

דברי חפץ



קובץ תורני

לחידושי תורה, להלכה ולמסורת

גליון י"ג

תשרי ה'תש"פ ב'של"א

מודעא רבה לאורייתא

א. מי שיש תחת ידו חידושי תורה מרבתינו חכמי תימן נ"ע, שעדיין לא זכו לצאת לאור עולם, או ידוע לו על מקום המצאם, נודה לו אם ייצור קשר עם המערכת, כדי לזכות בהם את הרבים. ובודאי זכותם של־ראשונים כמלאכים, תעמוד לו להתברך בברכה הצפונה לאשר יקים את דברי התורה:

ב. נבוא בקריאה שליחיבה, לכל הני צורכי מרבנן עמליתורה די בכל אתר ואתר, אשר זכו והגיע חלקם להעלות ולהאיר תורת אבות, טוב יעשו אם יזכנו בפרי עמלם, לזכות בהם את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה. ניתן לשלוח חידושי תורה עד ר"ח שבט ה'תש"פ ב'של"א:

ג. רצוי לשלוח את המאמרים כשהם מוקלדים, ערוכים ומסוגגנים, מפוסקים ומוגהים, ציוני מקורות מדוייקים וברורים, ללא ראשי תיבות וקיצורים מרובים, וללא הערות שוליים. תינתן קדימה למאמרים קצרים:

ד. תגובות הערות והארות על הקובץ הנוכחי (ועל הקבצים הקודמים והבאים בעז"ה), יתקבלו בברכה ובהוקרה, ומינן ומינכון יתקלס עילאה:

גבאי בתי כנסיות ובתי מדרשות מקהילותינו שלא הגיע אליהם הקובץ הנוכחי, יכולים ליצור קשר עם המערכת בכדי לקבלו.

חדש! מנוי שנתי לדברי חפץ רק 50 ₪, והקובץ ישלח ישירות לביתך פעמיים בשנה. פרטים במערכת 050-4139964

דברי חפץ

קובץ תורני
לחידושי תורה,
להלכה ולמסורת



יו"ל ע"י

מוסדות יד מהרי"ץ, בני ברק

טלפקס: 03-5358404

נייד: 050-4140741

yad@maharitz.co.il

© כל הזכויות שמורות

תגובות הערות והארות יתקבלו בברכה.

מערכת דברי חפץ

מושך חכמה 54/4 מודיעין עילית 050-4139964

d.chefats@gmail.com

עיצוב כריכה ושערים:

מקסטורה 08-9762658

תוכן העניינים

ה פתח דבר

מגניני רבותינו

האוכלים פירות בשבת וחשך היום, האם רשאים לאכול סעודה שלישית, והאם מזכירים שבת
בברכת המזון

ט אחד מגאוני ע"ת צנעא זצ"ל

פירוש השם סאלם בלשון ערבי שמו של מהר"ש שפ"ז זיע"א

יח הגאון כמהר"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל

דברי הפ"ץ

חכמי פעולת צדיק

מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, עד אימתי יכול להבדיל

כג מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

בעניין ששים ושמונה הדסים כמניין לול"ב

לא מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

דין הזכרת ראש חודש וחול המועד, באמצע ברכת ההפטר

לה מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

בדין אמירת ברכת עננו בחזרת השליח ציבור וקריאת ויחל בתענית ציבור, ואין שם עשרה
המתענים ולא מפני שהם חולים

טל מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

תשובות קצרות בעניינים שונים

נט מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

בירורי הלכות בענייני ארבעת המינים

א. האם יש הידור ונוי מצוה באורך הלולב. ב. בעניין צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מהם

טפח. ג. בירך בטעות על אתרוג בנו הקטן ביו"ט ראשון

עב הרה"ג אבינועם שמואל יהב שליט"א

איש ואשה שנתייחדו ימים רבים, אם יש בזה חשש קידושין

פא הרה"ג אלעד אלעזר יוחנן שליט"א

חקרי הלכה

נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה

צג הרב אהרן ברהום שליט"א

* פירוש אוצרות, כלשון הכתוב בדברי הימים ראשון כ"ה, י"א

נוסחא עתיקה בגמרא בכורות שמיישבת פסק תמוזה של-הרמב"ם

קד הרב אהרן גבאי שליט"א

ביסוד וגדר מצות תוספת שבת ויום טוב

קטו הרה"ג איתן גברא שליט"א

בעניין מנהג עטיפה בציצית להקבלת שבת וערבית

קכו הרב אסף לוי שליט"א

כשעובר זמן קרית שמע, האם יקראנה לפני ברכות התורה

קלו הרה"ג נתנאל מדמון שליט"א

מנהגינו בפרשת זכור

קמט הרב רונן נהרי שליט"א

האם צריך המורה לברר על הכתם אולי בא בהרגשה

קנד הרה"ג יניב נסיר שליט"א

תשובת מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א על המאמר דלעיל

קעא קמט

כמה הערות בדיני ברכת הטוב והמטיב בשתיית יין

א. בירור דעת הרמב"ם על איזה שינוי יין מברכים. ב. בירור שיטת מהרי"ץ בכלה היין הראשון. ג.

דעת מהרי"ץ באכסנאי. ד. סדר הברכה למעשה

קעד הרב אביחי שרעבי שליט"א

חכמה ומוסר

מאמר ארבע אמות של-הלכה

קפג מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

מאמר בן סורר ומורה

קז מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

שמחת פורים

רכג הרב נתנאל שרעבי שליט"א

הארות והערות

א. מבאר מדוע יושבים בהבדלה גם בחג הסוכות / ב. בערבית מוצאי שבת, מי קודם להיות ש"צ, אבל בתוך שנתו, או מי שחל לו יום השנה באותו השבוע / ג. האם צריך לעמוד בשעת חזרת התפילה

רכט הרב דוד צפירה שליט"א

א. הגולל נוטל שכר כנגד כולם / ב. צורת הפתח לחלק את חדר בית הכסא / ג. נוסח ברכת המזון של-הגרי"י פישר / ד. שלוש פסיעות של-ש"ץ / ה. טעמי ברכת הטוב והמטיב

רלב הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א

פתח דבר

ישתבח היוצר ויתפאר הבורא, אשר זיכנו לעסוק בתורתו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ואף גם זאת, שם חלקנו ממזכי הרבים, לייסד במה נכבדה זו, קובץ **דברי חפ"ן**, העולה על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן. וזה שבע שנים זוכים אנו להפיץ ולהאדיר באמצעותו את תורת אבותינו ורבותינו חכמי תימן נע"ג, ראשונים ואחרונים, ואת תורת בניהם אחריהם, לומדי התורה ועמליה בני קהילתנו המעטירה, כה יתן ה' וכה יוסיף:

הנה התועלת הבאה מלימוד התורה, אינה רק לנו יושבי בית המדרש, אלא לכל העולם כולו. בבחינת מה שאמרו חז"ל במסכת קידושין (דף מ' ע"ב) עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות. אבל יש לדעת כי תועלת נוספת יש בלימוד התורה, שעל ידו מתרבה השלום בעולם כולו. וכמו שאנו אומרים פעמיים בכל יום, בסוף תפילת שחרית, אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיה נ"ד, י"ג) וכל בניך לימודי י"י ורב שלום בניך. וכבר עמד בזה מהרי"ץ זיע"א בפירושו עץ חיים (חלק א' דף ע"ו ע"א) כי תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם כולו, לפי שהשלום הוא מעמודי העולם, כמו שאמרו חז"ל במסכת אבות (פרק א' משנה י"ח) על שלושה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום:

אכן יש להבין מדוע דוקא על ידי תלמידי החכמים מתרבה השלום בעולם יותר משאר בני אדם. וגם בזה עמד מהרי"ץ (שם דף פ' ע"א), ותירץ וז"ל, וי"ל לפי שהתלמידי חכמים תמיד עורכים מלחמות בשערים המצויינים בהלכה, זה אוסר וזה מתיר, זה פוטר וזה מחייב. שמא תאמר מה להם ולצרה הזאת. ויהי כמשיב, ורב שלום בניך, כי אדרבה אהבה בסופה ושלום ואמת. וכפי הנהגתם כאן, ישפיעו עליהם מלמעלה רוב שלום והשקט עכ"ל. ומדבריו נראה כי היות ועל ידי התנצחותם בהלכה יגיעו לבסוף לידי אהבה שלום ואמת, דלא כמנהג שאר בני אדם שסופם לעמוד במחלוקת, לכן דוקא הם המרבים שלום בעולם:

ונראה בס"ד ליתן תוספת טעם לשבח. כי הנה המחלוקת לא תימצא כאשר ידוע לכל אחד ואחד מהו חלקו ומהו רכושו, אלא במקומות שנוולד בהם הספק, שזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, וכיוצא בזה בשאר ענייני בני אדם. חלקו

של-ויכוח הוא במקום שאין בו בהירות דעים. וממילא תלמידי החכמים העוסקים לברר את ההלכה על בריה ולהעמידה בקרן אורה, הם מונעים מחלוקות רבות, ואדרבה על ידם מתרבה השלום בעולם:

מודים דרבנן היינו שבחייהו, לכבוד מרן רבינו הגאון רבי **יצחק רצאבי שליט"א**, פוסק עדת תימן, אשר מכוחו קאתינן, ובכל עת עומד על גבינו ומעמידנו בקרן אורה של-תורה ומוסרה, דרך עבודת ה' בקדושה ובטהרה. ימים על ימי מלך תוסיף, שנותיו כמו דור ודור. ולעומד על ימינו, הלא הוא ידידנו הנעלה, איש חיל רב פעלים, הרב **שילה יגאלי שליט"א**, אשר נוטל על עצמו כפעם בפעם את עול ההוצאה לאור והפצת תורה יקרה זו בהיכלי התורה, בכלל מפעליו הכבירים והברוכים במוסדות **יד מהרי"ץ**, להגדיל תורה ולהאדירה, ולהשיב עטרת אבות לתפארתה, בהדרתה ובטהרתה. ולתלמידי החכמים שליט"א, אשר שלחו מפירות תורתם, דברי חפץ העולים על שלחן מלכי רבנן. יזכו לשקוד על דלתות תורה כל הימים, ויפוצו מעיינותיהם חוצה:

ובעמדנו בנעילת שער זה, נישא תפילה קדם רבון כל עלמא. עד הנה עזרונו רחמיך, ולא עזבונו חסדיך. תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה. חדש עלינו את השנה הזאת לטובה ולברכה. תן חלקנו בתורתך, ומלא ידינו מברכותיך, אנו וכל בית ישראל. אכ"ר:

בברכת התורה

אביחי שרעבי

מערכת דברי חפץ

דברי חפץ



מגנני רבותינו



האוכלים פירות בשבת וחשך היום, האם רשאים לאכול פעודה שלישית, והאם מזכירים שבת בברכת המזון

מבוא עריכה והערות ממני הצעיר איתמר חיים הכהן יצ"ו

החכם בעל התשובה שלפנינו, לא נודע שמו. אבל בודאי הוא מחכמי העיר צנעא, שכן השואל מהר"ר סלימאן (שלמה) ב"ר יחיא משרקי הוא מחכמי העיר, ולא מצאנו אדם מצנעא ששלח שאלה לחכמים מחוץ לעיר, לפי שעיר זו היתה מלאה חכמים וסופרים, וממנה הוראה יוצאת לכל קהילות תימן. ורוב ככל השאלות משאר ערי תימן וכפריה, היו נשלחות לחכמי צנעא, כידוע. בכמה ספרים ייחסו תשובה זו בטעות למהר"ר סלימאן משרקי, ואינו אלא השואל. [על זמן כתיבת השאלה והתשובה, עיין לקמן הערה י"ט]:

כמו רבות מן השאלות, יתכן כי גם השאלה שלפנינו לא נשאלה לפני חכם מסויים, אלא לפני בית הדין הגדול, או לפני חכמי הישיבה הגדולה שהיתה בבית הכנסת של-מהרי"ץ. וזהו שפתח הרב השואל, יורונו רבותינו היושבים על כסא ההוראה, בלשון רבים. וכן בהמשך דבריו נקט לשון רבים, כגון ותשובתכם הרמתה מהרה תצמת. גם התשובה נכתבה בסגנון המורה כן, הגיעה אלינו אגרת וכו', זהו מה שעלתה מצודתינו:

על כל פנים, בודאי חכם אחד כתב את התשובה, אב בית הדין או אחד מחבריו הדיינים, בשמו ובשם חבריו. או ראש הישיבה או אחד מחכמי הישיבה, בשמו ובשם חבריו. וזאת לאחר שעיינו בעניין יחדיו, נשאו ונתנו כדרכה של-תורה והכריעו הלכה למעשה. ובפרט אם היו אלה חכמי הישיבה, שכן כך היתה דרכם תמיד ללמוד בחבורה:

לכאורה היה נראה לומר כי כיון שהמשיבים הם כלל דייני בית הדין, או כלל חכמי הישיבה, על כן לא חתמו את שמותיהם בסוף התשובה. אך מלבד שבשאר כל תשובותיהם שראיתי חתמו את שמותיהם, הנה כאן הלא בהדיא כתב להם הרב השואל (בד"ה ותשובתכם) בזה"ל, ובבקשה ובמטו ממעלת כבוד תורתכם, תבואו על החתום אחר התשובה ע"כ, ואם כן מדוע לא ימלאו את בקשתו. על כן צריך לומר כי המעתיק הוא שהשמיט את החתימות. שכן ניכר מכתובת היד,

שהשאלה והתשובה אינן אלא העתק. ומסתמא מתחת ידי המעתיק יצאו מעט השיבושים וחסרון מקצת מלים, וכפי שהערתי על כל אחד ואחד במקומו:

ומה שהוצרך הרב השואל לבקש מהם שיבואו על החתום, נראה שזהו מפני שהיתה מחלוקת בדבר, והוא ביקש להשתיק את המחלוקת על ידי שיראו החולקים כי המשיבים הם גדולי חכמי העיר. ומטעם זה ביקש מהם גם כן (שם) שיכתבו ראיות ברורות להכרעתם, ויראו את מקור הדין, והיינו כדי שלא ישאר פתחון פה לחולקים. ובזה מובן מדוע הוצרך חכם גדול כמו השואל הזה, המכונה בתחילת התשובה אביר הרועים גמיר וסביר, לשאול שאלה זו ולא הכריע בה בעצמו. אלא כנראה החולקים לא קיבלו את דבריו, והוא ביקש חיזוק מגדולי הרבנים. ואפילו אם יכריעו היפך סברתו [ואכן מלשונו (בד"ה שאלה, ובד"ה ואם) נראה קצת שלא היתה דעתו כהכרעתם], יבטל את דעתו מפני דעתם. ושאלות שנשאלו מטעם זה וכיוצא בו, היו מצויות בתימן כידוע, ועייין לדוגמא מה שכתוב בזה בספר איש ימיני חלק א' דף קמ"א ד"ה הרב:

על השואל מהר"ר שלימאן (שלמה) ב"ר יחיא משרקי, אין לנו ידיעות מרובות, אך ידוע שהיה מחכמי הישיבה הגדולה (כנזכר בספר איש ימיני חלק ג' דף ט"ל והערה י"ט) ומחשובי הקהל (כנזכר בספר סערת תימן סוף דף מ"ז ובהערה שם). בנו הוא מהר"ר חיים משרקי, עמיתו של-מהר"ר עמרם קורח ברבנות העיר צנעא (עייין עליו בספר סערת תימן שלהי דף ע"ה, ודף ע"ט, וסוף דף קע"ד). הם היו מצאצאי מהרד"ם (מהר"ר דוד משרקי)^[א] בעל שתילי זיתים וש"ת רביד הזהב. שכן גם בן משפחתם^[ב], זקיני אבי אמי מהר"ר ישראל משרקי מפליטי צנעא בעיר שבאם^[ג], היה מצאצאי מהרד"ם^[ד]:

[א] ומהר"ר חיים משרקי היה מרבני בית הכנסת אלאוסטא, אשר מלפנים היה מהרד"ם מנהיגה:

[ב] כך שמעתי מפי דודי אחי אמי הר"ר שלמה משרקי, כי כשביקר בצנעא פגש את מהר"ר חיים משרקי, והוא אמר לו שהם בני דודים. בתימן היו רגילים לקרוא בני דודים אפילו אם רק זקניהם או זקני זקניהם היו אחים:

[ג] זקיני מהר"ר יוסף ב"ר שלמה משרקי, מחכמי הישיבה הגדולה (תשובתו נזכרה בשו"ת זכרוני איש סימן י' דף קכ"ט ד"ה וראיתי), גלה מצנעא מחמת המציק (גזירות המלכות) והתיישב בשבאם:

[ד] כך נודע לנו מאחד מצאצאיו של-מהרד"ם, שהוא ובני משפחתו היו גרים בביתו של-מהרד"ם, שעבר בירושה דור אחרי דור, ושמע מאבותיו כי בני משפחת משרקי

בהעתקת השאלה והתשובה כאן, נפתחו ראשי תיבות, נוקדו מלים מסויימות, נוספו סימני פיסוק, ונעשתה חלוקה לפיסקאות. בהערות תוקנו טעויות סופר, צויינו עיקרי המקורות, ונכתבו ביאורים נצרכים בקצרה. כי מפני דוחק הזמן אי אפשר להאריך, אף במקומות שיש לדון ולפלפל בהם ולהוסיף נופך וציונים:

[השאלה]

שאלה יורונו רבותינו היושבים על כסא ההוראה^[1], בענין חברים שהיו מסובין במנחת שבת קודש לאכול פירות ולשתות יין שרף^[2], ונמשכה עד הלילה^[3], באופן שחל עליהם חובת תפלה, וגם כן אסורים לאכול ולשתות קודם שיבדילו^[4]. מה יעשו. אם יבדילו ואחר כך יסעדו ואחר כך יתפללו, מחמת שכבר כלו לאכול הפירות והשתייה^[5]. או אם יתפללו ואחר כך יבדילו ואחר כך יסעדו. או מחמת שכבר הם שתויים, ידחו התפלה לאחר

הסעודה. ואם יש חילוק בין מוצאי שבת לשאר לילות:

ותשובתכם הרמתה^[6] מהרה תצמח^[7], בראיות ברורות, בהראות לנו מקור הדין מהיכן הוא נובע. ובבקשה ובמטו ממעלת כבוד תורתכם, תבואו על החתום אחר התשובה^[8]. ושכרם כפול מאת השם יתברך. המקום ברוך הוא יצילכם ויצילנו משגיאות, ויורה אתכם ויורנו בדרך הנכונה והישרה, אמן כן יהי רצון:

אשר בשבאם הם מבני דודיהם. ואף כי הם היו בלדי ומהרד"ם היה שאמי, מלפנים גם הם היו שאמי, ועדיין סידורי השאמי הישנים מצויים אצלם:

[ה] עיין לעיל במבוא ד"ה כמו:

[ו] הנקרא בלשון ערבי ערק, והיום נקרא ערק. ומסיבה זו של-אכילת פירות ושתיית יין שרף לפני סעודות חשובות, כגון בנדון דידן לפני סעודה שלישית בשבת, נקראת בלשון ערבי געלה:

[ז] עיין שתילי זיתים סימן רצ"ט ס"ק א', ודו"ק. ומלשון הרב השואל כאן, נראה שאירע להם כך במקרה, ועיין לקמן הערה כ"ד:

[ח] שלחן ערוך סימן רצ"ט סעיף א':

[ט] דבריו בזה לא נתבררו לי. גם נכפל אופן זה לקמן בסמוך. ואולי נפל כאן חסרון בהעתק, עיין לעיל במבוא סוף ד"ה לכאורה:

[י] על פי שמואל-א' ז', י"ז:

[יא] ישעיה נ"ח, ח':

[יב] עיין לעיל במבוא ד"ה לכאורה וד"ה ומה:

ואם תאמרו שאכילת הפירות והשתייה לומר רצה והחליצנו בברכת המזון, הואיל
הוי התחלת סעודה^[יט], מה הוא וסעד משחשיכה:

[התשובה]

אביר הרועים^[יז]. גמיר וסביר^[יט]. אמונת וזאת אומרת^[כ], בענין אכילת מיני פירות
עתיך חוסן ישעות ויראה ודעת^[כא]. במנחת שבת, שמתחילין מבעוד יום
וזאת בשער מוֹדֵעַת^[כב]. אמרתך צרופה^[כג]. וממשיכין עד הלילה, ואחר כך סועדים
והיה פריך פרי צדיק עץ חיים ועליך פת, ועדיין לא התפללו ולא הבדילו, אם
לתרופה^[כד]. כה"ר **סלימאן** ק"ו^[כה] **יחיא** יש להם על מה לסמוך^[כז]:

אלמשרקי יצ"ו:

תשובה לאחר העיון נראה דשפיר **הניעה** אלינו אגרת, חן וכבוד אגרת^[כח], עבדי. ולא חיישינן שישכחו
נכבדות מדברת^[כט], ויראה חוברת. מלהתפלל אחר כך, כיון דרגילות כל

[יג] וממילא רשאים הם לאכול מיד סעודה שלישית, שהרי התחלת הסעודה היתה מבעוד
יום:

[יד] שמואל-א' כ"א, ח':

[טו] הוריות דף ב' ע"ב:

[טז] על פי ישעיה ל"ג, ו':

[יז] על פי ישעיה י"ב, ה':

[יח] על פי תהלים קי"ט, ק"מ:

[יט] על פי יחזקאל מ"ז, י"ב, ומשלי י"א, ל'. ועשו סימן על תיבת חיים, אולי כדי
לרמוז את שם בנו מהר"ר חיים משרקי (עיין לעיל במבוא ד"ה על השואל), שהוא
פריו של-צדיק, הרב השואל. ואולי על פי זה אפשר לשער זמן כתיבת השאלה והתשובה,
שכן מהר"ר חיים משרקי נפטר בשנת ה'תש"ו כשהוא בן שבעים ושתים, ככתוב בסערת
תימן סוף דף קע"ד, נמצא שנולד בשנת ה'תרל"ד:

[כ] קיצור אבן בלשון ערבי, בן בלשון הקודש:

[כא] צריך להגיה, אוגרת. וכן הוא בשו"ת זקן אהרן סימן ל"ז דף ל"ה ע"א ד"ה התשובה
(הראשון), וריש סימן ק"ד דף ס"ו ע"א. ואוגרת היינו אוספת, כלומר איגרתו
של-שואל מלאה חן וכבוד:

[כב] על פי תהלים פ"ז, ג':

[כג] מלכים-א' ג', כ"ב:

[כד] מדקדוק הלשון כאן ולקמן בסמוך (ריש ד"ה תשובה) משמע שכך היה המנהג,

אחד מתפלל במוצאי שבת בביתו^[ז]. וכל שכן כשהם רבים מתקבצים יחד, מדכרי אהדדי^[ז]:
חדא, דאכילת הפירות ויין שרף הוא מתענוג שבת, כמו שכתב מהרי"ץ בתשובותיו^[ז]. והואיל והמנהג שאין עושין עיקר הסעודה אלא אם כן התחילו באכילת פירות ויין שרף, אפילו בחול בבתי משתאות, מכל שכן בשבת^[ז], הוא לא התחלת קביעות אכילת הפירות כהתחלת סעודה, שעל דעת עיקר הסעודה הוא^[ז]:
והואיל והתחילו מבעוד יום לכבוד שבת וקבעו עצמם, אף על פי שלא התחילו אלא במיני פירות ויין שרף ועיקר הסעודה בלילה, מכל מקום חדא סעודה היא^[ז], מכמה טעמי:

ולעומת זאת מלשון הרב השואל דלעיל ד"ה שאלה, משמע שאירע כך במקרה. ומזה אולי יש להבין שהמנהגים היו חלוקים בזה. ועיין לקמן הערה ט"ל:

[כה] כך היה המנהג בדורות האחרונים בעיר צנעא. אבל שמעתי מפי אבא מארי זלה"ה, כי פעמים רבות מאד התפללו בעשרה, לפי שהיו רגילים להתארח בסעודה שלישית בבית חתן וכדומה, ואחר כך מתפללים שם ערבית. ולא עוד אלא שמשפחות רבות מאד היו בבתיהן עשרה גדולים [לפי שהיו גרים בבית אחד, אב ובניו הנשואים, והרבה פעמים גם נכדיו הנשואים, כידוע. ועיין מה שכתבתי בשו"ת שבט כהונה חלק א' סימן י"ז אות א' ד"ה ואשר, וסימן כ"ז אות כ"ו ד"ה תשובה], באופן שבכל מוצאי שבת התפללו בעשרה. ועיין מגן אברהם סימן רל"ה סוף ס"ק ד'. אבל לא הבנתי דברי הרב המשיב, וכי מפני שרגילות כל אחד מתפלל במוצאי שבת בביתו, אין חשש שישכחו מלהתפלל:
[כו] כיוצא בזה נזכר בכמה מקומות, כגון בגמרא שבת דף קמ"ז ע"ב. ועיין משנה ברורה סימן רל"ה ס"ק י"ח, וסימן תרס"ח סוף ס"ק ט"ז. ואשל אברהם (מבוטשאטש) סוף סימן רל"ב, וריש סימן רצ"ט:

[כז] ונחשב להם כאילו התחילו לאכול סעודה שלישית לפני שחשך היום, שאז רשאים להימשך בסעודתם אפילו עד תוך הלילה, כמבואר בשלחן ערוך סימן רצ"ט סעיף א' וז"ל, אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, אינו צריך להפסיק ע"כ:

[כח] בתשובותיו פעולת צדיק לא מצאתי שכתב כך, ועיין שם חלק ב' ריש סימן רע"ט. אבל כך כתב מהרי"ץ בספרו עץ חיים חלק א' דף קי"א ע"ב ד"ה ואחר. ועיין שם דף קמ"ג ע"ב, ושתילי זיתים סימן רפ"ח ס"ק י"ג. והם דברים ידועים, עיין לדוגמא רמב"ם פרק ל' מהלכות שבת הלכה ז' והלכה י', ושלחן ערוך סימן ר"צ סעיף א', ושתילי זיתים שם ס"ק א':

[כט] מקורות מנהג זה וטעמיו, כתבתי בקונטרס מתנות כהונה הנדפס בסוף ספר אוצרות תימן סימן א' מדף קפ"ז:

[ל] סברא זו כתבתי לפני שנים רבות בקונטרס מתנות כהונה שם דף קצ"ד. וכשראיתי תשובה זו, שמח לבי ויגל כבודי. ועיין לקמן הערה ט"ל, דעת החולקים על סברא זו שהתחלת קביעות אכילת הפירות היא כהתחלת הסעודה:

שנית, דלשון הפוסקים בסימן רצ"ט^ל אתם אמרו, אם היה אוכל וכו'. ולא חילקו בין אכילת פת בין אכילת פירות. ולא הוציאו אלא השתיה לבד^ל:
וראוי לעשות כן, כדי שלא יהיה טורח על בעל הבית לעשות פת חמה ועניינים אחרים, אם יאחרו גם הסעודה עד אחר תפלה והבדלה^ל:
ובר מן דין, כתב הרב בעל ברכי יוסף^ל בשם ריא"ז^ל ודעמיה, דהשבת קובעת אפילו לאכילת פירות ושאר מגדים. ואף על פי שכתב הרב גינת ורדים^ל דאין הלכה כן, לא אמר אלא דוקא אכילת פירות לחוד. אבל אכילת פירות קודם הסעודה כמו שאנו נוהגים, הוא לה קבע גמור, ונמשכת עיקר הסעודה עמה, כסעודה^ל אחת היא:

ומנה גם דסעודה שלישית יש אומרים דיוצא במיני פירות^ל, אם כן שפיר הוי התחלת אכילת פירות כהתחלת עיקר הסעודה דמי. זהו מה שעלתה מצודתינו:
ומני שאינו רוצה לסמוך על סברות אלו, וכוונתו דהתחלת אכילת הפירות כהתחלת השתייה^ל, אם כן לדידיה כשחשכה צריכים להפסיק, ואסור לאכול

[לא] סעיף א' (בשלחן ערוך):

[לב] לשון מרן בשלחן ערוך שם, אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, אינו צריך להפסיק. ואם היה יושב ושותה וחשכה לו, צריך להפסיק ע"כ. ועיין לקמן הערה ט"ל, דעת החולקים על הבנת הרב המשיב:

[לג] סימן רצ"א סוף אות ב':

[לד] הובאו דבריו בשלטי הגבורים פסחים דף כ' ע"א אות א':

[לה] חלק אורח חיים כלל ג' סימן י"ב. ועיין שם סימן י"א:

[לו] נראה שצריך להגיה, וכסעודה:

[לז] לפי שאין זה מכבוד האורחים להגיש לפניהם במוצאי שבת פת ושאר מאכלים ישנים, כיון שכבר אפשר להכין חדשים. ועיין מה שכתבתי בשו"ת מתנות כהונה סימן כ"ז אות י' ד"ה ודע:

[לח] עיין שלחן ערוך סימן רצ"א סעיף ה':

[טל] ואכן יש מרבתינו חכמי תימן שחלקו על הסברות האמורות בתשובה זו, שכן כתב מהר"ש בדיחי בספרו עולת שלמה פרשת בשלח על פסוק (שמות ט"ז, כ"ה) ויאמר משה אכלוהו היום וכו' וז"ל, ואותם שקובעין אכילת פירות וקליות ושותין יין שרף קודם סעודה, לא חשיבא תחילת סעודה, אלא אם כן יש קידוש דהוי התחלת סעודה. ולא כאותם בוערים בעם שקובעין ישיבה על אכילת פירות וקליות ויין שרף בסעודה שלישית שאחר מנחת שבת, ואומרים שהיא התחלת סעודה, ושהיא נמשכת עד הלילה, ועושים הסעודה אחר צאת הכוכבים במוצאי שבת. אוי להם ואוי לחלקם וכו'. ומוטל על גדולי הדור להוכיח אותם ולמחות בידם, ולהסירם ממכשול עוון זה, ולהתחיל הסעודה בפת וברכת המוציא

האוכלים פירות בשבת וחשך היום, האם רשאים לאכול סעודה שלישית טו

עוד שום דבר עד שיתפללו ויבדילו^[מ]. אבל להבדיל ולסעוד קודם תפלת ערבית,

מבעוד יום, ואם נמשכה עד הלילה אין בכך כלום. שהרי אין קבע לאכילת הפירות וכו' יעו"ש:

ובן כתב מהר"ח כסאר בספרו שם טוב פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י"ב וז"ל, ודע דבמקום שקובעין עצמן לאכול מיני פירות ושותין יין או שכר, לא חשיבא התחלת סעודה לעניין זה, דבכלל מה שכתב רבינו [הרמב"ם] ז"ל [שם] ואם היה בתוך השתייה, פוסק ומבדיל וכו'. דלא חשיבא התחלה אלא סעודה ממש [דהיינו פת]. והוצרכתי לכתוב זה, לפי שראיתי קצת אנשים דמקילין בזה, ואומרים דהויא אכילת מיני פירות במקום התחלת סעודה, ואוכלין הסעודה במוצאי שבת כשתחשך. דאינו נכון, ולא שפיר עבדי, ואפילו לשתיה רביעית יין, וכמו שהוכחתי על זה למעלה בדין ח' עכ"ל:

ומה שכתב לא חשיבא התחלת סעודה לעניין זה, נראה דהיינו משום דלעניין ברכה אחרונה סבירא ליה דחשיבא התחלת סעודה, כמו שכתב בפרק ד' מהלכות ברכות הלכה י"א, וכפי שהבאתי וביארתי בקונטרס מתנות כהונה הנדפס בסוף ספר אוצרות תימן סימן א' דף קצ"א, ואכמ"ל:

על כל פנים חזינן דפשיטא להו להני תרי רבנן, דבעינן סעודה ממש, דהיינו אכילת פת. אבל אכילת פירות, הרי היא בכלל שתייה שכתבו הרמב"ם ומרן בסימן רצ"ט סעיף א' (כדלעיל בדברי הרב המשיב ד"ה שנית, ובהערה ל"ב). וכן נראה מדברי האחרונים שם. וכן כתב בהדיא הרב ערוך השלחן שם סעיף ה' וז"ל, היה יושב ושותה, או אפילו רבים שישבו לשתות וחשכה, צריכים להפסיק, שאין זה קביעות, ואפילו אוכלים פירות ומגדנות יעו"ש. וכן כתב בשו"ת אור לציון חלק ב' פרק כ"ב שאלה ח'. ומצינו שנחלקו האחרונים לעניין אכילת מיני מזונות אי חשיבא כסעודת פת, ומשמע דפשיטא להו דאכילת פירות לא. ועיין בפסקי תשובות שם אות ב' והערה כ'. ועיין עוד מה שכתב בזה מרן שליט"א בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות הבדלה במוצאי שבת סימן ס"א אות כ"ז ד"ה יש. שוב ראיתי מה שכתוב בזה בשו"ת אבני לוי חלק א' אורח חיים סימן י"ט. ובפרט בדף קכ"ז אות ו', שם הביא עיקרי דברי הרב המשיב:

וראיתי לידדי הרה"ג מתתיהו יהודה גוטמן שליט"א מצאצאי מהר"י בדיחי בעל חן טוב, בספרו החדש הנקרא אוצר פסקי חכמי תימן הנקרא ברכת מרדכי, סביב שלחן ערוך ומשנה ברורה שם אות ב', שכתב כי שמע שמהר"י הלוי אלשיך זצ"ל היה מקפיד ליטול ידיו לסעודה שלישית לפני שקיעת החמה יעו"ש [ועיין שתילי זיתים שם סק"א, ואכמ"ל]. ומובן דסבירא ליה כדעת המחמירים דלעיל, אי נמי חשש לסברתם. ואין הלשון מדוקדק, דהא לא סגי בנטילת ידים, אלא בעינן התחלת סעודה ממש, דהיינו שיתחיל לאכול פת. ובודאי היה הרב זצ"ל מתחיל גם כן לאכול לפני שקיעת החמה. אלא שהמעיד לא דק בלישניה, אף שבודאי כך היתה כוונתו:

[מ] כדין מי שהיה יושב ושותה וכו', שכתב מרן בשלחן ערוך שם, וכמובא לעיל הערה ל"ב:

לא כמר ולא כמר. שהרי קרית שמע ותפלה לפניהם, חיוב דאורייתא ודרבנן^[מא]:

ואם נפשך לומר דמוטב להבדיל ולסעוד ואחר כך יתפללו, מפני שהם שתויים^[מב] ושתוי אסור להתפלל לכתחלה^[מג]. לא מן השם הוא זה. לפי שלא אמרו חז"ל דשתוי אל יתפלל, אלא אם שתה רביעית בכת אחת ואליבא ריקניא^[מד]. אבל כשהוא עם אכילה, לית לן בה. וכל שכן מנהג רובא דעלמא, אין שותים בכת אחת, אלא לאט לאט עם

אכילת פירות. ולפי זה אפילו שותים הרבה, דינם כדין שתוי ולא כדין שכור. שהרי רוב השותים בכהאיי גוונא יכולים לדבר בפני המלך, ודינם כשתוי^[מה]. וכבר כתב הרב בית יוסף בשם כמה פוסקים בסימן צ"ט, דהידאנא^[מו] שאין מכוונים בתפלתם, מותר השתוי להתפלל אפילו לכתחלה^[מי]. ואין להאריך כי אם בשלום האדון:

ולענין מה ששאלת אם מזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון של-

[מא] קרית שמע דאורייתא, ותפילת ערבית דרבנן, כידוע. ואף לדעת הרמב"ם שהתפילה היא מדאורייתא, כמו שכתב בפרק א' מהלכות תפילה הלכה א'. זמנה מיהא מדרבנן, כמבואר שם ובהלכה ה'. ואף שתפילת ערבית מעיקרא רשות היא, וכמו שפסקו הפוסקים כמאן דאמר הכי בגמרא ברכות דף כ"ז ע"ב, שפיר נקט הכא שהיא דרבנן, דסוף סוף רבנן תיקנוה. וכלשון הרמב"ם שם בהלכה ו', וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפילה אחת בלילה יעו"ש. וז"ל הרי"ף בברכות דף י"ט ע"א, ואפילו למאן דאמר רשות, חובה היא דליתא, אבל מצוה איתא. והאידנא נהוג עלמא לישוייה כחובה ע"כ. ועיין רמב"ם שם. ולחזוק העניין הזכיר הרב המשיב כאן גם תפילת ערבית, דבקריית שמע סגי, ועיין שלחן ערוך סימן רל"ה סעיף ב':

ונראה שכוונת הרב המשיב לומר, שאפילו לפי סברתו שאכילת פירות ושתיית יין שרף חשיבי כהתחלת הסעודה וכדלעיל, מכל מקום אם הפסיקו והבדילו לפני שהתחילו לסעוד, שוב לא חשיבי כהתחלת הסעודה, וממילא חלה עליהם חובת קרית שמע ותפילה, ואינם יכולים לסעוד עד שיקראו את שמע ויתפללו:

[מב] כדלעיל בדברי הרב השואל סוף ד"ה שאלה:

[מג] עיין גמרא עירובין דף ס"ד ע"א, ושלחן ערוך סימן צ"ט סעיף א':

[מד] עיין שתילי זיתים שם ס"ק א':

[מה] להבין זאת, הא לך לשון מרן בשלחן ערוך שם, שתה יין כדי רביעית, אל יתפלל [לכתחילה] עד שיסיר יינו. ואם שתה יותר, אם הוא יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפילתו תפלה. ואם אינו יכול לדבר לפני המלך [זהו שיכור, כדאיתא בעירובין התם], אם התפלל תפילתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל כשיסיר יינו מעליו וכו' ע"כ:

[מו] כך הוא בכת"י, אבל רגילים לכתוב דהאידנא. ומסתמא גם זה בכלל מעט שיבושי המעתיק, עיין לעיל במבוא סוף ד"ה לכאורה:

[מז] עיין באחרונים שם, כי אכמ"ל:

סעודה שסעד אחר חשכה בשביל שהתחיל מבעוד יום באכילת פירות, או לא. פשוט הוא שאינו מזכיר. דאף על פי שאמרנו דאם התחיל מבעוד יום אפילו באכילת פירות, דיכול לעשות עיקר הסעודה בלילה קודם תפלה והבדלה, מכל מקום לענין רצה והחליצנו לא יזכיר. שהרי הלבוש^[מח] נתן טעם למה אזלינן בתר^[מט] סעודה לענין הזכרת רצה והחליצנו^[נא], הואיל וכבר נתחייב לברך ברכת המזון על מה שאכל מבעוד יום. אשר יאמר כן^[נב] הוא זה, דוקא כשאכל

מבעוד יום לפחות כזית פת^[נז], ואז אפילו נמשכה הסעודה עד הלילה מזכיר רצה והחליצנו:

ולא עוד^[נח] דדין זה של-רצה והחליצנו, שנוי במחלוקת הפוסקים. דדעת הרא"ש^[נח] ודעמיה, דלא אזלינן בתר התחלת הסעודה, אלא בתר הגמר^[נח], ולא יזכיר. ודעת הגהות מיימוני^[נח] ודעמיה, דאזלינן בתר התחלת סעודה^[נח], והכריע מרן^[נח] כוותיהו. ואם כן די לנו לסמוך על סברא זאת כשהתחיל מבעוד יום לאכול פת דוקא, ולא פירות ויין שרף:

