהוא כולל במחשבת הבריאת, אלא שלא יצא עדין מן החulum אל הגלויה, ולאחר גמר התיקון הנה או יצא זה התיקון מן החulum אל הגלויה ויתקיים בפועל ממש.

וחבייאור בזה הוא ע"ד שמצינו להרמחה"ל דדרוש דרש בסוד התיקון דהאלף השביעי השמנני התשייע והעשייר שבחם עלה האצילה להלביש האורות דאה"פ ודשערות דא"ק ויתגלה אורותיהם בשילימות, וכואורה מה תעלת יש בזה, הא כבר נתגלה אולם בעת אצילותם הראשונה בבריאת העולם. ואמנם הביאור בזה הוא דמייקרא בעת אצילותם הגם שנתגלו לא נתגלו אורותיהם בשילימות, כי נתגלו אורותיהם בכח ולא בפועל, בבחינת הנקודות האורות בהם כבאותם בפועל, ונתקשו בכח ולא בפועל נתקשו מילויו בפועל.

הלויתן יעלה את השור חבר ע"י הטישה שלו, מכל מקום מצד המעליה דאיתו לשרור חבר וליתא ללויתן יעלה גם הוא את הלויתן, שעיל זה כיונו רבותינו ז"ל באמרים עמוד אחד יש וצדיק שמו שעלי העולם עמה, שהוא הצדיק הוא בחינת שור חבר. באופן שבל אחד מן השנאים לחוד חסר מן השלים.

ואמנם המדרגה השלישייה שהיא המדרגה הכלולה משניות יהה, בכח ובפועל בחוזא מחתא, ור"ל, דעתקה בבחינת הנ"ר, אלא שהיא למעלה מן הנ"ר, באשר הנ"ר לחודיה אין לו כל חוק ונמצא כולל מבכיה ולא בפועל, וכרשבי בחיותו במערה, ואולם במדרגת רدل"א שלמעלה מן הנ"ר, הנה שם הגם שהעיקר הוא היהודים, דמייא דלויתן, מ"מ אין היהודים סותרים שם קיום המצאות בפועל ממש, לפי שיש לנו תגלחת בפועל כל מה שהיא כולל בכח, ונמצא בכח ובפועל תרוייתו כוללים שם בבחינת הפלא.

ויבן ע"פ הנודע במחשבת הבריאת היו כוללים כללות התיקונים דכויתו שיטת אלפי שני דמיון עלמא ודעתה לbow וכו, אלא שהוא כוללם כוללם בכח ולא בפועל, ועד ז' בשנאצלו העולמות והלבישו זה לפני מזוה וזה למעלה מזוה כפי סדר השתלשות והלבישות העולמות מעילא לתתא, הנה בעת היה ואדי היה כוללם בהם כל התיקונים דעתה לbow, אלא שהוא כוללם בהם בכח לבד ועדין לא יצא מזוה

האני הבא מצד קיום המצוות בפועל, ונמצא היהוד חסר משלימות הנילוי, דהיינו יהוד דבחינת אין לבד בלאי התכליות בחינתה האין בתוכו, וכdogsma התאזרות דא"ק בעת אצילות העולמות באור ישר קודם שהזרו האזרות לעולות מהתא לעילא באור הזר, שאו היה עיקר גילויים בבחינת האין לבד בלאי היהות אני נכלל בהם, ונמצא שלא יצא גילויים עדין מן הבהאת הפעלי. ואמנם רבייה"ק רמזו לדרך היהודים דלעתיד לבוא, שאו בגמר התיקון כאשר יזרור האור לעולות באור הזר מהתא לעילא, יתעללו הצדיקים דבחינת נני ימא שם בחינת האין להיות כלולים גם מקioms המצוות בפועל – בחינת אני, ונמצא היהוד כלול מבחינת אני ואין תורייתו כחדא, וכדין יתגלה שליליות יופי היהוד הכלול הן מעצם מדרגת היהוד הנמשך מבחינת האין והן מטוספת הקישוט הנמשך מבחינת אני הכלול בו, ועל ידי זה הקישוט מתקיים היהוד בתענוג תמיד, כאשר הארכנו בזה במקום אחר.

וביאור הענין י"ל ע"ד המבוואר בדורשי חב"ד בכמה מקומות בסוד מאמר ר' יוחנן (נדה ס"א ע"ב) מצות בטלות לעתיד לבוא, דלאכורה הוא תימה דהא נודע שזאת התורה לא תהא מוחלפת ואיך יתרבן דמצות בטילות. ולא עוד אלא אדם נאמר דמצות בטילות לעתיד לבוא נמצא נמצא דחציק הובנה גם בזמן הזה להשנת המדרגות דלעתיד לבוא, ובנדע לכל מה שהוא לעתיד הוא

לבד בלאי היהות אני כלול עמם, ודיקא לעתיד לבוא בעת חורת אורות האצלות באור הזר להלביש שם, הנה או "לעת נעשה בהחפכו כל איז מלך שלו נקרא", כי או תרגלה מלכותו בפועל ויצאו האורות מן הгалלים את הנילוי, כי כאשר התהtron שהוא בחינת אני עליה ונבלל בעליון שהוא בחינת אין בתכליות הביטול בבחינת התכליות דאור במאור, הנה או דיקא נשלם היהוד בסוד אני ואין כחידא, שהוא למעלה מן היהוד דבחינת האין לבב, וברחילה קודם עלות התהtron להלביש שם היה הנילוי אצל בעליון מעו, ונמצא הנילוי הספר, וכמי שלא יצא עדין מן הבהאת הפעלי, ואולם אחר שכבר נאצל התהtron וירד למקום באור ישר, ונתגלה עצמותו בסוד אני, הנה או או כאשר יזרור התהtron לעולות באור הזר אל בעליון שהוא בחינת אין, יצא הנילוי מן הבהאת הפעלי ונתגלה יופיו והדר זיוו בסוד אני ואין כחידא שהוא שלימות היהוד דבחינת האין, וברטוספת קישוט הנמשך מצד בחינת אני הנבלל בו, אשר זה הקישוט היה נעלם בראשונה כל עוד שלא עליה התהtron באור הזר להタル בעליון, כאשר הארכנו בסוד זה בהרבה מקומות.

ועדיין הוא בכך, דהצדיקים דבחינת נני ימא, הגם שזוכים לקיים כל התרי"ג מצות בדרך יהודים, הנה כל זמן שמקיימים התרי"ג מצות בדרך יהודים לבד בלאי קיומם בפועל ממש, חסרים מן הקישוט הנמשך מבחינת

הנמשך מצד בחינת הכתר, הנה כל אלו לא יתבטלו, כי זאת התורה לא תהא מוחלפת, ואדרבה קיומ התורה ומצוות בפועל ממש יתקיים ביתר שעת, ויואר המאמרים תרנ"ט לאדמו"ר מההרש"ב ד"ה לכל תכללה (עמוד צ"ז ולהלן באורך) ובספר המאמרים להנ"ל המשך תרע"ב ח"א דף שצ"ג, ובספר השיחות תורה שלום דף קכ"ז, ועיין מה שתכתבנו מזה מעט בע"ה במכבת הסכמה לספר הבלבבי משכון אבנה.

וזהו נפוא סוד המעלת שיש בתחיית המתים על החיים העליונים שיש לנשמה בגין עדו, דבஹיות הנשמה בגין עדן נמצאת הנשמה בלבד בלתי הנפה, ונמצאת תוספת מעלה לנשמה ולא לנוף הכליה ואבד, ואולם בתחיית המתים יואר גם הנוף בתוספת מעלה וקדושה יתרה, ונמצא הנוף מאיר לנשמה מדרגת יואר עליונה ממה שיש לנשמה בהיותה בלבד, כմבוואר כל זה בספר ביאור הליקוטים להרהור"ק ראהרין על ספר ליקוטי מוהרין ז. סימן ד.

באופן שהמדרינה השלישית שעלייה כיוון רבינו הכהן אמרו דיבול ללמד לצדיקים דרך חדש ביהודים, היא המדרינה הכלולה מקיים המצוות על ידי

עתה לפרקיהם, וכי היילה על הדעת שיפטר מהיוב קיומ התורה ומצוות, רח"ל מהאי דעתך.

ואמנם ביאור העניין הוא, דין הכוונה שיתבטלו המצוות כפושטן חילתה, כי אם שיתבטלו מבחינת העדר תפיסת מקום לבני האור העצמי דלעתה, כי הנה בזמן הזה לכבוד הגולות קלי' נהגה גורמת לתשות כח ולהרגשת קושי וטורח בקיום המצוות בפועל, וכ悲哀ה לעובדה דברתול הייש וכו', ואולם לעתיד לבוא לנודל הגולות האור העצמי ונודל התענגות תבטל הקליפה ויעיז' יתבטל ממילא הקושי והتورה שיש בקיום התורה ומצוות, ואדרבה קיומם יבא בניקל ובתענג, כי או תועלת המלכות לחיות עטרת לראש צדיק, ובחייבת הנוף שהוא המלכות - קיומ התורה ומצוות בפועל ממש, יואר לנשמה שהוא בבדות היגיינה והتورה האלהיות, ונמצא בבדות היגיינה והتورה דתורה ומצוות הנמשך מצד הסט"א יתבטל לעתיד לבוא, ועלה קאי דברי הו"ל דמצות בטילות לעתיד לבוא, הא מיהת גוף העונג שבקיים התורה ומצוות הנמשך מצד בחינת החכמה, והתלהחות אש הקדושה ונודל השמהה הנמשך מצד בחינת הבינה, וכן התענג וההשראה שבקיים התורה ומצוות התפשטות והסתלקות כלל י"ז ענף ד' אות י"א בהגהה (ח"א דף פ"ז ע"א)

ג. עיין תנא דברי אליהו באלא"ר פ"ג, וכן הוא ג"כ במדרש ויק"ר פ"ג סימן ד', ועיין ב"ר ר"פ ע"ז, ועיין ספר המאמרים תרנ"ט ד"ה לכל תכללה (עמוד קי"ג), ספר הכללים להלשם שבו ואחלמה כלל התפשטות והסתלקות כלל י"ז ענף ד' אות י"א בהגהה (ח"א דף פ"ז ע"א)

חוור, בהיות היהודים כוללים הן מקיימים המצאות ע"י יהודים והן מקיימים בפועל ממש, תרוייתו כהדא שכזה נתגלתה אמריות יופי היהוד, והוא דרכם היהודים דלעתיד לבוא הנמשכת מבחינת התורה דעתיקא סתימה שרמו עליה רביה"ק בכמה מקומות.

והנה כבר נتبادر מצד היהוד דא"ק שהוא היהודי דבחינת רעוטא דלבא יכול לכון למפרע, והוא יונן דהיה דהיה דא"ק הוא למעלה מגבולי הזמן, ואמנם להמבואר ערחה נמצאה גם בענין היהוד דא"ק גופא ב' הבחנות יש', מצד היהוד דא"ק בבחינת היותו בעת בריאות העולם, הדיננו קודם גמר התיקון, הנה הגם שאמת מצד היהוד דא"ק יכול לנכון למפרע לאחר גמר המעשה בפועל, ומהני כוונתו יונן דעהלה למעלה מגבולי הזמן ועבר והוח שווים הם עצמו, מ"מ הנה בשעה שמכוין איןנו נחשב כעובד מעשה בפועל ממש בשעה זו עצמה שמכוין, שהרי המעשה גופא כבר קדם ונעשה מקודם לכך, אלא דחשיב כעובד השטא עובדא בכח ולא בפועל, ודוגמת מדרגת א"ק שהגם דלגי דידיה עבר וווח שווי, סוף כל סוף כל עניינו בראשות גילוי לא נתגללה אלא בכח ולא בפועל בבחינת "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא", וכן הנם דמהני הכוונה לאחר גמר המעשה, וכמובואר באורך לעיל, מכל מקום לא היו כמכוין בשעת מעשה ממש, אלא כדוגמת קיום התורה ומצות דחاذיקים בבחינת גוני ימא, וכרשבי

יהודים באופן שאינו סותר קיום התורה ומצות בפועל ממש, כמובן, דהעיקר במדרגה זו היה היהודים, אלא שלא רב מעלות היהודים דמדרגה זו אינם סותרים למציאות קיום המצאות בפועל, אלא אדרבה כוללים עליהם גם מדרגה זו דקים התורה ומצות בפועל, ולא עוד אלא שקיים תורה ומצות במדרגה זו הנה לנודל התגלות אור היהוד יבא בעונג והשראת (כתה) במנוחה ואור (חכמה) בנועם וזיו (דעת) ובשםה ותגלחות אש קודש (בינה), שבעת אשר כל אלו חברו יהודיו עמק הסודים נמצא מלכיש למדרגת רישא שלא איתתידע הכלול מבחינת עתיק- שורש בחינת האין שעיקרו בסוד היהודים, ובחינות המלכות הגדולה ברדלא"א כմובואר בע"ח שער א"א סוף"ב שהיא שורש בחינת אני שעיקרו בסוד המצאות מעשיות, ואלו הנסים בהיותם כוללים יחד מהה בחינת התבליות תrin משיחון, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, סוד השם הקדוש ש"ת שירושו באבא, אובונ"ה ששורשו באימא, ושם בן כ"ב הנקרא אנטת"ם סוד הדעת, וכאשר הארכנו מזה בס"ד במקום אחר עיין בהקדמת הספר שם הארכנו בס"ד כאלו הפסdotot).

והרי נتبادر דרך הצדיקים בבחינת לויtan הוא בהיותם עוסקים ביודים בלבד באופן שסתורים המעשה בפועל, ורביה"ק גילה דרך חדשה בעסק היהודים, שהוא דרכם היהודים דלעתיד לבוא אחר חורת האורות למעלה באור

וזהו גוף כוונת הגרא"א בביורו לספר התיקונים דלמוד ע"ט לעשות היינו יהודים, וכוונתו בזה דהיהודים צריכים להיות באופן שיאנו סותרים העשיה, דלא די במדרגת נוני ימא שהמה עסק היהודים בבדיקה אין לך בלתי עשה בפועל, אלא צריך לעולה למעלה ממש למדרגה דלהתיד לבא שהוא בזו בזו בזורה בזורה – וזהו בזורה ובפועל באים באחר, ואעפ"כ העיקר הוא היהודים, והמעשה בא גם הוא בדרך מלא מבלתי טורה ויגעה ואדרבה בשמה ועוגן.

בחיותו במערה, ואולם מצד היהוד דא"ק בבחינת היותו לאחר גמר התיקון, הנה כיוון שאז נשלם תיקונו בב' הבדיקות דכבר נשלה ויצא גליי מן הכה אל הפועל, הנה בחיותו מכובן בעת ההיא חשיב כמכובן בשעת קיום מעשה המצוה בפועל ממש, והצדיק שיכל关联 נפשו למדרגה זו שפיר יכול לכתihilation לכובן סדר כונות הכתיבה וכו' לאחר גמר מעשה הכתיבה בפועל, ואעפ"כ חשיב אצלו כמכובן בשעת כתיבה ממש, ועוד במעלה יתרה מזה, והבן.

ענף ג'

בעניין הtagין דשמושא רבא

דרך אמת לנו אמרנו להאריך בהן מעט כפי מסת הפנאי.

מצינו למzn הרש"ש שנשאל מאות חכמי המערב (נהר שלום דף ל"א ע"ד סימן ע) "בעניין התגין הנוספים בפרשיות של תפלין ומזוזות המובאים בספר מצת שמורים ממש כתבי הארץ", אם יסכים עמנו האדון שלא לעשות, כי לא באו בכלל השעריים המצויינם מע"ה, ואדרבא מגערות נתנו כפי הטעם האמור (ובדברי הארץ זיל) בתנית התגין על האותיות, עליהם אין להוסיף. ובודאי שהם מועתקים מהഫוסקים שהזכירים בספרתם כפי מנהג שנהגו הסופרים שלא נחתמו בಗמרא מיד רבינא ורבashi, והובא ביתה יוקף, והמדקדקים הוסיף לשים (ואלו התגין הניל), ולתלוות

א.

לפישוטות דעת הרש"ש חלילה

מאי דבדיקין לנו תו בעניין התגין דשמושא

רבעה הנזכרים בספר מצת שמורים בתגין של פרשת קדש (כהנמ"ח עמוד קל"ח ולהלן) ובספר משנת הפסידים (מקצת תיקון תפליין פ"ב משנה י"א, ושם להלן פ"ד – פ"ז בפרטות), וכן הוא בקרה בפרקע"ח שליחי דרוישי התפליין (דף כ"ז ע"ד), וכתוב שם שהוא "מכתטי מהרחה" וועל אלו התגין ממורי ולה"ה.

הנה מכתלי מכתבו ניכר היותו משבש כללות דעת מרן הרש"ש ובפרטות דעת רבינו התרות חכם בהלבטה דא, ולהיות דעתך רבתה לברר מקצת של צדיקים ולהעמיד דבריהם על

מספרית (או מלאכת סופר) רומנים להכלים דאו"א כי יותר גודלים הם או"א מכל זו". והשעה אותיות מן הטיז דאו"א שיטמנם בד"ק היה הם בחינת האחוריים דאו"א, והה' אותיות הנשארים שיטמנם אוכ"ל מספרית הם בחינת הפנים דאו"א. ונודע שבעת מקרה המלכים נפלו הכלים פניהם ואחר דשבעה מלci זוין לשלה עולמות בי"ע ונשברו ומתו, ועמן אוי"א לא נפלו מהם כי אם קדישין, ואטמן אוי"א לא נפלו מהם כי אם בחינת האחוריים שביהם בלבד, ואף מה לא נפלו לב"ע אלא בגבול עולם האצלות גופה, ולזה אין ליחס עליהם שם מיתה כי אם שם נפילה בלבד, והפנים דאו"א לא אירע בהם דבר, אלא נשארו על מקומם הראשון כקדם.

והנה זו אותיות שעתן"ז ג"ץ רומנים להכלים דו' מלci זוין שנשברו ומתו, ולפי שמהם נתחו הקליפות לנו הם אותיות שטן"ז ע"ז ג"ץ, פירוש תגבורת וחוזק עוז הדינים העזים אשר ירו ונעשו מהם החטן שם הקליפות, כי אלו זו מלכים הם ניצוצין הנורקים, והוא ג"ץ כדאמר בב"ק (ס"ב ע"ט) גין שיצא מתחת הפתיש. ולהיות שסיבת שרירותם נתבאר בע"ח דבצאתם מן העינים דא"ק הנה בעברים דרך אח"פ לא לקחו כלל מהארת האוזן דא"ק, ואף מהארת החוטם ופה דא"ק לא לקחו אלא מהתפשטותן בגופה דא"ק - משכובת הזקן ולמתה, ונמצא שהיו הקרים מעצמות נ' אורות עליונים דא"פ, לפיכך צרייכם מהה נ' תנין לכל אותן

עזמן באילן גדוֹל [בשם רבינו האר"י זל], ושוב ראה אותם הר"ן שפירא זל שם משם האר"י והכניסם בהיכרו מצח שימורים, ונמשך אחריו במשנת חסידים, ואינו מהראוי, וכזאת לא יעשה, ואם נתן לו עיכב ומגראות נתן חם ושלום, ושב ואל תעשה עדיף כמו שבtab בכ"ז והרי זה משובח".

ותשובה הרמלה שם להלן (דף לג עז סוף ד"ה ובמלות) "בעניין התגין חלילה להוסיף על שלשה [תגין באותיות] שעתן"ז ג"ץ [ותג] אחד [באותיות] בד"ק חי"ת, ואין עוד מלבדם, וכל המוסף גורע מגראות נתן חם ושלום". והרי שהסבירה דעתנו דמן הרשות כסבירה הכמי המערב לבתי להוסיף שום תג נוקף על המפורש בדבריו, ודלא בהמשנת הסידים ומהרנ"ש הנ"ל.

ב.

טעמו ונימוקו דמן

וטעמו ונימוקו דמן מבואר בשאלת הבהיר המערבי כי לא בא בכלל השעריים המצויינים מע"ח, ור"ל, דבכתביו האר"י זל האתמים המתיחסים למתה"ז אין זכר לנו. ולא עוד אלא "אדרא מאגרעות נתנו כפי הטעם האמור [בדבריו האר"י זיל], וכונתם לחוביאות בע"ח שער הנקיים פ"ז (ח"א דף לט ע"ב) דכ"ב אותיות התורה רומנים להכלים דאו"א וו"ג, וסדר התחלקות הוא באופן ש' אותיות שעתן"ז ג"ץ רומנים להכלים דו"ג, ואינן ט"ז אותן שיטמנם בד"ק היה ואוכ"ל

ועד"ז אין להוסיף על אותן בד"ק היה טפי מtag אחד הצריך להם, והסכים עמהם מREN באומור דחלילה להוסיף עליו, וכל המוסיף גורע ומגזרות נתן, יعن דמוסיף על השבירה, דמורה על היהת זו"ן אותן סוד שעתני"ז ג"ץ חסרים טפי מין בשלשה אורות הנ"ל, ומורה על היהת האחוריים DAO"א שם סוד בד"ק חי"ה חסרים טפי מאורות האוזן, וזה אינו, דלא היו חסרים עוד נוסף על הנ"ל, ואמתנו להכני חיללה להוסיף על מקרה שכטוב.

והוא הדין דמלילא שמעת מינה שאינו לתייג כלל תנין בשאר אותן בד"ק האורות שיטמנים אוכיל מספרת או מלאכ"ת סופ"ר, לדליהtem רמזים לבחינת הפנים DAO"A שנשארו במקומם באצלות ולא אירע בהם דבר, אין להוסיף בהם תנין הרומים לנפילה ושבירה.

ובכן מפורש בכללי חפסדי דוד כלל ק"ב, זול בתוי"ד, אותן שעתני"ז ג"ץ המש בנו, תנין, כי אותן הרכבים, והתגין הם האורות שנסתלקו מתחום הכלים וכו', והנו תנין הם רמו לחסרון נ' אורות אח"פ משובלת חזון ולמעלה, ואורות בד"ק היה יש בהם תנ tag אחד לרמו על חסרון אור האוזן. ואוכ"ל מספרת בלי תנ כי אין חסרים דבר, ע"ב. **באופן** דעם דין ואחותפרים המדקדקים לככל סדר כתיבותם ע"פ קבלת הארי"י כפי פשט מREN הריש"ש, חיללה להוסיף על שלשה התגין באותיות שעתני"ז ג"ץ ועל תנ אחד באותיות בד"ק חי"ה. ואכן כך ממש העלה הריח"ח סופר ז"ל

מהם, להורות על חיותם חסרים נ' אורות הנ"ל, דהתגין "מורים על הסתקות האור והעדתו מן הכלים שהם אותן בד"ק, ונשאר האור למעלה מהם ולא בתוכם, כדרך צורת התגין שעל אותן האורות פירוש, עמידת התגין ע"ג אותן האורות מורה על הסתקות ויציאת האורות מתחום הכלים שהם אותן האורות, ונשארו האורות למעלה. ענין השלשה התגין דוקא לא פחות ולא יותר מורה על חסרון ג' אורות אח"פ. והתגין עצמן הם בחינת הרפ"ח ניצוצין העומדים להאייר תוך הכלים שנפלו, וכמבראכ' כל זה בדברי המפרשים לשם.

ובכל זה אינו אלא בו אותן שעתני"ז ג"ץ הרומים לו' מלכי זו"ן וככ"ל, אבל שאר הטיז'ו אותן הרומים DAO"A אינם צרייכים נ' תנין, אלא שאותיות בד"ק היה הרומים לאחוריים DAO"A שירדו ממוקם, צרייכים תנ אחד לכל אותן, יعن שסיבת הנפילה שאירע באו"א הוא לפי שאו"א בעוברם דרך אח"פ לקחו מעצמות האור דחוטם ופה לבה, והיו חסרים מעצמות אור האוזן (ולא קיבלו כי אם מהארת האוזן בלבד), ולפי שלא שחיו אותו האור צרייכים לתייג בהם תנ אחד בכל אותן בד"ק אור האוזן תנן, ולכן בוגר מז התהה, עבטו"ד הרז"ל בע"ח שם, וכ"ה בפרק"ח שער קריית התורה פ"א (דף ע"ב ע"א).

ומכאן יצא להם לחכמי המערב דין להוסיף על אותן שעתני"ז ג"ץ טפי מין השלשה תנין הנזכרים בהם,

(הרשות) ויל בכמה מקומות סומך על המעיין.

ולהבין עמוק דברות קדשו שנאמננו מאוד יש להקדום כלל אחד גדול אשר ממנו יתד וממנו פינה להבini כללות דרכו בקודש דרבינו התורת חכמתו, וכבר הארכנו בו טובא בס"דazon בשיעורים בע"פ והן בכתבבים, בראשית ותוכחות לאין מספר, ובכאן יבואו דרבינו בע"ה בדרך קצרה.

ה.

בכמה מקומות נראה דרכי התייחסות לתרומות דרכי רבו
הנה עינינו הרואות לרביבנו התורת החכם שבכמה מקומות מסיק בדעתו מרן היפק מדברי מרן עצמו בנחר שלום ובסידורים, וכదמינו ביזא זה בעניין הבוננות במימי העומר, דישמענא ליה למרן בכמה מקומותיו שאסר איסר לכוון בימי העומר כוונות התפלות והמצאות על דרך שאר ימות השנה, זולת הבוננות המיויחדים לזרמי השנה לבדן, ואיתו טעמא יתיב, דבבלי יום טוב ראשון דפסח נמשכים על ידי המאצל בכת אחת כלות המוחין דנסמה וחיה, ובמושאי יום טוב ראשון מסתלקים, ומקצתם – שם המוחין דחכ"ז הגת"ם דחכ"ז הגת"ם דבחינת האחור נשמה וחיה – חזוריים ונמשכים במ"ט ימי העומר על ידי מצות ספירת העומר וברכתה, ושארית המוחין

בעמ"ס כפ' החיים בספרו קול יעקב הלכות סת"ס סימן ל"ז ס"ק ט"ג, دائiri התרם בענין התגין דשםישא רבא, ואחר שמייתיק דברי הרשות שזוכרנו, מסכים עמהם להלכה ולמעשה ומסיק זיאן לווז מפ"ש הרשות, וכן הסכים הגאון הרה"ג מוהר"ר ר'יה טוב נר"ו.

ג.

דעת רביבנו התורת המכ שאין לווז

מדברי הרב מצות שמוריהם

כל קבל דנא שמעنا ליה לרביבנו התורת חכם דף קט"ג סוף ע"ב, דכתיב עלה דאף על פי שמרן הסכים עם חכמי המערב שלא להפסיק על מנת התגין הנזכרים, מכל מקום "אני רואה מבין ריש עיני שלא היה דעתו כן, כי ענותנו עצמה מספר. והענין נראה שהאמת הוא שלא יש יותר מתג אחד בבד"ק חי"ה, אבל זה התג כלול מעשר ספריות, לכך התגין שכabb הרב להוציא ספריון וכו' הם כפי הספר הספריות המתגלו מהtag העיקרי, והשאר הוא הספר הספריות המתגלו ממנו, וזה אינו נקרא תוספת תגין, והוא כמו שכabb בשער מ' שער הייצוגות ופנימיות פרק י"ג שכabb שיש שם שהוא מ"ז אותיות או מ"ז כפי גילוי הספריות של אותה הבדיקה כך מתרבים אותיות השם הזה או עיי"ש. לכן נראה לי שאין לווז בדברי הרב (מצות שמוריהם) הנ"ל, ומורי הרב

וולת בברכת וספרת העומר בלבד". וכן העיר ר' בר זמר הארץ סימן ז"ז (דף י"ט ע"ב) משמעיה דרביה, וכיוצא בה בקונטרס שפת אמת שבסוף ספר אמת ר' יעקב סימן ג' (הף ק"א טפ' ע"ד), ובפתחה עינים דף פ"ה ע"ג ובכמה מקומות.

מайдך שמעنا ליה לרביינו התורת חכם (דף קנ"ב ע"ב) שהתר בדעת ממן לכוין כוונת התפלות והמצאות באוטם הימים בשלשה אופנים, האופן הראשון הוא בז"ז דשנה שעברה, והיינו ע"פ המבואר בדברי ממן בנהר שלום דף ל"ט ע"ד דאף זיו"ז הכולליםrical דכללות השנה נמשך תיקונים שלוש שנים,rical דכללות התיקון הנעשה בהם בשנה ראשונה הוא דבחינת الآخر, ובשנה שנייה דבחינת הפנים, ובשנה השלישי נעשה הזוג, וכדרך המבואר בהקדמת המעריך (נהר שלום דף כ"ד ע"א) בעניין זיו"ז הפרטיהם דשאך ימות השנה שתיקונם נמשך שלשה ימים, עיין שם. ומהשתא סבירא לה להתרת חכם דכל סדר כוונת המשכנת המוחין דקטנות וגדיות ראשוני ושני בליל פשת, וסילוקן כעbor ההג הריאISON דפסת, והזרת מקצתן במ"ט ימי העומר, אנו אלא בז"ז דזו השנה הנכנסת בלבד, שכיון שזו להם השנה הראשונה לתיקונם, ובזה נתקנים במוחין דآخر בלבד, חישינן בהו מהיות החיצונית, ולפיכך קבוע המאצל בהם שסדר תיקונים יבוא באופן הנ"ל במישך מ"ט ימים לא פחות ולא יותר, שע"ל ידי סדר זה דוקא יסתלקן החיצונים מהיותם, ועליהם דוקא סובכים כל

דנשמה והיה עם כללות המוחין דיחידה אינם נמשכים ביום העומר אלא ביום דעצרתא. וכtablet עליה ממן (נהר שלום דף ל"ב ע"ג) דברברי הרוז'יל בדורשי הפסח והעומר מבואר כי סיבת המשך זמן הכנסת המוחין במ"ט ימים ולא ביום אחד בשאר ימות השנה, הוא מפני רוב אהיות החיצונים בו, וכדי לבטל אותה האחזוה לנמרוי החוץ מ"ט ימים וכו' לבטל אהיותם על ידי המשכנת המוחין וכו' לאט לאט לא בפעם אחת וכו', כי עדיין אין בנו כה לבטלה בפעם אחת, רק לבטלה אהיותם בכל יום ממשך אחת על ידי שנמשיך המוחין הרואים לאותה המודה וכו'. ואחר שהמאצל העליון העיריך ערכים אלו וסדר המשכנת המוחין כפי מה שנראה בעניינו יתרך שע"ל ידי כך נוכל לבטל אהיות הקלייפות על ידי סדר זה לא פחות ולא יותר וכו', אם כן מי זה ערב אל לבו בסדר כוונת התפלות שהם מסודרים לשאר ימות השנה לכוכב בתפלות דימי העומר, בודאי שאיש זה עונו ישא כי את קדוש' ה' חולל לתת אהיות לחיצונים בקדושת, ופוגם בנהר"ז שלו, ובכל תפלותי ותורתו ומצותו ומעשו שיעשה בכל השנה בכלם ילך חשבים, כי תאהוו בהם כיוון שתנן להם יד בימים אלו".

ובן נקבע המנהג באתרה דמר הלא היא ק"ק בית אל יכ"ז, וכגנבר בראשימת המנהגים אשר בראש ספר דברי שלום סימן ג"ג "טليل ראשון של העומר ואילך אין מכובנים שום כוונה עד חג השבעות, לא בתפלה ולא בברכות ושום מצות,

ובחו קפדיין אבל תוסיפ ואבל תגרע, מה שאין כן בבחינת המ"ה שבhem, כיון שלא נגע בהם הפגש, נמשך סדר תיקונם גם בזמני השנה כבשאар ימות השנה באין הפרש, ושפיר שרי לכויון בהו אף ביום אלת. וחלוקה זו שנה ופיריש לה בארכונה שם לעיל מינה דף קמ"ז ע"א – ע"ב, עי"ש".

ובPIPEא דברי רבינו הتورת חכם שם (קנ"ב ע"ט) מיתי ראהיה מלשון מרן עצמו להוכחה "שםך מוריינו הרב ז"ל על מה שכחתי משמו".

והנה אחד הרואה ואחד השומע ידתו בעניין אלו הדברים כפליאה נשגבת, דנמצא דברי רבינו הتورת חכם בדעת רבבו סותרים דברי הרב עצמו, דמאי דאמר מרן באוסור גורא הריר הتورה ממש הוא בעין התגין דשותא רבא דסוגין, מרן אסור לעשווון מכל וככל כתוב דתליה להוסיפ אותן ומגרעות נתן, וחזרות חכם התרם לכתהילה בדעת מרן עצמו, ואיך היה יכול להכחיש וכו', וכיוב בדוכתי טובא כנדע לכל בא שעריו ספרו, והוא פליאה נשגבת.

אייברא, דעת לנבון נקל שלא יתכן כלל לדבר הזה שיבא רבינו הטורת חכם לסתור דבריו רבו, ואף כגון היכא שנדמה מהתוך דבריו שבא לחלוקת על הפשת, אין הדברים כן כלל וכלל, ודואו שלא יבוא התלמיד לסתור חילתה דברי רבו ולעקר הפשט ממוקמו.

האותרות שהחריד מרן, לא כן בז"ז דשנה שעברת, שוו להם השנה השניה לתקונם, הנה מאחר שכבר נתקנו בשנה שעברת בבחינת המודין דאהור, כבר נסתלקו מהם החיצונים, ותו אין מקום להושע מהם, ושפיר מצין לכויון בהו כל סדר כוונות התפלות והמצות כבשאар ימות השנה.

האOPEN השני הוא, דכל האיסור שאסר מרן לכויון אינו אלא בז"ז דכללות השנה הנתקנים על ידי הכוונות סדר הזמנים, לא כן בז"ז דפרוטות הנתקנים על ידי הכוונות סדר הימים, שרי לכויון בהו, דהמה נתקנים ותולבים כסדרן מראויות השנה וניד אחריות שנה מתפללה לתפלה ומיטים ליום ומשבوع לשבעה וכוי' בלי הפרש כלל בין זמני השנה לשאר ימות השנה, ומייקרא לאו עלייתו קאי האיסור. ויושב זה שנה עליו לעכב שם להלן דף קמ"ז ע"ב, והתמס מסיק בזה הלשון, וכן אצל קרוב לוודאי שראיתו למורי הרב (הרשות) ז"ל שהיה מכויין בקדיש דופסה של להיות בזיל שבת המרגלאג, ע"ב.

האOPEN השלישי שהותרו בו הכוונות, הוא אפילו בז"ז דכללות הנתקנים על ידי סדר הזמנים, עין דהאיסור אינו אלא בבחינת הב"ן שבhem שהוא בבחינת הו"ק, לא כן בבחינת המ"ה שבhem שהוא בבחינת הג"ר, הנה בו שרי לכויון, לפי שז"ז דכללות הנ"ל כלולים מט"ה וב"ג, ועיקר פגס אדם הראשון לא נגע אלא בבחינת הב"ן שבhem, ועליהם קבוע המאצל סדר וקצתה דמ"ט ימים,

ולפיכך אין כל תזה דזה דרכו בקדוש
דרבינו האר"י בכל מקום לישיב
קבלתו עם קבלת הגאנונים והראשונים,
ובגון המבוואר בע"ח שער א' ענף ד' (ח'א
דף י"ג ע"ט) בעניין העשרzechot ז"ל
בתו"ד, והנה הגאנונים הסתירום במתוק
לשונם וקרואים עשרzechot על גבי
כתר עליון, ע"כ. עיי"ש החותם וכשבוער י"ב
ספרה (דף ס' ע"א) ובשער רוחק ד' דף
מ"ב סע"ב - רע"ג ומשם בנחר שלום דף
ל"ד ע"ב ד"ה גם עמ"ש.

וכיוצא בזה מצינו לו בשעה"כ דריש
הקדיש (ח' פ"ד ע"ד) ובעה"ח שער
מ"ז פ"א (ח'ב ז' ק"ב ע"ד) שהולך ומישיב
החלוקה לעשר וליג שיעלו שניהם
באחד, שמצינו הרבה האי גאון שהאריך
בזה בתשובהו, הובא בפרדס שער עשר
ולא תשע פ"ג, ועוד האריך בזה שם
בפרדס שערzechot פ"א, עיי"ש.
ורבינו האר"י שם העלה ליישוב החלוקה זו.

וכזאת מצינו גם בעניין הסתורה אי
כתר הוא א"מ, דשמענא ליה
להרמ"ק בספר הפרדים שער ג' שהאריך
לשאtas וلتת בעניין המבוכה (שונפליה)
בין המקובלים לדעת אם א"ס הוא הכתיר
עצמיו או זולתו, ובריש פ"א כתוב שם כי
רבים המקובלים בבני עמנו נbowו
במבוכה רבה ונפלו בשותה הטיעות
וחשבו כי הכתיר עליון הוא הא"ס והוא
במנין העשר, ויש מהם אמרו וכו', ושרי
להו מרינו וכו', ויש רבים החשבו לומר
שהכתיר היה קודם לכל", עיין שם
בארכוכה, ובפ"ג דשם האריך עוד "לבטל
סבירא אחרית קרוביה לדעת המקובלים

ת.

**דרך האר"י ז"ל ליישוב קבלתו עם
קבלה בראשונים**
ולישיב מודרש פליה זה בהקדם דברי
 Maharitz' בקדמותו ז"ל, ובענין ספרי הקבלה
האמתאים הנמצאים, אמר לנו מורי
וליה"ה כי שלשלת קבלת הראב"ז, ובנו
הר"י שני נהור, ותלמידיו עד הרמ"ב'
תלמיד תלמידיו, כולם קבלה אמתית מפי
אליהם זיל שנגלה אליהם, עכ"ל. הרי
דרבינו האר"י ז"ל הצדיק והאמית קבלת
הגאנונים והראשונים.

וכיוצא בזה מצינו בכתבי האר"י ז"ל
הנדפס בסוף ספר ע"ח (ח'ב ז'
ק"ט טע"א) בעניין סוד הפרצוף ז"ל,
רבנןיא בן חקנה לא הזיכרו רק עשר
ספריות, ולא גילו ענייני הפרצוף כלל, ודע
שהרמ"ב' וראשונים היו יודעים
בפרצוף אלא שדברו בהעלם גדול לרוב
הגולות שלא ניתן רשות לגלות וכו',
אמנים בעקבות משיחא כמו בדורינו זה
התחילו האורות להפתשת וכו', עכ"ל.
הרי דהסכמה דעת רבינו האר"י דרך
קבלתו (המיוסדת על סוד הפרצוף כנדע)
מוסכמת מתקבלת בראשונים, אלא שהמה
העלימו דבריו תוך דביריהם, ובזמננו
חויר לגלות את אשר העלימו מה
בספרתם, באופן שרבניו האר"י לא בא
לגולות דרך מחדשת בקבלה אלא בא
ור"ל, לגולות עומק קבלת בראשונים גופא,
הריאשונים בקבלתם.

הנאצלים וכו'), וכלות שתים אלה הבחינות היא בחינה אחת הנקראת כתר, שבערך בחינה אחת אשר בה קראות קצר מקובל אין סוף, ובערך בחינה שנייה שבה קראוות קצר המקבילים כתר שהוא במניין הי"ס, אבל אנחנו סברתינו לא בדברי זה ולא בדברי זה, אלא היא בחינה אמצעית בין אין סוף לנאצלים ויש בה בחינת אין סוף בחינת נאצלים, ובו' בחינות אלו הם הנקרא עתיק וא"א, ושניהם נקרים כתר כנדע אצלנו". הרי שתפס והכריע בדעתם פולן.

וביצא בזה בע"ח שער א' ענף ב' חט י"א ע"ב וע"ג) שבtab לפשוט "חקירה גדולה ומחלוקת עצום נחלקו בו כל המקובלין כולם, כי יש מי שכתב כי העשר ספריותם הם כסדר י' מדרגות זו אחר זו וזה למטה מזוז, ויש מי שכתב כי סדר עמידתן דרך קווין ימין שמאל אמצע וכו', ורבים יחכמו ויאמרו כי הם בצורת גלגולים עגולים זה תוך זה וזה מקוף וסובב לוות. והנה מי שישתכל בדברי רשב"י בספר הזוהר והתקונים וכן בספר הבהיר לר' נחניא בן הנקה ימצא בדבריהם מאמרין שונים ומחולפים נוטים לכוא ולכאן, והמקובלין האחרוניים נכוו בזה וכו'. והנה האמת הוא שאלן ואלו דבריהם אלהים חיים וכולם נכווים למן וישראלים **למושאי דעת**, עי"ש.

ובן מצינו עוד בע"ח שער י"ג פ"ז מ"ק (ח"א דף ס"ג ע"ד) שבtab להצדיק דברי "החייט בספר מנהת יהודה כי חכמה הוא דין", עי"ש ובשעה"ב ריש דריש א'

הקדמים והיא סברת הר' שם טוב בספר האמנות שער ד' פ"א, עי"ש. והנה מצינו לרביינו האר"י שתפס כשלשתן והעליה לישב כל השיטות, דבריש ספר ע"ח הסכימים דהכתר אין מכלל הא"ס אלא הא"ס למעלה ממנו, וכמבואר בשער א' דתחילת היה אור א"מ, ואה"ב נעשה המצוות, ונמשך הקו, ואחריו נברא א"ק לכל קדומים שהוא מדרגת הכתיר והיחידה דכללות העולמות, באופן שהכתר אין מכלל הא"ס. מайдך בכמה מקומות קרי לייה הרז"ל להאות דא"ק בשם אין סוף, וכדוגמת המבואר במאור שער ב' ח"ג פ"ה (דף י"ג ע"ד) כי "האור העליון היורד מא"ק אל עולם האצלות הנה נקרא אותו האור אין סוף", כי כל האורות שם עליאנים נקרים אין סוף לבחינת העולם שלמטה ממנו". ובע"ח שער כ"ה פ"ה (ח"ב דף י"א ע"ב וע"ג) הסכימים "כוי תחילת הי"ס הוא מהחכמה הנקראת ראשית, ובמקום כתר אני מכנים הדעת, וזה סברת ר"י סני נהר בן הראב"ד שקיבל מפי אליו וליה"ת, וזה ג"ב פירוש כתר כי כתר הוא לשון כוורת ועטרה בראש האדם ואני מכלל גוף האדם, וזה מובן למכני מדע". יש להלן שער מ"ב פ"א (ח"ב דף פ"ט ע"ג) כתוב להכרייע בענין הכתיר כי "יש בחינה זו ב' מדרגות, א' הוא הבדיקה הייתר תחתונה ושפלה מכל בחינות א"ס, וכאיilo נאמר דרך משל שהוא בחינת מלכות שבמלכות וכו', ומדרגה זו התחינה היא האצלת את הבדיקה השנייה שהיא המדרגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים ויש בה שורש כל

ג.

**המעין האמתי איש תבונות
יכול לישב דבריהם אלא פליני**

באופן דמכל אלו הראות אלו למדים דבר ברור הוא למעלה מכל שפק ר宾נו האר"י ז"ל האמת קבלת הראשונים באשר "כולם קבלה אמתית מפי אליו ז"ל שנגלה אליהם". ועם שכמה מקומות נראה ר宾נו האר"י כתולקים על דבריהם, הנה בהכרה יש לומר ע"ד שכבת הגרא"ח מוואלזין ז"ל בהקדמותו לספר ביאור הגרא"א על ספרא דעתו בעניין מה שלכאורה נראה מכמה מקומות דברי הגרא"א אינם בעליים בקנה אחד עם דברי ר宾נו האר"י זיל, ז"ל בטו"ד, הוגם שהמעינים ימצאו בביומו זה (זהגרא"א על ספרא דעתו) כמה גורמים שטפרש בדרך אחרת קצת ומן המבוואר בכתביו האר"י, אף מי שלא פליני, מר כי אתריה ומור כי אתריה, ואף מי שלא הגיע לעשות פשר דבר בין החכמים, כי מעטים מה בנו עליה, ואשרי המהבה למיים אחר רב גניעתו אדעתיתיו דרכותינו ריבנן קדישין אשר רוח ה' דבר בם, זאת ישיב אל לבו, אם כי פלוני תרין מלאכי ברקיעא, אין לנו אלא לכוף ראשנו תחת כפות רגליהם ולשותות בצמא את דבריהם הקדושים, כי אלו ואלו דברי אלהים חיים, עכ"ל.

וכבר כתוב בדברים האלה הגרא"א ז"ל עצמו בספריו יהל אור בביומו לזהר הקדוש פרשת נח דף ס"ה ע"א מה

DOIUBOR (דף מא"ב ריש ע"ד). וכיו"ב מצינו טובא בנדע לכל הבא בשער ר宾נו האר"י ז"ל.

והרי לנו מכל אלו דרבינו האר"י זיל אין דרכו להלך על קבלת הראשונים, ואדרבה, להדייה שמעניא לייה שהאמת דבריהם ולא עוד אלא שבל כל עניין קבלתו תוך קבלתם, ובhocoti טובא טרה ליישב הסתיות ורובי המהלוקות והילופי השמועות הנמצאים בדבריהם על פי קבלתו.

גם כזאת מצינו לו באיזה מקום שטביה וקוראי מדברי הרמ"ק וכגון בע"ח שער ל"ט פרק ט"ז (ח"ב דף ע"ח ע"ד), וכונכר שם בהגות השם"ש זה הפרק אינו מספר ע"ח אלא מספר הפרודם שער ט"ז. וכיו"ב המבוואר מכת"י האר"י זיל בשער הכללים פרק י"ג (ח"א דף י' ע"ד) וכן הוא בשער מאמרי רשב"י לאדר"ז דף נ"ט ע"ג (לפנינו דף נ"ט טע"א), ובתו"ד שם מביא כמה פעמים מדברי "מורינו נר"ז", וכותב עליה הרב דגלי אהבה בביומו לשער הכללים שם ד"ה כתוב ר宾נו מהרץ"ז (ח"ג עמוד תחתמ"ז) "דכפי הנראה מלשון ר宾נו זיל וכו'" שהוא מוהרמ"ק ולה"ה". ועוד וכיו"ב בשער הפסוקים פרשת כי תצא ד"ה סוד יום וחילצת (דף ל"ט ע"ד) שהביא מהרץ"ז מכת"י אבי מהרץ"ז "מה שמצאתי בבית מורי (האר"י) זיל ואני מכחיתת ידו, וכפי הנלע"ד שהוא מן הדורשים של הרמ"ק זיל שהיה דורש לתלמידיו". והרי גם קבלת הרמ"ק הסכים עמה ר宾נו האר"י.

וכו' ונזכיר מה שכתב בו הרה"ק [האר"י] זיל ומה שנכתב בכתב הганון [הגר"א] בספרא דעתו ובליקוטים, שיש קצת הפרש ביניהם בכמה עניינים, הן בעניין ג' רישין והן בעניין ז' תיקוני גולגולתא, מכל מקום אלו ואלו דברי אלהים חיים, וכמה בחינות יש וכו', עכ"ל.

וכפער דרכי חיים לר' נפתלי זילברברג זיל – מהכמי וארשא (עמוד ל"ט) כתוב בה"ל, וכמו דומה שמשמעותו או ראייתי שגם בקבלה כתב הוא [ר"ל], הגר"א זיל דרך הפשטה, لكن נמצא לפיעמים בדבריו קדשו לפרש דברי הזוהר לא כמו שבכתב האר"י זיל, מפני שהאר"י כתב שם הפלפול שבדברי הזוהר הקדוש, והוא כתב דרך הפשטה, עכ"ל. הובאו דבריו בהקדמת המול"ס ספר תולדות יצחק ה"ב הגר"ה עמוד ס"ה.

ומחשטא על דרך זה ממש יש לומר בעניין קבלת הغانונים והראשונים עם רבלת האר"י, דעת היות שבכמה מקומות נראה לנוורה דברי רבינו האר"י זיל סותרים דבריהם,ఆינו אלא למראה עניינים לעומק המושג ולקיים המשיג, ואמנם המעין האמתי יכול לישב דבריהם דלא פליוני דבמה בחינותם הם ואלו ואלו דברי אלהים חיים.

וזהו שמצינו למהר"ס פאפריאש – מגורי האר"י זיל, שבספרו תורה אור – ביאור סודות קבלת הרמב"ז, דרכו ליישב בכל מקום קבלת הראשונים ובבלת הרמ"ק עם קבלת האר"י. וכספרו אור זרוע בביאורו לע"ח שער התיקון פ"ה (עמוד פ"ג) כתוב כי "היא כמעט חכמה

כ"ד ע"ד לדפי הספר) וזיל, עתה עת דודים לגילות לך הענין על בורי, ואף על פי שפטר כל הדברים למה שתתבאר בעץ חיים, מולם אמיתיים, ורק שכמה בחנותה הם, והמשיכל יבין מעצמו, עכ"ל.

ובכן כתוב מוח"ר יצחק כהנא זיל בספרו תולדות יצחק סוף ח"ב (הנמ"ח עמוד שמ"ט) וזיל, וכבר ידוע לי בבירור מה שאמיר המקובל הנadol המפורסם הרב רבי ידידה אבולעפיא זיל והוא רבן של חסידים הרב היר"א זיל על רבינו הנдол הגר"א זיל, אשר הרב היזוע (הה אליהו הנביא זכור לטוב) שלמד עם רבינו הקדוש האר"י, למד גם כן עם רבינו הנдол הגר"א זיל, ואף שיש איזה חילוקים ביניהם באיזה עניינים, כבר יישבם אדמור' (הוא הגר"א חבר זיל) זיל נאב"ד דסובאלק בספרו (פתחו שעירט) שעשה על כל הספר עין חיים, עכ"ל. ועי"ש דמיותי עוד לדברי הגר"א זיל הנזכרים לעיל בספר יהל אור, ומיסים עליהו כי "בודאי בן הוא בכל מקום".

ועיין בספר פתחו שעירט הנזכר, שמרבה להביא מדברי הגר"א זיל, ומראה לדברי רבינו האר"י זיל, והולך ומכאן איך דבראמת לא פליוני אלא אלו ואלו דברי אלהים חיים. ובשער הספר פתחו שעירט הנזכר כתוב דמאות ספר היא כי "במקום שנראים דבריו (דהגר"א) חולקים ומשיבים על דבריו האר"י זיל משווה דעתם בעומק בינתו". ועי"ש בפניהם הספר נתיב פרצוף א"א פתחה (דפו"ז דף פ"ז ע"ב, ובהנמ"ח ח"א עמוד רפ"ד) וזיל ותחילת נדבר מסוד ג' רישין

בענין זהה כי כבוד אלקים הסתיר דבר, והמשכילים יבננו, עכ"ל. והבן היטב לעניינו.

ועיין כיוצא בו בקדמת הנגה"ק מוה"ר שלמה לוצער בספר מגיד דבריו ליעקב להמניג הנadol ממעווריטש ו"ע שגム מדבריו נראה דעביד כחתיבה אחת לקבלת הרמ"ק עם קבלת האר"י כמאן דבא והשלים את זה. ועיין עוד לחרחה"ק מהרי"א מהאמיל בשלחיו מאמר השפלות והשמה טימן ע"ב (בהתמ"ח עמוד רמ"ב ולחן עד סוף) דעביד נמי כחתיבה אחת לקבלת הרמ"ק ולקבלת האר"י עי"ש.

מצד פנימיות עצם ההשגה כולם לדבר אחד מתוכוניהם

ובהאמור יובנו היטב בס"ד דברי מהרץ' בספר החזונות מיום ראש חדש חשוון של"ג, שראה בחולום להרמ"ק והשיבו "שיגיד לי האמת בענין אופן לימוד חכמת הקבלה בעולם הנשמות, אם הוא על פי דרכו או דרך מורי ז"ל. ויאמר לי שתי הדריכים אמת, אמנס דרכי הוא על דרך הפשט אל המתחילה בתכמה ודרך רבך היא פנימית ועיקרית, וגם אני עתה למעלה אין לו מוד אלא בדרך רבך". וכיוצא בזה מובא בספר שבחי האר"י דבrios שנפטר הרמ"ק אמר לתלמידיו "שאוש אחד יקום אחרי ויאיר עיניים בחכמת הקבלה, והגם שתביןו שהוא חולק על דברי, אין זה אמת כי הכל אחת, אלא לפי שבימי

חדששה להשאות חכמת הפרצופים באילן אחד עם דרости הפרצופים וכו', יהיה מועיל מאוד לידע אחדות הספרות באילן אחד ובמציאות אחד, וудין עתה לא היה כי יכולת לידע סוד זה, וזה יჩנו ויאיר שכלנו כי באלה הפצתי לישב דברי הרמ"ק עם האר"י ז"ל. ועיין בקדמת הרב המגיה לספר אור זרוע קונטרס ח"י כללים כלל ט' עמוד 29).

ונודעים דברי רבייה"ק מברסל'ב לתלמידיו הנגה"ק מוהרנת' ז"ל (חי מוהר"ז הלך מעלת תורה וספריו הקדושים אות שס"ד) וזה לשונו, פעם אחת דברתי עמו [עם רבייה"ק] מענין קבלת האר"י ז"ל, ואמר שקבלת האר"י ז"ל הוא לנמרי אחד עם קבלה שהחבר מורנו הרמ"ק ז"ל. אחר כך איזה שנים שוב נודמן שדברתי עמו מענין הקבלה שעילתה האר"י ז"ל, ואמר שהකבלה שלו היא רחוק ונשגב מאוד מוחבלת של בעל הפרדים ז"ל (זה הרמ"ק). ועמדתי מרעיה, ושאלתי אותו באימה הלא שמעתוי מפיים פעם אחד שבאמת הכל אחת. השיב מסתמא אם אמרתי כך ידעת מה שאמרתי. והדברים סתוםים והתוימים לנארה, אך מי שיש לו לב להבין יכול להבין מרווח שהכל נבן בדבריו חיים וקיים והכל אמת ויציב ונכון וקיים ווישר, כי באמת ודאי הכל אחד בפנימיות האמונה באמת לאמתו, אך אף על פי כן דברי התגלות הפסודות של האר"י ז"ל הוא רחוק ונשגב מאוד מדרבי הפרדים, אף על פי שבאמת לאמתו הכל אחת. ואי אפשר להאריך

לגמריו מכל ציור גשמי, וכל עניינה אינו אלא השגנת אלוקות בדרך ראהה וצפיהה במרכבה, כיצד יתכן היהות בה מחלוקת וריבוי שיטות, דבר זה לא יתכן אלא בעניין הנוגע לסבירת השכל ולא בדבר התלויה באובננתא דלי'בא ובמראה ההשנה הנראת במוחש לבני'ו ההשנה בבחינתה תוא הו', וכמכוואר בספר הזכרונות להגה"ק מוה"ר צדוק הכהן הנודע מלובלין (דף ל' עז' ולחן באורך) כי "כל המאמרים שבספר הזוהר ומאמרי האר"י זל וכו', אמרם מצד השגנת הראייה על דרך הנבאים, כמוון שבל ספרי האר"י זלains מאמנים המסבירים דבריו רק מעין מראה יהקל במרכבה וכו', שהדבר ידוע שהוא ורבינו האר"י לא המציא לו משלים להלביש דבריו וכו', אבל כל השגתו היי דרך צפיהה במרכבה, והוא ראה כל המראה הזה בדרך שראה יהקהל המרכבה ולא הייתה צריכה אליו לפתרון, כי הפתרון בדרך הסברא שיבין כל שומע איינו בכלל סתורי תורה וכו', אבל הדברים היו מובנים אליו באממת כמהות שהוא על פי ידעת היהוד האמראי וכו', ודבר זה אי אפשר כלל ללמדו וכו' רק מי שהוא זוכה להיות חכם ומפני בדעתו להסתכל באובננתא דלי'בא ולראות במרכבה ממש ברואה בעניין, ושישיג לא בדרך שמיעה וכו' רק שישייג בעצמו". ועתה מה מקום יש לריבוי המחלוקת ואשר בתורת הקבלה.

ואמנם אמירות הענין הוא, אכן כל המחלוקת הרשויות המצוינות

וכו' כתבתי דברי בסיטום נדול בבחינת ספריות, אבל אחרי מותי וכו' יופרש האיש דבריו בבחינת פרצוף". ובהגנות הרמ"ק לאוצרות חיים אות ב' כתוב כי הרמ"ק זל התחליל "לדבר בסוד הפנימיות בחכמת האמת, אבל כיוון שהיא נשמטה מעולם התהוו וכו' לא דיבר כי אם מסוד הנקודות בלבד, דהיינו בחיצוניות של הפנימיות, וכן אין לנו שם עסק על פי דרכו, כי העיקר הוא בכא התקנון בשם מה החדש, והוא סוד הפנימיות של הפנימיות, כי ממש היה שורש הרה"ק עט"ר האר"י ולה"ה". ויש להבין כל אלו הדברים למאי כוונתם.

ואמנם העניין יובן בהשים אל לב דקוטב ההפרש בין דרך לימודו דרבינו הרמ"ק בהבנת קבלת הראשונים לדרכו לימודו דרבינו האר"י בהבנת קבלת הראשונים הוא הרמ"ק דרכו בכל מקום שמצא שתי דעתות הנראות כסותרות, דרכו להפריד הדעות ולאפושי פלוגתא ביןיהם, ובאשר יראה המעין לכל אורך ספר הפרdam שבדרך זה דרכ המחבר, ואולם רבינו האר"י נקט בדרך הפהה, דרכו בכל מקום למצוא נתיב המאחד בין הדעות באופן שבל הדעות נכונות וכולם לדבר אחד מתכוונים אלא שכמה בחינות הם או שאין שני נביאים מתנגדים בסגנון אחד וכו'ב.

ולהבין עומק העניין יש להקדים כלל גדול בעניין ריבוי המחלוקת והשיטות הנמצאים הרבה בכללות תורה הקבלה, דלכארה מצד היהות חכמת הקבלה חכמת אלקיית רוחנית המופשטת

הקבלה שלא ימצאו בה כל אלו. והיינו כదמיםין, דעת היה שימצאו שינויים רבים באופני הגדרת ותתפסת ההשנה, לא יתנו שינויים בעצם עצמיות ההשנה.

וליהיות שמצוד עצם הרأיה הרוחנית שהיא הרأיה דבוחינת החכמה כללן לדבר אחד מתכוונים וכאמור, וכן גם שמצוד גדרי התתפסת המראה באופניות השכל נראים כחולקים אלו עם אלו וכטורים דבריהם זה לוז, הנה אליא אמת לא זו בלבד שלא יסתור החפכים וזה לא אלא אדרבה ישלים זה את זה, באופן שודוקא בצירוף כל השתנות יהד עלה הזוג יפ"ה, דכפי ריבוי השיטות כך יתרכזו הלובושים אשר בתוכן מתלבשת עצמות ההשנה, ומתוד תפיסת ההשנה בריבוי אופנים ובכמה מיניו לבושים כלים מכלים שונים, יפתח השער להציג בפנימיות עצם ההשנה המשגיחה מן החלונות והמציצה מבין החרכים, ובאשר רשםנו מזה בס"ד בספר ים החכמה – ה'תשס"ח מאמר קדושה משולשת ענף ד' אות ב' (עמוד תקצ"ג), עי"ש.

ומכל זה יבין דריבוי המהلكות אשר בתורת הקבלה, כיון שמצוד הפנימיות כולן לדבר אחד מתכוונים, לכן כל הדעות וכל הטעמים צודקים כאחד, ובחקרה שלו ואלו דברי אלהים חיים, אלא שמצוד החיצונית כל אחד מהם צודק מצד בחינה אחרת וכפי ערד אחר או שורש אחר, וזה עומק סוד תורה ערבי הכנויים,قبال הבחינות נכונות

בחכמת הקבלה, אין מתויהות לעצם ההשנה, אלא לאופן הלבשת ההשנה והתפשטה בגדרי אופיות השכל, דהיינו עצם ההשנה ראייה רוחנית מופשטת למגררי מהומריות, הנה כדי שתתיה נתפסת ברכי השכל בהכרה להפשיטה עצמיותה ולהלבישתה בלבושים הייחודיים דלבושי אופיות השכל, ומעין המבוואר בע"ח שער א' ענף ד' (ח"א דף י"ד ריש ע"ג), עיין שם. ובגדרי התתפסת באופניות השכל ימצאו דרכים ואופנים שונים כאשר עליה האופן בתוך האופן, דכל נביא וצופה מפרש לה כפי אופיות שורש נשמו בשיטים ממועל וכפי דרכי עובdotgo, ולסיבה זו נגור החרפרש אשר בין יורדי המרכבת, שעם היוותם כולם צופים בשווה, אינם כולם מותנאים בסוגנון אחד, אלא כל אחד מפרש כפי כלו וכפי שורשי נשמו. ואולם כל עיקר החרפרש אשר בינויהם אינם אלא בבחינות חיצונית ההשנה שהיא בחינת הו"ק בלבד, כלומר באופן התתפסת עצם ההשנה ולהלבשתה באופניות השכל, אך בבחינות פנימיות ההשנה אינה טרם הג"ר, דהיינו עצם ההשנה טרם התלבשותה ברכי החומר, ודאי כולם לדבר אחד מתכוונים בגין הפרש כלל.

וזהו שכabb מהרה"ז בהקדמתו לשער הקדמות (ד"ה אמנים שעשוות) דידיKa ב潺גולות התורה "שם יש שינויים הפוים, טוב מסטרא דעכט טוב, היתר כשר טהור, רע מסטרא דעכט רע, איסור טמא פסול", וכן נקראת משנה – שם יש שינויים הפוים, לא כן בחכמת

הפשוט דבוחינת החכמה, ובганגולות זה הסוד או דייקא יבא לידי גילוי יופי עצם החשגה, ואוי נראה בחוש האיך כולם לדבר אחד מתכוונים, וכולם אמתאים ונכווים כי כל הנחילים הולכים אליהם - דא ימא דהכמתא דביה נהרין כולהון גונין בגונא דלעילא להוות נכללים באמיותה האחדות הפשטוט.

ובזה ניתנה ראה ונשובה ליישב דבריו רבעינו התורת חכם, ובתקדם עוד הנודע דרבינו התורת חכם זכה למיקם אדעתית דרביה מה שלא זכו אחרים, ובאשר העיד בנדלוי היר"א בספרו קניין פירותאות ב"א (עמ"ד ל"ד) כי "כל המברך ספרו הקדוש יודע כי לא קם כמוועה בדורים מי שהעמיק והרחיב להבין עומק דעתו של מוה"ר [הרשות"] וסדרוי הקדושים והקדמות הנוראה". וכיוצא בה כתוב מהר"א פירורא בספרו בנדי קדש אשר לאחר סימן ע"ז (עמ"ד ש"א) כי רבינו התורת חכם "ברוב עננותנוו ציידי ומפורנס שמעו בכל הארץ קרא שם ספרו הנחמד מפנינים 'תורת חכם', לומר כי מי שיידע לעומק ספרו הנזכר חכם יתקרי ולא זולת, ולא על עצמו דרש לומר שהוא חכם וספרו נקרא תורה של חכם, אלא לומר שהמביבנו נקרא חכם, ולא כלו אלא אפילו מקצתו, כי כלו לא תשורנו עין השבל עד יערה עליינו רוח ממורים".

ובאמת כאשר יתבונן המיעין היותר בספרו הקדוש יתבהל בקרבו וישתומם לבבו בראותו האיך כל דברות קדשו מטה עד צית שמיא בנתיב לא ידע עיט, וכולם עולמים בקנה אחד עם יסודות

אלא שכל אחד מהם צודק מפני ערבים אחרים, ועל דרך שבtab הרדב"ז בספרו מצודות דוד על טעמי המצאות בדרך הסוד (סוף מצוה קי"ז - לישב בסוכה, בהנמ"ח עמוד קפ"ח) וזה לשונו, הלא תראה שבמצאות סוכה נאמרו בה מפני ספרדים ומפני ספרדים ד' או ה' רמזים, ואני הושב שכולם אמת, שכיוון שהם בניוים על עיקרי ספרי הקבלה ועל ההקדמות הקבועות בחכמתה, ואין אחד מהם יוצא להוציא, לפיכך אני אומר שכולם אמת וכו'. ושמור עיקר זה כי אתה צריך אליו בכל ספרי הקבלה, כי תמצא בעלי הקבלה החלוקים בכמה מקומות, ותחשוב כי אחד מהם לא השיג אמת. לא תאמיר לנו אלא אלו ואלו דברי אלהים חיים ורעהה אחד אמרם. ואם אתה חכם ומבחן ליישב דבריהם מوطב, ואם לא לא תעבור סברות ורות וגס לא תדחה דברי האומר, אלא תתלה אותו בעומק המושג או בקוצר המשיג, עב"ל.

וזהו שדיבר בקדשו רבייה"ק (ליקוטי מהר"ן ח"ב סמן ב' אות ו') בדבר גודל מעלה גינוי האחדות מתוך הפעולות המשותפות ש"זאת הבדיקה יקרה מאד אפילו אצל יתרך", ותו עיקר "אמונת היהוד, שאנו מאמנים כי כל הפעולות המשותפות намשכים מאחד הפישוט יתרך". והיינו מבואר דגינוי עצם ההשגה שהיא גינוי האחדות אינו יוצא אלא מתוך ריבוי התנדבות וההתהפסות באוביות השבל שנגילו הקדמונים וצדקי האמת שבכל דור ודוחה,-DDIKA מותוכם צי' וועלות גינוי האחדות

לעיל, דודאי אףஇ יה אודוי מודה דאייניש דעלמא הרוצה לכין בדרך סתמא כדרך שטבזין בשאר ימות השנה מבלי להכנים לדקות האופנים הנזכרים בדברי ריבינו הთורת חכם שם, אסור עליו לכין, וככל חומר האזהרות והאיסורים שהאטיל מון בענין זה, ולא בא רבינו הთורת חכם אלא להזרות שהגש שהן אמת דעתם הפשט אסורים הכוונות בימים האלה, כל זה אינו אלא בא לכין בדרך סתמא כדרכו בשאר ימות השנה, דאו נעשה מרכבה להפרצוף אשר עליו מכוננים בעלמא בשאר ימות השנה, ובזה הפרצוף אסורים הכוונות באלו הימים, לא כן החפש לכין כפי דקות האופנים דקה מון הדקה שנtabארו בדבריו, הנה מעיקרא לאו על בנון אלו איתא אמרא איסורה, באופן דאףஇ יה לא כין להתייר אלא למאן דידע למיעיל ולמיפק באלו האופנים הנזכרים בדברי, דאייש וזה שרי ליה לכין ובלבד שיבין ויזכור בנפשו דהכוונות שטבזין בהם בימים הללו אינם מוסכמים אלא על אותם האופנים דיקא.

ומה שמרן סתם דבריו לאיסורה, הוא דאע"ג דאףஇ יה מודה דבஹופנים הנזכרים בדברי ריבינו הთורת חכם הותרו הכוונות, מכל מקום להיות דבריו מוסכמים לרובא דעלמא שורכם לכין בדרך סתמא, ולא נחתי לחילוק'א דרבנן בין זוזן לווען, אלא דרכם לכין בסתמא על כל מיני פרצופי זוזן אשר מעלה הזמן ההוא מסוגל לתיקונם, ובנון הכא בימי העומר תיסוב כוונתם

תורת היחסיות כפתרו ופרה, והצד השווה בהן לפתח לב הלומד בעסק החכמה ובדרבי הדבקות, אלא שלצד היוטו משתעי בשפת הקבלה והפלפול, נדמה בחיצונית כאילו שכל עניינו אינו אלא להוציא דברי הרו"ל ומן הרש"ש ממשמעתם הפשטי ולהעמים בהן תיל' תילין של פרטיו הלכות, ואmens אליבא דאמת היפך הוא הנכון, דעיקר כוונתו להאריך ולחזרה התקדחת הפנימית הטמונה ונעלמת תוך דברי רבו, אשר זו התקדחת אינה גלית אלא מתוך הכלים המשתנים דריבוי הפרטים והדקוקים, ואת לבדה היהת באמנה אותו בעומק חיבורו הקדוש, אלא שהעלים דבריו לרוב הגלות שלא ניתן רשות לגלות ולהתפשט האורות הנגדלים, ומעין דברי האר"י ז"ל בכתר"י הנדפס בסוף ספר ע"ח (ה"ב צפקי"ט טע"א) שזכרנו לעיל בענין סוד הפרצוף.

ח.

עומק כוונות התו"ח בחיתר הכוונות בימי העומר

ואחר כל אלו התקדמות נזהור על הראישנות, דהא ודאי פשוט וברור טפי מכביעתא בכוחה שככל מקום שנמצא כהוב בדברי ריבינו הთורת חכם היפך דברי רבו, אין כוונתו לעkor הפשט ממוקמו ח"ז, כי אם להטיף על השגחה הרותנית אשר בה אין ההפעלים סותרים, ולגלות עמוק סוד הייחود הטמוני תוך הענינים.

וזהו שדייבר בקדשו בענין היתר הכוונות בימי העומר הנזכר

ומוד העניין הוא, הדנה מתוך דברי רבינו הთורת חכם אנו למדים דהכוונות אסורם בדרך סתמא, ולא הותרו אלא למי שבקי בעומק סוד הכוונות יודע לכוין אימර'א בפרטות האופנים שהתייר רבינו, ובהכרה דעתין זה לא דבר ריק הוא, כדי לאו הכוי למלה לא נמנע מרן הרש"ש מלגלוות פרטאות זו, אלא ע"כ בסוד נעלחה ופנימי טמון בזה, ומהשתא מאין ידע האדם בנפשו פנימה אם דברי רבינו הთורת חכם מוסכמים אליו ואם גם הוא מן הראויים לכוין ביוםים אלה אם לאו.

ואמנם שתי תשובות בדבר, והוא דשמעنا ליה למהר"א פירורא בספרו תולדות אהרן ומše סימן נ"ה (דף מ"ז ע"ד) דאיתנה בה סימנא, והוא באם כל כך חשובים הכוונות בעינוי עדי מרגניש שכלי הכוונות לא יוכל להשבר רוחו כלל, הדנה זה האיש נשפטו תלמידנו האיך לכוין שלא בדרך סתמא, כי זה האיש ודאי הוא שורשו בבחינת סדר הימים אשר בהם לא נגע חטא אדם הראשון, וכדוגמת שבט לוי ושבט הראשון, יששכר ומשה ואחרון שלא הוצרמו להשתعبد בגלות מצרים, ולפיכךஇיאו נמי שרי ליה לכוין בזמני השנה כבשאר ימות השנה באין חפרש. ולדעת מהר"א פירורא לא סוד זה עצמו כיוון מרן במאי דמסיק בסוגין (נהר שלום דף ל"ד ע"ד) "שזה הדבר פשוט וברור בלי ספק ליישרים כלבותם הפירושים אורחותם". דמוה הלשון שמעין "שאיינו שיך וה הדבר להתייר הכוונות באותו הימים כפי

הסתמיה הן על זו"ז דשנה זו הנכnestה והן על זו"ז דכללות הנטקנים על ידי סדר הזמנים והן על בחינת הב"ז שבhem אשר בכל אלו אמרו רבנן לאסור הכוונות מהמת החשש דאהיות החיצונים,ולבן מהמת גודל המכשלה פן יחרסו מן העם לבוין באופן האסור, סתם מרן לאיסורה מבלי להכנס לפרטוי החילוקים דוידי ההיתר, וזהו מהמת דבאמת לרובה דאיישי שאין דרך להכנס לדקות האופנים שהזכיר רבינו התורת חכם אכן נאסרו הכוונות באיסור חמוץ, וחמירא סכנתא, אלא דאף אויה מודה דלאלו המקצת דעתילו ונפקי בעומק בהכמתה להבין עמוק האופנים הנ"ל הותרו הכוונות, וסmek מרן על תלמידו הנאמן שיבאר דברות קדשו בארכ היטב ואיתו יפרש האופנים דבחו שרי לכוין, וכאשר רמו מרן גופא בנهر שלום דף ל"ב ע"ד, וכਮבוואריפה בדברי התורת חכם שם (דף קג"ב ע"ב).

ועיין למהר"א פירורא בספרו תולדות אהרן ומše סימן מ' (דף מ"א ע"ט) דמפרש בדעת רבינו התורת חכם דסבירא ליה דכל דברי מרן האמורים בעינוי איסור הכוונות ביום האללה, אין אלא בדרך 'לכארה' בלבד, ואין על צד המסקנה, שהרי כך פתח מרן בלשון התשובה בעינוי הכוונות ביום העומר (נהר שלום דף ל"ב ע"ב) "לכארה נראה שאין לכוין בה", משמע דכל דבריו אין אלא בדרך 'לכארה' בלבד, והינו דבסתמא אכן אסורים הכוונות, הא במפרש כוונתו כפי האופנים הנ"ל שרי.

ונהגה מאוד מאור תורהנו, הם כולם נקראים תלמידיו ממש, וכך לדבק אליו את נפשו בהתקשרות עצומה כמו בעודיו בחיים ממש.

"**זיש** להבי לאזה ראייה ממעשה הנזכר בغمרא (ב"ט פ"ה ע"ב) בהאי בר כי רב דחווי לגוחרקי דר"ח רבת ומקליאי לעינה בנורא כו', ולמהר הילך ונשתמה על קברו ואמר מתניתא דמר קא מתניתא, ונתרפא. הרי מהמת שלם מתניתא שלו ודוקא יש לו זכות שיהיה יכול להפתכל בו לכך נתרפא כו', וד"ל. כי העניין מה דחווי לגוחרקי דר"ח בעליתו למתיבתא דركיע זה בודאי ראייה רוחנית ולא ראייה חזשית, שזה ע"י דביבות הנפש ממש והפרשנות הנשימות, וד"ל".

והרי מזה המאמר דהאמונה בהצדיק לבודה מורה על התקשרות אמת, ומורה על עצם היותו ענף מענפי הצדיק שהוא השורש, והענפים נמשכים לשרשן, וזה לפי שללות האמונה היא השפעה בדרך מקיפה, ונמצא המאמין בקדושות הצדיק זוכה לקבל השפעה טמן, וזה גם המאמין האמתי בתוקף קדושת רבינו הتورה חכם, ומאמין באמיותות תורהנו - תורה אמת, הנה גם איש זה אע"ג שאינו זוכה עדין להבין רוי עמוק פרטיו הדקotas דקא משמען לנהתורת חכם בספריו, נמי שרי ליה לכזין בימי העומר באין חשש, להיוונו נחשב כענף לשורש רבינו הتورה חכם.

האופנים הנ"ל אלא לאדם החשוב ויישר החולך עם קונו, והוא איש ישר בכל העניים, ונאמן ביתו של הקב"ה, וראוי שהקב"ה ישתחבב בו ויקראו בשם ישראל אשר בך אתפאר, ונאמן רוח, ודאי לו האיש מצוחה לבוין ולא לגרוע שום יום מימי היו לעשות נחת רוח לكونו", עיין לו שם באורך.

ורעד י"ל על פי המבואר במאמר **ההשתתחות לאדם**"ר האמציע דהאמונה היא בבחינת הדעת קו האמציע, וכל מי שמסוגל אל הצדיק ומאמין בו בודאי יש לו איזה שיוכות עמו ויכול לקבל ממנו, ובתרז' שם (אות י"א) "אפילו לכל בר ישראל, אפילו שעינו תלמידו וכו', אף אתם שלא ידעו בו ולא הכירו בו בעודו בחיים היהתו, רק שלם בספרים הקדושים שעניהם ברכה אחרין, ונהנים מאור זיו תורהנו ומתחוקים עי"ז בעבודת ה' כאשר יורחו הספרים בעבודת ה' לילך בדרכיו ה' וכו', בודאי גם מה מה נקראים תלמידיו, כי יש להם שיוכות אליו גם כן, כי מה מה מאמינים בהצדיק ההוא ומקבלים ממנו אור תורהנו, כי מי שעין לו שיוכות אליו אינו מאמין בו כלל וכלל, כי עין האמונה הוא מלשון וכי אומן וכו' שנמשך לשרשיו, ולכון נקראים בני ישראל מאמינים וכו' כי מה מה חלק אלה ממעל ממש לכון נמשכו לשרשן, וכמו כן היה אמונה צדיקים לפי שהם שרשיהם, והענפים נמשכים לשרשן. ובודאי אותן הלומדים בספרים הקדושים ומתנהנים בדרכיו ה' עפ"י אשר הורגת, ומשתתען

דכללות – בחינת הנ"ר, אלא שבל אחד מהם כולל בפרטתו מכמה וכמה תנין פרטיים, והמה בחינתה הו"ק, ועל דרך שהו"ק כלולים תוך התניין הכלוליטם, וזה אנו נקרא תוספת תנין ודהאיוסר דהוספת תנין אינו אלא בא להוספה תנין נוספים כדוגמתם אותם התניין המפורשים בדברי הרוז"ל, והיינו בחיווט מדרמתה בשכלו דחתניון הננספים דשםושא רבא מה תהא תנין כוללים ועיקריים כדוגמת השלשה דשעטנ"ז ג"ז והאחד בדבר"ק ח"ה, דבஹותו נוהג כן הרי הוא מוסיף חיליה על השבירה וכג"ל, וכן לא יעשה, לא כן בידוע וمبין בשכלו שאינם אלא דפרטוות התניין הנזכרים בדברי הרוז"ל, אין כמוסיף על השבירה, ופישוטו. והוא כמו שכתב בשער מ' שער הייזוניות ופנימיות פרק י"ג' שכתב שיש שם שהוא מי' אחרות או מ"ז, כפי גילוי הפירות של אותה בחינה כד מתרבים אחרות לשם ההזאה, עיין שם. לכן נראה לי שאין לו זו מדברי הרב הנ"ל (מצד שמורים). ומורי הרב ז"ל בכמה מקומות (וכותב כפי העולה מפשט דברי הרוז"ל, עין כי ענותנותו עצמה מספר, וסומך על המעין ושיבין מעצמו עומק דבריו). ועיין להרב ברם שלמה בביורו לע"ח שער טנת"א פ"ד אות ד'

ט.

היתר התניין דשנוש"ר אינם אלא למאן דידע לניעל ברזי הפרטוות

ועל דרך זה ממש כן הוא גם בעניין התניין דשםושא רבא, דרבינו ההורת חכם לא בא להתייר הוספת התניין כפשוטם מכל שיקדים הփר להכנס בחקר אלך להבין Amitot עומק עניינים האיך אינם סותרים הפשט, דמי האיש שיעשה כזו את מגרעות נתן חס ושלום וכמפורש בדברי מרן דכל המוסף גורע, ורבינו ההורת חכם לא קאמר אלא דיתכן להוסיפה התניין דשםושא רבא ואף על פי כן לבל לצאת מן הפשט, ובמכוואר בדברות קדשו שם "שהאמת הוא שלא יש יותר מתג אחד אחד בבד"ק ח"ה וכפשת דברי מרן), אבל זה התג כולל [בפרטות] מעשר ספריות, לכך התניין שכתב הרב מצא שמלויות להוסיפה בתפלין וכו' הם כפי מספר הספרות המתגלים מהtag העיקרי וכו' (ר"ל, דריבוי התניין דשםושא רבא אינם תנין נוספים על התג האחד בבד"ק ח"ה ועל השילשה תנין דשעטנ"ז ג"ז, אלא ספריות פרטיים דפרטוות התניין העיקריים, דחתניון העיקריים אינם אלא אותם המפורשים בדברי הרוז"ל, ומה התניין

ט. ע"ח ח"ב דף פ"ה סוף ע"ג ושם ע"ה, ועיין בספר דגלי אהבה בביאורו לע"ח שם ד"ה כתוב רביינו כפי הבדיקה (ח"ב עמוד תז"ו), ובשם שsson בביאורו לשם אות ד/, ח', ט' (ח"ב דף ע"א ע"ד – ע"ב ע"א), הוכא בהגחות וביאורים לע"ח שם אות ט'.

ריבוי הכללים הפרטיים הכלולים תוך הכללות הנ"ל, ותכליות גiliovo זה לתקן עולם במלכות שדי' ולהמשיך העולם אל התיקון האמתי על ידי ריבוי הכללים, שדווקא על ידיהם נמשכים האורות ביותר שאית וביתר עוז, וכונду מוסוד התקיקון שענינו ריבוי כלים.

באופן דkus DINAG, דהסופרים המדקדקים לנחות כהווראת מREN הרש"ש, הנה בסוגמא היליה להם מלתייג התגין דושמושא רבא, דמגראות נתן, וכמפורש בדברי מREN, וכאשא העלה להלכת הרב כף החיים, ואבן בן המנהיג פשוט בין הסופרים מבני ספרד ההולכים אחר דרכו הטובה דמן הרש"ש, ואולם המבini עומק החלוקת דחדיתין לריבינו התורת חכם בין הפרטות לכללות, ומכל שכן בהיותו חש בפנימיות נפשו בחינת ביטול קדם עוצם מעלה קדושת ריבינו התורת חכם, הנה זה האיש רשאי ומצוה עליו להוסיף אלו התגין.

ובזה יובן עוד מה שמצוינו לרבותינו תלמידי הבע"ט נבג"ס שנганו בהוספה אלו התגין, דהנ"מ שגמ המה ידעו גם ידעו דעל פי פשט דברי האר"י זל לא נמצא להם מקום ע"פ סוד, ואדרבה מגראות נתן דנראת כמוסיף על השבירת, מכל מקום לרוב קדושתם הבינו ההכרה הגמור دائ' אפשר כזאת דבריהם, ובהכרה ימצא מקום להשווות הראשונים, ובהכרה ימצא מקום לביאר דרכם עמוקה באופן שדברי האלהי הבינו לפוי ובודאי בעומק שלם האלהי הבינו לפוי רוכם עמוקה היושב הנכון, אלא שלא רב

(ח"ב עמוד ש"ה טור א, כהמ"ח עמוד שג"ד סוף טור א), מה שבכתב בקצרה בביואר דבריו הთורת חכם הנזכרים.

ותכלית כוונת ריבינו התורת חכם בגiliovo זה הוא להיווט נאמן בדרךו בקדוש לגלוות האיך החפכיהם עולים בקנה אחד, ובראותו לרבותינו הראשונים שהרוו לחוסיפ אלו התגין דושמושא רבא, ובידועו דרבינו האר"י זל דרכו ליישב קבלת הראשונים ולא להלך עליהם, הבין ברוח אלהין קדישין די ליה ודראי שאף ריבינו האר"י זל מודה דעת"פ עומקן של דברים יש לחוסיפ התגין דושמושא רבא שמקורים טהור בדברי הראשונים, ומה שדברינו נראים כמנגדים להוספה התגין הנ"ל, בהכרה שאנו אלא כפי חיצונית הפשט, ואמנם ע"פ הפנימיות ודאי דיש מקום לשניהם, ומכאן יצא לו החלוקת הנ"ל בין הפרטאות לכללות.

ובדבר זה נופא ימצא גiliovo האחדות מתוך הפעולות המשותנות, דמתוך פשט דברי הרץ"ל בעניין מקרה המלכים אנו למדים שאין לחוסיפ על התגין האמורים בדברות קדשו, ואילו מתוך קבלת הראשונים אנו למדים שיש להוסיף עליהם עוד כמה וכמה תנין, הא כיצד יתקיימו שני כתובים אלו המחייבים זה את זה, ואמנם מתוך סתירה זו נופא הבין ריבינו התורת חכם דבחכרה שמתוך שינוי זה עצמו يتגללה פנימיות העניין וסודו, והיינו כמובן דרבינו האר"י גילה כלות סדר התקיקון, ורבותינו הראשונים חוסיפו לגלוות עניין

שבהכרה לכוין דוקא כפי הסדר והפרטאות שהתקין מrown הרש"ש ז"ל ובלאו חci לא יצא ידי חובת הכוונות, אם כן תיקשי לך מה כתוב הרז"ל בן בוה הלישון, עכ"ל. ור"ל, דמתה שמצוינו להאר"י ז"ל שערכ וסידר הכוונות כפי הסדר שכתב, ולא ערכם כפי הסדר והפרטאות שהתקין מrown הרש"ש ז"ל, בהכרה מכאן שכוונתו בוה שהמכוין כפי פשט לשונו יצא ידי חובת, כדי לאו הבci לא היה הרז"ל מעלה הדברים כפי הלישון והסדר שבו כתוב וסידר, אלא כפי הסדר והפרטאות שכתב וסידר מrown ז"ל. וכן הבין בפישוטות בדעת התורת חכם ז"ל בספר שעריו רחמים ח"ב סימן שנ"ז דף פ"ה ע"ג, וכן הורה השד"ה, כאשר העיד נהגה"צ מוח"ר סלימאן מוצפי ז"ל, כמו בא במבוא בספר תורה חכם הנמ"ח עמוד ל"ג.

וטעם הדבר הוא לפי שע"ד המבוואר בעניין ריבינו התורת חכם ביהם לרבו הרש"ש, בן הויא גם בעניין קבלת הרש"ש ביהם לדבריו האר"י, דהא ודאי פשוטא שלא בא מrown לחדש דבר כי אם נגלוות עומק הפשט הגנוו תוק דבריו ריבינו האר"י, כمفוש בדבורי עצמו בנחר שלום דף ל"ב ע"א ודף ל"ד ע"א, ותוינו דרבינו האר"י דבר בדרכ קצרת, ואמנם באממת תוק הכוונות הכלליים שסדר ריבינו האר"י כלולים בדרכ ממליא גם כל רבי הפרטאים שהוסיפה הרש"ש, ומrown הרש"ש לא בא אלא לנגלו הפרטאים הכלליים תוק הכוונות שנגילה האר"י, וכיון דעתך פ"כ כל הפרטאים כלולים תוק הכלל, לזה האוזו בכלל שם

צניעותם בכבוד אלחים הסתר דבר לא גילו סודם ברבים.

ואלו הדברים ללמד על הכלל כויו יצאו, דמהן יש לנו להזכיר לכל היכא דבריו ריבינו התורת חכם נראים לכוארה כסותרים העולה מן הפשט, דלעולם נקט הך כלליא ביזד, ריבינו התורת חכם לא בא לעקור הפשט ממקומו כי אם להוסיף עליו הבחנה והסתכלות פנימיות ששורשה בהסתכלות הפנימית הבאיה מצד הראיה הרוחנית דבחינת החכמה. וכל מיני הפרטויות וירבי הסבירות ההפכיות והערכים המנגדים, הנמצאים רבות בספר תורה חכם לאון שייעור, אינם באים להלך על הפשט, אלא להוסיף לבושים שונים שתכליתם להoir את עצם ההשגה אשר היא סוד האחדות הפשט בשבעים פנים, וידיKa מותוך ריבוי הגוננים המשתנים יבוא הלומד להשגת עצם האור האלקי המלבוש תוק הפשט בבחינת 'פשוט בכתרא' המבוואר בע"ח שער י"ח סוף פ"א וריש פ"ב (ח"א דף פ"ה ע"ד).

וזהו נופא כוונת ריבינו התורת חכם דף ל"ד ע"ב במאה שהתייר הכוונות כפי פשוט דבריו האר"י ז"ל למן דלא יכול למיקם נפשיה בריבוי הפרטאות שסדר מrown הרש"ש במגילת סדרין, זה לשונו, ואף על פי שמורי הרב [הרש"ש] ז"ל כתוב הדברים כפשתן, הוא בא להשミニינו שכונת הרב [האר"י ז"ל] הוא שאמ יכוין האדם בקיצור פשוט דבריו הרז"ל יצא ידי חובתו, ומועל אף על פי שאין הדבר כן,adam לא בן ור"ל, adam תאמר

פרטיהם ודקדוקיהם כפי אשר פירט מראן, ודאי אשורי לו, ואולם למעשה אין יכול אחר דלאו כל מוחא סביל דא, שרי ליה לכויין כפשת שעה"כ, דבஹותו אווחו בכלל נמציא אווחו גם בכלל הפרטים.

הכוונות שנילת הארץ זיל כפי פשוטן, נמצא אווחו בדרך מAMILא גם בכל הפרטים הכלולים בהם שם ריבוי הפרטים שהוסיף הריש"ש, ולזה מאן דעתך למיקם נפשו בפרטיו הכוונות בכלל

ענף ד'

בעניין השני תגין שע"ג הלמ"ד

לחדוד ודין ועל כן חימני גדול", ועיין שם בדרכי משה ס"ק ט'.

והרי מפורש איתמר בדברי הר"י אבסנדרני לכל עיקר טעם התגין הנ"ל אינו מעיקרא דיןיא דגמרא כי אם ע"פ סוד דרומיום להחדוד ודין, וכאשר כן העלה להלכה ולמעשה הנה"ק בעל התגיא בשעו"ע שלו סימן ל"ז בצורתאותו ל', שבתחליה מבאר כל פרט צורת הלמ"ד, והדר מסיק עליה בזיהל, ובכל זה לבתחליה. ועל פי הסוד צריך להיות לה ב' תגין על ראש צוארה, ימינה גדוול ושמאליה קטן, ע"כ. הרי מפורש יוצאת לכל עיקר היוב התגין הנ"ל אינו מדינא דגמרא אלא ע"פ סוד דיוקא'.

א. **היוב הב' עוקצין חגיל אם הוא מצד הhalbach או ע"פ הסוד**

מה שהעיר עוד בעניין העוקצים שע"ג הלמ"ד הנזכרים בבי סימן ל"ז, הנה תחילת דבר עוד רגע מצד הhalbach, והאמות אגידי דבראותי את אשר הנידיל לדבר במכתבו להובי התגין הנ"ל "מדינא דגמרא" וגם כי "מנוף האות" נינהו, אשთומם בשעה חדא, דמי הניד לו כל זה אחר שבב"י הביא מברוך שאמר בצורתאות הלמ"ד בבעינן "על ראשונה שני עוקצין קטנים", וכתב עליה הב"י דמקורו בדברי האנוור סימן פ"ה, ובהמשך דבריו שם מזכיר דברי הר"י אבסנדרני "שני תגין של ראשונה רמזו

ו. ועיין בשו"ע הרב הגמ"ח (הוצאתת קה"ת) העדרה צ"ח שהביא מקובץ יגדיל תורה חכ"ו עמוד מ"ה, שככטב המיויחס לרביינו בעל התגיא יש על ראשונה ב' עוקצין, בקצת הימין גבוה יותר ובקצת השמאלי נמוך יותר, ועוד עוקץ שמאל למטה מרואה. ויל' בטעם הקוץ השלישי, ע"פ המבואר בדברי הר"י אבסנדרני המובא לפנים דtag ימין כנגד גבורה, והיינו דtag ימין רמז לחכמת שענינה חסד – קו ימין, וtag שמאל לבינה שענינה גבורה – קו שמאל, וכמבואר גם בספר ברוך שאמר כי "שני תגין של הו"י רמז לבינה וחכמה העליונה והקדומה והمفוארה עד אין סוף", עי"ש. והנה כיוון שהוביל התגין הוא ע"פ הסוד, וכמבואר, נמצא שהסר הדעת שענינו רחמים ועומד

"ובלא עשה תנין שבראשہ כשר,
ולכתילה יתקן".

גם מה שרצה להכריח דהתגין שע"ג למ"ד מדינה דגמרא נינחו מחייב דברי הש"ס סנהדרין ק"ז ע"ב גבי מגדל הפורח באוויר, דקאי אתגין הללו. הנה במחשבת אשתמייתה פירושי שם וזה לשונו, במגדל הפורח באוויר מתג עליונה שלמעלה מן הלמ"ד מפני מה כפופה לטמה, ע"כ. ובבב"י הביא שם מספר המנaging "למ"ד צרייך לפורח באוויר בצווארו למעלה כלפי פנוי, מדפירים"י בהליך גבי מגדל הפורח באוויר בעוקץ הלמ"ד שבולט לפניה, עכ"ל. הרי להדי דהbab"י נפה מפרש בכוונת רשי"ד לא קאי כלל אתגין שע"ג למ"ד אלא על ראש הלמ"ד עצמו דהינו הו"ז העומד בקצתה השמאלי דחכ"פ, ומוי הניד לו לאוקמיה הביא בכוונת רשי"ו ולחודש עפי' דהתגין הנ"ל מדינה דגמרא ומגופא דעתות נינחו כנגד כל הפסיקים שהעלן

וכיו"ב פסק להלכה בעורך השולחן סימן ל"ו סט"ז שנם הוא מפרש צורתאות הלמ"ד בכל פרטיה, ובतר חciי מסיק "וכל זה לכתילה, וע"פ הקבלה צרייך להיות לה ב' תנין", ומציין לשׂו"ע הרבה. וכן הוא בקסת הספר סימן ה' בצורת הלמ"ד "ועל פי הבוד צרייך להיות לה ב' תנין על ראש צואה". וכ"ה בספר קול יעקב להרוי"ח סופר בצורתאות למ"ד ז"ל, ועל ראש ב' עוקצים מפני הסוד, וכותב ב"ז בשם הריא"ס שב' התגין שעיל ראשה רמו לחפה ודין וכו' ע"ב.

ומוחמת שכל עיקר החיוב אינו אלא ע"פ הסוד, לה אינו אלא לכתילה ואינו מעכב בדיעד, ובגנ"ל מלשון שע"ע הרבה, וכן הعلاה המ"ב סימן ל"ז בצורתאות הלמ"ד ז"ל, ועל ראש הצואר צרייך להיות ב' תנין מימין גדול ומשמאלו קטן וכל זה לכתילה לבה, ע"כ. וכן הוא במקדש מעט בצורתות הלמ"ד אותן ד'

מאחורי הcho"ב מעט למטה מלה, והוא הממצע בין שניהם – בחינת הקו האמצעי שהוא הדעת הכלול מהו"ג, ולכן כדי להשלימו הוסיף הגה"ק בעל התניא עוד עוקץ נוסף מצד שמאל למטה בראשה, ובזה יבוא שלשה תנין כנגד ג' קווין, והבן.

ומ"מ כיון שכבר כתוב הroz"ל בשעה"כ דרוש ו"דפסה (דף פ"ג ע"ב) לעניין ג' מצות דהמצה השלישית מרימות לדעת, וכותב שם בהגחות וביאורים אותן ז' משם הרמ"ף ז"ל, לפי שיש מחלוקת בין הרי"ף והרמ"ב ז"ל להרא"ש ז"ל אם הם שני מוצות או שלש, וכן גם הרוב בגודל רוח קדושתו לא עירב את השליש עמהם, אלא תמיד אמר סודות היב' ואח"כ מבאר סוד השלישית בפני עצמה, כי הנסנים חובה בלבד לכך יש בהם ברכה, משא"כ בשלשי כי הדעת נקודה ולא ספירה וכו', עי"ש. ונמצא דהמזה השלישי שהוא דעת אינו מעכב כי כולל בכלל שניהם, והוא רוחם הפסיקים לא הכוירו עניין זה דהקו"ן התניא הוסיף קו"ן שלשי זה, לפי שודאי טפי עדיף להניח רמו גם למות הדעת.

ומה שמצינו בספר האנור ז"ל, ושני תנין למללה, כי הראש נקרא מגדל הפורח באוויר, ועלותן ב' התני דרש ר' עקיבא תלי תילים (מנחות כ"ט ע"ב), ובין אמרין בהקומיין רבה (מנחות ל' ע"א) בין שיטה לשיטה כמלוא שיטה כדי שיבא רוחב לבתו צוארה של למד וראשה ושני תניה". וכיו"ב העתיק בספר כתיבה תמה וברורה דף י"א משם ספר התמונה, ע"י"ש, וכן הוא בתקון תפלין בספר ברוך שאמר. והרי לכארורה מכוא מקור בדברי הגמרא לעניין התני הנ"ל שיעל גבי הלמ"ד.

להלכה דכל עיקר החיים אונו אלא ע"פ הפט, ובודאי לא נעלים מנגד עינו דבריו המשנה באבות פ"ג משנה י"א בעניין המגלה פנים הזרה שלא כהלכה רח"ל, ובדברי הרע"ב שם דאייריו כפי המבוואר במתניות דמנילה פ"ד מ"ט שמרתה פנים ופירושים בתורה שלא בהלכה, כגון המתרגם ומורעך לא תתן להעבר למלך, ומורעך לא תtan לאעbara לארכיותא, ואין זה פשטוט של מקרה, ע"כ. ומכאן שהליליה להחמיר ב נגד דעת הפסקים באופן שרווחה להייב הדבר מעיקר הדין ששאינו כן.

אלא שבאמת זה אינו ראייה כלל להוכחה מותוכה עיקר חיים התני מדיינה דגמרא, דהנ"ם שכפי זה אכן נמצא דהנתני הנ"ל נזכר עניינים בגמרא, מ"מ לא מפני זה נאמר דחיובם מדיינה דגמרא הוא, אלא שעניינים ע"ד הסוד נזכר בדרך רמו בגמרא שיעליהם ר"ע דרש תלי תילין של הלכות, הא מיתה כל עיקר חיובם אינו אלא מצד הסוד, וכמפורש בדברי הפסקים שוכרנו. באופן שעצים החיים מצד הדין אין לו מקור בגמרא ובפוסקים, וכל עיקר החיים מובא בראשונים ע"פ הסוד דוקא, אלא שמצו לו רמו בגמרא. והגמ' דיש לפלפל בלשון האנור, מ"ט בע"כ דרך הבינו הפסקים בדעת האנור ובדעת הראשונים. ובכל אופן הנה האDOI דאי דף לדעת האנור והתמונה אין עניין התני נכלל בכלל מגדל הפורח באוויר, וכמפורש בלשונם שם "כ"י הראש נקרא מגדל הפורח באוויר", ולא התני

גם מה שציין לדברי העמק המליך בשער שעשויה המליך פרק מ' בעניין צורתאות ה', ורצה לפרש בכוונתו בסבירותה ליה דהקוין שע"ג למ"ד הם סוד מגדל הפורח באוויר. הנה במוח"ב אחר העיון נראת דגמ' הרבה עמק המליך לא כיוון לזה, ופשט בכוונתו כהבנתה הב"י בפירוש"י, דזה לשונו שם, דע כי הא"ס אחר שנתאמץ עליה לሚעה על ראש המלבוש, ואח"ב אותה הנקודה של א"ס הנותנת היהות למלבוש בסוד נשמה עשתה רושם על ראש המלבוש, ואותו הROWSM היה נקודה, ואח"ב נתפשט למיטה במלבוש עד מקום ראש האותיות, וכשהגיעה שם נתפשטת לצד ימין, וירד ממנה קו ועשתה כמו ذ' והוא סוד המגדל הפורח באוויר שראשה לעליה בין א"ס למלבוש, ע"כ. הרי דאי איה זו ול מפרש דהמגדל הפורח הוא הנקודה שמנתה נמשך הוא למיטה, ואני עניין להתני שע"ג הלמ"ד.

בתצלום פרשיותהן הנדרסים בספר ילקוט צורת האותיות (עמ"ד 700 ולחלה), עי"ש תצלום התפלין דהרה"ק בעל מאור עינים מכת"י הרה"ק מוה"ר אפרים סופר מבראה, והתפלין דהרה"ק הרב ר' אלימלך מכת"י הרה"ק ר' משה מפשעוארסק, ומ"ת דהרה"ק מקאמראנא לתפלין דהרה"ק בעל דרכי תשובה מכת"י הרה"צ ר' דבאים סופר ממונקאטש ובכולם מתרוגג היל' בשני קוזין בנ"ל, ומ"מ לא מפני כך נאמר דמדינה דגמורה מהה ומגופא דאות נינהו, ישתקע הדבר ולא יאמור, דפשות וברור שהמה על פי הסוד וכמפורש איתמר בלשון הבי' והפומקים אחורי ובנ"ל.

ב.

דעת הרש"ש בעניין התגין שע"ג ל'

ומעתה נבוֹא לדון בדברת הרש"ש בעניין אלו התגין, והנה עם היות ששאלת חכמי המערב נסובה דוקא על התגין דشمושיא רבא, ולא שאלו לו כלל בעניין העוקצין שיל' גבי הלמ"ד, הנה מכללא איתמר לה, דמתוך סברת חכמי המערב בשאלתם ומתווך הכרעת מxon הרש"ש אנו למדים תשובה גם על התגין דאות היל', דזיל בתר טעמא חד טעמא לתרוייתו, דמדקאמר מxon דחלילה להוסוף על שעטני' ג"ץ ובדק חיה' שמע מינה דבאינך אותיות זולת הניל', והיינו אורות שסימנים אוכ"ל מספ"ית, אין להוסוף עליהם תנין כלל ועיקר, הן מצד "כ"י לא באו בכלל השערים המצוינים מע"ח, והן מצד שהמוסיף אותן "ادرבא

נקראים כן כאשר רצה מע"כ לדמות במכתבו.

ומה שציין לדברי הגרמ"ם משקלאב בספרו מים אדרים עמוד ל"ח ממשmia דרביה הגרא"א בפירוש ספר א דצניעותא פ"א (דף י"ד ע"א) שהפליג בסוד עניין המגנד הפורח באיר דקרוי אהאי חוטמא בנוקבא דפרדשא, ששם היתר נדרים פורחים באיר סוד יה"כ יום סליחת, ועי"ש בברא יצחק אותן ל' שדרש בסוד הלמ"ד. הנה מ"ט המעין יראה כי בכל דבריו לא זכר הגרמ"ם כלל עניין התגין שע"ג הלמ"ד, ומה עניינו לסוגין. ובאמת אפילו אלמוני היה עניין התגין שע"ג למ"ד נזכר שם ובסמה מקומות ביצוא בזה, הלא מודינה מיתה דעפי' הסוד (ולות לפשט דעת הרש"ש וכלהה) יש צורך להסביר אלו התגין, ומ"מ לא מפני כך נאמר שהזובם מצד דינא דגמורה ומצד פשט ההלכה. ועיין גם לרביבינו בהי (ויקרא כ"ה, כ"ג) "ולוּת רמו דוד המלך ע"ה באומרו (תהלים כד, א ליה') הארץ ומלאה, ולא יעלם מפה כוונת תחילת המזמור באות למ"ד שהוא הנadol שבכל האותיות וקראווה חכמי האמת מגדל הפורח באיר". וכיו"ב מצינו בכמה ספרי קודש מקראי וكمאי דקמאי שדיברו בסוד מגנד הפורח הפורח דקאי אותן הלמ"ד, אלא שם"מ לא מצינו לחדר מיניהם דאוקטיה עניין התגין שיל' גבי הלמ"ד דיקא.

והנה הוא אמרת דתלמידי מREN הבעש"ט ה'ק' נ"ע נהנו לתיגן אלו השני קוזין שע"ג היל', וכאשר עינינו הרואות

בסופה"ד, ואוכ"ל מספרית בלי-tag כי אין
חררים דבר, ע"ב. ובכבר נודע דכללים אלו
יסדם הרב חסדי דוד ברוח רבו מרן
הרש"ש, והיו נקרים בפי חכמי המערב
בשם כללי השם"ש, ותקונטרם היה נקרא
בשם מעלי' שימושיא.

ובכן העלה להלכה ולמעשה הר"ח סופר
וזיל בעמיה"ס כפ' החיים בספרו קול
יעקב הלכות סת"ס סימן ל"ז ס"ק ט"ז,
"אותיות بد"ק חי"ה צ"ל עליהם תנין
וכו, ואותיות מלאכ"ת סופיר נשארים
בלא תנין. ושם להלן ס"ק ט"ז לבהיר
דאירועי בענין התנין דשימושא רבא מסיק
"אין לו זו ממ"ש הרש"ש, וכן הסכים
הגאון הרה"ג מוהר"ר ר"ה טוב נ"ז".
ושמע מינה לדעתנו אין לתנין כלל ועיקר
התנין דאות ל.

ולבן הספרים המקדדים לכתוב על פי
פשט קבלת הרש"ש, חילولة להם
لتנין העוקצין שע"ג הלמ"ד, דבכל
אותיות אוכ"ל מספרית היא אשר לדעת
הרש"ש דינם מפורש בקבלת האר"י
שאין לתנין בהן שום tag כלשהו, והנים
סוד אותן היב' התנין הנ"ל דאות ל'
וכמובה בכ"י, הנה כיוון דהספרים הגנ"ל
בתוך קבלת מרן הרש"ש גורי, וככבר
נודע דרוב חכמי המקובלים אשר בעיה"ק
קיבלו עליהם לקיים מכל דברי הרש"ש
ולנהוג כוותיה בכל עניין, דגadol כזו
כאחד מן הראשונים, ומישקל דבריו
כתבבים ומסורתם מפ"ק רבינו האר"י זיל,
ול"ט וכאמורים מפ"ק רבינו האר"י זיל,
ואכ"ם, זהה כיוון שע"פ דעתו המוסיפה

mgrutot.netן כפי הטעם האמור בדבריו
האר"י זיל, ור"ל, דכיון שאותיות אוכ"ל
מספרית מכונים עפ' קבלת האר"י כנגד
בחינת הפנים דאו"א שלא אירע בהם
קלקל ושבורה, ממילא אין להוסיף בהם
תגין חרומאים על עניין השבירה והקלקל.

כפי אכן מפשט דבריו האר"י זיל נראה
פשוט שאין להוסיף שם תנין על
אותיות אוכ"ל מספרית, דנוסף על
המובא לעיל מדבריו הרו"ל, הנה עיין עוד
בספר טעמי המצאות פרשת האזינו
בענין ציר התנין שעטנ"ז ג"ז ובד"ק
ח"ה היה מהמיר מאד", ומציין לדבריו
בע"ה, ומדבענין מלאכ"ת סופר סתם לא
זכיר ולא מידי, שמע מינה דלא שימושיא
לייה, כלומר לא סבירה לייה.

ובכן הבין גם הרבה קהילות יעקב מפשט
דבריו האר"י וככמפורש בדברות
קדשו ערך אייז, זיל, אוכל מספרת אלו
תשער אותן אין להם תנין כלל, ומהם
נעשים הכלים בבחינת פנים דאו"א, ולכן
אין להם תנין". וכי"ב מצינו לכמה מן
הראשונים דנקטו כן בפשיטות, וכדייעין
בספר הפליאה זיל בתוי"ד, ואודיעך איך
נהלכו האותיות לנו חלקיים כאלה,
מלאכ"ת סופיר בכל התורה ללא תנין,
בדה חז"י בכל התורה בתנין יהוד,
שעטנ"ז ג"ז בכל התורה בתנין שלש,
וסמגנס טוב"ה, ועייש בפוד העניין.
 וכי"ב כתוב בספר אוצר עדן הגנו"ה
סימן ב' "מלאכ"ת סופיר בלי תנין",
ע"י"ש בסודו.

ובכן העלה גם תלמיד מרן הרש"ש ה"ה
הרוב חסדי דוד בכללו כלל ק"ב, זיל

האר"י אין לתייג הקוץין שע"ג הלמ"ד, מעתה יש להסתפק בדעת רבינו הכהנת חכם בדבר זה, ונתעורר הספק מחלוקת דעתך כאן לא שמענו לו לאירועו אלא בעניין התנין דשםושא רבא, דבריו קא משמעין דאף לדעת הרש"ש רשאי ומוצה להוספין, ובלבך שיבין בדעתו עמוקה החלוקה בין התנין הכלולים והשרשיים, שהמתה המפורשים בכתביו האר"י זיל שלפנינו, לבין התנין שהוספה השימושא רבע שנים אלא תנין פרטיטים תוך הכלולים וכמבוואר באורך לעיל, ומעתה היה מקום לומר שאין לך בו אלא יודוש, ואחר דלא אירוי להדייא בעניין התנין שעיל גבי הלמ"ד, ומפשטייה דהרש"ש שמעין דין לתייג אותן, מי ערב אל לנו.

ואמנם יותר נראה דלדעת רבינו גם התנין שע"ג הלמ"ד, דכבר אמרנו דרבינו האר"י נופה מצינו לו בכמו מקומות שהותר ליישב קבלתו עם קבלת הראשונים, ורבינו הכהנת חכם זה דרכו בקודש ליישב ריבוי המהלוקות והסתירות בתורת הקבלה ולהראות האיך כל השמועות עלולות בקנה אחד באופן שבתיית יתכן סתירה בין השמועות, ומהשתא כיוון דכו"ע מיתה מודוDKבלת הראשונים קבלת אמת היא בלבד היסוס ופקופק כלל, שוב לא יתכן שקבלת האר"י תסתור דבריהם, ובהכרה שימצא יושב נכוון ליישב קבלתם כי הימי דלא ליסטרו לקבלת הראשונים, וכיון דשמענו ליה לרבי הכהנת חכם

mgrutot.net, עליהם נהוג כוותיה ולהמנע מהחותיפ התגין הניל. ובאשר אכן כן נהגים הספרדים בני ארץ המערב המודקים לכתוב ע"ד מרן הרש"ש, דמנחנם שלא להוטיפ התגין של גבי הלמ"ד מהמות דברי מרן הנזכרים.

ובאמת כן נהגו גם רוב הספרדים אף אותן שאינם מודקים לכתוב ע"פ סוד, שנודע דרכם לנכון בכתב ועל"יע, וכמובא בצורת אות ל' אשר בספר לדוד אמות להרחד"א, ובתצלום אות ה' אשר בספר ליקוט ספרי סת"ס ח"ז אות י', עי"ש דלא נמצא תוספת שני תנין בראש ה', והינו דלא בדבריו הראשונים המובאים בב". וכן פסק בספר ברית כהונת למשה"ר משה לפון הכהן ז"ל (מנזרי חמי טוני) ח"א יו"ד מערבת ז' אות ג' שלא לתייג אותיות בד"ק חי"ה (הובא בספר יריעות שלמה להרחה"ג ר' שלמה מועלם מכ"ב פרק י"ד אות א'), וכי"ב העיד בשוי"ת תבאות שמש שהמנהג פישוט שאין מתיגין רק שעטנ"ז ג"ז ובד"ק חי"ה, ולהמבוואר בפשט דברי הרש"ש ע"פ קבלת האר"י ניהא מנהג מואה, אכן דהילה לעשות התנין הללו, והנוגג לעשותם mgrutot.net וככל המבואר.

ג.

דעת רבינו הכהנת חכם בעניין
התגין הניל

אחר עלות המבוואר שלדעת מרן
הרש"ש הנה ע"פ פשוט קבלת

וכבלת הראשונים שהובא בב"י, לזה לעניין המנהג אין לוזו מדבריהם, ובלבב שיבין בלבו אמונות התחלה בין הכללות לפרות שוכרנו לעיל ממשmia דרבינו התורת חכם.

ומ"מ המדדק לכלכל מעשייו ע"ד מרן הרש"ש, ונוהג לכתוב ע"פ קבלת האר"י והרש"ש, ונמנע משום כך מלתיג הקוץין שע"ג הלמ"ד, הנה לא מיביעיא אם הוא מוציא ספר דודאי כדי עביה, וכמנהג הספרדים לכתוב בכתב ועליל"ש כנזכר לעיל, אלא אפילו אם הוא מוציא אשכנו אשר בעניין התגין הנ"ל נקיי בשיטופoli גלימאי דמרן הב"י, ומכל שכן אם הוא מן הולכים בדרך רבותינו תלמידי הבעש"ט ה'ך' דנהנו כן וככ"ל, מ"מ אף הוא אין למחות בידו דיש לו על מי לסמוד אחר שנוהג לדדק לכתוב כדעת מרן הרש"ש שעיל פי פשוט דברות קדשו (וללא דברי רבינו התו"ה) חילולה להושיפ התגין הנ"ל, ובדברי הרב קול יעקב בדעת הרש"ש מבוא לעיל ממשמי, וכשם שמקבלים שכר על הדרישת כך יקבל על הפרישה, והבן.

דמיישב עניין התגין דשמושא הרבה ע"פ החלוקה לכלות ופרטות וכמבוואר, הוא הדין שכן הוא ממש בעניין התגין שעיל גבי הלמ"ד, דלא יתכן שלדעת התורה חכם לא ימצא ישוב להתיירם גם ע"פ קבלת האר"י.

ואף אם יד הדוחה נטויה לומר דמן יימר, שמא כיוון שלא שמעنا לא נימא. הנה סוף כל סוף מכלל ספק לא יצאנו, ומפורש איתא ביורישלי בכל מקום שהלכה רופפת בז"ק הlek אחר המנהג, והובא בפסקים, גם נודע דברי הגה"ק מבוטשאטש ז"ע (איש אברהם או"ה סימן תפ"ט) "דאפילו יהיד כנגד רבינו, אם נוהג עצמו זהה המאן דאמר, כיוון שההגעלמא כן, נקבע כן ההלכה האמתית, דבנוי ישראל אם לא נביים הם בני נביים הם, ואין לך קביעות פסק ההלכה יותר ממה שנקבע ממנהג רוב בני ישראל". וכי"ב כתוב שו"ת יוקף אומץ להרהור" א סימן י' דכל דבר שמורגל מפי הציבור ראוי לסמוד עליו באילו הוא מדברי הנביא, עי"ש. ואחר שמנוהג האשכנזים ותלמידי מרן הבעל שם טוב ה'ך' נ"ע לתיג הקוץין שע"ג הלמ"ד,

ענף ה'

בצורת רגל השמאלי דעתך ה' אחרוןה להויה"

רגל השמאלי דעתך ה' אחרוןה דשם הויה", שהרבה נהוגים לעשותה בצורת ויז' בלי גג ועם פסיעה הבולט למטה לצד ימין, ור"ל, דמסיים הוא לצד פנים אותן בולט ונמשך למטה כמו קוין דק מאד

.ג.

רגל השמאלי דה' ראשונה צריכה שתהייה בצורת ו' עם פסעה לבך ובחוותי זהה אמרתי להעיר ע"ד מנהג הספרדים כהיום הזה בצורת

לבר, ויבין שהקן הזה הוא קו האמצעי של הרהמים שבו ת"ת ויסוד הכללים שש קצוטות. ושם להלן משנה ו' "לפיכך יישנו עב מעט להראות השני וויז באחד, והקוץ שתחתיו הוא המלכotta הדבוקה ביסוד ז' א' אשר לו שיש קצוטה האמורים סוד רגל וזה שהוא בצורת ואיז' כל' ראש בחיותו במני היבנה הרמויה בה"א המהוכרת בי"ד החכמה שבקרן זויות שלח, ע"ב.

ב.

**צורת רגל השנאל דה' אהרון –
דעת הרז"ל בצורת ו' בלתי פסיעה
לבר**

ואמנם בענין ה' אהרון, הנה זאת מילפניהם בישראל מצינו בה נ' דעתות, דעת הרז"ל בפרע"ח שער התפלין פט"ז וזיל, אח"כ יכתבו את ה' שנייה דוגמתה ה' ראשונה לרמז ג"כ הקשור שיש לה עם הת"ת, אמנם יש שניין אחד וכו', ע"ב. הרי דה' שנייה צריכה שתהייה דוגמתה ה' ראשונה, והיינו דרגל שמאלי שבת צריכה שתהייה בצורת ו'. וכן הוא גם בשער מאמרי רשב"י פרשת ויקרא דף י"א ע"ב (דף ל"ה ע"ב).

איברא, הגם דמפרשט לשון הרז"ל משמע דבר' התה"ז צרכין שיהו שווין, מ"מ מפרשט דברי הרז"ל נראה דה' אהרון אין בה פסיעה לבר, דכו' דיק ליישנא דהרז"ל בפרע"ח שם לעיל מינה בפי' דכתיב דברות "התה"ז ראשונה של הויה יהוה להם כעין קוין קטן מאד יוצא לחוץ למטה וכו' ונראה פסיעה לבר', וכן הוא בשעה"כ דרוש ב'

נותה מעט לצד ימין עין תצלום פרשיות לתפלין מכת"י הסופר הנודע כמויה"ר מנחם דאוידוביץ שליט"א).

דהנה בענין ה' ראשונה דהו"ה בפירוש איתמר בדברי הרז"ל בפרע"ח שער התפלין פ"יד וזיל, וכל צורת הה"ז ראשונה של הויה, יהיה להם כעין קוין קטן מאוד יוצא לחוץ למטה ברגל ו' ועירא שבתוך ה', ונראה פסיעה לבר בזוה"ק פרשתblk דף ר"ג עכ"ל. וכן שם להלן בפט"ז "ובסיטם הויא" יצאת הנוק' בסוד אוישת פסיעה לבר בנזכר בזוה"ק פרשתblk דף ר"ג, ע"ב. וכן הוא בשעה"כ דרוש ב' דתפלין (דף ח' ע"ד) "באות ה' ראשונה של שם הויה" כולם יהיה להם קוין קטן אחד קטן למטה בסיטם רגל של ו' ועירא שבתוך אותה ה' וכו' פסיעה לבר". וכן הוא בעילת תמיד ענין התפלין (דף ל"ט ע"ב), ובשער מאמרי רשב"י פרשתblk דף ר"ג ע"ב (דף מ"ז ע"ב).

וכן הוא מבואר במ"ח מסכת תיקון תפליין פ"ב משנה ה' נדרש לעשotta בצורת ו' עם פסיעה לבר, והיינו דבסיום הוי לצד מטה יעשה כמו עוקץ קטן מאד כדוגמתה את יוז' והוא כמו רגל התה"ז שבסופו אוישת פסיעה לבר מעצמותו, כך יש בסוף רגל השמאלי דהה' עוקץ היוצא לחוץ, לדמו' אל המלכotta שהותה יחד עם הו"א בעיבור גו' אימא שהיא כלות ה' ראשונה. וכמובואר בלשון המשנת חסידים שם "ואה"כ יעשה רגל שמאל שלה התלו' ועומד, ותתהי עיטה קוין קטן מאד יוצא לחוץ כפסיעה

אחרונה צריכה שתהא בצורת י', וו"ל שם, ואח"כ הקו התליי הווא בצורת יו"ד, ואין לו קווים למטה כי החה עצמה היא סוד הקווים שעה נתג德尔 ונעשה פרצוף שלם בצאתם עם י"א מבטן הבינה, וקו התליי הווא יהיה יותר דק מהקו התליי שבה"י ראשונה, עכ"ל.

ובכן נהג הגה"ק בעל בני יששכר כאשר העיד נצדו הגה"ק ממנונקאטש בספריו דברי תורה ח"ב סימן פ"ג, הובא בדריכי חיים ושלום סימן פ"ב, וו"ל, בס"ת הקדושה כת"ק זקה"ק בעל בני יששכר נמצא כתיבת שם הו"ה ב"ה וב"ש ה' ראשונה הווא קו שמאלי בתמונה בעין ו' הינו ארכובה ופסיעה לביר למטה, אמןם ה' שנייה הווא השמאלי הווא קצר ורק בעין נקודת גדולה ונוטה לביעין תמונה י"ז. ובכן ראוי בשאריו ס"ת מוספרי דוקני ותלמידי הכמים, עכ"ל.

ועיין לו שם שקדם שראאה דברי המ"ה עשה סימוכין למנהג זקינו הנ"ל דעביד רגל השמאלי דה' אחרונה בצורת י' על פיו דברי הע"ה שער הנסירה סופ"ב וו"ל, וזה שם ב"ז בצייר כל ה' מהם צורת י' ז' וכו', עכל"ה. ולפ"ז י"ל שפירץ אריך להיות ה' אחרונה מהשם הרומיות לב"ז כנודע צריך להיות צורת י"ד דל"ת נזכר".

ובהמשך דבריו שם - קודם שראאה להמשנת חסידים הנ"ל - כתוב ליישב דלא תיקשי לנו מדברי הרוז"ל בפרע"ח דקאמר דה' אחרונה צריכה שתהא בצורת ה' ראשונה, ומשמעו דרגיל השמאלי דה' אחרונה צריכה שתהא בצורת י' ואיתו ס"ל שרגיל השמאלי דה'

התפלין שם. ומשמעו ה' ראשונה דיקא צריכה פסיעה לביר, הא ה' אחרונה אינה צריכה לוז. וכן כתוב לדיק הגה"ק ממנונקאטש בספריו דברי תורה ח"ב סימן פ"ג, עי"ש. וגם הלא סברא היא, דבשלמא ה' ראשונה ניהא לצריכה פסיעה לביר להורות על זו"ז אשר תרויהו כחדא נמצאים בעיבורנו אימא עילאה, ואח"כ בצתתם לחזין הו"א בן י"ק והנו"ק בסוד פסיעה לביר מבואר בדברי הרוז"ל בכמה מקומות, אבל ה' אחרונה דתוי"ה הרומיות לנוק' אחר שכבר נתקנה בסוד פרצוף שלם, מה רמז יש בה בבחינת הפסיעה לביר, ולוז דיק הרוז"ל ותני דה' ראשונה איהו דיקא לצריכה פסיעה לביר, אבל ה' אחרונה אינה צריכה לוז.

ואכן כן נהנו רבותינו תלמידי הבуш"ט, וכאשר עינינו הרוזאות בפרשיות התפלין דהגה"ק בעל מאור עינים והוא מכתיבת יד דהגה"ק מוח"ר אפרים סופר מבראד, ודהגה"ק חרביר ר' אלימלך מבת"י הרה"ק ר' משה מפשיעווארטק, ובחתסת"ת דהגה"ק מקאמRNA, וכן בתפלין דהרה"ק בעל דרכיו תשובה מכת"י הרה"צ ר' חיים סופר ממנונקאטש (עיין תצלום פרשיותיהם בספר ילקוט צורות האותיות עמוד 700 ולחלה), דכל אלו סיירו רגל השמאלי דה' אחרונה בצורת ו' בלי גג ובלי פסיעה לביר, וכפשטייה דלישנא דפרע"ח הנ"ל.

ג.

דעת המ"ח - בצורת י'
ודעה שנייה היא דעת הרב משנת חסידים במכתב תיקון תפlein פ"ב מ"ה, ואיתו ס"ל שרגיל השמאלי דה'

דינהה"ק בעל אור פni משה מפשעוארכק וראה ולמד תמונה אוטויתו כמו שכתב בני יששכר במאמרי בין המצרים, רק בתמונה שי"ז שנייה, וכן בתפלין שהתפלל בהם הגה"ק הר"ר אלימלך ז"ל, והגה"ק מוהרמ"ל מסאופוב (שאמר עליהם שכתבם יוסף הצדיק י"א) "בכל אלו לא מצאתי היה" שעניהם דשם היה"ה ב"ה רק הרגל שמאלית בתמונה יוז"ד ישרה"ב.

ד. **דעת הר"ש שולמל – בצורת ו' עם פסיעה לבר**

ודעה שלישיות מצאנו בכתביו הר"ש שלומל בעמ"ס שבחי הארץ' שהיוה סמוך לדורו של הארץ' והתנא דבר נשיאה דמהר"ז סרוג תלמיד רבינו הארץ', וזה לשונו באגרת חמישית (ספר הארץ' גורי עמוד קב"ז – קכ"ה), ואח"ב יכטו ב"ה השני של הויה' באופן זה וכו', ואח"ב

בצורת ו' כרגל שמאל דה' ראשונה, ולא בהכרח שיש שניי ביניהם בבחינת הפסיעה לבר, ובנ"ל דב' ראשונה עבדינן פסיעה לבר ולא בה' אהרון, ובע"כ דלאו דזקא שניי הה"ז דמיין ול"ז למורי, וכונת הארץ' ו"ל שם אינה אלא לדיק מה שכתב שם בסמוך דיש שניי אחד ביןיהם בקרן זות היימני, דב' ראשונה יעשה צורת ו' ובה' אהרון צורת ו', עי"ש. ובאמת תנא ושיר עוד החלוק שביניהם בענין הרגל השמאלי. ועיין לו שם שאח"ב מצא מקור למנהג הבני יששכר מהמשנת חסידים הנ"ל.

ובאגרת דשור הגה"ק ממונקאטש למוה"ר דוד שפירא בעמ"ס בני ציון (אנרות שפירין סימן קע"ט) מעיד דבתפלין מבתי"ק הגה"ק בעל אור פni משה מפשעוארכק, ומבתי"י הגה"ק בעל בני יששכר שהיה מאנשי ביתו

יא. ונודע שכונתו למוה"ר יוסף אביו של מהר"ז שהעיר עליו הארץ' ז"ל שנחצית העולם עומד בוכות התפלין המהדורות שלו.

יב. ואע"פ שבספר ילקוט צורת האותיות הנ"ל הביא תמונה אוטיות השם מפרשיות התפלין של הרה"ק הרב ר' אלימלך, והוא מכת"י הרה"ק ר' משה מפשעוארכק, ושם עשה רג'ל השמאלי דה' אהרון בצורת ו', ודלא עדות הגה"ק ממונקאטש הנ"ל שראה התפלין הנ"ל שחרג'ל הנ"ל הוא ספר שבענין האותיות לפופות לא היה להם להקושים הנ"ל מנהג קבוע, רק היה המנהג משתנה מזמן לזמן ומפרשה לפרשיה כפי הרגשותם בעליונים בגלי אוורות המרכיבה העליונה שהairo בעת היא וכי שורש נשמת האדם שכתבו עכשו התפלין וכי"ב כמה שניים, ויתכן שעדר"ז כן היה גם בענין צורת האותיות שלא השוו מדוותם לכתב תמייד כפי סדר קבוע, אלא היה המנהג משתנה והכל כפי הענין, וכדייעין בספר ילקוט צורת אותיות שם עמוד 702 נשניתה דורה"ק מוה"ר אווי מסטרעליסק "שהרה"ק מפשעוארכק היה כותב לכל אחד ואחד כפי שורש נשמתו".

להדייא דגמ' הו' שבה' שנייה יש לה פסיעה לבר.

איברא, יעוזין להרב שמן שישון בביורו לשם, הובא בהנחות ודוחושים לשער הפסוקים שם אות י"א, וו"ל, הנה חפשתי בכמה מקומות ולא מצאתי שצרכן לחייב פסיעה בו' של ה' שנה, ולעד להגיה שבה' ראשונה, או פירוש שבה' שנייה היינו דיש ה' אחד ביו"ד של הוי"ה וכוכו, ולא בה' אחרונה של הוי"ה, דשם אין בה פסיעה לבר, עכ"ל. ועוזין עוד בע"ח שער אה"פ סופ"ג דה' אחרונה דס"ג אית לה פסיעה לבר.

ועכ"פ מפרשיות דברי האר"י ויל בשער הפסוקים שם, ראייה לדברי הר"ש שלומל דגמ' ה' אחרונה יש להטסי' בה פסיעה לבר, והוא ע"פ דברי הוזה"ק פרשת בלק עה"פ אשורנו ולא קרוב לכך ר"ג ע"ב וו"ל, כיוון דהזה במעהא דאימא אשורנו, אושית פסיעה לבר בגונא דא, ור"ל, דאשורנו מלשון פסיעה, וככלשוו הכתבוב תמק' אשורי במעגלוותיך המורה על עניין הפסיעה כמבואר בע"ח שער לד"פ ז' ובשער מאמרי רשב"י שם.

והגמ' דפושטן של דברי הוזה"ק שהצריך פסיעה לבר איירי בה' ראשונה ולא בה' אחרונה, הנה מצינו להגיה"ק אדמו"ר האמציע במאמרי הוזהר פרשת בלק שם ד"ה במתיבתא עילאה וו"ל, כי הנה כלות עניין הכוונה בפירוש מגבעות אשורנו קאי על בחינת עיבור המודות בビינה, אך הנה ידווע מ"ש בזוהר על הפסוק ATI מלכון כלה דתרין נקבין פריש שלמה מלכא בו', ה"א

תบทוב הו' השמאלי אשר בתוך הה, ותכוין כי המלכות היא נבנית עד גמירה ונגדלה קומתה עד למלילה, עד שהוא מגעת בנגד העורף של ו"א מאחורין, והמ כבר קנחה המוחין שלח ונעשה בעל עשר ספריות וננסרה מאחוריו הוז"א ובאותה פנים אל פנים עם הוז"א, וכבר נעשה אז הוזג הקדוש והיא מעוברת מבן ובת שם מטטרו"ז וסנדלפו"ג, וזה סוד ו' השמאלית אשר בה' אהרון הזרמות אל אלו היב' בנימ. ולכון ודקק הספר תמיד להאריך ולהעדיף את קוין של הוי' למטה מן הה, לרמזו אל עיבור של הכת, והמ זה בקוין העודף דוגמת אשחת הרה אשר בטנה בולטה חזין מן הנוף, וזה הוא המוד עיבורה של הוז"א, ולפעמים ו' זו שבתו הה' רומיות אל מה שהשכינה הכנסת ישראל מעוברת מנשחתן של ישראל ס' רבוא זכריהם ום' רבוא נקבות בכרם אחד, ודי למכין בזה, עכ"ל.

הרי דעתה שלישית דאף רגל שמאל דה' אהרון היא בסוד ו' עם פסיעה לבר, ודעה זו יש לה מקור בדברי הרוז"ל בשער הפסוקים פרשת מטות סימן ל"א (דף ל"ח רע"ב) עט"ש בזוהר בפרשת בלק בפסוק אראננו ולא עתה אשורנו ולא קרוב (דף ר"ג ע"ב) דאוישיט פסיעה לבר וכו', וכן שביבארנו שם עניינו (בשער מאמרי רשב"י פרשת בלק דף מ"ז ע"ג) שהוזא בחינת נוק' דז"א שהיתה עמו בהיותם במעי אימם בסוד פסיעה לבר, ואמנם יש בה ב' בחינות, האחת כשלולדה ויצאה מתוך ה' עילאה, והשנייה בצתאתה לחוין בסיום הוז"ז שבה' שנייה". הרי

אשר בה' תחתה הרומו לעיבור נשמת משיחנו מלכובות, וע"פ המבוואר באגרת הנ"ל דהר"ש שלומיל י"ל הכוונה דעת"ד דתניןן לנבי ה' עילאה, דרגל השטמא שבча צריך שתהיה בצורתו ו' עם פסיעה לבך, לרומו על ז"ן אשר שתיתן יהוד בעיבורנו נ' אימא עילאה, והז"א רמו ז' באות ה' וחנוך' בפסיעה לבך, בן הווא נם בה' תחתה שהיה חנוך', דגמ רגיל השטמאלי שבча צריך שתהיה בצורתו ו' עם פסיעה לבך, לרומו לתרין משיחין, משיח בן דוד רמו ז' ואות ה' כדוגמת הז"א, ומשיח בן דוד רמו ז' בסוד פסיעה לבך כדוגמת חנוך', יוסף בונן שמיים בתבונת, ומשיח בן יוסף הנקול מרהל מתיהם בכל מקום אחר הז"א, וכגונדעת בסוד הפסיקון מקומ אחר הז"א, וכגונדעת בסוד הפסיקון כונן שמיים בתבונת, ומשיח בן יוסף הנקול בסוד הפסיקון הוויה בחכמה יסיד הארץ - אבא יסיד ברתא ורומו נם לנשות ישראל, ואכמ"ל. וזה שבtab הגרא"ש שלומיל שם דהה' תחתה שהיה המלכות "הוא מעברת מבן ובת שitem מטטרו"ן וסנדלפו"ן, וזה סוד ו' השטמאלית אשר בה' אהרון הרים אל אלו הב' בניים", דניע דמטטרו"ן ביצירתו ומנדלפו"ן בעיטה והם סוד ז"ן.

עלילאה זה"א תחתה שנקרה אימא עילאה ואימא תחתה, וכמו שיש בחינת עיבור דז"א בבטן אימא עילאה שהוא בחינת הווא' שבча' ראשונה, אך יש בחינת עיבור בבטן אימא תחתה שהוא הח'א תחתה שנקרה נוק' דז"א, והיינו בחינת עיבור דגושמת מלכא משיחא שהוא כולל עכשו בבחינת עיבור בחעלם בבטן מלכות דאצלות בחיות' עכשו בגולותא, ולזה רמז כאן בכלל דברי המאמר הזה שאמר ב' דברים, חד דהא האי גבעת לא אתרפרש מן ברה לעלמיין, שהוא בחינת ז'א בחיתנו בעיבור בבטן אימא עילאה הנקרהת שהיא בחינת המלכות הנקרהת אימא תחתה כנ"ל ברה דאצליל בה איצטראיך לומנא דأتي כד יתני מלכא משיחא דאצליל בבחינת מלכות עכשו, ולעתיד يتגללה מן החעלם כט"ש בסוף המאמר ומינה יפק בחוזא יומא בו, ור"ל, עכ"ל. ועיין לו שם באורך שהולך ומבאר סוד העיבור דגושמת משיח בן דוד בבטן מלכות דאצלות.

באופן שטמאלה הדברים אשר דבר בקדשו הגה"ק אדר"ר האמצעי מצינו מקור לעניין הפסיעה לבך

יג. והבן היטב דומה שכתבנו בפניהם דמשיח בן יוסף הוא בחינת ה'א, הנה זהו דоказ מצד כללות ימות החל, ונודע שהזוהג דימות החל הוא עם הנוק' בחינת עורת היסוד דז"א, ונמצא דעתרת היסוד דז"א אליו גופא בחינת הנוק' דימות החל, ולהיות שעתרת היסוד הוא בחינת משיח בן יוסף, لكن נמצא שהנוק' – רחל דימות החל שהיה כאמור עורת היסוד, היא בחינת

המרובים שספר בור כותב עם כוונת האר"י, והוא רוצה להראות ולפנות רגלו שהוא יודע לכתוב בתמונה, ומשנים, ועתידין ליתן את הדין על זה, עכ"ל.

ריש לדzon אי פשוט כוונתו להשאות הצורות לנומירי באופן שע"ד דה' ראשונה אית לה פסיעה לביר הכיב נמי ה' אחריו, וכדעה שלישית הנ"ל, או שכוננו לבליתי היהות לה לה' אהרונה פסיעה לביר, וכפשתיה דליישנא דהרו"ל. יותר נראה דכוונתו בלתי פסיעה לביר יען דעתינו הרואות בתמונות חס"ת של בנו (ילקון צורת האותיות עמוד 704) שעשה רגלה הה' אהרונה בצורת ז' בלתי פסיעה לביר.

והנה שמענא לייה להגה"ק מקאמרנא בספריו שלחן הטהור סימן ל"ז ס"ב שהכريع מצורת ה' אהרונה צריכה שתהייה כצורת ה' ראשונה באין הפרש, ווז'ל: בענין כתיבת השם הנכבד יש לי ערעור גדול על הסופרים במה שימושים צורת ה' ראשונה מצורת ה' אהרונה, דזה לשון מラン (פרע"ח שער התפלין פט"ז), וזהר שאין כוונתי לומר שינוי החי"ז פרודות כמציר לעיל, אלא כי בעת שכותב יכתבנו בדרך זה וכו', וכן על דעת זה יעשה באות ה' השניה, עכ"ל. והרי מצורת ב' החי"ז צריכה להיות שווה, ומ"י נתן להם רשות לשנות הצורות, וכל זה גרם לנו עונותינו



משיח בן יוסף, ובערך זה נמצא דמשיח בן יוסף הוא בחינת הנוק' רחל, והנוק' נודע ששורשה בחכמה בסוד אבא יסיד ברתא, והוא שאמרנו דמשיח בן יוסף שורשו בחכמה. ובערך זה יהיה משיח בן דוד בחינת ז"א, ושורשו בבינה בסוד כוונן שמים בתבונה, דז"א שורשו בבינה. ואולם כל זה אינו אלא מרך ערך ימות החול, אבל מכך ערך הכללות הוא להיפך, ונודע דכללות המוחין דימות החול מה מהוחין נשמה, ודשבת – דהיה, ואו עיקר הוווג דז"א הוא עם הנוק' בת זוגו האמתית שהיא בחינת המלך השביעי, והנוק' בבחינת עטרת היסוד אינה עולה בשם או (ועיין מה שהארכנו בספר זה בבייאורנו לכוונות העומר סימן ג' וסימן ד' דאפקמן דגם הוווג דיום השבת הנה לדעת רבינו הთורת חכם הוא דוקא עם הנוק' בבחינת עטרות היסודות, ודוקא לעתיד לבוא או יתקיים הוווג עם הנוק' בבחינת המלך השביעי). ונמצא מכך הכללות הנה בימות החול שביהם נמשכים המוחין בבינה, עיקר הוווג הוא עם בחינת היסוד דז"א שהוא בחינת משיח בן יוסף, ובאים השבת שבו נמשכים המוחין בחכמה, עיקר הוווג עם הנוק' הכללית דז"א שהיא בחינת משיח בן דוד, ואו משיח בן יוסף שהוא עטרת היסוד אינו עולה בשם, אלא בכלל עם הנוק' הכללית שהיא בחינת משיח בן דוד, באופן שמצוין ערך הכללות משיח בן יוסף אחו בבינה (ימות החול), ומשיח בן דוד בחכמה (שבת), היפך מן האמור לעיל שמצוין הפטנות משיח בן יוסף מתייחס אל החכמה (נוק' דימות החול) ומשיח בן דוד אל הבינה (ז"א דימות החול). ועל דרך זה הוא מכך הכללות, הכללות שית אלפי שני (הגחובים לבחינת הבינה לערך האלף השביעי הנחשב לחכמה) הם בחינת משיח בן יוסף – בינה, וכללות האלף השביעי לבחינת משיח בן דוד – חכמה. ועיין מה שהארכנו מזה בספר ים ה학כמה תשס"ח מאמר קדושה משלשת ענף ה' אות ה'.

שו"ת

סימן ה

ים החכמה

קט

ה' שכתבת שצ"ל נקודת י' הפוכה ממש, לא מצאתי זה בכתב האר"י ז"ל וגם הסופרים דוווקני דיין לא נהנו בכך, וגם אין יפה כן, ע"ב. ובהמישך דבריו שם מעתיק מספרו דברי תורה שם בענין צורת היה' אהרון, והדר מסיק בთפלין מכתיב' הגה"ק בעל בני יששכר והגה"ק בעל אדר פני משה מפשעיו ארסק וכן בתפלין שהתפלל בהם הגה"ק הר"ר אלימלך ז"ל והגה"ק מוחרמ"ל מסאקס (שהאמיר עליהם שכתבם יוקף הצדיק) "בכל אלו לא מצאתי הה' שנייה דשם הו"ה ב"ה רק הרגל שמאליו בתמונה י"ד ישירה ולא הפוכה, וכן בכתביו האר"י ז"ל לא נמצא להופכה". ובזה הגני ידיוישו"ת בה"י בלונ"ח הכו"ח בכל חותמי הברכות לכבוד התורה ולומדיות בטורה (-).

נהג המפרים בזח"ז שעישין צורת ו' עם פסיעה לצד ימין אין לו מקור

ועכ"פ לא מצאנו מקור למנהג שנחנו הרבה סופרים בדור האחרון לעשות רגלי השמאלי דה' אהרון בצדות ו' עם קוין כעין פסיעה לצד פנים, שהו דלא כה.

ודע עוד, בדברות שעברו היו שנחנו לעשות צורת הרגל הנ"ל בצדות י' הפוכה בצדות ה' דעלמא, וגם לזה לא מצאנו מקור בדעת האר"י כי אם לשיטת הב"י וכל הפוסקים, וכאשר כבר העיר בזאת הגה"ק ממונקאטש באגרת דשדר למוה"ר דוד שפירא בעמ"ס בני ציון (אגרות שפирין סימן קע"ב) וז"ל, הנוקודה של



סימן ה

בענין אות ר' מרובע הצד ימין

עד השאלה לבדוק לנו מה, בענין אות ר"ש של תפלין הנראית
קצת במרובעת, האם יש להפ席 התפלין

דלתי"ן, ובריטב"א שם שיעשה לדל"ת הטוטרות ניכר בתחלת הגג הימני, ושלא יעשה בר"ש שום עיקום אלא כולה ישר. משמע בהדי' בדבריוadam הוא ישר כמו מרובע הוא ר"ש, ואם יש לנו איות הטוטרות כמו-tag מצד ימין הוא

ג. דעת הריטב"א והרא"ש והמדכי בשם ר"ת והמנאי ר"י והמנהיין, ר"ד מרובע הו"ר, דחד' יש לו תג איתא במסכת שבת ק"ג ע"ב, שלא יעשה דלתי"ן רישאין ולא רישאין

ש策יך לעשות לדל"ת עקב טוב הצד ימין, ואין די שישאה לה זיותה. משמע בהדייא שבאות דל"ת, מעכבר בה שישאה לה-tag ממש מצד ימין. וכן פסקו כל האחרונים, הלא המת, הלבוש, וקול הרמ"ז, ואמת ליעקב, והחיד"א בלבד אמרת כי יג', ומלאכת שמים כלל כי, ספר בית אהרן, ומגן ניבורים (כתיקון סופרים), ומשנת אברהם כי כ"ג, ומקדש מעט וקול יעקב, ועוד (עיין כי' בספר הלכה ברורה ח'').

ה.
הכרה לפרש דעת שו"ע הרב ש策יך tag לד'
ולכארה צרך לעיין בלשון שו"ע הרב בעל התניא, שכותב בס"י לי' באות דל"ת, וזה, צרך להיוור בתג שלאחריה לרבעה שלא תהא נראית כריש ותפסל ע"י קריית תינוק. דמלשונו זה משמע לבארה, שבדי שלא תהא נראית כריש די לרבעה שלא תהיה עגולה, וא"צ לתג ממש שיצא מימינה, ומהמשדר דבריו, שכותב שיש מי שקבלה בירוי, שאינו די שישאה לה זיות ההדה מלאחריה, אלא לכתהילה יהא לה שם עקב טוב ובורה, משמע, שאף לדעת הראשונה, צרך עכ"פ שיעשת לה זיות הדorth דנראת כמו tag, דהינו שבדי ימין היה לה-tag או מרובע בעין tag כמו מספר 7 (וכמו שכותב הרב מעדרני יוסט בהלכות ס"ת אות ר' דאם עוזין ריבוע באופן שיש עוקץ בעין tag קטן חשיב נמי tag, וכמובא בדברוי להלן), אבל אם אין לה-tag כלל, אף אם היא מרובעת, פשוט דפסול אף לדעתה זו.

دل"ת. וכן הוא בראש"ש הל' ס"ת סימן י"ב, שיזהר הלבLER היטב שהיה tag שלאחריה בולט היטב שלא תהא נראית כמו ריש'. משמע שבDAL"ת יש tag ובריש אין tag, ואם הדל"ת הוא מרובע בלי כל tag הרוי הוא נחשב כריש'. ועיין במרדייכי הל' ס"ת דף ה' ע"ג בשם ר"ת, שעdal"ת יש לו בלטת לצד ימין, וכן כתוב המאירי בקרית ספר מאמר ב' ע"מ ל"ד, שעdal"ת יש לה קוין מאחוריה, וכ"ב רבינו ירוחם ס"ב ח"ב, וכן משמע מספר המנaging הילכות תפילין עמי' תרכ"ב.

ב.
וב"מ בראש"ש בחל' ס"ת, אלא שימוש שדי לד' בתג קטן חד וחריא"ש בהלכות ס"ת ח"ב כתוב בשם ר"ת (וכן הוא בהלכות ס"ת לר"ת בגין ירושלים ע"מ צ"ח), וזה, גם דל"ת קאמר נטול לתג נא דdal"ת משוי לריש', דהינו הודה שלאחריה. ולכארה כוונתו ברווח דאותו tag שהרא"ש בעצמו הביא עליו קודם כי דל"ת יש לה-tag לאחריה בולט היטב, אדם ניטל זה התג הוא ריש'. אבל כיוון שכותב הלשון הודה שלאחריה, י"ל דהתג הזכירו הראשונים, די לו אם צד ימין הוא מרובע באופן של מספר 7 שהודה הוא דק, אפשר דנחשבת ג' כמו tag אף אם אינה מרובעת כמו ריבוע ממש, כמו שיתבאר ל�מן בשם כמה אחרונים).