[מח] סימן קפ"ח סעיף י' יעו"ש. ועיין בית יוסף שם בשם תשובה אשכנזית, ושו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ חלק ג' סימן ל"ח:

[מט] צריך להגיה, בתר התחלת. וכן הוא גם כן לקמן בסמוך ד"ה ולא:

[נא] כמו שפסק מרן בשלחן ערוך שם בסימן קפ"ח סעיף י':

[נב] צריך להגיה, כי:

[נב] שבשיעור כזית נתחייב בברכת המזון:

[נג] צריך להגיה, ולא עוד אלא:

[נד] בתשובותיו כלל כ"ב סימן ו', והובא בבית יוסף שם בסימן קפ"ח:

[נה] יותר נכון לומר אלא בתר הזמן שמברך ברכת המזון, עיין בדברי הרא"ש שם. והנה אחת מן הראיות שהביא הרא"ש שם לכך, היא מתפילת מנחה של-שבת, שאם לא התפלל אותה, מתפלל במוצאי שבת שתיים של-חול, כי אין להזכיר של-שבת בחול, אעפ"י שנתחייב תפילה זו בשבת ע"כ. ולפום רהטא לא זכיתי להבין, דאיכא למימר שאני התם דקיימא לן מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשנייה, כמבואר בגמרא ברכות דף כ"ו ע"ב, ובשלחן ערוך סימן ק"ח סעיף ט'. וכיון שכבר הבדיל, מוכרח הוא להתפלל גם השנייה (שהיא תשלומין) של-חול. מה שאין כן בנדון דידן שעדיין לא הבדיל, ולא עוד אלא שעדיין הוא מוסיף מן החול על הקודש. וצריך לעיין בזה לעת הפנאי:

[נו] פרק ב' מהלכות מגילה הלכה י"ד אות א':

[נז] עיין כל זה בבית יוסף שם בסימן קפ"ח:

[נח] בשלחן ערוך שם סעיף י':

הגאון כמחר"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל
ראש רבני תימן בארץ ישראל

פירוש השם סאלם בלשון ערבי שמו של מחר"ר ש' שבזי זיע"א

הגאון מהר"ר שלום יצחק הלוי זצוק"ל, נולד בשנת ה'תרנ"א בעי"ת צנעא, לאביו, מאור גולת תימן, הראב"ד הגאון מהר"ר יחיא יצחק הלוי זצוק"ל. את תורתו קיבל מאביו ומיתר חכמי העיר. בהגיעו לפרקו נשא את בת הגאון מהר"ר אברהם הכהן זצוק"ל, ראש ישיבת בית שרעבי, בן הגאון מהר"ר אהרן הכהן זצוק"ל, חבר בית הדין בצנעא:

בשנת ה'תרפ"ג עלה לארץ הקודש, בה נבחר לכהן פאר בבית הדין הרכני בתל אביב. שימש כרבם של-יהודי תימן בעיר, וכחבר מועצת הרה"ר. רבות, גדולות ונצורות פעל רבינו למען יהודי תימן בארץ הקודש, בכינון והקמת מוסדות הרבצת תורה אשר עמד בראשם, מהם ישיבת אהל תורה בתל אביב, ישיבת סוכת שלום בירושלם, חברת תורה אור ועוד. הוציא לאור לראשונה את שו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ בתוספת הגהותיו. מחיבוריו, שו"ת דברי חכמים וספר דברי שלום על חלק הדקדוק למהרי"ץ:

הדברים שלפנינו נערכו מתוך מכתב מיום ג' מנחם אב ה'תשכ"ד, שקיבלנו באדיבות נכדו הרה"ג אבירן יצחק הלוי שליט"א אב"ד תל אביב, טוב עין הוא יבורך:

שבזי זה קבלתי חוברתו על הגר"ש תימן, ושהרש"ש זצ"ל לא השתמש בשום מקום בשם שלום בשיריו, ורק מקרה אחד יוצא מן הכלל (שלום בן יוסף), שלדעתי אינו בא ללמד על הכלל. כך כתב כבודו בעמוד קל"ו הערה י"ג. וכשאני לעצמי לעדתו:

אעירקה נא לידידי מה שמצאתי במאמרו, אשר שמעתיו גם מבלעדו:
קביעת שם המשורר שלם ולא שלום, אשר יסודה בטעות בפי יהודי מאי, מה אני לחלוק על רמים ממני:
אולם לענ"ד אין זה כלל לומר ששם סאלם שלם בלבד ולא אחר, ושמשוררנו לא השתמש בשם שלום,

[א] הכוונה למאמר על רבי שלם שבזי ושירתו, מאת יהודה ר', נדפס בספו' חלק ט' מעמ' קל"ה:

[ב] שם כתב ששמו שלם ולא שלום, וכפי שהוא שגור בפיהם של-רוב יהודי תימן,

זולתי פעם אחת, וזה יוצא מהכלל. ראה נא מה שכבודו כתב בעמוד קמ"ד, שמי שלום עפר רגלי חכמים^[1]. וכן בעמוד קמ"ה, מרובין שאלות שלום ידיך, ושנויה בעמוד קנ"ט^[2], ובודאי יש רבות כהנה. ולדעתי אין מקום להערתו ר"ל^[3], יען כי אין מן הנמנע להשתמש בשם שלום במובן סאלם. עיין רס"ג בראשית כ"ט, ו' ^[4], ושם מ"ג, כ"ז ^[5] וכ"ח ^[6]:

לכן, מדוע ניחס טעות גם לגדולי דורותינו שהשתמשו בשם שלום תחת שם סאלם. מהם מהרי"ץ זצ"ל בתשובותיו בהרבה מקומות, עיין שו"ת פעולת צדיק חלק א' סימן ק"ו^[7] וחלק ג' סימן צ"ו^[8], ועל שם שלום לא העיר כלום^[9], ועוד רבים כאלה. עוד נמצא כלל בחז"ל, טוב ישוב דחוק מלומר משובש^[10]:

לזאת עיני צופיות לתשובתו הרמת"ה הדורש בשלומו לעד
שלום יצחק הלוי

ובצורה זו מופיע האקרוסטיכון בעשרות שירים, ופעמים רבות בגוף השירים, מלבד מקום אחד כנזכר שאינו בא ללמד על הכלל. ולפי זה, הכותבים את שמו שלום, יסוד דבריהם בטעות עכת"ד:

[ג] ובאמת שם הערה צ"ז כתב שנראה כי זו טעות, וצ"ל שלם ע"כ. אכן ראיית הרשי"ה היא מן הלשון שלפנינו:

[ד] גם במקומות אלו, בהערות ק"ה ור"ל, נקט כי זו טעות. אך נראה שעדיפה הלשון שלפנינו, מאשר לתקנה בכמה וכמה מקומות. ועל דרך שכתב בספר ברכת אברהם תורה ותפילה חלק ג' עמ' ר', ותו"ד שלא כל קושיא מהווה ראייה ליסודות חדשים, והעניין מתבאר מהמראה הכללי גם אם נשארת קושיא. ותירוץ אחד על כמה קושיות הוא הנכון, לעומת אופן שכל קושיא מתורצת בפני עצמה יעו"ש. וכך הוכיח הגר"ח מבריסק זצ"ל מהגמרא בחגיגה ג' ע"ב איזהו שוטה וכו', ואכ"מ:

[ה] שם כתב שזו טעות, כנזכר לעיל הערה ד':

[ו] שתרגם פסוק ויאמר להם השלום לו, קאל אהו סאלם:

[ז] שתרגם פסוק ויאמר השלום אביכם הזקן, סאלם:

[ח] שתרגם פסוק ויאמרו שלום לעבדך, סאלם:

[ט] אולי הכוונה למה שנזכר שם סימן ק"ה (ק"ו) הגאון רבי יחיא בן כה"ר אדוננו שלום הכהן עראקי, ובלשון ערב הלא נקרא סאלם. ויעויין שם סימן ק"ו (ק"ז) אודות כינויי השמות בלשון ערבי:

[י] גם שם הזכיר את הגאון הנזכר אשר שם אביו שלום, ועמד על כינויי השמות:

[יא] נראה דכוונתו שהעיר מהרי"ץ על השמות זכריה, יפת, חוטר, מעודד וכדו', ולא העיר על השם סאלם שהוא כינוי שלם, ועל כרחין דהוא שלום:

[יב] וכמובן זהו דוקא כשהישוב רק דחוק, אך עדיין עומד בגדר אמת. כי אם אינו כן, מוטב שישארו הדברים בקושיא מאשר שנמצא סברות רבות כדי לתרץ, וכמו שכתב

מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן ו' על פי דברי הש"ך יו"ד סימן פ"ד ס"ק י"א:

והנה מכל הני מילי נפק"מ למעשה לגבי כתיבת שמות בגיטין וכדו', דפירוש השם סאלם הוא שלום, כפי שמקובל ושגור בפי כל, ולא כדעה שפתרונו שלם. ואמנם לפי דקדוק לשון ערב, סאלם פתרונו שלם. ואלו סלאם (האות אל"ף לאחר הלמ"ד), פתרונו שלום, במובן שלום שאומר אדם לחבירו. מכל מקום, כבר הורגלו לקרוא בשם שלום תמורת סאלם, וכפי שבאמת בכל הדורות נקראו על שמו של-רבינו שלום שבזי בשם שלום. ואין שם האדם תלוי בתרגומו המדויק מלשון ערב, אלא לפי עניינו. וכן מצאנו אצל חכמים נוספים בדורות שלאחר מכן, שכונו בשם סאלם ושלום, אך לא שלם, ולדוגמא בעלמא הרי הוא הרשי"ה גופיה, וזקנו הגאון רבי שלום מנצורה זצ"ל, ועוד:

וכבר בהגהתו לפעולת צדיק חלק ג' שם (הובאה בנוה צדיק שם אות ג') כתב הרשי"ה על השם יחיה שהזכיר, כי שם יחיא באל"ף הוא שם הלידה, ומה שכתב כאן בה"א לאו בדיוקא [ועיין מה שהעיר על כך ממקום נוסף במאמר משנת מהרי"ץ הערה ל', ושמא יש לבאר דכיון שאין כוונת מהרי"ץ במקומות אלו לדקדק בשם הכתיבה, משום הכי לא נחית בהו למיכתב יחיא באל"ף, ואכמ"ל], וכמו שכתב שלום ולא משתמשים כי אם בשם סאלם בערבית עכ"ל:

איברא דבשו"ת זכרוני איש סימן ע"א אות ו' העיר על הסוברים ששמו של-רבינו שלום שבזי שלם הוא לפי המבטא התימני במערבית צפונית לצנעא וכו', כי לא מפני המבטא נקרא שלם ולא שלום, אלא מפני ההבדל בין שלם בצירי לשלום בוא"ו וחולם, כי שלם בערבית הוא סאלם, ושלום הוא סלאם, והיינו שלום שנותנים זה לזה עכת"ד. אך לאור כל האמור, מתבאר כוונת הרשי"ה, כי שמו של-רבינו שלום שבזי הוא שלום בדוקא, כפי שהתקבל בכל הדורות עליו ועל זולתו. גם בשלחן ערוך המקוצר סימן קמ"ד הערה י"ט כתב דסאלם הוא תפסיר שלם, ולדידיה נמי ברירא ליה דלעניין מעשה מי שנקרא סאלם הוא כינוי השם שלום. ודוגמא לדבר הוסיף, גבי השם מחפוף שתרגומו משומר, אך יתכן לפתרו גם שמריה, ואין הכרח לאחד מפתרונות אלו, אלא ודאי דאינו לפי התרגום המדויק, כי אם לפי המקובל והידוע יש לכתבו:

ואף מהרי"ץ בפעולת צדיק חלק ג' סימן צ"ה כתב, וכמו כן שם סאלם שהוא כינוי שלום כותבים באל"ף וכו'. ולפי האמור הוא על פי מה שהתקבל לקרוא כן, וכן מתבאר בבארות שלמה על פסקי מהרי"ץ הלכות גיטין ס"ק קנ"ח. ועיין עוד במבוא לספר תולדות הרשב"ז חלק א' עמ' כ"ח, בשו"ת הרש"ז עמ' שפ"ד, במבוא למדרש חמדת ימים (ה'תשע"ד) עמ' י"ט, ובספר בחירי סגולה עמ' שצ"ח. אגב, ראוי לציין כי מצאנו מי שתמורת סאלם נקרא בשם משולם, כנזכר בספר איש ימיני חלק ב' עמ' צ"ג הערה ט', אך כמובן שאינו מלמד על הכלל:

דברי חפץ

דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, עד אימתי יכול להבדיל

למאי דקיימא לן דמבדיל עד סוף יום שלישי, ומטעם דהוי בתר שבת, [ד]י"ל דזה לא שייך לעניין יום טוב, מכל-מקום סבירא להו גם כן היסוד דלעניין יום הראשון לא צריך לטעם דבתר שבתא, אלא מטעם דהיום הולך אחר הלילה וכו'. עיין שם (שמסתפק בזה קצת). והביאו המשנה ברורה שם ס"ק ט"ז בקיצור:

ומנ"ח שליט"א בשלחן ערוך המקוצר יורה-דעה סימן קע"ח סעיף י"ד כתב, דהבדלה של-יום טוב אין זמנה אלא עד סוף היום שלאחריה, ויש אומרים שכל שעבר הלילה של-מוצאי יום טוב בלא הבדלה, אין לה תשלומין ע"כ. והן הן שני הצדדים המבוארים בדברי רעק"א הנזכר לעיל. וכבר דיברו בזה כמה וכמה פוסקים, עיין בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ה' אות ט"ו. ושם בחלק דברי חכמים סימן קל"ב האריך בזה, ומסיק דכל שלא הבדיל במוצאי יום טוב, שוב לא יבדיל אפילו באסרו חג, כיון דלא נפיק מפלוגתא שב ואל תעשה עדיף בספק ברכות יעו"ש. ועיין עוד שו"ת בצל החכמה חלק א' סימן כ"ג אות ד', וסימן כ"ד אות א', שדעת רוב הפוסקים שיכול להבדיל כל יום המחרת. ועיין עוד שו"ת יבי"א חלק ז' סימן מ"ז שאסף דעות הפוסקים ראשונים ואחרונים בזה:

בדין מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, האם לדין יכול להבדיל עד סוף יום רביעי כדן מי ששכח להבדיל במוצאי שבת. דהנה בשלחן ערוך סימן רצ"ט סעיף ו' איתא, שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי. ויש אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר וכו'. ויש מי שאומר דהא דקיימא לן טעם מבדיל, הני מילי היכא דהבדיל בליל מוצאי שבת. אבל אם לא הבדיל בלילה, כיון שטעם אינו מבדיל ע"כ. והטעם דיכול להבדיל עד סוף יום שלישי, מתבאר בגמרא פסחים דף ק"ו ע"א לפי נוסחאות שלפנינו, דשלושה ימים שאחר השבת שייכים עדיין לשבת שעברה, ומיום רביעי ואילך שייכים לשבת הבאה:

ובהגהות רעק"א על שלחן ערוך שם סק"ד כתב בזה"ל, אבל במוצאי יום טוב, אין לו תשלומין. כן כתב בסוף ספר לשון חכמים (חלק ב' דף מ"ו מ"ז) שמעיד שכן הסכימו [להקת] רבני חכמי פראג. ולענ"ד י"ל דמכל-מקום יש לו תשלומין ביום הראשון שאחר יום טוב, דהא לדעת היש אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר, דהיום הולך אחר הלילה, ממילא הוא הדין ביום טוב הכי הוא. אם כן י"ל אף

וכל-שכן כשחל מוצאי יום טוב בליל רביעי, דבלאו הכי יכול להבדיל עד סוף יום המחרת לדעת רוב הפוסקים. ואם חל מוצאי יום טוב בליל שבת או במוצאי שבת, לא נפקא מינה כמובן]:

תשובה:

לק"י, יום שנתלו בו המאורות, סיון ה'תשע"ב, ב'שכ"ג.

למעב"ת חתני הנעלה כש"ת הרה"ג נריה בה"ר חיים חובארה שליט"א, ראש ישיבת עטרת חיים בית שמש.

(א) נראה לענ"ד שאין לחלק בכך. דבשלמא בשבת, הדבר קבוע שעד יום רביעי מבדיל. אך ביום טוב שהוא חל בימים שונים, יהא משונה הדבר שפעמים יוכל להבדיל רק יום אחד, ולפעמים שני ימים, ולפעמים שלושה:

ואעיקרא מסתברא כי הטעמים שנתנו חכמי תימן להבדלה עד יום רביעי, דהיינו לפי שביום זה נתלו המאורות, וביום רביעי נאמר להבדיל, הם אינם אלא בצירוף שהימים ראשון שני ושלישי שייכים לשבת. ר"ל שלולא זה, אי אפשר היה להבדיל עד יום רביעי מהאיי טעמא לחוד, כי אין זו סיבה מספקת לכך, אילו כל הימים שבנתיים אין להם שום שייכות לזה. ולא מסתברא שבימי ראשון שני ושלישי לא יוכל להבדיל, וביום רביעי שאחריהם יוכל. אבל כיון דקיימא לן שהם שייכים, כגון

אולם לפי מה שכתב מו"ח שליט"א בשלחן ערוך המקוצר אורח-חיים סימן ס"א סעיף י"ט ובהערה ע"ג, להכריע לדין כדעת הרמב"ם, דמי שלא הבדיל במוצאי שבת צריך להבדיל עד סוף יום רביעי, וכמו שכתבו חכמי תימן בספריהם, ונתנו טעם מפני שביום זה נתלו המאורות, שבהם מבדילין בין אור לחושך. ועוד, שביום רביעי נאמר (בראשית א', י"ד. י"ח) להבדיל בין היום ובין הלילה וגו' ולהבדיל בין האור ע"כ. וביאר בהערה שם, דהוא על פי נוסחא אחרת בפסחים דף ק"ו ע"א, דלפי אותה גירסא אין הטעם משום דהימים שאחר השבת שייכי לשבת, אלא מטעם הנזכר לעיל. אם-כן לכאורה טעם זה שייך גם במוצאי יום טוב, שיבדיל עד סוף יום רביעי. [ומה גם דהוי כעין שיטה ממוצעת, כי דעת הרב מהר"י עאייאש בשו"ת בית יהודה חלק ב' סימן כ"ח, דמי ששכח להבדיל במוצאי יום טוב, יכול להבדיל כל השבוע, כמובא בברכי יוסף להחיד"א סימן תצ"א סק"א. הגם שרוב ככל האחרונים דחו דבריו, וגם החיד"א גופיה שם סיים דאין ראייתו מכרעת. ובמחזיק ברכה הוסיף דאין לסמוך עליו למעשה בזה, כמו שהעתיק בשערי תשובה שם סק"א]:

ואם כנים הדברים, נמצא דיש חילוק בזה. דאם חל מוצאי יום טוב בליל חמישי או ששי, לא יבדיל רק עד סוף היום שאחריו כדעת רוב הפוסקים כנזכר לעיל. אך אם חל מוצאי יום טוב בליל שני או בליל שלישי, יוכל להבדיל עד סוף יום רביעי כדין מוצאי שבת לדין.

העולם כולו יעו"ש, הנה אכן רבינו חננאל בפסחים שם לא גריס תיבת כולו:

וּמְצִינָו גם-כן שיש שייכות לימים ראשון שני ושלישי עם שבת שלפניהם, לפי סודן של-דברים, שלכן השבת נקראת לב בתיקוני הזוהר תיקון מ"ח וז"ל, זכאה איהו מאן דנטיר דירה לשבת, דאיהו ליבא, דלא אתקריב תמן עציבו דטחול וכעס דמרה וכו', לפי מה שפירש שם הגרי"ח בספר בנייהו וז"ל, השבת נקרא לב, שהוא באמצע ימי החול, בין רביעי חמישי ששי ובין ראשון שני שלישי. וקרי לה בשם דירה, שהוא אותיות דר י"ה, שבו הארות חכמה ובינה שהם סוד י"ה יעו"ש. כי ימי רביעי חמישי וששי ממשיכים נר"ן לשבת הבאה, דהיינו יום רביעי נפש, יום חמישי רוח, יום ששי נשמה. וימי ראשון שני ושלישי מקבלים הארה לנר"ן משבת שעברה, יום ראשון נשמה וכו' ויום שלישי נפש, כידוע. ועיין עוד רבינו בחיי על פסוק ראובן שמעון לוי ויהודה (שמות א', ב') ידוע כי ערב שבת מתחיל מיום רביעי [נראה כוונתו לעניין הבדלה עד יום שלישי, כגירסת הספרים בפסחים שם. יב"ן] וכאשר תחשוב וכו', ושור"ת זרע אמת חלק ג' סימן נ"א. ובשושן סודות המיוחס לתלמידי הרמב"ן, נתנו טעם על-דרך הסוד להבדיל עד יום רביעי, כי הוא יום הַלְוִי, הובאו דבריהם באור תורה למהר"פ מגארי פרשת יתרו דף קמ"ה ע"ב ד"ה אמר יעו"ש. ואשרי מי שיעמוד על סודו:

ג) שו"ב עלה בדעתי העני בס"ד, דאפילו אם תמצי לומר כי אין הימים

לעניין גטין (וכן יש מהפוסקים סוברים לעניין זמן השלמת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, כדאיתא בשלחן ערוך סימן רפ"ה סעיף ג') והוא הדין לכל דיני התורה [כגון המתחייב לפרוע הלואתו אחר השבת. ועיין עוד שבת דף י"ט ע"א. ובית יוסף וביאור הגר"א באורח-חיים ריש סימן רמ"ח לגבי הפלגה בספינה שלושה ימים קודם שבת] יום רביעי אינו אלא נמשך ונגרר אחריהם מהני טעמי. נמצא שביום טוב אין מקום לכך:

ב) אגב לפי נוסח גמרא קדומה כת"י מתימן, דליתא התם בפסחים דף קו. התיבות כי הא דיתיב רבי זירא וכו', זולת יתיב רבי זירא וכו', שיוצא לפי זה דדוקא לעניין גטין שייך עד יום שלישי לשבת, אך לעניין הבדלה הוא עד יום רביעי, וכמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות הבדלה סימן ס"א אות ע"ב [ועיין רבינו חננאל שם שגירסתו קרוב לזה, דאמר רבי זירא. אך לדידיה הבדלה וגטין שווים] ניחא לשון מימרא דבני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך בכל השבת כולו. שאם זה רק עד יום שלישי, היאך יכול רבי זירא לפרש שזה עד רביעי בשבת ולא עד בכלל, הלא אין זה אלא חצי השבוע. ובשלמא לדידן שהוא עד יום רביעי ועד בכלל, דאיכא למימר רובו ככולו. והגם דנקט ב"כל" השבת "כולו", שכפל הלשון מורה דלא אמרינן הכא רובו ככולו אלא הכל ממש, כמו שכתב בכגון דא הטורי זהב בהלכות ראש השנה סימן תקפ"ב סק"ג לעניין נוסח מלוך על כל

סמוך לסוף ענייני יום רביעי, לרמזו על סוף היום. מה שאין כן ביום שני, שהוא סמוך להתחלה. ואין לדחות דלא אמרינן מקצת היום ככולו רק לקולא, כגון לעניין אבילות דסגי עד היום השביעי בבוקר, מה שאין כן לחומרא כבנדון דידן. שכבר העלה הגנת ורדים אורח-חיים כלל א' סימן כ"ח שבכל דבר יש לומר מקצת היום ככולו, זולת היכא דנתפרש בו שהוא יום שלם, וכלל זה הוא אפילו במילי דאורייתא יעוש"ב, ובמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות שבע ברכות הנישואין סימן ר"ז סוף סעיף י"ב:

ד אַז אמרתי לעיין שוב בדברי חכמי תימן, לדקדק העניין בדבריהם אם לזו היתה כוונתם הם בעצמם. ושמחתי לראות כי אכן בנימוקי מהר"ז הרופא כת"י עיקר הדבר מפורש בלשונו, בתירוץ הראשון. על כן אמרתי להביא כל לשונו כאן וזהו, אמרו חכמים [עיין פסחים דף קג: קד.] כי ההבדלות אין פחות מארבע [שם איתא משלוש. יב"ן], ולא יִתָּר על שבע. והביאו ראיה על כך, ממה שנאמר (ויקרא י', י') ולהבדיל בין הקדש ובין החול. ובין אור לחשך, שנאמר (בראשית א', ד') ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ובין ישראל לגויים, שנאמר (ויקרא כ', כ"ו) ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי. ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, ממה שנאמר להבדיל [וכו.]. (ואמרו, אם לעניין טומאה, כבר נאמר אלא הבדל בין (ה)קדש החמור לקדש הקל. ובין טמא לטהור, שנאמר (ויקרא

שבתחילת השבוע נחשבים לאחר השבת גבי דיני התורה, מכל-מקום לעניין הבדלה נחשבים, כיון דשאני הכא שבבריאת העולם נכתב בהם לשון הבדלה. ביום ראשון נאמר (בראשית א', ד') ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ביום שני נאמר (שם ו') ויהי מבדיל בין מים למים. וביום שלישי אף שלא נזכרה בו הבדלה, מכל-מקום ביום שני נכפל הדבר, שכן נאמר שם עוד (שם ז') ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע, ובין המים וגו'. ואם אינו עניין ליום שני, תנהו עניין ליום שלישי. וביום רביעי נאמר (שם י"ד) להבדיל בין היום ובין הלילה, מה שאין כן ביום חמישי וששי. ללמדך תחום ההבדלה עד יום רביעי. ומינה נמי תילף דלא שייך זה ביום טוב. כי רק בשבת שהיא תכלית ששת ימי בראשית, קשורה ההבדלה לבריאת העולם:

אמנם גם ביום רביעי נכתב שתי פעמים לשון הבדלה. כי מלבד המובא לעיל, נאמר עוד שם (פסוק י"ח) להבדיל בין האור ובין החשך. אבל נראה כי לא בשביל יום חמישי שאחריו נאמר כמו ביום שני בשביל יום שלישי כדלעיל. אלא דלא תימא שמקצת היום ככולו כדקיימא לן בכמה דוכתי, ואם-כן הוה אמינא כי רק בבוקר יבדיל ותו לא. אי נמי רובו של-יום ככולו, וכיון שעבר רוב היום לא יוכל עוד להבדיל. הלכך קא משמע לן בפסוק זה שעד סופו מבדיל והולך, דהיינו שקיעת החמה, וכדדייק הרמב"ם לכתוב עד "סוף" יום רביעי אף שלא נזכר הדבר מפורש בגמרא. וזהו שנכתב ולהבדיל,

ספרי הרמב"ם כת"י ודפוסים, איתא עד סוף יום רביעי. ונראה שהוא דילוג המעתיק הראשון:

ה) ובפירושו של-מה"ר סעדיה עדני כת"י על הרמב"ם איתא בזה"ל, למה אמר [הרמב"ם] מבדיל והולך עד סוף יום רביעי. התשובה, זה לפי שלא נתלו המאורות אלא עד יום רביעי, אלדי נורהם מגדא כל נור ענדנא [העתק ללשון הקודש, אשר אִרְם הוא פאר כל אור אצלנין]. ויש אומרים, דזה לפי שעד סוף יום רביעי הוא שייך [במקורו בלשון ערבי, נצאף] לשבת שעברה. אך מחמישי ואילך כבר הוא שייך אל השבת הבאה, כמו (שאומרים) [שאמרו] (בבבא קמא דף פ"ב ע"א, וברמב"ם פרק ל' משבת הלכה ג') מכבסין בחמישי משום כבוד השבת:

ותירוצו הראשון, הוא כתירוצו השני של-מהר"ז הרופא. ונראה שכוונתו גם-כן כדמסיים התם בהדיא, שבהן הבדלה בין אור לחשך. ומהר"ס עדני נקט נתלו המאורות, ולא נבראו כלשון מהר"ז הרופא, כדעת האומרים שבריאיתם היתה כבר ביום ראשון, כמו שהביא רש"י על פסוק יהי מאורות (א', י"ד) ביום ראשון נבראו, וברביעי ציווה עליהם להיתלות ברקיע יעו"ש. ומה שכתב כי אורם הוא פֶּאָר כל אור אצלניו, נראה כוונתו כי אור השמש והירח הם מפוארים ומשובחים יותר מכל האורות שבעולם. כי זהו מובן תיבת "מגדא" שבמקורו בלשון ערבי:

י"א, מ"ז) להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת. [ונאמר] (שם כ', כ"ה) והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה. שאלה. אמר [הרמב"ם] מבדיל והולך עד יום רביעי. למה הוא כן. התשובה, תאבע לנצוץ אלתורה. לאנה לם יזכור בעד יום רביעי הבדלה, אלא אנתהא לפץ הבדלה ביום רביעי [העתק ללשון הקודש, מתאים (לפסוקי) [ללשונית] התורה. לפי שלא הזכיר אחרי יום רביעי הבדלה, אלא סוף מלת הבדלה ביום רביעי]. ויש אומרים כמו שנבראו בו המאורות, שבהן הבדלה בין חשך לאור ע"כ:

מובן כי לתירוצו הראשון, הטעם הוא מפני שלשון הבדלה נזכר בתורה כבריאית העולם, ואחרי יום רביעי לא נזכר. אף כי לא נכנס לבאר טעם שביום שני נזכר שתי פעמים, וכן ביום רביעי. וכנראה הוקשה זה לבעל התירוץ השני, ולכן הלך לו בדרך אחרת. ולדידיה אין הטעם כלל מצד לשון הבדלה שנזכר בתורה, אלא אפילו לא היה נזכר כלל, מכל-מקום הוא מצד העניין עצמו שנבראו ביום רביעי השמש והירח, ובהם מבדילים בני אדם בין אור לחשך, הלכך שייך עדיין לומר בנוסח הברכה המבדיל בין וכו' ובין אור לחשך. ולפי זה נצטרך לומר כי שלושת ימים ראשונים, הם מצד שייכותם לשבת שלפניה. אגב, מה שכתב מהר"ז הרופא בשם הרמב"ם מבדיל והולך עד יום רביעי, כפי שהוא בשני כת"י של-נימוקיו שבידי, יש להעיר כי לפנינו בכל

מתבאר מן הפסוק שעליו נוסדה הבדלה זו, שהוא (ויקרא י', י') ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור, כיעויין ברש"י ורשב"ם ורבינו גרשום ושאר מפרשים על מסכת פסחים דף קד. ושבועות דף יח: וחולין דף כ"ו ע"ב. ופסוק זה קאי על העֶרְכִּין והדמים והחרמות וההקדשות, כדאיתא התם עלה בתורת כהנים, ובכריתות דף י"ג ע"ב. וכן הוא נקוד במקראות בשוא, להבדיל בין הקדש לְחֹל (יחזקאל מ"ב, כ') ואת עמי יורו בין קדש לְחֹל, ובין טמא לְטֹהוֹר יודיעום (שם מ"ד, כ"ג). מכל-מקום שאני התם שמיני קדש ומיני חול הם רבים ושונים במהותם, מה שאין כן כאן אור וחשך הכל אחד, ואין הבדל אלא בגופים, כגון גרות ועצים וכדומה. וכל-שכן לגירסת הספרדים והאשכנזים, שאצלם גם תיבת לְחֹשֶׁךְ מנוקדת בשוא, ונמצא שאין חילוק ביניהם:

והתירוץ השני שכתב מהר"ם עדני, כי מיום חמישי דוקא שייך לשבת הבאה, כמו שאמרו מכבסים בחמישי משום כבוד השבת, נראה דאתי כדעת האומרים שתקנת עזרא היתה בקום עשה לכבס בחמישי, כדי שיהיו הבגדים נקיים לכבוד שבת (עיין בתשובותי לעיל חלק א' סימן נ' ד"ה לא ראיתי), שמע מינה שביום רביעי לא מהני, כי אז לא ניכר שהכיבוס לכבוד שבת. אך לדעת האומרים שעיקר התקנה היתה שלא לכבס בערב שבת (כמובא שם), ממילא אין ראיה:

ואולי צ"ל מבדא בבי"ת, דהיינו התחלה. ואם-כן כוונתו שהם מקור כל האורות. ואפשר שידע זה מספרי החכמות, כי עסק גם בהם כנראה מחיבוריו. לפי-כך רצה להוסיף בכך, שבברכת המבדיל, יש שבח גדול לבורא יתברך. ולא קאי על הבדלת יום מן הלילה לחוד, אלא על תועלתם הגדולה שכל האורות שיש בעולם, אינם אלא מכוחם, ובאים משרשם ויסודם, כגון אור הנר והמדורה, אבנים טובות ומרגליות, ואף הברקים. ויש אפילו בעלי חיים עם אור כגון דגים מאירים, ומה שנקרא כיום גחלילית, וכדומה. וכל זה נכלל באמירתנו בין אור לחשך, כמו שבאמירת בין קדש לחול נכללו כל הקדושות והחולין. אבל אין לומר שרצה מהר"ם עדני ליתן בזה טעם לברכת מאורי האש על הנר אז, דהא אדרבה אין מברכין על הנר זולת במוצאי שבת, כמפורש בגמרא וברמב"ם שם:

והגם שרבים מאתנו מחלקים ביניהם, כי בין קדש לְחֹל גורסים בשוא (דלא כהגורסים בפתח) כמו שניקד גם מהרי"ץ, וכנדפס בספרו עץ חיים חלק א' דף קמ"ז ע"ב ודף ק"נ ע"ב, ובדקתי ומצאתי שכן הוא בכתי"ק. ולא עוד אלא גם בחתימת הברכה שם בדף ק"נ ע"ב ניקד בשוא בכתי"ק. מה שאין כן בין אור לחשך, כולנו גורסים בפתח, ואם-כן משמע החשך הידוע. מה שאין כן לחול, אילו היה בפתח, לא היה משמע אלא חול הידוע, דהיינו כגון ששת הימים. הא ליתא כי הם נזכרים לבסוף בפני עצמם, דהיינו ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. וכן

בהלכות גדולות הלכות קידוש והבדלה, מכאן שמבדילין מדאורייתא אנורא [ונראה שהכוונה אסמכתא מדאורייתא]. וכן הוא בספר הפרדס לרש"י. ועיין עוד בתנחומא פרשת ויגש אות ו', ובסמ"ג דף כ"ט, ובאור האפילה פרשת בראשית דף כ"א, ובדברינו לעיל בסמוך אות ד' ד"ה אז, בשם מהר"ז הרופא. ובמנורת המאור להר"י אלנקווה חלק ב' דף קצ"ז [שארבע ברכות ההבדלה, רמוזות בפרשה ראשונה דבראשית. בורא פרי הגפן, הארץ (בראשית א', א'). עצי בשמים, ורוח (שם ב'). מאורי האש, ויהי אור (שם ג'). המבדיל, ויבדל (שם ד'). וכן הוא בשלחן של-ארבע לרבינו בחיי דף תפ"ד ד"ה ודע]. ובספר חרדים דף ע"ח, ובעץ חיים למהרי"ץ חלק א' דף קמ"ז ע"ב ד"ה ואתה. ובספר בית ג'ני בשם סידור הרוקח [וז"ל, וכמו בשבת צריך נר משום שלום בית, כך צריך נר להבדלה. ומפיק בבראשית רבה (פרשה ג' אות ו') מדכתיב וירא אלהים את האור ויבדל ע"כ. והאריך שם לתרץ מאי דקשה דלא שייך שלום בית בהבדלה] ובתו"ש פרשת שמיני כרך כ"ח דף ר"ז אות ס"ח:

והדולה מן האמור לעיל מצינו בירושלמי דאפילו עד חמישי בשבת צריך להבדיל, כדאיתא בתשלום יפה עינים על מסכת פסחים דף ק"ה ע"א וז"ל, כל השבת כולה, בירושלמי ברכות פרק ה' הלכה ב' אמר אפילו בחמישי. ופירש הפני משה דהיינו כל השבוע כבשמעתין. והחרדים גורס אפילו בשלישי, והיינו כדאמר לקמן עד רביעי. והשדה יהושע

ו) ומהר"ר יצחק ונה בפירושו כת"י לתכלאל הנקרא חידושין או פעמון זהב, כתב בזה"ל, אמר הרמב"ם שאם לא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך עד סוף יום רביעי. אבל אינו מברך על האור [וכל-שכן על הבשמים. יב"ן] אלא במוצאי שבת. ואם תאמר למה עד יום רביעי ולא יום שלישי או חמישי, מפני שלא נתלו המאורות עד יום רביעי עכ"ל:

הלך בעיקבות רבותינו הראשונים הנזכרים לעיל. ובפרט מהר"ס עדני שמהר"י ונה כתב כלשונו ממש. אלא שאיני יודע אם אמנם ראה את ספרו, כי שמא לא חיבר אותו מהר"ס עדני אלא אחרי שעלה מתימן לארץ ישראל. אבל יתכן שמהר"ס עדני העתיק זאת מחכם שלפניו בתימן. והנה לא ציין מהר"י ונה מקור דבריו. ומכאן יש לנו ללמוד לעניינים נוספים, שדבריו נובעים מן הקדמונים, גם אם הם לא הגיעו לידינו, כגון טעמו הנפלא לגבי נוסח קדיש דעתיד, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך הפטרת שבת חול המועד סוכות על פסוק והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים ד"ה ומקורם:

ז) ופמך לעיקר עניין קישור ההבדלה במוצאי שבת, עם לשון הבדלה שבבריאת העולם, מצינו מהא דאיתא בירושלמי ברכות פרק ח' הלכה ו', לגבי אש דהבדלה, כתיב וירא אלהים את האור כי טוב (בראשית א', ד') ואחר-כך ויבדל, הבדלה הוא. וכן הוא

גורס עד חמישי ולא עד בכלל, ומסתייע מהרמב"ם יעו"ש. ובמ"ש עוד בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בראשית על תיבת ולהבדיל, ד"ה והנה:



טעמים נחמדים. מכלימקום ביום טוב אין שייכים טעמים הללו, ולכן אף ביום שלמחרתו עדיף שלא יבדיל, לאפוקי נפשיה מפלוגתא. אף כי מעיקר הדין יכול להבדיל אז למחרת, כדעת האומרים שגם ביום עדיין נחשב כמוצאי יום טוב. הודו לי"י כי טוב:

ואחתום בשי"ש טו"ב
הצ' יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

הלכך הגם דנקיטין דמי ששכח ולא הבדיל כמוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום רביעי, כדעת רבינו הרמב"ם, וחכמי תימן שנימקו זאת בכמה וכמה

מדוע אין מזכירים את שם ס"מ

בעניין הזכרת השם ס"מ. כידוע שלא אומרים את השם הזה, בכדי שלא לתת לו כח. וכך כתוב בשער המצוות לרבינו האר"י [פרשת משפטים דף ט"ז ע"א], דבר שצריך להבין ולהסביר אותו. איסור הזכרת שם אלהים אחרים, כדכתיב וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ [שמות כ"ג, י"ג]. דע, כי עיקר איסור זה הוא, שלא יזכיר שמו של-סמא"ל הנקרא אלהים אחרים כנודע. ובפרט בלילה, לפי שאז ממשלת החיצונים. וכל המזכיר שמו, מגביר כוחו. היפך מפסוק, כָּל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכֵּיר אֶת שְׁמִי [שמות כ', כ"א]. כל מקום שמזכירים את שם ה', אדרבה, יש בזה ברכה, ומגבירים את כח הקדושה:

וכשהיה מורי זלה"ה, דהיינו האר"י ז"ל, מזכירו, היה אומר סְמִיךְ מִי"ם ולא עוד. משמע, שהוא לא רצה לומר אפילו את האותיות הנוספות:

ופעם אחת הייתי מדבר עם אדם אחד, והזכרתי לסמא"ל, כך כותב רבינו חיים ויטאל זצ"ל, והיה בלילה. ובבוקר כשהלכתי לבית מורי זלה"ה, הסתכל במצחי, ואמר לי, הנה בלילה הזה עברת על שם אלהים אחרים לא תזכירו. האר"י ז"ל ראה על מצחו, שהזכיר שם טמא זה. והזהירני מאד, שבשום אופן, לא ביום ולא בלילה, לא אזכיר שמו ולא כיוצא בו. ובפרט בלילה, שאז יכול להתגבר על המזכירו, להחטיאו ולהענישו, וגם על בני אדם אחרים בסיבת האיש המזכירו. האדם שמזכירו עלול לבוא לידי חטא, ולסכול ייסורים. וגם אנשים אחרים ששמעו זאת, יסבלו בגללו. זהו חידוש גדול, שהרי הס"מ הוא מלאך:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב'שכ"ג)

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

בעניין ששים ושמונה הדסים כמניין לול"ב

כי למה לא יאמרו בהדיא ששים ותשעה ולא יצטרכו לכולל. ולא מצינו צירוף הכולל, אלא כשאדם מחדש איזו גימטריא בפסוקים וכדומה, שאז מוכרח לכך. מה שאין כן כאן, אין שום הכרח:

ושם בבארות יצחק דף רכ"ה שיטה שנייה, כתבתי כבר בס"ד שענפי ההדס הם נכללים בשם לולב, כמו שנתבאר בתר הכי שם ס"ק קכ"ב. והכוונה למה שהבאתי שם בד"ה ובספר, כיון שהם סמוכים ללולב וטפלים לו, כשם דמברכין אכולהו על נטילת לולב, עיין בגמרא סוכה דף לז: משום דבמינו הלולב גבוה מכולם. וכן מצינו בלשונות הגאונים כמה פעמים שמחשיבים את ההדס כעלים של-לולב יעו"ש, ולקמן אות ג' ד"ה אגב. אבל לא קרנה צמאוני בכך, כי עדיין אין בזה נותן טעם לשבח. והלא דבר הוא שקבעו ששים ושמונה ולא ששים ותשעה, בפרט שיש אמנם מנהגים אחרים שקבעו ששים ותשעה, או מניינים אחרים כמו שהבאנו שם, אם כן מה נימוקם של-אותם הסוברים ששים ושמונה דוקא. ואף שכתבו בלשון לא פחות מששים ושמונה בדין, דמשמע דלית לן בה אם הוסיף, זה יתכן לבאר כי כתבו כן מפני שסברו כי התוספת אינה מזיקה לרמז והעיקר הוא שלא לפחות

לק"י, יום רביעי ערב חג הסוכות זמן שמחתנו ה'תשע"ה, ב'שכ"ו.