ג.
דעת הפום' ש策יך לד' tag גמיש
ואין די בזיות מרובעת מימין לה
وعיין באלפא ביתא הראשון והשלישי
להר' יוסט ליפמאן, מובא בב"ג,

ג.

דעת א"י ר' מרובעת בראשה או צריכה שאלת תינוק
בספר מק"ט סק"א כתוב בשם שם שו"ת א/or הנעלם סכ"א שמצוות ר"ש מרובעת וקרווא התינוק דל"ת כשר כיוון שלא היה לו-tag בולט בدل"ת, ומובה להלכה במשנת אברהם סכ"ג סע"י צ"ב. והמק"ט בעצמו חולק וסביר דברי שאלת תינוק עי"ש.

ה.

במ"ב משמעו דר' מרובעת אינה פסולה עד שתהייה לה זווית חדה ובמנשנ"ב באות ר"ש, זו"ל, יוזר שתהייה עגולה ממש מהחריה כדי שלא תדמה לדל"ת, ואם נראית כדלי"ת פסולה, ואם ספק מראים לתינוק. ומдалא כתוב ואם עשאה מרובעת פסולה, אלא אם נראית כדלי"ת פסולה, משמעו דرك אם זווית הריבוע חדה, ועכ"פ כמו 7 ונראית כמו דל"ת בהדייא, פסולה. ואם יש איזה ספק, היינו בו הזווית – אם נראיות חדה, מוראים לתינוק.

ח.

פסק המשנת הסופר דבזויות ישירה יש להראות לתינוק
ועיין במשנת הסופר מהר"ג ר' יעקב מאיר שטערן שליט"א עמי מ"ז בכיאור הסופר, דרך עי זווית חדה בתגן, נבדلات דל"ת מר"ש, ולכתילה צריך לעשות עקב ממש, ואם עשה זווית של תשעים מעלות אין להקל להחשיבה לצורת דל"ת. ותביא ראות מהרא"ש

ונראה וודאי דאף במ"ש בתקילה שצריך לרבעה, אין כונתו דמספיק רק לעשות כמו ריבוע ללא tag. וראיה לזה, א. דהוא כמובן כל הראשונים הנ"ל וכונן הרב"י, ב. דהרי בעלי התניא כותב במפורש "בתג שלאהריה" ומשמע דיש לו tag, אבל בלי tag הוא ר"ש. ג. הוא עניין זה ש"ד יש לו tag, מפורש בש"ס סוטה כ' ע"א ועירובין י"ג ע"א, "דילמא ATI זובב ויתיב אתניתה DD' ומתק ליה ומשוי ליה ר"ש", ולא מסתבר כלל שישולק בעה"ת על סתמא דגמרא מבלי הכרה גמור, אחר שمفorsch הוא בש"ס דהה"י יש לו tag.

ה.

וכ"מ מדויק בדבריו באות ר' דד' צריכה tag

ועיין שם בדבריו בר"ש, שכותב שתהייה עגולה מהחריה למעלה, שלא תדמה לדל"ת ותיפסל עי קריית התינוק. משמע אכן דינה דאות ר"ש להיות עגולה, וכל מה שצריך לעשותה עגולה, אינו אלא כדי שלא תדמה לדל"ת, אך באמת אם עשאה כמו ריבוע אינו נפסלה, אלא אם כן נראיות כמו דל"ת, וחינוי עי שהריבוע חולכת קצר כמו 7, עד שיש תינוק שקראו דל"ת. אבל אם פשוט שאין תינוק קוראו דל"ת, כיוון שאין דומה כלל לדל"ת כיוון שהוא ריבוע שלם, נראה גם לשיטתו אינו צריך להראותו לתינוק. אבל כיוון שלא מפורש בדבריו, נראה, אבל כיוון שלא מפורש בדבריו, יותר טוב בכלל אופן להראות לתינוק.

פסק החקוי חיים, וכן הוא בשו"ת אמר ר' דוד לאב"ד סטאניסלאו בעניין ס"ת, דיש לסמוך על דעת רשי' החקוץ אינו לעיובא. ועכ"פ אפילו אם נאמר שהקל החת"ם בעניין יוד' שאין לה עוקץ, הינו דוקא לגבי יוד' דמצינו עכ"פ לשיטת רשי' שהקוץ אינו לעיובא. גם בשיטת ר"ת כתוב מהר"קذرיך רק בליטה בנקודה, לדלעתו התומם מנהחות כ"ט ע"א, דהיו"ד ראשו כפוף, ולא הוכירו לשון קו"ז. ועל סמך דברי הותם אלו ועוד ראשונים שדברו בלשון זו, כתוב החת"ם, אכן לפסול כל זמן שיש לה ווית. ואעכ"פ שישאר ראשונים כתבו שצרכיך קו"ז ממש (עיין פמ"ג מ"ז סי' ל"ב סק"ג), סמך בדיube על אותן הראשונים. אבל כאן בעניין דלא"ת כל הראשונים מצרכים קו"ז או עקב, ואין מי שמחתויר בלי קו"ז, שנעשה אז כרי"ש ופסול לכ"ע (ורק אם יש ווית הד שנראה קו"ז שהتينוק קוראה דלא"ת יש אחרונים שמקילים בכך).

ו.

**דעת ספקות המופר דר' מרובעת
בלא-tag הו"ד, אך הוא נגד דעת
כל הפסיקים**

ועיין בספר ספקות המופר מהרב שבתאי הלוי שליט"א (דף ל"ב), שם רוצח להכחירו אותן ד' שאין לו בליטה כלל והוא מרובע לנמריו בצד ימינו בדיube, ואפילו בלי שאלת תינוק. ואעכ"פ שהוא בעצם הביא מהר"ש אAngel בתפילין. ועיין בשו"ת מהר"ש אAngel ח"ב סי' פ"א, דמה דהחת"ם היקל בי"ד סי' רס"ה, מדובר בס"ת, שאמנם נמצא כן בתשעת קה"ת אין להוציא אחר במקומו, אבל בעניין תפילין ומושות פסול. וכן

הלוות קטנות סי"ב והמודרני סי' תתקנ"ג ובשוו"ת עין יצחק יו"ד סי' כ"ה. ומקنتهו אדם יש זווית ישירה יש להראות לתינוק. וכן פסק בעמ' פ"ה, דבזווית ישירה צריך להראות לתינוק.

ט.

באיור שי' החת"ם לגבי עוקץ הי"ד, ועכ"פ אין להוכיח מישיטה לומר שאות ר' מרובעת הויא ד' ועיין מה שכתב בשוו"ת שבת הלוי ח"א ס"ז ובຄסת הספר עמ' ס"ג בביור הספר ד"ה כמו עוקץ, בספר משמרות סת"ס בהערות ובכיאורים,adam עושים עוקץ דרא"ת של הי"ד ריבוע בעלמא אין להכשיר. ואף מה שכתוב בשוו"ת חתום סופר יוד' סי' רס"ה, דיו"ד שאין לה עוקץ ממשالة ולמעלה אין לפסול, דיש אומרים שאין צרכיך עוקץ ממש בולט לחוזן ונמשך למטה, רק זווית למעלה ולמטה, לאפוקי עגולה, ע"כ. כוונתו זווית הדת שיש לה בליטה כמו שצייר בעצמו בתחלת התשובה. וכן פסקו כל האחרונים שלא יתכן להתייר ריבוע בלי עוקץ, כגון בספר תורה חיים סי' ל"ז ס"ק ב' וכן התשכ"ז ח"ד תשובה ה' ובמקמ"ע ס"ק ד' ובחזון איש או"ח ס"ט ס"ק ג' וביו"ד קמ"ב ס"ק ג. והחת"ם בעצמו באבן העוז ח"ב סי' ח' פוסק, adam אין עוקץ שמאלי פסול בתפילה. ועיין בשו"ת מהר"ש אAngel ח"ב סי' פ"א, דמה דהחת"ם היקל בי"ד סי' רס"ה, מדובר בס"ת, שאמנם נמצא כן בתשעת קה"ת אין להוציא אחר במקומו, אבל בעניין תפילין ומושות פסול. וכן

מקום להוכחה בדברוי, ונבוא לדון בדברוי
בע"ה אחת לאחת.

יב.

**דברי ר"ת, ש策יך לתג עצמו
ל להיות מרובע**

הנה כמקור לדבריו הביא מדברי ר"ת
שהביא הרא"ש שכותב שלא תהא
עוגלה מהריה דומיא דתנאג דד', ומוכיה
דמשמע מות דהדר' היה מרובעת וא"ע
עקב, וכל דבריו צע"ג, חדא לנו מביא
כלל מדברי הרא"ש עצמו שם לעיל מינה
אות ד'策יך להזהר שיהא לתג בולט,
וגם ר"ת עצמו אייר בענין התג, שהtag
策יך להיות מרובע, איך הא והוא דכאשר
אין tag כללו או לכ"פ מעין tag ע"י
שועשה מרובע בעין מס' 7 אין שום מקור
להסביר.

יג.

**הمعدני יו"ט אייר מועוקן של הד'
שהוא בעין tag קטן**

ומה שהביא ראה מדברי המעדני יו"ט
בהלכות ס"ת אות ר' ומכיא דמתוד
דבריו מוכח דא"צ tag כל Rak Ribuv
לחוד סגי, ואפילו Ribuv ממש. הנה
המעין היטב בדברי קדשו שם יראה
דאיינו כן, דז"ל שם, ועוד נ"ל יותר נכו^{ונ}
דהאי tag דלאחריו הינו עשיית הריבוע
שאיינו מעגל ונמצא עוקץ בעין tag קטן.
וכוונתו שא"צ tag ממש Rak עצם הדבר
שמרבע כדוגמת 7 חשב ג"כ בקווין וtag,
אבל אם באמת מרבע לנMRI כרביע
איך כותב שם שיש בה עוקץ, וו"ל
דשיטת המעדני יו"ט כמובן לעיל

казמר. וכל ראייתו מלשון שי"ע הרב
שכותב ש策יך להזהר בתג של מהריה
לרבעה שלא תהא נראה כרי"ש ותתא
נספת ע"י שאלת תינוק, וככלזון הנה
כתב הקסת הספר סימן ה', ורוצה לדיק
מה זה שמרובע לנMRI כשרה להיות דל"ת.
אבל אין ראה כלל, דהרי לשון בע"ת
וקסת הספר "策יך להזהר בתג
של מהריה", דברור שיש tag, ואיך יכול
להתריר בלי tag כל או לכ"פ החות
הנראית בתג, בנגד דעת כל הרשונים.
וברור הוא שאין כשר לד', ואפילו ע"י
קריאת תינוק נמי צ"ע אם יש להכשיר
אויל, דבאות ר' חולק על המק"ט ועל אור
הנעלים ומשנת אברהם, ופוסל צורה זו
לר', בזמן שאין פסק ראשון או אהרון עד
דורינו שפוסל צורה זו לר', אלא שיש
אומרים שכשר לר' וא"צ שאלת תינוק,
ויש מצרים שאלת תינוק. אך לא
אישתמש מילת חד מיניהם, שיעלה
בדעתו לפטול זאת הצורה לר' בלתי
תינוק.

יא.

**יבן דעת יריעות שלמה ר'
מרובעת הו"ד, ויש לדוחות כל
ראיוטיו**

והנה בספר יריעות שלמה להה"ג ר'
שלמה מועלם שליט"א דף ע"א
שרצה לחדר ג"כ שצורה כזו פסולה לר'
בלתי שאלת תינוק, והאריך להביא
הbilots ראיות להוכחה צדקת דברי, הנה
לענ"ד לא מצאנו מאומה שמננו יש

וחיוישין שמא ישב הובוב על התג
ויהפוך לר', והכל תלוי בתג, ולפי פירושו
החשש שם הוא שמא ישב הובוב על
עצמות האות ויגרום שתאה נראית
באות מעוגלת, ובמה"כ זה אינו נראה
משמעות משמעות לשון הגמ'.

בדעת שעווה"ר דדי בריבוע כדוגמת
המספר 7 דחויב ג"כ בתג, אבל הוא ודאי
דבליכא לתג כלל לא היה מכשיר לחלק
על דברים המפורשים בראש וור"ת
שצורך לתג. ותימה לדעת המחבר הנ"ל
האיך יתפרק דברי המעדני יו"ט
"ונמצא עוקץ בעין לתג קטן".

טו.

**וכ"מ מהל' ס"ת לר"ת, חיפה
ראייתו**

עוד הביא ראייה שם מהלכות ס"ת
לר"ת, נדפס בಗנזי ירושלים עמוד
צ"ח, עי"ש, ולא פירש כוונתו רק כותב
בסתמא דכן מבואר להדייא שם. ואדרבה
המעיין שם יראה בעינויו שכותב הלשון
ニיטל לתגא דדלא"ת ומשיוי לרו"ש, דהינו
לחודה שלאחריה, ע"כ. חרי להדייא
דאירוש כייש הודה לאחריה, והיינו לתג אָז
מיין לתג. וכן מפורש בכל הראשונים
כמובא לעיל בתחום התשובה, הלא
המה רבותינו המרדי כי שם ר"ת
והמאורי ורבינו ירוחם ורבינו יו"ט
לייפמאן המובא בבב", עיין לעיל.

י"ג.

**וכן פירוש דברי כל הראשונים
הוא היפוך פירושו**

ובחמשך דבריו שם העלה לחישך דכל
הנזכר בראשונים שצורך
לעשות עוקץ בד' כוונתם שא"צ לעשות
לה עקב אלא שתהייה מרובעת, וחילתה
להעלוות על הדעת לפרש כן בדבריהם
אחר שהוא היפוך המפורש בדבריהם.

יד.

**ואף מלשון הטור משמע שיש
לעשות לתג**

ומה שהביא עוד ראייה שם מדברי הטור
סימן ל' שכתב שצורך להזוהר בתג
שלאחריה לרבעה שלא תהא נראית
כרי"ש, וכותב בב"י שם שם דברי
הרא"ש, ורצה הנ"ל להביא מזה ראייה
דדי בריבוע, ואדרבה מלשון הטור
משמע להדייא דיש שם לתג.

טו.

**וכן מותם מנהות משמע חיפה
שיטתו**

ומה שהביא עוד שם ראייה מדברי ר"ת
בתום' מנהות כ"ט ע"ב לנבי תנא
דה, דר"ת פירש שם לתג היינו שתאה
מרובעת ולא עגולה, כמו לתג ד'
דערובין י"ג ע"א וסתה כ' ע"א, ורוצה
המחבר הנ"ל להביא מזה ראייה דדי לד'
שיהיה מרובע בלבד, והיינו מי דאיתא
שם בגמ' ואדרבה מפשטות סוגיא
דערובין ודסוטה שהביא ר"ת משמע
ראייה להיפך, דחתם אמרין דילמא אני
זובב ויתיב אתגא ד' ומחוק לייה ומשיוי
לייה ר', ומשמע דיש האות ויש לתג

שכתב זהה לשעון, וכן קבלת החסיד ו"ל שה' מן האותיות שיש להן זויות כמו ד' ולא כמו ר', לאפוקי מכמה סוגרים שכותבים הה"ז שליהם ענויל מצד ימיין כרישי, עד כאן. ורוצחה לדיק מה שאמ יש לו זויות כל שאין עגולה מרובעת חשביב כד'. ולא ראוי בזה אפילו כדיות ראייה, דאיתא ג' חדד' צריכה להיות מרובעת ולא עגולה בהר', מ"ט הא ודאי שצורך להוסיף עליו תג מבואר בוגרא ובכל הראשונים. וכן הוא בכל הראשונים שלבת חילה צריך לעגל הריש', אבל מכל מקום לא איקרי ד' עד שיש לה תג מבואר לעיל בדעת כל הראשונים.

ב.

ובן יש לדוחות כל ראיותיו מדברי הרוקח, הרדב"ז ולהלבויש

ומה שביא עוד ראייה מהרוקח המובא בבי' סימן ל"זDKבלת ביד הרוקח שהה' יש לה זויות מאחריה כד' ואינה עגולה בר', מה שאמר שאינה עגולה בר' לאו למייןandi ביריבען, אלא שלא תהא עגולה בר'.

ומה שביא ראייה עוד מהרדב"ז המובא במור וקציעה סימן ל"ז אות ב' צורת אות ב' היא ד' ו/or ורצה לתוכיה מה דדי במרובע. אינו מובן, דגם בבי עצמו יש תג מצד ימיין, עי"ש בב"י. ועוד דמייקרא אין להביא ראייה מעין זו, מכמה אותיות יש שמנינו בפוסקים שנעשים מצורוף ב' אותיות ואינו באופן מדייק לצורת ב' האותיות הנ"ל בכל פרטיוDKודקיה, ואכמ"ל).

ית.

ואף מדברי מהרי"ל אין ראייה, ואדרבה מצעירנו משמע דבריך תג ומה שביא ראייה מהרי"ל בתשובה הוצאה מכון ירושלים סימן צ"ה, שכותב שהיה לו בנת אחד כ"פ פשטוה עוקץ וקרן מאחריה ולאRibou עזעון שעישן לד', וכותב הנ"ל לדיק דמדכתב שהיה לו קרן ולא Ribou עזען שעישן לד' מוכח שהכ"פ היתה לו יציאת לחוץ אבל הד' היה מרובעת למורי בלי תג היוצא לחוץ. ובמה"כ טעה בזה בתרתוי, הדא הפשט הפשט מורה להיפך, שהיה לו קרן לאחריה כדוגמת הד' שיש לה קרן, ולא למיין שהד' אין לה קרן.ותו, דאפי' ניחב ליה בכך לפרש בדבריו הד' הווא מרובע, הרי דעת ר"ת מסכמות הד' צריך שישיה מרובע אלא שישיה לו גם תוספת תג, ואיך יעלה בדעתו לדיק מאין דא"צ תג. עי" היטב בצייר המובא שם מהרי"ל דפו"י (והחדש איןנו תחת ידי לע"ז) דצייר צורת הד' כמו הד' שלנו ממש, ונראה ממש פשוט כוונתו כמו פי' הראשון שכתבנו. גם מריש דברי המהרי"ל שכטב וז"ל, שיש לאוטו כ"פ פשטוה עוקץ וקרן לאחריה יותר מכל ב' או ד', משמע נמי הד' אית לה קרן מאחריה, אלא שזו הכ"פ היה לה קרן יותר.

יט.

մדברי ברוך שאמר אין להכricht שדי' צריכה תג נגד כל הראשונים עוד הביא ראייה מלשון הברוך שאמר מהדורות הרבה משי והב עמוד צ"ה

רי"ש, וטעם הפסול אינו אלא מהמתה רק תוכות.

ככ.

ויש לדוחות ראיותיו משות'ת הח"ט ומונ"ב ומקב' ונקי, לשכת הפסורה, שיח סופר, מאיר עניי סופרים, מקראי קודש וערוך השלחן

גם מה שהביא ראייה משות'ת הח"ט יוז סימן רס"ה שכabb בזוה"ל, אותן ב' בלי עקב אין לפסול בשליל זה כיון שאינה עגולה מהחרי' בעין כ"פ רק בעין דל"ת, ורצה להביא ראייה להכשיר הד' מבלי תנ' כלל. גם מהא ליכא ראייה כלל, דעתיך כוונת החת"ס הדב' אינה עגולה כמו הוב' (וכן הרוי"ש), אלא מרובע כדוגמתה דל"ת. ולא אירוי התם בענין להכשיר הד', דעתיך דבריו מוסבים על את הב"ית להכשרה באופן שאינה דומה לכ"פ, והה' אכן הוא מרובע אלא שיש לו תוספת תנ' או רבוע בעין תנ'.

ומה שהביא עוד ראייה מהט"ב סימן ל"ז אותן ד' זול, ונדריך מאד להזכיר בריבועה שלא תהא נראית כרי"ש ותפסל ע"י קריית התינוק, ולכתחילה אין די בזוה בלבד שיש לה זוית חרוה לאחריה, אלא גם עקב טוב, ע"כ. והביא מזה ראייה דבמרובע לחוד בלי תנ' כשר. ולענ"ד נראתה להיפך, דמדכtab שלא תהא נראית כרי"ש ותפסל, משמע דיש מין ריבוע הפסול, והיינו באופן שהוא מרובע ממש ולא כדוגמת המספר 7, דבכח"ג הוא פסול, ובמפורש כן בהמשך דבריו דבעינן זוית

גם מה שהביא ראייה מהלבוש סימן ל"ז את ב' שצרכיך להזכיר בתג שלאריה לרבעה שלא תהא נראית כרי"ש, והביא גם מזה ראייה דדלאית דיה במרובע. הא אדרבה מפורש הלבוש שיש תנ' והוא אחריה, וכדיו"ש בלשון הלבוש אותן ד' זול, שיהיה לה עוקץ לצד ימין בולט על פניה למעלה, ע"כ. ועיין עוד מה שיתבאר בשיטת הלבוש בספר מסוף לכל המהנות.

כא.

ובן מדברי הט"ז יש להביא ראייה להיפך, ובן מוכחה מדברי חפמ"ג

ומה שהביא ראייה מהט"ז סימן ל"ב ס"ק ט"ז שכabb עשה רוי"ש במקום דל"ת יש תקנה להוסיף דיו לעשותה מרובעת ורצה להביא ראייה מזה דא"צ תנ' בدل"ת. עי"ש בט"ז עצמו בראש דבריו, שכabb בד"ה דל"ת במקום רוי"ש וכו' אין תקנה למוחק וכו', פירוש ע"י המחק של התג אין תקנה אבל אם רוצה להוסיף עלייו דיו לעשותה עגול וודאי שפיר דמי ובן עשה רוי"ש במקום דל"ת וודאי יש תקנה להוסיף דיו לעשותה מרובעת. הרי עכ"פ נראת להדיה מדבריו דיש תנ' לדלאית. ומה דכתיב דמתק התג עדין אין כשר לroi"ש הטעם הוא פשوط דהוי חק תוכות דהכללו הוא גוריר לא מהני להחשב כתיבה בכך ומיירי חק תוכות, ורק כותב מהני שמעבה האות מדלאית roi"ש ומרוי"ש דל"ת, עיון כ"ז בפרט"ג שם ס"ק ט"ז. וא"כ הוא ראייה להיפך ממש, דוללא הטעם דחק תוכות, הנה עצם הדבר שמהק התג היה עווה אותה

הנ"ל, צריך להזהר ברגע של אחריו לעשות מרובע שלא יהא נראה כרי"ש, ע"ב. ולכארה כיוון להכחיה מכאן דמרובע חשוב כדיל"ת, אלא גם שם אין ראייה כלל, חדא דlatentיה יש לעשות ריבוע הדבר"ת באופן שהוא עקב לצד ימין ועדיין צריך לעשותו מרובע רק שאריך להיות עקב לצד ימין של הדיל"ת ולא מרובע יחד עם הו"ז, והמחבר אייריו בציור דיל"ת שלנו שצד ימין יש לו עקב ולפיכך א"צ תג. ועוד דאפילו נימה שכונתו לדיל"ת בלי עקב, הא מפורש בדבריו שלא נראה כרי"ש, והיינו שהריבוע יהיה באופן הדומה למספר 7 ולא באופן הנראה כרי"ש.

ומה שהביא עוד מספר שיח סופר למוח"ר עקב חיים במוח"ר יצחק מק"ק סלאנס, הנה גם כאן לא ביאר ראייתו, זו"ל הספר, צורת דיל"ת לצד ימין יהיה לה עקב טוב לומר כלומר זותה טוב שיוציא אחר הרגל לאחריו, ע"ב. הרוי להדיא שהדיל"ת מוכחה שווייה לה עקב אחורי הרגל. ושם להלן בצורת עות רוי"ש כתוב צרך להיות עגולה שלא תדמה לדיל"ת, מראין לתינוק וכו' ואם יקראנה דיל"ת פסולה, ואם יקראנה כתיקונו אף שעינינו רואות שאין כתיקונו כ"ב מותר לתקן, ע"ב. הרוי להדיא מפורש בדבריו דהיכא התינוק קורא אותה רוי"ש כשר.

עוד הביא שם ראייה מספר מאיר עני סופרים, וגם בזה לא ביאר ראייתו, זו"ל, ולכתהילה צריך שתהא הרגל

חדה, ובلتוי זותה חדה ודאי נראה כרי"ש תפצל באופן שהtinok קורא אותה כר/, וזו"פ בהבנת דברים. עיין עוד במ"ב שם להלן את ר' דצורך להזהר שתהיה עגולה ממש שלא תדמה לדיל"ת, ואם נראה כמו דיל"ת פסולה, ואם ספק מהני נראה כרי"ש פסולה, והוא דוקא נראה כדר"ת פסולה, והיינו כאשר הריבוע בזותה חדה כדוגמת המספר 7, אבל נראה כרי"ש והתינוק קורא אותה כרי"ש, פשוט שידינה כרי"ש, ובשיעור"צ שם ס"ק ד' הראה מקורה מדברי הרא"ש בהל' ס"ת והمعدני יו"ט, וכבר הזכרנו לעיל דמפורש במעדי"ט דבוזית חדה כדוגמת המספר 7 נמי חשוב בקוץ, אבל בלא"ה לא מהני כמפורש בלשון הרא"ש דבעינן קו"ז.

ומה שהביא עוד ראייה מספר קב נקי על הל' גוטין סדר הגט, הנה לא ביאר ראייתו, ומסתמא כיוון לדברי הקב נקי דף כ"ג זו"ל, ואם היא עגולה לצד ימין למעלה פסולה שדומה לרוי"ש, ע"ב. ושם להלן באות רוי"ש כתוב עגולה למעלה שלא תפצל ע"י קריאת התינוק לדיל"ת, עכ"ל. איברא, באמות הוא ראייה להיפך, דבל"ת עגולה פסול מבלי שאלות תינוק, לא כן כרי"ש מרובע שאינו פסול אלא בשאלות תינוק שקוראה כדיל"ת, וממילא מוכחה מכאן בדעת כל האחרונים שמרובע באופן שהtinok קורא אותה רוי"ש כשר.

גם מה שהביא מלשכת הסופר למוח"ר אברהם אהרן ברודא כל ו' אותן ד' והנה גם שם לא ביאר ראייתו, זו"ל הספר

دل"ת סק"ג שכחוב וז"ל, עיין בלבוש בצורת הדל"ת שכחוב שיהיה לה עוקץ לצד ימין בולט על פניה למעלה, ע"ב. וחקשה חמאסק שם ממה שללבוש איט מזכיר כלל החורך לעוקץ מצד שמאל, אבל בשוו"ע בעה"ת הזוכר שיהיה לה גם תנ בצד שמאל, ובמביא מהמקדש מעט את ז' וממשנת אברחות אותן י"ח דקהשו על הללבוש שלא נמצא בכל הפסיקים שיהיה עוקץ בגג הדל"ת לימין רק שצורך לעבור הגג לצד ימין, והכrichtו שיש ט"ס בלבוש וצ"ל עוקץ לצד שמאל. ובספר תולדות יעקב העלה שצורך לעישות קוין קטן לצד ימין רק שהוא נגד הירך ולא בסוף האות, עכטו"ד. הרי מכאן דסבירא להו דגונם העקב של הדל"ת צריך להמשיך יותר מהרגל, ולזה היו קשייא להו על הללבוש ועל בעה"ת שהצריכו קוין, ובעצם קושיותיהם יש לומר דבעה"ת והלבוש איררי כשאינו מושך לצד ימין יותר מהעקב, ולפיכך מעכבר התג שיראה כמו דל"ת. עכ"פ הוא גםῆ מה מודו דבעינן היכר להדლ"ת ע"י שהעקב ימשך מצד ימין ובלא"ה לא הבהירו.

וז עוד הביא ראה מספר עורך השולחן סי' ל"ז את י"ד וז"ל עיקר הזריוו בתג שלאחריה שיהיא לה זווית שלא תתראה לר"ש ויש מי שאומר שאינו די בזווית חד אלא יעשה לה עקב טוב ע"כ ומה מביא ראייה לשיטתו דידי שיהיה בריבוע ולא צריך לתג כלל או חרוט מעין לתג, אבל אין ראייה שהרי כותב מפורש שיש לתג לאחריה וצריך

פשוטה בשפוע קצר לצד ימין ושיהיא לה לתג קטן בראש גגה מצד שמאל, וצריך לזהר בתג שלאחריה לרבעה שלא תהא נראה כר"ש ותפסל ע"י קריית תינוק וייש מי שקבלת בידו שאינו די שיהיא לה זווית חדה מל אחריה אלא לבתחילת יהיה לה שם עקב טוב, ע"ב. הרי מפורש בדבריו שצורך להיות לה זווית חדה שהיא-tag שלאחריה שלא תהא נראה תינוק קורא אותה ר"ש, ומכאן שחכל תלוי בקריאת התינוק, שאם קורא אותה כدل"ת דינה כدل"ת ואם קורא אותה כר"ש דינה כר"ש, וכשיות בעה"ת שנתבאר לעיל.

גם מה שציין בספר מקראי קודש כל מי לא מצאנו למה כיון, האמנם בהם שכיוון לבעה"ס מאסק לכל המהנות, הא מפורש בספרו מאסק לכל המהנות סימן ל"ז אות נ' משוי"ת אור הנעלם סימן ב"א וז"ל, ר"ש שהיותה קצר מרובעת מצד ימין אבל לא היה לה לתג הצד חוץ כדרך שצורך להיות בدل"ת און להוציא ס"ת אחרית בשובל וזה דעיקר תമונת הדל"ת שלא תדמה לר"ש היא התג על הדל"ת ור"ש אין לה לתג ואף שתינוק אומר דל"ת כשר, ע"ב מאור הנעלם. ועיין מקדש מעט שהשיג עלייו זהה ליתא דכל שאין עיגולה כראוי ונדרה גם כריבוע התינוק יכريع, עכ"ל. הרי דשיטת המקראי קודש מסכמת לדעת גדו"י האחרונים הניל דר"ש מרובעת י"א דכשר וו"א נדרש שאלת תינוק, וע"ע במאסק לכל המהנות שם בוצרת אות

בולט מ"מ לא רפרק אדם מעולם לפסול בלבד בלילה משום שיש היכר בין לבין ריש'ע, עכטוי". והבין המחבר שכונתו שד' מרובע למורי כשר, וקשה אדם לנו שדר' מרובע כתוב שלא רפרק אדם מעולם לפסול הא מפורך באחרונים הרבה דהיכא דתינוק קוראה ריש'ע פסול, וכחכרה כונתו דא"צ בלטה ממש כל זמן שיש היכר בין לבין ריש'ע עי' תג כלשונו, אם התינוק קורא אותה דל"ת.

כת.

**ואין להביא ראייה מפ"ת הנכתבם
במקום שדברו הפסיקים להדיא
ומנוגניו לפסוק במתותם.**

ומה שציין עוד לשוחית אدني פ"ח ג' או"ח ס"ב מהר"ג אלון אבידר שליט"א אף על פי שהביא בעצמו שמהראשונים משמעו שמעכב התג או הבליטה או הדות הריבוע מעין תג, ומפלפל בשיטת ר"ת והאחרונים, ונטה לפרש דבריהם כמו היריעות שלמה, וכבר דחינו כל ראיותיו. ואחר כך מביא דנמצאו ס"ת שהובאו מתומן ללא שם תג, ויישנו גם כן ס"ת מהרב משה ואבארו שחי בתקופת גירוש ספרד והוא מהכמי פאם הקדמוניים, וחרב היד"א כתוב עליו בספר לדוד אמות (ס"י ג' אות ג') שבחנו וראו שלא נמצא כלל שם טעות בספריו, וכן בכתבי מהר"ח אבועלעפיא שהוו כתובים בזווית מרובעת ללא עוקץ ובלא תג ע"כ והנה אין הכתבי לפניו לבדוק אם מרבעים ריבוע גמור או עיין מס' 7 ואם יש קצת נטיה כמס' 7 יש להבini שיטם בפשטו. ولو היה שאין הריבוע

זווית חד כמו מס' 7 וכמ"ש בمعدני י"ט שעיל ידי זווית חד נראה כעין תג כמשג'ל.

כג.

**לשיטת מהרש"ג הכל תלוי
בקריית תינוק, ודאי שצרכיך תג
כleshho לשם כך**

ומה שהביא עוד ראייה מיש"ת מהרש"ג ח"א או"ח סוף"ה דבר שר דל"ת בלי בלילה כלל אלא שהוא מרובעת לצד ימין דל"ת כשרה היא עי"ש בדבריו נכתב לפנ"כ וז"ל כבר כתבו כל האחרונים דכל הזרות והתרומות הנאמרים אינם אלא למצואו מן המובהר אפילו אותן הבהירות בש"ס ובמודרים אבל לעניין עיכוב תלייא הכל רק בקריית התינוק. וא"כ מ"ש בסוף דבריו דל"ת אף בלילה כלל אלא שהוא מרובעת לצד ימין אלא תהא נראה כר"יש ג"כ דל"ת כשרה היא כונתו ג"כ שמרובע בחוזות שתינוק יכול לקראותו כמו דל"ת דהרי מפורש בדבריו שככל מה שמעכב באזיות הוא קריית תינוק ואפי' לא מה שכותב בש"ס והוא הידוש גדול לדינה (ונראה שלא הסכימו עמו שאר הפסיקים בדבר הזה וצ"ע).

כד.

**פירוש דברי דעת כהן, שאות ד'
בלא בלילה הוイ ד' לפי שאלת
תינוק**

ועוד הביא ראייה מס' דעת כהן סי' קני' שכתב דמה שהצרכיך הריא"ש תג באות דל"ת וכותב שיהיה

כתב ועלעיש' (כתיבת ספרדית) אין להם קוין של יוד' וגער בו הרב הרעך"א וא"ל חלילה שיהיה כזאת ע"ב. והיינו בדבר שטבואר בכל הפסיקים להפוך לא משגיחין בכתב' דלאו מר בר אשיה חותם עליהם והוא הרבה סופרים בורירים ובפרט בכתביה ספרדית שיעשנים הרבה מנהגים בנסיבות שונות שלא נמצא חיבור כלל על אותיות מהכמי הספרדים הקדמונים (כמובאرك בססת הספר עמוד יג' שער החין א'ות) ובודאי אם נמצא במלاكت הספר כת' לחרב משה ואבאוו שכותב שא'ות כת' א"צ תנ' א'ו עכ' פ' יש מקום להחמיר דל'ת א"צ כת' א'ו עכ' פ' יש מקום לשיטתו א'פלו' שהוא נגנד כל הראשונים ואין כת' זה תח'י אך כיון שכמה מרבני דורינו הביאו ממנה מן הסתם נמצא עימים ולא הביאו שכותב שם בענין זה רק שיש ס"ת טמיוחם אליו וא"א לסמו'ך על דבר כזה דהיה אלף ספרים בהמשך הדורות והוא אנשים שרצו לשבח מיקחם וייחסו ס"ת שלם להגדלים הקדמונים וא"א לסמו'ך רק על הפסיקים.

בג.

פסק מלاكت הספר שיש לכתוב
תג בד', והוא כדברינו לעיל
ושוב מצאתי את אשר אהבה נפשي
שנדפס מחדש כת' של מלاكت
הספר ובתחלת הספר יש
פאטאנגרעפיא של גליון כס"ת המיווהם
למחבר ועיי"ש שווי' שעוזה'ת שם יש לו
עקב קטן, ובכלל אין זה נפק'ם דמפוריש
בספריו דף ל"ד וז"ל קדשו דלתין ריש'ין
אלו דמיון בכתבתנו ולכון צרי'ך הספר

כמו מספר 7 רק כמו ריבוע (של תשעים מעלה), אי אפשר לפסק מכתבים יישנים. ובפרט שימושה ברוב הזמן ואולי היה-tag קטן או שהיה קבלת שווה נחשב כדל'ת היפך מדעת הראשונים שהרי הכמי ספרד היה להם קבלה אחרת בוצרת בו'כ' אותן למשל צורת השין'ן שליהם לפי הפרט'ג' נגנד הגמ' שבת דשי'ן עומד על כרעה חד דהוא מן האותיות של שקר ולא היה להם tag של ר'ת בי'ד שמעכב לשיטת הרבה הראשונים, ועוד, אם כן אין להביא ראה מפ'ת שליהם לנו שמנחינו לפסק כמו הראשונים הידועים שמובאים תמיד בבי' שמנחינו לילך אחריהם ושאני כמה מהכמי הספר שתהיה להם קבלה לאחרת מפי הראשונים אחרים כיוון שליהם הייתה בקבלה הרי הם צורות אותיות כשירותם להם אבל אנו אין לנו אלא דברי הראשונים הידועים וא'פלו' מה שמובא בכמה פוסקים וכן מרביתו הארי'ל דכל הצורות בשורת אך מה שמספרש בגמ' לפי הפרט'ג' וכן מה שאין התינוק קוראו אותה זו על פי מהרש'ג' בפשטות אינו כשר רק בשביל' שמצואים אותן ס"ת עתיקים שיש בהם צורות אלו.

כו.

ובן נהרצת דעת ר'עיך אייגר שלא'
לפשטם הספיקות מן הספרים
הכתובים נגד הפסיקים
בשוי'ת ר' אליהו גוטמאכער או"ח ס"ה
ס"ק ג' לעניין קוין השמאלי של
י'ד שמעכב לשיטת ר'ת שטוף סת'ם
אחד טען כלפי הנאון הרעך"א שם'ת

וועית הודה כמו מספר 7 אבל בזמן הפסיקים היה ריבוע גמור א"א לומר לנו דברי מפורש במעדרני יו"ט ההלכות ס"ת אות ר' דעתית הריבוע שאין מעגל ונמצא עוקץ בעין תג קטן הרי מפורש שהדרך של הפסיקים לעשות הריבוע הודה ויוצא הריבוע בעין תג קטן.

ומה שמביא מספר ספיקות הספר כבר כתבנו לעיל שיטתו כהיריעות שלמה אבל אין לו שם ראייה מוכחת, דעתך ראיותו מר"ת ולשון ש"ע הרב וכבר כתבנו לעיל לסתור ב' ראיות אלו.

ל.

במ' הלהכה ברורה פום בדרכינו שצאריך עוקץ או תג בימין הדר'ת, ומוכיח בן מכל הפסיקים ראשונים ואחרונים

ר"ע"ע בספר הלכה ברורה מהר"ג דוד יוספ' שליט"א ח"ג דף מ"א דמחמיר אכן די שיעשה קצה ימני של דל"ת מרובע אלא שיש לעשות בקצתה הימני או עוקץ או תג ו מביא בביאור הלכה אחת ב"ג דכן מובא בכל הראשונים וכן באלא ביתה של רבינו יו"ט המובא וכן דכן מובא לבב"י, ומביא דכן מובא לבב"י ובכלל הרמן"ז ובאמת ליעקב והחיד"א בלבד אמת סי' י"ג ובמלאת שמיים כל כך ובספר בית אהרן והמנגן ניבורים (בתיקון ספרים) ובמשנת אברהם סי' כ"ג והמקדש מעט והקיים יעקב ועוד. והקשה מלשון ש"ע הרב והמשנ"ב וביאר שגם הם כוונו שיעשה עוקץ או תג ולא די בזווית מרובעת ואח"כ מביא שיש ס"ת של חכמי ספרד שהו כתובים בזווית

להזהר הרבה בתג שמאחוריו הדלת שהיא בולט היטב שלא תהא נראית כרי"ש כדאמרין בפרק הבונה שבת (ק"ד ע"ב) כגון שנטלו לתגא דל"ת והיינו עוקץ של אחריות למטה ובסותה (כ' ע"א) ובפ"ק דעירובין יג ע"א דלא אתי זובב ויתיב אתגיה דל"ת ומהיק לה ומשוי ליה ר"ש (ධינן העוקץ שכחורה למטה) נמצא שהדר'ת יש לה תג במקום שהטרינו עוזה ר"ש עכ"ל.

הרי מפורש שפסק שהיבים לעשות התג ושמעכב אם אין עושים תג שנעשה ר"ש וכאן בנין אב שאסור לסמוד על ס"ת שימושיים שיכל להיות שיכול שאמ"ת רק מיויחם ולא יצא תח"י כלל.

כח.

ובן אמר בספר דברי אמות שאין

לפסק מקתיבת הספרים

ועיין בספר דבר אמת בעניין אותן יו"ז ועיין ברב"ש סימן קמ"ז וזל ואשר אמרת שור בעניין הקhal מפני שעוגנים מוה כמה שנים דרוב הספרים כתובים כן, אני מה אעשה להם אם סופריהם לא היו מוחמים הלמענים תעוזב ההלכה ותשנה הדין ע"כ. מミלא אין להביא שם ראייה מספריםקדמוניים רק מהפסיקים.

כט.

ראייה ממעדני יו"ט דזיות הודה

היינו שboldet מננו מכין תג קטן ומה שהמחבר הנ"ל בשו"ת אדרני פז רוצח לחדר חדש דນשתנו המושגים מזמן הפסיקים עד היום שבמננו קוראים

זה ריאיש רק דלא"ת ואין שייך לנוקוט הלשון "תדרמה" שמשמע שעצם הדלא"ת הוא דבר אחר וזה דומה לההיל"ת וע"כ בראמות הדלא"ת הוא מרובע ויש לו תג ואסור לעשותות הריאיש מרובע שלא תדרמה לההיל"ת ולכן בדיינך אם עשה הריאיש מרובעת לא חשיבי דלא"ת והה' דניאל גודים רוצה להחדש שאפלו א"צ להראותו לתינוק ובכירור הלהכה חולק עלייו לצריך להראותו לתינוק במשמעות המקדש מעט והמשנ"ב.

ובשער חציון שלו רוצה להחדש דלא"ת ש"ע הרב שבתוב הלשון התפלל ע"י קריית התינוק ממשמע שאין צריך להראותו לתינוק רק אם קרא התינוק דלא"ת יש לפסל. ונלען"ד לא נראה שהוא שווה כוונת ש"ע הרב רק גם כוונתו שעריך להראות לתינוק ולשונו לאו דווקא. ולאחר כל מה שבתוכ בכירור הלהכה צריך עיון קצת מה שפסק בתלונה ברורה את ק"ב אם עשהו מרובעת בזווית הדקה ממש יש לפסל, ורק לומר כוונתו זוית הדקה באופן שנראה בתג שאו באמת יש לפסל וקצת ממשמע כן בחמשך דוכותב שם עשוו מרובעת ויש ספק בדבר דזומה לדלא"ת יש להראות לתינוק.

.לא.

יש לדחות הראייה מדברי הצמנה צדק מנוש"ב לעניין אותן כת', שלא דבר מן תג הד' אלא מגוף האות וממה שהביא עוד מרביינו הצמח צדק או"ח ט"י י"ח אותן א' הדאריך להוכיח דזומת הוא מרובע ולא עיגול,

מרובעת ובכתבי הר"ן יש עקב ימיini בצד הדלא"ת ודרכי הריב"ש בק"ב משמע שמהני בקריאת תינוק. עכ"פ משמע מדבריו דנותה יותר לדינא כמשמעות כל הראשונים דחייב לעשותה בלבד בkaza הימני עוקץ או תג ובלא זה פסול ולפי כמה פוסקים (רב"ש ק"ב מהני ראיית תינוק ולגבי ריאיש בעמוד קנ"ח מביא כל הראשונים אה"ב מקשה שבספר תיקון תפילין עמוד קנ"ג כותב דברי כתוב ריאיש עגול שלא ידמה לדלא"ת וכ"ב באנו ר"ס פ"ה וכ"ב רבינו יוט' ליפמאן בראשון עמי ר"ד ובשלישי רמ"ב ואחרו עמי רפ"א ומובה בב"י וכ"ב בכתרי אותיות תפילין לר' יהודה החפיד נדפס בספר קוביין ספרי סת"ם עמי ח' שהרייש הוא מהאותיות עגולות ואין להם זווית וכ"ב בספר ברוך שאמר עמי קי"ח הנ"ה ס"ט וכן פסקו רוב האחרונים ממשמע שרוייש צריך להיות עגול ואין לדיק מזה שרוייש שהוא מרובעת כבר נחשבת כדלא"ת דהבי" בעצמו בנסיבות אותן דלא"ת כתוב שיעשה לה עקב טוב מצד ימין ובכאן כל הטעים שלא "תדרמה" לדלת כיוון שרוייש הייבים לנתחילה לעגול אותה ודלא"ת לרבע אותה מילא הייבים להזהר בעיגול הוא שלא תדרמה לדלא"ת ואם בראות התינוק יקרה דלא"ת לפי דברי ש"ע הרב הוא פסל אבל אי"ז ראייה כלל שצורת דלא"ת הוא כשר באופן מרובע וمبיא שם בספר צורת האותיות בדף קנ"ח בשם הרה"ג דניאל גודים שליט"א שהביא ראייה שאם היה עיקר צורת ריאיש עגולה ולא מרובעת איך כתבו הראשונים שלא תדרמה לדלא"ת הרי אין

שהמוצה עגול הדל"ת נראית כרי"ש ופסול לכ"ע. ומה הביא ראייה מהנמרא ובhim נ"ג ועירובין נ"ה ועו"מ כמו נאם ופירש העורך במיון דל"ת הופכה והקשה כיון שدل"ת יש לה עקב בימין וזה בוודאי אינו במרטף ולמה אין אומר ריו"ש הופча גם זה אינו ראייה דא"א לומר ריו"ש שהוא עגול והדפנות הם שוות כמו דל"ת רק דל"ת ציריך עוד-tag דאינו שיק בדפנות. ואוטו תירוץ ייל מה שביא בשם רבינו מנוח ברמב"ם הלכות סוכה פ"א ה"ב דפנות הסוכה כמו נאם ובחלכות מכירה פכ"א התז' ובכולם עיקר הנΚודה שהוא כמו דל"ת וא"א להביא ריו"ש שהוא עגול לכתהילה ומה שיש לדל"ת tag לא שיק בדפנות ובמצרים ובmozba.

לג.

מהא נכתבו כל הפסוקים לסמוך על תינוק, מוכח דדי' בלבד tag איןוי ד' כלל

והנה בירעות שלמה אותן ב' מס' 4 ובדברי דוד ח"א ס"ב אותן ד' ובספר גליוני המספר סל"ד מהדשים דבזמן זהה לא מועיל לשאול לתינוק על ריו"ש שהוא ספק ריבוע ספק עיגול דתינוקות דידן לא בקיין ולא מכירין בלבד"ת בלי עקב, עפ"י דברי ב"י סל"ב כב"ה וברוך שאמר הג"ה ס"ה דמשמע קצת אדם אין התינוק יכול לבחון לא משגיחן ביה וכן משמע בספר פרי האדמה חד' ד' אלף ע"ד שאין להשגחה בשאלת תינוק עי"ש ע"פ שיש לפצל אויל יש חילוק בין לחומרא ולקולא ואכמ"ל בזה). וב"ז לשיטות דל"ת בלי עקב נחשבת כדל"ת, אבל לאחר שנתבאר שאין שם

אין עניין לכagan, דדרבה שם היה השאלה אם עשה לכ"פ פשוטה זוית למללה אם פסול כיון שכתו הפסוקים שם עושים זוית למילאה כמו דל"ת, פסולה מミלא יש לחקור האם בכ"פ דוקא פסולה אם הגג בולט ועובר מעבר הדופן כמו דל"ת ממש או שעצם הדבר שיש לה זוית כמו דל"ת פסולה דהינו שהה פשוט שאצל דל"ת ציריך הגג לבлот (לתחילה למנגן, ובדיעבד י בתן) אבל מה שכתו הפסוקים שחכ"פ יש לו זוית כמו דל"ת מדברים מצד הוות של הדל"ת שהוא לא עגול ולא מצד עקב הדל"ת שהוא בולט עי"ש חיטב עכ"פ לא מוכר שם כלל בתשובה שdal"ת שיש לה זוית בלי עקב שהוא כשר.

לב.

ואין להוכיח מכל שר מקומות שהם כמיון דל"ת ואין להם עקב, שאין דומים ממש לד' אלא לנוף

ומה שטביה ספר יוריות שלמה בשם הרה"ג יוקפ פרץ שליט"א ראייה מגمرا עירובין דף ו' בסוגיא דמבי עוקם וכתבו הרא"ש והרש"ב"א שעשו כמיון דל"ת ומשמע דאיירוי בלי בליטת גג הימני אין ראייה כלל כי באמת דל"ת כך היא צורתה רק שיש לו עוד tag ובדפנות לא שיק tag ומה שהביא דהמנהג של הספרדים לחלק המצאה האמצעית בצורת דל"ת וא"ז לרמז דברי האריז"ל שמכוננים ד"ז, ומミלא רוצה להביא מזה ראייה שdal"ת א"צ tag או עקב, ע"כ שם הוא רמז בעלמא כיון

וממילא התינוק אפלו שלמד על עקב, יכול לומר דל"ת, דtag דומה קצת לעקב, וזה ראהיה גדולה כנגד שיטתם. ועוד איך יכול להיות שנשתנו הדורות מזמן המשנה"ב עד היום ויש עוד עימנו אנשים שלמדו א"ב בזמן המשנה"ב ואין אחד מהם שלמדו אותו על דלא"ת בלי עקב, ומה שבכתב בספר יריעות שלמה שהווים מראים להכם בספק זה ולא לתינוק לא ידעתו איך פשוט לו שחכם מהני הרי מדינה דגמרא וכל הפסיקים צריכים להראות לתינוק, ואולי כוננתו דיכטו לו כל האותיות מלפניו ומלחריו וסמן עצמו על המהרש"ג המבוא בק"ס ס"ס ו' וע"ז קסט הספר עמי צ"ט אותן ד' דצrik עיין בזה מהnidoli הקדש כלל י"ד ס"ק ב' שיטת רמב"ם והמאיר וצ"ע.

מקור בראשונים ובפוסקים להכשיר דלא"ת בלי שם תנ"ג או הוזת מעין תנ"ג מובן דכל דברי הפסיקים שכתבו בסתמא להראות לתינוק מזה בעצם מוכח כנגד שיטתם דהרי הם גם מודים דהש"ע הרב והמשנ"ב כתבים צריכים לעשאות דלא"ת עם עקב וכן הראו ולמדו לתינוקות שלהם ואיך כתבו בסתמא שבפסק ר"ש ופסק דלא"ת יראו לתינוק הרי לפי שיטת היריעות שלמה ודעימיה, הש"ע הרב סובר דלא"ת בלי שם עקב או תנ"ג הוא כשר ואיך יכול להבחין. ובדוחק היה מקום לומר ש מבחנים אם זה עגול או יש, אך עינינו רואות שתינוק שלמד על דלא"ת שיש לה עקב לא יאמר על צורה שאין לה עקב כלל דלא"ת. וע"ב גם לשיטתם צריך לכל הפחות תנ"ג או מעין תנ'

פירוט הנושאים לדינא

א] אין לנו להאמין בספריה התורה של הגאנונים הספרדים הקדמוניים אין עוקץ, דעינו רואות שבס"ת המיווה להגאון המכובל רבינו משה זבארו וצ"ל ישנו עקב קטן (עד שיש שטחו שלשיטה אוין צrisk עקב), וכספרו הנדפס מהד"ש (דף ל"ד) מהיב התג שיחיה בולט היטב שלא תהא נראות כרי"ש, ונראה שהמס'ת לא יצא מתחתי ידו. וכבר התריע מר"ן הגאון רבינו עקיבא אייגר דלא משג Hind רק בהפסיקים ולא בכתב יד של ס"ת דלאו מר בר רב אשיה חתום עליהם.

א] אין להכשיר דלא"ת בלי שם עקב ורק ע"ז שאלת תינוק יש להכשיר (על פי חביב"ש ק"ב).

ב] ר"ש שהוא מרובע יש מכשורין, ויש מצירכין שאלת תינוק. והעיקר לדינא לשאול שאלת תינוק (כפек הש"ע הרב והמשנ"ב).

ג] גם בזמננו יש לשאול תינוקות בעניין שאלה זו ולא נשתנה דבר לעניין זה מאומה מזמן הש"ע הרב והמשנ"ב עד ימינו אנן.

סימן ו'

מקום קשור תפילין של רاش

המשךן ואת מעשה כל כליו וכן תעשי. הרי מפורש מדברי הגאון שהקב"ה הראה למשה את הקשר ולמדו איך להניח תפילין, מוכחה שהוא הלכה למשה מסני.

ובן כתוב בכירור הגאון בעל יסוד ושורש העבודה (דף נ"ז) שמקומות קשור של תפילין הוא הלכה למשה מסני.

עוד הביאו ראייה מדברי הצל"ח בברכות שם שהביאו להאור זרוע (halcota ק"ש אות ו') בשם רבינו חננאל דהראתה הקב"ה למשה אופן עשיית הקשר ואופן הנחתו כדי שידעו למדנו אופן עשיית הקשר ומכוון האמיות בראש. הרי לנו לנכורה שמקומות הנחתו המדויק הוא הלכה למשה מסני.

ובן ביארו כמה אחרוני זמננו, עיין ב' בית ברוך על ספר הי אדם וב' או נדבבו וב' כתר תפילין (דף כ"ט) ובתפילה למשה (ע' קמ"ב) שהוא הלכה למשה מסני.

אבל ב' עורך מול פנים (הרבי ר' רפאל טלר ירושלים תשל"ז) דיק מדברי הרמב"ם שאין מקום הנחת קשור של תפילין הלכה למשה מסני. והדבר מפורש בדברי הנשר הגדול פ"ג מהלכות תפילין, שמנה הרמב"ם את פרטיה ההלכה למשה מסני בתפילין שהם שמונת הלוות במעשה התפילין וכיוון

ג.

האם מקום הנחת קשור הוא הלכה למשה מסני ואם מעכב **איתא** בוגרואה מנהות (לה) אמר רבי יהודה בריה דר' שמואל בר שלית משמיה דרב קשור של תפילין הלכה למשה מסני, ופי' רשי' שישים הרצאות על ראש בעין דלת וכו'.

ובהמישך הגם' (ובן איתא בברכות ג') כתיב (שנות ל"ג כ"ט) והסבירו את כפי וראות את אחורי אמר ר' הנא בר בזינא אמר ר' שמעון חסידא מלמד שהראתה לו הקב"ה למשה קשור של תפילין ופי' רשי' קשור של תפילין מהורי העורף וכו' (וברש"י בברכות כתוב מהורי).

מדברי רשי' אלו למדו כמה מהאחרונים שמקומות קשור של תפילין הוא הלכה למשה מסני, דבריו כוונתו שהראתה הקב"ה למשה את הקשר במקומות ההנחה, ונמצא אדם הראה לו מקום זה, מוכחה שמקומות קשור הוא הלכה למשה מסני.

ועוד כתבו להוביה מדברי הרשב"א (ברכות ג') שהביא לשון רב האי גאון דהראתה הקב"ה למשה קשור תפילין והנחה תפילין ולמדו במראות העין בדרך שלמדו מעשה המשכן, שנאמר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית

ר' חנא בר ביזנא דחראה לו הקב"ה קשר של תפילין, על דברי רב אלו (ע"ש בוגרא). ב] דפסחות כונת רשי" בדברי ר' חנא בר ביזנא: קשר של תפילין מאחרוי העורף, הוא שבא להסביר איך מוכחה מהפסק וראית את אחרוי שחראה לו קשר תפילין, ע"ז אמר רשי" שקשר של תפילין מאחרוי העורף והקב"ה מניח תפילין, וכן מוכחה מלשון רשי" בברכות (שם):>Contact of Tefillin after Shabbat.

ג] בהמשך הגמ' (מנחות שם) דעסקין בדיק מקומ הנחת קשר תפילין, אמר רב יהודה קשר של תפילין צריך שיואל מעלה כדי שיוחיש ישראל לעמלה ולא למטה. ופי רשי" למעלה בגובה הראש ולא למטה בצוואר. והנה רשי" בברכות טו. בד"ה אלא לר' יהודה כתוב: כל צרייך הוא רק לכתהילה, וא"כ איך נובל לו מורה שמקומ הנחת תפילין הוא הלכה

מעכבות, ואחד מהם הוא שיחיה הקשר שלחן קשר ידוע כוצרת דלא"ת ולא הביא מקום הנחתו שוזוא הלכה למשה מסיני. ולפי השיטה הנ"ל נצטרך לומר שיש בזה מהלוקת ראשונים, שהרמב"ם לומד שאין זה הלכה למשה מסיני, ורשי" ורב האי גאון ורבינו הנגאל והרשב"א והאור זרוע יסבירו שדין זה הינו הלכה למשה מסיני.

אמנם יש לדוחות דברי الآחرونים הנ"ל מכמה פנים:

א] דרש"י בעצמו מפרש הגמ' במנחות (לה) אמר וכו' משמשה הרב, קשר של תפילין הלכה למשה מסיני וכו', זו"ל: קשר של תפילין, שששים הרצויות על ראשו כעין דלת כדי שייהא שדי נראה עליו. הרי שגם רשי" לומד בשיטת הרמב"ם שההלכה למשה מסיני הוא צורת הקשר. ולא מסתבר לומר שיחולק

א. ע"ז בט"ז יו"ד סי' רעד ס"ק ה' שהביא ראה ממס' גיטין שצרייך הוא רק דין לכתהילה, וכן משמעו מט"ז ابن העזר סי' קל"ו ס"ק ב'. וע' שדי חמד מערכת ה"צ כל ה' שהביא כן מכללי ה"ב". מיהו ה"ב"י בס"י י"א ובס"י ר"י טוטר עצמו בזה, ע"ש בשדי חמד. וע"ש שהביא מהשערי אפרים סי' קי"ד וחורי לב סי' נ"ד בשם שיירוי הכנסת הגדולה, דהכל לפי מה שמוכיחה הענין שיש מקומות שהענין מוכיחה שהוא לכתהילה ויש שמוכיחה שהוא לעכובא. וכל היסוד של רשי" ע"פ ה"ב"י הוא רק במקומות שאין הענין מוכיחה מותכו.

וע"פ יסוד זה דכל צרייך הוא רק לכתהילה שמעתי מכבר לתרוץ מפני הגאון הגדול האמייתי יידי ר' הרב החסיד ר' יהושע כהן שליט"א קושית המנתה חינוך, הובא בס"י רעד א' בבי"ל ד"ה מיד (מ"ה): על דברי המג"א שאמר שאשה יוצאת בקידוש ע"י תינוק מכיוון שאינה מחויבת רק מדרבנן שהרי יצאה ידי חותבת קידוש היום מדאורייתה ע"י הזכרת שבת בתפילה, והק' המנתה חינוך מפסחים (קיז): אמר ר' אחא בר יעקב צרייך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, הרי שלא יצאה עדין דין קידוש היום שבתפילה לא מוחכר יציאת מצרים.ותי' הגאון שלט"א שכל צרייך אינו אלא לכתהילה וכראש"י הנ"ל.

שהדרבנן אינו קאי רק על הדין הראשוני של הצעיה עיי' בהערה שהבאו נל' לשוננו).

וגם מהראיות שהביאו מהרשbab' ואחרור זרוע אין מובהח לומר שישיטותם היה דמקום קשר של תפילין הוא הלבנה למשה מסיני:

[א] דמצינו בגמרא ר"ה (ט"ז ע"א) אמר הקב"ה וכו' אמרו לפני בר"ה מלכיות וכרכנות שופרות ולא הו אלא מדרבנן, ועי' בריטב"א שם שהוא אסמכתא, דהקב"ה אמר שרואו לעשות כן, הרי שאין מוכחה ממה שהקב"ה אמר הדבר שהוא הלבנה למשה מסיני.

[ב] מהא דר' יהודה שם במנחות לה: נקט לשון צריך, מוכחה שאינו אלא

למשה מסיני כמשמעותו בגמ' שהוא רך דין של צריך שהוא לכתהילה ובידייעבד ייצאן אפילו כשהוא למטה בצוואר. ועי' פ' שהשערתי תשובה בס"י ב"ז סע"י הביא את דבריו הכהנה ג' שהשלטי נבראים על המרדכי במס' שבת ריש פרק במא מדליקין (ה' עא). המתיחיל בדף ע: מדפי המרדכי אות ח) כתוב שהמניה קשר של תפילין במקום הוצר אין יוצא י"ח. אבל המעניין שם בפניהם נראה שבותב זאת בהמשך למה שהזהיר לשימוש דברי הרים, א"כ הוא רק דין דרבנן. ולשיטתו הטעם שנקט צריך, כיון שמדאוריתא הוא רק לכתהילה. עכ"פ גם מדבריו נראה שאינו הלבנה למשה מסיני אלא מדרבנן (והמתעקש יומל לומר



ב. וכדי להעתיק לשונו הוכח שהוא יסוד גדול בעבודת הבורא ז"ל שם: ובScar שישראל והרים בנו ילו לאו של הקב"ה, שנאמר וזה ה' לך לאור עולם כי אתה תאדור נני וזה יגיה השמי, וזה על ת"ת, כשהאדם עוסק בתורה לשמה, הקב"ה מגיה חשבו שאין בא לידי עון ואין מורה בתורה שלא כהלכה. וכך אמר הכתוב והגита בו לשון נוגה, כשהקב"ה רואה שלבו של אדם לש"ט, אף' שאין כלבו לדעת עומקה של הלהבה, הקב"ה מגיה דבריו שלא יצא הראה שלא כהלכה. והוא מקיים מצוה, שהמצווה אינה מגינה אלא בשעה שעוסק בה, והتورה מגינה עליו אף' בשעה שאין עוסק בה, לפי שמתוכה עשה המצאות כדת. ומما יש להזכיר אף' במצוות דרבנן כגון שלא יהא דבר חזין. וכי אין נזהר לא די שלא קיים המצואה, אלא שمبرך ברכה לבטלה. וכן תפילין כשםניה למטה מצמיחה שעורות למצה, וכן הקשר שלא ינichi למטה מצמיחה שעורות על הוצר, ואם עושה כן לא די שלא קיים המצואה אלא שمبرך ברכה לבטלה וכו' עכ"ל הזהב.

ג. וביאור שיטתו איך לא יוצאים משום דין דרבנן גם מדאוריתא, עיי' Tosafot סוכה ג. ד"ה אמר לך מני וכו' אם לא יוצאים מדרבנן לא יוצאים גם מדאוריתא, ועי' בעמק סוכות שביאר שכד דרבנן יש בו לא תסור וכדרבא Dai עbid לא מהני, ועי' בקובץ העורות סי' כ"ח אות ב"ז שדן אם יכולם חכמים לעקו לगמרי המצואה ומביא ראה מאותו Tos', ועי' בפרשנים שהיה להם דרך אחרת בתוס' הנ"ל, ואcum"ל.

למשה מסיני, ולרש"י הוא דין לכתהילה, ובהרמב"ם יש עדין לעין, ולפי השלטני הגברים פסול מדרבנן. והנפ"ט בכל זה במלוקת שיתבראך لكمן בתשובהינו בעניין מקום הנחתה הקשה, אם הוא מחלוקת דין דאוריתא או מדרבנן, ומכיון שהוא רק דין דרבנן במקום ספק דיןו לקולא.

ב.

**האם תפליין וקשר של תפליין
צריכים להיות באמצעות**

איתא במס' מנחות (לה ע"ב): אמר רב יהודה קשר תפליין צריך שיהיא מעלה כדי שיהיו ישראל מעלה ולא למטה, וצריך שיהיא כלפי פנים כדי שיהיו ישראל לפני פנים ולא לאחר. ופי ריש"י ה'ק': לא מעלה. בגובה הראש ולא למטה בצדאה: כלפי פנים. ממול עורף ולא מצידי הראש: ע"ב דבריו ריש"י.

והיה אפשר לומר בדברי ריש"י שככל שמדובר הקשר של תפליין מצד העורף גם אם לא היה מכוון באמצעותו, והעיקר שיהיא כנגד הפנים שהוא מותר, והוא צריך בצדיו, ובלבך שלא יהיה הצד ההפוך, ואפי' בצדיו, ובלבך הלאו. אלא שהאגור (ס"י ע"ז) והרא"ש (בס"י כ"ז טע"י וסע"י י"א ובכק' משנה), הבינו בכוונה ריש"י שמה שכתיב ולא בצד הראש, היינו שצורך להיות באמצעות העורף ממש ולא בצד העורף (ודלא בדברי רבינו אלקיים המובא בכ"ז שם שסביר שלא יהא מכוון כנגד העורף אלא מצד י'צד אחד).

לכתהילה. ואין מסתבר שיחלקו על היסוד דריש"י בברכות ט"ז ועל הראיה שהביא הט"ז מגיטין. ויש להסביר שאפי' נאמר שהפשטה במא שהקב"ה הראה הלהנה למשה מסיני, אלא שהקב"ה הראה רק שהקשר של תפליין צריך להיות באחרויו ולא מצד הפנים, וזה מה שמעכב להלהנה למשה מסיני, אבל לא דיקוק המקום מצד גובהו בעורף.

אבל רבינו הצל"ח לא למד כן בדבריהם, וזה לשונו: שהראיה הקב"ה למשה אופן עשיית הקשר ואופן הנחתנו כדי שידעו למדנו אופן עשיית הקשר ומקומו האמתי בראש, ע"ב. וצ"ל שהוא לומד דבשבתו צריך הוא לעיוכבא, ואע"פ שריש"י בברכות אומר שלא מעכב, כבר אמרנו שהשדי חמד מביא בשם הכהנה"ג שם הוא מוכחה אז גם צריך יכול להיות מעכב, וכאן לו מד הצל"ח שהוא מוכחה כיוון שהראיה לו הקב"ה כן.

והנה כתוב הרמב"ם בהל' תפליין (בריש פרק ד): ויהיה הקשר בנובה העורף שהוא סוף הנולגת. ויש להזכיר בשיטתו אם מקום הקשר הוא לעיוכבא או לא. והגמ' שזכר נtabאר לעיל שיטתו שנקום הקשר איינו הלהנה למשה מסיני, מ"ט יש לחזור אם הוא לעיוכבא. ועי' מ"ש בריש פ"ג: שטונה הלהנות יש במעשה התפליין כולן הלהנה למשה מסיני ולפיכך כולן מעכבות ואמ' שינוי באחת מהן פסל, עכ"ל, دمشמע קצת ששאר הלהנות שאינם הלהנה למשה מסיני אינם לעיוכבא. וצ"ע.

היוצא מדברינו הוא: דמסוגיות הגמ' והראישונים ממשמע שאין הלהנה

ר' עי' בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח ס"י ו') שניות אל אם לראות במראה שהתפילין יהיו באמצע, והשיב שם שatoms דברי ברות כי אפילו אם אינם מכונים באמצע ממש כשר, דיוודע שיש מקום בראש להנינה שני תפילין אף' בראשות וזה שיעור לתפילין ברוחב. עי' באות חיים ושלום לרביבינו ממוני הארץ (ס"י כ"ז) אותן י"ס שהעולם כבר תמהו על מרן הדברי חיים דמקומ יש בראש להנינה שני תפילין הוא באורך ולא ברוחב, כמובואר בט"ז ס"י ל"ד בארכיות. ותני' האות חיים ושלום, דאמנם מבואר בכ"י שבתחלת סבר לפרש כן בדברי הרמב"ם. ואע"פ שהזור בו מפירוש זה לבסוף,Auf'כ יש לאסור, מכיוון שישנו איסור להבטה במראה לכמה פוסקים, והכא הוא ספק ספיקא, ספק שמא באמת מונחים התפילין באמצע, ועוד, דעת הרמב"ם עפ"י צד הב"י שמדובר יש בראש נאמר גם לענין רוחב, ואין להתריר איסור הבטיה במראה מפני ספק ספיקא. עכ"ה.

וקשה להבין דבריו, שהספק הראשון הוא ספק שיכול לבררו ע"י אחר, וא"כ אין ספק ספיקא. מיהו יש לתרץ על פי מה שהאריך רבינו השדי המד בכללי הספק ספיקא, דיש אומרים שאם ספק

ועל פי זה כתוב הב"י, שיצא להרמב"ם הדין שהתפילין בעצם אריכים להיות באמצע הראש,-Decion שחקש לצורך להיות באמצע, מילא גם הק齊צת היא בין העיניים, אבל מפסיק דבלאו הכי צורך לעשות כן כדי לקיים הקריאה בכתב והוא לטוטפות בין עיניך.

ריש לחקר לשיטתו האם זה דין דאוריתא או דרבנן, ואם הוא דין לכתילה בלבד או שופטל גם בדיעד.

ולמה שביארנו בס"י הקדם שככל צורך הוא לכתילה, ובדברי ריש"י בברכות וכלי היב"י להלכה, א"כ לכואורה דברי הגמרא שצדיק להיות לפני הפנים הוא דין לכתילה, ואם כן גם הדין שהק齊צת צריכה להיות באמצע הוא דין לכתילה. אבל לאחר שבדר המשיך הב"י ואמר שבלאו הכי צורך לעשות כן לקיים הקריאה דבין עיניך, משמע שהוא דין דאוריתא ומעכב. וכן כתוב באמת המשנה ברורה בס"י כ"ה בשם הפרי מגדים, דתפילין שמנחים שלא במקומות הרי הם כמנחים במקומות, וכן כתוב הרבה בן איש חי בפ' חי שרה, וכן הוא בשו"ת פנים מאירות ח"ג ס"ט. ר'

ד. ואין להקשות לשיטותם היה לכואורה נגד ריש"י בברכות וכלי היב"י הנ"ל, דכל לשון צורך אין מעכב, שכבר ביארנו בשם השדי חמד (מערכת הצל' כל ה') שיש פוסקים שחולקים על כלל זו ושהב"י סותר עצמו בזה בכמה מקומות, וכן עפ"י דברי הכנסת הגדולה שתלי הדרב, שאם הוא מוכחה הוא לעיכובא, או יכול להיות גם לשון צורך לעיכובא. ולפосקים אלו היו ראיות מכרחות דהוא לעיכובא.

שגם הדינה דקרה של הב"י הוא רק דין
לכתחילה.

ויש להביא סמכין לדבר: שכתבו
הסמ"ק והוזכר הרקיע לחתשב"א
שמצוות עשה להסתכל במצוות שני"
ORAOTAM OTTO (הובאו דבריהם בכ"י סי' כד').
וע' שם בכ"י שהביא דברי הריב"ש (ח'ב
סי' תפ"ז) שאחד נהג להסתכל במצוות
בשעת ק"ש כדי לצאת שיטת רבינו יונה
(במ' הראה) והסמ"ק. ויש שלענו עלי,
שרבינו נטוראי גאון החשיב שמלמדין למץ
שעוואה כך שלא יעשה". ואומר שם
הריב"ש שבאמת אין זו מצוה, רק נתינה
טעם למצוה, וכמו שאמרו במנחות (ג"ט
ORAOTAM OTTO, ראה מביאה לידי זכרה,
ומטעם המצווה אין ראוי שתמנה למצווה
אבל כיוון שהוא תכליות מצווה זו טוב
ORAOTAM OTTO להסתכל במצוות, עכ"ד הב"י. וכן
פסק מrown להלכה בשולחנו הטהור (ס' כד
סע' ג): טוב להסתכל במצוות בשעת
עטיפה בשמברך, הרי שפסק בהריב"ש.
הרי דאי"פ שכותב בתורהORAOTAM OTTO, אעפ"כ מכיוון שהזיל דרישו ואת
לדרישה אחרת ולטעם המצווה הרי
להלכה אין זו מצווה. והבא כי"ב כיוון
שדרשו הזיל בין עיניך לגזירה שות, אין
חויב שייחיו מונחים בין העיניים ממש.
עוד יש להביא ראה ברורה לכך, שהרי
למהו הזיל בין עיניכם בגזירה שותה

אחד הוא ספק אמייתי אף שהספק השני
הוא ספק שאפשר לבבון, סמכו על ספק
ספקיא זו, וכן שכתבת הש"ז בכללי
הספק ספיקא אותן ל"ה. אלא שיש חילוקים
ע"ז עי"ש בשדי חמה.

והנה כל דבריו הם רק להצדיק דבריו
הצדיק מעיקרו, שהרי הב"י חור
בו ואין בכך אפילו ספק. אלא דברם מסכם
לכל המהנות סי' כ"ז אותן ע"ה, הביא את
דברי המוחזה אברהム (אויח' סי' ו) שכתבת,
בדין עיניך אצטריך לגזירה שותה ואין
חויב מדאורייתא שהתפלין יהיו בין
העינויים, ורק לכתהילה בעינן לקיים בין
עיניך, והוכחה זה מלשון המחבר בש"ע
סי' כ"ז שכתבת שצרכיך לבזין הקציצה
שתהא באמצע וכל צריך לכתהילה
משמע עכ"ד, ותהייה להשיית שוכינו
לכיוון זהה לדבריו הקדושים.

ויש להביא ספק לדבריו, שהרי הב"י
כותב שמקור דינו של הרמב"ם
מרש"י זה, ואח"כ ממשיך ואומר: ובלאו
הכי צריך לעשות כן מדין והיו
לטוטפות בין עיניך. ואיסל להב"י שותה
מןש דין דאוריתא ולעיכובא, לא היה
צריך לכתוב לשון שהוא ועוד
לקראא ויתרה מז, מצד הפסק הוא
לעיכובא ומצד ר' יהודה הוא רק דין
לכתהילה, ואיך כתוב שמקור דבריו
הרמב"ם הוא בדבריו ר' יהודה, וע"כ

ה. ועי' בשו"ת באර משה ח"א סי' א' שביאר דברים נפלאים בשיטת רבינו נטוראי גאון.

ו. כמבואר רמב"ם ספר המצוות שורש חמישי.

כדי שייהיו ישראל למעלה ולא למטה ופי רשי' הק' למעלה בוגבה הראש ולא למטה בצואר.

ועי' בדברי הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד הל' א' ווז"ל: יהיה הקשר בוגבה העורף שהוא סוף הגלגולת עכ"ל. ובכאי' קשה להבין דבריו הקודושים דבפשתות מובן שהעורף הוא כל חלק הראש מהותרי, ואם צריך להניח הקשר בוגבה העורף והאיך יהיה מקום זה בסוף הגלגולת, ובכואורה צריך לומר בכוונה הרמב"ם, שהעורף נקרא המקום שהראש משופע לפנים, לשם באמת סוף הגלגולת. וכונת הרמב"ם שיניה הקשר למעלה בעורף ולא למטה סמוך לצואר.

וחמגן אברהם בס"י ב"ז ס"ק ט"ז הביא דברי רמב"ם אלו, והוסיף בהם איזה תיבות, ווז"ל: בעורף שהוא סוף הגלגולת, רמב"ם. ותוסיפת: והוא נגד הפנים כראתה בפ"ק דחולין. ומסביר דבריו במחצית השקל (ס"ק ט"ז), ווז"ל: בחולין י"ט ע"ב, ויליף לה מדברתיב כי פנו אליו עורף ולא פנים, מכל דעורף הוא נגד הפנים, אבל למטה מסוף הגלגולת הוא נגד הצואר ולא נגד הפנים. ולכון צריך להזהר שתהייה הרציעה המקפת את הראש מצומצמת ומהזדקת סביב ראשו, ולא יהיה התקף הרציעה גדול מהתקף הראש, שאו איכא תרתי

מלא תשומו קרהה בין עיניכם למת, ובדין קרהה לא מצינו בגמי' ובפוסקים שיהוא דוקא באמצע הראש, ובמו כן לנבי תפילין ייל' דקרה בין עיניכם אינו מוכחה דמדאוריתא צריך שייחוי מונחים דוקא באמצע, ואין צריך אלא שייחוי במקום שעירות. והביה יוסף דנקט שהוא דין לכתהילה, יש לפרש שהוא דין לכתהילה כמו הבטה בציית, שינו עניין לקיים פשtotות דקרה.

ולפ"י כל הנ"ל מובן פסקו של מרן הדברי חיים, דאיינו מעכבר שייחיה באמצע. ועי' במאסף לכל המהנות סי' ה' ס"ק ח/, שמיישב עוד ע"פ דברי מהזו אברהם הנ"ל. ומוסף עוד שדעת הרמב"ם לפי הוא אמיןא דהbay' דארוחב קאי, היה באמת שיטת רשי' בע"ז (מ"ד), ובמובא בא"ר סי' ב"ז ס"ק ז, ועפ"ז יובנו מאד דברי הדברי חיים. ובפרט, שההבתה במראה במקומות שנחגנו אסור יש בזה אסור دائم, ובמבי' בי"ד סי' קני'ז, עי"ש בדרבי תשובה ס"ק ז' בשם מהירק"ש, משא"כ בזה שהוא רק לכתהילה דמוקם יש בראש להניח שני תפילין.

ג.

בעניין מקום הנחת הקשר בוגבה

הראש
איתא במש' מנחות (לה) אמר רב יהודה
קשר תפילין צריך שייחא למעלה

ז. אף דיש לחלק קצת ושם בציית עכ"פ הוא טעמא דקרה אבל עכ"פ גם כאן אנו לומדים מר' יהודה שצריך להיות לכתהילה באמצע אם כן מובן שיש גם לכתהילה לקיים פשט הפסוק.

העורף הוא מה שכנגד הפנים בדכתיב ובנו אליו עורף ולא פנים עכ"ז. ובונתא, דמליקה צריכה להיות למטה יותר מקשר של תפילין, דמה דאמירה תורה לעשוה המליקה ממול עורף, היינו שיעשה מליקה במקום הרואה את העורף, פירוש, הדעורף הוא למעלה מהגרונו, והמליקה צריכה להיות בגרון לא בצד השחיטה, אלא מצד השני שהוא למטה מהעורף, וראה את העורף. אבל לנו כי קשר של תפילין צריך שיהיה מונה על העורף ממש.

ומגש התוור שצורך להיות מול העורף ממש, היינו כמו שפירש"י בוגרא, שלא יהיה בצד הרראש אלא על העורף ממש, וזה נקרא **שרואה** את העורף שהוא מונה עליו, וכן שביאר הפרישה כל זה. וזה שלא כמליקה, שהיה יותר למטה, וגם נקרא מול העורף שרואה את העורף מלמטה. וגם שלא כשיתרת ריבינו אלקיים שמביא הבית יוסף שסביר שמנחים הקשר מאחוריו ראש על הצדדים, משום שהבן שצורך לראות את מקום העורף, וכן שבמליקה הוא למטה נגד הצואר וראה את העורף, גם כאן הוא יותר למעלה על הצד, ונקרא

לריינטא, חדא דצריכא הידוק ממש בעינן וקשרתם לאות וכו' וההידוק הוא הקשירה, שניתadam הם רפואיים סביב היקף ראש או יפל הק齊צת לפניו על מצחו או יפל הקשר לאחריו למטה בצוארו ולא יהיו במקומות הראייהם, עכ"ל מהה"ש.

ועי' רבינו הבעל פרי מגדים באשל אברהם ס"ק ט"ז ש"ב' וו"ל: מה שבtab התוור מול עורף (פי' המחבר כתוב שהיה הקשר מאחוריו הרראש למטה בעורף, וכן כתוב התוור, אלא שהוסף: ולא למטה בצדර שהוא מול עורף ממש), ואע"ג דמליקה היינו בצדאר מול הרואה עורף כאן הוא עורף ממש, עי' דרישת מגדים. וצריך ביאור עכ"ד דברי הפרי מגדים. ועי' בדרישת שבtab שרבינו התוור למד דבריו מריש"י הקושש בחמש שפי' הרב אליהו מזרחי בפ' ויקרא על מה שבtab ראש"י קוצץ בציפורנו מול עורף וו"ל מול עורף הוא המול הרואה את העורף לא עורף ממש כי כל היכא דכתיב מול לא עלי מושך אלא בראיתו בדכתיב ישב ממולו שהיה בא לך ראיתם אף כאן מול עורף כי הוא רואה את העורף שהוא כנגד הגרון מאחוריו

ת. ועומק שיטתו הוא כמו שכתוב בפסוק ותתצב אחותו מרחוק וכתיב אמרו להכמה אהוטי את והכמה בח"י ראה ואין ראה אלא מרחוק ולא עלי מושך. וקמ"ל התוור שלא כשיתתו אלא שהוא עלי מושך באמצע וזה בעצמו נקרא שרואה. וגם בספרי קבלה יש שני בח"י ראה, יש ראה של חכמה ויש ראה של היכר, וראה של הכמה הוא נתאחד אבל עדין הוא מוצאות לעצמו ונקרא שהוא רתק, ויש ראה של כתר שהוא נתעצלם ונתאחד כל כך עד שנכלל באותו דבר ממש והוא ראה מקרוב, ואcum"ג.

בעורף ולא במפקרת. ובוונגו שצרכך להניה הקשר במקום אחריו שהוא כנגד הפנים, ולא יותר למטה נגד הגרון שהוא נקרא מפרקת.

.ה.

**מה נקרא מקום סוף הנולגולת
לענין קשר תפילין**

ויש לחזור מה הדין של חלק אחריו הראש שמדובר הקדקק שהוא מקום הגבורה שבראש עד המקום שהראש מתחול ליהיכנס כלפי פנים האם וזה מקום קשר של תפילין של ראש או לא.

ומלשון הרמב"ם הנ"ל שכחוב שמדובר תפילין של ראש הוא בסוף הנולגולת משמע בהדייא שאין להניה הקשר למעלה שהרי למעלה הוא לא מקום סוף הנולגולת. ועוד אפשר שאין נקראת העורף שהוא כנגד הפנים, שהרי יותר למעלה הוא כנגד המצאת ואין זה פשוט כל כך שהמצאה נקראת פנים, שפישיותה הברייתא ביבמות ק"ב שהפרצוף פנים אינם כולлат את המצאת ואע"פ שכחוב הרבה אהרוןים שהמשנה חולקת על זה, והצמה צדק ס"י לענין הלכות נחלח), ועל כל פנים הרי צריכים להניה יותר למטה, כדי לצאת דברי הרמב"ם שהייכים להניה בסוף הנולגולת. ועי' בספר עורף מול פנים (להג' ר' רפאל טילר י"ס תש"ז) שטמבייה כמה ראיות שהמצאה אינם נקרא פנים, ועי' בכתר תפילין בדף ל"א שהביא מכמה

שראה את העורף, דין ראייה כשהוא עלי ממש. וكم"ל הטור דלא בן ה'יא אלא אדרבא כשהוא עלי ממש נקרא ראייה.

הירצא מדברינו שדעת הפרי מגדים שדין הקשר שצרכך להיות בצוואר הוא שלא במקום המליקה שהמליקה היא כנגד הגרון וכן אין הוא למעלה יותר. אבל מקום העורף ממש נראה מדבריו דהינו בעצם הראש וצריך ביאור מניין שהוא דוקא בעצם הראש. ונראה שלמד שמלת עורף הינו שבסוף הנולגולת במקום שמתחול לשפע למטה לפנים, יש נקודה מרכזית שהוא בעצם הראש ממש שהיה בולט יותר משאר הנולגולת, ומשם ולמטה בעצם נקרא עורף, ועליו ממש יש להניה את הקשר. וזה נקרא מאחריו הראש מלמעלה, שימוש ומטה חיבוט להניה הקשר, ולא למטה בתוך הגרון.

וכל מהלך זה של הטור והפרישה כאן בניו על הגמ' בחולין י"ט: שאמרו שם במליקה דמליקה פטול במקום עורף ורק ממול העורף כשר ופירוש' שם למטה מן העורף.

ועי"ש בוגמרא, שהעורף גוף הא בוגם הפנים כמו שכחוב כי פנו אליו עורף ולא פנים, ומקום מליקה הוא למטה מות, ונקרא מקום המפרקת עי"ש, ומליקה הוא במקום המפרקת שהוא כנגד הגרון.

ובכן הוא בסמ"ג במצות תפילין שקשר של תפילין יתקד בראשו למעלה

הזכרון בין עיניך שהוא העניים, שהוא ראשית המה והוא תחילת הזיכרון, הוא מעמד הצורות אחרי הפרדים מ לפני. והם מקיפים את כל הראש ברצועותיהם, והקשר שהוא על אחריות מה המשמר הזיכורה, עכ"ל. וכונתו שהזכרון

אהרונים שענן נכלל בכלל פנים ויש לפלפל בו.

וגם יש להביא ראייה מדברי הרמב"ן (שמות י"ג, ט"ז) שכותב זויל: ואמר לזכרון בין עיניך, שינויו במקום

ט. וע' בשער א"א פ"ג (ע"ז חיים דף ס"ח ע"ד) כשייש הסתכלות זו בא בפנים דעתיקא שהוא א"א ולא במצח יש יהוד של ישותה, וכשמסתכל במצח או היהוד הוא שלם. וע' בתורת חכם ס"ב ע"א, שבערכין יכולים לקרוא גם את המצח של ימות החול פנים. עכ"פ משמע שהמצח אינו כלל בכלל הפנים ע"פ סוד.

ו. והנה יש מאחרוני זמנינו (ע"ז בס' כתור תפילין ע' ל"ד ול"ה) שרוצה להבין מדברי הרמב"ן שמדובר הקשר הוא גבוה יותר מקום כניסה הגלגלת כלפי פנים, ועומק שיטתו בכללות העניין יתבאר لكمן. עכ"פ רוצה להביא ראייה מרמב"ן זה שכיוון שרואים היום שהראש משולשה געשה שלושה חלקים, שתחת הגלגלת יש מה גדול שהולך מתחילה הראש עד סוף הראש האחרון עד בערך המקום שהגלגלת נכנסת כלפי פנים, מתחת זה מקום כניסה הגלגלת כלפי פנים יש עוד מוח קטן, ובירור אצל מומחהיים שמדובר הזיכרון שהוא בגודלו. לפיכך רוצה לפרש כוונת הרמב"ן, שהמוח הגדל הו מקום הזיכרון, ושדריך להניח הקשר של תפילין בסוף מוח הגדל למעלה המוח הקטן, שם הוא מקום הזיכרון לדעתו. וממילא הבין בדברי הרמב"ן, שינויו תפילין במקום הזיכרון מראשת המוח הגדל עד סוף מוח הגדל, ולא במקום מוח הקטן למיטה.

ועל עצם השיטה שצרכיהם לתגניות קשור של תפילין כ"כ למעלה אריך לך' בס"ד שהוא נגד הרמב"ם ושאר פוסקים. והנה מה שאמר שאלה מומחה ואמרו שכח הזיכירה הוא במוח הגדל וזה נגד דעת כל המקובלים שכח הזיכירה הוא ב鸣 הדעת שהוא המוח הקטן, המוח השלישי שהוא מאחור הראש, וכמו שמספרוש גם בתורה אוור למהר"ס פאפריש ע' בהגהה הבאה, וכן שמספרוש בהרבה מקומות בדברי המקובלים. ואין לסמוך על הרופאים בענינים כאלו שבעצם מודים שאין להם ידיעה אמיתית בענין מה שבראש, וכל דבריהם בהשערה בלבד, (ואמיתת העניין ידוע על פי סוד ש"ת דחכמה זוית דיבינה הם בעצם נעשים דעת העליון שהוא המוח השלישי שבראש, והדעת תחתון הוא בתוך הגוף בחוט השדרה בין שני הכתפים, ושורש דעת תחתון הוא גם בראש. ומה שאמרנו שה"ת דחכמה והו"ת דבינה נעשים דעת העליון, לכוארה הכוונה שהם בעצם נעשים המוח השלישי, ע' דרשו הדעת נה"ש דף מג ע"א, וויל: הדעת הוא ז"ת דחכמה ובינה. וע' אוצרות חיים דף י' ע"א אש"ל אות ב', והדעת תחתון הוא נחשב בכללות שהוא במקום התג"ת, כמכואר בנה"ש ז' ע"ד וח' ע"א. אבל ידוע מדרשו הדעת נה"ש מ"ב ע"ב, שלפעמים גם הדעת תחתון בכלל בראש, והוא דעת העליון נעשית נעלם מאר ונעשה גנו בתוך התרין מוחין ונכלל בהם, והוא נחשב המוח השלישי לדעת תחתון ולא לדעת עליון.

ולפיכך מובן איך שהרופאים חושבים שהכח הוכרון הוא בתוך ח"ב, שבאמת יש לפעמים התכליות של הדעת עליון שנכלל בח"ב, כմבוואר בדרוש הדעת דף מ"ב ע"ב) ועוד נבואר זה במקום אחר. ובכלל אין לסמו על הרופאים כմבוואר בדברי הכרתי ופלתי בהל' טריפות שאין לסמו על רופאים בענייני התורה חז"ן מນיקום שנתנה התורה רשות, כמו בענייני סכת נפשות, אבל לעקור אף' אותן אחת מן התורה אינם נאמנים כלל, ושיבטלו הם ואף' כמוותם ואין משניהם אותן אחת מן התורה. ומתמיד מתבררת לבסוף אמריות הדברים במצבות כמו דאיתא בח"ל ובדברי המקובלים. מיהו פשוט הוא גם בשיטת הרמב"ן דס"ל כמו כל המקובלים שהמה הגדול הוא שנמצא תחת הגולגולת, ונחלק לימיון ושמאל, ונקרא מוח חכמה ומוחה בינה צד ימין שבו נקרא חכמה וצד שמאל שבו נקרא בינה, והמה הקטן למטה נקרא מה הדעת ושם הוא כח הוכרון כמבוואר בכל המקובלים שהදעת הוא מוח שליש מאחוריו ושם הוא כח הוכרון. וכמו דאיתא בזוהר (ח"ג קמ). תלת מוחה דהוו בעיר אנפין ואשתכחו בתלת חללי בגולגולת דרישא. פ"י שלשה מוחין שיש וכו' ונמצאים בג' חללים של הגולגולת של הראש, ואע"פ שהמה הגדול הולך מתחילה הראש עד סוף הראש נחשב כשניים, מכיוון שבאמצעו מטה מה מהמהו יש קром שמחה זה נחלק מהה הגדול לימיון ושמאל, והמיון נחשב ומה ימין חכמה והשמאל נחשב למה הבינה ובסוף הראש במקומות כניסה הגולגולת כלפי פנים יש עוד מוח קטן והוא נקרא מה הדעת ושם הוא כח הוכרון ע"פ סוד. וממילא מובן שמדובר קשור של תפילין הוא במקומות מה הקטן מה הדעת. אבל עדין צרכיים להבין עמוק דברי הרמב"ן שכותב שהוכרון מתחילה מהמה בינו העיגנים וכוונתו הוא כך שע"פ סוד כוח הראייה מקשור עם מוח הדעת כי ב' פעמים עין ג' סדר שהוא מוננו יוצא האור של הראייה עד העיגנים וכשאדרם רואה מיד כסוטגר את עיניו מתחילה הוכרון שהוא זוכר מה שהוא רואה והאור של הוכרון חוזר לשורשו במקומות הדעת ושם נחנק הוכרון ממה שרואה וזה כוונת הרמב"ן שתחילת הוכרון הוא מעמד הצורות אחרי הפרדים מ לפני פ' מיד אחרי שרואה הדבר וסוגר את עיניו האור נכנס מן העיגנים ולפנים ומתחילה עין הוכרון כנגד עצם התפילין של ראש ונכנס לפנים יש עד מקום הדעת שורש אור הראייה ונחנק הוכרון במקומות הדעת מקום קשור של התפילין ולפיכך אמרה תורה ולכידון בין עיניך שסדר התפילין מקשור לעין הוכרון וממילא מניהם אותם בכל מקום הוכרון שמתחיל מכגד העין ולפנים שהוא עצם התפילין והולך עד מקום המה הקטן שהוא מוח הדעת שם הוא שורש הוכרון ועליו מניהים הקשר של תפילין. ויש לך לדעת שלא תטעה שתחת המה הגדול יש ליהה זכה ומתחתיו קром ומתחתיו יש עד מוח שקוראים הרופאים מה האמצעי. ולפי עמוק הקבלה מוח זה אינו שייך לתלת חללי בגולגולת אלא הוא המוחה סתימה שאחדם הוא מרכבה לזריר אנפין בחיצוניותו, ובפנימיותו הוא מרכבה לאrik אנפין, וממילא בחיצוניותו שהוא קרוב לגולגולת שם מתפלג לתלת חללים בסוד חב"ד, ובפנימיות שהוא עצם התפילין ונקרום התחתון שיש מוחה סתימה שמלובש עם קром מלמעלה. וע' Tos' חולין מ"ב ע"ב ד"ה אמר רבי יהודה, וע'راب"ד בס' היצירה פ"א מ"א שיש שני קרומין למת, קром העליון שהוא סמור לגולגולת וקרום התחתון למטה מהמת. וambil בין שהראב"ד קורא מה להמוחה סתימה וזה כמו פרצוף אריך, וע' שהגשמה שורה באוויר שלמעלה מהמוחה סתימה הسود שרבינו האר"י אומר שדעת דעתיק גונה באוירא, ושבעם מוחה סתימה נחשבת כמו בחו' יצירה וחיות, והקروم שעליון הוא כמו הרקיע שבין

תחת סוף הגולגולת, ושם שורש הזכרון והראייה, **בידוע** מהמקובלים וחראשונים^ט (וע' העמק דבר שמות ל"ב ט' טמה הדעת שהוא כת המהליות והזכרן באדם (שקרים הרופאים מוח הקטן) **שבסוף הראש**

מתחילת מקום העינים שמיד שאדם רואה דבר הוא זוכר אותו וכח הזכרון נכנש ישיר לאחר העינים עד מוח הדעת (שקרים הרופאים מוח הקטן)



יצירה לביריה, והאוריה היא כמו בחו' המים שאוירא הוא ממוץ שהוא בחו' ליהה זכה מאי שהיה ממוצעת בין אויר למים, ושם היא בחו' ביריה כסא, ושם שוכן הנשמה בסוד רוח אלקים מרחפת על פני המים, ונקרא ג"כ היה בסוד המלכות דציזיות, שהוא האדם היושב על הכסא ביריה. (ובדוחך השתמשנו כאן לקרות את המה שתחת הגולגולת מוח גדול ואת מה הדעת מוח הקטן שהוא בעצם אינו לשון הקודש רק מלשון שרגילים בו הרופאים של היום, אבל כיוון שריאתי שיצא חורבן מוה באמיתת מקום הקשר לתפילין של ראש עת לעשות לה' הפרו תורתך השתמשתי בלשונם כדי להעמיד אמתת העניין על מקומו לפע"ר, ואכ"מ).

יא. ועי' בספר תורה אור להורה^ק מהר"ם פאפרוש פר' בא (דף פ"ו) כי תפילין של ראש הם כנגד הזכר עלמא דודוכרא בחו' נשמות התפארת היא ביריה דבר (אמר המעתק פ"י) שהתפילין של ראש בחו' זכר בחו' תפארת ותפילין של יד בחו' נוק' בחו' מלכות ונשمات התפארת היא בחו' הדעת ולפיכך כל תפילין של ראש מכובן כנגד הדעת שהיא סוד הזכרון והראייה) והדרעת נחלה לשנים מוח הזכרון חסדים ומה העיון גבורות כי המוח הזכרון באחור (ר"ל כל מוח הדעת שהוא כולל הזכרון והעין הוא באחור) ולכון כל הרוצה לזכור דבר יגבה בראשו למעלה שיפטה החדר ההוא והוא הדעת האמצע בין מוח החכמה שהוא מחשבה לבין מוח החזיר בינה והחסדים וגבורות שבו הם עשרה אורות י' היות ב' פעמיים עין ג' סר (עי' עץ חיים שער כ"ה פ"ב כלל י"ב) ומה שכתב רמב"ן שהוא ראשית המוח כי שם במצח התחלת המוח והנה שם מקום הדעת כי נשימים כל הדברים (פי' אמר המעתק כי המוח הדעת והראייה יוצאת ממוח הדעת והולך ישר עד מקום העינים ומיד מאחרוי העינים מהתחלת הזכרון שזכר הזרים והולך עד מקום העינים ולפיכך התפילין של ראש י' ב' בסוד חמלה שפנימיותו דעת זכרון מנחים עצם התפילין על המקום שמתפשט בו הזכרון דהיינו למעלה כנגד העינים והקשר מנחים על עצם מוח הדעת שורש הזכרון) אפיקו אחר התהפטות נשאר שדרש בדעת וכו' ומה שכתב רמב"ן שם שורש העינים יבואר בינה שכ' ריבינו בעץ חיים שער כ"ה פרק ב' כלל י' ב' בסוד כי סר לראות שחדעת יושב נגד העינים וגורם צאת אור העינים וכן מאור עיני האדם כי הטיפה נשכת מוח הדעת כתעם וידעו האדם את אשתו (וע' ריש"ט ע"ח שער שבירה פ"א דף נ' בהגות השם"ש אות א' שכשנסבר דעת דז"א ודעת דאו"א ירדו למיטה הגוף ולא היו יכולם או"א להסתכל זה בזה ופי' שם הרש"ש הדעת שהוא חמישה חסדים וזה גבורות הם סוד הראייה סוד ה' היות ג' ע"ז ע"ש).

ואגב דברינו יסופר מאדמו"ר הרש"ב ז"ע בשעה שטיפורו לפניו שהרופאים גילו שבאחרי הרاش נמצא דבר הקשור לזכרון והראייה להם אדמו"ר הרש"ב בכתב יד האדמו"ר האמצעי שכבר כתוב כד

בספר ישועות חכמה בשם בעל המדה שלמה אב"ד ואראשא. ולעומת זה השער תשובה (ס"י כ"ז אות י') מביא וכמודומה לי שרואתי בס' קטן, כשהקשר מאותרי הראש בוגמא לא יצא י"ח, ולא ידעתי מאין יצא לו זה שהרי מלשון השלטי גברים (על המודכי בם) שבת בראש' פ' במה מדליקו, שכabb שהמניה הקשר למטה מצמיהת שערות על הצעאר לא יצא, והובא לשונו לעיל בחורה ב') משמע דבצמיהת שערות תלייא מילתא. מיהא ודאי שעורף היינו נגדי הפנים כמובואר בחולין (יט) ומ"ט נראה שיש לעשות בן לכתילה להנהה הקשר למעלה מהגנוּמא עתהיה הרצועה בעטרת זקנים סוף ס"י וזה. ובכל שהקשר משفع ויורד בתוך גומו א"א עתהיה הרצועה שסביר הראש מהודקת היטב. ע"כ בדברת זקנים סוף ס"ק לה' שפוסק להלכה במו ברורה (ס"י כ"ז ס"ק לה') שפוסק להלכה במו השער תשובה. חרי לנו מה שכתבו הגולים הנ"ל שלכתילה יש להניא הקשר למעלה בגובה הראש, בסי' לצתת יוד שיטת ספר הגן. ובידייעב אפשר לסמוד על דברי המשנה ברורה והשער תשובה שגם בתוך הגנוּמא כשר, והוא לשיטותם במקומות כניסה הגולגולת כלפי פנים.

נמצא במקום העורף, והעורף כבר ביארנו שהוא למטה בסוף הגולגולת במקום שנכנס כלפי פנים).

והנה כמה מהرونוי זמינו כגון רה"ג בעל או נדרבו ונם הרה"ג בעל כתר תפילין רצוי לחידש, שמייקר מקום קשר תפילין של ראש הוא למעלה מהמקום שהגולגולת נכנס כלפי פנים. וביאור שיטותם הוא שאוთא בס' הגן בדרך משה (לגאון קדמן המובא בכמה מקומות במג"א) דף י"ט ע"ב, שכabb ו"ל: הקשר של תפילין של ראש ארך שהיה לעיל מעלה מן הגנוּמא שעורף וכו' אבל אם מניה וכו' הקשר בתוך הגנוּמא של העורף לא מקיים מצות תפילין ונראה פשוט ישראל קרkapta דלא מנה תפילין, ע"כ בדברין. וכן הוא בס' קיזור של"ה הלכות תפילין כ"ד ע"ב בהגהה"ה בשם השלטי גברים י"ב, קשר שמניה למטה בעורף גומו לא די שלא קיים את המצוות, אלא שمبرך ברכה לבטלה. והבינו אחרונים אלו שכונתו שמקום בגולגולת הנכנס כלפי פנים נקרא גומו, ולפיכך לשיטתו חייכים מעיקר הדין להניא הקשר למעלה בגובה הגולגולת.

והנה יש פוסקים שהביאו את ספר הגן להלכה. כמו החדד לאלפים ס"י כ"ז, וכן האיש אברהם ס"י כ"ז סע"י ז, וכן



והתפלאו מאד. ואמר הרבי ריש"ב "אתם חוזרים שהאדמו"ר האמצעי היה רופא, הוא לא היה רופא אלא השג שהוא כך באדם העליון ולפיו יידע שכן הוא גם באדם התחתון." וע"פ דברינו יכול להיות שהיא לאadmoo'r האמצעי גם הנ"ל למקור. יב. לפנינו בשלטי הגברים ליתה לשון זה.

וזוע ס"י תקע"ה, שכשקוושר לאחוריו בראשו צרייך שיגביהנו כלפי הראש כמה שיזור. וכן פסק בפסקין הרוי"ד ס"י ת"ט, שקשר של תפילין צרייך שהוא למעלת, וכי של ראש יהיה בגובה הנולגולת, עכ"ד.

ויש להסתפק אם הראשונים אלו חלקו על הרמב"ם. ואין cocci נמי שלhalbנה פוסקים אלו בהרמב"ם, ולשיטתו ברור שצרכיים להניח בסוף הנולגולת במקום כניסה כלפי פנים וכן שביארנו לעיל, אבל לשיטת הראשונים אלו יש מקום ללמידה כמו הנדולים הנ"ל, שהרי בתבו שצרייך להגביה כמה שיוכל יותר. ואין cocci נמי שיש לדוחות שכונתם שאין להניח למטה סמוך לצואר, רק להניח למעלה בראש השיפוע כלפי פנים, וכן כתוב גם הרמב"ם שצרייך להיות למעלה, וכן הטור כתוב כן, וכלשון הגמ' שצרייך שהיה למעלה, אעפ"כ יש לטען שם זה כוונתם היו צרכיים לפחות דבריהם יותר. ועכ"פ יש בויה לימוד זוכת גודל, שהמניה הקשר כל כך גובה ויצא לשיטתם אלו הראשונים. וכבר ביארנו לעיל שלפי כמה פוסקים כל הhalachot של רב יהודה שאמר בלשון צרייך הם רק דין לתחילת, וכמובואר ברשי"י ברכות, ובدلעיל בס"י א', וא"כ איך שמניהים יוצאים ידי חובתם, אבל ודאי לתחילת מקומם כשיתר הרמב"ם, וכן שנפסקה להלכה. וצריכים לפרש וזה שלספרים החדשניים ולציויריהם שמצוירים המקומות להניח קשר של תפילין של ראש, הם מזיארים כמו שיטתם הנולגולים

אמנם בספר עורך כלפי פנים חולק מעד על שיטתם. והביא הרבה ראיות להוכחה שמדובר זה אין נקרא כלל גומא. וכן מוכח מעצם לשון השערתי תשובה שלא למד בדבריהם, שהרי אם הגומא כוכנתם, הרי המזיאיות הוא ממש להופך בדברי השערתי תשובה, שהרי עינינו רואות שם מניהים הקשר למעלה במקומות שהנולגולת רחבה עדין, קשה הוא לבדוק התפילין. ואדרבה כשמניהים אותו במקומות כnisat הנולגולת כלפי פנים, שם הוא נקל לבדוק, ואיך כותב השערתי תשובה שכשמניהים הקשר של תפילין בתוך הגומא אין זה לכתילה כיון שקשה לבדוק אותו, ועל כרחך שאין דעתו כלל לומר ששם הוא מקום הגומא, אלא באמות מקום הגומא הוא למטה יותר, כפי שעינינו רואות שאם יטה האדם בראשו כלפי מעלה יוכל להרגניש גומא כפישתו בשערותיו במקומות אחורי הפה והוא מקום הסמוך מעד לצואר, וудין הוא במקומות השערות. ומעיקר הדין לדעת השערתי תשובה הוא כאשר להניח שם הקשר, אבל אין זה לכתילה כיון שקשה לבדוק שם. וגם ספר הגן וכל האחרונים שאמרו להניח במקומות הגומא כוונתם הייתה לאוטו מקום, ואין שום מקור שיש להניח את קשר תפילין של ראש כל כך למעלה. ואדרבה יש להסתפק אם יוצאה כל ידי מצות תפילין כשמניה כל כך למעלה. ובספר עורך כלפי פנים רצה לפסק שאין יוצא ידי מצות תפילין כל אם מניה כל כך למעלה, ולפענ"ד יש מקום להסתפק בויה עדין, דאיתא בס' אור

המפרקת והוא המקום שעוישים בו מליקה
ואינו כשר לקשר תפילין של ראש.^י

ועוד יש להביא ראייה גדולה שלא
כשיטתם, מדברי ביאור הלכה
בסי' כ"ז כד"ה בעורף, שכטב זול:
וראיתיב במעשה רב שהקשר צריך להיות
תחת שיפוע הקדקד, עכ"ל. הרי בהדיा
שהקשר צריך להיות תחת שיפוע הקדקד
ולא מעלה במקום הרחוב.

ועוד יש להביא ראייה, הרי כתוב
המחבר בסyi ל"ד סע"ב, שנייה
שני זונות תפילין יחד בשעת ק"ש
ותפילה, דמקום יש בראש להניהם שני
תפילין. וכן איתא בכתביו האררי התא,
שיש להניהם שניים יחד והוא לעיכובא
איתא, דהנחה שניים יחד הוא לעיכובא
עפ"ס. ולפיו קשת דחרי עינינו רואות
דאם מקום הקשר הוא כל כך גבוה, אין
מקום להניהם שני קשרים זה למשמעה מוזה,
ואין לתריש שמניחים זה על גבי זה דמיון
במנינו אינו חוץין, דתירוץ זה אינו אלא
על פי הטע שמשניהם אמת, אבל לפיה

הוכרים שיש להניהם הקשר במקום
הרחב, ובאותם לכתihilation אין לנו אלא
צריך להניהם במקום שהגולגולת נכנסת
כלפי פניו.

וצריכים לדעת שסוף הגולגולת
שנכנת לפנים שהוא
במקום שיפוע הראש כלפי פנים, הוא
אינו יותר מ-2.8 ס"מ, אך קשה איך
אפשר להניהם הקשר על תפילין במקום
סוף הגולגולת, והרי בדרך כלל הקשר
גדול יותר משלושה ס"מ. ועוד הרי כל
הפטוקים הכשרו להניהם הקשר אפילו
למטה יותר ולכל הפתוחות עד מקום
הגומה, ולפי השלטי גברים עד סוף מקום
צמיחת השערות. וכך לומר שכונת
הרמב"ם שתחלת הקשר צריך שיהיה
לכתihilation מעלה בסוף הגולגולת, אבל
הקשר עצמו יכול להתפשט למטה יותר
שגם המפרקת שתחת סוף הגולגולת
נחשבת עפ"ה הלכה כחלק הגולגולת, עד
המקום שהוא נגד הנരון, וכל זה נקרא
עורף על פי ההלכה. ועוד למטה מזה
נגד הנרון נקרא על פי ההלכה מקום

יג. וע' פרי מגדים משbezوت זהב סי' כ"ז ס"ק י' שכטב שיהיה הקשר באחור, ומובה בש"ע ובמג"א
אות ט"ז ובא"ר אות י"א שבקשר נמי סוף הקשר במקום צמיחת השערות. והק' הפרי מגדים, ואני
יודע מה היה, שבאחור בעורף יש כמה בני אדם שיש להם שערות בצוואר ממש, וקשר תפילין צריך
להיות בגובה מאחוריו בסוף עצם הגולגולת, כמו שבס' הרמב"ם וכמו שהביא המג"א אותן ט"ז. עכ"פ
לפי דברי הפרי מגדים לצורך לאו יניהם הקשר למטה מול הצואר אף' אם יש לו שם שערות.
ולפי שיטתו, כן הוא גם לפי שיטת השלטי גברים דמיטר להניהם הקשר עד סוף השערות. וכבר
ביאנו לע' בסyi א/, שאע"פ שביארנו לפי שיטת רשי' שכל צריך הוא רק לכתihilation, שיטת הפרי
מגדים כאן שמעכב אם מניח שלא במקום.

מה שביארנו שצריך שייהה הקשר של תפילין בטופfn הגולגולת, לפיו יש לומר שהלו הוא העצם שתחת סוף הגולגולת, ועפ"י הלכה נחשה כעורף עד בגדי הנרון, ונמצא שהליך מהקשר הוא על הלוזין. וע' מה שכותב הרמ"ע מפנהו במאמר שבתנות ה' ח"ד זז"ל: והלו שהוא במקומות קשור של תפילין נקרא לו של שדרה בוקרא רבה והוא תחילת החתפשות אל השדרה"י מן הקורה (לכאי ציל הקורה) של מות. וניחא לו למייד עצם תחתון לעצמות הגולגולת שהוא/mol עורף, ונכנס בשדרה, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו כמו שביארנו שא"א לפרש בדבריו שמדובר הלוז הוא למעלה במקומות הרותב.

ועוד דאיתא במס' פסחים (ס"ז ע"א) הנהם לישראל אם אין נביים הם בני נביים הם, ורואים אנו כי רוב בני ישראל וכן מנהג אבותינו בידינו להנעה הקשר של תפילין למיטה, ורק הדברים מקרוב באו ע"י הציורים שנתרפרסמו,

דעת מרן היב"י שרק אחד מהם כשר, הרי נשכבים כמו בשאיינו מינו, ובמ"ש האות חיים ושלום סי' ב"ז אות ז. וע' ב"ט כתיר תפילין דף נ' ונ"א, דהביא מה ראיות שם רק אחד מהם כשר לא נקרא מין במינו".

ועוד יש להביא דאיתא ב"ט הזות"ק (ח"א ר"ז ע"ב) דעתם הללו נקרא ירושלים עילאה, והוא נקראת בלשון הקבלה לאה. וכן כתוב רבינו האר"י בכמה מקומות, קשר של תפילין של ראש הוא במקומות לאה. ועוד יותר מפורש ב"ט ליקוטי תורה, וכן הוא בספר הליקוטים (להאריו"ל) שופטים פרק ד/, שלו הוא לאה וזה מקום קשר תפילין של ראש, והוא עצם אחד שאינו נركב. וכן הוא באור החכמה על הזוהר פרשת נח דהלוועי הוא העצם שמניחים בו קשר תפילין של ראש. ולפי שיטות שצරיך להנעה הקשר של תפילין למעלה בגולגולת, המכן יש שם עצם הלוז שהוא עצם אחר ולא עצם הגולגולת. אולם לפי

יד. ובאמת יש מקום לדוחות שלפי כמה פוסקים איך שמניחים הפרשיות התפילין כשרים מדאוריתא ע' מקור הברכה בשם הגר"ח מברиск שמדליק לדברי הרמ"ם שיזכאים אם מניחים התפילין מהופכת וームברתא לצד החוץ ומזה מדליק סדר הפרשיות וכן כתוב הגה"ק מקודינוב בספרו בהל' תפילין וממילא לשיטות هو מין במינו אף על פי נגלה.

טו. ע' בליקומ' תניניא תורה פ"ה שלו הוא בחיי לאה.

טו. ועוד יש מקום לנור בדוחק שעפ"י קבלה החלק הזה של הגולגולת שנכנס לפנים יש לו עוד שם שנראה לו אבל יותר נראה כמו שכתבנו בפניים שכל מקום נראה שהוא עצם בפני עצמו. יז. וכ"ט הברית ח"א מאמר י"א פרק י' דעתם העליון של חוט השדרה או הסמוך לו מלמעלה נקרא לו.

הצואר ואינו גובה הנלגולות למעלה במקומות הרחוב. ובוחוק גדול יש לדוחות, שכונתו על כל אחורי הראש, שהוא ממשך בסופו לשפע לכיוון הצואר. סוף דבר שהרצויה לקיים מצות תפליין בחלבתה לבתילה, יזהר להנני החשד שיל תפליין בסוף הנלגולות במקומות שהראש משفع כלפי פנים, ואו יצא לכל הדעות לבתילה. יי

והתחלו לשנות ולהנני הקשר של תפליין יותר למעלה.

ועד יש ספק לשוטתינו מליישון רישוי ה' בחו"ש שבותב (יקרא ח עירף. הוא גובה הראש המשופע לצד הצואר עכ"ל. הרי שקרא לגובה הראש עורף. ונמצא מה שב' חרבב"ס בפ"ד מהל' תפליין, יהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הנלגולות הוא משופע לכיוון

סימן ז'

ליקוט ובירור השיטות בקיום מצווה דאו' לתלמוד תורה האם הוא אף בהרהור או בדיבור בפה דוקא'

הדייעות. שהנה מצינו בכמה וכמה מאמרי רבינו זכרונם לברכה בגמרא ובמדרשים שדרשו מפסוקים בתורה ובכתובים שיש ללימוד דברי תורה על ידי הוצאת הדברים בפה (אלא שיש לו ולעין בדרישות אלו האם הם דרישות גמורות

א.

דרישות חז"ל מקראי על הוצאת דברי תורה בפה
ונראה להקדמים דברים הבורים המוסכמים (כלאי) לכל

יי. ו"ע בספר עורף מול פנים הנ"ל שהרחב בידו הגדולה בעוד כמה וכמה ראות שהמקום הנכוון הוא כמו שביברנו.

א. במאמר דלהלן השתדלנו בעז"ה ללקט (מהרבה מקורות) שיטות הראשונים והארונים, בעניין ההרהור בד"ת اي הו קיום מ"ע דאו' דת"ת, או שקיים המצואה דאו' דת"ת הוא באמירה בפה דוקא (כשאפשר לו זאת), [והשתדלנו לעיין בכך בספר ברוב המקורות שהבאו, מלבד כמה ספרים בודדים שלא היו תח"י והצרכנו לסמך על מעתקים שכתו כן בהם, ועוד נציגין שכלה הקטעים המוקפים בתחום סוגרים מרובעים באותיות קטנות הם בחלקים דברי ת"ח גדול אחד שליט"א שהתפלל בעניין זה עם מ"ר, (אםنم מכין שנתהדרו הדברים מתחום פלפולה של תורה שהתפלל עם מ"ר, הכנסנו הדברים שנתהדרו עי"ז בתחום דברי מ"ר)].

(שמות טו, כ) אמר להם משה כשהתהא
יגע בתורה היו משמע את אונך.

ובתנחות מא (מקץ פ"ב) עה"פ (משל יד, כט)
"זדור שפטים אך
למהטור" מי שהוא חוקר שפטיו בתורה
אך למחסור, ובירושלמי תענית (פ"ד
סוה"כ) ואשים דבריו בפיק ותורה, ובספר
חסדים (ס"י תשלג) נפיק לה מהאי קרא
למען תהיה תורה ה' בפיק" (שמות יג, ט).

ובן מצינו מקומות רבים בחז"ל שנ��טו
בסתם שלימוד התורה הוא בפה
(ונצין ארבע מקומות בש"מ, שבת ל ע"ב, מז'ק
כח ע"א, ב"ט פ"ו ע"א, מכות י ע"א, דבכלות
העיקר לא פסק פומיה מגירסה ולא דלא
פסקיק מעין התורה, וכן בירושלמי
ברכות פ"א סוף הח"ב בשם רשב"י זה
שינון (קר"ש) וזה שינון (ד"ת) וכו', ובסוכה
כח ע"א על ריב"ז שלא מצאו אדם יוישב
וזורם אלא יוישב ושונגה, ובמורשת"א שם
גם שהיה אפשר בלימוד עיוני עיקרת
בגיטרא עי"ש, (ועיין لكم שבלימוד בעיון
מקיימים מ"ע דת"ת), אמן עיין لكمן
בסוף המאמר אותן יד שהבאנו דלפי
שיטת השו"ע להרב בעל התניא יש
לומר שבזמן עיון אין עניין כלל להוציא
הדברים בפה, אבל מה שהחמיר חז"ל
לומר בפה מלא הוא שעוסק בגירסה
דייקא, אבל כשצריך לעיין מקיים מצוה
בשלמות במחשבה ואין חסר לו סגולת
הוכירתה, וכל מה שהחמיר שצריך
הגירסה בלבד, ובזה תתברר ג"כ הנחת
הגירסה בלבד ועיין עוד מזה لكمן.

מדאו' ומדובר קבלה או מדרבנן ואסמכותו
רבנן אקראי.

ונצין בקצרה כמה מהם: מכילתא ר"פ
משפטים דורש הדבר מהכתוב
(דברים ל"א, י"ט) "שינה בפייהם", ובשמות
רבות (מז, ח) ילפינן זאת מהכתוב
(בראשית מ"ג) "על פי הדברים האלה" וגוי
שתהא יגע בפיק, וכן במכילתא ר"פ
בחוקתי ילייף מקראי שצרייך לשנות היל'
שבת היל' ע"ז היל' נגעים בפה (כפי
המפרשים שם), (ואפשר לומר שיצאו הלכות אלו
ללא על הכלל כלו אך יש לדחות), וברוגם
יונתן עה"פ (דברים לו, יד) "בפיק ובלבך"
וזיל בבית מדורשכון פתחו פומייכון וכו'
(כע"ז בתרוגם ירושלמי שם), וכן בגמ' עירובין
עד עירובין נד ע"א דרשנן ג"כ פסוק זה
בדביך ובלבך, ושם בגמ' עירובין
מצינו לעוד ארבעה אמראים שדרשו
מארכעה פסוקים נוספים שע"י לימוד
בפה דוקא זוכים לשמרות זכירות
התורה, (וע"כ כתבו כמה אחרים שלכו"
מצד החובב זכירות ידיעת התורה ואיסור
דשכחת התורה יש ללמד בפה דיקא שמכיא
חכירה בנ"ל).

ושם בגמ' עירובין אי גם דיש לשנות
בקול ולא בלחש, ויש לציין בזה
כמה דעתות שמצינו בדברי רבותינו
הראשונים (הרשב"א והראכ"ד בכרכות טו
ע"א) דילפינן מפסיק (דברים כ, ט) "הפקת
ושמע ישראל וכו'" החובב לכתהילה
להשמע לאונו הדב"ת שמוציא מפי
ולא לקרוא בלחש, וכן הוא בספריו פ"ב
האוינו (ס"י שלה), וכן בדברים רבה פר'
נצבים מהפסק "זהנת למצוותיו"

בד"ת א"צ לברך ברה"ת, אמן לא מפורש בדבריהם האם טעם מ"שם שאין מקיימים מצוות ת"ת בהרהור, או שאף אם מקיימים מצוות ת"ת נם בהרהור, בכ"ז חיוב ברכבת התורה ליתא ע"ג, או משום דחיוב ברה"ת לפינן מון הפסוק (דברים ל, ג) "כ"י שם ה' אקרא" (דמשמע דברור (כמש"כ השאג"א דלהן וועוד), וב"ש לרוב הפסוקים דברה"ת דרבנן שלא תקנו חיל ע"ז ברכה כמו שלא תקנו על כל מצוות שכלה), וכגון שמצוינו מה' אמוראים בגמ' האם על מקרא מברך ברה"ת או גם על משנה וכו', אף שבודאי גם במשנה וכו' מקיים מצוות ת"ת.

ומקור פסק השו"ע הוא מהאגור המועתק בב"י, ומילשונו שכותב שהרהור לאו כדיבור "לענין ברכיה" משמע שرك לנבי ברה"ת אין חיוב, אך מצוות ת"ת יוצא בהרהור, ואך מהגר"א דלהן נראה שמפresher את שיטת האגור אכן מקיימים מצוות ת"ת בהרהור וכדלהלן, וצ"ל שעובר הנגר"א שהלשן "לענין ברכיה" לאו דוקא, אלא מכיוון אכן יוצא בת"ת בהרהור, הרהור לאו כדיבור, ע"כ ליתא חיוב ברכבת התורה.

והנה כידוע הנגר"א זי"ע בバイורו על השו"ע מפרש טעמו של השו"ע דהמהרhor בדב"ת א"צ לברך, שהוא משומס דקייל דהרהור לאו כדיבור דמי, ומקשה שהוא סותר לפסק המחבר שהគותב דב"ת צריך לברך, ואח"כ ממשיק: אבל כ"ז צ"ע דכאן מברך על המצווה וכי ליכא מצוה בהרהור ולהלא נאמר והנית בו כו' ר"ל בלב כמ"ש והגינוי לבי עכ"ל.

ונציין עוד מה שכתב בתום הרא"ש ברכות ב ע"א הידוש גדויל יותר דאף למ"ד בוגם דהרהור כדיבור דמי ויוצא יד"ח אף בקר"ש בהרהור, בכ"ז שניי דב"ת "שעיקרו הווא בדיبور", עי"ש, וכן נציין עוד לפסקי ריא"ז (קידושין פ"א ח"ז) דאף שפוסק (כמעט היהודי) שהרהור כדיבור דמי אף בקר"ש, בכ"ז לגבי דב"ת מותב זו"ל יותר אדם שייחיו דב"ת מוחודדין בפי שנאמר ושננתם, אמן יש ס"ל לריא"ז בחותם הרא"ש הנ"ל (ויש לדוחות כמש"כ לקמן) ודז"ק).

והנה יש להזכיר גם לאידך גיסא, דנראה פשוט שאין חולק ע"ז שישראל מהחרדיין תמיד בד"ת (לשון רשי שבת ק"ע"א) וסתם ת"ח אין הולך ד"א כלל הרהור בתורה (לשון תומ' סוטה כא), ועודאי מסתבר שמקיימים בזה מצוה, אלא שיש עליינו לעין ולברר איו מזכה מקיימים בשורתו תורה, ונראה שיש בזה שיטות שונות בראשונים ובאחרונים כלהלן, ומכיון שששגור ומורגנל בפי רוב הת"ח שענין זה תלוי במה' היוזעה לנבי ברכבת התורה אי צריך לברך על הרהור, נביא כאן לו מה' דברכת התורה, ואך שambilא להלן שבאמת אין שום הכרה שהוא ביאור הפטור דברה"ת, ויש כמה שיטות שפ"ל דמקיימים מ"ע דתורה בהרהור, ובכ"ז מודה לפסק המחבר דא"צ לברך ע"ז ברא"ת).

ב.

מה' רוב הפוס' עם הנגר"א האם מותר החרהור בד"ת לא ברה"ת המחבר והרמ"א וכמעט כל הפסוקים סי' מו ס"ד) ס"ל דהמהרhor

פסוקי ברכת הנים כמנתג דידג', ולדבריהם אין ראה מוחלטת דישוטה הנר"א דיויצאים בהרהור תורה מ"ע דאי', שבורה"ת לא היה מברך הנר"א על הרהור אלא על דברו, ורק היה מהמורי לאסור שלא להרהור קודם קודם ברה"ת, וכן משמעו שלישון המ"ב (פרק י') בהעתיקו את דעת הנר"א "ואפי' בהרהור לבכ' מהמורי שלא להרהור כי' שלא בירך ברה"ת', אבל לב' אי אפשר לומר כי שיטותם שכבר מצינו לעדות נאמנה מבאי ביתו של הנר"א זיל' (בספר עליות אלהו עט' עג הערה טז) דבסוף ימי למד בהרהור כשהיה חזר משנתו והיה לומד כחמיישים דף בחציו שעיה ולומד כל מסכת חולין בכחציו שעיה ולומד בעיון ומהדרש היוציאים בו, וכן מבאי הנר"ח מוואלאין דשםע מהנר"א דמקיים מצוות ת"ת גם כשמדובר בדבר חולין וחושב בדברי תורה ואין זה נקרא ביטול תורה, וכמו בא בספר כל הכתוב לחיים' - קנייני תורה אותן זה הנר"א אמר דישנם היכולים לדבר עם בני אדם ובמחשבתם הם מהרהורם בד"ת אמנים לאו כל אחד יוכל לעשות כן שהיה מלאכה קשה, ע"ב. עכ"פ לענייננו מוכחה כי שיטת הנר"א שיזוצאים ממש י"ח לימוד תורה בהרהור בלבד, ואפלו שמדובר או בדברי חולין וכן מורגנל בפי כל העולם והלומדים בהרבה ספרים (וכגון דא עין בציונים לתורה כלל ט דפסות ליה זה הנר"א היה אומר שיזוצאן י"ח לימוד תורה במחשبة בלבד).

והנה יש כמה ממחברי זמינו (יעין שו"ת יברך דוד ח"ב ס' קע' ופסק תשובות ס' בלא).

והנה בפשטות מוכחה מדברי הנר"א כי הבין שסבירת האנו ומחבר ושאר פוסקים דס"ל אכן מברכים ברא"ת על הרהור הוא משום אכן מקיימים בהרהור מצוה דת"ת, כמו שפרש הטעם בהרהור לאו כדיור דמי, ע"ז בא הנר"א לחלק "וכיlicable מצוה בהרהור וכו'", ובפשטות צ"ל שסביר הגר"א שמקיימים בהרהור מצוות ת"ת דאוריתא ממש, אף שבביא ע"ז הראה מהפסק (יהושע א, ח) "זהניתו בו וכי", י"ל שסביר הגר"א דפסק והניתו בו מגלה ומפרש את המצואה דאו דלימוד התורה שהוא גם בהרהור, (וכי פירוש בשו"ת בנין עילם ס' ז), וכן מצינו בחוז"ל בהרבה מקומות שליפין דיני מצוות התורה מפסקים שבגנ"ץ, (כגון בתענית י"ז ע"ב ומחרדיין פג ע"ב ועוד, וכן איתא בספר יכין שימושה על כללי הש"ס דMOVIA CAN MORISH ב"ק), ועוד יש לומר דהנר"א זיל' נקט בהרמב"ז בספר המצאות מצוה א דבכל דבר הכתוב בגנ"ך הוא בzeitig מאה ה' מדאי' ממש ע"ש.

אמנם יש לציין ממש'כ כמה אחרים (שו"ת דבר אברהם ח"א ס' טז אות כג, שו"ת דברי מרדכי א"ז ס' נט אות כד, שו"ת יביע אומר ח"ד ס' ח אות יט) שוגם הנר"א אינו חולק על המחבר למשעה לברך על הרהור ורק הקשה עליון, יודוע שככל קושיא יש לה תירוץ, אלא שהיה הנר"א חוכך לאסור שלא להרהור בדב'ת לפני ברה"ת, וכן היה מברך ברה"ת מיד בקומו ממיטהו מפני הרהור תורה שא"א לו בלא זה, והוא אומר מיד אחר ברה"ת

(ויאת דברי הביאוה"ל הנ"ל אפשר לפרש שכונתו שapk לגור"א הרהור לאו כדיbor דמי בד"ת לעניינו שאינו הפוך במקום שאמור להפסיק, אך בב"ז הוא מ"ע דאי' כמו הדיבור).

ג.

במציאות וhogiot ai hoy mitzoh da'oi'
או מצוה מדברי קבלה (ונפ"מ
למעשה גם במציאות קביעה עיתים
لتורה)

והנה אף שכתנו שמתברר שלשותה הגרא"א הרי מציאות והגיות הוא פ"י
 מצוה דאי' דת"ת, בב"ז נצין מה שמצוינו באחרונים (עיין שדי חמד ח"ב כללים מערכת ואיז' כלל טו בשם קצת אחרים והחכ"פ בשם השם רוקח עי"ש, וכן ראיית מבאים בשם ש"ת בית יצחק או"ח ס" צא), שטוביים מציאות והגיות בו יומם ולילה הוא מצוה מדרבנן, (וכ"ב שם בבב"י יצחק בס"י י"ב דפסוק שלא ימוש בו הוא לאו מדברי קבלה).

אך באמת צ"ע בזה מדברי הרמב"ן על סח"מ להרמב"ם (שורש שני) שכותב שם וז"ל מה שכותוב בנבואה בדרך הczoo'ot כגון שמותרין על עשה ומתרוני על ל"ת דבר תורה הוא, והענין הנה מפני שהוזהרנו בתורה "אללה המצוות" מלמד שאין נביא ראיי חדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה דבר תורה או הוא או שהוא פרוש לפוסק של תורה או שהוא בידם ולהל"מ עי"ש באריכות, וא"ב ה"ג הצעוי דותגיות בע"כ אינה מ"ע מדברי קבלה אלא פ"י מצוה דאי'.

ובכן נראה מסתומות הפסוקים (כיו"ד ס"י רמו) שהעתיקו להלכה הגמ' מזו

מו אותן ה עוד שעבינו מדברי כמה מהאחרונים (הגצי"ב במרומי שדה ברוכת כא ובשי"ת שלו (משיב דבר סימן מו) וכן משו"ת לבושי מרدقיה ח"א סי' ז ושו"ת קרן לדוד סי' יא ועוד) שאף לשיטת הגרא"א המהרהר בדברית את אין מקיים מצוה דאי' דת"ת, אלא מקיים מצוה דותגיות שהוא לדבריהם רק מצוה מדברי קבלה, וייש שרצו לפרש כן אף בדברי הביאוה"ל סי' מו ס"ד).

והנה חיפשנו בכל המקורות שצינו מhabrim הנ"ל ולא מצינו שכתנו דלשיטת הגרא"א "ויהגיות" היא רק מצוה מדברי קבלה, אלא שיל בשיטת אחרים הנ"ל שס"ל שאף הגרא"א מודה שעיקר המציאות דת"ת יש לקיום ע"ז הדיבור וככדי בחז"ל שכן הוא לכתהילה דרך הלימוד בפה דווקא, ובב"ז מקיימים המציאות דאי' גם בהרהור וכדילפנן מהגיות שהוא פ"י המציאות דאי' ובנ"ל מהבנין עולם.

ובאמת מעצם קושית הגרא"א על המחבר נראה דס"ל דמקיימים בהרהור מ"ע דאי' דת"ת, דאי' כדברי מהברוי זמנינו הנ"ל א"כ מה מקשה הגרא"א ונשאר בcz"ע על שוטטות המחבר מודיע אין ברה"ת על הרהור, ומאי קושיא, והלא ייל בפשיטות שלא תקנו חז"ל ברה"ת רק על עיקר המציאות דאוריתא דדב"ת בדיבור, ולא על המציאות דותגיות שאינה מדואו, אלא נראה לכוא' בnn"ל שלהגרא"א מקיים בהרהור תורה מ"ע דליימוד התורה מדאוריתא, ובנ"ל בnn"ל דקרה דותגיות מפרש את הפסוק Dolmedatim כי שהוא אף בהרהור,

ובכן מצינו בהרא"ש נדרים ח' ע"א על הנגמ' שם דהאומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, ומקשא הנגמ' והלא מושבע ועומד מהר סיני, וכותב הרא"ש שם כתיב והגита בו יומם ולילה, וכן המפרש שם מביא בחד פירוש פסוק דלא ימוש, וש"מ דס"ל דפנסוק זה דלא ימוש והגита מפרש התוויב דאו' דת"ת ולכון קרי לזה מושבע ועומד מהר סיני.

[נוצין] אמן שבסחו"ת משיב דבר להנצ"ב סימן מו' כתוב דלהרא"ש המביא פסוק דוחגנית, ש"ט שם"ל מצאות והגית היינו בדיבורו, ודלא כהגר"א שמספרש הפסוק דוחגנית בחරחו, והוכחתו להנצ"ב ש"א מושום דפשיטה ליה להנצ"ב ש"אשנה פרק זה" (בנדרים דאולין בחו בתר לשון בן"א) היינו בדיבורו דוקא, וא"כ הוקשה להנצ"ב מה קשייא ליה לנגמ' דמושבע ועומד מהר סיני, ומביא ע"ז הרא"ש תקרא דוחגנית, ולא להנגר"א קרא דוחגנית היינו בחרחו, וא"כ חלה עליו השבואה שנשבע שיויסוף ללימוד אף בדיבור, ולכון כותב hnצ"ב דצ"ל דהרא"ש שמביא פסוק דוחגנית שיע"ז השבועה מהר סיני, ס"ל דלא כהגר"א, אלא ס"ל לרא"ש דוחגנית היינו בדיבור דוקא, וש"כ מושבע כבר ועומד מהר סיני ללימוד בדיבור, ולא הוסיף האדם כלום בשבועתו ולא הלהת.

אמנם כותב hnצ"ב דלהמפרש שם שמושבע ועומד הוא מהמת ושננתם או מהמת לא ימוש מפיך, א"כ מזה ילפינן החיוב בדיבור ולכון hei

דסנהדרין צט דילפינן מצוות קביעה עתים לTORAH ביום ובלילה מקרא דוחגנית בו יום ולילה, ולא פירוש בדבריהם שהיינו מצוה חדשה מדברי קבלת, אלא נראה מדבריהם שחייב דקביעת עתים הוא הפ"י דחיוב מצוות ת"ת, וש"ט דלשיטתם פסוק והגита הוא הפ"י למצוה דאו' דת"ת, ולא מצוה חדשה בדברי קבלת.

[וילפ"ז] יש לדעת הערכה חשובה למעשה דהמצוה דקביעת עתים לTORAH ביום ולילה הוא חיוב מדאו', שנלמדת מצוה זו מפסק דוחגנית בו יום ולילה שהוא הפ"י למצוה דאו' דת"ת, ועיין בספר ישראל והזמנים סי' פ"ג שמעורר לפ"ז שהקביעות בלילה תהא בזמן שודאי לילה, ולא בין מנחה למערב שהוא בין השמשות, דלגבי דאו' יש להחמיר שלא לצאת יד"ח המצוה בבייה"ש, ובפרט יש להפסיק בזה מש"ב בכיראה"ל סי' תט"ז (ד"ה נאכל) דמעיקר הדין בודאי קויל"ר ר' יוסף דביה"ש הוא כהרף עין ועוד צאה"ב הוא יום מעיקר הדין, (ורק לעניין איסור שבת חמישין להחמיר כשייטת ר' יהודה דמהש��עה חול ספק לילה), וא"כ יוצא דלגבי חיוב עתים בלילה אין יוצאים בלימוד דביה"ש דהוי מעיקר הדין יום ובג"ל, ויש לקיים הקביעות בזמן דלילה ודאי, (ולכאו' מצוה מן המובהך לקיימה מיד אחריו מעריב, וכמש"כ בש"ע הרב סי' קנו לגבי קביעה עתים דחיום שמצוות מן המובהך לקיימה מיד אחרי שחרית, ע"ז אחז"ל כל היוצא מביחכנ"ס לביחמ"ד זוכה ומתקבל פניו שכינה, וה"ג נראה לאבקי קביעה עתים דלילה].

מצוות ת"ת מדאו' בהרהור הרוי גם אשנה הינו בהרהור (וכמו שהבאו לנו מהתלמיד בעה"ת שפרש דושגנות הינו במחשבה והי' י"ל באשנה), וכן מקשה הוגם' שמהוויב בהר סיני ללימוד תורה ולא הוסיף כלום בשבועתו, ודוק'.

ולি�ישב קצת האחרונים שבשד"ח הנ"ל שסבירים דוחגנית היא מ"ע מדברי קבלה מהקושיא מהרmb"ן הנ"ל, י"ל בדוחק שם"ל דשאנו מצוח דוחגנית שנאמרה בתורת צווי פרטיו ליהושע בן נון, ולא בתורת צווי לכל ישראל, וכן אינה מד"ת, אלא שחו"ל למדו מזה דיני ואסמכותה אקרא זה דוחגנית (ופלני המא' בגמ' שם דילפי מקרא זה חיווב דקביעת עיתים על המ"ז שם שם"ל דאך ליהושע לא היתה אמרית והגית צווי אלא ברכה, אלא ס"ל לשאר המ"ז בגמ' דליהושע היה צווי, ויהושע עצמו היה הצווי הפרטוי לדוגנות בתורה יומם ולילה כפשוטו, אך רבנן ילפי מיהושע חיווב לכל ישראל דקביעות עיתים והסמכות וזה על האי קרא).

ולמיובם הרוי אף שמצינו בנ"ל לכמה אחרונים שכתבו שוחגנית היא מצוח מדברי קבלה, בכ"ז מה שיש שכתבו בן בשיטת הנ"ר'א אינו נראה, אלא נראה דלהנ"ר'א פסק דוחגנית הוא הפני' דמצוות ת"ת, וכן ס"ל דמקיימים בהרהור בתורה מ"ע דת"ת, ואמנםAuf'כ נعتיק כאן מה שטוען ת"ח א' שליט'א דלפי המבואר להלן שבעל התניא מפרש קרא דוחגנית על ידיעת התורה או על עין התורה, א"ב אין הוכחה שהנ"ר'א יתלוק על בעל התניא

מושבע ועומד על הדיבור, ובשיטתו יתכן לומר שלא העתיק המפרש פסק דוחגנית משים דס"ל כהנ"ר'א דוחגנית הינו בהרהור.

ומזה הוכחה בישו"ת ויברך דוד ח"ב (עמדו קצ"ב) שיטתו הנ"ל של הנצ"י'ב לומד בשיטת הנ"ר'א דהרהור בד"ת הוא רק מצוח מדברי קבלה דוחגנית, (ולא כהנין עילם שכתב דקרה דוחגנית מפרש מצוחות ת"ת דאו'), שהרי לדהנ"ר'א (חובר כהמפרש בגמ' נדרים שם דוחגנית הינו בהרהור) צ"ל שקיים' הוגם' בנדירים הוא כדברי המפרש דמוישבע ועומד כבר על חיווב הדיבור מהמת קרא דושגנות או מהמת קרא דלא ימוש, ואין יוצא י"ח המצוחה דת"ת דאי' שנצטווינו מהר סיני בהרהור, וכן לא חל השבועה שאשנה פרק זה בדיבור שהוא כבר מஹוויב בזה.

והיינו בנ"ל של הנצ"י'ב שפרש שהנדר דاشנה פרק זה הינו בדיבור דוקא, מוכחה שהבין בשיטת הנ"ר'א דאך לדודיה מוחיב מה"ת בת"ת בדיבור דוקא, (ואין יוצא י"ח מצוחה דת"ת בהרהור מהמת קרא דוחגנית אלא שצ"ל שקיימים בוחגנית מצוח מדברי קבלה), וכן כשבשבע אשנה בדיבור פרק זה לא חלה השבועה עליין, דמוישבע ועומד מהר סיני במצבה מה"ת דת"ת ללמידה בדיבור דוקא אף לנ"ר'א.

ולি�ישב שיטת הבניין עילם מהוכחת הנצ"י'ב ממס' נדרים, תי' מ"ר שהוא ס"ל שאשנה פרק זה להנ"ר'א יוצאים גם בהרהור, שאין מוכחה לדודיה שאשנה הוא דוקא בדיבור, שאשנה הינו שאלמו פרק זה, ואם מקיימים

ת"ת וכשבל אחד מדבר עם בני אדם פשוט دائֵי אפשר או לעסוק אלא רק בלימוד בעין ועין בדברינו בזה לעיל).

.ה.

**שיטת הראשונים והאחרונים
شمוקיים מ"ע מה"ת בהרהור
בדברי תורה**

וזהו המקום לציין לעוד כמה שיטות ראשונים ואחרונים, דמשמע מדבריהם שהרהור בתורה הוא מ"ע דאריתא.

א] **במספר** יראים החלם להרא"ם (ס"י תיד ובפוסח הקדמוני מצוה כי) כתוב זול צוחה הבורא ב"ה שישימו ישראל דברת על לכם דכתיב בספר עקב ושמთם את דברי אלה על לבכם פירוש שימה שיזכור דברת ויושם על לבו תמיד ויהגה בהם בלבבו וכל שעיה ושעה שחושך אדם בדברת וחושב בלבו מקרים מציאות ושמותם, למדת גדלותם של לומדי תורה וחוגיה שמקיים מצוחה בכל עת עכ"ל, ומציין ע"ז שם בתועפות ראמסק"ב שמקור היראים הוא מהבה"ג ומה"ת, ומציין המצוות מחותם ושותם, שמנה במנין המצוות מחותם ושותם, וא"כ יש לנו ב' מגילות הראשונים (הבה"ג והרא"ם) דס"ל דמהשבת ד"ת הו מ"ע מה"ת, ומציין התועפות ראם שהרמב"ם לא ס"ל כן (וain מונה ושותם למצות), וכותב מקור לשיטת הבה"ג והיראים מהוז"ל בירושלמי שהעתיקם הריטב"א קידושין דף לו ע"א עיי"ש, וиш לציין עוד בזה מש"ב ספר מעלות התורה בשם אחוי הנר"א, שכל מה שנתקלו הראשונים

בזה, שהלא הנר"א רק שואל על פסק מהחבר שם"ל שככל אופן שמהරר א"צ לברך ברה"ת, וע"ז שואל הנר"א ולהלא איתא בקרא חיוב דוחנית שפרש"י על הגינוי הלב, וא"כ בודאי יש איזה אופן שהוא שמקיימים המצואה דת"ת אף בהרהור, וא"כ לא הו"ל למחבר לסותם שטmid בכל אופן אין לבך ברה"ת על הרדור.

א' גם הנר"א הלא מודה שברישא ذكرא אי' החיוב שלא ימוש מפיק, דפשטות דרישא ذקרה מוכיה כבעל התניא שכחשאפשר לו מוחיב לומר בפה דווקא, ואלו הסוברים להלן שהרהור שוה לדיבור זה משום דברי ذקרה שלא ימוש וכו' אינו פירוש על המצואה דאו' דת"ת, אך הנר"א שם"ל שקרה דוחנית הוא פי' על מצואה דאו' דת"ת וכמיש"כ לעיל מספר בגין עולם, הרי ה"ג רישא ذקרה שלא ימוש מוכיה דמחויב בשאיפשר להוציא בא' מהדרכים דלהלן; או דוחניות קאי על המהרהר באופן שמוסוף ידיעת התורה בהרהור זה או שמיורי בשא"א לו לדבר או שמיורי במשמעות להבין מה שלומד בפיו), וא"כ אין הכרה כלל שיחולק הנר"א כלל על שיטת בעל התניא, אמן כל זה אין מסתבר כלל, דהרי כבר הבאנו שמנהנו היה לחזור משנתו בסוף ימי במחשבת, ואפלו אם ת"ל שהיה באופן של עיון, הרי מובא בפירוש בדברי הנר"ח מוואלאין שגם כשבדבר עם בני אדם וחושב בד"ת הרי הוא יוצא י"ח

ב] ריבינו יונה בפירושו למס' אבות (פ"ג מ"ב) מ寧ן שאפילו אחד שি�ושב ועומק בתורה שהקב"ה קבע לו שכר שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עלייו, וכותב שם ריבינו יונה וז"ל ר"ל שি�ושב ומהשכbst בתורה כי על המחשבה נתנים שכר כמו על העסוק בדייבור שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עליו כי השותך ומהשכbst בתורה כאילו נטל עליו על התורה בהגין (אמנם מסיים ריבינו יונה שם שהרמ"ה זיל גורם אחרית במשנה ומפרש לדבורי האי וידום לישגא דמלולו הוא כי נטל עליו על הדייבור, עי"ש, ומישע שבוגה נחלקו אי מהשכbst בד"ת כדיBOR או לא).

וזאנם היה קצר מקום לדוחות ולומר שאין ראייה מענין השכר לעניין קיומ המצויה, שבענין השכר דוקא קמ"ל המשנה היודוש שהקב"ה קבע לו שכר "כאילו" נטל על התורה, שוגם המחשבה בדייבור פועל בעליונים (אך לא לגבי עצאת י"ח המצויה וכמ"ש בעל התניא עמוד 306 חילוק זה), ובזה מדויק מדויק מדברים במשנה רק לגבי השכר והוא להשミニינו שיזוא י"ח המצויה, וכן עוד אף"ל בדייבור דהמשנה מيري באופן אין יכול ללמידה שכר על המחשבה, (דבואי לא גרע מהישיב לשעות מגואה ונangs וכוי' שמעלה עליו הכתוב כאילו עשה), אך פשtuות לשון ריבינו יונה נראה שם"ל שאין חילוק למירוי בין דייבור להרהור.

ג] **האבן** עזרא בפי' על התורה (דברים י ח פירש "זדרת בם בפה ובלב" וכן ראייתי מביאים שכחב האב"ע

במנין המ"ע שבתורה, הוא רק איזה מצאה נמנית בכלל התיר"ג, אך כל השיטות מודדים להדי שכל מה שכחוב בתורה הוא מ"ע מדאי, וא"כ לפ"ז אף הרמב"ם (ושאר הפסקים שונים המצוות כהרמב"ם) מודדים לבה"ג והיראים שהרהור תורה מקיימים מ"ע מה"ת דושמתם, אלא שאיז'ו מ"ע מתריג'ג מצאות לדידיהם).

ואמנם גם בעל היראים מודה להרמב"ם שיש בדברי תורה מצאות נוספות דושנתם וולמדתם אותם ושמרתם לעשותם שמונה אותם בס"י רנד וס"י רנו וס"י רנה בעמוד השישי העוסק במצוות ואיסורים שנעשים בדייבור, וכ"כ בפירוש ס"ס רכה שמצויה זו תלויות בדייבור בו, אלא שם"ל שיש גם מצואה מיוחדת על ההרהור בדברי תורה. (אמנם ראייתי שיש שכחוב שמצויה זו דושמתם קאי רק על עיון התורה ולא על סתם מהשכbst והרהור בתורה (ובזה ישבו דין סתרה מהויאים לשיטת השיעץ הרב כלהי), אך לבואר אין נראה כן בפשtuות לשונו, שימושו מלשונו שאף סתם מהשכbst והרהור הוא מ"ע, ובכ"ז י"ל שאין הכרה שדברי הבה"ג והיראים סותרים לשיטת השיעץ הרב המובא לקמן (שסביר שכשאין מוציאות בפיו אין יוצא י"ח ולמדתם הוא מ"ע התלויה בדייבור, ודולמדתם הוא מ"ע התלויה בדייבור, וכשיכול לדבר ואין מדבר י"ל שטכטל מצות עשה Dolmedatam, אלא שמקיים בהרהור מצאות אחרית דושמתם).

ה] וכן יש לציין בכלל לשיטת הריא"ז (שבשלטי ניכרים ברכות דף ח' ע"ב כדף הריא"פ) שסביר דק"ל הראה כדיבור דמי, וכרב הונא ברכות דף ב (וזלא הכל הראשונים שפסקו הכרח שם), וכן כתוב הכ"ט (פרק מ"ה' ברכות) בשם רבינו מנוח שם"ל להלכה הרהgor כדיבור דמי (אמנם בשיטת רבינו מנוח נחלקו על הכ"ט רוב האחרונים ואכם"ל), וכן בשיטת הרמב"ם מצינו כמו אחרונים שמשמעותם שם"ל הראה כדיבור דמי, שלא כרוב הגדי הדוחרוני שפירשו דרך לבני ברכות ס"ל לרמב"ם דיויצא י"ח בהרהור לא כתוב ברכות לשון דברו, ולדבריהם ודאי הראה בתורה הו מ"ע דאוריתא כדיבור, והעתיק שיטת הריא"ז בעולת תמיד סי' ס"ב סק"ג, וכתוב שם שכן הוא גם שיטת בעל המאור בפרק היה קורא, וכן עוד כמה אחרונים העתיקו בעל המאור כי, אך צ"ע שאדרבא מצינו בעל המאור ברכות דף יב ע"א בדף הריא"פ דק"ל להמורא כדאי' הכרח הרהgor לאו כדיבור, ז"ע), אמןם נצין שוב שמצינו בפסק ריא"ז עצמו (קידושין פ"א ח"ו) שיזהר אדם שישתו דבר"ת מהודדין בפי שנאמר ושננתם, אך יש לדחות דאףelongati מ"ע דת"ת יצא אף בהרהור בכ"ז שעריך שייהי מהודדין אצל שבשישאלו אדם יכול לענות תיכף בפי התשובה.

ו] **השאג"א** (ס"ה כה) כותב בתוך דבריו וזיל אפי' אי ס"ל הכרח הרהgor לאו כדיבור דמי, ה"מ לנבי קרש דכתב רחמנא דברו, הוא דאי' יוצא יד"ח מצוות קרש בהרהור, אבל הא דמהרהור בקר"ש לענן הא מילתא

בספרו יסוד מורה (השער העשירי) ובתורת כתוב ודברת בס בלבemo ודברתי אני אל לבני גם בפה וכו', ובפני לויית חן פ"י שכונות האב"ע שודברת בס יש לו שני פירושים בלבemo וגמ' בפה, ובפשטות שיטת האב"ע שמקיים מ"ע דת"ת בהרהור הלבemo במאמרה בפה, אף שהה קצת מקום לדחות שאין כוונת האבן עורא שמקיים המצאות דת"ת בלב או בפה כ"א להז, אלא כוונתו רק ללמד שעריך שיחא הדיבור בתורה בפה ובלב ביה, ולהדגיש שאין מציאות הלימוד באמירה בלבד, ובבזה' דברי החוכות הלבבות (שער עבודת האלקים פ"ד) שמחלך את כל המצאות הלבבות והאברים יהדי, ומונה ב חלק הב' "מציאות קריית ספר התורה ולמודו", שנג' נראת כוונתו שמצוות קריית התורה ולימודו צריכה להיות בפה ובלב ביה, ז"ע).

ד] **המראי** בברכות כא ע"ב מביא שיש שואלים מדויע בע"ק שהייב להרהור בקר"ש לבבו אין מהייב לבך על הרהור זה ברה"ת, דהלא ברה"ת היה מדאי, (זהיל' לחיב הבע"ק להרהור בה נמו שמהיבים אותו להרהור בברהמ"ז), דהרי קרש היה ג"כ תורה, עי"ש, ומשמע מקושיא זו דס"ל דמקאים מ"ע דת"ת בהרהור (החוק לומר שקוישתו רק למ"ד בגני' הרהgor כדיבור דמי שלא קי"ל לנו) והרי מצאנו המשאה ראנזנים (כח"ג, יראים, רבינו יונה, ابن עורא, מאורי) שפשטות דבריהם משמע שיש מ"ע מדאי להרהור בדבר"ת.

תורה הרהטור כדבר דמי להחשב כלימוד, ויש לפרש כוונתו כהשאג"א דאף דקיים כר"ח דהרהטור לאו כדבר דמי בכ"ז יוצאים יד"חמצוות ת"ת מDAO' בהרהטור, דבדב"ת הרהטור כדבר, (ובכ"ז לא גור ע"ז עירא לאסורה הרהטור כדאשchan בסיני כתני הגמ' ברכות כ ע"ב) ולשיטת השעו"ע הרב דלקמן י"ל דכוונתו שלימוד בעיון בהרהטור, וכדיוק לשונו יקום וילמוד בהרהטור, ולא כתוב סתם יהרחר בדב"ת).

ט] במודר וקציעה להיעב"ץ כתוב לפרש שיטת האבודרתם שיש לבך על כתיבת דב"ת וז"ל "אבל הנראה לי אבודרתם לא ס"ל כהאנור אלא אפילו ארהטור נמי מביך, ולא דמי עסוק התורה לקריית מגילה ודכווותה דבעין דבר דוקא אבל עסוק התורה ע"ז הגיון הלב ואין צריך להוציאו משפהתו וכו' עי"ש עד), ולכאו' כוונתו דמאי' הרהטור כדבר דמי בדב"ת לאבודרתם, שהוא מהיבנו ע"ז בברה"ת, (ובפרט לדידייה ברה"ת הוא דאי' כמי"כ שם בארכחה ומשמע דאף על הרהטור וכ"ב בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ק"ט).

ז] ובן הוא שיטת הלק"ט (ח"ב סי' קנט המפרק על פסק המתרבר ונוטה לפסוק דמברכים ברה"ת על הרהטור, דהרהטור בתורה שווה לדיבור (אמנם נראה לכוא' מדבריו שפסקו זה הוא מלחמת שנוטה לפסוק כמ"ד בוגם' דהרהטור כדבר דמי (וכരיא"ז הג"ל), וא"ב פסקו כנגד כל הפסוקים, ואינו כ"ב עניין לעיקר נידון דידג', דאנו דנים אליבא דהילכתא דהרהטור לאו כדבר דמי בשאר

מייא הרהטור כדבר דמי דעת הרהטור הוי"ל כմדבר וקורא בתורה לעניין שמהויב לבך ברכבת התורה לפניה, כיון דלכז"ע הרהטור לנבי שארמצוות וה"ה לנבי תלמוד תורה לעניין ברכבת התורה החשוב כדבר, אלא שעניןמצוות קר"ש לחוד הוא דס"ל לרבות הדיא הרהטור לאו כדבר דמי, א"ב אכתי תקשיה בעל קרי אמא איןנו מביך ברכבת התורה לפני קר"ש שמהרחה, דהא לעניין עסוק התורה שמהויב לבך לפניה בח"ת הרהטור ודיבור שווין חן לכז"ע, ובעל כחזק צ"ל לדעת הרמב"ם דברה"ת לא דמי לשארמצוות שלא נאמר בהם דבר אלא דמי לKER"ש דהרהטור לאו כדבר דמי, משום דכיוון דילפינן לבירה"ת לפניה מקרא וכי שם ה' אקריא כיון דכתב אקריא הינו כמו כן דכתב דבר דמי, דאקריא הינו דבר, ואין חייב בבה"ת לפניה אלא בעסוק בתורה ע"ז קריאה ודיבור ממש אבל לא ע"ז הרהטור לר"ח דס"ל הרהטור לאו כדבר דמי כל היכא שנאמר בקרה דבר, עכ"ל השאג"א. וחוזין בדבר שיטתו דהרהטור בדב"ת שווה לדיבור בד"ת לכז"ע (וירק דחויב ברה"ת ליתא בה).

ז] ובן הוא שיטת הקול אריה (תשובה סי' י) בדבורהacha רחמנא להמחשה במעשה, עי"ש בארכות.

ח] ובן כתוב בהוספות המהרצ"א על ספר סור מרע (אות טט), שאמ צrisk לטבילה עזרא וא"א לו לטבול וריצה לנזהוג שלא למד בלא טבילה או עפ"כ יקום וילמוד בהרהטור בדבורי

בדב"ת במאצע עסקו בענייני העולם שהוצרך לסדר, וכן היתה הנהנתה הרבה נדלים וצדיקים ז"ע, ווהנהנה זו היא הננהנה הרואה זה מ"ע Dolmedotem, בכ"ז מקיים בהרהור זה מ"ע Dolmedotem, בכ"ז מקיים בהרהור זה מ"ע Dolmedotem, בכ"ז והיראים הנ"ל, וויש לציוון זהה דברי מההרשר"א (שכת ס) על מי שחש בראשו שאינו יכול לעסוק בתורה בדיור שיעסוק או בתורה במחשבתו או במעשה הנגע לתורה וייתה לו רפואת הנפש וגם רפואה להולי הראש, וחווינן שאף בעיטה היה מעשה הנגע לתורה שבודאי אין מקיים בוזה מ"ע דת"ת בכ"ז וככה ע"ז לנטולות הרוחניות והסגוליות שבתורה וככ"ש במחשבת התורה אף לדיעות דין יצא בזה ידי מצוות ת"ת).

ה.

תוספת מקורות לחיבור הוצאה בפה אף לשיטות הנ"ל

אמנם יש להזכיר שוב שאף לכל השיטות הנ"ל דס"ל דמקיימים מ"ע מדאו' בהרהור ת"ת, מ"מ כשהאפשרות לו ודאי דלכו"ע יש מצואה להוציא הדב"ת בפה דיקא, וכדברי הגמ' עירובין נד ע"א דא"ל שטואל לרבי יהודה פתח פומיך קרי פתח פומיך תנינ כי הובי דתתקים ביד וטוריך חי שנאמר כי חיים הם למצויהם אל תקרי למציאותם אלא למצויהם בפה, ואח"כ מביאה הגמ' עוד כמה דרכים מקראי ע"ז כי נעים כי תשمرם בבטן יוכנו יהדי על שפטיך, שמהה לאיש במענה פיו, כי קרוב אלק הדבר מאד בפיך בפה, ואראשת שפטיו כל מנעת סלה, עיי"ש

מצאות, ובכ"ז דב"ת שניני כהשאנ"א ועו"פ חנ"ל).

יא] במקור חיים (לבעה מהות יאיר) על ס"י מז מסדר ג"כ שבמ"ע דלימוד לא נזכר בלשון דיבור רק בלשון לימוד והגיה ומזה היה קרוב לומר שאפי' מהרחר בד"ת מקיים המצויה דין, וכן משמע בשו"ת שלו (חו"ץ סי' טז וס' קאד).

יב] וכן בשו"ת דבר אברהם סי' טז (יה"ה איכרא עדיין) נוקט בפתרונות דמדאו' שזה הרהර לדיבור בתורה.

יג] ועד האחרון הנדייל, תלא הוא דברי רבינו האריז"ל לモהרץ' (שער הלגנילים כא ע"ב) שלא ריפה מעסיק היהודים מהמת חשש ביטול תורה, כי הוא מיחיד העולמות העליונות, והוא עסוק התורה וייחוד הכל ביזה" (ומן הוא בשער רה"ק כד ע"ב) ולהלא היהודים מהמת במחשבה, ובכ"ז משמע מהאריז"ל שיזיאים בהם יד"ח מ"ע תורה (אמנם אפשר לומר דהיהודים מהמת בכח' עיון התורה באופן שא"א להוציאם בפה, ובכח' ג' מודה השיע"ע הרב דלקמן שמקיימים המ"ע תורה ללא דבר וצ"ל בן שלא בודאי שלא יהלוק בעה"ת על דברי רבינו האריז"ל).

ריש להזכיר שלשיטות הנ"ל שמקיימים מ"ע דת"ת בהרהור, הרי אף כשבועסוק ומדבר בענייני חול וחושב בשעת מעשה בדברי תורה, מקיים או מ"ע דת"ת, וכן אי' שהויה הנהנתה הנגר"ח מויאלזין ז"ע (שסביר ררכו הנגר"ח שמקיימים מ"ע דת"ת בהרהור) וזה חושב

דאין לת"ת שיעור למטה להורות שצרכ'ך האדם מאד מאד לחכ'ב התורה דבכל תיב'ה ותיב'ה שלמד בה היא מצויה בפ"ע והראיה שיצא בתיב'ה אחת מצוות ת"ת שהיא שקללה בנגד כל המצוות כו' שכ'ל תיב'ה ותיב'ה בפ"ע הוא מצויה גדולה והוא שקללה בנגד כולם א"ב' כשלמוד למשל דף אחד מקיים כמה מאות מצוות וכו' עי"ש.

וחזינן שכ'ל לשונו נוקט בפשטות וחוזר וכופל שבע פעמים מצוות ת"ת הוא בעניין התיבות שבפה ואין מזכיר אף פ"א שכ'ל הרהור והרהור בתורה מקיים מ"ע דת"ת, אלא י"ל דכווון שמקיים מצויה בכל תיב'ה ותיב'ה במחשבה, אין שיק' לומר בזה לשון בכל הרהור והרהור, שהכל אחד הוא, אמן באמות ישנו דיבור במחשבה ולפי שיטת הנר"א ז"ל יוצא י"ח בכל מילה במחשבותו בפ"ע של ת"ת כמו שיצא בכל דיבור שבפה וرك' שיטר מובן לקראו דיבור שאו מובן הדבר שיש כאן ריבוי מילים אבל במחשבה הכל מהשובה אחת היא (אמנם מובא כבר בספר המקובל עניין הדיבור שבמחשבה ולפי יוצא ידי חבותו הכל דיבור ודיבור שבמחשבה). וראה מש"ב בני הנר"א בהקדמת לש"ע איך היה מתאם הנר"א ללימוד תורה תמיד בפי דיקא עד שאפי' באוטם שעתיים במעל"ע שהיה ישן "הו שפטותיו מרוחשין הלכות וגdotot" (אבל לכ' מוכחה לומר שלשנים לאו דוקא אלא הבונה שלמד בפי הפסק, שהרי למשעה בעלותו אליו המובא לקמן כתוב בפירוש שהוא לומד במחשבה).

הדרשות), ובמו שפתחנו בתחילת המאמר, אמנים יש לחלק ולומר דברמן עיון, עיקר המציאות היא לעין דוקא, כמו שתתברר לפחות בשיטת הרב בעל התניא ואפשר לפחות או אפילו מעלה בדברור וצ"ע.

ובפרט יש לציין בזה לדברי הגמ' היודעים (סנהדרין צט ע"ב) אמר ר"א כל אדם לעמל נברא שנאמר כי אדם לעמל יולד וכו' כשהוא אומר כי אכפ' עלייו פיהו هو אומר לעמל פה נברא וכו' כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפני הוא אומר לעמל תורה דלעמל תורה ולכוא' אף למסקנת הגמ' דלעמל תורה נברא היינו לעמל תורה שבפה דיקא וכתאי' דברי הגמ', וכן יש לפреш בזה דברי הרמב"ם בפי המשנה דאבות (פ"ב מ"ה) כל המקביל עלייו על תורה וכו' ומפרש הרמב"ם "על תורה - התמדת הקראיה" והיינו בדברי הגמ' נברא האדם לעמל בתורה בפה דיקא.

וכן נعتיק בזה דבריו היודעים של הנר"א בביבורו להמשנה (פה פ"א מ"א דת"ת בנגד כולם, ז"ל שם ות"ת נמי אין לה שיעור לא למטה ולא למעלה דכתיב והנית בו יום ולילה וא"ב אין לה שיעור למעלה, ולמטה נמי דפעמים בתיב'ה אחת פוטר וכו') והא דכתיב והנית בו בין שיזא בתיב'ה אחת היינו דאילו לא هي כתיב והנית ה"א שאנו צרייך אלא תיב'ה אחת ולא יותר אף שיש לו פנאי ללמידה לך' נאמר והנית וגוי לומר שהייב אדם ללמידה תורה יום ולילה, אך אם צרייך לעסוק במוצה כו' אז הוא פוטר א"ע בתיב'ה אחת, ונקט התניא הא

כיוון שטוטם מקיים המ"ע דלימוד התורה
אף בהרהור.

[ואמןם י"ל שאף לשיטת השו"ע הרב
שאין יוצאים יד"ח ת"ת אלא
בפה, בכ"ז יתכן שישبور ג"כ שכשראין
להזר במתורות כדי לקיים מצוות ידיעת
התורה וכדי שלא לעבור על לאו דשכחה
התורה מותר להזר במתירות אף
שמבטל אז מצוות ת"ת בפה, וכמ"כ
שו"ע הרב שמצוות ת"ת התורה
מכילה אף לעסק פרנסתו, וכ"ש שנדרה
מןני שלא לעבור על לאו דשכחה
התורה ובכדי לקיים המ"ע הנדרה
דיידעת התורה שスクלה בוגד כל
המצאות (משא"כ לימוד התורה לש"ע הרב איזו
スクלה בוגד כו"ן וכמ"ש בפ"ד ה"ג, בפרט
שלדרך א' ודרך ב' דלקמן בשיטת שו"ע הרב הרי
מודה השו"ע הרב שמקים בכח"ג גם מצוות ת"ת
שלדרך ד' דלהן כשבוקים להרכות ידיעת
התורה מקיים מצוות Dolmadham אף בהרהור, או
לדרך א' דלהן הרי י"ל שכשראין האדם להזר
לימודו במתירות נחשב שאו אפשר לו עכשו
לעסוק בפה וויצא או המצואה אף בהרהור),
וזו"ק.

ג

שיטת השו"ע הרב בזה וליקוט
השיטות שכשראין שם' כוונתיה
שמעכבר מראוי הוצאה בפה
ועתה יש לנשת לבירר בזה שיטת
השו"ע הרב בהל' ת"ת (פ"ב
ח"ב) עלכאו' משמע שסובר שאון יוצאים
בהרהור מ"ע מה"ת דת"ת וזיל, וכל אדם
צרייך ליזהר להוציא באשפתי ולחשמי

ונציין בזה בדרך אנכ בפירוש שכתב
במניד מיישרים להבי פר'
ויקרא, עה"פ "לא ימוש ספר התורה הזה
מן פיך והגית בו יומם וליל", שזה ברכה
והבטחה שע"י לא ימוש מפה האדם
הדברית כל היום, עי"ז יזכה שהנהגה בהם
גם בשנותו, וזה שע"י שלא ימוש וכו'
תזכה להנigkeit בו יומם ולילה, (וכע"ז ממש
אי' גם על הנה"ק מקאמרנא זי"ע שלא היו
שפתותיו נחות כל הזמן ממש מרוחש בד"ת עד
שגם בשנותו דהאקמרנער היה ממש כשתה
הגר"א, הדועה מהקדמות בני הגר"א לש"ע,
בחפסקה לכל חצי שעה וכו'), וגם אצל
האקמרנער לב' יש לומר שלא דלאו דוקא
שהיתה רק בדיובה, דהרי היה עוסק רבות
bihyodim ואמר שיחודים צ"ל במחשבה
לבד ואסור או לדבר וזו הכוונה שהיתה
עוסק כל הזמן בלימוד, אמנם נראה
לשיטתו של רבינו האבני נזר דגש בשעת
עין צרייך לדבר בדברי תורה ובמובא
בספרי תולדותיו וצ"ע בזה).

אמנם בעליות אליהם (עמ' ע"ג העלה ט)

כתב שכשראין הגר"א הוזר על
משנתו, היה הוזר במתירות נдолה על
רביה דפי גמ' וסוקר בסקירה אחת על
כל עמוד וכרגע מהפך לעמוד ודף
של אחריו, עי"ש, ואתא שפיר ההגנת
הגר"א הזאת לפי מה שכתבנו לעיל,
שנראה שם' לגר"א שמקיימים בהרהור
מ"ע דאו' דת"ת, ורק היכא דאפשר או
עיקר המצואה להוציא בפה, אך שכשראין
להזר במתירות וקשה לעשות זאת
בלימוד בפה מותר למדוד אף בסקירה

שהשומע בעונה מפיו) וכ"ש שבחרהזר אין יוצאים לדידיה בת"ת וכמו שכותב שם בסוף התנה"ת דלמאו דקייל דהרהור לאו כדברור דמי אין יוצאים מצוות ת"ת בהרהור הלבך רק בדברור.

ד] **וכן** ראייתי מביאים בשם שו"ת אפרכסטה דעתיא (ס' ק) דאף דמצאות והנית בו יוצאים בהרהור, אך מ"ע Dolmedham וט"ע דושננתם, שם מ"ע דת"ת מדאי, אין יוצאים בהרהור. וכן האריך להוכיח כשיתות אלו בשו"ת יד אליהו (כתבים אות ה' סי"ז).

ה] **הרוי** (האחרון של העין יעקב) ובן העין יוסוף (שלל הע"י) בונו שניהם לדבר אחד, לפרש דברי הגמ' ברבות וע"א באופן שימושו מהגמ' דליקא מצאות ת"ת במחשבה, דאי שם בגמ' מנין לשנים שיושבים וועסקים בתורה ששבינה עמהם שנאמר אז נדברו יראי ה' וכו' וממשיכה הגמ' מאילו ולחושבי שמו (שבחמשך חפסוק) אמר רבashi היישב אדם לעשות מצואה ונאנס ולא עשאה מעלה עלייו הבהיר כאילו עשאה, ומקשיים מפרשים הנ"ל דלאו מודיע מפרשთ הגמ' סיפא דקרה על מחשבה לעשות מצואה, ולא על מחשבה בתורה דפתח בה קרא אלא דברישא דכתיב "נדברו" מפרששת הגמ' הפסיק על דברית שמצוותן בפה, אך סיפא דקרה Dolmedham שמו ליכא לפרש על תורה "שאייה במחשבה אלא בדברור", ובע"כ צריכה הגמ' לפרש הסיפה על היישב לעשות מצואה וכו'.

ו] **ויש** להסביר כאן את שיטת הפני יהושע שמדיק מלשון הגמ'

לאוני כל מה שלומד אא"ב בשעת עיון להבין דבר מתוק דבר, וכל מה שלומד בהרהור ואפשר לו להוציא בשפתו ואני מוציאו אינו יוצא בליך זה י"ח מציאות ולמדתם אותן, כמו שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והנית בו גנו' ובמו' בכל המצאות התלוויות בדייבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אא"ב שומע מפי המדבר שהשומע בעונה מפיו עכ"ל.

ולפni שנאריך בכירור שיטת בעל התניא ומקור דבריו, נציין עוד כמה פוסקים דס"ל להודיע דא"א לקיים מ"ע דת"ת בהרהור.

א] **שו"ת** שב יעקב (חו"ד סי' מ"ט) מבאר דמי"ע של תורה נפקא מקרא דושננתם לבנייך ולמדתם את בנייכם, ובחרהזר לא שירך לשנן וללמד את בניו וע"כ א"א לקיים מ"ע דת"ת בהרהור ויע"כ חדש שם לבאר שיטת המחבר דכוכב צrisk לבך ברא"ת מושום שאפשר ללמד את אחרים בכתיבת א"ב אילא למפרק בויה ידי המ"ע דת"ת).

ב] **והעתיק** לדינה תשובה השב יעקב בשו"ת שלו סי' כת עי"ש שמסיק בדבריו דד"ת תלי בענין דאפשר לקיים מציאות ושגנתם לבנייך.

ג] **בשורית** האלף לך שלמה להגר"ש קלונגר (פי' לה) מחדיש דאף ליתא לדין דושאמע בעונה בת"ת, דלהלכה קייל כהשיטות שמצוין שם שס"ל דושאמע בעונה אינו חשיב עונה ממש, ולכן ס"ל שאף השומע דית לא יברך ברא"ת, דלא בדבריו השו"ע הרב הניל

דרישות הפסוקים שע"י הוצאה ד"ת בפה נשמרין הד"ת ואינם משתכחים, ולכאו' לשיטות אלו هو הוצאה בפה חוב מדאו' של מצוות ת"ת ולא זה מבטל עשה דת"ת, ולא רק בשביל סגולת הוכירה בלבד, ויל' א) שאף במ"ע דאו' אפשר לחקק את האדם שיקים ע"י הסגולות שבמצווה כמו למשל שמצינו דברי חז"ל שהמניה תפילין מאריך ימים וכו', ב) שכל דברי הגמ' קאי על לימוד קול ולא בלחש שבזה ניכר הוצאה מהפה, וכ"מ ברש"י שם (ד"ה יכנו יהד).

(ברכות טו ע"א) שבד"ת מעכב אף בדיעבד השמעת האוזן, וב"ש שאין יוצא לדידיה בהרהור, ועיין לקמן באורך בענין זה.

ז) וכן מצדד המהרש"ם בשוו"ת (ה"ב ס"ז) לה ובכח"ה או"ח ס"ט ובදעת תורה (ס"ז מו ס"ז) מדברי הגמ' הנ"לadam לא השמייע לאנו לא יצא אף בדיעבד במצוות ת"ת וכ"ש שאין יוצא יד"ה בהרהור ואמנם המהרש"ם שם מקשה ע"ז מדברי הגמ' ברכות ה ע"א אם נצהו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו לבבכם, וחוזינן לכ' שיש עסוק התורה בלב, ונשאר המהרש"ם בצ"ע בזה ונמצא שיש לו ספק לדינה בענין זה. ואולי ייל' בדוחק על קושיא זו, דהא בעמוד הקודם (ד ע"ב) דורשת הגמ' קרא וזה גופא על קרש', דהיינו בודאי מצוה שבדברו, ומפרש רשי' שם (ד"ה אמרו לבבכם) אמרו מה שכתוב על לבך, והיינו אמרו בפה קרש' שצרכי להשימה על הלב, וח"ג ייל' בדורש זה דגמ' דקאי על דב"ת דאמרו בפה דב"ת שצרכי להשיםם על הלב כדכתיב ושמתם את דברי אלה על לבבכם וכחהב"ג והיראים דלעיל דקאי על דב"ת, וק"ל.

זוקצת יש להעיר על שיטות אלו הסוברים דהדייבור מעכב בדבר"ת, מדברי הגמ' עירובין נד ע"א (שהעתקנו לעיל) שא"ל שמואל לרבי יהודה פתח פומיך קרי פתח פומיך תנוי כי הוכי דתקיים ביך ותוריך חי' שנאמר כי חיים הם למוציאיהם אל תקרי למוציאיהם אלא מביאת הגמ' ארבע אמראים שambilim

במקור שיטת השו"ע הרב (עפ"י ב' הגירסאות במקור שבציוונים) ויש לעיין מה מקור פסק השו"ע הרב, ולכאורה היה מקום לומר שמקור השו"ע הרב הוא הגמ' סנהדרין צט ע"ב שהעתקנו לעיל (שמעתייה השו"ע הרב בס"י קנו) שאומרת הגמ' שהאדם נברא לעמל תורה בפה, ובאייה הגמ' ע"ז האי קרא דלא ימוש מפי שמעתיק הרבו דשם בציונים (זאת לו) מצוין על הלכה זו "ברכות פ"ב ע"ש בפרש"י דף טו", וצ"ע האמ השו"ע הרב עצמו עשה הציוונים, ומה כוונת המציג בציון זה, דהנה שם בגמ' אותה מה' התנאים בקר"ש اي מעכב השמעת הקול לאזנו בקר"ש, ובסוף הסוגיא اي' אמר רב יוסף מה' בקר"ש אבל בשאר מצוות דברי הכל לא יצא דכתיב הסכת ושמע ישראל, מיתיבי לא יברך אדם ברחמי' בלבו ואם בירך יצא, אלא اي איתמר המכ איתתר אר"י מה' בק"ש דכתיב שמע ישראל אבל אבל בשאר מצוות (בכל הברכות - רשי')

כדמותה קרא ולמדתם את בניםכם, ומגמי' זו מוכיה בעל התניא שتورה היא מצויה שבדברior כדכתיב בקרא לדבר בם שקיים א"ת, וממילא קייל הרוחור לאו כדיboro דמי' (וצ"ע איך מפרש השאנג'א הנ"ל שבוטב שלא מציינו לשון דברור על תורה, גמ' פסוקה זו לדבר בם דפרשה שנייה קאי על דב"ח), וכן מצאתי אה"ב בספר נהורה דאוריתא ושם (במאמר שיש פ"א) כתוב שצriz' בילמוד התורה עריכת שפתאים דזוקא, ובמביא להזה ב' מקורות, גמ' דף יג לדבר בם בד"ת כתיב וקייל הרוחור לאו כדיboro דמי', וכן גמ' דף טו דבענין בד"ת להשמע לאותנו וכחפנ' שם, וכ"ט בכמה מקומות במאמרי בעל התניא (תורה או ר' ט ע"ג, לך"ת וקראכו ע"ג, מאמרי אה"ז ענינים עמדו רכ'ו) שמצוין מקור להובת לימוד התורה בדיבור בפה מקרי ודוברת בם (וצ"ל דזה למד' גמ' ברכות כא ע"א) דקר"ש דרבנן וא"כ ודברת בם קאי על דב"ת, וכן הוא לדרש דגמ' (יומא ט ע"א) דדרישין ודברת בם ולא בדברים בטלים, אך למיאי דקייל דקר"ש דאי' ולפינן דין הדת' בדיבור מקרה לדבר בם שבפרשה שנייה, דקאי לכט"ע על דברת בדבורי הגמ' יג ע"ב הנ"ל (וכן דרש גמ' יומא אפשר לדרש ג' מלדבר בס' ונקט ודברת בם לשיגרא דליישנאג').

שוב מצאתי במחודORA ההודשה דשו"ע הרב בהוצאה קה"ת (שמעתיקין החזינים דפומ' ראשון הדש"ע הרב שניעש ציונים אלו ע"י רביבנו בעל התניא ואחוי המהרי"ל כמש"כ בחדמה) ושם החזון "ברכות ב' (סוף ע"ב דקייל בר"ח דהרוחור לאו כדיboro דמי') ועיין

ד"ה יצא, והכתיב הסכת ושמע יישראל, החוא בדבורי תורה כתיב, ופרש"י החוא הסכת ושמע יישראל בד"ת כתיב כדאמרין בפ' הרואה בתתו עצמכם על ד"ת עכ"ל הגמ' ופרש"י.

[וצ"ע מה בונת המצין בציון זה, דבפשתות הכוונה להוכחה בגין' זו דבענין אף השמעה לאוננו בדב"ת וכ"ש להוציא מפי, ומפרש דת' הגמ' בדב"ת כתיב דשם בענין השמעה לאוננו, אך לפ"ז צ"ע: א) מדו"ע לא פוסק הש"ע הרב בפירוש דבשלא השמעה לאוננו לא יצא, ורק פוסק דבחרוחור לא יצא, ומשמע בפשטות דהשמעה לאוננו הוא רק לבתיחלה, והלא לבואר הנ"ל בת' הגמ' הו"ל לעכב אף ההשמעה לאוננו, ב) דחו"ל לצין החזון על תחוי הסעיף כשם כביר שצriz' לאוטו זאילו הנדרפס החזון הוא בהמשך בנוגע לדין הוצאה בפה, ג) מדו"ע לא מעתק בפנים הש"ע הפסיק המובא בגין' דהסתכת ושמע יישראל שהוא הפסיק בתורה, ובמביא פוסק אחר מדברי קבלה דלא ימוש ספר התורה הזה מפיק והניתן בו וגנו/ד) ובכלל צ"ע מה מצין לפרש"י, שמרש"י לכוא' לא חזינן שום ראייה לדבורי קצת לחופך כמש"כ הפני' ואכט"ל, וצ"ע בכ"ג.]

וארייל שמש"ב המצין שהמקור שיש להוציא דב"ת בפה הוא מפ"ב דברכות ובפרש"י שם, הכוונה על דף יג ע"ב, שם איתא בגין' לדבר בם החוא בדבורי תורה כתיב והק' רחמנא אגטיריו בניינו תורה כי היכי דליגרטו בהו' ושם פרש"י "ההוא בדבורי תורה כתיב

הרשב"א בשם הראב"ד מפרש שם בברכות מהפנ"י ובענין זה חולק על הפנ"י דוחשעתו אוננו הוא רק לכתהילה), וא"כ י"ל דמה שכתב בעל התניא עין פנ"י אין כוונתו לפסק לגמרי כההפנ"י, רק כדרך המהלך של הפנ"י בסוגיא דלישיטתו מצינו מקור בש"ס דת"ת צriskיך דבר רודוקר, אבל מה שמחדש עוד הפנ"י שצriskיך גם השמעה לאוני הנה בענין זה יתכן שבבעל התניא נחק עמו ואין ראייה מוכחה לכך דמשמעות דבריו של בעל התניא ממשמע שהוא רק לכתהילה.

[אבל והוא פשוט שאי אפשר לומר שבעל התניא כתב עין פנ"י וכוונתו רק להлок עליי, דין זו דרך הפט' לציין מקורות רק לשם מחלוקת בלבד ובלוי לפרש דתיה צriskיך לומר ודלא כההפנ"י, וע"ב שבזונתו דמההפנ"י דיקא מוכחה עניין והסבירו שלא מצינו בשום מקום שת"ת הוא מצווה שבディיבור, וברש"י בדף טו אין מצינו לההפנ"י, שדייקא מפירושו של הפנ"י מוכחה שהディיבור מעכב ומיליא בהמוג' דדף ב' קיימת לנו דהרהור לא כדיבור דמי].

ואין להקשوت מודיע לא הביא בעל התניא הפסוק של "המכת ושמע" והביא הפט' דלא ימוש וכו' מפיק", דיש לומר שודאי שינוי הנגלו של הפסוק "המכת ושמע" שת"ת הוא מצווה שבディיבור רודוקא, או פישוט שהפסוק של "מפיק" שנאמר בעיקר על מצוות שת"ת הוא בפיק דיקא, ואז אין דרך להביא עוד הפסוק הצדדי רק עירך

בפנ"י דף טו" (שמפרש הפנ"י במקנה הגמ' הניל שהשمعה לאונו בד"ת מעכב אפי' בדיעד) ואותא שפיר כל קוישיות הניל, דבפניהם הhalbca פסק בעל התניא דברהדור אינו יצא יד"ח לימוד התורה, ומוקרו דף ב' דקייל'ל דבכל מצוות שבディיבור הרהbor לאו כדייבור דמי, ומביא ע"ז הפסוק בדבריו קבלת דלא ימושו מפיק להוכחה ולגלוות שמצוות שת"ת היא בディיבור, וממילא אין יצא יד"ח בחרהbor כמו שאר מצוות שבディיבור, ובתחלת דבריו פותח שלכתהילה בודאי צriskיך להשמע לאוני כמו בשאר מצוות שבディיבור.

והנה באמת אין מקור בכל הש"ס שת"ת צriskיך להיות בディיבור רודוקא, ואפיilo שבהרבה מקומות איתא בת"ת לשון דיבור מ"ט במקומות אחרים אותה בלשון מחשבה כגון "זהגית" לשון מחשבה, וא"כ שייך לומר שהמצוות בשניהם וע"ז מביא רבינו בעל התניא ראייה מההפנ"י יהושע בדף טו דבד"ת מעכב עניין הדיבור, וכיון שמצוינו מקור בש"ס שת"ת הוא רק כדייבור ממילא שייך ללימוד הגמ' בברכות דף ב' דמצואה שבディיבור או הרהbor לאו כדייבור דמי, ולפי זה יש לפרש הפט' המדבר שת"ת דלא ימוש ספר התורה הזה מפיק" דהכוונה בפיק רודוקא ולא במחשבה. והנה לשיטת הפנ"י לא רק שמעכב הדיבור אלא שמעכב ג"כ ההשמעה לאוני (ואין ברור איך פוקט בענין זה בעל התניא כההפנ"י דמשמעות דבריו נראה יותר שהлок על הפנ"י בנקודה זו וסביר שהוא רק לכתהילה, וגם

לדבר נט) כמש"כ בעל התניא במאמרם הנ"ל, אך כאן כשרווצה להציג החובב להוציא בפה כשאפשר לו, אין מודגש זה כ"כ בקשר ודברתו בס, אכן לא פרש דהיא מצוה קיומית, וע"כ מביא קרא דלא ימוש כי' שמייניה הווין שכשאפשר לו לדבר ואין מדבר דברת בפה נקרא מבטל מצוה חיובית דת"ת דילפין ואת מלא ימוש בnl).

ח.

**חידושו של בעל ה"עקביו חיים"
(לדוחות השו"ע הרב מהלכה)
ודוחית דבריו**

ואמנם אחד מגודלי הת"ח בירושלים (ר' יעקב חיים קלפהולץ זצ"ל), בספרו עקיבוי חיים (ס"ג), רוצח לחדר לדוחות השו"ע הרב מהלכה ותוון שבזמן בעל התניא לא הודהם עדין השיטמ"ק, ולכנן מצין בעל התניא לפירוש הפנ"י הנ"ל, אך בשיטמ"ק מפרש להריא שת"י הגמ' דהפסוק דהמכבת אינו קאי על השמעה לאונו ולא כהפנ"י, וא"כ יש בזה הכלל שמעתיק השו"ע הרב הרמ"ן הידועה בדיוני לבני שיטת הרמ"ן האהרונית, וסתות שכגד כל גדויל האהרונית, שפוסק השו"ע הרב ברמ"ן אפילו לקובא ולא כהאהרונית, ומטעם שבכל מקום שלא ראה האהרונית דברי הראשונים אמרינן דהיו חזורים בהם אם היו רואים דבריהם, ובזה רוצח לחדר יותר שאף היה הוזר בו מכל שיטתו שציריך להוציא לפיו, שלסבorthו כל מקור היודש זה צריך להוציא דב"ת בפיו בני על מה שמצויה בדף ט"ז את דברי הפנ"י.

הפסוקים המדברים מעיקר החובב דת"ת, אלא שהמקור שמננו יודיעים שעיקר החובב הוא באופן כזה שציריך דיבור דיקא, הוא מן הפסוק דהסתן ושמע ודוק.

[וראיתו מקשים מהוע מצין בש"ע]
הרבי רק הפסוק דלא ימוש להובי דמצאות ת"ת היא בפה, ואין מצין קרא דודברת בס כמש"כ במאמרם הנ"ל, ויל' בזה לדרכם דלהלן דיש אופנים דמודה בהם השו"ע הרבה דמקיימים המצוה דאו' לא דיבור (או במוסף דעת תורה ע"י החרזר או דא"א לו לדבר או באופן שמעין להבין מה שלומד) ויליף בעלי התניא זה מסיפא דקרא והנית שמייניה ילפין שיש מצוה בהרהור באופנים אלו, וא"כ ויל' שלכן העתק קרא זה דילפין מיניה בהזאת מהתא ב' הדברים, דמצאות ת"ת היא בדיבור ובכ"ז יש אופנים שיוצאים ללא דיבור.

ווער"ל תי' נספ', דהנה יש שיטות בראשונים ובפוסקים שם"ל שמצאות ת"ת היא מצוה קיומית שבכל רגע שלומד מקיים מ"ע, אך אינה מצוה חיובית שבכל רגע שאינו למד נקרא מבטל מ"ע (ועיין בש"ז יברך דוד ח"ב ס"י קע"א שהאריך לברר שיטות אלו), אך בעל התניא עצמו ס"ל בכ"ט (בגון כס"י תמד) שמצאות ת"ת היא מצוה חיובית בכל רגע, וזה ילפין לכמה שיטות מהאי קרא דלא ימוש כי', היינו שאסור להפסיק ולבטל מד"ת, ובזה מובן שאמנם יתרנן שלמקור הדין דת"ת הוא מצוה שבדברו היה אמן מספיק קרא דודברת בס (היינו

הסתירה שהקשו בזה מדברי האדמו"ר בשנות התש"ב, ואכם"ל), ולדבריו דהרב פרקש שליט"א הרי כאן לנבי מצוות ת"ת דאי לא אמרין דהוור בו הרב הורב מהומרא דידיה עקב דברי השיטטמ"ק, ועכ"פ להלכה אין לסמוך על העקבי חיים כיון שמצוינו להרשב"א בשם הראב"ד הלומדים כהפנ"י כנ"ל.

אמנם אולי יש להשתמש עם סברת העקבי חיים כלפי החומרא דהפנ"י דמעכבר השמעה לאוזנו בדב"ת שאויל' מסברא שאם היה הפנ"י רואה בשיטטמ"ק לヒיפך מדבריו לא היה מפרש בין הגמ' אך גם בזוה צ"ע שהלא הפנ"י מדייק שוטטו מלשון הגמ' עצמו, ויתכן שהזיה הפנ"י מפרש בין אף אם היה רואה בהיפך בשיטטמ"ק, כמו שמפresher בין בדברי רשי"י אף שכותב בעצמו שלשונו רשי"י אין מישמע בן, בכ"ז טוען הפנ"י שלשון הגמ' משמע כפירושו, וכמו למשל שמצוינו שהפנ"י מדיק בתහילת ברכות ששותות דגמ' הם ששותות שוות, ומכח זה חולק על הרמב"ם ראש כל הפסיקים (שפפק בן השווי) ולהקל בקר"ש دائורייתא, וב"ש שלא היה חושש להקל להחמיר להשמע לאוזנו ננד השיטטמ"ק (שכנ"ל אין ברור מי מהברו) בישוצא לו בן מלשון הגמ'.

.ט.

דרך הא' בשיטת בעל התניא

א] צ"ע בשיטת בעל התניא בשא"א להוציא מפי האם ואיך יוציא המצוות.

אמנם מצינו בדברי הצע"ז ווי"ע בספריו אור התורה פר' יתרו שגם הסמ"ק והחרדים מנו מצוות ת"ת למצוה שתלויה בפה, וא"כ נמצא שיש עוד מקור לשיטת בעל התניא שהויא מצוה שבפה דייקא ולא רק מדברי הפנ"י, אמנם באמת יתכן שלא הפשט של הפנ"י בדףטו אפשר היה לומר שישנים שתי מצוות בדיבור ובמחשבה, ובmodo שישנים הראשונים הלומדים ב"ג כהיראים מבואר לך מני שישנים שתי מצוות, ועכ"פ מה שכותב העקבי חיים שאם היה רואה בעל התניא דברי השיטה מקובצת היה הוור בו, זה אינו ברור כלל, כיון שמצוינו לדברי הרשב"א בשם הראב"ד שמפresher בשיטת הפנ"י (רק חלק עלייו שאין מעכבות השמעת אוני כנ"ל) לפיכך אין זה ברור שהזיה הוור בו בעל התניא אם היה רואה דברי השיטה מקובצת ובפרט שמשמעות הסמ"ק והחרדים שהמצוא היא רק בפה.

ולב' צריך עיון בשיטת העקבי חיים הרי מבואר בספר כללי הפסיקים וההוראה (מהרחה"ג הר"י פרקש שלזיט"א, סימן מה) שסובר בעל התניא שرك' פשדרי האחרונים להקל לא סמכינן על דבריהם ננד הראשונים שלא נדפסו בימיהם, ולא כשהאחרונים מחמירים בדורייתא יותר מהראשונים, ושיאני דין וסתות הנ"ל דהוא דברנן, (עי"ש מקומו מדברי אדמו"ר מלובאויטש ווי"ע בזה בשנות תשמ"ג, אמן יש לדחות שלא אמרה האדמו"ר מלובאויטש בשיטת בעל התניא אלא בשאר שיטות, וזה מושב

המצאות שבדיבור שאינו יוצא בהם יד"ח בהרהור כהרהור", הייך יוצא יד"ח בהרהור כשהוא יכול להוציא בשפטין, ותלא פסק בש"ע הרב ס"י ס"ב לגבי קרא"ש שהיא מצאה שבדיבור, שאף באונס אין יוצא יד"ח בהרהור ללא דיבור, אלא שחקב"ה קבוע לו שבר על המשבבה כמו שמביא שם מהמדריש, ובכ"כ בס"י אדר ס"ז לגבי תפלת, ובב"ס קפה ס"ג לנגי כל הברכות אף בה טעם בשעת הדחק ונורא גדוול על המקילים בברכות דרבנן עי"ש, ובכ"ז דלא כhalbוש (ס"י סב) שסובר דברכל אונס פסקין דהרהור כדבר רמי, וא"ב צ"ב בכנלמאי שנא בדבר"ת דכותב שהיא ג"כ ככל מצאות שבדיבור, שבזה משמע מדבריו שכשלא אפשר לו להוציא מפני יוצא יד"ח אף בלי דיבור, ויל' דכיוון שמקורו הוא מן הפסוק שלא ימוש אשר בסופו כתוב "זהנית", ופירוש רש"י והגית הוא לשון מחשבה והגין הלב, וכן פירוש אדר' האמצעי בפרק יתרו דבר הגין הוא בלב דיקא, א"ב נמצאת שבספר עצמו ישנה פרטורה מניה וביה שלא ימוש משמע בפה כדיבאי בעל התניא מגם ברכות טו ומצד שני מעטים הפס' דזהנית משמע דמהני מחשבה, והנה רבינו בעל התניא בעצמו הביא בסימן ס"ב ס"ג בשם המדריש דכשאי יכול לדבר יש עניין להרהור זוזל: ומכל מקום אם הוא אונס שאינו יכול להוציא בשפטינו כגון שאין המקום נקי בעניין שאין יכול להוציא בשפטינו דהינו שאין המקום מטופף לגמרי יש לו להרהור ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהור בלבד והוא וראה

והנה באממת צ"ע בשיטת שע"ע הרב דלבאו' משמע מדבריו שבשעת עיון להבין דבר מתוך דבר או כאשר אין להוציא בשפטוי יוצא יד"ח המצאה דאי בהרהור לבה, שמכל לאו אתה שומע חן, שכותב שככל שאפשר לו להוציא בשפטוי ואינו מוציא אין יוצא יד"ח וכו' משמע שבא"א לו להוציא בשפטוי יוצא יד"ח א' יד"ת וואין מסתבר מיש"ב ת"ח א' (במאמרו בענין זה) לפרש שכשהאפשר לו חייב להוציא לפניו, וכשהא"א לו פטור מלחותיא מפי מדין אונס, אך אין יוצא יד"ח המצאה ללא דיבור, לדבריו Mai קמ"ל, וכי לא ידען דין רחמנא פטריה, (אמנם על קושיא זו היה מקום לתrix דאף אין מקיים חמ"ע בשעת עיון, בכ"ז זה גופא קמ"ל דמותר לאדם לעיין בתורה אף שהו יכול ללמד בפה בפחות הבנה, דמסברא אמרינן דרצין ד' שנכין חיטב התורה אף שע"ז נפסק מאמריה בפה, דלא גרע מהנהג בחן מידת דרך ארץ שפסק עבורם מד"ת, וכ"ש כשמפסק לצורך הבנת התורה שモותר לכתילה, אף שאינו אונס אמרתי שהרי היה אפשר לו להוציא בפה בפחות הבנה, אך כנ"ל מפשטות לשונו נראה שבשא"א לו יוצא יד"ח המצאה ללא דיבור).

ובכן משמע לשון הצע"ז (אור התורה יתרו ד"ה וידבר) שכותב וז"ל הנה מצאות ת"ת הוא דוקא לדבר דבר"ת בפה ולא יצא יד"ח במידעה בלבד (אלא אם כן בשעת עיון בעומקה של הלה ש"א לדבר) עכ"ל, שימושו לכוא' מלשונו שבעיון יצא יד"ח המצאות ללא דיבור כנ"ל.

ואמנם זה צ"ע שבזיה שס"ל לבעל התניא שת"ת هو "כמו כל

יתרו וכן בעוד מאמרם מבעל התניא שהגינוי הוא במחשבה ומצאות "והגנית" היא במחשבה, אמנם כבר תרצהנו זאת לעיל שהכל בכלל בדברי בעל התניא שבעיוין אין צריכים דיבור ולפיכך אין זו סתרה מניה וביה מה שהביא פסק זה שהוא המקור לכל הדיון שבשיכול הוא בדבר וכסאיינו יכול הוא במחשבה, ואמנם על זה היה מקום לתרץ ולומר שבעל התניא סובר כמ"ש בערזה"ש (יעוד הרבה אחרים) הרבה פעמים מצינו לשון הגינוי על דברו פה, כמ"ש ולשוני התגנה צדקך (תהלים לה, כה), פי צדיק והגנה חכמה (שם לא, לא יתנו בגרונם שם קשא, א, אמת יהגה חובי (משל ת, א, ורך הימן דכתיב ההגינוי בסיסיותו לבב הכוונה להגינוי דמחשבה כמו והגינוי לבב, לבב יהגה חכמה, אך כאן שכותב והגנת בו בהמשך דלא ימושו מפיק הוא הכוונה הגינוי בפה, וכ"כ בש"ת משיב דבר ט' מז להגניז"ב שלהרוא"ש בנדרים ח"א מצאות והגנת היינו בפה עי"ש, ועוויל דעתל שהגנתה הינו בהרזרר מ"ט אין הכוונה בפסק למצוות דהරזרר בפ"ע, אלא שיש להגנות במה שהיא שמותיא מפיו, וכפסק השו"ע הרב שבתוושבע"פ מעכבר ההבנה, ואין יוצא יד"ח אמרה בפה אלא אם כן מכין במה מה שאומר, וזה לא ימוש מפיק והגנת במה שהיא שאותה מוציא מפיק, אבל למעשה אי אפשר לומר כן בשיטת בעל התניא בעצמו דכתוב ברוב המאמרים ובפרט בדברי בנו האדמוני דיקא, ומה שכתב במאמר אחד (תקמ' עט שע) שמותיא שבדיבור של ת"ת

לבבו ויתן לו שבר המחשבה דאמרין הכי במדרש (מדרש תהילים ח) אמריו האוניה ה' (טהילים ב, ב), אמר דוד רבינו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרו האוניה ובשעה שאני יכול לדבר - לדבר - בינה הנגינה, והגינוי רוצה לומר המחשבה ע"ב. והנה אע"פ שיש החרזר בלבו הוא רק בשbill שבר ואין יצא בזה י"ה, הרי כאן הפסק של לאו ימוש וכו' מפיק והגנת וגנו' הינו פסק עיקרי ושורשי שבמציאות ת"ת וכמו שביברנו שלכ"ע פסק זה אף שנכתב בנביא הרי הוא נחשב כדבר תורה ממש כיון שהוא ציווי מאת ה' כדאיתא ברמב"ן בספר המצאות וכדעליל, ולפיכך הדיון הוא מדא' שאם יכול להוציא בפיו יקיים הכתוב "MPIK" ואם אינו יכול וקשה לו מהמות שמעין ונקרה אנו לעניין זה, אווי מדא' יוצא במחשבה, ועיין לקמן במה שנאריך.

ב] צ"ע העתקת בעל התניא הסיפה דקרה דוהגנית וגנו'.

וזה צ"ע איך מעתיק בעל התניא בחדא מהתא רישא וסיפא דקרה דלא ימושו מפיק והגנת וגנו', ופשטות לשונו משמע שמותיא מוכיה שת"ת היא מצוחה שבדיבור, ולהלא בפרש"י שם על הפסק דוהגנית (הושע א, ח כתוב רשי' כל הגינוי שבתורה לבב כמד"א והגינוי לבב לפניך, ומזה תוכיה הגרא' כנ"ל דאף הרזרר בתורה הוא מצוחה, ואיך מעתיק בעל התניא פסק זה גופא לתוכיה שתורה היא מצוחה שבדיבור דיקא, וגם מצינו בדברי האדמוני ר' האמצעי בפר'

לכאורה שמשמעותו כאן בעל התניא פסק דוחנית על הרהור הלב, ואם כן ב' מקומות אלו הם לכאורה סתייה למלה שפסק כאן בהל' ת"ת שאין מקיים המצוה בהרהור, ועוד שתלמידיו החשוב הגה"ק ר' אהרן מטראענישא בספרו שער היהוד והאמונה מביא שהפסק של ושננתם הווא מקור למצאות שציריך להשוב בת"ת וגם בגין האדרוי"ר האמציע כותב בפר' יתרו בתורת חיים שיש מצואה של עיון והגינוי בתורת כ"ש "והגינה" בו יומם ולילה ומשמעו שמקיים המצואה בהרהור בלבד.

ג) תירוץ הראשון והעיקרי לבאר שיטת בעל התניא.

להנחה ייל' שגם הרב בעל התניא סובר לפסק והגinit בו יומם ולילה היינו לבב וכמ"ש ברשי"י שם עה"פ, (וכ"ט) לאורה משוער הרב פי' מה עי"ש), ובוונת בעל התניא הוא שלכאי יש סתייה בין תחילת הפסק דלא ימוש מפיק, לבין סיפא דוחנית - לבב, וע"כ מפרש בעל התניא דבפיק היינו כאשר אפשר לו לומר בכך שהוא היה הדיבור לעיכובא, וכשאינו יכול בפה או הוי קיום המצואה עי' החרזר לבב, ולבן מעתיק הרישואו וסיפא דחפסק, וכן מצינו בעי"ז במדרש תhalim שהעתיקו הראשונים (וחוותק גם בש"ע הרב סי' פב) עה"פ אמרו האוניה ה' בינה הניגני אמר רוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמריו האוניה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הניגני, והג' מהלכים הפסק דלא ימוש מפיק והגinit

nlmadat מציאות והגinit וכו', צ"ל דכוונתו מן הירושא של הפסק דלא ימוש ולפיק מוסף המילה וכו', וקצת צ"ע בזה דאית בכל מקום כתוב דהגינוי הוא לשון מהשbeta, וע"כ דבמאמר הנ"ל כוונתו על כללות הפסק ועיקר הלימוד הוא "מפיק" דלשיטתו ממשמעו הפסק דכשיכול או יישנו חיוב לדבר וכשיש לו אונס מציאות במחשבה).

ועוד צ"ע בשיטת בעל התניא, שהנה, אשכחן ב' מקומות בש�"ע הרב, שנראה שם שס"ל שיש מצואה אף בהרהור ללא דברו, (א) בא"ח סי' א' ס"ז (מהדו"ת) כתוב זו"ל אבל אסור להוציא דברי תורה מפני בידים מטונפות אבל להרהור בדברי תורה יותר ואף על פי כי אין לו לדבר ולא אפילו להרהור (כהנחת הקונטרם השולחן שכzion ט שט) בדבר"ת בעודו מושבב על מפטו גם אם נטלי ידיי אלא יקום ויעמוד או ישב באימה שנאמר הכוון לקראת אלקיין ישראל עכ"ל, ומשמע שיש בהרהור בדבר"ת קיום מצואה שע"כ יש בזה דין הכוון לקראת אלקיין, (ב) בס"י פה ס"א כתוב לא יlk אדם במלאות המטונפות יניח ידיי על פי ויקרא קר"ש וכו' ולא קר"ש בלבד אלא כל עניין שהוא מדברי הקודש אסור לאמרה במקום התנופת וכו' ולא אמרו בלבד אלא אפילו להרהור בלבד אמר אפי' בדברי תורה שהייב להגנות בה יומם ולילה וכו', ובפשתות סיום זה דחייב להגנות קאי על ההרהור בלבד (ולא על האמרה בפה שבקטע הקודם), וחווינן

להוציאו בפי Hari כדיודע מלקו"ם שהמניעה מעוררת הרצון והחשך ביותר, ע"י הרצון שמתעורר אצל או ביותר שאת יכול להעלות אל הארת הכרת אף ללא הדיבור, וכיודע שענין הרצון הוא בסוד ספר הכרת, ואין להקשותמאי שנא לנו ק"ש בס"י סב ותפילה בס"י סד וכחמו"ז ס"י קפה דסבירא ליה לבעל התניא שבשאין יכול לדבר איננו יוצא ידי חובת המצווה דשאני חתום שאין מקור בפסוקים המלמדים לאלו המצויות שיש בהם מצוה במחשבת, אבל כאן בת"ת יש גילוי בפס"ע עצמו שבמקרים אונס של דבר יכול לקיים במחשבת.

וזו ביאור פנימי שיש לומר לפיו דרך זה, שמצוות ולמודתם כוללת ב' אופנים דהעיוון במה והדיבור בפה, עפ"י מה שידוע שנגלו דמ"ת הייתה בגiley הכרת (בבחי' כת"ר אותיות דעתית הדיבורות ואכט"ל), וכיודע הכרת כולל ב' חלקים חכמה ובינה, ובזה מתרבאר שמצוות עיון התורה במה הוא נגד דרכות החכמה שבתורה (והוא כולל גם בח"י הכרת כמ"א דברי אדר"ר האמצני דלקמן דישמעין מכתל עצמו מכל וכל), ומצוות לימוד התורה שבפה היא נגד דרגת הבינה שבתורה, שהבינה היא בסוד הדיבור, כמי"כ כמ"פ שהבינה שורש להדיבור, (דהיינו בבחינת אריך שהוא כתר שם הבינה היא במקום הפה, והחכמה סתימאה והכרת הם בסוד העיון העמוק המגע לעצם הרצון), וכן יש ב' ענפים דאו' למצוה אחת דולמודתם, במה ובפה, נגד יכול

בו, דכשהאפשר לו לא ימוש מפיק וכשא"א לו והנית בו.

ולדרך זה Hari בשאיין יכול לדבר מקיים בהרהור התורה מצוות לימוד התורה בשלימות, ואף באופן שאין שום תוספת ידיעה בהרהור זה, ואף בא"א לו לדבר מהמת סתם חולשה או שגמצא מול ערוה שאסור לדבר וכדו' ג"כ מקיים המצוחה דת"ת בהרהור.

ובדרך זה מושב היטב הא דס"י א' וס"י פה, דהא בשני המקומות מייר שאסור לו ללימוד בפה, בס"י א' משום דידיו שאינם נקיות, ובט"י פה משום דגמצא במכאות המתוונפות, ולהלא דרך זה בשא"א לו להוציאו מפיו (מאייה סיבה שהוא מודה בעל התניא שמקיים המ"ע דת"ת בהרהור, ולכן בס"י א' יש ע"ז המצואה דהכוון, ובס"י פה משמע לנו החידוש שאסור אף להרהור בלבנו במכאות המתוונפות, שאנו כמו ערוה שאסור בדברו ומותר בהרהור, וע"ז קמ"ל שאף שגמצא עכשו במקומות האסור בדבר' בדב"ת ובכח' ג' חייב להגנות במחשבת התורה יומם ולילה, בכ"ז במכאות המתוונפות אסור אף ההרהור.

ר"ל ביאור פנימי בדרך זה, דהא דת"ת צריכה להיות בפה, היינו שכבה הפה אפשר לעלות אל שורש התורה שבכרת (כנ"ל שבמ"ת האיר או הכרת כדאי' מהARIO'ל בכוונות שבכוונות), שכידוע נועז סופן בתקילתן, והפה שבסוד ספר המלכות יש בכוחו להעלות אל הכרת בבח' יהוד דכרת מלכות, וזה כשהאפשר לו להוציאו בפיו, כשהוא אונס ואין יכול

החכמה והבינה שבכתר, ועין בלשון
שיצא מדבריו חידוש גדול דבאמת יותר
האדמו"ר האמצעי המובא כאן למטה
השוו העין מן הדיבור.

ב. בענין הרהור בד"ת עפ"י פנימיות הנה ידוע מה שהאריך רבינו בעל התניא והע' בעוד מקומות ذርיך דוקא דיבור ולא די במחשבה, ולהבין הדברים עפ"י סודן ראה בספר תורה חיים לאדרמו"ר האמצעי פר' יתרו דף רנו ו"ל: ובכ"ז יובן שיש לנו מזות ת"ת שהוא בדיבור דוקא להיו ש אין דיבור זה ורק בעונה אחר הקורא כמ"ש תען כו' וידוע שהדיבור שע"פ השכל ורazon שרשו רק בחכ' שברצון שנך' ח"ס שהוא בחו' כתיר שבכח' דהינו התפשטות הרzon שבא בבחירה בשכל כך ידבר או כך כו' (זה הוא דבר דעתך' ורוצן המתפשט כו') אבל הדיבור שאנו תלוי ברצוינו כלך רק לפי הקורא כנ"ל שרשו מגיע בפנימי' ומקור הרzon שלמעלה מההתפשטו במדות שברצון ושכל כו' שנך' רעדכ"ר בחו' גלגולתא דא"א כו' וכן אמרו כל אשר דבר ה' געשה כו'. וכן ה' במת' עצם ששמעו דבר דאנכי שהוא הפשוט ועצמי טרם שבא לחתולקות קיון דחו"ב, וזה עירק קבלת התורה כנ"ל. וכך הוא ממש בדיבור בד"ת לדורות שהוא רק בחו' הביטול בתכלית לבעל הרzon שמלובש בדבר ה' שבדבר כו' ולכך נק' מדבר (שלמעלה גם מבחי' מדבר אדים כו') והוא שרש מזות ת"ת גם עכשו בד"ת שהוא אשר שמתי בפי' כו'. וע"כ מי שתורתו אומנתו פטור מז התפללה שדיבור דתפללה הוא בכונה ורעו"ד שמצד עצמו שנך' העלה מ"ז ולפ"ע ההعلاה כן ערך ההמשכה בא' יהי רצון מלפניך כו', אבל דבר ה' שבתו' הרי מעצמו בא והדיבור אדים אינו רק כדי שאינו לפ"ע ההعلاה כלל, וע"כ ממש מילא נכל בו כל ההعلاה מ"ז דתפללה ונק' חי' עלום כמו בי"ד הדברות ממש שדבריו חיים וקיים כו'. ולא שווה דוקא בצדיק' גודלים כרבא ורב יהודה דכלי תנוי בנזיקין כו', אלא כל מי שיש בו בחו' הביטול הנ"ל קודם הלימוד שהוא כמו במת' מה להלן באימה כמו שאמר כל תלמיד כו' מלובש בד"ת שלו דבר ה' שביו"ד הדברות, ואפי' מי שאין לו יראה ואימה כל כתשב"ר שאין יודעים מה שאמורים רק שדברים דבר ה' שבמרקרא הרי העולם מתקיים ע"י רק כשהוא הבל שאין בו חטא שמלובש בהבל קול ד"ת שלם מבחי' דבר ה' שביו"ד הדברות ממש שדבריו חיים וקיים כנ"ל וד"ל.

והנה עם כל הנ"ל יובן איך שבר"ח סיון שבאו לדבר סיני כמ"ש ביום הזה באו לדבר סיני שהוא הי' עירק הכהנה למת' להיות שאיר או בכנסי' בבחיה' נקודה עכ"פ ומונקוודה זאת נתפשטה מעט עד יום הששי בחודש סיון שהוא זמן מ"ת, והיינו גם עכשו בבחיה' הביטול במצוות באימה ויראה בשעה שישוב אדם ללמד ד"ת שהוא בחו' הנקודה הנ"ל שיכל לחתופט אח"כ בשעה שעוסק בתורה לקלל בנפשו דבר ה' ממש שביה' הדברות כנ"ל וע"כ מרביכם נتون תורה לשון הוה כו' כידוע וד"ל. אך הנה כ"ז לא יתכן רק במצות ת"ת שבדיבור דוקא כמ"ש ודברת בס' כו', אבל מזות עין והגין שבתורה כמו והגית בו יומם ולילה כו' וכן ובתורתו יהגה יומם ולילה איך שיק' בוה עניין הנ"ל בבחיה' קבלת התורה שנגלה אור ה' תורה כו'. והענן הוא דבאמת יש יתרון מעלת במצות עין והגין יותר מזות הדיבור בדברי תורה שהרי במת' שכאשר שמעו דבר ה' אנכי כו' לא הי' בהם בחו' דיבור כלכ' כי הרי הוא בתכלית הביטול במצוות אחד שעל כל דבר פרחה נשמתן כו' רק שמעו בשמייה בלבד, והיינו כמו השומע דבר המלך שהוגה בעין המהשבה להחות אונו הייטב לכל אשר יגוזר אומר כו' שיש בוה עניין ביטול במצוות הרבה יותר מדבר שעונה אחר הקורא כו', תלמיד ששמע מרבו שאין יכול לדבר ולהסביר לשואלו דבר ולא לדבר דבר הרבה ששמע כי איידי דטריד למבלע כו'. וכך הוא מצות הגין התורה שמקשר כל פנימי' כח מחשבתו וחכמו באותיות התורה כמ"ש והגית בו כו' ובתורתו יהגה כו' שזה בחו' ביטול עמוק בהעלם כת הרzon והמה' שא"א לבוא כלל בדיבור בפה כמו

בחדיא מדברי השו"ע הרב שהרהור בתורה לב"ק אינו חיוב מדאי, אף שב"ק א"א לו בדיבור בכ"ז מדאי אין חיוב בהרהור.

ולב"א ר' זה צ"ע דאית חייב הב"ק מדאי במצבה دولמדתם בהרהור כדי לקיים מצוות ידיעת התורה, דהיינו מהויב הב"ק מדאי בהרהור משים שא"א לו עכשוי בדיבור ותיכן מצינו שיפטרותו רבנן מזה, דהלא לא מצינו בש"ס רק שאסרו על הב"ק הדיבור בתורה, אך בהרהור לא אסורו, (וכדי' בגמ' כ ע"ב הטעם עז' כדאשכחן בסיני) ואי נימא דעת הימי שא"א לאדם לעטוק בתורה בדיבור, מהויב מדאי בהרהור, א"ב כיון דלא אשכחן שעיקרו ממנו חז"ל למורי מצוות ת"ת, אלא רק אסרו בדיבור בתורה, נשאר מהויב מדאי בהרהור ויל' וכיון דלשיטת בעל התניא מצוות ת"ת היא בדיבור ורקakash אפשר לו או' המצווה היא במחשבת, וכיון שיפטרותו רבנן לבעל קרי בד"ת ויש בכך חכמים לעקוור

ד] **התמיהות בלשון השו"ע הרב בס"י קפ"ה.**

והנה אשכחן בשו"ע הרב בא"ח (ס"י קפה ס"ג) דבר דחויש שאולי ניתן להוכיח ממנו שיטתו בעניין זה, זו"ל אם מהמת חוליא או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו (ברחמי⁶) צריך להרחר בלבו כמו שהצרכו חכמים לבעל קרי קודם שבittel תקנת עזרא אם אין לו מים לטבול שיחזרה בלבו ברחמי' והוא מן התורה, אבל מי שהוא אכן ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מדברי סופרים א"צ להרחר בלבו מן הדין כמו שלא הצרכו לבעל קרי להרחר בדברי תורה שהוא מותר להרחר כל הימים בדברי תורה וכו' ובאמת יש כמה דיויקים בדברי הרב, ובקיים: א) מנ"ל באמות שאין חייב בע"ק בהרהור תורה, ב) מדו"ע לא היובחו באמת בהרהור תורה והלא דב"ת מהה מדאי כמו קר"ש וה"ל לחכמים לחייבו בהרהור כמו קר"ש) והעיקר לעניינו מה שמוכחה



במ"ת ממש שלא הי' בהם הדיבור רק שמיעה כמ"ש געשה ונשמע בביטול עצמי' לקבל דבר ה' ברצונו העצמי' כשמו דבר מלךכו', שווו ביטול עצמיות הרצון ושלל לקבל רצון המלךכו'. ובזה יש יתרון מעלה למצאות עיון והגין תורה על מצאות הדיבור בד"ת שהדיבור בד"ת ממש ממש לאמור לדורות וכמו תען לשוני כו', אבל העיון והגין הוא מגיע בעצם הרצון והחכ' שביו"ד הדברים שלמעלה מהתגלות בדיבור רק ששמעו מבח' הדיבור, וה"ז כדברים האלה עצמו שלמעלה מבח' לאמור בדיבור למה שכבר אמרו כו' והוא מדריג' משה שהי' כבד פה תושבע"פ וככדי לשון תושב"ב' וכעכ"ז אמר משה ידבר כו' וכן תורה צוה לנו משה בע"פ כו' וכן בכל פרשה ויאמר ה' אל משה לאמור לבני' כו' וכמ"ש במ"א בעניין מי שם פה לאדם כו') (וז"ש כ"א בתורת ה' חפצו כו' כי עביד אינש אדעת' דנפש' קעביד להAIR שם הו' דתורה בנפשו שזה בדיבור דוקא כנ"ל ואה"כ ובתורתו יהגה כו' במצות עיון שנך' תורתו ממש מטעם הנ"ל והינו עוסק בתורה לשם לשם התורה עצמה להAIR ממוקה כו'), עכ"ל. ועיין עוד כמה שכabb בזה הצ"ץ בספר אור התורה פר' וישב בעניין שר האופים ושר המשקים וצריך עוד עיון בה.

дал"כ היה לו לנכתב בסתם "אין יוצא בלמוד זה יד"ח מצות תלמוד תורה", עי"ש, ובמ"ט בשיטת השו"ע הרבה בשווית קרן לדוד ס"ייא.

אך באמת דבריהם לבאו צ"ע, דהלא לבעל התניא הפסוק שלא ימוש ומי' הוא המפרש למצחה דאי' دولמדתם, ואמ' היה ס"ל לתניא בדבריהם שמקיימים מצות והגנית אף בהרהור, א"ב מהווע פוסק בכלל בעל התניא שלמדתם הויא מ"ע שבديبور, וחו"ל לפרש כמו האבן עורה הנ"ל שכותב דעתות ודברתם בס' מ"ע Dolmedatam הויא מ"ע שבפה וכבל וכדי' בפסוק לא ימוש והגנית וכו', ולא הו"ל לחדרש שלמדתם הויא מ"ע שבדייבור ולפסוק דבר היכא שאפשר לו להוציאו בפיו אין יוצא יד"ח ולמדתם, אלא ודאי לדבעל התניא פ"ז דוחנית הויא כדפירשען לעיל דכשיכול צrisk לך קיים הפס' "מפיק" וכשהלא יכול אויה מצוצה היא "והגנית".

וליבא למייר לשיטת הרב בעל התניא דילפין מוחנית מצודה הדשה מדברי קבלה על הרהור, וכשיותו الآחרונים שבעש"ח הנ"ל שוחנית הויא מ"ע מדברי קבלה, דחא בעל התניא לא ס"ל כנ', אלא ס"ל דפסוק זה הויא פ"ז הפסוק Dolmedatam דאי', ואינו מצודה חדשה דילפין מפסוק זה הרוי הויא מדאי' לבעל התניא והגר"א דס"ל דוחנית מפרש החיבור דאי'.

וילדחות הדיקן הנ"ל דאדמו"ר מלובאוייטש מודיע מוגניש בעיל התניא שאין יוצא יד"ח ולמדתם,

מצואה מן התורה בשב ואל תעשה, הרי רבנן עקרו הדבר מבעל קרי שאין חייב לדבר בד"ת וממילא אין חייב להרהר בד"ת שהיא מצואה אחת ואין להפריד ביניהם, שהמצואה היא שכשיכול חייב לדבר ואם פטרותו כשהיאנו יכול לדבר הרי כבר אין חייב גם במחשבה, וראיה לכך מצינו בהל' ת"ב (עיין מה"ח ס"י תקנד) שם אין רוצח למלוד כלל רשאי ולא אמרינן דכוון שמותר לקרוא באיוב וכו' אין רשאי להיפטר מד"ת (עי"ש), והיינו שהו"ל ביטלו מצוות ת"ת בכללות ואע"פ שיכול למלוד באיה אופן אין חייב, אם בטלו החיוב בטלו הכל.

ולפיכך גם כאן עניין להרהר בד"ת לקבל שכר כמו בק"ש, וע"ז אומר הרב בעל התניא דכוון שקשה לו לא הカリכהו, וממילא גם בכלל ברבות דרבנן לא הカリכהו, ורק בק"ש שהוא רק פ██וק אחד ודבר קטן והוא מדאי' הカリכהו בשבי השכר והוק היטב.

הן האם יש קיום מצואה דוחנית להשוו"ע הרב כשאפשר לו בדייבור.

ולפי זה נראה כי לא מצינו בשוו"ע הרב בהל' ת"ת שיש מצודה בהרהור בתורה כשאפשר לו בדייבור לשיטת בעל התניא, אמן נצין בויה דבר היחוש שמהדש כ"ק אדמו"ר מלובאוייטש ז"ע (בספר המאמרים מלוקט ח"ט עמוד ריא) שאפי' באופן שאפשר לו להוציאו בפיו שאון יוצא יד"ח לשיטת בעל התניא מצאות ולמדתם אותם בהרהור בכ"ז מצאות "וחנית" מקיים בהרהור זה (וממשמעות דבריו דאף בהרהור סתם לא עיון), ומידיק זאת

מתחלק הפסוק שלא ימוש והגית לב' מצוות, שלא ימוש קאי לפרש מצוה דאו' Dolmedhatim, והגית מפרש מצוה אחרת Dolshemtav han'el, ובזה מדגיש בעל התניא שכשאפשר לו לדבר בד"ת מהוויב בולמדתם שהיא מצוה שבידיכור, ואם לאו אין יוצא יד"ח ולמדתם, אך בזה מקיים מצוה אחרת הנלמדת מוגניתה (המפרשת למצוה Dolshemtav או ושננתם כנ"ל).

ואמנם לדרכ' זה עולה כהונן סי' א' וסי' פ' ללא שם דוחק, שאמנם בכל אופן יש לבעל התניא ג"כ מצוה גמורה להרהר בתורה יומם ולילה, וכן יש דין היכן בכל הרהר בתורה, ויש הו"א להתריר הרהר בתורה במובאות המתוונפות, ואולי המשמעות דסי' א' וסי' פ' היה המקור להיווש של הקרן לדוד והאדמו"ר מלובאיטש זיע"א.

ריש לומר עוד לשיטות דכשיכול חייב להוציא באפי וכשלא יוכל מספיקה המחשבה, והרי כל בדיעבד בשעת הדחק דמי וכיון שלמעשה עבר וرك חשב נחשב בדיעבד ובשעת הדחק ומקיים המצואה במחשבה אע"פ שלכתה חילתה חייב לדבר.

והעיקר נראה לעניות דעתך בהמהלך הזזה המתרץ כל התמיות, אךAuf"כ הבאתי עוד אופנים ששמועתי מתח"ח אחרים שנ"כ עסקו בסוגיא זו ולא הסכמתי לדבריהם מהמת ש לפיהם נשארו קושיות רבות, אך לא מנעתי מלכובתם,داولי יכול מאן דהוא לתני שיטותם.

יל: א) להגניש שאין יצא יד"ח המצוה מדו"ה, והיינו שקרא שלא ימוש מפרש המצוה דאו' (לא תימה שאין יצא רק יד"ח הפסוק שלא ימוש לבך), ב) שאלוי בעל התניא ג"כ מודה לבה"ג וחיראים שמקיים בהרהור תורה מ"ע Dolshemtav את דברי אלה על לבכם, ובן מהגניש שאין יצא יד"ח מ"ע Dolmedhatim, שהוא מצוה שבידיכור, וכמש"ב גם היראים כנ"ל שם"ע Dolmedhatim היא מ"ע שבידיכור).

וליישב שיטת אדרמור מלובאיטש והקוץ לדוד הניל ייל שם"ל שוה ודאי דפסוק שלא ימוש והגית הוא פי' למצות דאו', וכמו שהבאו לעיל מהרמב"ן בספר המצוות שאין נביא רישאי לחידש דבר מעתה, וכל צווי שבנן"ך הוא פי' למצוה דאו', אלא שמצוות דילמוד התורה Dolmedhatim ס"ל לבעל התניא שהוא בדיבור דוקא, או מקרה דדברם כמו שמכיא בעל התניא כמה מאמורים או מקרה דלמן תהיה תורה ד' בפיק ממש"ב בעל התניא בא' ממאמורי המקור זה, ומביא קרא שלא ימוש רק להוכיח שהיא מצוה חיובית ולא קיומית וכנ"ל).

אמנם ודאי שבשאפשר לו חייב להוציא באפי ואין יוצא בהרהור לבה, דהא קרא קאמר לא ימוש מפיק דוקא, אלא בע"כ דבהרהור תורה מקיים ג"כ מצוה דאו' דוהגית משמע על הרהר הלב (וכמו ששמע מפי' א' ומש' פה כנ"ל שיש מצוה גם בהרהור), אלא צ"ל דקרא דוהגית מוגלה שיש מצוה נוספת בהרהור והוא מצוה Dolshemtav שמנואה הבה"ג וחיראים על הרהר הלב (או מצוה Dolshemtav שכתב תלמיד בעל התניא שמקיים במה כנ"ל), וא"כ

ג.

דרך ב' בשיטת השו"ע הרב

שמעתי בזה מכמה ת"ח עוד דרכיהם
לפרש דברי בעה"ת ואע"פ
שיש לי כמה קושיות במחלים הינחתיים
כאן והבוחר יבחר.

והנה יש מי שרצה לומר דרך מוחדשת
ביותר בשיטת השו"ע הרב, שם"ל
שבשאין יכול להוציא דבר"ת בפי (מאייה
סיבה שהיא, בין מהמת צריך עין התורה, בין
מהמת חולשה, בין מהמת שנמצא מול ערוה
שאסור בדברו וכדו) הרי פטור לנמרי ממ"ע
דאוי דליימוד התורה, דמ"ע דת"ת היא
מ"ע שבדברו דזוקא וכשאין יכול לדבר
אין חיוב המצווה Dolmedatam.

ואף שולמדתם כולל גם מצוות ידיעת
התורה, הרי ייל בשיטת בעל
התניא דבידעת התורה לא מצינו
חייב דלא ימוש מלחותיפ ידיעות בכל
רגע, אלא צריך לדאוג שבעשך כל ימי
חייו יזכה לקיים מצוות ידיעת התורה
שיש לה שייעור מסוים לשיטת בעל
הGANIA, (וכמ"ש השו"ע רב שילוב האדם
לשער בנפשו האם יכול לקיים במשך ימי חייו
המצווה ידיעת התורה, ואו חייב לקבוע עצמו
ללימוד התורה אף שיצרך לדוחק עצמו בעוני
וצער, ואם משער בנפשו לפי טبعו שלא יוכל
במשך כל ימי חייו לקיים מ"ע ידיעת התורה
יכול להתעטק במסיא וממן להתעשר לרבים ת"ח
מכספו, ולכאו לפ"ז הרי אם משער בנפשו שע"י
הפסקה של עכשו בלמידה התורה בפה (מהמת
החולשה וכו) לא יפסיד מקיים מצוות
שיעור ידיעת שמסוגל להגיע אליה
בימי חייו (שיש לה שיעור כנ"ל) הרי אין

עליו חיוב מדאוי להגנות במחשבה
בר"ת.

ובזה פירוש דברי השו"ע הרב שככל
שאפשר לו להוציא לפיו ואין
מושcia אין יוצא ידי חובת ולמדתמת,
וחדוק דמקל אין אתה שומע לאו לפ"י
זה הוא שכשאי אפשר לו להוציא מפי
אין בכלל חובת ולמדתמת וכג"ל, دمشق
חובת הידיעה הרי לא מצינו חובת דלא
ימוש מלחותיפ ידיעת מכל רגע, וחיבור
הלימוד דלא ימושו הוא רק בפיק, ולפ"י
זה הרי גם המשך הפסקה להגנות הינאי
בפה, (וכמ"ש לעיל בשם הרבה אהרון).

ובדרך זה אין הסבר נכון לס"י א' וס"י
פה הנ"ל אלא נctrיך לדוחק
לדרך זה דשיק מצוות הכוון על הרהור
בד"ת אף אם אין מקיים בזה הגברא מ"ע
דת"ת משום כבוד החפצא דהתורה, וכמו
שאסור להרהור במובאות המתוונפות
בדב"ת אף אם יכוין להדייא שלא לשם
מצוות ת"ת, הדאיסור אינו מהמות קיומ
המצואה דהגברא, אלא משום החפצא
הדקושת התורה, וכמו שאסור להכנין
ספריו קודש למקום מטונף, וכן ס"י פה
נctrיך לדוחק دمش"ב "אפילו בדב"ת
שצריך להגנות בה יומם ולילה" לא קאי
על המילימ הסמוכות דאפי' להרהור בלבד
אסור, אלא הם ב' חידושים א) שאסור אף
להרהור בלבו הקר"ש שהתחילה בה, ב) וכן
אסור ללמד תורה במובאות המתוונפות
אפי' שמהוויב להגנות בתורה (הינו בדברו
יומם ולילה, וב"ז דוחק).

והנה דרך זו מוחדשת ביותר, ולא הינאי
כותבים אותה אלא משום שבדרך

دولמדתם מצוה DIDIUTHT ה תורה ב מה
ובחרהו, הכוונה דבכל DIDIUTHT שיש לו
במוחו יש לו מצוה DIDIUTHT ה תורה, אך
מצאות החוכביה دولמדתם הוא על
ה לימוד בפה דווקא, וצריך להגיע לידע
כל ה תורה במוחו דווקא ע"ז שילמד
ה דבר"ת בפיו (ולמשל מצאות מילה שהוב
המצאה הוא על הפעולה דכrichtת המילה בים
השמוני, ואח"כ מקיים האדם מצאות דמילה כל ימי
חיו בה שנושא המילה עליון, ה'ז חיו Dolmedat
הוא על הלימוד בפה ועי"ז בא לקיים מצוה הגדולה
DIDIUTHT ה תורה בכל תוספת DIDIUTHT שגננס לו ב מה
ע"ז הלימוד שלמה, והוביל DIDIUTHT ה תורה היינו
ה הוביל למד עד שבא לשילוט השיעור DIDIUTHT
ה תורה ודוק"ק).

ולדרך זה פ"י הפסוק דלא ימושו מפיך
ותנית וכו, הוא שיתגנה בעין
להבין הלימוד שלומד בפיו, ושניות
(ה לימוד בפה והعين אחר הלימוד בפה להבין מה
שלומד) בכלל המ"ע דאו' دولמדתם.

ומצינו אסמכתא לדרכ זה בספר תורה
חאים לאדם"ר האמצעי זי"ע
(בנ"ש בעל התניא יי"ע בפרק יתרו עט'
ערט) עי"ש בארכוה שמהלך ג"כ בין ב'
דרגות בתורה, א) להoir שם תורה
תורה נפשו בכח' כי אם בתורת היה
חפזו וזה בדיבור דווקא, ב) מצאות העין
בתורה שמניע בעצם הרצון והחכמה
שבישרת דברות בכיטול העצמיות
שבזה נהייה התורה תורתו בדברי חז"ל
עה"פ ובתורתו יהגה יומם ולילה,
ומשמע מדברי אדם"ר האמצעי שם
שהסדר בויה קודם למד בפה, וזה
בתורת ה' חפזו, ואח"כ לעין להבין

זה מתישב דברי השו"ע הרב שבסי"
קפח בפשטות יותר שכותב שם בס"ג
שאל הרציכו לבעל קרי להרהר בד"ת
שלפי מהלך זה הוא באמות פטור
מת"ת מדאו' כיון שאין יכול לדבר בפיו
ודוק"ק.

יא.

דרך ג' בביואר שיטת שו"ע הרב ריש
שרוצים לומר עוד דלשׂו"ע הרב
מצאות ת"ת Dolmedat הוא מ"ע
שבדיבור דווקא, אלא דהמעין בתורה
ע"מ להבין הדבר"ת שלומד בפיו הוא חלק
בלתי נפרד מצאות ת"ת דאו', (אף
שתחורה שנכתב ס"ל ש愧 לא הבנה מקיים
מצואה בכ"ז ודאי שרצון ה' שיבין האדם מה
שלומד), ולכן העיון בשעת הלימוד הוי
חלק מקומו המ"ע דת"ת, ולכן כל שאי
אפשר לו להוציא מפיו בשעת העיון
מקיים המ"ע דאו' ללא הדיבור, וזה כוונת
דבריו בסיפה וכל שאפשר לו וכו' הינו
לאפוקי מי שא"א לו זאת מהמת העיון
שפתח בו בתחילת דבריו, משא"כ בא"א
לו להוציא בפיו מהמת אונס אחר אין
יוצא מדאו' במצאות Dolmedat בהרהור,
долמדתם קאי אדיבור ועל העיון הנזכר
להבין מה שמצויא בפיו, אך כשהא"א לו
לדבר אין מוזיב מדאו' לא בעין ולא
בהרהור (שהעין הוא חלק הנטפל בפיו,
המצוא דיבור לעין להבין מה שלומד בפיו,
ומשאן עיקר המצוא לא מצינו בתורה שתחייב
הعيון בלבד).

**ולדרך זה הרי אף שכותב בעל התניא
במאמר תקס"ז שנכלל במצאות**

להרהור בקר"ש, אף שאין יוצא בהרהור זה יד"ח קר"ש ובכ"ז כיוון שקר"ש הוא חיוב מודאי הייבווחו חכמים להרהור בקר"ש והג' לכואו ה"ל לחייבו להרהור בדבר"ת שוגם לימוד התורה הוא מ"ע מודאי, אלא שבזה ס"ל לבעל התניא שלא מצינו בשום מקום בהו"ל שיתקנו חיוב הרהור בתורה לבע"ק ואין לנו לחיש חיוב הרהור ללא מקורו, והטעם באמות שלא חייבווחו ה"ל להרהור בדבר"ת כמו שהיבווחו להרהור בקר"ש, י"ל בפישיותו דהא למצאות לימוד התורה כל המצואה היא רק כשייש לו ומן פניו, וכשאין לו ומן לימוד אין אלא בבחוי אונס רחמנא פטריה, הפטור בבחוי שאין בכלל או חיוב דתורה, ולמשל מי שציריך להפסיק מתורה למצואה שא"א לעשותה ע"י אחרים אין חכונה שנפטר באונס ממ"ע דתורה אלא שאין מהויב או כל בת"ה, ולכן בבע"ק שנאנס ע"י רבנן שאפרוחו בלימוד אין עליון עבשוי כלל החוב דת"ת מודאי משא"כ בקר"ש שמהוויב בה אלא שהוא אונס תקנו שיהרהור.

אך הא דסי' א' הרי לדרכ' וזה צריך לומר בדוחק דמיורי במהרהור על מטהתו באופן של עיון (כגון שמעין במאה שלמד אתמול), וכיוון שהגברא באמות מהויב בלימוד התורה בדיבור אלא שייש לו הפרעה חיצונית שאין ידיו נקיות הרי כשמיעין בתורה (שהוא חלק ממצאות ת"ה) מקיים המ"ע דת"ת (ולכן יש כוה הalcana דהכוון), משא"כ בע"ק שכיל הגברא לא חוי עתה לקיום המ"ע דת"ת בפה שתלה.

העומק במאה שלמד, וזה ובתרורתו יהגה יום ולילה, והיינו כדרך זה, ומלשון אדמור' האמצעי נראה שהביאור הפנימי שבענין זה הוא עפ"י הידוע שז"א אחד בעתיקא, ובלשון הרש"ש שז"א הוא א"ס, ואכם"ל פנימיות העניין, אלא שלענינו ע"י הדיבור מאיר שם היה בנפשו וזה בחוי הדיביקות בז"א שנקרא בשם היה, וע"י העיון בביטול העצמיות נוגע בעצם הרעיון העליון שבבחוי העלייה להכתר (בדרכ' הבינה העולה לאוריך) שבבחוי הדיביקות בא"ס שוכים אליה בהקדמת הדיביקות בז"א שע"י הדיבור, ואכם"ל).

ובדרך זה יש גם ליישב הא דבמי' פה, שם משמע חדש דאף שמהויב האדם מודאי להגנות בתורה יום ולילה, והיינו לעיון בתורה שלימוד תמיד יום ולילה, והו עיון חלק מהמצאות, וע"כ קמ"ל חדש שאף בכח"ג לא עיון בשעובר במובאות המתווגות במאה שלמד עתה, אף שהוא מודאי להגנות בה עיון יום ולילה.

ובמי' קפה דמיורי בבעל קרי שאסרותו ה"ל בדיבור הרי כיוון שפטור עבשוילימוד התורה בפה שהוא עיקר המצואה אין עליון גם חלק העיון, שהוא העיון להבין מהו שמויציא מפי (ושאני מהנכנס למובאות המתווגות לרגע שהוא ה"א שמהויב בעיון שם העיון הוא חלק מוחדב"ת שמהויב בה משא"כ בע"ק שפטור מחדב"ת בפה ה"ג נפטר מעין).

אלא דלאו ה"ל לרבותן לחייבו להרהור בתורה כמו שהיבווחו חכמים

יב.

דרך ד' בביור שיטת שו"ע הרב עפ"י מש"כ השו"ע הרב בפ"ד ס"ז לגביו
הסידים הראשונים וויל"ז קיומו ידיעת התורה וכו' שידיעת כל התורה
למי שאפשר לו היה מ"ע של תורה וכו' רק שמצות ת"ת היא והגита בו יומם
ולילה עי"ש בארכיות, ומבוואר בדברי
שמצוות ת"ת Dolmadham Collet b'
חויבים, א) ידיעת התורה הנלמדות
מולמדתם ושמרתם כמש"כ בפ"א ה"ב,
ב) לימוד התורה בפה יומם ולילה
שילפין מוגנית בו יומם ולילה לפреш
המ"ע Dolmadham Shish Chiyob Limod HaTorah
יום ולילה, וכן הוא באורה בקונטרס אהרון
פ"ג ה"א ד"ה והנה, חילוק זה שבין מצוות ידיעת
הتورה כולה למצאות והגית בו יומם ולילה וכו').

ובידוע שבבעל התניא מה חדש כמו
החדשים לדינה מחלוקת זו
המצויה לב' חילוק, כגון שrank מצוות
ידיעת התורה שколלה כנגד כל',
מש"א"ב מצוות לימוד התורה גדולה
בשלעצמה מכל מצוה אחרת בתורה אך
אינה שколלה כנגד כלם (כמש"כ בפ"ד
ה"ב-ג), וכן שמצוות ידיעת התורה אינה
נדחתה למורי אף' מפני מצוה שא"א
ליישות ע"י אחרים, כמו שפי' בזה הא
דבן עוזיא לא נשא אשה וכו'), וכן
מצוות הדבוקות גדולה ממצוות ת"ת
אך לא ממצוות ידיעת התורה (כמש"כ
בפ"ד ח"ז הג"ל לגבי הסידים הראשונים), וכן
מצוות ידיעת התורה יש לה שיעור
מסויים (דפי התרי"ג מצوات והלכותיהם וכו')
ואח"כ ממשיך החיוב Dolmadham HaTorah

טומאה על כל גוף האוסרתו בד"ת (ואינה כללוך חיצוני שעיל ידי) אין עליי אף החייב דעתן, ועייל דגש בע"ק באמת אם עיין בתורת יקיים מצוה וכמו מי שאין ידי נקיות, אלא שאין מצווי שיה האדם יכול לעיין ללא דברו, ואם יכול הבע"ק לעיין במקרה שלמד מקודם הטומאה הרי יתכן דאה"ג דמהות לעיין שלא לבטל תורה, אלא דהשו"ע הרב לא מזכיר זה דאי"ז מצואי, וגם אי"ז נוגע להלכה למעשה לדין בביטול התקנת עזרא, ורק בס"י א' שנגע למעשה לדין במני שרוצה לעין על מטהו מזכיר השו"ע הרב דאסור מפני הבון.

ריש להוסיף בדרך אפשר חדש לדרך זה, שאלוי ייל שבכל אלו שככטו שהרהור לאו כדבר רמי ואון יוצאה יד"ח ת"ת בהרהור, כונתם על הרהור סתם שאינו בבח"י העיון בשעת הלימוד, שזו סתם לשון הרהור, אך גם הם מודים להשו"ע הרב שיעון שבשעת הלימוד בשא"א לו להוציא מפיו הוא הלק שאינו נפרד ממצוה דאו' דת"ת, אך השיטות שככטו שיש בהרהור תורה מ"ע מה"ת, אין משמע לפреш דבריהם רק על העיון בשעת הלימוד, אלא סתמות דבריהם משמע שם"ל שבכל הרהור בתורה מקיים מ"ע מה"ת, כמש"כ השאנ"א והיעב"ץ והחות יאיר שלא אשכחן בלימוד התורה חיוב דברו, והרהור ודיבור שווים הן, (ופליני על שו"ע הרב, וכן מהרא"ס והבה"ג משמע שככל מחשبة בתורה מקיימים מצוות ושמטת).)

המצואה, והיינו שילפינן פי' המצואה שכשאפשר לו הרוי יש להגיע לתכלית המצואה דהইדיעה ע"י לימוד יום ולילה בפה, ובזה מתרפרש ולמדתם בתורה פועלות מצוות הלימוד (שהה רך נפה), ובזה אתה שפיר שיכשאפשר לו לדבר הרוי הוא מהויב במצוות לימוד התורה בפה, וכשעוסק בעיון התורה להבini דבר מותוך דבר ואין יכול להוציא לפיו הרוי מקיים בזה ג"כ מצוות Dolmedatot מצד מצוות ידיעת התורה שעוסק בה, שנ"כ נכללת במצוות Dolmedatot.

ובדרך זה היה מדויק היטב מה שמדגש בעל התניא א"כ בשעת עיון "להבini דבר מותוך דבר", שבזה דיקא מקיים מצוות ידיעת התורה, אך בהמשך דבריו נראה שככל הימי שא"א להוציא בשפתו מקיים המצואה, ויל' שהמשך דבריו הכוונה ג"כ להימי דא"א להוציא לפיו מהמת העיון (ולא מהמת חולשה וכדו) ומקיים בעיון מצוות ידיעת התורה.

ולפי דרך זה יצא חומרא שבסמהדרה בטוראה באופן שאין מקיים בזה מצוות ידיעת התורה, ובגון במהרhard בדבר שכבר יודע היטב ללא שום תוספת חדוש, (אםנס ייל שם בזה מקיים מצוות ידיעת התורה שהזוקן זורת העניין ליותר ומן ע"י שמעין בה שוב, וכן מיטופף ידיעת בעמינות הדבר בפנימיות נפשו וצער). או שהזוזר במחשבתו פעמים רבות פסק שאין לו בה שום תוספת ידיעת בנוו ואחות לוטן תמנע, בזה לא יצא יד"ח ולמדתם, אף כשהלא אפשר לו לומר

יומם ולילה, כמ"ש בארכחה בקו"א הנ"ל, ואכמ"ל).

והנה לגבי מצוות ידיעת התורה הרוי לכואו ייל שבין שעתכליות שתהיא ידיעת התורה במוחו מה נפ"ט אם הגיע לזה בדיור או בהרהור, ואמנם בן נראה להדייא מלשין אדה"ז במאמרי תקם"ז עמוד שנט דלענין מצוות ידיעת התורה "סגי במחשבה והרהור בלבד רק שיחסק בזוכרן מוחו ולבו ע"ז נאמר והגית בו יומם ולילה בהגיןון כי", אלא שיש "מודרגה הב'" בתורה שאינו בשליל ידיעה כי' אלא מצואה לקרוא בדיור דוקא כל התורה כולה מקרה משנה וכו' וע"ז נאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק וכו', וככ' בספר שער עכודה לתלמיד המובהק של בעל התניא הרה"ק ר"א מסטראשלע ז"ע שפסוק דושגננתם (שミニה למזו ה"ז שייחו דבר"ת משונני אצל האדם, שיש שפירושו שהוא המקור למצוות ידיעת התורה) הרוי היא מצואה שבמתה, דלא כשב יעקב ורבק"א המובאים לעיל שס"ל שימושנתם יופי חוויב דיבור.

והנה בין מצוות ידיעת התורה שבהרהור ובין מצוות לימוד התורה שבדיור שניהם יופינן מקרה אחד Dolmedatot אותם ושמרתם לעשותם שהיא המצואה של ת"ת, אלא שיש במצוות זו ב' חתלים הנ"ל של היידיעת במה והלימוד בפה, (והיינו שיש ב' פירושים בתיכת ולמדתם, א) על מצוות היידיעת ובזה הפ"י Dolmedatot שתכנים במה שלכם את ידיעת הלימוד, ב) צורת קיום

מודה גם בעל התניא שמדובר אף מצוות ת"ת בהרהור, שכמו לגבי העיון אמרינו שמדוברים המצוות דולמדתם בעיון מישום שמדוברים בזה מצוות ידיעת התורה, ה"ג י"ל לגבי ההזרה במהירות, שמדוברים בזה ידיעת התורה וויצא י"ח ולמדתם אף לא דבר, וגם זה נכלל במתה שמהדרני שבעל התניא וכל שאפשר לו להוציאו בשפטיו וכו', משא"כ כשנזכר לחזרה במהירות בזאת נחשב כא"א להוציאו בשפטיו.

אמנם צ"ע על דרך זה הדוח לפרש דמיורי בمعنى לקיים מצוות ידיעת התורה, וכן ה"ל לפרש שא"א להוציאו בפיו מושום שעוסק לקיים מצוות ידיעת התורה, ופשתות סתום לשונו משמעו שכל שא"א לו להוציאו בפיו מאיה עיון שהיתה מקיים המצווה לא דבר, וזה צ"ב בנו"ל.

וזוד אין מושב לדרכו וזה ב' המקומות דסי' א' וס"י פ"ה שימוש מהם שמדוברים בסתם הרהור בתורה המצווה דת"ת (ובdock נזכר לומר לדרכו זו דמיורי דווקא בהרהור שימוש ידיעת התורה).

יב.

אם יש עין לדבר בזמן עיון לפוי רביינו בעל התניא

עיין בדברי רבינו האדמו"ר האמצעי המובא לעיל שכתב זה לשונו: והענין הוא דבראמת יש יתרון מעלה במצוות עיון והגיוון יותר במצוות הדיבור דברי תורה שהרי במת"ת

בדיבור, אכן בזה קיים מצוות ידיעת התורה ולא חלק הלימוד בפה, וכן י"ל דוגמא נוספת במהדרר בלשון תושב"כ ללא הבנה, נראה דאין מקיים בזה מצוות ידיעת התורה, שאף שבתוכו"כ א"צ הבנה בכ"ז נראה שה רך רק בשימוש מיפוי שבזה מקיים מצוות שימושיא מיפוי שבזה מקיים מצוות לימוד התורה, אך מצוות ידיעת לכאו" שיק רק כשבין מה שלומה, וא"כ במהדרר ללא הבנה בתושב"כ לזרך זה אין בזה מצווה כלל, ובפרט למה שימוש בע"מ דשיטת בעל התניא דמציאות ידיעת התורה הוא רק בדברים שנוגעים לפוי וחלכות דתרי"ג מצוות, ולא בשאר פרטיה התורה (ואcum"ל) א"כ יש נפ"מ במהדרר בכל דבר שאינו פי דתרי"ג מצוות, וצ"ע בכ"ז.

ומובן גם ההסבר دقಚריך לעיון ולהוסיף בידיעת התורה פטור למציאות לימוד התורה בפה, שהא מצוות ידיעת התורה גבואה הרבה למציאות לימוד התורה וכמ"ש לעיל ששיטת בעל התניא שדווקא מצוות ידיעת התורה שколה בנד כלם, (ומצוות ידיעת התורה אין נדחות אפילו למצווה שא"א לקיים ע"י אחרים) וע"כ היה מקום לומר לדרכו זה, דגם השו"ע הרב מודה להנחתת הנגר"א שבעלויות אליו הנו"ל, دق качיריך לחזור על הרבה דפי גמי' לקיימים מצוות ידיעת התורה שלא תישכח התורה ממנה, ואין יכול לחזור על הכל במהירות כ"כ אלא בהרהור, הרי דוחה מצוות ידיעת התורה למצאות לימוד התורה, ועוד י"ל דרך זה, שבכח"ג

כו' וכן תורה צוה לנו משה בע"פ כי' וכן בכל פרשה ויאמר ח' אל משה לאמור לבניי כי' וכמ"ש במא בענין מי שם פה לאדם כי') (וז"ש כי' בא בתורת ה' חפצנו כי עבד אינש אדעת' דנפש' קעביד להאריך שם חוי' דתורה בנפשו שואה בדיבור דוקא כניל' ואח'כ ובתרתו יהגה כי' במצות עזון שנק' תורהנו ממש מטעם התנ"ל והינו עוסק בתורה לשם לשם התורה עצמה להאריך מקורה כי'), עכ"ל.

והנה נראה לפי דבריו שאין עניין כלל לדבר בזמן עזון הלימוד ואדרבתה עיקר מצות עזון שיגיע למידת ביטול שכוה שלא יוכל לדבר כלל, ובפושט שלא יהיה בו הזחשש של שכחה, דאיתא במס' ערובין (ג"ד ע"א) דזוקא ע"י לימוד בפה זוכה לזכירות התורה, דאיתא שם אמר רבAMI מאי דכתיב כי נעים כי תשمرם בבטן יכונו יהדי על שפטיך אימתי דברי תורה ניעימים בזמן שתשمرם בבטן בזמנם שיבנו יהדו על שפטיך רב כי יראה אמר מהכא שמהה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב אימתי שמהה לאיש בזמנם שמענה בפיו לשון אחר אימתי שמהה לאיש במענה פיו בזמנ שדבר בעתו מה טוב רב כי יצחק אמר מהכא כי קרוב לך הדבר מאד בפיק ובלבך לעשתו אימתי קרוב לך בזמנ שבקיף ובלבך לעשתו לך אמר מהכא תאות לבו נתתה לך ואראשת שפטוי כל מנעת סלה אימתי תאות לבו נתתה לך בזמנ שארשת שפטוי כל מנעת סלה רב כי כתיב

שבאשר שמעו דבר ה' אנכי כי לא היה בהם בחינת דיבור כלל וכל כי הרי היו בתכליות הביטול למציאות עד של כל דיבור פרחה נשמתן כי' רק ששמעו בשמייה בלבד, והיינו כמו השם דבר המלך שהונחה בעיון המחשבה להטחות אונו היטב לכל אשר יגור אוומר כי' שיש בזה עניין ביטול למציאות הרבה יותר מדיבור שעונה אחר הקורא כי', בתלמיד ששמע מרבו שאין יכול לדבר ולהסביר לשאלו דבר ולא לדבר דבריו הרבה ששמעו כי אידי דטריד למבעל כי'. וכך הוא מצוות הגיון התורה שמקשר כל פנימי' כה מהשבותו וחכמתו באזיות התורה כמ"ש והגита בו כי' ובתרתו יהגה כי' שהוזה בחו' ביטול עמוק בהעלם כה הרצון והמה' שאי אפשר לבוא כלל בדיבור בפה כמו במא'ת ממש שלא היה בהם הדיבור רק שמייה כמ"ש נעשה ונשמע בביטול עצמיות לקבל דבר מלך כי' שהוזה העצמי ששמע דבר מלך כי' שהוזה ביטול עצמיות הרצון ושלל לקבל רצון המלך כי'. ובזה יש יתרון מעלה למציאות עזון והגיוון דתורה על מציאות הדיבור בד"ת שהדיבור בד"ת ממש ממש לאמור לוורות וכמו תعن לשוני כי', אבל העיון והגיוון הוא מגע בעצם הרצון והחכ' שביו"ד הדברות שלמעלה מהתגלות בדיבור רק ששמעו מבחינות הדיבור, והז' בדברים האלה עצמו שלמעלה מבחי' לאמור בדיבור למה שכבר אמר כי' והוא מדריגת משה שהיה כבב פה- תורה שבע"פ וככבר לשונ- תושב"ב ועכ"ז אמר משה ידבר

ואולי עניין זה הוא ברכה שוכנים לה ע"י שמקיימים זה עניין הדיבור בזמן שאיןנו מעין דאו קורא בקול ובוכות זה וכחה לזכרין גם לתלמידו שלומד בעיון ובלחש (עצם החידוש של אדמור"ר האמצעי שבזמן מ"ת היו כל ישראל בלחש ולא היו מדברים הוא כנגד שיטת ר' זדוק הכהן בספר הזקנת הצדיק דבשעת מ"ת דיברו ישראל ואכם"ל).

ועוד יש להעיר שדברי אדמור"ר האמצעי הללו הם לא בשיטת המהרש"א שכטב בסוכה כה ע"א ר' יהנן בן זכאי לא מצאו אדם יושב ודומם, וביאר המהרש"א שגם שהיה אפשר בלימוד עיוני הוא בגירסה שתהא שנורה בפיו ולא תשתחה כגדוריין בכמה מקומות, ומשמע מדברי שאדרבה עיקר לימוד התורה הוא בגירסה ולא בעיון ואילו לפי דברי אדמור"ר האמצעי הנ"ל יש מצווה יותר בעיון מהדיבור, ולפי הדברים אלו מובן ג"כ מודיע הנגר"א לא החמיר על עצמו לדבר ולמד והזר בשתקה ובמהירות הרבה דפים כմבוואר בספר עליות אליו ע"מ, עג טז דחיה סוקר בסקירה אחת כל דף וברגע מהפך כל דף לשלאחריו דادرבה כיון שעסק או בעיון וחידש חידושים ע"ז וזה (קדאיתא שס) וגם להזר במתירות כזו הוא בעצמו עיון מופלג ויש או מעליותא שלא לדבר, וכן היהת הנחתת החzon איש כմבוואר בספריו תולדותיו שהיתה מעין בשתקה, והרבה גדולי הזרות לא החמירו בזמן עיון לדבר ולא היה ממשום כך שום שכחה

תאות לבו נתתה לו וכתיב ואראשת שפטיו בל מגעת סלה וכחה תאوت לבו נתתה לו לא זכה ואראשת שפטיו בל מגעת סלה", ופשות שוגם שלומד בעיון עפ"י רבינו בעל התניא אין צריך אז לדבר ועוד שאי אפשר אז לדבר כנ"ל הרי לא יהיה בזה הזכרן של שכחה, דרך בשיעוס בקביאות אווי יש חוב לדבר אך בשמעין ומשתמש אז בכל כוחות הנפש (היינו שגיא למודרגת הכתה והיחידה הכוללת כוחות הנפש כנ"ל) כ"ש שיש לו ברכת הזכרן שנחשב אז הדבר כאלו מדובר, וכదמשמע בוגמ"ל (שם) דברוריה אשכחה לההוא תלמיד דהוה גרים בלהושה בטשא בה וא"ל לא כך כתיב ערכוה בכל ושמורה אם ערכוה ברמ"ח איברים שלך משתמש ואמם לאו אינה משתמשת, ומשמע דהתלמיד היה גורם ולא מעין ועוד משמעו שצרייך להיות ערוץ ברמ"ח איברים, ולפי התורת חיים לאדמור"ר האמצעי הנ"ל משתמש בזמן העיון בכל איבוריו ושיעוס בගירסה לא נחשב שימוש בכל האבירים רק ע"י כה הדיבור (היינו שימוש בכל האבירים מכח הדיבור).

ונפק בהל' ת"ת לבעל התניא פ"ד ס"ט שהקורא בלחש במתירה הוא שוכח שנאמר ערכוה בכל וכו' עכ"ל והרי כתוב שזוקא בקריאת בלחש הוא שוכח אך בעיון אין צריך דבר ואו אדרבה אין לדבר ופשות שלא שייך בו כלל ואדרבה זוכה לזכרון שאו היא ערכוה בכל רמ"ח איברי.

דאפי' ייחיד בנגד רבים אם נהוג עלמא כזה המאן דאמר, כיון שנוהג עלמא כן עי"ז נקבע בין ההלכה האמיתית לבני ישראל אם לא נבאים הם הרוי בני נבאים הם, ואין לך קביעות פסק ההלכה יותר ממה שנקבע ממנהג רוב בני' וראה לשון ש"ת יוספ' אומץ למן הצד"א סי' י, שכל דבר שמורגש בפי הציבור ראיו לסמויך עליו באילו הוא מדברי נביא.

ולגבי ההלכה זו נאמנת עליינו עדות הרב חזות יאיר בספרו החשוב מקור חיים או"ח פ"ה שמנגן ההוראות אפילו בדורו כשהיו לומדים בספרים לא היו מקפידים להוציאו בדיבור, וגם היו חווין שרוב ת"ח כישמעין בספרים אין הם מקפידים כ"כ לומר כל מילה בפה מלא. ולפיכך פשוט היא שההלכה בזה כהנרג"א והשאנט אריה שיעצאים ידי חובה גם במחשבת, דאיין לומר חיז שבני ישראל מבטלים ת"ת באופן זה, וזה גם בן מנהג חב"ד שלא מקפידים בזה ומוכרה שעכ"פ מבנים בשיטת בעל התניא בשיטת האדמו"ר האחרון, דייצאים ידי חובת המצווה גם במחשבת, ורק שיכלים ישנה מצווה גם בדיבור, ובזמן שקשה לנו שמעין בסברה אין חיוב בה כدلעיל, וכיון שכן הוא המנהג פשוט הוא שיעצאים בו המצווה, והשיות יעוז שbezות מצוות תלמוד תורה הגדולה נוכה לנואלה השלימה ותקבל פניו משיח צדקינו בmahora.

ורק רבינו האבני נזר היה מקפיד בזמן עיון ג"כ לדבר (כמו בא בפירוש תלמידו) ואפשר שלמד כן בשיטת המהרשה"א (ובדרך פנימי ייל דידע שבחי' אריך הוא באצלות ועתיק פרקי תהאיון שלו בכ"ע ולפיכך עיון דבחיה' אריך הוא בשתקה וכש מגיע לדרגת עיון של עתיק יכול לדבר ג"כ, ולפיכך ר' יהנן שיעוריו בבחיה' ההוראה ועתיק הגיע למדרגת עיון כוה שיכל לדבר בשיטת המהרשה"א הנ"ל).

יד.

בעין ההלכה למצועה

הנה א"א לנו להזכיר בין גdots הפוסקים הנ"ל, שכל הראות שהבאנו לעיל בודאי היו פשוטות להם ובכל הצדדים ישנים תרויצים ורק הכה להזכיר בין הרים הגודלים ורק המנהג הוא שמכרעם מבואר בספר שדה חמץ בכלים מערכת מ כלל לו שבדבר שיש מה' בפוסקים אין לך הכרעה גוזלה במנג וראוי לכת אהורי, וכדיatta ברא"ש ע"ז פ"ד ה"ט ובשינוי לשון בתום שם דף נת ע"א שבכל מקום שההלכה רופפת בידך הלק אחר המנהג, וכלשון הרשב"א בהידושו ברכות י"אadam הלה רופפת היא בידך, ראה איך הציבור נהוג ונוהג כן, ובגמ' ברכות מה ע"א פוק חי מה עמא דבר, וכמ"ש בעל התניא בכמה מקומות כגון בש"ע הרב או"ח תצעג ס"ז ובكون' אהרון או"ח ס"ק ב, ועי' בספר כל' הפוסקים וההוראה ע"מ ר"ט, וראה לשון האשל אברם או"ח תפט

סימן ח

בעניין תפילה בቤת הקברות

**לכאר מודע מותר להתפלל הקבועות ולהניח טלית
ותפליין מהוין להיכל ציון מוהרין מברמלב ז"ע במקומם שהיה שם
בית קברות**

וזיעין בפרי מגדים במשבצות זהב (בסיום מה"ה ס'ק א') שסבירם שלושת השיטות, ובראשונה הביא שיטתת הב"ח (בסימן מה' וסימן ע"א) שאין אסור מעיקך הדין אלא רק בתוך ד"א של הקברים אבל מהוין לד"א של הקברים מותר אפילו בתוך מהיצת בית הקברות. השיטה השנייה היא שיטתת הט"ז (בסימן מה' ס'ק א') שיש להחמיר משום סייג, כל שהוא בתוך בית הקברות. שיטתה שלישית היא שיטתת המ"א (שם) שבתוכה מהיצת בית הקברות אסור אפילו חוץ לד' אמות של הקברים ואפיו מהוין לביה"ק אסור כלשהו בד"א של הקברים, ע"כ. אך עיין במחיצת הקברים, ע"כ. השקל שם שסביר והולך על שיטת הפמ"ג בלשון המ"א ולומד שהמ"א סובר למעשה כחט"ז דהינו שאין לאסור אלא במקומות שמתהיל ביה"ק (ולא ד"א מהוין לביה"ק). וזה בא כל הנ"ל בבואר הלכה ריש סימן מה' והכריע המ"ב להלכה בדבר מצער ביה"ק מקום שיש קברים יש מדינה אלא ברוחוק ד' אמות מהקבר ובסוף ביה"ק במקומות שאין שם קברים ורק הוקצת לצורך הקברים אין להחמיר בכך נכון שלא יכנס כל שהוא לפנים ממוחצת

א.

דין ק"ש ותפילה בסמוך לקבר

מקור הלכה זו בממ' ברכות (ף י"ח ע"א) לא יהלך אדם בבית הקברות ותפליין בראשו וס"ת בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום לעונג לרשות הרף עוישחו". ומסקנת הסוגニア דזהו דוקא בתוך ד' אמות, ומהוין לד"א הייב בק"ש. ועוד משמעות הסוגニア היא דהאיסור הוא רק בתוך ד"א של הקברים אבל לא בתוך בית הקברות מכואר בבית יוספ או"ח סימן ב"ג (לפי חננתת הב"ח והט"ז בסימן מה').

ואילו המ"א בסימן מה' ס'ק א' למד בדברי הב"י שאפילו בתוך הד"א של בית הקברות אסור ואילו במקומות שאין שם קברים, וכן הוא פשטות לשון הש"ע בסימן מה' דאסור בין בתוך ד"א של מת ובין בביה"ק. ובאיירו הט"ז והב"ח לשיטותם דעתם של המחבר דנקט לשון זו, הוא רק משום גדר וסיג שמא יתרקרב לד"א של קבר ומ"מ אם מיקלע והולך לבית הקברות מהוין לד"א של הקברים חייב בק"ש ותפילה.

בו שצל התדר חשוב כד"א וא"ב קשה דגמ' בית הקברות הוא מוקף וחשוב כד"א, ותרץ שדברי המרדכי הם במתה דוקא ולא בבית הקברות ע"ש טעמו.

ולענין שאר המצוות כבר הבאנו לעיל לשון הנמי' ברכות י"ח דאסור להכנס לቤת הקברות בטלית ותפילין וכן נפק בשו"ע בסימן כ"ג, וכל זה במוגלים אבל אם הם מכוסים מותר, ומכאן משמע דה"ה בכל המצוות.

וממ刊א דAMILתא היא דעתינו שתישיטות עיקריות בנזון, אחת בפסק שו"ע הרבה אסור בכל בית הקברות, והשנייה כדף המ"ב דעתך הדין אסור רק כד"א של קבר ונכון יותר להחמיר בכל ביה"ק. ועיין בספר עמק השאלות פר' ח' שרה שאילתא י"ד ובמה שפלל בדבריו בספר יישוב הים"ח"א סימן ט⁶.

ב.

האם הדין הניל' הינו לבתיחילה או גם בדיעבד

הנה המחבר פסק (בשו"ע אור"ח סימן ע"א ס"ג) להלכה בשיטת הרמב"ם (בפ"ג מהל' ק"ש ה"ב), וז"ל: אסור לקרות ק"ש תוד ד"א של מת או בית הקברות ואם קרא לא יצא. ועיין במ"ב ס"ק י"ז בשם הכסוף משנה דהתעם דקנסותו חכמים הויאל עבר על דבריהם ואפיו שעבר בשונג. אך הראב"ד חלק על דבריו וסבירא לי דאין צרייך להזור ולקרות כיוון שהמקום ראוי לקרות בו וכל האיסור הוא משום לוועג לרשות, ויצא בדיעבד. ולדינה לעניין ק"ש הכסופו האחרונים לחשש לדברי

ביה"ק שמא יתקרב לד"א של איזה קבר ולאו אדעתית. היינו שמעיר הדין פסק המ"ב בשיטת הב"ח שהאיסור הוא רק כד"א של הקברים והוסיף בバイור הלכה שגמ' ה"עלות תמייד" פוסק כהב"ח וגם הט"ז סובר מעיקר הדין כהב"ח ורק מהמור בכל ביה"ק משום סייג. וכן כתוב בספר "נهر שלום" דהיינו חומרה יתרה להחמיר יותר לד"א של קבר וגם חווינן דנהגו לומר קדיש בביתה"ק, ועפ"ז זה סובר לדינה דמעיר הדין פסקין כהב"ח ורק לבתיחילה נכון להחמיר כהמ"א שלא להתפלל בכל שטח בית הקברות, וביה"ק נקרא כל קרקע דהוקצת קברים (עיין עד לבושים שרד סימן מ"ה ס"ק א' ובתיחילה לדוד ס"ק ב' ובפתחי עולם ס"ק א' ובקבוק החיים ס"ק א'). ומלשון רבינו בעלשו"ע הרב (סימן מ"ה ס"א) משמע דפסק בთוך ביתה"ק אפילו רוחק מהקברים אסור שמא יתקרב, זו"ל: אסור להכנס תוך ד"א של מת או של קבר ותפילין בראשו משום לוועג לרשות בית הקברות שהוא מוקף מהיצה יש להחמיר שלא להכנס בתוכו כלל בתפילין שבראשו אפילו רוחק הרבה מן הקברות שמא יתקרב בתוך ד"א של איזה קבר בלי דעת אבל יותר למחייב מותר אף"י בסמוך לה הע"פ שהוא תוך ד"א להקברות מפני שהמחיצה מופסקת ואני נראה כלועג לרשות, עכ"ל. ומשמע שפוסק כהט"ז בסימן מ"ה ס"ק א' ולא כהמ"א. ועיין עוד ב מהרש"ם ח"ד סימן מ' מה שהקשה על שיטת הסוברים דמהוז לד"א של קבר מותר (הב"ח) מדברי המרדכי המובא ביו"ד סימן שד"מ בבית יוסף, שאסור ללמידה בכל התדר שהמת מונח

להזoor ולקרות ולענין תפילה יוצאים בדיעבד.

ג

האם יש לחלק בין קברי צדיקים לשאר קברים

הנה מנהג קדום הוא בכלל ישראל להתפלל תפילות הקב幽ות סמוך לקברי צדיקים כגון בציון הרשב"י התק' רבי מאיר בעל הנם, רבי יונתן בן עוזיאל וכו'. וע"ן בחיד"א ב"שם הגודלים" (דף ג' ע"ב ובפירוש חדש מערכת ר' נתן אותן קצ"ט), ווז"ל: זה כמה שנים שהיית תמה על מנהג ישראל שמתפללים על קברי צדיקים ולהלא אסור להתפלל בתוך ד' אמות של מות ולקרות ק"ש בתוך בית הקברות ולדעת הרמב"ם לא יצא אף בדיעבד וכן פסק בש"ע סוף סימן ח"א, עד שמצאתו בספר חסידים סימן תשכ"ח שר' הקדוש היה נראה בגדי חמודות בכלليل שבת אחרי פטירתו והוא פוטר בני ביתו בקידוש שצדיקים נקראים חיים במותם ולא כשאר מתים שהם חופשיים מהמצות, ע"ב.

וע"ן בש"ת יה"ד (ח"ז סימן ח' בהערה בדף כ"ז) שחולק וסבירא לי שאין לסמוך על ספר חסידים רק במקומות שהצדיק נראה כבוחים חיותו שרך או חייב במצוות ופטור אחרים אבל בזמן שינוחו על משוכבותם גם על דוד המלך אמרינן במתים חפשי, וכיווץ בוה כתוב בש"ת חת"ס (ח"ז סימן צ"ח) לענין אליהו הנביא דרך שנתגלה בגוף יש לו דין של

הרמב"ם ולהזoor ולקרות אבל אם בירך או התפללantino הזoor, ולענין ברכות ק"ש נסתפק הפטמ"ג ע"ש טעמו. ובשוו"ע הרב (סימן ע"א ס"ג) פסק אסור לקרוא ק"ש תוך ד"א של מות ואם קרא לא יצא וצריך להזoor ולקרות ואם קרא בתוך המהיצה חווין לד"א של הקברים בדיעבד יצא כיון שאין איסורו ברור אלא משום החשש בלבד (ויהו לשיטתו דפסק כתה"ז שאסור ולקרות בכל הבה"ק משם סייג).

וראה מה שכתב בספר "לקט היושר" (ח"א ע"ט י"א וח"ב ע"ט פ"ח) בשם ה"תרומות הדשן" שיש להחמיר גם שהצירות מכוסות ובפרי מגדים (בסימן כ"ג ס"ק ב') פסק שבטלית נдол האמייחד לתפילה אסור גם שהצירות מכוסות ולומד כך בלשון השו"ע (סימן כ"ג) אך בספר "יפה ללוב" (ס"ק ג') כתוב שמדובר היב"י משמע שאפילו בטלית של מצוה יש להקל כל שהצירות מכוסות וכן הוא בדרך החיים וכן כתוב בספר "תהליה לדוד" (ס"ק א') משמע בהפרט"ג לאיסור. וע"ן בספר "בירור הלכה" (סימן כ"ג א') שהמחריש"ל בחידושיו על הטור מביא בפרש ס"ק א' לחלק בין טלויות גדול לקטן ומשמע שצריך לכוסות כל הטלויות גדול וכן כתוב בעורק השלazon ס"ק ב'. אמן מהב"י משמע בפירוש שגם בטלויות גדול מספיק לכוסות הצירות וכן שכתב באג"ט (או"ח ח"ד סימן ו') וב"יד עוד בש"ת בית יעקב (סימן צ"ב) ואילו" (סימן צ"ד). ומסקנה דמילתא לדינא דברມוק לכבר אם קרא ק"ש צריך

כבדי צדיקים ואע"פ דלפי הרמב"ם הנ"ל אף בדיעבד לא יצא מ"מ סבר החיד"א ב"שם הנודלים" הנ"ל שצדיקים במותם נקראים חיות ואין בה מושם לעונג לרשות. ושניות אם ניכר הדבר שנעשה לכבודו של מות, היינו שורוצה שהתפלות יתקבלו בזכותו הווי כמו ההויתר של "הושיבו ישיבה על קברו" (כנ"ל בשם הנג') דאע"פ שאסור לדבר בתורה אצל המת מ"מ לכבודו מותר. ואע"פ שמובא בשו"ע (شد"מ) רק ההויתר של לדorous ד"ת בפניהם והמת ובזמן השו"ע עדין לא נתפסת המנהג להחטף תפלות קבויות לכבודו של מות ולהשתמש בזכותו, אבל לאחר שתפסת מת מהנהג זה כמו שמעיד ריבינו החיד"א הנ"ל שנתפסת בשערתו שמתפללים אצל קבועי צדיקים וכן ניכר היום שעושים כן רק לכבודו של הצדיק ולהשתמש בזכותו, אין זה כל דין של לעונג לרשות וכמו דפסק השו"ע (ו"ז ש"ט י"ז) וז"ל: מותר לומר פסוקים ודרשה לכבוד המת בתוך ד' אמותיו או בבית הקברות, ע"ב. אמן למשה לא מצאנו פסוקים שותרו בפרט להחטף התפלות הקבועות בטלית ותפילה פרט לריבינו הנadol ממן החיד"א שהעיד ברוב גודלו שכך הוא מנהג ישראל ובודאי הוא אילן גדול לסמוך עלי.

אך עדין יש לעיין שבעיר אומן יציז מתפללים בתוך בית הקברות לא רק אצל ציון מוחראן ממש אלא עומדים ג"כ במקומות קברים אחרים (שהרי לפני מלחתת העולם השניה היו במקומות חצר הציון של היום קברים רבים שהיה זה בית קברות שלם וכמו

אדם. וגם בספר "חaims והחיד" (דורש כ' דף קיג ע"א) חלק על דברי החיד"א בויה. אך מה נעשה לנו שרבינו החיד"א מביא שכך הוא המנהג ברוב תפוצות ישראל וצריכים להבין שורש מנהג זה. ועיין עוד בדברי ריבינו החיד"א בספרו "שינויו ברכיה" (ו"ז ש"ט ס"ק ז) שהמנהג ברוב תפוצות ישראל ללימוד ולדרוש בדברי תורה בפני המת ועל הקבר לכבודו ולמנוחתו וסמכו בזה על דברי הרמ"ה ומהר"י אבוחב כմבוואר בשו"ע (ו"ז ש"ט סי' י"ג) שמותר לומר פסוקים וד"ת לכבוד המת בתוך ד' אמותיו ובתוך בית הקברות וכותב הרדב"ז (תשובה א"ח"א סימן רכ"ד) שאין בזה חשש כיון שהוא לכבוד המת וכמבוואר בגם' (ב"ק ט"ז ע"ב) שכבוד עשי לו במוותו שהושיבו ישיבה על קברו, ועיין בראש"י ביבמות (קב"ב ע"א) בשם תשובה הגאנונים שאדם גדול שמת היו מתכנים ת"ח על קברו והוא מושיכים ישיבה על קברו. ועיין ב"מחזיק ברכה" שבכוביא בשם ה"רגל ישורה" שתממה על דברי הרמ"א (בא"ח תקפ"א סק"ד) שכתב שנהנו ללכת על הקברות להרבות שם בתהיננות. והקשה הרגלה ישירה שהרי מבואר בrinteb"א (נתענית ט"ז) שאסור להחטף על הקברות מישראל לעונג לרשות, וכי בcz"ע, ועיין ביהודה (ח"ז ע"מ כ"ז) שתירץ שדברי הריטב"א הם בתפלת חיוב והרמ"א מיררי בתפלות ובקשות להשיית בזכות המתים שוזה מותר, ע"ב.

והנה לאחר כל זאת (לפי דברי החיד"א הנ"ל) נראה כי ישנים שני מיני היתרים למנהג שנהנו הרבה שמתפללים אצל

הקבירות ונחshaw לבכudo של מות וכבודם של שאר המתים שנעשות תפילותיהם לכבוד הצדיק שסמוך לקבורתם.

ובפרט לאחר שגיאו לנו רבותינו ה' הילקון"ט והילקוני הילקנות עיי' לקון"ט ב-ו, ד-ט, ט-ה, לד-ה, קבג ועד) שיעני להתקשר בתפילתו לצדיק ושנעם לצדיק יש תועלת מעבודת השם על קברו, מAMILא אם מכויין בשביב זה אין כאן משום לעג לרש אלא בכבודו של הצדיק. וכ"ז צ"ע לדינה כיון שלא מבואר בפירוש עניין זה בפומ". שוב מצאתי מפורש ב"מנחת אלעזר" (ח"ג סימן נ"ט) שטעם ההיור שהיו נוהנים להתפלל בקבורי צדיקים הוא משום טובת וכבוד המת להעלותם ולהמציא זכותם ואין בו משום לעג לרש ואדרבא הוא נחת רוח והנאה להם ומותר להתפלל בטלית ותפלין ולקרות בתורה אצלם ע"ש, ולכאו' לפי סברתו משמע שמוטר בכל הקברים אם מכויין בפירוש לעילי נשמתם.

והנה לפען"ד לאחר כל הדברים האלה התייר אחר ייש בדבר, והוא עפ"י המובה בספר "העמק שאלה" על השאלות (פרק ח' שרה שאלת י"ד סוף אות ז') דאיתא במ" ברכות (דף כ"ה ע"א) אמר היה מקום גבוח עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדיו וקורא ק"ש וה"ה אם המת עצמו נקבר למיטה רק שבזמנן הגמ' היה מנהג שלא להעניק את הקבר יותר מיו"ד טפחים כדאיתא בתוס' (מו"ק דף ה' ע"ב ד"ה מנפח) ולכנ

שמעדים זקני אג"ש) והנה ההיור שהבאו (בשם החיד"א בשם הנדלים דף ג' ע"ב וכדפום חדש מערכת ר' אליעזר בר' נתן קצ"ט) ש"יך רק אצל ציון רבינו ה' וכ"ד אבל אצל סתם קברים לכוארה אין היתר. אמן לפמי מה שהבאתי סברת החיד"א ב"שינוי ברכחה" (כטמן שד"מ ס"ק ז') שהעולם סומכים על היתר הרמא"ה ומהר"י אבוחב (המוכאים ביה"ד שד"מ י"ז) שモתר לומר ד"ת לכבוד המת בתוך ד' אמותיו צ"ל שגמ' באן חרוי ניכר שמכוונים לבכudo של מות להשתמש בזוכתו.

אמנם עדין יש לדון שאין זה דעתן כלל שהרי מתכוון להשתמש בזוכות רבינו ז"ל ולא בזוכותשאר הקברים וגם לא מפורש בשום פוסק ההיור הזה להתפלל תפילות הקבועות סמוך למתים, ומה שכתבת לעיל למצאי היתר, הוא רק מסבירה, אבל לא מצינו היתר מפורש זהה. ומה שכתבת החיד"א לגבי המנהג, הוא רק בקבורי צדיקים אבל בקבורים של שאר אנשים לא מצינו שום פוסק שכתבת בפירוש שיש בזה היתר. גם בדברי החיד"א הנ"ל מובא רק שהתפללו בסמוך לקבורי צדיקים ולא בסמוך לקבירים אחרים. אמן לכוארה יש מקום לדיבך בדברי החיד"א הנ"ל שכתבת שאמור להתפלל בתוך ד' אמות של מות או בבית הקברים ועל זה ממשיך וمبיא התייר במקום קבר הצדיק נמצא בבית הדין גם אם קבר הצדיק נמצא בחיצור הקברים דקשה להעריך שכל החיבור עומדים סמוך לד"א של קבר הצדיק. וזה שהמנהג היה להתפלל בתוך בית

ההמירו בבית הקברות להרחק ד"א
כדאיתא בגמ' (ברכות י"ח).

ושיין עוד בדברי רבינו "השדה חמד"
(ח"ז מערכת אבילות אותן ק"ד וקט"ז)
דכתיב דאעפ' שהודיעו של ה"העמק
שאלה" אינו מוכחה מ"מ נראה דהוא דין
אמת ומילוי דמר מיili דסבירא נינהו,
ובאות ק"ד כתב שאם קוברים בעומק
י"ד טפחים אין איסור להעביר ס"ת רק
ירא אנכי לחדש דבר והمعنى ישפטו
בצדקה, ע"ב. ומשמע מדבריו שמייקר
הדין למועד דברי ה"העמק שאלת" אך
כיוון שדברי חידוש הם קשה לו לסמוך
עליהם לטענה. ואעפ' שהוים קוברים
למטה מעשרה טפחים ברבות הזמנן
מחמת הנשימים יתכן שהעצמות עלות
למעלה מעשרה, ובפרט בארץ אוקריינה
שיש שם הרבה גושים והקרקע רפואה
(ובאמת מצאו שם עצמות בפתחות מיו"ד) בודאי
שאין לסמוך על ה"העמק שאלת" בסתם
בית קברות בארץ זו, אך לפ"ז מה
שהבאתי لكمן שהוים הנידו בטון על
שטח הארץ אין קרוב לודאי שני
שמתפלל שם היום נמצא למעלה
מעשרה טפחים מהמת (בצירוף הקרקע)
ובאופן כזה כו"ע יווו שמותר. ועיין
בספר "יהוה דעת" (עמ' כ"ג) שהקשה על
ה"העמק שאלת" דלפי דבריו ה"כפ'
החיים" (סימן כ"ג אות א) שאיסור של לועג
לריש הוא משום נפשות המתים
שנמצאים למעלה מקברם מה מועיל
שהמת נמצא י"ד טפחים בתוך הקרקע
שהרי הנפש נמצאת על הקבר, וכן
הקשה בספר "ישוב הים" (ח"א סימן ט"ז) אות

ד) ותוסיפ עוד דאף שהביא ב"העמק
שאלה" ראה מגמ' (ברכות דף כ"ה) להתר
בשהמת עצמו למטה מיו"ד שאני התם
שלפניהם שנابر המת גוף ונפשו קשורין
(עיין שער המצות פר' ויח), מושא"ב אחד
הפטירה שהנפש של המת שוכנת על
ה Zion מילא י"ל שאסור ל��ורת אצל
הקביר ואפיו הוא נابر למטה מיו"ד
שהרי נפשו עומדת על הקבר.

אך לפענ"ד יש לומר שהוים בעיר אומן
יצ"ז שהנידו בטון למעלה מכל
הקבירים וקרוב לודאי שהוא למעלה
מעשרה מכל הקברים וגם אין שום Zion
שניכר שנאמר עליו שהנפש שוכנת עליו
dal נעשה הבטן לבוגדים, או פשוט
שלפי סברת האחרונים הנ"ל הכל שרי
כיוון שהקבירים למטה מעשרה ומילא
מצאנו סמרק גדול למן הג שמתפללים
ב Zion רביינו ה'ק' שטומכים עצומים על
הנצ"ב (בעל "העמק שאלת") הנ"ל (וכהdomini
שכנ שמעתי מפ' ק' הרב צ'ץ' וצוק' ל' שזו טעם
ההיאר).

ועב"ט נראה שמהיות טוב אם מותפלל
שם התפללות הקבועות ובפרט
בטלית ותפליין יאמר מפורש שמתפלל
לעילי נשמות וכובותם של כל המתים
שאו מctrופ עוד יותר לפי מה שהבאנו
לעיל עפ' דברי השו"ע (שד"ט י"ט)
דסמכינן על רשותנו הרמה ומהרי
אבוחב כשמכוונים לכבודו של מת.

ובכל זה בהצרא ה Zion אבל בתוך עצם
הבית הבני עלי ה Zion נראה שיש לנו
היתר יותר מרוחה כיוון שבמקומו עמד
בית שנבנה לפני שנים רבות, ובפותחות

הנצי"ב הנ"ל (שאמם הקבר למטה מיום טפחים אין אריך לחש) ובפרט שיש שם בטון כנ"ל, שבאופן כזה לא מצינו שיש מי שיחלוק באופן מפורש על דבריו וכ"ש אם אומר ומכוון לע"ג או בוכות המתיים ובצירוף סברת ה"מנחת אלעזר" הנ"ל נראה שבודאי אין בקד פקפק. והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנן נפלאות מטורתו אמן.

אי אפשר לבנות בית בלי שייחפו את הקברים שמתהתו לשם יסודות הבית והי כבית הקברות שנחרש ודינו כבית הפרם.

ותבנה לדינה מכל הנ"ל הוא דכין שכבר נהנו שנים רבות להתפלל על ציון רביינו ה'ק' ובסמו' אליו צ"ל שהמנחת נסמך על דבריו



סימן ט'

בעניין זמן חצות היום זהלילה

כל אדם, ובראשי ע"ל פסחים (ף ח' ע"א ד"ה לא תשחט על חמץ) כתוב: ושהיות הפסחה זמנה מתחילה שבע, שהוא בין הערבאים, שכבר נטה חמה לצד שקיעתה, והכי אמרין בפרק אמר לחן הממוןה (וינהא כ"ח ע"ב): צלותה דאברהם מכி משחרי כותלי דהיננו מהוצאות ואילך, גמרין מינה דשחיטת התמיד מתחילה שבע, ורקשיא לו התרם מתניתין לתמיד נשחט בשש שעות ומהצה, ומשני לו שאני כותלי בית המקדש שלא מכובני רחבין תחתיתן מאה, ולא משתחורי עד שעש ומחצה, ע"ב. והנה העולה משני המקורות הנ"ל שהזמן דחציו שעש חציו שבע הינו רק לחומרא אבל מעיקר הדין חצות הוא בדיקות לאחר שעש ששות (ויה' זה ביוטר לקמן).

הנה כמה וכמה הלכתא גבירתא נוגעין לזמן החצות הימים והלילה, ובהם זמן תפילת שחרית שומנה עד חצות אליבא דרבנן כמובא במס' ברכות ריש פרק תפילת השחר, ולהלכה הוא זמן תפילת שחרית בדייעבד כמובא בש"ע סמן פ"ט א', וו"ל: ואם טעם או עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות ע"פ שאין לו שכר תפילה בזמנה שכר תפילה מיהיא איכא. הנה, ואחר חצות אסור להתפלל תפילה שחרית.

ג.

זמן חצות היום בשש שעות

זמןיות

איתא בגמ' פסחים (צד ע"א): חציו שעש וחציו שבע חמה עומדת בראש

ב.

**האם מוחשיים השעות זמניות
מעלות השחר עד צה"ב או מהנץ
עד השקיעה**

הנה בדבר זה נחלקו הופוקים, דמצינו לשיטת תרומות הדשן סימן א' והמן אברהם בא"ח סימן נ"ח ס"א ובב"ח סימן תל"א, שמוחשיים היום לעניין הוצאה מעלות השחר עד צה"ב, ולעומתם כתבו הלבוש (הובא במ"א סימן רל"ט) ובפסקי הסדרור דברל התניא וביאור לשיטת הלבוש שמוחשיין מהנץ ועד השקיעה, הרי נמצא באמת כי הוצאה היום הוא ממש באמצע היום בזמן שחמה בראש כל אדם, אך אם נחשוב השעות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, הרי לנו למחוקת הידועה מהו הזמן לצאת הכוכבים, דהיינו שיטת הנזנים החובבת לראשונה בשו"ת מהר"ט אלשקר צ"ז ומן צה"ב הוא שלושת רביעי מיל לאחר השקעת החמה, ואילו לשיטת רבינו רם (הובא בוגם' שבת דף ל"ה ע"א) הוא ארבע מיל לאחר השקעה"ח, והנה זמן עלות השחר לכ"ע הוא ד' מיל קודם הנץ החמה (או קרוב לה). ונמצא לפיה זה, שאם נחשוב היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים דהנזנים, הרי לא תהיה החמה בראש כל אדם בהזות היום, ורק אם ננקוט כשיטת ר"ת שצ"ב הוא ד' מילן לאחר השקעה כדוגמת עלות השחר שהוא ד' מילן קודם הנץ, רק אז נמצא החמה בראש כל אדם באמצע היום.

עוד מוכחה מכאן שזמן חצות נמדד על פי שעות היום, היינו שבמחצית שעות היום הוא זמן חצות, אלא שצריכים אנו עדין לבאר כיצד הוא חשבון השעות דהיום ותלילת.

ובזה ידועה שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"א מ"ב), דכל השעות הנזכרות במשנה הן שעות זמניות (ובען זה כתוב הרמב"ם בשוו"ת פאר הדור סימן מ"ד). ובשו"ת מהרי"ל סימן קנ"ב מביא ראייה לשיטת הרמב"ם מהא דאמרנן דזמן מנהה הוא מכיו משרה כתלי (ומא כ"ה ע"ב), דוכיח מכאן דשש שעות דמנהה הן זמניות ותלויות במלך החמה במשך היום ואין שעות קבועות. ובספר מורה וקציעה (או"ח סימן א') ובשו"ת שב יעקב סימן א', הביאו מקור לדברי הרמב"ם מגמי' ברכות (דף נ' ע"א), דמקשינן: מיי קסביר רבי אליהו, אי קסביר שלש משמרות הויליה לימה עד ארבע שעות, ואי קסביר ארבע משמרות הויליה לימה עד שלוש שעות, ע"ב.

הרי דפשיטה לגמרא שהשעות הן זמניות, שהרי האשמרות המה שמלוקות את הלילה לשולש או לארבע, והכל תלוי במשך הלילה, ואם כן השעות שבוחן הן זמניות. וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח סימן נ"ח ס"א וסימן פ"ט ס"א), וכן הוא ברמ"א (סימן רל"ג ס"א ותמ"ג ס"א) וכן פסק לדינה המגן אברהם בהל' תפילה המנחה (סימן רל"ג ס"ג).

הגר"ח זוננפלד זצ"ל שתקהל לא יבינו דבר זה וטוב להניח הדבר על פי המנהג היישן לחשב היום מעלות השחר ועד צה"ב דהגאנונים, אמנם לאחר כמה שנים אסף וקידז מכתבים מכמה וכמה רבנים אשר כולם הסכימו לדבריו לחשב היום עד צה"ב דרא"ת. ויעוין עוד בספר אורות חיים תש"ג עט' רפ"ט בתרון הגרא"ט טקוצ'ינסקי, שהביא דבאות הסכימו עימיו שני גודלי הדור הגר"ש סלנט והגר"ח זוננפלד זצ"ל לעשות חשבון היום כהמנון אברהם מעלות השחר ועד צה"ב דרא"ת, וכן נדפס בכל הלוותות (בזמן בעל המחבר אורות חיים במשך כשמונה עשרה שנים בשיטה זו אין פוצח פה ומיצפץ, אמנם בספר מקור הלכה מהרב ברזול (ח"ב עט' ל"ז) העיד כי יליד ירושלים הוא וזוכר כי זקני ירושלים לא הסכימו להדין הנ"ל, ולפיכך בזמן ק"ש מקדים שמונה עשרה דקות לפני הזמן הנכתב בזה הלווה ולתפילה שהורית צריך לתקדים בעשרים וארבע דקות.