א) בעניין תוספת הדסים כנהוג בקהילותינו עד היום, מצינו שהרבה גאונים וראשונים כתבו שהמנהג שיהיו ששים ושמונה בדים כמניין לול"ב, וגם בפסקי מהרי"ץ כרך רביעי הלכות לולב סעיף כ"א דף רכ"ד מובא כן בשם ספר המנהיג שיש מקומות נותנים ששים ושמונה בדים מהאיי טעמא. וכבר הארכתי על זה בס"ד בבארות יצחק שם דף רכ"ה ס"ק קט"ז:

ויש לעיין מדוע קבעו ששים ושמונה דוקא, הרי לכאורה יותר טוב ששים ותשעה כמניין הדס עצמו, ולא כמניין לולב שאינו אלא על ידו. והדבר אומר דרשני, שהרי אי אפשר לומר כי לא רצו להטריח או משום הוצאת ממון, כי מי שכבר יש בידו בדים מרובים, הרי ההפרש אינו אלא אחד בלבד. [ובשלמא גבי ערבה, אי אפשר לקחת כמניין ערבה, לכן קהילות אחרות הנהגים להוסיף בה מוסיפים כמניין לולב וכו']. וגם לא שייך לומר שהכוונה בנדון דידן לגימטריא עם הכולל, שאם כן היה להם לומר שהם ששים ותשעה עם הכולל כמניין הד"ס. ובלאו הכי אין טעם שיהיה עם הכולל,

ממנו כמו שמצינו בעניינים דומים כנודע, ואם-כן מדוע קבעו כך:

(ב) ועכשיו האיר השי"ת את עיני ועלה בדעתי כי נימוקם לכך מפני שהלולב יש בו טעם ואין בו ריח וכו' ורומז לבעלי תורה שאין בהם מעשים טובים, כנודע מהמדרשים ומהמפרשים. וכיון שההדס הוא בהיפך יש בו ריח ואין בו טעם, נמצא כי המה משלימים זה את זה, הלכך נראה היה להם לקבוע מניין ששים ושמונה, שבבדי ההדס יש אפשרות להשלים את חסרון הלולב:

ולחיות שכל-כך הִנְאֵנִי טעם זה, אמרתי כי אף שנהגתי עד היום בעיקבות אמו"ר שלא הקפיד כלל על המניין, וכן הוא המנהג בקהילותינו דרך-כלל, ולכן היו עד עכשיו פחות מששים ושמונה, מכל-מקום בשנה זו על-כל-פנים אשתדל בל"ג שיהיו ששים ושמונה [דהיינו ששים ושמונה הדסים שרובם שוטים, בצירוף לפחות שלושה כשרים. שכן משמע מלשון רבוותא דלאו למימרא ששים ושמונה שוטים מלבד שלושת הכשרים, אלא יחדיו]. ולמרות שהיו עיכובים בהשגתם, לבסוף אסתייעא מילתא מן שמיא. [ולא עוד אלא שלאחר מכן, בשנה שלאחריה ה'תשע"ו ב'שכ"ז, הזמין לנו השי"ת הדסים שוטים לרוב ובקלות]:

וידידי הראח"כ שליט"א הוסיף כאן בזה"ל, הרי יש קהילות אחרות שנהגו להוסיף ערבות כמניין לולב כמו שכתבו כמה רבוותא קמאי, והתם מאי

איכא למימר, הלא בערבה אין לא טעם ולא ריח, ונמצא שאין זה משלים את חסרון הלולב. [ועיין לעיל ד"ה ויש]. ואולי המוסיפים הדסים, רצו בכך להשלים חסרון ההדס. והמוסיפים ערבות, לתקן קצת חסרון הערבה. אבל יש לקיים טעמו של-מעכ"ת ולומר שהנוהגים להוסיף רק הדס כמניין לולב, אית להו הך טעמא להשלים חסרון הלולב. ולפי מה שזכור לי כי מנהג תוספת ערבה מאוחר יותר, איכא למימר שנגררו במניין זה אחר הנוהגים כך בהדס, מבלי שידעו טעמם עכ"ל נר"ו:

ויתכן נימוק נוסף מדוע בחרו במניין ששים ושמונה דוקא, לפי מה שנוסף בכמה ספרים, שבתוספת שלושה קשרים עולה שבעים ואחד כמניין הסנהדרין [כגון במרדכי פרק ג' דסוכה רמז תשמ"ט, ובראב"ן הלכות סוכה, ובראב"ה חלק ב' סימן תשס"ט, ובהגהות מיימוני פרק ז' הלכה ט', ובאמרוכל דף כ"ד, ובגור סימן י"ד]. ונמצא שאין הלולב עיקר הסיבה, אלא סימן. אי נמי כיון שהוצרכו למניין זה כדי שבכללו יהיה שבעים ואחד, הסמיכו זאת ללולב שעל יד ההדס:

עוד יש לומר לפי מה שהוסיפו כמה רבוותא שהוא כמניין לול"ב וכמניין חיי"ם, ואם כן יש לומר שהעיקר הוא מניין חיי"ם, ובפרט דבעינן חיים ולא מתים כדרשו חז"ל בירושלמי פרק ג' דסוכה הלכה א' דף י"ב ע"ב טעם פיסול היבש, על שם (תהלים קט"ו, י"ז) לא המתים יהללו יה. ועיין רא"ש ור"ן

ב' סימן מ"ו ד"ה ומשום [ועייין עוד שם טוב שם הלכה ה' ד"ה וכולן. גם השתילי זיתים בסימן תרמ"ד סק"ב הוסיף טעמים]:

וְבִזְהָ יובנו גם דברי מהר"ז הרופא, שנתן טעם אחר לגמרי, לפי שהלולב מפורש בתורה לכך מזכירים אותו בברכה, כמו שהבאנו בבארות יצחק שם. שלפי זה מוכרח לומר כן. ומה שהקשינו עליו שם כי גם ערבה מפורשת בתורה, יש ליישב דערכה שאינה חשובה כמו שאר המינים לא סלקא אדעתין:

וְהִנֵּה רבינו מנוח שהשוה את דברי הרמב"ם עם הגמרא, כתב שהרמב"ם פירש מה שאמרו הואיל ובמינו גבוה מכולם, הכוונה לומר דמאחר שהוא גבוה מכל שאר המינים, הרי הם כטפלים לו, והוא העיקר. וכל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה ע"כ. ולפי מה שהקיש זאת לדיני ברכות הנהנין, כדאיתא בברכות דף מ"ד ריש ע"א [וזה לא חידוש שלו, אלא גם בברכות המצוות שייך הכי, כדאשכחן בפלוגתא דתנאי בירושלמי סוף פסחים בברכת קרבן פסח וקרבן חגיגה], לכאורה אפילו לא היה הלולב גבוה מכולן, הרי הוא עבה מכולן, וסגי בהכי להזכיר אותו דוקא בנוסח הברכה. אבל לפי מ"ש בס"ד בבארות יצחק שם ס"ק קכ"ב שגם בזמן התלמוד הוסיפו הדסים רבים, על השלושה הכשרים, ממילא מובן שלא יכלו לומר כן, כי באופן זה נמצא שאגודת ההדסים היא עבה יותר מן הלולב:

ושאר מפרשים, ושם טוב פרק ז' מלולב הלכה ה' ד"ה ארבעה, ובמ"ש בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ כרך רביעי הלכות לולב דף קע"ז ד"ה ומה שכתב:

ג) אגב לעניין מה שכתבנו בס"ד לעיל אות א' ד"ה ושם, יש להעיר כי הרמב"ם שינה מלשון הגמרא בזה, וכתב בפרק ז' מלולב הלכה ו' הואיל וכולן סמוכין לו. וכבר דנו שם רבינו מנוח והלחם משנה מדוע לא כתב הטעם שבגמרא. ולפי תירוצם דברי הרמב"ם עולים בקנה אחד עם הגמרא יעו"ש ולקמן ד"ה והנה. וכמותם נראה סברת המגיד משנה שם, שכן העתיק גם לשון הגמרא דלעיל ולא העיר כלום, שמע מינה בפשיטות דסבירא ליה דהיינו הך. אך דעת מהרי"ץ שדברי הרמב"ם אינם כדברי הגמרא, כיעויין בפסקי מהרי"ץ שם דף רנ"ב סעיף כ"ה, ובבארות יצחק שם ס"ק קנ"ב. וכנראה סבירא ליה למהרי"ץ שאין לתמוה על הרמב"ם בזה, מאחר שאינו אלא טעמא דמילתא ולא נפקא מינה לדינא. [ומצינו כי האיי גוונא שכתבו כמה מן הקדמונים טעם חדש לתקנת קריאת ספר תורה במנחה, אף שבכבא קמא דך פב. נזכר כבר טעם משום יושבי קרנות, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וילך על פסוק ויתנה אל הכהנים בני לוי ד"ה ושורש]. גדולה מזו מצינו שפירש הרמב"ם משנה דלא כמו שפירשו בגמרא, אליבא דהתוספות יום טוב, כיעויין מ"ש בס"ד בתשובתי לעיל חלק

ובעיקר העניין, לכאורה עדיין יש לעיין למה לא תיקנו לברך בלשון כוללת אקב"ו על נטילת ארבעת המינים: הרבה בדים, אלא שאין ניאות לכלול במניין זה אלא את השלושה בלבד לפי שהם חובה, מה שאין כן השאר שאינם אלא רשות:

וכבר קדם לו בדיוק זה, מהרי"ץ בעץ חיים, שם הביא חבל פוסקים הסוברים כן, והוסיף שכן סברת הגאון מהר"ר יצחק אבוהב במנורת המאור שלו פרק ב' [צ"ל א'. יב"ן] בפרקי סוכות, שכתב, ושלושה הדסים שהם לחובה וכו' יעו"ש. והובא בספר פסקי מהרי"ץ הנזכר לעיל, בדף רכ"ה. ושינה הלשון, כנראה מפני שכתב מזכרונו, ולכן כתב פרק ב' במקום פרק א':

ודע כי מה שרגיל מהרי"ץ להוסיף למהר"ר אבוהב במיוחד תואר הגאון, יותר מאשר לשאר רבנותא, מסתברא שהוא בעיקבות מרן הבית יוסף. אך אין כוונת הבית יוסף למהר"ר אבוהב זה בעל מנורת המאור, אלא למהר"ר אבוהב נוסף שחיבר פירוש על הטור, כאשר יראה המעיין:

ד) ומספר ששים ושמונה בדים, הזכיר אותו גם הרב אחי"ה (שהוא מנאמני-דרכו של-מהרי"ץ, וממעתיקי ספריו) בהערותיו על ספר מנורת המאור למהר"ר אבוהב פרק קמ"ה, הנקראות בשם חק יעקב, שם כתוב כי יש בלולב רמז לשבע, לולב אחד, אתרג אחד, ושני בדי ערבה, ושלושה בדי הדס שהוא חובה, הרי שבעה, עכ"ל מהר"ר אבוהב. וכתב עליו הרב אחי"ה בכלל דבריו בזה"ל, מזה יש סמך למנהג(י) אבותינו, שעושים בדי הדס שוטה להידור מצוה, מדקאמר הרב ושלושה בדי הדס שהוא חובה, ר"ל שאם רצה להוסיף עליהן מוסיף, וכמו שכתב הרב שבלי הלקט סימן שנ"ח שיש מקומות שעושים ששים ושמונה בדים כמניין לולב, והכל להידור מצוה וכו' יעו"ש. ר"ל כי משמע מלשון מהר"ר אבוהב כי מלבד השלושה, מוסיפים עוד

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

דין הזכרת ראש חודש וחול המועד, באמצע ברכת ההפטרה

לק"י, מנחם אב ה'תשע"ה, ב'שכ"ו [עיין לקמן אות ד' ד"ה כל זה].

א) כתב גאון עוזנו מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף ק"מ ע"א, לשון הרמב"ם פרק י"ב מהלכות תפלה דין ט"ו, וכן אם חל ראש חודש להיות בשבת, המפטיר בנביא מזכיר ראש חודש בברכה זו כדרך שמזכיר בתפילה. וכן הוא בתכאלי"ל. ופירושו, מזכיר באמצע (התפילה) [הברכה] לא בחתימה. ורבים וגדולים קיימי בשיטה זו, וסבירא להו דאידיחיא הא דרב גידל בפרק במה מדליקין (שבת דף כ"ד ע"א). וכן פסק הרי"ף שם פרק במה מדליקין, וכן ריא"ז שם. ואם הרב בית יוסף כתב בהיפך בסימן רפ"ד, הוא על פי המנהג, דוק שם. והוא הדין כשחל חול המועד בשבת, דמזכיר מעין המאורע באמצע הברכה, עיין רד"א דמשהו דין חול המועד לראש חודש, ולדין דמזכיר בראש חודש, הוא הדין בחול המועד בין דפסח בין דסוכות עכ"ל:

ובכר מהר"י בי רב (רביה דמרן בעל בית יוסף) בפירושו על הרמב"ם שם פירש כך וז"ל, כתבו המפרשים דאפילו לדעת הרמב"ם והרי"ף ורש"י ז"ל שסוברים דלית הלכתא כרב גידל ומזכיר של-ראש חודש בהפטרה, לאו למימרא שיסיים ויחתום מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, אלא שיאמר על התורה וכו' ועל יום ראש החודש הזה. אבל כשיחתום, לא יחתום אלא מקדש השבת בלבד. והדין נותן, שאפילו בשלוש תפילות שחייבים להתפלל בראש חודש אלא שמזכירין בעבודה יעלה ויבוא.

ומנה שכתב דפירוש דברי הרמב"ם שמזכיר ראש חודש דוקא באמצע הברכה ולא בחתימתה, כן מוכח מדקדוק לשון הרמב"ם, שבתחילה כתב על ברכה זו בשבת רגילה בזה"ל, חותם בה עניין קדושת היום כמו שחותם בתפילה ע"כ. מה שאין כן לגבי ראש חודש שחל בשבת לא כתב שחותם בה, אלא כתב מזכיר ראש חודש בברכה זו כמו שמזכיר בתפילה ע"כ. וכמו שבתפילה אין חותמין בראש חודש, כך בברכת ההפטרה שמדמה אותה אליה, עיין למרן בכסף משנה שם:

וחזר מהרי"ץ להזכיר דבריו בזה לגבי מוסף דראש חודש בדף קנ"ח ע"א, ולגבי שבת חול המועד בחלק שני דף מ"ב ע"ב יעו"ש:

כל-שכן בהפטרה שהמפטיר אינו חותם. ורבינו דייק בלשונו שאמר מזכיר ראש חודש בברכה זו כמו שמזכיר בתפילה. ואם היה דעתו שיחתום, היה לו לומר יזכיר ראש חודש בברכה זו כמו שמזכיר במוספין עכ"ל:

גם בארחות חיים הלכות קריאת ספר תורה אות נ"ב הביא בשם הרמב"ם להזכיר באמצע הברכה ולא בחתימתה:

ב אלא שצריך לדעת מה להשיב לטוענים כי בנוסח כת"י תימן ליתא ברמב"ם שם תיבות כמו שמזכיר בתפילה, אלא כתוב בזה"ל, מזכיר ראש חודש בברכה זו, וחותרם בה מקדש השבת וישראל וראשי חדשים ע"כ:

וכן כתב בהדיא הר"מ המאירי במסכת שבת דף כ"ד, בהביאו שיטת הרי"ף שפסק להזכיר ראש חודש כמו שפסק כן גם הרמב"ם וז"ל, ראש חודש שחל להיות בשבת אעפ"י שאין הפטרה בראש חודש, היה לנו לומר לשיטה זו שיזכיר בה של-ראש חודש, ר"ל מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, וכן כתבו גדולי הפוסקים [היינו הרי"ף, שדרך המאירי לכנותו כך בכל מקום. יב"ן] וכו' ע"כ. ועיין עוד בדבריו בחיבור התשובה דף תקכ"ו. וכן כתב בשבלי הלקט שהנוהגים כשיטת הסוברים דאידיחא הא דרב גידל, חותמים מקדש השבת וישראל וראשי חדשים יעו"ש. [אמנם הר"ן על הרי"ף שם כתב בשם רבינו יונה דאף להרי"ף מזכיר דוקא באמצע ולא בחתימה. וכן

כתב בתשב"ץ חלק ג' סימן רפ"ב בשם רבינו יונה]:

ומפורש כן כבר בסידור רס"ג דף שס"ז לחתום בראש חודש מקדש השבת וישראל וראשי חדשים. וכן בסדר רע"ג חלק ב' סימן ל"ב, וצריך להזכיר מעין המאורע כל יום, בין שבת בין ראש חודש בין מועד. ומזכיר בשבת הנח לנו כי אתה אבינו וכו' ברוך אתה ה' מקדש השבת. וכשיזדמן ראש חודש, מזכיר מקדש השבת וישראל וראשי חדשים. ובמועד, מקדש ישראל והזמנים וכו'. ועיין עוד שם חלק ב' סימן מ"ז:

כמור"כ מצאתי כתוב גם בהעתק תכלאל מהר"י בשירי דף כ"ח ע"ב לגבי ראש חודש בזה"ל, ומזכיר ראש חודש בברכה אחרונה של-הפטרה, וחותרם מקדש השבת וישראל וראשי חדשים ע"כ. [וכן ראיתי בתכלאל כתיבת ידו משנת ה'שע"ח. וכן מצאתי בתכלאל אחר משנת ה'ש"מ מובא בנוסח הברכה, ועל יום המנוח הזה ויום ראש החודש הזה שנתת לנו וכו' ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל וראשי חדשים]. ונכפל עניין זה שם שוב בדף קע"ג ע"ב. כמור"כ לגבי חול המועד, שמהרי"ץ כתב דדינו שווה לראש חודש כדלעיל אות א' ד"ה כתב, מבואר גם-כן בהעתק תכלאל מהר"י בשירי בהדיא שמזכירין באמצע ובחתימה, שכן כתב שם בדף מ"ה ע"ב וז"ל, ומזכיר בברכת ההפטרה עניין היום, וחותרם מקדש השבת וישראל והזמנים ע"כ:

ובעיקר פלוגתא דרבוותא אי אידחיא לה למסקנא הא דרב גידל ראש חודש שחל להיות בשבת המפטיר בנביא אינו צריך להזכיר של-ראש חודש וכו', האריכו הראשונים התם יעו"ש. ומשמעות הסוגיא מוכיחה כפסק הרי"ף וסיעתו. וז"ל הרמב"ן במלחמות שם, בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא וכן מורים הראשונים כדברי רבינו [הרי"ף] ז"ל [שפסק להזכיר ראש חודש. יב"ן] וכו' והאריך לדחות סברת החולקים. ומסיים שם, והרב הנשיא אלברצלוני כתב, ואמר מר רב האי, המפטיר בראש חודש שחל להיות בשבת צריך להזכיר של-ראש חודש, וכן עמא דבר ע"כ. וכך הסכימו כל הגאונים. וכן כתבו רבינו חננאל ורבינו שלמה [רש"י] זכר כולם לחיי עולם. והגהת הרב [הראב"ד] ז"ל בלשונה, אמר אברהם מי יחוש להפוכות, ובפירוש אמרינן לית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא [וכו']. ומן המנהגים שנהגו בשיבוש אין למדין ע"כ. ובפירוש רבינו מנוח על הרמב"ם שם כתב שהראב"ד הנהיג להזכיר, ושכן מנהג רוב המקומות. ובשבלי הלקט סימן פ' כתב שכן פסק גם רבינו ישעיה. ושם סימן קע"ט כתב שיש שנוהגין כן, ויש נוהגים שלא להזכיר, והוא עצמו סובר שצריך להזכיר: **והלכה** למעשה עבדינן כהוראת מהרי"ץ. וכפי הנראה אפשר כי הוא ראה שאין המנהג לחתום מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, הלכך סבירא ליה דאף אם תמצי לומר שזו היא נוסחת הרמב"ם ותכאליל קדמוניות [ולכן נזהר

ומאידך הרי מהרי"ץ מעיד בשם התכאליל (לעניין ראש חודש) להזכיר באמצע ולא בחתימה, שמע מינה שיש בזה מחלוקת בין התכאליל:

וידוע למעיינים שלפני מהרי"ץ היו תכאליל שונים הרבה מן התכאליל של-מהר"י בשירי, כגון דמוכח מדבריו בדף קי"ב ע"ב לגבי מזמורים בשבת:

ודרך מהרי"ץ ממוצעת, כי מהר"י ונה בתכאליל שלו הנקרא פעמון זהב כת"י כתב, אבל ראש חודש נהגו שלא להזכיר כלל ע"כ. כלומר לא באמצע ולא בחתימה, וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך סימן רפ"ד סעיף ב'. ובסדר ראש חודש כתב מהר"י ונה, בברכת ההפטרה של-שבת מזכיר עניין ראש חודש, כן [דעת] רמב"ם ז"ל. ובשלחן ערוך אמר אינו צריך להזכיר עניין ראש חודש בברכת ההפטרה, שלא נתחייב היום בברכה זו לפי שאין לראש חודש הפטרה. וכן בדפוס לא הזכיר ראש חודש בברכות ההפטרה ע"כ:

ג) ובעניין חול המועד דסוכות, יש מן האחרונים דסברי להזכיר באמצע ובחתימה, לפי שחלוק בקרבנותיו, או מטעם שבסוכות גומרין את ההלל בכל יום מה שאין כן בפסח, והובאו דבריהם בכף החיים הלכות פסח סימן ת"צ ס"ק ע"ח יעו"ש, ובליקוטי קול סיני הליכות עולם דף קע"ה, ובשו"ת יחו"ד חלק א' סימן ס"ט:

ככל ספרי הרמב"ם כת"י הקדומים מתימן, כשמונה עשר במספר, כתוב כפי הנוסחא שהעלה מהרי"ץ, וכן בשל-שאר ארצות, ובפרט שכך הוא גם-כן בספר המוגה שהרמב"ם חתום עליו והיה מוקדש ומונח בבית-דינו להגיה את הספרים על פיו. שמע מינה כי כת"י הגורסים וחותרם בה מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, היא סברת הרמב"ם מעיקרא כדעת הגאונים הנזכרים לעיל וסיעתם, ואחר-כך חזר בו. וכתבי יד הללו של-מהדורא קמא, הם מיעוט. ואותם תכאליל שכתבו כך, נמשכו אחר נוסחא זו, ומאידך נמצאו תכאליל קדמוניות שכתוב בהם להזכיר רק באמצע. ונמצא שאותם מיעוטא דמיעוטא בקהילותינו מאנשי הכת בעלי דעות כוזבות, שהנהיגו לעצמם מקרוב להזכיר ראש חודש וחול המועד גם בחתימה, נכנסו בחנם לספק ברכה לבטלה מחוסר דעה ברורה, ועליהם לבטל מנהגם:



פן דבר הכל נשמע שאין להזכיר ראש חודש וחול המועד בחתימת ברכת ההפטר, רק באמצעה. וזאת גם בחול המועד סוכות. זהו מה שנראה לענ"ד בס"ד את הרבים לזפות, ואת הטועים להחזיר בחכמה ובלשונות רפות:

ולא נקט בכל התכאליל, רק סתם בתכאליל], מכל-מקום בשלמא אם היה המנהג כך, הוה אמינא דליכא למיחש, דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. אבל מאחר שלא נהגו, עדיף שלא להוסיף מחשש שינוי מטבע. מה שאין כן הזכרה באמצע דליכא קפידא, והוי כעין פשרה:

וביוצא בזה קיימא לן לגבי הזכרת מעין המאורע בברכת המזון בשבת ויום טוב, דאין צריך לחזור לראש אם שכח, בסעודה שלישית וכל-שכן בסעודות נוספות על החיוב, ולא אמרינן שיום הוא שנתחייב בהזכרה כמו שהיא שיטת הרא"ה והרשב"ץ והראשון לציון. דומיא דהכא דנקיטין להזכיר רק באמצע ולא בחתימה, כי נכנסים בזה לספק ברכה לבטלה. וכמו שכתבנו בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות ברכת המזון:

(ד) כל זה הבאתי וסידרתי מתוך מה שרשום בזכרונותי ורשימותי מלפני עשרות שנים. ועכשיו בשערי יצחק שיעור מוצאי שבתות קודש עקב וראה ה'תשע"ה ב'שכ"ו, ישבתי שוב על מדוכה זו, והעליתי בס"ד כי אמת וצדק יהגה חיכו של-מהרי"ץ, כי נתברר כעת שברוב

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

בדין אמירת ברכת עננו בחזרת השליח ציבור וקריאת ויחל בתענית ציבור, ואין שם עשרה המתענים ולא מפני שהם חולים

שאלה: למעכ"ת ידידנו הנכבד והנעלה יושב אהלים כש"ת הרה"ג נתנאל מדמון שליט"א.

(א) דבר בעתו מה טוב, כי שאלה זו תהא שייכה הלכה למעשה לקראת ימי הפורים הבאים לקראתנו לאורה ושמחה, וששון ויקר, בתענית אסתר שלפניהם. כי הגם שיש אומרים דאף למאי דנקיטינן כדעת האומרים דסגי בששה מתענים, קולא זו היא רק בארבעה צומות שהן מדברי קבלה, ולא בתענית אסתר שאינה אלא מנהג שנהגו כל ישראל כמו שכתבו הרמב"ם פרק ה' מתעניות הלכה ה' ורובא דרבוותא, מכל-מקום למעשה העלו רבים שאין לחלק והוא הדין לתענית אסתר, עיין מאירי ריש מגילה ד"ה מה, ערוך השלחן (מובא לקמן אות י"ז ד"ה אבל) שו"ת אמרי יושר סימן קכ"ד אות ב', שו"ת חלקת יעקב חלק א' סימן רט"ו, שו"ת קול גדול סימן י"ד בהערת המוציא לאור דף כ"ד אות י"א, חזון עובדיה פורים סעיף ד' דף מ"ד מ"ה, תורת המועדים פורים סימן ג' דף צ"ג אות ט', כולו מחמדים סימן מ"ג מדף

כיצד לעשות בענין ברכת עננו בחזרת השליח ציבור, וקריאת פרשת ויחל, האם צריך שיהיו שם עשרה מתענים כדברי השלחן ערוך סימן תקס"ו סעיף ג' לגבי עננו, או די בששה מתענים, ומהו מנהג תימן. ואם די בששה מתענים, האם זהו דוקא כשאותם שאינם מתענים הם אנוסים, כי בחזון עובדיה תענית דף פ"ד פסל לצירוף את שאינם מתענים שלא באונס:

עניין זה הוא מעשי אצלינו במושב, וגרם לרעש גדול, כיון שהיו הרבה מקרים שסמכו על ששה מתענים, מבלי לבדוק את שאינם מתענים האם זה מחמת אונס, או מחמת שאין רצונם להתענות רחמנא ליצלן:

בברכת התורה

נתנאל מדמון

בית-המדרש בית-אל, מושב אחיעזר

תשובה:

לק"י, יום שנכפל בו כי טוב פורים קטן י"ד אדר הראשון ה'תשע"ט, ב"ש"ל.

רי"א, פסקי תשובות סימן תקס"ו אות ד' דף קנ"ט ד"ה וכמה, ועוד. וכן עיקר:

ועדיין יש לדון אם הוא הדין והוא הטעם כשתענית אסתר נדחית, דהיינו כשחל פורים ביום ראשון שמקדימים הצום ליום חמישי. ובשו"ת ישועת משה (אהרונסון) חלק ג' סימן נ"ד העלה דלכולי עלמא מיהא כשתענית אסתר נדחית, היא קילא טפי ובעינן עשרה מתענים ממש יעוש"ב. וכן כתב בשו"ת אור לציון חלק רביעי דף ש"ח אות ד'. אבל לפי מנהג העולם שאינם מחלקים בין תענית אסתר לשאר צומות, ודי להם ברוב מתענים ואפילו כשהשאר אינם חולים כמו שכתבו בכמה ספרים דפוק חזי מאי עמא דבר (כגון בעשה לך רב דלקמן אות ז', ושו"ת חלקת יעקב חלק א' סימן רט"ו אות ה' ד"ה אכן, וכולו מחמדים סימן מ"ג דף רי"ב ד"ה אמנם) ממילא הוא הדין בזה:

ואולי יש להוסיף דכל-שכן לשיטת גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' סימן קמ"ז וסיעתו, הסוברים שגם בתשעה באב שנדחה וכן בשאר צומות שנדחו, אין היתר לבעלי-הברית לאכול אחר חצות, כמו שהעליתי בס"ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות תשעה באב שחל בשבת או ביום ראשון סימן ק"ו סעיף ח', אם-כן חזינן שהדחוי אינו שונה מכשהוא ביומו הקבוע. אך אי משום הא לא איריא, כי יד הדוחה נטויה לומר דשאני התם שהוא לחומרא, מה שאין כן בנדון דידן, וכל-שכן דבברכות עסיקנין דחמירי טפי:

(ב) ונקדים לדקדק ולהעיר על לשון שאלתא דמר, כי לומר שדי בששה מתענים, אינו נגד דברי השלחן ערוך שציינת. כי אף שהוא סתם וחתם הדברים, מכל-מקום אפשר בהחלט כי הוא בחלקו"ת ישית למו, לפי מה שכתב מאריה דהאיי דינא, שהוא מהר"ם בן חביב בתשובותיו קול גדול סימן י"ד בזה"ל, הכלל העולה מדברי הטור [שם בסימן תקס"ו] הוא, דלענין קביעות ברכת עננו, צריך שיהיו עשרה [מתענים] בבית-כנסת. ונראה דדבריו לקוחים מתשובת הרשב"א [חלק א'] סימן פ"א, דנשאל עשרה שקיבלו תענית ומקצתם אינם בבית הכנסת, אם יכול השליח ציבור לומר עננו ברכה בפני עצמה כאילו כולם שם וכו'. ופשט דברי הטור והרשב"א מוכח דלא איירו אלא בתענית ציבור, שהקהל קיבלו עליהם על כל צרה שלא תבוא עליהם. אבל בארבעה צומות שהן דברי קבלה, לא איירו בהו. ונראה דבארבעה צומות שהן דברי קבלה, (מודה) [מודים] דאפילו אין שם בבית-הכנסת עשרה שמתענין, אלא ששה או שבעה מתענין, והשאר אינם מתענין משום דאניסי דחולים הם, יכולים לקבוע ברכת עננו, ולקרות ויחל, אף שאין עשרה מתענין בבית-הכנסת וכו' יעו"ש:

ומינה איכא למילף לשלחן ערוך שהעלה דין זה מהטור כדרכו, וכמו שהביאו הברכי יוסף והשערי תשובה ושאר אחרונים דברי מהר"ם בן חביב הללו, על דברי השלחן ערוך. ומסתברא שזו אכן גם-כן דעתו עצמו של-מהר"ם בן חביב, כי הוא אחרי מרן וכבודו גדול

בעיניו, כמו שהזכיר אותו בתשובה זו לגבי עניין אחר בזה"ל, לעניין הלכה, פסק רבינו מהריק"א - שם בסימן תקס"ו סעיף ב' - דלמנהג הראשונים שומעים כשהציבור גוזרים וכו' דאומר שליח ציבור עננו בין גואל לרופא וכו'. ובנדון דידן שהזכיר רק את הטור, אינו אלא מפני שהוא מפלפל שם בשרשי העניינים ומקורן. וזאת הגם שבטור הדבר מתקבל טפי לפי קישור הלשון כאשר יראה המעיין בגוף דבריו:

והיו רק עשרה מתענים עמו בעיר ההיא. והוריתי לצרפו לכל דבר, לקרות ויחל, ושיאמר השליח ציבור עננו ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא. וטעמא דמילתא אמרתי, דאית כאן רובא דהתענו, וקיימא לן בכל דוכתי רובו ככולו וכו'. ובכואי הנה פה עירנו, התרעמו מהגדולים עלי ועל הוראתי הזאת אשר הצעתיה לפניהם. ונמלכתי בפימליא שלי, המה מאור עיני אמתחת ספרים הקדושים אשר לי, ומצאתי את שאהבה נפשי בספר ברכי יוסף וכו' יעוש"ב]:

ובפרט יש להעיר כי גם לא מדויק מה שהוסיף שם בסל"ש שגם המשנה ברורה בשער הציון שם אות ט"ו הוכיח דלא כמהר"ם בן חביב יעו"ש. כי כל רואה יראה שהמשנה ברורה לא כתב שם זולת שהאליה רבה והפרי מגדים על כרחין לא סבירא להו כוותיה דמהר"ם בן חביב, וכן מחיי אדם משמע דלא סבירא ליה יעו"ש. וכוונתו מובנת למעיין, שבא להסביר בזה טעם ונימוק מדוע העלה דעה זו במשנה ברורה שם סס"ק י"ד בשם

ג) ממילא אין הכרח אף מדברי השתילי זיתים שלא כתב חילוק זה, לומר דשמע מיניה דלא סבירא ליה. כי כל מה שמתפרש בשלחן ערוך, מתפרש נמי לדידיה שהוא נושא-כליו. אלא שהשתילי זיתים לא ראה תשובת מהר"ם בן חביב הנזכרת, וכן את הספרים ברכי יוסף ושערי תשובה שעדיין לא נתחברו ולא נדפסו בזמנו. ועיין עוד לקמן אות ד' ד"ה ברם. אדרבה בכל כי האיי גוונא יש לומר שאילו היה רואה היה מודה, כדאשכחן לאחרונים רבים שהסכימו לדברי מהר"ם בן חביב. וכבר כתבתי כגון דא בשיטת השתילי זיתים, בתשובה אחרת, בדין ציבור שקראו הפרשה בספר תורה פסול, או בחומש, מהו להפטיר בברכות, אות ט"ו ד"ה דעת. ולכל-הפחות היה השתילי זיתים מעלה דעה זו, אילו נגלתה לנגד עיניו. והגם שאין ספק מאידך כי פשטות הדברים נראה דסבירא ליה להשתילי זיתים דאף ברוב מתענים לא סגי וכמו שכתב בסביב לשלחן שם דף שע"ד יעו"ש, מכל-מקום על-כל-פנים אין

מקבלה בסבר פנים יפות, כי רב כבודו בעיניו (כאשר רגיל הוא להביא מדבריו בספריו עץ חיים ושו"ת פעולת צדיק משאר חיבוריו, יום תרועה כפות תמרים ותוספת יום הכפורים, וגט פשוט. ובהדיא כתב עליו בפעולת צדיק חלק א' סימן ק', בספר גט פשוט להרב הגדול מהר"ם אבן חביב איש ירושלם תוב"ב כתב וכו' יעו"ש) ולכל-הפחות נותן לה מקום, אלא שהוא לא ראה אותה מאחר שתשובותיו של-מהר"ם בן חביב עדיין לא נדפסו זולת מקרוב בשנת ה'תרס"ו בירושלם עיקו"ת, והחיד"א בזמנו העלה אותה בברכי יוסף מכת"י, וברכי יוסף אף שנדפס בחייו של-מהר"ם ב"שנת ה'תקל"ד לא הגיע בתימן לידי מהר"ם (שנלב"ע בשנת ה'תקס"ה) שהרי לא הזכירו בשום מקום. אך בדור שאחריו הגיע הספר לתימן:

ה) וראיתי עוד בשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ל"א דף רפ"ד אות ד' שכתב על דברי מהר"ם בן חביב וסיעתו, דנראה שאין זה משמעות דברי מרן בשלחן ערוך, שמסתמות דבריו משמע שבין תעניות שמדברי קבלה ובין תעניות שהקהל קיבלו עליהם, דינא הכי דבעינן עשרה מתענים. וקשה לסמוך על הפוסקים שפסקו היפך משמעות דברי מרן, ולהוסיף ברכה בתפילת שמונה עשרה. ודי לנו לסמוך על דבריהם לעניין הזכרה בשומע תפילה בחזרת השליח ציבור, שכל שיש ששה מתענים יאמר החזן עננו בשומע תפילה. שאף שבשו"ת זרע אמת חלק א' סימן פ"ו כתב שאין לומר אף בשומע תפילה, והביאו החיד"א

יש אומרים. כי מלבד שהדבר מובן מאליו שהיא סברא מחודשת ומסתמא רבים מרבותא לא יודו לה [על-דרך דסבירא ליה למהר"ם וסיעתו כשמרן כותב בשלחן ערוך הלכה בלשון יש מי שאומר, אף שבבית יוסף לא הובא מי שחולק על כך, וכמ"ש בס"ד במקום אחר], עוד זאת יש לחזק הדבר על-ידי הוכחה מפורשת מהני רבוותא דבודאי פליגי עליה. הלכך העלה המשנה ברורה זאת כדבר שקול אם לסמוך על כך, וזהו שכתב יש אומרים:

ד) ומהר"ם בעץ חיים חלק א' דף קצ"ח ע"ב העלה דברי

המגן אברהם בשם שלטי גבורים שאם לא היו עשרה בבית-הכנסת המתענים ובאו אחר רפאנו, אומרה בשומע תפילה ע"כ, והוא במגן אברהם סימן קי"ט סק"ז יעו"ש. ומוכח דפשיטא להו דבאין עשרה מתענים אין השליח ציבור אומר עננו ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא, ומדסתמו משמע אפילו מיעוט עשרה, ולכן דנו כשאירע והגיעו עשרה כדת מהלעשות אחר שאמר כבר ברכת רופא. ואם את דברי שלטי גבורים ומגן אברהם איכא לדחוקי ולאוקומי בתענית שקיבלו הציבור עליהם, מאחר שדבריהם באופן כללי, הנה בדברי מהר"ם קשה מאד להעמיס כן, מאחר שדבריו חונים בסדר ארבעה צומות, כאשר יראה המעיין, ואם-כן מוכח דלית ליה חילוק מהר"ם בן חביב:

ברם מכל-מקום דעתי העני נוטה בפשיטות שאם היה מהר"ם רואה תשובת מהר"ם בן חביב בזה היה

והנה כבר העליתי בזה בס"ד בתשובתי דלעיל חלק ג' סימן קנ"ז אות ג' דסגי בששה מתענים לקרות ויחל, כדין ברכת עננו בחזרת השליח ציבור כמו שביארתי בשלחן ערוך המקוצר סימן י"ח סעיף ט' - והכוונה על מה שרשום אצלי להשלים זאת שם במהדורא המושלמת בס"ד, ומסיבה צדדית נשמט ממני לפרט זאת שם בעת ההדפסה - שזוהי סברא ממוצעת, כי וכו' יש מקילים אפילו בשלושה מתענים וכו'. ולא עוד אלא שמבואר בשדי חמד מערכת בין המצרים סימן כ' אות א', ובעוד הרבה אחרונים, הן ספרדים והן אשכנזים, שכך נוהגים להקל בששה מתענים יעו"ש, וקיימא לן דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. והגם שבקהילותינו אין מנהג ידוע בזה, כי לא היה מצוי שלא יהיו עשרה מתענים, מכל-מקום מסתברא דנילף מינייהו, מאחר שאין סתירה לכך מהפוסקים שאנו הולכים בעיקבותיהם וכו' יעו"ש:

ועכשיו מצאתי און לי לאחד ומיוחד מרבני קהילותינו שכתב כן, הוא הרשי"ה בקונטרסו הבודלי המנהגים של-יהודי תימן [ונדפס שוב תוך ספר דברי שלום חכמים, ירושלם ה'תשנ"ג, בדף רע"ז], גבי צום עשירי בטבת בזה"ל, אין שליח ציבור אומר עננו בחזרה, וכן אין מוציאין ספר תורה, אלא אם יש בבית-הכנסת לא פחות מששה מתענים. שערי תשובה סימן תקס"ו סק"ד וכו' עכ"ל. ואעפ"י שקונטרסו זה, נועד לרשום המנהגים, נראה שכאן אינו אלא דרך פסק-הלכה והוראה מדיליה, כדמוכח

במחזיק ברכה בסימן תקס"ח אות ג', מכל-מקום בנדון דידן יש להקל לומר עננו בחזרת השליח ציבור בשומע תפילה. וראה עוד באליה רבה סק"ד, ובמשנה ברורה ס"ק י"ג, ובשער הציון שם. ורק אם יש פחות מששה מתענים, אין לשליח ציבור להזכיר בחזרת השליח ציבור אף בשומע תפילה. וכן דעת הפרי מגדים שם אשל אברהם סק"ה והאליה רבה שם סק"ד דלא כדעת מהר"ם בן חביב, ושאין לחלק בין תענית שהציבור קיבלו עליהם לתענית שמדברי קבלה. וראה גם בשער הציון שם ס"ק ט"ו יעו"ש עכ"ל:

אבל הרי זה אינו חידוש שסתמות דברי מרן השלחן ערוך אינה כן, לדחות הדבר מכח האי טעמא, ועל-כל-פנים חזי גברא רבא כמהר"ם בן חביב דקאמר מילתא, ומסתברא טעמיה. ואף שיש חולקים, סוף סוף כבר נהגו כמותו, וקיימא לן שאם הלכה רופפת צא וראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן כדאיתא בירושלמי פאה פרק ז' הלכה ה', והביאוהו הפוסקים בכל מקום לעניינם, וממילא אין בזה משום ספק ברכות להקל. דקיימא לן דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. כל-שכן וקל וחומר לדעת הסוברים שלא קיבלנו הוראות מרן כשאין הדבר כתוב מפורש בדבריו אפילו אם יש הוכחה כיצד דעתו, וכמ"ש בס"ד במקום אחר:

ו מהשתא נבוא לגבי עיקר הנדון אשר מעכ"ת שואל מאתי העני להורות כיצד לנהוג בענייננו הלכה למעשה, ומהו מנהג ק"ק תימן יע"א בזה.