ג

להבין השיטה בהחשבון היום הוא

עד צה"ב דרא"ת

הנה כדי להבין שיטה זו המחדשת הנ"ל (אף אם נקטין מהגאנונים לעניין צה"ב תחילת הלילה, מ"ט לעניין חשבון שעוט היום נקטין בצה"ב כשיתר ר"ת), ראשית דבר יש לזכור בכך את דברי התוס' בסוגיא דברין השמשות (שבת דף ל"ה ע"א ד"ה תרי תלתי מל), דחקשו דחכא משמע دمشقית החמה עד הלילה ליבא אלא תלתא ריבעי מסלנת זצ"ל והסכים עימנו, ולעומתו טען

שהנה נודע המנהג דכאן ירושלים עיה"ק שמחמירים בזמן קריאת שמע על פי שיטת המגן אברהם הנ"ל, היינו לחשב היום מעלות השחר ועד צה"ב (שהוא זמן חמור מחשבון דמתניתן ועד השקיעה הנ"ל), וכיון שהמנגן לחשב הזמן דצה"ב מהגאנונים, א"כ נמצא לפיו זה שמן חנות איינו באמצע היום כדיוק שהוא הזמן דחמה בראש כל אדם כדברי הגמ' הנ"ל (ובשלמא אם היוו חישבים מעלות השחר שהוא ד' מיל לפני הנץ ועד צה"ב שהוא ד' מיל לאחר השקעה, או כי היוו מוצאים החמה בחצות היום בראש כל אדם, אבל אם חשבנן מעה"ש ועד צה"ב דהגאנונים שהוא שלושת רבעי מיל לאחר השקעה, הרי אין החמה בראש כל אדם, דחמה היא בראש כל אדם בדין בחצי הזמן שמהן ועד השקעה, ואם שיירוזמן שלאחד שמקדים לפני הנץ איינו שווה להזמן שלآخر השקעה אי אפשר שתהיה החמה בראש כל אדם באמצע הזמן, פשוטו).

ועיין בספר בין השמשות להגר"ט טקוצ'ינסקי דף ע"ח שמהדרש כי אף לנוגנים מהגאנונים לעניין צה"ב, מ"ט לעניין חשבון השעות מונחים עד צאת כל הכוכבים וכשיתר ר"ת, ואף עשה מעשה על פי סברתו שבשנת תרפ"ה התהilih לקבוע הזמנים בהלווה שלו ע"פ שיטת המגן אברהם כאשר מהשברים היום מעלות השחר ועד צה"ב דרא"ת, אף על פי שלענינו תפילת ערבית נהגו כשיתר הנגאנונים. ועוד העיד הרה"ג הנ"ל בקובץ כל ישראל לפני תרצ"ט גיליון מ"ב שהציג דבריו לפני הגר"ש מסלנת זצ"ל והסכים עימנו, ולעומתו טען

הטעם מדו"ע פומקים כסוגיא דשבת ולא כסוגיא דפסחים).

איברא יעוזין בדברי המהרא"ל בגור אריה (שבת לה ע"ט) ובספר שנות אלהו ריש מסכת ברכות, והעולה מדבריהם דאה"ג שלילה של תורה דהוא צאת הכוכבים הינו כשלשות רבבי מיל לאחר השקיעה, אבל זמן צאת כל הכוכבים שומרה על מידת עובי הרקיע, הוא הזמן המודובר בפסחים, ואם כן אין צורך לומר כי לשיטת הגאנונים יש כאן סתרת הסוגיות, אלא דיל' כי סוגיא דפסחים אינה עוסקת בהל' זמני הלילה וחום כלל, דليلת של תורה הוא ב策את ג' כוכבים ביןוניים מבוא בגמ' (שבת לה ע"ט) אשר נראה כבר לאחר שלושת רבבי מיל, אבל בהגמ' דפסחים עסקינו ביציאת כל הכוכבים וזה הוא רק לאחר ד' מילון והוא שנקרא שיעור עובי הרקיע ע"ש בסוגיא דפסחים דף צ"ד ע"א). אלא דלשיטה זו יש לנו עדין להבין למאי נ"ט החשבון דעובי הרקיע ומאי קמ"ל בזה, והנה לפि סברת הגרא"ם טקוצ'ינסקי הנו"ל הרי ישנו נ"ט גדול לדינה, דעל פי חשבונו זה יכולם אנו לומר דגס הגאנונים מודים ועלניין חשבון שעوت היום חשבינו מעילות השחר ועד צאת כל הכוכבים, ואע"פ שדין לילה של תורה הוא לפני צאת כל הכוכבים, ואם כן גם אליבא דהגאנונים יש מקום לחשב זמן ק"ש תפילה והוצאות הימים מעילות השחר ועד צאת כל הכוכבים שהוא זמן ר"ת, וממילא לפיו זה נמצא כי הוצאות היום הוא בשעה שהחמה בראש כל אדם.

מי, ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד ע"א) סבר דמשיקעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא וכו', ואומר ר"ת דחתם מיררי בתחלת השקיעה והכא משתקע – מוסף השקיעה אחר שנכנסה בעובי הרקיע, ע"ב. הינו שמאן הוביה ר"ת שישנים שני שקיות כביבול וכמובא לשון זה DST שקיות בלשונות הפסחים (ובלשון התום הנו"ל הינו סוף השקיעה ותחלת השקיעה) אשר ביןיהם שלשה מיל ורביע, דמה שמצינו בגמ' שלושת רבבי מיל לאחר השקיעה הוא צה"כ, הוביה השקעה שנייה שהוא שלושה מיל ורביע לאחר השקעה הראשונה (וביחד הם ד' מיל), ומה דאיתא בגמ' דצה"כ הו"ד מיל לאחר השקעה – הינו משקיעת ראשונה.

והנה לא מצינו בשיטת הגאנונים תשובה מפורשת על קוישיא זו דרא"ת בסתרת הסוגיות, אמןם בשוו"ת מהרא"ם אלשקר (סימן צ"ז) כתוב ליישב שיטת הגאנונים וטעין כי מחלוקת הסוגיות יש כאן, ועיקר הדין הוא בגמ' שבת דהינו שצה"כ הוא תלתי רבבי מיל לאחר השקעה הנראות לנו ושיטת הגאנונים, דהינו שיטת הגمراא בשיטת היא דצאת הכוכבים כשלושת רבבי מיל לאחר השקעה ואילו שיטת הסוגיא דפסחים היא דצה"כ הוא לאחר ד' מילון, ונΚטינן להלכה כסוגיא דשבת, ואם כן בודאי שלפי שיטת הגאנונים אין כל מקום לחשב שעות הימים עד צה"כ דרא"ת שהרי אין הלכה בהגמ' דפסחים, והוא פשוט (וע"ש

כשעות ולא כזמניות, ומקור לשיטתה זו הוא בתום הרא"ש (ברכות דף ג' וע"ש שכטב להוכחה כי הרמב"ם בהל' עדות חור בו משפטו בפירוש המשניות) ובתרומות הדשן (סימן קב"א וקמ"ו, ועיין בט"ז בסימן תמן ג' ס"א).

והנה בספר בית יוסף או"ח סימן תל"א הביא דעת הרמב"ם שכטב השעות ומניות הן, וכטב שם שכן הוא דעת בעל תרומות הדשן, ותמהו עליי בב"ח ובדרישה שם וכן חט"ז ופר"ח בסימן תמן ז' אדרבא שיטת תרומות הדשן היא דהשעות הן שוות כמו שכטב בסימן קכ"א, ובספר זמינים בהלכה ה"א דף ק"ז כתוב לישיב וז הסתיירה, דמה שכטב בעל תרומות הדשן בסימן א' הוא בדרך תירוץ בלבד, וליה לא סבירא ליה כן אלא דס"ל שהשעות הן שוות (ע"ש בדברי תרומות הדשן).

ובאמת מצינו עוד רבים מהאחרונים שנקטו בשיטה זו שהשעות הן שוות, וביניהם הפני יהושע במ' ברכות (מהזרה בתרא דף ג'), וע"ש שכטב להוכחה כי הרמב"ם בהל' עדות חור בו משפטו בפירוש המשניות), וספר לחים שםימי על מס' ברכות (פ"א מ"ג), ומורוקציעה (או"ח סימן א' וסימן תמן ג'), ושוא"ת משכנות יעקב (ה"א ס"ט), סימן ע"ט), ושוא"ת מנהת אלעזר (ה"א ס"ט), וספר שלחן הטהדור (סימן נ"ה). והנה שיטתה זו היא ל�ענשה גם שיטת רבני חז"ך ביו"ד (סימן קפ"ד ז'), רק שהוא מבנה שעותות שוות בשם זמניות (כדמות למעין שם), וע"ש בהג' רע"א כבר הקשה על דבריו שה"ך שהרי קיימת לנו שיטת הרמב"ם וחשבנן שעותות זמניות. ומ"מ חווינו

ואנו ניראה הרואה דכל זה המהלהך מהודש מאה, שהרי ידוע שכטב מה שנחגנו כלל ישראל בשיטת הנאים הוא על פי דבריו המהרא"ם אלשקר הנ"ל אשר טען כי שיטת הנمرا"ד דשפת אינה כשיטתה הגמורה דפסחים וכי אין הלכה בגמי' פסחים. ועיין גם בספר מאמר מרדיyi (סימן לר"ג ס"ק ג'), שכטב כי בזמנ חצות אין החמתה בראש כל אדם, והיינו כיון שאנו מונחים מעילות השorder ועד צאת הכוכבים עפ"י המגן אברהם הנ"ל, וכן פסק בספר בא"ח פר' ויקתל (היל' ד' ח'), ועיין עוד בספר הזמנים בהלכה (ה"א ע"מ קי"ח) שכטב להוכחה שכן היא שיטת החותם סופר עפ"י רבנו ר"ג אדרל ע"ש, עכ"פ נמציאנו למדים שהמנגן הקדום היה להשובה ומן ק"ש ותפילה והצotta חיים עפ"י שיטת המ"א, דהיינו מעילות השorder ועד צאת הכוכבים (והמנגן בירושים היה להשיבות הלילה לפי שיטת הנאים הנ"ל), ואע"פ שבচצotta הים אין החמתה בראש כל אדם, מ"מ אין הוא מעכב ודוי שהוא קרוב לזה הזמן. ועל פי אלו הדברים היה מן הראוי להזכיר לבתילה להשובה ומן ק"ש שהוא מדא' כמשמעות עשרה דקות לפני הזמן הנדפס.

ד.

שיטת השעות השונות

והנה כל זה נכון לפי שיטת המחבר והרמ"א הנ"ל (בס"א) שפסקו כהרמב"ם בפירוש המשניות שהשעות הן זמניות, אבל עדין אריכין אנו למודע מה שהביא הרמ"א בהל' פסח (סימן תמן ג' ס"א) שיטת נוספת דחויבנן השעות

הדבר כי בימים עברו היה מצוי בכל עיר בארץות אשכנז שעון שהיה מראה בכל יום הזמן המדויק דחצאות היום כשםה בראש כל אדם, והוא כל אחד ואחד מכובנים שעוניהם מזמן לזמן כדי שיהיו מדויקים עפ"י השענות השווות של שעון המשמש. והנה דרך פעולה השעון המכובן על פי שעון המשמש הוא באופן ששעה י"ב שבבו היא השעה דחצאות היום כשםה בראש כל אדם, דהיינו חצי היום דמן התינוק ועד השקיעה, ושש שעונות שוות לפניו ולאחריו מהה י"ב שעונות היום (ונמצא כי ב' שעונות שוות לפני השעה י"ב הוא זמן תפילה שעוזא שעה רביעית, וכ' שעונות לפני כן שעם ב' שעונות על היום הוא זמן ק"ש (וכמברואר זה העוני בספר הזמנים בהלכה שכ' היה מנהגם של בעלי השעונים, שהיו מכובנים אותם עפ"י שעון המשמש וכו' – ע"ש בפ"ט י"א), וזה החשבון הויא קרוב להשענות השווות אשר נוהנים ביום, אבל איןנו מדויק לפי השעונים שלנו שכן בזמנם שעה י"ב היתה באמת הזמן שחכמה בראש כל אדם עפ"י שעון המשמש וכן נ"ל.

והנה לפני כמאה וחמשים שנים בערך, החלו לקבע בכל מקום עשרים וארבע שעונות של ששים דקות מדויקות, ובשנת תרמ"ד התייחסו לעשנות הלוקה לכל ארץות העולם לכ"ד איזורי זמן אשר כל איזור זמן הוא שינו של חמש עשרה דקות וקבעו שזמן המוצע שבאותו האזור יהיה שין בכל האזור כולו. וזה הדבר גרם לשתי בעיות עיקריות, האחת – שככל איזור של חמש עשרה דקות נחשב למקום אחד והוא בעל זמן אחד וזה אינו

دلילכה פוסק הש"ך בשיטת שעות השוואות (ועיין בקוני אהרון שבש�"ע להרב בעל התניא י"ד קפ"ד שהפליא על הש"ך שפסק בז'), ועיין בשווי"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן כ') דאף על פי שפסק להלכה כי השענות הן זמניות ושאין להחשש כלל לשיטת השענות השוואות ואפיו לזרמא, הרי שעוניין חצות היום פוסק בשעות שעות (בחילק או"ח א' סימן ב"ד), דזמן החצות היום הוא תמיד באותו הזמן רק שנייה חלקית היום אינם שוים, וציין שם האג"מ (בא"ח ח"ב שכך קיבל מאביו זצ"ל. וכן הוא בספר עורך השלchan בא"ח (סימן לר'ג י"ד) זו"ל: ודע דחצאות היום תמיד שווה בקיין ובחרוף בשיכחה המורה שעות י"ב או הויא החצות היום, וכן בלילה, שהרי השענות שנתואספו או נתקרו ח齊ים מקודם החצות וחייבים מלאחר החצות, וא"כ מילא החצות לעולם עומדת בשעות, והשבעון הי"ב שעונות מתחילה מנין החמה עד השקיעה, עכ"ל. דהיינו שלפי שיטתו, הגם שי"ב שעונות היום הן שעונות זמניות וכפסק הרמ"א (אשר הביאו שם בת"ד), מ"מ לגבי החצות היום פוסק שאינו נשנה כלל דהוא לעולם בשעה י"ב.

ולכארה שיטה זו (וכן שיטת האג"מ הנ"ל) **צריכה תלמוד**, דהיינו בוגר לא למדנו (כמו בא בריש דברינו כא"ז כי זמן החצות הוא בדיק בסוף שיש שעות מתחילה היום, ואם לשיטות החשיבותן היום לפי שעונות הזמניות שמהניין ועד השקיעה, איך נאמר שחצאות היום הוא לעולם בשיכחה המורה שעות י"ב דהיינו המציגות סורתה זאת. אמנם יש להבין

שבזמננו השתמשו במורה השעות המיפוי עפ"י שעון השמש, שכן בשעה י"ב היה לעולם זמן החותה היום, אמן יש להפליא על מה שכטב הגאון בעל האג"ט הנ"ל, שחריו בזמנו כבר נתחדשו השעונים הרגילים כהיום זהה ועל מה יש להחשיב שעיה י"ב בחצות היום, ומה שכתב שקיבל זאת מאכיו ז"ל, י"ל דשמא נקט בשיטת בעל עורך השלחן הנ"ל, אבל לעשות מעשה בשיטה זו עפ"י השעון שלנו לבארה אין בו הבנה כלל, וה' יאיר עינינו להבין דבריו.

מדובר, והשנית – שבעת מונחים כ"ד שעות של שיעים דקוט ביום בדיק, ואילו למציאות האמיתית אין כ"ד שעות בדיק בכל יום ולפיכך החמתה הנמצאת בראש כל אדם עומדת כל יום קצת בשעה אחרת, ולפיכך המשתמש בשעון שימוש ימצא כי נקודת החותה היום הוא בזמן אחר קצת משעה י"ב אשר בשעון שאנו משתמשים.

והנה עפ"י אלו הדברים יש לנו להבין דברי עורך השלחן הנ"ל, דהיינו

א. הנה עניין זה צריך לבאר, שכבר כתב ר' אברהם בר' חייא הנשיא (שהיה בדור אחד לפני הרמב"ם) בספר מהלכות כוכבים (שער ט'), דיוibli העולם חושבים שישנם כ"ד שעות קבועות ביום בלבד תוספת ובל' גרעון, אבל אנשי החכמה יודעים שאין זה בדיק, רק שפעמים יש עוד על כ"ד שעות ופעמים ישנו גרעון, וכן כתב בספר יסוד עולם (לאחד מתלמידי הרא"ש, מאמר ג' פ"ז) דין הכל' שעות מכוונות בדיק, ומבוואר זה העניין הדק היטב בספר הזמנים בהלכה (ח"א עמ' ט"ז) שמשר' יום וליל' הוא עשרים ושלוש שעות חמישים ושש דקות (בקירוב), והיינו שכ"ד שעות שבין חסרים (או עודפים – כדלקמן) ד' דקות. והסביר לכך, דסבירו היומי אשר גורם ליום וליל' הוא ממש כ"ד שעות, אך פרט לסיבוב זה ישנו הסיבור אשר גורם לתיקופות השנה דקין וחורף כנודע, וסבירו זה השני גורם שיחסר או יתווסף בסיבוב הראשון היומי, וזה החסרונו עולה לד' דקות – שכן הסיבור היומי הינו 360 מעלות והסיבור השנתי גורם לתוספות או חסרון של עד מעלה אחת השווה לד' דקות. והכל העולה מן הנ"ל, שכן באמת בכל יום כ"ד שעות בדיק, ואם כן בשלמא בזמן שבו משתמשים בשעון שהוא מכון עפ"י שעון השמש, הרי או שעית החותה בזמנן האמתי אשר חמה עומדת בראש כל אדם, שהוא חמי זמן הנץ ועד השקיעה לנ"ל. אך היום שעשונים שלנו מכונים לכ"ד שעות בדיק בכל יום, הרי הזמן בחמות היום אינו קבוע ועומד. ועוד כאמור לכל אורור בעולם של ט"ז מעלות נחשב ככלו למקום אחד עם זמן אחד, וזה גורם שהשעון האמתי שבעל מקום הוא תלוי במרקח של אותו המקום מקו האורך שבו מתחילה אותו זמן.

והנה יש בזה נ"ט לדינה, דמה שתכטו הפוסקים (כהיש"ך ושלוחן הטהור לנ"ל) לחשוב שעות שות, הכוונה היא לפ"י שעות שות של זמן, דהיינו שמנוגנים מחחות היום שש שעות שות לפני ואחריו, והיינו על פי שעון שלהם שהיה מכון לפי שעון השימוש וככ"ל, אבל לפי שעונים שלנו הרי הזמן האמתי בחותה היום הוא מלחיצת הזמן שבין הנץ להשקיעה, אך ורק לפי זמן זה יש לחשוב השעות השות (ויתברר כל זה לקנון ביותר).

ולאחריהן הו יום או שמא כוונתו דשען שעוט לאחר החותם היום מתחילה הלילה ואח"כ חשבנן לי"ב השעות השונות דלילתה. והנה בעל השערוי ציון תלמיד הרוחז ז"ל (מובאים דבריו במגן אברהם בא"ה סמן א') כתוב כי כוונת הזוהר היא די"ב שעוט איננו מתחילה הלילה ועד סוף ואח"כ מתחילה היום ואפלו שהוא מן השיכחה (ובן כתוב בספר לק"מ סמן קמ"ט החזות הוא תמיד אחר שעטה שעוט מתחילה הלילה, זה בקץ וזה בתורף – ויתברר עניין זה עד לסתם).

אמנם רבינו הרש"ש בספרו נהר שלום (דף כ' ע"א) פירש לדבריו הזזה"ק שלא בהבנת המגן אברהם בשיטת השערוי ציון, אלא הפרש (בחזה"ק וכן בהשערוי ציון) הוא ש hatchot היום לעולם בזמן שהמה בראש כל אדם ושש שעוט בזמן ש hatchot בראש כל אחד אשר זמן הוא י"ב לאחריו מתחילה הלילה אשר זמן הוא י"ב שעוט שעוט ושש שעוט מתחילה הלילה הוא החותם לילה), וכותב שם עוד רבינו הרש"ש ז"ע דלא רק לעניין החותם היום אמרינן בן אלא שהוא הדין לעניין זמן הקרבת התמיד של בין הערכבים. ועוד יש לציין כאן לדבריו המגן אברהם (שם בסמן א') שסיג דבריו השערוי ציון (בסמן א') שסיג דבריו השערוי ציון המיסורים על הזזה"ק הניל' וכותב שהוא החשובן דזמן החותם הוא רק לעניין עת רצון דחחות לילה ולא לעניין זמן תפילה, אמנם מדבריו רבינו הרש"ש מוכח להדייא שכונת הזזה"ק (והשערוי ציון) אינה רק לגבי עת רצון, אלא הוא הדין גם לגבי זמן הקרבת התמיד, והרי תפילות בוגדים תמידין תקנות.

ת.

כיצד מוחשבים השעות השונות והנה יש לנו עדין להבין ולהסביר כיצד מוחשבים השעות השונות, דיש בזה ב' צדדים, שהרי ישנים שני מיני שעוטים, האחד שעון המשמש שהיה נוהג בארץות אירופה, אשר לפיו החותם היום הוא בשעה שהמה בראש כל אדם ושש שעוט שעוט לפני ולאחריו נמדדנו שעוט שעוט שחן אחד מכ"ד ביום (בערך). והשיטה השנייה הייתה נוהגה בארץות ערבי (ונקרא היום שעון ארץ ישראל) היא שעון שהחל למנוט משיקעת החמה עשרים וארבע שעוט שעוט מאז ועד היום הבא.

והנה נודע מה דעתך בזה"ק ריש פר' ויקהל (דף קצ"ה ע"ב): ואיז אטוספן שעוטי בלילה, איןון שעוטי דמתוספאן, דיממא איןון, ולא אטחשיבו מלילא, בר תלייסר דאיןון דיללה, ע"ב. פירוש שאם יש שעוט נספות בלילה יותר מי"ב שעוטה הן נחשות של יום, ואינם מלילא, כי רק י"ב שעוטה הן של לילה (עיין בספר שלחן התהorer להגה"ק אדרוי מקאמרנא הלא' תפילה א' שלומד מדבריו הזוהר הניל' להסביר השעות כשות, ולא כדרכי הרמב"ם בפירוש המשניות הניל', ובספרו מעשה אורג על המשנה ברכות פ"א מ"ב כתובשמי שהולק על עניין השעות השונות כחולק על השכינה, שוויה שיטת הזזה"ק אשר הוא מכריע כל הפסקים שכן לא מפורש ביש"ס בוגדים שיטה זו).

ובעת יש לנו לחת דעת לחקר בכונת הזזה"ק, האם כוונתו שmonths היללה חשבנן לי"ב השעות דלילתה

לזה هو נחרין שבלי דרייך ובקיי' בסוד העבר הוקשה לחים לשנות המנתג והניזה לישראל מנהגן שיתוי מוננים השעות מתחלת הלילה ואיך יפוץ פה הנך דשבילין דנהור' דיע"ה לא נחרין להו ורוצים לשנות מנהגן של ישראל לא תהא בזאת בישראל. על כן מנהגן הוא עיקר לחושב השעות שות ומים ולילות שות ביום ניטן ותשורי והיינו שמתחלין למנות מתחלת הלילה ובכל י"ב שעות מיקרי לילא. וכל י"ב שעות מיקרי יום. ואין חילוק בין ימים ולילות ארכונים שאפילו בתמכו שהלילות קצרים חושבין מתחלת הלילה י"ב שעות מיקרי לילא. אף על פי שהAIR השחר מיד אחר שיש שעות מכל מקום מיקרי לילא עד י"ב שעות. וכן בלילה אף על פי שהلילות ארכונים חושבין מתחלת הלילה י"ב שעות מיקרי לילא. ומאו והלאה מיקרי יום אף על פי שלאoir השחר אלא ג' שעות אחריו בגין מכל מקום מיד אחריו י"ב שעות מיקרי יום. הנראת לע"ד על פי הסכמת גدول האחורי כתבתתי, עכ"ל.

ומבחן, אתה הריאת לדעת כי מנהגן של ישראל (עכ"פ בארץות אשכנז) היה לחשב היום עפ"י י"ב שעות השעות מתחלת הלילה. וכך זה כתוב גם רבינו הנדול מהרש"ל ביום של שלמה על מסכת ביצה (פ"ב סימן ד) דזמן החזות הינו י"ח שעות על היום, וכבר הביאו המגן אברהם בסוף הל' יו"ט (סימן תקכ"ט ס"ק ז'), והנה אף שדוחתו המ"א ונקט כהרמב"ם לחשב היום עפ"י שעות ומניות וכן, וכן, מ"ט משנה לא וזה

ג.

ביאור בעמך המכוהלת בחבנת השיטה דשעות שות

והנה עפ"י הנ"ל מצאנו שתי שיטות כיצד לתחילה למנות י"ב השעות השות, האחת עפ"י שיטות השערץ ציון ומגן אברהם הנ"ל – היינו לתחילה למנות י"ב שעות שות מתחילת הלילה. והשנייה, לתחילה למנות מחוץ הימים שש שעות ואה"ב הוא לילא. ובאותה שתי השיטות הנ"ל היו נזונות למעשה, האחת היא כדרך שעון הערבי (נקרא ג' שעון ארץ ישראל) שמתחליל למנות בכל לילא (ולשיטם להבדיל הוא מן השקיעה) ומונים י"ב שעות שות, וכן היה נזוג בירושלים עיה"ק. ושיטה השנייה עפ"י שעון החמה שמרת החותם בראש כל אדם וSSH שעות לפניו ולאחריו. הינם שעות הימים ובנ"ל.

והנה באן המקום להביא חתיכת הראיה לחתיבך אשר מצאנו בעניין זה בדברי הצמה צדק הקדמון (שאלות ותשובות סימן י"ד), שדן בתשובה בעניין המובא בש"ע (או"ח ר"ז י"ד) דאין לשנות מים בשעת התקופה, וכותב תשובה עפ"י מה ששאל להרב הגדול זקן ווישב בישיבה בק"ק קראקא הוא הגאון מהר"ר ליפמאן בעל תומ' יו"ט (שכך הוא מכנהו בת"ד), ווז"ל הצע"צ: חורי במא רבני קשיישא גדויל האחוריים אשר חיבוריהם נתפשלו בכל תפוצת ישראל הוא הרב מהר"ל אשר האיר עיני ישראל בפסקיו ובתשובותיו ובחויריו. ורב בעל הלבושים. ורב בעל תוספת י"ט אשר

שיטה זו בישראל וביניהם הגה"ק אדרמור' מקאמרגנא אשר כתב בחריפות (כמובא לעיל ס"ח) כנגד מי שאינו נוקטם בשיטה זו (יעין מה שכתב בסימן נ"ח ס"א, דהיינו הלה פסקה לא יערער על זה אלא חסר דעת ותבונת אמנים בסימן ס"ז ס"ד כתוב: שקבלת בידינו שעדיין לא חזר הרמב"ם משמעו בעניין שעות היום ע"כ יהדר מאד שלא לאחר ק"ש מדעת הרמב"ם וכן המנהג בין הצדיקים עובדי ה', ע"ב), וגם הגה"ק הדברי חיים מצאנגו העיד בשיטת ההוראה ק"מ לובלין שמותר להלך לסמוך על כבואר בש"ת ארץ צבי מהגה"ק מקאוזילוב (סימן י"ט), וכן הbia להלכה הגה"ק אדרמור' ממונקאטש בספרו מנהת אלעזר (ח"א סימן ס"ט), קבעו הופוסקים הנ"ל כי זמן ק"ש לפיה שיטה זו הוא בשעה תשע, וממן תפילת הוא שעה עשר וחוץו היום בשעה י"ב. אמנים כל זה היה אמתו ויציב בשעתם שהשעונים היו מתקנים על פי שעון החמה שבכל עיר ועיר, לשעה י"ב הייתה באמות בזמן חצות, ושתי שעות לפניהם הורא זמן ק"ש. והוא בשיטות רביינו הריש"ש בהבנת דברי ההוראה, שבבחזות היום חמה בראש כל

מקום. וגם בהל' תפילה המנהה (סימן רל"ג ס"ק ד') הביא המגן אברהם לרעה זו ד"ב שעות שווות ולא הסכים עימה, ואף שלא ציין שם מיהו בעל הדעת, מ"ט ברור הוא שזו היא שיטה מהרש"ל הנ"ל במס' ביצה.

והנה שיטה זו מוסdetת על דברי ההוראה הנ"ל אשר הוא מכירע כל הופוסקים כנודע (יעין ש"ת משאת בניין סימן ס"ב שכותב כן בשם הבב' ויעין ש"ת חכם צבי סימן ל"ז וע"ד), אלא שעצם דברי ההוראה ק"מ אפשר להבחין בשתי פנים אם כחשורי ציון הנ"ל, היינו שמתחלים למנות השעות מתחילה הלילה וכמו שלמד מהרש"ל, ועל פי זה הוצאות הינו י"ח שעות לאחר תחילת הלילה או בשיטת רבינו הריש"ש שמתחלים למנות מהוצאות היום ובנ"ל.

ג.

כמה מנהגים בשיטת השעות חוויות

הנה במשך הדורות נתיסדו ד' שיטות בהבנת דברי ההוראה ק"מ בעניין שעות שנות, והיו מרבותינו הופוסקים שהפיצו

ב. וכן מובא בספר ת hiloth חיים על מנהגי צאנגו (עמ' רל"ג), מכתב יד הראה"צ אדרמור' מזמיראד בשם ספר אהוב שלום (ח"א דף מ"ז), דהרה"ק מקאמינקה עם הגה"ק אדרמור' הד"ה מצאנגו תרויזה סבירא לו להלכה דעתיך זמן תפילה הוא עפ"י השעות השונות.

ג. ויעין עוד בספר מאורי אור למחרא"א מזורמייז באילק 'באיל שבע' סימן ג"ט שהרבה להאריך בשיטה זו וכותב שם שוואי דעת הבב"י ותרומות הדשן, אלא לדלת הילאה יש להחמיר בראוי עפ"י השעות הומניות, אבל בדייעבד יש לסמוך על שיטת השעות השונות, וסימן דבריו: וכל זה הצטייל לפני רבני מופלאים וכולם נהנו והודו.

שביארנו לעיל, והרי כהוים זהה אי אפשר לבוכן זמן חצות בכל יום באותו הזמן שהרי אנו משתמשים בשעון של כ"ז שעות שווות, ואין זה כהסביר היום של הארץ שאנו כ"ז שעות במדוקן כנ"ל, ולפיכך הזמן דהמה בראש כל אדם משתנה בכל עת, משא"כ בזמן הרה"ק מקאמנה שעיו מתקנים בכל פעם לפי שעון המשמש.

ולפיכך מי שורצח להשתמש בשעון בעין זה, צריך לראות בהלווה מתי הוא ומן החות שבן הנין להשקייה ולהקדים לו שתי שעות שווות והוא זמין תפילה וג' שעות קודם חצות הוא זמין ק"ש וזהי באמות שיטת הרה"ק מקאמנה.

עוד שיטה בחישובן העשויות השונות מצאנו להרה"ק אדמו"ר מבעלוזה וכן לרה"ק גאב"ד ירושלים ר' משה אריה פרידנד וצ"ל, שלא היו מסתכלים בזמן האמתית, רק ששהה תשע שעות שבשעה הוא זמן ק"ש ועשר הוא זמן תפילה ושתיים עשרה הוא זמן חצות היום. ומדובר לשיטה זו מצאנו בדברי הפנוי יהושע על

אדם, ושש שעות לפניו ולאחריו המה שעות היום השוואת וככ"ל.

אבל בדורות האחרונים כשבנשנתנו השעונים והולקו העולם לאורי זמן (של ט"ז מעלות כל אחד), ובכל אורח הזמן שווה בכל מקום, או מילא נשתהה הזמן של שעות השוואת, ובאמת עפ"י זאת כתוב הגה"ק אדמו"ר ר"א ראתה בגין שומריו באמוניים שזמן העשויות השוואות בירושלים עיה"ק הוא כ"ב דקות לפני כל שעה, והוא מחייב שהזמן האמתי הוא איןו הזמן אשר נמדד בשעה, הזמן באורח זה נקבע עפ"י קו אורך של קו הרוחב והוא אינו הזמן דארץ ישראל, וכן היה מנהג אדמו"ר מביאלא שהיה בטל להרה"ק הנ"ל (ובן היה נהוג מ"ר מרכעטשניף י"ע וכן שהדפים זה בזמירות שב"ק דיליה).

והנה שיטה זו צריכה עיון, דהיינו שנשתמשו בזמן האמתי (הינו שלא נקבע כזמן הכללי שיש לאורח הזמן אשר השבונו עפ"י קו אורך קו הרוחב הנ"ל), עדין אין זה בדיק שיטת הרה"ק מקאמנה (הנ"ל), שאו זמן חצות היה מכובן בבדיקה וכן

ד. ועיין בכתב הגה"ק אדמו"ר ממונקאטש ז"ע בשו"ת מנהת אלעוז (ח"א סימן ס"ט בסוף) וז"ל: ומ"ש לעיל דהינו עד זייגער 9 (שעה 9) יש להזכיר דוחו לפי המורה שעות של המקום שלנו כמו שהוא מקום מסודרים המורי שעות איש על מקוםו, אבל במדינתינו במקומות שהמוריה שעות מסודרים לפי חוק הממשלת, אחרי מורי שעות של נתיב הברזל, ע"כ צריכין לידע בכל מקום הפרט שבין הזמן הזה של המורה שעות הכול הלו' לזמן של המקום אשר חונה שם כל אחד ואחד. דרך משל במקום שה הפרש בשיעור 34 מינוטים צריך ליזהר לומר ק"ש עד שעה 8 עם 71 מינוטין שעו שעה 9 באמת, וכן בכל מקום לפי חישובן הפרש כMOVEDן זהה פשט, אך צריכין להזכיר המון שלא יטעו בזה, עכ"ל.

ארץ ישראל אשר מתחילה מן השקיעה, או שמא מוננים מתחילה הלילה. ומה שיש כאן להסתפק אע"פ שבכל דיני התורה פשوط וברור שמתהילה היה בתקופה הלילה, מ"מ כאן יש להסתפק יותר, שהרי המנהג של אלו השעונים (הנקראים שעון ערבי) היה תמיד מתחילה למן מושך השקיעה, ועוד שאם חושבים השעות מזמן השקיעה אויל לפחות בחלוקת מימות השנה נמצאת החמתה בראש כל אדם לאחר י"ח שעונות מן השקיעה, אבל אם מתחילין למונות מצה"ב קישה למצוא החמתה בראש כל אדם בזמן הצות.

אמנם למעשה אין בידינו אלא דברי מהרשר"ל והשערץ ציון אשר כתבו כי חשבון השעות הוא מתחילה הלילה שהוא צה"ב, ופשוט שאין לשנות החשבון השעות בעבר או אלו סכבות (מ"מ יש ליישב מנהג המקומות שנחנו למונת השעות מזמן השקיעה, ורק לעניין מנת תקופה הלילה מזמן השקיעה, ודלא החשיבו באמת השעות ההלו למונת מהשקיעה ולא אחר ד' מילוי דען שהוא לילה), ובבר בתבנו לעיל בעש המאמר מרדרכי, דמה שאומרים שבבחזות החמתה בראש כל אדם, איןו בשיעור מדויק רק בערך, וממילא מסתבר יותר לומר להלכה כי חשבון השעות לפי שיטתה זו דעתן, היינו שיש שעונות שונות לאחר צה"ב דר"ת לשיטתו ולהגאנים בשיטתם".

מן' ברכות (מהדורא בתרא דף ג'), שכותב כי אין העולם בקיום בשעות הזמניות ודרך בני האדם למנות שעונות שוות, ועיקר השעות הנזכרין בדברי רבותינו זכרונם לברכה הינן שעונות שדרך בני אדם להשתמש בהם, והכל תליי במנהג העולם, שאם עיקר הדרך היא להשתמש בשעות שעונות הרוי עפ"י זה יקבע הדין ולהחיפה, וכך כל זמני התורה תלויים בזמנים שקובעים להם בני האדם, כגון נ' או ד' שעונות וכו' (רק שצרכין לעיין לפי דעה זו האם בימות הקיץ חושבים ומן ק"ש לתשע או עשרה, שהרי אז מקדימים השעון בשעה אחת לפני הזמן האמתי אע"פ שעיל אחד יודע שהשעה האמיתית היא אחרת, אמן המנהג המקובל להסביר הזמן דשיטת הרה"ק מקאמרנא לפי השעה האמיתית וכמההמוני שכן היה נוהג הרה"ק נאכ"ז ירושלים ר' משה אריה פרידנד זצ"ל).

עד שיטה והיא הרביעית, היא שיטת רבינו מהרשר"ל ודעת המ"א בחשורי ציון, שמתהילים למונת השעות השעות דזהר ה'ק' מתחילה הלילה, ונמצא זמן ק"ש הוא בחמש עשרה שעונות מתחילה הלילה, ומן תפילה הוא שיש עשרה שעונות מתחילה הלילה והוצאות היום הוא כשמונה עשרה שעונות מתחילה הלילה וכמובא בלשון מהרשר"ל במם' ביצה בnl.

ריש לחקור בדבר שיטה זו, האם מונחים השעות משקיעת החמתה בשעון

ונכל ללמוד על דעתו, ובאמת משמע
שכן היא שיטתו, עפ"י מה שבכתב בדרכיו
משה סימן נ"ח ס"ק ב' בעניין הנץ החמה
שהוא בשעה לפני הנץ הנראת לעינינו
(בשיטת הבית דוד), וביאר טעמו שם דכמו
משך הזמן מתחילה השקיעה ועד סופה
בן צריך להיות הזמן מן תחילת זורחת
השמש על הארץ עד שעילתה כל גוף
השמש והוא בשיעור שעה (ע"ש בדברי),
והיינו שסביר בשיטת ר'ת דמשך
השקיעה הוא בשעה ואח"כ הוא בין
השימושות דהוא שלושת רביעי מיל, והרי
שני הזמנים הללו עולים לשיעור ד' מילין
ופשטוט.

ובידוע שהמנג בארצאות אשכנז
במחוזות המהירושיל היה
בשיטת ר'ת (כמו שהאריך להוכיח בספר
הנומינס בהלכה ה"ב פרק מ"ג, דברצות אשכנז

ח.

שיטת המהירושיל היא עפ"י זמן כח"כ דרשת

הנה צירוקים לדעת דבזמן רבינו
המהירושיל, עיקר השיטה
המופרסת לעניין כח"כ הייתה שיטת
ר'ת ולא שיטת הגאנונים, שהרי המחבר
בשוו"ע (כהל' שבת סימן רס"א) אינו מביא
כלל לשיטת הגאנונים וכותב רק לשיטת
ר'ת (ומה שבכתב רבינו בעל התנא באפסקי
הpediaור סדר הכנסת שבת דף ק"מ, כי חזר בו חב"י
בשוו"ע י"ד הל' מילה סימן רס"ז ופק כהגאנונים
בשם בעל העיטור, כבר כתבנו במקום אחר,
שנתברר לאחר שנדפס ספר העיטור גם בעל
העיטור סובר בר'ת, והוא לא נדפס כלל בזמן בעל
התנא). וגם רבינו הרמ"א אף שלא נילה
דעתו במפורש בהל' שבת (סימן רס"א),
מ"מ אינו חולק על דברי הב"י ומסתימתו

לחדר הלכה, זמן החוץ שהוא גם זמן אכילת מצה הוא החוץ דעת רצון המובה במ"א הנ"ל, דהיינו
שמי שנוהג בשיטת הרש"ש, דוחות לילה הוא י"ב שעות לאחר החוץ היום חייב לאכול האפיקום
באותו הזמן, וכי שסביר בשיטת השערוי ציון יהיה מותר לו לאכול עד הזמן דשש שעות מתחילה
הלילה. והטעם עפ"י מה דאיתא במס' יבמות (דף ע"ב ע"א): ויהי בחצי הלילה, וה' הכה כל בכוור
וכו', וקמ"ל דעת רצון מילתא היא (ע"ש בגמ'), ומשמע دمشق בוכרות היהת בחוץ דעת רצון,
וכיון שזמן החוץ דאכילת מצה מיסוד על החוץ دمشق בוכרות מסתבר לו מר שזמן החוץ דאכילת
מצה הוא גם זמן החוץ דעת רצון, ואף על פי שבכתב המ"א שזמן הוודר מיררי רק מעניין עת רצון
ולא בעניין ק"ש ותפילה וכו' הרי גם הוא יודה להדין מצה הוא בחוץ דעת רצון (שהוא
זמן מכת בוכרות), וזה מיישב המנג בירושלים עיה"ק לאכול מצה עד החוץ ד"ב שעות שנות
שלאחר החוץ היום, שכן נהגו גם לעניין החוץ דעת רצון. ועוד כתוב שם שלענין קדשים וראי שחותן
הוא חצי הלילה שמתחל מזאת הכוכבים ועד עלות השחר ואינו תלוי כלל בנץ ובשקיעה רק מזמן
תחילת הלילה ועד עלות השחר וחצי מזה הזמן הוא החוץ ע"ש בדבריו (ויש שם קצת טעות סופר
אבל מובן שהענין הוא כמו שכותבי). והנה שיטתו צריכה עיון, שהרי למידנו בראש מס' ברכות
דאכילת קדשים עד החוץ, וכל קדשים במשמע ואף אכילת הפסח והרי לנו זמן אכילת מצה וזמן
אכילת הפסח צריכין להיות באותו הזמן שלא מסתבר להילך בין פסח למצה הנאכלין ביחד.

שיש לומר דהילכה כרבים ATI שעת הדחק ודחיי למלטה דברבים, ע"ב (וכהאי גונא כתוב בש"ת תרומות הדשון סימן ד"ש), וע"ש בנקודות הכספי דהט"ז מיריעי אף בדיון דאוריתא, והליך עלייו הש"ך (שם בנקודות הכספי) שזה החידוש דעתה הדחק נאמר רק בדיון דרבנן.

� עוד כתוב הש"ך ביתר ארכיות בקונ' הנחתת אסור והיותר יוזד טמן רמ"ב, دائית אפשר לומר שיתיה מותר לסמוק על יחיד בוגר רבים בימי דאוריתא, אפילו בשעת הדחק, כיון שהוא שבתוב (שמות כ"ג, ב') אחריו רבים להתחותה וכן הוא בש"ת הרדב"ז סימן קט⁶). אבל יעוזין בקונ' הכללים בספר גט פשות (mobaim דבריו בשחה חמץ ח"ג מע' יוזד כלל לא"ה), דעיקרא כלליא של אחריו רבים להתחותה שהוא מן התורה, הוא דוקא בב"ד שישובים במושב אחד ודינם אלו בוגר אלא, אבל מה שאנו באים לדון בדיון אחר עפ"י מה שאנו מוצאים מדברי היהודים ורבינו, שנאמרו בדורות שלפנינו, אין זה מן התורה בכלל דאהורי רבים להתחותה (ובעין זה אתה בש"ת לרביינו בעל התניא דכל הדיון של אחריו רבים להתחותה נאמר רק באותו דור שנחקרו בו הפסקים). ובאמת שרש לדין זה מצאנו בתשובה הרשב"א (ח"ב סימן ק"ד – מובא בכ"ז הו"מ י"ג), דין רוב אלא רב הבא מתווך הכלל ומתווך משא וממה, אבל רוב הנפרד מן הכלל או שלא מתווך משא וממן עם הכלל או שלא במעמדם לא עשה כלום (יעין שם עוד בכ"ז בסימן י"ח), ועין בבית יוסף ביז"ד סי' רכ"ח בשם שוי"ת.

סבורי ונחנו הפסקים כשיתר ר"ת, וכן כתוב הרב צמח צדק (בש"ת יוזד סימן ר"ב), ובש"ת דברי נחמייה יוזד כ"ב כתוב דאפילו לפי הרוב בעל התניא שמשינה דעתו לנוהג בשיטת הגאנונים, היינו רק לחומרא אבל לעניין מילה בשיטת השבינים לפיה שיטת ר"ת, וגם בספר חי אדם תל' שבת (כלל ח' א) ובחלכות מילה (כלל קמ"ט ו') פסק כשיתר ר"ת. ואם כן מסתבר לומר ששיטת המהרש"ל לעניין חשבון שעות היום גם היא כשיתר ר"ת, היינו שמתהילים חשבון השעות מזמן צח"ב דראית ומשם מונחים השעות השותות.

ועב"פ לעניין הלכה ודאי שעיבורים בפירוש המשניות (הנ"ל) וכמו שלמדו הפסקים לדורותיהם, ורק במקום חולין ואונס גמור יש מקום לסמוק על שיטת גולי הפסקים הנ"ל, וכנדע שבשעת הדחק יכולין לסמוק גם על דעת היחיד עיין בש"ך יוזד רמ"ב וש"ת רבינו עקיבא איגר מק' כ"ב או"ח הת"ס ח"ב ע"ה ואבנינו נור או"ח לא"ז וש"ע הרב קוני אה' רע"ז ח'), וכל שכן שיש לסמוק על דעת הוויה"ק שהוא מכיריע מעיקר הדיון לפי כמה פוסקים (וכן"ל).

ט.

האם סמכין אדעת היחיד בשעת

הדלק בדיון דאוריתא

ואגב נבו לברור יותר בעניין הדיון דבשעת הדלק סמכין על דעת היחיד. דהנה כתוב הדט"ז בירורה דעה (רצ"ג ס"ק ד) וז"ל, אבל שאין הלכה פסוקה אלא

ימצאו עוד צדדים להויתר או שאמ ימצאו אח"כ עוד בספרים כסבירת היחיד באופן שהיה שוקלים שפיר דמי לסמו נם על ייחד במקומות רבים אפילו מיידי דאוריתא.

והנה כאן בנדון דין אפשר לצרף ג"כ להදעת דשערי ציון עפ"י הזוהר הנ"ל, ואע"פ שכתב החמן אברהム שהוא רק לעניין עת רצון, כבר החלקו עלייו רבים מן האחרונים כנ"ל והוכחו כי הזוהר אירוי גם לעניין זמן ק"ש ותפילה, ועוד שכן ישנם צדדים נוספים להויתר, שהנה מצינו לדברי בפ' החמים (סימן פ"א ס"ב), דין דין תשולםין לק"ש לאחר זמנה באותו היום, ולפיכך נראה לכוארה דברשעת הדחק גדול ואונס יש מקום להקל אפילו לשיטת הש"ך הנ"ל, ולסמו על דברי מהרשרש"ל שהבאו לנויל.

ומודעה מסרנא בזאת דין כאן הוראה לסמוך על דעתות הללו להלכה

הרשב"א דין המכמת הרוב אלא שנעשית במעמד כולם.^ט

ובשו"ת השיב משה (סימן י"ט שאלה י"ד) הוידש דין על פי זה דכל מצוה שקובע לה זמן ויש לו צער גדול אם מבטלה, יכול לסמו על דעת יהוד ולקיים, דכיוון שמצווע הרבהה אם לא יקיימנה מלחמת בן נחשב שעת הדחק, וכן שמצוינו בגמ' ברכות (דף ח' ע"ב) לעניין ק"ש וברכותית דסמכינו ארשב"י דהיא דעת יהוד לקרות ק"ש דערבית לאחר עלות השחר.

והנה יש לחקור בזה בעניין ק"ש שהיא מצווה דאו' האם אפשר לסמו בזה בשעת הדחק על שיטת המהרש"ל הנ"ל (היינו בחשבון השעות דחובין שעוטות מתחילה הילדה, וא"כ זמן ק"ש הינו המש עשרה שעוטות אחרי צה"ב), ולכוארה היה מן הראוי לומר דין לסמו בזה על דעת יהוד כיון שהוא מן התורה, אמנם הש"ך בעצמו (שם בסימן רמ"ב) כתוב שאם

ו. ועיין בדברי הרב מעשה מלך דף נד ע"ד שזו היתה תשובה מהרלב"ח בעניין הסמיכה שהסכימו רבני צפת להסמיד למהר"י בירב טעם שנמלכו עם רבני ירושלים, וחילקו עליהם רבני ירושלים דין יכלים לסמו בזמן זהה ואין יכולים לומר שהםروب שם נגד רבני ירושלים, והסכמה רוב ללא משא ומתן של כולם אינה הסכמה כלל. וכן הוא בכנסת הגדולה סי' י"ג אות כ"ב וכמו שביאר מהרלב"ח דף רע"ח ע"ג, לצורך להיות פנים אל פנים, ואם הוא ע"י כתוב יש ספק בדבר, וכן הוא במהרש"ך ח"ב סי' ק"ט, דהדרין של אחורי רבים להחות אפי' אם המשמש חולך לכל אחד ואחד בעצמו, מילתא דפשיטה היא שלא חייב רב. וכותב הרב גט פשות (הנ"ל) דאף שרבני צפת קיימו הסמיכה ולא חשו לטעמא ומהרלב"ח הוא מוחמת שאותו עניין לא היה הוראה ולא היה צורך למשא ומתן ורק להסכמה שהוא סמו, ועל זה חלק מהרלב"ח (בדף ש"ח) שגם בתקנות צrisk למשא ומתן, אבל בחלוקת הפסיקים כ"ע מודים דין בזה אחורי רבים להחות, כיון שלא נשאו וננתנו זה עם זה. וכן הוא במהר"י ששון סוף סי' ר"ז.

להלכה, ויש לשאול לחכם. ולענין גדר אונס מהו, יש עוד להאריך בזה וocab"מ.

למעשה, דעתך צריך עיון בכל הניל, וכל מה שבתבנו הוא רק לפלפלוא ולא



סימן י'

בעניין קידוש החכמה

ונראין לי הדברים שעל החשבון תקופת זו (דר' אדא) היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שבית דין הנגדל מצוי, שהיינו מעברין מפני הזמן או מפני הצורך, לפví שהש班ון זה (דר' אדא) הוא האמת יותר מן הראשוני (ר' ר'ל, מתקופת שמואל), והוא קרוב לדברים שנתבאו באצטגניות יתר מן החשbon הראשון שהויתה בו שנה החכמה שלוש מאות וחמשה וששים יום ורביע יום, עכ"ל. לשם לעיל מינה פ"ה ח"ב כתוב עוד דברו מושן שאין סנהדרין נהוג, קבועים הומנים על פי תקופת זו והשנית שהיא תקופת ר' אדא, ותקופת זו היא הלאה".

וכיו"ב כתב התשב"ז ח"א סימן ק"ה, ושם ליהלן ח"ב סימן קל"ז, דתקופת ר' אדא היא יותר קרובה אל האמת מתקופת שמואל, כי שנת החכמה אינה מוגעת לשס"ה יום ורביע, אבל יחסית פ"ב הלקים וכ"ה רגעים. ושם להלן ח"ב סקל"ז כתוב עוד, דתקופת שמואל היא התקופה דכפרה הסיא ותקופת ר' אדא בציינעא, וזה לפי שתקופת ר' אדא צריכה לדקדוק הלקים ורגעים, ובני

ג.

תקופת ר' אדא ותקופת שמואל איתא בש"ס (עירובין נ"ז ע"א) אמר שמואל אין בין תקופת לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומהצאה, ופירש"י שם (ד"ה ליתנתחו ד"ה דאי) דימות החכמה הם שם שס"ה ימים ושש שעות, ובין תקופת לתקופה, כלומר משך זמן תקופת אחת (שהוא רביע מכל החשbon הניל, לפי שהשנה נחלה לתקופות), הוא צ"א יום וו' שעות ומהצאה, ותקופת זו היא הנקראת תקופת דשמואל, ובמבחן תקופת זו ברכmb"ם הלכות קידוש החודש פ"ט.

ואמנם רבותינו הרاشונים הביאו בזה עוד דעה, והוא אינה נזכרת מפורש בש"ס, ונקראת תקופת ר' אדא, וכי דיעוין להרmb"ם הל' קידוש החודש פ"י, ועל פי החשbonו נמצא שנת החכמה שס"ה יום וחמש שעות וצ"ז הלקים ומ"ה רגעים, ומשך תקופת אחת הוא צ"א יום וו' שעות ותקופת הלקים ול"א רגעים, ובמבחן ברכmb"ם שם ח"ב. ובהמשך דברות שם ח"ז מסיק עליה בזה הלשון,

בענין הזירות בשתיית מים בשעת התקופה, כמברואר בב"י או"ח סימן תנ"ה, ורמ"א שם ס"א, וביו"ד סימן קט"ז ס"ה. וב"כ בספר יסוד עולם לתלמיד הרא"ש מאמר ד' פ"ב בסוףו, דהך דשוואלים על הנושאים בגולה ס' ימים לאחר תקופת תשרי, היינו בתקופה שמואלה. וכ"ה בש"ת צמה צדק היישן סימן י"ד, ועי"ש דמייתי תשובה התויו"ט דלענן שנייה מי התקופה סמכינן אדשומאל, וכ"ה בספר העיבור לראב"ע, הובא בט"ז י"ד סימן קט"ג.

ג.

מקור תקופת ר' אדא

והנה כבר הזכרנו דתקופת ר' אדא אינה נזכרת להדייא בש"ס, ואולם כבר כתוב המפרש בהל' קדוש החודש פ"י שראה זה החשבון בברייתא שתויה נקראת ע"ש ר' אדא. וב"כ הנשיא בספר העיבור מג' שער ד' וו"ל, מודת שנים החכמה לדברי ר' אדא וכו', ובאשר ראינו בברייתא הקוריה על שמו, ע"כ. ובהמשך דבריו שם בשער ה' מביא מדברי מהר"י ב"ר ברוך שב' תקופות הן, תקופת שמואל בפרהסיא ותקופת ר'א בצינעה, כי תקופה/dr"א היא המהייקת ולכנן הצניעות, "ישאלתי את רבותי מפני מה אמרו תקופה/dr"א בצינעה מפני המכשפים שלא ידעו לכוין השעות".

וזו הברייתא שהויה נקרהת ע"ש ר' אדא הייתה למראה עני רבותינו הראשוניים, אלא שנאבדה בזוק העתים, כמו בא ספר יסודי העיבור לモ"ר חיים יעקב או"ח סימן קי"ג. והשלישית היא

אדם שאינן בקיימים בהשAWNן הי טוענים בה, ולפיכך תיקון שמואל החשAWNן התקופה דיליה, שהוא דרך קלה ופשוטה להמון העם, דהסר כל אותן הדקדוקים ועשה שנת החכמה שס"ה יום ורביע על צד הקירוב, כדי שלא יצטרכו לדקדק בהלכים ונגעים, ועל זה אמרו תקופת רב אדא בציינעה ותקופת שמואל בפרהסיא, ועל פי דרכו זו נמצא דברכל כ"ה שנה חור לחיות המשמש בתחילת יום רביעי כמו ביום שנתלו המאורות, דהיינו על פי תקופת רב אדא ישתוו שנות הלבנה עם שנות החכמה במחזור י"ט, ולאו דוקא ביום רביעי.

ב.

המנחה נקבע בתקופת ר' אדא לבר מותלת

והנה מהJOR הלווח דילן החולך לפי החשAWNן י"ט שנה, מיוםד על תקופת ר' אדא, וע"פ זה החשAWNן נקבעים כל הימים טובים בזמנינו אנו, ובנ"ל מדברי הרמב"ם, אלא דاعפ"כ מצינו דסמכינן נמיatakופת שמואל לנגב כמו הלבנות, והמה נ' הלווחות נודעים.

האת היא לנבי קידוש החכמה, וכמברואר בש"ת משאות בנימין סימן ק"א, שיירוי כנה"ג טווא"ח סימן רכ"ט, שו"ת התר"ס או"ח סימן נ"ז, שו"ת עמק המלך סימן ע"א, ד לנבי קידוש החכמה נקטינן בתקופת שמואל. ההשניות היא לענן שאלות גשימים בחו"ל, וכדאיתא בש"ע סימן קי"ז ס"א, ועיין מזה בש"ת עמק המלך שם ובישועות יעקב או"ח סימן קי"ג. והשלישית היא

בימים ט"ז, מעברין להחוא שטא, ולפיורש היסוד עולם אפשר לתקופת ניסן ליפול ביום ט"ז ולא מעברין לשטא מפניהם כה, כי אם דוקא כאשר תפול התקופה ביום י"ג.

והנה כפי סדר הלוח שלנו אי אפשר שתபול התקופת ניסן לאחר יום ט"ז ניסן, הא ביום ט"ז ניסן אפשר לה שטא, ולא מעברין לה לשטא, ומינה שטא, ד浩ו שלנו שעיל פי יתכן שתחול התקופת ניסן ביום ט"ז, מיום דיקא על פי פירוש היסוד עולם בדעת רב הונא הנ"ל, דאיו לפירושי בשתחול התקופה ביום ט"ז נופא בהכרח לעבר השנה, ולולה דידן לא מעברין לשטא מפניהם כן.

וכתב שם בספר יסודי העברות, חדד אמרין שעל פי הלוח דידן אי אפשר שתפול התקופה לאחר יום ט"ז ניסן, איננו אלא ע"פ חשבון התקופה דרי' אדא, אבל לחשבון התקופה שמואל, הנה בכמה שנים נופלת לאחר יום ט"ז ניסן, ונמצא לדברי היסוד עולם מצינו מקור לתקופת ר' אדא מדברי הגמרא הנ"ל, באשר דברי הגמרא דשם לא עילו יפה כי אם לתקופת ר' אדא. וכתב שם בספר תקופת ר' הונא ר' אדא, ועפ"ז אפשר דמשם מוצאת תקופה ר' אדא הנזכרת בראשונים.

ה.

תקופת שמואל בפרהסיא ותקופת ר' אדא בצינעא

ובגוף דברי התשכ"ז דתקופת שמואל בפרהסיא ותקופת ר' אדא

ועליג סליינימסקי, עי"ש שכחים הזה לא נמצאת ברירתא זו.

ובספר יסודי העיבור שם כתוב עוד, דילא דמקור התקופת ר' אדא ייצא מש"ס ר"ח כ"א ע"א "שלה ליה רב הונא בר אבן לרבע, כד חזית דמשבאה וכאשר תראה שתמשך התקופת טבת עד שיטטר בניסן ועד ט"ז ניסן ולא עד בכלל, כלומר, דתקופת טבת תשתיים בט"ז ניסן, ולמהר ביום ט"ז תחילת התקופת ניסן עברה להחוא שטא ו עבר זו השנה והוקף בה חדש אדר שני, ולא תחש לה (אל תהישוש שאין הלכה כז, כי כן הלכה). עי"ש ברשי' דסיבת העיבור הוא לפי שצורך לשמר תשתיים התקופת טבת קודם ליום ט"ז ניסן, כלומר, לכל המאוחר ביום י"ד, יعن'D בימים ט"ז ניסן בהכרה שכבר היה מתחלה התקופת ניסן.

ואולם בספר יסוד עולם לתלמיד הרא"ש מאמר ד' פ"ב פליג אפריש"י שם, ופירש לצריך לשמר שלא תפול התקופה יותר מאוחר מיום ט"ז ניסן, כלומר, דתקופת ניסן בהכרה שתהיה מתחלה לכל המאוחר ביום ט"ז ניסן, ולכן נמצאת שיופר בניסן (עד בכלל), שאו נמצאת דתקופת ניסן תהיה מתחלה ביום י"ז ניסן, עברת להחוא שעתא, כי תקופה ניסן בהכרה שתהיה מתחלה לכל המאוחר ביום ט"ז ניסן.

באופן שנחקרו רשי' והיסוד עולם אי תקופה ניסן יכולה ליפול ביום ט"ז ניסן, דלאפריש"י אי אפשר שתפול ביום ט"ז, וכד חזין שטפול תקופה ניסן

העיבור מיסוד על תקופת רב אדא ולא על תקופת שמואל. ועיין עוד מזה להבני יששכר מאמרי חזשיי בסלו טבת מאמר ד'.

והנה יעיין להחוו"א ר"ה סימן קל"ח אות ד' דמה שאמרו תקופת ר' אדא בציניעא היינו דתקופת ר' אדא היה ידוע לסנהדרין לבה, והיא בדקוק ממש, והיתה החכמה גנוזה אצל חכמים, והוא בודקים על ידה להבהיר העדים המעידים על ראיית הלבנה, ואמנם תקופת שמואל הייתה ידוע לכל, ומסיק החתום דאין מסורה בטוחה בתקופת ר' אדא, אבל אנו בטוחים על תקופה שנייה שהוא מוסורה בידי חכמים, ואפשר שששתשרה בידינו במה שמתהיהם לתקופת ר' אדא, וכ恬נו שאיננה מתאימה עם המופתים בזמנינו, אבל היהת מבטה את חיקור העדים בזמנ שתהיה קידוש החודש, ולעת"ל יתケנו ויהקרו את העדים *לפי הדקדוק*, שאין כאן הלכה מהלכות, אלא דקדוק דרישת וקיירה של העדים המוטל על הסנהדרין מקבל עדות החודש, עכטו"ד.

ונראה ברור דמה שאמר "דאין מסורה בטוחה בתקופת ר' אדא, אבל אנו בטוחים על תקופה שנייה שהותה מסורה בידי חכמים" ושתקופת ר' אדא "איןנה מתאימה עם המופתים בזמנינו", אין כוונתו לומר שא"א *לසמוד על תקופת ר' אדא בזמה"ג*, שהרי ברמ"ס ובראשונים נקטין הלכה למשה מבלתי פקפק כלל לאולין בהר תקופת ר' אדא, וכל הלוח דילן מיסוד

בציניעא, הנה כבר הזכרנו לעיל בדבריו דלפי שתקופת ר' אדא צריכה לחשבן חלקיים ורגעים, ובני אדם שאינן בקיאים בחשבן היו טועים בה, לפיכך תיקון שמואל החשבן התקופה דילית שהיא דרך קלה ופשטota להמן העם. עוד הבאנו לעיל בדבריו הנשיא בספר העיבור מג' שער ה' מביא בדבריו מהר"י בר' ברוך דתקופת דר"א היא המדיוקת ולבן הצניעות "מפנוי המכשפים שלא ידעו לכינוי השעות". וכן כתוב המפרש להרמב"ם הלכות קידוש החודש פ"י ה"א "ולמה קרא אותה בציניעא, לפי שלא בקשו לגנות סודה ועונתה מפני המכשפים, שאילו עמדו על סודה ועונתה היו מצלחים במעשיהם, ולפיכך נשטכהה מן הדורות".

وعיין בסה"ק תלות יעקב יוסף פרשנת מקין אות ג' "מצאתו וכו'" בספר ל��וטי אור וכו' עפ"י מ"ש הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ט), דשני תקופות יש, ותקופות רב אדא בציניעא, ותקופות מר שמואל בפרהסיא, והטיעם לפי שתקופות רב אדא היא אמיתית בעני רוז", והראיה שב"ד הנadolшибורי שליטים היו מהשבען עפ"י תקופות רב אדא, שהם אמיתים לפי דעת התוכנים המייסד בולו על תקופות רב אדא וכו' יעו"ש. וזה שהצניעות כמ"ש השבעתי אתכם". ור"ל, דהטיעם שהצניעות הוא משום השבעתי אתכם - שלא יגלו סוד העיבור, וכదיעין בתום כתובות קי"א ד"ה שלא יגלו, ועיין חיוישי הרמ"ה סנהדרין י"ג דסוד

תקופת ר' אדא הרא"ש בתוספותיו בסנהדרין משמע דפוסקirim כשמיון, וכן ביד רמה בסנהדרין בסוף הסוגיא, וכן נראה מושג"י סנהדרין י"ג ע"א, באופן שכמה ראשונים דסבירא לנו דהילכה בשמוואל, ואולם הלוח שלנו שנקבע ע"פ שיטת הרמב"ם מוסף על תקופה ר' אדא וולת בגין הלכות הניל דאולין בהו בתה תקופה שמואל.

ה.

לענין ברכת החכמה נקטינן בתקופת שמואל

והנה כבר אמרנו לדענין ברכבת החכמה נקטינן בתקופת שמואל, בדייקא על פי דבריו נמצאת החכמה חזרות אחת לכ"ח שנה בתחלת יומם רביעי כמו בעית תלייתה ברקיע השמיים, דאילו לתקופת רבי אדא נשלים מהוחר בכל י"ט שנה ואז היה לנו לבך, ובאמת הוא פלאי, דהילא נקטינן בכל מקום בתקופת שמואל. וכבר נרגש בהז בישו"ת משאת בניין (סימן ק"א) דהאיך עבדינן תרתי דסתרי, לדענין ברכבת החכמה עבדינן בשמוואל, ולענין חשבון התקופות ויעבור השנים סמכינן אדרב אדא, ועיין לו שם שכבת לויישב כבר מצאנו סתייה אחרת מעין זו, וממשמע דלא שייך זהה תרתי דסתרי, ועוד, ולאו קושיא היא, דהכי נמי לעניין חשבון השנהים קייל כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם, ולענין התקופות קייל כר' יהושע דאמר בניין נברא העולם, ע"ב.

ואף זקה"ק בשו"ת חת"ס (סימן נ") נרגש גם הוא בזה, וכותב דאול' וזה הטעם

על חשבון תקופה ר' אדא, ובע"כ כוונתו דלגבי הכהשת עדים אריכים לידע המציגות הנשמי המדויק מכל צד, ובזה יתרן שהיותה חכמה גנוזה אצל חכמים לידע תקופה ר' אדא באופן היותר מדויק מהណדעת לנו, ואילו תימצى לומר שלא היה כן, עכ"פ הייתה תקופה ר' אדא מבתחת את חיקור העדים, ולעת"ל יתקנו את החיקור הללו באופן שיבא יותר בדקוק, אך בודאי אף ההזו"א מודה בפשיטות דגש בזמן זהה סמכינן למוריatakופת ר' אדא, דלא כמו שיטה בדברי ההזו"א כאילו כוונתו של דברי ר' אדא אין להלכה, דוראי לא בא ההזו"א להלך על הרמב"ם וכל הראשונים.

ושי"ר כן בספר שקל הקודש להגר"ה קנייבסקי שלט"א פ"י ביה"ל ד"ה שנת החכמה, דاع"ג שוגם תקופה ר' אדא אינה אמיתית למורי כמ"ש הרמב"ם בספר", מ"מ כך היה הלכה שיסמכו על זה, עיין הו"א או"ח סימן קל"ח ס"ק ד, והיינו מבואר. עי"ש דחקשה על ההזו"א במה שאמר דחובון העדים מבתיח חיקור העדים, דהא קידוש החודש אינו נוגע כלל לתקופות, דהתקופות הם בחכמה וקידוש החודש בלבנה, ותירץ שם דנפק"מ כשהקרו העדים כמה הייתה הלבנה מרוחקת מן השימוש, דאו צריך לידע בדיק מקומות המשמש, ודוחק.

وعיין לו עוד שם פ"ד ח"ב ביה"ל ד"ה על שלשה סימנים מעברים, דاع"פ שהרמב"ם פוסק בפ"י דתקופה היינו

ובן כתוב הגה"ק מוחר"צ הכהן מלובלין בספר הזכרונות (מצות קידוש החודש מ"ע ג' פ"ח) דמהמות הקושיא הנ"ל "עדיף טפי לברך בלי שם ומלכות, ונראה לי. דירחרר לבבו השם ומלכות ושפיר דמי. וברוך הוא בימינו בתקופת ניסן שנת תר"א ביום שביעי של פסח שהוא תחילת מהJOR גדול, לא הביאנו יתרברך שמו להחש ברכה לבטול והיה יום מעונן עד אחר החזות ואוז בירכנו בלי שם ומלכות דהוז אליבא דכולי עולם".^a

ואמת כי המנהג במקומו עומד דכל הקהל מברך ובשם ומלכות דיקא וכדאייפס הילכתא ברמ"ס וטישו"ע, וכמובא לעיל מדברי זקה"ק החת"מ, ובמנגנו מוהר"ל (ריש עמוד קע"ט) העיד شبשנת קפ"א בירכו בשם ומלאות, וכן נקבע המנהג בפעה"ק כזכור בספר שער המפקד להגאון רבי אהרן בן שמעון (הלכות ברכות ט' ובחורה שם אות ח) "המנג בירושלים ת"ז לברך את ברכת החכמה בשם ומלאות וכו' ואשתקד בשנת התר"א וכיינו לברך בשם ומלכות", וכ"כ שם להלן (אות ט) "יום תmol כ"ז לניטן תרכ"ט וכיינו תודה לאל יתרברך וברכנו ברכת החכמה והנוטה כתוב בספר חד

שמקדם לא נהגו בברכה זו כלל "וראיתי בספר שייריו בנסת הגדולה שמקדם לא נהגי כלל בברכה זו, כן משמע בתשובה משאת בנימי, אולי הוא מהטעם הנ"ל, ומ"מ אחרי דנהינו בה עלמא ע"פ הנאונים מהם אין לווז". ועיין עוד בזה בשוי"ת לב העברי (סימן פ"ח) דבודאי מן השמים הסכימו לפסק כרוב פוסקים לברך ברכת החמה, וע"ע בשוי"ת هي עולם נטע (סימן ה).

ומצינו בשוי"ת ריב"ס שנייטוך (סימן ל"ח) דמהמת חומר הקושיא הנ"ל חשש לברכה לבטלה, ועיין שם שהביא מאדרמו"ר הגאון רבי צבי הירש יאנוב שהורה בשנת תקמ"ה שرك הש"ץ לבדו יברך, וכל העם ישמעו ויענו אמן (וכדרך שמצוינו בשועה"ר לעניין לל' בר"ח), והוא מהמת חשש ברכה לבטלה הנ"ל, דבכהאי גונא למיעוט בברכות עדיף. ואף הגאון מוהר"ל מפראנ בירך ברכת החכמה בלבד שם ומלכות מהמת החושש הנ"ל, כמובא בספר בן יהאי לר"ט קונייז (מענה קל"ב סימן רפ"א, וכיו"ב כתוב בספר שוורי בנסת הגדולה (סימן רכ"ט), עי"ש). ועיין עוד בספר שמלה בנימין (דף קל"ב ע"ג).

^a. ונוסף עליה מצינו לכמה מגדולי הפוסקים שחששו לברך בשם ומלכות מטעם אחר, והוא מפני שהערוך (עדך חמה), וכן הוא בהגחות מיימוני, פירש, הרואה חמה בתקופתה וכו' היינו שהיו שלשה ימים רצופים מעוננים ולא נראית בהם החמה וכו' ציריך לברך. ומ庫רו מהירושלמי ברכות פ"ט ה"ב. ועיין מזה בשינוי כנה"ג (סימן רכ"ט אות ב') שבמקומו לא נהגו לברך ברכת החמה בשם ומלכות מהמת דברי העורך הנ"ל.

על צד הקירוב באילו הייתה מדוייקת בכיוון גמור, והרי מי שברא את החכמה ויסד התקופות הוא שציווה לנו שאנחנו לא נמנה התקופות בן כמו שם בדיויק אלא כמו שם על דרך הקירוב ועליהם נסמו, ולפיכך על זה אנו סומכים לברך ברוך עושה מעשה בראשית בתהילת כ"ח לחכמה, אף על פי שאיןו אז זמן התקופה על דרך האמת, הרי היהתם קבלתם שנסמו על זה לכל דבר באילו הוא הייתה התקופה באמת, בן נראה ברור לעניות דעתך.

ג.

**תקופת ר'א כפי מציאות העולם
התהtron ותקופת שמואל כפי
השורש העליון למעלה**

וראייתי להרחה'ק מלובאויטש ז"ע
(תורת מנהם ח"ח ליקוטי שיחות
אחרון של פסח התש"ג עמוד 105). ספר
החכמה וברכתה עמוד 72) דاع"פ
שתקופת ר' אדא היא יותר מדוייקת,
ובנ"ל מדברי הרמב"ם הלכות קידוש
החודש,Aufpy"c בדין ברכת החכמה
סמכינן אתקופת שמואל, לפי שהחשבונו
האמיתי של התקופה ולמטה הוא לפyi
תקופת ר' אדא, ואולם בשורש העליון
למעלה העיקר הוא בתקופת שמואל,
אלא שמןfy סיבות מסוימות באה
התקופה למטה בזמן אחר, בתקופת רב
אדא, וכיוון שהתקופה דלמעלה הוא
תקופת שמואל לנוכח בעת שחזרה
החכמה למקום תלייתה ע"פ תקופת
שמואל מברכינן עושה מעשה בראשית,

לאלפים (דף קל"ח). ושם לעיל מינה (אות ח) בהערה מסיק בזה"ל, ועתה בזמנינו זה כמעט נתפסת המנהג לברך בכל תפוזות הנולדה, ומכל העיירות והمدنיות אשר שמענו ונודע, כמעט לא הייתה קרייה אשר שגבה מלברך ברכחה זאת, ע"ב. וכן העיד בספר פרי האדמה (ח"ד דף ג' ע"ט) שכן המנהג בירושלים וכן עשו מעשה בשנת תק"ג, והרהור"א הביא במחזיק ברכחה (סק"ז) מעטרת זקנים שכן המנהג בכל קהילות ישראל, וכ"כ הגר"ח פלאני (ויה חים טמן רכ"ט) "ברכה זאת יש לברך בשם מלכותם כמו שהסבירו רוב רבינו האחרונים". וכיוצא בו כתוב הגה"ק מקאמרנה (שהה"ט טמן רכ"ט ס"ג) "יibrך בשם מלכות וכו', שברכה ללא שם ומלכות אין אלא כלועג והוא לעג וקלם ואין בה שום ממשות".

מ"מ עדין צ"ב למה בברכת החכמה נקטין כשמואל הייך ממאי
דנקטין בכל מקום, ועיין בזה עוד להיעב"ץ במורוק ציעה (או"ח טמן רכ"ט),
שו"ת עמק המלך (טמן ע"א), ברכי יוסף ומחזיק ברכחה (או"ח טמן רכ"ט), שו"ת מהר"ם שיק (או"ח טמן צ'), שבילי דוד (טמן רכ"ט), קול מבשר (ח"ב טמן נ"א).

ובקונגרט מшиб הטענה להכחן הנдол מלובליין ד"ה ובענין הרכחה
כתב ליישוב "שקבלתם כך הייתה, שככל עניינים המצטרכים אל כל עדת ישראל שי אפשר לכל אחד לחשוב בדיויק בתקופת רב אדא, יהיה החשבון על פי תקופת שמואל, ואף על פי שאינה אלא

ואין הסיבה מחייבת כה המושך הנמצא בארץ נזכר בספר הברית, אלא מחייבת העיגולים, ור"ל, دائור העולם הוא עיגול המלכאות, וממנו ולחוץ הוא עיגול היסודות, ולכן כל דבר נופל למטה, לפי שכל צדי העיגול נחשבים כלמטה לערך העיגול של מעלה ממנו שהוא עיגול היסוד, עיין לו.

ובכ"כ הגוריא חבר ז"ל (עיין בספרו אפיק ים – אננות הש"ס פנהדרין צ"א ע"ב) שהביא כן משם הרמיה"ל دائל ענייני התכוונה וסידור המאורות והגלגולים וכו' הנזכרים בדבריו חז"ל שאונם מתאים למציאות הגשמי, הוא לפי שהגשמיות ממש מצד הנוק שמצוותה עיגולים, ואמנם "אף על פי שהגלגולים והכוכבים הם דברים נשיימים, הנה בתוכם מתלבש פנימיות מהשרשים בסוד ספריות של העשיה, וכל הדברים שתמצאו שארו"ל בעניין השימוש ושאר הכוכבים שאינם עומדים לפני הנראות, לעיניינו, מדברים הכל בזה הפנימיות, שלהם עיקר ההנאה,ומי שאיןו יודע דרכי החכמה אנו יכול להשיג אלא חיצונות הדברים שענאה לפני הגשמיות, אבל העיקר הוא בפנימיות החולץ לפני דרכי ההנאה הפנימית. והנה העולם הוא גלגלי עד שאין אפשר להזכיר לא מורה ולא מערב ולא צפון

עכטו"ד, ועייש"ב שהביא כמה דוגמאות ביויצא בזה.

ולבאר דבריו ייל בהקדים הנודע דבר' בחנות יש שם עיגולים ויושר, העיגולים הם בחינת הנפש והיוישר הוא בחינת הרות, ובמבחן בריש ספר עץ חיים (שער א' ענף ב' דף י"ב ע"ד) "החילוק שיש בין העיגולים להיוישר הוא, כי עשר ספריות דעיגולים הם בחינת האור הנקרא נפש וכו', אבל העשר ספריות דיוישר הם בחינת האור הנקרא רוח שהוא מדרגה גבוהה על מדרגת הנפש כנודע וכו', שבתחלת נאצלו ונתנו העיגולים שהם בחינת מדרגות הנפש וכו', ואח"כ נאצלו בחינה א/orות רוח וכו', כי הרות נקרה אדם, והבן זה מאד".

והנה העולם הגשמי הוא מבחינת העיגולים, מבואר בירושלמי, וכן הובא בחינות וביאורים לע"ח (שער א' ענף ב' דף י"א ע"ד אות ד) מוב"י מוהרבי"ך "כל הנבראים הם בחינת עיגולים, ואפילו העשבים וכל מין אילן ופירות הכל עגול לסובכת החולש שהוא עגילי". וכן מבואר באגדות אדר"ז מוהרבי"ץ מישמיה דהגה"ק בעל התניא דכיוון שהעולם הגשמי ממש מצד העיגולים, לכן הכל ממש אל הקרקע,



ב. ואף רביה"ק מבטל בספר ליקוטי מוהר"ן ח"א סימן ע' הסכים דהארץ יש לה כה המושך ומהמתה כן ממש כל דבר לארץ, עי"ש.

האדם בצלמו בצלם אליהם, כמו שכתוב ויברא אליהם את האדם בצלמו, כי הוא קו ישר ומתפשט בדרך קויים, וכמעט כל ספר הזהר והתקינות אינם מדברים אלא בזה היושר". אלא שט"מ הוגף החיצון דהאדם התהתו הוא מרכיבה לעיגולים, ובמבחן בדבריו רכינו הتورת חכם בכמה מקומות דהוגף החיצון נקרא עיגולים, אבל הפנימיות והונשמה היא מרכיבה להינת היושר, והיושר משפיע על הוגף החיצון שהוא העיגולים.

ובהאמור יובן ההפרש בין קבועות ברכת החכמה לקביעות המועדים, דהמועדים נקבעים כפי מהלך הלבנה ונודע, והלבנה היא בחינת הנוק' שהיא בחינת הנפש והעיגולים, ולחייב נקבען בה תקופה רב אדא שהיא הנכונה מצד העיגולים ומצד הנשימות, אבל החכמה הלא היא כנגד זו"א, וזו"א הוא בחינת רוח ויושר, ולזה נקבעו לבני ברכת החכמה בתקופה שמואל שהיא העיקר מצד היושר ומצד הרוחניות והפנימיות.

ואע"פ שבhalbכות קידוש החודש מצינו שתקופה שמואל בפרהסיא ותקופת ר' אדא בציינוע, ולהאמור הלא איפכא הויל', דתקופת רב אדר היא למטה בעולם הנשימי ואילו תקופה שמואל היא בשורש העולם למעלה בעולם הרוחני, י"ל דתקופת שמואל היא סוד הדכורא ובנ"ל שהיא כנגד זו"א, ובבחינת הדכורא לא חישין כל כך מהיות

ולא דרום לא מעלה ולא מטה בקביעות, כי משתנים כל הקצוות לפי המקום והיושבים במקום זהו, אך האמתה הוא שעליונו של עולם הוא הצד הזה אשר אנחנו בו, דהיינו הצד של איי, כי ממש הושחתה העולם ומשם יורד השפע תמיד ומhalק לכל הצדדים, ע"כ וזה הצד שהוא העיקר לכל הדברים וכי, והדברים האלה א"א לחכמי תולדת לדעתם, ועל כלל הדברים האלה אמר רשבי לא למפלגי תחומיין את מסר, כי הם אינם רואים אלא דרכי החיצוניות, ומפנימיות שהוא העיקר אינם יודיעים כלל וכו', והנה בגלגול עצמו יש פנימיות וחיצוניות, ועיקר מה שידברו בו היכינו ז"ל היה בפנימיות שלו שזו ידיעת התורה המקפת כל החכמים, אך הכל בסוד הפנימיות ולא בסוד החיצונית", ועיין לו שם באורך.

והנה כבר נתבאר דתקופת ר' אדא היא הנכונה כפי דעת התוכנים, כמובן, כפי המציאות הגשנית, ונמצאת שהיא הנכונה מצד בחינת העיגולים, ואmens תקופה שמואל הגם שמצויד דעת התוכנים אין לה מקום, והוא דוקא בעולם הגשמי שהוא בחינת העיגולים, הא מיהת מצד העולם הרוחני שהוא בחינת היושר – שם עיקר עבודה ה', הנה שם העיקר הוא כתקופה שמואל, יעוז דבר נודע שהאלחים עשו את האדם ישר, ר"ל, דהאדם התהתו מרכיבה לאדם העליון דבחינת היושר, ובמבחן בראש ספר ע"ח (שער א' ענף ב' מ"ט)دلבוחינה זו דיוישר "קראו בתורה את

פנימיות העולמות שם א"ק וabby"ע דאצילות, וכונת ברכות הנהנין הם בחיצונית העולמות שם נקראים עוזה", והוא א"ק וabby"ע דבריאות, וברכות המצוות עצמן נחלקים לשניים, כי המצוות מעשיותם הם וברכותיהם הם בחיצונית דפנימיות הנז"ל, והמצאות שם בדיבורם הם וברכותיהם הם בפנימיות דפנימיות. וכן על דרך זה בברכות הנהנין בפנימיות וחיצונית דחיצניות הנז"ל כմבוואר כל זה בע"ח שער פנימיות וחיצניות פ"ב ובספר הכוונות וכו' ובכמה מקומות, ונמצא כי אין חילוק בין ברכות המצוות לברכות הנהנין כלל, אלא שזה בפנימיות וזה בחיצונית, עכ"ל.

והנה ברכת החמה היא ברכת השבת, ויש לעיין בעניין ברכות השבח או המה בפנימיות העולמות דומיא דברכות המצוות, או שהמה בחיצונית העולמות דומיא דברכות הנהנין, דמדברי מրן לא שמענו ולא כלום בעניין ברכות השבח.

ומתווך דברי רמב"ם הל' ברכות פ"א ח"ד נראה מעט לדירק דברכות השבח שייכי לברכות הנהנין, דזה לשונו שם "גמץאו כל הברכות כולם שלשה מינין, ברכות הניה, וברכות מצות, וברכות הודאה שחן דרך שבח ותודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". והרי דעתך נ' הלווקות, ושם לעיל מינה ה"ג כתוב "בשם שמברכין על ההנין כך מברכין על כל מצוה ומצוות ואח"כ יעשה אותה, וברכות

החיצונית, ולזה שפיר יכול להיות גם בפרהסיא הגם שהוא ומעלי, מה שאין כן תקופה ר' אדא שהיה במוד הנקוק, הנה כבר נודע דבבחינת הנקוק היישנן טובא מהחיצונית שיכולה להיות להם אהייה בה חז", וכמובואר בע"ח שער י"א פ"ו דף נ"ג סע"א ורעד"כ, עי"ש.

ג.

ברכת החמה – בפנימיות העולמות או בחיצונית

והנה איתא בש"ס (ברכות נ"ט ע"ב) "ת"ר הרואה חמה בתקופתה וכו' אמר ברוך עוזה בראשית. ואימת הו, אמר אבי כל כ"ח שניין", ופירש"י "חמה בתקופתה מקום שהוא חזורת שם לתחילה הקפה היא שעת תליית המאורות ומאו התחלת להקייף ולשימוש. אימת הו וכו' כל כ"ח שניין של תקופה ניסן, שבתחלת כ"ח כשבוחר מהוחר נдол של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בששתαι, היא שעה תחילת ליל רביעי", עי"ש. וכן פירש הרי"פ שם, ובכ"כ הרמב"ם הלכות ברכות פ"י הלכה י"ח "הרואה את החמה ביום תקופה ניסן של תחילת המחרזר של כ"ח שנה וכו' כשהראה אותה ביום רביעי בבוקר מברך ברוך עוזה בראשית".

והנה מקום יש לדון בנוגע הברכה היכן מקום תיקונה בעליונים, דזה לשון מラン הרש"ש בהקדמת הברכה (נהר שלום דף כ' ע"ד), כוונת ברכות המצוות הוא בעולם הנעלם הנקרא עוזה", והוא

ולהלא) דאורי שלאחר חכמת אין לבך ברכת המפיל, עי"ב טעמו ונימוקו. והוא פלאי האיך שרי לעkor ברכבת השבחת.

ובמ"א הארכנו בס"ד לבאר, ד"ל דמן סבירא ליה ברכות השבח אינם אלא רשות כדוגמת ברכבת שהחינו, וכדעת הראב"ד (ברכות דף מ"ד ע"א לדפי הר"פ), הובא בב"י סימן ר"ה, דכל ברכות השבח והחודהה הנזכרות בפרק הרואה אינם אלא ברכות הרשות משום שהם נערחות לפעמים, עי"ש. ולדעת כמה פוסקים כן סבירא ליה נמי להרשב"א בש"ת סימן רט"ה, במובאך בש"ת הת"ס או"ח סימן נ"ה, הלכות קטנות ח"ב סימן א/, קפ"ה, רס"ד, חרב צבי או"ח קי"ט, ועוד בדברי הפוסקים, ואכמ"ל.

ועל פי זה כתבנו לישיב מש"כ הרב דברי שלום למןעו מלברך המפלי לאחר חכמת, וכן דברי ממן בהק' דימים שבין ר"ה לשמע"ץ, דליהות שפעמים היא נערחת, כגון בחיתותו נערור בלילה, שוב הו"ל ברכות השבח דפרק הרואה שאינם אלא רשות.

ואם כנים דברינו בדעת מודרש"ע, נמצא לדעתו אף ברכבת החומה אינה אלא רשות, דאף היא ברכבת

רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד ע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה". משמעו מעט ברכות השבח היו כדוגמת דברכות הנהנין.

ועפ"ז נראה דעל דרך שברכות המצאות חלוקים לפנימיות וחיצוניות, וככלל לדברי ממן, כך גם ברכות הנהנין חלוקים לפנימיות וחיצוניות, וכמפורט בדברי ממן שם זוכן על דרך זה ברכות הנהנין בפנימיות וחיצוניות דחיצוניות", אלא דמן לא פרש מהות ב' חלוקות אלו, ובמה מאור נראה ברכות השבח הם בבחינת פנימיות דחיצוניות, וברכות הנהנין – חיצוניות דחיצוניות.

ח.

ברכת החמה – מצווה או רשות גולדיעם דברי ממן (נהר שלום ל"ה ע"ג) וזה לשונו, מליל שני דר"ה עד שמיini עצרת צ"ע אם יכול לומר ברכבת המפלי, ע"ב. והנה לבאורה הוא תימתה, שהלא ברכבת המפלי היא ברכבת השבחת, ואיך יתכן דמספקא ליה אם יש לעוקרה למורי באלו הימאים, וכי האיך הותר לעkor ברכבת השבחת. וכיוצא בזה תיקשי לנ' דברי הרב דברי שלום (דף ס"ה ע"ג

ג. וש"ר בש"ת חי עולם נטע סימן ז' אות ג' ו"ל, צ"ע להחיליט ברכות החמה והלבנה רק ברכות הראייה לחוד, דיויתר מסתבר לומר לנויסף לברכת הראייה הוא גם ברכבת המצאות, מצווה להסתכל בחמה בנקודה זו כדי להתחזק באמונת חידוש העולם", ועיין לו שם באורך.

המכואר בנهر שלום שם לעיל מינה דק"ג ע"ד, ובסידור בהקדמת ציצית, דאי נ הפרש בין שבת לימות החול, נמצא ברכבת החכמה היא בעתרת היסוד דנה"י דחג"ת וננה"י דנה"י דפרצופי חוב"ב דז"א.

ואמנם אי סבירא לייה לממן כדעת הראב"ד והרשב"א דברכות השבח אינם אלא רשות, והוא הרי ברכבת החכמה, שוב אין ברכבת החכמה נכנסת כלל בגדדים אלו, יعن דאיינה מצוחה אלא רשות, והבן.

ואולם טפי נראה דהנוגע שאינה אלא רשות, מ"ט אין זה אלא לנבי תדריך וכיוצא בו מה הלכות, הא מיתה באם מברך שפיר מקיים בה מצות, ולא אמרינו כלל לא מצוחה נינהו, ומהשתא אף אי nim'a דסבירא לייה לממן כדעת הרשב"א ברכבת השבח איננה אלא רשות, ולכן נפקא מינא בפרטות מקום תיקונה בעליונים, ודואי שהברכה היא בעתרת היסוד דנה"י דחג"ת וננה"י דנה"י דפרצוף הבינה דז"א או דפרצופי חוב"ב דז"א וככ"ל.

ולתועלת המעיין אמרנו להוסיפו כאן כלות צייר הלווקת המ"ע והמל"ת כפי העולה מדברי ממן בנهر שלום (שם), וմדברי רבינו הتورת חכם (דף מ"ז ע"ב, ס"ח ע"א, קב"ב ע"ב), והרב השד"ה (פאת השד"ה עמד רל"ז ולהלך), ועיין עוד שם משמעון עמד קפ"ד), ובמקומות אחר הארץ מזה בס"ד ואכ"ם.

השכח שאינה אלא רשות. ושו"ר דכן מפורש בהר צבי שם, לדעת הרשב"א ברכבת החכמה אינה דוייב אלא רשות. ועיין כיוצא בו מה מצינו מהЛОוקת הפסוקים לגבי קידוש לבנה, וכדייעוין בשווי"ת זרע אמרת ח"ג סימן מ"ג, שו"ת משיב דבר ח"ב סימן מ"ה, וע"ע שו"ת נוב"י מהדו"ק סימן מ"א, שנתן חיים למחרש"ק סימן קל"א, שו"ת פני יהושע סימן רמ"ד.

ונפקא מינה, דזאת נודע דהפרש יש בין מצות עשה ולמצוות ל"ת בפרטות מקום תיקונים בחפרצופים العليונים, וכਮכוואר בנهر שלום דף י"ג ע"ד ולhalbן באורך, עיין שם דמצות לא תעשה הם בנו' פרצופי כח"ב, ומצוות עשו'ה בכ' פרצופי חג"ת וננה"י, ע"י"ש כמה חילוקים בין מצות עשה דאריותא לדרבנן וכו', ואין כאן המקום להוסיף בזה, ולהלן בסמוך פידרנו בס"ד טבלה מן העוללה למסקנא מדברי ממן בעניין הלווקות אלו.

והנוגע לעניינו מכל זה הוא, דאי סבירא לייה לממן ברכבת החכמה היא מצוחה ולא רשות, יתבאר ברכבת החכמה שהיא מצות עשה דרבנן שאינו לה עיקר מן התורה, היא בעתרת היסוד דנה"י דחג"ת וננה"י דנה"י דפרצוף הבינה דז"א וזהינו ע"פ המכואר בנهر שלום (דף י"ד ע"ט) דמצוות דומות החול הם בפרצוף הבינה דז"א, ומצוות דיום השבת הם בפרצוף החכמה דז"א, ואמנם על פי

שוו"ת

סימן י'

ים החכמה

רכט

כתר גרנхи דיחודה		הכמה גרנхи דוחה		בינה גרנחי דמושם		חגיגת גרנхи דוחה		נחאה גרנחא דמנש											
מצות לא תעשה				מצות עשה															
עטרה הנבות				עטרא הדפדים															
בריות דין ומוות בדוי שיטים	שש מצות, והם ק"ש, טלית, תפילה, תפלת פסח ופילה	שש מצות, והם ק"ש, טלית, תפילה, תפלת פסח ופילה	דעת עליון (ג"ר) שבדרעת עליו	דעת עליון (ג"ר) שבדרעת עליו	דעת תחתון (ר"ק) שבדרעת עליו	ר"ק דאריך אנפין ונוק'	ג"ר דארכ אנפין ונוק'												
לאין שיש בשם מעשה	לאין שיש בשם מעשה	לאין שיש בשם מעשה	לאין שיש בשם מעשה	לאין שאין בשם מעשה	לאין שאין בשם מעשה	מצות עשה שהובן גרם	מצות עשה שהובן גרם	חכית	חכית	אושיא ירושpit									
לאו תגניק לעשה	מצות עשה שaan חוכן נרטא	מצות עשה שaan חוכן נרטא	גנחות וחרוד	גנחות וחרוד	ז'וֹן חנולים														
לאין דרבנן	מצות עשה dredben ש לחם עיקר מן התורה	מצות עשה dredben ש לחם עיקר מן התורה	יסוד	יסוד	ז'וֹן הקביניות יעקב וורת														
						מצות עשה dredben שאן לחם עיקר מן התורה	מצות עשה dredben שאן לחם עיקר מן התורה	עטרת הופור	עטרת הופור										

ושתייהם ישמשו בכתיר אחד וכו', באופן
שיתעלו וכו' עד שתעללה הנוק' בא"א
ושם יהיו משמשים בכתיר אחד שהוא
כתיר דעתיק יומין והוא כתר של כל
האצילות, וזה סוד הפסוק והיה א/or
הלבנה כא/or הכמה וא/or הכמה יהיה
שבועתיים כא/or שבעת הימים, פירוש
וכו', עלם העשיה יעללה למעלה ד'
מודרגנות עד שניינו במקום שהוא עומד
וז"א דאצילות וכו', ז"א בעצמו יעללה עד
דיקנא דא"א שם ז"ת דעתיק יומין
מלובשים בראש א"א, ז"וֹן יתנדלו

.
קידוש לבנה – עליית ז'וֹן ל"זת
דעתיק דוגמות לעת"ל
והנה בעניין קידוש לבנה מצינו במסובא
שערים דרוש ברכת הלבנה (דף ס'
ע"ג) "יללבנה אמר שתתחדש עטרת
תפארת, שהקב"ה הבטיח למלכות שהיא
الלבנה שתתחדש ותעללה למקום ראש
הת"ת, ז"ש וללבנה אמר הייא המלכות,
אמר הקב"ה שהוא א"א, שתתחדש
לעת"ל עטרת שהוא המלכות, בת"ת,
ר"ל כמו ז"א וכו' שווה עם ז"א וכו'

תכלית גידולה, והמדרגה השכעית והיותר עליונה היא בהיותה עומדת עצמה פנים בפנים באופן ששניהם משתמשים בכתרא אחת, כמבואר בע"ח שער ל"ז פ"א ופ"ב, ועיין שם בפ"ב (דף נ"ז ע"ד) דוע המדרגה השכעית "שהיא הייתה שני מלכים משתמשים בכתרא אחד בנג'ל לא היתה כך לעולם עד לעתיד לבוא, ואלו היה כן וכן לא היתה אומה ולשון שלטת בני עוד". באופן שבזמן הזה אי אפשר לה להנוק שתהעל מהדרגה השכעית להיות שני מלכים משתמשים בכתרא אחד, והוא לא אשר בזמן זה אין זו"ת דעתיק עולים כי אם עד לא"א, אבל לו"ת דעתיק אינם עולים בזמן הזה כי אם לעתיד לבוא.

וזהו עניין השבועה שנשבע הקב"ה ולא אבוא בעיר, שלא יכנס בירושלים של מעלה עד שכנים בירושלים של מטה, דעתינו בשבועה הוא שלא יזדוונו או"א ביהודא שלים עד שיוחיו ז"ן מוכנים וראויים גם הם אל ההזוג, והיינו בהיותם ראויים לעלות לו"ת דעתיק שאו היה וונם תמיד באופן דשניים משתמשים בכתרא אחת, שדיקה או יכנס הקב"ה בירושלים של מעלה, ר"ל, שגם או"א יתייחסו או ביהודה שלים.

והיינו רבותא דקידוש לבנה, דבעת ההיא מפייסים הלבנה באמור לה כי לעתיד לבוא תוכה לעלות עטרת תפארת לעומסי בטן ולהיות עטרה על

כאורך כל זו' דעתיק, ז"ש ואור התחמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, שהם כמו האור דעתיק".

ובהמשך דבריו שם (ע"ד) ז"ש בשם שאנו מרקדים בנג'ל, כי הנה נודע בעת שיעלו העולמות למעלה עלייה אחר עלייה בוגרת, או נם כל החיצונית העולמות יעלו גם כן עמהם למעלה, או יהיה נראה בחוש הראות איך אנחנו עולים ג"כ למעלה מדרגה למדרגה וכיו', לכן אנו מתפללים בשם שאנו מרקדים בנג'ל, שאנחנו מתפללים כמו בזמו חידוש הלבנה שלעתיד שאו אנו מרקדים בנג'ל ולא יכולים ליגע בז"/, ועיין שם כל פרטיה הכוונות, וכן מעין זה בפרק"ח שער ר"ח דרוש ברכת הלבנה

(דף ק"ח ע"ג ולח"ק), ע"ש.

וחמורות מן המבוואר שם דבברכת הלבנה אנו מפייסים את הלבנה על מיעוטה, ומבקשים עבור ז"ן שיעלו מדרגה אחר מדרגה עד לו"ת דעתיק שהיא המדרגה הראשונה שבה עתידיים ז"ן לעלות לעתיד לבוא, מבואר באורך בשער מארשבי" פר' קדושים וכלי חסדי דוד כלל ע"ז ואיפה שלימה לאוצרות חיים שער הברודים פ"ג אותן י"ב (דף י"ח ע"א), ע"ש. ובעלותם שם או' שניים משתמשים בכתרא אחד שזו היא המדרגה השכעית דעלית הנוק', כי הנוק' איתת לה ז' מדרגות באופן גידולה מהיותה נקודת קטנה תחת היסוד עד

קידוש החכמה, שהרי בזמן ברכת החכמה חזרת החכמה למקום ששהיתה בעת תלייתה, וכמו בא לעיל מדברי רשי' והראשונים, והנה ביום ד' למשה בראשית בעת תליית החכמה היה ז"א מלכיש בטיבורה דא"ק שהוא מקום א"א של היום, כמובאard בדבורי מרן (הקדמת הרחות הנדר דף ח ע"ז) ובשער מאמרי רשבי פרשת קדושים, והוא יعن דנשכני בעת הייתה כלולה המוחין דנרגנ'ץ דאחו, אלא שאח"כ בגין חטא אדם הראשון נפלו העולמות ממדרגותם ונסתלקו מהם המוחין דנעה' ונשארו במוחין דג"ר בלבד, ולכן הגם דאתני עבדי וכו' ולשמה מה זו עוזה, מ"ט אחר שבעת קידוש החכמה חוזרת היא למקום תלייתה הזמן גרמא לבקש רחמים בצלותא ובעותא לעורר אהבת קדושים עבר עליית הז"א המכונן כנגד החכמה מעמדו וכבודו הראי, בהיותו מתוקן במוחין דנרגנ'ץ, מלכיש כל שעיר קומתו האצילות אשר מטיבורה דא"ק ולמטה, וכבודה ה' עליינו וורה'.

ראש צדיק וכדין יתקיים יהוד העליון, והיינו בעת עלות זוז'ן לו"ת דעתיק, ולא די בכך, אלא שבעת הפום הנזכרDKידוש הלבנה מבקשים ומעוררים בדרך תפלה להtier השבועה הנ"ל שנשבע הקב"ה שלא יכנס בירושלים על מעלה, ומכוונים כל סדר כוונות היהוד העליון הנזכר בדרך תפלה ובקשה ופום, כמובאard בדבורי הרוז'ל שם (moboa שערדים פ' ע"ה, פרעה ק"ט ע"א) בסוד ברוך יוצרך ברוך עוזך ברוך קונך ברוך ברואה, שביהם מתיירים השבועה וועלם ומתחברים ומתייחדים כל העולמות, כמובאар בכוונות.

.

קידוש' החכמה – עליית זוז'ן לו"ת דעתיק ויחודה בייחודה שלם

והנה כל אלו המועלות הנזכורות, לא מצאנום מפורש זולת בעת קידוש הלבנה וכאמור, ואמנם מסתברא מילתא דהוא הדין שכן הוא גם בעת

ה. ובביאור העין יש לבאר בקצרה דינה מצינו בדברי הרוז'ל שמועות חולקות באופן עמידה הנוק' בركיע השמיים ביום ד' למשה בראשית, דברע ל'ז פ"א מ"ב (דף ג"ה ע"א) כתוב בה"ל, ותכלית גידול שלה הוא שיהיה בה כל העשר ספירות שלה, ותהיה עם הז"א פנים בפנים שווה למגاري, וישתמשו שני מלכים בכתר אחד, שהוא מה שקטרגה הלבנה כנודע, עכ"ל. והרי דבעת קטרוג הלבנה הייתה עומדת עם הז"א פנים בפנים וכתר אחד משמש לשנייהם שזו המדרגה השביעית המבווארת שם להלן בהמשך הפרק, והיינו בהיות זוז'ן עומדים בו"ת דעתיק, דכן מוכח מחוק דברי הרוז'ל בשער מאמרי רשבי פרשת קדושים ובמובא שערדים דרוש קידוש לבנה ובדבורי דאיפה שלימה הנזכר בפנים, דידי'KA בעלות הז"ן לו"ת דעתיק או מלכישם שניהם פנים בפנים באופן כתר אחד לשנייהם.

וזמנם שם להלן פ"ב (שם ע"ב) מבואר "דכאשר נברא העולם של אצלות ונולדו זו"ן התחלת היא להתגדל עד יום ה' של ימי בראשית, ואנו נגדלה כל ג' בחינות הנ"ל שיש בבחינת אחר באחר, והוא עד שתיה בבחינת פרצוף גמור בעשר ספרות באחריו זו"א, ושם היה שיעור קומתה מיש ולמטה, וגם האורות של ה' הראשונות היו מאירים בה מלמעלה למטה אחר באחר, וכאשר היה קרינה או גתעה מן שיעור הנ"ל, וזרה להיות כבתחילה בבחינת המיעוט הייתר גדול שאפשר להיות".

הרי דבעת מיעוט הלבנה היתה עומדת עמו אחר במדרגה הג', שהוא בהיותה מלבשת מאחריו החוה דיליה ולמטה וזה ראשונות זו"א מאירים בה מלמעלה למטה, אשר מדרגה זו נקראת גם היא שניים משתמשים בכתר אחד משני טעמים, הטעם האחד הוא המבוואר בע"ח שער כ"ה דרוש ה' (דף י"ב ע"א), דביוותם עמודים במדרגה זו או סיום הת"ת דאימא נעשה כתר בראש זו"א, והתפשטות הת"ת בסוד נה"י החדרים דאימא המתפשטים מאחריו זו"א עד כנגד אחורי הת"ת דיליה נעשה כתר בראש הנוק', ונמצא לכתר אחד (שהוא ת"ת דאימא) משמש לשניהם. וטעם זה מבואר גם בשער כ"ג פ"ד (דף ק"ז ע"א), ובשני מקומות אלו מבואר דבעת מיעוט הלבנה היתה עומדת עמו אחר במדרגה הג' הנ"ל.

עוד טעם אחר יש בסיבת היהת מדרגה זו השלישית נקראת בשם שניים משתמשים בכתר אחד, והוא ע"פ המבוואר בשער כ"ה ספ"ג (דף י' ע"א) ושל הלן דרוש ו' (דף י"ב ע"ד), דקודם שיורד סיום הת"ת דאימא להכתר על גבי רישא זו"ן בהיותם עמודים אחריו, עולה כפל חסד הת"ת, ב' שלישים לכתר זו"א ושליש אחד לכתר דנוק', כדי להגדיל כתיריהם, ונמצא הכתירים דשניהם נעשים מהס ht"t, ומפני כך חשוב כבויותם שניהם משמשים בכתר אחד, עי"ש. ועכ"פ שמעין מכל אילין דוכתי דבשעת המיעוט היתה מלבשת עמו אחר במדרגה הג', ודלא כהמberoar לעיל דבעת היהת עומדת עמו פנים בפנים במדרגה זו.

וכבר נרגשו רבותינו המפרשים מזו הסתירה, עיין לרוב יפה שעיה בביורו לע"ח שער ל"ז פ"ב אות א' (דף נ"ה ע"א), ולהשمان שwon בכמה מקומות [ע"ח שער ל"ו פ"א אות א' (דף מ"ב ע"ב), שם להלן מ"ק אות א' (שם ע"ג), שם פ"ב אות ד' (דף מ"ג ע"ג), ועוד טובא], וכיוצא בו כמה מרבות� ואכמ"ל.

ונראה בזה בע"ה בהקדמים דברי מրן בהקדמת רוחות הנדר (דף ה' ע"ג ע"ד) ובהקדמת תר"ג מצות (דף י"א ע"א), דקודם לידה אדם הראשון כבר היה זו"ן מתוקנים במוחין דנגח", וכבר עלה זו"א והלביש למקום א"א של היום, וכן' למקום א"א עילאיין דהיום, אלא דכללות הנרנה"י הנזכרים הנה דבחינת האחור דכללות, וכן' עלייהו היה על אדם לתקן הנרנה"י דבחינת הפנים דכללות, ועל יידיהם היה עולה זו"א ומלביש עד לכתר דא"ק. וכיון שהטא אדם הראשון לא די שלא וככה לתקן הנרנה"י הנ"ל דבחינת הפנים, אלא עוד זאת גرم להפיל גם הנה"י דבחינת האחור דכללות שכבר היה מותוקנים, ולא נשארו מותוקנים זולת הב"ר לאחר לבה, ועל ידי זה ירד זו"א לטיבורא דא"א שהוא מקום עמידתו בזמן הזה, והנוק' ירדה לנוגד נה"י זו"א, ומאו והלאה הנה ממשך שית אלף דהוי עלמא יש לתקן הנה"י לאחר הנזכרים שנפלו בעון אדם הראשון, ואחר ביאת המשיח או יחוירו לתקן הנרנה"י שהיה על אדם הראשון לתקן, עכטו"ה.

ונמצא דהנRNA"י דאחוּר דשְׁתַּת יְמִי בַּרְאָשִׁית שְׁעֵל יְדֵיכֶם עַלְּה ז"א כל שיעור קומת א"א והלביש עד לטיבורה דא"ק, הם עצם הנRNA"י דפניהם של היום שגם על ידיהם עוללה ז"א כל שיעור קומת א"א עד לטיבורה דא"ק, ונמצא דהוֹוג שהיה אג, הנה ב' הבחנה אחת מצד אמיותה המדרגות דקדום החטא, והבחנה שנית מצד סדר המדרגות דלאחר החטא, מצד סדר המדרגות דקדום החטא היו ז"ע עומדים אחריו, וכמבואר דכללות הנRNA"י שנתקנו או לא היו אלא הנRNA"י דאחוּר, ובערך זה נמצא דהוֹא עומד למעלה מהנוֹק', דהיינו אינה מלבשתו אלא מן החיה דיליה ולמטה, ונמצא ז"א מלביש לא"א של היום ונוק' מלבשת לא"א של היום, ועל ערך זה מוסבים דברי הרוז"ל באומרו דבשבעת מיעוט הלבנה היו ז"ע עומדים אחריו באחוּר ושניהם משתמשים בכתף אחד מחתמת ב' הטעמי הנזכרים לעיל (כי מדרגת Umidatthem בשעת מיעוט הלבנה ומדרגת Umidatthem בעת חטא אדם הראשון הוא כמעט שווה), ואמנם לערך סדר המדרגות דלאחר החטא, היו ז"ע עומדים פנים בפנים, שהרי מדרגות האחוּר של או"ה היא מדרגת הפנים של היום, ונמצא היה וגופם פנים בפנים בכתף אחד שווה לשניהם, ובכחורה שעלו לו"ת דעתיק, דהא אי אפשר להם לעמוד פנים בפנים במדרגה זו' וולת בעת היום מלבושים לו"ת דעתיק.

באופן שמצד הבחנת המדרגות של אג, היו ז"ע עומדים בעת מיעוט הלבנה לאחר באחוּר במדרגה הג', ז"א במקום א"א (של היום, שהוא ז"א של אג), וכן במקום או"א (של היום, שהוא מקום הנוק' של אג), והוא שניים משתמשים בכתף אחד מחתמת ב' הטעמי הנזכרים לעיל, הן מצד להיות הת"ת דאיתא משמש כתף לשניהם, והן מצד להיות חסד הת"ת עוללה להגדיל הכתף לשניהם. ואולם מצד הבחנה המדרגות של היום, היו ז"ע עומדים פנים במדרגה זו', ונמצא שניים עומדים במקום ז"ת דעתיק וכתף אחד משמש לשניהם. ובכחוי ינוחו ב' השמויות הנזכרים בדברי הרוז"ל, דהך דעתיא שהו שניהם עומדים פנים במדרגה זו', היינו בערך הבחנת המדרגות של היום, והך דעתיא שהיו עומדים לאחר באחוּר במדרגה הג', היינו בערך הבחנת המדרגות של אג.

ובזה תבין מה שנתבאר בפנים דבעת קידוש החמה חזרת החמה למקום עמידתה ביום ד' למעישה בראשית, והיינו שזו"ע עולים למקום ז"ת דעתיק, דאכן כן הוא הנכון מצד ערך הבחנת המדרגות של היום.

וכיוון לדלינן חספה אשכחנא מרוגניתא לבאר דברי ספר הקנה המובה בדברינו להלן בפנים, ז"ל, הרואה חמה באותו יום הרביעי מביך עושה בראשית, הכוונה ברוך הוא כתף עליון, בריכה שאין בה חסרון, עושה בראשית, האציג הכהמה הנקרה בראשית אשר ממנה תיקון העליונים ותחתונים, היא האצילה ל'ב נתיבות מכח הכתף, עכ"ל. והרי הבין דז"א הרמזו בתיבת ברוך היה עומד בכתף שהוא א"א, וזה הז"א האציג המלכות הרמווה בתיבת בראשית על שם ראשית חכמה, והיא הייתה עומדת בחכמה שהוא או"א עילאיין, ונמצא לדבריו שזו"ע היו עומדים בעת ההייא אופן שווה למעלה מוה, ולכארה אין לו ביאור. ואמנם להסביר את שפיר, דאכן מצד הבחנת המדרגות של או"ה ז"ע עומדים אחריו באחוּר, אליו מלביש לא"א (של היום) ואיה מלבשת לא"א (של היום), והבן.

ויש לומר עוד ע"פ דברי הרוז"ל בע"ח שער ל'ב פ'ה, ומשם בנהר שלום (דף מה ע"ב אות מ"ח), וזה לשונו, טעם התרבוקות רחל עם ז"א אחר באחוּר, כי לולא זה שהיה עמו אחר באחוּר והיתה עצם מעצמיו וברא מבראו בתכליית הריבוק והקישור, הנה לא היה חושש אח"כ לתקנה ולהיאר לה

ליישב הדבר, ואמנם כל לגבי דין תא
חוין דקירות קודש זו נתפסה עי'
רבותינו הקדמוניים גאנני ארץ תקופי
קמאו, ובודאי לא דבר ריק הוא.

ולחמנבוואר ייל בסוד העניין, דעת'ך
שקידוש לבנה נסתבב מז
השימים שיקרא שמו בישראל בשם
קידוש' להורות על הזוג העליון
המתעורר בעת אמרתו ועל פום
הלבנה, כי היוזד נקרא קודש, כן הוא
טמש בברכת החמה, דרבותינו חק'
מצוקי ארץ חשו ברוח קדשים ועיניהם
לנכח יביטו גודל היוזד והעת רצונ
המתעורר למלחה בעת אמרת הברכה
מכח חורת החמה למקומ תליתה, דין
גרמא לעורר רחמים ורצון להתייד
שבועה ולהוציא אסירים בכוורת
ולחשך קץ פדיין, ואטמו להכני אמרו
לקדש השם וקראו שמו קידוש' החמה
ולא ברכת החמה, להורות על גודל
היזודה, ודוק'ך.

ועיין עוד בברכת החמה (לחרב מרדי^י
כהנא בן בעל אורחות חיים), אדם על
ברכת הלבנה אמרו דחובכה כאילו
קיבלו פני אביהם שבשמים והלך צרייך
למיירא מעודה, ב"ש על ברכת החמה
דודאי הוילו כאילו קבלנו פני אבינו
שבשמים וצרייך לאומרה מעודה, דההומה
הוא מעלה יתרה על הלבנה, ולחמנבוואר

ונראה דמן טעם זה הקפיד זקה"ק
מרנא ורבנא החתום סופר
זיע"א ורעו אחריו לקרוא לברכת החמה
בשם 'קידוש' החמה, כMOVED בא בשוו"ת
חת"ס או"ח סימן נ"ז ובשוו"ת כת"ס סימן
ל"ד, וכן נהנו תלמידיו וכל הנלויים אליו
בקודש, וכדאיתא נמי בלשון הזה בשוו"ת
 Mahar"ס שיק חז"ה סימן צ', ליקוטי הבר
ב"ח שי"ע סימן רב"ט, שי"ת גניי יוסף
(שוארי) סימן ס"ז, שי"ת ריב"ס שנייטוך
סימן ל"ה. וכן נקבע המנהג בכמה קהילות
קדושים, והרה"ק מבעלז זיע"א אמר
לקהיל אחר ברכבת החמה נ' פעמים אגות
קידוש החמה (כיתו גואה קודש חדש ניטן
עמדו קט"א, קובייז אוור הצפונ ט' ניטן תש"ט).
וכיו"ב נזכר בהקדמות ספר אמרי יוסף
מאמר ט, עי"ש ذרכי לה לברכת החמה
בשם קידוש החמה, עי"ש דבילהה שבו
מקדשין החמה אוירע לו מעשה פלא.
ומקור שם זה במנהגי ורמיוזא לר' יוסף
שמעש (הלכות ברכות החמה), ובספר יוסף
אמין לר' יוסף האן (סימן שע"ה).

והגם דמצינו לה מהרש"ג (ח"ג סימן ה)
שמפרקפק על קריית זה השם,
וכיו"ב עיין בסוף ספר יורה אוור להנrap'ז
הכהן שוואריין אב"ד קליענו ארדיני ננד
הקוֹל אֲרִיה שנדפס בשנת תרפ"ה, שגמ
שם בסופו מפרקפק על זו הקרייה, ועיין
מה שכותב בספר מאורות נתן (כפתיה)

כל הצורך לה, עכ"ל. ולענינו יש לומר דדייקא מכח עמידתם אחר באהר ע"ד המבוואר בדברי
הקנה, שפיר מציגן לכינוי בהם בהיותם עומדים פנים בפנים, יعن' דהיותם דבוקים בគותל אחד בעת
עמידתם אחר באהר, הוא הנוטן شيיה ה"א חושש לתקנה בעת עמידתם פנים בפנים, והבן.

מצד שאין הנוק' רואיה אל הוווג ופניה אין לה אחר שיוורdot בכל לילה למטה לעולמות התהותנים, ועודיה באבלת ותריריותה, ומפני כך נמנע מאתה לקשט עצמה בכ"ז תכשיטי כלח להכין עצמה אל היהוד, ובسمיכות הנה"ק הרנ"א זיע"א על ידי תלמידו ביוון להמשיך הארחה מפני חמה לפני לבנה שםם הרבה והתלמיד, ורצוינו בזה לתקן אותן אהרונגה דאנקבא קדישא שורש כנסת ישראאל, לקשתה בקישוטין עילאיין דיליה, לאמצתה ולהזקה ולסומכה בסמיכה מעלייתא כי היבוי דתהי ראייה אל היהוד השלם.

יב.

קידוש לבנה מתחتا לעילא, קידוש החמה מעילא לתתא
וביתר שאת יש לומר ע"פ המבוואר הרבה בספרי חסידות, והאריך בזה הנה"ק מהר"א מסטרארשלע בספר שער עבודה (שער ד) דבר' דרכיהם יש בעבודת ה', הדרך האחד הוא מלמעלה למטה בסוד למעני למעני אעשה, דהעלין מתעורר להשפיע ממדת טובו לתהותן, והשני הוא בדרך מלמטה למעלה, שהתחנו מתחזר תחילתה להעלות מ"ן באתירות דלתתא, וכגンドו מתעורר העליון להמשיך מ"ז.

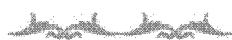
והנה היהוד קידוש לבנה הוא בדרך מלמטה למעלה, יعن דתווא נעשה

היינו מצד היהוד הנשגב הנעשה בעת זו.

יא.

"**וזהו נשען על ידי**"
ובמקומם אחריו הארכנו בס"ד לבאר על פי זה בדרך אפשר מה שמצוינו לזכה"ק החת"ס זיע"א דאסחד אנטישיה בזיה"ל (שוח"תiao"ח סימן נ"א) וכשנת תקמ"ה ביזקטי מים על ידי מורי הגאון החסיד רבי נתן אדרל וצ"ל, והוא נשען על ידי בירך ברכת החמה, ע"ש דמשתעי בעינין ברכת החמה ביום המעונן, ולכאותה לאיזה צורך משותעי מעין הסמיכה דסמן רביה אליה עתה הברכה, דמאי נפקא לנו מינה.

והנראה בזה בע"ה/DD בדור גדויל דבר הנביא, יعن דבר נודע גדויל מרן הנה"ק מוחרין אדלאעד זיל עד שהheid עלייו זכה"ק דהו אマルכה ממש וגבוה יותר מדרגת המלאכים בבחינת ותחריזו מעט וכו', כណודע, ומפני כך היה מרכבה לו"א ובערך זה חשב בבחינת החמה, זוכה"ק שהיה תלמידו המובהק היה בערך זה בחינת הלבנה, דפנוי משה כפני חמה ופני יהושע כפני הלבנה, ומה שניהם מרכבה לו"ז בעית שנטלו המאורות, וכדין נתיחדו חמה ולבנה בסוד סמיכת הידים שסמן משה ידיו עלייו, יعن דעתך החסרון הוא



הצדיקים לעורר אלו הרחמים, ז"ס אין ישראל נגאים אלא בזכות התשובה, דמעוררים ע"י תשובהם הרחמים הפshootים דברינתם למשuni וכו', עכטoid. וחלך נראה פשטוט דהנום שענין קידוש החכמה ונוגד העת רצון והיהוד המתעוורר בעת זאת נמשך מצד העליון, מכל מקום ראוי שגם התהנתנים יעוררו זה העניין, ולזה נראה לחיצע בדרכ אפשר, שבאל הכוונות דשייבי לעליות זו'ז, לו'ת דעתיק הנוגרים בקידוש הלבנה, ראוי לכזין בהם גם בקידוש החכמה כדי לעורר רחמי העליון אל היהוד דו'ת דעתיק, דלחמברואר נמצא קידוש הלבנה וקידוש החכמה שניהם עניינים שות, אלא זה מותתא לעילא וזה מעילא לתאת, ואין הפרש ביניהם כלל, ועיין עוד בדברינו בפניהם מה שכתבנו מוה עוד בס"ד.

יב.

עת רצון לתקן חטא אדה"ר
ויש להוסף עוד בינה, זמן קידוש החכמה הוא מסוגל לתקן חטא אדה"ר, יعن דסבירא בדרכי הלשם בספר הדעת"ה ח"ב דרוש ד' ענף כ"ג סימן ג' ובכ"טDKDM החטא היה סדר העבודה מלמעלה למטה, סדר המשכנת המוחין היה באופן דמוחין וחתמת קודם המוחין ריבינה, אינו השתא לאחר החטא תוכנן לוביא בדרך מלמטה למעלה, דבחכירה להקדים המוחין ריבינה אל החכמה, עי"ש. והנה על פי המבואר נמצא דבקידוש החכמה חזר הדבר להיות באופן דמעילא לתאת דחכמה היא החירות לעלות למקוםה

מצד התעوروות הנוק' המתעורה תחילה להעלות מ"ג, דהיינו המתקדשת לצורך היהוד, ומהאי טעם יש צורך להתריר השבועה, יعن דההתקעوروות באה מצד התהנתון, דהעלין אינו מוכן עדין אל היהוד, ובן יש צורך להתריר תחילת השבועה.

ואמנם היהוד קידוש החמה הוא להיפך, מלמעלה למטה, יعن דחכמה היא המתקדשת, ז"א הוא שמתעوروות רחמיו ברחמים פשוטים דו'ת דעתיק בסוד למשuni למשuni עשה ולהחייב עת פריוון, ולהיות היהוד נמשך מצד העליון בנקל להשלים העניין מבלי טורה גדול מצד התהנתון.

ויש לומר שמן הטעם הזה לא מצינו לרבותינו הראשונים שתקנו איזה נוסח מיוחד לקידוש החמה (וילת נוסח הברכה), ואף גם לא מצינו סדר כוונות המיוחד לקידוש החמה (וילת מטבח ברכה), ובכללות מצינו לרבותינו מארי דרזין שימושו לדבר מן הסודות הגנוזים בקידוש החמה, וככארה הוא פלאי. ואננס להמזכיר ייל' דהינו טעם יعن דהיהוד קידוש החמה נמשך ובא עצמו מעילא לתאת מצד רחמי העליון מבלי שייצטרך התהנתון להקדים באתעורתא דלתאת, אלא התהנתון מתقدس מאליו מכח העליון.

אלא שם"ט כבר נודע דברי הנה"ק מועלעדייניק בספר שארית ישראל והנה"ק מוה"ר צדוק הכהן מלובלין,داع"פ שהנאלה תבוא מצד רחמי העליון דלמשuni וכו', אעפ"כ צרכיהם

טו.

**בכל תחלה שווים דחמה ולבנה
מופתים רבים נראים בעולם**

והנה מצינו בספר הנקה ד"ה סוד ברכת הלבנה, זו"ל, ועתה בני אודיע דברך אף כי סודו עמוק ובמקומו יתבאר בע"ה, שכל תקל"ב שנה הוא סוף מהוחר גדוֹל מכ"ה וסוף מהוחר קטן מ"ט, ודע, כי ככל התחלת שווים [דחמה ולבנה] אי אפשר אלא סימנים רבים ומופתים נראים בעולם, והסיבה לזה שבתקל"ב שנים הם שווים, הוא בעבור כי שיטתא אלף שניין הוי עלמא וחד חרוב, ונתחלקו ת"ק לכל ספרה מעשר ספריות, והוחר הלילה עד שמניע פעם שניי ת"ק לנתר, ופעם שניי ת"ק לחכמה, ובין השימושות של התחלת הבינה ישאר העולם הרבה, וכל ספרה הפעלת ת"ק שנה נכללת בל"ב נתיבות חכמה, וזה הסיבה של תקל"ב, עכ"ד.

ובוונתו, הדנה במשך שית אלף שני יש י"ב פעים ת"ק שנה, ומה כננד עשר ספריות וכננד בתר וחכמה בפעם הב', ובסיום הת"ק השני בחכמה, או הוא בין השימושות דבינה, ואו הרבה העולם, והוא בסיום שית אלף שני, ואל"ב הנוספים מה יען דכל ספרה הפעלת ת"ק שנה נכללת תוך ת"ק שנה דחברתה בסוד ל"ב נתיבות חכמה, והוא סוד עמוק, ואכמ"ל.

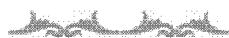
הראשון, ורחמי העליון הם המתוערים תחילה בסוד למעני וכו', והלך הזמן גורם להזכיר מדורגת קודם החטא ותבן.

יב.

הטעם שלא נהגו הנשים לברכ

רי"ל עוד, לאפשר שמחמת בן נהנו כמה גדולים שرك הש"ז לבדו יברך, כמובא לעיל מש"ת ריב"ם שנייטיך (ו"ד סימן ל"ח) שבן נהג אדמו"ר רבץ צבי הירוש יאנוב שرك הש"ז לבדו יברך וכל העם יענו אמן, וויל דהוא להורות דהוא מסטרא דלעלילא. ואולי מן הטעם הזה היה המנהג בכ"ט שנים אינם מברכות, וכמובא בדברי זקה"ק החת"ס (או"ח סימן נ"ג), ועיין עוד בזה בש"ת כת"ס (או"ח סימן ל"ד), שו"ת הריב"א (סימן ט"ו), שו"ת מהר"ס שיק (האו"ח סימן צ"ג), שו"ת שואל ומשיב (תניא חד סימן קס"ח), ולהגאון רבן דוד פרדרו (חפי דוד), שו"ת אפרקמתא דעניא (פו"ס כ"ב), שו"ת דברי יציב (או"ח סימן צ"ז צ"ג), ועיין עוד בזה להבן איש חי פרשת עקב אותן י"ט) שייעמדו הנשים מצד וישמעו הברכה מפני הש"ז וכיוזי חובה. ולהאמור י"ל דהוא נמי כדי להורות שכל האור נמשך מסטרא דלעלילא ומצד הדכורא, והנוק' אינה צריכה לשום פעולה והתוערות מ"ן מצדיה, כי הכל

נעשה מלאיו ברחמי העליון.



ז. ואולי כוונתו ל"א פעים ת"ק ועוד ל"ב, והוא שנת לידת רבינו הק' אדמו"ר מוהר"ן, שבילדתו נעשה חידוש בעולם CIDOU.

מןנה תיקון העליונים ותתוניהם, היא האzielה ל"ב נתיבות מכח הכתה, עכ"ל. וביאור דבריו, דבתיבת ברוך עליה הז"א לבתר עליון עד לז'ית דעתיק או רשבעת הימים שם הוא הבריכה העלונה שאין בה חסרונו, ובטיבות מעשה בראשית הוא מולי'ד בראשית חכמה בסוד אבא יסד בראתא, כמבואר בשער הפסוקים שמוטה ד"ה ונברא כלות ענין המרגלים (ה' כ"ה ע"ג), עי"ש, והחכמה הוא בסוד גל"ס העולה בנימטריא חכמ"ת, כמבואר בדברי הראב"ד בריש ספר יצירה, והוא נוק' לבני כתר מבואר במבו"ש דף ב"ד ע"ג, והחכמה שהוא הנוק' לערך הכתה, הנה מן הכתה היא נשכחת, וכן הנוק' כל עיקר אzielותה תיקונה ובנין פרצופה נעשה ע"י הז"א, ונמצא דבתיבות מעשה בראשית מתkon הו"א תיקוני הנוק' ומכוון ומתkon בנין פרצופה עד היotta מלבשת עמו שוה בשווה בבחינת כתר אחד לשניהם ומתייחד עמה ביהודה עילאה, ומזה הנוק' נמשך תיקון עליונים ותתוניהם, ועין מה שכתנו לעיל בהערה.

הקלימה למדר הכוונות

בינויו ולא מידי זולתDKDוש החכמה הוא מצד רחמי העליון מעילא לתאתה וקידוש הלבנה הוא מצד התערורה התתנון מתא לעילא, ולזה הסכמנתו קבוע כל פרטיו הכוונותDKDוש לבנה תוך קידוש החכמה, וכדיobar עוד בפנים

ומדבריו נראה דכוונתו לסיום תקל"ב שנה שהוא בשנת התתנן"ב, ועכ"פ הוא מיהת שמע מינה דבזמן השთאות החמה ותלבנה והחמה נעשה חידוש בעולם "סימנים רבים ומופתים נראים בעולם", והנה על דרך זה הוא גם כל כ"ה שנים אשר ע"פ פירש"י חירות או החמה לנקודת תלייתה, דגש או יש מעט מזו ההתגלות, וזה יعن דמתעדר עת רצון מלעילא לבוא ברוחמים לירושלים של מטה מבואר, וביותר מאשר ברכבת החמה יבא בערב פסח, כנדע מודברי הגה"ק מאסטראוזא זי"ע (מאיר עני חכמים מהדורא תניניא שיחות סוף מאמר קידוש לבנה עמוד 62) "בעת שידול קידוש החמה בערב פסח, לא ימשך עוד זמן רב וייה תנאולה בעה"י", אכ"ר.

עוד כתוב שם בספר הקנה וז"ל, וכן בר"ח בתקופת ניסן, בחתחלת המהוזר כ"ה, לעולם התקופה [בזיט] ד' בחתחלת הביריאת, על בן הרואה החמה באותו יום הרביעי מברך עושה בראשית, הכוונה ברוך הוא כתר עליון, בראשית, החכמה הנוק' בראשית, כבר האziel החכמה הנקריא' בראשית אשר

.א.

המוזמירים שקבעו הצדיקים לאומרים ברכבת החמה ירמזו ליהود זי"ן מצד רחמי עליון כבר נתבאר לעילDKDוש החמה וקידוש הלבנה ענינים שותה וליכא

דעתיק המלבושים תוך גולגולתא ומוחא סתיימה דא"א דרך תרין מזמין עד לו"א וממנו לנוקביה בסוד הטיפה כנודע מע"ח שער ט"ל פ"י ושם פ"ד ופ"ה, ולפיכך בקידוש לבנה שענינו בסוד התעוורנות המלכות לעלות מעילא לחתא, תקון רבנן לבון בשם מ"ב שכל ענינו מתחא לעילא, ואילו בקידוש החמה שענינו התעוורנות רחמי העליון בסוד למעני לمعני אעשה להמשיך הרחמים הפshootים מעילא לחתא, תקון רבנן לומר מומרים הרומיים לשם ע"ב לרמו על סוד זה המורה על העילוי דקידוש החמה, והבן.

ג.

בקידוש החמה רומנים גם לשם נ"ב להורות על התכליות המ"ב בע"ב מצד רחמי העליון ומכל מקום מצינו שתיקנו גם בקידוש החמה כדמותם מומרים ופומונים שתכננו רבוטה לאומרים בעת קידוש החמה, כדוגמת הלל הנadol, ומומר השם מספרים, ותפלת אל אהוז, ועוד כיווץ באלו, שהצד השווה שביהם הוא שחתמה כולם רומנים לשם ע"ב כנודע מהכתבים (וכדיבואר בפניהם בע"ח), כל קבל דנא הנה בכוננות קידוש הלבנה מצינו שבtab הרוז"ל (פרע"ח זף ק"ט ע"א) לכון בשם מ"ב, דברתיות שם כבוד מלכותוDKודם חתימת הברכה יכוין ר"ת שכ"ם שהוא בא"ת ב"ש בל"ז שמספרו מ"ב אותו דנא בא בכה ע"ש.

ובכללות ראוי להקדים דמצינו כמה מומרים ופומונים שתכננו רבוטה לאומרים בעת קידוש החמה, כדוגמת הלל הנadol, ומומר השם מספרים, ותפלת אל אהוז, ועוד כיווץ באלו, שהצד השווה שביהם הוא שחתמה כולם רומנים לשם ע"ב כנודע מהכתבים (וכדיבואר בפניהם בע"ח), כל קבל דנא הנה בכוננות קידוש הלבנה מצינו שבtab הרוז"ל (פרע"ח זף ק"ט ע"א) לכון בשם מ"ב, דברתיות שם כבוד מלכותוDKודם חתימת הברכה יכוין ר"ת שכ"ם שהוא בא"ת ב"ש בל"ז שמספרו מ"ב אותו דנא בא בכה ע"ש.

ב.

עיקר המזמורים דקידוש החמה רומנים לשם ע"ב ודקידוש לבנה לשם מ"ב

ובכללות ראוי להקדים דמצינו כמה מומרים ופומונים שתכננו רבוטה לאומרים בעת קידוש החמה, כדוגמת הלל הנadol, ומומר השם מספרים, ותפלת אל אהוז, ועוד כיווץ באלו, שהצד השווה שביהם הוא שחתמה כולם רומנים לשם ע"ב כנודע מהכתבים (וכדיבואר בפניהם בע"ח), כל קבל דנא הנה בכוננות קידוש הלבנה מצינו שבtab הרוז"ל (פרע"ח זף ק"ט ע"א) לכון בשם מ"ב, דברתיות שם כבוד מלכותוDKודם חתימת הברכה יכוין ר"ת שכ"ם שהוא בא"ת ב"ש בל"ז שמספרו מ"ב אותו דנא בא בכה ע"ש.

ונראה דהן הדברים האמורים, דנדוע שם מ"ב סגולתו בסוד העלאת הבירורים והעלומות מלמטה למעלה, ושם ע"ב ענינו בסוד טיפת היוזה הנמשכת ויורדת מעילא לחתא, מה"ג

רכ"ט "זואן לנו להחזיק שם צד חשש
שיהיה שם קפidea בין הנוסחאות,
ונראה שישין בזה גם כן הטלנה
שלחרבות בנוסח עדיף, כי יש בכלל
מאתיים מנה". ויש שנחנו לומר כי
הנוסחאות, תחילת עוזה בראשית והדר
עוזה מעשה בראשית בMOVED בש"ת
עציבורים (סימן ס), או להיפך כדמותו
בזה שכן נהג הנהק מהרי"ד מבעלוזא
בשנת תרפ"ה (קבץ אור הצפן ניט'
תשס"ט), ועיין עוד מה שהאריכו בזה
הפסוקים ואכט"ל.

ולעניננו יש לרמו דעוזה בראשית
ירמו לשם ע"ב שעיקר היחוד
נעשה על ידו וכמכובא, ואמנם עוזה
מעשה בראשית ירמו לב' שמתן ע"ב
ומ"ב, אלא דאות ט' דמ"ב מפסיק בין
הע"ב, וירמו על היהת המ"ב כלל בע"ב
וכתר אחד משמש לשניהם.

רי"ל עוד של פוד זה רמו הקנה (הובא
לעיל בחמאמר אות ט") דעוזה
בראשית רמו על הנוק' בטוד ראשית
הכמה ששורשה מהכתר שהוא הכהן,
יען דכל כהה מבעלת, וסוד הענין הוא
דאע"פ שהקב"ה בחסדו מוסר הנהנתה
העולם לנשות ישראל בסוד ישא הא
פנוי אליו, ובסוד מי מושל בי צדיק – שהקב"ה
גוזר גורחה וצדיק מבטלה, הנה מ"ט
כנסת ישראל מהווים הכבוד להשיית
ומבטלים עצם אליו ית"ש וודעים
ומודיעים שהוא לבדו מנהיג העולם
ובידו הכל. והנה קידוש הלבנה ירמו על
היות הקב"ה מוסר הנהנתה לנשות

מקום לרמו שם מ"ב, והמכoon בזה הוא
דהע"ב מתכן להמ"ב מילא לתחא ועל
ידי זה עולה המ"ב ונכלל בע"ב במוד
היהוד.

ד.

נומה הברכה עיזשה מעשה
בראשית ירמו לחתכלות ע"ב
ומ"ב

ריש לרמו זה בנוסח הברכה, דבנוסח
הגمرا (ברכות נ"ט ע"ב נזכר "ברוך
עשה בראשית", וכן הוא בלשון הש"ע
(סימן רכ"ט ס"ב), ואמנם הנוסח השגור
הוא "עשה מעשה בראשית", וכלשון
המשנה (ברכות פ"ט מ"ב) על ההרים ועל
הגביעות וכו' אומר ברוך עוזה מעשה
בראשית, וכ"ה בטוש"ע (סימן רכ"ח), וכן
הוא בגمرا (ברכות נ"ט) בענין ברכות
הברקים והרעמים ברוך עוזה מעשה
בראשית, וכ"ה נמי בטוש"ע (סימן רכ"ט).
וכן הוא במדריש רביה (אחרי פרישה כ"ג סימן
ח) "הרואה חמה בתקופתה וכו' אמר
ברוך עוזה מעשה בראשית", וכן הוא
בחדיא"ש (ברכות פ"ט סימן י"ד), ובטור (או"ח
סימן רכ"ט). ועיין להחיד"א במחוק ברכה
(סימן רכ"ט ס"ק י"ב) דאע"ג שבשו"ע נקט
ברוך עוזה בראשית, יש לומר דאגב
שיטפה נקט הכהן או שהוא ט"מ, ומ"ט
צ"ל ברוך עוזה מעשה בראשית, וכן
העליו בש"ת זרע אמת (ח"ג סימן כ"ד),
משאת בניין סימן ק"א, שולחן התהorer
סימן רכ"ט, ערוה"ש ס"ג, הו"יא כלל ס"ג
ס"ה, מ"ב ס"ק ה' דצריך לומר עוזה
מעשה בראשית, ועיין מה באשל
אברהם להגה"ק מבוטשאטש סימן

הקודש', דהנוק' הנקראת 'זאת' היא המעוררת המשכנת המוחין דחיה הנקראים קודש'. וכן מבואר עוד בשער הפסוקים וירא סימן י"ט ד"ה ותלד הבכירה בן ותקרה את שמו מוואב, עי"ש באמצע הדיבור (קף ט' ע"ט), והארכנו מוה בכמה מקומות. וככלות הענן הוא, דז"א מהור אחר המוחין דאימא בסוד הפסוק כונן שמיים (א"ז א") בתבונת, והנוק' אחר המוחין דאבא בסותה"פ היה בבחכמה (אבא) יסד ארץ (נו).

והנה נודע דפישוט בכתיר, מלא בחכמה, מלא דמלא בבינה, ולכון מהלך החכמה שהוא בנגד ז"א, הוא ב"ח שנה, בוגר ה"ח אוטיות דמלא דמלא (דמליי) בוגר ה"ח אהיה בבחינת בינה, יعن דעיקר המוחין דז"א הם המוחין דבינה בסותה"פ בוגר שמיים בתבונת, אבל מהלך הלבנה שהוא בוגר הנוק' הוא י"ט שנה, והוא בוגר מספר י"ט דמלא (דמליי דמ"ה) שהוא בבחינות חכמת, יعن דעיקר המוחין שהוא מהורת אחריהם הם המוחין דחכמה, והבן.

ה.

ליישב תמייחות הגה"ק בעל דברי יציב

ובחצעה זו יתיישבו תמייחות הגה"ק מקלויזנבורג זיע"א בשווית דברי יציב (האו"ח סימן צ"ז) שפקפק על דבר כמה מזמורים שנহנו לאומרים בכמה מקומות, כגון מזמור אישא עיני אל הרים שתיקון השדי חמד לאומרו, וכן נהג הגה"ק האמרי יוסף מספינקא, וב"ג בחב"ד, ומומר למנצח שענין אמרתו

ישראל, וקידוש החכמה יורה על היה נשות ישראל מוחוריים המלווה והמשילה להיות העולמים, וזה סוד התבליות המ"ב בע"ב, ולזה גופא ורמו עושה מעשה בראשית, דהמלחכות הרמויה בתייבת בראשית בסוד ראשית הכמה ובנ"ל, מופרת ההנחה למי שאמר והיה העולם שהוא עושה והוא יוצרה וمتקנת.

עוד ירמו המ"ב לשם מ"ב דפישוט ומלא ומלא דמלא, וכדייעין בספר ליקוטי הש"ס (ר"ה) "ענין מהלך מהוחר החכמה שהוא בכ"ח שנים בסוד ה"ח אוטיות דמליי דמ"ה, וע"כ היה אורק יריעות המשכן בכ"ח אמה בהינתן הכהן, אבל המהלך הלבנה מהוחר שלח י"ט שנה בסוד הו"ה – מילוי דמ"ה י"ט במספרם, וזה סוד גוזל מפוד העיבור. גם זה ממחרחה זול"ה. והנה מ"ה הלא הוא הז"א, ועיקר היחס דהכא נעשה על ידו בעלותו לו"ת דעתיך ע"ז המבואר, ולכון הוא רמו בנוסח הברכה בתיבות מ"עה בראשית, שהוא שם מ"ב דפישוט ומלא ומלא דמלא דשם מ"ה.

ובגוף דבריו הרוז'ל בליקוטי הש"ס הנזכרים י"ל עוד ע"פ המבואר בשער הפסוקים שמות ד"ה ונbaar כללות ענין המרגלים (דף כ"ה ע"ג) ובכמה מקומות בסוד הפסוק הו"ה בחכמה יסד ארץ – אבא יסד ברתא כיطبع האב לאחוב את בתו ולכוננה ולתקנה, ולכון היה רצונו של משה שהוא יסוד דאבא לתקן גם את רחל נוק' דז"א, וכבר מוזכ בפה הפסוק 'בזאת יבא אהרן אל

ג.

**סדר המזמוררים בעת קידוש החמה
כפי הסדר המוכואר בפניהם**

ומעתה נרשום בקצתה הסדר שסידרנו
בפניהם ומקורתו, ובפניהם
יתברא בע"ה שיות עניין כל מזמור
ומזמור לקידוש החמה על דרך הסוד.

שדי חמה (שדי חמה). פתח אליהו (שדי
חמה). פטוקי תורה ופטוקי נבייאם
(שדי חמה). חלל הגדלול (שולחן הטהרה, שדי
חמה, פתח הדבירה, בא"ח). לשם יהוד (שתיקון
השדי חמה). לשם יהוד (שתיקון מהרשות'ש). ד'
פטוקים שבhem מזורמו שם חוויה (שדי
חמה, בא"ח). חללו את ח' מן השמים (חת"ם
שולחן הטהרה, שווית מים חיים, שדי חמה, חב"ה,
בא"ח, בעל). ברכת עוזה מעשה
בראשית. אנה בכח (שווית מים חיים, אמריו
יוסף, שדי חמה). למנצח בנגינות (שווית מים
חיים, אמריו יוסף, שדי חמה, חב"ד, בעלזא).
למנצח וכרי' השמנים ממספרים (חת"ם, שדי
חמה, חב"ד). שיר למלאות אשא עיני (שדי
חמה, חב"ד, בעלזא, אמריו יוסף, ובטעמי המנהנים
אות רכ"ט הביא מהחותם לאומרן, זצ"ע). ת"ד'
הרואה חמה (שדי חמה, חב"ד). ברייתא
דפרק שיירה (שדי חמה). אל אדונ (חת"ם
שדי חמה, בא"ח). חללו אל בקדשו (חב"ה,
בעלזא). סימן טוב וכרי', ברוך יוצרך וכרי',
בשם שאנחנו מרקדים וכרי', תפול
עליהם, דוד מלך ישראל נtabאר הטעם
בפניהם. עליינו לשבח (חת"ם, שווית מים חיים
שדי חמה, חב"ד, בא"ח, בעלזא). קדיש דרבנן
ע"ב ע"ב (חת"ם, שדי חמה). תפלה מודים
(שדי חמה). נשמת כל חי עד ברכות
וחודאות (שולחן הטהרה). תיקון הכללי

ביבשת החמה נזכר בסדר שתיקון השדי
חמד ובשווית מים חיים להנרג'ה כהן
רפפורט אב"ד אוסטראה (חאו"ח סימן כ"ב)
וכן נהנו בחב"ד וכן נהנו הגה"ק האמרי
יוסף והגה"ק מהר"א מבעלוא זי"ע
ותפלת אנה בכך שענין אמרתו נזכר
ג"כ בסדר שתיקון השדי חמד ובשווית
מים חיים הנ"ל, ומזרום הללו אל בקדשו
שנהנו לאמרו בחב"ד וכ"ג לאמרו
הגה"ק האמרי יוסף מספינקא והגה"ק
מבעלוא, ועיין להגה"ק מקליזנבורג שם
שערער על שיות עליון כל אלו המזמוררים
לקידוש החמה, אלא שיבci אלא לקידוש
הלבנה לחיותם רומיים לבחינת המלכות
ולשם מ"ב, עיין לו.

איبرا, להאמור בדברינו תנוח הדעת
בע"ה, דאדרבה, היא הנוגנת,
دل"אشر אלו המזמוררים רומנים על הלבנה
ועל שם מ"ב וכו', דיקא מפני כך ראוי
לאמרם בקידוש החמה, לעורר עליות
המלכות למעלה בכח שם מ"ב להתכלל
ולהתייחד עם דודה, ואין הפרש כלל בין
קידוש החמה לקידוש הלבנה זולת
שקידוש הלבנה נעשה מצד התערורות
התהנותן וקידוש החמה מצד מים חיים
העליזין, והיינו שכטב בשווית מים חיים
שם דהטעם שתיקון לומר (בקידוש החמה
דשותה ר"א מזרום הללו את ח' ואנא בכח
ולמנצח בנגינות ועלינו לשבח "בי"
אמרתי למה יגרע [ברכת החמה]
مبرכת הלבנה, והיינו כדאמרן דשניהם
ענינם שווה מבלי הפרש כלל, ואף הגה"ק
מבעלוא זי"ע אמר בקידוש החמה סדר
המזמוררים שעיקרו בקידוש הלבנה.

שו"ת

סימן יא

ים החכמה

רמאג

ה학מה יהיה שבעתים לאור שבעת
הימים, ומהרה יוציא הקב"ה חמה
מנרטיקת וצדיקים מתרפאים בה, ולא
עוד אלא שמתעננים בה, כדאיתה בש"ס
(נדרים ח' ע"ב), בביאת גוא"ץ ב מהרה דיזון
ונאכל שם מן הזבחים וממן הפסחים
ונאמר לפני שורה חדשה הללויה,
אבי"ר.

(נתבאר הטעם בפנים). קדיש יתמא (נתבאר
הטעם בפנים). חרוז לכבוד היום (שתיקון
ר"א). שיר לכבוד היום (מהנה"ק מוח"ר
שמעון סופר אבד"ק קראקא).

ויה"ר שעילו הדברים לרצון ויתעוררו
רחמי העליון להחויש קץ ישועה
והיה אור הלבנה לאור החמה ואור



סימן יא

בעין הפסיק בין שברים לתרואה והמסתע בעין עדות מנהג

ענף א'

ליישב דעת חכמי בית אל שנহגו להפסיק בכוונות בין שברים לתרואה בתשר"ת

.א.

מנהג ק"ק בית אל

בזה ותמ"ה ותמ"ה קראו על מנהג זה עד
שלא מצאו מקום לישבו. וכיון שמנהג זה
מקשו טהור וקדוש ויסודתו והוראותו
בקודש כאשר כן העידו הגאון רבי
עובדיה הדאית ו"ל שהו מרשותי וראשי
ישיבת בית אל בעיר העתיקה קודם
שגלהתה, וכן מצינו שהעד בעל התוקע
דרבינו הכהן הנזול מהאי הוא רבי חיים

נודע דמנהג רבותינו המכובלים חכמי
ישיבת בית אל להפסיק ולכזין
סדר הכוונות דשברים אחר השברים
קדום התרואה, ונמצא שמשפטים כדי
נשימה וויתר, והנה מצינו לכמה
מהאחרוני זמנים שצוווה בזה בגנווי וילולי
מנהג זה אין לו סmak בשיטות הפסיקים
ומקצתן הוסיף דאף בדיעבד אין יוצאים

חמה בוגהן בנטיגות התורה, מזה ונמ
זה לא הניחו ידיהם, ומצוח עלן
למשכני נפשין לישב מנהגם בקודש
ולחרות דבר ה' זו תלבה כי לא סרו
במלא נימה וכקוצו של יו"ד מן הלהבה,
ויש להם על מה שיסמכו, עכ"פ לדעתם
דעת עליון, זהה החלוי בע"ה.

שאל הכהן דוקיק זיל שנודע שהיה מרא
דכולא תלמודא וכל רוז לא אנים לייה ואפ
הוא זיל הניחיג בן ביישיבתו הרמה היא
ישיבת רוחבות הנהר, ובן הניחיג הנה"צ
רבנן מרדכי שרעבי זיל ביישיבתו נהר
שלום, ונודע שהחכמי ורבנינו בית אל מלבד
עוזם השגתם ברזוי תורה עוד העניקהו

ב

מחלוקת הראשונים או יש להתביב השברים תרואה

נראה שהוא סובר שבסימן תש"ת יכול
הוא להפסיק בין השברים לתרואה, ר"ל,
שאין חיב לעשותן בנשימה אחת אלא
יכול להפסיק ביןיהם וכו', וכן דעת הרבנה
מן המפרשים זיל, אבל הרמב"ן זיל וכו'
עכ"ל.

ועיין להפרי חדש דדחה לראות המ"ט.
וזיל, ומיהו דקדוק המ"ט אין
דקוק דאפשר דלעולם דס"ל להרב נמי
כהרמב"ן דשברים תרואה הם בנשימה
אחד, אלא דקרי ליה שלשים קולות, לפי
שהם קולות משונים, אבל יש דקדוק אחר
בלשון הרב יותר אמיוטי מדקדוק המ"ט,
והוא זה שכותב הרב (שם) נמצא סדר
התקיעות וכו' ותוך תקיעה ואחריה פ'
שברים ואחריה תרואה ואחריה תקיעה,
אם איתא דשברים ותרואה היו בנשימה
אחד ה"ל למימר ואחריה פ' שברים
وترואה (פירוש, שלא להפסיק בתיבת "ואהרייה"
בין שברים לתרואה) ומדא פלנינהו משמע
וזאי דסביר הרוז"ל שאין בנשימה אחת,
זה נכון, אלא שהעיקר בסברת הרמב"ן
ופי עכ"ל.

הנה נודע פלוגנתת הראשונים זיל או יש
להתביב השברים תרואה סדר
תש"ת בנשימה אחת, דעת ר"ת הובא
בטור או"ח ט"י תק"צ דשברים תרואה
תש"ת לא עבדין בנשימה אחת,
דגנחו וילולי בנשימה אחת לא עבדי
אינשי, וכן כתבו רוב המפרשים, וכותב
הכ"י שם דכן כתב המרדכי בשם ר"ת,
וכותב שכן פירוש ראבי"ה, וכן כתוב
בהתיבות אשורי, ורש"י במא"ס סוכה פרק
החליל (כ"ג ע"ב), אבל ר"ץ ניאת כתוב
שצריך לעשותן בנשימה אחת, וכ"ב
הראס"ש זיל, ואע"פ שאין דרך האדם
לגנוח ולילול בנשימה אחת מכל מקום
תרואה היא גנוחו וילולי, ובעינן שתהא
תרואה ללא הפק. וכן הסכימה דעת
הר"ן והרמב"ן והכל בו.

זה לשון הרמב"ם זיל (פ"ג הלכה ג') נמצא
סדר התקיעות כך: מברך ותוך
תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה
תרואה ואחריה תקיעה וכו', נמצא מנין
התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק
עכ"ל. וכבר המגיד משנה (שם) זיל ומה
שבכתב רבינו ונמצא מנין התקיעות ל'

ג

השיעור שרשאי להפסקת דעת הרמב"ם

התקיעה לשברים אלא הו"ל לפреш דבלבד שלא יפסיק בין השברים לתרועה יותר מכדי נשימה, אלא ודאי מוכחה מכוז דלית לה שעורה למעלה.

הרأت דעת כי דעת הרמב"ם ז"ל מסכמת בפסקות כי רشا להפסיק ולעשות השברים תרועה ביותר מב' נשימות, דמייא דשרי להפסיק בין התקיעה או השברים, ושו"ר שכבר העיד בן הרה"ג ר' אבנر עפנין שליט"א מה"ס דברי שלום בתשובה בכתב שקיבל כד מפי הגה"ץ רבינו בן ציוןABA שאל ז"ל בדעת הרמב"ם, והוסיף לו כי חכמי המקובלים שנחנו בכך לעצמתם בין השברים לתרועה סמכו דעת הרמב"ם הנז.

יש להוסיף שמצינו בכמה דוכתי שתפקיד המקובלים בדעת הרמב"ם ז"ל, וכן נושא' הרבה שמן ששון ז"ל בバイורו לדרוש נ' דק"ש אותן ט' (וק"ב ע"ט) דעבי מעשה כגורסת הרמב"ם בענין זמו' התהלהת הנז' החמה, עי"ש. ואע"פ שדבריו והחтем עזרין צריכין ביאור רה' לענ"ד, ואין כאן מקום להוספה בזה, מ"ט חזינן ד היה דעתם נוטה אחר הרמב"ם ובפרט כאשר לצורך הראי בסדר הכוונות נזכרים לאחיזו בדעת הרמב"ם ז"ל דסמכיו אבותרתיה, עכ"פ בדיעבד, לצורך סדר הכוונות, ועוד דמצינו בספריו כלוי הפסק הספרדים דברא ריא קדישא דישראל נהנו לפסק כהרמב"ם בכל

וחמאת הרמב"ם ז"ל לא יהיב שעורה כמו שהיא רשאי להפסיק בין השברים לתרועה, וחוי להיות להאחרונים שיש מהן דיבבו שעור וקצתה בדעתו, דעת כאן לא כתוב אלא שא"צ בנשימה אחת אמנים עדין גבול יש לה, וכי בדעתו אין להפסיק יותר מב' נשימות וכ"כ מהר"י צאלח ז"ל בפעולות צדק ח"ג סימן קנ"ה, ובכ"ז חיים ר"ה עמוד ע', וכ"כ בדעת הרמב"ם הגרא"ש דבליצקי שליט"א בكونט' יוננו בקהל (תשס"ט).

ר"מ בדעתו אין להפסיק יותר מותך כדי דיבור וכן כתוב בשוו"ת עלית יצחק, ח"ב, או"ח סימן קל"ז.

אמנם לבבי לא בן ידמה, דנראה לכאי' מפסקות לשונו של הרמב"ם ז"ל עפ"י דיויקו של הרב פר"ח הנז' מודק אמר אחריה וכו' ואחריה, ולא יהיב שעורה מכוזן "דאחריה" דנקט בין השברים לתרועה שווה לא"ח"ר שבין התקיעה לשברים, דעת שבין התקיעה לשברים רשאי להפסיק וכנדכתב הרמב"ם שם להן הלכה ח', וז"ל שמע תקיעה אחת בשעה זו, ושנית בשעה שנייה אפילו שתה כל היום כלו הרי אלו מצטרפים ויצא י"ת, ע"כ. הרי דרשאי להפסיק בין התקיעה אל השברים מכל שייחפוין, ומעטה ח"ג בין השברים לתרועה נמי רשאי להפסיק, ולית לה שעורה, אבל לא הו"ל להרמב"ם ז"ל למtems ולומר תיבת 'אחריה' בין השברים לתרועה דוגמת בין

מין ניד מדבריו בב"י, ונוטה הרבה
אחר דעת הרמב"ם.

אOPEN. (לדוגמה עיין לחמחבר בשו"ע יו"ד סימן
רס"ה ס"ג) וhallen ממן המחבר ז"ל פעמים

.ה

שחה הרבה בין שברים לתרועה או כשר בדייעבד לדעת המחבר

אף בשחה יותר מכדי נשימה, והוא
מדפק להלן בסעיף ז' במשמעותו
וז"ל אם טעה בתשערית ואחר שתקע ב'
שברים טעה והתחול להריין, אם נזכר
מיד יתקע שבר אחר, ואם לא נזכר עד
שנזכר התרועה שהתחילה בה בטעות לא
הפסיד התקיעת הראשונה שתקע אלא
חוור ותקע ג' שברים ומריע וכו', עכ"ל.
וכتب המג"א שם (ס"ק ז') וז"ל יראה
מדבריו שא"צ לעשות בנשימה אחת
וכו' ואף בתקיעות דמיושב וכו' ואף
בתקיעות דמיושב וכו' בדייעבד סמכינו
אם"ד שא"צ נשימה אחת, ולכנן סתם
הרבי" פה, עכ"ל.

והנה בקונט' ים החכמה, ערך ה תשנ"ח
שעלל"ט (עמוד ס"א סעיף ג') כתבנו
להוכיח מהאיש דת (המובה להולכה בכל
הפטוקים) דשיעור נשימה הוא בערך שיש
כוחות של טרומוטין, והועתק במתה
אפרים סי' תק"צ אלף למגן אותן ו' עיי"ש,
והנה שיעור תרועה ט' טורטיטין ע' סעיף
תק"צ סעיף ב') ונמצא לשיעור תרועה טפי
מן שיעור دقדי נשימה, וכיון שפסק
המחבר דאם נזכר קודם קודם שגמור התרועה
יתקע שבר אחר וכלו' שלא הפסיד
השברים, ור"ל אף' שחה כדי ז' וזה
טרומוטין גמי לא הפסיד השברים אע"פ
ששהה יותר מכדי נשימה שהם שעשו
טורטוטין, הרי לנו להדיא ודעת המחבר

ומאהר שוכינו לדין כי דעת המקובלים
יש להם על מי לסמוך, והוא
הרמב"ם ז"ל, נבא לדון אי לדעת המחבר
יש לפסול אף בדייעבד או שהה הרבה בין
השברים לתרועה בדעת מקטן מגאנוני
וזמנינו בדעת המחבר.

הנה כתוב המחבר (סימן תק"צ סעיף ד') זז"ל
ג' שברים ותרועה דתשערית י"א
שאיינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא
שלא ישאה בהפסקה יותר מכדי נשימה,
וילא' צריך לעשותם בנשימה אחת וירא
שמות יצא ידי בולם, ובתקיעות דמיושב
יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעמוד
וילא', הינה"ה והמנגן הפשט לעשות הכל
בב' נשימות ואין לשנות, עכ"ל.

חורי דהמחבר ז"ל לא הכריע בין הדעות,
ועל כן פסק דיר"ש יצא כולם ואילו
הרמ"א ז"ל הכריע בדעת הפטוקים בב'
נשימות.

להוכיח לדעת המחבר יש
להסביר (בדייעבד) בשחה יותר
מכדי נשימה
ומעתה יש לעיין או לדעת המחבר יש
לפסול בדייעבד בשחה יותר
מכדי נשימה. והנראה להוכיח בע"ה דאף
לדעת המחבר יש להסביר עכ"פ בדייעבד

להוכיה ממעשה דמנגנزا

ותו יש לומר עפ"י מה שכתב האש"ת שם להלן (ע"ג ד"ה הראב"ז) וזו'ל, אך באמות יש לתמהוה בזה טובא, דהא שם (במעשה דמנגנزا) היה עובדא וכמו שהבאי הרא"ש דמקצת הקהיל אמרו שיעשה כן ומkeitת הקהיל אמרו שעשה באופן אחר, ובזה פסק הראב"ז ומהלך בין אם גמר או לא גמר, ובלא גמר פסק דעתה עוד שבר ויצטרוף, והרי שם בודאי דהיה שווהה בשיעור כמה תקיעות, ומ"ט סובר שבתבי וכו' עכ"ל (כלוי רושאי להפסק בשיה טבא בין השברים לתרועה, אף כי השברים עצמן דתש"ת וכמ"ש שם לעיל מינה), הרי לפניו דהאי עובדא דמנגנزا שהוא בה כדי שהוא אריכתא טובא, ואפי"ה לא נפסלו השברים, וכיון שפסק מרן המחבר בסעיף ז' כהאי עובדא דמנגנزا הרי דעתך"פ בדייבך אינו פסל התקיעות באם הפסיק בשיה ארכות, ואף דחויתה בקודש להגר"א ז"ל בバイורו לשם שאינו דעתו מסכמת כנ"ל, מ"ט ארכותא לדדרבי הרוב אש"ת במעשה דמנגנزا שפיר יש להם לחכמי בית אל על מי לסיכון, מחמת דוחק הבוננות.

להכשיר לכל הפתוח בדייבך אפי' שהה יותר מכדי נשימה, ומכאן ראייה גדולה שלא לפסל התקיעות אליבא דהמחבר היכא דשהה טפי מכדי נשימה בין השברים לתרועה.

עד יש להוסיף בה ממה שמצינו להרב אש"ת דת (דף טז ע"ב ד"ה והנה) שכתב וזו'ל והנה כשנאמר כן יהיה לנו לשיטת ר"ת קולא וגם חומרא, קולא יהיה לנו דאפילו כשהנספק זמן רב יותר משיעור נשימה יהיה כשר לר"ת, דמאי נפק"מ אם יפסיק בשיעור נשימה או יותר מנשימה, דהא כבר כתבתי דר"ת עצמו מודה דאפילו בשיעור נשימה יש לנו לפסל, מצד הסברא וכמו דפומל ר"ת עצמו לר"י דסוכה, רק דנאמר דכאן גלי התורה שלא יהיה בעין תרועה אחת, וא"כ מי נפק"מ בין נשימה ליוור מנשימה וכו', עכ"ל. ועיי"ש שמצויד בזה לכאן ולכאן דאפשר דאיינו כן אליבא דר"ת יעוש"ב, ומעטה אחד שהחחנו דעתה המחבר לפסקו כר"ת, עכ"פ בדייבך וראייה ממיעשה דמנגנزا ובנ"ל. א"כ אם נצרכ' כהאי צדרא שצדד האש"ת דאליבא דר"ת רושאי לשחות אפילו שהיה מרובה א"כ פשות דאיין לפסל התקיעות בדייבך אף שהה הרבה בין השברים לתרועה.

.ה.

**אף אם הפסיק בין שברים לתרועה כל שלא הפסיק קול אחר
ביןיהם לא ביטל תקנת ר' אבחו**

קילות, קול שברים לחוד וקול תרועה לחוד, ואם כן מה היעלנו בתקנתנו אם מפרידים השברים מן התרועה, הרי

וראייתי בהשקפה לטובה לנגן אחד דנטקשהadam מפרד התרועה מן השברים שוב הוא להו ב'

בלא הפסק קול אחר בינהם, אף שמשפטיק בינייהם טובא מ"מ מצטרפיין חן יהוד כל שאין קול אחר מפסיק בינהם, ותלך לא יועיל השברים והתרועה דתש"ת ותר"ת לפ"י שבחים מתכיף התקיעה אל השברים, ונמצא שמאפריך בין השברים לתרועה בקול התקיעה, והבן.

קול שברים לחוד כבר תקענו או נתקע אה"ב, וגם קול תרועה לחוד נתקע אה"ב, וא"כ שברים תרועה אלו דתש"ת באים בכדי, ואפ"כ מטרתה וכו'.

ואמנם לענ"ד י"ל בפשיטות דהא דעתקין ר' אבחו, הוא לתקוע ולהספיק השברים והתרועה

ג

גם בדורות ראשונים פעים באים הכוונות בארוכה ופעים בקצרה

למהר"א פירורא ז"ל (דף י"ז ע"א סימן י") מ"מ הכל גם בדורות הקדומים לאו כולי עלמא שווים זהה לבוין הכוונה ברגע מעוף ביעף, וראיה מסדר ונוסחה תנעות ניגוני התייבות שבתפלת שמאריכים בהן כפי סדר הכוונות, ומקובל שנוסחה זה מקורה טהור מאו תקופת כהונת רבינו הרש"ש בבית מדרשן של חסידים בית אל, הרי דומן משך הכוונה נמשך זמן מה, וכל הפחות מזמן המכוונים היה זמן כוונתם נמשך טפי מכדי נשימה, ומנהני בית אל נתיחסו כדין שיבכלו הציבור לעמוד בסדר הכוונה ועל כן אין כל ראייה לדחות ולומר שמנהג זה החדשים מקורם באו אלא אפשר שישודו עתיק יומן מזמן כהונת רבותינו הראשונים במלאכים.

ובחיותי בזה ראייתי לך אחד שכטב דמנחג זה אין קדום לפני שהמקובלים הקדומים שבזמן הרש"ש זיל לרוב בקיותם אפילו בעל פה כל רזי דרווין העבירו הכוונות במחשבת הכהן מעוף ביעף כמו רגע, אלם המקובלים בדורינו זה ובדור שלפניו ולפניהם שנצרכו לשוחות ולהפסיק כל כך מפני ירידת הדורות.

ולענ"ד אמין לאית, שהן אמנים כי דבר אמרת בפיו דמחמת ירידת הדורות אין אלו מקובנים כאשר ביוונו המקובלים הראשונים מלאים, וכבר נזכר מעין דברים אלו בקנין פירות לרבען של חסידים הי ניתו היר"א ז"ל עמוד ב' ג' הנ"ט וכן בסה"ק תולדות אהרון ומשה

ג

העולה מן האמור

מקובל בית אל במה שהפסיקו בין השברים לתרועה בכמה אגפין נהירין,

המורם מכל האמור דיש לישב מנהגן של ראשונים במלאכים חכמי

דת דעובדא הוּה דשחה כדֵי כמה תקיעות, ואפ"ה פסק המחבר שלא לפסול התקיעות, ודוחק הכוונות כדי עבד דמי.

וain דברינו באים לקבע המנהג כזו הלבת מעשה, אבל חד עשה כמנהנו וכפי שיורו לו רבותיו ולא באנט אלא לישב מנהג הנך רבנן קדישין תקופי חסידי בית אל זי"ע ועכ"א.

חדא דכון היא דעת הרמב"ם דרשאי להפסיק טובא בין השברים לתרואה, ועוד דאף לדעת המחבר אין לפסול בדי עבד אם שהה טובא מכח תלת הוכחות, א' ממעשה דמנצא דסעיף ז' שם לא סיים התרואה יצא י"ח השברים, ואע"פ שאורך התרואה טפי מכדי נשימה. ב'. ועוד דיש לצדד בדעת ר"ת דרשאי להפסיק כדי שהיא טובא ג'. ועוד דעובדא דמנצא כתוב הרב אשת

ענף ב'

כמה חוקיות בעניין ההליכה אחר הרוב

קדמה

עד אחד המעד דמנהג ק"ק בית אל להפסיק התרואה לשברים מבלוי הפסק כלל

בישיבה היה, ומקדמת דנא היה יושב בישיבה של מעלה בישיבת בית אל שבתוכן החומות, ולאחר שנחרבה יסוד בית מדרשו בירושלים שמהוץ לחומות, והזר והנהיג בישיבתו כמנהג היישן להפסיק בין שברים לתרואה, וכעדות בנו הנר"ש הדאה שליט"א והגר"ם אליהו שליט"א שהיו שניהם משמשים כבעלי תקיעות בבית מדרשו. וכן העיד ז肯 אחד שהיה בעל תוקע אצל חק"ל תפוזין קדישין ה"ה השד"ה ז"ל בישיבתו הרמה ק"ק רחובות הנهر, שכן נהג הכהן הגדול הנ"ל להפסיק זמן ממושך בין שברים לתרואה כדי לכונן הכוונות, וכן העיד הנר"ש הדאה שליט"א שכן נהג הגרב"ץ חזן ז"ל במנין המכובנים שבישיבת פורת

והנה ככל הדברים האלה הרשומים למלחה בן העלינו בס"ד לפני שנים שניים, וכבר עליה זכרונם לטובה בקובץ ים ההוראה (תשס"ג), אלא דאיכו השתא נתחדש בה דבר, והוא דמצינו לחוד מרישומי המכובנים דשדי נהג בגוף המנהג הנזכר ויוצא להיעיד בתרא איפכא.

דהנה עצם המנהג שנחנו להפסיק בין שברים לתרואה אין לו סימוכין ברישומי המנהגים דק"ק בית אל יכ"ז אשר בראש ספר דברי שלום, ואיך מפי השטועה הוא חי, דכן העיד הנואן המקובל מוח"ר עובדיה הדאה ז"ל בעמיה"ס שו"ת ישכיל עבדי ודעת"ה והשכל ועוד ספרים, והוא ז"ל ז肯 ויושב

להתכiph התרועה לשברים מבלתי הפסק בינויהם היפך המנהג הנזכר להפסיק בכוונות בין שברים לתרועה דסדר תש"ת.

ומעתה יש לחקור בוגוף העדיות הנזכרים על דבר המנהג וכיוצא בו בכל מין עדות מנהג בחו דינה דיןigenין לה, או שוינן להו דין עדות או גilio מילתא בעלמא, או איכא בחו דין תרי במאה, או אמרינן אחריו רבים להחותו, וכיוצא בויה כמה הקירות שיש לחקור בכל אלו, וראיתי להגר"א עפנ"ז באגרת מעולפת ספרירים (כתב"ז) שכבר נגע בקצת המתה בחקירות מעין אלו, ולענ"ד עוד לאלו מילין כדי ה' הטובה עליינו בע"ה, ובכן אמרתי אתנהלה לאטוי לבירר בס"ד צרכי הספקות כפי מיטף הפנאי וכפי שידינו יד כהה מגעת בע"ה, אפס למודיע אני צרייך דכל דברינו לא להלכה ולא ולעשת אלא לביורוא דין באעלמא.

יוסף תכבר"ז, וכן נהג הנאון המכובל מוה"ר מרדכי שרעבי ז"ל בישיבת נהר שלום שיפד ואשר העידו בן תלמידיו הע"ז. ואשר האריך בכל זה הגרא"א עפנ"ז שלוט"א בקונטרס קול השופר הנדפס בסוף ספריו דבריו שלום חלק י/ ועיין לו שם שהאריךיפה ליישב המנהג מכל צדדי.

ומזה שנטה חדש בזה עתה הוא, דמצינו עדות דמשתעי בתר איפכא, והוא בספר שבחי מהר"ם (עמוד רל"ט שוחציא) לאור הנאון המכובל מוה"ר אליעזר יידיך הלווי ז"ל בן הנאון המכובל מוה"ר יום טוב יידיך הלווי ז"ל בשנת תרצ"ב בירושת"ז (זה עתה נדמיה בשנת תשס"ח תוק' ספרי רבי אליעזר יידיך הלווי זצ"ל), ששם רשם המחבר "מנהני קהילת קודש בית אל יכ"ז", ובתו"ד (אות ה') כתוב בזה"ל, ותוקעים תקיעה אחת, ומכוונים, ותוקעים שברים תרועה ביה ואחר כך מכובנים, ותוקעים תקיעה אחרונה ומכוונים, ע"ב. והרי בדבריו עדות מפורשת דהמנהג

.א

רמ"א – כל דבר התלוי במנהג אולין ביה בתר רוב דעת

לא ראיינו אינו ראייה, אלא هو ראייה (מהרי"ק שורש קע"ג). שמעינן מדבר מורה"ם דכל שאינו שייך לדין עדות, וכגון הכא בדבר התלוי במנהג הקהילות, הגם שנעקר מדין עדות ואין אומרים בו תרי כמאה, שהרי הכשירו בו אף פסולין אומרים בו תרי כמאה, אלא אולין ביה בתר הרוב, וכן כל כיוצא בזה שאין אנו צריכים עדות ממש, וכן לא אמרינן בזה

והנה בחו"ט סימן י"ז סכ"ב כתוב מהמחבר "עכשו נחנו לקבל עדים מהקהל על תקנות והסכנות ועל הקדשות, וכשרים אפילו לקובוהם כיון שקבלום עליהם", וכtablet הרמ"א "כל דבר התלוי במנהג בני העיר אין אומרים בו תרי כמאה, אלא אולין ביה בתר הרוב, וכן כל כיוצא בזה שאין אנו צריכים עדות ממש, וכן לא אמרינן בזה

רבים להטוט או דלמא מטעם אומדנא, ר"ל, דכו מסתבר ע"פ כלוי ההגינוי והשלל היישר דבכל מקום שיש רוב ומיועט ראוי להכריע כדעת הרוב כנגד דעתה המיעוט, וכדיבואר עוד להלן בע"ה.

אללא דלענ"ד מקום יש בראש להסתפק טובא בעיקר טעםו ונימוקו דרבינו הרמ"א שמקורו בדברי הש"ס (ובמota פ"ח ע"ב) "ר' נחמה אומר כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הלך אחר רוב דעתו", אם הוא מצד עיקר הדין דאחריו

ב.

רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן

רבים להטוט דמשתעי דיקא ברובא דאיתא קמן, ועיין שם דמייתי מכמה קראי דמייניו ילפינן לה.

קרא דאחריו רבים להטוט איירוי ברובא דאיתא קמן

ואמנם קודם שנבוآل העין אמרנו להקדמים כמה כלליים וחיקרות בעצם הך דינא דאחריו רבים להטוט, דהנה דין זה הנזכר נאמר בקרא (משפטים כ"ג, ב') לגביהם דיןיהם, וכמובואר במתניתין דפ"ק סנהדרין ובש"ס שם (דף י' ע"ב). אלא דבחולין (דף י"א ע"א) ילפינן מהך קרא דאחריו רבים להטוט לכל רובא דאיתא קמן, וכן סנהדרין דתנן (סנהדרין מ' ע"א) י"ב מזבחין ו"א מהחיבין זכאי, וכן נמי ט' הניות כלון מוכرات בשער שחוטה ואחת מוכרת בשער נבלת ונמצא בשער הארץ, הלך אחר הרוב, דהא קמן חזינה דרובא דתירא.

وعיין שם עוד דמייעיא לייה מהיכין ילפינן דברובא דליתא קמן נמי אולין בתר רובא, וכן יבם קטן שבא על יבמה קטנה, ולא היישין שמא תמצא איילונית והוא סריס וنمצא פוגע באשת אחיו שלא במקומות מצוחה, אלא אמרינן זיל בתר רוב קטנים דעלמא דאיין סריסים, והיינו רובא דליתא קמן, דבכגון דא לא ילפינן לייה מקרה דאחריו

**ולדעת כמה ראשונים הך דמיין
במיינו בטל ברוב הוא מטעם אחריו
רבים להטוט**

ולדעת כמה ראשונים אף הך דמיין במיינו בטל ברוב הוא מטעם דאחריו רבים להטוט, כמובואר ברש"י ביצה ג' ע"ב, חולין צ"ה ע"ב, גיטין ג"ד ע"ב), ובתום (ע"ז ס"ז ע"א), וכן כתוב הרא"ש חולין פרק ניד הנשה סימן ל"ג "דנגירות הכתוב הוא דכתיב אחורי רבים להטוט, הילך חד בתרי בטיל, ונפהך איסור להיות יותר, והותר לאוכלן אפילו כולל בית אהת, ומדורבן החמיירו". ועיין להעורך השולחן י"ד סימן צ"ח סכ"ט ולחלו דקשייא ליה "ולענ"ד אין הדבר מובן כלל, דמה עניין אחורי רבים להטוט לתערובת איסור בהיתר, דבגמרא (חולין י"א) ילפינן מהחרי רבים להטוט לרובא דאיתא קמן כמו סנהדרין וט' חניות, והנה בסנהדרין פשיטה דמיועט בטלת ההוראה כאלו איןם, שהרי דמיועט אומר היפך מהרוב

כרובא דאיתא קמן חשוב, והלך שפיר לפינן ליה מקרא דאחי ריבים להטוט, ועיין לו שם דנן מוכח גם בדברי השטמא". ובכיוואר הדבר האrik שם הרבה, ותו"ד בקצרה, דבהוראת יעשה בכל אשר יורוך איכא ב' עניינים, עניין אחד הוא בגדר גילוי מילתא להודיע לנו את הדין וההלכה, והשניע שעיל ידי אמרתם נגמר הדין, והנה בעניין הראשון אין צורך בזה לדין ביטול ואיזה התהפקות במציאות, כיון שאין אמרתם פועלת כלום, ולכן לגבי בירור ההלכה הולכים אחר רוב הדיננים, דהרוב מבירר ההלכה, והוא כרובא דליתא קמן, דהרוב נוטים אל האמת, אבל לעניין השני – דבהוראת הדיננים גורתה הכרעת פסק הדין – הנה בזה בהכרה שיצא הפסק מכל הב"ד כלו ולא סגי ברוב, ולזה צריך דין דביטול ברוב שיתבטל במציאות דעת המיעוט בדעת הרוב עד כמאנן דליתא, ויחול דין ע"י דעת המרובים בלבד, וכמברא עוד מזה בחודשי ר' שמואל לסנהדרין סימן ז', עיש"ב.

והיינו גופא כוונת התוס' ב"ק ריש המנין הוף כי ע"ב ד"ה קמ"ל "דחתם גבי דיננים שאני, דחשיב מיעוט דידחו כמו שאנו", ור"ל, דבטלה דעת המיעוט עד כמאנן דליתא דמי וחשיב כמאנן פסק הדין יצא מכח הב"ד כלו

ושני הדברים א"א להיות, ואמרה תורה שהאמת עם הרבים, אבל הכא בע"כ ישנס לשניהם בעולם, וכן בת' חניות אלו אומרים שהנמצא הוא מרוב הנסיבות ואון באן טרופות, אבל שתבטל הטרופות בתחום הנסיבות מנא לנו. וכן כל מני רוב שבש"ס הוא שתוולן בהרוב ואין כאן איסור ומה עניין זה לתערוכות", ועיין לו שם שכחוב לישיב בזה באורך דמדיאוקא דקרה דדם הפה ודם השעריר ילייפינן דעתמא דהכא הוא מטעם אחרי רבים להטוט, עי"ש, ועוד מזה במג"ג בפתחתו להלכות תערוכות.

מה שאמירה תורה אחורי רבים להטוט הוא דוקא באופן שיתבטל דעת המיעוט בדעת הרוב

ובשעריו יושר להגרש"ש שער נ' פ"ד (דף קנ"ט ע"א) מייתי מדברי המרדכי פרק חורע בשם הר"ב "אני אומר לך מאור מודה בביטול הרוב בכל דוכתא ע"ג דחייב למיעוט מדאורייתא כדמותה בפ"ק דחולין וכו', וברובא דאיתא קמן נראה שלא פlige ר"מ כתיב אהרי רבים, עכ"ל. והרי לנו מדעת המרדכי לך מאיר דחייב למיעוטא, לא חייש אלא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן מודה שלא חיישינן למיעוטא, ובביטול ברוב נמי לא פlige, והיינו טעם יعن דביטול ברוב גם הוא



בנגד חזקת ממונא והמיועט שכונגו, ובמובואר כל זה זה בדברי הנר"ח הলוי, הובאו דבריו בהרחבה בחודשי ר' דאולין בתר רובא אלא מכח ב"ה, שמואל שם, והנה ביצא בזה ממש הווא דין דביטול ברוב, דהאיסור כמאן דלייתא דמי והשיב כמאן דנפהך להither.

ולא רבו בלבד, ולהבי מפקין ממונא מהמוחוק מבואר בהמשך דברי התום' שם, וזה לפ"י שהוצאת הממן אינו מדין דאולין בתר רובא אלא מכח ב"ה, ואמנם היכא דהמיועט יישנו ואינו מתבטל, לא מפקין ממונא מכח רוב

ג

**טעמא דאولي' בתר רוב ברובא דאיתא קמן הווא מגוזה"כ
ברובא דליתא קמן הווא מבה בירור**

היכא דאיתא רוב ומיועט אולין בתר רובא, ואינו מפני שהרוב צודקים בדבריהם בנגד דעת המיועט, דברמיזיאות אין כאן בירור כלל לבאן או לבאן, דאכתי איכא ספק בעצם הדבר, שהרי לנו בבית דין הנה המיועט עומד וצווה לפניינו הייפך דעת הרוב, ואכתי איכא ספק בעצם הדבר, וכיוצא בזה בחד בתרי, הא בפועל איכא הכא חרוא איסורה ולמה נלך בתר רובא, אלא שכך גורה תורה דאהרי רבים להחותה, והיינו טעמא הוואיל ואמרינן דהמיועט בטל לגבי הרוב וכמאן דליתא דמי, ולכן הגם דעתך הסברא אין לנו לילך אחר הרוב, גורה תורה דהמיועט בטל במיעוטו, וכמאן דליתא.

ואמנם כל זה אינו אלא ברובא דאיתא קמן, אבל ברובא דליתא קמן, לנו רוב קטןים איןם סריסים או רוב נשים يولדות לט', אך דאולין ביתר רובא אינו מגורת הכתוב אהרי רבים להחותה, דהפסוק לא אירוי בכוננו זה, אלא הוא מטעם בירור ושיקול הדעת ע"פ מקרים שכחיהם ורגnilים בעולם, אכן הוא

והרי נתבאר דמאי דילפין מקרה דאהרי רבים להחותה דברובא דאיתא קמן אולין בתר רוב, היינו דוקא באפ"ן שהמיועט מתבטל לגבי הרוב עד כמאן דליתא דמי, וכן בדין דבעין שיצא הפסק מכח הב"ד כלו ולא סני ברובו בלבד, וכיוצא בזה בביטול חד בתרי דהאיסור מתבטל לגבי החיתר, וכיוצא בזה בתשע חניות מוכרות בשער שהותה ונמצא בשער, דהאיסור כמי שאינו, ודיקא באפ"ן זה השיב ברובא דאיתא קמן דעליה DIDIA אמר הכתוב אהרי רבים להחותה, אבל כל שאינו דומה לבית דין, דהיינו כל שלא מצינו בו אך דין שהמיועט מתבטל לגבי הרוב, לא השיב ברובא דאיתא קמן, אלא هو ברובא דליתא קמן.

**ברובא דאיתא קמן אכתי איכא
ספק במצויות הדבר אלא שם"מ
אמורה תורה אהרי רבים להחותה
ובבאיור הדבר כתוב הנראה בשעריו
יושר שער ג' פ"א אך
דאולין בתר רוב ברובא דאיתא קמן
הוא לפ"י שכך היא הנהגת התורה דכל**

מדברי השיטה מקובצת בפ"ק דב"מ דף י' ע"ב, נבי קפץ אחד מן המנוין לתוכו דפטור מן המעשר, עשרי ודי אמר רחמנא ולא עשרי ספק, והקשו דהא כל דפריש מרובא פריש, ותירץ משום דכל דפריש מרובא פריש אינו ודאי, והתורה אמרה עשרי ודאי ולא עשרי ספק, עיין שם. וכותב השב שמעתה דשמע מינה דאע"ג דאולין בתר דפריש מרובא פריש בין להקל ובין להחמיר, אינו אלא מצד הלכה, דכן היא הנהנת התורה, אבל אינו מדין ודאי, מצד הסברא יתכן להיות דפריש מן המיעוט כמו מן הרוב, ומשום היכא דפריש חד מרובא, כיון שמצד עצמו הוא ספק השיקול אלא שהتورה התיירטו משום כל דפריש מרובא פריש, אבל מידיו ספיקא לא נפקא, והתורה אמרה עשרי ודאי ולא עשרי ספק, ולכן אם קפץ אחד מן המנוינים לתוכו פטור מן המעשר. ועיין בש"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סימן י"ז אותן ד' מה שבtab לדון בדברי השב שמעתה הנ"ל, ומה שהאריך עוד בהקירה זו הנ"ד יונגריו ז"ל בתשובתו הנדרסת בשו"ת יב"א ח"ב או"ח סימן ג'.

שכיה ומוציא בעולם שכאשר דעת הרוב הוא כך ודעת המיעוט הוא באופן אחר, הנה על פי רוב המציאות האמיתית היא כדעת הרוב, והרוב מכובנים אל האמת והמייעוט אינם מכובנים אל האמת, ולבן הסברא נותנת דכל היכא דaicא רוב ומייעוט יש לנו לילך בתר הרוב, ונמצא בדברובא דלייטה קמן הטעםداولין ביה בתר הרוב הוא מטעם בירור ולא מגורת הכתוב.

ועיין לו שם דמסיק כי "שני ענייני רוב אלו נפרדים מהה, רובא דאיתא קמן אינו מבادر את המציאות כולם, ונשאר הספק כמו במחזה על מהצתה, רק לעניין הכרעת הדין מהני רוב זה כמו בדיינים, ורובא דלייטה קמן העניין בירור לבירור ולהכריע את המציאות שאמרה תורה לנו לסמוד על בירור זה בין לקולא ובין לחומרא", ועיין עד שם בדבריו שם להלן פ"ד שתומך דבריו על דבריו רבותינו הרашונים והאחרונים ומסתיע ומפלפל טובא בדבריהם, ואכמ"ל.

ועיין היוצא בזה בשב שמעתה (שמעתה ב' פרק ט"ז), דמייתו

ד.

פלוגתא דחראשונים בגדרי רובא דאיתא קמן

لتלוות בו החקירה פלוגתא דרבותינו הרמב"ם והר"ן בהק"ד דיומא פ"ג דלענין חולה ביוה"כ בתר רוב דעתות אולין, מצינו שם לרבותינו הראשונים דאייפלו אי אולין בתר רוב או בתר בקיות, דעת הר"ן (דף י' ע"ב לדפי הר"ב)

פלוגתא דחראשונים אי אולין בתר רוב או בתר בקיות לגבי חולה ביוה"כ

והנה בו החקירה תלויים הרבה גופי תורה כנודע לכל תופטי היישבות, ואmens הנראה לענ"ד לעת עתה הוא דיש

אפילו מאה אומרים אין צורך אפילו חוץ בקיין יותר, וכן אחד אומר צרייך ואחד אומר אין צורך הולכין להקל אף שהוא אחד שאומר שאינו צריך מופלג בחכמה ובקיאות, וכדיועין כל זה בב"י סימן תרי"ת.

וחרי שמע מינה דעתך הר' ז' בקביאות עדיף מרוב בין להקל ובין להחמיר, ואפילו אם הבקי הוא היחיד והרוב הם רבים, אוליןן בתיריה, דעתך הר' ז' הוא להיפך, דרוב עדיף על בקיאות בין להקל ובין להחמיר, ודוקא בשניהם שווים או דיקא אוליןן אחד הבקי.

**לדעת הר' ז' רובא דעתך קמן הוא
דוקא באופן שיש צורך שיתבטל
דעט המיעוט בדעת הרוב**
יש לומר דפלני בו החקירה הנוגרת, דלאורה יש לעין דעתך הר' ז' דעתך לאויה בא בקיותם מרוב, מי שנא בין הכא לבין בית דין אוליןן בהזבר רוב ולא אמרין דבאים אחד גדול בחכמה הילכתא כויה נגנד הרוב, אלא על כרחך סבירא ליה ע"ז המבואר לעיל מדברי הגרש"ש בדעת המזרחי דשאני בין הכא לבית דין, דמה שאמרה תורה אחריו רבים להחות אין אלא דמייא דברת דין, דבעין שיתבטל המיעוט אל הרוב ויצא הפסיק מכח הבית

דאוליןן בתר הבקיאות, ולכן אפילו אם הבקי הוא היחיד בנגד רבים הולכין אחר היחיד בין להקל בין להחמיר, כסבירא דעתך הר' ז' בא"ח סימן תרי"ת.

ודעת הר' ז' דאם שווים במנין כגון אחד נגד אחד או שניים נגד שניים הולכים אחר הבקיאות בין להקל בין להחמיר דעתך הר' ז' אבל בשניהם שווים במנין אפילו יש שם בקי מופלג, הולכים אחר הרוב בין להקל בין להחמיר אף על פי שהמיועט בקיין יותר.

ודעת הר' ז' דהולכין אחר הרוב בנגד הייחוד להקל אפילו הרוב אינם בקיין, ולכן אם הבקי אומר אינו צריך והשניים האמורים שאינן בקיין במנינו אמורים צרייך, הרוב עדיף ומחייבים אותו, דכיוון שכולם רפואיים וידועים במלאתה אין דבריו של אחד במקומות שניים להחמיר, אלא אם כן אותו אחד מופלג בחכמה חיששין לדבריו לקולא אם אמר צרייך, ומחייבים אותו אפילו במקום שניים אמורים אינו צריך, דחכמה עדיפה מרובה בספק נפשות, אחד בנגד אחד שומען לבקי אפילו אינו מופלג בין להקל בין להחמיר.

ושיטת הר' ז' והטור שלא אוליןן אחר רוב דעתך, ואין מהלקין בין בקיין לשאינן בקיין, אלא בכל גונני אוליןן לקולא, וכל שניים אמורים צרייך

הכתוב אלא מכח אומדנה ובירור, לכמ' כאשר מסתבר יותר מהמציאות האמיתית היא דעת המציאות די' יש לנו לילך אחורי כנגד הרוב, ולהבי סבירא ליה להר"ן דבחוליה ביו"כ אולין בת ר' הבקי כנגד הרוב.

לדעת הרמב"ם כל רוב המצוי לפניו חשיב רובה דעתה קמן ולאפוקי דוקא רובה דעתו מעלה מא **וזאמנם הרמב"ם** דאיל גם הכא בת ר' רוב, ולא איכפת ליה מביקיאות במקומות שהוא כנגד הרוב, יש לומר שלא סבירא ליה מכל הנזכר לעיל לחלק בין רוב דבית דין לשאר מניין רוב, אלא לדעתו כל רוב המצוי לפניו הוא רוב הדומה לבית דין, והшиб רובה דעתה קמן שעליו אמרה תורה אחורי רבים להחות מגירות הכתוב, וזה בכל מין רוב וולת ברובא דעתו מעלה מא, כגון רובה דעלמא לאו טריטים נינחו, או רוב נשים يولדות לתשעה, שרוב ממין זה אינו מצוי לפניו, אלא מעלה מא קatty, ואין דומה כלל לרובה דבית דין, ואמתו להבי לא לפינן ליה מגורת הכתוב דעתרי רבים להחות. אלא שמכל מקום גם ברוב ממיון והנקרא רובה דעתה קמן נמי אולין דרך כלל בת ר' רוב דעתות, ואין מטעם גורתה הכתוב, דהא לא עלה קאי קריא, אלא הוא מהמת בירור ואומדנה, דע' פי הרוב המציאות האמיתיות היא דעת הרוב.

ונמצא לדבריו דרוב רופאים כנגד המציאותות לגבי חוליה ביו"כ

דין כלו ולא סגי ברוב, וכיוצא בו בדין דבישול ברוב ובעובדא דעת' חניות וכambiliar לעיל, דדי' איןנו וכיוצא בהם חשיב רובה דעתה קמן שעיל זה הרוב אמרה תורה אחורי רבים להחות, אבל כל היבא דלא דמי לנמרי לב"ד, וכגון הכא בחולה ביו"ב, דהרופא הבקי אומר כך וכגונו אמרים שני רופאים שאינם בקאים כמותו באופן אחר, דבכחאי גוננא ודאי לא בעין שיאמרו כולם בשותה, שלא שמענו בחולה שציריך שיצא הפקק מפי כל הרופאים בדרך שמצוינו בב"ד, ונמצא דאיינו דומה לבית דין, הלכך לא עלה אמרה תורה אחורי רבים להחות, והוא לפי שרוב היוצא בו איינו בכלל בוגדר ההלכה דרובה דעתה קמן.

אלא **שמ"ט** הגם שאין כאן חיב לילך אחר הרוב מכח גורת הכתוב, אעפ"כ יש לנו לילך אחר הרוב לסיבה אחרת, והוא מכח בירור, בדרך כלל למציאות האמיתיות והנכונה היא דעתה רוב דעתות, ונמצא הרוב מברך למציאות האמיתיות, ולכם בדרך כלל יש לנו לילך אחריו. ואמנם כל היבא דנראה לנו שהמציאות האמיתית אינה דעת הרוב, וכגון בשיש מיעוט הבקי כנגד הרוב שאינו בקי, שהסבירה והאומדנה מהייבת דכל שהוא יותר בקי ומופלג בחכמה יותר הוא יודע ומכאן טפי בטיב החולי, ונמצא טפי מסתבר למציאות האמיתיות היא דעתה המציאות ולא דעת הרוב, הנה כיוון של עיקר סיבת התייכת אחר הרוב אינה מכח גורת

לגמריו לבית דין, ור"ל, דבעינן שיתבטל דעת המיעוט בדעת הרוב כדרך שמצוינו בדיינים דבעינן שתצא הוראה מב"ד כלו ולא די במקצתו, וכל שאיןנו דומה למגורי לבית דין, כגון ברוב ומיעוט לנבי חולה ביה"כ שלא מצינו שם שעריך שיתבטל דעת המיעוט ברוב, איןנו נכנים תחת הגדר דרוכא דעתה קמן, אלא שמותם גם בותה יש לילך אחר הרוב וכדרך שמצוינו ברוב דליתא קמן דאולין בהו בתר רוב דעות, ואמנם הליכה זו אחר הרוב אינה מגוררת הכתוב אלא מאומדנא ובירור בדברך כלל המציאותות האמיתית היא כדעת הרוב, ולכן במיעוט הבקי בוגד הרוב שאינו בקי, שבזה נראה טפי דהמציאות האמיתית היא כדעת המיעוט, אולין בתר המיעוט.

אך לדעת הרמב"ם כל רוב המציאות בפנינו נכנים בגדר רובה דעתה קמן שעליו אמרה תורה אחריו רבים להטוט, וכן צורך שיחיה דומה לרוב בית דין מכל צד, אלא די שיש היה רובה דעתה קמן מצד המציאות, ודוקא רוב נשים يولdot לט' שהוא רוב שאיןו לפנינו כלל אלא מעלה קאתי הוא לבחון השיב רובה דליתא קמן, וכיון שלדבריו נמציא דרוכם ומיעוט בחוללה ביה"כ השיב רובה דעתה קמן, וכן גם כאשר הרוב אינו בקי כ"כ וכגンドו יש מיעוט הבקי, אולין בתר הרוב, כיון דחויש רובה דעתה דעתה קמן יש לנו בכל אופן לילך אחר הרוב מגורת הכתוב.

חשייב ברובא דעתא קמן, וכן מגורת הכתוב דאחריו רבים להטוט ילפין עלה דיש לנו לילך אחר הרוב, ולאו מטעם בירור נגעו בה, וכן אף היכא דאכתי איכא ספק בעצם מציאות הדבר, וכגון באופן שהמיעוט הוא מומחה ובקי טפי מהרוב, אשר בכחאי גונא אפשר שמאז הסברא והבירור היה ראוי להכירע טפי כדעת המיעוט, אף"כ אולין בתר רוב מיען דכל היכא דאולין בתר רוב מכח גורת הכתוב והנהנת התורה אין כה בסבירה ובאומדנא לשנות הדין והנהנתה שקבעה התורה.

העלוה מפלוגתא דהר"ן והרמב"ם בגדרי רובה דעתה קמן

ונמצא דבזה כ"ע מודו דחתums דברובא דעתה קמן אולין בתר רוב, והוא מגורת הכתוב דאחריו רבים להטוט ולאו מטעם בירור, וכן בכל גוני יש לנו לילך אחר הרוב גם כאשר מצד הסברא אפשר שהזה ראוי לילך כדעת המיעוט (ואמנם עיין מה להלן דבר האי גאנן והחינוך נחלקו גם בו).

ובזה נמי כ"ע מודו דהך דאולין בתר רוב בזובא דליתא קמן, איןנו מטעם גורת הכתוב והנהנת התורה אלא מטעם אומדנא ובירור, וכן כאשר מצד הסברא ראוי לילך כדעת המיעוט, אין הולכים אחר הרוב אלא אחר הבירור.

כי נחלקו במקרים הנדר רובה דעתה קמן, לדעת הר"ן רובה דעתה קמן הינו דוקא באופן שהוא דומה

ה.

פלוגתא דחרשב"א וחרדב"ז אי אולוי בתר רוב במחולקת הפטוקים נמי תלייא בחקירה הניל

ונותנים באותו דין ביחיד פנים בפנים, בכפי האי גוננא הוא DAOLINEN מדאוריתא בתער רובא, אמןם במחולקת שאנו רואין בדברי הפטוקים זה אסור וזה מותר וכל אחד כתוב סברתו בספרו לפי דעתו או לפי בני ישיבתו, בין שהיו חותוקים בזמנ אחד בין האי גוננא DAOARITIA AOLINEN לומר בכפי האי גוננא DAOARITIA AOLINEN בתער רובא, כיוון שלא עמדו למןין ולא נשאו וננתנו ביחיד פה אל פה, דאנא אמינהו אילו היו נשאים ונותנים ביחיד מכח הפלול והויכוח אפשר דהמרובים היו מודים לדברי היהודים.

ובהמשך דברי הגט פישוט שם מירתי עוד שזו גופא היהת תשובה מהרלנ"ח בענין היישוב הסמוכה, שהסבירו רבני צפת וסמכו למוהר"י כי רב טרם שנמלכו עם רבני ירושלים, ותלko עליהם רבני ירושלים סבירא לייה דאין יכולים לסמן בזמן הזה, ודעתם היהת דאין לומר דלהיות שרבני צפת מהה רוב בנגד רבני ירושלים הלכתא כוותיהו מטעם DAOLINEN בתער הרוב, דזה איןנו, לפי שהמכמת הרוב בלתי משא ומתן של כולם רבו מותוק כלו איןנה הסכמתה כלל, וכן היא דעת האחרונים דאין רוב אלא הבא מותוק הכלל כמו שרמו דבריהם בכונמתה הנגדולה סימן י"ג אותן כ"ב, וכמו שביאר מהרלנ"ח (קונטרס הסמוכה סימן קמ"ז, דף רע"ה ע"ב) דהמכמת הרוב מותוק כלו היהנו באופן שישבו

דעת חרשב"א דכל היכא דלא נשאו ונתנו כולם זע"ז פב"פ לא אולוי ביה בתער רובא

ונראה עוד דבזה גופא נחלקו חרשב"א והרדב"ז אי AOLINEN בתער רוב במחולקת הפטוקים שלא נשאו וננתנו זה עם זה, דשמעنا ליה למרן הבית יוסף בחו"ט סימן י"ג אותן ז' דמיות מתשובות חרשב"א (ח"ב סימן ק"ג) "שאין הולכים אחר הרוב אלא כשהרבו המוכרים על המחייבים או המחייבים על המוכרים מושא ומתן של כולם, אבל כשחמייעות איננו, לא, שאילו היה שם אותו האחד שהוא מראה טעם הפך מה שהפסכוו הרוב ויודה הרוב בכך וכו'. ואין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מותוק הכלל ומותוק מושא ומתן, אבל רוב הנפרד מן הכלל, ודנין או בוצעין לעצמן שלא מותוק מושא ומתן עם הכלל או שלא במעמדו, לא עשה כלום". ועיין לו עוד בסימן י"ח (ס"א ד"ה כתום) בשם הנחות אשיריפ"ק דסנהדרין סימן ו'.

ובבית יוסף י"ד רכ"ח הביא עד משפט תשיבות הפטוקים הפטוקים לא עניין הסכמת הכתלות אין הסכמת הרוב אלא כשחויתה במעמד כולם בענין דיןנים דעלמא". וכן דעת מהרי"ק סוף שורש קפ"א, וכ"ה בספר גט פישוט כלל א' (דף ע"ג) "دلא נאמר בתורה אחריו רבים להטאות אלא בשבל הדינים מוקבצים יחד במקום אחד כמו סנהדרין, ונושאים

בחיותם ביעד אחד זה לעומת זה וככלשוו
הכמים בכל מקום נמננו ונמרו וכאשר היו
הסנהדרין עומדים בגרון עגלה אבל על
ידי אנורות וכתבים לא מיקרו ריבים". ושם
בסוף התשובה מסיק "שכבדים האלו
כתב מוהר"ץ יעב"ץ זלה"ה בקצרה
בפסק א' שאין בפסקים המשתלחים
ממקום למקום דין אחריו ריבים להטוט
כל וכל כי אם בחיותם במעמד א'
וביעד א' עכ"ז זיל.

**דעת הרדב"ז דאף בדורי הפסיקים
שלא נשאו וננתנו זע"ז אמרה תורה
אחרי ריבים להטוט**

ועיין שם דעת הרדב"ז בשו"ת סימן
קט"ז אינה כן, אלא לדעתו מה
שאמירה תורה אחריו ריבים להטוט היא
אפילו בדורי הפסיקים שלא דיברו זה
עם זה, ואפילו להוציאו ממון מהברור
אולין בתר רוב הפסיקים מן התורה,
ועיין להשדי חמד שם דאמנים דבר
ברור הוא דוגין דעתם דלא דלא
כהרדב"ז. ועיין עוד בمعنى זה בקונטרס
הפסיקות (י'-ט) בענין רובא במחולקת
הפסיקים (שלא בכ"ז), שיכל לומר קים יי'
בדעת המציאות גנד שאר הפסיקים
אפילו שמות מרובים, והיינו גמי להטוט
הנ"ל דברין שלא נשאו וננתנו זה עם זה,
לא אמרין ביה אחריו ריבים להטוט.
ועיין עוד מה שהאריך בזה הגה"ק
מראדין בספרו עין התכלת בנגע
לחידוש התכלת בזמן הזה, ועוד לאחריו
בספר ויואל משה להגה"ק מסאטמר
בנוגע להשתתפות בבחירה לבית
המינים, וכבר כתבנו מזה בס"ד בספר

כולם וידונו פנים בפנים, ואם הוא ע"י
משיא ומתן בכתב עי"ש דיש ספק בדבר.

ובן הוא במהרש"ך ח"ב סימן ק"ט
דמליתא דפשיטא הוא שלא
אמרין לכך דין אחריו ריבים להטוט
אפילו באופן שהשימוש חולץ מל' אחד
ויאחד בפני עצמו זולת בחיותם כולם
במעמד אחד. וכtablet הרוב גט פשוט (שם)
דאף שרבני צפת ומהר"י כי רב קיימו
הסמכה לא חשו לטעם דמהרלן"ח
דבעין רבו מtopic כלו, לא היה טעם
שם אלא מפני שהיה סבורים דבעורבה כי
האי גוננא דחתם לא هو תורה ולא
הוא צריך למישיא ומתן ולהזכיר דין, אלא
להסמכה בלבד לעשרות סמכים ולברר
אחד מהם שישוה סמוך, ועל זה פליג
עליהם מהרלן"ח (דף ש"ח) והעליה דאף
בתקנות והסכנות בגון אלו צריך למישיא
ומתן شيء נושאים וננותנים אלו בנגד
אלו, ואמנם כל היכא דaicא מחלוקת
הפסיקים, כו"ע מודו שלא אמרין אחריו
ריבים להטוט כל זמן שלא נשאו וננתנו
בזה. וכן כתbat מהר"א שwon בשו"ת
תורת אמת (סימן ר"ג) להוכיח מדבריו
התוס' דריש פרק המניה גבי אין חולקין
בממון אחר הרוב, זהא דכתיב אחריו
ריבים היינו בסנהדרין דהיינו רבו מtopic
כלו אבל לא במחולקת הפסיקים,
וכמובא כל זה בדברי השדי חמד כללים
מערכת הי"ד כלל לה"ה, עי"ש"ב.

ובן מבואר בשו"ת משפטים ישרים
להגאון מוח"ר רפאל בן מרדכי
ברדווג (תק"ז - תקפ"ב) ח"א סי' רל"ח
"נראה ברור שלא מיקרו ריבים אלא

שבתוֹב אחריו רבים להטוט לאו עליה דידיה קאי, אעפ"כ אולין ביה בתר רובא מהמת בירור ואומדנא וכנ"ל בדעת הר"ג, הא מיהת שאני הכא במחולקת הפסקים, דלא אולין ביה בתר רובא כלל, יعن דכל עיקר הטעם DAOלין בתר רובא ברוב שאינו דומה לבית דין, איינו מגורת הכתוב הוא מכח אומדנא ובירור בדרך כלל המציגות האמיתית היא בדעת הרוב, ואמנם מהולקת הפסקים שאני, דליך בא הטעם ונהנוגה היא בדעת הרוב, דפעמים שחייבות גدول בחכמה מן הרוב, גם שםא כשהיו כולם נושאים ונותנים זה עם זה פנים בפנים היה המיעוט מראה טעם לדבריו והוא הרוב מודים בכך, גם יש לומר דשما אין כל הספרים מצויים בפנינו, לדלא איכא עוד פוסקים שאינם ידועים לפנינו דבריא להו בדעת המיעוט ונמצא המיעוט הוא הרוב האמתי, וכן איכא טובא ריעותות כיווץ בזה בזה הבירור, ולהבי לא אמרין ביה כלל הך כלל אולין בתר רוב דעת.

ואמנם הרדב"ז סבירא לי' על דרך המבוֹר בדעת הרמב"ם דכל רוב המצוי בפנינו נכנס בגדר רובא דעתא קמן שעליי אמרה תורה אחריו רבים להטוט, ואין צורך שהיה דומה לרוב בתי דין מכל צד, אלא די שמאן המציאות אבן יהיה כאן יהוה רובא דעתא קמן, ולאחר מכן דוקא רוב שאינו לפנינו כלל אלא מעולם קאתי, דומיא דרוב נשים

שארית יעקב מגילה כ' ע"ב אות ק"י
(עמו רע"ז).

פלוגתא דהדרשב"א והרדב"ז תלייא

בגדרי רובא דעתא קמן
ומהשתתא נראה דפלוגתיהו תלייא נמי
במחקריה הנזכרת בגדר
רובא דעתא קמן, דהדרשב"א וסייעתו
סבירא להו על דרך המבוֹר לעיל בדעת
הר"ג, דרובא דעתא קמן שעליי אמרה
תורה אחריו רבים להטוט הוא דוקא
באופן שהוא למורי לרובא דבית
דין, ולכן סבירא ליה להדרשב"א לעיל דרך
שמצינו ברוב בתי דין צריך שהוא
דוקא במעמד כלום ומתוך משיא ומתן של
כולם, ובלאו הכى לא חשיב רוב, כן הוא
גם בכל מקום, דכדי שיוכל הרוב להכנס
תהת גדר ההלכה דרובא דעתא קמן
שעליו אמרה תורה אחריו רבים להטוט,
מוכרה שהוא בו כל התנאים הללו, ובאים
חכר מהתנאים הללו, וכןון ברוב
dmaholot ha-posekim, שרוב poskim
אומרים כך ומיעוטם אומרים באופן
אחר, הנה כיוון שלא היה במעמד כלום
ולא נשאו ונתנו כלום וזה עם זה פנים
בפניהם, איינו נכנס תחת הגדר דרובא
דעתא קמן, ואעפ"פ שבמציאות הלא כל
הספרים מצויים לפנינו ונמצא שמאן
המציאות הוא רובא דעתא קמן, מ"ט
מצד גדרי ההלכה לא חשיב כרובא
דעתא קמן אלא בתיות הרוב דומה
למורו לרוב בית דין.

אלא שבדרך כלל גם ברוב שאינו
דומה לבית דין, אעפ"פ דמקרא

דאיתא קמן שעליי אמרה תורה אחריו רבים להטוט מגורות הכתוב והנהגנת התורה, ולמן בהכרח יש לנו לילך בכל אופן אחר הרוב.

ילדות לט', דדייקא איהו ובוצא בו חשבי רובה דליתא קמן, ומהשתא כן הכא שהספרים מצויים לפנינו ועל פיהם הוא מורה ובא, חשוב זה הרוב כרובא

ג.

הטעם שהב"י הגם דלא אזיל בת רוב פוסקים הכריע בשנים מרזך שלשה עמודי הוראה

דבמהלוקת הפוסקים לא אמרינן האי כלל דאחרי רבים להטוט, ואם כן למה זה בחכירת הפסק בין שלשה עמודי הוראה הללו גופא מיניה ובית הכריע בכל מקום כדעת הרוב, הא אמרת דבמהלוקת הפוסקים לא אולנן בת רוב.

ועיין בספר שם הנגדאים להרחד"א מערכת ספרים אחרות הב"ית י"ד ע שקבלתי מזקני תורה ויראה ששטענו מפה קדוש הרב הגדול עיר וקדיש מוהר"ח אבוארעלעפיא שקבלה בידיו שעיל כל מרז בפסק הלכה ללבת אחרי שלשה עמודי בית ישראל הרי"ף והרמב"ש והרא"ש הסכימו קרוב למאותם רבניים בדורו, וכן היה מרגלא בפומיה דהרב הנזכר כי כל אשר יעשה כפסק מרז הנה הוא עושה כמאתיים רבניים. וכן כתוב מהרי"ט אלגאוי בשוו"ת שמחת יום טוב (סימן י"א דף מג ע"א), וכן הוא בשוו"ת חקרי לב להגר"י חזון או"ח סוף סימן צ"ז, חקרי לב י"ד סוף סימן קצ"ה. וזהו שהובא בפוסקים דמר"ז ר"ית מ'מאתיים ר'בניים נסמן (עיין חפסיד דוד תוספთא חולין פ"א ח"א ד"ה והנה, תעלומות לב להגר"א חזון ח"ג קונטרס הכללים, שו"ת שואל ונשאל ח"א או"ח סימן ו').

פליאה על הב"י ור' רבנים דלא אזיל בת רוב ואעפ"כ המכימה להכריע כב' מותך ג' עמודי הוראה ומה שיש לעיין בה הוא מצינו להבition יוסף בהקדמתו לספרו בית יוסף על הטורים שכתב לפреш דרך הכרעת הפסק שלו וויל' הסכמתי בדעתו כי להיות שלישת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא מהה הרי"ף והרמב"ש והרא"ש ז"ל אמרתי אל לגבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסק הלכה בזמנים אם לא במקצת מקומות שככל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעת ההיא וכן פשט המנהג בחיפה, ובמקומות אחדים מן הנ' העמודים הנזכרים לא נילה דעתו בדיון ההוא וכו', הנה הרמב"ז והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג לפנינו וכו' אל הדעת אשר יטו רובן בן נפסק הלכה".

ולכארה קשיא ממה נפשך, הא מדחוין ליה דאייל בכל מקום כהאנ' שלשה עמודי ההוראה ולא תהשיך בדעת שאר הפוסקים הגם שהמה רוב בנגד דעת שלשה עמודי הוראה הנ"ל, שמע מינה דלשיטתייה איזיל

(שו"ת ח"ב סימן תרכ"ז) "שבامتה בכל הנ吉利ות האלו קבלו עליהם דברי הר"פ הרמב"ם והרא"ש לחיות הכרעותיהם להלכה מחייבות בין להקל בין להחמיר בין לפטור בין לחייב". ועינן ביווצה זה בתשובות הרא"ש (כלל ל"ב סימן י"ג) שהרוב המדיניות דנים ופומקים כדעת הר"פ והרמב"ם. ובשו"ת הרשב"א סימן רג"ג כתוב נוסח השאללה האם במחולקת הפסקים אפשר לסמוך על המיקל או נאמר כיון שהרי"פ והרמב"ם שווים בדעת אחת יש לפ██ק בדבריהם בין להקל בין להחמיר. ולפיכך הכריע הבית יוסף כוותיו דყיא ולא כדעת הרוב, דלהיות שעלייהם נשען כל בית ישראל חשיב איןerrosgo כבודלים בחכמה, ואיכא אומדן אידבריהם כן הוא הנכון, ועל דרך זה נמי איכא קצת אומדן אידבריהם התשנין מtopicushesh מהלך השלשה כן הוא האמת והנכון להלכה, דהנム במחולקת הפסקים אמרינו שלא אולין בתר הרוב יعن דלא חשיב אומדן כיון שלא נשאו וננתנו זה עם זה פנים בפניהם, מכל מקום לכל הפחות קצת אומדן מיהיא איכא, דכיון דחוינן דרוב עמודי ההוראה אשר עליהם נשען בית ישראל הסכימו כן, מסתבר שכן הוא הנכון, ולפיכך הסכימים הבית יוסף גם הוא כוותיהם.

דברי הגט פשוט עד הנ"ל

והיינו דשמעنا להרב גט פשוט בכללים סימן ה, הובא בשדי חמץ מערכת יו"ד כלל ל"ה, דמעיקרא קשיא ליה מה טעם בשנהלקו הפסקים באיסור תורה הולכים ברוב המקומות אחר רוב

ושדי חמץ כלל הפסקים סוף סימן י"ג (אות ל"ג) כתוב על פי דבריו מוהר"ח אביאלעפיא הנזכרים להסביר תלונת המהרש"ל בספרו יס"ל של שלמה בהקדמה שנייה למסכת חולין שהתרעם על הבית יוסף למה הינה דעת רבינו השרטטים וכמה מגולי הראשונים ופסק כהשלשה פוסקים הנ"ל לבدن (וכיווצה זה כתוב גם חרמ"א בהקדמותו לפ"ר דרכי משה על דברי הבית יוסף, ע"ש. ומהרש"ד בתשובה ח"א סימן קל"ד), ועינן עוד מה שכתב בזה השדי חמץ שם. ועכ"פ שמעنين מינה דמאתיים רבנים הסכימו בדרך הכרעת הפסק דמרן ה"ב" שהיא דאולין בכל מקום כדעת שנים מtopicushesh עמודי הורה הנזכרים, ולויודהו נמי תימה לנ"ל דהא אוקמין דבמחולקת הפסקים לא אולין בתר רוב ולמה בכאן הסכימו כולם שיש לילך אחר הרוב. ועוד דממה נפשך, אי אולין בתר הרוב למה לא נזרף גם דעת רבינו השרטטים וכו' וכן אחר הרוב מtopicushesh כולם.

הgam דבמה" הפסקים לא איזי' בתר רוב מ"מ קצת אומדן מיהת איכא דבדרך כלל האמת הוא כדעת הרוב

והנראה בזה דלעוזם ממן הבית יוסף לשיטתו איזיל דבמחולקת הפסקים לא אולין בתר רוב, ולפיכך לא הכריע כדעת הרוב כי אם כדעת הנך שלשה עמודי הורה לבדם, והטעם שבחר בהם הוא לא אשר הימה עמודי ההוראה אשר כל בית ישראל נשען עליהם, וכדמינו ביווצה בזה להרՃב"ז

הפוסקים, דفعם חוששים לדברי המיעוט ואף ליחיד, ופעם אין חוששים אף למיעוט נגד הרוב, דיש טעם פעמים לחלק, דלא כל הפוסקים שווים ולא כל המקומות שווים". ועיין להשדי חמץ שם (סוף ד"ה והנראה) לדבתר דמייתי מדבריו כתוב עלייתו "זדירות קדשו הן קילורין לעני וכלי ימי הייתה מצטער עד אשר זכתי בו בחמדתי הש"ת". ועיין עוד למהר"א שעון בשוו"ת תורת אמת (סימן ר"ג).

וחרי דכלל הדבר הוא דבמחלוקות הפוסקים לא אמרינן אך בלא דיחוד ורבים הלכה כרביהם, ומטעם זה היכא דהמיעוט אית' היה ראיות חזוקות נגד הרוב וכן ב"ב בכמה אפננים נקטינו כוותיהם, ואפילו כדעת היה, וכן מטעם זה סבירא ליה להביטה יוקף דהלהכה בכל מקומות כשלשה עמודי ההוראה הנזכרים גם כאשר דבריהם איתין כנגד דעת רוב הפוסקים, דהמה עמודי ההוראה אשר כל בית ישראל נשען עליהם, אלא דאעפ"כ הכריע בשתיים מתוך השלשה עצה אומדן הנזכרים, לפי שלכל הפתחות קצת אומדן מיהת איבא דהרוב כיונו דבריהם אל האמת, מזה הטעם פעמים הרבה מצינו בפוסקים דנקטו הלכה כוותיה דהרוב עם להיות שבמחלוקות הפוסקים לא אמרינן יהוד ורבים הלכה כרביהם.

אף חבי ניד בדוכתי טובא מן הכלל הנזכר דהלהכה כב' מותך הג'
עמדווי הורהה הנ"ל

ובאמת חוזנן היה למון חבי גופא בדוכתי טובא דנייד מן הכלל

הפוסקים להקל ואיזו חוששין לדברי המיעוט, ולהלא הסכימו הפוסקים דלא חשיב רוב אלא בשנהלוקן פנים בפנים רבו מותך כלו.

ובתב דכאן מזה הטעם מצינו בכמה דוכתי דחוישים לדעת מיעוט פוסקים מהחמירם, ועי"ש דמייתי הכי מדברי הבית יוסף גופא סימן רמי' שכטב מון בב"י דחרא"ס החמיר ולא מלאו לבו להקל כסברת רוב הפוסקים, עי"ש. ובהמשך דבריו מסיק "הכלל העולה דאף דמרגלא בפומייחו דרבוআתא אף במחלוקת פוסקים באיסורי תורה וניגיטין וקדושים לומר יהוד ורבים הלכה כרבים בין להקל בין להחמיר, אפילו הכי חוששין לדברי המיעוט לעניין הלכה למעשה לכתהילה מפני שאינו רוב גמור כיוון שלא נחלוקן פנים בפנים כמו הסנהדרין או בית דין של שלשה שהולכים אחר הרוב, ועיין בכתב מהר"א סימן ר"ג ובתרוה"ד סימן רל"ב, ואפילו לדברי היחיד נגד הרבים חוששין לפעמים, ובפרט כשהוא מגודלי המוראים או כשראיות האוסר הן נכוחות והזקות ואין לנו מנהג שפשטה הורהה הלכה למעשה, אם אך פשוט המנהג הורהה הלכה למעשה בשיטת רוב הפוסקים המקיים, אי נמי כשראיות המקיים נכוחות והזקות, אי נמי שהמקילים הם עמודי הורהה רוב בנין ורוב מנין והאוסרים הם קטנים בהכמה ובמנין, או עושים מעשה להקל בשיטת רוב הפוסקים ואפילו לכתהילה, ולפי זהathi שפיר דלא סתרי אהודי דברי

לפניהם, שעיל זה נאמר אחרי רבים להთוט, אבל בדורות של אחר מכך, כיוון שיכול בית דין אחר לסתור דבריהם, כמו שמצוינו בכתבות (ס"ד ע"א) ובכמה מקומות משנה ראשונה ומשנה אחרונה, ומה פעמים פוסקים האמוראים הלכה בדבריו היהיד מהתנאים, כמו שבtab הראב"ד, וכן כתוב הרמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים) אין זה משום אחרי רבים להთוט, עי"ש. ויש לומר בכוונתך, דאם רינן דעיקר התעם שהכמי הדור החוא קבע הלכה בדבריו הרוב, אין טעם לסבירותו דהו דנן הוא גורת הכתוב והנחתת התורה דאחרי רבים להთוט ומפני כן בכל מקום דאיכא יהיד או מדינה, ר"ל, דנן הי חכמי הדור החוא משיערים בעדעתם דהאמת והנכון הויא בעדעת הרבה, ואפילו אומדנא ובירור גמור אין זה, אלא קצת אומדנא הויא, וכיון שעכ"פ כך היה מסתבר בעיניהם קבע הלכה כמותם, ואמנם מאחר שלאו מטעם גורת הכתוב והנחתת התורה גנוו בה, ואף אומדנא גמורה לא הויא, אמרו להכמי אם בדורות של אחר מכאן נראה לחכמי הדור דהאמת והנכון איינו בדבריו הרוב אלא בעדעת המיעוט, יש להם לפסק שחו באו לעיל שלאו כל המקומות שווים ולאו כל הפסקים שווים וזה אין כל הזמנים שווים, ועיין עוד להגט פשوط (כל ע"ז) וזה שכתב מעין דברינו האמורים. וכל אלו הדברים מה שניף להמבואר בסברת הבית יוסף דהנום לסבירותו לאין חכלה בדברי הרוב, אין זה אלא בדור דאין חכלה לייך אחר הרוב במחלוקת

שוכר בהקדמתו והכריע בעדעת הרמב"ם, וכדייעין בספר שולחן גבות, הובא בשדי חמוד כללי הפסקים סימן י"ג אות ג' דרך מרן לפסקן כהרמב"ם אף נגד הרוי"פ והריא"ש, לפי ספר שו"ע מייסד ע"פ סברת הרמב"ם. וכיוצא בו כתוב בכנמת הנדולה (סימן תצ"ה) שידוע הדבר ומפורנס שהיבור השולחן ערוך כולם מייסד על פי דעת הרמב"ם, כי הוא מראה דאיתרא של ארץ ישראל וארצות המערב, וכן סתם בשולחן ערוך בסברת הרמב"ם, שריב ארצות המערב וגוננים במותנו. וכ"כ בשוו"ת מכתב מהקיו"ש סימן ו' (דף ל"ב ע"ג). ואכן מצינו למעליה ממאה מקומות שהבב"י הכריע שלא בעדעת הרוב הנ"ל, ובכאותה מהוי כתימה דדמי כמאן שלא חש לקיחיה ח"ז. ויש שכתחבו להקל בין ספרו בית יוסף לבין שולחנו הערוך. איברא, בהאמור ניהא, יען דהטעם דואיל בתר הרוב שהם שנים מתוך שלשה עמודי הוראה הנזכרים, איןנו מטעם אחרי רבים להთוט, דהאஇהו סבירא ליה דבמחלוקת הפסקים לא אמרין אחריו רבים להთוט, אלא טעה יען דברך כלל איכא אומדנא שהאמת והנכון הויא בעדעת הרוב, ואולם כל היכא דנראה טפי טעם היהיד, הכריע בוויתה.

והיינן נמי מצינו להגה"ק בעל התניא, הובא משמו בספר שאריות יהודת (בחוספות לתשובות סימן י"ב, דף נ"ח ע"ג), וזה לשונו, שמעתי מאדמוני' הגאון החסיד ובעל התניא] שמה שנקבעה הלכה בדברי הרוב, אין זה אלא בדור התוא שהחיד ורביהם נחלקו בדיון שבא

אלא ודאי הדבר ברור כמו שתכתבנו דלא שיק כל אחרי רבים להחות אלא במעמד אחד ובוועד אחד שישמע כל אחד דברי חברו פה לפה, ומ"מ כשרואה הופסק המהפש לקבוע הלכה במאן והדבר בעינו מצד עצמו אין לו הכרען, אומר שאחר שרבים נילו דעתם בדיין זה ואחד גילה דעתו להיפך, טוב לפסקןרבים, דהיו עיין אחרי רבים להחות, ואפלו לא נצטווינו מצוה זו בתורה בן היה עושה הופסק, ואפלו במילוי בעלמא ובכל דבר עצה על כל דבר אחר שהוא חסר דעתنا להכריע בשום דבר ועצה להכריע על פי אחרים מסתמא עושה שני דעתות או שלשה, יותר נכוון לסמוד עליהם מלסמוד על אחת, בן עושים הפסוקנים בכל דור ובכל זמן ובכל מקום, ולא אותו עלה כלל מלחמת אחרי רבים להחות אלא לאסמכתה ורמו בעלימא. ובזה ניחא מה שהקשחה הש"ך על הב"ח בסוף סימן רמ"ב בהנחות איסור והיתר שכabbת הב"ח דסמכינו על יהוד בהפסד מרובה, ותמה עליו דהא סוקלין על פי הרוב ואין הפסד מרובה גדול מזו. ולפי מ"ש לא קשה מיידי".

הפוסקים, ולפיכך נראה לו להכריע בתלת סמכיDKSHOT hn"l, עם כל זה הכריע כפי הרוב מתווך אילין תלת hn"l, והוא יعن דלכה"פ מעט אומדן מיהת אכן דהאמת הוא בדברי הרוב, ודוק.

שו"ת משפטים ישרים – הטעם שבכ"מ מקריםים כדיות הרוב לאו מטעם אחרי רבים להחות אלא לאסמכתה ורמו בעלימא

ומעין כל אלו הדברים כבר עלה על שולחן מלכים ונתבאר בשוו"ת משפטיים ישרים (ח"א סימן רל"ח) "זה מהנהג שנהנו הפוסקים לפסק רבים במקום היחיד אף אם הם דברי הרבה בספרים, איןנו מוחמות הדיין של אחרי רבים להחות, שהרי כמה פעמים פסק הופסק כאחד במקום רבים, ומהנהגו לפסק כשו"ע אף במקום שאין שמיינץ אחר הרמב"ם והר"ף ורבים חולקים עליהם, והש"ך ו"ל כמה פעמים מביא כמה פוסקים גנד השו"ע ואני פוסקים כשו"ע נאמר שאנו עוברים תמיד על מאמר אחרי רבים להחות, ואיך העלימו הזרות עיניהם מממצאות עשה של תורה אחרי רבים להחות ואין פוצה פה.

ג.

עיקר הכרעת הב"י היא מכח אומדן ולא כהרי ריבים להרמב"ם דהדר בית לא הווי הוראה בטעות

בכמה מהדורות, ובמהדורות האחרונות תיקן ושינה והדר ביתה בכמה פסקים ממה שהעליה בראשונה, וכדמצינו להרמב"ס נוגע בתשובתו ששאל על כמה פסקי דיןים שבספרו, והשיב שצדקו דברי

עיקר הכרעת הפוסקים האם הוא מכח דברי הראשונים או מכח הבהיר והכרעה דשלל עצם ובהאמור תעלה ארוכה במה שנודע להרמב"ס כתוב את חיבורו

לבdom, אלא גם ובעיקר מכח שיקול דעתם דהופוסקים המכרים, וכיון שהמה לא מצינו להם דהדרי בהו, אין לומר עליהם שהוראותם בטיעות.

עיקר הכרעת הפסיקים הוא מכח שכל עצמאם

ועיין מה שהאריך בחקירה זו הנחה"ק אדמו"ר מלובאויטש (ין מלכות עמוד 648 ולחלה), וברטו"ד שם (אות ה' עמוד 650) חקר בענין פסקי מրן השולחן ערוך שכטב בהקדמותו שדרכו להכריע בשנים מותוך שלשה עמודי הוראה תנ"ל, ומעתה אם ימצא להרמב"ס שנייה דעתו במחוזה האהרונה שלא היה להראה עיני הבית יוסף ועייז' משנתנה הרוב, אי היו הוראה בטיעות ח"ז. ועיין לו שם בתו"ד שכטב "שלמורת שביתו יוסף תמק יסודתו על שלשות עמודי הוראה להכריע בשנים מהם, הרי לאחר זה שנה וליבן הלבות אלו ועד אשר נעשה דידיה וכן, אלא שמצד גודל ענוותנותו ברובא דרובה לא היה סומך על שיקול דעתו בלבד כי מי זה אשר יערב לבו להכני ראיו בין הרים - הררי אל להכריע בינהם ע"פ טענותיו כו', כי אם לאחרי שנים מותוך שלשות עמודי ההוראה מסכימים לדעת אחת אווי התיגיע והתעמק יותר בטעמי דעתה זו עד שהסכימה דעתו שיש להכריע בדעה זו".

השואלים וכבר שינה ותיקן הפסק מקודם לשנשאלא, אלא שהנוסחה שהגיעה לידי השואלים היא מכתבם המהדורה הראשונה שנכתבה על ידו קודם שחזור בו, ולפיכך הורה להם שיתקנו הנוסחה שבידם.

והנה בדורות האחרונים נתגלו כתבי יד וחברור הרמב"ס ממהדורות יותר מאוחרות מן המהדורות הננדפסת לפניינו, ומעטה יש לעיין בכך היכא דמצינו לו להרמב"ס במהדורות היותר מאוחרות דהדר ביה ממשמעתיתו, והזינא לחו להפסיקים ובתוכם למן המחבר שהעלן להלכה כפי דבריו הרמב"ס הראשונים, אי נימא מאחר דזינא ליה להרמב"ס דהדר ביה ממשנה ראשונה, יש לנו להניא הנחה"ה הסוברת שאף מהה לוי מסקי הבי מסקנת דבריו הרמב"ס לא היו מסקי הבי מעיקרה, ונמצא עיקר יסודם בטיעות ח"ג, ואין זו הוראה אלא טעות ח"ז. או שמא יש לומר דה גם שהפסיקים תמכו יתרותיהם על דבריו הרמב"ס, מ"ט גם ובעיקר מדעת עצם הכריעו כן, לאחר שראו להרמב"ס שהעליה כן, נושא ונושא בשכלם בכירור וליבון כל פרטיו הסוגニア עד שבאו להכרעה על פי שכלם שאכן כן ראוי להיות הפסק דין, ונמצא דה גם שהרמב"ס גופא הדר ביה, לא מפני כך נאמר דהוי הוראה בטיעות, עין דעתך ההלכה לא נקבעה מכח דבריו הרמב"ס



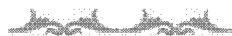
ג. עיין כיצד בזה בתשובות הרמב"ס ליפסיא סימן כ"ט, סימן מ', סימן מ"ז ועוד. ועיין עוד בשו"ת ברכת אברהם למהר"א בן הרמב"ס סימן ל"א, סימן מ"ד ועוד.

קרוב לדורותינו אלה, ונמצא שבעת הכרעת הפסיק לא היו דברי הראשונים הללו למסורת עיניהם דרבותינו הפסקים. **ומצאנו** להרמ"א בחושן משפט (סימן כ"ה סעיף ב') ומקורו במהרי"ק (shoreץ צ"ד) "אם נמצא לפעמים תשובה גאון לא עליה וכורונו על ספר, ונמצא אחרונים חולקים עליו אין צורך לפסק באחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי היה שמייעו הוו הדרי בהו". ומעין דבריו כתוב גם היב"י בכללי הגمرا (במהדורות שנדרפה מסביב בספר הליקות עילם עמוד 131) "בשדרבי הנגונים הקדמוניים כתובים על ספר ידוע, והפוסקים האחרונים חולקים עלי, הלה בכתרא. אבל בשטמא וכוי ולא עליה וכורונו על ספר מפורסם, ונמצא אחרון חולק עליו, אין לילך אחר האחרון דאפשר לא שמייע ליה". וכיוצא בזה כתוב בעל התניא בש"ע שלו סוף הלכות פסה בפתח נוסחאות שטרתי מכירת חמץ "נדע בשערים המציגים בהלכה אשר הרבה מספרי הראשונים זיל לא יצא לאור הדפוס עדין בימי האחרונים זיל הט"ז ומגן אברהם והנמשכים אחריהם עד עתה קרוב לדורותינו אלה, ונראה בעילם מספר שיטה מקובצת על כמה מסכתות וכיוצא בו, ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למשעה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים זיל, ובפרט באיסור תורה גמור כחמצץ". ועיין עוד

והנה בהאמור בדברינו לעיל יובן היטב דהנים שנמצא להרמ"ס דהדר ביה באחרונה ממה שהעלת בראשונה לא מפני כך נאמר דהפסיק שהכריע בבית יוסף בדבריו הו הוראה בטעות, דהא אוקמן דעיקר הכרעת הבית יוסף הוא מפני דשיער בדיתו שבדברי הענינים מתרוך שלשה עמודי ההוראה בן הוא הנכון להלכה, ולכן באמת כל היכא דלא שיער בדיתו בן, הכריע בדיות המיעוט, ובנוסף לעיל דמצינו לו במקומות הרבה שלא חלק אחר הכלל דשנים מתוך שלישת, והרי דעיקר סיבת הכרעתו לא הייתה מכח מה שראה דברי הראשונים לבה, אלא גם ובעיקר מכח הכרעתה שככל עצמו, שאחר שראה דבריהם שפט ובירור הדברים בשכלו וכפי שעה הבהיר בשכלו בן הכריע להלכה, ולכן גם שאח"כ נמצא שהרמ"ס עצמו חזר בו, לא מפני כך נאמר דהוי הוראה בטעות.

הgam שהטוסקים בדורנו רשאין להכריע בדברי הראשונים שלא היו למראה עיני הפסקים, לא **חשיבא** הוראת הפסקים **בחוראה** בטעות ח"ז

ואל תחתה ממה שמצינו בענן כתבי רבותינו הראשונים, שנודע דהרבבה מספרי הראשונים זיל לא יצא לאור הדפוס עדין בימי האחרונים זיל עד



ד. והנה ממשע דבריו דודוק באופן שאנו מוצאים להראים שכתבו להחמיר, והאחרונים שלא ראו דבריהם העלו להקל, בכח"ג כתוב בעת התניא שלא אולין אחר דברי האחרונים להקל אלא נקטינו

הופוסקים רשותין לפעמים הפומכים בדורנו להכריע הלכה ע"פ דברי הראשונים דלא כדברי הופוסקים (וכלבד שהיה ע"פ התנאים הנזכרים בכיווץ זהה בדברי הופוסקים), והוא עין דאמרנן "שמא" א"י היו שמייעא להו להופוסקים דברי הראשונים הווי הדרי בהו, אך כיון שאין זה אלא בגדר "שמא" ואינו בתורת ודאי, לכן לא חשיבא הוראתם כהוראה בטעות ח", לפि שכבר אמרו דעיקר סמכתם היה על הכרעת שכל עצם לאחר העיון והבירור וכו' כנ"ל, ולכן הנם שלמעשה רשאין אנו להכריע דלא כדבריהם, עם כל זה דבריהם חיים וקיים ונאמנים לעד, והבן.

כיווץ זהה בשו"ת התשב"ץ ח"א (בחקמת חכמי ארניל), מנגן אברהם (או"ח סימן רע"א ס"ק ב"ד), ש"ך (י"ז ס"מ רמ"ב בקידור הנחות או"ח ס"ח), ועוד טובא. וכן מצינו גם בכמה מקומות בספר משנה ברורה שפטוק על כתבי יד חדש שנטגלו קרוב לימי"ה. והרי לנו מהכא דאמרנן אלמוני היו דברי הראשונים למראה עיני הופוסקים היו מכיריעים הפסיק באופן אחר, וכן השטא הכא שנטגלו דבריהם, יש לשנות הפסק.

דאיין זו תמייהה, לפי שאין חבי נמי וכחוי זהה אחר שנטגלו כתבי הראשונים שלא היה למראה רבותינו

ח.

דעת התום' דעתם שאמרה תורה אחריו רבים להטוט ברובא דאיתא קמן הוא מטעם בירור

עכני ד היה ר"א מטהר והכמים מטמאין, תנא באותו היום השיב ר"א כל תשובות שביעולם ולא קיבלו הימנו וכו', חור ואמר להם אם הלכה כמותי מז העשימים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה

ליילא חבת קול דהלהבתא כב"ה
חו"א דהלהבתא כב"ש דמהדרי טפי
כגンド הרוב דב"ה
והנה מצינו בב"מ (ג"ש ע"ב) בפלוגתא
דרבי אליעזר והכמים בתנור של



בדברי הראשונים להחמיר, ומשמע הא להיפך, כשהאחרונים כתבו להחמיר, ואנו מוצאים בראשונים שכתו לחקל, יש לנו לגוזר לחומרם כדברי האחרונים. ואמנם בשו"ע יו"ד סימן פ"ט ס"ק מ"ג כתוב "ובאמת דעת הרמב"ן בהלכותו פ"ה ופיו שלא כדברי זה ולא כדברי זה אלא וכו', ובימי רמ"א וב"ה וט"ז וש"ך לא בא עדין הלכות נדה לרמב"ן לדפוס במדינות אלו, וכך כתבו מה שכתו", והנה שם סמכין לדברי הרמב"ן גם להקל כנגד הכרעת הופוסקים, כמוואר למעין בסוגיא, וודרי דנקטנן כדברי הראשונים גם לקולא כנגד דברי האחרונים. ועיין מה שהאריך בה הגאון מוה"ר יקוטיאל פרקש שליט"א בספרו כללי הופוסקים וההוראה כלל מ"ה-מ"ו, ובציוונים והערות שם, ועוד זהה בספר שער הלכה ומנהג ח"א עמוד ק"ס, ואcum"ל.
ת. ואמנם נודעים דברי החזו"א (קובץ אגרות) דאין לסמו על כתבי יד חדשים המתגלים, ואcum"ל.

דבית שמאית מהודי טפי, ולהבי סלקא דעתין דהילכתא כבית שמאית, ואתי בת קול וקמ"ל דהילכתא כבית היל דהו רובה, עכטו"ד.

ולבאורה הוא פלאי, דמאי נפק"ט מהא דבית שמאית מהודי טפי, הא בית היל הו רובה, ואמרה תורה אחריו רבים להחותות ולא חילקה בין באופן שהarov מהודד או חמימות מהודד, אלא ע"כ סבירא לחו להחותם דטעם שאמרו תורה אחריו רבים להחותות ברובה דאיתא קמן, הו מטעם אומדן ובירור, ואינו מגורת הכתבוב, ולפיכך היה מקום לצד דלהיות שבית שמאית מהודי טפי, הלכתא כוותיהו אפילו בנגד דעת בית היל שאמ הרוב, לדחוותם מהודדים וחירפים טפי, משפט השכל גוטה לפסקן כמותם ולומר שהצדק עמהם טפי מן הרוב שאנו מהודדים כמותם, ומהמת זה הספק הוצרכו לכת קול להכריע דהילכתא כבית היל.

ואם ננים דברינו בפירוש התוס' נמציא דעת התוס' דאף ברובה דאיתא קמן, כגון בפלוגתא דבית שמאית ובית קמן, דהיל דהיהם דהו רובה דאיתא קמן, נמי אמרין דטעמא שאמרה תורה אחריו רבים להחותות הו מטעם בירור ולא מגורת הכתבוב, ודלא בדברי השערוי יושר

מה לכם אצל רבינו אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבינו יהושע על רגלו ואמר לא בשמים היא וכו' שכבר נתנה תורה מהר סיני ואין לנו משגיחין בכת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחריו רבים להחותות. וכתבו התוס' (שם ד"ה לא בשמים היא), והוא דאמר בפ"ק דיבמות דפ"ז ע"א דהילכה כבית היל משום דיצאה בת קול, שאני הבא שא בא להלוך על דברי תורה דכתיב אחריו רבים להחותות, אבל התם אדרבה בית היל רובה אי לאו דהוה מספקא לנו אי אולין בתר רובה משום דבית שמאית הוא חריפי טובא".

ובכן הוא ביבמות י"ד ע"א דאיפלנו אמרואי אי עשו בית שמאית כדבריהם אי לאו, ומפרש התם דמאן דאמר לא עשו דהא נפקא בת קול דהילכתא כבית היל, ומאן דאמר עשו רבינו יהושע הוא דאמר אין משגיחין בכת קול. וכתבו התוס' שם (ד"ה רבינו יהושע) דבנת קול דהילכתא כבית היל עדיפי על החיא בת קול דפלוגתא דר"א וחכמים, לפי שבת קול דר"א הייתה בנגד רביהם, דהא רבנן הוא רובה בנגד ר"א וקייל דהילכתה כרבנן, והילך לא קיימת לנו כההייא בת קול דהיהם, אבל כתבת קול דב"ה קיימת לנו, משום דהבת קול מסיע לווב, דהא בית היל הו רובה בנגד בית שמאית, אלא

ו. והנה שמע מינה מיהת דעת התוס' דרך תורה לא בשמים היא, היינו דוקא באופן שהבת קול היא נגד ההלכה, אבל היכא דaicא בגין ספיקא בהלכה, וכגון הכא שלא ידעינו כי מניינו עדיף אי הרוב או המודד, קאיyi בת קול ומכריע הספק, והיינו שלא דעת הרמב"ם היל' יסוח'ת פ"ט ה"א וכס' ע"ט שם, ובתקדמתה לפיזומ"ש דאיפלן במקומ ספק אין בת קול מכרעת, עיין ספר 'עד הגל הזה' עמ' קפ"ה.

הלכה כבית הכלל, אך לא ללמד על הכלל כלו יצא הכל היכא דאיבא מיעוט דמהודיו כנגד הרוב שלא מוחדי הלכתא כדעת הרוב, דאפשר דבכח"ג אכן אולין בתר המיעוט דמהודיו, עין דעתמא דאחרי רבים להחותו הוא מטעם בירור ולא מטעם גורתה הכתוב. ואמנם נראה דמהודוין בכל מקום בש"ס דאפיינו דמיועט בסנהדרין מהודר טפי לא אמרין דהמיועט מכريع הרוב, שמע מינה דאתה בת קול וגלי דעתך מוקם אולין בתר רובא ולא בתר המהודה, ועל דרך דאיתא בחז"ל ארבי מאיר דלא הניח בדורו כמותו, והרי דעתו שלא ירדו חכמים לסתוף דעתו, והרי דעתו ארוך ומוחוד מכל בני דורו, לא מפני כן נתקבלה דעתו כנגד דעת הרוב, ובע"כ עין דאולין בתר רובא.

**מדברי הש"ך שמעיןן דהbatch קול
ללמד על הכלל יצא דהלהכתא ברוב
בוגר דמיועט המהודה**

וש"יר שאכן כך העלה הש"ך יי"ד סימון רמ"ב כלל הוראת איסור והיתר ד"ה ועוד תימתה (השני), דמיותי בדברי הנחת אישרי ברפ"ק דעת"ז מא"ז שאם זה גדול בחכמה זהה גדול במנין, תלכמים אחר גדול במנין, הובאו דבריו בסמ"ע חז"מ (סימן כ"ה ס"ק י"ח), וכتاب הש"ך דעתם דאולין אחר גדול במנין ולא אחר גדול בחכמה הוא "ممאי דאמרין" בש"ס פ"ק דיבמות לא עשו ב"ש בדבריהם, בית היל רובה ע"ג דבר שמאית מהודר טפי, ואפלו מאן דאמר עשו בדבריהם מודה לאחר בת קול לא עשו, עי"ש. והרי דמפרש דאיתא בת קול

וסיעתו דנקטי בפתרונות דהטעם שאמרה תורה אחרי רבים להחותו ברובא דאיתא קמן הוא מגורתה הכתוב והנהנת התורה ורק ברובא דליתא קמן הוא מטעם בירור, וככ"ל משמו.

ובאמת היה מקום להוכחה בן מדברי הונראה נופא ביבמות שם, דשماו אל אמר עשו בית שמאי בדבריהם הויל ו מהודר טפי, והרי סבירא להו דעתם דמהודר עדייף על הרוב שלא מהודר, ובע"כ דהינו לפי שיטתם דאחרי רבים להחותו הוא מטעם אומדן ובירור. אלא די מי מהותם לאו ראייה גמורה היא, דיל' דשם אינו אלא לנבי עשו בית שמאי בדבריהם, וליבא למילך מינה לנבי הכרעת הלכה כדעת המיעוט המהודה כנגד דעת הרוב, ואמנם בדברי התום' נראה לבארה דלווא בת קול הוא אמיןיא דחויד עדף על רוב, והבן.

**צ"ע אם חבת קול דהלהכתא כב"ה
ללמד על הכלל כלו דרובא עדיף
על הבקיאות או ללמד על עצמו
יצא**

אלא שב הכרעת הבת קול נופא יש לעיין אם הכרעת הבת קול הייתה למד על הכלל כלו דבכל גווני אולין בתר רוב ולא בתר בקיאות והריפות, ונמצא ATI בת קול ללמד דעתמא דאחרי רבים להחות אינו מטעם בירור אלא מגורתה הכתוב והכרעת התורה, או שמא הכרעת הבת קול לא הייתה אלא ללמד על עצמו – פלוגתא דבית שמאי ובית היל דיקא, דכל היכא דאיפלו בית שמאי ובית היל

דאחרי רבים הוא מכח בירור ואומדןא דכל זה אינו אלא קודם בת קול, אבל לאחר בת קול הא אוקמינן דatoi בת קול ללמד על הכלל כל היכא דאיכא מיעוט דמהדרדי בנגד הרוב, אוליןן בתר הרוב, והינו טעמא הויל ואחרי רבים להטות גורת התבוב הוא ואינו בירור.

ללמד על הכלל דבכל מקום אוליןן בתר רוב כננד גדוֹל בחכמה וכג"ל בדברינו. וששתי ושותה בע"ה כי שפטו בchan ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיחו כי מלאך ה' צבאות הוא. ומעתה ידחו דברינו במה שכתבנו לחוכיה מדעת התופ' דאף ברובה דאותא קמן טעמא

ט.

**ב"ש ויב"ה תרויזיו מודו דאולוי בתר רובה ופליגי אי אולוי
בתר רוב כמהות או רוב איבות**

עוקצין סבירא לדוֹ דקצת פטור מן המעשרות דהעיקר הוא הריה וזה ריחו קשה, וכן בחילין קל"ז ע"ב היו לו שני מיני תנאים שחזרות ולבנות סבירא להו לבית שמאי דין מעשרין מוה על זה וכן בית שמאי בתוספתא תרומות, והוא משום דאוליןן בתר מראה דהוי כמו שני מיניהם, וכי"ב טובא, והנה בכל אלו בית שמאי לשיטתייהו אולי דאוליןן בתר הצורה ולא בתר החומר והכמות.

והנה בזה"ז העיקר הוא החומר והכמות ולבן בזמן הזה תלכתא כבית היל דיןaho אולי בתר ריבוי הכמות, ואמנן לעתיד לבוא יהיה העיקר הצורה והaicות, והינו דאותא בספה"ק ויקטל משה (דף מא, בהנמ"ח עמוד קפ"ז) דלעתידי לבוא הלכתא כבית שמאי, עיר"ש, ובמדרש שמואל אבות פ"ה מ"ט, מקדש מלך זהר בראשית י"ג, קדושת לי ליקוטים ד"ה שירו לה, לקוטי תורה להגה"ק בעל התניא קרה נד סוע"ב

פלוגתא דב"ש וב"ה אי האיכות והצורה הם העיקר או שהעיקר הוא החומר והכמות
ודפירנא דבצפנת פענה למרא דכולא תלמודא הגאון מראגטשוב ז"ל (עיין עמוד קצ"ב ד"ה בכרכות נ"ח) מפרש דבזה גופא נחלקו בית שמאי ובית היל, בית שמאי עשו בדבריהם משום דמהדרדי טפי הויל וסבירא לדוֹ דהעיקר הוא האיכות והצורה אף דבහעדים היו מיועטה, וכדעת הרמב"ן בתורת האדם לגבי חולה ביה"כ, ובית היל סבירא לדוֹ דהעיקר הוא החומר והכמות, והינו דפליגי (הגינה י"ס) אי שםים נבראו תחילת או הארץ נבראת תחילת, בית שמאי סבירי שםים נבראו תחילת, והינו דבעיקר הוא הצורה והaicות, וב"ה סבירי הארץ נבראות תחילת והינו דהחותם והכמות הוא העיקר, ובית שמאי לשיטתייהו אולי דהצורה עיקר סבירא להו בניתין פ"א הכותב גט על תנאי פועל לבחינה אפילו לא נתקיים, וכן בסוף

אולין בתר רובא הוא מטעם אומדנא,
יעז בין ב"ש ובין ב"ה תרוייתו אולי
בתר רובא בלבד.

מדברי הଘ"ק מלוי באוישטש

ועוד בזה להגה"ק מלוי באוישטש ז"ל
 בשיחות הוג השבועות תשנ"א
 "שבומן זהה אין תלכה במותם (דב"ש)
 כיוון שרוב חכמי ישראל שמכיריהם
 ההלכה ע"פ דעתם לא הגינו למלחה זו,
 וע"ד מארוזל" (עירובין יג ע"ב) שלא קבעו
 הלהכה בר"מ אף ש"אין בדורו במותו"
 משום שלא יכול חבירו לעמוד על סוף
 דעתו, משא"כ לעת"ל ש"יהו כל ישראל
 (ויאכ"ב אלו שהחרו מכל ישראל לב"ד הגדי
 שנירושלים) חכמים גודלים" תהי אצל
 רוכם ואולי אצל כולם מעלת החכמה
 דב"ש ש"מהודי טפי" ולכן יפסקו ע"פ
 כלל התורה בדעת ב"ש. ונמצא שלעתיד
 לבוא יהיו שינוי בהלכה תורה ע"פ
طبع של האדם כתוצאה מדרגת נעלית
 יותר בylimוד התורה, ע"ז זה במקומות
 הלהכה בכ"ה תהי תלכה כב"ש בגלל וע"י
 שיטוסף בחכמה התורה בדרך ב"ש
 שהות שור הבר בסנפירי הלויין
akash torah hadasha maiti tzaz", ע"ש עוד
 בהמשך דברך. והרי נמי דלעולם אולין
 בתר הרוב, וזה שלעת"ל יהיה הלכה
 כב"ש יהיו דאו יהיו הרוב מהודי טפי

ואילך, ערבי נחל ר"ה שהל בשבת ד"ה
 נמצא.

כו"ע מודו דאולי בתר רוב ונחלקו

אי רוב כמות או רוב איכות

ועל פי זה הולך ומبارך (יעין מפענה
 צפונוט) דיש לומר דברין ב"ש ובין
 ב"ה תרוייתו מודו דאולין בתר רוב.
 דאחי רבים להטות אמר רחמנא, כי
 פליini אי אולין בתר רוב כמות או בתר
 רוב איכות, בית שמאלי סברוי דאולין
 בתר רוב איכות, והיינו דשימים נבראו
 תחילת, ובית היל סברוי דאולין בתר
 רוב כמות, והיינו דארץ נבראת תחילת,
 עיין לו שם, ובדבריו ממש כתוב בקצרה
 הגאון מהר"י ענגיל בספר לך טוב כלל
 טז' אות כ"א), ונודע דהנך תרי יוסף בינו
 דבריהם בכמה דבריהם.

ושי"ר שכיווץ בזה כתוב גם הגרא"ט
 אפשרין ז"ל בספרו לבוש
 מרדיי (יבמות סימן י"ד), ע"ש בית שמאלי
 אמרו מאחר שמהדרין טפי הלהכה
 כמותינו, ובית היל אמרו דהלהכה
 כוותיהם להזותם הרוב (יעין לו שם לדבר
 וכי יצאה בת קול למד על הכלל דכל גוני
 אולין בתר רוב אף כננד דמהודי טפי).

והנה עפ"י זה שוב מעיקרא אין לנו
 להביא ראה מדברי הגרא"ט
 והתוס' הניל דחק דברובה דעתא קמן

ג. ועיין עוד מוה בקונטרס דברי סופרים להגאון רבי אלתנן וסרמן ז"ל סימן ה' אות ט"ז, ועיין לו שם
 דבזה"ז אין אנחנו יודע מי הוא המחויד טפי, ולעתיד לבוא שיוכלו לידע מי מחויד טפי הלכתא כבית
 שמאלי, ויל"ע בכוננותו.

דעת רב האי וחתינוך דומה שאמרה תורה אחורי רבים להטוט
ברובא דעתך קמן הוא מטעם בירור

צרכין לדין וראוי היה שיסכימו כולן
לאותו דעת רביהם, אלא דוחמןא אמר
אחורי רבים להטוט, הלכך בשלשה דיןין
גמי הולכין אחר הרוב".

ועיין לו עוד שםDKשיא ליה מהך
דמדוזין ברבי אליעזר ור"ט
שמע הייתם גدولים בהדורן לא נתקבלו
דבריהם, וכותב דשמא י"ל דשאני בini
יהוד ורבים לרבים ורבים, דיהוד ורבים
אף היבא דהיחיד גдол בחכמה לא אולין
ברתיה, אבל ברבים ורבים אם המיעוט
גודול בחכמה עבדין כוותיה, ובט"ז
מסיק כי לכחה פ' מצאנו "סיווע קצת לדברי
הגאון ז"ל שאין דברי הכהנים בטלים מיה,
אלא שואlein עליהם מקום הוועד, שהרי
יש לחוש להן כיוון דמהודד וגמור טפי
אבל אם אי אפשר לבירר עישין בדברי
המרובין כמו שעשו במלוקותן של ר'
אליעזר ור"ט.

והרי לפניו דעת רב האי גאון דף
ברובא דעתך קמן גנון בדיינים,
הטעם שאמרה תורה אחורי רבים להטוט
אינו מהמת גורת הכתוב והנהגת
התורה, אלא מהמת בירור, ולכון כאשר
המיעוט הוא גدول בחכמה מררביהם, שאו
מצד הסברא והבירור נראה יותר שדעת
המיעוט הוא הנכון, הולכים אחר המיעוט
כנגד הרוב. והוא דלא דברי הגרש"ש
בשעריו יושר ממשימה דהמרדכי שהובא
לעיל דנקט בפתרונות דומה שאמרה

דעת רב האי דאם אחד גדויל
בחכמה מן השניהם אזי לי בתהיה
אלא דמצאתי בחידוש הרמב"ן
סנהדרין ל"ב ע"א דמייתי
מתשובות רב האי גאון (תשיבות גאנז
קדומים סימן קמ"ד) זו"ל, ואם נחלקו בית דין
שם שלשה אחד אומר כך ושניהם
אומרים כך, אם שווין זה בחכמה מניחין
דברי היהוד ועושין דברי השנאים, ואם
האחד עדיף מן השנאים הולכין אחר מי
שנתן טעם לדבריו, ע"ב. והרי דעתו
דאפיקו ברובא דעתך קמן, אך דאמרה
תורה אחורי רבים להטוט, אין מוגרת
הכתב, אלא מטעם בירור ואידנא, ולכון
כאשר החחד עדיף בחכמה מן השנאים
וננתן טעם לדבריו, אולין בתהיה היחיד.

ואמנם עיין להרמב"ן שם שכתב עליו
זילא נתחוורו לי דבריו
ממתניתון סנהדרין (מ"ע"א) ונגרא דף
ל"ז ע"א ודפ' מג ע"א, וצ"ע. מיהו בפרק
קמא דיבמות גבי מהלוקת דב"ש וב"ה
אמרין גנון דב"ה רובא, מאן דאמר לא
עשה ב"ש דבריהם דהא ב"ה רובא, ומ"ז
עשה כי אולין בתה רובה היכא דבי הדרי
NINGHO, הכא ב"ש מהדרי טפי, וכיימה לנו
כמאן דאמר עשו, אלמא אם אחד גдол
מכל חבריו אין דבריו בטלים. ויש לומר
הතם ובב"ש וב"ה לא ישבען בדיין הם,
והשואל עשה כרצון עצמו לפי שלבו
נותה אחר רוב הכתות, אבל סנהדרין قولן

אבל בכל דוכתי ודאי צריכים הכתות להיות כי הדוי או קרוב דאי אפשר לצמצם, אבל אם ידענן שהמייעוט נזולים הרבה יותר בחכמתה מהרוב, ודאי לא אולין בתר רובא, ואין חולק שם בוגרמא על זה, ודברי הרוב המחבר ברורים, וצ"ע שלא הביא הש"ס הנ"ל.

ונמצא דהחינוך מפרש שלא בדעת הש"ז שוכרנו לעיל, לדעתה הש"זأتي בת קול ללמד על הכלל כולם דכל הוכא דהמייעוט נזולים בחכמתה מהרוב אולין בתר רובא, ודעת החינוך דלא למד על הכלל כולם יצא אלא למד על עצמו יצא, בפלוונתא דב"ש וביה הלכתא כב"ה, אבל בעילמא היכא דהמייעוט מהדי טפי ונזולים בחכמתה, הולכתא כוותיהו, עיין לעיל מה שנטפקנו בהז בדעת התום אי לדעתםأتي הלכתא גגלי דבכל מקום אולין בתר הרוב או דאיתו הלכתא וקמ"ל דידייקא בפלוונתא דב"ש וביה הלכתא כב"ה.

ודברי רכובינו רב האי והחינוך אתיין דלא בדברי הנחת אשורי ברפ"ק דעת ז" דמייתי מא"ז שם וזה גדול בחכמתה הובאו בדברי דברי הוש"ז בתנהנת איסור והיתר שם, וכן בסמ"ע חו"מ (סימן כ"ה ס"ק י"ח) הביא לحلכה דברי הנ"א הנ"ל, עי"ש.

מדברי מהרשדים ומהרחה"ש
דסבירה להו בדעת החינוך ורב האי

וחלום ראיתי למוהרshed"ם (שו"ת או"ה סימן ל"ג) שנסאל בעניין "קהל

תורה אחריו רבים להטtot ברובא דאותא קמן הוא מגורת הכתוב ולאו מטעם בירור.

החינוך נמי ס"ל ברב האי בהנ"ל ובמצאי לחשפי מצאתי בס"ד חבר לדעת רב האי גאון, והוא בספר החינוך מצוה ע"ה, וזה לשונו, מצות הטיה אחרי רבים וכו' שנאמר אחרי רבים להטtot וכו', ובחורת רוב זה לפי הדומה הוא בשני הכותות החלוקות יודעות בחכמת התורה בשות, שאין לומר שבת הכתמים מועצת לא תכريع כת בורות מרובה ואפיו כייצאי מצרים וכו', ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בשני הכותות החלוקות שות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין שבhem לא נדקדק בהיותם חולקים או זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה בדברי הרוב מהם, והטעם לפיה שהם היו בחשבון מהויבן מן התורה והויבן כאילו צייתה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל ענייניהם, ועוד שהם כולם היו הכתמים גולמים, עכ"ל.

ובמנחת חינוך כתב דגנום שמלשון החינוך נראה דדין זה חדש המחבר מסברת עצמוני, "באמת היא גمرا ערוכה יבמות י"ד ע"א בית שמאי עשו בדבריהם אף דבית היל רובה, וכי אולין בתר רובא היכי דכי הדדי נינהו, הבא בית שמאי מהדי טפי, עי"ש דין אין חולק, ואף לאחר בת קול, היינו דחתבת قول היה מכريع חיזוד של בית שמאי, עי"ש בתום' ד"ה רבוי, ובב"מ נ"ט ע"ב ד"ה לא,

לאלף, והיכן כתוב בתורה, אלא שיש לנו לומר שמה שאמרה תורה אחרי רבים אחרי רוב מניין או אחרי רוב בניין, כשהם שווים רוב מניין, בלתה שווים רוב בניין".

יעיון לו שם דמייתי עוד ראה בדברי מהרי"ק שורש ל' בשם רבינו שמהה שאפלו יהוד יכול לעכבר החזונות ולומר אני חפץ שהיה פלוני הון אם לא שכבר הסכים תחלה. ומכאן שאין נכון "כמו שעולה בדעת המון העם שאין לננות ימין ושמאל ממה שיעלה בדעת הרוב אי זה רוב שיחיה ח", שאמנם ילקה מدت הדין, עמדו בעיר אחת או קחל אחד ק' בני אדם י' מותם נכבד הארץ חשובים ועשירים והתשעים אנשים דלת העם, וירצו התשעים להקים עליהם רועה ראוי להם, יהיו מוכרכים העשרה השובים כפופים לאותו רועה יהיה מי שיחיה הלילה, אין זה דברי געם, וכבר דרשתי לרבים כי תורהינו הקוזואה קורא לעשירים פניהם וכמו שאמר והרבע היה על פניהם כל הארץ אלו העשירים, נמצא שאם העשירים הם פניהם שאר העם הם אחרים, ואין האחים ראוים להיות מנהיגים לפניהם, אלא הפנים הם המנהיגים וכו', א"כ מה שאמרנו שיש לילך אחר הרוב היינו בשווים ברוב מניין ורוב בניין". ויעיון שם עוד דמייתי הכמי מדברי הריטב"א ומדברי מהרי"ק שורש א' ועוד, שמלכלי דבריהם למדנו "שבט דעת המומינים האמורים ומכוירים רוב הרוב, שהמשה או עשרה אנשים חשובים עולמים לאלף בין מצד החכמה ובין מצד

אחד שיש בהם עשירים ובינונים ועניים, ובתוכה יודעי תורה וחשובים, מה הדין נותן איך יתנהנו הצבור בעניין צרכי הצבור לקחת ש"צ ות"ח ושאר צרכי הצבור, אם יש לילך אחר רוב הצבור בלי השקפה אל בחינה אחרת מהכמה עניות ועשירות, או אם ראוי לילך אחר רוב בעלי כסין אפילו אם יהיו שאר העם רבים מהם במנין ראשים".

והшиб "זלכורה נראית בסתם אמרה תורה אחרי רבים עד שנראית שאין לחלק בין עשירים ועניים שכולם שווים להמנות ומיועט לאגבי רובא בטיל, וכן נראית מפשוטן של דברים מתשובה הראי"ש שכבתב זהה לשוננו, ועל כל עניין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב, והיהודים צרכיהםקיימים כל מה שישכימו הרבים וכו', עד לנין אמרה תורה בכל להטtot, ע"כ, וזה מרוגלא בפי כל העולם. אבל רואה אני שמה שאמרה תורה לבני אדריכים אין הפיקוש כפי הנשמע אחרי רבים, שהם אמרו ביבמות פרק ראשון על פלוגתא דב"ש וב"ה אי עשו ב"ש בדבריהם נגד ב"ה דסבר רבוי יהונן דעשה וכן שמואל, וקאמר בגמורא מאן אמר לא עשו דב"ה רובא, ומ"ד עשו כי אולין בתר רובא היכא דכי הדדי נינחו הכא ב"ש מהדי טפי, ע"כ. הרי בפירוש דלא אמרה תורה אחרי רבים אלא כאשר הם שווים החולקים או הוא מעלה הרוב מכרעת, אבל בשיש הבדל בין שתי הכתות אפשר איש אחד יעלה

שהחזק בדרכי מהרש"ם הנזכרים לומר שאין יכולת החמון ודلت העם לומר אנחנו הרוב ואחרי רבים להחות, כי אין הדבר תלוי ברוב מניין אלא ברוב בניין.

וחוסף לחביא ראייה מדברי הגדת מיומנית פ"א מהלכות תפלה תל' ב' ובתו"ד כתוב בות'יל, ופוק חוי בעירנו זאת שאلونקי עיר ואם בישראל מימי קדם ביוםอาทנינו גאנני עולם, הממוניים והמפתקים על עניין ציבורם העשירים מבני מודיע בעצת החכמים השלמים, ואינם משננים על דברי רוב רובו דלת העם, והדעת נוטן כן, שהרי רוב עניין הציבור הם בהוצאות ופרעונות, ולראות ולדקק להוציא עבעת הצורך ובמקום הצורך, שלא יצא הממון לאיבוד, וכי יחש ע"ז לבון ולדקק חוץ מהם שטוצאים הממון", ע"ש. ע"ע בש"ת צין אליו ר' (ח"ג סימן כ"ט פ"א) שהאריך לדון בדברי מהרש"ם הנזכרים, ומיותי מדברי רובינו הראשונים שנחלקו בדבר זה, ע"ש ועוד לו בח"ב סימן כ"ד. (עיין מה בין יצחק עוד תרי"ד ולהלן).

היעשר, כי העושר קרוב למלחת החכמה כמו שכותב כי בצל החכמה כו".

והרי דעתו מסכמת דלא אמרה תורה אחרים ריבים להחות אלא כאשר החולקים שווים, דאו חוי מלחת הרוב מברית, אבל בשיש הבדל בין שתי הנסיבות, שבת אחת גדולה בחכמה או בעשרות, אפשר שאיש אחד יעלה לאלף, ומה שאמרה תורה אחריו ריבים להחות הוא באחד משני פנים, או אחריו רוב מניין או אחריו רוב בניין, דבשעתם שווים אולין בתר רוב מניין, וכשהם בלתי שווים אחר רוב בניין. סמיך בדבריהם הגמ' ביבמות דמ"ד עשו ב"ש בדבריהם הוא יعن דבי אולין בתר רובא היכא דבי הידי נינהו, הכא בית שמאי מהדי טפי, דשמע מינה דלא אמרה תורה אחריו ריבים אלא כאשר הם שווים החולקים ולא כאשר האחד מהודד מהברון. והיינו ממש בדברי ההיינך ורב Hai Shocerneg, ודלא כדעת הש"ך דמפרש דלבתר בת קול לא אמרין דהידוד עדיף מרוב מניין.

ובדבריו כתוב הגאון מהרץ"ש בש"ת תורה חיים (ח"ב סימן מ)

יא.

קצירת האומר

להחות, דקרא קאי דוקא ברובא דאותא
קמן, ונראה דבאה قول עלא מודן.
ב] **ואמנם** הטעם שאמרה תורה אחריו
רבים להחות ברובא דאותא

א] **טעמא** דאולין בתר רוב ברובא
דליטה קמן, הוא מטעם
בירור ואמדנא, ולאו מנורת הכתוב,
دلאו עלה קאי קרא דאחריו ריבים

מצינו שם צורך שיתבטל דעת המיעוט אל הרוב אלא צריך להכריע כפי בירור אמונות המציאות, חשיב רובא דיליתה קמן, וכן בנסיבות הכספי נגンド הרוב שאינו בקי, אולין בתר המיעוט, שכן נראה יותר נכון על פי בירור המציאות. אבל לדעת הרמב"ם כל רוב המציאות בפניו חשיב רובא דעתה קמן, ודוקא רובא דעתו מעלה נגנון רוב נשים يولדות לט' החשיב רובא דיליתה קמן, ולפיכך לגבי חוליה ביום הכיפורים בנסיבות הכספי נגンド הרוב שאינו בקי, אולין בתר הרוב, דחשיב רובא דעתו קמן ומגורות הכתוב יש לנו לילך אחר הרוב מכל הפרש, והגמ' דמצינו בפלוגתא דב"ש ובב"ה דב"ש הוי מהחדי ובב"ה רובא והוצרבו לבת קול כדי להכריע דילכתא כב"ה, ומשמע דללא הבת קול הוי אמיןא דילכתא כב"ש שהוא גדולים בחכמה, יש לומר דהינו גופא דגויין בת קול, דבכל גוני הלכתא כרוב. אבל אי טעםם דאולין בתר רוב הוא מטעם בירור ואומדן, וכדעת רב האי והחינוך, הנה באופן שהמיעוט גדול בחכמה מן הרוב יש לילך אחר המיעוט, ואע"ג דעתו בת קול ואברזה דילכתא כב"ה שהם רובא נגנד בית שמאי מהחדי, לאו למליף מינה אדעלמא ATI, אלא דלגי ב"ש ובב"ה דייקא הלכתא דבית הילך.

ח) ונראה שבזה גופא נחלקו הרשב"א ורוב פוסקים עם הרדכ"ז בענין ההלכה אחר רוב פוסקים שלא נשאו וגנתנו זה עם זה פנים בפנים, דרשב"א וסיעתו כדעת הר"ן סבירא להו דרובא דעתה קמן הינו דוקא באופן שודמה לדיניהם מכל צה, וכיון שבדיינים הוא באופן שנשאו וגנתנו אלו עם אלו פנים בפנים, בהכרחה היכא שיש צורך שיתבטל המציאות ברוב, ודומיא דדיןים וbijtol חד בתרי וכיווץ בזה, אבל כל שלא מצינו בו דין זה, נגנון ברוב ומיעוט רופאים לגבי חוליה ביום הכיפורים שלא מצינו שם צורך שיתבטל דעת המיעוט אל הרוב אלא צריך להכריע כפי בירור אמונות המציאות, חשיב רובא דיליתה קמן, וכן בנסיבות הכספי נגンド הרוב שאינו בקי,

קמן, הנה בזה נחלקו הראשונים, דעת רב האי והחינוך דהוא מטעם בירור ואומדן, דעת הרמב"ם והר"ן והמזרחי ושאר ראשונים דהוא מגורת הכתוב והנהנת התורת.

ג) נפקא מינה, היכא דהמיעוט גדול בחכמה מוחרב, دائ' טעםם דעתין בתר רוב ברוב דעתה קמן הוא מגורת הכתוב והנהנת התורת וכדעת הרמב"ם והר"ן וכו', בכל גוני יש לנו לילך אחר הרוב מכל הפרש, והגמ' דמצינו בפלוגתא דב"ש ובב"ה דב"ש הוי מהחדי ובב"ה רובא והוצרבו לבת קול כדי להכריע דילכתא כב"ה, ומשמע דללא הבת קול הוי אמיןא דילכתא כב"ש שהוא גדולים בחכמה, יש לומר דהינו גופא דגויין בת קול, דבכל גוני הלכתא כרוב. אבל אי טעםם דאולין בתר רוב הוא מטעם בירור ואומדן, וכדעת רב האי והחינוך, הנה באופן שהמיעוט גדול בחכמה מן הרוב יש לילך אחר המיעוט, ואע"ג דעתו בת קול ואברזה דילכתא כב"ה שהם רובא נגנד בית שמאי מהחדי, לאו למליף מינה אדעלמא ATI, אלא דלגי ב"ש ובב"ה דייקא הלכתא דבית הילך.

ד)תו פליני הרמב"ם והר"ן במחות הנדר דרובא דעתה קמן ודיליתה קמן, לדעת הר"ן רובא דעתה קמן הינו דוקא היכא שיש צורך שיתבטל המציאות ברוב, ודומיא דדיןים וכיטול חד בתרי וכיווץ בזה, אבל כל שלא מצינו בו דין זה, נגנון ברוב ומיעוט רופאים לגבי חוליה ביום הכיפורים שלא מצינו בו דין זה, הנה בירוב ומיעוט רופאים לגבי חוליה ביום הכיפורים שלא

חוליה ביום הכיפורים במיועט הבקי כנגד הרוב שאינו בקי, אולין בתר הרוב, דחשייב רובה דאיתא קמן ומגורה הכתוב יש לנו לילך אחר הרוב אע"ג דאיתא איכא ספק בעצם מציאות דבאתה רובה דליתא קמן, ולפיכך לנבי הדברת.

אולין בתר המיועט, דכן נראה יותר נכון על פי בירור המציאות. אבל לדעת הרמב"ם כל רוב המצוי בפנינו חשייב רובה דאיתא קמן, ודוקא רובה דאיתא מעולם כנון רוב נשים يولדות לט' חשייב רובה דליתא קמן, ולפיכך לנבי



ת. ואם אל סודו תדרוש יש לומר בביאור ההפרש בין רובה דאיתא קמן שהוא מגורת הכתוב והנחת התורה לרובה דליתא קמן שהוא בירור ואומדנא, יש לומר על פי מי דאיתא בספר התקונים ובדברי רבינו האריז"ל דג' דיני דין הם כנגד חג"ת, והעדים הם כנגד תריין עטרין דחו"ג המשפיעים לחג"ת, והנה המלכות נודע שהניח שרשא באזילות כנגד הקון אמצעי, מהורי החזה ומאותורי היסוד ותחת היסוד, ונמצא דחילה שהיא המלכות קטריא בקו האמצעי, ואמנם כל זה איינו אלא בזמנ הקטנות, ואמנם בעת הגדלות, הנה בזמנ פרצוף الآخر דילה, וכן בשעת הנסירה, נמשכים בתוכה הגבורות שהם ב"ז דמה וב"ז דב"ז והם המוחין דקו شمال, ولבדר הכי בזמנ חזרתה פנים בפנים נכללה בהיחד בסוד קו אמצעי רוא דברית. ונמצא דג' זוגנים יש לה להמלכות, דבחוותה בקטנות אהווה בקו אמצעי בלבד, בהיותה בהינתן الآخر דגדלות וכן בעת הנסירה מקבלת מהగבורות דקו شمال, ובחוותה לצד הפנים מקבלת מקו אמצעי בסוד היחד.

והנה קו אמצעי הוא המכريع לרוב, דהה"ת מכירע בין חסיד לגבורה ועל ידי הצלפותו לחוד מיניהם – לחסיד או לגבורה – נמצא רוב כנגד היחד, ולכן ברובה דאיתא קמן כנון בדיניהם מהה כנגד חג"ת שהוא מדורגת היניקה, קבועה התורה בגורת הכתוב דאיין בתר רוב, והוא לפוי שהמלכות שהיא הכללה העלונה שהיא סוד הלכה קטריא בעת הזאת בקו אמצעי שהוא סוד הרוב, ולפיכך אמרה תורה אחרי רבים להטות, ואין מטעם בירור ואומדנא שהוא ע"פ הסכמת השכל, אלא מגורות הכתוב.

ואולם בהיות המלכות בזמנ הנסירה מקבלת מקו شمال, ויש לה נטייה לשמא, ואח"כ כשחוורת לצד הפנים מקבל היחד בסוד קו אמצעי מרווא דברית, וכל דבר שהוא בסוד ב"ד או רובה דאיתא קמן הוא בסוד ו"ק חג"ת ושם אליל' בתר רוב כי שם עומדת המלכות בקו אמצעי המכريع, כג' דיניהם, אבל כשלוליה לחב"ד, הגם דעת"פ רובה יש יהוד ולכך מסתברא מילתא דאול' בתר רוב, דביחוד הוא ג"כ כנגד קו אמצעי, מ"מ היכא דאיתא אומדנא דמוכח דלא כהרוב, והיינו שאין יהוד דעת"פ דבינה עם החכמה, וכנון שהבינה שהוא גמר אה' וסוד הנסירה היא מקבלת מצד השמא, لكن אולין כפי הבינה והיינו הסתברות שהוא התבוננות השכל, ואם האומדנא מסכים עם היחוד שהוא קו אמצעי אול' בתר רוב, ובלא"ה ע"כ שהוא בח"י אה' בסוד הנסירה דהנווק' מקבלת ב"ז דמה וב"ז דב"ז מותני شمال, נקבע ההלכה כהאומדנא דלא כהרוב, והיינו מצד שמאל. [עיין בעש"ט עה"ת עה"פ אחרי רבים להטות].

ענף ג'

דין עדות מנהג

.א.

**מש"ב הרמ"א דבפסולי עדות אולוי בתר רוב דעתו הוא הנחתת
התורה או בירור**

הדעת טפי. ועיין לו שם דלפיכך נמי אין מועיל רוב דעתות כנגד עד כשר, לפי שרוב דעתות מכח נאמנות בועלמא הם באים, והעדר הכלש מכח דין עדות הוא בא, ולעוולם לא אלימא נאמנות מעדות, ובעדות הא לא שיקץ רוב דעתות, דתורי במאה, עי"ש. ועיין לו עוד בפי"ב מהלכות גורשין הלכה כ"א.

משמעותו מינה דחק דבפסולי עדות אולין בתר רוב דעתות, אינו מדין עדות אלא מדין נאמנות, ומהשתא יש לנו להסתפק האם נאמנות זו הוא מטעם אומדן ובירור, ור"ל, בסמכינן אדרבי הרוב יعن דברך כלל אמונות המציאות הוא בדעת הרוב, ונמצא דחקداولין בתר רובו הוא לפי שזו היא הדריך הנכונה לברר אמונות המציאות, או שמא הוא מנוזת הכתוב והנחתת התורה, ור"ל, דכך היא הנחתת התורה כלל היכא דaicא רוב ומיעוט אולין בתר רובא, ואינו מפני שהרוב צודקים בדבריהם כנגד דעתה המיעוט, דברם אמתן אין כאן בירור לכךן או לכagan, דאכתיaicא ספק בעצם הדבר, אלא שכך גורה התורה דאולין בתר רובא ויביןן להו נאמנות טפי מן המיעוט.

**הכשר פסולוי עדות במנגן
הקהלות הוא מטעם נאמנות**

ומماחר עלות הקדמות אלו נכח ונישבה אל הראשונות, דהנה שמענה היה להרמ"א בח"ט סימן ל"ז סכ"ב ד"כ דבר התלו במנהג בני העיר אין אמורים בו תרי במאה, אלא אולין ביה בתר הרוב, וכן כל כיוצא בה שain אנו צריכים עדות ממש", והרי דכל היכא דמקשרין פסולוי עדות – דעתה איירוי המחבר שם כמובא דבריו לעיל – הגם דבטל מהם דין עדות ולא אמרין בזו תרי במאה, מכל מקום איכה בהו דיןיא דאולין בתר רוב, ואינו מדין עדות אלא מדין נאמנות, וכמובואר והוא מדין נאמנות כמובואר בדברי הנר"ח הלו שכתב לבאר דברי הרמ"ט בפ"ט מהלכות רוצח (חטיז – י"ז) דבפסולין הלך אחר רוב המניין בכל מקום, דהויא יعن דפסולים אין להם מעיקרא דין עדות כלל, ומה שדבריהם מתקבלים לאו מטעם עדות נגעו בה, אלא מטעם נאמנות בועלמא, ולפיכך אולין בתר רובא, דמסתברא מילתא דהעדות שרוב האנשים מעדים עליה היא יותר סבירה וייתר נאמנת, ולכן היא המתקבלת על

שמצינו בבית דין, ולא מצינו בהם איזה צורך שתثبت עדות המיעוט ברוב, אלא הכלל בקבלה העדות הוא דהעדות הייתן נאמנת היא המתකלת, חשב ברובא דלייתא קמן, וברובא דלייתא קמן הא אוקמינן דכו"ע מודו דהטעם דאוליןן בתר רוב הוא מהמת בירור ואומדנא ולא מגורת הכתוב, ונמצא דכגון הכא בפסולי עדות הרק דאוליןן בתר רוב עדות הוא מטעם בירור ולא מגורת הכתוב.

ואמנם לדעת הרמב"ם בסבירות ליה לכל רוב המצוי בפנינו חשוב רובא דעתא קמן, ודוקא רובא דעתי מעילמא כגון רוב נשים يولדות לט' הויא לבחון חשוב רובא דלייתא קמן, הנה כגון הכא בפסולי עדות היה לייה כרובא דעתא קמן, ולדידיה הטעם שאמרה תורה ברובא דעתא קמן אחרי רבים להחות הויא מגורת הכתוב, ולכן נמצא להחות הויא מגורת הכתוב, וכך בפניהם דאבותי אייכא לן ספיקא בעזם המציגות אף"כ בעין ליטול בתר רובא.

הטעם דאוליןן בפסולי עדות בתר

רובא הוא מגוזח"כ או מטעם בירור – לבארה תלייא במחוקת ראשונים דלעיל

ולכארה תלייא זו החקירה בפלוגתא דלעיל, לדעתך רב הא נאון והחינוך הטעם דאוליןן בתר רובא בפסולי עדות הוא מטעם בירור ואומדנא, לדדריהם כן הוא בכל מקום הן כרובא דעתא קמן והן כרובא דלייתא קמן, ובכל מקום שמצינו דאוליןן בתר רוב הוא מטעם בירור ואומדנא ולא מגורת הכתוב והנהגת התורה.

ועל דרך יש לומר נמי לדעת הר"ג, דהנמ בסבירות ליה דטעם שאמרה תורה ברובא דעתא קמן אחרי רבים לבחון הוא מגורת הכתוב ולא מטעם בירור, הא שמעננו ליה דאמר הדגדר דרובא דעתא קמן היינו דוקא היכא שיש צורך שיתבטל המיעוט ברוב, ודומיא דידיינם דבעין שתצא הוראה מפי ב"ד כלו ולא סגי ברובו, אבל כל שאלה שלא מצינו בו דין זה, וכגון הכא בפסולי עדות שלא מצינו בהם צורך שתצא העדות מפה כולם כדרך

ב.

עדות מנהג או סגי בשני עדים או שצרייך הרבה עדים

פסולי עדים, וכמפורט בדבריו הרמ"א הנזכרים "דכל דבר התלו במנהג וכו' אין אומרים בו תרי כמאה אלא אולין ביה בתר הרוב", ונמצא הבהיר עדות מנהג אינו מדין עדים, דהיינו אפקה מдин

משפטי שמואל – עדות מנהג צרייך עדות מהרבה בני אדם ולא

סגי בשני עדים

והנוגע לעניינו מכל זה הוא, דהנה בעדות מנהג הכספיו רבנן

עדות מנהג מכל דיני התורה דעת פי שני עדים יקום דבר.

המשפט שמואל בע"ב ס"ל דח'
דבפטלי עדות אולוי בתר רוב
הוא מטעם בירור

איברא, להמבחן בדברינו תנוה הדעת בע"ת, דיש לומר הרבה משפטי שמואל סבירא ליה בדעת הרמ"א דח' דואלין בפסולי עדות בתר רוב דעתך, אנו מטעם גורת הכתוב אלא מטעם בירור ואומדן הדאמת היא כפי דעת הרוב, וכדעת הר"ן (וכן ס"ל לר' הא ולחינוך כמובא לעיל לדידיו גם ברובא דעתך קמן צ' הא), וכיון בדעתות מנהג ליבא אומדן דמותה, דעבידי איןשי דטעו בו ולא ידעו לומר איך היה הענן ועל מה שמכו, הלא אמרין דלא היה אומדן עד אייכא רבים, ולא סגי בשני עדים. ולדברי צrik לומר דמה שכותב הרמ"א לכל דבר התלויה במנהג בני העירอลין ביה בתר הרוב, היינו דוקא בדאייכא הרבה עדים, ולא סגי בשני עדים, שני עדים לבן איןש נאמנים בעדות מנהג דעבידי איןשי דטעו ביה, ולות היכא דחוושמו שניהם על עדות אחת שאו הם נאמנים.

אבל לדעת הרמ"ם דהטעם דבפטלי עדות הולכים אחר רוב דעתות הוא מגורת הכתוב והנחתת התורה ואני מטעם בירור, בהכרה דגס בעדות מנהג יש לנו להסביר שני עדים, דהgem בעדות מנהג אייכא ריעוטא דעבידי איןשי דטעו ונמצא דמצד הסברא היה ראוי שלא

עדים ואמרו דין אמורים בו תרי במאה, אלא הוא מדין נאמנות, וכדברי הגרא"ה הלו ששובאו לעיל.

והנה חוננא לייה להרב מהר"ש קלע' בשו"ת משפט שמואל (סימן ק"ט) דמילתא חדתא קא משמע לנ', והוא דלעוזות מנהג לא סגי בשני עדים כשרים, כי עניין עדות מנהג צrisk עדות מהרבה בני אדם מסתמא, וסימן לדבר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמר לך, ואין ראוי להאמין בשני עדים אלא כשהוחשו על עדות אחת דזכרי בית, אבל בזירות מנהג עבידי איןשי דטעו בו ולא ידעו לומר איך היה הענן ועל מה סמכו".

ודברין הובאו אל התקודש בספר שער אשר חלק י"ד סימן י"א (דף ע"ג ד"ה ואני אומר), עי"ש "דאפילו" אם יאמרו כן ויעידו בתורת עדות גמורה שכן המנהג ולא היה שום מנגד לדבריהם, כבר כתוב הרב משפטי שמואל סימן ק"ג דלעוזן עדות מנהג אין ראוי להאמין בשני עדים ולקבוע מנהג על פיהם, אלא צrisk הרבה בני אדם, ונמשכו אחורי הרב אדמת קודש בתשובות ח"א סוף סימן ל"א, והרב חקרי לב בתשובות חלק אהע"ז סימן מה"ה (דף צ"ח ע"א), וכדיועין בכל זה בשדי חמד כללים מערכת המ"ם כלל ל"ז (דף קכ"ד ע"א), עי"ש, ועוד בזה בשוו"ת יהודה יעללה למחר"ז קובו חו"מ סימן ח, והרי לנו דעת כל אלין רבנן קדישי דלעוזות מנהג לא סגי אפילו בשני עדים כשרים, דבעינן הרבה בני אדם דייקא, ובכארה הוא פלאי, מה נשתנה דין

אמתיות המציאות, אלא מנורת הכתוב, ולכן אע"ג דאכתי איכא לן ספיקא בעצם הדבר, יש לנו לילך אחר דבריהם.

לקבל עדותם, אעפ"כ אנו מקבלים עדותם, לפי שהנאמנות שנתנה תורה לעדים אין מטעם בירור שכד היא

ג

בענין העדות ע"ד המנהג להפסיק בין שברים לתרועה תלייא אי טעמי דחרמ"א משומ גזה"כ או משומ אומדנא

המנาง ולא שני עדים בלבד, שפיר יש לנו לילך אחר הרוב, אבל היכא דליך אומדנא בדברי הרוב, וכגון בעובדא דיזון שני עדים בלבד מעמידים על המנהג, דאכיא למיחש שמא לא דיקי השני עדים, דברודות מהנוגע עבידי אינשי דעתינו ובדברי המשפט שמויאל, אין לנו לילך אחר הרוב, אלא נשאר הדבר בספק, וכיון שנשאר הדבר בספק הנה כלל גדוול בידינו לכל היכא דאכיא ספיקא במנาง אוקמןין עיקרא דין, כמובואר בתשובה הרא"ש טובאה בטור ח"מ סי' ס"ה, "ביוון שאין בירור למנาง יעמוד הדבר על עיקר הדין", וב"כ הרמ"א בדרכי משה אהע"ז סימן א', הובא בבארא היטיב שם ס"ק ב' גבי חרם דרבינו גרשום מאוח"ג "ומבאן ואילך אין אלא מנהג לבן במקום ספק מעמידין על דין תורה", וכן הוא בדברי הרמ"א אה"ע סימן קי"ח ס"ג, וכן מבואר בדברי הרוב מהרש"ל עמאר שהביא הרב היד"א בשינוי ברכה יו"ד סימן ר"ה, וכן הביא השדי חמוד מערכת מ' כלל רט"ז מהרב בני אברהם בשוו"ת יו"ד סימן ג', והרב מכתב שלמה סופ סימן ע"ה, ופתחו תשובה ח"מ סימן ק"צ ס"ק א', ועיין שם בדברי הרוב שדי חמוד דמייתי עוד סיעת פוסקים שהסבירו

אי טעמי דחרמ"א משומ גזה"כ יש לילך אחר עדות הרוב, ואי טעמי משומ אומדנא هو ספק ואוקמןין עיקרא דין

ובהאמור עליה נעה לפשوط ספיקא דיזון בהך עובדא דשני עדים מעמידים על המנהג שנחנו להפסיק בין שברים לתרועה ועד אחד מעידים שנחנו שלא להפסיק, דהנה עדות זו השיבא עדות מנהג דafka רבען מדין עדים וקבעו בה דין נאמנות ואמרוداولין ביה בתר רוב וכnen"ל, והנה אי טעמי דחרמ"א שבtab דבפולי עדות אולין בתר רוב הוא מכח גנות הכתוב והנהגת התורה, וכמובואר בדעת הרמ"ב, אם כן בכל גונו יש לנו לילך אחר הרוב, ומאחר דאכיא גבן עדות שנשים דנהנו להפסיק בין שברים לתרועה, ועד אחד מעידים כנגדם דנהנו שלא להפסיק, אמרויןداولין בתר הרוב שם השנים ולדחות דברי היחיד.

ואמנם אי נפרש טעמי דחרמ"א מטעם אומדנא, ובדעת רב האי והחינוך והר"ן, שוב יש לומר לכל היכא דאומדנא מוכח בדברי הרוב, וכגון אלמלא היו עדים הרבה מעמידים על

היינו אדעת רוב הפוסקים, וכדייעין בזה בספר מנוחת שלום לידינו הגר"ח סופר שליט"א ח"ז סימן ד' ובספרו זכרון משה ח"א סימן ב' אות י"ב.

ומהשתא אם אוקמיה אדינא היינו בכל מקום כדעת רוב הפוסקים, הנה בכונן הכא שאמרנו דכון דאייא ספוקא דמנהנאג אוקמינן אעיקרא דידינא, עיקרא דידינא היינו דין להפסיק בין שבטים לתרועה, דין דעת רוב הפוסקים, אבל אם אוקמיה אדינא היינו כדעת השו"ע, יש מקום להסתפק בזה הכא דהא אוקמינן כדעת מרן המחבר דמזכיר בדייעבד אם הפסיק בין שבטים לתרועה, ושמע מינה דמיicker הדין סבירא ליה כדעת הרמב"ם דרשאי להפסיק בין שבטים לתרועה, ומציין בכמה מקומות דעתין הכוונות החשוב אצל המכובנים לצורך אמיתי, וכמה דברים הותרו אצל לצורך כך, ונמצא דכבודיעבד וכאנטן דמי, וכללהן בסמו"ד מכמה דוגמאות, ומהשתא יש לו מර דמאי שיעכ"פ בדייעבד סבירא ליה להמחבר כדעת הרמב"ם שיש להחשיר התקיעות אם שעה בין שבטים לתרועה, הבי נמי יש להקל לצורך הכוונות, דכבודיעבד דמי.