כל דבר וכו' יעו"ש, ולקמן אות י"ט ד"ה אתה, ואות כ' ד"ה ולמוכיחים:

ז) וממוצא דבר זה, נסעה ונלכה להבין ולהשכיל דברי חד מחכמי

הספרדים, שהוא גם-כן בן-דורו של-רשי"ה, הוא הרח"ד הלוי (ראב"ד תל אביב) שגם-כן נזקק ליטפל בשאלה זו, לפי מצבם הרוחני העגום הקרוב זה לזה, ויחנו בחסרו"ת ויתירות. אלא שאצלם הספרדים, הקלקול והירידה, התחילו עוד הרבה לפני התימנים שבאו לארץ ישראל, מסיבות ידועות שאין כאן מקומן:

כי כן כתוב בספרו עשה לך רב (נדפס בשנת ה'תשמ"ח) חלק שמיני סימן ט"ז, עוד שאלת לעניין תענית, שבימי צום רואים אם יש ששה צמים, אומרים עננו וכן מוציאים ספר תורה לקריאת ויחל. ואני רואה שבין אלה שאינם מתענים ומשלימים המניין, יש אנשים בריאים מאד, והולכים לעבודתם שהיא פיסית קשה, ואינם צמים. האם גם בזה מותר לומר עננו ולהוציא ספר תורה, או דוקא זקנים וחולים:

ג) זו [ר"ל תשובה לכך. יב"ן] מפורשת היא בדברי מרן החיד"א, אבל אינה פשוטה [דהיינו לא נכתבה בעליל ובהדיא. יב"ן], וז"ל בכרכי יוסף סימן תקס"ו אות ב' בשם מהר"ם בן חביב בתשובותיו, אבל בארבעה צומות, אפילו אין שם מתענים אלא ששה או שבעה, והשאר אינם מתענים דאניסי שהם חולים, יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרוא ויחל, אף שאין עשרה מתענים בבית-הכנסת עכ"ל:

מהסגנון, וכן הוא בעניין שנוסף שם אחר זה. ומטעמא דקא אמרן שאין בזה מנהג ידוע בקהילותינו מקדם, הלכך לא נצרכה לרבנים לשעבר להורות בזה, רק מקרוב זה כשני דורות, שאבדה ורפתה האמונה מרבים, ונחלשו בקיום התורה והמצוות בעוה"ר:

ובמו שעורר בן-דורו על עיקר הדבר, הלא הוא הראח"נ בסוף ספרו ענף חיים חלק א' דף י"ט ע"ד בתוכחת מוסר על ה**בווערים בעם בדור יתום** זה שאינם משימים על לב ואוכלין ושותין ואין חוששים לתענית. ומה יענו למה שאמרו חז"ל דחייב כל אדם מישראל להתענות בארבעה צומות, חוץ ממעוברות ומניקות וחולה, ואין לפרוץ גדר, ויעויין בטור ז"ל. אולם לדעתי הפעוט, שדבר זה מוטל על ראשי עם קודש, ללמדם ולהודיעם טעם הדבר. לא כמו שסוברין שהתענית הוא על מה שנעשה כבר דוקא, וטוענין דמה שנעשה נעשה, ומה לנו עוד לצער עצמנו עתה. ועל כן כשידעו טעם הדבר שהוא כמו שנתבאר לעיל [וז"ל מפני שהדין מתעורר באלו הזמנים, על כן צריך כל אדם לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה לפניו יתברך בתענית, כדי לכפר עוונותיו, שבזה יתמתק הדין ולא ישוב לבוא עלינו אז כאשר בא עליהם יעו"ש, והרחבתי על זה בס"ד בנפלאות מתורתך ריש פרשת ויחי על פסוק ויחי יעקב ד"ה וראיתי. יב"ן], אז אפשר שיחזרו בהם לתת אל לבם לשוב מעבירות שבידם, כי ישראל קדושים הם אלא שצריכים לימוד, ועל-ידי הלימוד והנהגה ודאי שיחזרו בהם לקיים

עבודה קשה, ויכולים להתענות, ואינם צמים משום שתענית זה קל הוא בעיניהם, או שהם סתם מפונקים וכדומה, אעפ"כ אין לבטל אמירת עננו וקריאת ויחל, משום שהיתר זה נובע מכח המתענים. שכיון שתענית זה הוא מדברי קבלה כדברי מרן החיד"א בשם מהר"ם בן חביב, די ברוב מתענים. מעתה מה איכפת לן ביתר המניין, מאיזה סיבה אינם מתענים. כך נראה לי נכון, ופוק חזי מאי עמא דבר, עכ"ל ספר עשה לך רב:

תרי שתי פעמים חזר וכתב בהדיא ובשפה ברורה שנוהגים להקל דסגי בששה, אפילו כשזה מחוסר יראת שמים שלהם. ומתבאר מבין השיטין גם-כן, שזה הוקבע רק מקרוב, ולא היה שייך בזמן החיד"א ואחריו, כי בזמננו ירדה חולשא לעולם (כמו שכתב בד"ה ולכאורה). אף כי לענ"ד העיקר שזו לא חולשא גופנית אלא רוחנית, אי נמי חולשת הנפש, ולכן לא היה הדבר מצוי בזמן החיד"א. הלכך מובן דלאו לאפוקי מכגון דא נתכוון, רק הוא בבחינת דיבר הכתוב בהווה, וסבירא ליה להרח"ד הלוי דהוא הדין לאותם שהמצוות קלות בעיניהם (כמו שכתב בד"ה ועוד) דהיינו מחוסר האמונה ויראת השם שפשה הנגע בדורות הללו בעוה"ר. [ועיין עוד בשו"ת ישועת משה (אהרונסון) חלק ג' סימן נ"ד דף קל"ד, שהעלה בשם צמח צדק (ליובאביץ) שבארבעה צומות הקבועים ואירע שאין מתענים רק שלושה, כגון שהשאר חולים או ל"ע בעת חולירע רחמנא ליצלן, יש לסמוך על האגודה.

ולכאורה נראה שדוקא חולים שהם אנוסים. אבל אין כך האמת, ופוק חזי מאי עמא דבר, שמעולם לא דקדקו בכך. ולכן נראה לענ"ד שאם יש ששה מתענים, אף שהיתר הם אנשים בריאים, יכולים לומר עננו ולקרוא ויחל. ומה שכתב מרן החיד"א **דאניפי שהם חולים**, לאו דוקא כתב כן, אלא משום שבזמנו רק חולים נמנעו מלהתענות בתענית ציבור. אבל בזמנינו שירדה חולשא לעולם, ואנשים שעובדים עבודה פיסית קשה לא יכולים לצום, הרי שגם הם בגדר אנוסים:

וראיתי למרן החיד"א בספרו קשר גודל סימן ט"ו אות ו' שכתב דין זה בלשון אחרת, והיא סייעתא גדולה לסברתנו הנזכרת לעיל וז"ל, אבל בארבעה צומות דמדברי קבלה נינהו, אפילו שאין שם מתענין אלא ששה או שבעה והשאר חולים, או אונס אחר, יכולים לומר עננו ולקרוא ויחל, אף שאין עשרה מתענים בבית-הכנסת עכ"ל:

מבואר איפוא דלאו דוקא חולים, אלא כל אונס אחר נמי. ואין ספק שלאנשים העובדים עבודה פיסית קשה, הרי הם בגדר אנוסים כשאינם מתענים:

ועוד אני אומר, שגם חולים וגם אנוסים שכתב מרן החיד"א, אינו בדוקא, אלא משום שכך היא המציאות שכל מי שיכול להתענות מתענה אלא אם-כן הוא חולה או אנוס. אבל גם אם יהיו בבית-הכנסת אנשים שאינם מתענים, אף שאינם חולים ואינם אנוסים, היינו שאינם עובדים

וכתב עליו שהתנה שני תנאים. א' דוקא בארבעה צומות. ב' דוקא בזמן שהאחרים אנוסים, אבל לא בזמן שאינם צמים בגלל אי-זהירות וקלות ראש. מיהו מסתמא בודאי אמרינן שמחמת חולשתם מפחדים לצום, ולא מחזיקינן להו ברשעים עכ"ל. ועיין לקמן אות י"ב ד"ה והגם]:

וכתב עליו שהתנה שני תנאים. א' דוקא בארבעה צומות. ב' דוקא בזמן שהאחרים אנוסים, אבל לא בזמן שאינם צמים בגלל אי-זהירות וקלות ראש. מיהו מסתמא בודאי אמרינן שמחמת חולשתם מפחדים לצום, ולא מחזיקינן להו ברשעים עכ"ל. ועיין לקמן אות י"ב ד"ה והגם]:

(ח) פל קביל דנא, כתב בחזון עובדיה תעניות דף פ"ד פ"ה כפי שציינת בשאלתך (ולפי שלא היה הספר עמדי במחיצתי, ביקשתי שתשלח לי העתק ממנו, ושלחת לי הפיסקא דלקמן, ויישר חילך לאורייתא) בזה"ל, ודע שבשו"ת פרי השדה חלק ג' סימן קס"ח אות ב' וסימן קע"ט כתב, שאף לדברי מהר"ם בן חביב והברכי יוסף דסבירא להו דסגי ברוב מתענים, דוקא אם אותם שאינם מתענים הם אנוסים מחמת חולי, אז אמרינן רובו ככולו. אבל אם אותם שאינם מתענים אינם חולים אלא שמזלזלים בתענית, הוי כאילו ליכא עשרה כלל, וכמאן דליתינהו דמי, ולא שייכה התם קריאת ויחל יעו"ש. וכן כתב בשו"ת זכרון יהודה חלק א' סימן קצ"ט, ובשו"ת יד יצחק חלק ד' סימן ל"ה סוף אות א', ובשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ב' סימן פ"ו. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק חלק א' סימן ס"ה אות ז' יעו"ש. וכן כתב בשו"ת זכר שמחה סימן ע' בשם שו"ת שערי צדק פאנעט יעו"ש:

(ט) וניכר לנו הדבר שמגמתו לבטל כחרס הנשבר דברי הרח"ד הלוי שהיה מאריה דאתרא אחריו התם, כי רב חילו בבקיאאות עצומה בספרי הפוסקים כידוע, שלפי-כך הושיט לנגדו צרורות הספרים העומדים לנגדו, ובזה חשב שהוא מנוצח. כאומר, הנה לא ראית ולא ידעת כל הכתוב בספרים הללו. [ועיין עוד לקמן אות י"ב ד"ה על]:

אמנם אולי אנו טועים בכך, ואין זו אלא הרגשת הלב בעלמא, מכל-מקום צא ולמד שלא נתן לב כלל להשיב לגופו של-עניין אודות הנימוקים שהגה הרח"ד הלוי ברוחו, רק הטיח כל הספרים לעומתו, ולא השיב אל ליבו, הלא כבר אמרו חז"ל טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלא צנא קרי (כדאייתא ביומא דף פה: וש"נ). ואולי אדרבה אילו היו הם שומעים טעמיו, הוו הדרי בהו, הד"ר הוא לכל חסידיו. ומה-גם שהרח"ד הלוי נשען אף על שזה דבר מפורסם, דפוק חזי מאי עמא דבר:

ודברייהם נכונים. ודלא כמו שכתב בספר עשה לך רב סימן ט"ז דף מ', שאפילו אם אלה שאינם מתענים

צייץ לעיין שם, ועל זה סמך שלא להשיב לגופו של-עניין עכ"ל:

לזאת אשיב שעברתי על כולם, ואין די השב. דהנה שני טעמים ונימוקים

להקל כתב הרח"ד הלוי, א' ירדה חולשא לעולם וכו', ובזה לא דן כלל אף אחד מהם. ונימוק זה הלא מצוי הוא בספרים רבים לגבי תעניות וסיגופים לכפרת עוונות ולבעלי תשובה, שבדורות הללו שנחלשו הגופים אין להכביד עליהם כנודע, ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך ריש פרשת שמות על פסוק ואלה שמות ד"ה ואדם. והגם שבודאי יש חילוק בין הנושאים, שכאן התעניות חיוב מן הדין, על-כל-פנים חצי תירוץ לכל הפחות יש להם. ואף אם לפום קושטא הם לא אנוסים ממש, זה לגביהם עצמם, על-כל-פנים יש מקום לומר לגבי דידן דחזו לאצטרופי עִמָּנו לעשרה. ונימוקו השני דאנוסים וחולים שכתבו מהר"ם בן חביב והחיד"א הוא לאו דוקא, דזיל לפום טעמא כיון שתעניות הללו הן מדברי קבלה וכו', וזה דבר של-שיקול הדעת ואפשר להתווכח עליו, שיש צדדים לכאן ולכאן, הם סוברים דוקא והוא סובר לאו דוקא, ויש לדבריו פנים מסבירות בפרט אם נאמר דיומא הוא דקא גרים, וכמו שיתבאר בס"ד בהרחבה לקמן. ולהם אין ראייה ניצחת לסתור זאת, רק דרך סברא. צא וראה לדוגמא מתבאר גם מסגנונם דלא ברירא להו מילתא בסכינא חריפא, שכן לשון הזכרון יהודה, ואני עני ואביון בדעת נראה לי דיש מקום לומר כמו הכרעה, על פי מה דאיתא בתשובות חתם

(י) [חכם אחד העיר כאן בזה"ל, נראה דסבירא ליה להחזון עובדיה

דכיון שזה דבר שנתחדש מקרוב, לא שייך למימר פוק חזי מאי עמא דבר עכ"ל נר"ו:

הלכך נביא מה שכתב בזה גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בשו"ת פעולת

צדיק חלק ג' סימן רס"ב וז"ל, תורה יוצאה לכל ישראל וכרוזא קרי בחיל בתלמוד, כל מקום שהלכה רופפת בידך

פוק חזי מה ציבור נוהגין. וקשה מה יתן ומה יוסיף מנהג העם לנטות אחר פוסק.

ואמנם כבר השיבו חכמי ישראל ע"ה שבאהבת השם את עמו ישראל, יסיר

מכשול מדרכיהם, ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה וכו' יעו"ש. וחכמי ישראל דקאמר, כוונתו

למהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות חלק א' סימן ט', ונקט מהרי"ץ לשון רבים

כנראה מפני שראה עוד מהפוסקים שהלכו בעיקבותיו. מהשתא לפי דבריהם נראה

שאין חילוק, ר"ל דשייך הדבר גם בעניין שנתחדש מקרוב, דנכי חס ושלום מקרוב

אין השם יתברך אוהב אותנו. ובעיקר דברי ההלכות קטנות ומהרי"ץ הנזכרים

לעיל, כבר עמדנו בס"ד לבארם בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש חיי שרה

ה'תשע"ס ב'שכ"ח:

עוד כתב אותו חכם שליט"א להעיר גבי מה שכתבנו בס"ד לעיל שלא השיב

אל ליבו טבא חדא וכו' ואולי אדרבה אילו היו הם רואים טעמיו הוו הדרי בהו

בזה"ל, אולי בספרים שצייץ החזון עובדיה או לפחות באחד מהם, מתבארת סתירה

לדברי הרח"ד הלוי, ולכן על חלק מהם

שרירין וקיימים דברי הרח"ד הלוי דפוק חזי מאי עמא דבר. וגם בפרט זה, לא כתב מאומה אחד מהם]:

יא) והנה לנגד עינינו גם זה שבמושב שלכם, גרם הדבר רעש גדול, מוכיח שעד היום זוהי הדעה הרווחת בציבור. שלכן בשמעם הוראה חדשה זו, המה ראו כן תמהו, נבהלו נחפזו. ולא זו אף זו, שהגרע"י עצמו, כשכתב בנושא הזה לראשונה, ולא ראה דברי הרח"ד הלוי, שעדיין לא נדפסו, ניכר ונראה בעליל שהיה הדבר מחודש בעיניו, ולא העלהו אלא בתורת צירוף וסיוע. שכן כתב בקול סיני גליון ע"ב תמוז ה'תשכ"ה דף סס"ו דאעפ"י שהנהגים כמהר"ם בן חביב בימי תענית ציבור לכל ישראל, שאם יש בבית-הכנסת ששה או שבעה מתענים, שהם רוב מניין, רשאי השליח ציבור לומר ברכת עננו ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא, יש להם על מה שיסמוכו, מכל-מקום הואיל ויש חולקים בדבר, יותר נכון שלא יאמר השליח ציבור עננו בברכה בפני עצמה, אלא יכלול עננו בתוך שומע תפילה כיחידים, ויחתום בא"י שומע תפילה:

וביאר שם בהערה י', הטעם שכתבנו לחשוש קצת בזה, מפני שהאליה רבה והפרי מגדים סבירא להו דלא כמהר"ם בן חביב, וכן החיי אדם והקיצור שלחן ערוך סתמו כן [כמו שהעלה המשנה ברורה הובאו דבריו לעיל אות ג' ד"ה ובפרט, ואת קיצור שלחן ערוך הוסיף כף החיים שם ס"ק ל"ב. יב"ן]. ואף התשובה מאהבה כותב לפקפק

סופר, דמה דאמרינן רובו ככולו, היינו דוקא רובו מתוך כולו וכו' אבל באופן שהמיעוט בריאים רק שבשאת נפשם עוברים, וזדון לבם השיאם לעזוב ארחות יושר, ולא נכנסו מעולם השתא באגודת המתענים, אין לומר בהם לצרפם מצד רובו ככולו יעו"ש. ולשון האפרקסתא דעניא משמע לי ודאי שגם המקילים וכו' מה שאין כן במקומות שההמון מזלזלים וכו' יעו"ש. גם לשון פרי השדה, שפיר יש לומר וכו' יש סברא לחלק וכו' וכדלקמן אות י"ג ד"ה ואנכי. ואפילו בזכר שמחה דנקיט ואזיל שזו סברא ישרה וז"ל, אכן בתשובות שערי צדק להרה"ג מהר"ם באנעט חלק א' סימן קי"ט כתב דדברי החתם סופר אינם רק כשאין יכולים להתענות מחמת חולי, אבל לא כשהתירו לעצמן לאכול ולשתות, כי בזה אין שייכים דברי החתם סופר יעו"ש. ולפי הך סברא ישרה של-שערי צדק, פשיטא דאין חילוק בין תענית ארבעה צומות לשאר תעניות, דבכולן צריך שיהיו עשרה מתענים כדי לקרות ויחל וכו' יעו"ש, ואחר-כך העלה דברי התשובה מאהבה חלק א' סימנים כ"ז כ"ח שחולק על מהר"ם בן חביב, הלא על-כל פנים-סיים אכן נראה לענ"ד דכל זה אם אין מנהג קבוע בעיר משנים קדמוניות, שאפשר שהוקבע על פי גדולים, ואין לחוש למחלוקת. אכל במקום שיש חשש מחלוקת, פשיטא דבכגון דא שב ואל תעשה לשנות הנהוג עד עתה עדיף, וגדול השלום ע"כ. מעתה הלא נתברר גם בענייננו שכבר נהגו להקל לצרף אפילו כשאינם חולים, ואם-כן

בזה, וכתב בשו"ת גורן דוד חלק אורח-חיים סימן נ' שנראים דברי התשובה מאהבה, ובפרט במקום שיש חשש ברכה לבטלה ע"כ. והרי אפילו במקום שיש מנהג ברור, המונע עצמו מלברך כדי לחוש להסוכרים שלא לברך, תבוא עליו ברכה, וכמו שכתבו בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי חלק אורח-חיים ריש סימן י"ח בד"ה תו, ובספר טהרת המים בשו"ת טהרה מערכת סמ"ך אות מ"א, ובשו"ת שערי עזרה חלק אורח-חיים סימן י"ב, ועוד:

ומזה"ג לפי מה שכתב מהר"י גרינואלד בשו"ת זכרון יהודה חלק א' סימן קצ"ט בד"ה ואני, דדוקא כשמיעוט שאינם מתענים אנוסים וחולים, חזו לאצטרופי להרוב שמתענים, דחשיב רובו מתוך כולן [עיי' לקמן אות ט"ז ד"ה שוב. יב"ן]. מה שאין כן כשהמיעוט שאינם מתענים עוזבים ארחות יושר, ושלא ברצון חכמים ביטלו התענית, שזדון לבם השיאם, אינם מצטרפים בזה לתפילת עננו אף בארבעה צומות, גם לסברת מהר"ם בן חביב הנזכרת לעיל יעו"ש. וכן כתב בשו"ת פרי השדה חלק ג' סימן קע"ט. והן רבים עתה עם הארץ שאינם מתענים בלי שאלת חכם, אלא מורים היתר לעצמם בניגוד להלכה, ואינם חוששים מלפרוש מן הציבור. לכן נראה דלא חזו לאצטרופי וכו' יעו"ש. וכן הועתק סגנון זה בדמותו כצלמו ביל"י אורח-חיים י"ג (מועדים) דף תקמ"ב הערה ס"ה. שמע מינה:

יב) וכנראה שבזקנותו לא הוה פסיקא ליה הכי, כדמשמע ממה

שהובא בשו"ת מעיין אומר חלק ג' פרק ד' דף קמ"ח סימן מ"ד שנשאל, כאשר ישנם בבית-הכנסת בתענית ציבור ששה אנשים שמתענים וארבעה שלא מתענים, אך הם נכנסים אלו הארבעה להגדרה של-מזיד, שנוהגים לצום רק בתשעה באב וכיפור, האם יוציאו ספר תורה. והשיב בעל-פה, כי פשוט דברי מהר"ם [בן חביב] שאין חילוק. ומי שמחלק, אלו אחרונים אשכנזים. ומי שרוצה להוציא, יש לו על מי לסמוך ע"כ. והמוציא לאור בהערה שם דף ק"נ הוסיף, כי כשיצא לאור חזון עובדיה ארבע תעניות, ראיתי שכתב שם דף פ"ד, שאלו שמזלזלים בתענית, כמאן דליתנהו דמי. והביא דברי האוסרים, וכתב ודבריהם נכונים. ודלא כמו שכתב בספר עשה לך רב שדברי מהר"ם בן חביב שהמיעוט חולים, לאו דוקא וכו'. ולא ידעתי אם רבינו חזר בו, או נשאר בדעתו שהרוצה יכול לסמוך עכ"ל:

תרי כשדן בזה בלא שום נגיעה, יצא המרצע מן השק, ונתגלתה האמת שבליבו ויצאה לאורה, שהרגיש ונתן ליבו שהסוברים כך אינם אלא רבני האשכנזים בלבד. ואעפ"י שגם אני יודע כמו שיודעים רבים שאין מעיין אומר מוסמך ומדוייק כל-כך, מכל-מקום האמת עד לעצמו. ועיין עוד חזון עובדיה פורים דף מ"ה ע"א ודוק:

על התיבות שכתבתי (בפסקא הקודמת ד"ה הרי) בלא שום נגיעה, העיר חכם אחד שזו פגיעה. וכן העיר על האמור לעיל (אות ט' ד"ה וניכר) שניכר לנו כי

מגמתו לבטל כחרס וכו'. ואנא דאמרי יישר חיליה לאורייתא, דאין הכי נמי פוגע ונוגע, זוהי גופא המטרה לגלות בזאת את האמת לאמיתה של-תורה לשם שמים, לדעת את משקל הדברים ומגמותיהם, והעומד מלפניהם ומאחוריהם. כי חס ושלום לכפות על האמת פסכת, ולעשות את תורתנו הקדושה פלסתר, חלילה לכל מאן דעסיק באורייתא די בכל אתר ואתר. וכבר כתב מהרש"א בבבא מציעא דף נט: כי הקב"ה ראה שיהיו מחלוקים הדורות בלימוד התורה, ולא יצא הדין לאמיתו, מפני שכל אחד אומר אני גדול ממך וכו'. ואיתא ביבמות דף עז. שכל תלמיד חכם המורה הלכה, אם לאחר מעשה אמרה אין שומעים לו. שְׁמַעְנָה ואתה דע לך. והארכת על זה וכיוצא בזה בתשובתי דלעיל חלק ג' סימן רע"ט אות ג' ד"ה והא וד"ה והנה. וכבר הוזקתי להראות לעיני השמש נגיעותיו, בכמה מקומות מִסְפָּר נר יום טוב (אשר החכמים השלמים והנבונים, ראוהו שיבחוהו ופיארוהו. תורת אמת היתה בפיהו), כגון בפרק כ"ו דף ע"ו ד"ה ותמהני, ובתחילת פרק ל"ה שולי דף ק' ק"א. ואינם אלא דוגמא בעלמא. ומצינו כי ידיעת מעלת החכמים זה על זה נחוצה כמו לימוד גופי תורה, כדי לדעת על מי לסמוך, כיעויין מ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש ויצא ה'תשע"ו ב'שכ"ז דף ט"ז בשם החזון איש. ואפילו גדולי עולם לא נוקו מזה, כגון הידוע שבספר נתיבות המשפט נכללו השגות על ספר קצות החושן, ובעל קצות החושן חזר להשיב על השגותיו

ולהעמיד דברי עצמו בספר משובב נתיבות. ושמעתי על כך מאדם גדול, כי קצות החושן הוא ספר טוב, וכן נתיבות המשפט הוא ספר טוב, אך במשובב נתיבות מורגשת קצת נגיעה. ועיין עוד שערי יצחק דרשת שבת הגדול ה'תשע"ט ב'ש"ל לעניין מי פירות אין מחמיצים]:

והגם שהתורה ניתנה במדבר, ולא שנא לן בין רבנים אשכנזים לספרדים זולת מה שתלוי בחילוקי דרכי ההוראה ובמסורת המנהגים, אולי כוונתו שלא נתקבלה הוראתם למעשה אצל הספרדים. גם מצד אחר י"ל שאשכנזים שאינם מתענים הוא מצד קלקול אמונתם, מה שאין כן הספרדים שהאמונה תקועה בליבם כנודע, ואם-כן אותם שאינם מתענים אינו מתוך רשעות וכפירה כמו אצל האשכנזים, ומר כי אתריה. ועיין לעיל אות ז' ד"ה הרי, בשם ישועת משה. [וידידי הראח"כ שליט"א העיר כאן בזה"ל, לכאורה אין צורך ליישב, כי כנראה שיטת הגרע"י לסמוך יותר בכל גוונא על הפוסקים הספרדים. ועיין מה שכתבתי בדברי חפץ קובץ ט' דף קמ"ד אות כ"ד, ובעולת יצחק המצויין שם דף קמ"ה ד"ה וכיוצא עכ"ל נר"ו]:

יג) ואנכי חזון הרביתי בגוף הספר פרי השדה, אשר ממנו יתד ממנו פנה לדין זה נגד הרח"ד הלוי, והנה אדרבה דבריו תמוהים המה לדידי ההדיוט, שכן כתב שם בסימן קס"ח בזה"ל, הברכי יוסף מביא בשם מהר"ם בן חביב דבתענית ציבור ממש אפילו ליכא רק רוב מתענים, לומר עננו ולקרות

שייך חובת קריאה, דהא ליכא עשרה, והוי כמו בשבת שאין קורים בפחות מעשרה. ואם-כן כיון שמהר"ם בן חביב לא התיר לקרות ויחל רק כשהמיעוט אינם מתענים מחמת אונס חולי, אם-כן הבו דלא להוסיף עלה, דדוקא כי האיי גוונא שהם אנוסים מלהתענות קורים ויחל כשיש רוב מתענים. מה שאין כן אם פורקים עול התענית מעליהם במזיד, אין קורין ויחל לכולי עלמא, כיון שיש סברא לחלק [עייין לעיל אות י' ד"ה לזאת. יב"ן] כמו שכתבתי בס"ד, ודוק היטב. ועייין לקמן סימן קע"ט באריכות יותר עכ"ל:

והוא פלאי לפקצ"ד, הלזאת יקרא שאינם בכלל עשרה. ואף אם כן, גם לקדיש ולקדושה לא ייחשבו אז מן המניין. וראיתי גם-כן דבריו שבסימן קע"ט שציין בסוף, ונביא מהם לקמן אות ט"ו ד"ה וחזר, ועדיין לא נחה דעתי:

(יד) ומצד נוסף גם-כן יש להקשות על דברי הפרי השדה כדאיתא בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ד סימן נ"ו דף ק"ח ע"ב אות ד' וז"ל, בשו"ת שערי צדק שדי מיהת נרגא, דיש מקום לומר דזה שאפשר לצרף שלושה שאינם מתענים, הוא דוקא כשמחמת חולי או חולשא אינם מתענים, כפי שמצינו בחתם סופר. אבל אם התירו לעצמן לאכול ולשתות בהלולים, אין מקום לחיתר בליכך יעו"ש [שמע מינה דלא שלל זאת לגמרי. יב"ן]. ודברים יותר מפורשים בזה מצינו בספר שו"ת פרי השדה חלק ג' סימנים קס"ח וקע"ט, דכותב שם לבאר דברי מהר"ם בן חביב אמורים רק כשאותם

ויחל. אמנם כן, היינו דוקא אם אותם שאינם מתענים הם אנוסים שהם חולים רחמנא ליצלן, ואם-כן שפיר י"ל דמכל-מקום מיקרי תענית ציבור, כיון שמה שאינם מתענים הוא מחמת שהם אנוסים, ושפיר י"ל דיום על-כל-פנים נתחייב בקריאה. מה שאין כן אם אותם שאינם מתענים הוא מחמת שמזלזלים בתענית ואינם מצטערים כלל, ופורקים מעליהם חיוב דדברי קבלה, הוי כליכא עשרה כלל, וכמאן דליתנהו לגמרי דמי, ולא שייך קריאת ויחל, כמו שאין קורין בשבת בתורה בפחות מעשרה, אע"ג דיום הוא שחייב בקריאה, מכל-מקום היכא דליכא עשרה ליכא חובת קריאה. והחילוק הוא כן, דבשלמא אם אותם שאין מתענים הוא מחמת אונס שהם חולים רח"ל, אע"ג דליכא למימר דכיון שהם אנוסים חשבינן אותם כאילו התענו, דהא קיימא לן אונסא כמאן דלא עבד [עייין חושן-המשפט סימן כ"א. ובשו"ת אפרקסתא דעניא אורח-חיים סימן פ"ו ד"ה מכל. יב"ן]. מכל-מקום כיון שאינם אוכלים רק מה שמוכרחים לאכול, ומכל-מקום עול התענית עליהם שלא להתענג במה שאינם מוכרחים, שפיר אמרינן דהם גם-כן נחשבים מכלל עשרה על-כל-פנים. ואם-כן כיון שיש רוב מתענים לגמרי, לא נפקעה חובת הקריאה. מה שאין כן אם אותם שאינם מתענים הם פורקי עול תענית, ובזדון ושאט נפש אין מתענים, אם-כן ליכא למימר דיום הוא שנתחייב בקריאה, דהא לא נחשבו בכלל עשרה כלל, כיון שפורשים מן הציבור. אם-כן לא

הוא שהייב בקריאת ויחל, כיון שהיא תענית ציבור דסגיא אפילו ברוב המתענים, ולדעת הבית חדש בשם אגודה דסגיא אפילו בשלושה, שיהיו עולים לתורה אלו המתענים, דכיון שהיום נתחייב בקריאה יכולים לקרות וכו'. אמנם כל זה שייך אם אותם שאינם מתענים הוא מחמת אונס חולי וכיוצא, דיש להם שייכות על-כל-פנים (להתענות) [לתענית], שהרי אפילו שאוכלין, מכל-מקום מה שיכולים להצטער מצערים עצמן, וגם שלא לאכול יותר מדאי, או בשאר תענוגים. מה שאין כן אם מה שאינם מתענים הוא מחמת קלות דעתם, והם בכלל פורשים מן הציבור, ואין להם שום שייכות עם התענית, אם-כן הווי להו לעניין תענית כמאן דליתנהו לגמרי [דקדק לכתוב לעניין תענית, לומר דלקדיש וכיוצא בו שפיר דאמי, ועיין לעיל אות י"ג ד"ה והוא. יב"ן]. והוי כמו בשבת שאע"ג שיום הוא שנתחייב בקריאת התורה, מכל-מקום אם ליכא עשרה אין קורין בתורה. אם-כן הוא הדין באלו שפורקים עול רח"ל, והתענית לא איכפת להו כלל, אם-כן הוי כמו בשאר תענית שקיבלו יחידים עליהם, דאותם שלא קיבלו עליהם אינם מן המניין, הוא הדין בתענית ציבור, כיון שפורקים לגמרי עול התענית, לא מחמת איזה אונס, אינם נמנים כלל לדברים שתיקנו חז"ל מחמת תענית, כגון עננו או קריאת ויחל. והגיע לידי ספרא דבי רב מהר"ם בן חביב, הנקרא שו"ת קול גדול, וכתב שם בפירוש בסימן י"ד וז"ל, ונראה דבארבעה צומות

שאינ מתענים הוא מחמת שהם אנוסים שהם חולים רח"ל, אזי שפיר י"ל דיום על-כל-פנים נתחייב בקריאה. מה שאין כן אם אותם שאין מתענים הוא מחמת שמזלזלים בתענית וכו'. איברא דאם נאמר בזה זיל בתר טעמא דיום הוא שנתחייב בקריאה, ושפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב זה דיומא קא גרים, אין מקום לחילוקו זה של-פרי השדה וכו' יעו"ש:

ואף כי אמנם בעל פרי השדה עצמו הרגיש בכך, ולא סבירא ליה הכי, שכן כתב בהדיא, מה שאינם מתענים מחמת שהם אנוסים, שפיר י"ל דיום על-כל-פנים נתחייב בקריאה וכו'. פורקי עול תענית, ליכא למימר דיום הוא שנתחייב בקריאה ע"כ. ונמצא שהויכוח הוא בהבנת דבר זה גופא:

טו וחזר לכתוב זאת בפרי השדה גם בסימן קע"ט בזה"ל, עיניו ראו בשערי תשובה אורח-חיים סימן תקס"ו שהביא בשם מהר"ם בן חביב דבתענית ציבור סגיא לקריאת ויחל אפילו כשיש רק רוב מתענים - ובשערי תשובה שם כתב דעל-כל-פנים שבעה בעינן רובא דמינכר - וגם זאת ראה בדברי הבית חדש בשם אגודה דסגיא אפילו בשלושה, ורוצה לידע דעתי בזה. הנה בעיקר דברי מהר"ם בן חביב שהובא גם-כן בספר (דברי) [ברכי] יוסף לאורח-חיים שם, כבר הארכתי בכמה שו"ת בס"ד. אמנם כל זה מיירי רק אם אותם שאינם מתענים [הוא] מחמת חולי או שאר אונס וכיוצא בו, דכי האי גוונא שפיר שייך לומר כיון שהיום

שבעם שלא במתכוין. אבל לאחר העיון נזכרתי שיש מקום לזה, שהרי דין ביטול ברוב כתבו רש"י וכמה רבוותא קמאי שנלמד מדכתיב אחרי רבים להטות (שמות כ"ג, ב') הגם שהמדובר בסנהדרין, והרי המיעוט ניכר. ושקלו וטרו טובא במילתא דא קמאי ובתראין. אף כי דעתי הענייה בטלה לעומת גברי רברבי דכוותיהו:

טז) ואעפ"כ לא אמנע מלכתוב עוד דרך הערה, דנהי דמדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו לא שייך למילף לנדון דידן, דכיון שהוא אנוס או חולה שאינו יכול להתענות לא חשיב ראוי לבילה, וכל-שכן אם זה מתוך פריקת עול, אבל על-כל-פנים שייך כאן דין רובו ככולו, כדקיימא לן בכל התורה, כיון שסוף סוף נמצאים כאן עשרה, והרוב מתוכם מתענים. וכן היא משמעות מהר"ם בן חביב וסיעת מרחמוהי, דמדין רובו ככולו אתו עלה. ובפרט משמע הכי מהשערי תשובה שכתב דלא סגי בששה אלא דוקא שבעה, דבעינן רובא דמינכר, כדקיימא לן בסימן קצ"ז סוף סעיף ג' לעניין זימון בעשרה:

ע"ב ראיתי שזכיתי וכיוונתי בזה לדברי הג"ר בצלאל רנשבורג, שכן כתב בתשובותיו סימן ח' דף ט"ז, ואם כי לא פירשו הרבנים מהר"ם בן חביב והברכי יוסף טעמא דמילתייהו, נראה לענ"ד ברור שטעמם משום דאית כאן רובא דהתענו, וקיימא לן בכל דוכתי רובו ככולו [כדאיתא בהוריות דף ג' ע"ב דבכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו. ובניזיר דף

אפילו אין בבית-הכנסת אלא ששה מתענין, והשאר אינם מתענים משום דאניסי דחולים הם, יכולים לקבוע ברכה עננו ולקרות ויחל עכ"ל. ואם-כן הבו דלא להוסיף עלה, רק היכא שאותם שאינם מתענים הוא מחמת אונס, שפיר יכולים להיות נמנים על-כל-פנים לתענית. מה שאין כן אם בועטים בתענית, ובמרד ובמעל אינם מתענים, אינם נחשבים כלל להיות נמנים לדברים שחז"ל תיקנו מחמת התענית, כיון שאין להם שום שייכות עם התענית עכ"ל:

וכבר כתבתי לעיל אות י"ג ד"ה והוא, שלמרות כל האריכות והכפילויות, לא ירדתי לסוף דעתו. וסברא קרובה לזו, כמעט דברים אחדים, כתובה בקצרה בשו"ת איגרות משה שנביא בס"ד לקמן אות י"ז ד"ה וכבר, אמנם הוא הטעים אותה מצד ביטול המיעוט שאינם מתענים ברוב המתענים, אלא ששם זה חידוש גדול בעיני ההדיוט לומר דשייך בענייננו וכי האיי גוונא ביטול. [ועוד דבני-אדם חשיבי ולא בטילי, ולא גרעי מבריה. ואעיקרא מה שייך בנדון דידן ביטול, הרי אין כאן תערובת כלל, כל אחד ניכר ועומד בפני עצמו. ועוד, אף אם תמצי לומר דשייך ביטול, הא תינח כשהם עשרה לחוד. אבל וכי לא עסיק מהר"ם בן חביב גם כשיש רבים יותר כגון שיש ששה מתענים וששה שאינם מתענים, וכל-שכן טפי מינייהו. אתמהא. ועוד מה שצירפו שאותם שאינם מתענים אינם אוכלים אלא מה שמוכרח, וכי ישתנה הדין אם טעו ואכלו או שתו כל

בשלמותה. ונכון שיש שם אריכות גדולה, אבל במחכ"ת נראה שכתב זאת שלא בהשגחה, כי על-כל-פנים את הלשון הזה העתיקו ממנו כבר גם השערי תשובה והברכי יוסף שהביא לעיל, כאשר יראה כל מעיין, ואין בזה כל חדש:

יז) גם בהערות המוציא לאור מהדורא חדשה של-שו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב בדף כ"ה אות י"ג אחר שהביא מדברי פרי השדה וסיעתו, סיים דלפי טעמו של-רבינו - מהר"ם בן חביב - דיומא קא גרים, אין מקום לחילוקם יעו"ש:

אבן נראה לכאורה שנתחלף לו מהר"ם בן חביב בחתם סופר. שהרי הסברא דיומא קא גרים, לא נזכר בכל מְשַׁךְ תשובת מהר"ם בן חביב שם, רק בחתם סופר, ואדרבה אפשר שזהו שורש החילוף ביניהם:

וכבר ביאר את העניין יפה הגרמ"פ בשו"ת איגרות משה אורח-חיים חלק ד' סימן קי"ג, וזה מקצת דבריו. בדבר תענית ציבור מאלו שחייבין להתענות, איכא מחלוקת ביני רבוותא. דהחתם סופר חלק אורח-חיים סימן קנ"ז סובר דהוא יום שנתחייב בקריאת התורה, שאפילו אם ליכא כלל מתענים, שכולם קצירי ומריעי, חייב בקריאת התורה. אך למעשה כתב שצריך מיתון קצת וכו'. אבל בשערי תשובה סימן תקס"ו סק"ד הביא (ממחזיק ברכה) [מברכי יוסף] בשם מהר"ם בן חביב, דאין קורין בתורה אלא אם-כן יש רוב מתענים, והכי נהוג עלמא.

מ"ב ע"א], זולת היכא דנאמר בהדיא דבעי כולו ממש, כאשר הרחיב בזה הדיבור הגאון מהרלב"ח בתשובותיו סימן קמ"ז בקונטרס הסמיכות יעו"ש"ב, ולקמן אות י"ז ד"ה אבל. וכן בשו"ת זכרון יהודה, הובא לעיל אות י"א ד"ה והנה. ועיין למהרי"ץ בזבח תודה סימן כ"א סק"ד לעניין הא דסגי בשחיטת רוב הסימנים, ובמה שציינתי בבארות יצחק שם דף ק"ז ק"ח:

ויש להוסיף דמה שכתב הפרי השדה בשלהי דבריו (דלעיל אות ט"ו ד"ה וחזר) בלשון, שהגיע לידו ספרו של-מהר"ם בן חביב וראה שמפורש שם דאניסי, דחולים הם וכו' ע"כ, וכוונתו דלשעבר היה הספר בכת"י, והחיד"א בברכי יוסף הביא ממנו רק תמציתו [ויש להעיר כי מה שצויין שם בברכי יוסף המקור במהר"ם בן חביב בתשובותיו פ"י סימן ט"ו, הוא טעות הדפוס וצ"ל כ"י, לאמר כתיבת-יד] ומשם לקח השערי תשובה [ומשום-מה נקט בזה"ל, עיין במח"ב - דהיינו במחזיק ברכה - בשם מהר"ם בן חביב בתשובה כת"י שאין זה אלא בתענית ציבור שהקהל קיבלו וכו' יעו"ש. ומחזיק ברכה הוא ספר נוסף שכתב החיד"א השלמות לספרו ברכי יוסף, ועניין זה אינו שם אלא כבר בברכי יוסף עצמו] ובזמנו של-פרי השדה יצא הספר לאור, וקראוהו בשם שו"ת קול גדול, והדפסתו היתה בשנת ה'תרס"ו, ופרי השדה נדפס סמוך לכך בשנת ה'תרע"ג, ותאריך תשובתו ה'תר"ע. ועיין בו וראה כל תשובתו של-מהר"ם בן חביב

מחייב בקריאת התורה, שלכן על כרחין לומר שמיעוט שאינם מתענים נתבטלו ברוב, ונחשב שכל הציבור מתענים, מאחר שכולם חייבים. אבל בכה"ב שהמיעוט אינו בכלל המתענים, לא שייך להתבטל, דלא נעשה בביטול רוב יותר מכפי שהיה המספר, לכן צריך שיהיו כל העשרה מתענים. וכיון שהמנהג הוא כמהר"ם בן חביב, לכן כשליכא רוב מתענים צריך לקרוא בשחרית כשהוא בשני וחמישי פרשת השבוע ולא ויחל וכו' עכ"ל. ועיין עוד לקמן אות י"ח ד"ה אמנם:

אבל יש המרכיבים סברת החתם סופר על דברי מהר"ם בן חביב, כאשר ראיתי מובא בשו"ת חלקת יעקב אורח-חיים סימן רט"ו דף שנ"ה אות ג' בזה"ל, בערוך השלחן דרך לו לעצמו, וז"ל בסימן תקס"ו סעיף ז' על דברי המחבר שם בסעיף ג', ונראה ברור דזהו רק בתעניות ציבור שאינן קבועין לכל ישראל, כמו בה"ב וערב ראש חודש. אבל ארבעה צומות הקבועין וכן תענית אסתר הקבוע לכל ישראל, הרי הוא יום שנתחייב בעננו ובקריאת התורה, וקורין אעפ"י שאין עשרה מתענין בבית-הכנסת ובעיר וכו'. ומצאנו לו חבר, דברי החתם סופר אורח חיים סימן קנ"ז באמצע התשובה - והוא מיירי בחולה שאינו מתענה בתשעה באב, אם מותר לעלות לתורה - וז"ל, תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאה שחרית ומנחה, אפילו מי שאינו מתענה לא יצא מכלל חיוב הנזכר לעיל, דיומא קגרים. הגע עצמך, מי שמתענה תענית חלום בשבת, וכי לא יקרא בתורה בשבת ויום

וטעמם נראה דאין הימים שנקבעו בהם התענית חשובים יותר מסתם ימי השנה, שלכן לא שייך שיהיה חיוב בקריאת התורה מצד היום, ובהכרח שהקריאה היא בשביל התענית. ואף שגם תענית ציבור שגוזרין על כל צרה שלא תבוא, צריך לקבוע מקודם, כדאיתא בתענית דף כ"ד וכו' וכתב הרי"ף שהוא מקרא (יואל א', י"ד) קדשו צום, הרי חזינן שלא שייך חשיבות תענית אלא כשמתחילה מקדישין היום לענין זה, שאם-כן משמע דליכא עניין תענית בסתם יום אלא ביום המשונה מסתם יום, בזה שנקרא קודם שבא היום שהוא יום צום, וכל-שכן בימים הקבועים מהנביאים להתענות, שקידשו אותן הימים לחשיבות יום צום, שאם-כן שייך שקריאת התורה תהיה מצד היום, וזה צריך לומר בשיטת החתם סופר. [יוצא לפי זה דהחתם סופר פליג לגמרי, וסבירא ליה דאפילו בתענית שקיבלו הציבור עליהם, קורין ויחל אפילו כולם אינם מתענים. איתמר]. (סבר) [וסברת] מהר"ם בן חביב שנוהגין כמותו, כיון שלא נעשה היום באיזה קדושה אלא לעניין שיקובל ביום זה לרצון התענית והתפילות לפני השי"ת, הווי כל הדינים שייכים לצום ולא ליום וכו' שיש לחלק דבתענית בה"ב מי שלא מתענה אינו בכלל התענית כלל, ובארבע תעניות הוא תענית דכל ישראל מחיוב דרבנן, וגם אסור לאכול יותר מהצורך, כדאיתא גם זה בחתם סופר, שלטעם זה הוא חלוק מהר"ם בן חביב שבארבע תעניות סגי ברוב, כי המיעוט הרי גם-כן נחשבו מתענים, דאם לא כן תענית כזה לא היה

גדולת החפץ חיים בהלכות לשון הרע, זכה לדקדק בדבריו עד שאפשר לדייק ממנו הלכה למעשה, שדוקא שלושה שאינן מתעניין מחמת אונס או חולי מצטרפים, דהם בכלל רצו מתעניין. אבל אדם קל שאינו מתענה, הוא בכלל רצו אינן מתעניין, ואצלו אינו [תענית] שבעה עשר בתמוז ואינו מצטרף יעו"ש. ובהקדמת הספר שם איתא כי בזכות ששמר החפץ חיים לשונו, זכה שספרו משנה ברורה מדוקדק כל-כך כמו הראשונים, מדה כנגד מדה יעו"ש. משמע כי רק בגלל שעניין שמירת הלשון היה אצלו גולת הכותרת יותר מכל שאר גדולי ישראל (וזה אכן ידוע ומפורסם), לכן אפשר לדקדק בו כולי האי, ולולא כן לא. והרי זה אינו לשונו של-משנה ברורה עצמו, אלא העתק מלשון מהר"ם בן חביב מריה קמא דהאיי דינא, וכן נקטו אחרונים רבים אחריו. וחזינן שרבים דייקו כך ממנו בלא שום קשר למשנה ברורה. והסוברים שאינו דיוק, הוא הדין ממילא למשנה ברורה. ואם הגר"י קמינצקי לא ראה כל הספרים הללו, על-כל-פנים שערי תשובה נדפס עם המשנה ברורה באותו הדף, ושם כבר איתיה להאיי לישנא. וכי גם זה נעלם מעיניו. פליאה דעת ממנין:]

אמנם יש לדון לפי מה שכתב האיגרות משה בחלק אורח-חיים חלק ד' סימן קי"ג בביאור דברי מהר"ם בן חביב הסובר דסגי ברוב מתענים, משום דסבירא ליה שבארבעה צומות כיון שכל הציבור מחוייבים להתענות, שוב המיעוט שאינם מתענים בטילים ברוב המתענים, וחשוב

טוב, או לא ינהוג בכל דיני שבת, כי יומא גרים, ולא תליא בשמחה ואכילה ושתייה. והכי נמי תשעה באב, יום מועד דפורעניות, ואפילו אינו מתענה מחויב בקריאת היום וכו'. ומהר"ם שיק אורח-חיים סימן רפ"ט ור"ץ, מביא גם-כן להחת"ס, והעמים דמהר"ם בן חביב גם-כן סבירא ליה דבארבעה צומות הוי **יום דנתחייב בקריאה** זו, רק כיון דהציבור לא התענו ועשו אותו כיומא דעלמא, בטלה חיובא דיומא, אלא אם-כן יש רוב מעשרה המתענים **דרובו ככולו** וכו' יעו"ש [וכפי הנראה טעמו מפני שאם תאמר שכל סברתו אינה אלא מטעם דרובו ככולו, אם-כן זה שייך גם כשהציבור קיבלו עליהם התענית. אלא שמע מינה שצריך לצרף לזה הסברא שהיום נתחייב], ולעיל אות ט"ז ד"ה ואעפ"כ:

יח) סעוד נוסף להמקילים, ראיתי בספר הקריאה בתורה והלכותיה דף תרנ"ו הערה ל"ו, יש אחרונים שמדייקים מדברי מהר"ם בן חביב שכתב דבארבעה צומות יש להקל בכגון שיש ששה מתענים, והשאר אינם מתענים (וכגון) דאניסי שהם חולים, שדוקא בכי האיי גוונא שאינם מתענים מחמת חולי וכדומה, יכולים להצטרף למתענים. אבל אם אינם מתענים מחמת שהוא דבר קל אצלם, הרי זה בכלל רצו אין מתענים, ולגביהם הרי זה כמי שאינו יום תענית, ועיין בספר אמת ליעקב להגר"ר יעקב קמינצקי על השלחן ערוך סימן תקס"ו: **[אמר** הכותב יב"ן, עיינתי שם והנה כתוב שם עניין חדש וז"ל, משום

יאמרו בעתיד שקר שהם מתענים מתוך בשתם:

ואף אם תמצי לומר שטעם זה לבד, אין בו כדי להתיר ברכות לבטלה, על-

כל-פנים יצטרף כסניף לכל האמור לעיל:

(ב) קל וחומר קריאת ויחל, שאין עניין התענית נזכר בה כלל

כמו שהוא בעננו, ואם-כן שייכה היא נמי אף למי שאינו מתענה. וטעמי קריאתה, ביארתי בס"ד כבר בנפלאות מתורתך פרשת כי תשא על פסוק ויחל משה. ולפי שהספר עודנו בכתובים, כמוס עמדי וחתום באוצרותי, על כן אביא כאן החלק העיקרי השייך לנו, כי ממנו תוצאות חיים לענייננו, וזהו:

הגם שאין מדובר בפסוקים הללו מעניין התעניות וצרות החרבן וכו' מכל-

מקום נראה פשוט כי הם יפים לעניין ונאים לבניין. לפי שכשם שחילה משה רבינו פני הקב"ה למחול לישראל על עוון העגל והזכיר זכות שלושת האבות, כן אנו מבקשים עתה שימחול לנו על כל עוונותינו שגרמו לחרבן בית מקדשנו וכו'. לכן אין עניין לקרוא עתה את מעשה העגל, ושבירת הלוחות עקב זאת [כי מדלגים עניין מעשה העגל, וממשיכים לקרוא מן ויאמר י"י אל משה פסל לך וגו' (לקמן ל"ד, א') כנודע, והוא על פי מסכת סופרים פרק י"ז הלכה ז' וכו'], אדרבה נכון שלא לעורר מדת הדין עלינו בימים הללו. ולכן אפילו ביום תענית שבעה עשר בתמוז, שבו עצמו נשתברו הלוחות, כדתנן בתענית דף כ"ו ע"א וע"ב,

כאילו כולם מתענים. ולפי זה לכאורה יש מקום לומר שאף אם אותם שאינם מתענים אינם אנוסים, מכל-מקום הרי הם בטילים כלפי רוב הציבור שמתענים עכ"ל:

ומהברי האיגרות משה, הבאנו לעיל אות י"ז ד"ה וכבר, ויש

להעמיק בזה אם אכן ירד לסוף כוונתו. ועיין עוד לעיל אות ט"ו ד"ה וכבר:

יט) אתה הראת לדעת שאין דברי המקילים דחויים, אדרבה

יש להם כמה וכמה סמוכות וטעמים, וספרים וסופרים. גם אני הקטן אענה חלקי בנימוק נוסף, שהלא סוף סוף גם אותם שאינם מתענים ללא סיבה, באו לבית-הכנסת להתפלל מרצונם, אם כן חזינן שאין דעתם לפרוק עול מכל וכל, זולת בזה שקשה עליהם לסבול צער התענית, לפי שאינם רואים ממנה תועלת בחוש [ולא נפקחו עיניהם להבין שזה אכן לתועלתם ולטובתם, כי הדין מתעורר וכו' כדלעיל אות ו' ד"ה וכמו], ואם כן מדוע נוסף אנחנו לזרוק ולהשליך אבנים אחרי הנופלים. שהרי אם לא יקראו את ויחל, ולא יאמר השליח ציבור עננו ברכה בפני עצמה, אזי יהא סדר התפילה כמעט כמו יום רגיל, ויאבד מהם זכר מגמת היום לגמרי, כל-שכן למתענים הנמצאים עמהם שם שיהא מזה חסרון גדול אשר לא יוכל להימנות. הא תינח אם על-ידי זה שנמנע פעם אחת או שתיים ויחל ועננו, לזעזע אותם שירגישו יכירו ויבינו חומרת העניין, ומכאן ואילך יתענו. אבל מסתמא לא יועיל הדבר ולא יציל, רק יוסיפו לשגות באיולתם ותאוותם, ולכל-היותר

גם-כן המנהג שאין קוראים עניינא דהאיי יומא [לאפוקי מדעה יחידאה בראשונים הסוברת כן]. רק מדלגים וממשיכים לקרוא את התיקון לכך שהוא בפרט בעסק התורה, וזהו פסל לך שני לוחות וגו', ומעוררים את הרחמים בהזכרת שלוש עשרה מדות, י"י י"י אל רחום וחנון וגו' (שם ו') ומסיימים בפסוק נגד כל עמך אעשה נפלאות וגו' (שם י') שיקיים הבטחתו זו לנו להראותינו נפלאותיו שאנחנו מובדלים מכל האומות, כי לא ישרה שכינתו עליהם אלא עלינו בקרוב במהרה בימינו אכי"ר:

כך לכלול אף תענית אסתר, עליפי המבואר לעיל אות א' ד"ה דבר. ומסתברא דאפילו כשהיא נדחית שהוקדמה ליום המישי שלפני פורים, כמ"ש שם ד"ה ועדיין, צריך להשתדל לכתחילה שיהיו שם עשרה המתענים עד סוף היום. ואם לאו, לכלי הפחות שיהיו רובם דהיינו ששה מהם מתענים, וזאת דוקא כשארבעת הנותרים הם אנוסים מחמת חולשא וחולי וכדומה. אמנם המקילים לצרף אפילו כשמיעוט הנותרים אינם מתענים ואוכלים ושותים כדרכם מתוך פריקת עול רהמנא ליצלק, יש להם על מזה שיסמוכו, והנח להם לישראל. ובמהרה יבוא לציון גואל:

ולמנו כיוחיים תבוא ברכת טוב וינעם, ללמד דעת את העם, חשיבות התעניות מטרותם ומגמתם. וליצורם הרע המפתם שיזיק הדבר לבריאותם, ושיבו אמריהם להם, שאינו אלא דמיון בעלמא. אדרבה תענית אפילו יום אחד בשבוע ולפחות אחד בחודש, מועילה לגוף להשבית מערכת העיכול קצת, כדי שיתחזק כוחה, וכמו שהרחבתי בס"ד בתשובתי דלעיל חלק ג' סימן קנ"ז אות ב' מד"ה ובעניי. ומתוך שלא לשמה, יבואו לקיים המצוה לשמה:

ואחתום בשי"ש טו"ב
הצב"י יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

ואף בתענית אסתר, למרות שאינה קשורה לצרות החרבן כשאר התעניות, מכל-מקום נכללת במגמת תענית זו תחינה על העתיד, כמו שהעלה מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף ר"ה ע"ב, בשם ספר סדר היום למהר"ם בן מכיר. והוסיף, שפמו שהצילנו הקב"ה מיד המן הרשע, כן יצילנו מיד מבקשי רעתנו, ויקל עול הגלות מעלינו, ויגאלנו גאולה קרובה אכי"ר:

★

נמצאנו למדים מכל האמור לעיל, שכדי לקרוא בספר תורה ויחל בברכות ושיאמר שליח ציבור עננו ברכה בפני עצמה בחמשת התעניות [כתבתי

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

תשובות קצרות בעניינים שונים^[א]

א. המתפללים בשבועות ובהושענא רבה בעלות השחר, האם יברכו ברכות התורה לפני עלות השחר

שאלה: הניעורים כל הלילה, כגון בלילי חג השבועות והושענא רבה [ומתפללים בעלות השחר], האם יכולים לכתחילה לברך ברכות התורה לפני עלות השחר:

תשובה: שפיר דאמי לכתחילה, כיון שברכות התורה שנאמרו אתמול, נאמרו על דעת המנהג, ונמצא שלא פטרו אלא עד לפני עלות השחר, וכאילו התנו על כך מעיקרא^[2], וכמו שהרחבתי בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצש"ק במדבר ה'תש"ע ב'שכ"א ובעוד מקומות:

[א] נערכו על ידי הרה"ג נתנאל עומסי שליט"א, ועל כך ישא ברכה מאת ה'. התשובות היו למראה עיני מרן שליט"א. ובזאת נקרא לכל מי שיש תחת ידו תשובות קצרות בכת"י ממרן שליט"א, שיואיל בטובו לשלוח אותן למערכת, ויפורסמו בל"ג בגליונות הבאים:

[ב] ביאור הדברים, הנה דעת ר"ת (ברכות יא: תוס' ד"ה שכבר) שברכות התורה מתחדשות בכל יום. ודעת הרא"ש (שו"ת כלל ד' סימן א') שברכות אלו הן כברכת המצוות, ואינן מתחדשות אלא א"כ הפסיק בשינה וכד'. ומהרי"ץ (עץ חיים ח"א דף י' ע"א וח"ב דף מ"ו ע"א) כתב שהמנהג כר"ת שברכת התורה פוטרת עד בוקר הבא. אמנם כתב מרן שליט"א בש"ע המקוצר (סימן ז' הערה י' ד"ה ועיינן) שהמנהג הוא שהמשכים בלילה לאשמורות, מברך את כל הברכות אף קודם עלות השחר. וביאר מרן שליט"א במאמר מענה לשון (הנדפס בסוף סדר האשמורות) שרק בבית הכנסת של-מהרי"ץ נהגו לומר את כל ברכות השחר ובכללן ברכות התורה אחר האשמורות, אבל המנהג הפשוט בכל המקומות לומר את כל הברכות קודם האשמורות, וכמו שכתבו מהר"י בשירי ומהר"י ונה שהקמים לאשמורות יברכו מתחילה ברכות השחר וברכות התורה. ומ"מ מי שמתכוין שברכות התורה יהיו עד קודם עלוה"ש, יכול לברך לכו"ע. וזהו שכתב מרן שליט"א כאן שהמנהג נחשב כמו שהתנה כן במפורש:

ב. אודות הנז"ל, מתי יטלו את ידיהם

שאלה: כאשר מתפללים בעלות השחר, מתי צריכים ליטול ידיים, הרי בשעת עלות השחר נמצאים באמצע התפילה:

תשובה: כתבתי בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן צ"ג סעיף ג' שלפני תפילת שחרית נוטלים הידים שלוש פעמים כבשאר הימים^[א], אבל בלא ברכה יעו"ש, ובסימן ק"ט סעיף ב' לגבי האשמורות דאלול ועשרת ימי תשובה^[ב]. וכן מתבאר מדברי מהרי"ץ בעץ חיים חלק ב' סדר שבועות דף מ"ו ע"א ד"ה וכמו. ונראה דכיון שהדבר ספק ושנוי במחלוקת אם צריך נטילה שוב בעלות השחר (עיין בית יוסף ואחרונים או"ח סימן ד', ופסקי מהרי"ץ הלכות הנהגת האדם בבוקר דף ה' סעיפים י"ד ט"ו), וגם יש ספק מתי הוא הזמן המדוייק של-עלות השחר כנודע^[ג], אין להחמיר על הציבור לצאת באמצע וליטול, זולת אחרי ההלל טוב הדבר ליטול שנית. ובכגון דא העלה בפסקי תשובות סימן ד' דף מ"ט אות י"ז בשם כמה ספרים וסופרים, דנהוג עלמא שלא להקפיד ליטול אם באמצע שעוסק בתורה או סליחות ותחנונים וכיו"ב עלה עמוד השחר, אלא משלים עניינו והולך ליטול ידיו וכו' יעו"ש"ב:

ג. אודות הנז"ל, מתי יש לברך על הטלית

שאלה: מתי לברך על הטלית:

תשובה: אחרי ישתבח לפני הקדיש, אם הגיע הזמן. ואם לאו, אחרי תפילת העמידה^[ד]:



אמר הכותב יב"ן, העירוני לאחר זמן על תשובתי זאת [לרגל הבאתה לדפוס בקובץ דברי חפץ הנוכחי], מתשובת מהרח"כ בשו"ת החיים והשלום סימן כ"ה שאם הקדימו להתפלל ועדיין לא הגיע זמן ציצית ותפילין, נהגו לברך עליהם אחר התפילה, הואיל והן מצוות נמשכות, אע"ג דמדינא יכול לברך קודם ישתבח [עיין לקמן ד"ה

[ג] כמבואר בש"ע סימן צ"ב סעיף ד':

[ד] אמנם אם ישן שינת קבע, יש לו ליטול ידיו בברכה כשקם לאשמורות קודם עלוה"ש, וכמו שכתב מרן שליט"א שם:

[ה] עיין פסקי תשובות סימן פ"ט אות ב':

[ו] וינשק את הציציות אחר הברכה, עיין ש"ע סימן י"ח סעיף ג'. ועיין שו"ת עולת יצחק ח"א סימן ד':

אלא. יב"ן] או אחר-כך, מכל-מקום עדיף טפי לעשות כן כמו שנהגו, בכדי שלא יפסיקו בשבחי ה' יעו"ש. ובזי"ר סימן ס"ו דף ת"ג ד"ה ועיין. [ועל-דרך זה כתוב שם בשו"ת החיים והשלום סימן כ"ח, לגבי הפסקה בשבת בין הזמירות לנשמת כל חי, למכור תפילת שחרית, שמדרך המוסר אין להפסיק בשבחי ה' כלל וכו' יעו"ש. אמנם שם חמור טפי שעדיין לא סיימו לומר ברכת ישתבח, שהיא ברכת הזמירות לאחריהן. ולא מובן מה שכתב שם שיש מקילים בדבר דחשבי ליה צרכי רבים כמו שכתב הטור בסוף סימן נ"ד, דהתם לא מיירי אלא דוקא אחרי ישתבח לפני הקדיש]:

ולא ערך אלא שהבהילוני לשמוע דבר חדש, שנהגו כן אנשי הכת החדשה בלבד. דהיינו לפני הקדיש, או אולי אפילו באמצע הזמירות לפי דרכם הנלוזה כדלקמן ד"ה אלא. ובלשון דלקמן העיר לי כאן ידידי העורך כש"ת הרה"ג אח"כ שליט"א, הלא בעיר צנעא רק האדוקים ברמב"ם נהגו כן, אבל השאר לעולם בירכו אחרי העמידה. כאשר שמעתי מפי אבא מארי זלה"ה בכירור, שכך נהגו בכל בתי-כנסיות שראה מנהגם בעיר צנעא. מלבד ר' עואץ פציל, שהיה מקורב לאדוקים ברמב"ם, אלא שאעפ"כ התפלל בבית-הכנסת אלשיך מפני שאשתו ממשפחת אלשיך, והיה יוצא החוצה לראות אם הגיע הזמן ומברך וכו' עכ"ל נר"ו. וצ"ע לעיין במה שכתב בדברי חפץ קובץ ט' דף קל"ב אות ג':

ועיינתי שם וראיתי שביאר דברי מהרח"כ הנזכרים לעיל בזה"ל, כבר עמדתי על זה בבחורתי בהגהותי על שו"ת החיים והשלום שעודן בכתובת יד, וביארתי דלא דאמי למה שכתב רמ"א בהגהה סוף סימן נ"ד שמי שלא היו לו ציצית או תפילין והביאו לו בין ישתבח לקדיש, יכול להניחם אז ולברך עליהם יעו"ש. וכן לא דאמי למה שכתב מרן בשלחן ערוך סימן ס"ו סעיף ב' שאם שכח להניח ציצית ותפילין, יכול להפסיק בקרית שמע בין הפרקים להניחן ויברך עליהם ע"כ. ועיין עוד סימן ל"ח סעיף ב', וסימן פ'. דשאני התם שהוא בא להניח אותן כעת, הלכך מדינא צריך גם-כן לברך עליהן אז, כדי שיהיו ברכותיו עובר לעשיית המצוות, כדקיימא לן בכל ברכות המצוות. אבל בנדון דידן שכבר הניח אותן קודם שהגיע זמנו, והגיע זמנו לאחר שכבר התחיל ברוך שאמר, עדיף טפי שלא יפסיק לברך עליהן בשום מקום, אלא רק אחרי התפילה, שהרי כבר הפסיד עניין עובר לעשייתן דלכתחילה. ושם כתבתי שכן מצאתי למהרי"ח בכרך בספרו מקור חיים הנדפס מקרוב, וכעת אינו תחת ידי עכ"ל:

אמנם אני הקטן זכיתי לספר מקור חיים הנזכר, ואחר חיפוש במקומות רבים מצאתי שדבריו בזה חונים על דברי מרן בשלחן ערוך הלכות קרית שמע סימן ס"ו הנזכרים לעיל, אם שכח להניח ציצית ותפילין, יכול להפסיק בין הפרקים להניחם, ויברך עליהם ע"כ. וכתב מהרי"ח בכרך בדף פ"ו לבאר זאת בזה"ל, ויברך עליהם,

דאין לקיים מצוה בלי ברכה. מה שאין כן אם מעוטף או לבוש טלית ותפילין לפני עמוד השחר, ושכח למשמש ולברך, על-כל-פנים לא יפסוק עד אחר התפילה. נראה לי, עכ"ל:

ומבואר למעין שהמדובר בשלחן ערוך שם הוא דוקא בקרית שמע וברכותיה דחמירי טפי. ולפום רהטא אני מבין כי מה שכתב המקור חיים ששכח למשמש ולברך וכו' ר"ל שאם אכן היה נזכר קודם, היה יכול למשמש ולברך. ואימתי זה. הוי אומר בין ישתבח לקדיש, על-דרך שכתב הרמ"א בהגהתו לסוף סימן נ"ד הנזכרת. אם-כן אדרבה הביא ראייה לסתור. ואצטמיד חצבא דידן:

והכי פשיטא ליה להגרמ"פ בשו"ת איגרות משה חלק ד' מאורח-חיים סימן ז' וז"ל, הנכון למעשה כסברתך שכתבת דאין חילוק בין לא היה לו טלית ותפילין עד אחר ברוך שאמר, ובין היו לו והניח קודם, שראוי לברך אם האיר היום אחר ישתבח קודם הקדיש וכו' יעו"ש. וכן הדר ומסיק התם, שודאי כשמקיים מצוה בלא ברכה, עבר על חיוב מצות הברכה דרבנן, דלכן צריך לברך אחר ישתבח קודם הקדיש יעו"ש. וכך העלה בפשיטות בפסקי תשובות הלכות ציצית סימן י"ח דף קפ"ט אות ה':

וזכורני שכן כתבו הפוסקים בכמה דוכתי, שאין לעכב ולהשהות הברכה על המצוה, אלא מיד שאפשר לברך יברך, הגם שכבר אינו עובר לעשייתה, ולעת הפנאי נחפש בל"נ. ולפום רהטא מצאתי לעת עתה דלדעת כמה רבוותא קמאי יש איסור לעשות מצוה בלא ברכה, כגון הראב"ד ורבינו יונה והרשב"א וכיעוין בתהילה לדוד על האבודרהם חלק א' דף נ"ג, והראב"ן בפירושו למסכת כלה פרק א', וכן כתב בפשיטות הפרי חדש בסימן ס"ו אות ח' לגבי ברכת התפילין, וטורי זהב סימן תרס"ח סק"א בשם מהרש"ל לגבי ברכת הסוכה, ועיין עוד מנחת שלמה (אוירבך) תניינא סימן נ"ח, שדה אלחנן סימן ג' דף ק"ב, ושאר ספרים:

עוד הוסיף לכתוב ידידי הנזכר וז"ל, ומה שכתב מעכ"ת בשו"ת עולת יצחק חלק א' סימן ז' בשם ר"י עוזירי שהם מברכים לפני הקדיש, משמע מן הלשון שם שנתחדש להם מנהג זה כאן בארץ ישראל. ואף אם גם בתימן הם נהגו כך, הלא הוא מעיר דמאר, ואני דיברתי על מנהג עיר צנעא. על-כל-פנים לפום רהטא נראה מדברי מעכ"ת שם שהוא מסכים למנהג שכתב ר"י עוזירי, אולי מפני שלא ידע אז מנהג צנעא, אי נמי לא נחית לדון בפרט זה עכ"ל יצ"ו. ונכון שלא ידעתי ולא שמעתי מאומה מעניין זה בלתי היום, למרות שישבתי רבות בסוד שיח רבני צנעא הזקנים זצ"ל, וגם ראיתי רשימת מנהגי הכת וכו', ופרט זה לא נזכר. ואף דלאידך גיסא עדות מר אביו נאמנה עלי, ותנא דמסייע ליה מהרח"כ כדלעיל, מכל-מקום הם לא ראו וידעו זולת מקצת מבתי-כנסיות שמה, ואם-כן שמא בשאר

בתי-כנסיות לא נהגו כן, שכך הדעת נוטה שאין זה מיוחד לחידושי אנשי הכת ושינוייהם. ועיין עוד בשו"ת סולת מנחה [המצורף לספר תולדות הרב שלום שבזי (יהדות שרעב, תימן) חלק ב'] סימן ה' מדף קכ"ו, ואכמ"ל:

ומעיין זה כתבתי בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות קידושין ונישואין סימן ר"ו אות קי"ח ד"ה אבל, יש חושבים שאנשי הכת הם שחידשו מדנפשייהו לומר שהשמחה במעונו משבת ההתחלה גם בבית הכלה, בכלל השינויים שהנהיגו לעצמם מאז מחלוקתם. ואחר זמן ראיתי כי כן נדפס בויצי"ב פרק י"ח סימן ו'. ולא היא. וזה על-דרך שישנם רבים כיום הטועים לחשוב שהמנהג שלא לכסות הכהנים פניהם וידיהם בברכת כהנים הוא רק אצלם וכמו שביארנו בס"ד לעיל חלק אורח-חיים הלכות נשיאות כפים סימן כ' הערה ט"ז ד"ה וכבר, ועוד עניינים כיוצא בזה. וסייעתא לדבר מדחזינן שדוקא בעיר צנעא מקום אנשי הכת, נחלקו בדבר זה, אלו אומרים בשבת ההתחלה שהשמחה גם בבית הכלה ואלו אין אומרים שם. מה שאין כן בשאר מקומות שפשוט אצל כולם לומר שהשמחה גם בבית הכלה באין פוצה-פה יעו"ש:

ואעיקרא אולי אפילו לדידהו אין לכך תורת מנהג המחייב נמי השתא, דמסתמא הממתינים לברך אחרי העמידה, אינו כנימוקו של-מהרה"כ כדי שלא להפסיק בשבחי ה' וכדלעיל. כי לפקצ"ד זו אינה טענה, כי שם בין ישתבח לקדיש הוא מקום המופסק מעצמו, עד כאן זמירות ומכאן תפילת שחרית, שלכן יש אומרים שאפילו לצרכי ציבור או לפסוק צדקה מותר להפסיק שם כדאיתא בשלחן ערוך סימן נ"ד סעיף ב'. הגם שאין מנהגינו כך כנודע, וכמו שכתב גם-כן בשתילי זיתים שם סק"ג [ובשו"ת החיים והשלום סימן כ"ח, ועיין לעיל ד"ה אמר], מכל-מקום בנדון דידן אפשר דלכולי עלמא שרי, ואדרבה עדיף. כל-שכן למנהגינו שבגמר ישתבח יושב חזן בית-הכנסת שאמר זאת במקומו, ומכאן ואילך עומד שליח ציבור וניגש לפני התיבה, כמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן י"ב סוף סעיף י"ג, וסימן י"ג ריש סעיף א'. הרי שההפרש ניכר ומורגש:

אלא היה טעמם ונימוקם מפני שלא רצו לבלבל את תפילתם בטרדא זו לצאת ולהיכנס תוך כדי אמירת הזמירות וכו' לראות ולברר אם ומתי כבר הגיע הזמן, הלכך המתינו לאחר תפילת העמידה שאז ודאי היה אפשר לברך [זולת אנשי הכת שהראו עצמם מדקדקים יותר במצוות וכאילו הם בקיאים יותר בהלכה, והלכו בדרך אותם שאמרו ונעשה לנו שם (בראשית י"א, ד') כגון שהנהיגו שלא כהוגן לעשות שלוש עשרה חוליות בציצית, במקום שבע (עיין מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך שלהי פרשת שלח-לך) וברכת על נטילת ידים לפני הנטילה כהרמב"ם, לפרסומי מילתא בציבורא. ולא עוד אלא שהוציאו לעז מדמיונם על שופרותינו שהם פסולים לא רק לדעת הרמב"ם אלא אף לכולי עלמא מפני שהם כביכול של-מין פרה רחמנא

ליצלן. כל-שכן בנדון דידן ששמעתי כי הם מזלזלים באיסור דיבור והפסק בין ברוך שאמר לישתבח, מפני שלא נזכר ברמב"ם אעפ"י שהובא בגאונים וברי"ף, ושאר כל רבוותא. גם מהרי"ץ העלה בעץ חיים איסור זה, כיעו"ש בדף ט"ו ע"א. ולשונו בדף ק"ל ע"א, חס ושלום להפסיק יעו"ש. ולפום קושטא נראה לענ"ד שאין שום הוכחה מהרמב"ם שמתיר רק אשתמיטתיה וכמ"ש בס"ד בהרחבה באחת מתשובותי אשר עדיין לא נדפסו (אגב ביאור עניין הגדלת העולה שאין בה משום לשון הרע וכו' אות ג' ד"ה ולפי). אף כי כנראה לזאת נתכוון מהרח"כ שכתב דמדינא יכול לברך "קודם" ישתבח, כדלעיל ד"ה אמר. וכן מובן מתוך מה שכתוב שם דאית ליה שאין איסור מדינא להכריז על מכירת התפילה בשבת לפני נשמת רק מדרך המוסר, והוא תמוה. ועיין עוד מה שכתבתי בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ב' סימן כ"ט אות א' ד"ה ומצאתי, ובשלחן ערוך המקוצר סימן י"ג סעיף א'. ואכמ"ל]:

וזה הרי לא שייך לדידן אנן השתא הכא בארעא דישראל וכיוצא בה שמצויים שעונים ולוחות מדוייקים תוככי בית-הכנסת, והדבר קל לראות ולדעת אם לפני הקדיש כבר הגיע הזמן, שיוכלו לברך ואז יזכו שתהא מצותם מושלמת. **עליבן** ימשמשו אז **בציציותיהם** [ובימות החול, גם בתפיליהם] ויברך אקב"ו להתעטף בציצית [ובימות החול, גם ברכת להניח תפילין] אחד לכולם, וישאו ברכה מאתו יתברך מעתה ועד עולם:

ד. אודות הנז"ל, האם יש לקרוא שוב קרית שמע לאחר התפילה

שאלה: האם לכתחילה יש לקרוא שוב קרית שמע לאחר התפילה, כיון שקראו לפני זמן משיכיר וכו':

תשובה: המחמיר תבוא עליו ברכה¹³:

ה. רופא כהן שביצע הפלות רח"ל, אם יכול לישא כפיו

שאלה: רופא כהן אשר בעוונות הרבים ביצע הפלות, האם דינו כהורג את הנפש ואסור לו לשאת כפיו:

[13] ואוסיף עוד מה ששאלתי את מרן שליט"א, מדוע אין אנו חוששים לפוסקים שלא לומר פסוד"ז קודם עלוה"ש (עיין אליה רבה סימן תרס"ד סק"ג). והשיב דלדידן שזמן הנץ החמה מוקדם מהרשום בלוחות, א"כ אף זמן עלוה"ש מוקדם, והרווחנו את דעת הפוסקים הנז"ל. ובבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות לולב דף ש"ח ס"ק רפ"ה סוף ד"ה ולעניין, כתב מרן שליט"א שהעיקר הוא שאין קפידא באמירת פסוד"ז קודם עלוה"ש:

תשובה: זו שאלה חמורה ומסובכת, כיון שיש לדון אם עובר נקרא נפש, ותלוי בסוגיא דסנהדרין דף עב: ורמב"ם פ"א מרוצח הל"ט דשקלו וטרו בה האחרונים טובא, ובגדון דידן הרי ההלכה כהן שהרג נפש לא ישא את כפיו. ובפרט הדין נוטה לחומרא אם ביצע את ההפלות בזדון ובקביעות, ויש אריכות על כך בנועם כרך עשרים מדף קע"א¹⁰¹:

ואם מועילה תשובה לכהן שהרג נפש, נחלקו מרן והרמ"א באו"ח סימן קכ"ח סעיף ל"ה. אבל אולי בשעת דוחק גדול על פי שיקול דעת גוברא רבה, יש מקום להקל, או לכל הפחות להעלים עין, בצירוף סברת האומרים שדין זה אינו אלא חומרא מדרבנן, עיין תוס' יבמות דף ז' ע"א וסנהדרין דף ל"ה ע"ב, ופמ"ג באשל אברהם סימן קכ"ח אות כ"ו וש"א"ס:

ו. נמצאה טעות בספר תורה וכדומה, האם יקראו ההפטר

שאלה: כאשר נמצאה טעות בספר תורה, או שהוא פסול, או שאין ספר תורה כלל, יש שם עשרה, האם יקראו את ההפטר בברכות:

תשובה: בלי ברכות¹⁰²:

ז. קריאת פרשת זכור בספר תורה אשכנזי

שאלה: אירע מקרה בשבת ויקרא, היא שבת זכור, שנמצאה טעות בספר תורה [נכתב אשר במקום אשה (ויקרא ב', ט'), דהיינו רי"ש ממש במקום ה"א]. ודא עקא, לא נמצא שם ספר תורה תימני זולתו, זולת ספר תורה אשכנזי. והוחלט להחזיר את הספר התימני, ולהביא תמורתו את הספר האשכנזי, להמשך קריאת פרשת ויקרא, וכן לקריאת פרשת זכור. ונפשי בשאלתי, על פי מה שכתב הרב שליט"א

[ח] ושם כתב בסוף דבריו, דלא דמי למה שכתב המג"א בסימן קכ"ח ס"ק נ"ג דכהן שדחף אשה הרה והפילה נושא את כפיו, דשאני התם שלא היתה כוונה להרוג את העובר, וגם זה אקראי בעלמא, משא"כ הרופא הנז"ל:

[ט] דכיון שלא קראו בתורה כדיון, אין לקרוא ההפטר בברכות, כמוכא ברמ"א בסימן רפ"ד סעיף א', והעלהו ג"כ השת"ז. וס"ת פסול אין לקרות בו בברכות, אף אם אין שם ס"ת אחר, וכמו שכתב מרן שליט"א בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ (הלכות קריאת התורה דף תע"ח ד"ה נמצאנו). אמנם ציבור שאין להם ס"ת זולת של-שאר קהילות, יכולים לקרוא בו בברכות, כדי שלא תתבטל הקריאה. וכ"כ מרן שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"ג סימן נ"ה ובעוד מקומות (וע"ע לקמן בסמוך שאלה ז'), ואז יקראו גם את ההפטר בברכות:

בשלחן ערוך המקוצר סימן כ"ג סעיף י', יש אומרים שאם נמצא פיסול בספר תורה בחומש אחד, מותר לקרות בו בחומש אחר וכו'. ומקורו ברמ"א (סימן קמ"ג סעיף ד'). האם בכהאיי גוונא דלעיל היה ניתן לסמוך על קולא זו, ולקרוא בספר תורה תימני את פרשת זכור הנמצאת בחומש דברים. שכן השינויים שבספר תורה האשכנזי הם לעיכובא לדידן, וספר תורה שנמצא בו אפילו שינוי אחד מהם, פוסל אותו ומוציאים ספר תורה אחר, כפי שכתב הרב שליט"א בשלחן ערוך המקוצר יו"ד סימן קס"ה סעיף כ'. וכן יש לציין מה שכתב השתילי זיתים שם בסימן קמ"ג סק"ט, יש לסמוך על זה היכא דליכא ספר תורה כשר, ומברכיין עליו עכ"ל. האם נאמר דבכהאיי גוונא חשיב ליכא ספר תורה כשר, או לאו:

תשובה: הנה מצד שנמצא פיסול בחומש אחר, ספק אם יועיל בנדון דידן. כי גם בחומש דברים ששם פרשת זכור, יש שינוי בחלק מספרי האשכנזים בפרשת כי תצא בפסוק (דברים כ"ג, ב') פצוע דכא, שהם כותבים בה"א דכה"י. אך מכל מקום כדין עשו, מאחר שלא היה להם ספר אחר, על פי מ"ש שם בשלחן ערוך המקוצר אורח חיים שלהי הסעיף, דבשעת דוחק גמור וכו' יש מקום להקל וכו'. ואפילו בנדון דידן שהוא בפרשת זכור שפיר דאמי, מאחר דמעיקר הדין אנן נקיטינן שאינה מדאורייתא, כיעויין שלחן ערוך המקוצר סימן קכ"א סעיף ג':

ח. הקונה עלייה לספר תורה, האם יכול לחזור בו

שאלה: הקונה עלייה לספר תורה וחזר בו, ולכך הוא מבקש מהאחראי שימכור שנית עלייה זו, האם ניתן למכור אותה שוב:

תשובה: אינו יכול לחזור בו, כיון שכבר נדר ונתחייבוי"א. אבל אם קנייתו היתה

[י] בעניין זה שמעתי מהדיין הרה"ג אייל גיאת שליט"א דבר מעניין, שהנה הפוסקים (אהע"ז סימן ה') כתבו פצוע דכא באל"ף כמו בספרי תימן (זולתי הט"ז שם ס"ק א' שהביא לשון הפסוק פצוע דכה). וכשהצעתי את הדברים קדם מרן שליט"א, אמר דאולי אין להוכיח כ"כ מן הדפוסים. וצ"ב. עוד אמר, שאף בספרי תורה אשכנזים מלפני שלוש מאות שנה היה כתוב דכא, וכמו שכתב המנחת שי (דברים כ"ג, ב'). ועיין באוצר הפוסקים בתחילת סימן ה':

[יא] והיינו שקניית עליות אינה ככל מקח, שהרי אין בזה ממש, אלא כוונת הקונה היא שתמורת העלייה או התפילה נודר הוא לבית הכנסת. וכן מבואר במג"א סימן ש"ו ס"ק ט"ו שלכן מותר למכור את העליות בשבת. ודעת היש"ש ב"ק פרק החובל סימן ס' שמכירה זו היא כמקח, ומדין קניין סיטומתא. ולכן כתב היש"ש בביצה פ"ה סימן ח' דאסור למכור עליות ותפילות בשבת אלא באופן שכל המרבה במחיר זוכה במצוה, אך

מחמת טעות שאירעה, כגון שחשב שמוכרים עניין אחר, אין זה נדר וניתן למכור שוב:

ט. הקונה עלייה לספר תורה או התחייב לצדקה, ובא אחר ושילם עבורו

שאלה: הקונה עלייה לספר תורה, או שהתחייב לתרום סכום כסף לעני, ובא אחר ושילם עבורו, האם אכן זה פוטר אותו מתשלום למרות שהוא התחייב לשלם:

תשובה: פוטר לפענ"ד. אך כיון שראיתי אחרי-כן שיש חילוקי דעות בדבר, עדיף לצאת מן הספק ויזכה לו את הכסף תחילה, עיין ספר כל נדרי דף תקצ"ט¹²¹, ושו"ת משנה הלכות חלק ה' סימן צ"ט:

י. הקונה עלייה לספר תורה ולא בא לבית הכנסת

שאלה: מי שקנה עלייה לספר תורה ובבוקר לא הגיע לבית הכנסת, האם מחוייב לשלם את הסכום שקצב, והאם יש חילוק בין אם מכרו שוב או שהעלו את בנו וכדומה:

תשובה: אינו חייב לשלם, כי לא קנה אלא על דעת שיעלה¹²². וכל-שכן אם מכרו שוב, גם אם הגיעו לסכום פחות ממנו. ואם העלו את בנו או אדם אחר שהוא מרוצה שיעלה במקומו, קל וחומר כשהוא מזמין אותו בעצמו לפעמים, חייב לשלם¹²³:

גם אלו שקדמו לו לקצוב ממון ישלמו מוצא שפתם. ואז מותר, משום דהוי כקציצת דמים לצורך מצוה, ולא כמקח:

[יב] בהערה ק"ב. ושם הביא מחלוקת האם סתם כוונת הנודר הוא לתת מכספו לצורך בית הכנסת, או שעיקר כוונתו רק לטובת בית הכנסת, וממילא אף אם נתקבל ע"י אחר מהני. וכתב שדעת הגר"ש אלישיב שהנודר צריך לשלם מכספו דוקא, ודעת הגר"ש ואזנר שאם אחר שילם נפטר הלה מתשלום נדרו:

[יג] משא"כ לעיל בשאלה ח', שם לא אירע לו שום אונס, רק רוצה לחזור בו, הלכך אינו יכול. ומהר"ח כסאר זצוק"ל כתב (שו"ת החיים והשלום חלק אורח חיים סימן נ"ד) דאם רוצה לצאת ידי ספק להחמיר על עצמו, ישלם מה שחיסר השני. כגון אם קנה הראשון בחמשים והשני בשלושים, ישלים הראשון עשרים:

[יד] ואם הוא ישראל וקנה את ראשון, ובבוקר אירע שבא כהן לבית הכנסת והעלוהו

יא. תפילת הדרך, האם די שאחד יאמרנה ויוציא את שאר הנוסעים

שאלה: האם כל אחד מהנוסעים צריך לברך תפילת הדרך, או די שאחד מהם יאמר ויוציא את כולם:

תשובה: עדיף כל אחד לעצמו¹⁰¹. ודע דלדידן אינה ברכה אלא בקשה, כי אין חותמים בברוך בכל גוונא, כמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן מ"ז סעיף י"ד:

יב. עד מתי רשאי לומר תפילת הדרך

שאלה: שכח לומר תפילת הדרך, עד מתי רשאי לאמרה:

תשובה: כל זמן שלא הגיע לתוך שיעור פרסה (ארבעה מילין) הסמוך למחוז חפצו, כמתבאר בשלחן ערוך סימן ק"י ס"ז. וזה לדעת המברכים, אך לדידן שלעולם אין חותמים בברכה (וכדלעיל אות י"א), ראוי לאמרה תמיד כל עוד שלא נסתיימה הנסיעה¹⁰², כי בכל רגע יש חשש סכנה חס ושלום. ולכן לא נכנסתי להסביר עניין שיעור פרסה הנז"ל:

יג. אמרה לחברתה איני באה לביתך, אם צריכה התרה

שאלה: אשה שכעסה על חברתה ואמרה בלשון זה, איני באה יותר לביתך בשום פנים ואופן, האם זה נחשב נדר ועתה תצטרך התרת נדרים:

תשובה: צריכה התרה, כי אעפ"י שלא אסרה על עצמה דבר שיש בו ממש, מ"מ מדרבנן אין להורות בזה וכיו"ב היתר, כדי שלא ינהגו בני-אדם קלות-ראש בנדרים שהם חמורים, כמבואר ברמב"ם פ"ג מגדרים הלי"ב ובש"ע יו"ד סימן רי"ג ס"א:

לתורה, האם צריך הלה לשלם, שהרי אף אם היה בא היו נותנים לכהן לעלות. ואמר מרן שליט"א שפשוט שאינו חייב לשלם. וכן מובא בספר שאלת רב דף רמ"ד בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א:

[טו] היינו אף למנהג שאר קהילות. וכ"כ בספר אשי ישראל (פ"נ הערה א') בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שלכתחילה טוב לברך בעצמו. ומ"מ כתב האשל אברהם (בוטשאטש מהדו"ת סימן ק"י) שיכול לצאת ידי חובה מאחר אף שהיא בקשת רחמים:

[טז] והוראת מרן וכן מנהגו, לאמרה אפילו בנסיעה קצרה, ועדיף טפי בתחילתה:

יד. תנור בשרי שאפו בתבניותיו עוגיות חלביות

שאלה: יש לנו תנור דו-תאי, תא אחד חלבי ותא אחד בשרי. בטעות אפינו עוגיות חמאה בתא הבשרי, בתבניות הבשריות על גבי נייר אפייה. ולא עברו עשרים וארבע שעות מאז צליית העוף, אלא רק חמש עשרה שעות. את העוגיות כמובן זרקנו. מה דין התבניות הבשריות שנאפו בהן העוגיות, והרשתות שבתנור הבשרי:

תשובה: אין אפשרות להכשיר את התבניות, ולכן צריך להחליף חדשות, כיון שהן היו במגע עם העוגיות החלביות תוך עשרים וארבע שעות, וצריכות ליבון חמור, והרי זה יקלקל ויהרוס אותן. משא"כ הרשתות, וכן התנור עצמו, מועיל להפעילו בחום הכי גבוה למשך חצי שעה או יותר¹⁰¹:



שאלה: אני רוצה לחדד את השאלה. לא כתבתי לכם שגם על הרשת הבשרית שמתי נייר אפייה וקררתי עליה את עוגיות החמאה. ויש בתוך התא הבשרי גם מסילות ממתכת משני צדדיו, ששם נכנסות התבניות. ואיני יודעת אם צריך לפרק גם אותן:

תשובה: אם כן הרשת אינה צריכה הכשר כלל. את המסילות אין צריך לפרק, אלא להכשירן ביחד עם התנור:

טו. נולד עם כליה¹⁰² אחת, האם צריך להודיע זאת בשידוכים

שאלה: תינוק שנולד עם כליה אחת בריאה ושלימה, האם חובה על ההורים להודיע זאת בשידוכים:

תשובה: אין צורך להודיע, כי לא נתברר שיש נזק מחסרון כליה¹⁰³:

[יז] ומשך זמן זה צריך להיות מאז שהתנור הגיע לחומו הגבוה. וטעם כל זה, משום שהתנור עצמו כיון שאין לו מגע עם האוכל, אינו צריך ליבון חמור כמו התבניות. אך כיון שיש לחוש שמא נפל מהעוגיות לקרקעית התנור, וכן לזיעה שנדבקה לתקרתו, לכך יש להסיקו בליבון קל, כדין החצובה (כמבואר בסימן תנ"א סעיף ד'):

[יח] גירסתינו פל"א. יב"ן:

[יט] וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן תתע"ט. ומ"מ כתב שם שהחתן והכלה חייבים להודיע זה לזה, ולא ביאר הטעם, וצ"ב:

טז. עשה ניתוח לקיצור קיבה, האם צריך להודיע זאת בשידוכים

שאלה: בחור שעשה ניתוח לקיצור קיבה, האם הוא חייב להודיע זאת בשידוכים:

תשובה: אינו חייב, כי כמעט ואין לכך משמעות^[פ]:

יז. תפילין שנבדקו ונמצא שקפצו חלק מהאותיות שבמקום הקיפול, האם הסופר צריך לכתוב פרשיות אחרות

שאלה: פרשיות תפילין שנכתבו בשנת ה'תש"ע, על קלף עבודת יד סוג א', קטיפתי עדין, עם ליצה, דהיינו לא מגורד. הקלף הוא תוצרת אברך מקרית ספר בהשגחת בד"ץ קרית ספר, והדיו מתוצרת איכותית. לפני כחדשיים (אייר ה'תשע"ט) נשלחו התפילין להגהה, ונמצא כי בפרשיות של-ראש במקומות שיש כפל שנוצר מחמת קיפול הפרשיות (ורק שם), קפצו חלק מהאותיות ולא הותירו רושם. לכאורה נראה כי בזמן עיבוד הקלף עירבו חומר כימי, אשר במגע עם הדיו יוצר "קורוזיה" (ניגוד חמרים) שדוחה את הדיו, ובמשך הזמן הדיו מתייבש וקופץ מהקלף, כך היא דעת מומחים:

ואלו הם צדדי הספק. א' יצרן הקלף כבר נפטר, ואין את מי לשאול ולתבוע. ואף אם היה חי ומתחייב בדין, היה מחזיר רק את הקלף. ב' הדיו ידוע באיכותו זה עשרות שנים. ג' הסופר קנה קלף איכותי עם השגחה מהודרת, ולא ראה או שמע שיש בו איזו גריעותא. ד' יתכן שדברים אחרים גרמו לקפיצת האותיות, כגון חום או קור או לחות. שאלתי היא, האם הסופר צריך לכתוב פרשיות אחרות:

תשובה: אי אפשר לחייב את הסופר לכתוב פרשיות אחרות^[כא]:

יח. אופן קריאת פסוק המהלך על כנפי רוח

שאלה: בפסוק המהלך על כנפי רוח (תהלים ק"ד, ג'). א' האם ניתן ללמוד מדברי מהרי"ץ בחלק הדקדוק שם שכתב אין בה"א געיא, שהשוא שבמ"ם נח.

[כ] ושאלתי את מרן שליט"א האם מי שנשאל על דברים אלו צריך להשיב את האמת, או ישתמט מלענות. והשיב, שאם נשאל על כך בפרטות, ודאי יש לו לומר את האמת:

[כא] ועיין בקובץ ווי העמודים (גליון ס' עמוד ע"ב) שם הובא מקרה דומה, בתפילין שנכתבו על קלף משוח, וקפץ הדיו במקום הקיפול. ופסק הגר"י זילברשטיין שליט"א שאם הקונה לא ידע שהקלף משוח, הרי זה מקח טעות. אכן בנדון דידן שסיבת הפיסול אינה ידועה בבירור, פסק מרן שליט"א שאין לחייב את הסופר מספק:

ב' האם במקרה זה שייך הכלל של-מי"ם שואית בינונית, שישמט הדגש שאחרי ה"א הידיעה:

תשובה: א' פשיטא, כדרכו בדוכתי טובא, כגון בריש פרשת שמות (א', י"ט) המילדת וילדו, השוא נח, כי אין מאריך ע"כ. ומאריך היינו געיא כנודע. ב' לכולי עלמא אין כאן דגש. הכלל של-מי"ם שואית בינונית, שכמדומני כוונתך למה שנקרא שוא מרחף וכו', היא המצאת הר"ז הנא בעל יסוד הניקוד ובניין שלמה, ורבים לחמו עליו ובפרט בזה. והגם שהוא היה חריף ובקי גדול בדקדוק, אין לקבל דבריו כשהם נגד המדקקים הקדמונים והמסורת שבידינו¹²⁵:

[כב] וע"ע שערי יצחק פרשת שמיני ה'תש"ע, מדברי מרן שליט"א על ספר יסוד הניקוד שהזכיר כאן. ושם ביאר שהכלל הוא, שאחרי שוא נע יבוא רפה, ואחרי שוא נח לפעמים דגש ולפעמים רפה:

שני מקומות ושם תימן

ישנם שני מקומות, הנקראים בשם 'תימן'. ישנה עיר תימן, וישנה ארץ תימן. עיר תימן, היא קרובה לארץ ישראל. וארץ תימן, נמצאת בדרום. לפעמים מתכוונים על הארץ, ולפעמים על העיר. למשל, אליפו התימני, שבספר איוב. או התנא שמעון התימני. יש גורסים שמעון התמני, דהיינו שהוא מתמנה. ויש גורסים שמעון התימני, דהיינו מארץ תימן [עיי'ן מילי דאבות ריש פרק רביעי, דף צ"ג]. ומאידך, יש את [בראשית ל"ו, ל"ד] חָשַׁם מֶאֱרֶץ הַתִּימָנִי. הרבה פעמים כתוב זאת בנביא, כגון וְהִלֵּךְ בְּסַעֲרוֹת תִּימָן [זכריה ט', י"ד], ומוזכר בתפילות ראש השנה:

אבל כנראה שישנו קשר בין המקומות. בכל מקרה, תימן קשורה עם בני עשיו, העיר תימן היא בנחלת עשיו, זאת אז בזמן שבני עשיו היו על יד ארץ ישראל, אבל אחר כך הם עברו למקומות אחרים, וחלקם הגיעו לתימן. אם כן הם קראו את הארץ תימן, על שם העיר תימן. הלכך כאשר מדברים על מישוהו מסויים, צריך לברר זאת, האם מדברים על העיר, או על הארץ. הדבר תלוי בזמנים ובמקומות. העיר תימן, היתה על יד ארץ ישראל, בארץ שעיר, מעבר הירדן, על יד ארץ מואב, סמוך מעל ים המלח. אינני יודע כיצד קוראים למקום הזה היום, בודאי כבר יש לו שם אחר. אבל אם תראה, תמצא במפות של-ימי קדם, שבעבר העיר תימן היתה שם. ישנה שם עיר, בשם תימן, והיא נקראת כך, כיון שהיא דרומית לארץ ישראל. זהו אותו הדבר. גם ארץ תימן, זהו מלשון דרום, הנקראת בלשונם יָמֵן, על שם צד יָמִין בלשון הקודש:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק האזינו, ה'תשע"ה ב'שכ"ו)

הרה"ג אבינועם שמואל יהב שליט"א

מחבר ספר נועם שיח

ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, ביתר עילית

בירורי הלכות בענייני ארבעת המינים

א. האם יש הידור ונוי מצוה באורך הלולב. ב. בעניין צריך שיצא שדרו שלילולב למעלה מהם טפה. ג. בירך בטעות על אתרוג בנו הקטן ביו"ט ראשון

א.

האם יש הידור ונוי מצוה באורך הלולב

כלשהוא. וכן דם צפור של-מצורע שנותן לתוך המים, שאין לו שיעור. ומתוך הירושלמי, שלא שנה התנא במשנה אלא דברים שאם הוסיף עליהם יש בהוספה מצוה. אבל באלו הדברים כגון עפר סוטה ואפר פרה אדומה וכו', אין בהוספה שלהם שום מצוה:

ובמנחות מ"א ע"ב פריך גבי ציצית, למימרא דאית לה שיעורא וכו'. וכבר עלו זקני ב"ש וזקני ב"ה לעליית יוחנן בן בתירא ואמרו, ציצית אין לה שיעור. כיוצא בו לולב אין בו שיעור. מאי, לאו אין לה [לציצית] שיעור כלל. לא, אין לה שיעור למעלה, אבל יש לה שיעור למטה. דאלת"ה, כיוצא בו לולב אין לו שיעור, ה"נ דאין לו שיעור כלל, והתנן לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו, כשר. אלא אין לו שיעור למעלה, אבל יש לו שיעור למטה. ה"נ אין לה שיעור למעלה, אבל יש לה שיעור

דברים שאין להם שיעור ולא הוזכרו במשנה דפאה

שנינו במשנה פרקא קמא דפאה, אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה והביכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה וכו'. ובירושלמי שם, רבי ברכיה בעי, ולמה לא תנינן עפר סוטה, ולמה לא תנינן אפר פרה, ולמה לא תנינן רוק יבמה, ולמה לא תנינן דם ציפור של-מצורע. ותירץ הירושלמי, לא אנינן מתניתין אלא דברים שהוא מוסיף עליהן ויש בעשייתן מצוה, ואלו אעפ"י שהוא מוסיף עליהן אין בעשייתן מצוה:

ביאור הדברים, רבי ברכיה הקשה מדוע לא שנה התנא במשנת אלו דברים שאין להם שיעור, עפר סוטה, שאין שיעור כמה יתן מן העפר אל המים. וכן אפר פרה, שאין שיעור כמה אפר יתן לתוך המים. וכן רוק יבמה, שאין לו שיעור, אלא כל שנראה לדיינים ואפילו

למטה. ופירש"י גבי לולב, דכמה דבעי ליהוי ארוך:

חנוכה של-ביהכנ"ס, דהתם איכא מצוה להדליק נרות בכל יום ע"כ:

האם המוסף באורך ציצית ולולב מקבל שכר יותר

וכתב על זה המג"א, ונ"ל דודאי בנר של-שמן אין הידור מצוה בין רב למעט. אבל בנרות שעוה, כשהם ארוכים הם נאים יותר, כמו בנרות יום הכפורים ולולב ואתרוג וכיוצא בו. וכמדומה לי שכ"כ בכל בו ע"כ:

והנה הטורי אבן חגיגה ז' ע"א ד"ה גמילות חסדים, הקשה מדוע לא שנה התנא בכלל אלו דברים שאין להם שיעור, ג"כ ציצית ולולב, דאמרינן במנחות שאין להן שיעור. ותירץ על פי הירושלמי דלעיל, דהני (ציצית ולולב) אם מוסיף על שיעורן ועושה ציצית ולולב ארוכים יותר משיעור מצוותן, אין בעשייתן מצוה, ואינו מקבל על זה שכר יותר מכשעושה אותן כשיעורן:

תרי מבואר מדברי המג"א להדיא, שיש מצוה יותר במי שקונה לולב או אתרוג גדולים, וזה דלא כהטורי אבן:

והקשה עליו מהר"ץ חיות שם מהגמ' גטין (נ"ו ע"א) שמספרת על שלושה עשירים שהיו בירושלם, ואחד מהם הוא בן ציצית הכסת, שנקרא בשם זה לפי שהיה עשיר גדול והיתה ציציתו נגררת על גבי כרים וכסתות. ופירש"י ציציתו, ציצית של-טליתו. נגררת ע"ג כרים וכסתות, שלא היה מהלך אלא ע"ג מילת. ואי נימא שאין שום מצוה ומעלה למי שעושה ציציות טליתו ארוכות, איך שיבחו חז"ל בדבר זה את בן ציצית הכסת:

דרך ליישב קושיית מהר"ץ חיות על הטורי אבן

והיה נראה לומר ביישוב דברי הטו"א, דודאי יש מצוה ונוי בציצית או לולב ארוכים, שהם יפים ונאים לעין. וכמו שמצאנו בכתוב שמשבח את האורך, וכמו שנאמר (עמוס ב', ט') אשר כגובה ארזים גָבְהוּ. ובאגדתא דפסחא בנוסח אתה גאלת שמוסיפים ברכת אשר גאלנו, וכארזי לבנון גבהו בקומה, שהוא שבח לעם ישראל. אולם יש חילוק בין עצמות המצוה, לבין נוי והדר של-מצוה. דבמצוות פאה וביכורים השנויות במשנה, אם הוסיף על שיעורן בכמות, הרי הכל נכלל באותו שם של-מצוה. משא"כ בציצית או לולב, כל שהוסיף על השיעור שקבעו חז"ל, לא נתוסף דבר בעצמות המצוה, ואין בתוספת זו מצוה אלא משום זה אלי ואנוהו. והרי הדבר דומה למי שמקיים את המצוה בחשק רב ובשמחה, שבודאי עצמות מעשה המצוה הוא אותו

והמוגן אברהם סימן תרע"ב ס"ק ג' גבי שיעור השמן בנר חנוכה, כתב בשם הדרכי משה, אין מצוה בנרות ארוכות, דהא לאחר שדלקו כשיעור הזה מותר להשתמש בהן, ואין שייך הידור מצוה אלא בשעת מצוה. ואין ראייה מנרות

מעשה, בין אם עושהו בשמחה או ללא שמחה, ורק נתוסף לו שכר בפרטי המצוה. [כיוצא בזה במצות צדקה. אם נותן לעני שתי פרוטות, אין פירושו שנתינת פרוטה ראשונה היא מצות צדקה, ונתינת פרוטה שנייה היא חיוב ונוי של-מצוה. אלא כל מה שנותן לצדקה, הכל בכלל אותה מצוה, ודומה זה למרבה בשיעור נתינת פאה או ביכורים]:

ומה שכתב הטו"א שהעושה ציצית ולולב ארוכים יותר משיעור מצוותן, אין בעשייתן מצוה, ואינו מקבל על זה שכר יותר מכשעושה אותן כשיעורן, יש לדחוק ולפרש שכוונתו שאינו מקבל שכר יותר משום עשיית המצוה גופה, אבל בודאי מקבל שכר משום נוי וחיוב המצוה. ובזה תתישב קושיית מהר"ץ חיות מבן ציצית הכסת. וכן לא תיקשי על הטו"א מדברי המג"א שכתב להדיא שיש הידור מצוה בעשיית לולב ארוך:

ובזה היה אפשר לבאר כוונת הדרכי משה במה שכתב גבי חנוכה שאין מצוה בנרות ארוכות, היינו שאין מצוה גדולה יותר כשעושה נרות ארוכות, משום שחז"ל נתנו שיעור וזמן להדלקת נ"ח, וכל מה שידלק אח"ז אין בו מצוה. אלא שהד"מ כתב בתוך דבריו, ואין שייך הידור מצוה אלא בשעת מצוה. משמע שהבין שבעצם עשיית נרות ארוכים הנראין נאין לעין בשעת הדלקתן אין שום הידור ונוי, אלא א"כ עושה כן לתכלית שידלקו זמן רב יותר. וזוהי ג"כ כוונת המג"א במה שהשיג ע"ד הד"מ:

ראיות שיש הידור בלולב ארוך, ודחייתן **ובעצם** דברי המג"א שכתב שיש נוי והידור בקניית אתרוג ולולב גדולים, ראיתי מי שהוכיח כן מלשון המשנה בסוכה כ"ט ע"ב, לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו, כשר. ולכאורה היה לו לתנא לשנות סתמא, שיעור לולב שלושה טפחים כדי לנענע בו, ומדוע נקט לישנא דכשר. אלא מאי דנקט כשר, היינו שאין זו מצוה מן המובחר. וכל שהלולב ארוך יותר, יש בזה משום זה אלי ואנוהו. וע"ע ברבינו מנוח הלכות לולב פ"ז הל"ט:

ולענין דעתי אין הכרח לומר כן, אלא יש לפרש דכוונת התנא היא להודיע מהו השיעור הקטן ביותר של-לולב. וכל שהלולב פחות משלושה טפחים, הרי הוא פסול למצוה. ולכן שנה התנא שאם הוא באורך של-שלושה טפחים כדי לנענע בו, כשר. ולעולם אם הוא יותר משלושה טפחים נמי כשר, ואין בדבר משום מצוה מן המובחר:

וכן משמע מלשון רבינו הרמב"ם הלכות לולב פ"ז הל"ח שכתב וז"ל, כמה שיעור ארוך כל מין מהם. לולב אין פחות מארבעה טפחים. ואם היה ארוך כל שהוא, כשר ע"כ. משמע שהלוקח לולב ארוך יותר משיעור ארבעה טפחים, דין כשר בלבד יש לו. ולא כתב הרי זו מצוה מן המובחר. וכ"מ מדברי הרי"ף סוכה ט"ו ע"א (בדפי הרי"ף). שו"ר לאחר זמן רב שכבר הרגיש בזה מו"ר מרן הגר"י

ולברוך, וא"ל הואיל ובמינו גבוה מכולן. ואי נימא דיש הידור ונוי בלולב גדול וארוך, הוה ליה לרבי זריקא לתרוצי, הואיל ויש נוי והידור בלולב ארוך טפי, וזימנין דלא משכחת שיוכל האדם להגביה לאתרוג יותר מגבהו של-לולב, ועל כן קבעו חז"ל את הברכה על הלולב דוקא. ודילמא אה"נ הוה מצוי לתרוצי ליה הכי, והשיבו לפי האמת דאזלינן בתר מינו, ולא שנא אי יכול להגביהו לאתרוג אי לאו. ויל"ע:

ומכל מקום מנהג ק"ק תימן יע"א ליקח לולב עבה וארוך הרבה להידור מצוה, וכמ"ש מו"ר מרן הגר"י רצאבי שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר סימן קי"ז סעיף י"ג:

רצאבי שליט"א בבארות יצחק הלכות לולב סוף ס"ק י"ח יעו"ש:

ובגמ' סוכה ל"ז ע"ב א"ל רבי ירמיה לרבי זריקא, מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב. הואיל וגבוה מכולן. וליגביה לאתרוג ולברוך. א"ל הואיל ובמינו גבוה מכולן. ופירש"י הואיל וגבוה מכולן, חשוב הוא, ונקרא האגד על שמו ע"כ. משמע שחז"ל נתנו חשיבות לגובה, וא"כ שפיר יש ללמוד מכאן שלולב הגבוה יותר משיעור ארבעה טפחים, יש בו נוי והידור מצוה, וכמ"ש המג"א:

אלא שיש לדחות מדפריך ליה רבי ירמיה לרבי זריקא, וליגביה לאתרוג

ב.