כג, ועיין לו עוד בספרו מכתב לחזקיהו חלק התשובות סימן י"א דף ס"א ד"ה הטעם היב, ושם להלן דף ס"ג ע"א, עי"ש, ועוד בזה בברית כהונה ח"ב כללים אותן י"א, שו"ת מהרש"ם חלק ה סימן ל"ז ד"ה והןאמת, שו"ת אפרכסתא דעתיא חלק א סימן קג"ו ד"ה ואחריו שביל, שו"ת חלקת יעקב או"ח סימן מ"ג אות ב', ועוד טובא.

אוקמיה אעיקרא דידינא האם היינו בודעת רוב הפוסקים או כדעת השו"ע

אלא דיש לדzon בגונא דין מהו הגדר אוקמיה אדינא בכונן הכא, דמצינו דפליגני רבווא בגדר אוקמיה אדינא האמור בספק מנהג, דבפסקות היה נראה דאוקמיה אדינא היינו בדין דשו"ע, והיינו כסתות המחבר לאחר דבריו נגררים בני ספרד, וכן כתבו כמה אחרונים, ואולם מתוך דברי הkop החיים י"ד סימן מ"ה אות י"ח הראה דאוקמיה אדינא היינו בדעת רוב הפוסקים, ועיין לו שם דמייתי הבי מהתשובות שור אות ג/, החיד"א במחוזך ברכה שם אות ט"ז, עיני הבהיר שם אות י"א, בית יצחק אות ד/, דמלל אלו נראה דסבירא לחו הטעם דאוקמיה אדינא האמור בספק מנהג

.ה.

כמה דברים שהתיירום בדייעבד לצורך הכוונות

לענין תפלה ביהדות, שהקלו להתפלל ביהדות למאן דקשה לה לבון דעתו בציורה, וכמובא בשעריו רחמים ח"ב סימן שם"ה אם הוא מתפלל בכוננה

ומאי דאמרנן דהכוונות החשייבי אצל המכובנים לצורך גדול עד שמאני כך התירו אצל כמה דברים שאין להתרעם לכתהילה, הנה כי אין מצינו

נו הגים מימות הראשונים ראשונים כמלאים להניח יציאות ותפלין תיכוף בעלות השחר", עי"ש. ופשט שטעם שהנו לנו פה שהיה אנוסים מהמת אריכות הכוונות, שהרי מובהר בדברי הכהפ החיים (סימן י' ס"ק א') דאף לדעת רבינו האר"י אין להניחם לבתילה עדzman שיראה את חברו.

ומעת בדומה לזה (ה גם שיש לדוחות) מצינו עוד להריה"ה הטוב בספרו בן איש חי (פרשת חי שרה אותה) "דלבתילה צריך לחוש לסברת הפוסקים, דסבירא לחז בחזית השני [של הפרק] לא יניח תפליין אפילו עלبشر הגבורה המגעה שם, וכן הלובש רשיי ורבינו שם ביהיד יזהר לעשותם קטנים כדי שיוכל להניחם על בשער תפוח שבחזית הראשון של הפרק והכא דלא אפשר בהכני יש לסמיך על סברת הגאון רבינו אליהו מווילנא ז"ל הנזכר בסבירא היה כל בשער הקיבורות ראוי להניח בו תפליין, עי"ש.

עוד מצינו בהנחות מהר"א פירירא לרישיות מנהנו ק"ק בית אל הנדפסת בראש ספר דברי שלום אותן ב"ה, אך דאיתא ה там שננו למהדר התפלה כפי העת והפנאי כדי שיוכלו להשיגן לקרות ק"ש קודם הנץ ולהסמיד גאולה לתפלה עם התחלת הנץ ולהתחיל תפלה שמנוה עשרה בנץ החמה, כתוב עלה מהר"א זיבתנאי שלא יפסיד שום כוונה כפי סידור מוחרש"ש ולה"ה מהתפלה, כי אדרבה ראוי לראשונים כולם כמלאים שלא חששו כלל להנץ החמה נגד להפסיד אפילו כוונה קטנה

בביתו ובישוב הדעת, עדיף מהתפלל ב齊יבור ובלי כוונה ויישוב הדעת, אלא שצורך להיות בטוח שמכוין בביתו ברואי".

וכיווץ בזה מצינו לענין תפלה העמידה במושב למי שקשה לו לכין דעתו במעומה, נזכר בשער רחמים שם סימן שס"ז "מי שהוא חוליש המוג וקשה עליו לעמוד בתפלה העמידה, ואם עומד בתפלה לא יוכל להתפלל בכוונות סידור הרש"ש כי מאירך בעמידה קרוב לשעה, אבל אם יתפלל במושב או יוכל לכין דעתו לעשאות תשובה: אם באמת בשיעומו התבבל מהשנתו ואו לא יוכל להתפלל כראוי וגם לא יוכל להתפלל בכוונה, יותר טוב שיתפלל מושב ואין צריך לעמוד", ועוד דמצינו בברכות (דף ל' ע"א) היה רוכב על החמור והגעה זמן תפלה, עי"ש ובתוס' שם ד"ה הלה ברכני, וברמ"ס (הלכות תפלה פ"ה ה"ב). ובקונטרס בני ציון להגב"ז מוצפי שליט"א הנדפס בסוף ספר דברי שלום ח"ב כתוב (בחუרות לסייע צ"ד סעיף א') מייתי ממיר אביו הגאון מוה"ר סלמאן מוצפי ז"ל ששמען מן מפ"ק השד"ה, וכן העיד על מעשה רב מכמה מקובלים בהדור שלפנינו שלעת וקنتם נהגו לישב בתפלה העמידה כדי שיוכלו לכוין לכם ודעתם כראוי בעת התפלה.

וכיווץ בזה מצינו להרב שמון שעזון בבייארו לשעה"ב דרוש ג' דק"ש אותן ט' (ח"ג דף כ"ב ע"ג) שהיעיד בזה"ל, ובקהלתנו פה ק"ק בית אל יכ"ז

אל שהיה הש"ץ מתפלל ברכות יותר בישיבה כMOVEDה ברישימת המנהגים שרשם מהר"א ידיד תלוי בספר שבחי מהר"ם הנ"ל, וכן העיד בספר נתיבי עס סימן נ"ח נ"ט, והטעם הוא לפי שכן הוא הנכון על פי הוסוד אע"ג דאיתא בפוסקים דראוי לש"ץ לעמוד מפני כבוד הציבור אלא דבזה יש לומר דעתן של פ' הפסוד כך הוא דינה דיש לישב בדיוק, לא חשיב כלל כבדיעבד). וחרי לנו מכ"א דעתין הכוונות חשב אצל המכוננים לצורך אמיתי, וחשוב לגביוחו כבדיעבד, וכן אף כאן או נימא דאומקיה בעיקר דינא הינו בעיקר דעת הש"ע, יש מקום להקל ולהתריר ההפק בין שניים לתרועה לצורך הכוונות^ט.

וכו), ואני מעד לפני הש"ז שיותר מעשרים שנה שהייתי עם הראשונים במלכים לא חשש כלל להנץ החמה בעמידה נגד שללא יפסיד הכוונה שום يوم בעה"ת שהוא מעוזות לא יכול לתקן היום שהליך بلا כוונה, שלא יוכל להשלים בעולם הזה בתשובה שעשו בעולם הזה, וחוששנו שוגם בעולם הבא לא יניחו להתפלל בכוננה הימים שהפסיד". וכן העידו (במפר דברי ש"ז סימן נ"ח סעיף ג' הערכה א) משמשה דהש"ת, עי"ש. וחרי דברו פ' שהיה עלול להפסיד הכוונות לא היה מדקך לבדוק אחר נקודת הנץ.

וכיוצא בזה יש להביא בדימות ראייה ממה שמצוינו דמנהג ק"ק בית

ה

הייכא דהעדים בקיימי וידעי לדיקק מודה המשפט שמואל דסמכינו בעדות מנהג אב' ערים

આיקריא דינא, ובג"ל על פי דברי הרבה משפטי שמואל. הנה אחר העיון נראה דיד ה兜חה נטויה, לפי שיש לומר דעתן שעיקר טעמא דהרב משפטי שמואל הוא כי "ובכירות מנהג עבידי איןשי דעתו בו ולא ידע לומר איך היה הענן ועל מה

ובגוף דברינו דלעיל שאמרנו دائית טעםיה דהרטמ"א הוא משום בירור ואומדן, אז בעובדא דידן דהוי עדות מנהג, כיוון דיליכא בה אומדן דמוכה דהא עבידי איןשי דעתו בה, לא אולין בה בתר רוב, אלא אוקמןין



ט. ואמנם יעיין להגאון רבינו חיים פלאגי בספרו משא חיים חלק המנהגים מערכת ס' אות קנ"ט "אם יש ספק באותו עיר אם המנהג אסור או להתריר ואין להם בירור, יש להם ללקת אחר רוב העולם מה שהם מנהגים לאסור או להתריר, עיין בספר ש"ת נשמת כל חי יו"ד סימן ס"ו (דק"ג ע"א)," ע"ש. ויש לעיין אם הנידון דומה לראייה, אלאadam אכן הוא דומה יש לנו גם בכך לילך אחר רוב העולם שנגנו שלא להפסיק בין שניים לתרועה.

מנהג שמא טעו, אבל בגברי רכבי DIDURI לכוין עדותם ולא מפקי מפומיהו מיilio בצד, ליכא למייחש בהו שמא טעו, ולגביה DIDURO שוה דין עדות מנהג לשאר עדויות שהכשירו בהן פסוליו עדות ואולין ביה בתר רובה בדברי הרמ"א.

ויהג דמבררי הגمراה דשם משמע דין עדות מנהג שוה לדין שאור עדויות, והוי מכל עדות בעלמא, ואילו לדברי הרמ"א הא לר דמי עדות מנהג לשאר מיני עדויות, שהרי הכשירו בה פסוליו עדות ונמצא לאפקואה מדין עדות, ודלא בדברי הגمراה דשם דמשמע דאית לה דין עדות דעתלא. ייל דהנמ שבעדות מנהג הכשירו פסוליו עדות, אלא שאר הפיקועה לגמרי מדיני עדות, וכדמצינו הלכות עדות נשארו בה, וכדמצינו לזה"ק הגראע"א שלא הבשור עד מפי עד לעדות מנהג, וכן מצינו להשער המשפט דברענן עכ"פ הנודה בפניהם ב"ז, וכמוובא מזה להלן בס"ד, והכי נמי לענין דנאמן להיעיד בגודלו מה שראה בקטנותו דאייר התרם בגمراה דמנילהה].

ואין לומר דהתרם במגילה هو עדות אידנא ולא עדות אמנהנה, ולכן אין להביא ראייה ממש. דעין בדברי הש"ץ ח"מ שם ס"ק ל"ח (חובא לקמן שמדוברו שמענו בדברי הרמ"א דשם בדברהו התלויה במנהג אולין בתר רוב קאי אף בעדות אידנא ממש, ע"ש בענין השלמת תענית בערב שבת שוחה ודאי עדות בדין ואעפ"כ קאי עלה דברי הרמ"א, והרי דלא שנא בין עדות אידנא או עדות אמנהנה.

סמכו", ואףஇeo מודה לכל היכא זהושמו על עדות אחת דכרי בה", הילך כגון הכא אשר הרבנים מגידי העדות, הן אותם המיעדים שהייתה המנהג להפסיק בין שברים לתרועה והן אותם המיעדים שהייתה המנהג להתקיף התרועה לשברים מבלי להפסיק ביניהם, הנה תרוייתו מה רבנים מוסמכים ומופלגים דפקיעי שמייחז בחכמת הקבלה, שפיר יש לסfork אחזקת שרבנים כגון אלו לא הינו עדותם אלא אחר DIDIKI טובא במה שראו עיניהם כמה שנים, באופן קשה לומר עליהם דאיכא למיחש בהו שמא טעו ולא ידעו לומר איך היה העניין ועל מה סמכו, ואף הרבה משפטים שמואל יודת בהו עדותם נאמנת, ומעטה אף עדות דין כלולה בכלל דברי הרמ"א לכל היכא שהכשרנו פסולו עדות אולין בתר רוב מטעם אומדן דאיתין לנ' בכלל מקום דברי הרוב צודקים נגד דברי המיעוט.

וראייה ממגילה (דף כ') דרי' מכשור קטן לקרוא מגילה ואמר קטן הייתי וכו', ובתוס' ר' י"ד שם דבמצווה דאוריתא אין ראוי להעיד וכו', ע"ש. והרי שמע מינה דאף עדות מנהג - מטעם עדות נגעו בה, ודלא כהמשפט שמואל עדות מנהג אפקואה לגמרי מדין עדות ואף שני עדים כשרים אין נאמנים בה, ובע"כ צ"ל המשפט שמואל יפרש דשאני ר' דרב נבריה, דתנא הוא, ואמרין גברא רבא כגון הוא בודאי דק במלותיה, ודוקא אינשי דעת מא דעבידי דלא דיקי במילתייהו ייכא למייחש בהו בעדות

דטעמיה דהרבמ"א הוא מטעם אומדנא, וכפי זה בעדות מנהג לדברי המשפט שМОאל ליבא אומדנא לסמוך עדעת הרוב, הנה שאני הכא דתעדדים גברי רברבי هو ודיקיי היטב במילתייה, ושפיר איבא אומדנא דברי הרוב הם הצדקים, ולכון אף לסברא זו יש לסמוך דברי הרוב הנ"ל.

וכפי האמור נמצא דברנו נא דיין לא מיבעיא אי נימא דעתם דהרבמ"א דקאמר שבפסולי עדות אולין בתר רוב הוא משום גורת הכתוב, ודאי שכפי זה יש לנו לסמוך בכךן דברי הרוב כנגד חמיעוט וועלינו לקבל דברי הרוב שהעידו דהיה המנהג להפסיק בין השברים לתרועה, אלא אף אי נימא

ג.

כמה רישותות בגוף העדות דקמן

הדראה מחדש מוחזק לחומרות, ונמצא עדותם אינה אלא בעדות עד מפי עה, והנה מצינו לזכ"ק הגרא"ע אינגר ז"ע בחידושיו לש"ע חומ"ט סימן ל"ז שהביא מתחשובות לחם רב סימן רב"ג דاع"פ שהතירו פסולי עדות להעיך על תקנות הקהילות וכו', לא מפני כך הפקיעו מהם כל תלכות עדות, אלא עד מפני עד איןנו נאמן בהם. והגמ' שמצינו דרבנן תרומות הדשן סימן שם"ב כתוב דלביר מנהג נוכל לביר בעד מפי עד ובפסולי עדות", היא מיתה לדעת זכה"ק הנ"ל הוא פסול. ועיין עוד בש"ת חממות שלמה סימן ט"ז ושוו"ת עין יצחק להגר"א ספקטור דלק א' אה"ז סימן כ"ז מה

עד מפי עד

אלא שם"ט נראה דבגוף העדות דהכא איכא למשדי בה נגנא מכמה צדדים, שהרי אותם השני עדים המעידים על דבר המנהג להפסיק בין שבטים לתרועה, תורייחו עד מפי עד נינגו, שהרי שניהם לא ראו בעצמם המנהג בק"ק בית אל בירושלים שבין החומות בהיותה על תיליה בנוייה אי, אלא שכן שמעו מפ"ק הגרא"ע הדראה ז"ל שהעיך על המנהג הקדום בק"ק בית אל, והם בעצמם לא ראו כן אלא במנין המכוננים שהתקיים בישיבת פורת יוסף אחר שנחרבה ק"ק בית אל שבין החומות ובישיבת בית אל שהקם הגרא"ע



ג. הגרא"ם אליו שליט"א והגרא"ש הדראה שליט"א.

יא. ומה שהביא בשם הגרא"ש הדראה שליט"א שהוא בעצם זכר המנהג בק"ק בית אל בהיותה על תיליה בנוייה בין החומות, הנה שלחתוי לשאול מפיו ואמר דאיינו זכר כלל מנהג בית אל שבין החומות כי אם מנהג המכוננים בישיבת פורת יוסף לאחר שנחרבה העיר, ומנהג אביו הגרא"ע ז"ל.

מצוי לכוין בהו תוך כדי תקיעת השברים מבלתי צורך לשחיה, וכיוון שכן יש לומר דשםיא באוטו הזמן שלילי העיד הנר"א ידיד היה הבעל תוקע זורי ונשכר, והיה מכוין סדר כוונות השברים עם תקיעת השברים גם יחד, ותיקף ומיד תקע התרעעה אחר השברים מבלתי שהוצרך לשחות בינותיהם, ואחר שתקע תרעעה הפסקיך וכיוון הכוונות דתרועה, והנר"א ידיד לא שם לבו לדבר זה, ובראוונו שמתכופים שברים ותרועה מבלתי להפסיק ביניהם, ומפסקים אחד תרעעה כדי לכיוון הכוונות, הבין דהמנהג לכיוון הכוונות דשברים ותרועה אחר תקיעת התרעעה, וגם כנים הדברים נמציא דין בעודתו היפך המנהג שהיעדו השנים.

עוד יש לדון מהך דגוף מנהג זה שנחנו להפסיק בין שברים לתרועה, לא הובא ברישימת מנהגי ק"ק בית אל אשר בראש ספר דברי שלום ששים קובצו רוב ככל מנהני התקהלה שיש בהם מן ההיווש, ואף לא הובא מנהג זה ברישומות אחרות הנמצאים באיזה ספרים שביהם העידו הרבניים מנהגי ק"ק בית אל, ואילו מנהג זה נפקד מקומו מכל אלו הרשימות, וכבר נודע מדברי הפסקים שנחנו שאינו כתוב בספר התקנות וכיו"ב אינו מנהג ברור, וכדיועין להנר"ח פאלאג' ז"ל בספריו משא חיים חלק המנהגים מערכות ו' אותן ע"ב (דף נ"א סע"ד) "כל שאינו כתוב בחסכנות ותקוני העיר, שמע מינה שאינו מנהג ותקונים כמו

שבתו לדון בגין החקירה אי היכא דממשרין פסולי עדות עד מפי עד נמי כשר אי לאו, עין להם, ואכמ"ל.

מפיהם ולא מפי כתבים

ואף גם בעדות הנר"א ידיד שהיעיד בכתביו דמנהג בית אל הוא בת ריבכה, שנחנו שלא להפסיק, הנה תרתי ריעוטא איכה בה, חזא דהא הו מפיהם ולא מפי כתבים, וכן פלוגתא דהרמב"ס ור"ת, הובא בב"י הו"ט סימן כ"ה, או מפיהם ולא מפי כתבים הוא דוקא באילם שאינו ראוי להגדה, אבל בראיו להגדה, אף על פי שאינו מעיד בפועל בפיו אלא מפי כתבו, אין הגדה מעכבת בו, וכן דעת ר"ת (כתובות כי ע"ב דבר רשות, ב"ב מ"ע"א דבר הרשות, יבמות ל"א ע"ב ד"ה דחוז), ולכן התיר שיישלו העדים עדותן לב"ד בכתב ולא קרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבים, לעומתו דעת הרמב"ס (פ"ג מהלכות עדות הלהבה ד') דעתות מתוך הכתב פסול בכל גונני, וכן דעת רשי"ז בפירוש החומש (דברים י"ט ט"ז) כמובא בטור שם. הנה לדעת רשי"ז הרמב"ס נמצא עדות הנר"א ידיד היא עדות פסולה מטעם מפיהם ולא מפי כתבים.

עוד שמעתי מג"א, דיש לומר דעת ג' דהנר"א ידיד גברא רבא הו ויש לנו לסמן על חוקתו דמידק דיק שפיר, ולולא שראתה כן לא היה מעיה, הא כןן הכא נודע לכל הבא בסוד ה' דהכוונות דשברים מהה כוונות קצורות, ואין כוונות ארוכות הבאים בריבוי פרטיהם וכו', וכמעט כל הרגיל בסדר הכוונות

ספר בספריו זכרון משה ח"א סימן ב' אות י"ג.

באופן דנוسف על האמור לעיל דברת העדויות אילך למשדי בהו נרגא, הנה אף גם עצם המנהג להפסיק בין שברים לתרועה מוטל בספק מאחר שלא הובא ברישומות המנהגים, וכיון שכן חורף הדבר להזות בספק, וכבר אמרנו בספק מנהג אוקמינן אעיקרא לדינה ובג"ל בארכות.

שכתב בשו"ת הרא"ם (ח"א סימן ט"ז), ושו"ת מהריב"ל (ח"כ סימן פ"ב), ושו"ת מהר"א ששון (סימן קל"ז), ושו"ת חכם צבי (סימן ס"א). ועיין עוד מזה בספר שדי חמד מערכת מ' אותן ל"ז, ולהיכפ החיים סימן ת"צ אותן ע"ח "ומה שכתב מהר"א אלזקיי דאיין נהנים בן בירושלם ת"ז, אפשר שאינו מנהג ברור, שהרי לא נזכר הדבר בספר התקנות והמנהגים של ירושלים" עב"ל. ובאשר העתיק כל זה ידינו הגראייה

ג.

פלוגתא דהמחבר והרמ"א אי בעדות מנהג דלית בה דרא דמונא אולאי בת רוב

דררא דמונא וכיוצא באלו, דלהיות תקנות אלו צרכי הקהיל, קיבל עליהם גם פסולי עדות, ולא איירוי במניגים בעילמא דלא שיבci לתקנות הקהיל ודרא דמונא, ואולם מtopic דברי הש"ך שם (ס"ק ל"ח) נראה שהבין דאיירוי בכל מני מנהג, אף במניג דלייא ביה דרא דמונא, דעין לו שם שכתב ע"פ דברי מהר"ק שהביא הרמ"א ליישב קושית הב"י על דברי האנgor שכתב שאין להניא נשים לשוחות שכבר לנו שלא לשוחט, והשיג עליו הב"י דלא ראיינו אין ראייה, ובכתב הש"ך דעל פי דברי מהר"ק דבמניג אמרין דלא ראיינו هو ראייה שפיר כתוב האנgor שכוון שנחנו שלא לשוחות לנו אין להניא לנשים לשוחות.

وعיין עוד שם בהמשך דברי הש"ך שכתב לדחות דברי השלטי ניבורים ריש פרק השוכר את הפעלים

עד יש לצד זה, ובתקודם דברי מון המחבר בשיע"ע ח"מ סימן ל"ז שזכרנו לעיל "עכשו נהנו לקבל עדים מהקהל על תקנות והסכנותם ועל הקדשות, וכשרים אפילו לקורוביהם כוון שקבלים עליהם", ומקורו לדברי הרא"ש בתשובה. וכتاب הרמ"א "כל דבר התלוי במנהג בני העיר אין אומר בו תרי כמאה, אלא אולין ביתה לרוב וכו', וכן לא אמרין בזה לא ראיינו אין ראייה, אלא הוא ראייה", ומקורו לדברי מהר"ק שורש קע"ג.

מדברי הש"ך נראה שהבין לדברי הרמ"א איירוי גם היכא דלית בה דרא דמונא

והנה לכוארה היה מקום לומר דין זה הנזכר בדברי המחבר והרמ"א, לא איירוי אלא בתקנות הקהיל דאייכא בהו

בתר רובא, אבל לא הוא הכל מקום שהאמינה תורה פטולי עדות אולין בתר רובא, הא תיכא שלא הכשירו פטולי עדות ליכא בהי האילא דאולין בתר רובא.

ואם ננים דברינו תצא דין'א דבמנהגים כנון אלו דשטעתין, והיינו דשנים מעידים דנהגנו להפסיק בין שברים ותרועה ואחד אומר שנחגנו שלא להפסיק, איפלנו הב"י והרמ"א, דלהרמ"א ע"ג דלית בה דרא דמונא הכשירו בו פטולי עדות וקבעו דאולין בתר רובא ולהב"י לא הכשירו בזה פטולי עדות והוא הדין שלא אולין בה בתר רובא.

ולכורך יש להביא ראייה לדברי הב"י בדבריו הגمرا (מגילה כ) שזכרנו לעיל (אות י"ד) דר"י מכשיר בקטן, דמהתם משמע עדות מנהג הו נכל עדות בעלמא ואית לה לגמרי דין עדות ולדעת הב"י אכן ניחא, דיש לומר דהרטם אייריו בעדות מנהג דליך בה דרא דמונא, ובכגון זה לא הכשירו פטולי עדות, שלא הכשירו פטולים אלא בעדות מנהג דעתך בה דרא דמונא דומיא דתקנת הקהילות.

אלא דבאמת גם לדעת הרמ"א לא תברא, דבר הזכרנו לעיל דהנ"מ שעדות מנהג הכשירו בה פטולי עדות, לא מפני כך נאמר שהפקיעות לגמרי דין עדות, ובודאי ששאר הלכות עדות נשארו בה, ודומיא שלא הכשירו בה עד מפי עה, וכדיבואר עוד להלן בס"ד.

סבירא לי בדעת האגור דחק דלא ראיינו ראייה היינו דוקא בדבר שבא לעשותו ונמנע מלעשותו משום מנהג, ובגון במנהג שנחגנו שלא לברך שהחינו או שiar ברבות, וראה לאחד שהגע למקום שצרכיך לברך, ונמנע ולא בירך, דבבבאי גוננא אמרינו דלא ראיינו (ר"ל, דראיינו שעמנע מלברך) hei ראייה, אבל לא ראיינו דעלמא אין ראייה, ודעת הש"ץ אינו כן אלא בכל גונני אמרינו דלא ראיינו hei ראייה, עי"ש.

ועב"פ היינו דהן הש"ץ והן השלטי גבורים תרויהו סבירא ליה דברי האגור קאי בכל מין מנהג, ולא דוקא במנהג דעתך בה דרא דמונא דומיא דתקנות הקהיל, וממילא הוא הדין שדברי הרמ"א הכל דבר התלי במנהג בני העיר וכי אולין בה בתר הרוב (שמקוו בדברי מהרי"ק), איירוי נמי בכל מנהג, ור"ל, בכל מין עדות אולין בתר רוב.

מדברי הב"י ש"מ שלא איירוי אלא בעדות מנהג דעתך בה דרא דמונא

ואננו מודהין להבית יוקף שהקשה על האgor כנ"ל, ולא עליה בדעתו ליישב בדברי הש"ץ, שמע מינה סבירא לי דחק דין אסונין לא איירוי אלא במנהגי הקהילות דעתך בה דרא דמונא, דעתך לו שיעיקר מקורו בדברי הרא"ש בתשובות ולא מדברי מהרי"ק, אבל במנהג ועלמא דלית בה דרא דמונא, לא אמרינו דלא ראיינו hei ראייה, והוא הדין נמי שלא אולין בה

עדות על מנהג אי בעינן הגדה בבית דין

עדות, עי"ש. ועל פי זה צריך לומר
דאע"פ שבlesson הסמ"ע שם דדייקא
לענין כיון שהגיד שוב איינו מגיד לא
מהני הגדה חוץ לב"ד, הא למלתא
אחריתא הויה הגדה, הנה באמת לא היו
הגדה כלל, דין בו גדר עדות כלל.

ומעתה יש לדון אם עדות מנהג בעי הגדה בפני
בית דין אי לאו דילא דילאורה היה נראתה
פשוט ואחר שבדעות מנהג החשו בוטלי עדות
(לדעת הרמ"א בכל גזוני ולדעת המחבר באיכא
דורא דמנונא), שוב אין בה צורך להגדה
בפני ב"ד, ועל דרך שמצינו בענין עד
אחד נאמן באיסורין דלא בעי הגדה בפני
בית דין זולת לרעת הטו"ז (י"ד ס"י ל"ט ס"ק
כ"ב), דעתך בש"ע (סעיף י"ז) הקונה ריאתה
ואמר שמצויה בה סירכא במקום שהיה
טריפה, והמורר אמר שהיתה במקום
שהיתה כשרה, כיון שבאו שנייהם בבח
אתה לבית דין אין כאן עדות. כתוב עליה
הטו"ז "ובש�"ע קאמר לא זו אף זו,
דמתהלה בסעיף ט"ז קאמר הדאור
והמתיר הם מסתמא שניהם לפניין,
וחותיפ אח"כ אע"ג דהකונה אמר תחלה
להמורר שהוא אסור, מ"מ כיון שבאו
לב"ד כאחת לא משגיחן במה שאמר
חו"ץ לב"ד. וכותב עליו הקצות (שמעתהא
פרק ח) "וממשמע מדבריו להגדת עד
אחד באיסורין נמי בעי ב"ד דוקא".

ובאמת דבריו הטו"ז נראים לנאה
כתמוהים מאוד, ובאשר כבר
העיר עליו הקצות (שם) בזה"ל, ולא

והגה בnidzon דין לא הנידו העדים
עדותן בפני בית דין, והנה זאת
נודע דבריני ממונות ונפשות בהכרה
שינגדו העדים עדותן בפני בית דין
ובכלאו חבי לא חשיבא עדות כלל,
וכמוביאר בש"ע בחו"ט סימן כ"ח ס"א
"כל מי שיודיע עדות לחברו וכו' חייב
להעיד", וכותב הרמ"א "בבית דין", ושם
בסמ"ע ס"ק ז', דמדכתיב אם לא יגיד
ונשא עוננו, ודרשין כיון שהגיד (שאינו
ידע לו עדות) שוב איינו חזור ומגיד, והיינו
דוקא בבית דין, ועיין לעיל סימן כ"ט ס"ק
ח". וייתר מזה יעוזין בנתיבות המשפט
ביאורים סימן כ"ח ס"ק ו' "דzap לר"ת
(יבמות ל"א ע"ב תומ' ד"ה דחויה כתובות דף כ'
ע"ב ב"ב מ' ע"א) דכשר מפני כתובם ור"ל,
שנוגנים שהעדים שלוחים עדותן לב"ד
ע"י אינגרת, וליכא בה החסרון דמפיקים
ולא מפני כתובם, דכיון שראים להיעיד
בפה לא מיפסל עדותם בכתב, אבל
הראוי לבילה אין בילה מעכבות בו עי"ש
והזכרנו מזה לעיל), מכל מקום לא היו
כהגדה בבית דין עד שבא הכתב לבית
דין, יוכל להזרר ולהגיד קודם שבא הכתב
לבית דין, כמו שכתב הרמ"א בתשובה
סימן י"ב, ע"ש. והרוי אבל עדות שלא
נתקבלה בבית דין לא היו עדות כלל,
והלכך בעדות מתוך מותן הכתב אשר עצם
מעשה הכתיבה היה מחוץ לבית דין
אמרין דליקא עליה שום חלות הפעצא
עדות עד שיבוא הכתב למראה עני
הדיינים שאו דיקא חוליא עליה שם

משמעות מדברי הש"ך (ס"ק מ"א)-DDIK א' בבאו לבי"ד שניהם יהוד, ואמרתם חוץ לבי"ד איןנו מגרע, עכטו"ד השעריו יושר שם.

ובפתחי תשובה שם ס"ק י"ז כתוב על דברי הט"ז הנזכרים "ונראת לי דהאי בית דין לאו דוקא, ודי ביחיד, וכ"ב ההלכה מוחוק באבן העוזר סימן י"ז ס"ק ע"ח גבי עדות אשთ, ואף הבית שמויאל שם (ס"ק קפ"ד) שהולך לעלי, הינו מטעמא כיון דלפעמים איכא נמי דין מומגותות לעניין הכתובה, עי"ש, אבל כאן בו"ע מודו". ועיין שם בדברי ההלכה מוחוק הנ"ל שהאריך טובה אהך דאיתא בש�"ע שם הנשאת על פי עד אחד לא תנשא אלא ברשות ב"ה, ובהגהת הרמת"א שם "זהב"ד צרכין להוות נ' ושרים ולא קרובים זה לזה ולא לעדים", וכותב עליה הח"ט "שאף שהרב כתוב בד"מ שהוציא דין זה מתשובה הרשב"א סימן תשמ"ט ותש"ג, הנה המעניין שם אין ראה ממש, וכבר הארכתי וכו' דסני בחכם אחד מכל הוראות דעתמא, וכי שזרחה חכם אחד להתריר לא תצא מהתרירה, רק לעניין קבלת עדות שלא יאמרו מבודין הינו צרי נ' לקבלת עדות", עיש"ב.

ולענ"ד היה נראה ליישב דברי רבינו הט"ז להצלו מלחתבת קושיות הטענות והאזרחות, דיש לומר דאף אייזו מודה בעלמא עד אחד נאמן באיסורים גם מבלי הגדה בפני בית דין, ואמנם כל היכא דaicא ריעוטא בעדות העד אחת, וכן נון בתק דחתם דהקונה אמר שמצויא

נהירא, דנראה דעת אחד באיסורים לאBei ב"ד, דהא ילפין עד אחד באיסורים מוספרה לה, ומספרת לה לאו בפני ב"ד אמרת, וכן בעד אחד בהפרשת תרומה ושחויטה וטבל לאו בפני ב"ד היה. וכן מצאתי בשיטות בתשכ"ז (להלן א ס"י ס"ז ד"ה והשניא) דעת אחד נאמן באיסורים ע"ג שאמור חוץ לבית דין עדותו חשיב כשנים ואין האחרון נאמן ע"ש ע"ב. ובשעריו יושר להגר"ש (שער ו פ"ח) כתוב לישיב דבעיקר הדבר אף הט"ז מודה דין הדבר תלוי בהגדה בפני בית דין, אלא דסבירא לייה להט"ז שלא חשיב עדות אלא אם כן מוגיד עדותו לפני מי שיכול להחיליט עפ"י הגדת העד את בירור הדין, ולפיכך כל היכא דעתם באיסורים על עניין המஸור לכל אדם, מהני גם במוגיד עדותו בפני כל אדם ואף מהויז לבית דין, אבל היכא דעתם באיסורים המוסרים לב"ז, לא חשיבא עדות אלא אם כן מעיד בפני ב"ה, ומושו"ה בספרת אשת שעפ"י הרגיל הוא עניין פשוט המוסור לכל, מהני הגדתה לפניו מבלי צורך להגדה בית דין, וכן לעניין תרומה ושחויטה וטבל אם אין בהם עניין דספק הוראה, אבל בעניין האמור בש"ע י"ד שם לעניין סירכא שאומר הקונה שמצויא בה סירכא במקום שהוא טריפה, שהוראה זו אינה מסורת לכל, אין עדותו של הקונה שהגיד לפניו המוכר חשיבא עדות גמורה עד שיונש העניין לפניו ב"ז, וכן אם באו אה"כ לב"ז בבית אחת היו חד לגבי חד, ומה שאמר תחילה חוץ לב"ז לפניו המוכר אין כלום, וכן מורים דברי השו"ע שם כהט"ג, וכן

בשעות עמוקות הלהקה להנ"ר יהושע בוימל זיל ח"ב סימן מ"ג מה שכותב בדומה להזאת. עיין עוד בוגוף דברי המש"ש הנ"ל בשעות רעך"א ט"ק סימן ק"ג, חמודה שלמה אהע"ז סימן נ"ו, שעורי יושר שער פ"ד, גידולי שמואל למסכת כתובות דף כ"ב.

ובאכן האול להגראות זיל ברמבר"ם פ"ג מהלכות עדות הלהקה דה נמי נקט בנסיבות דbulletin באיסורים לא בעין הגדרה בפני בית דין, ועין לו שם דאייריו בעין עדים החתוםים על הגט דדין הוא דיןין לה לאשה גרשיה על פי עדי התיימת, וכותב הו א זיל על פי דברי הנתקבות דכל עדי התיימת שבגת אע"ג دائנים מעידים על עצם הגירושין דהא התיימת קודמת לטעישה הנירושין, אף"כ מהניא החותמתם, שהרי הם מעידים שהבעל צוה אותם להחותם, וכיון שמעידים על ציווי הבעל, ידיעין מtopic עדותם שהגט היה מתחילה בידי הבעל, ומאחר לדבלטור הכי אנו רואים את הגט בידי האשה הרוי וה כאלו שאנו רואים שהגט נמסר מני הבעל לאשה ומיש"ה מהני התיימת העדים אע"ג دائנים מעידים על עצם מסירת הגט מהבעל לאשה. וה גם עדותם היא עדות מtopic הכתב, כתוב הוא זיל דליך בהו חסרון דمفיהם ולא מפי כתובם, לפ"ז שעדותם הוא כעדות באיסורים דלא בעין בה הגדרה בפני ב"ח, וכיון דלא בעין בה הגדרה בפני בפנ"י ב"ד ליכא בהו גמי חסרון דمفיהם ולא מפי כתובם, רוח החסרון אינו אלא היכא

סירכא במקום שהוא טריפה והמורכਬ אומר שהויה במקום שהוא בשורה, הנה בכונן זה סבירא לייה להט"ז דלא להשיבא בעדות אלא אם כן העיד בפני ב"ד. והטעם הוא, יعن לכל עיקר הטעם דסמכינן עד אחד באיסורין הוא מטעם נאמנותו, והבא דאיכא סתירה בעדות איתרעו מהימנותה, והשיב כלל תוקחת העדות, ואמתו להכי צריך ב"ד כדי להוכיח העדות.

וראיה מדברי המקנה בקידושין דף ס"ג דהא דכתב הרמב"ם בפי"ז מהלכות שנדרין דין ארך שני עדים למלוקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו יוחוק بعد אחד, שאם העיד שאשה גרשיה או זונה ואחד"כ בא עלייה כהן הרי זה לוקה עי"ש. והיינו כיון דעת אחד נאמן באיסורי והוחזקו דבריו מהני אח"ב גם לעין עונשין. וכותב עליה המקנה בקידושין שם דחק דהאייטר עצמו יוחוק بعد אחד היינו רק עד באם העיד לפני בית דין, אבל אם הגיד חז"ל ב"ד אף דעתן לא מיקרי הוחזק על פי. ובשב שמעתתא (שמעתתא ו' פ"ח) הסביר הדבר דכיוון דבחגיג חז"ל ב"ד מצי להזור בו ע"י אמתלא, א"כ לא הוחזק בודאי, דדילמא יחוור בו, עי"ש. והרי דהנים דעת אחד נאמן באיסורין גם בהגיד עדותנו מהווין לבית דין, לא הוחזקה עדותנו בודאי, למצוי להזור בו ע"י אמתלא, ולפיכך סבירא לייה להט"ז לכל היכא דקצת איתרעו העדות, וכגון בדברי השו"ע בז"ד שם, אמרין דין נאמן אלא בהיעדר בפני בית דין. ועין

דנה אמרין עד מפי עד פסול, אבל עדות שנקירה בב"ד יוכלו להיעיד, דבריו שסביר הועד בפני ב"ד נעשה גמור דין על זה שהמעשה היה כן, וא"כ יוכלו להיעיד בבירור שהמעשה היה כן, משא"כ עדות שלא נקרה בב"ד לא יוכל להיעיד שהמעשה היה כן, דמאיו ידעו שהמעשה היה כן כמו שעשו מהעדים דילמא לאו קושטא קאמרין, אבל זמן שלא העידו בב"ד לא נפסק הדין שהעדים אמוריםאמת. ובודорיותה בלי קבלת עדות לא נפסק הדין עדיין, אבל בדרבנן עד נעשה דין, בדרבנן לא בעין קבלת עדות, ונמצא דכשנים מעידין לפני אחד שהחותמות הלו הם של העדים, הרי בשליש יודיע שהאמת שהחותמות הלו הם של העדים, שהרי בדרבנן אף בלי קבלת עדות בפני בית דין יוכל להאמין להעדים, בדרבנן לא בעין קבלת עדות ולא בעין שני האנשים, נמצא עתה אחר שהעידו החסנים לפני אחד הרוי עתה נעשה ב"ד, שהרי יש כאן שלושה שודעים שהחותמות הלו הם של העדים ויכולו לפסק על פי ידיעתם אף בלי קבלת העדות, עיין לו שם.

עד כאן נמצא עמנם בכתביהם, יותר מה שכתוב כאן הניד רבניו בפ"ק בסוגיא זו בוגלה, ועוד עשר יודות בסתר, ובעה"ר לא היה סיפק בידינו להעלות יתר הדברים על גבי הגליון, ובעה"ה עוד חzon למועד.

בעין הגדה בפני בית דין, Dao שפיר אמרין דמפיקים אמר רחמנא ולא מפי כתובם, הוא היכא דמעיקרא לא בעין כלל הגדה בפני בית דין, וכן בעדות באיסורין, ליכא בהו נמי חסרון דמפיקים ולא מפי כתובם, עי"ש מה שכתב ליישב עפ"ז דברי הרמב"ם שם. וטענו מינה לדעתו בעדות מנהג דאומינן בה דהוי בעדות באיסורין שאין צורך להגדה בפני בית דין, ליכא בה נמי חסרון דמפיקים ולא מפי כתובם.

והעולה מדברינו, עדות מנהג נראה דדמי לנדר דעת אחד נאמן באיסורין, ועל דרך שבאיםו הינה לרוב הכל הפסיק לא בעין הגדה בפני בית דין, כן הוא גם בעדות מנהג, ולא עוד אלא עדות מפי הכתב נמי כשרה בעדות מנהג על דרך שכירה בעדות באיסורין, אלא שלדעת הט"ז היכא דאייכא ריעוטה בעדות, כגון היכא דעת אחד מועד להיפך, או דיקא בעין הגדה בבית דין, לפי שבל זמן שלא העיד בפני ב"ד לא החזקה עדותו בודאי.

ובלבוש מרדכי להגרט"מ אפשטיין ב"ק סימן ל"ט (דף פ"ז ע"ג) כתוב בדרבנן לא בעין הגדה בפני בית דין, ועפ"ז כתוב לבאר שם הא אמרין דבמלתא דרבנן כמו בקיים שטרות עד נעשה דין, דין הכוונה שהעדים בשעה שמעידים هو עדים ודיניהם בנת אחת, אלא הכוונה היא

סימן יב

בעניין תעניות בכלל ופדיון שובבי"ם בפרט

בתעניות אלא רק על ידי צדקה, ושיעור
הצדקה יתבאר لكمן בע"ה.

ב.

בעניין בעל נפש החפץ בקרבת ח' והנה בהמשך דבריו כתוב בעל התניא כך: "זומ"ט כל בעל נפש וחפץ בקרבת ח' לתקן נפשו להשכבה אל ה' בתשוכה שלימה מעולה מון המובהר ייחמיר על עצמו להשלים עכ"פ פעם אחת בכלימי היו מספר הצומות לכל עוז ועוז מהעונות החמורים שהיבין עליהם מיתה עכ"פ אפילו בידי שמים בלבד כגון להוציא זל פ"ד צומות פעם אחת ביום חייו", עכ"ד.

ולפענ"ד פשוט דכין שזכר כתוב שני שקשה לו להתענות נקראי חוטא אפילו בתעניות של כריתות ומיתות ב"ה, אם כן גם הוא בעל נפש וחפץ בקרבת ח' לתקן נפשו וזה בתנאי שיעשה התענית באופן שתענית לא יזק לו וגם לא יבוא להיבטל מ"ד ת"ד אדם לא כן ג"כ נחשב כהורטא. ורק אם עושה התענית בימים הקצרים ואוכל לפני עלה"ש או שייך לקיים התענית באופן שלא יזק לו ושלא יבוא לידי ביטול תורה. וכך במננו אנו גם דבר זה קישה לקיים באופן שלא יבוא לידי ביטול תורה. וכל הניל שיק נ"כ בתענית שובבי"ם וכ"ש מי שמתענה כל שבוע

ג.

שיטת בעל התניא האם ראוי לנו להתענות

הנה ידועים דברי רבני בעל התניא באג' התשובה פ"ג שכח וועל: "אבל מי שריבוי הצמות מזיק לו שאפשר שיזוכל לבוא לידי חולין או מיהוש ח' זו כמו בדורותינו אלה אסור לו להרבבות בתעניות אפילו על מצות עשה ומיתות ב"ה, ומכ"ש על מצות לא תרתה אלא וכי אשר ישער בנפשו שבודאי לא יזק לו כלל. כי אפילו בדורות הראשונים בימי תנאים ואמוראים לא היה מתענין בכח"ג אלא הבראים דמצאו לצוריהם נפשיהם, ודלא מצי לצוריהם נפשיהם ומתענה נקרא חוטא בגין פ"ק דתענית. ואילו מתענה על עבירות שבידו כדפרש"י שם וכדיatta בגין פ"ק דזבחים שאין לך אדם מישראל שאין לו מהויבע עשה וכו'. ומכ"ש מי שהוא בעל תורה שהוחטא ונגעש בכללים כי מהמת חלישות התענית לא יוכל לעסוק בה כראוי. אלא מי תקנתי כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק. וכמ"ש הפסוקים ליתן بعد כל יום תענית של תשובה ערך ח' ג"פ וכו' והעשיר יוסוף לפיו עשרו וכו' כמ"ש המ"א הלכות תענית", עכ"ד.

ונמצא א"ב ע"פ דבריו זל בדורותינו
אנו עיקר התיקון הוא לא

חכמה תהיה את בעלייה כזכור בפרק' בשלה והוא בסוד מוחין דוגדלות אבל מי שחתא מוכחה שיתענה כדי שימרק עוננותיו ויתקן מקום מה שפנס בו ואח"כ ילך משם למעלה", עכ"ל. ונמצאננו למדים מדברי קדשו שת"ח מוכחה להתענה כדי למרק עוננותיו ולא נקרא חוטא בזה רק אם לא חטא מיטו.

ובדרך זו הלאו גם בעל ה"חסד לאברהם" (מעין ח', נהר ט"ה) וספר "ראשית החכמה" (בשיעור התשובה סוף פרק ד) ובשווית המבitem (או"ח סימן ח') ושל"ה ה'ק' (פר' נשא). ואף אם נניח ונאמר שהרב בעל התניא חולק על כל האחרונים הנ"ל ורב גבריה, אך אין יוכל להலוק על האר"י הזה. (ובאמת דלמעשא לא ברור כי אם בזמן בעל התניא היה בנמצא ספר שער רוח החדש יותר שהיה מצוי בידם רק שער היהודים, וכמהומה שככל מקום מביאו רבינו בעלי התניא רק משער היהודים, ולא משער רוח החדש).

אמנם מ"מ נוכל לצמצם במקצת את המחלוקת שכן מצינו עוד שימוש מרביבינו האר"י זיל ומובא בספר חרדים (מצות תשובה) דמי שלומד לא יתענה, רק יום אחד בשבוע יעשה התבוזדות וכו' (מובא ג' בכיאור הלכה ריש הל' תענית). וכן כתוב בספר מעבר יבק (מאמר קרבן תענית) דמי שלומד לא יתענה, רק יום אחד בשבוע יעשה התבוזדות וידבר עם הקב"ה כבן עם אביו ובזה יתכפרו עוננותיו עי"ש. ועיין בספר תיקון חצות ח"ב עמי' שפ"ג שעומד בסתוות זו בדבורי רבינו האר"י

ע"פ רוב מזיק לו במקצת התענית ובא לידי ביטול תורה (ולמיעתם אנשים שאיןם כן והם יכולים למסבל אין אנו מדברים כאן ולשיטת בעל התניא מותר להם להתענות). ועיין עוד מעניין התענית בספר "עטרת צבי" שאסor שיהיה לו מהשבת פיגיל של ישות וגאות הדתענית נשחתה בקרben והו כפיגול ואכמל.

ג.

האם דברי בעל התניא הם כנגד דברי האר"י זיל ובשווית ת"ח אם בטור מלחתונות

הנה למדנו כי שיטת הרב בעל התניא דמי שהוא מתענה והוא בעל תורה הוא חוטא ונענש בcapitalים דמחמת חלישות התענית לא יכול לעטוק בראשית בתורה, וכן מי שריבוי החזום מזיק לו שיכל לבוא לידי חולין או מיחוש חיז' כמו אנחנו במנינו היום, אין לו להרבות בתענית אפילו על כריות וmittot ביז' ואפיו על מצות עשה ולא תעשה שאין בהם כרת אלא כפי שישער בנפשו שודאי לא יזק לו כלל.

ולכוארה צריך עיון גדול ממה שמדובר בשער רוח הקדרש (ו' ע"ב) וויל: "וגם עניין התענית דעת כי אמרו חז"ל בגמ' תענית י"א ע"בawai צורבא מרבען דמתענה ליכול כלבא שירותא וטעם הדבר כי מי שלא חטא מימיינוינו צריך להתענית ולא יכול כלבא שירותא כי עסוק התורה גדול מן התענית לפי שהוא ממשך לנפשו שפע חמוץ ממוקם גבוה בסוד

המקובלים בדורות שלאחר האר"י ומילא י"ל דכל זמן שלא נתקבל בשיטים ענין זה של פדיון תעניות גם ת"ה היה חייב להעתנות ממש כדי שתהא תורה רצiosa, משא"כ עכשיו שנטקבט פס"ד וזה בשיטים או אולי ג"כ רבינו האר"י ז"ל וודה שיותר טוב לת"ה לעשות פדיון תענית, ועודין צ"ע בדבר.

אך מ"מ נראה פשוט שגם אם נאמר בתורת ודאי שרבניו בעל התניא ראה את דברי ר' האר"י בשער רוח הקידש שת"ח צריך להעתנות, ועודין יהא אסור להעתנות בזמןנו מטעם שאנו חלשים, והם שני דין נפרדים דהמעין סוגיות עסקינו שמהלkat הנגרא בין מצינו לבין נפשיה ונולא מצינו לציעורי נפשיה ודלא מצינו לציעורי נפשיה, ומילא כיוון שהוים אלו הולשים גם רבינו האר"י ז"ל יודה לשיטת ר' בעל התניא אסור להעתנות בזמןנו, רק באופן שمبיא שם בעל התניא דחוינו ביוםים הקצרים ובאופן לפניו עלות השחרר וכו' (וע"ש מה שערכנו בזה לעיל ס"ב) וכי אין עוד ביתר אריכות בספר התניא.

ה.

בעניין עצם התקיקון תעניות של האר"י ז"ל

יעזין בפ"ב מאגרת התשובה לבעל התניא, דכתב דתעניות אלו אינם חלק מהכפלה, רק כיוון שבזמן שביהם מ"ק היה קיים היבוא קרבן לקרב נפשו לש"ת מלבד התשובה שהיא צריך לעשות על החטא, אבל היום כיוון שאין לנו קרבנות התעניות הם

ז"ל ותירץ שתעניות מועל ג"כ לתקן העולמות העליונים וייסורי העולם הבא. ובספר תקנת החשבים להגר"י הלל שליט"א ג"כ כתוב כשיטת התקיקון החוצה שתיקון הניל של התבוזות מועל רק לייסורי העולם הזה ולא לתקן בשלמות העולמות العليונים וייסורי העולם הבא ע"ש).

והנה נראה כי רבינו החיד"א ז"ל שיטה אחרת לו בעניין זה, דבספרו "ברבי יוסף" (או"ח תקע"א ס"ט) פסק שת"ח צריך להעתנות, והקשה עלייו בספר תקנת החשבים (כ"ז ונ"ח) דהוא עצמו פסק בספר צפורה שמיר (סימן ד' אות ג') שמי שהשקה נפשו בתורה יומם ולילה לא יצטרך להעתנות, וכן הביא בדברים אחדים דריש ז' בתשובה (דף פ"ט ע"ב) בספרו בסא רחמים על אבות דר' נתן (פ' ל"ט דף ק"ג ס"א ד"ה ואגב אומרה ע"ש).

ולענ"ד על ברוך יש לפרש דבריו שלא קשה כלל, דבסתם שת"ח תעתנה, אך אם הוא לומד יומם ולילה לשם ויבוא לידי ביטול תורה, אינו צריך לעתנות כנ"ל, והמעין בדוק לשונותיו יראה שזוهي אמרתת כוונתו.

ונחזור לעניין ראשון, והוא דקשה מאוד על המבואר בדברי רבינו בעל התניא דסתור דברי רבינו האר"י ז"ל הנ"ל (וכבר הבאת שיש מקום לומר שלא היה תחתידו ספר שער רוח הקידש רק ספר שער היהודים). ואולי היה מקום לומר דברן הארויז ז"ל עדיין לא נתקבל העניין של פדיון תעניות שכן הרי רבינו האר"י כלל לא מביא העניין של פדיון תענית והוא חיוש של הפסוקים ונתקבל אצל

ובישוב העניין נראה לומר, דבריו
שהתענית מועילים לא רק
משום יסורי התענית אלא ג"כ מישום
המנין שמרומים בשמות הקדושים
שמכונים כנגדו החטא כדי לתכנן
היהוד העליון שנפנס ע"י אותו החטא.
וממילא אפשר לומר דמה שבואר
בפרק א' מאגרת התשובה לחיב
להתענית למניע ממנה יסורים הינו
שע"י עצם התענית שמייסר עצמו מונע
מן היסורים, ובנוסף לכך ע"י
שמתענה מספר תעניות מכובן הכוונה
היא כנגד הפנים שפגם ביהود השמות
הקדושים וע"י זה מקרב נפשו לש"ת
שכן ריחוק מהש"ת הוא בעצם פנים
היהוד. ודוק.

ה.

בעניין השיעור של פריוון תענית היום

א) **שיטת בעל התניא** – מצינו כמה
שיטות בפומ' בשיעור יום
של תענית וראשית נביא השיעור
המובא בש"ע או"ח בסימן של"ז כי
ברמ"א ובש"ע הרוב דהוא י"ב פשוטים
לא כשית חט"א דתלי הדבר במחיר הכתבים
בומנו ועיין עוד מזה בדברי האדמו"ר מהכ"ד
בליקוטי ביאורים על ספר התניא אגרת התשובה
עמ' ק/ ק"ח⁸.

במקום הקרבנות, דהיינו לתקון נפשו
בשלמות מצד הפנים בעולמות העליונים
אבל לא מדין כפלה לאדם עצמו על
החתא שהטה.

אך עיין שם בפ"א דנתבאר ע"פ הגמ'
ביومא לענן מי שעבר על איסור
בריותות דחויב לקבל יסורים כדי לתקון
נפשו, על מנת שלא יצטרך לייסורים מן
הشمמים, שיתענה במקום היסורים וכותב
שם שהתענית המוכאים בספרי מוסר
הם כדי למניע יסורים מן האדם שעבר
על בריותות, ולא מישום שיקרב עצמו
לש"ת כפי שהביא בפ"ב.(ויאן לומר
שכונתו היא לא לתעניות הנוגרות בכתב הארי
וזל אלא רק לתעניות מר' הרכחה וכ"ד שאמן היה
צריך להקל חילוק זה במפורש).

ולפאוריה היה כבר אפשר לבאר דיש
בתעניות שתי בחינות, היינו
דברים של בריותות או התענית מונע
היסורים מן האדם, ובשאר עבירות
שאין חיב של יסורים או התענית הוא
במקום קרבן. אך אם כן הוא הדבר יש
להקשות דא"כ צרי טעם והבנה
בשיעור התעניות, דפעים חווין
שלעכירות חמורות יש פחדנות עונשים
מעבירות שאנן המורות כ"כ, כגון אדם
שבער על עם חייב קנ"א תעניות ועובר
על איסור נידה שהוא בכורת חייב רק פ"ד
תעניות.

א. בעניין שיטת המ"א יש להעיר הרמ"א הביא בשם המהר"י דשיעור החטא הוא י"ח פשוטים
ולפי חשבון המ"א הם כ"ז מעה כסף וכיון שהם משמע בזבחים דף מ"ח ע"א שיוצאים בחטא ששוו
דנקא שהוא רק מעה אחת מוכיחה המ"א שמחיר הכתש תלוי במחיר הכתש בזמנן החוטא ובזמן הש"ס

שובביים כմבוואר בתיקון שובביים לרש"ש.

ב) שיטת בעל החמד לאברהם – עיין בדבריו בספר חמד לאברהם מעין ה' נהר מ"ה שיכלין לפדות תענית באיסר אחד לזכה וחמיין היטיב בדבריו יראה שמדובר בתענית יום ולילה אחד ומסתבר שתעניות יום בלבד היא רק חצי איסר (וצ"ע עדין בדבר).

חשבון האיסר לפי גרם כփ' הווא כך:
י"ח דינרין הם 4.5 סלעים ודינר הוא דראهما וחצי, וא"כ י"ח דינרין הם כ"ז דראهما ודראهما אחד הווא ו' מעין נמצא שי"ח דינרין הוא כ"ז פעמים ו'

וכך הוא שעור י"ב פשוטים: הנה י"ח פשוטים הינם סלעים, ועין בספר שיעורים של תורה עמ' ס"ה אות י"ז דשיעור ה' סלעים הוא 96 גרם כփ', ונמצא לפ"ז דסלע אחד הוא 19.2 גרם (96/5=19.2) ולפיכך יוצא – 18 פשוטים שהוא סלע אחד הם 19.2 גרם ומילא פשוט אחד הוא 19.2/18 וו"ב פשוטים (19.2/18×12) הם 12.8 גרם כփ. והנה היום כל גרם הוא \$.0.23, לך"ג (ויש לשאל לסתוריהם השער לפי אותם הימים) נמצא כי יום תענית לפי בעל התניא הוא 12.8×0.23 שהוא \$.2.944 (שהם בערך \$3) ונמצא לפי זה דשיעור פ"ד תעניות הוא \$247.29=84×2.944 (\$247, בפרט דיקון), וחותם פעמים פ"ד תעניות הוא



היה מחיר כבש דנקה ובזמן המחרי נתקירנו ועלו עד כ"ז מעיה שהם י"ח פשוטים וא"כ בזמננו צ"ל שיעור של מחיר כבש במדינה החותא. מ"מ רבינו בעל התניא בין בש�"ע הל' שבת של"ד ובין באגה"ת פ"ג חולק וסביר שהשיעור הוא תמיד י"ח פשוטים.

ב. עיין בשו"ע הרב סוף סימן של"ד שי"ח פשוטים הוא סלע של תורה. ובענין מידת פשוטים עין בהג'ה מאדרמו"ר מהב"ד באג' התשובה פ"ג שסביר שפשוט הוא שם מטבע ושאיין זו מטבע מיוחד רק מטבע הקטנה ביותר הקרויה פשוט. וממשיך דאין להקשות ע"ז מכתובות ה' ע"ב וס"ז ע"א דקאמר שם "זווי פשוט" ואע"פ שיש מטבע קטן כך ממשען בספר מוסף הערד דה היינו זוז מדני ולא זוז צורי (ועצם הדבר שפשוט נקרא מטבע קטן כך ממשען בספר מוסף הערד מע' פשוט השני שפרש שפשוטים נקראים מעת קטנות שאין נפרטות לאחרות). וממשיך דאין להקשות ג' כ מהולין נ"ד ע"ב "כפשוטי זורתה", ולפי מוסיף העזרק תיבות זורתה מיותרת. אבל אין לומר שנטבעות היותר קטנות בשוויין ביהם היו שוות במשקלם שבזה תלוי ערך המטבע, אבל אין שווות בגודלן ובעבינה ויש מהן עבות ולא רחבות ויש רחבות ודקות ובש"ס חולין שמדובר בשיעור רוחב מטבע מוסף תיבות זורתה לפרש כוונתו למطبع יותר קטנה ברוחב מבין פשוטי גופא. עכ"ד.
ג. יש לבירר מחיר ק"ג כסף בכל זמן ולעשות החשבון הנ"ל (דבר זה אפשר לבירר בנקל אצל הנויות המוכרות כל' כסף).

בטבלה תחת הכותרת ביטל מוצות עשה ג"כ זמן תפילה זומן קריית שמע הוא עפ"י המבוואר באג' התשובה לר' בעל התניא סוף פ"ב דשיעור ביטול מוצות עשה דרבנן כמו תפלה הוא ס"א תעניות. ועין בהערות בספר ביאור ליקוטים לאדמו"ר מהב"ד זצ"ל דהכוננה היא לזמן תפלה, שכן בעל התניא פוסק בריש פרק ל"ד בליקוטי תורה פר' בלק ע"ג ובש"ע הרב ס"י ק"ז ובמכתב בבית רבי ח"א דתפלת היא מדואו, וע"כ כאן שכותב שהיה מדרבנן מדבר על זמן תפלה ולפי זה צ"ל דעת חילוק בין מ"ע דאו' בגין תפליין למוצה דרבנן שהוא ומון תפלה שכולם הם ס"א תעניות.

ומה שבאנו השיעור להתעניות ג"פ למי שעבר בשנה מספר פעמים הוא ע"פ אגרת תשובה פ"ג שבtab שאם חטא כמה פעמים מספיק שיעשה ג"פ התיקון באותו עון.

להלן טבלת תיקוני תעניות לפי כף של ז מגנו (ממ' התעניות לקוחים משער רוח'ק לר' האר"י ז"ל):

מעין דהינו כף"ב מעין ומהו אחת היא ד' איסרין ונמצא שי"ח דינרין הוא כף"ב פעומים ד' שהם 648 איסרין. נמצא ש-648 איסרין הם 4.5 סלעים או ח"י דינרין. וסלע הוא 19.2 גרם כף כנ"ל בשם השיעורים של תורה ונמצא ש-648 איסרין הם 86.4 גרם כף (4.5 \times 19.2) ולפי זה איסר אחד עולה ל-133.0 גרם (648/86.4=0.133).

נמצא לפיה הנקודות כי תענית אחת של כ"ד שעיות היא 0.133 גרם \times \$0.23 = \$0.03 הינו 3 סנט ליום תענית. ולפ"ז פ"ד תעניות הם \$2.52 (84 \times \$0.03) וחמש פעומים כנגד חמשה תקוני שובבים להריש"ש הם \$12.6 (\$12.6 \times 5), ואולי בזאת שמדובר על תענית כ"ד שעיות השיעור לפי תענית يوم הוא מחזית השיעור הינו 1.5 סנט ליום ו-\$1.26 לפ"ד תעניות ולהמימוש תיקונים \$.6.3.

והນכו מבאים כאן טבלת שיעורים לפידיו התעניות כפי הערך שתתברר לעיל לפי שיטת רבינו בעל התניא ובעל החפס לאברהם. ומה שציינו

ד. ראשית דבר יש לידע שעכומות מהות ועיקר עניין התשובה אינו שיך לתעניות, כמובואר ברמב"ם הל' תשובה שעיקר התשובה תלוי בחרטה על העבר וקבלת על העתיד עד שיעיד עליו יודע עלולות שלא ישוב לכטלו עוד. אלא שענין התעניות הוא קרben שיתקרב האדם שוב לקונו מאחר שנתרחק ויתקון השמות הקדושים שפגם בהם. ומספר התעניות אינו ראייה לגודל החטא או פחיתה רק שהם מכונים כנגד השמות הק' שכן צריך לתקן מה שפגם ביהود ה' מלבד מה שצורך לשוב בתשובה על מעשייו.

ובודאי מי שעבר עברה חמורה יותר ע"פ התורה, צריך לעסוק בתשובה חמורה כמובואר בספר הפוסקים. וכל בעל תשובה צריך להתייעץ עם רבים איך לעשות תשובה לפי בחינתו, וכל מה שכתבתי

شو"ת

סימן יב

ים החכמה

שנא

תענית ים אחד	מספר תענית	שיטת בעל התנאי	שיטת בעל לאברהם
ביטול מצות עשה (בגון ציצית, תפילה, זמן תפילה, זמן קיטול)	א'	\$2.944 (בערך \$3)	\$0.03 (לכ"ד שעורתו) \$0.015 (ליל"ב שעורה)
ביטול מצות עשה (בגון ציצית, תפילה, זמן תפילה, זמן קיטול)	ב"	\$1.79.5	(\$0.915) (\$1.83)
פ"ד תעניתות	ג"	\$538.75	(2.74) \$5.49
ה תקנות שוברים	ד"	\$247	(\$1.26) \$2.52
כל רמ"ח מ"ע	ה'	\$1236	(\$6.3) \$12.6
כעט	ו'	\$44536.8	\$453.84 \$226.42
לאו של לא תתויר אחריו לבבכם	ז'	\$444.5	(\$2.265) \$4.53
שבועת שקר	ח'	\$256.1	(\$1.305) \$2.61
פ"ג נדרים ונדרות של צדקה גאות ולינגות	ט'		
תיקון כבוד אב ואם (לא ביבר מספק)	י'		(\$0.555) \$1.11
מי שחתא בלבבך אב (מי שפומ)	כ'		(\$0.09) \$0.18
מי שקלל אב ואם (מי שהיבב ד' מורות ביד)	כ'		(\$0.825) \$1.65
איסור נודה אישת איש	ט'		(\$0.39) \$0.78
סתם של' במוני ראיות קרי בשונג	ו'		(\$0.675) \$1.35
כותב קמעיות בא על הבואה	ז'		(\$0.6) \$1.2
בא על הוכך בא על גויה	ח'		(\$3) \$6
מכנה שם רע להברכו הולך רביי גוזל חברו	ט'	\$241.2	(\$1.23) \$2.46
המתנית להברכו המשתק בקרטין (המשתק בקוביה)	ו'	\$956.8	(\$4.785) \$9.75
mortozin מונל פוי	ז'	\$247.3	(\$1.26) \$2.52
מדבר בכיהיכ' באכעע הרהיטלה דברי חולין משוחות הפאות	ח'	\$117.8	(\$0.6) \$1.2
מהאל שם שמיים ברבים	ט'	\$635.9	(\$3.24) \$6.48
עובד ע"ז ובורר בעיר	ו'	\$117.8	(\$3.495) \$6.99
* ע"ב התקנות הנוגרות בכתב הארץ ובל"מ מכון ואילך מ"ר. הבן איש צ"ע.		\$88.3	(\$0.45) \$0.9
		\$132.5	(\$0.675) \$1.35
		\$117.8	(\$0.6) \$1.2
		\$117.8	(\$0.6) \$1.2
		\$117.8	(\$1.8) \$3.6
		\$297.3	(\$1.5) \$3.03
		\$117.8	(\$0.6) \$1.2
		\$635.8	(\$2.73) \$5.46
		\$105.6	(\$0.54) \$1.08
		\$886.1	(\$4.515) \$9.03

כאן הוא רק כדי לודיע מספר התעניות לפי סודם של דברים כדי לתקן הפגם בשמות החק' אבל עיקר מהלך התשובה צריך לקבל מרבו כנ"ל וכדאיתא בלקו"מ תורה ד' ע"ש.

שוו"ת

סימן יב

ים החכמה

שב

שנת החסך לאברם	שיטת בעל התניא	שיטת בעל התניא	מבחן תענית	
(\$0.6) \$1.2	\$117.8	ט'	בא על פניה	
			תדרית	
(\$1.03) \$2.07	\$203.1	כט'	בא על אשתו סמוֹד	לוסטה וראתה
(\$0.6) \$1.2	\$117.8	ט'	חיבוק ונישק סמוֹד	לופטה וראתה
(\$0.27) \$0.54	\$53	י"ה	מסתכל בעריות	
(\$10.53) \$21.06	\$1751.1	כט' שבת	חילל שבת במוז	
(\$0.6) \$1.2	\$117.8	ט'	חולול שבת בשונג	
(\$1.305) \$2.61	\$256.1	כ"ז	אוכל נבללה	
(\$4.335) \$8.67	\$850.8	רפ"ט	אוכל או מאכלי	טרפה
(\$1.365) \$2.73	\$267.9	צ"א	אוכל או מאכלי	אסור
(\$1.1) \$2.2	\$214.9	ע"ג	שותה אין נסך	
(\$0.42) \$0.84	\$82.4	כ"ה	אכל בily נטילה	
(\$0.045) \$0.09	\$8.8	ג'	אכל בily זרחת	
(\$18) \$36	\$3532.8	אלף טאתים	רוצח או מפלת	
(\$4.515) \$9.03	\$886.1	ש"א	המלשין חברנו	לשלטן
(\$0.66) \$1.32	\$129.5	כ"ז	מלבן פני חברנו	



וצריך להוסיף עוד שכל התיקונים המובאים כאן הם לתוספת תיקון למי שרוצה לתקן נפשו ביתר שליליות ומה שmoboa מרבני ה' בחידי מוחר"ן (תצ"א) שמי שלא מגיע אליו ל"ה לא מותני התעניותומי שmagiu לא צריך לתעניות פשוט שזו מצד עיקר התיקון אבל לצורך תוספת התיקון (שכן ישם א"ס דרגות בתשובה ובזיכוך הנפש), יש עניין ג"כ לפדות התעניות. וכמו שmoboa בליקוטי תפילות שר' נתן התפלל מאד על עניין התעניות שהשי"ת יראה לו הדרך הנכונה בזה (יעין לkur"ת נ'). ובודאי יש בזה תוספת תיקון וכל עניין שבתורה יש לו שורש לעמלה, ורבינו ה' ביאר בעומק בליך"מ עניין התעניות ע"פ סודם של דברים וכותב דודוקא שאין צריך להתענות ומתענה, אווי לככ' כלבא שירותא, אבל מי צריך להתענות, ובודאי צריך להתענות ומזו הוא (לקור"מ נ'), ובמעשה מהבעל תפילה ספר שאנשי הבע"ת אווהבים התעניות. ואע"פ שאי אפשר לנו לקיים הדבר כפשטנו כנ"ל ועוד שרבינו כבר אמר שאין לעשות תעניות אבל לפדות התעניות בקהל במעט כסף, למי שרוצה לתקן נפשו ביתר שעת לא בשםים היא, ויש בזה עניין.

מספיק 40 פרוטות של כסף, וצריך עיון אם שיעור זה באמת מספיק או הוא רק זכר לתיקון.

ובכן כתוב בספר תיקוני הנפש להגאון החנו ר' חיים שאול דוק הכהן (דף ס"ז ע"ב) שיפדה כל תענית בפרוטה וזה בודאי למי שאין ידו משגת שהוא בDALI דלות ובודאי שיועיל קצת לנערן שלו אחד המרבה והאחד הממעיט ובלבך שיכוין לבו לשומים וכו' ע"כ, וכך נראה מהמשך לשונו התיקון שמקורה מהרש"ש שבஹמשד התיקון מביא לכל התעניות פרוטות כבונן לתיקון מ"ע שיתן 15,128 פרוטות שהם רמ"ח מ"ע פעמיים ס"א, ועיין שם בהמשך כל הט"ז תיקונים דמשמעו מר' הרש"ש שככל תענית מHALIFIM בפרוטה. וכברורה לא מסתבר לומר שבפרוטה אחת יש שליליות התקון שהרי כל עניין הדרין לא מבואר כלל בדברי רבינו האר"ז ולר' רק שרビינו הרש"ש וההיד"א הסכימו לזה ע"פ הפס' שפדיין הוא במקומות תענית, ובודאי פרוטה אחת לא מהני רק שיש כולה תיקון קצת בDALI דלות, או שמא יותר מסתבר לומר דבאות בDALI דלות גילה הרש"ש שיש בזה תיקון אמיתי, ומישבול חיבור לתת השיעור שכותב בפוס' בן"ל.

שוב מצאתי מה שכותב הגאון המקובל הצדיק ר' אשר וליג מרגליות בהקדמותו לתיקון היסוד (ומובא ג"כ בספר עננו של הגאון המקובל הרוח"ץ ר' גמליאל רבינוביץ שליט"א עט' מ"ז) דשיעור פדיין הוא 50 פונט דהוא דמי הטעודות של פ"ד יום ומישדוחק לו יכול ליתן זה לפרשנות בניו הקטנים. ולמי שדוחק ביותר מוכחה אותו

ג. שיטות נוספות ומנהג חכמי המפרדים

עיין בדברי גאון הקבלה בדורות האחרונים מוה"ר ר' חיים שאול דוק בספרו תיקוני הנפש (דף א' ע"א וז"ל): "הנה מצאנו ראיינו להרהור"ג המפורנס ח"ר יוסף חיים זצוק"ל רב מבבל בספרו לשון חכמים ח"א מדף קי"ח עד דף ק"ס שעשת סדר נכון לתקוני העבירות להקל על האדם שלא עצר כה להתענות כל מספר התעניות שיתעינה יום אחד ושאר התעניות יוכל לפחות שיתן بعد כל יום של אותו תקון שעוסק בו למשל אם הוא מתענה לתקון שוויל שצורך להתענות פ"ד יום ביום אי של התענית קודם מנהה ניתן לעניינים מעות כנגד פ"ד סעודות שככל סעודה שוויא לא פחות מדמי ע"ב דרכם פת וע"ב דרכם ליפתן מה שיתה זה למי שאין ידו משגת והעשרה דמי סעודתנו ממש הרגיל יתנים לעניינים תיכף ומאן דוחיקא לה שעתא שאין ביכולתו ליתנים לעניינים יכול להפרישם לפרנסת בניו ובנותיו הקטנים אך צריך עכ"פ להפרישם בפ"ע יום אי' לפני תעניתו לפני המנהה ויפדה בהם תעניתו ואח"כ יוציאם לפרנסת בניו או לחוצאת ת"ת بعد בניו", עכ"ל. הנה עולה מדבריו דשיעור פדיין תענית יום אחד הוא שיתן דמי סעודותיו לעניין לפחות ע"ב דראחים פת וע"ב דראחים לפ坦 ליום.

והנה שיטת החיד"א בספריו יוסף בסדר (סימן ג') ומובא ג"כ בשו"ת רב פעילים ח"ג סימן ל"ה דלארכבים תעניות

ולחומר על עצמו ג"כ אין פשט אם מותר לו להדר במקום שלישית האחרה יש בזה ריעותא, היינו דאפסו אם יתענה يوم אחד ויגיע לידי ביטול תורה היה זה איסור לפי שיטת בעל התניא, אמן לפוי הבא"ה אין לו תיקון ללא תענית ונראה דעתך' אצל האשכנזים המנהג לחייב דברי רבינו הגדויל שבאחרונים בעל התניא (עדותו של מרן הדברי חיים זצוק'ל).

ו. הטעם דתשובה אינה מצלה מעוניshi ביד של מטה

עיין בש"ת נו"ב (קמא א"ח סימן לה דף ט' ע"א) שהקשה למה אינה מועילה תשובה לבטול עוניshi ביד של מטה, ותוירן דגזרת הכתוב היא דאל"כ בטל כל עוניshi התורה באילו שבבתשובה. אך החיד"א בספרו עין זכר (מערכת המ"ס אות כ' ערך מלוקה) כתוב הטעם דמייקר הדרין היה מועיל התשובה, אלא הטעם הוא, דמי יכיר מה שבליבו ואולי שבע תועבות בליבו. ועיין בספר תקנת השבטים להרחה"ק ר' צוק הכהן (דף ל"ג) דהקשה על דברי החיד"א דא"כ hei ספק, וספק נפשות להקל, ותוירן דמצד המכמה אין מועיל תשובה כדאיתא בירושלמי מכות וرك מצד חסר ה' מועילה התשובה בשםום, ע"כ. ונראה כיior דבריו דכיוון דעתך' הסוד קיימת לנ"ד "אבא יסד ברתא" היינו דפר' בא דהוא בח' חכמה יסד ברתא שהיא בח' מלכות, ומלכות היא ביד של מטה כידוע לפיך לא מועיל תשובה שהיא בח' מלכות אבל בבי"ד של מעלה שהיא בח' בינה בח' אימה מועילה

הגבאי לכל אחד ואחד דהוא מתנה על מנת להחזיר והפודה נתן עבור זה לקערת כמה שרוצה ליתן לצדקה, (וכבר מובא ענן וה בשם הנר"ח זוננפלד בספר ענן הנ"ל).

ז.

שיטת הבן איש חי לצריך לדדר

הכסף כמו בפדיון

עיין בש"ת רב פעלים לבן איש חי (ח' א"ח סימן ל"ב) שהחיבים לדדר המטבחות לפי סדר השמות היודיע, ועיין ביאור לשוטטו בספר תיקוני תשובה "תקנת השבטים" להגר"י היל עט' צ"ז הלכה למשה, ומ"מ בספר התניא לא משמע לצריך לעשות באופן כוה רק יתן צדקה כפי שיעור הפדיון.

ח.

אם חייב להתענות ביום הפדיון לפי שיטת הרב פעלים הנ"ל בה"ג א"ח סימן ל"ה חייב להתענות ביום הפדיון דהפדיון משוביח התענית לכח עצום של כמה תעניות אבל בלי תענית לא ייעיל הפדיון בלבד. ומבעל התניא לא משמע כלל לצריך תענית אפילו יום א' דלומד דעתם הפדיון נחשב כמו תענית.

ט.

הברעה למעשה בכל אלו הספקות אם באים להכريع בכל אלו הספקות הנ"ל היינו בעניין שיעור הפדיון ואם חייב להתענות וכו' נראה שכיוון שהוא מנהג וספק מנהג נחשב כמו ספק דרבנן להקל שמיינן ולפיכך מעיקר הדין יכול למסוך להקל בכל אלו הספקות, וכי שרוצה להדר

האמת הם כמו תענית" ע"ב. ובחיי מוחר"ן רצ"ז: אמר לאחד: "השבותים ששובותים אצלם גודלים וטובי יותר משבע פעמים תענית משבת לשבת". ע"ב, ועוד (שם תז"א): ואמר: "הלא מי שאינו זוכה להיות אצל עיל ראש השנה, אין לו להתענות כלל כנ"ל, וממי שזכה להיות על ראש השנה, הוא בודאי אין צורך להתענות כלל מאחר שזכה להיות אצל עיל ראש השנה", ע"ב.

ועיין בספר משנת חסידים (פ"ח מ"ז) שתענית משבת לשבת עליה 65,600 תעניות ושבע פעמים (7⁷x65,600) עלים ל-200-459,200 תעניות. וההסבר בכך הוא משום שכל עניין הפוגמים הוא שנרגם להפריד השכינה מהקב"ה וכיודע הצדיק הוא בחיי הימוד וכשחוור אליו ובפרט בשבת מהזיר המלכות ליסוד ומתקן בהה הרבה מטה שפוגם, ואכמ"ל.

תשובה. (ועיין עוד דברי הגראי הלו בספרו תקנות החסדים דף ח' ע"א דפרק כען וטפער"ד נראת אדם באמות עוזה תשובה הקב"ה גורם דהביב"ד יראו זכות ויזכו לו דלאוקים ניצב בעדת אל כמו שאומר ר' עקיבא בספר ק' דמכות שהוא תמיד מוצאת זכות, וממילא מושבת קושית הנ"ב הניל' דאם יעשה תשובה באמות, הסימן יהיה שביע"ד ימצאו בו זכות. יש עוד להעיר כאן דדברי הרב מישמע דכל ה' תיקוני שובביים הם על חטא ויל ע"ז האופנים שבא לידי איוסר זה ולא כפי שפירישו אהרון זמןנו שכולל גם חטאיהם אחרים ועיין בדברי הגראי הלו הניל' ואכמ"ל).

יא.

התקרבות לצדיקים חשובה כאלפי תעניות

הנה איתא בלקו"ט קמ"ג: "דע והאמן כי השבותים ששובותים אצל הת"ה

סימן יג

לקט הלכות מעונן ומכשוף ודינים היוצאים מהם למעשה

חייב להתנаг על פי זה ולא יסמוד על הנם (ולבני ספרד צ"ע איך יתנаг בזה)^א.

א] אין שאלין בכוכבים. אבל אם ידוע שלא ברצונו על פי החווים בכוכבים על דבר שאין טوب

^א. עיין בשו"ע (יו"ד קע"ט סק"א) ועיין בספרינו עה"פ "אל תפנו אל האובות" (ויקרא י"ט) דדריש

מנין שאין שואלין בגורלוֹת שנאמר תמים תהיה וגורל וחווה בכוכבים חדא מילתא הוא עכ"ל (מובא בבית יוסף בד"ה כתב הרמב"ם). ועיין גם פסחים (דף קי"ג ע"ב) מנין שאין שואלים בכלדיים שנאמר "תמים תהיה עם ה' אלוקיך" (דברים י"ח) וכותב רש"י ז"ל: כלדיים – בעלי אוב כך פירש רבינו ולא נהירא וכו' ואני שמעתי חווים בכוכבים וכן עיקר, ע"ב. וכך פירש רש"י בשבת (קנ"ו ע"ב ד"ה כלדי) שהוא חווה בכוכבים וכן פירש בעל העורך ערך כלדי וכן פסק הרמב"ן (בתשובות המ/topicsות לרמב"ן סימן רפ"ג).

ונמצאו למדים לפי הראשונים אלו שהאיסור לשאול בחווים בכוכבים הוא משומן מצוות עשה של "תמים תהיה". אך רבינו הגדול הרמב"ם (בפ"א מהל' ע"ז ה"ח) פוסק דאייסור של מעונן הווא לומר דברים באצטגננות שיום פלוני ראוי או לא ראוי לעשות בו מלאכה ואפילו אם לא עשה מעשה על פיו. ובhalb' ט' פסק דהעשה מעשה מפני האצטגננות וכיון מלאכתו והליךתו בעת שאמרו וכו' לוקה משומן "לא תעוננו". וחaining פסק הרמב"ם כשיתות ר"ע (סנהדרין ס"ה ע"ב) שמעונן הווא מי שעוסק באצטגננות. וכן פסק הטרו כאן בדברי הרמב"ם הנ"ל. אך הרמב"ן בתשובותיו (הנ"ל) פלג על הרמב"ם וס"ל לכל האיסור באצטגננות איינו משומן ניחוש (שהוא הבל ושותות כמו שהאריך הרמב"ם שם בהל' ט"ז) אלא שיש בו דברים שלאמת רק שיש איסור לשאול בהם משומן מ"ע של "תמים תהיה" ואם הודיעו לו שלא ברצונו, הרבה בתפילה ולא יטמוך על הנס, ומוכיחה כן מסוגיות הש"ס כגון מעשה דר"ע (בגמ' שבת קנ"ו). וכך ביאר גם הנמקוי יוסף (בסנהדרין דף טז ע"ב) שאין בזה שקר רק גזרת הבורא משחת ימי בראשית וסימן שם "ומיhiro לרבותינו זיל הזהירו לבלי ישים אדם מחשבתו באלו הדברים", ע"כ. ומשמע מדבריו שהוא רק לאו דרבנן וקריא אסמכתה בעלמא.

ונמצא דג' שיטות בדבר איסור שאלה בכוכבים: לפי הרמב"ם הוא לאו DAO-ARYITIA ד"לא תעוננו", לפי הרמב"ן איסורי משומן עשה ד"תמים תהיה" ולפי הנמקוי יוסף יש בו משומן איסור דרבנן בעלמא. ועיין במה שכותב רבינו הרמ"א (כאן בד"מ אות א') שגם לפי שיטת הרמב"ם שיש כאן לאו, במקומות שעשווה כן בשבייל רפואות היינו שמכוון השעות מתי השעה ראהיה יותר לקל רפואה מבשאר ימים ושעות שרוי. ולכ"א נראה מדבריו כאן בד"מ ומלשונו בשו"ע (שכתב ממשום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלוקיך, ע"כ) שפסק כהרמב"ן, היינו שהאיסור הוא משומן עשה ד"תמים תהיה" ולא כהרמב"ם שיש בזה לאו ד"לא תעוננו". ועודין צריך לנו לעיין מה דעת המחבר בנדון והנפק"מ היא שם האיסור הוא משומן עשה, או אם כבר אמר לו או שידוע מאיזה סיבה מציאות הכוכבים, לפי הרמב"ן יהיה מותר לו להתנגן על פיהם ולפי הרמב"ם היה אסור מ"מ. ולאחריה נראה לוomer, מהא דהשטי המחבר לשון הרמב"ם והטור ובפרט שהרמב"א הוסיף על דבריו שהוא משומן "תמים תהיה", דתורייתו סביר כהרמב"ן (עיין עוד בסוף הסעיף מה שכתבנו בזה) וממילא אם שמע או יודע מהគנתו על מצב הכוכבים אין בזה איסור, שכן משמעו מלשון הרמב"ן שכותב, בתשובה הנ"ל, שאין שואלים בהם אבל אם ראה בהם דבר שלא כרצונו עשה מצוה ומרבה בתפילה ואם ראה באצטגננות יום שאין טוב למלאכתו נשמר ממנו, ע"כ. ומשמע קצת מלשונו שמרצונו אסור להסתכל ולבדוק בהם אבל אם nondע לו ע"י שהוא עוסק בעניינים אחרים ולא מרצונו חייב להתנגן על פיהם ולא לסמוך על הנס. אך עכ"פ מלשון הנמקוי יוסף תנ"ל שרבותינו זיל הזהירו לבלי תמי' לשים מחשבתו כאלו הדברים משמע

תנ"ך אלא כל ספר וכל אופן שנחשב לשאול עצה מן התורה, יותר טוב שיתפלל ע"ז לפני כן כדי לצאת ידי השיטות שומר רך בצירוף תפילה.²

ג] מותר לשאול חזות בכוכבים על יום מסויים אם מוגן לרפואה ויש

ב] אמור לשאול בגורלות וכל גורל בכלל. וי"א שזו דוקא בא לתפילה אבל בצירוף תפילה מותר. וצ"ע אם אפשר לסמן על דבריהם בספק תורה. ומותר לשאול עצה מהתורה היינו לפתח חומש או תנ"ך ולראות הפסק המודמן בראש הדף, ולאו דוקא חומש או



דאילו אם לא שאל לחוזים בכוכבים וידעו מהכמתו שיום פלוני אינו ראוי לעשות בו מלאכה פלונית שלא ישם מהשכתו באלו הדברים כלל רק שיבטה בש"ת ואם עשה על פיהם כלל באיסור שאין שואלים בכלדיים.

וכבר סתמנו לעיל דלאורה יש כאן מה' בין הרמב"ן לה"גמoki יוסף" שכן לפי הרמב"ן אין כאן לאו אלא רק איסור עשה בין לשאול לכלדים ובין לבדוק בעצמו הענין לפי חכ' האציגנות אבל אם שמע או ידע מהכמתו ללא כוונה תחילה, חייב להיזהר ולא לסמיך על הנס כנ"ל. ולפי ה"גמoki יוסף" ישנו איסור דרבנן לבדוק בעניינים אלו אבל אם כבר אמרו לו צריך לחתפל ולבטוח בש"ת. ומסתבר דלפי שיטתו יש ג"כ איסור להתנהג על פיהם אפילו אם כבר שמע.

ונראה שכיוון שאין מפורש בדברי הגמoki יוסף שאסור לו להתנהג על פיהם אם כבר אמרו לו, (או"פ שכך משמע מדבריו כנ"ל), ואילו ברמב"ן מפורש שהייב שחייב להתנהג על פיהם ולא יסמן על הנס ואעפ"כ לא מצאנו שרבניו המתבר היביא לשונו וסתם דבריו (או"פ שבבית יוסף היביא לשון הרמב"ן), לפיכך משמע שפסק זהה כהגמoki יוסף לאיסור, היינו שرك יתפלל ויבטה בש"ת ולפיכך השמי דינו של הרמב"ן וכמו בא"שדי חמד" (בכללי הפס' ח"ט) שמשמעות הפסיקים יכולם אנו ללמידה שיטתם.

מ"מ רבינו הרמב"א פסק כאן (בשם ק' ב') בבירור כהרמב"ן שאסור לסמן על הנס (והבאנו לשונו לעיל). ונראה שאף הספרדים שנוהגים כהמחבר, במקומות שלא כתוב במפורש להיבך מדברי הרמב"א נוהגים כמוותו, (וצריך עוד לעיין זהה ותבואר במ"א בס"ד). ובעניין אם מותר לשאול לחוזים בכוכבים בשליל רפואי יתבואר לקמן אי"ה.

ב. כתוב בשו"ע (שם) "ולא בגורלות". הנה מקור הדיין הוא בספרי ומובה כאן בב"י (בד"ה כתוב הרמב"ם) שהוא משום "תמים תהיה" ועיין בgem" שבת (קנ"ז ע"ב) ובתוס' שם (ד"ה קרלא) שהביאו לשון הספרי הנ"ל והוסיף שגורל וחוזה בכוכבים\data מילתא היא. ויש להעיר בדבר עפ"י מה שמצוינו כתבנו לעיל ע"פ הרמב"ן דיש לחוש לדברי חזות בכוכבים אם כבר נאמרו לו, כיון שאין עניינו בעניין גורלות, שהם הכל ורעות רוח. וכך פסק הרמב"א בסק"ב כהרמב"ן דכתב: ולא יסמן על הנס, אלא שאין לחקרו אחר זה משום "תמים תהיה", ע"כ. ודלא כהספרי הנ"ל וא"כ מהיכא לנו לאסור חזות בכוכבים אם לא פסיקין כהספרי. אלא דעתינו מ庫ר אחר לאיסורה משום "תמים תהיה" (דאילו אם

נאמר שנחשב כחכמה) והוא מגמ' פסחים (קי"ג ע"ב) בשם איתא, מנין שאין שואلين בילדים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלוקיך. ופי' רשי', חזים בכוכבים (ודחה שם פירוש אחר דהוא בעל אוב). ועיין כאן בביור הגרא"א שציין גם זו כמקור להלכה דידן.

עכ"פ יש לעיין לדידן דפסקינו כהרמב"ן כנ"ל מהו הדין בגROL שהוא ניחוש בעולם, דלא' כל שכן הוא, שאפילו חזה בכוכבים שהוא חכמה אמיתית (כנ"ל) יש בו משום "תמים תהיה", גורלות שהם ניחוש בעולם לא כל שכן. אלא שאולי יש לדחות ולומר, אכן אילו לשיטת התוס' והחמירו בחזה בכוכבים לאסרו לנוראי אף בדיעבד, יתכן שקיים בגROL סתם שאינו דומה להזוה בכוכבים ומה שמצוינו בספרי גורלות והזוה בכוכבים חדא מילתא היא, הפירוש הוא הינו בגורלות דומה דוחוזם בכוכבים (כידוע שיש גROL החול והוא בגין על ח' המولات וישם עוד גROLות עפ"י ח' המولات) ורק גROL כזה שהוא חדא מילתא עם חקמת המولات רק הוא אסור ואילו גROL סתם אין בו איסור מ"מ לא מסתבר לומר כך, שכן בכל גROL יש בו ניחוש ויתור מסתבר למדוד שיש בו איסור. ועוד שהספר כתוב בסתם לא ישאל בגורלות וגם לשון המתבר היא בסתמא, ולכן כל הגורלות במשמעו.

ולכאורה אין להקשות ממה שנפסק בשורע' (חו"מ סימן קע"ה סק"ג) שמותר לחלק ירושה עפ"י גROL וגם שהילקו הארץ עפ"י גROL, שאין זה משום ניחוש רק קביעת סדר חילוקה. אך יש להקשות מספר חסידים (סימן תרע"ט) שכותב על בני אדם העוברים בسفינה בים ועמידה עליהם רוח טורה, דמותר להם להיפיל גROL בצרוף תפילה כמו יונה הנביא וצ"ע, (ועיין בשו"ת ויישב חיים ח"א סימן י"ג להגר"י הלל שהאריך בזה). ועיין בספר "אין מול לישראל" בהסכמה של אחד מהחכמי הדור שמנביא בשם החזו"אadam מתפלל לפני שעושה הגROL אין בזה איסור, דאיינו סומך על הגROL רק על הש"ת ולא הביא לה' מקום ורק כתוב כן מסכרא. ועיין בהסכמה של הרה"ץ המקובל ר"י כדורי (שליט"א) וצ"ל לספר הנ"ל שכותב שנמצא בכתב יד כמה וכמה מיני גROLות מוגדלי עולם. וכל' למדו הספרים הנ"ל לחלק בו, דמותר ע"י תפילה.

وعיין בברכי יוסף (על סע' ח'ean) בשם המהר"ש דכתב דמותר לפתוח בתורה ולראות פסוק העולה, כי הם חיננו וכמו שמצוינו בישעה המלך שמציא ספר תורה גולן באוטו פסוק וכן עמא דבר. וכן מביא ביליקוט מישלי ר"ט אם בקש ליטול עצה מן התורה גוטל. ומ比亚 מאבעל "שבט מוטר" שכתב קיבלני מרבותי שם היו מסתפקים אם לעשות דבר היו גוטלים חומש ופותחים ורואים בראש הדף הפסוק, וועשיהם כפי מה שמרתאה הפסוק. ונראה שהיו מתייעצים עם התורה מה לעשות בכל דבר וכו' ואין זה בכלל משתמש בתורה, דרז'יל כבר הוו בזה דגם שלא שואלים בגורלות משום תמים תהיה, בזה שרי, ע"כ. ונלע"ד דלאו דוקא כشعושים בדיוק כבעל "שבט מוטר" מותר אלא כל הדברים שהן ע"י התורה כשרות הן וכמו שמצוינו בגROL הגרא"א, שהוא מכתב יד להחזר ז"ל. ומנהג תלמידי הבعش"ט מובה בשם המגיד מקאנץ שע"י התורה שלומדים וספרים שמסתכלים בהם אפשר לידע מה לעשות. ועיין בספר "סוד יכין ובודע" שם אדם לומד אכן אילו מילה אחת וմדבר באא"ס אשר בה יכול לדעת כל דבר וכו'!

מ"מ נראה מה דלחפיל גROL סתום כדי לעשות דבר יש בו משום ניחוש. וקצת פלא על כמה צדיקים שנהגו לעשות כן ובנראה סמכו עצם על סברת המתירים הנ"ל בצרוף תפילה, וכן ראיינו שבגורלות של גודלי ישראל יש תפילות לפניהם. ועיין בספרי מעשיות לר' שלום שבזוי שנרג להשתמש בגROL

הנ' אדם המבקש מאדם שני לשאול לחוויה בכוכבים יש אומרים מהמוריים ומתרים רק במקום פיקוח נפשי.

דנ' אין חילוק בין חזות כוכבים ישראל ובין עכו"ם. דנ' אין חילוק בין חזות כוכבים ישראל ובין עכו"ם. דנ' אין חילוק בין חזות כוכבים ישראל ובין עכו"ם.



החול (שהוא גורל של נקודות) והיתה לו הצלחה בבחיה' נבואה ממש ואיתא שם בשמו דמשמע מסטר הווה"ק דגם דניאל השתמש בגודל זה והוא בסוד הניקוד המובא בזוהר. וצריך לומר דגם לשיטתו אם יש בה תפילה, אין איסור, דבוטח בה?

וצ"ע אם אפשר לסתום על מקורות אלו כדי להתריר, דעתך מקרים הוא משניות, ועיקר המקור להתריר הוא מה שמצוינו כתבי ידות של גורלו, אבל קשה לדעת אם מר בר אש חתים עליו. ועוד שרוב הגורלות שבכתב יד הם ע"י פסוקים שמילא מותר עפ"י החיד"א הנ"ל וזאת להביא מהם ראייה לגורלות שהם לא עפ"י התורה. ולפיכך, כיוון שלפני הרמב"ן כנ"ל יש בה איסור תורה, מידי ספק לא ייצאנו ביגתיים, כנ"ל ע"ד.ומי שרווח לעשות גורל יעשה רק עפ"י התורה (הינו שיפתח ספר ק' וכדר), שבזה יכול לסתום על מקורות מוסכמים ומהגוי צדיקים ידועים וגם יתרפל לשית". ובאופן זה בודאי יש מקום להתריר ברווח.

ג. בעניין אם מותר לשאול בחוזה בכוכבים לדבר רפואה עיין בדברי הרמ"א בדרכיו משה (סימן קע"ט סק"א) וז"ל: דאף הרמב"ם לא קאמר אלא בעניינים שאין להם מכוון ברפואות אבל לעניין השעות שזו השעה ראייה יותר לקבל רפואה מבשריים ימים ושבועות שרי וזה אמרינן סוף מפנין (קכ"ט ע"ב) יומג' לא יקי מושם דקאי מאדים וכו' ואמרינן פרק במנהasha (דף ס"ג) כל דאית בה מושם רפואה לית ביה מושם דרכי האמור. וכותב הרשב"א סימן תי"ג דכל שיש בו מושם הרפואה מותר אפילו מה שימושו בסוגולה וכו' הכל שרי לעניין השעות וכן אפילו עשו לו כיושף מותר לעשות כיושף להציגו עצמו וכו', עכ"ל. וכותב המהררש"ל מענין זה בונגער למכתשים וкосמים (ומווא גם בש"ך סק"א) שהם אסורים מושם "תמים תהיה" ומותר לשאול רק במקורה שיש בו סכנת נפשות אבל בסתם חולה ואיפלו בסכנת איבר אסור. ולכ' לפ"י דבריו משמע דה"ה לשאול בחוזה בכוכבים שעובר בעשת.

ד. עיין ב"משנת חכמים" מצוה מ"ז וב"מנחת חינוך" מצודה ר"מ, דאפשרו המנחה והמעונן הוא עכו"ם חייב השואל אותו. ועיין במנחת חינוך שם דושאל מנהש ומעונן עופר על הלאו של "לא תנחשו ולא תעוננו" וגם על לאו ד"בחוקותיהם לא תלכו" וגם על עשה של "תמים תהיה". וצ"ע קצר בדבריו דכאן בב"י משמע שرك לפ"י הרמב"ם עופר על לאו ולפ"י שיטת הרמב"ן לא עופר על לאו רק על עשה כמשמעות לשון הרמ"א כאן.

ה. עיין ב"ערך לחם" למורה"ש ומווא כאן ב"דרך תשובה" (אות א') שכשאינו שואל מהם עצם לא חמור ככל דאי. אבל מ"מ כתב הדרכי תשובה שמסתimated לשון המחבר והרמ"א גם השואל מהושאל

ז] מותר לשאול לנביא אמת ואין בזה
כל איסור של "תמים תהיה".
ח] יש מי שמכיר בצפוף העופות ולפי
עניות דעתך אין להשתמש
איסור⁽³⁾.

ו] נראה שאיסור לשאול לחוזה בכוכבים
הוא דוקא על עתידות אבל
לדעת הטבעים שלו ועל עברו אין בזה
איסור⁽⁴⁾.



עובד איסור וגם המהריך'ש לא התיר בהדייא, רק שכטב דלא חמור כולי hei. ולכארה פשוט הוא דלא התיר באופן שהיהודי ישאל לחוזה בכוכבים שעובר על לפני עוזר והוא מסיע לדבר עבירה. רק היהתר הוא באופן ששאל לעכו"ם לעכו"ם נגלו"ע, ואין הספר ערך לחם תחת ידי לבדוק, אך כך נראה פשוט. ולשונו דאיינו חמור כולי hei איןנו מובן ונראה דכוונתו שבעשעת הדחק במקום צורך גדול יש להקל. וכיוון שגם לדבריו דאיינו חמור כולי hei ממשע דקצת איסור יש בזה וכן ממשע מילשון המחבר והרמ"א, لكن הלהקה למעשה היא אכן להקל בזה.

ו. כבר הבנו לעיל דלפי הרמב"ם והרמ"א האיסור לשאול בחוזים בכוכבים הוא משום עשה ד"תמים תהיה" (דברים י"ה) ועיין בפירוש רשי" (על החומש) שהכוונה היא שלא חקור אחר עתידות. ומשמע מה זה כלל האיסור של "תמים תהיה" הוא היפק חקירת העתידות בכל מיני דרכים אבל לשאול בטבעים אינו כלל בזה. ולכארה יש להביא ראייה מהגמ' בשבת (קנ"ז ע"א) האי מאן דנולד במול פלוני היהיה כך וכו'. ומשמע מהותם של רשות הטבעים מותר. וכל הראותים לא הוכיחו איסור השאלה רק לעניין לעשותות מעשים על פיהם ולא הביאו כלל שיש איסור לשאול אותם על טبعיו. אבל עדרין צ"ע בדבר, דמלשון הרמב"ם (בHALCA ט' מהל' ע"ז בפרק י"א) משמע שיש איסור בזה. ואע"פ שימוש שם בדבריו שמדובר על עתידות אבל כיון שעיקר דבריו הם שענין זה הוא דברי כסיל וכובע אולי יש בזה איסור אף לשאול על טבעיו, דבשלמה לפיה הרמב"ן והגמוקי יוסף הנ"ל דסבירו שהן חכਮות אמת ורק שאדם צריך לסמוך על הש"ית מסווג שעיל טבעיו מותר לשאול שכן אין בזה חסרון התחמיות וגם יש בזה חכמה אמיתית, אך לפי הרמב"ם עדרין צ"ע. ועכ"פ כיון שאנו פוסקים כהרמב"ן כן"ל (כמו שכטב הרמ"א בס"ק ב') נראה שיש מקום להקל בזה ועדין צריך לעיין בדבר.

ג. עיין ב"אור החיים" ה'ק' (דברים י"ח) על הפסוק "תמים תהיה עם ה' אלוקיך". ועיין ברמב"ן על אותו הפסוק שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל, והוא היודע אמיתת כל עתיד וממנו לבדו נדרوش העתידות, מנביאו או מנאשוי חסידיו, רצונו לומד אורים ותומים. ולא נדרש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבתח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלקי האלוקים עליון על הכל והיכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמללות כרצונו, מפראות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שככל הבאות תהיינה כפי התקרב האלים לעובודתו. ולפיכך אחר ההורחת שאלת העתידות מוקסם ודorous بعد החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלא, ולא תירא מגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע, עכ"ל הרמב"ן. ולכאר
צריך עיין בדבריו דהוא עצמו (בתשובות המוחשות לרמב"ן בסימן רפ"ג) כתוב שם הודיעו לו

בחכמתה זו רק למי שמכיר חכמתה זו על פי טן אין לבדוק עתידות על ידי חכמתה היד, אבל מותר שורשי התורה.



באצטגננות דבר, אסור לסגור על הנס וрок דאסור לשאול בהם לכתהילה והאיך כותב בכך שאפלו שמע כבר לא יהושש להם. ולכאר' יש להלך בין קוסמים שאסור אף בדייעד (שכתב בראשית דבריו הוברי שמים ואח"כ נקט בלשון קוסם ומשמע בקבוקים אירוי) לחכמת המזלות שמותר לחושש להם אם כבר שמע. אבל עדין לא תנזה דעתינו דמלשון הרמב"ם (בפרק י"א מהל"ע ז הל"ט) משמע דהוברי שמים הם בעלי חכמת האצטגננות היינו חוזים בכוכבים והדרא קושיה לדוכתיה. ואולי כדי לישב נלמוד כי התשובות המיויחסות לרמב"ן הם להרשב"א (כנודע מרביבנו החיד"א ב"שם הגדולים").

עכ"פ נמצא לפי דברי הרמב"ן וזהו גם המשך הפסוקים (שם בדברים י"ח) שאין לשאול לקוסמים רק לנביאי האמת. וכן משמע בפרש"ק (בפס' י"ד) וכן כתוב בא"ח הק' על הפס' "תמים תהיה" וו"ל פ"י לפ"י שצוה עליו בסמור לביל יונון וכיصف ולבבל ישאל באוב וכו' אמר תמים וכו' פ"י כלומר טעם כל הדברים הוא לזרע העתידות ולהתנהג על אשר יורו ולתקן ההסדרן כאשר יוכל לעשות אם תהיה עם ה' תמים תהיה, לא יחסר לך דבר ואין מה שיגיד המזול עליך תתקיים לרעה, וזה לך אותן, אברם שהתהלך לפני ה' הנם שהראה המזל עליו שלאiolיך נטהף וילך וכו', גם ה' יתן לך נביא והצידך לדבר אליו יבא ויגידנו, עכ"ל.

ת. עיין כאן בב"י בשם "גמוקי יוסף" שיש בו חכמה גדולה ואני ניחוש והוא בא בדרך תשובה (אות ב') וכן משמע בשער רוחה"ק שרבינו האר"י השתמש בו וכאן הוא בשער הכוונות דרוש שביעי של פסת. ולכאר' קשה מה נשתנה דין מדין חוויה בכוכבים שגמ' הוא חכמתה לפי הרמב"ן הב"ל. ואליבא דאמנת מי שייעין בלשון ה"גמוקי יוסף" (בשנהדרין ט"ז ע"ב) יראה בסוף לשונו דכתבה, רבוטינו ז"ל הוזירו לבלי ישים אדם מחשבתו באלו הדברים, ע"כ. משמע שקיים על כל הדברים הנזכרים שם כולל חכמה זו. ואין להביא ראה מר' האר"י ז"ל, דיש להלך העניין ע"פ דברי הראב"ד בספר יצירה (בಹקדמה דף ז' ודף י' ובפ"א דף י"ט), הדקדמוניים ידעו חכמת המזלות ושאר חכמוות עם שורשים שבתורה היינו ע"י השמות והיחודים הק' השלוטים על המזלות, ע"ש בדבריו הקודושים (דכל דבריו ברוח הקודש נאמרו כידוע מהאר"י ז"לDKבלתו קבלת אמת). ונמצא שמי שמכיר פנימיות החכמתה לא נקרא אצל חכמתה היזונית רק חכמת התורה, שהשמות הק' הם פנימיות החכמתה, ומותר לנו להתייעץ עם התורה כמו שביאנו לעיל (ס"ב) וכפי עדות הראב"ד הנ"ל שהקדמוניים כולם היו מעתמישים בזה, וממילא אי אפשר לומר דהוא הדין שמותר לנו הקטנים להשתמש עם חכמת צפוף העופות ע"י שנאמר שהיא ג"כ תורה ולא עם היזוניות של חכמתה זו שהיא חכמת היזוניות האסורה, כదمشמע ב"גמוקי יוסף" הנ"ל לאיסור משום תמים תהיה, עכ"פ מדרבנן.

יא] אמור לשאול בקוסמים ובמנחותם ובמכשפים. ובמקומות סכנת נפשות מותר לשאול במכשפים וכן הוא אצל חוליו הרוח וכאן לבטל בישוף. ועל פי ספר הזוהר אסור מכל מקום י"א.

לדעת הטבעים של האדם על ידי חכמה זו ט. **יב]** מי שידוע חכמה זו עפ"י פנימיות ועפ"י סודות התורה מותר לו להשתמש בה ואין בזה אסור של "תמים תהיה".



ט. עיין בפרש אור יקר לרביינו הרמ"ק זיל על הזוהר בפרק יתרו ובחכמה היה נשתלשל מהכמת המזלות וממי לא כמו שיש אישור לבורך בחכמה המזלות יש גם אישור לבדוק העתיד בחכמה היה והא גדול ישראל השתמש בחכמה זו יתבאר בסעיף הבא. ומה שאמרנו שモתר לדעת הטבעים של האדם, עיין לעיל במה שכתבנו בס'ג.

ו. הנה מצאנו ראיינו שרביינו האר"י היה בקי בחכמה זו וגם השתמש בחכמה זו במעשה ידו עם רח"ז (כמובא בשבחו האר"י פרק ד'), וגם ר' הדר"ק ביאר חכמה זו בפרשונו על הזוהר בפרק יתרו, וידוע מעוד גוליין ישראל שהשתמש בחכמה זו. וצ"ל שמי שידוע חכמה זו עפ"י הסוד נהשבר הדבר חלק מהתורה הק' שמנגה אנו חיים ומותר לנו ליטול עצה מן התורה כנ"ל. אבל לכ' יש להקשות ממה שכותב בספר החוזינות לרח"ז שכחה צער הראה ידו לאיה אדם (ומשמע שהיה סתם אדם) וגילה לו שיגיע לזמן בחיו שהיה שתי דרכיהם לפניו וכוכו, וצריך לישב. וצריך עוד להעיר שכמעט ונשכח כל חכמה זו עפ"י הפנימיות, וברמ"ק נמצא רק קיזור הדברים ובמעט שככל האנשים הבקיים בחכמה זו ואפילו ת"ח הוא רק עפ"י ספרים חזוניים או שלמדו עם אנשים העוסקים בחכמות חזניות. ועל כן אין לשאול אותם כלל עתידות ורק מי שבקי באמצעות התורה וגם ידוע פנימיות החכמות מותר לשאול אותו ובמעט שהוא אין במשמעותו.

יא. עיין בדברי רביינו הרמ"א (י"ד קע"ט סק"א) ועיין בש"ך שהאיסור לשאול הוא משום "תמים תהיה" אבל העוצה מעשה כשפים וניחוש עובר בלבד דאו' וכן פסק בפסקין מהר"י, ולפ"י דעתו מותר לחוללה לדרוש במכשפים משום שהتورה אסורה לשאול ודוקא אבל יידעוני אבל שאר מכשפים אין בהם איסור רק משום תמים תהיה, ובמקרים צורך גדול לא נאסר לכך מותר לצורך חוללה. והקשה על דבריו המהרש"ל בספרו "ים של שלמה" (סימן יג בפרק כל הבשר). עפ"י דבריו הרמ"ק (בפרק י"א מהל' ע"ז) דאסור לשאול לקוסם ומכם מכת מרドות. ומפורש ברמ"ק הרמ"ק שם שאסור משום תמים תהיה, הכוונה דהמאמין ולכן מכך אותו מכת מרdotות ומה שמשתק הרמ"ק המשמע כמהר"י שرك באוב וידעוני ישנו איסור לאו, אבל דין בישוף הוא כדין שואל בכלדים ואיסרו הוא רק משום "תמים תהיה", דהיינו הרמ"ק הגי' לא ראי עוד המהרש"ל שם שבתשובות הרמ"ק (רפ"ג) משמע כמהר"י שرك באוב וידעוני ישנו איסור לאו, אבל דין בישוף הוא כדין שואל בכלדים ואיסרו הוא רק משום "תמים תהיה", דהיינו הרמ"ק הגי' לא ראי אפילו לגבי סתם חוללה אין בו איסור דין אין בזה כל לאו, רק עשה בעלאו ובמקום חוללה לא ראי

להחמיר ולאסור. וממשיך שם בדבריו שלפי הרמב"ן חכמת הכלדיים היא חכמה עצומה אבל בחומר כתוב שיסמוך על השם (ועמדנו לעיל בס"ז על סתרה זו ועיין במה שיישבנו) אבל מ"מ כישוף לכ"ע אינו חכמה וחמור יותר מוחכמת המהולות ולכן רק במקום שיש בו סכנה יהוה מותר (ואפילו לדעת הרמב"ם), ורק בסכנת נפשות בלבד ולא בסכנת איבר. מ"מ מסיים המהרשל' שלפלפעמים יש להתריר גם שלא במקום סכנה נפשות, שאם בא החולי עלי ידי רעה שיזודעים המכשפים התורפה, לא אסורה התורה כישוף בכחאי גונא, אלא רק לשאלם בהם ולולדוף אחריהם ולהאמין שיש אמות בדבריהם, וקצת ראהה לדבר שהסנהדרין למדו כישוף כדי לבטל כישוף אחר, כך נמצא בתשובה ר' מנחים שמוטר ללימוד מהמכשף להציג עצמו או אחרים עכ"ד.

והיווצה מדבריו הוא שבסתם חוליה אסור לשאול במכשפים ואם יש בו סכנה מותר ובחוליה רוח ג"כ מותר וכן מותר ללמידה מהם דין כי היכשוף כדי ללמידה איך מבטלים היכשוף לאחרים (וקצת פלא א"ד מוצא דבר זה בתוקן דברי הרמב"ם שכותב שאין בהם ממש) וכך נפסק כאן במחבר בסעיף ו' ועיין בביואר הגרא"א אות י"ג.

وعיין כאן בב"ח בסוף הסימן שפוסק כמדרשל' הנ"ל. ועיין בזוהר הক' פר' תורייע (נא ע"א) שאיסור גדול לדודוש במכשפים אפילו חוליה שיש בו סכנה. ועיין בבית יוסף שהביא דברי הוזהר. ועיין בפתח תשובה כאן (אות ב') שהביא בשם ה"משכנות יעקב" לימוד זכות על הנוגדים לדודוש במכשפים בשביל חוליה ד"יל דהואור בזה לשיטתו דרשבי סבר בגמרא דסנהדרין דבן נח מצויה על היכשוף וכו' אבלenan הא קייל' דלא כרשב"י א"כ אין כאן רק איסור אמרה ואיסור רותמי תורתה כמו לשאל בכלדיים אויל בחולה שרי בפרט לחולה שיש בו סכנה ומ"מ שומר נפשו ירחק מהם ע"ש, עכ"ל. ולפענ"ד שאר הפוס' לא יוזו כלל לדבריון, DIDOU מה שכתוב בשו"ת מהרש"ל (סימן צ"ח) שאין אנו פוסקים כהוזהר שחרי אפילו בנגלה אין אנו פוסקים כרשב"י ושתאיילו רשב"י עומדים לפניינו וצוחה לשנות המנהג שנגנו הקדמוניים לא משבחין בהיה. וכבר צוחחו והשיבו על דבריו אלה כל גודל האחדונים, (עיין בספר "סור מרע" ועיין בלשונו החריפה של רבינו הבן איש כי בהקדמת הספר "רב פעילים").

وعיין בתשובות אבני נזר, שלחידש יצא על הא דעתינו מה' בגמרא אמר דרישין טעמא דקרה או לאו וטוען שהוזהר רק לגבי טעם הנגלה אבל לכ"ע דרישין טעמא דקרה אם יודעים טעם הנתר וলפיאו אפשר לנו לפוסוק הולכה. ואע"פ שאנו לא יכולים לעשות כן משום שלא מישנים סודות הולכה, אבל רשב"י וואר"י זיל וחבריו יכולו לפוסוק ע"פ טעמא דקרה. וצ"ע בדבר, שלכאורה מכוון בהק' מורה"ז (עלין חיים) שככל דברי הגמ' מיסודים עפ"י הסוד ונמצא לפ"ז שגם לפי הסוד אפשר שייהו שתי שיטות בדבר אחד וצ"ע. (ולפענ"ד יש לבאר הענין עפ"י מה דאיתא בסוף מס' ברכות דר' יהודה הוא ראש המדברים בכל מקום ובאייר הבא"ח בפירשו על מס' ברכות שיהודיה הוא בח"י משיח בן דוד והוא ראש המדברים דבן דוד בראש וממליא מובן מה שנחלק עם רשב"י במס' שבת (דף ל"ג ע"ב) בענין מלכות רומי ושיבחם והוא עניין דמ"ד שהוא בח"י יהודא עילאה שימוש איך שהכל אלוקות ואפי' מל' רומי, ורשב"י שהוא בח"י משיח בן יוסף עשה מלכונה עם בעבודת משה בן יוסף בח"י יהודא תחתה וכלן בגמ' הולכה קר' יהודא בח"י בן דוד בראש ואילו בספר הזוהר הק' שהוא בח"י שבת שם הולכה קר' שואו הוא בח"י יהודא עילאה והגיע לדרגת משיח בן דוד). והנה מובא במא"א (בא"ח סימן ח') בשם

רק בהשבעת מלאכים או בשאר השבעות אבל אם עושה עפ"י הדרך המוזכר בדבריו ר' האריז"ל זיל מותר בכלל.

יד] **ישנים** היום אנשים שימושיים במתוטלת באופן ששוואלים שאלות ואם המתוטלת הולכת לצד אחד התשובה היא כן ולהיפך ופועל ע"י הרוחנית שבנפש האדם רק שקשה לאדם להרגניש פנימיות מהשבתו וע"י שמתבזבז קצת וחושב מהשאלה או

יב] מי שעושה גורל החול והוא גורל של נקודות בכתב או בחול ע"י ידע תשובה, ג"כ נקרא קומס יי.

יג] מותר לעשות שאלת חלום. אבל ימנע מישאלת חלום לדעת איזה אשה יקח ובאיזה דבר יצילה שנאמר תמים תהיה. ומ"ש שאלו, כמה מהם נתדרלו או חמירו דת או נפלו בחולי רע ולא יבקש שאחרים יעשו לו ג"כ ואין טוב לאדם אלא להתפלל לקב"ה (ע"כ מספר הסידים). ולפענ"ד אסור זה הוא

שו"ת רדב"ז דכשיש מה' בין החול והש"ס פוסקים כהש"ס, ואם לא מבואר להיפך בש"ס פוס' כחוור, אך ידוע שבעל התניא באחרית ימי סבר שפוסקים כחוור אפילו כנגד הש"ס. ועכ"פ בודאי שקשה להקל כנגד דבר המפורש בהור בפרט שמובא כאן בבית יוסף לhalacha ולא העיר שהוא כנגד דברי הש"ס.

יב. הנה כתב בטדור (בשם הרמב"ם), הוא זה שעושה מעשה עד שימוש ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים העתידיים להיות. ויש שמשמש בחול או באבניים, ויש שגורר לארץ וצוק ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או של עששית ומדמין ואומרין, ויש מי שאוזו מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, ע"כ.

ויעין בבב"י בשם רבינו יודח בענין גורל זה. ולכ' קשה דהרי גורל החול מפורסם בספר המעשיות של המקובל הצדיק ר' שלום שבוי וכבוד ספרים ומובא שם בשם ר' שלום שבוי שהוא קרוב לנבואה. ואולי יש לתרך עפ"י החזו"א הנ"לadam מתפלל עם הגורל מותר להשתמש וגם כאן נאמר שהצדיקים התפללו ביחיד עם הגורל ולמן מותר. וכבר כתבתי מכתב להגר"ח קנייבסקי שליט"א בענין זה וכותב לי שיש בזה מחלוקת. אכן מנהגם של כמה מקובלי מרוקו היה להקל בזה.

יג. עיין בספר חסידים סימן ר"ה שכותב כל לשון זו, ועיין שם בסימן תר"ט וסימן אלף קע"ג שמאפליג בעונש מי שעושה שאלת חלום ואפילו בשליל פיקוח נשא לא יעשה כן. ובשו"ת "חaims ביד" (בסימן ל"ב) פסק לדינא שאסור. ומובא בדרכי תשובה כאן (קע"ט בס"ק ג'). ולכ' קשה, דמובא בשער היהודים לר' הארדי (דף ח') ענין שאלת חלום, ואני מסתבר לחיל שאלל הארדי היה זה רק בדברים שאין בהם ראות העתידות. ונראה פשוט דכיון שהוא עיי' שמות ויהודים הוא על פי דרך התורה ומותר. ורק עיי' כישוף של השבעות וכדר' אסור. ויש להביא עוד ראות לה וקיצרנו כאן בזאת (ועיין מה שכתבנו לעיל בס"ק ח') מ"מ עיי' השבעות למיניהם הכל אסור גם בדבר שאינו עתידות.

שאלות לשורי הנפש (ונקרא ג"כ "מה אחד"). וישנם שני הלים ברפואה זו, אחד, הבירור ע"י ששוואים לשורי הנפש, והשנייה היא הרפואה שנעשית עפ"י חכמות אחרות. וכיון שברור הוא שנעשית ע"י הנפש והוא רוחני, לכואו יש בו איסור בnal^{טז}.

טז] יש אנשים שמרפאים בכח הידים שנקרוא הילינגן ויש בזה כמו אופנים. יש המרפאים סתום בכח הידים ע"י ארגניה, ויש ע"י התבוננות בדבר

הנפש מתפעשת בידו ולפיכך המוטולת הולכת לימין ושמאל כמו שהנפש מרגשת. וו"א שעובדת ג"כ לפיה הנפש של השואל. וו"א שהיה עובדת בסיווע השדים וכעכ"פ כולם מודים שאין זהطبع פשוט אלא דיש בזה עניין רוחני של הנפש או של השדים וכן מודים שהרבה פעמים יש בזה ג"כ שקר ורק אהזו של אמת ולפענ"ד אסור להשתמש בזה י.

טו] יש אנשים שימושיים חיים בחכמה כזו ששוואים

יד. עיין בדברי רבינו ירוחם המובה בבית יוסף (בריש סימן קע"ט) שסובר שאסור לשאול בגROL החול. וכיוצא בהה לשיטתו, כל דבר שאינו דרך גשמי לבדר, בודאי יש בו איסור (ונקרא קוסם), וגם לפי דברי הרמב"ם המובה בדברי הטרו (הנ"ל) כתוב דkusom הוא מי שעושה מעשה ע"י שמאנה מהשנתו מכל הדברים ואומר הדברים שעתידיים להיות ויש מסתכל במראה של ברזל או עשתית וכי מי שאוחז بيדו מקל ומכה בו עד שתפנה מחשבתו וմדבר. ופשטות כוונת הרמב"ם היא לאסור כל דבר שגורם לו שיוכל להשתמש בדמיונו לענות תשובות. גם כאן המוטולת עובד ע"י הדמיון, דהיינו שהנפש שלו מושפעת על ידיו לילך לימין ושמאל ואעכ"פ שיש להסתפק בזה עכ"פ לפי ר' ירוחם יש איסור בזה.

ועיין בח"א (כל פ"ד ס"ב) ששוואים לזרה בדמות אדם של עץ עוברים על איסור של קוסם והוא שאמר הנביא "עמי בעצו ישאל ומכלו יגיד לו" (חושע ד') ובודאי יש לחושע דעתין וזה כלל באיסור זה. ומשמעותו כמה פעמים אנשים שהשתמשו בזה להחליט מה לאכול ומה לא לאכול, ואחד שנаг על פיו כמעט ונסתלק מעולם הוא ע"י כך, כיון שאין בזה אמת גמור רק קצת אמת ולפעמים יש בה אחזית החיצונים. ויש להאריך בזה בסודם של דברים ואכ"מ. ועיין בספר "ברית עולם" מוהר"ר נפתלי הרץ לכל דבר שימושיים ע"י הדמיון בלבד בלי שמות ויהודים ק', הוא ממחזב הקלחנות והשדים ומעורב מ טוב ורע. (ועיין בספר משנה כף על הר"מ הל' ע"ז י"א הל' ז' ובדרך תשובה כאן אות ד' ועיין בסעיף הבא).

טו. כמו שביארנו לעיל כיון שהבירור אינו טבעי רק עפ"י הנפש יש בזה איסור של קוסם לפי ר' ירוחם ולפי הרמב"ם הנ"ל, ועיין עוד בדברי בעל הסולם במאמריו (בפרי חכם סוף ח"ב) כשהסביר עניין המחות הרוחני, כותב שם בפשיות דאסור להשתמש בכל כוחות הרוחניים שאינם מצד הקושה,

הנקרא "רייקי" בודאי יש בו איסור, וכי שיעשה בעלי התבוננות יש להסתפק אם מותר. ונראה שאם עושה כן בדרד' הקדושה בודאי מותרין.

חיצון כגון חכמת ה"רייקי" ובדר' ויש להבדילים מאנשים שיודעים לעשות זאת בדרך הקדושה, שבודאי אלו שעושים כן ע"י התבוננות הנלמדת מחכמת הגויים



ואין לנו לבא ולהתיר כיון שכבר נתפסה חכמה זו לרוב אנשי העולם, גם ע"ז היה מצויה בזמנינו בית ראשון ולפנוי, ולא משומך נושא להתייר חיללה. והנה באמות יש להאריך הרבה בעניין זה ואיה נאריך בזה תשובה ארוכה במ"א. עכ"פ שאלאנו לכמה מרבני דורינו המפורטים בפסק ואמרו שאין יודעים בכירור אם יש בזה איסור כיון שקשה לקבוע אם דבר זה הוא בירור רוחני או לא, אבל שומר נפשו ירחק מזה. ומהגר"ש דבלצקי שליט"א הבנתי שדעתו גנטה לנור שיש בזה איסור. ומרב אחד שמעתי להקל מטעם שאין בזה אמת כלל ורק יש בזה קצת רפואי מה שמאmins בזה האנשים עכ"פ שיש בזה שקר. וכל זה אינו מספיק כלל להתייר דבר שכזה, שבודאי כל האנשים שמשתמשים בחכמה זו מאמינים בה ומאמינים שמקבלים תשובות אמיתיות ע"י התקשרות הרוחנית שהם משיגים על ידה, ודומה לקוסם.

טז. צריכים לדעת דההכמה שנקרה "רייקי" בנזיה ממש על ע"ז וכמו שכותבים בעצםם כל העוסקים בזה, רק שיש בזה מדרגות ראשונות שלא מגלים למי שרוצה למלמד החכמה שיש כאן ע"ז, ורק אומרים למתעסך שיתקשר למורה, והוא יודע שמדובר בע"ז ממש. ויש בזה שאלה מהורה שאסור להתרפאות בע"ז וע"י קופסם. וגם שאר החכמות הדומות ל"רייקי" בדרך כלל מקשורות לאמונה הטפלות שלהם. וכך אגב אביה כאן מעשה שבא לפניי לע"י יהודי שלא היו לנו בנים שניהם ודרופאים התיאשו מהם ומאשתו. ואשתו רצתהليلך לרופא של "רייקי" שהבטיח לה שיעזר בעניין של בנים ואמרת לי שעמ"פ הлечה לדעתך יש בזה איסור חמוץ, והיה בזה מסירות נפש שריחק עצמו מלילך לרופא כוה לאחר שנאושו מהם כל הרופאים הטבעיים והליך אה"כ לציונו של ק"ק מורה"ז מבرسلב ז"ע ותיקף אה"כ וכחה לו"ש"ק בעלי שם טווע מהרופאים וראיתי בזה יד ה' שע"י שמר עצמו מההשתמש בע"ז וקיים עצמו לקדושה זכה לנו נפלא כזה לאחר שהרופאים כבר נואשו מהם.

וצריכים לדעת שגם אנשים שמתקשרים לכך הכללי שיש בבריאה וע"ז זה מרפאים אגסים יש בזה שאלה של ע"ז לדעת המקובלם ובפרט לפי ספר הברית ולפי הרכה פוסקים, וצריכים להתרחק מהם ומהונם ורק לת"ח העוסקים בזה בקדושה מותר לשמעו. אך יש לדעת כי עכ"פ רוב עוסקים בזה רק אלו שלמדו זאת ממקומות הטעמים, ואינם יודעים להבדיל בין טהור ובין כשר לפסול, וצריך בחינה גדולה בזה.

וأنשים שמשתמשים בכך הטבעי שהקב"ה נתן בידיהם, כיון שהוא ע"ז כה הטבע בלבד הנמשך רק מקהל' נוגה ולא מג' קליפות הטעמים (שאו נקרא קופסם), אין בו איסור מעיקר הדין, אבל עכ"פ שומו נפשו ירחק עצמו מזה דממשך על עצמו החיות הטבעי של חבירו שג'ב מעורב מטופ ורע. ולפי דברי בעל הסולם הנ"ל שככל שימוש בכך רוחני יש בו איסור, יש להקפיד שלא יהיה מעורב בו שום

**י"ג נחגו שאין מתחילין בב' וד' הינו
שמקפידין גם שאין מסיימים הבניה בד'.**



התובנות רוחנית. וудין יש להסתפק בכל זה עפ"י דברי ר' ירוחם הנ"ל שאסר לברור בדברים ע"י כת הרותני כגון גורל החול כנו"ל והוא מושם קוסם. ועכ"פ מה שבורר הוא שאם יש בזה התבוננות של ע"ז יש בו ודאי איסור, חוץ ממוקם פקו"ג שתלווי בחלוקת הנ"ל (עיין בס"ק י"א) דלפי הזוהר יש בזה איסור ולפי הנגלה אין בזה איסור.

ומה שככתי שלראות ביד בדרך הקדוצה מותה, עיין בספר "רוחות מספרות" לר'רב המקובל האלוצקי ר' יהודה פתיה שהיה מרפא בידים וקיבל הסכמה על זה מהכמי ירושלים. וכן היה גם מגאנ האדרמ"ר שר שלום מבעלוז אמר ש"ישלח דברו וירפאים" ר'ית ידו וסופי תיבות מוה, שיש שמורפאים ע"י המות. ועיין בספר "יד בנימין" לאחד מתלמידיו בעל הסולם, שצדיקים שהם בחו"י תפילה של יד מרפאים ע"י היד וצדיקים שהם בחו"י תפילה של ראש מרפאים ע"י המות. וענין זה בניו על דברי רבינו האר"י בלקוטי הש"ס (ריש מסכת ברכות) ש"יהיב ליה יידה ואוקמיה" ר'ית ילי"י שהוא אחד ממשמות ע"ב היק' ויש על פי זה דרך לצדיקים האמתיים לרפאות, ואכמ"ל.

י"ג. עיין תשובה הרמב"ן ר'ב שאין מתחילין בב' וד'. והובאו דבריו בב"י (בסימן קע"ט) והוא עפ"י מס' שבת (קנ"ו) וטעמו של דבר כתבת בט"ז שהוכבים הצומחים בהם אינם טובים. ועיין בחכמת אדים כלל פ"ט ב', הדוסיפ דכוין שיודע שהוכבים המושלים בהם אינם טובים אין לעשות כנגד המול ולסמוּך על הנס כמובא בשם הרמב"ן וככ"ל ומובא ענין זה ג"כ בזוהר הק' בכמה מקומות (כגון בפנחות רל"י ע"א) ומזכירן כאן בביור הגר"א, ולשון הזוהר הוא דלית סימנא טבא בב' וד'. ועיין בזוהר כי תצא (רפ"א ע"ב) שאין מתחילין בב' וד' שגדנום נבראו ביום ב' והקב"ה הלקקה המאורות ביום ד'.

ועיין בReLUיא מהימנה (עקב רע"ג) שלא רק שאין מתחילין בב' גם אין מסיימים בב'. ועיין بما שעה ר' בוה החד"א בברכות ג' ועיין בשטו"ע יו"ד קט"ז סי' כ"ה, ובגראת בעל הסולם בזוהר הנ"ל אות מ"ז דאי מתחילין בב' ואין מסיימים ביום ד'. ועיין ברבינו בחו"י פר' בראשית קפיטל א' פס' ד' בשם חז"ל שאין לחתיל מלאה ביום ב' שMahonoth וಗיהנום נבראו באותו היום, וזה שאסור לאכול זוגות. ובקפיטל ב' מביא עוד טעם שהביא הקב"ה מבול על העולם ביום ב'. ועיין בחזקוני פר' בראשית הטעם שאין מתחילין בב' דכמו שמעישה בראשית התחיל ביום ב' ונשתה עד יום ג' כך כל דבר שמתחלין ביום ב' מאחרים אותו. ומובא ב"מנחת יהודה" על "דעת זקנים" לבבלי התוס' על פר' בראשית. ועיין במקדש מלך על הזוהר פר' עקב (דף ע"ג א"ע) בסוד הזוגות. ועיין בתורה תמיינה בראשית (י"ד מ"ח) שהקשה על טumo של הט"ז שהוכבים שצומחים בהם קשים עפ"י תלמוד ירושלמי (תענית פ"ד ה"ג). (ועיין בעוד מקורות להנ"ל בספר הבית לר'ב י.צ. לרנר שליט"א סימן ה' אות א'). ויש להזכיר בפשיות שהטעם הוא شيء ב' הוא כנגד ספרי הגבורה ויום ד' חסרונו הוא שהיה בו מיעוט הלבנה. וזה שבתוליה נישאת ליום ד' (כתובות ב') לתקן מיעוט הלבנה כמובא בזוהר ק', ولكن צרכיים להמתקה מיוחדות בימים אלו.

- כא]** בענין נישואין ביום ד' פשטוט הוא שאין זה איסור וביום ב' יש בזה פלוגתא כי.
- כב]** נהגו להתחילה לימוד בראש החדש ואע"פ שאין ניחוש יש סימן כי.
- כג]** י"א שמי שנכנס לבית חדש שישיוחות תרנגול ויביא קודם התרנגול (לפי שעשהתו) שהייתה הדיר בזה קפidea.^ב
- כט]** בנכנים לבית חדש אם הבנים כמה דבריהם לבית לפני יום ב' וד' אפשר להמשיך ולהכנים אח' ב'.
- כג]** בבנין של מצוח כנון בית הכנסת מותר להתחילה בב' וד' ואין בזה קפidea.^ב



יה. עיין בברכי יוסף בගליון השו"ע קע"ט ובשioriy ברכה אות ג' שיש מקום להקל ביום ב' אבל ביום ד' יש להזהר. ועיין בספר "שולחן חי" (סימן ל"ט ו') שמתיר בב' וד' בחודש ניסן אלול ואדר שיש בהם רחמים גדולים מאוד ולא נזקן.
 יט. כך מובא בשوت "דברי אליהו" המובא ב"דרכי תשובה" (קטז י"ג) ובמנגagi בעלזא בשם אדמור מהרא"א מבעלזא צוזל שאם הבנים דבר לדייה כבר נקרא שנכנסו לדירה.
 כ. עיין שו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן ד') דמזכיר כן מרעיא מהימנא פר' עקב (דף ריע"ג ע"א) וכן הוא בפרש בעל הסולם שם (אות מ"ז) דכתיב, שכישישראל מעורבים עם ערבי רב שהם אינם שלוחי מצוה לעולם וכו', ואו אסור להתחילה בב' וד'. אבל לצדיקים שאין להם חיבור עם ערבי רב מותר להתחילה בב' וד' לשם מצחה כי שלוחי מצוה אינם נזוקים, ע"ב. ובשות"ת "אפריקסתא דעניא" (סימן י"ז) כתוב דהוא רק אם עושה המצוה לשם ובספר "יוסף אומץ" (סדר הלימוד בעצמו) מביא בשם המהרש"ל דזוקא בענייני חול להקפיד וסימנק ב"ד קדש ילבש. וכן כתוב בשות"ת "יהודה יעה" (ח"ב סימן כ"ד). ובספר "רוח חיים" (י"ד קע"ט א') בשם "ספר חסידים" מובא שבדבר מצוה אין קפidea על ב' וד' ומוסיף הרוח חיים, דמהיות טוב יתקין שם בית למדוד ולהתפלל ואו אין חש כלל, ע"ב.

כא. לענין נישואין ביום ד' מובא בכתובות (ב' ע"א) בתולה נישאת ליום רביעי ועוד דלפי כל הפוס' דלעיל בדבר מצוה אין להקפיד על ב' וד' והרי נישואין hei דבר מצוה. ועיין בשות"ת אמריו סופר מהאדמור"ר מעילוי שליט"א שוווצה לחודש שבאמת יש איסור אף בנישואין ביום ד' אלא שבזמן חוץ' לעשו אירוסין לפניהם הנישואין ולכן לא מיקרי שהתחילה ביום ד'. ובימינו אולי יש לומר שכיוון שכבר עשו שידוכין, נקרא שכבר הייתה התחילה ולפיכך אין בזה איסור, וצ"ע.

כב. אלו דברי הרם"א (בסימן קע"ט). ולכאו צ"ע שמצוה למדוד בכל רגע ורגע. ועיין במשנת אליהו ריש מס' פאה שבכל רגע שלומדים מקימים מ"ע ואיזה היתר יש לחמתין שהרי חייב בכל רגע למדוד. ועיין בב"י בשם הסמ"ק שהפירוש הוא שנганו להתחילה המס' בראש החדש ולחמתין לבתורים שבאים

צבי הפסיקו ובכ"ר. וי"א דזה דוקא אם הוציא הדברים בפי שעושה כן מישום הנחש, אבל אם רק מחשב בלביו מותר כי.

החדש הראשון בתחום הבית. ויש חולקים בזה והעיקר להקל פ"ג.

כד] אסור לעשות מעשה עפ"י הניחוש כגן שלא יצא בדרך אם

מחוץ לעיר ולסימן טוב. וצ"ל שלמדו לפני כן ג"כ רק הכוונה היא, להתחילה מס' חדשה, ולא שהה ביטול תורה, רק שללמוד עניין חדש התחליל בראש החדש. עיין בש"ע או"ח תרס"ד ס"א ברמ"א, אסור לחזור בשליל הוש"ר משום חמים תהיה ועיין בש"ך (ס"ב). וצריך לעיין בדבר עפ"י מה שידוע מר' האר"י בפ"ח ובשעה"כ (בדrhoש ליל הויש"ז) דכן בודקים בלבנה ומשמע שאין כל אסור זהה. ויש לחזור עוד לפני זה, האם מותר עפ"י שיטת רבינו האר"י לבודק העתיקות גם ע"י המול, (دلכ' רואים שכמה גדול עולם כתבו ספרים בנזון כגון האבן עוזרא ועוד). והנה כבר כתבנו לעיל הרמב"ם פוסק שיש בזה איסור תורה והרמ"א אלא פוסק כמו הרמב"ם אלא קרמבל"ז, שככל האיסור הוא משום העשה של "תמים תהיה". והחקירה המתבקשת היא האם רבינו האר"י שחולק בהדייא בעניין הלבנה, חולק גם על שיטת הרמב"ן בעניין זה. וכיון שאין לנו מקור בכתביו האריז"ל להתייר, ואפשר לנו לחלק בזה, דבשלמא עניין הלבנה הוא דבר הנוגע לתשובה שם רואים שאין לו צל וזה סימן שצרכיך לחזור בתשובה אבל לחזור על העתיקות שלו דרך הכוכבים וזה הפך התאמיות.

כג. עיין בש"ת חת"ס (יו"ד קל"ח) ובדרכי תשובה (יו"ד קע"ט ס"ק כ"ז) ועיין במכתבי האדמו"ר מצאנז זצ"ל בספר "שפיע חיים" (מכתבי תורה ח"ה, חינוך הבית ס"י ת"י-ת"ב).

כד. עיין בשלטי גברים בראש פרק אין מעמידין (מסמ"כ ע"ז), שלפי דעתו לא נאסרו כל המקרים הכתובים בש"ס משום דרכי האמוראי אלא אם כן עושה בהם מעשה כogen שהיה מוחזק בדרכו ע"י הניחושים או חזר מדרךו על ידם אבל אם אינו עושה בהם מעשה אלא אומר דברים בעלמא אין בה איסור שככל נחש שאינו יכול עוזר בן אברהם או כוונתן בן שואול שסמכו על סימנים לשעות על ידו מעשה אינו נחש, וכן האומר לגברי לא לגבות אצליו כי מוצ"ש הוא או ר"ח הוא הרי זה בכלל מעשה שחריר עושה מעשה ופוסק לעשות מעשי ע"י הנחש. ומוסיף השלטי גברים ואומר, ונראה בעיני שאם אינו מוציא הדברים בפיו אלא מחשב בלביו או נמנע מעיטיקו ע"י נחשים אלו הרי זה מותר, שראו לאדם לחוש על החשש שחושניים בו הבריות, עכ"ד. וכן פסק בש"ת מהרי"ל (סימן קי"ח, מובא בטדור יו"ד סימן קע"ט) שהוא שנוהגים בעולם לשחות תרגגולת שקראה גברית אמרים כי כן ציוה החסיד (פי" ר' יהודה החסיד) ומנא חדא הוה לך פתחון פה קמי מהר"א ז"ל אמר סימיין ואמר לנו שאנוראים העולם דוקא שאומר שהטו תרגגולת זו שקראה גברית ה"ז מדרכי האמוראי אבל כמשמעותו שתמא אין לחוש, עכ"ל. ורבינו הרמ"א קיבל דעת מהרי"ל והש"ג וכך פסק בסימן קע"ט ס"ק ג'.

והנה עוד רבות הן ההוראות היוצאות מסימן זה ומחייבת קוצר הזמן לא הספיקנו להעלות על הכתב ולהפיצו בישראל וא"ה נעשה זאת בעתיד בתר שלימות.

סימן יד

**בעניין לאו דקופם והמתתעפ' מכך לעניין רפואה הנקראת
"מה אחד"**

.א.

איסור קופסם

אמנם יתאמת להם זה בנסיבות כה הדמיין מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב, ולכון ישערו במה תהיה ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרונות מעולות אישי האנשים קצחים על קצחים בכלל כה מכחות הנפש, ואוי אפשר לאלה בעלי הנסיבות הדמייניות, מבalthי شيء מעשה, ופעולה אחת מהפעולות, יניע בה فهو וויצו לאוד פעולתו, והנה מהם מי שיכה במתה אשר בידו בארץ הנסיבות תכופות ויצחק צעקות משוננות ויועזב מהשנתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שיימצא בה כמו עניין חוליו הנפל ומספר מה شيئا, וכבר ראייתי זה פעמים בסוף המערב, ומהם מי שישתחח החול ויעמיד בו תМОנות, וזה הרבה מפזרים במערב, ומהם מי שישליך אבניים דקים ביריעת מעור

בתיב בפר' שופטים (דברים י"ח, י): לא ימצא לך מעביר בנו ובתו באש כסם כסמים מעונן ומוחש ומכשף (וכפם י"ד): כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל כסמים ישמעו ואתה לא בן גנו.

ופירש רשי (דאיתא בספר) כסם כסמים: איזתו קופסם, האווז את מקלו ואומר, אם אלך אם לא אלך, וכן הוא אומר (חושע ד, י"א) עמי בעציו ישאל ומקלו גיד לו, ע"ב.^a

והרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה ל"א כתוב: שהזהירנו מקרים, רואה לומר: שניע כה הדמיין במין מן ההנעה^b. כי אלו בעלי הנסיבות כלם, המגדירים מה שיתהדרש קודם היותו,

א. עיין בפרש המלבי"ם דפירוש: הקופס הוא שעשה מעשה מן המעשים הידועים עד שיפנה לבו להגיד עתידות, כמו שנעשה בזמננו ע"י הנחת אצבעות על טבלא של עץ ובסיוע כה הדמיון כונו להשיג איזה דברים נעלמים וכמ"ש עמי בעציו ישאל, והוא עוד כמה מיני כסמים כמ"ש קלקל בחצים וגוג' ראה בכבר בימיינו הקופס ירושלים (יחזקאל כא), עכ"ל.

ב. עיין בתרגום הרבה קאפה להרמב"ם דכתוב: לעורר את כה ההשערה במין מיני העוררות. והוא אותו העניין המובא כאן.

ישאל ומקלו יגיד לו, והעובר על לאו זה ויעשה אחת מalgo הפעולות, חייב מלכות, כלומר מי שיחיה קוסם ויניד לבני אדם בפועל שיפעל אותו, לא מי שיאשל לקוסם, אבל השאלה לקוסם מנוגנה מאה, וכבר התבאו מושפט מזו זו במקומתו מגמו' סנהדרין (דף ס"ה ע"א) ותוספתא שבת (פ"ז פ"ח) וספריו, ע"ל.

ובספר היה חזקה חל' ע"ז (פרק י"א הלכה ו') כתוב הרמב"ם: איזוזו קוסם, והעשה מעשה משאר המעשיות, כדי שישום ותפנה מהשבותו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידיים לחיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה או שייאמר שראיי לעשות כן, והזהרו מכך, יש מן הקוסמין שימושים בהול או באבניים, ויש מי שנחר לארץ ינני וצוק, ויש מי שמסתכל במראה של ברול או בעששית ומדמיין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומבה בו עד שתפנה מהשבותו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, ע"ב.