בעניין צריך שיצא שדרו של-לולב למעלה מהם טפח

לולב יוצא טפח, כשהוסיף באורך ההדס והערבה

והרי"ף שם (ט"ו ע"א) כתב, והאיי שיעורא דאמרינן הוא דלא ליהוי פחות מהאיי שיעורא, אבל אי הוי טפי ביה מהאיי שיעורא כשר, דקיימא לן לולב אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה. ופשטות כוונת דברי הרי"ף, שאין להדס וערבה ולולב שיעור למעלה, ואם בא להוסיף מוסיף. ועיין ביאור הגר"א סימן תר"נ ריש סעיף ב'. וכ"כ

שנינו במשנה סוכה כ"ט ע"ב לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו, כשר. ובגמ' שם ל"ב ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל, שיעור הדס וערבה שלושה, ולולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח. ורבי פרנך אמר רבי יוחנן, שדרו של-לולב צריך שיצא מן ההדס טפח. ומפרש התם הא דתנן לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר, היינו **וכדי** לנענע בו כשר. ופירש"י ומה שיוצא למעלה מן האגד הוא המנענע:

יוצא מן ההדס והערבה טפח או יותר
ע"כ:

וכן כתב רבינו מנוח דה"ה אם לא אגדן,
ראוי הלולב להיות יוצא מן ההדס
והערבה טפח. והטעם, משום שהוא גבוה
במינו יותר מכולם. וכי אמרינן בהדס
ובערבה דאין להם שיעור למעלה, דוקא
כשהלולב גדול כל כך שראוי להיות יוצא
עליהן טפח, וצ"ע עכ"ל. ומ"ש וצ"ע, יש
להסתפק אם כוונתו על עצם הדין, האם
יש להקפיד לעולם שיצא הלולב טפח.
או דילמא מיספקא ליה אם יש חילוק בין
אגד הלולב עם שאר המינים, או לא אגד:

ומנה שכתב מרן ויש מי שאומר, אין
כוונתו שיש בדבר מחלוקת, והוא
סתם ויש מי שאומר. אלא כך היא דרכו
לכתוב בלשון יש מי שאומר כאשר היא
דעת יחיד, אעפ"י שלא מצאנו מי שחולק,
וכדאשכחן בסימן צ' סעיף י"ז, ועיין בכף
החיים שם ס"ק ק"ח שכתב שכן דרכו
של-מרן ז"ל כשמוצא דבר חדש בפוסק
יחידי ולא בשום פוסק אחר:

ואכתי מיספקא לי, דהא לדברי רבינו
מנוח כך היא גם כן דעת
הרמב"ם, וא"כ הווי הרמב"ם והר"ן שנים,
ולא היה לו להזכיר זאת בלשון יש מי
שאוומר שהוא לשון יחיד:

מחלוקת האחרונים בדעת מרן

ובכף החיים ס"ק ט' ראיתי שהביא בשם
האחרונים שנחלקו בביאור כוונת
מרן. לדעת המטה יהודה, מרן כתב בזה
שתי דעות. ולדעה הראשונה שכתב

הרמב"ם בהלכות לולב פ"ז ה"ח, כמה
שיעור אורך כל אחד מהם. לולב אין
פחות מארבעה טפחים. ואם היה ארוך
כלשהוא, כשר וכו'. והדס וערבה אין
פחות משלושה טפחים. ואם היו ארוכין
כל שהן, כשרים ע"כ:

ומרן בשלחן ערוך סימן תר"נ סעיף ב'
כתב, אין להם שיעור למעלה. ויש
מי שאומר שאפילו הוסיף באורך ההדס
והערבה כמה, צריך שיצא שדרו של-לולב
למעלה מהם טפח ע"כ. והיש מי שאומר,
היא דעת הר"ן (דף ט"ו בדפי הרי"ף)
שהביא מרן בבית יוסף יעו"ש. ולכאורה
מ"ש מרן בתחילת דבריו אין להם שיעור
למעלה, היינו לשיטת הרי"ף והרמב"ם.
דהא דאמרינן שדרו של-לולב צריך שיצא
מן ההדס טפח, פירושו כשעושה שיעור
הדס וערבה ולולב למטה, דהיינו שלושה
טפחים, צריך שיהא הלולב יוצא טפח
משאר המינים. אבל אם בא להוסיף באורך
המינים, יכול להוסיף, וא"צ להשגיח
שיהא הלולב יוצא טפח יותר מההדס
והערבה. וכן משמע מדברי באר הגולה
אות ו':

מיהו לכאורה יש לפרש כוונת הרי"ף
והרמב"ם שאין שיעור להדס
ולערבה למעלה, ואם בא לעשותן ארוכים
עושה, ובלבד שתהא שדרת הלולב יוצאת
מהן טפח, דהא לא מצאנו שחולקים
הם בזה. וכן משמע מלשון הרמב"ם
שם, שאחר שכתב ואם היו ארוכים
כל שהן כשרים, כתב וזה לשונו, ואם
אגד הלולב, צריך שיהיה שדרו של-לולב

במציאות גבוה טפח משאר המינים
עכת"ד:

ולעניין ראיית הגרי"ש אלישיב, יראה
כי יש חילוק בין כשמגביה כל
מין ומין לחוד, להיכא שאגדן כאחד.
דבשלמא כשמגביה כ"א לחוד, הואיל
והלולב במינו גבוה, א"כ אין ניכר אם
יגביה אח"כ הדס שארכו יותר מן הלולב
שהגביה תחילה, כיון דאזלא לה הגבהה
דלולב. משא"כ כשאגדן כאחד, נמצא
שבשעת ההגבהה לא מינכר שהלולב
במינו גבוה. וכן יש לדקדק מביאור הגר"א
שהביא ראייה לדברי הר"ן, מדקאמר בגמ'
שדרו של-לולב צריך וכו', ולא קאמר
סתם שדרו של-לולב ארבעה טפחים.
ומדקאמר בגמ' שדרו של-לולב צריך
שיהא יוצא טפח, אלמא דוקא היכא
שאגדן בעינן שיהא ניכר שהוא גבוה טפי
מההדס והערבה:

והשתא ניחא מ"ש הרמב"ם בהלכות
לולב שהזכרנו לעיל ואם אגד
הלולב צריך שיהא שדרו של-לולב יוצא
טפח, דהיינו דוקא באגד, ולא כשמגביהן
בזה אחר זה. ולעולם גם אם מגביהן ללא
אגד ואוחז כולן כאחד, נמי צריך שיהא
יוצא הלולב טפח. ואם אגד דקאמר, היינו
שאחזן כאגודה אחת, ולאפוקי אם
הגביהם בזה אחר זה. וניחא נמי מה
שדקדק רבינו מנוח שהזכרנו לעיל:

בסתם, אין צורך להקפיד באורך ההדס
והערבה, אפילו אם הם ארוכים יותר
מהלולב. והערוך השלחן חולק על
המט"י, דהא מרן לא הביא בב"י חולק
על הר"ן בזה. גם הכלבו סימן ע"א כתב
כן בשם הר"ן גיאת. וכ"כ הריטב"א
בחידושו. וכ"נ דעת הרמב"ם והמרדכי.
וכ"כ הארחות חיים אות ה' שכ"פ
הרמב"ם וריא"ג וכו'. א"כ דעת רוב
הפוסקים דלעולם צריך שיצא הלולב
טפח, ומוכח דאפילו מין אחד גבוה מעכב.
ומרן כתב דין זה בשם יחיד, משום דבב"י
לא הביא אלא דברי הר"ן יעו"ש. וכ"כ
בית השאובה אות ד' ע"כ:

דעת הגרי"ש"א והגר"ח קניבסקי

ובספר סוכת חיים ח"ב להרב שמחה
בונם לונדיסקי (שיצא לאור
בשנת ה'תשס"ט) הוסיף שכדעת הר"ן
כ"כ רש"י בספר הפרדס סימן קצ"א. וכ"כ
השפת אמת דף ל"ב ע"ב סוד"ה שיעור,
שזוהי דעת רש"י בסוגיין. וכ"כ המאירי.
וציין כי בשו"ת בניין ציון סימן ל"ג כתב
שהרי"ף והרמב"ם חולקים על הר"ן. וכתב
שם בסוף דבריו כי שאל להגר"ח קניבסקי
שליט"א אם דין זה מעכב, והשיב לו
כמדומה שלא. ומשם הגרי"ש אלישיב
שמע שהביא ראייה דבדיעבד אינו מעכב,
שהרי מבואר בגמרא שאם נטלן זה אחר
זה יצא, ועל כרחין דאין צריך שיהא

ג.

בירך בטעות על אתרוג בנו הקטן ביו"ט ראשון

ואעפ"י שבש"ע או"ח סימן רע"ג (סעיף ד') פסק שאם אינו אוכל ושותה עמהם אינו יכול להוציאם אא"כ אינם יודעים לברך, עיין במשנ"ב שם ס"ק כ' שכתב בשם הפר"ח שבכל עניין יכול להוציאם. וע"ע בביה"ל שם שהניח את דברי הש"ע בצע"ג. ומ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו. ובדיעבד נראה שא"צ לחזור ולברך. ועיין כף החיים סימן קס"ז אות קל"ב:

ועוד נראה שהרי אפילו אם לא היה הוא ש"צ, ובירך לעצמו ונתברר שחסר לו אחד מארבעת המינין, או שנמצא אחד מהם פסול, א"צ לחזור ולברך, אם לא הסיח דעתו ולא הפסיק בנתיים, אלא משלים את מניין ארבעת המינין, וכמ"ש החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ב'), והביא דבריו הכף החיים סימן תרנ"ו (אות קכ"ג) יעו"ש. וא"כ בנדון דידן אפילו אי נימא שאינו יוצא באתרוג של-בנו הקטן, מ"מ כיון שלא הסיח דעתו ולא הפסיק אלא תכף ומיד נטל את אתרוגו, יצא יד"ח ברכה במה שבירך קודם:

אלא שיש לדון בכל מי שקונה לבניו בגד או כלי וכיוצא בהם, מאיזו שעה הם זוכים בו, והאם יש לבניו זכיה בו. או דילמא כל מה שקונה האב שייך לו, ואין להם במה שקנה רק זכות השתמשות:

עובדא הוה בש"צ ביו"ט ראשון דחג הסוכות, שהכין על שלחנו שני אתרוגים, אחד שלו ואחד של-בנו הקטן, שלא מלאו לו עדיין שלוש עשרה שנה. ובהגיע זמן ברכת על נטילת לולב, הביאו לו בטעות את האתרוג של-בנו הקטן. ולאחר שבירך עליו, הבחין כי אין זה אתרוגו, ומיד נטל את אתרוגו ובירך שהחיינו וברכת ההלל, ונענע באתרוג שלו. ובא לשאול האם יצא ידי חובת ברכה באתרוג של-בנו. או שמא כיון שהאתרוג כבר ניתן לבנו מערב יו"ט, כבר זכה בו הקטן, וקטן לאו בר אקנויי הוא, ונמצא שלא בירך על אתרוג שלו, ואנן בעינן ביו"ט ראשון לכם משלכם ולא שאול:

האם יצא יד"ח ברכה

יראה לענ"ד דלעניין הברכה ודאי יצא ידי חובתו, וא"צ לחזור ולברך שנית, ואין זו ברכה לבטלה. חדא, כיון שש"צ הוא, ומברך על נטילת לולב להוציא את כל הציבור בברכתו, רשאי לברך להם אעפ"י שהוא כבר בירך ויצא יד"ח, כמ"ש הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א הל"י. ואפילו ברכת הנהנין שיש בה מצוה, כגון אכילת מצה בלילי פסחים וקידוש היום, כתב הרמב"ם שם שיכול לברך לאחרים, אעפ"י שהוא אינו אוכל ושותה עמהם:

הקונה לאחרים מאיזה טעם זכו הם

ובגמ' ב"ק (ק"ב ע"ב) בסוגיא דנותן מעות לשלוחו ליקח בהן חיטין ולקח בהן שעורין דהוי משנה מדעת בעה"ב, אמרינן דבאומר לשלוחו לקנות לו חיטין וקנה חיטין, נעשה השליח כבעה"ב עצמו וזכה לבעה"ב, ומיד הוי של-בעה"ב, בין אם פחתו החיטין או הותירו. ומייתי ראייה ממתניתין דערכין (כ"ד ע"א) אחד המקדיש נכסיו ואחד המעריך את עצמו, אין לו בכסות אשתו ולא בכסות בניו, ולא בצבע שצבע לשמן, ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן. ומפרש התם טעמא משום שהבעל נעשה כשליח אשתו, וכיד אשתו דמי. ולכן אפילו קודם שלבשו את הכסות, נעשה כזוכה להם. ודחי רבי אבא, כל המקדיש נכסיו, אין דעתו על כסות אשתו ובניו. ופריך עלה, ומסיק אלא אמר רבי אבא כל המקדיש נכסיו, נעשה כמי שהקנה להן כסות אשתו ובניו מעיקרא ע"כ:

אבל גבי בעל חוב לא, כיון שלא זכתה בהן. ומיהו מי שסובר אפילו גבי בעל חוב, היינו משום דסובר דתירוץ רבי אבא אינו אלא דיחוי, אבל קושטא דמילתא הבעל זכה לצורך אשתו, ומשום דלא הודיע לצבע לא איכפת לן. וכיון שזכה בלקיחתן לשמן, א"כ הבעל מעולם לא זכה, ואין בע"ח יכול לגבות:

ובסימן קפ"ג (ס"ק ג') כתב הקצה"ח דמבואר מדעת כל הפוסקים דליתיה לבני מערבא, ואם נותן עכ"פ השליח מעות המשלח למוכר, קנה המשלח, אעפ"י שלא הודיעו שהוא שליח יעו"ש:

וברעת הש"ע בסימן צ"ז סעיף כ"ה משמע שכל בעל נעשה כשליח לאשתו ולבניו בדברים שהוא קונה לשמן, ואין לו בהם לאחר זכייה, וכמו שדייק הקצה"ח שם (ס"ק י"ג ד"ה ומזה) יעו"ש:

הקונה אתרוג לבנו, מאיזה טעם זכה בו ולפי האמור יש ללמוד שכל אדם הקונה כלי או בגד לבניו, נעשה כזוכה עבורם, ואין לו בהם בעלות כלל. וא"כ גם הקונה אתרוג לבנו הקטן וכ"ש הגדול וזוכה להם, הרי זכו באתרוג כבר בשעה ראשונה. וא"כ אין לאב בעלות באתרוג של-בנו, ולא קרינא ביה לכם משלכם:

ומיהו יראה לענ"ד לדינא הלכה למעשה, שיש לראות לפי דרך הקניין. לפי שיש קניינים דמעיקרא אנן סהדי שלא נתכוון האב לקנות עבור בניו קניין גמור כלל, אלא שקונה לעצמו

ועיין בקצה"ח סימן צ"ז (ס"ק י"ג) שהאריך לבאר דלפי מה שתירצו בגמ' דכל המקדיש נעשה כמי שהקנה לאשתו ובניו, היינו דליכא קניין ממש אצל האשה, כיון שבלקיחתן לשמן לא זכה לאשתו, משום דלא הודיע לצבע שיקנה לה צבעו. וא"כ על כרחין הבעל זכה לעצמו תחילה, ומדידה לדידה קא אתי, ולא זכתה האשה בבגדים, כיון דלא משכה בהן. ואינו אלא נעשה, והיינו שעשו את שאינו זוכה כזוכה, ונעשה כמי שהקנה להן בקניין גמור. וא"כ ראוי לומר דלא אמרו נעשה אלא במקדיש ובמעריך.

הפוסקים אין יוצאין באתרוג שאול מדין חינוך (עיין ערך השלחן סימן תרנ"ח ס"ק י'), א"כ אחר שגמר האב ליתן את האתרוג לבנו קטן, ודאי הוי של-קטן קניין גמור, ודו"ק:

להלכה נראה לענ"ד שהקונה אתרוג לבנו, כל זמן שלא הגיע זמן המצוה, יש לומר שלא גמר בדעתו לקנות אתרוג זה עבורו (אלא א"כ אתרוג זה מעיקרא מיועד רק למי שהוא פחות מגיל שלוש עשרה). ובהגיע זמן המצוה, אם נתן אתרוג לבנו, הרי דעת אחרת מקנה לו, והרי הוא של-קטן, ואין האב יוצא יד"ח באתרוג זה ביום הראשון. ואם טעה ונטל אתרוג של-בנו ביום הראשון ובירך עליו, יטול אתרוג שלו בלא ברכה, כמ"ש כף החיים סימן תרנ"ו ס"ק קכ"ג:

ומרשה לבניו להשתמש בהם. וכדוגמת קנה ספרים לבניו ללמוד בהם, שנחלקו בזה הראשונים, הובאו דבריהם בטור (שם סימן צ"ז). וביאר הב"ח טעם הסוברים שלא זכו בהם הבנים, משום דמעיקרא לא נתכוון האב לזכות בספרים להיות שלהם לעניין שיוכלו למכרן לאחרים, ולא נתכוון האב אלא לקנות אותם לעצמו, ונותן להם רשות ללמוד בהם:

והכא נמי נראה לענ"ד בקונה בגדים לבניו, דעתו שיוכלו ללבשן כל זמן שהן ראויין להן, אבל לכשיגדילו יוכל להעביר את הבגדים לשאר האחים, ואין להם זכות לעכב בגדים אלו לעצמן: **ומיהו** באתרוג יראה לענ"ד דכיון דבעינן לכם משלכם, ולדעת רוב

בפיוטים אין מקפידים על הדקדוק אלא על המשקל

בפיוט 'לך אלי תשוקתי', אומרים 'ואשמתי וארבתי ובגדתי ובזיתי', מלרע. ולפי הדקדוק פירושו חס ושלום, שהאדם אומר, שהוא יאשם עוד, ויארוב עוד וכו'. הרי היה צריך להיות, 'ואשמת' מלעיל, וכן 'וארבתי', 'ובגדתי', 'ובזיתי'. הרי לכאורה, זאת טעות נוראה, הדבר משנה ממש את המשמעות:

והסיבה שכל החזנים, כל שלוחי הציבור, קוראים כך, כיון שזהו משקל הפיוט. אם תגיד 'ואשמת' מלעיל, הרי אינו המשקל. כפי שאומרים 'לך אלי תשוקתי', וכן השאר, כך אומרים גם 'ואשמתי וארבתי', כך הוא לפי המשקל, שהפיוט מסודר כולו מתחילתו ועד סופו:

וכעת זה מקרוב ממש, האיר המקום ברוך הוא את עיני, כי אין צורך להתייחס לכך. תשמעו טוב את הסברא. קְלֶקְלֶתֶם, היא תְּקַנְתֶּם. דהיינו, מה שהפייטנים כפופים למשקל, זה בעצמו אומר, כי הדבר אינו מפריע. כפי שלגבי הקריאה, ישנם יוצאים מן הכלל, ואין לנו טענה על היוצאים מן הכלל, כך לגבי הפייטנים, שהמשקל הוא הקובע. אם כן, מלכתחילה הפייטן הולך, שלא בהכרח לפי הדקדוק. ממילא הדבר לא מחייב, שכאשר אני אומר שלא לפי הדקדוק, הרי אני נחשב משנה את המשמעות, כיון שמלכתחילה אני יודע, כי כאן הקובע הוא המשקל, וממילא אי אפשר להגיד שיש לכך משמעות אחרת. כאן הולכים לפי ההבנה, ולא לפי הדקדוק. מעיקרא ומתוך ידיעה, הפייטנים אינם מתייחסים לדקדוק:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק בראשית, ה'תשע"ה ב'שכ"ו, ויעו"ש הרחבה בזה)

הרה"ג אלעד אלעזר יוחנן שליט"א
מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, צפת

איש ואשה שנתייחדו ימים רבים, אם יש בזה חשש קידושין

נשאלתי מאשה גרושה שומרת תורה ומצוות, תמימה ופתייה, שנתייחדה עם גרוש שומר תורה ומצוות (בעל תשובה. ולבסוף נתגלה שהוא מושחת ומעשן סמים) כשלושה שבועות, האם היא צריכה גט. וזה תורף המעשה:

אסור, כיון שהם אינם נשואים, ואם יקדש אותה תוכל לשבת סמוך אליו:

ואז לקח כוס יין וסידור וטבעת (ושאל אותה אם היא מתרצית להתקדש בטבעת זו), ובירך ברכת האירוסין וטעם מהכוס. ואמר לה הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדמו"י, ושם את הטבעת על אצבעה. והם לבדם בבית. ומאותו רגע התנהגו כמו זוג נשוי לכל דבר. ואח"כ סיפרה שבשבת הראשונה יצאו יחד לתפילת שחרית, וגם חזרו יחד חלק מהדרך:

ובתוך הזמן הזה ששהו ביחד, אמר לה שהוא אוסר עליה לספר לשום אדם כולל למשפחתה, על עניין הקידושין שלהם. ועוד סיפרה שבתוך הזמן הזה אמר לה שהיא פילגש שלו:

לאחר כשבועיים הגיעו אליו הוריו, וכן ילדיו מנישואין קודמים, ובזמן אחר הגיעו אליו שנים מחביריו, וסיפר להם שקידש אותה. ואשה אחת ממשפחתו שאינה שומרת תו"מ, שאלה אותה האם נכון לחיות בצורה כזאת, ולא בצורה מסודרת דרך הרבנות עם כתובה, והוא ענה שזה בסדר:

הציעו לה שידוך מעיר פלונית, והם היו בקשר טלפוני זמן מה. לאחר תקופה החליטו להיפגש בעירה, והוא לא הגיע. אחר כך התקשר אליה וביקש שהיא תבוא למחרת לעירו להתחתן אִתו, כיון שהם מכירים תקופה דרך הטלפון. ואמר שיביא רב ועשרה אנשים, ויקדש אותה כדת משה וישראל:

למחרת (יום ששי) הגיעה האשה עם חפציה לביתו, והנה אין שם לא רב ולא עשרה אנשים. וכששאלה אותו היכן הם, אמר שהרב אינו יכול להגיע, והחתונה תידחה ליום ראשון (א"ה), הוא הזכיר את שם הרב, שאני מכירו. ודיברתי אִתו, ואמר שהוא אינו מקדש אם הזוג לא נרשם ברבנות. ולגבי המקרה הזה, לא דיבר אִתו מאומה מהדבר הזה). האשה נשארה בביתו, ואחר כך ביקש ממנה לשבת סמוך אליו. ואמרה לו שהדבר

ראשונים פסקו שאינה מקודשת, ולא חשו לסמ"ג. כ"ש כאן שלא היה אפילו עד אחד, שגם הסמ"ג יודה שאין כאן חשש:

ב. האם חוששים לדעת הרא"ה שכיון שהדבר מפורסם הרי זה כעדים

והנה הרא"ה בחידושו הובאו דבריו בשיטמ"ק פרק המדיר דף ע"ג ע"א כתב וז"ל, ואעפ"י שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, הכא כיון דהויא מילתא דכולי עלמא יודעים בה, כו"ע סהדי עכ"ל. וראשית נחזה מי פסק כמותו:

בן פסק הנמוק"י בכתובות דף ע"ג ע"א וז"ל, והריטב"א ז"ל משבח דברי רבינו הרא"ה, ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה, ואפילו מדאורייתא עכ"ל. וכ"פ בשו"ת הגהות מיימוני סימן י"ט. וכ"פ הגינת ורדים בגן המלך אות ט"ו, וראייתו מרש"י בכתובות דף ט' ע"א ד"ה מפני מה לא אסרוה (את בת שבע) על דוד, שהרי עדים הרבה ידעו עכ"ל. וכ"פ בספר צפנת פענח. גם הגר"ח מולאזין בשו"ת חוט המשולש סימן י' כתב שרוב הפוסקים נוטה משמעות דעתם לדעת הרא"ה, ודייק גם כן מדברי הרמב"ם שדעתו כהרא"ה. ועוד ס"ל דהריב"ש חזר בו, מפני שנסתייע בו בסימן קצ"ג. ועוד הועתקה תשובתו בסוף שו"ת בניין של-שמחה:

וכן פסק הב"ש בסימן כ"ו סק"א וז"ל, עיין סימן קמ"ט כל שנשאה וגלוי לכל, הוי כאילו היו עדים בעת הביאה.

ועוד סיפרה שביום ראשון אחרי השבת הראשונה, הלכה להביא אישור מהרבנות שהיא גרושה. וכשחזרה שאל אותה מה דיברה שם, וענתה שאמרה להם שהיא רוצה להתחתן. ויותר לא הסכים לה ללכת לשם. וגם לא הסכים לה שתתלה כביסה בחוץ, ושלא תדבר עם השכנות. ביום שנפרדו ביקש מחילה על כל מה שעשה לה. ועוד אמר לה, מגורשת מגורשת. עד כאן תורף המעשה:

ובנדון זה ישנם כמה ספקות, ונעמוד עליהם בס"ד:

א. נתינת טבעת על ידה בלא עדים

אין קידושין בלא עדים. ואפילו אם העדים רואים את החתן והכלה אבל החתן והכלה אינם רואים את העדים, אין כאן קידושין, כמו שכתב הרשב"א בתשובה, הביאה הב"י בסימן מ"ב:

וכתב הטור שם, המקדש שלא בעדים ואפילו בפני עד אחד, אינם קידושין, ואפילו שניהם מודים בדבר. ובסמ"ג כתב שחוששים לקידושין להצריכה גט ע"כ. והש"ע שם ס"ב פסק כדעת הטור והרשב"א. והרמ"א בהגהה שם פסק להחמיר כדברי הסמ"ג, אם מקדש בפני עד אחד:

ובמעשה דידן אעפ"י שבירך ברכת האירוסין (והיא ברכה

לבטלה, ובסימן ל"ד כתב הש"ע דעשרה אנשים הוי לעיכובא) ונתן הטבעת על ידה, מ"מ אין כאן חשש, כי הרבה

עדי ביאה. שכל המקדש בביאה, אינו צריך לבעול בפני עדים, אלא יתייחד בפניהם ויבעול. לפיכך צריכה גט מספק, והרי היא ספק מקודשת. ואם היתה מגורשת מן האירוסין, אין חוששין לה, שהרי אין לבו גס בה ע"כ:

וכן פסקו הטור והש"ע אבה"ע סימן קמ"ט ס"ב. והוסיף הרמ"א וז"ל, אבל אם נתייחד עם המשודכת שלו, אע"ג דגס בה, לא חיישינן, אא"כ בא עליה בפני עדים עכ"ל. והוא מתשובת הרמב"ן (המיוחסות) סימן קל"ה. והב"ש שם סק"ו כתב וז"ל, לכאורה נראה מתשובת הרמב"ן שאפילו בא עליה נמי אין חוששין לקידושין, כיון שאין עסק קידושין ביניהם. דדוקא באשתו או בארוסה שהיו קידושין ביניהם, חיישינן לקידושין. אבל משודכת דמיא לאשה דעלמא עכ"ל. ובסימן ל"ג ס"א פסק הש"ע דבקידושי ביאה דוקא כשאמר לה בפני העדים הרי את מקודשת ל ביאה זו, ולא בסתמא:

והקשה הבית מאיר סימן כ"ו שיש סתירה בדברי הב"ש, שבסימן קמ"ט אמר שאין חשש קידושין רק באשתו וארוסה, ובסימן כ"ו כתב דבגלוי לכל הוי קידושי ביאה. ומחמת קושיא זו כתב ערוך השלחן שם סעיפים ד' ה', שזו טעות, ואין דין כזה. ועוד שהרמב"ם בפ"י הלכה י"ט כתב וז"ל, הורו מקצת גאונים, שכל אשה שתיבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו'. וכל הדברים האלו רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה, ואין

ולפ"ז אם היה גלוי שנושא אותה לשם אישות, הוי קידושי ביאה עכ"ל:

וכן פסק הגר"א בביאורו שם סק"ג וז"ל, ר"ל כיון שידוע שבא עליה, הוי כעדים וכו'. ומשמע דאע"ג דבעל בלא עדי ייחוד, כיון דידוע שמתייחד עמה, ודאי לשם קידושין בעל עכ"ל:

וחרבה אחרונים, ובכללם האיגרות משה והאיגרות מלכים והשבט הלוי, החמירו בדין זה לעניין נישואין אזרחיים, מפני שליבו גס בה, וגם יודעים לשם מה הם מתייחדים:

נפקא לן מדעת הרא"ה, שכיון שיש פרסום גדול, אעפ"י שאין עדים, אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וחוששין לקידושיו:

ומבל מקום הרבה גדולים חלקו על הרא"ה, ונביא דבריהם. תנן בגטין דף פ"א ע"א, המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, בית שמאי אומרים א"צ ממנו גט שני, ובית הלל אומרים צריכה ממנו גט שני. אימתי. בזמן שנתגרשה מן הנישואין. ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה ממנו גט שני, מפני שאין לבו גס בה. ואמרינן בגמרא התם שאפילו לא ראוה שנבעלה, לבית הלל צריכה ממנו גט שני, דאמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה:

וכן פסק הרמב"ם בפ"י מהלכות גירושין הלכה י"ח וז"ל, נתייחד עמה בפני עדים, והוא שיהיו שני העדים כאחד, אם היתה מגורשת מן הנישואין, חוששין לה שמא נבעלה, והן הן עדי ייחוד הן הן

ראינו שנבעלה אלא שנתייחד עמה, דהואיל ואין לבו גס בה לא אמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה. משום הכי כל המקדש בביאה, צריך שיודיע לעדים הריני מתייחד עמה לבוא עליה בתורת קידושין, והיא תתרצה בדבר ותתייחד עמו, והיא מקודשת, דהן הן עדי ייחוד וכו' יעו"ש:

ועוד העתיק תשובת הרשב"א, שאפילו בגרוש שהתייחד עם גרושתו מיקל כשלא ידעו שיש שם עדים וז"ל, ועוד דאפילו היו שם כמה אנשים מבחוץ שראו שנתייחדה, כל שלא ידעו הם שיש עדים, כגון שנתייחדו ואח"כ באו עדים, אין חוששין להם, דידוע אדם שאין קידושין בלא עדים, ואפילו שניהם מודים. לפיכך איני רואה בזה שום פקפוק עכ"ל. וכן פסק הרא"ש שדין זה נאמר דוקא באשתו (פירוש בגרושתו):

הריב"ש סימן ו' כתב, אעפ"י שראו עדים שבא עליה, כיון שלא פירש לשם קידושין, אין אומרים אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולשם קידושין בעל וכו'. ודעת הרא"ה היא דעת יחידאה, ולית מאן דחש לה יעו"ש:

בשו"ת תרומת הדשן סימן ר"ט כתב וז"ל, וחזורני לנ"ד תחילת שאילתנא, דאמרינן בירושלמי אם הלכה רופפת בידך, הלך אחר המנהג. והנה ראינו כמה מעשים שנתעברו הפנויות בנות ישראל, ותלו העיבור בפלוני או בפלוני, והיה קצת רגלים לדבר, ולא שמענו אוסרים ולא לינשא לאחר מטעם חשש

לסמוך עליהם. שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי וכו'. אבל בשאר הנשים, הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות, עד שיפרש שהוא לשם קידושין עכ"ל. הרי מפורש בדברי הרמב"ם דס"ל דדין זה הוא רק בגרושתו או בקידושין על תנאי:

וכן כתב הרמב"ם בתשובותיו (מכון ירושלם) ח"א סימן קנ"ח וז"ל, ואין אנו אומרים בו חזקה, שאם כן נמצא כל מי שזנה עם פנויה בעדים, צריכה ממנו גט שני. וליכא מאן דאמר דסליק אדעתיה למימר הכי, דלא אמרינן לעולם חזקה בכל מקום אלא בסתם הדברים, אבל בפירושם כבר ברור עכ"ל:

וכן פסק הרשב"א בכמה מתשובותיו, העתיקן בשו"ת מהר"ם אלאשקר סימן ג'. ושם נשאל על עניין בחור ובחורה שנשתדכו והיו דרים ביחד, ויש עדים מעידים כי השגיתו מן החלונות ומן החרכים בזה אחר זה וראו אותם וכו', אם צריכה ממנו גט כשתרצה לינשא לאחר או לא. והשיב, כבר נשאל הרשב"א על עניין זה בעצמו, והשיב דאפילו ראוה שנבעלה, כל כי האי גוונא אינה צריכה ממנו גט, שלא כל המתיחד עם אשה בעלמא בועל. ואת"ל שבעל, לא נתכוונו אלא לזנות. שלא אמרו אלא באשתו שנתגרשה מן הנישואין. ועוד הביא דברי הר"ר אברהם דמונפושליר בפירושו פרק הזורק, לא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא באשתו. אבל באשה אחרת, כל ביאה בסתם היא בתורת זנות, ולא חיישינן לקידושין. כ"ש היכא דלא

על ייחוד הפנויה בבית דינו של-דוד וכו', וראוי הוא לגערה ולנויפה יעו"ש:

וכן בשו"ת הרדב"ז (החדשות) ח"ד סימן אלף רפ"ז הביא את דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א וכל האחרונים ז"ל, דסבירא להו דהבא על הפנויה אינה צריכה ממנו גט כלל (מדובר במשודכת). דעד כאן לא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא בגרושתו, אבל באשה דעלמא לא עכ"ל:

ובשו"ת מהרשד"ם חלק אבה"ע סימן ס"ה כתב וז"ל, אפילו נתייחד עמה בפני עדים, אם לא אמר לה הרי את מקודשת לי, או אחד מהלשונות שמשמעותן לשון קידושין, לא הוי כלום. וצריך שיאמר לעדים שלשם קידושין מתייחד עמה, ואז אמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה עכ"ל:

וכתב הלבוש (לבוש הברוך והארגמן) ריש סימן כ"ו וז"ל, ואפילו בא עליה לשם אישות שיקדשה בביאה זו, אינו כלום. ואע"ג דביאה אחת מדרכי הקידושין היא, הני מילי אם בעלה בפני עדים, ואומר שלשם קידושין הוא בועלה. אבל כשבועלה בינו לבינה, אפילו פירש לשם קידושין, אינו כלום, שאין דבר שבערוה פחות משנים. ואפילו אם ייחדה לו להיות פילגשו, אינה נקנית לו בלא עדים עכ"ל:

והעתיק דבריו מהר"ש עמר בשת"ז אבה"ע כת"י שם סק"א וז"ל, אע"ג דביאה היא אחת מדרכי הקידושין, הני מילי אם בועלה בפני עדים, שאין

קידושין, אע"ג דשוויה לנפשיה חתיכה דאיסורא וכו'. מ"מ נראה דבסברא כל דהו דחינן להך חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. כה"ג בנ"ד, דיפה כתב הרמב"ם שהדבר רחוק מן הדעת. והלב מהסם לומר על איש ואשה שנפתתו ליצרם ונכנסו לסתור ולבעול, שיבעול לשם קידושין, ועתה בדורותינו אינו מצוי כלל ע"כ:

וכדבריו כתב בשו"ת בית אפרים סימן מ"א בשם השאגת אריה וז"ל, עוד יש לצדד בנדון שלנו קצת להיתרא, מצד הסברא דכל החזקה שאמרו בגמ' דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הא ודאי לשם קידושין בעל, אינה אלא בדורות הראשונים, שהיתה דרכם לקדש בביאה, וא"א לקדש בביאה בלי עדי ייחוד, והיה דין זה ברור לכל. אבל בזמנינו ובמדינות הללו שאין דרכם לקדש בביאה כלל, אין דין זה ידוע אלא לחכמים הבקיאים בקידושין וכו', והלואי שרוב המורים בדורינו ידעו הלכות קידושין על מתכונתם עכ"ל:

והרשב"ץ בתשובותיו (תשב"ץ) ח"א סימן ל"ז נשאל באחד שטען שקידש אשה בביאה ללא עדים, והיא מכחישה. והשיב שאין בדבריו ממש, ואפילו אם היא מודה בדבר, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד מהלכות אישות דין ו'. ושיטה מפורשת היא בתלמוד, שאין דבר שבערוה פחות משנים. וכ"ש שאם היא ביאה בלא עדים, שהיא ביאה של-הפקר, שיש איסור בדבר, שהרי (אסרו) [גזרו]

בפרוטה (בק"ק תימן יע"א קידשו בפרוטה ולא בטבעת, עיין ש"ע המקוצר חלק ז' סימן ר"ו עמודים כ"ו כ"ז). ועכשיו מתעצמים, זה אומר שקידש בביאה, וזה אומר שקידש בפרוטה. לאיזה מהם תינשא, או ממי צריכה גט:

תשובה: דע ידידי שזה השני שקידש בפרוטה, אם הקידושין [היו] בפני עדים, פשיטא שנתקדשה לשני, והרי היא כאשת איש גמורה. אך הראשון שבא עליה, כיון שבא עליה בינו לבינה, אין מעשיו כלום, ואין זה רק בעילת זנות. וראוי לקנסו ולייסרו, כי לא יעשה כן בישראל חס ושלום. חלילה חלילה לזרע הקודש לפרוץ בעריות וכו'. אבל זה שבא עליה, אינה צריכה ממנו גט, ואפילו אומר שנתכוון לשם קידושין, כיון שהוא בינו לבינה, אין זה רק בעילת זנות כמו שביארנו עכ"ל. וכן פסקו בשמו מהר"ש חבשוש בשושנת המלך הלכות אישות אות י"ז, ומהר"י עמוד בפתח האוהל הלכות אירוסין סימן א' סעיף כ':

ובחלק א' סימן כ"ו כתב מהרי"ץ וז"ל, שאלה, מי שגירש את אשתו מן הנישואין והיתה נדה, וחזר ונתייחד עמה בפני שנים, מי חיישין שמא נבעלה, והן הן עדי ייחוד והן הן עדי ביאה:

תשובה: הרמב"ם פ"י מהלכות גירושין הלכה י"ח כתב סתם במי שנתייחד עם גרושתו מן הנישואין, דצריכה ממנו גט מספק יעו"ש. והרדב"ז נשאל על נדון כזה, והשיב שאם פירסה

דבר שבערוה פחות משנים. ובס"ק ד' כתב וז"ל, ודוקא מומר לרצונו. אבל אנוס שנשא אנוסה, ומשמרים בצנעה דת יהודית, אין להקל, כיון שנתייחדו לפני הרבה אנוסים לשם נישואין עכ"ל. [ואעפ"י שהאנוסים פסולים לעדות, מ"מ מפני שהדבר מפורסם מחמירים]. ובמציאות כזו אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ואם ירצו להיפרד, צריכה ממנו גט:

ובשו"ת נובי"ת אבה"ע סימן נ"ב כתב וז"ל, ואומר אני הא ודאי שסברת הרא"ה נכונה היא, דאדם היושב עם (אשתו) [אשה] כדרך איש ואשתו, הוה כידוע שבעל אותה, אפילו ליכא עדי ייחוד, והכל יודעים כלה למה נכנסה לחופה. ואמנם אעפ"כ השגת הריב"ש נכונה היא וכו'. אבל קידושין צריך עדות בשעת הקידושין, ועל איזו שעה יועיל מה שאנו יודעים שבודאי בעל אותה, ואין אנו יודעים באיזה זמן, והלא על הקידושין צריך עדות בשעת הקידושין עכ"ל:

ומצאתי את שאהבה נפשי, שתי תשובות מגאון עוזנו ותפארתנו מהרי"ץ זצוק"ל, בתשובותיו פעולת צדיק. הראשונה בח"ג סימן צ"ג, בעניין המקדש בביאה, שאלה ממ"ו מוסא בן מ"ו גמיל שעתאל מעיר אלסודה יצ"ו. וזה לשון קדשו של-מהרי"ץ, אשר שאלת אודות אשה שרצה אחד לשדכה, ואח"כ בא שני לשדכה, ואז נתקנא הראשון ובא עליה. ובאה אִם האשה והוא עמה, וצוחה עליו. ואח"כ בא המשדך השני וקידשה

ובשו"ת בית אפרים אבה"ע סימן מ"א כתב וז"ל, אפילו אם יבואו עדים כשרים ויאמרו שראו שנתייחדה ושהיו העדים שם כדי ביאה, וראו שלא יצאו מהחדר, אעפ"כ לא עלה על ליבם מעולם שיש בייחוד הזה עסק קידושין.