ויארך לעין בהם, ואחר כך יספר דבריהם, וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו, ומהם מי שישליך אзор עור ארוך בארץ ויסטכל בו ויספרו, והכוונה בזה כלו להניע את הכה המתהווה בו, לא שאותו הפעיל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר, ובזה טעו הטעון כי הם בעבור שיצדקו להם קצת אותם הספרים ייחסבו שאלו הפעולות ירו על מה שיחיה, והגין בחם העניין בזה הטעות עד שהשיבו כי קצת אותן הפעולות, סבת היהות מה שיחיה, כמו שיחשבו בעלי משפטין הכוכבים כי דיני הכוכבים אמנים הם מזה היהם, כלומר שם מין מהנעה הכה ולעorder אותה, ולכן לא ישטו שני בני אדם באממת הספר, ואם השתו בידיעה במשפט.

ובכל מי שיעשה אחת מalgo הפעולות וזולתן, ממה שילך בדרכן, יקרה קוסם, אמר ית' לא ימצא בך וגוי קוסם כסמים, ולשון ספרי איזוזו קוסם, זה האוזו במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך, ומה המין מן ההנעה המפורסמת באותו הזמן, אמר הנביא עמי בעצו

ב:

ג' שיטות בהבנת אימור קוסם

במה שצריך לעשות ואעפ"כ התורה
אסורה זאת הפעולה.

ובזאת מצינו דלאו' נחלקו רבותינו
הריאשונים הרמב"ם הסמ"ג
והסמ"ק, דלפי שיטת הרמב"ם הנ"ל,

הנה יש לחזור בדברי הספרי שהבנו לעיל האם הכוונה היא שהקוסם עושה פעולה ע"י כוחות רוחניים כגון שדים ורוחות וכד' או שמא ישנו איזה כה טבי הנעלים באדם שע"י אי אלו פעולות יוכל להשתמש בזה הכה לדעת העתיקות

עושה המעשה שהפץ לעשות, ואם מחשוף הלבן נראה תחילה ואח"כ הקליפה אומר הרי איש ואח"כ איש ונמנע, ואם הקליפה למעלה בשניה או מחשוף הלבן למעלה בשניות, הרי איש אחר איש או איש אחר איש ודרכו בינוין, וудין עושין כן בארי אשקלבוניאת, ועל שם הקיטמים נקרא קוסם קיטמים הוא שאמר הנביא עמי בעצו ישאל ומכלו יגיד לנו, עכ"ל.

והעולה מדבריו כי עצם מעשה הקוסם הוא שימושם בסימני עצם בלבד כדי לבירר שאלתו ואין משתק בך למה המדונה שלו כדברי הרמב"ם הנ"ל, היינו שרוואה בכיה הדמיון אויו השערה ואשר ע"י הפעולה הוא רק מניע מה הדמיון שעיל ידו ידע דברו, אלא דעת ע"י עצם המעשה שעשויה עם מכלו וכד' מקבל תשובתו ע"י איה שרוואה בו.

ענין קוסם הוא שעושה פעולות שונות של ידים יכול להניע בה המדונה שלו ולהשתמש בכך זה כדי לידע מה夷עשה או לידע העתיד להיות. והנה בעל הסמ"ק כתוב (בסימן קמ"ג) דמעשה קוסם הוא ע"י שדים או השבעות עי"ש, ודלא בדברי הרמב"ם הנ"ל דנקט כלשון הספרי שעושה מעשה על ידי מקל וכד' כדי לעורר מה הדמיון שבו עד שידע התשובה. והנה בסמ"ג מצינו לכואורה פירוש אחר, דכתב בל"ת נ"ב וז"ל: שלא לקוסם שנאמר לא ימצא בך וגוי קוסם כסמים, יש כשוויצאים לדרכ' בודקין כסמים קודם צאתם ולוחחים כסמים מעז ומכלפין אותם מצד אחד ומצד השני מניח הקליפה ולוקח הקיסם וזרקו מיד, אם כשנפל נמצאת הקליפה למעלה והוא איש ואח"כ זורק קיסם אחר, אם מחשוף הלבן עליה כלפי מעלה אומר זו היא איש, הרי איש ואח"כ איש וזה סימן טוב וחולך לדרכו או

ג

הרחבה בהבנת השיטות הn"ל

אבל ודאי הוא שישנים עוד הרבה מינימ, והנה בעל הסמ"ג כתוב לעצמו רק מין אחד. ותוירץ בספר ברית משה דזהו שהותקתה לכל הראשונים הn"ל עפ"י הכתוב בספר אייזחו קוסם, וזה האוזן במכלו ואומר אם אלך אם לא אלך וכו', דבצד ידע ע"י אהיות המקל לכובן מעשי, ומה שאלת זו ביאר הסמ"ק דמוכחה מזו"ל שהקוסם הוא ע"י שדים והשבעות,adam לא בן אין איך ידע תשובה,

יעזין בספר ברית משה על הסמ"ג מצוה נ"ב דחקישה על דברי בעל הסמ"ק שכותב (בסימן קמ"ג) שעושה הקוסם הוא ע"י שדים או השבעות, דהרי מפורש בספר הn"ל שע"י מקל הוא עושה מעשונו, וגם על דברי הסמ"ג תמה מדוע המציא פשוט לעצמו שלא בספריו והרמב"ם, דהרבmb"ם כתוב שישנים כמה מינימ בקוסם ולכאו' סובר הרמב"ם דהספרי נקט רק מין אחד מוקדם לדוגמא

המחבר על מה שכתב בריש סימן קע"ט דאין שואלים בחוזים בכוכבים ובנוריות וסמך שעדיין דכ"ש הוא שאין שואלים בקסמים (וכמו שכתב הרמ"א שם) אבל פשוט הוא הדגשת השו"ע אינה ראייה שבא להלوك כאן על הראשונים הנ"ל, כיודע והרבה פעמים לא הביא המחבר בשולחנו כל מה שכתב בחיבורו הבית יוסף.

מ"מ יש לומר דגם הסמ"ק שכתב כי הקוסם הוא עי' שדים מודה לדברי הרמ"ס וрок מבאר שכחה חדמיון שבאדם שדרכו הוא משיג תשובתיו (בדברי הרמ"ס הנ"ל) הוא בעצמו בגדר השתמשות בשדים, דלעולם כה המדמה שנתקט בו הרמ"ס דכasher הוא מניע ומעוררו להשיב לו תשובתיו והוא עובר באיסור קוסם, הוא מוחצב ההשדים וחקלי' אשר מיורי בו הסמ"ק וענינים אחד, ולפיכך אפשר לומר כי אין כאן מחלוקת לדינה וכל אלו האופנים נכללים בכללו של קוסם דכאמר לא כתוב רבינו היב"י שנחלהו רבותינו הראשונים על הרמ"ס, וכן כתוב בספר ברית משה הנ"ל דלהלכה חוששים לכל אלו הראשונים.^ג

ואילו הסמ"ג ביאר דהkusom ידע דבריו ע"י שנוטל קיסמים מעין והוא מקלף ומשליכם ורואה בהם סימן, ועל שם הקיסמים נקרא kosom כסמים, ואילו הרמ"ס למד שע"י שאוחז המקל' הוא מתבודד ומפנה מהשברתו עד שיגיע לכך המדרמה שבו וيشתמש בו לדעת דברים שונים ועתידות.

והנה בעל המורים בסימן קע"ט הביא דברי הרמ"ס הנ"ל להלכה. ועיין שם בבית יוסף שהביא גם דברי הסמ"ג להלכה, ולא ציין כי הסמ"ג פליג על הרמ"ס (והנה חב"י לא הביא כלל דברי הקוסם הוא עי' מעשה שדים, ואילו הוא סובר שאין דבריו הם להלכה, דעתין שהביא בשולחנו העורך בי"ד קע"ט ס"ק ט"ז, דנהליך הרמ"ה ו/orא"ש אם מותר לשאל בשדים) ועיין בב"ח שם דכתב שהסמ"ג והסמ"ק פירשו בעניין אחר, וגם הוא לא כתב כי נחלקו על הרמ"ס בדיון זה, וגם בספר ברית משה על הסמ"ג (לא תעשה נ"ב) פירוש דברי היב"ח דאין כוונתו לומר דיש כאן מחלוקת אלא דישנים כמה וכמה פירושים בمعنى קוסם ובולחו קשות, רק שהקשה שם הברית משה מודיע בשו"ע לא מובה בפרש הלאו דkusom, ותרץ דאולי סמך

ג. ועיין בספר אוצר החיים להגה"ק מקאמאדרנא פר' שופטים דלאו דkusom הוא בסוד מה דאיתא בזה"ק (ח"ג דף ק"ב ע"ב) שישנם בין בקדושה ובין בטומ' להבדיל, עובדא ומילולא היינו שיכול האדם להמשיך על עצמו בח"י הקדושה עי' הדיבור והמעשה או ח"ו להמשיך עליו רוח טומ' על ידי פעולותיו, ומשמעות הדבר שפרש האיסורkusom כדברי הסמ"ק הנ"ל שכתב שהkusom הוא עי' שעוסק בשדים והשבועות.

דרך מחשבתו במחצב הקלוי והשדים ורק אה"כ אם יודע האדם ג"כ בשמות הקודש ותיהודים הקדושים שניגלו לנו רבותינו הכהן הארזי ז"ל וכו', או יכול לבנו במחצבים יותר פנימיים וקדושים, וכל עניין זה יתבادر לKNOWN בס"ד ביתר אריכות.

וכאן הוא המקום להעיר עוד עפ"י מה דאיתא בספרי המקובלים דכתה הדמיון שבאדם (שאינו מבורר כראוי ע"ז) תוספת קדושה ופרישות והשגת התורה וכיוון הינו מקשר עם מחצב השדים, בברת הילדה נבנש האדם המפשיט עצמו

ד.

האם איסור קוסם הינו ג"כ על השואל בזמנים או רק על הקוסם בלבד?

ולשיות הרמב"ן ושאר הפוסקים (עיין בתורת הדשן סימן צ"ג, ועיין בבי' בסימן קע"ט ועיין בש"ת הריב"ש סימן צ"ב ובספר יד הקטנה על הרמב"ם הל' ע"ז פ"ז ט"ז ובמחלוקת עני שט), אין איסור תורה בשאלת בלבד אלא רק באוב וידעוני משום דכתיב בהדייא בהם (דברים י"ה, י"א) ושאל אוב וידעוני, אבל בשאר אין לשואל בהן איסור תורה אלא משום תמים תהיה, ורק מי שעושה אלו הפעולות בעצמו עבר בלוא דקוסם, ולפי דבריהם יהיה מותר לשואל בהן לעכו"ם בשbill החלטה כיוון דאיין האיסור אלא משום תמים תהיה, אבל הרשי' בחולין (פ"ה סימן קע"ט ס"ק א') אוסר השאלה בהן אף לחולה ואף במקומות

הנה מפשטות לשון הרמב"ם ביד החזקה (עי' י"א ו-ז) משמע שישנו בשואל בזמנים איסור תורה, דכתיב שם: אסור לקוסם ולשואל לקוסם אלא שהשואל לקוסם מכין אותו מרדות, ע"כ. הינו שהשואל הינו לאו שאין בו מעשה ולפיכך אין לו קין עליון, וכן פסק בספר יד הקטנה על הרמב"ם פ"ז אות ט"ז. וצ"ע קצת מלשון הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ל"א) דכתיב שם: והועבר על לאו זה ויעשה אחת מאלו הפעולות חייב מלוקות, כלומר מי שיחיה קוסם ויגיד לבני אדם בפועל שיפעל אותו, לא מי שיישאל לקוסם אבל השאלה לקוסם מגונה מאוד, והנה זו הלשון מורה לכוארה כי אין איסורי מן התורה.



ד. עיין בספר שער קדושה לרוח"ז ח"ג פ"ז דגם אצל הנביא בזמן תחילת התגלות הנבואה היה נגלה תחילת הקליפה וכוחותיה, אלא שהנבואה אמת לא היה נדבק בהם אלא היה קורע ועובר בהם ועיין בספר תוח"ח דף צ"ב, ועיין בדברי הגאון המקובל הגדול ר' נפתלי הרצ מגדולי תלמידי הגראי בדורות האחרוניים בהקרנתו לספרו ברית עולם.

(תוריע נ"א ע"א האמוכא בכ"י ובש"ך) אסוד לשאול בהן אפילו במקום פיקו"ג (ויתברא עניין זה עד לקמן אי"ה).

סכת אוכר, ובמקומות סכת נפשות או שבא לו החולי ע"י בישוף או רוח רעה מותרת השאלה בהן, ומ"מ עפ"י הזה"ק

ה.

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר איסור השתמשות ככח המדרמה ע"י מעשה

אמיתיים וכן יכול לעשות פליות ותחבולות זרות ומלאות נעלמות, ע"ב. והנה ברור הוא הדבר דעת' פ' שלחוות מהניג מדינה וכד' הוא נצד לאוטו השפע עליון שעריך בכך לקוסם ולzech, הרי שלחוות מהניג וכד' הוא דבר יותר ואילו בkusם ומחייב יש בו איסור תורה (ומה שהרמב"ם מכנה זאת שפע אלקי, כי גם הקדושה וגם הטומאה חבל שורשים משפע האלקי רק שבתום' מקבל מה השפע בספרו ועי רבי השתלשות וממכים בסוד גנות השכינה, ואכם' בו וקידוע ליהודי ח"ז) ופירוש הילוק בינהם הוא: דישנה מציאות אשר יש לאדם בטבעו בדמיונו שפע אלקי עד שיווכל להנиг, או שנולד בטבע שידעו מני עתידות, וכਮבואר בדברי הרמב"ן פר' ראה (מובא בשעריו קדושה חד פ"ב אות י"ח) שישנם מkeit אנשים שיש להם הכה של ידיעת העתידות, ובזה

א.

ביאור שיטתו עפ"י דבריו בספר מורה נבוכים

הנה כבר הבנו לעיל דפסקו הطور וב"י בסימן קע"ט בדבריו הרמב"ם, ויש לנו לעיין היטב בעומק שיטתו, וכי להבין דבריו צריכים להקדים דברי עצמו בספר מורה נבוכים (ח"ב פרק ל"ג), ותמצית דבריו שם: כי רואים אנו בטבע הבריאה דישנים אנשים שיש להם איזו שלמות בעצם שליל ידה יכולים להניג אנשים אחרים, ויש שאין להם שלמות זו ויכולים להניג רק עצם ולא אחרים, ומבהיר שם הרמב"ם דישנים בבני האדם שני כחות עיקריים, כח העיון וכח המדרמה, ואם מקבל האדם שפע עליון על כח עיונו נעשה חכם ואם יקבל השפע על כח המדרמה יוכל להיות מנהיג מדינות או להיות קוסם ומחייב בעל הלוות

ה. כאן המקום לדוחות דעת הטוענים הסוברים דין לפ██וק הלהה עפ"י ספר מורה נבוכים לרביבו הרמב"ם, דעין בשו"ת הרב"א סימן תי"ג (אשר יבואו דבריו לענייננו כאן לסתן) דנסא ונtan בפסק הרמב"ם עפ"י הספר מורה נבוכים, ועין בספר צפנת פענה על הרמב"ם דהביא רבות דברי הרמב"ם ממורה נבוכים ועין בראש השו"ע לרביבו הרמ"א פתח דבריו בדברי לרביבו הרמב"ם במורה נבוכים, ומ"מ כאן לא הבנו דברי המורה אלא רק לפרש דברי הרמב"ם בספרו היד החקה.

שימצא תשוקתו לכתוב ספרים, וכן הוא
בחשוף לשורה מכח המדמהDKDושה,
דאצל הנביא אמת השפע ישפיע לו
הנבואה ואם יעלה עוד יותר ישפיע על
אחרים משלמותו.

וזיל הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב ל"ג):
צrik שחתורך על טبع
המציאות בזה השפע האלוהי המגע
אלינו, אשר בו נשכילד ויהיה יתרונו
שבלינו זה על זה – והוא, שאפשר שיגע
מןנו מעט לאיש אחד ויהיה שיעור
הדבר הtoa המגע לו שיעור שישולמה,
לא זלה זה; ואפשר שיהיה הדבר המגע
אל האיש שיעור ישפיע משלמותו
להשלים זלתו. כמו שקרה העניין
בנסיבות כלם, אשר מהם – שהגע לו
מן השלמות מה שניגר בו זלתו, ומהם
– שלא יגע לו מן השלמות אלא בשיעור
שיהיה מנהיג בו עצמו, ולא זלתו, כמו
שבארנו.

ואחר זה תדע שזה השפע השכל,
כשייה שופע על הכה הדברי
לבד ולא ישפיע דבר ממנו על הכה
המודמת, אם למייעוט הדבר השופע או
לחסרון היה במדמה בעיר הבריאה ולא
יכול לקבל שפע השכל – שזה הוא כת
החכמים בעלי העיון. וכשייה השפע

האפן אין כל איסור כיון שיש לו זה הכה
בטבעו, אבל אדם הרוצה להשתמש
בכח המדמה שלו ע"י פעולות שונות
שייעורדו אותו ורוצה להנгин עצמו
ואחרים ע"י השפע העליון שיישנו בכח
המדמתה, הרי באפן זה אסורה התורה
לעשות כן בדברי הרמב"ם הנ"ל.

אם נם אם ממשיך השפע של כה
המדמתה ע"י שמות הקודש
והדרכים היוחדים לבעלי הקבלה עד
שמשיך על עצמו שפע קדשה ונעשה
בבחי' בעל רוח"ק ונביא, הוא היתר גמור
ואף מצות גדולה יש בזה, והוא מקבל
באמת ריבוי שפע אמיתי, ולעומת זאת
בעל הקוסם ומונח ובודגמתם מקבלים
רק מעט שפע קטן האיות אשר יש בזה
השפע ערבות הדעת ובלבולו, ונקרא
בקבלה שמקבל מבחי' דחיזניות
דחיזניות ממחצב הטומאה אשר אין בו
כל שלימות, ולפיכך אסורה התורה
להשתמש בשפע כגון זה, אלא בשפע
הנבואה אשר הוא שפע פנימי ואמיתי
ואף מצות להשיבו בנ"ל.

וממשיך הרמב"ם בדבריו שם ואומר
שאם מקבל מעט שפע אלוקי
נעשה חכם ואם מקבל יותר שפע ורצה
ג"כ להחכים את זלתו עד שלמדו או



ו. ולכאו' משמע מדבריו כי לאנשים שיש להם זה כה הרוחני בתולדה, אין כל איסור להשתמש בו
כדוגמת מנהיג מדינה וכד', אבל האיסור הוא לעשות פעולה גשמית להמשיך כה הדמיון אשר הוא
נפש האדם ולוורו לגלות הגstories, כן נראה לפענ"ד אבל בודאי שצrik בזה עיון להלכה ולמעשה,
רק שנראה שמותר הדבר.

והכת הראשונה – והם החכמים – אפשר שיחיה השפע על כה האיש מהם הדברי בשיעור שישיימהו בעל חקירה והבנה, וידע וכיור, ולא יתנווע למד לוולתו ולא לחבר, ולא ימצא לזה תשקה, ואין לו עליי יכולות; ואפשר שיחיה השפע עליי בשיעור שניינעהו בהברה לחבר ולמד. כן העני בכת החשנית, אפשר שיבואו מן הנבואה מה שישלים הנביא, לא זולתו; ואפשר שיבואו ממנה מה שהיב לו שיקרא האנשים וילמדם וישפיע עליהם משלמותו.

הנה כבר התבאר לך, כי לולא זה השלמות הנוקף, לא היו הטענות מהברות בני אדם לדעת האמת – כי לא מפיסים נבי אדם דבר לעצמו למד עצמו מה היבר חכם דברطبع וזה השבל בן הזא שכבר ידע, אבלطبع וזה השבל בן הזא שישפיע לעולום, וימשך ממוקבל וזה השפע למקבל אחר אחריו, עד שנגעו אל איש איש ישלימוו בלבד – כמו שבארנו בקצת פרקי זה המאמר.

طبع וזה העני מחייב למי שנגעו לו זה השיעור הנוקף מן השפע – שיקרא בני אדם על כל פנים, יקובל ממנו או לא יקובל, ואפילו יזק בעצמו. עד שאנחנו נמצאים נביאים קראו בני אדם עד שנחרגו, והשפע החוא האלוהי ניעם ולא ניחם לשקטות ולא לנוח בשום פנים, ואפילו הגינו לרווח גדלות. ולזה תמצא ירמיה – עליי השלים כי כשהגעהו מבזיזו המורים והכופרים הם אשר היו בזמן, השתדר לסתום נבאותו ולא לקראמ אל

ההוא על שני הכוחות יחד – רצוני לומר, הדברי והמדמה, כמו שבארנו ובארנו זולתנו מן הפלוטופים – והוא המדמה על תכליות שלמות ביצורה – וזה כת הنبيאים. ואם יהיה השפע על המדמה בלבד והוא קיצור הדברי, עם מעיקר היצירה או למעט ה תלמידות – זאת הכת הם מנהיגי המדינות, מנהיגי הנימוסים, והקוסמים והמנחים ובעלי החלומות הצדקות; וכן העושים הפליאות בתהbolות הזרות והמלאות הנעלמות – עם היותם בלתי חכמים – הם ככל מזאת כת השלישית.

וממה שצורך שתattach אצלך הוא – שקצת אנשי זאת הכת השלישית יתחדשו להם דמיונות נפלאים וחולמות וטרופים בעת היקיצה בדמות 'مرאה נבואה', עד שיחשבו בעצם שהם נבאים ויפלאו מואד במה שישיגו מהדרמיונות ההם, ויחשבו שכבר הגינו להם חכמות לא בלימוד, ויבאו בלבולים גדולים בעניינים העצומים העיוניים, ויתערכו להם העניינים האמיתיים בעניינים הדמיוניים ערובה נפלא – כל זה לחזק הכת המדמה והולשת הדברי, מפני שלא עלה בידו דבר – רצוני לומר, שלא יצא לפועל.

VIDOU שבכל כת משלש היביות האלה יתרון רב מאד; וככל כת מישטי הכתות הראשונות תחלק לשני הלקים, כמו שבארנו – וזה, שהשפע המגע לכל כת משתיהם יהיה אם בשיעור שישלימהו, לא זולת זו, או בשיעור שיעדף משלמותו מה שישלים בו זולתו.

להשתמש בכה המדמיה הוא בשני פנים, אחד כדי לברר עתידות, אם דבר פלוני עתיד להיות אם לאו, והשני אם הקוסם מורה לאדם מה יעשה אם ראוי לעשות כך או כך, דהיינו שאסור להשתמש בכה הדמיון דוגמת התשומות ברוח הקודש כנהוג בכלל ישראל לדורותיהם הנשומים בכל ענייניהם לבדוק הדור בעלי רוחך והנבאים, אין לנוהג בזאת כהנויים השואלים בעתידות ומתנהגים עפ"י עצת הקוסם, וכמו שופרץ כל זאת בתזה"ק פר' שופטים (דברים י"ח פט י"ד-ט"ז): כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא בן נתן לך ה' אלקיין. נביא מקרובך מואהיך כמו יקם לך ה' אלקיין אליו תשמעו.

האמת אשר מסותהו, ולא היה יכול לסביר זה – ואמיר, "כִּי היה דבר ה' לְלַחֲרָפָה וְלַקְלָם כָּל הַיּוֹם; וְאָמַרְתִּי, לֹא אָוֶרֶת וְלֹא אָדָבָר עוֹד בְּשָׁמוֹ – וְהַיָּה בְּלִבִּי כַּאֲשֶׁר בְּעֹרֶת עֵצֶר בְּעַצְמוֹתִי, וְנַלְאֹתוֹ בְּכָלְל וְלֹא אָוֶל". וזה ענן מאמר הנביא الآخر, "ה' אלוקים דבר – מי לא ינבא". ודע זה, עכ"ל.¹

ב.

מהו עצם האיסור לפי הרמב"ם

הגה בספר המצוות (ל"ת ל"א) כתוב דעתם איסור הקוסם הוא שמניע כה המודמה שלו, היינו שימושה בכה המודמה ע"י שמעוררו בעורת פעלת. וביד החזקה (ע"ז י"א ו-ב') כתוב שהאיסור

ז. ולזרחיב קצת העניין עפ"י פנימיות התורה: דע שכח הריבור שבאים מקשור עם כה הבינה שבאים, היינו מה שמאל שהוא מה הבינה, ואילו כה הדמיון שבאים מקשור עם מה ימין שהוא מה חכמה, ולפיכך כל תלמיד חכם משתמש בכה הבינה ומשתמש בשפע האלקי הנמשך למאה הבינה שלו, אבל נביא או להבדיל קוסם או מנהיג מקבל השפע עליון ע"י מה החכמה שלו ומוגלה זה השפע ע"י כה הדמיון, אלא שבכדי שיגיע האדם לגילוי מה החכמה ע"י הדמיון צריך לבטל את מה הבינה השולט על מחשבתו תדייר (ויתברא ד"ז לקמן בע"ה), ואוי יתעורר בו מה החכמה והדמיון בתר שאט. והוא העניין המובא בזזה"ק (ח"ג רמ"ח ע"א): וזה דמהה יסד ארץ כנן שמים בתבונה (משלי ג' י"ט), חכמה אבא, ארץ ברתא, כוונ שמים, דאיו ברא עם אימא דאייה תבונה, ע"ב. היינו דאבא (הוא חכמה) יסד ברתא (שהיא בח"י מידת המלכות), כי החכמה שהוא מימין מתגללה בכה"י רחל שהיא בח"י כה הדמיון ואילו מה הבינה מה שמאל, מתגללה בכה"י זעיר אנפין בסוד קול ודריבור והוא בסוד רחל הגדולה, היינו נוק' שבזוז'ן הנקראות רחל הגדולה ונקראות ג"כ לאה (עיין רחובות הנهر להרט"ש דף ז' ע"ד), אבל הנוק' שהוא יעוז' שעומדת מזויה ולמטה דז"א היא בח"י כה הדמיון שהוא הפנימיות דבח"י המעשה ואcum"ל (ועיין בספר דובר צדק לר' צדוק הכהן ובשער היחוד והאמונה שער אנפין, ובספר טל אורות פ"ג אות י"ב י"ג קצת באופן אחר והכל חולק למקום אחד וכ"ז צריך ביאור רחוב וקיצרנו קצת).

דבר מה ע"י כה המדמה, גם מleshon הרמב"ם הנ"ל בספר המצוות משמעו כי, שכabbah: שהזהרנו מkusom וכו' **שיניע כה** הדמיון **במין מן ההנעה**, היינו שיעיר האיסור הוא שמניע ומעורר כה המדמה ע"י פעללה כדי להשיבו דבר.

ומה שכabbah הרמב"ם ביד החזקה הנ"ל שהkusom יאמר דבר שעתיד להיות או שראוי לעשות בן ולא כתוב על דבר שהיה בעבר, שחיי בדרך' שואל לקוסם רק דברים שחיי, שכן דברים שבבעבר ידועים הם ואין צורך לנכח רוחני לנגולותם אבל אה"ג שם הוא דבר נעלם ורוצה דרך רוחניות המדמה לנגולות לאוותה הממציאות, בודאי שאין בזה חילוק.

אמנם מאידך ניסא ישנים רבנים שליט"א הרוצים לדיקן דצין רון הרמב"ם ביד החזקה (ע"ז י"א ו) דצין רון שני אופנים של שאלה לקוסם, הינו דאסר לברר עתודות וכן לנמר על דבר אם ראוי לעשות בן אם לאו, ולא כתוב בפירוש שיש אסור לשאול על דבר מן העבר دائمן היה צריך לפרש זאת בדבריו.

והנה לפענ"ד נראה دائمן אין מכמה טעמים: ראשית דבר, הדטור בסימן קע"ט העתיק דברי הרמב"ם בקיצור, וצין רק להענן אסור לשאול בעתודות והשמיט מדברי הרמב"ם אסור לנמר מה ראוי לעשות ומה אין ראוי. ויל' בזאת דברמת אסור לשאול לקוסם בכלל עניין, רק שהרמב"ם נקט עני משלימים שניגלים לשאלם, וזה שגם הטור

וזהו שכabbah הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת ל"א): **שהזהרנו מkusom, רוצה** לומר **שיניע כה** הדמיון **במין מן ההנעה**. כי אלו בעלי הכהות כלם המגדים מה שיתאחד קודם היותו אמנים יתאמת להם וזה בהיות כה הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב ולבן ישערו بما שוויה ויהיה להם יתרון זה על זה כזה כיתרון מעלות אישי האנשים קצטם על קצטם בכל כה מכחות הנפש ואיל' אפשר לאלה בעלי הכהות הדמיונות מבളתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעولات יניע בה فهو ויוציא לאור פעולתו. ובספר יד החזקה (ע"ז י"א ו) כתוב: **אייזו קוסם זה העישה מעשה משאר המעשיות כדי שיאמר דברים שעתידיים להיות עד אי אמר דבר פלוני עתיד להיות או אין הוא או שיאמר שרואוי לעשות כן והזהרו מכך.**

ג.

האם ישנו איסור לשאול גם על דבר בן העבר

הנה יש לחקר עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל האם האיסור לקוסם הוא רק על דברים שעתידיים להיות ומה ראוי לעשות, או ג"כ על דבר שעבר ונעלם, דהיינו אם מותר לשאול לקוסם אם אינה דבר היה אם לאו, ולכאורה יש לנמר בשיטות כי אין להקל בזה, כיון שיעיר האיסור הוא להניע כה המדמה ולהשתמש בו, ובלשון הפסוק (הושע ד' י"א) עמי בעצו ישאל ומכלו יגיד לו, דעתך האיסור הוא ששאול שאלות ורוצה לדעת

אליו תשמעוון. והנה מפשטות הכתובים המשמעו דאין לבני ישראל שום שייכותם עם קוסמים אלא רק עם נביי ה', ואם היה מותר לשאול לקוסמים באיזה ענין כגון על לשעבר מדוע אומר הפסוק דרך הגויים ישמעו אל הקוסמים ואתה לא כן, אלא ודאי ד אסור לשאול לאלו הקוסמים בשום ענין.

ושיעין בלשון הלבוש בסימן קע"ט (ט^ז) דכתב בפירוש שיש אסור לשאול בכספיים על לשעבר, והרי קוסם הוא בכלל מבחף גנ".ל.

קיוצר בדבריו ונקט רק לשון אחד וממנה נלמד האיסור בכל עניין,adam באמת היה מותר לשאול על לשעבר היה לו להטר לפרט כל מה שאסור וכל מה שהוא, היינו שאסור לשאול על לעתיד וכן שאסור לבקר אם דבר מה ראוי לשעוטו אם לאו ואילו לשאול על לשעבר מותר, וכעת שקיוצר בדבריו וככתב רק ד אסור לשאול על העתיד להיות, מנין לנו לידע ד אסור גם לבקר על דבר אם ראוי לעשותו אם לאו, אלא דעת קיצר בדבריו, והה בדברי הרמב"ם שלא ציין שאסור לשאול על לשעבר כיון דגם הוא קיצר בדבריו.

טעם שני בדבר: הנה מבא בשיע"ע יוד קע"ט (ס"ק ט^ז), דנהליך רבותינו הרמ"ה והרא"ש אם מותר לשאול בשדים על הגניבת, דלפי שיטת הרמ"ה יש בזה איסור ולפי הרא"ש הוא מותר, וביאר היב"י ייסוד מהложенות זו והוא אם מעשה שדים הוא בכלל מעשה כשפים, ולפיכך הרא"ש מתייר לשאול על הגניבת דין בזה מעשה כשפים. והעולה מכך לעניןנו הוא דחוינןadam הדבר הוא בגדר של מעשה כשפים אסור לשאול על לשעבר, והרי למදנו מדברי הطور בסימן קע"ט (ט^ז) שהקוסם הוא בכלל מבחף, והרי לנו דiosisו הוא גם על לשעבר.

ועוד טעם לדבר: דכתיב (דברים י"ח י"ד) כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ועל קסמים ישבמו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך נביא מركבך מאחיך כמו נקיים לך ה' אלקיך

בענין הפעולות שנמניעים כה המודגמה

הנה הרמב"ם (בספר המצוות הנ"ל) מנה כמה וכמה דרכיהם איך לעורר נחה המדמה ולהשתמש בו וככתב דלאו דוקא אלו הפעולות הנן אסורת אלא גם זולתם, וזה: וכל מי שייעשה אחת מכל הפעולות זולתם. היינו שככל פעולה שתתנייע בה הדמיון כדי לדעת איזה דבר, אסורה ממשום קוסם, ושיטתו ברורה, שהרי בדברי הספרי הנ"ל מבא מישר אחד לאיסור קוסם, ואילו הרמב"ם מביא מספר משלים מלמד דשיטתו היא שהספר נקט מישר אחד אבל ה"ה בכלל ענין מענינים אלו.

והנה באופן הראשון שהביא הרמב"ם (בספר המצוות), שיש מי שמכה במטה אשר בידו בארץ ויצעק עצוקות וכו' עד שימצאותו כמו ענייני חול' הנופל,

ויש להאריך בזה עוד רבות עפ"י דרכי הקבלה ואין כאן מקום.

וחבל העולה מכל הניל הוא שכל אלו הפעולות שモנה הרמב"ם ודומיהם הם על מנת לטשטש מהשכלה מה הבינה שהיא בהי' המהשכלה הרגילה שבאדם, וע"י זה נפתח בפניו בחיי מה חכמה שהוא יותר נעלם עד שמתגללה או רהורין ושפער על כל המודמה שלו שהוא מידת המלכות. וזה הוא דומה קצת לחולי הנופל כמו שהביא הרמב"ם, דכיווע שאצל חולין הנופל כה הבינה שבו מפסיק לעבוד ורק מה החכמה והדמיון שלו עובד ולפיכך רואה מראות שונות בשיטת נפילתו. יי'

הביאור הוא שבמחשבת האדם ישנים שני חלקים עיקריים, היינו דישנו מה חכמה אשר הוא שכל מופשט ונקרא בלשון הקבלה מה ימיין, וכנגדו ישנו מה שמאל שהוא מה הבינה אשר הוא שכל שעיקרו הגיון והוא פועל באופן שמכין דבר מותך דברת. וכל עניין הקוסמים הוא לעשות פעולות מיוחדות כדי לצאת מבהי' מה הבינה שהוא בהי' מהשכלה והתבנה התמידית של האדם, ולהכנם במצב מופשט יותר שיוכל לקבל שפע מהחכמה ולגלוות את כל הדמיון שלו, וכן שכח הרמב"ם (שם) בליענות שונים כגון: שיעום ותפנה מהשכלה ומכל הדברים וכו', ויעזוב מהשכלה וכו', והבל ע"י פעולות הקוסם,

ת. ובדר"כ מחשבת האדם נמצאת בהי' המלכות של התבונה שהיא חלק התחתון של הבינה (כמו בואר כל זאת בספרי הקבלה ובפרט יעוזין בספר תל אורות ח"א שהביא דברי האדמו"ר האמצעי בלי להזכיר שמו ודברי הרב המגיד בעניין זה), וכשהאדם חושב מהשכלה תדירה, הוא משתמש עם בהי' המלכות דתבונה וכשתuibונן בשכלו משתמש באהבת הבינה עצמו, ולעומת כן כה הדמיון שבאדם מקשור עם מה הימין שלו והוא עפ"י המבואר בספרי הקבלה עפ"י הוה"ק (ח"ג דף רמ"ח ע"א), בסוד אבא יסיד ברתא, היינו שהחכמה (בهي' אבא) מקישרת עם מידת המלכות שהיא כוללת כה הדמיון שבאדם (וכמובא הרבה בספר ר' צדוק הכהן ובספר ר' אהרן הלו מיסטראטאטשלע).

ט. שהוא בהי' לאת.

י. בלשון הקבלה נקרא רחל.

יא. וידוע בספר בעל הסולם ושלש המצוות שיש במילה היינו מילה פרעה והטפת הדרמים הם כנגד בחינות בינה חכמה וכתר, דהAMILה עצמה נשכחת מכח המוחל וממשיכה להילד מה הבינה והפרעה, נשכחת מכח האב וממשיכה מה החכמה והטפת הדם נשכחת מכח הסנדק והוא כנגד מידת הכתה, וזה שמובא בספר המידות לモהר"ן מברסלב ז"ע שאם המוחל אינו טוב ע"י זה בא התינוק ח"ו לידי חולין נופל (ספר המידות בנימ"ח"ב ו') וכן איתא (שם-מוחל ג') שהמוחל נותן הבנה לנימול בלימוד התורה, היינו שמוחל הוא בהי' מה הבינה כנ"ל.

והנפש בלבד, זול הבא"ה; ואמרתי אני
עבדא כי עני זה הוא ממש כמו עני
גrole החול האמתי המיחס לאברהם
אבינו ע"ה, שענינו הוא שהוא שעה
ארבעה שורות של נקודות בקולם בדיו
על הניר כתתי מתכין ומספר ידוע אלא
כאשר יעלה מלאין, ורק צרייך בעת
שיעשה הנקודות יכין במחשבת השאלה
אשר הוא שואל כמו שהוא, ואח"ב ייחסוב
הנקודות על פי הכלל היודיעו לנו, שעל ידי
כן יבואו לעשות מן הנקודות צורות שם
המורים על האותיות מן אל"פ עד תי"ג,
ומאלו הצורות העולמים בידו יבין דבריו
התשובה לשאלתו, כי הניקוד על
הארבעה שורות יעשה כמה פעמים בהז
אחר זה כפי הכלל היודיעו לו, ויש שאין
עושים שורות הנקודות החם בקולם
בדיו על ניר אלא עושים בתחיבת העץ
או הברזל בתוך החול, ובhem יבינו
האותיות של דבר התשובה על דרך
הנזכר מלחמת הרושים הנרים בחול,
וזהו בעת שתוחב העץ או הברזל בחול
יבין במחשבתו את שאלתו. ואמרתי
שם וזה היא כמו עני הנזכר, כי
במחשבתו שהושב בעט ניקוד
האותיות בדיו או תחיבת העץ בתוך
חול, הוא שולח בה מחשבתו בנקודות
חham אשר מנתק, והוא על ידי אותו חלק
המחשבה ימצא בנקודות החם דבר
תשובתו, עכ"ל. יב

האם מעשה קוסם אמור אף بلا
שכנופנה מוחשבתו כדי להניע כח
הדמיון אלא ע"י שיעשה מעשה
שיתן לו תשובתו מכח הדמיון
זה.

הנה יש לחקור לפי שיטת הרמב"ם האם
האיסור הוא רק כאשר הוא מפשיט
שבלו ומהשבותו הרגילה שהוא מה
הבינה בניל ע"י פעולות, אז יש בזה
איסור, או גם אם מוצא דרך אחר
להמשיך תשובה ממה ה학מה והדמיון
שלו بلا לטשטש את מה הבינה שבו,
אלא ע"י שسؤال שאלתו ועשה מעשה
אשר אין בו כל מוחשנה והשערה, ומתקבל
תשובתו עפ"י המקרה הנולד מאותו
המעישת. והנה רבינו ירוחם בספר אדם
(בניטיב י"ז ח"ה דף קנ"ט ע"ז) הביא לשון
הרמב"ם הניל מהיד החזקה (פי"א מע"ז
ה"ז) והוסיף על דבריו זול: ונראה כמו כן
העוישן נקודות בכתב או בחול וככל
חויצא באלו הדברים, ע"ב.

ונביא כאן לדבריו הרבה יופף חיים בעל
הבא"ה בספריו ידי חיים (ה' ת"ב
דף ע"ז) כדי לבאר מהו עני גrole החול
אשר בו אין צורך האדם לפנות ממחשבתו
מכל הדברים ושיניע כח הדמיון כדי
ליידע תשובתו אלא די לו שיעשה מעשה
אשר יענה לו תשובתו ע"י כח הדמיון

וזל פ' זה היסוד יובן מה שכתב המלבי"ם (אשר חוכאו דבריו בראש הסימן) לאמר המעשה שנעשה ע"י הנחת האצבעות על טבלה של עז כדי להשיג דברים נעלמים וכן מה שכתב הרבה שלמה קלונר בשו"ת טוב טעם ודעתי (תליתאי ח"ב מ"ח) מובאים דברי בדרקי תשובה י"ד קע"ט ס"ק ז' שאסרו לשאול בשולחן באופן ידוע ע"י שפומכים עצמים על השולחן (וכן אסר זאת אדמ"ר מהר"ש מבעלוא), ועיין בשו"ת תשורת שי (מ"ת קכ"ט) שיש דף קטן שכחובים עליו אותיות א"ב ועומדים סביבו וסומכים ידיהם, ואין שם שם כישוף ולהש, ואעפ"כ יש בזה איסור משום קוסם קסמים, כיון דלמיisha נעשה הכל ע"י ריכוז המחשבה וכח המדונה ומכל תשוביتي ע"י כח המדונה והנפש, רק מהמת שיקשה הדבר מאד להגיע לכך המדונה עושם פעולות שונות לנolate מה שבכח המדונה הפנימי עננה על זו השאלה, וזה ימוד האיסור כנ"ל.

ונמציאנו למדים מדברי ר' ירוחם דלא רק כשםPsiיט עצמו עד שמניע לכך המדונה בהדייא ונכנס לעומק המדונה והנפש עד שידע תשובתו דרך דמיינו והשערתו, אלא אפילו אם הוא בעצמו נמצא במצב הפשט של מה הבינה ומהשבה רגילה ועושה איזו פעולה שעל ידה ממשיך תשובתו מיד מהנפש ומההmadona שלו שהוא מה החכמה (כגון בגROL החול הניל), הרי הוא אסור משום קוסם, כיון שהוא מקבל תשובתו דרך המדונה והנפש, אף שהוא בהעלם ואיןו בגלו. ועל פ' זאת מובן מדוע הבא היבי היבי דברי הסמ"ג הניל (שcosa משליך מקל וע"י סימן בנפילתו ידע תשובתו) לאחר דברי הרמב"ם, ולא כתוב שיש מחולקת בינהם אעפ' שהסמ"ג פירש בעניין אחר ובדומה לדברי ר' ירוחם שהקוסם עושה מעשה גורל שלא שמשתמש בכח הדמיון בהדייא, דלהבתה היבי דברי הסמ"ג הם בכלל דברי הרמב"ם רק שהcosa ממשיך תשובתו מכח הדמיון באופן אחר.

ג.

בעניין מהות כח המדונה מה נקרא דמיון ומה נקרא כח טבעי

לקבל תשובות מכח המדונה, צריך עדיין לבקר מה לבדוק כלל בזה האיסור,

לאחר שביארנו דלפי שיטת הרמב"ם אסור לעשות פעולות על מנת



דקוסם הוא הוא השתמשות בכח המדונה ע"י מהצבר החיצון אבל העולה מעשיים הידועים בקבלת מתח דבקות בה' וע"י שמות ויהודים הרי הוא כלל בגדר נביא מקריב יקים לך ה' אלקיך שאין בזה איסור כלל.

במציאות והוא דבר נעלם ועתיד להיות, או איוו' מציאות נעלמת, ורצוינו של אדם לגלות זאת המציאות וכן אם הוא רוצה לדעת אם יעשה או לא יעשה אותה דבר, ולשם כך הוא משתמש בהרגש של הנפש וכן המדמה שמעוררו ע"י פעלת נשימות, הרי הוא בכלל זה האיסור.

ואע"פ שישנם סימנים בגוף על עתידות כנון בcpf היד והרגל וכן/, ההנה כבר ביאר לנו הרמ"ק ז"ע בバイורו על הזוח"ק (פר' יתרו) בעניין חכמת היד דכל האלו הדברים הם נמשכים ממשפטי הכוכבים שמתגשים עד שיש להם סימנים בגוף התהווון בידים וברגלים וכן/ ומייקר הדין יש להם דין אחד כמו הכוכבים והמלואות שאסור לבודק בהם עתידות רק בדרך ידועה עפ"י רוח"ק וקדושה כמעשה האריז"ל וחבריו ויש בהם שאלה של תמים תהיה. י'

دلכארה יש לשאול דכל רופא שמתכו בוגפו של אדם רואה דברים וסימנים שנגילים לו על מצבו בגוף ובנפש, ואין להעלות על הדעת שascal והדבר מה שהතורה אסורה ממשום קוסם, וצריך להבין החלוקת בזה.

והנה כל שפע עליון יורד בסופו של דבר עד הגוף החיצון ומתגלה למציאות אצל האדם בנילוי, ואע"פ שודאי מקורו של כל גilioי הוא מנפש הרוחני ששזורה בחכמה ומתגלה בכל הדמיון של האדם, מ"מ כיון שכבר ירד לגופו של האדם ונתקנש אין כל איסור להשתמש בזה הנילוי, שכן אין מציאות אלא היא מציאות שקיימת כבר בנילוי ונוף האדם מורה על קיום זו המציאות ע"י סימנים שונים הטבעיים בו והידועים לבקרים בדבר, אבל כל שפע רוחני ונילוי שעדיין לא ירד ולא נתגלה

יג. הנה שיטת הרמ"ק בעצמו בזה העניין מבוארת היטב בהק' שיר השירים על הזוח"ק בטוף דריש המלכים (דף ל"א) דכל אלו הדברים הגשמיים המגולים הנסתורות הם כשאלה בכוכבים וח"ל; והנה בתפשט עניינים אלו בכוכבים ובמזלות ירו ויודיעו עתידות אלו לירודים למשוך מהם בczpor' עשויה על פי מלאכה או ראש עשייה ממתכת וכיוצא, ושדריכים רבים וכולם עבדה זהה, וזה היה פטרי היוצר הרע לישראל לעבד עבדה זהה להגראת הדברים הנסתורם, מהם להצלחה, מהם לחותען, מהם להצלחה וכיוצא, אמן ברות הדברים למטה יותר ירו עניינים אלו הצמחים והמתכוות והצפורים והעורבים וכיוצא, ולזה היו רשות שיתח העופות, לא שידברו דבר אלא הכוונה שיוני צפוצים תנועה אחר תנועה יורה כך או כך, וכן גם כן תנועות גופם בכוניהם כדפי' בתקיר' בעניין העורב, ועל דרך זה יוחקק החכם' הזאת בשרטוטי הידים והפנים וכפות הרגלים והיודעים יכירו הידיעה הזאת, ועל דרך זה יוחקק בcpf הכמה וכיירו בו ידיעה רבה, וכן יוחקק בכמה דברים שאין להם סוף ובקלים ובשאר האילנות בתנועתם, ועל זה נאמר וידבר מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקר. ולידקה אחר הדברים האלה בלי ספק אסור, אבל מותר ללמידה לידע ואם יקרה מקרה שיראה דבר מגונה יזר

מה שנעשה אליו בעבר, הרי הוא אסור.

בכל הדבר, שכל שלא נתגשם השפע
בהתגובה באופן ברור שאפשר
לראותו בנסיבות (כגון הרופא שבודק
להחוליה) ורק צריך לשאלת להנפש וצריך
לכח המדמה, נראה שהוא מעורר הכה
הרוחני של המדמה דרך פעולה והוא
בכלל איסור (וצרכיהם לדעת דהאגש
شمטעיים בעניינים הללו יקרו אותן בכל מיני
שמות כנון כה הנפש או כה הנפש הטבעי או "תא
מודע" וכן' אבל הכל אחד הוא הנפש והדמיון
שהוא מניע לידע תשובתו).

ומה שמתגלה בנסיבות אם הוא מגלח
ה עבר וההוות ודאי שהוא מותה,
ואם דבר שנתגשם והוא מגלח מעין
העתידות (כגון חכמת היה) יש לו הדרין של
משפטים הכוכבים, שבזה נוגע בעניין של
תמים תהיה שאסור לשאול בעתידות
(אמנם לפי שיטת הרמב"ז המבאת בש"ע
בסימן קע"ט אם נודע לו מהם מותר לו לחושש
לדבריהם ולהישמר ונראה שכן היא שיטת
הרמ"ק הנ"ל), אבל כל שפע ושל שעדיין
לא נתגשם ונתגלה בתגובה האדם איזה
גילוי על זה העניין, רק שהאדם רוצה
לבסוף דרך הנפש שלו שתגלה לו דבר
טמוון על עתידות או מה שיעשה או

ג.

האם יש ראייה להתריר מעשה קוסם כיון שהוא מצליח ויעזר לאנשים

לברור המדמה הוא צריך להזדק
בתכליית הקדישה, וממילא כל מי
שמשתמש בכוחות נפשיים אלו לומר
מה לעשות או שעוננה על מציאות
נעלהה על פי רוב הוא רק שקר והבל
ואעפ"כ יש בזה שיעור קטן של אמתה

הנה אמתה היא דבר"כ כל זמן שלא
נודך בה הדמיון והנפש של
האדם לדרגת רוח"ק ובחינותיה הוא
מעורב ברוב דמיון והבל כMOVED במוראה
נbowים הנ"ל וכמו שכותב ר' חיים
ויטאל (בשיעור קדושה ח') דעת שמניע



וישمر ממנו מותר, וכן פירוש רשבי ע"ה בתיקונים לרבי אלעזר בתנויות העורב ואפשר דהינו נחש
וכיווץ לפיה המובן מותך דבריו. אמן בשרטוט התיר בפירוש וכותב החכמה באורך אלא שנסתירה
אלנו. ולזה ידע האדם העתיד אם יתנגד על ידי הסתכלו בכל הבדיקות, אמן ישפיל עצמו, כי
הידיעה האמיתית ומקורה לאדם אין אלא מצד החכמה המתלבשת בסכסא או המתלבשת במלך לבך
ולא ירד, ועם כל זה הוא גובר על כסא מלך ואופן מפני שאין יונק ממנו אלא מהחכמה הנפלאה
העלונה המתפשטת וכדרפי' לעיל, ולכן ישאב האדם התורה וסודותיה ולא יכיר בה אלא האדם ולא
המלך ולא האופן, עכ"ל.

כאן כה רוחני אמיתי התורה אסרה אותו (וכמו שמעצנו אצל שאל שהעלה באוב וاع"פ שהצלחה ע"י כך אסור לעשות כן). ולפי מה שלמדנו מישיות הרמב"ם עצם הדבר שימושו בכח הרוחני שאינו ע"י התורה רק מן הנפש אשר מוגלה לו הדברים והוא גופא מה שה תורה אסרה, כל זמן שלא עושה כן ע"י בחיה רוח הקודש ונבואה וע"י שמאות הקודש יהודים או שיש לו זאת בכח הטבעי בלי שום פעולה כגון כנון מנהיג המדיניות וכד' בnl. י'

כמובא ברמב"ם הנ"ל (ספה"מ ל"ת ל"א) דכתיב: ובזה טעו חכמוני כי חם בעבור שיאדרכו להם קצת אותם היספרים יחשבו שאלה הפעולות יורו על מה שיהיה, ע"ב. ובמו שכח רם"ק הנ"ל (בסוף דריש המלאכים) דעתך זה היה פיתוי היוצר הרע לישראל לעבוד ע"ז ולהגדת הדברים הנתרים, מהם להצלחת, מהם לחטא, מהם להצלחה ובויכא. ולפיכך בודאי שאין להביא ראייה שמוסתר לשעות בין משומות שמצליחים לעוזר לאנשים או להטעיר ובכ' דעתך שיש

ח.

האם מותר לשאול לקוסם במקום חוליו או פקו"ן

בפסקיה מהרא"י שם ופ"שוט הוויא, ומבוואר בדבריו שם דמותר להחולח לדריש במכשפים וкосמים, כיוון דין איסור אלא

עיין בש"ך י"ד סימן קע"ט (ס"ק א) וז"ל:
אבל העוסה מעשה בקסמים
וניהוש וכיישוף איסור דאי' הוא, כ"כ

יד. ובענין אם חכמת הלו של קוסם ומכשף הם אמת או שקר עיין ברמב"ם בהל' ע"ז (פרק י"א הל' ט"ז) דכתיב שאלו הברים כולם שקר וכובע וכלל בדבריו ג"כ לאיסור קוסם, ובמורה נבולים הנ"ל פירש שיש בזה קצת מן האמת וקצת מן השקר, והבנת כוונת דבריו היא דכין שאין הוא אמת גמורה מילא נקרא שקר, ועיין בש"ע סימן קע"ט ס"ז דלחש אינו מועיל כלל כמו שיטת הרמב"ם, ועיין שם בהגחות הגרא"א שכח שם כנגד זו הדרה דהרמב"ם שהכל שקר, וז"ל: אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגדרא והוא נמשך אחר הפילוסופיא וכן כתוב שackson ושמות ושדים וקמייעות הכל הוא שקר אבל הכו אותו על קודקו שחי מיצינו הרבה מעשיות בגמ' ע"פ שמות וכשפים וכו' ע"כ. ואפשר לכ' לפרש שגם כוונת הרמב"ם זיל שהכל הוא שקר גמור רק שיש בה קצת אמת ולפיכך נמשכו אנשייהם אחריהם כיוון שלפעמים מצליח בידם אבל באמת רובו הבל וכיון שאינו תמיד מצליח נקרא שקר וגם הרמב"ם מודה דלעתיתים הוא מצליח (וידוע מאדר"ר מקאץ זי"ע שאמר שהרמב"ם כתוב כן במקוון דעת שפסק שהוא שקר הברה הכוחות הלו והחלישם, ואין כוונת הגרא"א למעט חיללה וחיללה בכבוד רבינו הרמב"ם כמו שכתו תלמידיו, שאמר בעצם שהלוואי שיזכה להגיע להיכל הרמב"ם שבשניים).

דמשום דברי האמוראי אין בו, וממשום קוסם יש בו, היינו שיש להלך בין האיסור לדרכי האמוראי שמותר במקום חולין לאיסור קוסם שאסור.

ואמנם יש להביא קצת ראייה לשיטת המנהת עני, דהנה הדרבי משה בוי"ד סימן קע"ט העתיק לשון הרשב"א וכתב כלל שיש בו מושום רפואי מותר בכל עני אפיו מה שימוש שמועיל בסוגולה אף שאין לו טעם לפי עיון הטבע ומושום רפואי הכל שרוי, לכוון השעות ובין אם עושה לו כישוף מותר לעשות כישוף להצליל עצמו, ע"כ. ואפשר לכאותה לבדוק בדבריו כלל דבר שיש בו מושום רפואי אין בו מושום דברי האמוראי הינו ג"כ במקומות קוסם ומכשף, אבל לפענ"ד לא נראה דזוהי כוונתוدام כו למה התיר רק כישוף בנגד כישוף ולא בנגד כל דבר אחר, ועל ברוך צ"ל כదמשמע מדברי הש"ץ ומהרש"ל הנ"ל (בתשובה סימן ג' ובחילין פ"ח י"ט) דשאני חולין הבא ע"י כישוף מהולין אחר, וביטול כישוף לא מקרי שעשו כישוף, וראיה לדבר שחכמי הסנהדרין היו לומדים כישוף כדי לבטל כישוף ואין זה נקרא כישוף כלל, אבל בסתם חולין שאון בו סכנה אין כאן ההוותר הנ"ל ולפי הזוהר (תורייע דפ' נ"א ע"א) אף במקום סכנה הוא אסור. **שי**

משום תמים תהיה וגנו ומהרש"ל בתשובה סי' ג' ובפרק כל החבר סימן י"ג מביאו, והאריך והעלת דאסור לחולה לשאול בקוסמים ומכשפים היכא דליך סכנת נפשות, אפיו יש סכנת איבר, ואם בא לו חולין ע"י כישוף או מקרה ורוח רעה מותר ע"ש, וכיוצא בזה בתב ה"ה ס"ס זה וכ"כ ב"י בשם הווחר (פר' תורייע דפ' נ"א ע"א) דאסור גדול הוא לדרש במכשפים אפיי לחולה, ע"ל.

ועיין בספר מנהת עני על ספר יד הקטנה (פי"ה הל' ייז ס"ק נ"ז) דהקשה שהרי הרשב"א והר"ן הביאו להלכה הנ"מ" (שכת ס"ז ע"א) כלל דבר שיש בו מושום רפואי אין בו מושום דברי האמוראי ונפסק כן להלכה בשו"ע בהל' שבת (סימן ש"א), ואם כן מודע איסרו כאן הפסוקים להשתמש בקוסם במקום חולין, ורוצה לחדש המנהת עני דכל איסור השאלה הוא רק לשאול אם החולה ירפא מהולין וכיוצא בהן, אשר אין שום תועלת בזה לחולה כלל, אבל לשאול לעשות לו איו רפואה על ידו, אם זאת הרפואה היא בדוקה ומנוסה נראה דמותר כפסק הר"ן והרשב"א הנ"ל כלל שיש בו מושום רפואי אין בו מושום דברי האמוראי (עיי"ש בדבריו), ולכאיו דבריו הם בנגד כל הפסוקים, כלל האחרונים שאיסרו איסרו בסתמא, ועל עצם קושיתו יש לומר

טו. והנה מה שאסר הווח"ק גם במקומות פקו"ג הוא מחייב שנחשב איסоро כע"ז, והנה יש להסתפק גם איסור קוסם הוא ענף מע"ז עפ"י הווחר אם לאו, ועיין בספר יד הקטנה (ל"ת נ"ב) שקוסם בכלל באיסור מכשף, וגם בטור (בסימן קע"ט ט"ו) כתוב דמכשף כולל כל אלו הדברים. ועיין בכ"י דהקשה

(סימן קנ"ה) דבכל מתרפאים חוץ מבצעי אשרת, היינו ע"ז (ועיין בשורת הרדב"ז ח'ג סימן ת"ה וח"א סימן תפ"ה דאסר רפואה ע"ז מכשף אפילו במקום פקו"ג דהוי אבוריוו דע' ואמרינן ביה יהרג ואל יעכור ועיין ש"ת צמה זדק סימן פ"א ועיין ש"ת מנהת יצחק ח"ז סימן פ).⁵⁴

ולחשיב על מה שהביא המנהת עני ראייה לדבריו מדברי הרשב"א
והר"ן על גמ' דשבת (ס"ע א), דכל שיש בו מושום רפואי אין בו מושום דרכי

ומזה שכתב המנהת עני בשם הש"ץ ללימוד מהזווח"ק דבמקום פקו"ג מותר, איינו מדויק, שכן הזווח"ק אסור במקומות פקו"ג (ועיין פר' תזרע נ"א ע"א) שכיבושם נחשב כע"ז שאסורה במקומות פקו"ג. והש"ץ שהביא דברי המהריש"ל הנ"ל להלכה להתר במקומות פקו"ג הביא בסוף דבריו את דברי הכ"י בשם הזווח' להחמיר אפילו במקומות חולין ואיינו מחלק בין מקומות סכנה לשלא במקומות סכנה ובמו שמשמעות בזווח"ק הנ"ל דמקרי כע"ז ומפורש בגמ' (פסחים כ"ה ע"א) ובש"ע

שם על דברי הטור דקוטם קסמים הוא במלכות ומכשף הוא במתת בית דין ומאי נ"מ בהו שהוא בכל מכשף שם כן אין לוquin דהוא לא שניתן להורות בית דין, וכל' כוונת הב"י בקושיתו היה שחריר לא יכול ללקות והנה מצינו שהקוטם חייב מלכות ואם כן מי נ"מ שהוא בכלל מכשף. ונלע"ד לתרין בזאת שהוא נ"מ לענינו דכמו שהזווח"ק חשב למכשף כע"ז והוא הדין בקוטם, היינו דחשייב בענין מע"ז ואסור אף במקומות פקו"ג עפ"י הזווח"ק.

טו. ועיין בספר משכנות יעקב סימן ל"ט (מובא בפתחו תשובה יו"ד קע"ט ב') שמלמד זכות על השואלים במכשפים בשבי חולה דיל' דחווחר בוה לשיטתו, דרשבי סבר בגמ' דסנהדרין דין זה מצווה על הכישוף וכו' אבל אכן הא קייל' שלא כרשב"י אם כן אין כאן איסור אמרה ואיסור דתמים היה היה כמו לשאיל בכלדים אוili בחולה שרי בפרט לחולה שיש בו סכנה ומ"מ שומר נפשו יירתק מהם ע"ש, ולפענ"ד שאר הפט' לא יודו כלל לדבריו, DIDOU מה שכתב בשורת מהרש"ל (סימן צ"ח) שאנו אנו פוסקים כהזהר שהרי אפילו בנגלה אין אנו פוסקים כרשב"י ושאיפלו רשב"י עומד לפניינו וצוה לשנות המנהג שנางו הקדמנים לא משבוגין בה. וכבר צוחו על דבריו אלה כל גודלי الآתורנים, (יעין בספר "סור מרע" ועיין בלשונו החריפה של ר' הבן איש כי בקדמות הספר "רב פעלים"). ועיין בתשובות אבני נזר, שרוצה להחדש על הא דעתינו מה' בגמרה אמר דרישנן טעמא דקרה או לא וטוען שהוא רק לגביו טעם הנגלה אבל לכ"ע דרישנן טעם דקרה אם יודעים טעם הנסתור ולפיו אפשר לנו לפסוק הלכה. ואע"פ שאנו לא יכולים לעשות כן ממשום שלא משיגים סודות ההלכה, אבל רשב"י והאר"י ז"ל וחבריו יכולו לפסוק ע"פ טעמא דקרה. וצ"ע בדבר שלכאורה מבואר בה' מהרחה'ו (לע"ז חיים) שככל דברי הגמ' מיסדים עפ"י היסוד ונמצא לפ"ז גם לפי היסוד אפשר שייהו שתי שיטות בדבר אחד וצ"ע. והנה (במ"א בא"ח סימן ח') מובא משות' רדב"ז דכשיש מה' בין הוזר והש"ס פוסקים כהש"ט, ואם לא מבואר לחיפך בש"ס פוט' כזהר אבל ידוע שבעל התניא באחרית ימי סבר

עליו דגש הדברים הפעילים בסגולה יש להם באמת טبع המסוגל לכך, אלא שחייבים לא עמדו על זה הטבע. ועוד הביא ראה מגמ' דשבת (שם) מוסגיא דכל שיש בו מושום רפואי, דהנמי' בעצמה מביאה מעשים שאיןם עפ"י הטבע. ועיין שם כי הרשב"א התיר עפ"י הנמי' תניל כל מה שיש בו מושום רפואי ואפילו הוא סגולי,adam באמת בכח הדבר לרפאות אין הוא בגדר הבל וشكך שאסור (וכפי הבנת הרשב"א בהרמב"ס בהד החקה נnil), ועוד שהרי באותה הסוגיא בגין און משמע בן תניל (הניל) דעתינו בדרכי האמור, לא משמע שאסור להשתמש בכל דבר שפועל בסגולה, וניל.

והנה על דברי הרשב"א תניל כבר כתוב רבינו הבי' בספרו בדק הבית על הטור בסימן קמ"א שמצו בתשובה הכלמי קטאולנייה האחוריים שהרישב"א הושג עיי הכלמי דורו על תשובה זו וחזר בו.

ועיין בכתת הגדולה בסימן קע"ט שמסתפק בכוונת הבי' בדבריו אלו האם הרשב"א הושג על יותר עשיית צורה בלבד ועל זאת חור בו, או שחזור בו גם מהדין של שיש בו מושום רפואי אין בו אסור עעפ' שהוא רפואי בדרך סגולה, וניל בזה

האמורי, עיין בתשובות הרשב"א בסימן תי"ג ובסימן תביב"ה דכתב שמותר לעשות צורת אריה על טם של כסף או זהב, וכן שאר רפואות שאומר הרופא לעשיותם, ואין בהם מושום דרכי האמור.

וחמצעין בתשובות אלו יראה כי יסודם הוא בדברי הרמב"ס בחד החזקה (פרק י"א ט"ו) דכתב שם דכל אלו הכספיים הקטנים וחלקיים כולם דברי שקר וכזב, ואינם דברי חכמה אלאதו והבל, וממילא למד הרשב"א מדבריו דכל שהוא אינו בכלל הבל, היינו שיש בו רפואי אמיתי אינו בכלל אלו הדברים האסורים. והקשה שם הרשב"א בדברי הרמב"ס זה על זה, דכתב בספריו מורה נבוכים פרק ל"ז שככל דבר שלא מחייב עיון הטבעי והוא בגדר סגולה, היינו אסור מושום דרכי האמור (פרט למה שחייבים התרו בפרוש בוגם) ואין להשתמש בו עעפ' שיש בו רפואי אמיתי, והנה הרשב"א למד כי בדברי הרמב"ס במורה נבוכים אינם בדבריו ביד החזקה להתרן כל מה שיש בו מושום רפואי אמיתי.

והנה הרשב"א עצמו פסק שם שמותר לעסוק באלו הרפואות הפעילות בסגולה, והшиб על יסודו של הרמב"ס במורה נבוכים, שכל שהוא בגדר סגולה ואין מחייב עיון הטבעי הוא אסור, וטען

שפוסקים כהזה אף אילו כנגד הש"ס. ועכ"פ בודאי שקשה להקל כנגד דבר המפורש בזה בפרט שמובא כאן בבית יוסף להלכה ולא העיר שבו כנגד דברי הש"ס, ע"ב. והנה כל זאת הוא בנוגע לשואל בשביל מקרה פקו"ג אבל צ"ע אם צריך לילך דווקא לשואל לעכויים בשביל החוללה.

הנ"ל, ממה חור בו הרשב"א ע"י תשובה חכמי דורו, שהרי הרשב"א יסוד תשובתו על דברי הרמב"ם דכישוף אין בו ממש וambilא כל שיש בו ממש והוא מרפא במציאות אין בו כל איסור, ועל יסוד זה נחלקו חכמי דורו של הרשב"א (כדוגמת כל האחרונים ובראשם הנר"א דלא קיבלו יסודו של הרמב"ם דכישוף אין בו ממש), ווזודה לתוכם הרשב"א וחור בו מהיתרו להתרפאות ע"י טם של זיהב משום כישוף, אמנים לא חור בו מהיתרו עפ"י הגמ' בשבת דכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דברי האמורין ואפיו שהוא מרפא ע"י סגולה כל עוד הוא אינו נעשה בדרך כישוף וקוסם, ולפיכך פסקו הש"ך וה Maharshel שוף במקומות חולין אסור להשתמש במעשה כשפים וקוסם, ולא הביאו כלל לדברי הרשב"א, שהרי חור בו מהיתרו על פי עדות היב"י בנ"ל. ורק על מה שהלך בתשובתו הנ"ל על הרמב"ם במורה נבוכים (פל"ג), שאמר כל דבר שאין טبعי, והביא ראיות ממשים להתייר, מזאת לא חור בו וכן פסק הרמ"א בדרכיו משה הנ"ל.

כך נראה לי ביאור העניין בס"ד, אבל להלכה אין פלפול וזה נוגע בכלל, דאי לנו אלא דברי המהראש"ל והש"ך הנ"ל דפסקו הלכה למעישה כי אין לשאול בkusim ל追问 רפואה ולא סמכו על דברי תרומות הדשן הנ"ל בשם הרמב"ז שמותר לשאול לרפואה, ולא הביאו כלל דברי הרשב"א כמנוף להתייר, והביאו כן".

דברפואה שאין בה עשיית צורה יהיה יותר להשתמש ולא יהיה בה משום דברי האמורין, והנה הכנסתה הגדולה נשאר כאן בצדיק עין.

והנה לכואורה צריך להבין מדוע הטעלים לכואורה הש"ך בסימן קע"ט שיצא לאסoper להתרפאות בכל אלו הדברים, מדין זה דהרשב"א דכל שיש בו משום רפואי אין בו משום דברי האמורין שהרי המחבר פסק זה הדין בש"ע (או"ח סימן ש"א כ"ג), וכן הובאו דברי הרשב"א בדרכיו משזה (על י"ד בסימן קע"ט): דכל שיש בו משום רפואה מותר לעשותו ואפיו מה שמייעיל רק בסוגיה בין ע"י עצמים ובין ע"י דבראים ואגע"פ שאין לו טעם עפ"י עיון הטבע, ע"כ. ואם כן קשהadam הדרכי משה פסק כהרשב"א הנ"ל, מדוע הש"ך והMaharshel בשבתו לאסoper הרפואה ע"י כישוף, לא צינו כלל דברי הרשב"א הנ"ל.

והנראה לומר בזאת בס"ד הוא, שהש"ך והMaharshel הבינו היתרו של הרשב"א (המיד על דברי הרמב"ם הנ"ל), שככל כישוף אין בו ממש והוא בכלל שקר וכזב, ולפיכך רפואה שיש בה ממש אינה בכלל כישוף וכן התיר הרשב"א להשתמש בטם של זיהב בנ"ל. והנה הקשו כל האחרונים היבילי הדברים הם שקר והבל וכנ"ל) ובכללים רבינו הנר"א (בסימן קע"ט י"ג, והובאו דבריו כאן לעיל), והביאו ראיות מהגמ' דכישוף יש בו ממש אלא שהتورה אסרתו. ועל פי זה יש לפשט ספקו של הכנסתה הגדולה

ט.

בעניין החכמה של שאלה דרך שיררי הגוף (הנקרא "מה אחד")

ויש ג"כ שיטה הדומה להנ"ל ששאליהם ע"י מטוטלת, ושאליהם כל כיווץ באלו השאלות הנ"ל ומקבלים תשובהם עפ"י מהלך המטוטלת ומאמנים שמקבלים תשובות נכונות.

ובאמת כל אלו התשובות באות מכח המדמות, והנפש ולבן יותר בקהל לבדוק כל מיני הרגשים שהוא או שישנם לאדם שהם קרובים ביותר לכך המדמה שלו עצמו, אבל כאמור יש שמאmins שאפשר לבדוק הרגשים נעלמים אשר אי אפשר על פיطبع לדעתם, כגון גלגולים וכדי ועוד מיני דברים רוחקים. כלל הדבר שבכל אלו התשובות מוגעות מכח המדמה הפנימי אשר הוא נפש האדם אשר יש לה שפע עליון שדרכו יכולם לדעת דברים נעלמים וכמכוואר בדברי הרמב"ם הנ"ל.

והנה אנשים אלו ששאליהם להם אין עושים זאת החכמה, אומרים שהוא כח טבוי ושנפש יודעת דברים עליונים יודעת מכל הרגשים של האדם, והם לא ידועו שאף שהוא כח טבוי שהנפש יודעת כל אלו הדברים, הרי הוא בוגדר איסורו של הרמב"ם כנ"ל בארכיות, היינו שימוש בפנימיות ידיעת הנפש כדי לדעת דברים נעלמים ע"י פעולה שעושה, הרי על פי דברי הרמב"ם הנ"ל נתבאר לנו שאסור לעשות פעולות כדי לטעש מה הבינה של האדם כדי להגעה כח המדמה, והתוספה

הנה בזמן האחרון נטרפסמה חכמה ששאליהם לבח המדמה והנפש של האדם דרך שיררי הגוף של האדם, ושאליהם על עברו וגם על מה שיצריך לעשיות ונקראת זו החכמה "מה אחד", דהיינו שבודקים ע"י דרך הידע בשיריר מהגוף (במקור ע"י היד), באופן ששאליהם שאלה לאדם ומספריים כח בנגדו אותו השיריר ואם השיריר מתחזק בנגד הכה שמספריים בנגדו זה סימן שהנפש אומר הן ואם השיריר הוא הלא מלעומד בנגדו אותו הכה שבנגדו הוא סימן ללוא.

והנה הדרגה הראשונה בחכמה זו היא שבודקים תקופה את הצער ויסורי הנפש שהיו לאדם בעבר עד זמן הלידה שלו וככל זמן העיבור, ויש שבודקים אף בגלגולים קודמים, ורבים מאmins שבאמת יכולים לבדוק על ידי זה את הצער ועוגמת הנפש שהיה לאדם בזמן הקטנות הלידה וכן בגלגולים קודמים (יש מיעוט מן העוסקים בזאת החכמה שאמורים שאין בה נ"ט אם הוא אמת אם לאו דהעיקר הוא מה שהוא ואמאן בו האדם ועל פי זה יכוון מעשייו), ובמדרגה יותר גבוהה הם בודקים ע"י הנפש בתוך ספריהם איזה מספר תשובה עפ"י שיטת החכמה של זו הרפואה טוב לו לאותו האדם, ובמדרגהالية יותר גבוהה גם בודקים איזו רפואה או "ויטמין" או רפואה של חומוהופאטייה הוא טוב לאותו האדם, וישנם גם אנשים שלא אריכים כלל לשאול על גוףו של החולה ועושים זאת ע"י עצם ושאליהם לשיררי גופם,

העשה מעשה על ידי דבר אחר, הדנה מצינו בגמ' (סנהדרין ק"ה ע"א) דבלעם קוסם באמתו היה, היינו דהיה עשו מעשה קסם על ידי גופו שלו ולא על ידי דבר אחר י".

ועלות לדינא מכל הנ"ל: הדנה דברי הרמב"ם ור' ירוחם הנ"ל הובאו להלכה בב"י (בסימן קע"ט), ונتابאו אזן הדק היטיב, ועל פי זאת נראה כי אין לחשתמש בחכמה זו, אף במקום חולי כפסק הש"ך ביו"ד (סימן קע"ט ס"ק א') ועפ"י מהרש"ל המובה שם, ורק במקומות פקו"ג יש להתרדר עיי"ש, אמן עפ"י הזזה"ק יש להסתפק גם בזאת כמו שביארנו לעיל.

והנה אם משתמש בכך זה רק כדי לשאול דבר שבעצם היה יכול בطبع לזכור ואינו שואל בעtidות, לכארה יש לטעון כי אין בזה איסור, אבל לא בן הוא עפ"י מה שכתבנו לעיל דוחו הימוד בדברי הרמב"ם ור' ירוחם שאסור להניע כח המדמה ע"י פעולה כלשהו כדי לבירר איזה דבר ואין בזה

על זאת רביינו ירוחם הנ"ל שהאיסור אינו רק כשמטיטטש מה הבינה אלא גם כשמושך התשובה מיד דרך מה החכמה שלו וכח הדמיון, כגון בגורל החול שעשו נקודות כדי לידע תשובתו והוא לא ידע כמה נקודות יעשה וכיชา, רק שהנפש גורם לו לעשות מספר נקודות, ע"י זה מבין התשובה המכונה על מה שישיאל (וגם אלו הנקודות עשו בכח גופו לאחר שהוא שוכב על השאלה כמו שהבאנו לעיל מהבא"ח כדוגמת מי ששולא לעצמו או לאחר ומגעו לשירוי הגוף כדי לקבל התשובה). ובזה הוא עבר על עצם האיסור, הינו שמקבל תשובתו מכח המדמה שהוא הנפש וכן הוא עושה זאת ע"י ששאל לשירוי הגוף ומפעלים ע"י מעשה והנפש וכח המדמה מזו לשירוי הגוף להתחזק או להחלש ולענות תשובה, ולפי ר' ירוחם הררי זה כלל בתוך דברי הרמב"ם באיסור קוסם וכן".

ו אין מסתבר לחלק בין עשו מעשה קסם על ידי פעולה בגין לבין

יג. וראינו כאן להביא סmek לאסור חכמה זו הנעשה ע"י שימוש באבר הגוף כדי לבירר על מציאות נעלמה, מהא דמצינו אצל ראש וראשון לכל הקוסמים – בלעם, בגמ' סנהדרין (דף ק"ה ע"א) דאמורו חול' דבלעם קוסם באמתו היה, היינו שהוא מגלת תשובתו ע"י אבר מאבריו גופו כדוגמת חכמה זו וכדוגמת גורל החול הנ"ל שעשו נקודות ע"י ידיו וככ"ל. אמן עיין ברש"י שם בגמ' פריש: כגון מעלה בוכورو, ופשטות כוונתו שהעלה נשמה ע"י אמתו לדכארה הוא איסור אחר של דורש אל המתים או אוב וידעוני, אבל למעשה י"ל דהוא אותו העניין, דהבקאים בחכחות אלו יכולם לקוסם ע"י שמתקשרים לנפשם עצמם או לנפש זולתם, ויש שמתקשרים גם לנפשות המתים שהם נשמות גדולות מהם וממשיכים תשובתם מהם. על כל פנים פירוש זה מוכרח ואפשר לפרש גם באופנים אחרים, אלא דמ"מ סנק הוא לדבר.

הילוק מה הוא שואל ואף אם נטען שיש
נתרר הענין על אשורו, מ"מ מידי
ספיקא דאי לא יצאנן.^๔

עוד צדים וחולוקים בדבר כל עוד לא

יה. עיין במה שכותב בשו"ת בניין ציון (סימן ס"ז), מובא גם בדרכי תשובה בסימן קע"ט ונפסק להלכה בשו"ת אג"מ) דמותר לעסוק ברפואת ההיפנוזה (שקרו אז מאגניטיז'ר^๕), הדינו שמכנים האדם במצב הדומה לשינה בלי הרגשה ומרפאים אותו ע"י כך, ובזמן השינה הם יכולים לשאל לו שאלות ויכולם למצוות אותו מה לעשות, ומבייא הבניין ציון ששאליהם להם כל מני דברים הנעים בעולם וביכולתם לדעת דברים נעלמים, עי"ש שמתיר להתרפאות בהה גם בחוללה שאין בו סכנה.

ולפענ"ד אין זה דומה לנידון דין, דההיפנוזה מרפאים את האדם בעיקר ע"י שנכנס במצב המופשט, וממיילא יכולים לשולט על נפשו ולצאותו מה לעשות, כמו אם הוא רגיל לעשות מזוים אותו דמעכשי לא יתואר יותר לעשן והאדם שמע לרופא ומצית ואין בה גדר אסור, וכן אףלו ששאלים אותו על זכרונותיו ועל החרדים שהוא לו כל ימי חייו ואומרים לו שמעכשי לא יפחד עוד משתמשים בזיכרונותיו החוקיים במותו ונעלמו ממנו משך שנים ורק כיון שנכנס להה המצב נתעורר כה הוכרון שבו והוא נזכר.

ואע"פ שהבניין ציון התיר זאת הרפואה נראה דלא התיר רק חלק הרפואה שעל ידו מושתלת הרופא על נפש החולה ומצווה עליו מה לעשות כנ"ל, אבל אה"נadam היה משתמשים בחכמה זו כדי לשאל על עדות ודברים נסתרים מן העבר כגון גלגולים וכו' או ששאלים מה לעשות, אולי היה מודה הבניין ציון שיש בזה אסור. ובאמת הוא עצמן מסתפק בנסיבות זו החכמה האם יש בה כישוף (וכוונתו להתרדר במקום פקו"ג אף אם יש בה כישוף), ונוטה שם בדבריו להתריר הדבר כיון שהוא מעשה שעל פי הטבע ואין בו כישוף.

אמנם אין ממש ראייה מוכחת שモתר לשאל בדברים הנעלמים ע"י חכמה זו, שאפיילו אם נאמר שרפואה זו מותרת והרי האדם נמצא במצב של דמיון יוכל לקסום בדברים, מ"מ אין זה עיקר הרפואה כמו שכתבנו, ועודין צ"ע בדבר. וכע"פ לעניין דין, כיון שהבניין ציון לא הביא כלל את דברי הרמב"ם והמוראה נבוכים, מי יאמר דההרב"ם יודה שאם באמת האדם יניח את חברו במצב זה של היפנוזה וישאל לו שאלות על דברים נעלמים, דין בהה חש של אסור קוסם. ועוד שהוא שואל בעצמו שאינו יודע כיצד חכמה זו פועלת, ולפיכך אי אפשר לפ██ מקאן לעניינה דין.

ואם מותר לגלות דברים העתידיים להיות וכל דברים הנעלמים ע"י כה המחשבה בלבד בלי שום פעולה צ"ע בדבר דילכארה כל האיסור המבוואר ברמב"ם הוא ע"י מעשה ולא' אין זה שונה מכל אדם שיש לו כה טבעי וככ"ל בדברי הרמב"ן וצ"ע. ועוד כאן המקום להעיר דין לחכמה זו שייכות לאלו הבדיקות שעשושים ע"י מכונה הבודקת מהו מאכל המזוק לאדם או מועל לו, דעתני התם דນמשך כבר אור הנפש בתחום הגוף הגשמי והגוף עצמו מרגיש בנסיבות אלה דבר טוב לו או מזיך ואלו המכונות פועלות רק ע"י שמודדים כה החשמל הטבעי של הגוף, ואינם ממשיכים תשובה נעלמת מהנפש שאינה מתגלה בגוף.

.

בעין השתמשות בכוחות של אנרגיה

מעשה הכישוף. וכיוון דהוigen הכא דשייך לעשות דברים נפלאים ע"י כה הריבו ועפ"י הרמב"ם הנ"ל (במורא נוכנים) אלו הדברים הנפלאים והמלאות הנעלמות הם בכלל קומם, הרי מסתבר לומר שלפעול פועלות הנ"ל ע"י כה הריבו בכלל בוגדר מכשף.

וא"כ צ"ע אם מותר להשתמש בדרך זו לשם רפואה במקום שאין בו פיקוח נפש (ולפי שיטת הוה"ק הנ"ל אפיו במקומות פקו"ג אסור). ועיין בספר המצוות להרמב"ם (לא תעשה לך) בדבר אסור מעונן וז"ל: מעונן זה האוחז את העינים והוא מין גדול מן התהbolלה מהוחר אולי קלות התגעזה ביד עד שיתדmeta לאנשים שיעשה עניינים אין אמיתיות להם כמו שנראה אותם יעשו תמיד שיקח חבל ווישם אותו בכתף בוגדו לפניו העם ויזטיאחו נחש וישליך טבעת לאoir ואחר כך יוציאחו מפני אדם אחד מן העומדים לפני ומזה שוזמה להם מפעולות החרטומים המפורסמים אצל החמון כל פעול מהם אסור ומז שועשה יקרה אוחז העינים והוא מין מן החשוף ומפני זה לוקה והוא עם זה גונב דעת הבריות וההפסד המגניע מזה גדול מאד כי ציר העניינים הנמנעים תכליות המניעת אפשררים אצל הסכלים והנשים והקטנים רע מאד ויפסיד שכלם וישיכם להאמין הנמנע והיותו אפשר שהיה זה והבן זה, עכ"ד. ולפי דבריו כ"ש הוא לגבי העוישים מעשי נפלאות ועניינים

הנה היום נמצאים הרבה אנשים שע"י כה הריבו יכולם להמשיך כה אנרגיה בידיהם כדי לרפאות בני אדם, ויש יכולם לעשות דברים נפלאים כגון לעוקם ברזל הנמצא בידי אחרים וכגון להפעיל מכשיר השמל ע"י כה הריבו וכיוצא באלו הדברים, ויש להמתפק אם יש איסור בדבר.

והנה פשוט הדבר שאם עושים הדבר ע"י התבוננות בע"ז כגון בהכמתה ה"רייקי" אשר בשלבים הטופיים נעשה ע"י התקשרות לצלמים ובשלבים אחרים ע"י התקשרות למורים המ קישרים בעצם לע"ז, הרי בודאי שיש בזה שאלה המורה של ע"ז. אמנם עיקר השאלה אם עושים זאת ללא שום התקשרות לע"ז ורק ע"י כה הריבו בלבד, ואין כאן שימוש בכוחות המטמאים בהדייה.

והנה עיקר הספק הוא עפ"י מה שסביר או ברמב"ם במוראה נובוכים (ח"ב פ' ל"ז) אשר הבאנו דבריו לעיל, דכתב שם בעניין כת הקוסמים והמנחים שהם מכת בעלי הדמיון עי"ש בדבריו זו"ל: וכן העושים הפליאות בתהbolות חזירות והמלאות הנעלמות, ע"כ. ומשמע מדברי הרמב"ם דע"י כה הדמיון יכול האדם לפעול בדברים נפלאים, ומילא יש לחקור עפ"י שיטתו אם האדם עושה דבר פלא ע"י מה מדמה האם בכלל באיסור כישוף, הרמב"ם עצמו לא כתב בפירוש בלבד דכיווק כיצד נעשה

לטבע אין בו איסור ועדין צ"ע בכל הנ"ל.

והשיות יצילנו מכל איסור ומכשול וישים להקנו עם הצדיקים האמויות החולכין בדרך ה' בתמי ותחוינה ענינו בשובך לציון ברחמים בב"א.

המנעים בפועל ע"י כח הדמיון שודאי שיש בזה האיסור דכישוף, אלא שיש להסתפק בדבר דהיום ישנים כ"ב הרבה אנשים שמרפאים ע"י כח זה ואולי אין זה בוגר דבר נפלא ונעלם שהרי הוא דבר שנחתפסת כ"ב, ורק מי שעשו דבר שהוא בוגר פלא אצל בני אדם יש בו גדר איסור אבל הידוע וקרוב



סימן טו

בעניין רפואה ע"י כוחות נעלמים*

בספרו פקד עקרים (דף עט' כ"ז), שמאו שבוטלו אנשי הכנסת הנדילה יצרא דעיז (בדיאתא בזומא דף ס"ט ע"ב), נתבטל ג"ב כה הע"ז עצמה, ובספרו מחשבת חרוץ (דף קפ' ע"ב ע"א) כתוב דכל זמן שהוותה הנבואה בישראל לדעת עתידות בדרך ידועה מן השטמים שלמעלה מהשעת האדם, הייתה גם בהם ידיעה זו והלעומת והידעית האיצטגניות ומכתשיים שהם ג"ב ידועות שלמעלה מהכמלה מהשעת אדם וכו' ומשאבה עיצה מבנים או נסrahah חכמתם ג"כ, ובתחלת מלכות יון הייתה הסתלקות הנבואה במ"ש בסדר עולם, ע"ב.

א.

אם יש יותר להשתחנש במנני כישוף וקוסם בזמנינו שכוחות הטומאה נחלשו

הנה הלום ראייתי בקובץ בית אהרון ויישראל גליון סיון תמו תשס"ג, בהלק בירורי הלכה) דרב אחד שליט"א יצא בסברא חדשה להתריר כל מיני שיטות רפואות הנוגעות בכל מיני ענייני כישוף וקוסם, והוא על סמך זה שבסמוך הזמן ועם ירידת הדורות נחלשו ג"כ כוחות הטומאה. יסיד דבריו על מה שכתב הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין ז"ע



* והוא תשלום המאמר דלעיל בעניין לאו דקוסם.

והרמב"ם ז"ל בחיבורו ביד החזקה (הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א) כתוב וזו": דבר ברור ומפורש בתורה שהיה מצוה, עומדת לעולם ולעולם עולמים אין לא שניין ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשרanca מזכה אתכם אותו תשמרון לעשות. לא תוסיף ולא תגרע ממנו, והנגולות לנו ולבנינו עד שלם לעשות את כל דברי תורה זאת, הא למדת שביל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר חקת עולם לדורותיהם, ונאמר לא בשםים היה הא לנודת שאין נביא רשותי להחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש ויעשה אותן ומופת ואומר שה' שלוו להוסיף או לגרוע מצוה, או לפרש המצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממושחה, או שאמר שאותן המצוות שנמצאו בהם ישראל אינם לעולים ולדורותיהם, אלא מצות לפי זמנו היה, הרי זה נביא שקר שהרי בא לחכחיש נבואתו של משה, ומיותתו בחנק על שחoid לדבר בשם ח' אשר לא צוהו, שהוא ברוך שמו נזהה למשה שהמצווה הזאת לנו ולבנינו עד עולם ולא איש אל יוכזב. יע"ש עוד בהלכה נ.

והנה הוא דבר פשוט דעת"פ שכתבו אחרים שנחלשו כוחות הטומאה מ"ט אין בכך דבר זה לשנות אפילו איסור אחד מן התורה, שאין זה אלא עניין רוחני שהשיגנו חכמי הדורות שנחלשו כוחות הטומאה ואין דבר זה נוגע להלבנה ולמעשה כלל וכלל.

רעיון בספר עין התבלת לרה"ק אדרמ"ר מראדזין (עמ' ת"ד דפוס חדש וזו": ותני אף במוקום שספריו הקבלה מהתנאים ואמוראים חילקים מפורש נגד ההלכה, אולין בתר ההלכה, וכ"ש במצבה ברורה שבתורה מפורש בש"ס שהיא נהגת זמן זמין טובא אחר שכבר ירדו לישראל מגדולתם, לדוחותה בטעם חולש כזה אחר התימת התלמיד. ואיפלו יתנבא אדם בנובאה נגד ההלכה, ויאמר שנתגלה לו מן השמים לגרוע או להוסיף על הפירוש המקובל כפי ההלכה, הרי הוא נידון לנביא שקר, כਮובא בהקדמת הרמב"ם ז"ל לפירוש המשנה בבייאור חלק הראשון יע"ש, ואם יעמוד בהוראה זו לרבים נידון בזקן ממרא.

ב. ואדרבא גם לשיטתו הרי מבואר בדברי המגיד הגדול שככל שאנו קרבין ביוטר לביאת מישיח יותר נקל להציג בחו"ק והרי זה לעומת זה עשה אלקים, ובאמת חזין שכחות הטומ' מתרבבים היום ביתר, עד שככל מיini שיטות של ע"ז נתרבו ונתפשטו בכל חלקי העולם מה שלא היה עד היום הה (שהיה מקום רק במורה העולם ובעווד כמה מקומות נודעים), וכיות ירבו ויפריצו במאור, וזה סימן על רגלי משיחא וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגורותיו שלפני ביאת המשיח צרי' שתהזר הנבואה לישראל (ואף על פי שלא זכינו לנובאה כפושטו והוא נעשה במתינות וחולץ מדרגה לדרגה).

בעששית, או הנוטל כסמי עצים ומקלפּן לבודק אם יצא לדרכ אם לאו, ואומר אם הקליפה נפלת למעלה הרוי איש וכו', כלומר של דבר, כל העיטה דברים לידע מהות עתיקות, או מה שעבר הכל אסור וכו', עכ"ל. הרוי לנ' בפרוש שאיסור הקוסם אינו רק על ענייני העתיקות אלא גם על מה שעבר.

ולבר מן דין, יש לכך ראיות מפורשות למעלה בקדוש בדברי חכמיינו זכרונם לברכה (וכמו שהוכחה בكون הניל), דאיתא במסכת גיטין (ס"ה ע"ב), בהמעשה דשלמה המלך ואשמדאי, דבאמצע הדרך בעית שהוליך בנינו את אשמדאי אל שלמה המלך ע"ה, ראה לקוסם אחד שהיתה עשויה קסם, והיה משתק, ושאלו למה שהתקה, אמר לו שראיתי שבמוקם שהזוא יושב יש אוצר של כסף וזהב טמיון מתחתיו בארץ, איב' יקסום ויתודע מה שיש תחתיו, ע"ב. הרוי מפורש בזאת בדברי הגمرا שיעוישן פועליה לנלווה דבר ההוויה הנעלם נקרא קוסם. וכן הוא במדרש תנומא פר' מקין (ס"י י"ד) עה"פ' ויאמר להם יוסוף מה המעשיה וכו' כי נחש ינחש וגנו, ווז"ל המדרש: אמר להם, אני אומר לכם מפני מה גנבו הנער הזה לקסום בו ולידע היכן אני, ע"ב. הרוי לנ' שמלאת 'קסם' פירושה לידע כל דבר הנעלם ולאו ודוקא העיטה.

ואם כן הוא פשוט דכל זמן שלא מצינו בתורה ובדברי רבותינו זיל מיועט מפורש שkosם אינו אלא על העיטה, הרי הוא ברור שגם לידע על העבר הוא נכלל באיסור זה (וכן שאלתי לרוב הגאון האדיר ר' בפולים וכיוצא, או המסתבל במראה או

ובהקדמת פירוש המשנה (כד"ה ההלק הראשון) גם כן מביא לשון זה, אכן שם מוסף ואין הפרש בין שיווסף ויגרע על הפסוק, ובין שיווסף ויגרע על הפסיק המקובל וכו', ואפילו יסייענו פשט הכתוב וכו', ועל כן אמרו ע"ה במסכת מגילה (דף ב' ע"ב) אין נבייא רשאי לחדש דבר מעתה ייע"ש. וא"כ מי הוא זה ואי זה אשר ימלאנו לבו לומר שהتورה והמצוות אינם נצחיות, ויש לנו אשר בטלים הללו זה דעת מינים ואפיקורסים הנמשכנים לחבק חיק נכירה, עכ"ל, ודוק".

ב.

האם יש איסור קוסם לידע מה שעבר

הנה כבר כתבתי בזאת להוכיח (בספר ים החכמה תשס"ו)ディיש איסור בקוסם גם למפרען, ושאן לחלק בין הקוסם לידע את העיטה להיות, לבין הקוסם לידע את שעבר. וכעת תודה להשיות שיצא קוני אל תפנו להרחה ר' יצחק שטיין שליטא, ושם מצאתי שהעתיק לדבריו ר' שמואל וויטאל שכחוב בן בפרש להלכה בשם אבייו ורבו הקדוש המקובל האלקוי רבינו חיים וויטאל זצלהה"ה בספרו "חיים ענים ישלם" על הרמב"ם וד' חלקו ש"ע ייל בראשונה מכתב יד קדשו ע"י מכון הררי קדם ירושלים תש"ס לפ"ק), יו"ד סימן קע"ט ווז"ל שם סע"א: כתוב מורי זלה"ה ווז"ל אין שואלים בחווים בכוכבים ולא בגורלות וכו', איסור מן התורה לקוסם, רוצח לומר האומר עתיקות על דרך הקוסם, וכן מינים רבים, או שטמש בחול או באבנים או בפולים וכיוצא, או המסתבל במראה או

שאין בה ממש, ורובה הבל, ואפילו לדעת הרמב"ן, דס"ל דשאילת כלדיים, דהינו איצטגניות, היא חכמה יתירה ועצומה, ומותר להشمע להן, אלא שלא ישאל אחריהן, משום תמים תהיה עם ה' אלהיך, ויסמוד על הש"י, שהוא יכול לשדר המערה, ולבטלו ע"י תפילה ובקשה ומעשים טובים, כאשר כתוב (שנת ל"ב ע"א) מ"מ הכא גבי כיישוף כ"ע מודים שאינה חכמה, אלא עניין רע הוא שניתן לבני אדם, ואפי' חכמי האומות מודים בזיה, ושורפים כל המכשפים, והיינו שהוא דבר רע, להשחתת ולהבל, ולהטיב לא ידעו ברוב העניינים, אם לא חוליו דיש בו

חיים קנייבסקי שליט"א, והשיב לי כי אין שום מקור בתורה להלך זהה בין לעתיד ובין לשעבר².

ג.

שאלה בקוסמים לפי שיטת המהרש"ל (ובירור שיטות הרמב"ם והרמב"ן)

כתב רכינו המהרש"ל (חולין פ"ח סימן י"ג) הביאו להלכה הש"ך ב"ז ע"ט ס"ק א) ו"זיל: מאחר דעתך אויסרו לפי שהם הבלים, וכיובים, ודבריהם תעთעים, ואין בהם ממשות בשאלת כלדיים לפי הרמב"ם, א"כ מה"ט אין להתריד כלל לשאול במכשפים אפי' לחולה, מאחר

ג. וכן הוא המקום להעיר על דברי הרמב"ן המובאים בספר המצוות להרמב"ם (מצות עשה לדעת הרמב"ן, מצוה ח'), שכתב "כינצטונו להיות לבנו תמים עמו יתעלה והוא שנאמר (דברים י"ח) תמים תהיה עם ה' אלהיך" וכ"ו' שלא נדרש מהוברי שמים ולא מזולתם (והיינו החוזים בכוכבים) וכו', ובהמשך דבריו הוסיף "שאסר הכתוב לשאול העתיד מאוב וידעוני ומתיים וממן המעונן וкосם ואחריו כן צוה שיהיה לבנו תמים עמו באלה". ועל סנק' זאת רצאה אותו חכם לחדר שכוון שככל הרמב"ן זיל בדרכיו להאיסור של הוברי שמים היינו החוזים בכוכבים לידי העתידות (דאין בכלל איסור זה לידע העבר ע"י הכוכבים) ביחיד עם איסור קוסם (ושניהם בכלל העשה של תמים תהיה שהוא על הגדר העתידות), הרי שאיסור קוסם הוא כאיסור החזה בכוכבים והיינו רק לידע העתידות ולא את שuber. והנה לפענ"ד הוא פשוט שאין לומר כן, חדא, דלא מצינו לשום אחד מרבותינו הראשונים שיפרש כן, והיינו שיש להלך באיסור קוסם בין לעתיד ולשuber. ועוד, גם הרמב"ן זיל לא כתוב במפורש שבkosom אין איסור למפרע, רק שאפשר לסבור כן על סנק' דבריו שקיים למצאות הלא תעשהDKosum עם העשה של תמים תהיה. ומכל מקום מיידי ספק דאוריתיא לא יצאנו, ולא עוד אלא שלשאיל הראשונים הוא ודאי דאוריתא.

עוד יש להעמיד כאן יושר דברי אמרת, שמשמעותו מרבית אחד שריצה לדיק בדברי מהריה"ז זיל הנ"ל, כי איסור הקוסם הוא רק אם עושה הפעולות הנזכורות בדבריו שהם משתמש בחול או באבני או בפולים וכו' (ע"ש), אך ככל פעולה אחרת לקוסם לידע העתידות (או העבר) אינה בכלל קוסם, ופושט הוא שאין מסתבר לנורן כן, אבל איסור קוסם נלמד מפסיק אחד הכל כולל כל מיני הקוסם (וכמו שהבנו בספר ים החכמה תשס"ז בהמאמר בעניין הקוסם לכל מיני הקוסם הנזכרים בפסקים), ולא מצינו שהתורה מיעיטה בקוסם מין זה או אחר ודוי"ק.

ע"ב, וממצאי לו און מהאי סגניא דלעיל, דאמרה איהי מילתא ואסרתא לארבא, אמרו אינחו מילתא ושריטה, אלמא דשרי לבטל כיישוף, אעפ"י שלא היה שם שום סכנה, וכ"ש ע"י גוי דשרי, אבל בעניין אחר בגען סתם הוללה, ואון בו סכנה, לא אוכל למצא יותר כלל. עכ"ל.

והנה נראה מדברי המהר"ש לדפוס כשיתות הרמב"ם (היל' ע"ז י"א ט"ז) שאין בכלל אלו הדברים ממש, וכולם הכל העותעים ומפני זה אמרה התורה בשוחתייה על כל אלו החבלים תמים תהיה עם ה' אלקיך. ולפיכך פסק שאסור לשאול בהם במקרים סכנות איבר, ורק במקום סכנת נפשות הוא מותר. עוד במקרה הדתיר המהר"ש לשאול בהם (ע"ז נט) במקומות חולי שבא ע"י מקרה ורוח רעה, וגם בזאת ישב דבריו עם שיטת הרמב"ם על דרך אפשר דכאן אין נקרא כיישוף אלא ביטול כיישוף, ולהרמב"ן הוא מותר מטעם אחר שבזה החוללי רוב המכשפים מוצאים עוזר ותרופה.

מן הווין מדברי המהר"ש שהوشש לשיטת הרמב"ם והרמב"ן כאחד. ולפיכך אם נבוא לדון ב'חכמה' הנקראות מה אחד' שעיל יהה מבקרים כל מיני דברים געלמים, ונעשה זה ע"י

סכח, דשרי אפילו לפי דעת הרמב"ם, דפעמים הם מכובנים ומוצאים דבריהם כנים ונכוונים, ואפי' ספק נפשות דוחה את השבת, שהוא בסקללה, ק"ז בכה"ג, אבל הייא דליקא סכנות נפשות לא, אפילו הוא סכנת אבר, שהרי כבר החלקו כל האחרונים על ר"ת (הג"ה מרדכי שבת סימן תפ"ד) דמשווה סכנת אבר בעניין חילול שבת לסכנת נפשות, וראייתם ברורה (רא"ש ע"ז פ"ב סימן י), ומ"מ לפיעמים יראה להתריר אפי' דבריהם שאין בו סכנת נפש, אלא סכנת אבר, וכגון שידוע שבא החוללי לאדם ע"י מקרה ורוח רעה, דשרי לשאול בחן, לפי דברי הרמב"ן, ועל אותן עניינים וכיוצא בחן רוב המכשפים יודעים ומוצאים עוזר ותרופה, ואפשר אף לדברי הרמב"ם יראה לממצא חיתר, ולומר שלא אסורה תורה כיישוף כה"ג, דאיינו בא אלא לגרש ולבטל כיישוף ורוח רעה הדומה, כי לא אסורה תורה אלא לשאול בחן ולרדוּך אחריתן, ולהאמין בהם, שיש ממש בענייניהם, וראייה קצת לדבר, שהסנהדרין היו לומדים כיישוף (סנהדרין יז ע"א) כדי לבטל כיישוף של המתויבים מיתה, וכה"ג מצאתי בתשי' מהר"ר מנחם מ"ץ, ד茅tor ללמדן מן המכשף ענייני כיישוף, כדי להציג עצמו או אחרים



ד. והיינו שלשิตה הרמב"ן אם יש בהם אמת צדיק לחוש להם, וכמו שכותב בתשובות המימות לרמב"ן רפ"ג ובמציאות עשה להרמב"ן (על ספר המצוות להרמב"ם) מ"ע ח', ואילו לשיטת הרמב"ם הנ"ל הכל שקר וכזוב ואין להשתמש בהם, אלא שכן חדש המהר"ש לשואלי אף להרמב"ם הוא מותר שאין כן שם כיישוף אלא ביטול כיישוף.

פיקוח נפש, והטעם פשוט שורכו ככלו שקרין, אך ענייני רפואה הטבעית שעפ"י דרכי המחקר והשכל הרוי כבר בדקן על אלף אלפים של אנשים, ואעפ"י שיש גם בהם רפואיות שפועלות בהצלחה רק בשיעור קטן מ"ט במקומות פיקוח נפש בשיאן רפואיות אחרות נהנים גם אולם וכל זה שאנו מדברים משיעור הצלחת הרופאות הוא נ"ט רק לשיטת הרמב"ז וככל", אמן לשיטת הרמב"ס כל אלו הדברים הם אמורים כיון שכולם בכלל קוסט).

וראה מה שכתב הרמב"ס בפירוש המשניות ביוםא (פ"ח מי שהוע מלמות ווזל): ואין הלכה ברבי מתיא בן חרש בהזשה מהTier להאכיל לאדם הכבד של לב שותה בשנץ, כי זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים סוברים כי אין עוברים על המצאות אלא ברפואה בלבד, ר"ל בדברים המרפאין בטבע והוא דבר אמיתי הוציאו הדעת והנסינו הקרוב לאמת. אבל להתרפאות בדברים

התקשרות עם נפש האדם המלבשת בשירורי הנוף (ויעין בכך שביארנו בארכנה במהות זו השיטה עפ"י התו"ק בספר ים החכמה תשס"ג), ומפעילים שירורי הנוף ע"י פעולות שונות ומשונות לענות לשואל שהוא נחשב כמעשה קסם לפי הרמב"ס, הרוי נאמר שכמובן הוא אסור עפ"י דבריו והוא בכלל דברי שקר וכוב ואין ראוי לישראל שהם חכמים מוחכמים להמשך בתחוםים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן (וכמו שכתב בן הרמב"ס זיל בהל' ע"ז שם).

אמנם לפי שיטת הרמב"ן לכאו' היה מותר אם היו הואים שזה הדבר מועיל כמו רפואה טبيعית שעפ"י המחקר והשכל. אך באמות אין הדבר כן, שהצלחתם מועצת מאד ולא ברור ואינו מוכחה כלל שזו השיטה פועלת עפ"י השכל כלל ושיש בה ממש, ופושט הוא ששום מדינה מותקנת שביעולים לא תיתן להשתמש בשיטות אלו במרקחה של

ה. וכך שביארנו שם כבר זה בארכנה בראיות ברורות עפ"י דברי הרמב"ס בספר המצוות ל"ז לא שכתב: שהוזירנו מקסום רוצה לומר שינוי מה הדמיון במין מן ההנעה וכו' ואי אפשר לאלה בעלי הcheinות הדמייניות מבטלתי שייטה מעשה ופעולה אחת מהפעולות יגיע בה כחו ויוציא לאדר פועלתו (ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או שייאמר שדו"י לעשות כן – כמו שכתב בהל' ע"ז י"א ו'), ובבאו לדברי ר' ירוחם (ספר אדם נתיב י"ז ח"ה דף קנ"ט ע"ד) אשר הביא לדברי הרמב"ס והוסיפה על דבריו שנראה כמו כן העושין נקודות בכתב או בחול וכל ciòZA באלו הדברים, וע"ש בכל מה שהארכנו בזה להוכחה דכל שעושה אייז פעליה של יהה ממשך תשובהו ממקומן געלם שהוא הנפש וכח המדמה שבו הרוי הוא אסור משם קוסט, ואכמ"ל בכלל זה ויעין היטב בכל מה שהארכנו שם.

ו. וכבר שלח לי יידי ת"ח מופלג בנגלה ובנטהר והוא גם פרופ' בעל שם עולמי במדעים הרוב סאמט שליט"א, מה שליקט ממחקרים שנעשו בכל רחבי העולם ע"י אוניברס' מפורסמות וביהם מראים כי שיטה זו ביסודה הכל הבל ורעות רוח שאין בו ממש.

בעניין מעשי קוסם וכיישוף לצורך רפואיה אליבא דחרמבל"ן (דהיינו שאם יש בהם מז האמת והם מועלים לרופואה הרוי שיחיו מותרתו לפי הרמב"ג, דלהרמב"ם גופה הכל אסור וככ"ל).

כלל הדבר, הדנה המהרש"ל פסק כהרמב"ם והרמב"ן, דלא בהרמב"ם כל כיישוף וככדו' הוא רובו שקר והמייעוט שהוא אמת מותר רק במקרה

שם מרפאים בסגולתן אמור, כי כח חלוש אינו מצד הדעת ונסיונו רחוק והוא טענה חלושה מן הטעה, וזה העיקר דעתו זכרהו כי הוא עיקר גדול, עב"ל (ובענין הסתרות שיש לכ' בשיטת הרמב"ם עיין במה שתבנו בו למן ס"ד). ועפ"י אלו הדברים אפשר גם להבין לשוטה הרמב"ן בעניין קוסם, דכמו שכתב כאן הרמב"ם דעתו בעניין סגולות המרפאות אשר אין בהם חשש וכיישוף וקוסם) בן הוא

ג. ודע שבכל מה שאנו דנים כאן ברופואה שאינה דבר טבעי עפ"י המחקר והascal שיש לחוש בה משום קוסם, אין לנו לכלול הרפואות הננסיות ע"י פועלן הצדיקים, דהינו ע"י יהודים ושמות קדושים וככדו' (עיין בש"ע יוז"ד קע"ט ט"ו ועיין שם בש"ך ס"ק י"ח שכטב זה ל"ל: דשומות הקדש שם והש"י נתן בהם כח שיוכלו לפעול על ידים החסידים והנביאים והפועל בהם מראה גדולתו וגבורתו של הש"ישמו אף שיתעסקו בהם בקדושה ובטהרה ולצורך קדושת השם או לצורך מצוה רבה אשר לא נמצא זה בdrooth הללו בע"ה ואפי' בזמניהם מצינו שנענש יעשה ע"ז וכ"ש בזונה ע"ז שא"א לנזהג בטהרה ובקדושה ורחמנא ליבא ע"כ עט"ז, ודבריו נכונים וכן נמצא בכמה מוחברים דורשי רשותות שאין להשתמש בשמות הקדש כ"א לצורך מצוה רבה ודאיתמש בתגא חלף וכן כתוב הרב למן סי' רמ"ז סוף סכ"א ודאיתמש בתגא חלף י"א זה המשמש בשמות הקדש גם בספרי המקובלם מבואר שעון גדור הוא המשמש בשמו ע"כ המונע יבורך, עכ"ל לשון הש"ץ, אמן אם מייחד יהודים בדרך תפילה הוא מותר לנודע מדברי האריז"ל והבעש"ט ותלמידיו.

ווייעין בתוס' ב"מ דף קי"ד ע"ב ד"ה אמר ליה לאו כהן מר, שכתב: תימה לר"י היאך היה בנם של האלמנה כיון שכן היה וכור' ויש לומר שהיתה ברור לו שיהיהו ולכך היה מותר משום פיקוח נפש, ע"כ. וכבר הקשה כאן הנצי"ב שהרי גם בספק פיקוח נפש מותר, ותירץ עפ"י הגמ' יומא (פ"ה ע"ב ועיין הגרסת ר"י' שבת מ' ע"א) דאמורה תורה חיל עליון שבת אחד כדי שיטמור שבתות הרבה, ומגנן דספק נפשות להקל, דאמר רב יהודה אמר שמואל אמר קרא אשר יעשה אותן אותן האדים והו בהם, והו בהם ולא שימוש בהם, ואיך חיישין לספקא זימניין לא מקיים והו בהם. וזה פירוש דבר התוס' שהרי כאן בלוחחות המת עסוקין ואין שיק' בו הטעם של וחוי בהם ואלה שימוש בהם וזה כבר מת, אלא דשיך בו רק הטעם דחלל עליון שבת אחת וישראל שבתות הרבה וזה כבר שידע ודאי שהוא ייחה ודכו'ק.

ועיין בספר דובב מישרים (חלק ג' סימן ק"ב) שסבירא לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על מסכת יומא (הנ"ל) דאין לעבור איסור בשביל דבר הסגול, ואיך כאן כתבו בתוס' שימוש היה לו לעבור על איסור משום שודאי ייחה, אך כבר תירצ'ו בזה האחרונים שהרופא באין היה ע"י שימוש הקודש,

התורה אסרה מני כישוף ולא ביטול
כישוף.

והנה צריכים להבין בזה לדברי מהרשרש"ל, דכיון שעיקר האיסור לפי הרמב"ם הוא משום שאלה בדברי הבל וشكرا, מדובר לא התיר שטוחה של הכהן לחייב (פי הרמב"ם) במקומות המהראש"ל הבהיר והזכיר וכמו שהתר זאת לפי שיטת הרמב"ן.ותביעור הוא, לדברי הרמב"ם כל מני כישוף וקוסטם אע"פ שרואים שהם מועילים לעתים בכיוול, האמת היא שככלן דברי שקר וכזוב הן והם שחטאו בהן עובדי כוכבים הקדמוניים לגוי הארץות כדי שניהנו אחריהם (כמו שכתב בהל' ע"ז פרק י"א ט"ז) ולפיכך לעולם הם אסורים.

של פיקוח נפש (וכבר כתוב הש"ך בז"ד קע"ט דלפי הוחר ח' גמ' זה אסור), ולפי דברי הרמב"ן הניל הרי שהכמת הכלדיים (חוים בכוכבים) אין להשתמש בה, ואם כבר שמעו מה שאומרים הכלדיים מותר לחוש לדבריהם כיוון שיש בחכמה זו מן האמת, והכמת הכישוף שקר היא ואין להשתמש בה רק במקומות שטוחה שטוחה.

ולפיכך בעניין ביטול כישוף להעביר הרוחות הרעות, HIDASH מהרשרש"ל שהוא מותר לפי שוטת הרמב"ן כיוון שעיקר האיסור מחמת שרויבו שקר, וגם לפי שיטת הרמב"ם יש מקום להתייר ביטול כישוף שכן

ויש לומר שם מרפאים לפתחות רפואיות הגשיות, ועל זאת גם הרמב"ם בעצמו יודה שמוטר [ויש להעיר בזה מה דאיתא בסה"ק גועם אלילך פר' וארא עה"פ (שמות ז', ט')]: תננו לכם מופת, שאצל הצדיק לעולם הוא בגדר מופת כשבועיים לו מן השמיים, ועכ"פ והוא רצון הבורא בטבע הרוחני שהקב"ה שומע לצדיקים וזה הענין הואطبع בבריאה לא פחות ממציאות הגשמי (ועיין בהקדמת הספר ליקוטי ר' הא גאון על שם מ"ב מאתד מקובלין הקדמוני ר' משה ב"ר שמעון מברגש, בעניין שהקב"ה נתן כה לשמות הקדושים להתרפאות בהם מכל מני מחלות).

ובזה יובן המעשה הנוראה המובה בקיצור בספר ברבי יוסף הל' שבת (ש"א סק"ו), ומובה בארכיות בספר רפואי וחיבים לר' חיים פלאגי זי"ע (וכן נדפס מחדש מכ"י ביתר דיקן ע"י מכון אהבת שלום), אשר פעם אחת היה מעשה אצל רבינו הרש"ש זי"ע (אע"פ שהברכי יוסף לא הביא שהוא הרש"ש זי"ע מ"מ כבר מובה בכך ספר שרשוי השמות להרמ"ז אות פ' ס"י מ' עמ' תע"ב), והגיעה אליו אחת אחת בערב שבת לפני מנוחה ואמורה לו שאכלת סם המוות, והוא התפלל ממנה ואח"כ ערבית, ובאמת עלי שבת כתוב קמייע לרפאות סם המוות ואכללה והקיאה לסם המוות, ונתפלאו עליו הכל איך היה מותר לו לחתמי עם הקמייע עד שבת ולחולל שבת, ואמר להם הרש"ש זי"ל שנתפללא עליהם ובפרט על רבינו חיים בעל התו"ח שלא רוא שוויה סכנת נפשות על הכלול והיה צריך לחתמי הרב ע"י תפילה מנוחה וערבית וזה דוחה סכנת הפרט, ולאחר שחלפה סכנת הכלול כתוב הקמייע לרפאות האשא (ע"ש בדברי החיד"א זי"ע שהרשות לפולפל בזה המעשה אליבא דהילכתא).

עכ"ל, ודעת הרמב"ם לאסור קמיע שאמ לא שנשנו נחש ועקרוב ואו כולם שרוי כדי שלא תטרוף דעתו", עד כאן לשון הדרבי משה.

ועיין בטור סי' ש"א סעיף ב"ז שכחוב: "ויצאיין בביצה החרגול ובמסמך הצלוב ובשין של שעיל בין בחול בין בשבת ואין בו משום דרכי האמורין וכן בכל דבר שהוא משום רפואה אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסורה משום דרכי האמורין והוא לא יכול לומר מותר". וביאר בדבריו הביטה יוסף ועוד: "ומה שכחוב אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסורה משום דרכי האמורין. שם אהא דאמרין אבוי ורבא כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורין, דייקנן הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורין ופיריש ריש"י יש בו משום רפואה שנראית רפואתו כגון שתיתת כוס ותחבושת מבה, אין בו משום רפואה כגון לחש שאינו ניכר שהוא מרפא. וכותב עליו הרא"ש (ס"ט ו"ט ולא נהירא דלעלי בשמעתני איך כמה לחשים שהיה עושים, אלא מיורי בשעה מעשה ואני ניכר שהוא כל כגון אילן שמשיר פירוטיו שטקו רבסיקרא.

ובכן כתוב שם הר"ץ (ל' ע"ב ד"ה כל) וז"ל כל דבר שיש בו משום רפואה בין

ד.

בגדר רפואה טבעית שעפי'
המחקר והשכל לעומת רפואה
רווחני וסגולוי

איתא בדרכי משה י"ד קע"ט סק"א "ונראה לי דף הרמב"ם לא אמר אלא בעניינים שאין להם מבוא ברפואות אבל לעניין השעות שוו השעה הרואה יותר לקבל רפואה מבשר הימים והשעות שרוי וכו', ואמרינן פרק כמה אשה (ס"ג) כל דאות בה משום רפואה לית בה משום דרכי האמורין, וכותב הרשב"א סי' תי"ג דכל שיש בו משום הרפואה מותר אפילו מה שמוועל בפוגלה בין בעצמו בין בדברים אע"פ שאין לו טעם לפיו עניין הטבע ומישום רפואה הכל שרוי לעין השעות וכן אף עשו לו כישוף מותר לעשות בישוף להצליל עצמוני".

עוד כתוב הדרבי משה (סק"ג) "כתוב הר"ץ סוף פרק כמה אשה: ואפשר שאף להשים שאין אנו יודעים אם יש בהם משום רפואה מותרים מספק ולא אמרו אלא אותן שבדקו ואין מועילים, וכותב הרשב"א ז"ל שכך נראה בתום' אלא שראיתי להר"ר יונה ז"ל שהחש בכל קמויות שאין מומחה משום דרכי האמורין, עכ"ל, ומרדכי סוף הפרק שם פסק כרבינו יונה דכל נחש שאין ידוע שהוא מומחה אסור משום דרכי האמורין,



ת. לבארה כוונתו לעשות כישוף הינו ביטול כישוף וכשיטת המהרש"ל הנ"ל, ביטול כישוף לא हוי בכישוף.

שמא גם בזה ירפא והוי קצת כמו ניכר כיוון שריגיות שהלחותים ירפאו ואין איסור אלא באותה שידענו שאין מועילים.

והנה לכוא' היודש כאן המ"ב גדר החדש (במה שבכתב שכיוון שיאמרו הידועים שהוא לרפואה מצד ההגולה הוא כניכר) שלא מצאנו לו בית אב לא בדברי רשי' (המובאים לעיל בדברי הב"ז), שצידך שתהיה נברת הרפואה ע"י פעללה כגון שתיתה כוס ותהבותה מכחה ולא ע"י לחש וכדי שאין ניכר שהוא מרפא, ולא בדברי הרא"ש (ג"כ מובא בדברי הב"ז הנ"ל) שאמנים התיר להחש (וכן נפסק בש"ע או"ח ש"א ס"ק כ"ג) אך אסר כל מעשה אשר אין ניכר שתיהיה בו רפואה כגון אילן המשיד פירותיו שטוקרו בסיקרא.

דהנה נראה לכוא' כי המ"ב התיר בזה יתר על המידה, שבכתב דכל מה שיאמרו הידועים שהוא לרפואה هو כנבר ומותר, ואיך נדע אנחנו מי הם אלו הידועים ומה טיבם דאנהנו לא נדע מה נעשה וכו'. אלא צריכים אנו לומר בכונת המ"ב, דהות קשיא ליה תא דפסק המחבר (שם) דיויציאן בביעת החרגול ובשין של שועל וכו', ומאי שנא מאילן שטוקרו בסיקרא שאסר הרא"ש כנ"ל, ועל זה תורי' המ"ב דכיון שיאמרו הידועים שהוא לרפואה מצד ההגולה הוא כניכר, והינו שרווחה לומר שיאמרו הידועים דהינו הבקאים בהרפאות שיאמרו לנו שפעללה זו מרפאה ויש להם ריאות ברורות לכך), דפשוט הוא שאין לסמוד על

לחש בין כל דבר כיוון שאין יודעין שהוא מרפא, והכי מוכח בתוספתא (שבת פ"ח הי"א). וכך גם דברי רבינו. וכתוב עוד הרץ"ז שם ז"ל ואפשר דאם להשים שאין אנו יודעים אם יש בהם שימוש רפואי מותר בהם מספק ולא אמרו אלא אותן שבדקו ואין מועילם. וכתוב הרשב"א (ס"ז ד"ה כל) שכון נראה שפירשו בתוספות אלא שראיתי לה"ר יונה (שער תשובה ש"ג אות ק) שהשש בכל קמייע שאין מומחה משום דברי האמורו", עכ"ל הבית יוקף.

ועיין בדבריו שבכתב בשלחנו העורך סימן ש"א ס"ק ב"ז "יזצאין בבייצת ההרגול ובשין של שועל ובמסמר הצלוב בין בחול בין בשבת, ואין בו משום דברי האמורו. וכן בכל דבר שהוא משום רפואי. אבל אם עשו מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואי, אסור משופר דברי האמורו. אבל כל לחש, מותר. ולא אמרו אלא באותם שבדקן ויאנעם מועילם. ויש מי שהשש בכל קמייע שאין מומחה משום דברי האמורו".

ועיין שם במ"ב (ס"ק ק"ה ק") שבכתב ז"ל "זיאן ניכר בו משום רפואי – הינו שאין ניכר שתיהיה לרפואה והוא דמותר בדברים הנ"ל כיוון שיאמרו הידועים שהוא לרפואה מצד ההגולה הוא כניכר: כל לחש מותר – ואפילו אי עדיין לא אטמי' ואין אנו יודען שמרפאין אף"ה מותר בחול דכיוון DIDUINEN שיש לחשים שמרפאים אמרינן

ושמעתי שגמ מורי הרמב"ז כי וכסי' תי"ג כתב הרשב"א בארכות ופלפל בעניין זה בהרמב"ס שכתב בסוף פרק י"א דהה' ע"ז שכתב שם דמה שאסורה תורה ובחקותיהם לא תלכו כי' ובספר המורה ח"ג פ' ל"ז כתב כי' ונתקשה הרשב"א בכוונת דבריו הרמב"ס דנראין סותרין דבריו אחדדי.

ולע"ד יראה דייש ליישך לכל רפואה הכתובה בספריו חכמי הרופאים שמרפאים בהם דרך סגולה כיוון דהיא אמיתות מצד הנטיון שרי להתרפאות בה, דייש כמה רפואות בספריו הרופאים שמרפאים בהם דרך סגולה כמשל שהביא הרמב"ס בתלות עשב על הנכפה זו היא רפואה סגולה אמיתית מצד הנטיון רוצה לומר דפעם אחד קרה מקרה דתלו עשב על הנכפה ונתרפא ומשם חכירו וידעו זו רפואה לנכפה אף שלא השינוطعم הרפואה על צד הטבע אלא דהיא רפואה סגולה ישראי, אבל הרפואות שאנו אומרים מדרכי אמוראי חמ רפואות שהמציאו תחלה האמוראים מכח שהיו עירדים ע"ז לשמש ולירוח וחיו אומרים לחולי זה יעשה רפואה זו יועיל בסגולה מכח שברפואה זו יש בה כח כוכב פלוני וכל

כל מען דאמר שיש רפואה בפעולה זו או אחרת ודוק".

והנה לכאי' דברי המ"ב מיוסדים על דברי הרמב"ס בפ' המשניות מס' שבת פ"ז שכל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמוראי,אמין בממ' יומא פ"ח כתב הרמב"ס וז"ל: "כי אין עוברים על המצוות אלא ברפואה בלבד ר"ל דברים המרפאים בטבע אבל בדברים שמתרפאים בסגולותם אסור, ולכאורה שני אלו הלשנות בדברי הרמב"ס סתרי אחדדי, בממ' שבת שכל שיש בו משום רפואה אין בו משום וכו', ובממ' יומא אסור להתרפאות בכל הדברים הסגוליים. ונראה בזה דכונת הרמב"ס היא שאין בהם משום דרכי האמוראי היינו שמותר להתרפאות בהם, אבל לעבור על שם איסור אחר מן התורה על ידם ודאי אסור. ושוב מצאתי שכן הקשה ותירץ בספר תוספות יום הכיפורים ל מהר"ט בן חביב על מס' יומא דף פ"ג ד"ה והרמב"ס).

עוד נعتיק לך כאן מה שנזכר מלשונו של מהר"ט בן חביב (שם) וז"ל: אמנים ראייתי בתשובות הרשב"א סי' קמ"ז ותיכ"ה ששאלות אם מותר לעשות צורת אריה על טם של זהב כי

ט. ועוד בעניין גדר ניכר עיין בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ל"ז) שכתב לכל דבר שאין עשו על החוליה גופיה אסור משום דרכי האמוראי, וכן כתב בספר פתחי תשובה יו"ד קע"א ס"ק ה' לכל הדברים שעושים רוחק מהחוליה אסור אבל לעולם עיקר תלו אם יש למוצאות עפ"י הטבע והשכל. ויש לעיין בזה עפ"י דברי המ"ב הנ"ל שכתב שכלי שיאמרו היודעים שהוא לרפואה מצד הסגולה هو כnicer ולא חילך בזה.

דברים זרים שאומרים שם מרפאים בSEGOLAHO בזה הוא דאמור משום דרכי האמוראי, והוא כונת הרמב"ם בספר המורה, ואף במתוך הרופאים דרפואה פלונית מועיל לחולי פלוני דרך SEGOLAHO אם הוא לעובר על התורה כגון להאכיל חצר בכד כלב שוטה למי שענשכו אין להתר דלא התירה התורה לרופאות חולחה בכל האיסורים ולחלל עליו את השבת אלא ברופאה טבעית לא עד SEGOLAHO, וזה נ"ל בכותת הרמב"ם בפי משנתינו ודוק. וכי שרצויה לדעת כמה דברים אסרו חכמים משום דרכי האמוראי עיון בתוספתא דשבת פ"ז ופ"ח י"ע, עכ"ל.

והימוד העולה מדברים אלו הוא, שב לרופאה אישר חידשו מצד הנסיון והחקירה אפילו אם אין ידיעים טעונה הרי הוא מותר, אך לרופאה שהמציאו דרך דתם שהוא ע"ז ובדו' זה אסור, ואפילו מה שהוא מותר בדרך SEGOLAHO ואין בו היתר בו משום דרכי האמוראי אין בו היתר לדוחות שאור האיסורים של התורה. ועיין שוו"ת פני אהרן י"ד ס"ב שכabbah SEGOLAHO אין ידיעים שהרופאה נולדה ונצמaha מן האמורים אין לנו לחוש שבאה מהם. והנה לכואו שיטתו של רבינו הרמ"א הנ"ל בדרכיו משה קע"ט אינה כדורי המהראם בן הביב, דמשמע מדברי הרמ"א דכל שיש בו משום לרופאה מותר בכלל אף אם גולד מתוק ע"ז שלהם, אך עכ"פ קשה להקל בזאת דחפוקים האחרונים תפסו בדברי מהר"ם בן הביב וכמו שmobca בשוו"ת פני

כיווצא בזה מרפאות שהמציאות האמוראים בSEGOLAHO מכח דתם ועובדותם ועל זה נאמר ובחוקותיהם לא תלמו, וזה ספר לרופאות שהוזקית ננו ע"ז הרמב"ם שלא היו לרופאות SEGOLAHO או טבעיות מצד הנסיון של הרופאים זהה שרי אלא היו לרופאות עשוות בכה צורות הכוכבים. באופן דמה שאומר הרמב"ם משום דרכי האמוראי לרופאות SEGOLAHO הם דיקא לרופאות שהמציאות האמוראים מכח עבדותם ודתם ואין השלב מודח בהם דיש בהם ממש דרך טבע, אבל לרופאות שעלו ביד הרופאים מצד הנסיון וראו כי לרופאה זו תועל לחולי זה אף שלא ידע דרך טبع אייך היא מרפאה כתלית שעש על הנכפה שרי. ומהק טעמא התירו מסמר מן הצלוב ושין שועל כי אלו הדברים סובר ר"י דמתני' שהוזקית אותן הנסיון ע"ז תלית העש על הנכפה שיצא ואת הרופאה לרופאים מכח נסין ולא יצתה מהתחלתה מן האמוראים, והכ"א מסמר מן הצלוב משום דרכי האמוראי הם סוברים דכל לרופאה SEGOLAHO דאין בה טעם טבעי מסתמא אלו אמורים דהתחלתה מן האמוראים ואסורה משום דרכי האמוראי. העולה מכל הנזכר לע"ז הרמב"ם ס"ל דכל לרופאה שהיא דרך SEGOLAHO ואמורים הרופאים שהוא מועיל אף שאין ידיעים טעם לדבר שרי והיינו מותני' דשבת דיזאנ בביית החרגול כי בכל אלו אין בהם משום דרכי האמוראי משום דתחלתם נתפרסמו ע"י נסין, אבל לרופאות שיצאו מהתחלת מפי האמוראים מכח דתם ועובדותם וهم

הדמיון (כמו שביארנו בארכות בספר ים החכמה תשס"ג) הרי יש בה משום איסור קוסם עפ"י דבריו המהרש"ל הנ"ל ורק משום פיקוח נפש אפשר להתייר. וכן רפואות שטראפאים ע"י התבוננות ודמיון והמשכת כוחות רוחניים ע"י כה הדמיון יתכן שאסורים משום בישוף אבל סתם רפואות סגוליות אשר אין מובן כיצד הן פועלות הרי הן מותרות כל שלא ברור שהמציאו אותן דרך ע"ז, וממילא רפואה סינית של דיקור שאין משתמשים בה בכח המדמה וכן כל הרפואות למיניהן שומות לזה שעושים פעולות כגון שלוחצים בכל מיני מקומות בגוף ואשר אין יודען ההסבר כיצד הן פועלות הרי הן מותרות, וכן חמת הרפואה של דמיון מודרך וכדו' שימושים המאורעות הלא טובות שעברו ומשנים הדמיון הכל מותר שאין בזה המשכת כוחות רוחניים י".

אהרן הנ"ל ועיין בספר דרכי תשובה סי' קע"ט ז.

ה.

פירות הנושרין לדינה

העילח לדינה מכל הנ"ל, דכל רפואי שאינו בשאייה בכלל קוסם וכיושף רק שניין מובן כלל איך היא מרפאה בדרך הטבע, הנה מעיקר הדין אם ניכרת רפואיתה שרי, ואם מקור הרפואה מן האמורים (או כל עובדי ע"ז) הרי הוא אסור לפי שיטת המהר"ם בן חביב הנ"ל.

ואין כל זה עניין לאיסור קוסם ומכשף י"א, דאלו אף"י לצורך רפואי אסורים, דלא התיר הרשב"א (הנ"ד) רק ביטול כיושף או סתם רפואיה סגולית. וממילא העולה לדינה שהרפואה של 'מה אחד' שהיא ביסודה ידיעת הנעלמות ע"י כה

ו, וכבר הארכנו לעיל (עמוד נ"ד נ"ה) לבאר מהו גדר 'יכירת רפואי' וקחנו משם.

יא. ובגדיר קוסם ומכשף כבר ביאר לנו הרmb"ם בספר המצוות ל"ת ל"א והל' ע"ז פרק י"א ובמורה נכוכים ח"ב פרק ל"ז, וכן רבותינו הפוסקים בראש סי' קע"ט שבטו"ע (וכבר נתבאר זה בארכות בספר ים החכמה תשס"ג) דעיקר איסור הקוסם הוא ידיעת הנעלמות ע"י כה המדמה וכל דרך שימושים בכך הדמיון לברר נעלמות יש בזה איסור קוסם, ולענין כיושף כבר ביאר הרmb"ם (במוריה נכוכים שם) שהוא ג"כ נעשה ע"י כה הדמיון, דהיינו שכת הקוסמים והמלחים שעושים פליות הכל נעשה ע"י ריכוז המחשבה ודמיון (ע"י"ש).

יב. ישנם הרוצחים למדוד מספר שורשי השמות להרמ"ז (אות ה' סי' ס"ו א'-ה) להקל ולבדוק בדברים נעלמים, אך באמת אין ממש כל ראייה ואדרבא ממש ראייה לאיסור כי הפעולה המבוארת שם היא עפ"י קבלת והשבעת שמות הקודושים וגם מה שמובא שם שלא ע"י השבעה ושמות יعون שם היטב שמשבע בשמו של הש"ת וזהו כל כוונתו שם (ואף דבר זה נאמר לנו ע"י גדולי הדורות ואף לצדיקים וקדושים עליון).

סימן טז

בעניין דרכי האמורא והרפואות החדשות

רשי' שהפסוק שלא תעשה במעשיהם

(שםות כג' כ"ד) קאי על דרכי האמורא (וכבר העירו נהג האחרונים).

ובתומו' סנהדרין (נ"ב ע"ב ד"ה אל"א), ובע"ז (דף י"א ע"א), מבואר דרכי האמורא הוא מוחקota העכו"ם שאין בהם ע"ז, וננהגו לעשותות לשם תורה הבל ושנות שלחתם, וזה כולל כל מיני ניחושים ודברים שלא גורם העיון הכספי ודברים שהם קרובים לכישוף שלא נתאמתו בנסיון והם משונים ותמהווים, וע"ב נקראו 'חוקות' בחוק ביל' טעם, ואסורים כיון שהם מושכים למעשה כ舍פים וע"ז עיין מניין ח"ג פל"א, וכבר ע"ז י"א ע"א, ובמהריך שורש פ"ח), ואולם דרכי האמורא אין בהם משום ע"ז או כישוף ממשadam היה ממש בע"ז או כישוף הרוי הוא המרו יותר מדרכי האמורא שבדריכי האמורא יש כמה אופנים שאין בהם איסור, אבל כישוף וע"ז אסור בכל אופן, חז"ן מכישוף במקום פיקוען ע"פ הלכה שאין בו איסור ורק לפי הזהר הנ"ל יש גם בזה איסור.

והמיעין הייטב ברמב"ם (מו"ג ח"ג פל"ז) יראה דכל דבר שהידשו הגנו במעשים שלא ע"פ טבעי, ולשיטות פועל מכוחות הרוחניות, כגון ע"פ מערכת הכוכבים וכדומה, שהם הכחות אשר הם עובדים להם, כ"ז נכלל בגדר כישוף. אבל כל העניינים שהגנו עצם אינם תולמים

.א.

גדר בישוף וגדר דרכי האמורא

הנה כבר הארכנו בספרינו 'ים החכמה' בשנים הקודמות (ס"א ס"ג ס"ה) שאין להתרפאות ברפואות שיש בהם שאלה של קוסם ומכשף, אך עדין צריך להבחין בין הרפואות שהם בגדר קוסם ומכשף שהם אסורים ואין להתייר רק במקום פקוח נפש, ולשיטות הזויה'ק (טורע נ"א ע"א ובכ"י סוף י"ד סוף קע"ט) אסורים גם במקום פקוח נפש (עי' טמן כ"ז בש"ע י"ד ט' קע"ט ובש"ך שם סק"א), לבין הרפואות של דרכי האמורא דסבירא רגמא' שבת (ס"ז ע"א) ובחולין (ע"ז ע"ב) וברמב"ם (שבת פ"ט ח"ב) ובשו"ע (או"ח ש"א סע"י כ"ז), דכל דבר שיש בו משום רפואי אין בו משום דרכי האמורא. ובכישוף ישנו איסור סקילה למי שעיטה הכישוף, ובדריכי האמורא ישנו רק לאו. ובעניין מי ששואל ממכשף ישנים ראשונים הוכרים שהוא רק עשה דתמים תהיה, ויש אמורים שהוא לאו, עיין שו"ת מהרש"ל (ס"ג), ובספריו יש"ש חולין (פרק ח' אות י"ב).

והנה עצם האיסור של דרכי האמורא הוא מדכתי (ויקרא י"ח ג'): זבחותיהם לא תלכון, ועיין בת"כ שם דלשิตת רבי מאיר התורה מדכרת מדריכי האמורא, וכן הוא ברש"י שבת ס"ז ע"א במשנה, אך ברש"י ע"ז י"א ע"א ד"ה ולא, ובחולין ע"ז ע"א במשנה פירש

ויש פעולות כיישוף שלא ישלמו אלא בכלל אלו הפעולות – כאמור,ilkah כך וכך עלים מן הצמה הפלוני, ויקום בהיות הירוח במעלה הפלונית, בעת שהוא ביתוד מורה או זולתו מן הירודות. וילקה מקרני הבהמה הפלונית או מזעחה או משערה או מדמה – שימוש כך, והשתמש בחצי השמיים, דרך משל, או במקומות מוגבלים. וילקה מן המוצא הפלוני או ממקומות רבים יותר במולד כך, והכוכבים על ערך כך. אחר כן תדבר ותאמר כך, ואתה תעשן בעלים ההם וכיוצא בהם לצורה ההיא המותdale – ויארע כך. ויש פעולות כיישוף ייחשבו הושכים שהם ישלמו באחד מן המינים ההם. ורוב מעשי הכישוף האלה יתנו בהם שייחיו העשויות נשים על כל פנים וכו', ורבה מהלו הכהלים והשגענות, לא תמצאים כלל שיתנו בפעולותם אלא נשים. ואי אפשר לפעולות הכישוף כולם מבלתיה הבטה בעגין הכוכבים, רצוני לומר, שהם ייחסבו שזה הצמה מחלק הכוכב הפלוני. וכן כל בעל חיים וכל מוצא ייחסו לכוכב. וכן ייחסו שהפעולות ההם אשר בעשותם אותם יעשה להם הכישוף הם מני עבודות לכוכב ההוא, וירצחו הפעיל ההוא או המאמר ההוא או העישון, ולזה יעשה לנו מה שנרצה.

ואחר זאת התקדמה אשר תתברר לך מקירiat ספריהם הנמצאים עתה בידינו שכבר הודיעתים לך, שמע דברי. אחרי שכונת התורה כולה וكتבה אשר עליי תסובב הוא הסרת עבודה ורה'

בכוחות רוחניים שהם עובדים, אלא לפני דעתם הוא סגולת בלבד, זה אינו בגדר כיישוף רק בגדר דרכי האמור, והיינו שאיסור כיישוף לשיטת הרמב"ם הוא מטעם ענף של עבודה זרה (שמביא לעבוד ע"א), אבל הענין שוגם לפי דעתם הוא רק סגולת, והוא רק ימשוך אותו למעשה הכישוף, ודיננו קל יותר שעיל זה אמרו בוגרורא (שבת ס"ג ע"א) כל דבר שיש בו משום רפואי אין בו משום דברי האמור.

וזיל קדשו של הרמב"ם שם: שהכישוף הוא פעולות שהיו עושים אותם הצלבה, הכהדים והכלדיים, יותר היה במצרים ובכנענים, היו מביבאים לחשוב בהם או היו הושכים שהם יעשו מעשים נפלאים במצרים, אם לאיש אחד או לאנשי מדינה, והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין החשש נותן אותם, ולא יאמין השכל שהם יחיבו דבר כלל, כמו שיוכנו לקבץ צמח ידוע בעת ידוע, או ילקה מן הדבר הפלוני מספר פלוני – ומכך מספר כך. והוא שער גדול מאד – ואני אבלתו לך בשלהי מיניהם. האחד מהם – מה שנטלה בדבר מן הנמצאות, צמח או בעל חיים או מוצא. והשני – מה שנטלה בהגבלה זמן שיעשו בו המעשים ההם. והשלישי – פעולות אנוניות שיעשו, בריוקה, או טיפוח, או הצווהה, או השחוק, או הדילוג על רגל אחת, או שישכב על הארץ פרקדן, או לשropa דבר, או לעשן בעישון ידוע, או דברים ידבר בהם, מובנים או בלתי מובנים – אלו הם מני מעשי הכישוף.

מצמה האדמה – כמו שתמצא להם פעולות שיחשבו שהם ימנעו רdot הברד ופעולות יחרגנו התולעת מין הכרמים, עד שלא תפסידם (וכבר הארכו בהריגת תולעת הכרמים – רצוני לומר, הצאה – בדריכי האמורוי' הם הנוגרים בספר העבודה הנכניתה). וכן ייחשבו שיש להם פעולות ימניעו נפילת עלי האילן ונשירת הפרי – מפני אלו הענינים המפורטים אzo כל בדרכיו הבירית, שבעבדות עבדות וריה' ומשyi החשוף להם אשר תהשבו שירוחיקו מכם אzo הנזקים, בהם יחולו הצרות בהם כנ"ם אמר, "והשלחתך בכם את חיית השדה ושבלה אתכם", ואמר, יישן בהמות אשלה בהם, עם חמת זחל' עפר", ואמר, "פרי אדמתך יריש הצלצל", ואמר, "כרמיםتطע ועבדת – וין לא תשתח ולא תאנו, כי תאכלנו התולעת", ואמר, "זיותים יהיו לך בכל גבולך – ושמן לא תסוק, כי ישן ויתיך". עיקר הענין – של מה שהתחבמו בו עובדי עבודה זרה' לחזק עבודהיה ולהעמידה לעד, ובמביא בני אדם לחושב שהם דוחים נזקים ידועים ומביאים תועלות מיוחדות – כלל ביזבורי הברית' ואמר, שבעבדותה ימנעו התועלות ויחלו הצרות בהם. הנה התבאר לך, אתה המעין, ומה כונת התורה לאותם פרטיה ה'קללות' וה'ברכות' הנכללות בדרכי הברית' ויחדתם מזולתם. ודע שיעור זאת התועלות הגדולה גם כן, עכ"ל הרמב"ם. והעתקנו כל אריכות לשונו, כדי שיתברר הייטב דכל מיני פעולות שעושים העכו"ם ואומרים שפועל בסגולה לעשות נפלאות או

ומחות זכרה, ושלא ייחס בכוכב מן הכוכבים שהוא מזוק או מועל בדבר מאלו הענינים הנמצאים לבני אדם, שהוא הדעת הוא המביא לעבדם – התהיב שיירג כל מכשף, כי המכשף הוא עובד עבודה זרה' ללא ספק, אבל בדריכים מיהודים ורים, בלתי דרכו עבדות ההמון לאלוהותיהם. ור"ל בזה דכיוון שהם מאמינים בשיטות שהבות הרכונינים פועלים בעולות נפלאות ע"י שעוזים כך וכך ואע"פ שפעולה זו אין נחשבת להמן לדרכי עבודה, התורה אמרה שהוא ג"כ נחשב כמעשה אסור ונדר עבודה, ובאמת בזה ק איתה שבל כי שופך נחשב בע"ז ממש כմבוואר בב"י סי' קע"ח ובש"ך שם אבל לפה הפוסקים צ"ל שופך כל סוף לא חמירות בו תורה ממש כמו ע"ז והתירו במקום פיקו"ג ורק שהוא מענפי ע"ז.

וממשיך הרמב"ם: ולהיות הפעולות ברובם שיעשות הנשים אמרה, "מכשפה לא תהיה", ועוד – לחמלת בני אדם בטבע להרוג הנשים. ולזה באר נס כן בעבודה זרה' בלבד, "איש או אשה", וכפלו אמר, "את האיש... או את האשה" – מה שלא בא כמו זה לא ב'חילול שבת' ולא בזולתו. וסיבת זה – רוב החמלת עליהם בטבע. וכאשר היו המכשפים חזקים בכשופיהם שהם עושים מעשה, ושהם בעולותיהם מגישים חיויות הרעות מן הערים, כאשריות והנחותים וכיוצא בהם. ויחשבו גם כן שהם בכשופיהם ידוו מני נזקים

בשליא של מוקדשין תקבר, אמרו אין תולין אותה באילן ואין קבורין אותה בפרש דרכים מפני דרכי האמור, ועל יקשה عليك מה שהתרו מהם במסמך הצלוב ושון השווייל, כי הדברים התם בזמן ההוא היו חשובים בהן שהוציאו אותם הנכון והיו משום רפואי, והולכין על דרך תלות העשב שקורין בערבי פאכינ"ה ובלע"ז פיאוניא"ה על חנפה, נתינת צואת הכלב למוותות הנרוי, והעישון בחומץ ומרקשי"ט למורשות המכות הקשות, כי כל מה שנתאמתה נסינו באלו אעפ' שלא יגוררו החקיש הוא מותר לעשונו, מפני שהוא רפואי ונוהג מנהג שלשלול הסמנין המשלשלים, והעליה בידך אלו הנפלאות ממשammer זה אתה המעיין ושمرם כי לווית דין הם לראשך, עכ"ל הרמב"ם.

ונמצאו שני גדרים הם לשיטות הרמב"ם: א. עבודה זורה ממש והוא שעבודה בארבע עבודות היודעות או בעבודה המיוונית לה (עי' רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ב וה"ג), וזה אפילו אינו מקבל עליו את הע"ז לאלקות, כיון שעושה מעשים אלו הרי הוא עובד סקליה, והוא שעושה המעשים הכתובים בספריהם שימוש שמשיך השפעות בדרך סגולית מעבודה זורה שלחמן, ג. איסור משום דרכי האמור שהוא אסור לא של זבחותיהם לא תלכו, והוא שעושה דברים סגוליים שאין להם הסבר טבעי, אך אין אומרם עליהם שהוא מכה העבודה זורה שלהם.

ליחיד או לרבים, וטענים בשיטות שגמיש הכוח מאיזה עבודה זורת, דהיינו מאיזה כוח שעובדים אותה, וזה נקרא **כישוף**.

והנה עד כאן דבר הרמב"ם בעניין הכישוף עצמו שהוא ענף של עבודה זורת, ובמה שמדובר שם ממש הרמב"ם לפרש מהו האיסור של דרכי האמור ז"ל: ולהרחיק מכל מעשה הכישוף הזהיר מעשות דבר מהקוותיהם ואפי' במה שנתלה במעשה העבודה וכיוצא בהן, ר"ל כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגורר אותו העיון הטבעי אבל נהג לפי דעתם, במנהג הסגנולות והכחות המיוירות, והוא אמרו בקהות הנוגים, והם אשר יקרו אום ז"ל דרכי האמור, מפני שהם סעיפי מעשה המכשפים, שהם דברים לא יגורם היקש طبيعي, אך הם מושכים למעשה הכישוף אשר הם נסמכים לענייני הכוכבים בחכירה, ויתגנגל העניין להגדיל הכוכבים ולעבדם ולרומם, ואמרו בפירוש כל שיש בו משום רפואי אין בו משום דרכי האמור, רוצים בזה שכל מה יגורר העיון הטבעי הוא מותר וולתו אסור, וכן כאשר נאמר אילן שמשיר פירותיו טוענו באבניים או סוקרו בסקרה, התקשה על זה המעשہ בשלמא טוענו באבניים כי היכי דליך חיליה אלא סוקרו בסקרה Mai טעמא וכו', הנה התבאר שפוקירה בסקרה וכל מה שדומה לו מה שלא יגורר היקש הטבעי אסר לעשותו משום דרכי האמור, וכן אמרו

והגדיר הניל של הרמב"ם הוא גם הביאור בהר"ן (ע"ז י"א ע"ט) שדרבי האמוריו נקרא מה שיש בו סרך ע"ז (בנירסא כתוב צורך וביד' תה נינה סrna, עיין בהנחות וציוינוס בש"ס עז' והדר שם) דמעשיה כישוף הוא מענפי ע"ז ממש (אבל לא החמור בה התורה כ"כ כמו בע"ז שرك מביא מודאי לע"ז) שכונתו כמו הרמב"ם דاع"פ שהם סגולות אין בהם טעם, וגם לפי הגנים אינם פעילים מכוח הכווחה הרוחניים וע"ז שליהם שעובדים אותם בהדייא אלא רק בדרך סגולה, ואעפ"כ בין שביאו להאמון בכישוף שהוא מענפי הע"ז, היו ג"כ עכ"פ סרך ע"ז.

ב.

האם יש בכישוף היתר במקום רפואה

ופשוט דבקום ומנהש ומכשף שיש בהם לאין מפורשים בתורה אין להם ההיותר דכל שיש בו מושום רפואה אין בו מושום דברי האמוריו (שבת ס"ג)adam לאו איך בתבו הפסוקים (ש"ד ס"ג) קע"ח ומהרש"ל ס"ג) אסור להתרפאות בכישוף אפילו ע"ז עכו"ם, הא הרי הוא לצורך רפואה, וע"כ פשות הוא דכיון שהם איסורים נפרדים יותר המורים מדרבי האמוריו, אין להם היתר כלל אפילו במקום רפואה.

ולכודrah קשה מהגמ' (ב"ט דף כ"ז ע"ב), גבי כיס וארנקי שלא משאלי אנשי מושום דמסמננו, ופרש"י מנהשים ואומר סימן לאדם שמשאל ניסו שמוכר לו מזלה, והקשו בתומו הא כתיב לא תנחשן, ומתרץ דבשלתי במה אשה

ריש לעין בספר שמות הארץ ותומ' יוחכ"פ מהמהר"ס ז' חביב ביום א פרק ג' שמכbia את תשובה הרשב"א שמקשה סתיות הרמב"ם במורה הניל למה שכתב בפרק י"א מהלכות עבודה זורת, ומישב המהר"ס ז' חביב דרכיו האמוריו הם רפואות שהמציאות האמורים מכח עבודתם אשר בהם יש איסור, אבל הרפואות שנילו מצד נסין אפילו סגולות מותרים, עד כאן. ולכודrah קשה על דבריו, דהלא מפורש במורה ח"ג פל"ז שהרפואות שנילו מצד עבדותם הוא כישוף ואסור בancock סקללה בניל, והרפואות שנילו בדרך סגולת ואין להם קשר לע"ז אסור עכ"פ מושום דברי האמוריו, וצריך לומר לשיטת המהר"ס ז' חביב דהנ' הנדרות בדברי הרמב"ם הם באופן אחר קצת, והיינו באופן זה: א. הרפואות שפועלות בשיטות מכח עבודתם, דהיינו שעל ידי שעושים כך וכך ממשיכים הכוח של כוכב פלוני שעובדים אותו וכדומה והוא קצת כמו עבודה, ואף על פי שאינו נחשב כעבדה ממש ולענין ההמון נראה שעושים רק פעולות, זה נחשב בכישוף, והוא כמו שכחbenו לעיל. ב. אם רק החינו שיש באיזה דברכח של כוכב פלוני שעובדים אותו, אין כישוף ממש אלא אסור מושום דברי האמוריו, ובדבר זה הוא חלק ממה שפירשנו. ג. סגולת בעלים לשיטתו מותר, ולפי מה שפירשנו לעיל גם סגולת יש בה אסור עכ"פ מושום דברי אמוריו. (ובבריו חocabו בש"ת פני אהרון וברכyi תשובה ס' קע"ט ס"ז ובאים החכמה שנת תשש"ח דף נ"ג).

ברמ"ב"ם (פי"א מהלכות ע"ז) שכתב עיין במנחין בעכו"ם. ורקשה דאייסור מנהש ומעונן ואיסור ללבת בחוקות העכו"ם הם ב' לאין נפרדים, ואמאי פתח בטור באיסור שלא תלכו בחוקות הגנוויים ומיסיים בלבד אחרים שלכורה אינם קשורים בלבד דוחוקות הגנוויים. ורצו לדיקק מזה לאיסור דוחוקות הגנוויים. רק קוסט של האיסורים דקוסט וכיישוף הם רק במקומות שיש איסור שלא תלכו בחוקות הגנוויים, ואינם אסורים במקום שאין איסור של לא תלכו בחוקות הגנוויים, ומילא לצורך רפואי כיון שאין איסור של דברי האמורא, ה"ה לא יהיה איסור דקוסט ומנחש במקומות רפואי.

והנה כבר כתבנו דפ"ט שא"א לומר שאיסור קוסט וכיישוף אינם אסורים במקומות רפואי, דכן מפורש בכל הפסוקים (י"ד קע"ט) דיש איסור קוסט ומכשף אפילו במקומות רפואי, והמהרא"י הוא תרומת הדיש, עיין ש"ך סק"א) לא התיר לצורך רפואי רק לבקש מעכו"ם לעשות כיישוף, לדישתו כיון שאיתו עישה בעצמו רק שואל מנייני שיעשה או מותה, אך שיעשה בעצמו פישוט שאסור אף לשיטתו. והמהרש"ל (שם בס"ג מובא בהש"ך שם ס"י א) אסר אפילו לשאול לעכו"ם והתייר רק במקומות סכנה, ועיין בש"ת משכנות יעקב סי' ל"ט, וברב"ז החדשות סי' תפ"ה, ושות אחד מהם לא עלה על דעתו להתייר איסור וכיישוף ליהודי מושום הכלל אבל שיש בו מושום רפואי זאת ועוד דברי מפורש האמורא. זאת ועוד דברי מפורש ברמ"ב"ם במורה המובא לעיל דהム שני

אמירין כל דבר שיש בו שום רפואי אין בו ממשום דברי האמורא, ע"ב. ולכאורה דברי התום מופלאים מאוד, דמה ענין לא תנחשו אצל דברי האמורא שם שני לאין שניים, דברי האמורא הוא מן הפסק זבחוקותיהם לא תלכו (ריש' שבת ס"ז ע"א) ולא תנחשו הינו לאו אחר. ויש לומר דשיטת התום דהלאו דברי האמורא הוא מלא תנחשו, דהיינו כל ענייני דברי האמורא המבוארם בתוספתא שבת פ"ז-ח ושבת ס"ז ע"ב הם דומים לניחוש, וכך שמווצאים בב"י יי"ד סי' קע"ח בשם הסמ"ג דישנים שני איסורים בדברי האמורא (וביארים בספר סבב לריאוי על ריאים מצוח פ"ט אות ג) דיש אמרים ממשום לא תלכו בחוקות הגנווי ויש ממשום לא תנחשו, ומילא יש לפреш שהתוס' לומדים כהסמ"ג שכל דברי האמורא הוא ממשום לא תנחשו, וכיון שמווצאים שבדברי האמורא יש יותר במקומות רפואי, לכך גם بلاו דלא תנחשו יש יותר במקומות רפואי, וכעין תירוץ זה מבואר בפי סבב לריאוי על היראים שם. ואמנם עדין קשה על תירוץ התום הרוי הנמ"י אינה מדברת כלל בענייני רפואי (עיין בהגחות מצפה איתן חולין צ"ה שכט דכונת התום אבל שיש בו צורך לאדם אין בו ממשום דברי האמורא כמו רפואי, עיין מהר"ץ חיות שם, וע"ע דברות משה שם).

ועוד שמעתי להקשות דמובואר בטור (י"ד סי' קע"ח): אסור ללבת בחוקות העכו"ם, ואין צורך לומר שלא לקוסט ולא לנחש ולא לעונן, שכל אילו מפורשים בתורה, עכ"ל. וכן הוא

ג.

שיטת ספר החינוך והרשב"א

אמנם ראה זה פלא, דמשיחת החינוך
משמע דכישוף ודרבי האמוראי
הוא עניין אחד ובמקום רפואי מותר
לעשות כישוף, ווזיל ספר החינוך מצווה
ס"ב: ומכלך פועלתן שעושה כל אחד
ואחד בטבעו, יש להם פעולה אחרת
בחתערכם מין מהן עם מין אחר,
ובמלאת התערוכות יש בה צדדי
שלא חורשו בני אדם להשתמש בחן, כי
יודע אליהם שטופ המעשה היוצא לבני
אדם באוטן צדדי רע לחן ומפני זה
מנעם מהם. וזהו אמרם זכרונם לברכה
דרך כלל, כל שיש בו משום רפואי אין
בו משום דברי האמוראי (שבת דף ס"ז ע"א),
כלומר אין לאסרו מפני צד כישוף, אחד
шибש תועלת בו מניון בנסיון באמת אין
זה מן הצדין האסורין, כי לא נאסרו רק
מצד הנזק שבהן, ועוד יש באוטן צדי
התערוכות והתהבולות האסורה
לעשות עניין אחר שנאסרו בעבורו, לפי
שבהו אותו התערובת עליה כל כך
שמבטל מפעולתו לפי שעה כה המול
הממונה על שני המינים.

וב"כ במצוות תקי"א זו"ל, וכל שזו אידי
על זה צריך לדעת חכמת הכישוף
כדי שידע להבחן במעשה הנעשה אם
הוא מין מניין הכישוף או אולי הוא מין
הדברים הנעים בכח טבעי ובצדדי
המותרין, וכענין שאמרו זכרונם לברכה
ושבת ס"ז ע"א) כל שיש בו משום רפואי
אין בו משום דברי האמוראי, עכ"ל. ואכן
פשט שוגם לשיטותו יש חילוק בין כישוף

גדרים וכיישוף אסור בכל אופן והוא בע"ז
טמיין, ורק דרכי האמוראי שאין כוונת
הנויים שכוחם מע"ז רק בדרך כלל
התיר במקום רפואי, וא"כ ק"ק מפני
מה מקשר הרמב"ם והטור איסור מכישוף
ואיסור לא תלכו בחוקות הגוי. ובספר
סביב לריאיו (מצואה פ"ט סע"ד) מדיק
מהיראים דמכישוף וкосם עובר בב'
לאוין, מכישוף או קוסם יחד עם חלאו
דולא תלכו בחוקות הגוי, ומתרץ
הטור, דר"ל שיש איסור שלא תלכו
בחוקות הגוי בכלל החוקים, ובkosם
ומנחה עובר בב' לאוין ודוו"ק. ומילא
מיושבים כל הקשיות על הטור
והרמב"ם, שבבודאי קוסם ומנחה הם
איסורים עצומים ואסורים בכלל עניין, רק
ניתוקם להם ג"כ איסור של ובחוקותיהם
לא תלכו שהם ג"כ נכללים באיסור זה,
ונפק"מ שבkosם ומנחה עוברים בשני
לאוין.

ומילא פשוט שאע"פ שמצד ולא תלכו
בחוקות הגוי לפעמים אין בו
איסור, כגון להמחריר ק"ש שורש פ"ח
המובא ברמ"א סי' קע"ח שאין איסור
אלא בדבר שנהנו לשם פריצות או
למנתג ולהק אין בו טעם, ולהגר"א בס"י
קע"ח בדבר שהינו עושים וולתם מותה,
ובר"ז פ"ק דעת"ז בסוגיא דשורפין על
המלחכים דברדים שלطعم שרי כגון כגן
לשופך לכבודן, ומובא ברמ"א שם, וגם
הב"ח ס"ס קע"ח דהיכן שאין כוונתו
להדמות שרי שבל זה הו היתרים רק
לאיסור בחוקותיהם לא תלכו, אבל לא
לאיסור של מכישוף וкосם, ופושט.

בסוף התשובה עכ"ל. הרי מבואר דעתה החינוך הוא דעת היחיד והוא כנגד שאר הפסיקים ראשונים ואחרונים.

איברא עדין יש להבין שיטת הרשב"א בתשובות (ח"א תי"ט) מש"ב באורך שבתחלת דבריו משמע שהיה לו צד להבין מישית הרמב"ם דכל דבר שיש בו מושום רפואי אין בהם לא מושום כיישוף ולא מושום דברי האמורى (על פי הרמב"ם פרק י"א מהל' ע"ז הלכה ט"ג) שכל אלו הדברים שאסורה תורה אינם דברי חכמה אלא תזו והבל שנמשכו בהן חסורי הדעת ונוטשו כל דברי האמת בגלו, עכ"ל. ומשם רצתה הרשב"א לדיק שאמ בדור שיש בזה רפואי ותועלת אין בזה איסור, והקשה מדברי הרמב"ם במורה נוכנים הנ"ל, וכן מפשטות לשונות הכתובים שימושו שצרכיהם להתרחק מהכיישוף אפילו באופן שטביות תועלת, והאריך בזה הרשב"א שם מאד עי"ש. ומסקנתו נראה דבאמת מה שאמרו חז"ל שבשושן בזה תועלת מותר, אבל אין לנו להסיק ולמוד מכלל, זו"ל שם: ומה שהתריר מכללים רבותינו הקדושים אחד אהנו מן החמיישים, ולבוי עוד מגננים כאשר כתבתי ואשר באתי לתזון ולתרגם. ולא כתבתי אחד מאלה לעשות מעשה רק באוֹתן שהוזכרו בוגמר' שאנו זאת משנת הסידים רק בדורש מן הספר להלכה. עד אמצע חכם עשה אתנו ברכת להוציאו באלו רגילנו מן הסבכה, עכ"ל.

ובזה יתבאר דברי רבינו הרמ"א (בדרכי משה סי' קע"ט ס"א), המביא בשם

לדרך האמורى שכיישוף בסקללה ודרך האמורى בלבד, אלא דמל' דברשניות כאשר ברור שיש בו תועלת ורפואה לא אסרו ההלכה.

ובבר העיר בדבריו בשו"ת שבט הלוי ח"ה בקונטרס המצוות סי' כ"ז אות א' וגו' והקשה שם על דברי החינוך איך מדמה דיני כיישוף לדיני דברי האמורى ולהלא דברי האמורى אסורים רק משום ולא תלכו בחוקות הגויים (רש"י שבת ס"ג) או משום לא תעשו במעשיהם (רש"י חולין ע"ט), ומגנין להתריר כיישוף החמור דעתך בית סקילה. ואמנם בעצם הדין להתריר כיישוף במקום רפואי עי"ז חולין כ"ה ע"ב ד"ה אמר מילתא דלהציל עצמו מן המכשול מותר, אמן בשבת פ"א ע"ב פרש"י דהיו משתמשים רק בשם טהרה ולא בשם כיישוף, ועיין ביש"ש חולין פ"ח סי' י"ג דנשא ונתן בזה אם מותר כיישוף במקום חולה ומפקנתו דודק באזן סכנה ע"ה, ועיין תוכ' בריאות ג' ע"ב ד"ה ואי אותו אבתריה שרי (להיות חברה הנה) תימה וכי מי אי דאיכא סכנה פשוטא שאין לך דבר שעומד בפניו פיקוח נפש ואי ליכא סכנה אמאי שרי, ולדברי החינוך כאן דכל شيء בו משום רפואי יותר אפילו וכיישוף כמו רפואי בדרכי האמורى, היינו אפילו אין בו סכנה, א"ב מישוב קושיותם בפשיטות דמכ"ש דאיסור חברה דקיל וכיישוף אין בו אפילו במקום שאין סכנה וכדעת המהרא"י ביש"ש שם, ובאמת כן נראה דעת הרשב"א בתשובתו ח"א סי' תי"ג עי"ש היטב

לא היתר כל מיני CISOPIM רק מה שמצוור בגמ' לחtier בפירושו, ופשט שלhalb אין לו זו מדברי הש"ד לדינא, ובפרט שהוא ספק סקללה וספיקא דאוריתא לחומרא, וכב"ז כشيخודיו עושה, ובאשר עכ"ם עשרה CISOPIM הרבה ראשונים החתו, ואעפ"כ הש"ד והמהרש"ל אמרו והתירו רק במקומ פקוח נפש.

ד.

הנפ"מ מכל משיכ לעניין כינה מיני רפואות שבזמנינו

ונמצא כפי כל משנת עד עתה, דבכמה מיני CISOPIM בזמנינו המשיכים רפואה ע"י התבוננות במקומות בגוף בשבע ספריות הטמיונות שלהם שהגנים עובדים בהם ע"ז ממש, (ואעפ" שיש מיעוט מן הגנים שעוסקים בה) שביטאו את עניין הע"ז של כחות אלן, אעפ"כ ראיי דעתך דשורש של כל השיטה הזאת בא מן הגנים שעובדים בה ע"ז ממש ואיך החיים הזה ממשיכים בה אלפי גנים לעבד בה עבודה ודה ממע ומילא אין זה נחשב כמו ביטול העיז שבאותם ייש לאסרו עדין ממש CISOPIM (וכמי"ת) וגילו דרך רפואה ע"י כמה מיני התבוננות בהם, שע"י דברי התבוננות אלו ממשיכים לפוי שיטות CISOPIM או ישועות לכל מיני עניינים, או על ידי כמה מיני פעולות או תנויות שונות או במיני עשבים או אבניים וכדומה, ולשיטות הספירות שלהם דוחא גופא הע"ז שלהם הם נתונים שפע ע"י התבוננות אלו או הפעולות השונות הנ"ל, והו לشيخות

הרשב"א הניל דמי שעשו לו CISOPIM מותר לעשות CISOPIM להצל עצמו, עכ"ל. הרי לכאהר קשה אם CISOPIM מותר בכל עניין רפואי, א"ב אפשר לא מביא הרמב"א בסתמא כל דבר שיש בו משום רפואי והצלחה אין בו משום CISOPIM, ויל ביאור העניין אדם עשו לו CISOPIM שיכל להצלח עצמו ע"י CISOPIM הרי מפורש בגמ' כמו שכחtab שם זו"ל: וכן אפשר שמותר להתעסק באותו הדברים האסורים כדי לבטל מעשי CISOPIM המכשפים. והוא שאמרו בפרק כל הבשר במעשה דההיא מטודניתה אמרה מלטה ואסרתה לسفינית ואמרו אינחו מלטה ושירועה. עכ"ל, לפיכך גם לפי מסקנת הרשב"א מותה, וכן דברים שיש בהם סגולה לרפאות בין בעצמים ובין בדיבורים וכן לכון השעות שלו הווצרו בפירוש בוגמ' להזורה, ומילא יכולן לחtier בזוכר בדרכי משה שם, אבל שאר מיני CISOPIM שלא הווצרו בוגמ' לחtier אין לנוכח לחtier אותם כלל, ולפיכך סתם כל הפוסקים והם: המהרש"ל בכל הבשר בס"י נ' והמהרש"י המובא שם, הש"ד בסי' קע"ט, והרביב"ש בס"י צ"ב בשם הרמב"ן לאסור לישראל לעשות CISOPIM לשם חולה, ולהריב"ש נראה דיש נ"כ חיוב מיתה בה עי"ש.

וחיווצא מדברינו עד הנה: דאה"ג לפי שיטת החינוך ולצד הא' של הרשב"א נראה שמדובר CISOPIM רפואי אין איסור CISOPIM אך רוב הראשונים והפוסקים ממסקנתם להלכה שיש כאן איסור CISOPIM, וגם הרשב"א במסקנתו

התומם והראש בשבת. עי"ש כל העניין, ובהמשך שם כתוב דוחטם שאיסור התורה בלאין "אל תפנו" מושם זהה דבר תלוי בכוונת המסתכל, ולפעמים הוא מצוה בזמן שימושו אחרית ועוקר אותה, שאו אי אפשר בלי המסתכלות והבטחה, וגם יש צדיקים שהבריחו אותו מן השטמים, לילך ולהכנם תוך היכילות הטומי של העז' ב כדי לבטל אותו מכל וכל, ואך דהוא נסיוון גדוול ונורא ואין להתעסק בוזה רק למי שהבריחו אותו מן השטמים, וזה היה רק כמו יהודי שנולח מכל הדורות וכו' עי"ה בארכוּת הנזקן כל העניין, וכע"פ יש להבין עפי' אין ללמד כלל מאותם כמה צדיקים שמצינו שהוציאו כמה ענני קדושה מהכמונות אלו, וזה מה דאיתא בכתב ר' אמרם אובלעפיא זיל' בסוד מה שאברם אברם אבינו נתן לבני הפליגשים מתנות, ופירש"י שם טומ' מסר להם, דפליגשים ה"ס פל"ג שם מלשון חז"י שם, דהינו שהקליל יש להם איזה ניצוץ של חצי שמות, והצדיק האמת יודע איך להוציא הניצוצות שהם פניו שמות ולעתות מהם שמות, וכמובואר בלקו"ט תורה ס"ג שהחכם הדור היישר והצדיק שהוא הנחש וכו' עי"ש, ודברי הלשון הנ"ל הוא ממש ע"ד דבריו ריבינו הלקו"ט שם, וכע"פ עי"ש היטב בדבריו הלשון הנ"ל שיש בעניין זה איסור עצום להכנם לעניין זה אפילו לצדיק על מנת לבורר וכו' רק הצדיק גמור שמכיריהם אותו מן השמים עי"ש"ה.

הרמב"ם איסור גמור של כישוף כין שבספריהם מבואר שעיל ידי שעוזים התבוננות זאת או פעולות תללו ממשיכים הכהות מעז' שלחם שהם הספירות הטמאות שלהם (שהם חתרין דמסוכותא שלהם), הרי נכלך דבר זה באיסור כישוף ולא רק באיסור דברי האמורין, ולהרבה ראשונים هو איסור שיש בו סקילה, ולרוב הפסוקים אין בו היותר של כל שיש בו מושם רפואה אין בו מושם דברי האמורין, כין דהוי בכלל איסור כישוף.

[ואין לטעות بما שמצוינו דהדיינים והמנזרין היו צריכים למדוד ולהיות בקיאים בכל חכמות החישוף, כי זה היה כדי להבין ולהזרות, וכן מצינו כמה צדיקים גדולי ישראל שלמדו חכמות אלו, והוציאו מהם איזה ניצוץ קדושה כי באמת כל החכמות שבועלם נפל בהם איזה ניצוצות קדושים אשר הצדיקים הגדולים עסקו בבירור הניצוץן האלון, ולא שחי' עסקו בכישוף, אלא שהעלו מהם הניצוצין קדושין והחוירו אותם לקדושה ולמדו מהם עניינים השייכים לסודות התורה, עי' היטב בספר לשם שבו ואהלה מה דעה הילק' ב' דף צ' ע"ב באבני מלאים שם) שכתבת הרמב"ם היל' עז' פ"ב ה"ב דהסתכלות בעז' הוא איסור לא דאל תפנו אל האלילים, וכן בסמ"ג ל"ת י"ד, ואם היה בדרך שעשה מעשה הרוי זה לוקה, ופי' המהרש"ל כגן שעז' מכוסה וגלל את הילון לראותה נחשב זה מעשה למלכות וכן פסקו הרמב"ן והחונך, וכן דעת

דבריו אלו האחרונים מהה כמעט אותן באות מס' דבר שמואל הנ"ל, ואולי הביאו שם, ואיינו הספר לפניו, ומעטה בוואו ונכזה על המנהג רע שנוהגין פה לעשות רפואיות למי שנחלה פתאום לקרות אשפה ערלית שתיקח עפר מבית הקברות שלהם והערלית ממהה את העפר במים ובמים האלו רוחצת את החולה ואומרים שהוא סנויה בחוקה, וזה רבות בשנים אשר שאלתי בכתב מהרב הגאון המנוח מו"ה רבינו שלמה שפירא וללה"ה אבד"ק מונקאטש, והשיב לי שאסור לעשות כן, והגמ שאני נטיריו קו להקל בזה כמ"ש בשו"ת מהנה יוזדה (ח"ב ט"ו אות ב), ע"ש, אבל עתה כפי דברי הקדוש ז"ל בספר מדריש פנחים הנ"ל ע"ב, ועיי"ש.

ואחרי כל זאת צריכים לדעת שאפלו אם רואים שלפעמים אנשים טועים בדברים המוראים אלן, אין לדונם לכף חובה כי לכל העם בשגגה, ובפרט שהרי מצינו עכ"פ לשיטת ספר החינוך שדעתו להתרIOR בזה לנזרך רפואי, אמנים עכ"פ כל הפוסקים הלקו עלייו ואין דבריו להלכה, ובאמת מצוה גדולה לבער את כל מני העיז וכישופים מכל וכל, וכמו שעשה חזקיהו המלך בשעתו (עי' חולין ו' ע"ב), ואף שהחזקתו היה בהחי' משיח (עי' ילקוטי ש"ט), אמנים באמות כל יהודי ובפרט כל ת"ה חייב לעסוק בכל ענייני ותיקוני משיח כదאיתא בסה"ק (עיין לק"ט ל'ב ובאיפה שלימה דף י"ח ע"ב וכונך בכתב הנגר"א), ועל כן ראוי לפרש הדבר שיעיינו הרבנים הגאניס והפוסקים

ועיין בשו"ת מנהת יצחק חלק ו' סימן פ' זו"ל: ושוב ראוי שכתב בס' מדרש פנחים, שהרה"ק מהר"פ זלה"ה מקארין ה Kapoor מאד על אותן התחלכים להתרפות מן הקדר וממן הגנויים. וכ"פ שמעתי ממנו שהי' מקפיד מאד על הנ"ל, אפילו ליה עשבים מן הגנויים ואפלו מן הנשים כי הוא מלא בשפיהם, ואמר שהנשים שמקבלים רפואיות מן הנ"ל שהוא מזיך לבניהם ולבעליהם, ופעמ' א' אמר המכלי אין אלקים בישראל וגנו, וגם אמר שא"א שייעשו שם רפואיה כלל, ושמעתי בשם שכן הוא דרך רפואיים שמכנים באדם טומאה גדולה ח"ז ומהמת זה בורחת החולשה או הטומאה אחרת ר"ל ואח"כ מתגברת ח"ז עד מאד הרחמן יצילנו, ופ"א אמר שהנשים שמקבלים רפואיות מן הנ"ל שפניהם משתנות לפני ראות עיני עכ"ל, והביא דבריו הנ' ר' שבתי מילניצא זיל בספר סגולות ישראל (מע' ר' אות כ"ז), והוסיף ע"ג, ועי' בס' אור עיניים ח"ב מע' רפואי מה"ב בשם מדריש עשרה הדברים עי"ש. ועי' בס' רפואי וחיים (פ"א אות כ"ב) שכתב בזה"ל, רפואי אין לרפאות ע"י גוים ומיניהם ע"ז ולא בחשיבות שלתם כ"א לקיים בנו מקרה שכתוב הרחק מעלי' דרך זו מינות, ובdae' הוא זכות הרחקה הזאת לבונת קדושת שם שמיים ואחדותו לבטל כל המאורעות הקשים מעל החולה כי כל העמים ילכו איש בשם אלקיו ואנחנו בשם אלקינו נזир ובתפילהנו אליו נעריר ועליה לו רפואי שלימה בקרוב עכ"ל ע"ש (הנה

ולחותר ולהשמר שלא להכשיל חיז'
באיוסרים חמורים.

בעניין המור זה שנעשה היום נפוץ, וצריך
בירור גדוֹל לדעת מה מותר ומה אסור,



סימן ז'

מכתב בעניין הניל

שואל דרך השיררים באיזה שיטה של ספרי הרפואה להשתמש ויש השוואלים גם באיזה מספר בספר ההוא (הנקרוא במשפטות חשיבה) נמצאת הרפואה המשוגלת להמתופל ולהחוליו ההורא, ויש שישואלים עוד באיזה שנה של היו ההל choloi ומאייה גלגול ההורא בא וכיו"ב. וכל זה הוא על ידי הנהנה הפטורת שהגופ (החיינו הנפש, שהרי הנוף בעצמו הוא כדום) יודע מקום הגוף ומין הרפואה הצריך אליו. ואמנם למעלה מזו הדרגה יש דרגא יותר גבוהה, שיכול המטפל לבדוק בשיריר של עצמו את מקום הגוף של המטפל וגם דרכו רפואי, וזה הדרגה השנייה בזוה. הדרגה השלישית בזוה היא

בעניין אשר שאלתם על רפואה זו הנקראות "מוח אחד", כבר האריד בקונטרס אל תפנו אל האלילים להרה"ג ר"י שטיין שליט"א מפלאטייטשאן לאסורה וכן העלתי לפקווע"ד בספריו "ים התקמה" (תשס"א ס"א, ס"ת ס"ט), והארכתי בזוה שם וכאן אקצ'ר, ורק אפרש עיקרי הדברים. הנה רפואה זו הנקראות 'מוח אחד' יש בה כמה מדרגות, הדרגה הראשונה, והיא הנמוכה מכלם, שע"י אחיזות ידו של המטפל ובבדיקה חזוק השיריר מכחין המטפל היכן טמון הגוף או הצער של המטפל, ועפ"י רוב יש למטפל ספרים של כל מיני שיטות של רפואי, והוא



א. כבר הביעו דעתם בזוה גדוֹל הדור שליט"א לאיסור והם הגאון הפוסק האדריר הגרי"ש אלישיב שליט"א במכtab מיום ט"ז כסלו תשס"ז שתפרנס ע"י הרה"ג ר' דוד אריה מורגנטו שליט"א (מובא בספר פסקי דין ח"י), וכן כתוב בתשובה הגר"ח קנייבסקי שליט"א דאין לעשות כן, וכן כתוב גאב"ד ירושלים הרה"ג ר' יצחק טובי וויס שליט"א במכtab אור ליום ה' פנהס תשס"ח, וכן נקט הרה"ג שמואל אוירבך שליט"א במודעה לאפרושי מאיסור מאדר תשס"ג, וכן כבר יצא פסק מבית דין של הגאון הגדול הרב יהוזיאל ראתה שליט"א לאיסור ונctrפו לו הרבניים הגאוןים אבד"ק הרה"ג הנינה אברהם ליטנער שליט"א והרה"ג ישראל הלוי בעלסקי שליט"א והרה"ג דוד פינשטיין שליט"א ועוד רשותה ארוכה של רבנים שנctrפו לפסק זה ואין כאן מקום לפורטם כי רביהם המה.

מהפעולות יגיע בה כחו וויזיא לאור פעולתו וכו', וכל מי שיעשה אחת מאלו הפעולות וולtan מה שילך בדרכן יקרא קוסם, אמר יתרברך לא ימצא לך וגוי' קוסם כסמים, ולשון ספרי איווהו קוסם וזה האוזן במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך, ומזה המין מן התנהעה המפזרם באוטו הזמן אמר הנביא עמי בעזיו ישאל ומכלו יגיד לך, והועבר על לאו זה ווישא את מאלו הפעולות חייב מלוקות, עכ"ל.

ובן העלה בספריו יד החזקה פ"א ח' מהל' ע"ז וז"ל, איווהו קוסם, זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מוחשבתו מכל הדברים עד שאמר בדברים שעמידים לחיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו היה, או שיאמר שראו לעשות בן והזהרו מכך, ע"ב. וכן האריך לבאר בספריו מורה נבוכים ח"ב פל"ג.

ודברי הרמב"ם הביאו לאלכה הטור והבאי יוא"ד סי' קע"ט, ושם בבב"י הביא מרביבנו ירוחם בנתיב י"ז ח'ה דף קנ"ט ע"ד שכטב לבאר דברי הרמב"ם, דכל מי שעושה נקודות בכתב או בחול ר"ל, גורל החול, והוא ע"י שעושה נקודות בקילומטר בלחתי מתכוין ומספר ידוע אלא כאשר יעלה מלאי, ובעת שעושה זאת מכין במחשבתו השאלה

שיש המקשרים רפואיים זו יחד עם עוד כמה מיני שיטות, כגון רפואה באמצעות המשכת שפע ע"י התבוננות ודרבי הפשטה, למקומות מסוימים בגוף, וע"י מוח אחד מהלhitim היכן ראוי להמשיך אותו השפע וממשיכים לו השפע בין בפנוי ובין שלא בפנוי, וכל זה תבהיר לי בעדות נאמנה מפי כמה וכמה העוסקים במקצוע זה מהיותר מומחים בתחום זה.

והנה העוסקים ברפואה זו סוברים שהנפש יודעת כל השيء ונוגע אליה, וمبינה החויל הקיים בגוף ודרך רפואי, וכל עניין הבדיקה בשירתי הגוף אינו אלא לנגולות את הידע אצל הנפש מעניini הגוף.

והנה קודם שנבא לדzon בסוגין עליינו להבהיר דבר אחד הכרוך לענ"ד למעלה מכל ספק, והוא דכל מין פעליה שעשו האדם כדי שתגלה לו הנפש דבר הנעלם, הוא דבר האסור בכל אופן שהוא, אף באופן שאינו געשה ע"י שמות הטומאה, והוא איסור גמור מן התורה ובמ"ש הרמב"ם בספר המצוות מל"ת ל"א וז"ל, שהוחירנו מקיטום, ר"ל, שינוי כח הדמיון במין מן התנהעה וכו', ואי אפשר לאלה בעלי הנסיבות הדמיונות מבלי שיעשה מעשה ופעולה אחת

ב. בשפטם הטמאה הוא דכל פעולה הגורמת להעלות את הדברים הנעלמים של העבר או העתיד הנמצאים בתודעה האדם בתה המודע שבו (כלומר, בהנפש שבו) אל המודע שבו (כלומר, אל הגליי), היא איסור גמור, לפי שימושה כדי להשיג באמצעותם דברים הנעלמים, והוא עצמו איסור קוסם שאסורה תורה כմבוואר בפנים.

דשלמה מלכא ובתנחותם מquiz ס"ג.
וכאשר הוכיה בקונטרס אל תפנו.

ואיסור זה חמור טובא, והוקום עצמו
חייב מלכות, והשואל בקומות
מכין אותו מכת מרודות, כמבואר
ברמב"ס שם ה"ז, והוקום אין לו חלק
עלול הבא במאור באבות דר"ג פרק
לו. ובפרק דרך ארץ שבסוף ספר
ראשית חכמתה כתוב עוד שלא גלו ישראל
אלא ע"י ניחושים שנאמר במלכים כי
ויקסמו קסמים וינחשו ויתמכו.

ואין הפרש באיסור זה של קומם אם הוא
לצורך רפואי אם לאו, דאף לצורך
 רפואי הוא אסורה, כמובא בש"ך יוז"
קע"ט ס"ק א' בשם המהרש"ל בתשובה
פרק כל הבשר י"ג שאסור לחולה לשאול
בקוסמים היכא דיליכא סכנת אייבר נמי
אסור (וולת היכא דבריו לו החולי ע"י כישוף או
רוח רעה דאי מותה, והטעם מבואר ברשב"א
ולקמן בע"ח), וע"פ חזותר (תוריע נ"א ע"א
וחובא בע"י סוף סי' קע"ט) איסור גדול יש בה
אף לחולה שיש בו סכנת (ועיין שי"ת מתנה
יצחק ח"ז סימן פ').

ואין להזכיר מושום לך דאיתא בשיטת
ס"ז ע"א דכל שיש בו מושום
 רפואי אין בו מושום דברי האמור
כנפסק בשיע"ע או"ח ש"א כ"ג, שכבר
מבואר בדברי הרמב"ס במו"נ ח"ג ל"ג, ובתוס'
שבייאר הרמב"ס במו"נ ח"ג ל"ג, ובתוס'
סנהדרין נ"ב ע"ב ד"ה אלא, ובר"ן ע"ז
י"א ע"א, ומהרי"ק שורש פ"ח, שהמה
דברים שאין בהם ע"ז וכיישוף וקיים

אשר הוא שואל, ומהנקודות היוצאות
מתקבלת התשובה מבואר בספר ידו
חיב הלכות ת"ב דף ע"ז מהרב בן איש
חין וכן כיוצא באלו הדברים ור"ל
שעישה פעולות כדי שהנפש תגלה לו
דברים נעלמים, יש בזה איסור קוסם,
עכ"ל. ובמו"ג שם האריך עוד, שאע"פ
שהקב"ה הטבע בכה המדמה (שהוא כה
הנפש) שבאדם שיכל לפעמים לידע
דברים נעלמים (אפי' בלי שימוש שמות
הטומאה ומעשה ע"ז), ור"ל, דנפש האדם
יודעת כמה דברים נסתרים, אעפ"כ
המודמה דרך הפעולות שמצוירים את זה
זה מן הכל אל הפעול.

ואיסור זה הנזכר הוא בכל אופן ובכלל
צורה שהיא בין בין באופן
שמגלה את הדבר הנעלם ע"י שנכנס
הוא בעצמו להפשטה מבואר ברמב"ס
שם, ובין באופן שмагלה את נשוי דרך
עצה אחרת מבואר ברבינו ירוחם
הנ"ל. גם חל זה האיסור בין באופן
שעישה כן כדי לידע דברים העתידיים
להיות, בין כדי לידע כיצד לנוכח בהזה,
כמפורט בדברי הרמב"ס שם ח"ז איזהו
קוסם וכו' והוא אומר דבר פלוני אסורה
להיות או שייאמר שרائي לעשית כן
והזהרו מכך, ובין כדי לידע דברים
دلשעכבר, כמפורט בדברי הר"ש וויטאל
בשם אבי מהר"ח ויטאל בספר חיים
שניים ישלם יוז"ד קע"ט וז"ל, כללו של
דבר כל העשוה דבר לידע מהם עתידות
או מה שעבר הכל אסורה, ע"כ. וכן מוכחה
מדברי הגמ' ניתין ס"ח ע"ב במעשה

אין בו כל חדש תחת השם, דהיינו בלבם הרשע קוסם באבריו כדי לידע דברים נעלמים, כמבואר בסנהדרין ק"ה ע"א שקסם באמתו רח"ל, ולא מצינו לאיזה חכם שדיםמה להתייר הדבר מהמת הסברא הנזכרת דפעולה מעין זו אין בה כי אם גילוי פנימיות הנפש בלבד. ומה שmobac בתשובות נחלת שבעה סימן ע"ז (הובאו דבריו בכרר החיטב סימן קע"ט שמותר לשאול חיים למכשפים על הגיבנה ועל התוליה דין היום כיושפ, עיין בתשובתו שם שהסיבה היא שבזמנו לא היו עוסקים בכישופים רק בשאלת שדים אשר הוא מוטר מעיקר הדיא אבל לעשות מעשה קוסם שהוא לאו המפורש בתורה לא התיר ח"ז.

ואין להקשות ממה שמצינו לכמה צדיקים שעסקו בדברים הללו בקדושים ובגנול החול כmobac בספר שרשי השמות (אות ה' סימן ס"ז א-ה ובספר ידי חיים הל' ת"ב דף ע"ז), דשאני הרם שנעשה ע"י השבעת שמות הקודש שאו הוא בגין ההתייר של נבייא בקרבד אקים וגנו, שבל' דברי הקודש ע"י שמות ה' הם מדרצי הנבואה ואין בהם איסור, אבל לגנות נסתרות ע"י שמעורר הנפש בעזורה פעולות אין בהם הייתר כלל.

ואין להקשות ממה שמצינו כמו וכמה סימנים בנוף המגולים עתידות ודברים נעלמים כגון כף היד וצורת הפנים וכו' כmobcar בזוה"ק פר' יתרו, דכל אלו הדברים הם נמשכים ממשפטי הכוכבים המתגששים עד אשר יש להם סימנים בנוף, כmobcar בדברי הרמ"ק

ממש אלא הם פעולות שהודיעו הגויים שלא עפ"י הטבע ולפי דעתם הוא סגולת, וזה דברי האמור, ואין כלל אלו שייכות לנדר קוסם שהוא לאו המפורש בתורה, ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ (ועיין מ"ש בספרים החכמיה תשס"ט ושם נתבארה שיטת ספר החינוך בה).

ואל יעלה על הדעת שענין הקוסם הוא דזוקא באופן שעושה כן ע"י לחשים ושמות הטומאה וכיו"ב, דמפורש בהראשונים הנ"ל דכל פעולה שמיוערת כה המדמה לגנות דברים געלמים יש בה איסור תורה, ולא זכרו בדברים עניין הלחש.

גם אין להתייר מהמת שהנפש ולא"ה יודעת את עצמה וצריכה, ואין כאן אלא גילוי בפועל למה שכבר יודעת הנפש בכתה, שהרי זה נופא עצם הקיטום שאסרו רבותינו הרמב"ם ורבינו ירוחם, דכל עיקר פעולות הקיטום אינה אלא לגנות בפועל את היהוד בחפש שהיא כה המדמה, וזה עצמו שאסורה תורה, כmobcar להריא בדברי הרמ"ק שהעתקנו לעיל "שינוי כה הדמיון באיזה מין מן ההנע", ככלומר, שנילה בפועל כה הדמיון על ידי איזה מן הדריכים, כמו שהאריך בלשונו במז"ג. (חו"ז מדרכי רוח הקודש ונבואה שאו הנילאים באים בדרך הקדישה שתורתה והרכבת יש בהם מצווה, וכדלהלן).

ועצם גילוי הנפש על ידי פעולות מיישוש האברים, כדוגמת שעוישים אותם האוחים בשירים וכיו"ב כדי לגנות ע"ז פנימיות הנפש,

רפואה היפנווא, אלא הוא על ידי שליחת הנפש של הפועל על הנעלל ובנ"ל ומה שחשש הרבה השואל שם לאסור, הוא יعن שבשעשה שנמצא תחת היפנווא רואה הנפש כל מיני מראות ע"י כח הדמיון, וסלק דעתיה לאסור שמא זה הפעולה נמשכת מכוחה הטומאה, וكم"ל הבניין ציון שם דאעפ"כ אין לאסור מהמת הספק, אך הא ודאי שמיולם לא עלתה על דעתו כלל להתרIOR לעשות מעשה קוסם מהמת רפואה.

ומה שפסק בתשובות הרשב"א ח"א תי"ג, ונפסק ברמ"א בדרכי משה י"ד קע"ט, דכל שיש בו משום רפואי מותר אפילו אם הוא מועיל בדרך סגולה ואין לו טעם עפ"י עיון הטבע משום רפואה, ועד"ז החיר לכוון השעות לצורך רפואי, וכן אם עשו לו בישוף מותר לעשות כיוסף להציל עצמו. הנה ראוי למי שטעה בדבריו מהמת אריכות לשונו שם, ודימה שדעתו להתרIOR איסור קוסם לצורך רפואי, ואמנם המעין האמתי יראה בעניין דלמעשה לא התיר למסקנה אלא אותן האופנים הנזכרים בגמ' שבת הנ"ל וחובאו להלכה ברמ"א כד"ט שם, וכדמפיקஇ יהו גופה התם בט"ז כי "אין לנו להוציא וללמוד מכללם הייתם נספifs".

ואף הרמ"א שם שהעתיק דבריו הרשב"א לא הזכיר להתרIOR אלא אותן האופנים הנ"ל ולא זולתם, אף לא התרIOR הכישוף אלא כדי להציל עצמו מן הכישוף, ולא באופן אחר, ובנפסק בש"ד

על זה"ק הנ"ל, וכיון שכבר נתגשם הדבר בפועל, כבר נרשמו הטעמים בכפ' היד או בcroft הפנים, מותר לידע על ידם הדברים הנעלמים הנוגעים לשעבר, דברוון זה לא חשיב בדברים הנעלמים, אף גם בזאת הנה לנבי עתידות יש בו איסור ממשם תמים תהיה כmobא בש"ע י"ד קע"ט, הא מיתה כל שלא נתגשם הדבר עדיין, כגון הנ"א שלא נרשם בשורי הדים וכו' סימנים המגינים את הנעלם, הנה הגם שהנפש יודעת מהו הדבר, כיון שלא יצא זה הגינוי מן הכלח אל הפועל להיות נרשם בגין אלא על ידי השאלה ששואל עתה את הנפש, דרך עי"ז נתגלת הנעלם באמצעות שורי הנוף, יש בו משום איסור קוסם, דמניע כה המדמה לגלוות הנעלמות שהוא עצמו איסור קוסם שאסורה תורה.

אין להביא ראייה להתרIOR מדברי בעל העורך לנרג בש"ת בנין ציון ח"א ס"ז שהתרIOR רפואת היפנווא, בשם אין עיקר הרפואה על ידי נילוי דברים הנעלמים, עיקר הרפואה שם היה על ידי שבעת החיה נחלש כה הנפש של המטופל, יוכל המטופל לשלוט עליו לשנות נפשו כמו דברים המפריעים לה, ואעפ' שבדרך אגב תוכל הנפש לגלוות בעת החיה דברים הנעלמים, אין בכך כלום יعن דלא זה עצם הרפואה, ואוה"ג דיש איסור לעשות היפנווא על האדם כדי לשאול את نفسه בעת שגמצאת תחת השפעת היפנווא דברים הנעלמים, ואולם לא זה דברי

ועיין בחזון איש שביעית ס"י כ"ג סק"א דהקשה על הגמ' חולין מ"ד ע"א דחויצה לעשות בדברי ב"ש עשוה ובב"ה עשויה, דהא קייל' דבשל תורה הלך אחר המהמיהו, ותוירץ דהא אמר הלך אחר המהמיהו אינו אלא אם אין אחד מהם רבו, אבל אם אחד מהם רבו הולך אחורי אפילו להקל, ונקרה רבו כל שהזוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות ע"ש, ומשמע דבריה ספיקה דאוריתא הייבים לנחותה בדעתה המהמיהו, אלא אם כפוף להוראת המתיר תמיד שאו יש להקל אפי' בדאוריתא כיון שהוא רבו. וממילא הכא בעניין זה כיון שבודאי ישנים רבנים גודלים שאסוריםணודע, והוא ספק תורה, אין לסמו על איזה רב להתריר אלא אם כן הוא רבו ושומע שמועותיו תמיד.

ובזה נזהר על הראותו, כלל הדבר הווא, כל מין פעולה שעשוה האדם כדי שתגלה לו הנפש דבר הנעלם, הוא בכלל אסור קוסם שאסורה תורה, כמפורט בדברי הרמב"ם ורבינו ירוחם, ולא מצינו למי מרבותינו הראשונים והאחרונים שיבא להתריר דבר כי"ב, וה גם שמצינו לכמה מן הראשונים שכתבו לבאר אסור קוסם באופן אחר, כבר פסק הב"י כollow ראים, וכਮבוואר בברית משה על הסמ"ג ל"ת נ"ב שלא נחלקו הראשונים בדבר זה אלא מר אמר חדא וממר אמר חדא ולא פליגין.

שם סק"א ועיין עד כמה שהארכתי בזה בספר 'ים החכמה' תשס"ט).

וכל זה בנוגע לדרכי הבדיקה שלהמבוואר בדברינו יש בהם איסור של קוסם, איברא, עפ"י רוב אחר הבדיקה הניל' הנה בכדי לרפא המטופל משתמשים בכל מיני שיטות רפואי, ויש המשמשים במעשים הכתובים בספריהם שממשיכים השפעות בדרך מגוון מע"ז שלחם ומפורש ברמב"ם במוג' ח"ג פל"ז שדבר זה נקרא מעשה כישוף שחיהבים עליו סקילה, וכבר הזכרנו דאף הרשב"א בתשובה הניל' במסקנתו אסור בכנון זה, ולא התיר לשם רפואי אלא בדבר המועיל בסגולה וזהו מהרבי האמור, אך כישוף לא התיר כלל למסקנת דבריו שם וככליל שלא התיר אלא האופנים הנזכרים בוגרמא, וכמוכחה בדברי הד"ט והש"ך.

(ובעניין הבדיקה הנזכרת לעיל בראש דברנו החשניה, שהמתפל עוישה הבדיקה מרחוק על עצמו ולא על נוף החוללה, עיין בש"ת פנים מוארות ח"א ל"ז, דכל דבר שלא נעשה על נוף החוללה אסור משום דברי האמור, ועיין בפתחו תשובה יי"ד קע"ט ה' מה שהעיר עלי).

ועינינו הראות דallow המרפאים מוסיפים שיטות חדשות בכל עת, ואנשים לתומם חושבים שאם יש איזה רב שהתריר להשתמש ב'מה אחד' בדומה אופנים זהו כבר יותר לכל שאר מעשיהם שנם אותם רבנים בעצם היו אסורים, ומזהطعم גופא לכואורה היה ראוי לנזרו הדבר.

סימן י

שיעור בכספי מעשר לצרכי מצוה

הבא"ג אינם מוסכמים לכוי'ע כדלהו', וכן בעניינו יש לעיין אם נחשב שמהווים בדבר והוא מצוה חיובית (ועיין לקמן מה שנבאר בהזאת).

ב.

ב' עצות בעניין זה

והנה טרם נבוא לעומק הסוגיה בזה נראה לאמר עיצה טוביה בזה המוסכמת לחותר לכוי'ע, שאם הוא עתה במצב חזוק שמותר לו ליקח מעשר כספים הרי יכול לומר לחבריו עני' שגם הוא צריך ממון לנסיעה ויסכמו בינהם שאחד ישלם לחבריו מכסי' מעשר' החזאות הנסיעה, ובמקרה בש�'ע יוז' ס"ר נ"א סי'ב ושני עני'ים שהייכים ליתן צדקה יוכלים כ"א מהם ליתן צדקה שלו לחבריו (ועיין בשלהי חיים שמאפרש את ההלבחה בעני'ים שקיבלו ע"ע בנדר ליתן צדקה, שהרי עני'ים פטורים ממעש'ב) וה"ג בעניינו שהייכו א"ע בהנחת נתינה מע'ב).

ויש עוד לומר ולהזכיר עפ"ז שמסתבר שגם יכול לעשות עצה דומה לזו, שניתן הכספי מעשר שלו לחבר טוב שלו שהוא ת"ח עני' שיוודע בו שכשיספר לו מוקדם מצבו הדחוק ושהוא זוקק עכשיו לכסי' מעשר אלו יהויר לו המעות אח"ב במתנה, וכמוון שכשיתן המעות לחבר העני' לא יתרנה עמו להחויר לו המעות

שאלה: האם מותר להשתמש בכסי' מעשר לצורך הנסעה לרביינו הך' מוחרין ז"ע לאומן בימי ראש השנה הך' וכן לשאר מצות כגון טבילה מקות וכו' (המהבר הוא וכי שמצוותו הכספי דחוק ואין לו ממון לנסעה קדו' זו והוכרה להփש חitor לijk לה מכסי' מעשר).

תשובה:

ג.

שורש העניין בפוסקים

הנה עיקר עניין זה מבואר בש�'ע יוז' הל' צדקה סימן רט"ט ס"א דפסק שם הרמ"א בשם מהרייל דאין לעשות במעות מעשר שום דבר מצוה אלא רק ליתנו לעני'ים. והנה היש'ך שם (פ"ק ג') הביא בשם תשובה מהר"ם דמצוה שלא היה בידו יכולת לעשות ולא היה עושה אותה בלי' מעות המעשר מותר לקנות מן המעשר. ונמצאנו למדים לדעת מהרייל בפשטות אסור להשתמש בכסי' מעשר לצרכי מצוה ולדעת מהר"ם אם אין יכולת בידו לעשותה בלאו הכני מותר, ועיין עוד לקמן במה שנראה בזה ובבואר הנולח (אות ה') פסק גם למהר"ל מצוה שאינו מחייב בה והוא מצוה קיומית מותר להשתמש, אמן דברי

באגרתו (נדפס בחזו"א שבעית ס"י כ"ז סק"ז) מפרש ההלוק ז"ל: "במכירת חמץ אמרין כד שלא עבר בכל יראה גמור ומקנה, אבל הכא בשליל הפקעת מצות שביעית לא ימכרו כל הארץ לנכרי, אדרבא, נח לנו לשמר את השביעית מלמכור כל הארץ לנכרי".

וא"כ בעניינינו ג"כ כיון שרצו לקיים מצות מעשר בספרים כדי גמור ומקנה (וחבירו שמחoir לו הוא בתורה טוביה בעלמא), ווע"ע בספר ש"ה (כמובא אותן י"ג עמוד נ) דמה דמשמע ברשי' קידושין ב"ז ע"א ד"ה "לא קנה" דקנין בהערמה לא הו קניין כלל אלא סמוכה דעתיה זה רק בקניין קרקע שנשארת במקומה משיא"כ במתלטין שנtran לו בידים הו סמכות גומ"ד אף בקניין בהערמה ולענ"ד מועילה עצה זו, אלא דלמעשה כיון שיש המפקקים בעצה זו יעשה עצה זו בצירוף עם תנאי דחתת'ם דלקמן, וירושה בעצה זו שאף להזהליקים על תנאי דחתת'ם יש לו העצה הנ"ל לסמוך עליה.

ה.

עצת התנאי דחתת'ם וחתרת נוראים מודחקumi במאי שלא התנה התנאי מתחילה

ד] אך מי שאינו ביכולתו לעשות עצה זו הרי אף שניין זה האם מותר להשתמש בכיספי מעשר לצרכי מצוה הוא מה' בפוסקים כמו שנאריך בעז"ה להלן מ"ט באופן דעת חורך זו דאיירין בה יש לסמוך על דעת ועצת החתת'ם (שו"ת חת'ם ח"ב ס"י רל"א) דס"ל דמהני אם יתנה

אלא יתנס בנתינה גמורה באופן שיכל לעשות בהם המקביל מה שירצה (אלא שהוא מכיר בו שלמעשה היה ריתן לו אותו שוב במתנהقلب שלם ונפש הפיצה), ואין בזה חשש הערמה, דבאמת נותן המתנה בלי שום תנאי ואין שום חובה או סיבה שהבראו ישב לו המועת רק ממשום רחמנות ואין כאן הוכחה לרמות. ועוד כיון שלhalbכה מעשר בספרים הוא מודרבנן לדלקמן, הרי אין חשש הערמה בדרבן בראיות בשבת קל"ט ע"ב ועיין בכרור שור (פסחים כ"א) שכותב כן לנבי הייתר מכירת חמץ בפסח.

ג.

דעת המפקקים על עצה ב' הנ"ל וڌחיתם

אך יש שפקפו בעצה הב' הנ"ל ולא ביראה לי סברתם בזה, ונזכיר סברא אחת שאמרו בזה עפ"י שמעה ששאלו מהחزو"א לנבי מה שפהל לנMRI את ההיתר מכירה בשמיות, ושאלתו Mai ישנא ממכירת חמץ לנוי דשרי, וענה שהתם כוונת התורה שלא יהא לאדם חמץ בראשתו בפסח והאדם מהפיש לקיים רצון התורה ע"י המכירה, אך בשמיות כוונת התורה שתשובות הקרקע ולא יעבדו בה בשמיות והאדם מהפיש ע"י המכירה לעבוד בקרקע וזה היפך רצון התורה. וא"כ י"ל בעניינינו שרצון התורה היה שיתנו כיספי המעשרות לעניים וא"כ אם אדם מהפיש עצה שעיהזר כיספי המעשרות אליו זה אין לעשות עכ"ד. אך באמת לא מצאנו מקור לשמעה זו, אלא מצאנו שהחزو"א בעצמו

להישאל במקומות שצורך המועות, כגון מנכסי או חלה או שצורך ליתן המועות לקורביו, והopsis שם שבאופןם אלו אין בהם ממשום חשש הרדב"ז הנ"ל, וכן משמע בעורך השולחן (קנ"ח כ"ג), וכן הוא בשוו"ת מהרש"ס (ח"א ס"ז ד"ה ואילך), וכן משמע בחכמת אדם (כלל ק') ובבינה אדם (סימן ע"ד), ובשוו"ת שואל ונשאל (ח"ב י"ד קמ"ד). ואם כן י"ל שהג"ג בעניינינו שצורך המועות לצורך מצוה נחשב כמו דוחק ומותר לנ"ל. וכמובן דכ"ז מירי בכasp שלא הגיע לבאי או שלא נתן ליד אחר שיגביה לעניינים (וכמוכואר בסמ"ע ח"ט קנ"ה סק"ה ובש"ץ שם סק"ז ונובי' תנינא ס"י קנ"ד ובחו"א י"ד טס" קג"ב) שע"ז אין יכול כבר לחשאל אך כ"ז שלא הגיע ליד gabai מותר להישאל במקומות הדוחק וכן נידון דין י"ל שנקרא מקום הדוחק.

ה.

**עצת החת"ם מהני אף במצווה
שהיוعروשים אותה בלי כספי
מיישר**

[...] והנה יש שרצו לטעון שהו"ר דהחת"ם אינו שיח בעניינינו שהרי החת"ם כותב בדבריו שכשועשה תנאי הרי המהרי"ל מודה להר"ם דשרי, ולהלא המהרי"ס כותב בהדייא שמתייר רק "אם לא היה יכולת بيדו ולא היה היה עושה אותה מצוה" ולהלא הכא בדרך כלל אף אם לא נтир להסידי רבי"ל להשתמש בכasp מיישר הרי מסתמא ילו כasp ויעשו המצואה בלא"ה וא"ב אסור אף למחר"ס ולא מהני זהה התנאי דהחת"ם.

בתחולת ההתנהנות להפריש כספי מעישר שיכל לעשות ממנו דבר מצוה ובזה לנו"ע מותר עכ"ד.

וצ"ע במי שלא הינה בן בתחי' הנהנתו האם יכול עבשו לעשות התרת נדרים על שלא אמר כן, ולהתנות עבשו שמערתת ואילך יוכל להשתמש עם חכמי מעישר שייפריש מכאן ואילך לצרכי מצוה,داولי נכלל בהא דאי" (בש"ע י"ד ס"י ר"ג ס"ג ובפתח תשובה רנ"ח סק"ח בשם תשובה הרדב"ז ח"ד ס"י קל"ד) שאסור להתריר נדרי צדקה לעניינים שלא מן הדוחק וחכם המතיר חייב נידי. אך יש מקום לחלק דאינו דומה להחתם, דשם מירי שנדר ליתן צדקה לעניינים וזה אין מתרירים לכתהילה, אך כאן דנהג בסתם להפריש מממוני מעישר כספים וליתנו לעניינים אף דהו מנהג טוב דינו כמו נדר בכ"ז יכול לעשות התרה על שלא הינה במנהג זה בכ"ל וצ"ע, וש"ט בספר כל נדרי שלא ס"ל חילוק זה, אלא דס"ל דמי שנהג בתחי' הנהנתו ליתן המע"כ לעניינים אסור לו לעשות יותר נדרים ע"ז שלא מן הדוחק אלא ימשיך לנהג בן תמייד (ובזה מוכיח טפי לשון החת"ם שהדגיש להתנות בן בתחי' הנהנות ליתן מעש"כ).

והנה אם עדיין לא הפריש עתה המע"כ עיין לקמן (אות יד) חידוש העורוה"ב דמהני שיתנה על הפרישה זו שתהא לצרכי מצוה עיי"ש, אך י"ל עוד דאף אם כבר הפריש המועות למע"כ הרי בכח"ג יש להתריר לו לעשות התרת נדרים הנ"ל, דהנה עיין בשוו"ת בית יצחק (י"ד ח"ב ע"ח ג') דגס בנודר לצדקה מותר

ג] ואף אם נמצא פוסק שמספרש התיבות
"אם לא היה עושה המצואה כפושט"
הרי לכוא' מה שהיה עושה שלא באופן
המורט אין מתחשבים בזה ואי' נחשב
שהיה עושה, והלא בנידון דין אירונן
באדם דחוק הרוי אין ברור כלל אם מותר
לו לקחת הלואה אם אין יודע שוכבל
להחויר הלהואה בזמננו, ועיין בזה בספר
פתחי חושן (הלכות הלואה פ"ב הערכה כ")
שאמ לזה וידעו שלא יוכל לפזרע בזמנ
שמתויב בודאי עבר גם על לזה רשות ולא
ומסתפק דעתו יובר גם על לזה רשות ולא
ישלם אך כדי שלזה על סנק בטחון בה' שיכל
לפזרע בזמננו, עי"ש שmbiya מהשעה"צ סי' רמ"ב
ס"ק י"ג שנחalker בזה חב"ח והעטעז והכרעת
השעה"צ "חכל לפני העניין" ומסים שזה רק בלווה
על הוצאות שבת שהבטיחה ה' לו עלי ואני פורע
ולא בלזה סתם על סנק בטחון, אך בעניןינו לכוא'
דומה לזה להוצאות שבת דהרי כתוב הריטב"א
ביצה ט"ז ע"א, שלא דוקא הוצאות שבת אלא האה
לכל הוצאות של מצואה), ועוד עמש"כ בספר
צדקה ומשפט להגרי בלווי שליט"א (כפי
בஹרות אותן ד) דלפי החת"ם המתיר
ברתנאי, מותר לעשות דבר מצואה אפילו
שיש בידו יכולת לשלים ממוקר אחר, ומה
שכתב מהר"ט שעוזא רק בשאן יכולת
בידו, הוא לא דזקא, שהרי בתשובה שנייה
הביא הש"ץ שם רמ"ט ס"ק ג' בשם
מהר"ם שהתריר לחת צדקה לבניו אפילו
שיכול לרנסם ממוקם אחר, ונראה
שהדבר מצואה ע"י תנאי לא גרע מצדקה
בלא תנאי עכ"ד, ולכוא' ה"ה לנגי מש"כ
המהר"ם "ולא היה עושה אותה המצואה"
זהו לא דוקא אלא הכוונה כנ"ל שתזה
מצואה קיומית ולא חיובית, אך עיין לקמן

אך באמת טענה זו אינה כבונה מכמה
טעמים:

א] דהחת"ם מביא מקודם שוטת
הbabah"ג דס"ל שלא פליגי המהרי"ל
והמהר"ם אלא המהרי"ל מירוי למצואה
שמחויב בה והמהר"ם מירוי למצואה
שאיינו חייב בה, זה ודי שhabah"ג
מספרש דברי המהרי"ס דמה שכותב ולא
היה עושה אותה מצואה היינו שאינו
מוחויב לעשותה ולא נפק"מ אם הוא מוחויב או לא
בפועל, אלא נפק"מ אם הוא מוחויב כב' לפ"ג,
(אף שהשון במחר"ם אין מהויק כב' לפ"ג),
ויא"כ אף שהחת"ם חולק על הבאה"ג הוא
רק בשיטת המהרי"ל דיש לו ראייה מלשון
מההרי"ל שהמעשר שידיך רק לעניים וס"ל
שלמהרי"ל אסור לעשות אף מצואה שעין
חייב בה, אך בפי דברי המהר"ם אין
חת"ם חולק על פ"י הבאה"ג.

ב] וכן מוכחה ממ"ש החת"ם בתשובה
רל"ב שמקור המהר"ם המתיר
לעשנות מעשר צרכי מצואה הוא ממה
דאי' בחוז"ל (בראשית הרבה אות ע, כ"ב)
שייעקב אבינו ע"ה שאמר כל אשר תתן
לי עשר אעשרנו לך עישר מבניו את לוי
בנו והקדישו להווות משמש למצאות
הקב"ה, וחוזנן שעישה מהמעשר צרכי
מצואה ולא צדקה, ומובן שמקור זה
אמנם חוזנן שאין לעשות מהמעשר
מצואה שמחויב בה בלבד"ה אלא רק מצואה
שאיין מוחויב בה ודומיא דהתקם שלא היה
מוחויב להפריש מקודם את לוי, אך אין
ראייה כלל מהתאם שאין לעשות מהמעשר
מצואה קיומית שאינו מוחויב בה ובפועל
היה עושה אותה, ודו"ק.

דכבוד רבו הרי לכואו שווה העניין למצוה דאו' דכבוד אב דקייל (טוש"ע י"ד ס"ר ר"מ ס"ה) דחכוף לזה הוא משל האב וא"צ הבן להוציא כփ' מכיספו לצורך קיומם מצות כבוד אב, ואם און לאב כփ' יכול הבן לקחת הכלפ' מכיספי מעשר כדאי' בפסקים (ש"ת מהר"ס מrownberg דפוס פראג סי' ע"ה, הובא בש"ך י"ד ס"ר רמ"ט סק"ג) אלא שכשיש לבן היכולת ליקח הכלפ' משאל עצמו הוイ בזון לאביו לפרטנו מכיספי מעשר וזה לא שייך בעניינינו, וא"כ הנ"ג בנזון דידן דאף אי נימא דעתם הנסעה היו דבר שבחוובת מ"ט מותר לקחת עboro מצוה זו מכיספי מעשר (והיינו כשהנתנה מקודם וככל מהחהתס), וויש עוד לציין שיטות הפנ"י (ש"ת פנ"י ח"א סי' ב') שסביר שאין בכלל אסור להשתמש בכיספי מעשר לדבר שבחוובת עי"ש בארכטה.

ח. דכבוד רבו יש כאן דחווי
צרבי הרבה
וזאין לומר שכאן ודאי אין חשש מושום
דבר שבחוובת משום היוב דכבוד
רבו, דהרי אף לנו כי מצות כבוד אב
מצינו שיטות (יריטב"א יכמות ו' ע"א, ש"ט
מהרי"ק שרש ק"ד הובא כד"ט י"ד ס"ס ר"מ
וב"פ בש"ת בעל התניא סי' ע"א ועו"פ דס"ל
דאין חובה לשמע לאביו כאשר אמר לו
לעשות ايיה דבר שאין נוגע לצרכי
האב, ומאות כבוד אב הוא רק על דברים
שנוגעים לצרכי האב כמו כן ומשכחו
וכו, ולדיחתו לכואו הרי גם למצות כבוד
הרבות נ"ב א"צ לשמע לרבו אלא בדברים
הנוגעים לצרכי הרב.

(אות י"ג) מש"כ בסתרת הש"ך זו, ולפ"ז דברי הש"ך הם דווקא).

ג.

דעת האומרים לתלמידיו רביזיל
ליקח מניעשכ' לנסעה זו וধיית
דבריהם

והנה יש מן הרובנים שרצו לאסור לחכידי רביזיל ליקח לנסעה זו מכיספי מעשר שאצלם היו נסעה קד' זו דבר שבחוובת, שהרי זהה את המקורבים לו להיות אצל עלי ר"ה "וחכיפל באזהרה זו כמה פעמיים" (ח"ט ק"ד), "והזהיר לעשות כרזו שכלי מי שפר אל משמעתו ומקורב אליו והוא על ראש השנה שלו לא יחרט איש", (ח"ט ת"ג) והרי דבר שבחוובת אסור ליקח לזה מכיספי מעשר (ש"ת מהר"ל סי' נ"ז ושלה מובא במג"א סי' תרצ"ד סק"א, וכן משמע בד"ט י"ד סי' רמ"ט ס"א עפ"י גמ' ביצה ב' ע"א).

אך באמת בפשטות לכואו כוונת רביזיל הייתה רק שהיא עניין גדול מאד "שאין דבר גדול מזה" (ח"ט שם) (יעוד לשונות מופلغים שדיבר רביזיל על גודל העניין והתקונות הנוראים שמתקן או שאכמ"ל), אבל לא לעשות ע"ז תורה היוב ומミלא לא היי בדבר שבחוובת, אלא אף אםណון לומר שמכיוון שמזכיר בח"ט שם כמ"פ לשון "חווב" שהכוונה שבאמת הייבו רביזיל והיינו מותרת היוב לשמע בקול רבו, וא"כ הרי לתלמיד וחסיד דבריזיל היי דבר שבחוובת לציטת לדברי רביזיל מ"ט ס"ס הלא מכיוון דחוובת לתלמידיו רביזיל לשמע לו הוא מדין מצות וחובת

שאלה הנ"ל הרי הם בוגדר עניים שהם דוחקים ואין להם כדי סיוף למחייהם וכו', ובעיקר הדין נראה שלא מחייבים כלל במעשר כספים, אף שלמעשהם מהמוריים ע"ע ונוהנים מעשר כספים בכח' מס'ג' ונוהנים במידה הסידות זו לתקון נשותם וכו' שבכל איש יוכל לענוה'ת בעד נפשו וכדברי התניא בזה באנה'ת שבוכותם נגאלים עי"ש, וכן שם בארכות באגרת ט"ו אך ס"ס נראה שלא חל על נתינתם שם ווגדר דנתינתה מעשר, ויותר מזה י"ל דאף שנהגו כן ג"פ אין בזה דין סבורים שמהווים ליתן מעשר ואין יודעים שמעיקר הדין לכוא' הם פטוריים מזה ולא חל דין נדר, וכ"כ באג"מ י"ז ח"א סי' ט"ז) דכל מנהג טוב שעשה בטעות משום שהחשב שהחיב בו מדינה אין חל שם נדר דהוי נדרי שננות לאפקי במיל שיעוד שפטור אלא הנציג עצמו במידה חסידות הנ"ל ג"פ דאצלו חל הנדר] וא"כ י"ל בזה דאף המפקקים על עצת החת"ס ממנה ע"ז תנאי להתייר ליתנו לדבר מצוה, מ"ט י"ל דגם הם יודו בנידון דידן דמיiri בכאלו שהם בעצם בכח' עניים שלא חל המעשר שלהם בוגדר מעשר ובוגדר נדר ובכ"ל.

וזה י"ש לצרף חידוש השלמת חיים (ח"ב סי' ל"ח) וכן ס"ל להנרש"א במנחות שלמה (סי' צ"א אות ב') (וכ"פ חכ"א ח"ב או"ח סי' ל') שעיל מנהג טוב תל

דוחמות דאף לדידחו הרי בעניינו היו דבר שנגע ג"כ לארכי הרוב והל ע"ז היוב דלשמו עב קול רבו, שכיווע מסה"ק שהצדיק אחר המטלקות מהעהוו' אין יכול לעשות יהודים חדשים אלא בכח בן"א החיים בעזה'ו' שמתקשרים אליו ומכל מהם הכה להמשיך לפועל ולהחדש יהודים ותיקונים חדשים, וכע"ז אי' בלקה"ל למורה נ"ת זי"ע (חו"ט הל' מתנה ח כ"ט), שהצדיק שורצת תמיד להוסיף ולהתעלות ואף לאחר המטלקות, והלא אין עליה לא ירידת מקודם ואייך שייך שתהיה ירידת לנשימת הצדיק שבג"ע, ועל כן צריך שיבואו אליו בן"א החיים המתקשרים אליו והוא יורד אליהם לתקנם וזה בחיי הירידה שלו ואזו יכול להתעלות שוב ביתר שאת, וא"כ הוא דבר הנגע לצרכי הרב והו בכח' מאכילה ומשקה דמחוייב בה הבן לאב וחבא הו' בכח' נשימת הרב, ובמו' האילה ושתייה רוחנית לנשימת הרב, ספר Dai' בהרא"שוניים (יראים השלם מ' רכ"א ספר החינוך מ' ל"ג, מנורת המאור נר ג' סי' קפ"ז ועוד) במצוות כבוד אב דמכבדו במו'תו הו' Dai' ונכלל בזה ג"כ החיוב שיעשה לו הבן עליוי נשמה (כדי' בש"ת מהרי"ק שרש ל' מ"ז וישו"ת מהר"ס מינץ סי' פ' ועוד).

ח.

לאנשים דוחקים הפטורים מעיקחד' ממיעש"ב יש מקום להתייר אף לא תנאי החת"ס ריש להוסיף עוד צד סברא לצורך להקל בשאלת דין אף לא תנאי החת"ס, דהנחת'ם, דהנחת'ם באמות אלו שבאו לשאול

דוחהת"ם (ולכאי' עדיף בכח"ג במקומות הדחק כנ"ל לעשות התרת נדריס), אך لأنנשים הנ"ל שהם דוחקים דמסתמא דפטיורים למגורי ממעישר כספים לכאי' יש מקום לסמוך על השבט סופר ולהתיר להם אף ללא תנאי דוחהת"ם (אם לא קיבלו ע"ע בהדייא ליתן תמיד המע"ב לעניים שבועה יעשו התרת נדרים מדוחק וככ"ל).

ט.

למי שהיכולת בידי יש ליתן

הגע"ב לעניים ת"ח דוקא

והנה באמת אף שהתרנו לסמוך בעת הצורך על תנאי דוחהת"ם יש לדעתשמי שהיכולת בידי אין מן הראי לו להשתחמש בעיצה זו, אלא יתן מעשרותיו לת"ח עניים כדין (וגם יש מדיקום משוי"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תמא) שהפסנולח וההבטחה המובא ברמ"א יוז סי' רמ"ז סי' א) שהבטיחה הש"ית עשר תעשר בשבי שחתעשר זה רק בגין המע"ב לעניים ת"ח דיקא ולא לשאר צרכי מצוות), דבאמת הדבר תלוי במה הפסיקים גודלה האם מותר להשתמש בככפי מעשר לצרכי מצוה או רק לעניים העשוה כעין הכרעה דברה"ג שעושה התנאי הנ"ל מהני (זה מהרי"ל שאומר מודה למחר"ם שמתיר), עדין אין יותר ברור בעניינינו דיש דעת באחרונים (כליה) מזכה כהאי גוננא היינו דעתשה המצוה לעצמו ואין בו צדקה (וכן יש שהקשו סתרה בדברי החת"ם עצמו וככליה) ולזרך בירור העין געתיק שוב הסוגיא בות.

המסירת מודעה שמופרים בערב ראש השנה לכוב"ע (אפי' לדין שאין אנו סמכים על התנאי דהמסירה מודעה לנבי נדרים גמורים כשיטתו הי"א סי' ר"א ס"ב), ואעפ"י שיש לפקסק הרבה בדבריהם מסתמות דברי כל הפסיקים הקדמוניים המדברים על מנהיגים שנחגגו ג"פ (כמו כל תשובה הת"ם כא) ולא מתייחסים לאמרתו כל נדרי שיתיר המנהיגים, מ"ט חוויא שיטות דהשלמת חיים ודעתית לאיצטרופי להיתר.

ובפרט שמצוינו עוד בספר מהברון ומניינו (נהלת צבי) שמהודר שמי שהנתנה בפועל תמיד להשתמש בככפי מעשר לצרכי מצוה דלא תל עליו מעיקרא חייב ליתן לעניים והוא כמו שעשה התנאי דוחהת"ם ואף שצ"ע אם אפשר לסמוך ע"ז להתייר בסתם אדם, אך באגים דוחקים הנ"ל שככל החוב שליהם במע"ב זה רק מושום שהייבו את עצם מובן دائم מלכתחילה הנחינו א"ע לעשות צרכי מצוות עם המע"ב הרי לא הייבו את עצם בחוב דמע"ב לעניים דיקא, ואף מי שהנתנה עד עתה בסתמא נתנו לעניים מושום שלא בא לידי צרכי מצוה עד עתה אך לא סבר בהדייא להנהי את עצמו בן תמיד ליתן המע"ב לעניים, עיין בש"ת שבט סופר (סימן פ"ז השני) דהשתא הו אترة דלא נהגי להפריש מעשר כספים דוקא לעניים ובסתמא הו כמו התנה שיעול להשתמש גם לצרכי מצוה, אף שדברי השבט סופר הם חדש וצ"ע אם כדי לסמוך ע"ז למעשה להתייר בסתם בלי תנאי מפורש

במוצה שבלא"ה כבר התייבב לעשות מוצה ורוצה לפטור ממנה במעשר וזה אינו רשאי, אך אם רוצה לעשות בו מוצה שאינו מהיב כבר רשאי, עכ"ד הבאה"ג. ונראה שהכרה הבאה"ג לחייב זה היה מה שמעתיק הש"ך את תשובה ר' מנחם על הרמ"א ואין מעד בזה כלום ממילא הוכחה לומר שאין כאן בכך אלא הרמ"א מירי במצוות חוייבת והמהר"ם במצוות קיומית, ע"ז ממשך הפט"ש להביא החותם הנט"ס הנ"ל שהולך על הבאר הנולת, ס"ל לחותם שלמהר"ל אסור לעשות בכתב מעשר אף מוצה שאין מהיב לעשותה, אבל מושך מסיים החותם שם כנ"ל שאם מותנה בתה"י התנהנות הפרשות בספריו מעשר שיוכל לעשות בהם דבר מצוה מודה מהר"ל דשרי, ואמנם מצין הפט"ש שהחותם בתשובה בסימן אה"ב (פי' רל"ב) לבאי סותר עצמה, שכותב שם שלמהר"ל מעשר בספרים לעניים הוא ממש מדאוריתא, וא"ב לא מהני למהר"ל אף תנאי מפוש וצ"ע, ועיין בשו"ת שבט ספר סי' פ"ד דסובר דעתך לדינה הוא תשובתו הראשונה של החותם, דקsha לומר דסובר מהר"ל כי מעשר בספרים הוא מן התורה עכ"ד. ונראה לתרין סתיות החותם דכוונת החותם בס"י רל"א היא דלהלכה ולמעשה מעשר בספרים אינו חייב ממש, ולפיכך אם התנה על הספרים או ימודה מהר"ל למהר"מ, אך בס"י רל"ב כותב שלמהר"ל עצמו למוד דחויב מעשר בספרים הוא מדאו' וממילא בפשטות לא

י.

העתיק לשונות הפסוקים בזה ונחזר להעתיק לשון הרמ"א (י"ד ס"ר רמ"ט ס"א) בשם המהרי"ל ווז"ל, ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לביהכנים או שער דבר מצוה רק יתנו לעניהם, עכ"ל הרמ"א.

אך בש"ך (סק"ג) ובט"ז (סק"ג) הביאו מהרש"ל ודרישת בשם תשובה ר' מנחם שבכל מצוה שתבא לידי כגון להיות בעל ברית או להכנים חתן וכלה לחופה וכח"ג וכן ל��נות ספרים ללמידה בחן ולהשאילם לאחרים ללמידה בהם אם לא היה יכולת בידי ולא היה עושה אותה מצוח יכול ל��נות מן המעשר ע"ב וממשיך הש"ך בשם תשובות מהר"ם מרוטנבורג שלפוזר מעשרותיו לבניו הגholes שאינם חייב לטפל בהם מותר (ומפרש בזה העrho"ש ועו"פ דהינו בניו הגholes שאינם סמכים על שלחנו שאין דרך לרנסם משלו, ובמיינז זה אחר הנישואין), ומדליק הש"ך שימוש דמותר בזה אפי' יש בידי לפרשתם מקום אחר דזה הווי צדקה, עכ"ל הש"ץ.

יא.

מה' הבאה"ג וחותם בדעת המהרי"ל (וישוב סתרת החותם) וכתב בפט"ש סק"ב שלכאוי נראה דהמהרי"ל המובא ברמ"א והתשובות ר' מנחם שבש"ך פלייני אהדי, שלמהר"ל אסור לעשות מצות בספרי מעשר ולר' מנחם שר'י, אך מיישב בפט"ש שייל דלא פלייני עפ"י מש"כ בבאר הנולת שהרמ"א מירי

הדוגמאות המוכרות בתשובה מהר"ם הניל' (דקונה ספרים ומשאלין לאחרים וכו') שרו.

יב.

מושב סתרית הש"ך נראה
دلשิตת המותיר למצוחה זה אף
שאין בה צדקה

ואנו מציינו בזה מה' האחרונים בפי' הלכה זו, ולפ"ז עולה נפ"ט למשעה בשאלת הניל', שהנה לבאו' יש בעין סתריה בדברי הש"ך שפותה בדבריו בשם תשובה ר' מנחם דמותר לעשות מצוחה מכיספי מעשר רק באופן שלא היה יכולת בידו וכו', ומסיים בשים תשובה מהר"ם מרוטנברג שמותר לרerneם בניו הגודלים אפי' שיש בידו היכולת לפרטם מקום אחר, ואין נראה מלשון הש"ך שסובב שהוא מה' בין ר' מנחם למהר"ם מרוטנברג, לבאו' נראה דזה ישב הש"ך בסוף דבריו שמספרesh דברי המהר"ם מרוטנברג וכותב שלפרנס בניו הגודלים هو צדקה כדלקמן סי' רנ"א ס"ג. ונראה דכוונתו דשאנו עשיית מצוחה מכיספי מעשר בין פרנסת בניו הגודלים, דפרנסת בניו הגודלים אף שיש לו גם הנאה מזה בכ"ז هو ממש הצדקה ולבן מותר אף שיש בידו היכולת לפרטם מקום אחר, משא"ב עשיית מצוחה מכיספי מעשר אינו הצדקה ולבן מותר רק באופן שאין בידו היכולת לעשות המצוחה מקום אחר.

וא"כ לפ"ז זה משמע דהיתר דעשיות מצוחה הוא אף באופן דאי

יעיל בזה תנאי לפי שיטת המהרי"ל עצמו הסובר שהוא מדאו', אבל מה שהרמ"א פוקק כמהרי"ל שאין לעשות בכיספי מעשר צרכי מצוחה הוא אף לשיטותינו דהוי מע"כ מדרבנן (או בתורת מהנה) ובכ"ז אסור לעשות בו צרכי מצוחה, ועל זה בותב החת"ס בס"י רל"א דעת' מהני תנאי, ואנו אף שצריך עוד עיון ליישב סתרית החת"ס, מ"מ עצטו דחת"ס נשארת להלכה למעשיה דקי"ל (ערוה"ש יוד' סי' רמ"ט ס"ח) כרוב הפסוקים דס"ל דמעשר כספים דרבנן (nob"י מהדו"ק י"ד סי' ע"ג, ש"ת כתב ספר א"ח ס"י קל"ט ועד) או מנהג קדום מימי אבותינו אברהם יצחק ויוסף (ב"ח יוד' ס"ס של"א, ש"ת פנ"י סי' ב, ש"ת חוו"י סי' רכ"ה, שבוט יעקב יוד' ח"ב סי' פ"ה, יעב"ץ ח"א סומ"ז ב/ מהר"ז אסא יוד' סי' של"ז, פת"ש סי' של"א ס"ק י"ב, מшиб דבר יוד' סי' ע"ג, ש"ת הח"ס יוד' סי' רל"א) וא"כ מהני בזה התנאי דחת"ס).

יב.

אי שרוי אף במצוחה שאין אחרים
נהנים גמינה

והנה יש לעיון לשיטות המתירות להשתמש בכיספי מעשר למצוחה האם מותר זאת אף למצוחה שהיא לתועלת וצורך עצמוני, וכן הרוצה לлечת למוקה לתוספת טהרה וקדושה שהוא מצוחה שאינו מחויב בה, האם מותר לשלם ע"ז מכיספי מעשר, וכן הוא בנוגע לעניין שפתחנו בו שלוקה כספי המעשר למצוחה דנסיעת עצמו לרבו, דיש לדzon האם זה בכלל בהיתר לצרכי מצוחה או דרך במצוחה שטuib ע"ז לאחרים כמו

שבמקור הדברים בלשון השאלה לא כתוב דוקא להשאים לאחרים, ומפרש שמה שכתבו הש"ץ והט"ז להשאים לאחרים הכוונה שאחרי שיגמור למודו אסור להשאיר הספרים אצלם בתור נכסי שווה אינו מצוה, אלא צריך שישאים לאחרים, אך היה דמהני אם הוא עצמו לומד בהם תמיד וכן נראה גם בסתמות תשובה החות"ם שמתיר אף במצב שאין לאחרים התנהה ממנה שהרי מפרש טעם המתירים לצרכי מצוה דילפינן מיעקב אבינו ע"ה שעישר והפריש לו ולא הפרישו לעניים אלא למצוה וקדושה עי"ש.

טו.

שיטת העrhoה"ש לאסור למצוה לעצמנו

אמנם בספר ערוך השולחן (י"ד ס"ר רמ"ט ס"ה) וע"פ פירושו שככל התייתר דעשית מצווה בכיספי מעשר הוא רק באופן שיש במצב זה גם נתינת צדקה, היינו שكونה מצות הסנדקאות ונוטן לבני הבן כספר עבור זה ומירוי שאבי הבן הוא עני ומקיים בכיספי גם מצות צדקה, וכן בكونה מצות השועבין דחתן וכלה מירוי שהם עניים ומקיימים בכיספי צדקה דהכנתת כלת, וכן בגרות לביהוכנ"ס הוא צדקה לבייהוכנ"ס, וכן בספרים עיקר התייתר רק משושים שימושיאין לאחרים והואצדקה, וגם בזאת מתנה תשובה מהר"ם שהיות שם הוא נהנה מצדקה וזה שמקבל עבור הצדקה הסנדקאות ומרוחה הספרים לשימושו עצמו, ע"כ בעין שלא יהא יכולת בידו

בעשיית המצוה מצות צדקה, וא"כ י"ל שאף בעושה המצוה לעצמו מותר.

יד.

חיתר העrhoה"ב אף למצוה לעצמו
והאופן שמתיר אף ללא תנאי
בתחילת הנהגתו

ובן מצאנו לחידיא בש"ו"ת ערוגת הבושים (י"ד ס"ר ר"ב) ששאל האם מותר להשתמש בכיספי מעשר לצורך נסעה לרבות צדיק אמת, ומאריך שם בגיןל המצוה לנסוע להתדרך בצדיקים, ובמיא שם מה' המהרייל והמהר"ם האם מותר להשתמש בכיספי מעשר למצות, ודרכי החות"ם החלק על הבאה"ג וסביר שלמהרייל אסור אף למצוה שאינו מחויב בה, ומהדש בעrhoה"ב שאף שהחות"ם הצריך שהיא התנאי בתחילת הנהגתו זה ורק כשהכר הפריש הכספי מעשר אך לפני ההפרישה יכול לומר ולעתות תנאי פרטיו על הפרישה זו שהכספי מעשר שעומד עתה להפריש יהיו לצרכי מצוה ומהני אף אם לא אמר בתחילת הנהגתו להפריש מעשר (עי"ש).

וחזינן מדבריו שהבין בפשטות שモתר ליה הכספי מעשר אף לצורך מצווה עבור עצמו כשאינו מחויב בה, ולפ"ז צ"ל שמש"ב הש"ץ והט"ז בשם תשובה ר' מנחם שモתר לקנות ספרים "להשיאיל לאחרים" הוא לאו דוקא, דה"ה דמותר לקנות עבור לימוד עצמו כיוון שהוא ג"כ דבר מצווה, וכן פוסק בספר צדקה ומשפט להגר"י בלוי שליט"א (פ"ז ה"ט), ומוכיח זה

בכוונת שלא לשמה, כוון דס"מ נעשית מטרת המצווה שהענין קיבל הצדקה, ולכון שתמו חז"ל שישראל נגאלים בזכות הצדקה, עכ"ז התפא"ש.

ובזה ייל' שהנה עפ"ז מובן שמצד הסתכלות הפנימית הרי כל מצוה שעשושים לשמה נחשב הצדקה, ולכון בעל העורנות הבושים שנקרא 'משה בן עמרם' בשם של משער'ה' שבסוד ה'דעת' שהוא הסתכלות הפנימית, וכן היה בעל הערוה"ב תלמיד תלמיד החת"ם זי"ע שבסוד הדעת ממשיכ' במקו"א, והוא גדול בנגלה ונסתור שבחי' הדעת שכול חו"ב) סובר שככל מצוה ניתנת לעשותה בכיספי מעשר אפ' בשאונהצדקה ממש, שמצד הסתכלות הפנימית כל מצוה היא הצדקה עם השבינה, אלא שבדי' שהיא ניכר שכובונתו לשמה צריך שיש הא זה באופן שאין יכולת בידו ולא היה עושה המצווה מקום אחר, ובזה ניכר טפי' שנוטן הכספי מעשר לשם מצוה ולא לצורך עצמו, וכן מסיים שם ערוה"ב בפירוש בתשובה הג"ל שמתיר לנפשו לרבו מכיספי מעשר כשהוכונה לתי לה' לבדו).

אך משא"כ הערוה"ש שהיות גדול בתורת הנגלה שבחי' הסתכלות החיצונית סובר שכיספי מעשר הם חלק ממצוות הצדקה ולא שיז' המאושר לצרכי מצוה, שאין ניכר בחיצונית בכל מצוה שהיא בבחיה' הצדקה עם השבינה, ולכך אסור לעשות צרכי מצוה עם כספי מעשר כשאין זה ג"ב צדקה.

לעשות המצווה באופן אחר, משא"כ בסיפה דהש"ך בבני הגדולים שהוי הצדקה גמורה ללא שום קבלת דבר ממשות לעצמו בזה מותר אף אם יכולת בידו, (והערוה"ש עצמו חולק לנMRI על יותר דספרים אף שמשאיין לאחריהם, וכן תמה על היתר הש"ך שמתיר לבני הגדולים אף אם יכולת בידו ממוקם אחר עיי"ש), ונראה להכריע להלכה במוח' זו לקלוא כדעת העורנות הבושים, דהא קי"ל בנ"ל דמעשר בספרים דרבנן, ובדרבנן הכלל הלך אחר המיקל (רמ"א תוי"מ סי' כ"ה ס"ב).

טז.

ביאור ע"ד הפטניות בנהיה הערוה"ב והערוה"ש
ריש להוסיפ' בזה ביאור פנימי בפלוג' האחرونים דהערוה"ב והערוה"ש הנ"ל, שהוא בבחוי' מה' הדעת והבינה, והביאור בזה בהקדם דברי התפארת שלמה, דמקשה על מה שאוז'ל (שבת קל"ט ע"ב) שישראל נגאלים בזכות הצדקה כדברי' (ישעה א, כ"ג) "זשבייה בצדקה", והלא ודאי לכל מצוה מקרבת ומביאה את הגאולה ולא רק מצוות הצדקה, ומתרין שם דגמ' כל מצוה היא בחוי' עשיית הצדקה עם השבינה, אלא שככל מצוה שנחשב לצדקה הוא רק באופן שעושה המצווה לשמה, לשם הקמת שכינתה מעפרה, ואו נחשב שעושה הצדקה עם השבינה, משא"כ במצוות הצדקה הרוי ידוע דברי הבעש"ט ה' (פרשת ראה) שצדקה אין נפגמת כ"ב

סימן יט

בעניין מצות פ"ר עפ"י ספר החינוך וחמנ"ח

בראשית, המקשה קושיא הנ"ל, מדוע לא הביאה הגמ' דסנהדרין קרא ד'יברך'. ומהדש בזה דבר חדש, עפ"י מא"ד קי"ל (ביבמות סב) היו לו בניים ומתו לא קיים מצות פ"ר, שאינו יוצא יה' פ"ר אלא כשהיו לו בניים באופן שיחיה המשך. עפ"ז מיישב דמה"ט א"א ליה להש"ס להביא קראDKודם חטא אה"ר, שהרי לא היה או בעולם מיתה כלל, והוא"א דאינו יוצא יה' פ"ר א"כ היו לו בניים חיים וקיים לעולם ועה, ולאחר החטא שנשתנה מציאות זו ויש מיתה בעולם, הוא"א שתבטלה המצוה שא"א לקיימת, שהרי א"א שהיה לו בניים שאינם מתים לעולם. لكن מכיא הש"ס קרא דלאחר המבול יאתם פרו ורבו, לומר שעדיין חיוב הראשון של זיברך' אותם אלקים קיים.

ובדבריו מושבת אמונה הקושיא דלעיל מדוע לא הביא התם קרא ד'יברך', אך עדין קשה מדוע לא הביא החינוך קרא דסנהדרין, ועוד דמשמעותא דקרא אינו אלא לברכה ומתקי תרתי לילך מיניה חיובא. וצ"ע.

ב.

טעם מצות פ"ר

טעם למצות פ"ר, כתוב בספר החינוך, "מצוה גדולה שבסיבותה

ג.

מקור מצות פ"ר

לדעת בעל ספר החינוך, מקור מצות פ"ר הוא מרכזטיב (בראשית א' כט) "יברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו".

ויש לתמוה על דבריו, דהא האי קרא לברכה נאמר, וכדי' בתוס' יבמות (ס"ה ע"ב ד"ה ולא קאמар), "ההוא ברכה בעלמא ולא למצוה". ואיך שמעין מינה היובא.

וזע"ד קשה, לדילשנא דקרא זיברך' אותם אלקים, בלשון רבים כתיב, ומשמע בין אדם ובין לחות. ואי קרא לחיובא נאמר, היה מצוה זו מוטלת אף על הנשים, ובஸוך כתוב, "מצוה זו אינה מוטלת על הנשים", (וכאמת אין להם חיוב רק מצות עשה דילשכת יצרה, שצרכי להנשא כדי להשתדל בה).

וזע"ד יש להקשות, דבסנהדרין (נ"ט) הביא הש"ס הפסוק הנאמר בנה לאחר המבול "ויאתם פרו ורבו", ולא הביא קרא ד'יברך' הנאמר מוקדם, ומשמע ודאי הטעם דב"ל להש"ס זהאי קרא לברכה נאמר. ועוד קשה מדוע לא הביא החינוך הפסוק המובא בגמ' סנהדרין הנ"ל.

וראיתי להרב ר' מאיר דן פלווצקי ז"ל בספרו כל' חמדת פ"ר

ולפ"ז אפשר להבין מעט דבריו חז"ל (כ"ב ס' ע"ב) שלאחר החורבן רצוי לנזרו לפירושו ולגמרי, אלא משום שאין הציבור יכול לעמוד בכך לא גוזר. ותביאור בזה, היהות שראו שאחר חורבן ביהם' אין עוד באפשרות לקיים התורה כמקודם, קודם החורבן, והרי עיקר עניין פ"ר הוא קיום התורה, שכן השבו לפרש לגמרי (ע"ש ברש"י).

ריש קצר להקשות עפ"ז, מודיע נצטווה אדחה"ר על פ"ר קודם התהטה, הלא היה חי לעולם והיה קיים התורה תמיד על ידו. ואפשר לומר דמ"ט לקיים התורה נזכרים שישים ריבוא נשמות הכלולים כל הבחי' (כהנים, לוים וכו'), אמןם לאחר שכביר היו שישים ריבוא, לעולם די היה בכך, אילו לא גוזרה מיתה.

ורבינו בחיי כתוב בטעם המצוות: "לא ככונת הרשעים שהוא כדי לישב העולם וכו' אלא שתהיה הבונה לשמו בלבד, והוא, שיכוין בתולדתו אל הבונה לקבל נפש להשכלה ולהמשכת רוח הקודש". ע"כ דבריו הנראים של רבינו בחיי. יש מדייקים מლשונו לומר, שניינו שאינו מכון כוונה זאת, אינו יוצא י"ח המצוות.

ג

מאימוטי הייב במצוות

בעניין זמן המצוות, עי' מנה"ח שהביא דהוא מבן י"ה. וצריך להבין מה מקור היה לחוז"ל להקל ולפטור האדם ממצוות פ"ר, מבן י"ג שנה שמתחייב בכל המצוות, עד י"ח שנה.

מתיקיות כל המצוות בעולם, כי לבנ"א ניתנו ולא למלאכי השרת".

וטעם זה הוא כלשון הגמ"ר במ"ט שבת (פה ע"ב), לענין טענתם של המלאכים: 'מה אונש כי תוכרנו', שהשווים מרע"ה כי אין המצוות מתיקיות ע"י מלאכים אלא ע"י בנ"א.

וראה לשון ר' המחבר בשולחנו העורך (אהע"ז סי' א' וס' כ"ה) ועיין בספר דרך פיקודיך (מ"ע א' דף י' דפוס יישך) שהביאו דבריו השו"ע הנ"ל دمشמע ג"כ לציריך לבונן בנסאו אשה כדי שיפרו וירבו ישראל עובדי ה' על פני תבל ושיחיו לו בנים עופקים בתורה. היינו דס"ל שציריך דוקא שייחו לו בנים החליכים בדרך ה', וכ"ה בלשון תפלת השל"ה לר"ח סיון, שמצוות פ"ר ומצוות לימוד התורה מצויה א' הם. ודבריו מivosדים על טעמו של השו"ע הנ"ל, שלא ציווה הש"ית מצוות פ"ר אלא לקיום התורה.

ריש לדדק בדברי הහינוך, دمشמע מדבריו שאליו היה אפשר למלאכים לקיים המצוות לא היה הש"ית מצויה מכך פריה ורבייה, נראת דכוונתו לרמזו בטעם השו"ע הנ"ל, שבכל מצוות פ"ר אינה אלא משום שהש"ית רוצה בקיום התורה, ולכן בראש הש"ית בנ"א בעולם. ואילמלי יכולים היו המלאכים לקיים התורה, הייתה התורה מתיקיות ע"י המלאכים, ולא היה צריך בנ"א כלל, ולא הייתה מצווה פ"ר. וזה שכתב דמאיחר ואין המלאכים יכולים לקיים מצוות התורה לפיכך צוה הש"ית מצווה זו.

פלונית, اي שבוטתו קיימת, האם हי' כנשבע לבטל את המצוות, או כיוון שיכו לישא אה"ב לא הו נשבע לבטל את המצוות. והביא שם דעת הרשב"א, והוא דלא הו נשבע לבטל את המצוות, כיון שאפשר לקיימה אה"ב, ולא הו אלא אחר מוצאה, ואיתור מוצאה לא הו ביטול מוצאה. אמן דעת המהרי"ט היא דשבוטתו בטלת, מישום דהו נשבע לבטל את המצוות, דס"ל אחר מוצאה הו ביטול מוצאה. ודיקיך לה מהא דפסק הרמב"ם (פט"ז מאישות ה"ב) דכיוון שעברו ב' שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר, וmbטל מצות עשתה. ולכואורה מא"ק אמר דmbטל מצות עשתה, והלא יכול לישא לאחר מכון. אלא ודאי מוכחת, דס"ל אחר מוצאה הו ביטול מוצאה בכל יום.

ריש להפליא על דבריו של הרשב"א, מהא דעתו בדין (ס"ג ע"ב) "דאמיר ר' בא בר פפא לא גענש יהושע אלא בשבי שביטל את ישראל לילה אחת מפוזר", ולכואורה מה בכ"ק שביטל לילה אחת מפוזר, הרי יכולם הם לקיים המצווה בלילה שאה"ב, ואני אלא אחר מצות פוזר. אלא ש"מ דאיתור מוצאה הו ביטול מוצאה. ומכאן פסק השו"ע בהל' נדה (ויא"ק צ"ב) שאסור לעכב אפילו יום א'. וב"פ הרמב"ם (הלו' אישות פט"ז א') שאין לעכב ולדחות, ואם מחויב אין יכול לאחר וכן הוא בשו"ע אבה"ע (ס"ג ע"ז). הרי חווינו דעתך רב הפסוקים דאיתור מוצאה הו ביטול מוצאה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דמנין לפטור האדם ממצות פוזר עד י"ח שנה.

ובחלוקת מהווק אהע"ז (ס"א ס"ק ב') כתוב זו"ל: "או"ג דכל המצוות חייב לקיים מיד כשנעשה בן י"ג, מ"ט מוצאה זו קיבל חז"ל שבן י"ח לחפה, מאחר שצרכיך ללימוד קודם שישא אשה (כמובא בש"ע ט"ז ס"י רמי"ז סע"ב) וחתלה לימוד גמ"ה הוא בגין ט"ז ואילך" ע"ל. כלומר, מאחר שצרכיך לו כמה שנים בגין ט"ז כדי שיוכל למדוד, למנ פטרוחו מפוזר עד י"ח, וככדי' בגין (קדושים בט ע"ב) רוחים בצדאו ויעסוק בתורה.

אמנם עדין קשה, دائיתנן עלה מדינה דעוסק במצוות פטור מן המצוות, הרי לגביו לימוד התורה, אדרבת, הכל הוא דmbטלן ת"ת מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, דאל"כ היה האדם פטור מכל המצוות שבתורה, שהרי אין יכול לתקוע בשופר ולהת צדקה ולעשות מזוזה בשעת הלימוד, וכן כל ני"ב מכל המצוות.

ולכואורה אפשר היה לומר, דהנ"ט דmbטלן ת"ת למצוות שא"א לעשותה ע"י אחר, דוקא במצוות עברת אם לא יקיים עכשו, משא"כ לגביו מצות פוזר שאפשר לקיימה אה"ב, ואני בכלל זה, אלא לימד תורה מקודם ואה"ב יקיים פוזר.

אלא, דהינו דוקא אי נימא איתור מצותה אינו נהسب ביטול מצותה, אך אי נימא כדעת רוב הראשונים איתור מצותה הו ביטול מצותה, ליכא למימר חci. ועיין בספר "קhillot יעקב" על מס' ר"ה (בענין בל אחר) דהביא מה הפסוקים בנשבע שלא ישא עד שנה

לא אמרין מבטלין ת"ת מפני מצוה שאין יכולה ליעשות ע"י אחר. והטעם שאמרו ש לבטלין ת"ת מפני מצוה שא"א לעשotta ע"י אחרים, כי היבוי דלא ליהו למד ע"מ שלא לעשotta, הינו שצורך להפסיק מלימודו לפני שעשה זמנה מה ובלבד שאח"ב חזר לתלמודו, אבל לא כדי לבטל הלימוד לגמרי. וכן מדויק לשון הרמב"ם שכותב (חל' ת"ת פ"ג ח"ז) היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לא יעשה המצאות ויחוור לתלמודו, ע"ב. הינו דאם גורם ביטול לגמרי שלא יהזר לתלמודו עוד, פטור. ובמצות פ"ר דנעשתה רוחים על צוארו שהוא ביטול תמידי עולמית למצאות ידיעת התורה אין מבטלין ת"ת עבורה, ואף שא"א לעשotta ע"י אחרים, מ"מ אין נדחות מצות ידיעת התורה מפני מצות פ"ר, ודואו ידיעת התורה עדיפה וחשובה ממשעשה, ואו משום שוויכל לקיימה אח"ב מי ידע כמה חיו.

ועפ"י זה מבואר הטעם שפטו חז"ל מקיים מצות פ"ר עד י"ח, מאחד שצורך לקיים מצות ידיעת התורה, ותחילה לימודו הוא בהיותו בן ט"ז, בדבריו המשנה בן חמיש עשרה לגמי, וארכן לו כמה שנים ללימוד אלא רוחים על צוארו.

ה.

האם יוצא י"ח בכ' זכרים ע"י מנה"ח מגמ' ורמב"ם ושו"ע, שצורך שיתהי לו זכר ונקבה. והנה מקור

ועי' בסה"ק דרך פיקודיק לבעל הבני יששכר (מ"ע א) המביא מקור לכך (בדרכו הדורייש), מהא דיעקב אבינו דיעק"א, שלא השיא אשה לבנו ליסוף עד י"ז שנה, כדכתיב (בראשית לא, ב) "יוסף בן שבע עשרה שנה וכו", הרי דעת י"ז פטור מלישא אשה, אמן מ"ח שנה, חייב, שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, דעת י"ז פטור ולאחר מןן חייב. והנה מאברהם אבינו ע"ה שלא השיא אשה לבנו יצחק עד אחר העקדה, ליכא להביא ראה, דהתקם טעונה דעתך לא נולדה רבקה בת זוגתו ולא היה לו השידוך. וכן אין להביא ראה מיצחק אבינו שלא השיא לבנו יעק"א, כי היה צריך לבrhoה למחרתוק למצוא זיווגו והיתה צריכה מקודם להגדיל ולהתזוק. אך מיעק"א ודאי יש להביא ראה ומkor שאינו מחייב לישא אשה עד י"ח, והינו סוף שנת י"ח (עיין ט"ז אבח"ע ריש סימן א), וו"א תחילת י"ח (מנגד משנה פט"ז מהלכות אישות ה"א), ועכ"פ מוכחה דאיינו דיביך עד סוף שנת י"ג.

ובטעם הדבר, עי' בשו"ע הרב הל' ת"ת (פ"ג בק"א), בדבריו המפורטים שהאריך לחדר ולחלק בין מצות ידיעת התורה ובין חובה לימוד התורה הנלמד מ"זהנית בו יומם ולילה' (ויהשע א, ח). וכן ידוע חידוש זה בשם של מרן ר' חיים מבירק ז"ל. **מצות פ"ר** אינה דוחה אלא מצות לימוד התורה דזהנית בו, אך מצות ידיעת התורה אינה דוחה. והטעם, דכ"ז שלא קיים מצות ידיעת התורה, אם ישא אשה הרי לא יוכל לקיימה עוד כלל, רוחים על צוארו ויעסוק בתורה. ובאופן כזה ש לבטל לגמרי מצות ידיעת התורה,

שיש לו ב' זכרים יצא לכ"ע. דהتم אי' (יבמות פ"ז ח"ו), "אמור ר' בון לכנן צריכה אף' זכר ונקבה, דלכן היא מותניתא מוקול' ב"ש ומחומר' ב"ה". פירוש: דהא דאמר' ב"ה זכר ונקבה היינו דצrik' אף' זכר ונקבה, קלומר, שאפי' לא היו לו ב' זכרים אלא זכר ונקבה יצא, דאל'ב' היה ליה מותניתא מוקול' ב"ש ומחומר' ב"ה, וזה ללהמנות במתנית' דעתיות עם קול' ב"ש ווחמור' ב"ה, אע"ב ב"ה מקיים וס"ל דיצא יה' אףלו בזכר ונקבה, וכ"ש בב' זכרים.

ובמיארי שם אי' בשם גדו'י הדורות (זהם, תומ' חד מקמאו והריד' בפסוק) שמאפרישים להבבלי בהירושלמי, דלב' זה יוצא אףלו בזכר ונקבה וכ"ש בב' זכרים, ולדבריהם בן הוא לדינא. וכ"פ בתשובות הרשב"א (ח"ג של"ט), ובאבנ"ז (ח"א סי' א' אות י"ב) בשם מהר"י קוטניא המדייק בן מדברי הוזה"ק כי מיכאל המלאך בא מדברי הוזה"ק, אלא כתבו ר"ש ע"פ סוד, שהשיג הحلכה כמו שהיא באמות ובתבה.

ולשון הbabli יש ליישב, דמה שהקשה אב"ה לילפו ממשה, היינו דנילוף לחומרא דצrik' דוקא לב' זכרים ממשה, והוא דפרקינן משה מדעתיה הוא דעבד, ממשע פשטוט שאין למדוד ממש"ר.

הדברים ממשנה דיבמות סא: "לא יבטל אדם מפריה ורבייה אלא א"ב יש לו בניים. ב"ש אמורים שני זכרים, וב"ה אמורים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראמ'". ויל"ע בדעת ב"ה דאמר' זכר ונקבה,מאי ס"ל, האם בעין זכר ונקבה דוקא, או דילמא די' אף' בזכר ונקבה קאמרי, וכ"ש ב' זכרים, דטפי חшиб זכר מנקבה. רז"ל הגמ' (יבמות סא ע"ב) "מאי טעמייתו דב"ש, ילפין ממשה דכתיב בני משה גרשום ואלעוזר. וב"ה, ילפין מבורייתו של עולם, אין דנן אפשר משא"א. וב"ה נמי לילפו ממשה, אמר' לך משה מדעתיה הוא דעבד, כדתניא נ' דברים עשה משה מדעתו וכו'" (ולמשה לבודו הסכימה התורה). וברש"י כתוב "ילפין ממשה. שכיוון שהוא לו ב' בניהם פריש מן האשה: משא"א. דאי לא איבראוי היה לא הוות נקבה אחריתו אבל הכא מי שיש לו ב' זכרים נקבות הרבה בעולם: מדעתיה. משום שכינה ואסור לשאר כל אדם לעשות כן".

והנה מלשון הגמ' משמע לכוארה דעתת ב"ה היה דבעין דוקא זכר ונקבה. מדפרק' אב"ה לילפו ממשה, כלומרandi' בב' זכרים, ואמאי אין יוצא בב' זכרים. ופרקינן משה מדעתיה הוא דעבד/ דמשוע שבינה פריש מן האשה אף שלא היה לו זכר ונקבה, והסכמה תורה על ידו. אבל כו"ע אין יוצאים יה' בזכר ונקבה בלבד, ואין למדוד ממש"ר.

אמגמ בירושלמי מצינו שפירש מהלוקתם להיפך, היינו דמי

דוחבה מפרשין ומישבין לשון הבבלי כהירושלמי, ודאי אפשר לנתקות להלכה כהירושלמי.

ועין בדברי הרמ"ז בתחוםו אוצ"ח ש' כי תלמוד בבלי הוא בחיי פרצוף רחל ותלמוד ירושלמי הוא בחיי פרצוף לאח. ונפ"ד יש לישב, מה דלאורה קשה, וכי מש"ר שלא היו לו כי אם ב' זרים לא יצא י"ח מצות פ"ר, לביאור רוב הראשונים בדעת הבבלי, יודע מהגמ' ומהזהה^ק חומר עניין מי שלא יצא י"ח פ"ר. (קשה ליישב ולומר שוצאה במה שיש לו נבדים, כי זה נעשה רק לאחר זמן, והוא לא עשה מצינו המוטל עליו. ואין להקשות כמו' מהבותה הק' אי נימא שלא היה להם בת, שארם הם עפקו בפ"ר כל ימיהם, משא"כ מש"ר שפירש לאחר שהוא לו ב' זרים, ומה עצמו היה עירך ראיית הגמ' וא"כ קשה איך יתכן שלא יצא פ"ר).

ואמנם הפשט הוא, כי היה עפ"י גזה"כ מדרעתיה הוא דעבד, אך להאמור בשם הרמ"ז ר"ל, דעתך כי מש"ר הוא בסוד פרצוף לאה כדיוע עיין קהילת יעקב אות מ' ס"כ(ב), והוא י"ח בדעתה הירושלמי.

.ה.

בענין טומטוום

עין במנח"חadam יש לו טומטוום שהוא ספק ועמו בן או בת, הרמ"ז ספק אם יצא י"ח פ"ר. ודעת המנה"ח דספק זה תלייה בפלוגתא, אי ספיקא דאוריתא מון התורה לחומרא או לקולא עיין בספר שבשמעתתא פ"א), دائ' לחומרא לא יצא, ולהרמב"ס דמן התורה לקולא (עין רם

אלא צריך דוקא זכר ונקבה, יש לדחוק ולומר דהינו שאין למדוד כלל ממשה של מעשיו עפ"י השכינה, ואין ראייה לא לקולא ולא לחומרא.

ובידומה זהה ביאר בתוס' חד מקמא, ב��שיית הגמ' ייליף ממשה, מודיע ולפיןן מבריותו של עולם דחתם אי אפשר, וטפי עדיפה למילך ממשה רבינו. ופריך, דין למדוד ממשה שהוא סוניא בפ"ע, משום דמדדתו הוא דעתה, עי"ש.

ומماחר דכל הני פוסקים, ה"ה תומ' חד מקמא, פסקי הר"ץ, ותשי' הרשב"א, וכן האבן^ז בשם מהר"י קוטנא והזהה^ק, פסקו להלכה כהירושלמי, דבר' זרים יוצא י"ח, יש לסמן על דבריהם.

ואע"ג דבשו"ע (אכה"ע א') פסק לצריך זכר ונקבה, מ"ט כאשר ישנים לפוסקים אלו, ובפרט לפי מה דאי' בתשי' הרדב"ז שכאשר יש מה' נגלה ונסתור ואין דברים מפורשים בגמ' נגד תורה הנטהר יש לפסק כהזהה^ק, והכא נמי שאין מפורש בגמ' כהשו"ע, דיש לפרש הבבלי כהירושלמי והזהה^ק, והראייה שישנים ראשונים המפרשים הבבלי כך לכתילה, הלכה כמותן.

וזעוד יש טעם לפסק כהירושלמי, עפ' שיטת בעל השד"ח, (בכללי הפוסקים) דלשיטת הרמב"ס היכא דאין פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, אפשר לפסק כהירושלמי. ואע"פ שרוב הראשונים ס"ל לפסק כבבלי נגד הירושלמי, מ"ט מאחר ויש ראשונים שנוקטים כאן להלכה כהירושלמי נגד הבבלי, ובפרט הכא

החייב מדרבנן מוציא את החייב מדאוריתא.

אך בא"ח כתוב הפט"ג (ס"י שד"ט במא"ש סופ"ק א') באופן אחר חמור למת"ש כאן. שכתב, וועל': "דייל הא דספק מה"ה תחומרא, בל"ת, דיליפ מדאייצטראיך ספק למזר, הא עשה דקל מל"ת (שלוקה) ספיק' לבו"ע ייל מדרבנן". דהיינו דבמצות עשה הקל מלאו, שאינו לוקה עליון, לבו"ע ספיקא דאוריתא לקולא מה"ת. ולדבריו אללו, האוכל צוית יכול לבו"ע להוציא בברחמן"ז את האוכל כדי שביעיה שננטפק אם בירך. ואופן מצוי הו א אדם מסתפק אם בירך בראחמן"ז, ורוצה לבקש מהכירו שיטיל ידיו ואיכל צוית כדי להוציאו בברחמן"ז. (ולהכריע בסתריה זו, יליד מה חיבר מאוחר לחבירו. וכורנוי שמוקדם כתוב חיבורו על י"ז ולאח"ט על או"ת, ויל"ע בזח).

ודעת המנה"ה, הובחנו לעיל דס"ל כמחלוקת בלואין כך מחלוקת בעשין, ממ"ש שבספק אם יצא י"ח פ"ר, תיליא במחלוקת דספקא דאוריתא מן התורה לחומרא או לקולא. אלא דמ"ט בטומטום, ודאי לא יצא דאי ראיי לחוליד.

ובג"ש המנה"ה שאמ נקרע ונמצא זכר, לדעת הרמב"ם שכח"ג ראיי הוא לחוליד, יצא בו. יש לעיין, דלקמן חוקר אי מצות פ"ר היה כל ביאיה וביאיה או שהמצוה היא שיהיו לו בניהם, עי"ש בארכיות. והשתא אי סבירא לנו בעיקר המצוה היא הביאיה, וכשיהיו לו בניהם יפטר א"ש,داعע"פ שבתחלת לא יצא בטומטום זה, מ"מ כשהנ��ע הרוי יש

פט"ז מאבות החתום ה"א פשות היה לומר דיצא י"ת.

אללא דמטעמא אחרינא לא יצא י"ה, כיון דעתומtos אין ראיי לחוליד, א"כ לא קיים המצוה ודאי ולא מספק. והנה, ממה שתלה ספק זה במחולקת אי ספיקא דאוריתא מה"ת לחומרא או לקולא (ולא הסברא שלא יצא דאי מהמת שאינו מולד), משמע דס"ל דמחולקת זו היא בכל ספיקא דאוריתא.

איبرا דהאחרונים הקרו בדבר זה, וכמה שיטות בדבר. דעת החוו"ד בס"י ק"י, שלא פליגי אלא בלבד, אבל במצות עשת, כגון הנוטל אתרונג ספק כשר ספק פסול, כו"ע מודה שלא יצא י"ח מן התורה, דבמצות עשה אף הרמב"ם מודה דספקא דאוריתא לחומרא מן התורה. וכן היא דעת ר"ט אלגנאי (בכורות פ"ג אות מ).

ולפט"ג כתוב בהקדמה להל' תערובות (סוף שער התערובת בד"ה אכתוב), וועל': "יזיצא לנו הדין מי שספק לו אם בירך ואחד שאכל שיורא מדרבנן מוציא אותו, להרמב"ם א"צ לחזור ולברך, ולתומ' ושאר פוסקים צריך לברך דאיו מון התורה צריך לברך מספק", ע"ב. ודעתו שאין להליך בין לאוין ועשין כמחלוקת בו כך מחלוקת בז. ולמן להרמב"ם האוכל כדי שביעיה שננטפק אם בירך, דינו שווה לאוכל צוית, דשניהם אינם חייבים בברחמן"ז אלא מדרבנן. ולהחולקים דספקא דאוריתא מה"ת לחומרא, אין יכול להוציאו, שזה חייב מדאוריתא וזה מדרבנן, ואין

מה הנדרתו. [ג] האם ראוי להוליד. [ה] ולפי ב"ז האם יוצא בו י"ח פ"ר אם גם יש לו בן או עם בת.

והנה המנה"ח הביא דעתות בכל אחד משאלות אלו, ויש דעתות אחרות בזה, ונדון בהם בקצרה.

בעניין מציאות אנדרוגינום מביא הרמב"ם (פ"ב מהל' אישות ה"כ) שיש לו זכירות ונקבות. אמן יש דעתות אחרות בדבר. עיין ש"ע תל' תקיעת שופר (ס"י תפ"ט סע' ד) "אנדרוגינום מוציאה את מינו", ובבא"ט (שם ס"ק ב) מביא דעת המג"א בשם הררי"פ דפעמים יש לו זכירות ופעמים נקבות, וזה: "אנדרוגינום שוין כולם שיש להם זכירות ונקבות, כ"ה ברמב"ם בהל' אישות, וכ"כ רמ"א בס"י י"ז ס"ב ע"ש. והמג"א כתוב, וריה"פ פירוש דעת פ"ר שהבירו ג"כ אנדרוגינום, אם באותו פעם שהוא נקבה הוי הבירו זכר והוא מוציאו עכ"ל, עי"ש. אך הבא"ט דידיה נחלק עליין, וטעון: י"בריה"פ שלפנינו לא מצאתاي כן. ועוד דלפ"ז משמע שפעם הוא זכר ופעם הוא נקבה, כמו שימושי אומרים שאנדראוגינום חדש אחד הוא זכר וחודש א' הוא נקבה. ולא משמע כן בוגם' ובפוקדים, ועוד דא"ב ל"ל קרא למטען אנדרוגינום שאין מילתו דוחה שבת אם הוא חדש שנולד בו נקבה פשוטה, ואם הוא זכר קשה נמי האיך ידענן חדש השד"ח (בענותנותו) בשם המחה"ש שלא מצינו בראשונים מאין דס"ל לאנדרוגינום פעמים זכר ופעמים נקבה.

לו בנים מעתה ונפטר. אך לשוטת המנה"ח לקמן דהמצאה היא שחייו לו בנים, והרי קודם שנקרע לא יצא י"ח בגין זה, א"כ יש לומר שנדרחה מלבצת על ידו, ושוב אינו יצא בו י"ח. ומדובר רראה דפשיטה ליה שלא אמרין דנדחה כבר מקומות המצאה, אך אין זה כ"ב פשט, דאיقا למימר דמאחר דבר זה שהיה לו לא פטרו, שוב הוי ליה נדרחה.

ואין לפשוט מהא דבר שהיו לו בנים בניותו וגנטיגרו עמו, פטור, כבר יצא י"ח ולא אמרין דנדחה, דהחתם הוי לו בניותו בנים הראים ליצאת בהם, אלא שקדם לא היה הוא בר היובא ועכשו נעשה בר היובא, אך מציאות בנים היה לו מאוז. משא"כ בטומטום שנקרע, דעד עתה היה ספר ולא יצא בו, י"ל שנדרחה מלקיים על ידו מצות פ"ר.

ג.

דיני אנדרוגינום

טוהרית אנדרוגינום רחבה היא מאוד, וכדברי המנה"ח בסוף אות ד': "והנה להאריך בעניין אנדרוגינום, עברו יהלופו מלא רוחב שם התלמוד".

(אי) בספרים حق, עה"פ אשורי הגבר אשר_Tisרנו י"ה ומתרתק תלמגנו, שכאשר לומדים מדברים וממציאות קשים כאלו, מועל עי"ז להיות נשמרים שלא יהיה כן בפועל, ולהלמוד לא יהיה למעשה רק להלכה).

הנה בעניין אנדרוגינום יש לדון במספר נושאים [א] מהו אנדרוגינום. [ב]

סתירות בדברי, עי' לח"ט הלכ' אוישות פ"ג הי"א ואיסורי מובה פ"א ה"ב. עי' פמ"ג בפתחה כוללת (ח"ב אות כ"ה), החוקר ב' צדדים בדבר: "שמעו זכר או נקבה, כי שמא חזי זכר וחזי נקבה, ג' שמא בריה בפני עצמה הו". ומביא שיטות בדבר.

ואגנעם מצינו כמה שיטות בהז' א) שי' הרמב"ם (ברוב מקומות) דהוי ספק זכר ספק נקבה. ב) שי' הראב"ד, דהוי חזי זכר וחזי נקבה, (וכן חoba במנח"ח לקמן בשם התום). ג) דעת הב"י (חוואה שיטה זו לקמן במנח"ח בשם הרמב"ן) דבריה בפניה עצמה היא. וכ"פ בש"ע (תקפ"ט סע' ד/), עפי' הבנת הש"ץ ביה, ועוד) דאנדרוגינום מוציא את מיניו, דמן"פ אם בריה זו מוציא את מיניו. וכון הדין למ"ד אנדרוגינום ספק את מיניו. וכן ספק נקבה הוא, דמן"פ מוציאה את זכר ספק נקבה יודה, דמן"פ מוציאה את מיניו. משא"ב למאן דס"ל דחזי זכר וחזי נקבה הוא, לאathi צד נקבה ומוציא לצדי זכר.

ובענין אם ראוי להוליד, קיוצר הדעות שהביא המנה"ה. להר"ף והרמב"ם אין ראוי להוליד. דעת הר"י והרא"ש, נחלקו הטור והב"י בהבנת דבריהם שככלו דאנדרוגינום هو ודאי זכר, דהטור ס"ל לדעתם חולץ ומיבם, ומשמע שראוי להוליד, והב"י נחلك ודודאי אין ראוי להוליד, אף כי זכר הוא. ולהתומ' אנדרוגינום יכול להוליד מן אשלה.

ובקרבן נתnal (ובמota סופ"ח) מכיא בשם ספר מעשה טוביה (מאחד הקדמוניים, ונקרא בלשון החותם טוביה הרופא),

ולישב קושיות הבאה"ט על המג"א בשם הר"ף יש לדוחק ולומר, דלעולם יש לו שניהם זכרות ונקבות, אך פעמים ניכר יותר הזוכרות ופעמים הנקבות.

ודעת האבן בתשובתו יש בזה נקבות, אך לפיעמים בתוך הנקבות יש לו זכרות. ויש להביא ראה לדבריו מדברי הארויז'ל במחברת הקודש על מגילת אסתר, דהא דאי' בקבלת שבפורים יצא יסוד אבא דרך יסוד הנוק', וזה הנקרא אנדרוגינום. והיינו ממש כהאבן' הנו'ל, שיש לו נקבות ודרך שם יוצא לפיעמים שבעיקר הוא נקבה, אך פעמים נתגללה הזוכרות מתוך הנקבות והוא יש לו מיציאות של זכר, ומושגים דברי המג"א הנו'ל עם משמעותם רוב הפוסקים.

העליה מכל הנו'ל דעת הרמב"ם שאנدرוגינום הוא מיציאות של זכר ונקבה ייחודי. וכן דעת הרמ"א וכ"כ השד"ה והמה"ש בשם הראשוניים, וכן הסכים הבאה"ט.

אמנם למג"א בדברי הר"ף, אנדרוגינום פעמים זכר ופעמים נקבה כגון חדש זכר וחיש נקבה. דעת האבן' ג', ומושגים מהחברת הקודש להארויז'ל, דלעולם יש לו נקבות ולפעמים יצא הזוכרות מתוך הנקבות.

בחגדרת אנדרוגינום הביא המנה"ה דעת הרמב"ם הנו'ל, שהוא ספק זכר ספק נקבה. וכן והוא באמת ברוב מקומות ברמב"ם, אמנם יש בזה

מתיחסים הבנים לאבותיהם. נמצא לפה דבריו שאף מי שיש לו בנים בדרך נמ, יוציא יה פור.

ולפיין יש לומר, דבאמת ע"פ דרך הטבע אין אנדרוגינוס יכול להולד, אלא שלפעמים יכול שלא בדרך הטבע. ובזה נחלהן, אי י יצא יה בנים שנולדו לו שלא בדרך הטבע. להרמב"ם ודעתית, אין יה יוציא, ולהכי החשיבות היה אין יכול להולד, שכן הנולד לו שלא בדרך הטבע אין מתיחס אחריו ואינו י יצא בכך. והטור ומעשה טוביה ס"ל, אכן בנים הנולדים שלא בדרך הטבע מתיחסים אחרים, שלפעמים אין נחשב נס לנבי קיומ מוצות פור, כיון דעתנה התורה כה במצווי לקיומו.

שוב ראוי לתרץ באופן פשוט יותר. דהננה הבאנו לעיל דעתות הלוקוט מהו אנדרוגינוס, להרמב"ם כתוב שיש לו זכרות ונקבות, וכ"כ עוד ראשונים ואחרונים, והמנג"א בשם הריב"פ כתוב שפעמים יש לו זכרות ופעמים נקבות, ודעת האבן"ז שמתוך נקבתו יוציא לפיעמים זכרות. מכל דעתה הנ"ל חווינו שכמה מני אנדרוגינוס יש (וכן משמע במחצית"ע שיש כ' מני אנדרוגינוס). ואפשר לומר, דיש בהם הראויים להולד ויש שאינם ראויים להולד.

ולפיין י"ל בפשטות, לתרץ הקישיא החמורה הנ"ל, דמר קרי להאי אנדרוגינוס. ואוthon דקיי מר אנדרוגינוס, ממן איירין בכ"מ, ולמינים אחרים לא קרי אנדרוגינוס אלא מום אחר, שכן מצינו

"שכתב בשם חכמי רופאים שהעידו על כמה אנדרוגינוס שילד בנים מਆשתו, ואחד"כ נישאת היה לזכר ותلد בנים בנקיבה גמורה". משמע שיש להם ב' הכוחות, זכר ונקבה.

ומאוד יש להפליא, איך יתרנן שנהלכו בנסיבות אם אנדרוגינוס יכול להולד או אי, וידועים דברי הרשב"א לגבי גוד הנשה שלעלם אין מחלהות בנסיבות. ובפרט שהחולקים בכך הם גדולי הרופאים, הרופא הנadol הרמב"ם, ראש לכל הרופאים ובמי בכל הרופאות, עם טוביה הרופא בספר מעשה טוביה, שאף הוא חכם גדול היה בהכמת הרופאות (ואין לומר נשתנו הטבעיים בין תקופתו של הרמב"ם ובין תקופתו של מעשה טוביה שאף הוא קדמון היה). וקיים עכומה היא, וכן הקשה בספר "ערוך לנר", ולא ראוי מי שמיישב הייטב לקישיא זו, וצע"ג.

ריש ליישב (עד הדירוש, ומהמת גודל הקישיא) עפ"י הא دائ' בספרה"ק דרך פיקודיך לבעל הבני יששבר, שמי שיש לו בנים שלא בדרך הטבע, לא יצא יה פור, שאינם נקראים על שמו, וכשה دائ' לגבי חיטים שורדו משפטם שאינם בשירות למנחות. דעתה"ק ר' צדוק הכהן זצ"ל איינו כן, שכתב בספרו פוד עקרים, כי מציאות פריה ורביה אצל בני ישראל, אינה דוקא בדרך הטבע, אלא ע"י ש齊ויה הש"ית מוצות פור, יש בזה נתינת כה לכל אחד בישראל לקיים המצוות אפילו שלא בדרך הטבע. וכך לעולם אין מקרי נס אף הولد שלא בדרך הטבע, ולעולם

להירושלמי שухובא לעיל, שיוצאה בב' זכרין, מ"מ בכ"ג לא יצא. דעתם מאין יוצא בב' זכרין, שלא גרע זכר מנקבה, ואם יוצא בזכר ונקבה כ"ש בב' זכרין, אבל אנדרוגינוס ודאי גרע מזוכר ומנקבה.

ג.

אם היה הבן קטן או סרף

עי' מנה"ח שהביא מרמ"א אביה"ע (ס"א סע"י) כי "היה הבן קטן קיים המצוה". ועיין בהערה (הנדפת מהדורת מכון ירושלים אות ד) יominho היד אפרים שם כתוב דנקט קטן אגב שיטפה דהרי כל הנולדין קטנים, ובב"י בשם מהר"ל סי' קצ"ז הזכיר רק חריש ושוטה. ובקצת דפוסי ש"ע השמיטו ה". אמן המנה"ח שהעתיקו, ודאי ל"ש לומר אגב שיטפה, או שלא גרשינן לייה. ויש להבין ביאור הדברים.

וליבא למיר דהיה הבן קטן דקאמה, היינו מי שעמידה להשאר קטן כל ימי כגון הספרים, דבזה ודאי לא יצא. וכן א"א לפריש דבריו שהיתה לו בן קטן ומתה הבן, אפילו היה לו בן גדול ומת לא יצא. ואפשר להבין כוונתו מהמשך דבריו, שבכתב דאם הגע לי"ג שנים ולא הביא ב' שערות, לא יצא י"ח פורה, מספק שמא ספרים הוא. נראה דחויתו לגבי קטן הוא, שלא חישנן שמא ספרים הוא.atoi חישנן להבי, אפילו היו לו בן קטן ובת, הו"ל ספיקא דאוריתא אם יצא י"ח, כי"ז שאין הבן ודאי איתנו ספרים. ע"ז אמרה, דקודם י"ג שלא היה צריך עדין

הרבה מומינים שונים בנולדים, כדאי' בגמ' דומה לבחמות, ועוד כיו"ב. ולאותו ذكري אידך אנדרוגינוס ממנו איירינן בכ"מ, ולא מאחרים. ואנדרוגינוס דמר ראיי להחוליד, ודמר אינו ראיי להחוליד, ולא פלייגי כלל במציאות, וא"ש הכל بلا מחלוקת במציאות. וזה תירוץ פשוט לקושיא החמורה הנ"ל.

ומ"ש המנה"ח שאם חוליד אנדרוגינוס ובת יצא י"ח פורה מספק,膈 למא יש לו עתה בן ובת. לשיטתה אויל, דלמ"ד ספיקא דאוריתא מה"ת לקולא, ל"ש ספיקא בלואין ול"ש בעשין, בתרווייה אמרינן מה"ת לקולא, ולהרמב"ם דמייקל מה"ת בספיקא דאוריתא, ה"כ יצא. כבר דייננו שיטטו לעיל, וביארנו דעות החלקים בזה, דס"ל שלא נחלקו הרמב"ם ושאר הראשונים אלא לנבי לאוין לא לנבי מצות עשיין, עי"ש.

ומ"ש דאיינו ראיי להחוליד כאשה מאיש, ولكن אם חוליד אנדרוגינוס ובן לא יצא מספק שיש לו זכר וספק נקבה, דאף אם בת הוא מ"מ בעין בת הראית להחוליד כבת. הנה לפי ספר מעשה טוביה שהבאנו לעיל, יכול האנדרוגינוס להחוליד הן כזכר והן כנקבה. והמנה"ח לא הביא דעתו, אלא כתוב דאף אי מוליד, מוליד מאשה ולא איש, ודין לומר דאיינו יכול להחשב כבת אלא כבן. ושוב נשאר בcz"ע אפשר דלא איכפת לנו באיזה אופן מוליד.

ולענין אם יכול לצאת בן ואנדרוגינוס מדין ב' זכרין. נראה דאף

בשם הרשב"א, שלא מביע אם נולד הממור בהיתר, כגון גור המותר בממורת, אלא אפילו נולד באיסור יצא י"ח. והוקשה לו לדעתה הרבה רשותה עכירה אין אדם יוצא במצבה הבאה בעכירה (בניהם תום בסוכה ט. ד"ה ההוא, ס"ל דאיו יוצא מדרבנן, אמנים בדף ל' סותר עצמו ומ"ל דאיו יצא מדאוריתא), וא"כ כיצד יצא י"ח אם היה לו ממור באיסור.

ומיישב עפ"י סברת האחרונים, דאיו נחשב מצבה הבאה בעכירה אא"ב עובר העכירה בשעת המצווה, אבל אם בשעת המצווה ליבא עכירה כלל, שכבר נעשה מקודם, אין נחשב במצבה הבאה בעכירה. ולפ"ז מבאר, דהכא כיוון שהעכירה היא הביאה וקיים המצווה נעשה לאחר ומן כאשר יש לו בנין, אין זה מצבה הבאה בעכירה.

ודבריו היודיע שגדל הם. דהנה יש לחקור מהותה של מצות פ"ר מותא, ומהו התויב שיחיו לו זכר ונקבה. האם המצווה היא שיחיו לו זכר ונקבה, או דילמא דהמצווה היא כל ביאה וביאת, ושיעור התויב הוא עד שישיחו לו זכר ונקבה, אבל ומן שאין לו זכר ונקבה חיב בכיאה, ולכשיחיו לו יפטר מדאוריתא, ולא יתויב אלא בleshbat' מדרבנן. ואיתו ס"ל, דעתך מצות פ"ר היא היות לו בנין, ואילו הביאה עצמה אינה אלא הכשר מצווה. (ובדבריו כתבו גדולי האחרונים, וכחמה פרי יצחק, רוע אברהם, והגאון מפלזק בספריו כי חמדה, והשדיה יצחק, ועוד מפרשים. אמנים מלשין החונוך יש לדיק איפכא, שכתב: "דיini המצווה וכו' וכמה בנים יהיו לו יויטר", ומשמע בדבריו דבמה

להביא ב' שעירות, ודאי יצא, דסמכין על רובא, דروب לאו סריסין הן, ואין חיב אלא מדרבנן מטעם "לשבת יצחה".
אמנם אם חגייל לי"ג שנים ולא ה比亚 ב"ש, דאילו היה רובא וחוקה דרבא, לא יצא י"ח מספיקא שמא ימצא סרים.

אך יש לדון במ"ש שאם יצא מכל הרוב וחוקה דרבא, חיב בפ"ר מספק. דהנה אי' בפוסקים חוקה הנקראת חוקת חיוב. כלומר, מי שהיה ודאי חיב במצבה, וספק נפטר הימנה ספק לא נפטר, חיב, דחו"ל בחוקת חיוב. ולמן דאית ליה חוקת חיוב, הוב"ג אית ליה חוקת פטור, דמי שהיה בחוקת פטור ממצבה ונפל ספק שמא נתחייב, הוויל בחוקת פטור. וא"כ הכא שנפל ספק שמא סרים הוא, אמאי חיב, הא הוה ליה לאב חוקת פטור, שהרי קודם שהגדיל הקטן היה בחוקת שאינו סרים דרוב לאו סריסין הן, והיה לו זכר ונקבה מעלייא ויצא י"ח. ואריך יחוור ויצא מהחוקת פטור להתחייב מספק. ויל"ע בות.

ומ"ש דבחרשותו ושותה יוצא י"ח, מלחמת שאף הם נחשבים בני חיובא, דאסור להאכלם איסור בידים. הא דבעינן בני חיובא, דבניהם החיבים במצבות אמר רחמנא. ובאה דאסור להאכלם איסור בידים סני להחשייבם בני חיובא.

ח.

אם יוצא י"ח פ"ר בממזר
עיין מנה"ח שאם היה לו בן ממזר יצא
י"ח פ"ר. וה比亚 שיטת הרמ"א

כשיעורתך יפתר מהחויפ. מהא דהסבירו לעיל פלונגע לבטל את המצוה דאיתו מצוה שנים או חוי נשבע לבטל את המצוה דאיתו מצוה שUNS או דאיתו מצוה לא חוי ביטול מצוה. משמע מדבריהם מצוה חוי ביטול מצוה. המשם דבבביהם דהביאה עצמה היא המצוה ולבן יש לדון אם איתו הביאה חוי ביטול מצוה או לא. דאי כדברי המנה"ה, אין כאן נשבע לבטל ולא לאחר שום מצוה, דאיתו הביאה אלא חביר מצוה ואותה נשבע לבטל, ודז"ק.

ואורי יש לומר דאמנם אין הביאה אלא הקשר מצוה, ומ"מ יש לומר דהקשר מצוה שא"א בלעדו נחשב מצוה ממש, ובין ה"יל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה אף שאינו אלא חביר מצוה. וכדאיתו נשבע שבת, ע"ג דאינו אלא חביר מצוה, אלא שא"א בלעדו. אך עדין קשה ממן"פ אי חוי מצוה מהמתה כן, שוב ה"יל ממור מצוה הבאה בעבירה. אלא אם נחלה ונאמר הדא דין יוצא י"ח למצוה העבירה בעבירה, היינו דוקא אם נעשית העבירה בשעת קיום גוף המצוה ממש, אך בשעת קיום הקשר מצוה הנחשב מצוה מהמתה שא"א בלעדין, וזה לא בעין שלא יהיה בא בעבירה.

ועוד יש לפלפל לפי שיטת הרמ"א לנבי מל בשבת שלא בזמן שיוועיל אח"כ למperf ושם יש משמעויות שדוקא מצוה ממש. ויל"ע בזה היטב.

ועיין עוד מ"ש בשם מהרי"ט אלגאזי דלעילם אינו יוצא במפור, והירושלמי דכתיב דהממור בנו הוא לכל

שש לו בנים נעשה פטור מהמצוה, כלומר דאין הבנים עצם המצוה אלא הביאה היא המצוה, ודז"ק.

ותמהני על היזושו, דבפסחים (דף עב ע"ט) במנגיא דעתה בדבר מצוה ועשה באשתו נדה חייב, אבל טעה ביבמותו נדה פטור, משום דהו"ל טעה בדבר מצוה. ומקשח, מ"ש יבמותו דקה עבד מצוה, באשתו נמי קא עבד מצוה. ופירש"י "מצות פריה ורביה". ומשני במעוברת ובסמויך לווסתה דሞחר על כן. ואי בדבריין, דבמצות פoir אין הביאה מצוה אלא הקשר מצוה, ל"ל לדוחוק ולאוקומי באופן שאינו מצוה בגין מעוברת וסמוך לווסתה, ה"יל לשינוי בפשיותו, דביבמה בתהה שעה, דביבמה הביאה מצוה היא לכוי"ע, משא"ב באשתו אין הביאה מצוה אלא הקשר מצוה, נמצא דעתה בדבר מצוה וטה"ט מיהיב. ומדלא משני הabi, משמע להדריא דמצות פoir היה הביאה כביבמה, בלבד בגונה דמשני, במעוברת וסמוך לווסתה, אבל באופנים אחרים הביאה עצמה מצוה. וכדאמרין בחאי סוגיא לנבי יבמה דעתה ביבמותו נדה ה"יל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, ופטור מברת. וזה ברורה לבארה, וצ"ע.

יש עוד הוכחות לכך (שהביאה היא המצוה ובתנאי שלא יהיו לו זכר ונkeh, ועוד שתית יין בפורים, שי"א שאין חייב להשתבר, אלא החוב הוא לשותות כי' שלא השתבר, ועוד

לשוב בתשובה על כל עבירה בשוגג אף לשאין עליה קרבן בתורה, ומשמע דעת הרמב"ם בכח"ג דהוא עבירה אלא שאין חייבים עליה.

ובכה שנסאר בצע"ג אין יוצא בממוד שירבה פסולים בישראל, ואפילו ישא שפחה לא יתייחס חולד אחריו. י"ל בדוחק, דאם רינן בגמ' יכחות עה ע"א יכולים ממוריהם ליתהר, שישא הממוד שפחה ותلد בנימ וישחרר האדון ואו נעשים ישראלים לכל דבר. ואע"פ שלגבי היל' יוחסין אינם מתייחסים אליו, אך מי יימא לנו דתלין הלכות פ"ר בהלכות יוחסיג, דאיכא למימר דלענין פ"ר יוצא אע"פ שלגבי היל' יוחסין אינם מתייחסים אליו. וככה"ג מצינו בגר שנתגניר עס בנוינו, שיוצא י"ח פ"ר בבניו אלו שהיו לו בנוינו, אע"פ שלגבי רוב ההלכות הוא"ל גרא נקטן שנולד, ואינם מתייחסים אליו.

דבר, ומשמע אף לענין פ"ר, מיורי בממוד שנעשה ע"י ביאתआונם, ובכגון דא יוצאה י"ה. ולעיל חידש המנה"ח בשם השעה"ט דלא הוא מצוה הבאה בעבירה אא"ב נעשהה העבירה בשיטת המצווה, אך אם נעשהה המצווה לאחר העבירה לא היה מצוה הבאה בעבירה. וכעת מה חדש בשם מהרי"ט אלגאוי חילוק אחר, דלא הוא מצוה הבאה בעבירה אא"ב נעשהה העבירה שלא באונם.

ומהידוש זה שבאונם לא היה מצוה הבאה בעבירה, נראה דס"ל העבירה באונם אינה עבירה כלל אלא יותר גמור. ונכנש בזה לחקירת החוקרים בעבר עבירה באונם, כגון האוכל הלב באונם, האם הוא יותר גמור, או שנחשב כאילו לא עבר עבירה מהמת האונם. דעת הרמב"ז עה"ת, כלל עבירה שאין עליה קרבן בשוגג, אינה עבירה כלל. ונחיל בזה על הרמב"ם שכח שצריך

ברוך הוא לעולם אמן ואמן



אָזֶן בְּמַה אָנֵן

ספר זה יוצא לאור
לזכות ולהצלחת הבוחר החשוב
בנימין אלימלך ברגר הי"ז
לרגל היכנסו לעול מצוות
יהי רצון שיזכו הוריו לדורות ממנה
מלא חופניים נחת דקדושה
ויצמח ויגדל לאילנא רברבא
מתוך בריאות נופא ונהורא מעליא
אריכות ימים ושנים טובות
ויזכו לקבל פני משיח צדקינו בנהירה
בבנייה בית המקדש

אכ"ר