מכ"ש בנדון שלפנינו שאין כאן עדים כלל וכו'. דבקידושין בעינן עדים שיתכוונו לייחוד הלזה, וידעו שלשם קידושין הוא בועל, מחמת סברא דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וא"כ מה בכך שגלוי לכל העולם שנתייחדו זע"ז ודרים כאיש ואשתו, מ"מ אין איש שם על לב על עסקי קידושין הנעשים בייחוד הזה, והוי כנותן לה בשתיקה רק שהם נתכוונו לשם קידושין דלא מהני עכ"ל:

ובשו"ת בנימין זאב סימן קי"א הביא תשובת הר"ש ספרדי, שהאריך לבאר דבפילגש א"צ גט, רק באשה שנתגרשה וכו', אבל בפנויה לא אמרינן כן, וכמו שדחה הרמב"ם בפ"י מהלכות גירושין הלכה י"ט דברי הגאונים יעו"ש:

והאיגרות משה אבה"ע ח"א סימן ע"ה בעניין נישואין אזרחיים, כתב להחמיר להצריכה גט. ובמקום שאי אפשר, כגון במקום עיגון, התיר בלא גט. שכיון שנישאו בנישואין כאלה, הרי הם מוכיחים בזה שאינם רוצים בחופה וקידושין כדמו"י. ולכן א"א לומר חזקה זו במציאות כזו, רק לרווחא דמילתא צריכה גט. וכ"פ בשו"ת יבי"א חלק ו' אבה"ע סימן א' יעו"ש:

נדה ונתייחד עמה בפני עדים, לא חיישינן לה, דסתמא לא עבר על איסור כרת. ואפילו ראינוה שנבעלה, אין חוששין שמא לשם קידושין בעל וכו'. איך שיהיה, לכו"ע כשידע שהיא נדה לא חיישינן לייחודו עמה ודו"ק עכ"ל מהרי"ץ:

ומדברי מהרי"ץ למדנו דסבירא ליה כהרמב"ם דדוקא בגרושתו הדין כך, ודוקא בפני שני עדים. ולא זכר סברת הרא"ה שפרסום הרי הוא כעדים:

ובשו"ת מהר"ם שיק אבה"ע סימן כ"א כתב וז"ל, ולהראב"ד צ"ל

טעם החזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, משום דגנאי ובזיון הוא לו אצל כל אדם, וחרפה הוא לו, ולכך אמרינן חזקה זו (פירוש דבריו, דבושה ובזיון לאדם להתייחד עם אשה סתם. ואם עשה זאת, ודאי שבעל לשם קידושין) וכו'. עוד מטעם אחר, דהרי קיימ"ל דאפילו בבעל לשם קידושין, מ"מ צריכים עדים. ונהי דקיימ"ל באבה"ע סימן קמ"ט ס"א ובב"ש שם דאם נשאה אמרינן הן הן עדי ייחוד וכו'. ועכ"פ בעינן ג"כ שיהיו הבעל

והאשה יודעים שיש עדים, כדקיימ"ל כאן ובאבה"ע סימן מ"ב (מקורו מתשובת הרשב"א) דאי לא ידעו הבעל והאשה שיש עדים, לא הווי קידושין. וא"כ ה"נ אם כיוון לבעול לשם קידושין, אין עדי הייחוד יודעים מזה, כיון דליכא חזקה, וגם הבעל והאשה אינם יודעים שיש עדים ע"ז שבעל לשם קידושין עכ"ל. ובשו"ת אבני נזר אבה"ע סימן קכ"א הסכים לכל זה:

הגר"מ שטרנבוך שליט"א, והורה שא"צ
גט:



ולסיום, נתעוררתי בשנים האחרונות
לברר מדוע מגיעות שאלות
כאלה ודומות לאלה. והתבוננתי בכל
השאלות שהגיעו לפני, וראיתי שכמעט
כולן נבעו מבורות בהלכות ייחוד וריחוק
מן העריות וכדומה, שאין מייחסים להן
חשיבות ללמוד אותן, ולכן מגיעים
למקרים כאלו ודומיהם רח"ל:

ועוד מצאתי מרגניתא טבא בספר גור
אריה למהרא"ל צינץ זצוק"ל על
מסכת קידושין דף ו' ע"א וז"ל, כל מי
שאינו יודע בטיב גטין וקידושין לא יהיה
לו עסק עמהם. ופירש"י לא יהיה דיין
בדבר. וראוי להבין פשיטא, וכי בדיני
איסור והיתר ויתר דינים, יהיה יכול לדון
אם אינו יודע, הלא אם אינו בקי בדין
ודאי דאסור להורות. אך נראה כי אמרו
בטיב גטין, ולא אמרו בדיני גטין. והעניין
הוא, דבכל הוראות צריך המורה להיות
בקי בהן. אך לפי שברוב ההוראות
כשיארע למורה שאלת חכם, יכול לבקר
ולחקור כפי עניין השאלה ומה שמצטרך
לה. כי כל שאלה היא פרטית ועניין בפני
עצמו, ויוכל לשום לבו לפי דרכי הוראה
שלמד וקיבל מרבו, ואין הכרח להשיב
לשואל כי אם אחר הישוב. ומסתמא לא
ימלא לבו להורות אלא הבקי בהם. אבל
בעניין סידור גט, שיש בו עניינים
מצורפים, ולגט אחד צריך כו"כ הלכות
גדולות וקבועות, אשר תלין תלין של-

קרי לך שכל הפוסקים שהבאנו מצריכים
עדים ואמירת הבעל והסכמת
האשה. וגם מאן דס"ל דייחוד מועיל,
מ"מ צריך שידעו בשעת ביאה דלשם
קידושין בעל. וגם הפוסקים כדעת
הרא"ה, יודו שאין כאן בית מיחוש, כיון
שאינן אנשים יודעים מזה חוץ ממשפחתו
הקרובה (אביו ואמו, בניו, שני חביריו
וחברתה), ואינו בפרסום גדול שיאמרו
שמוציאים אשת איש לשוק בלא גט:

ועוד, שהרי לא הסכים לה שתספר זאת
למשפחתה. ועוד, שהרי כשנודע
לו שאמרה ברבנות שרוצה להתחתן, אמר
לה את יותר לא הולכת לשם. ועוד, שהרי
שאלו אותו בני משפחתו אם נכון לחיות
עם אשה בלי חופה וקידושין, ואמר שזה
בסדר גמור. ועוד, שלא הסכים לה לתלות
את הכביסה בחוץ, וגם שלא יצאו יחד
מהבית. ועוד, שביקש שתשב סמוך אליו
קודם שקידש אותה כביכול. ועוד, שכל
מה שאמר לה שיבואו רב ועשרה אנשים,
הוא שקר, שהרי לא דיבר עם הרב:

מסקנא לדינא

על כן אשה זו אינה צריכה גט, ויכולה
להינשא לכל גבר דתצבי. הנלע"ד
כתבתי. וכיון שצער אנכי לימים להשיב
בשאלות חמורות כאלה, הרציתי דברי
לפני הגר"מ בראנדסדארפער שליט"א
(שאליו הופנתה השאלה. וכיון שסיפרה
לו שהיא שואלת אותי הרבה, דן אתי
בנושא), ואמר שנראה לו שאינה צריכה
גט. מ"מ שאל את ראב"ד העדה החרדית

הלכות תלויות בהן. והמסדר שמסדרו, צריך להיזהר בכל דיבור ודיבור שיהיה כהלכה. ובעקימת שפתיו ודיבוריו יכול לקלקל הגט. וגם יש בו עניינים שונים, כתיבת השמות ועיירות, ודקדוק כתיבתו וחתמתו לשמה, ובענין נתינה לאשה. והכל הוא תכף זה אחר זה, עד שאין פנאי למורה להיות מתון בהוראה על כל דיבור ודיבור. ולזאת צריך להיות שגורים היטב בפיו, ועל לוח לבו חקוקים, שאף בלי מתינות לא יחטיא באחת מהנה. ולכן אמר טיב גטין, ר"ל ענין גטין. היינו שלא די לו בדיעת הדינים שבהלכות גטין שיוכל להשיב כהלכה, אף גם צריך להיות בענין סידורו של-גט מה שהוא למעשה, להתנהג בעשייתו וסידורו כהלכתו אף במקום עכ"ל:

במושכל ראשון, בלי מתינות כמו בשאר הוראות ושאלות חכם שיש פנאי להתיישב בהן, משא"כ בגטין ברוב דברים לא יחדל פשע, אם לא שבקי גם בענין סידורו על נאות. ולכן לא אמר דיני גטין. כי אף שיודע הדינים, מ"מ לא ידע לסדרן תכופים בלי מתינות, וקרוב להיכשל בשכחה אחת מהם, שיוכל לבוא חס ושלום לפיסול ממזרות. ואגב אורחא אמר גם קידושין, כי תלויים ג"כ בדיבור שמשמעו לשון קידושין. וזה לא ניתן למורה להורות, כי תלוי בשינוי לשון מדינה ומדינה. וצריך להיות חכם ומבין מדעתו, לדמות הלשונות זהו שהוא לשון קידושין. ולכן אף הדינים משתנים בכל מקום עכ"ל:

אימתי זמן אמירת האשמורות (סליחות), וחשיבות אמירתן לאברכים

זמן אמירת האשמורות, אינו מוגבל, אפשר לאמרן כל שעות היום. אבל השעות הרצויות הן, מאחרי חצות לילה, עד תפילת שחרית. או בסוף האשמורת האחרונה, או בחצות הלילה. אבל מי שלא הספיק, יכול לאמרן כל היום, חוץ מחצי הלילה הראשון:

ישנם אברכים השואלים, איך אני אקום לאשמורות, אני לומד בכולל ואהיה עייף, אם כן מה לעשות? האם יותר חשוב לומר אשמורות, או הלימוד תורה בכולל? למעשה אנו סוברים, כי אכן לימוד התורה הוא הדבר הכי חשוב, אבל חודש אלול הוא זמן תשובה ורחמים, וצריך להקדיש זמן לאשמורות. כך כותב הטור ברקת, והביאו החיד"א בברכי יוסף [תקפ"א סק"ו], וכן הביאו בעל שערי תשובה [שם סק"א], ובעל כף החיים [שם סק"ו], בחודש אלול ובעשי"ת, יותר טוב לומר סליחות ותחנונים עם הציבור, מללמוד תורה. וכן ראיתי מקצת רבנים ותלמידי חכמים, אעפ"י שהיו עוסקים תמיד בגופי הלכות וחיבורים, בחודש אלול היו מניחים קצת מסדרם ללמוד גירסא ויאמרו תחנונים:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב'שכ"ג)

דברי חפץ

חקרי הלכה

הרב אהרן ברהום שליט"א
כולל יששכר באהליך, בני ברק

נתינת מאכל לקטן מחוץ לסוכה^[א]

הקטנים. והשלישי, אמור ואמרת (גבי טומאת מת לכהנים), להזהיר הגדולים על הקטנים. והיינו שבשלושה לאוין הללו, שרצים ודם וטומאת כהנים, הזהירה תורה שלא יספו האיסור בידים לקטן. ובגמ' שם עביד צריכותא לכולהו. וא"כ מהכא ילפינן לכל שאר האיסורים, שאסור לספות לקטן [כן היא הפשטות בדברי רוב הראשונים, ועיין ב"י (סימן שמ"ג) מ"ש בדעת הטור], וכמבואר ברמב"ם (פי"ז ממאכלות אסורות הלכ"ז) שאסור להאכיל קטן בידים מאכלות אסורות, או להרגילו בחילול שבת ומועד:

איסור ספייה במצות עשה

והנה במצות עשה לכאורה לא מצינו איסור ספייה, ורק באיסור לאו איכא ילפותא שאסור לספות לקטנים. ובאמת כ"כ הגהות מיימוני (פכ"ט משבת אות מ') בשם מהר"ם, המקדש בביהכנ"ס, אין לו לטעום. דכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה, הרי הוא טועם קודם קידוש. אבל יכולים להשקות לקטנים, כמו שנהגו. דהא דאמרינן בפרק חרש דבידים לא ספינן להו, היינו בלאו, כגון

יש לדעת האם מותר ליתן לקטן החייב בסוכה, מאכל שצריך לאכלו בסוכה, באופן שיוודע שהקטן יאכלנו מחוץ לסוכה, שהרי אסור לספות לקטן [יבמות (קיד.) וש"ע (סימן שמ"ג)]. ובגמ' בשבת (צ:;) מבואר שאסור ליתן חגב טמא לקטן, שלא יאכלנו. וברש"י שם מבואר שהוא ג"כ בכלל איסור ספייה (כפי שיובא לקמן). וכ"פ המג"א (סימן שמ"ג סק"ג). וא"כ לכאורה ה"ה ליתן לקטן מאכל מחוץ לסוכה, הוא בכלל איסור ספייה ואסור. אלא שמצינו בסוגיא זו כמה סתירות וישובים בדברי האחרונים, ולפ"ז ישנם כמה חילוקי דינים. וראשית נברר היטב מסקנת הדברים, ואח"כ נעמוד על שיטת רבותינו חכמי תימן בזה:

המקור לאיסור ספייה

והנה המקור לאיסור ספייה, מובא בסוגיא דיבמות (קיד.) ממה שמצינו בשלושה מקומות שהזהירו גדולים על הקטנים. האחד, לא תאכלום כי שקץ הם, לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים. השני, כל נפש מכם לא תאכל דם, להזהיר הגדולים על

[א] לע"נ אבי מורי יששכר ישראל בן יצחק ברהום. נלב"ע ביום כ"ו סיון ה'תשע"ט. תנצב"ה:

נבילות וטריפות וכיוצא בהן, דנפקא לן מלא תאכילום וכו'. אבל קידוש היום, מצות עשה היא, לא אתיא מהתם:

אמנם מדברי הר"ן ביומא (עג:) לכאורה מוכח שחולק וסובר שגם במ"ע אסור לספות לקטן, שכן דן שם אם שאר עינויים ביוהכ"פ (חוץ מאכילה ושתייה) אסורים מדאורייתא, והוכיח שהם מדרבנן וז"ל, דתניא לקמן (עח:) התינוקות מותרין בכולן, חוץ מנעילת הסנדל. ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר, היינו דמותר לגדולים לרחצן ולסוכן וכו'. ואי מדאורייתא, היכי שרי, והא כתיב לא תאכלום, וקרי ביה לא תאכילום, להזהיר גדולים על הקטנים:

וכתב הבית הלוי (ח"א סימן ט"ו אות ו') דמוכח מדברי הר"ן שגם באיסור עשה אסור לספות מדאורייתא, שהרי ביוהכ"פ לא כתוב אלא רק עשה (ועניתם את נפשותיכם), ורק באכילה ובשתייה דענוש כרת איכא נמי אזהרה: **ודברי** הגהות מיימוני בשם מהר"ם, נפקו להלכה בש"ע (סימן רס"ט) נוהגין לקדש בביהכנ"ס. ואין למקדש לטעום מיין הקידוש, אלא מטעימו לקטן, שאין קידוש אלא במקום סעודה ע"כ:

האכלת קטן מחוץ לפוכה

ואם כן בפשטות נקיטינן שבמ"ע אין איסור ספייה, ולכן מותר להטעים קטן קודם קידוש. ולפ"ז ה"ה לנדון דידן

להאכיל קטן מחוץ לסוכה, אין בזה איסור ספייה, שהרי אכילה מחוץ לסוכה אינה אלא ביטול מצות בסוכות תשבו שבעת ימים:

והנה כתב הש"ע (סימן תר"מ סעיף ב') קטן שא"צ לאמו, חייב בסוכה, כדי לחנכו במצוות. וכתב ע"ז המג"א (סק"ג) ואמו אינה חייבת לחנכו (כמו שכתבתי סימן שמ"ג). אך י"א שהבית דין מחוייבים לחנכו. ולכן אעפ"י שאין אביו כאן, אין להקל שיאכל חוץ לסוכה (ועיין סימן תרט"ז ס"ב). ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידים, כמ"ש סימן רס"ט עכ"ל:

והיינו שלעניין מצות חינוך, ישנה מחלוקת אם רק אביו מחוייב לחנכו, או גם אחרים. אבל להאכילו בידים, לכו"ע אסור, משום שסופה לו האיסור. אבל דברי המג"א צריכים ביאור, שהרי ציין לסימן רס"ט, ואדרבה שם מבואר להיפך, שאין איסור ספייה במ"ע (כפי שהובא לעיל). וא"כ יהיה מותר לאחר (שאינו מחוייב בחינוך) ליתן לו: **ובאמת** כתב הלבושי שרד שם וז"ל, נראה להגיה דאחר יכול להאכילו, וכדבריו בסימן תרט"ז סק"ב ע"כ. וכעין זה כתב הפמ"ג (סק"ב), ומ"ש דאחר לא יכול להאכילו בידים, לכאורה ראוי להיות יכול להאכילו בידים:

אמנם המחצה"ש הבין דברי המג"א כפשוטם וז"ל, אבל אסור להאכילו בידים ממש חוץ לסוכה, דהיינו

שיתן תוך פי הקטן, או אפילו יצוה לו לאכול חוץ לסוכה, זה לכו"ע אסור, דהו"ל כאילו מאכילו נבילה בידים דאסור ע"כ:

חילוק המג"א בין ספייה לקטן ביוהכ"פ לסוכה

והנה הלבושי שרד ציין למג"א הלכות יוהכ"פ (סימן תרט"ז סק"ב) שחילק בין ספייה לקטן ביוהכ"פ לבין ספייה לקטן באכילה מחוץ לסוכה. דהש"ע (שם) כתב, קטן בן תשע שנים שלימות וכן עשר שנים שלימות, מחנכין אותו לשעות וכו'. וכתב ע"ז המג"א, פירש ר"י, כל חינוך קטן לא שייך אלא באב. ומ"מ נ"ל דלא תתן (ר"ל האם) לו לאכול, דהוי כמאכילו נבילות בידים. ולא דאמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור, והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה. משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסורה, והוי כנותנת לו נבילה. אלא כשאוכל אינה צריכה להפרישו, עיין סימן שמ"ג. ועוד, דהתם הוי מ"ע, עיין סימן רס"ט עכ"ל:

אלא שלא ביאר כוונת המג"א במה שציין לסימן רס"ט. וצ"ל (ורמז לזה המחצה"ש בסימן תרט"ז סק"ב) שכוונת המג"א לציין למ"ש הוא עצמו בסימן רס"ט, שביאר הטעם שהתירו להטעים לקטן קודם קידוש. ובתחילה הביא סברת מהר"ם שדוקא בדבר שיש בו לאו אסור להאכילו בידים, אבל קידוש אינו אלא עשה. ואח"כ כתב דלפי מ"ש הש"ע בסימן שמ"ג דאפילו באיסור דרבנן לא ספי ליה בידים, צריך ליישב באופן אחר הטעם שהתירו להטעים לקטן. ויישב בכמה אופנים [משום שאפילו גדול י"א שמתור לו לשתות קודם קידוש, ודוקא אכילה אסורה. ואע"ג דלא קיי"ל הכי, לקטנים התירו. ועוד יישב על פי שיטת הרשב"א שבאיסור דרבנן מותר לספות לצרכו. ועוד חילק בין אכילת איסור, לבין אכילת היתר בזמן האסור]:

ועכ"פ נמצא שלהלכה סובר המג"א שגם במ"ע יש איסור ספייה, וראיתו ממה שפסק הש"ע שאפילו

[ב] ובאמת יש לדחות ראיה זו, דאע"ג דבאיסור דרבנן אסור לספות, זהו דוקא באיסור דרבנן של-חילול שבת וכיו"ב, שאם היה אסור מדאורייתא היה בלאו. משא"כ בנדון דידן שהוא הרחקה מדרבנן למצות עשה, אין איסור ספייה. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (יו"ד סימן ב') וז"ל, ולענ"ד זה אינו, רק כוונת הרא"ם כיון שבאמת אין איסור טעימה קודם קידוש מדאורייתא רק מדרבנן, והך דרבנן אין הגדר והסייג שלו בשביל איסור לאו, כי אם שלא יתבטל ממ"ע דרבנן, כה"ג קיל טפי מן איסור דרבנן שהסייג שלו שלא לעבור על ל"ת ע"כ. ואולי ראיית המג"א היא מסתימת הש"ע, דמשמע שבכל דרבנן אסור:

וליתן לו מאכל חוץ לסוכה, מותר. וביוהכ"פ גם זה אסור, והוי כמאכילו נבילה:

הגשת איסור לקטן

אלא דיש להקשות לדעת המחצה"ש, דהנה שנינו בשבת (צ:): המוציא חגב חי טהור, בכל שהוא וכו'. רבי יהודה אומר, אף המוציא חגב חי טמא בכל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחק בו. ומפרש בגמ' דלח"ק חגב טמא לא, משום שאסור ליתנו לקטן, דילמא מיית ואכיל ליה. ופירש"י דלא יהבינן ליה בידי, דתניא לא תאכלום, לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים ע"כ. וכן פסק שם בהגהות אשירי. והביאו המג"א (סימן שמ"ג סק"ג) לדינא וז"ל, איתא ספ"ט דשבת דאסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו וכו'. וכ"ש דבר טמא דחזי לאכלו בעיניה. וכ"כ בהגהות אשירי שם. והטעם דהוי כמאכילו בידי ע"כ:

ומבואר שנתחדש בסוגיא זו שאיסור ספייה אינו דוקא באופן שמצווהו לאכול או שמאכילו בידי, אלא אפילו כשנותן לו מאכל איסור חשיב כמאכילו בידי, ובכלל איסור ספייה הוא. והמג"א פסק כן לדינא:

ואם כן יש להקשות דאי נימא דנקיטין שיש איסור ספייה גם במ"ע, ולכן אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, א"כ גם ליתן לו מאכל חוץ לסוכה אסור משום

ולכאורה מבואר שמותר לספות לקטן ולהאכילו חוץ לסוכה, ומוכח כדעת הלבושי שרד שהגיה בהלכות סוכה (סימן תר"מ) שאדם אחר יכול להאכילו, משום שאין איסור ספייה במ"ע, וכמו שחילק כאן בסוף דבריו:

ובאמת כן ביאר הלבושי שרד כאן מה שציין המג"א לסימן רס"ט וז"ל, איסור לאו אסור ליתן לתינוק, אבל איסור עשה שרי. והכא נמי דסוכה אינה רק עשה, משא"כ יוהכ"פ ע"כ:

והמחצית השקל עמד בזה, וביאר דאעפ"י שאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, מ"מ ליתן לו מאכל חוץ לסוכה שרי. משא"כ ביוהכ"פ אסור ליתן לקטן (בן תשע) מאכל. וע"ז כתב המג"א שתי סברות לחלק בין יוהכ"פ לסוכה. חדא, דבסוכה אין באכילה עצמה איסור. ועוד, דסוכה הויא מ"ע. אבל להאכילו בידי אסור אפילו במ"ע:

ולסיכום נמצא שנחלקו האחרונים האם מותר להאכיל קטן (שהגיע לחינוך) מחוץ לסוכה. ויסוד מחלוקתם הוא האם נקיטין שגם באיסור עשה אסור לספות לקטן. והדבר תלוי בהבנת דברי המג"א. שהלבושי שרד והפמ"ג הבינו דס"ל שאין איסור ספייה במ"ע, וכמו שמצינו בסימן רס"ט שהתירו להשקות קטן קודם קידוש (ולכן הגיהו דברי המג"א). והמחצה"ש הבין שאסור, וכפי שהוכיח המג"א שאפילו באיסור דרבנן אסרו לספותו (ומה שהתירו להשקות קטן קודם קידוש, הוא מטעמים אחרים). ומ"מ

השני, הנה המחצה"ש כתב וז"ל, לפי מ"ש מג"א סימן שמ"ג סק"ג, כה"ג מיקרי ספינן ליה בידיים ואסור. ועיין שם מ"ש מג"א בשם ר"ן ורשב"א ע"כ:

ונראה שכוונתו ליישב דאעפ"י שליתן לקטן עוגה זו מיקרי ספייה, מ"מ דעת הר"ן והרשב"א שמותר לספות לקטן איסור דרבנן לצרכו של-קטן, והכא נמי הוא איסור דרבנן (שאינן זה מוחק על מנת לכתוב) לצרכו:

אלא דיש להעיר שהרי המג"א (בסימן שמ"ג) שהביא דברי הרשב"א, לא פסק כן להלכה. וכתב שהרשב"א עצמו כתב זאת להלכה ולא למעשה. ומצאתי שכעין זה הקשה בספר חוט שני (שבת ח"ד עמ' רצ"ד):

והשלישי, תירוץ הגר"ז, שדוקא במאכלות אסורות נתינה הוא בכלל ספייה וז"ל, אסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו וכו'. וכל זה דוקא במאכלות אסורות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם. אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו ידוע שיעשה בהם מלאכה, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובות עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת (כמ"ש בסימן ש"מ), אעפ"י שהתינוק יאכלנה בודאי ע"כ:

ומנ"ש ואפילו הוא איסור שהזמן גורם, כוונתו למ"ש בעניין נתינת מאכל לקטן שהגיע לחינוך ביוהכ"פ (סימן תרט"ז סק"ב) שאביו צריך למחות בידו, ושאר אדם אינם מחוייבים. אבל אסור

ספייה. והיאך ביאר המחצה"ש דברי המג"א, שאסור להאכילו ומותר ליתן לו:

פתירה בדברי המג"א

ובאמת כעין זה יש להקשות דהמג"א במקום אחר סותר דברי עצמו. דהנה הרמ"א (סימן ש"מ סעיף ט') כתב, אסור לשבר עוגה שכתוב עליה כמין אותיות, אעפ"י שאינו מכויין רק לאכילה, דהוי מוחק ע"כ. וכתב ע"ז המג"א (סק"ה) ומותר ליתנו לתינוק (מרדכי) ע"כ. וצ"ע דכיון שנתינת חגב טמא לתינוק נחשבת כספייה, א"כ ה"נ נתינת עוגה זו לקטן, שיש בה איסור מוחק, תיאסר משום איסור ספייה:

ישוב הפתירה

ומצאתי באחרונים שלושה תירוצים לזה. האחד, הכה"ח (שם ס"ק כ"ט) כתב וז"ל, מ"ש כאן המג"א מותר ליתנו לתינוק, הוא לאו דוקא, אלא ר"ל דאין ממחין בידו מליקה לאכול ע"כ. והיינו שכמו שאסור ליתן לקטן חגב טמא משום איסור ספייה, כך אסור ליתן לו עוגה שכתובות עליה אותיות, רק שא"צ להפריש את הקטן מאיסור ולקחת ממנו את העוגה:

ולפי זה לכאורה ה"ה לנדון דידן, אסור ליתן לו מאכל מחוץ לסוכה. ובאמת כ"כ הכה"ח (סימן תרט"ז סק"ח) בשם החיי אדם (כלל ס"ו סעיף ג') שאסור ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה:

ליתן לפניו לאכול, דהרי זה כאילו מאכילו בידים:

וְגַבִּי מצות סוכה כתב (סימן תר"מ סעיף ד') שמותר לאמו ליתן לפניו לאכול, אעפ"י שבודאי לא יכנס לסוכה, אין בכך כלום, כיון שאינה אומרת לו לאכול חוץ לסוכה:

וְהַיִּינוּ שבאיסורי אכילה כמו ליתן לו חגב טמא או לאכול ביוהכ"פ, אסור משום ספייה. משא"כ בשאר איסורים, כגון מחיקת אותיות באכילת עוגה, או אכילה חוץ לסוכה, אין איסור ספייה:

חילוק בין ספייה בידים לנתינת איסור **וְיִשָּׁ** שטעו בהבנת דברי הגר"ז, כאילו הוא סובר שדין ספייה נאמר רק באיסורי מאכלות. אמנם ברור שאין זו כוונתו, שהרי דין ספייה מפורש בכתוב בשלושה מקומות, ואחד מהם גבי טומאת כהן למת (וכפי שהובא לעיל), והרי אין זה איסור מאכל. אלא כוונת הגר"ז לעניין הגשת איסור לקטן, שנתחדש בסוגיא בשבת (צ:) שהוא בכלל ספייה והוי כמאכילו בידים, שלא נאמר אלא גבי איסורי מאכלות. ובזה חילק בין נתינת חגב או נתינת מאכל ביוהכ"פ דהוי כמאכילו נבילה, לבין נתינת עוגה שכתובות עליה אותיות, או מאכל מחוץ לסוכה. אבל להאכילו בידים אסור בכל האופנים, וכמו שסיים שם בסוף דבריו (גבי נתינת עוגה שכתובות עליה אותיות)

וז"ל, רק שלא יתן גדול לתוך פיו של-קטן ע"כ. וה"ה שאסור להאכילו מחוץ לסוכה:

וְעַל דרך זו אפשר לבאר מה שפירש המחצה"ש דברי המג"א, שמותר ליתן לקטן עוגה שכתובות עליה אותיות, על פי דברי הרשב"א שספייה בדרבנן לצרכו מותרת. דאע"ג דלא סמכינן ע"ז לדינא, היינו דוקא לעניין להאכילו בידים, אבל לעניין ליתן לו סמכינן ע"ז:

וְכַן גבי סוכה, דאעפ"י שאסור להאכילו מחוץ לסוכה, משום דנקיטין שגם במ"ע אסור לספותו, מ"מ ליתן לו מאכל מותר, ודוקא נתינת איסור לאו אסור משום ספייה:

וְיִשָּׁ להוסיף שסברת הגר"ז שנתנית איסור לא חשיבא ספייה אלא דוקא באיסורי מאכלות, כנראה לקוחה מדברי המג"א שהובאו לעיל, שבתירוצו הראשון חילק בין סוכה ליוהכ"פ, דהתם באכילה אין איסור. אמנם המחצה"ש (סימן תר"מ) הבין דברי המג"א באופן אחר, שכוונתו דלעניין סוכה אפשר לקטן לאכול בתוך הסוכה. ומה שאוכל מחוץ לסוכה, אדעתא דנפשיה עביד. משא"כ ביוהכ"פ שאין אפשרות לאכול בהיתר. והיינו שנתנית איסור לקטן כשיש לו אפשרות של-היתר, אינה בכלל ספייה. ולכן הוצרך לתרץ מה שמותר לתת לקטן עוגה שכתובות עליה אותיות, משום דהויא ספייה לצרכו באיסור דרבנן, כיון שבזה אין אפשרות של-היתר. משא"כ לדברי הגר"ז מיושב היטב, שאכילת עוגה

ע"כ. ומשמע דלא ברירא ליה האי דינא אם כשנותן לו מיקרי ספייה, ולכן כתב שלהאכילו או לצוות לו לאכול אסור, ולהניח לפניו מותר:

אמנם השת"ז (שם סק"ו) כתב וז"ל, ואמו אינה חייבת לחנכו. אך י"א שהבית דין מחוייבים לחנכו. ולכן אעפ"י שאין אביו כאן, אין להקל שיאכל חוץ לסוכה. ומ"מ אין אחר יכול להאכילו בידים ע"כ. ומשמע שדוקא להאכילו בידים אסור, אבל ליתן לו שרי מדינא:

מצות חינוך

ויש להוסיף שכל דברינו אמורים מצד איסור ספייה. אמנם לאביו וי"א דה"ה לאמו] אסור ליתן לו מאכל חוץ לסוכה. ואפילו אם אחרים נתנו לו, צריך לחנכו לאכול בסוכה, מדין חינוך:

ולעניין אחרים, נחלקו הראשונים אם הם חייבים לחנכו. דהנה הקשו הראשונים דמצינו שיש חיוב לחנך את הקטנים, וכדתנן בנזיר (כח:): האיש מדיר את בנו בנזיר, ומפרש בגמ' כדי לחנכו במצוות. ותנן נמי ביומא (פב.) התינוקות אין מענין אותן ביוהכ"פ, אבל מחנכין אותן. ומאידך קי"ל דקטן האוכל נבילות, אין בית דין מצווין להפרישו. ושלושה תירוצים נאמרו בזה:

(א) התוספות בנזיר (שם) תירצו (בתירוצא בתרא) דחינוך לא שייך אלא באב, אבל באיניש אחרינא לא. והיינו שאביו מחוייב לחנכו ולהפרישו מאיסור, אבל אדם אחר אינו חייב [ורק לספותו אסור]:

זו אינה בכלל איסורי אכילה, אלא איסורה משום מוחק בשבת]:

סיכום השיטות

עלו בדינו כמה חילוקים ביישוב הסוגיות ובדברי המג"א. לדעת הלבושי שרד והפמ"ג נקיטין דבמ"ע אין איסור ספייה כלל (כדעת מהר"ם). ולכן מותר להאכיל בידים קטן (שאינו בנו) מחוץ לסוכה:

ולדעת שאר אחרונים, גם במ"ע יש איסור ספייה, ואסור להאכילו בידים מחוץ לסוכה. ומ"מ נחלקו לענין ליתן לו מאכל חוץ לסוכה, שלדעת הכה"ח ג"כ אסור, כדין נתינת מאכל אסור שנחשבת כספייה. ולדעת הגר"ז מותר, משום דס"ל דנתינת איסור לא חשיבא ספייה אלא דוקא באיסורי אכילה, משא"כ באכילה חוץ לסוכה (שאינה איסור אכילה, אלא שע"י האכילה מבטל מצות סוכה). וכן לדעת המחצה"ש מותר, משום דס"ל דדוקא באיסור לאו נתחדש שנתינת איסור חשיבא ספייה, ולא באיסור עשה. או דדוקא באופן שע"י אכילתו ודאי יעבור איסור:

להלכה

ולהלכה כתב המשנ"ב (סימן תר"מ סק"ה) וז"ל, אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, אפילו לאדם אחר, דהיינו ליתן לתוך פיו, או לצוות לו לאכול ע"כ. ובשער הציון הוסיף וז"ל, לאפוקי כשמניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו

ב עוד תירצו (שם בתירוץ קמא, וכן בתו"י ביומא) דחינוך לא שייך אלא להזהירו לקיים מצוה. אבל להזהירו מלעבור, אין זה חינוך. ולכן במצות ועניתם את נפשותיכם וכן בנזיר, מחנכין לקטן, ואפילו אחרים, אבל לאפרושי מאיסורא אין חיוב:

ג ובתוס' בשבת (קכא.) מבואר תירוץ נוסף, שכן כתבו דהא דאין בית דין מצווין להפרישו, מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך. דבהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו, כ"ש שצריך להפרישו שלא יעשה עבירה. ונמצא שקטן שהגיע לחינוך, מחוייבים בית דין לחנכו ולהפרישו מאיסור [וה"ה לכל אדם שבידו לעשות כן]:

דעת הרמב"ם

וברעת הרמב"ם נחלקו האחרונים. דהנה כתב (פכ"ד משבת הלי"א) וז"ל, קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות, כגון שתלש מעציץ שאינו נקוב, או טלטל בכרמלית, אין בית דין מצווין להפרישו. וכן אם הניחו אביו, אין ממחין בידו ע"כ:

ומשמע שדוקא בדרבנן אין בית דין מצווין להפרישו, אבל בדאורייתא מצווין להפרישו. והקשה ע"ז הה"מ, הרי בשני מקומות כתב הרמב"ם

שאפילו בדאורייתא אין בית דין מצווין להפרישו. שכן כתב (פי"ז ממאכלות אסורות הלכ"ז) קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת ע"כ. ועוד כתב (פי"ב משבת הל"ז) קטן שבא לכבות [ולדעת הרמב"ם מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדאורייתא], אין שומעין לו. והוא שיהיה עושה על דעת אביו. אבל מדעת עצמו, אין בית דין מצווין עליו להפרישו ע"כ. וסיים הה"מ, ולא מצאתי טעם נכון בזה, והדבר צריך לי תלמוד ע"כ:

וכן מבואר בדברי הרמב"ם גבי טומאת כהנים, שכן כתב (פ"ג מאבל הלי"ב) כהן קטן הרי הגדולים מוזהרים עליו שלא יטמאוהו. ואם בא להתטמא מעצמו, אין בית דין מצווין עליו להפרישו, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה ע"כ:

ומרן בבית יוסף (סימן שמ"ג) תירץ בשם מהר"י פאסי, שלעולם גם בדאורייתא אין בית דין מצווין להפרישו, כמבואר בדברי הרמב"ם בשאר המקומות. ומ"ש קטן שעבר על שבות דרבנן, היינו משום מ"ש בסוף דבריו ואם הניחו אביו אין ממחין בידו, שדוקא אם עבר הקטן אדרבנן ואביו הניחו, אין ממחין ביד אביו. אבל אם עבר אדאורייתא, ממחין ביד אביו. וכ"כ הרדב"ז בתשובותיו (ח"ה סימן אלף תקס"ג)^[א]:

[ג] וכן כתב מהר"ח כסאר בשם טוב שם בהלכות שבת פכ"ד וז"ל, קטן שעשה בשבת דבר שהוא משום שבות וכו'. כבר כתב רבינו ז"ל בפ"ב בדין ז' דאף במלאכה דאורייתא אין בית דין מצווין להפרישו. והכא דנחת לאשמען דיני השבותים שהן מדבריהם, דיש

והבית חדש כתב על דברי הב"י וז"ל, ולפענ"ד פירוש זה הוא דוחק גדול. אבל הקרוב הוא דבכל מקום שכתב הרמב"ם אין בית דין מצווין להפרישו, מיירי בסתם קטן שלא הגיע לחינוך. אבל כאן [פכ"ד משבת] גילה הרמב"ם במ"ש בסיפא וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו, דמדבר בקטן שהגיע לחינוך, ומשו"ה דוקא בדבר שהוא משום שבות אין בית דין מצווין להפרישו ע"כ. והיינו דלעולם קטן שהגיע לחינוך, בדאורייתא בית דין מצווין להפרישו. וסיים הב"ח שכן היא דעת התוס' בשבת (קכ"א ע"א). וכן תירץ המעשה רוקח:

והנה הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (שם הלכ"ח) כתב, אעפ"י שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו, כדי לחנכו בקדושה ופרישה, שנאמר חנוך לנער על פי דרכו ע"כ. וכן בהלכות אבל (דלעיל) כתב, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה ע"כ:

ומבואר שאפילו באופן שאחרים אינן מצווין להפרישו, אביו צריך לחנכו ולהפרישו. ובשלמא לדעת מרן

בב"י שאין בית דין מצווין להפרישו אפילו כשהגיע לחינוך, א"ש שאביו עכ"פ צריך לחנכו. אבל לדעת הב"ח דדוקא כשלא הגיע לחינוך אין בית דין מצווין להפרישו, נמצא שהאב צריך לחנך את בנו גם כשהוא קטן כזה [ומצאתי להרד"ע שהעיר זאת, דממ"ש הרמב"ם שאביו צריך לחנכו, מבואר דמיירי בקטן שהגיע לחינוך]. ובאמת שכ"כ הב"ח עצמו, שאביו צריך להפרישו אפילו הוא בן ארבע וחמש, אעפ"י שלא הגיע לחינוך. [ודקדק כן מלשון הרמב"ם שלא כתב שאביו חייב לחנכו, אלא כתב מצוה או צריך. וכשהגיע לחינוך, חייב לחנכו]:

להלכה בדין חינוך, ובדעת השתילי זיתים ומהרי"ץ בזה

ובשלחן ערוך (סימן שמ"ג סעיף א') פסק מרן כדעת הרמב"ם (כפי הבנתו בב"י) שרק אביו צריך לחנכו. והרמ"א בהגהה הביא דעת התוספות (בשבת) שבקטן שהגיע לחינוך, גם אחרים חייבים:

והמגן אברהם (סימן תר"מ סק"ג) והחיי אדם (כלל ס"ו סעיף י') הביאו

חילוק בהן למלאכה דאורייתא, נקט נמי גבי קטן שבותים שהן מדבריהם, דיש בהן חילוק למלאכה דאורייתא, דבמלאכה דאורייתא אם הניחו אביו ממחין בידו וכמו שנתבאר שם, והכא גבי שבות דרבנן אם הניחו אביו אין ממחין בידו. והא"י דאמרי אם הניחו אביו, לאו שאמר לו לעשות, דזה אסור אפילו במלאכה דרבנן, ומוחין בית דין על כך. אלא שמעלים עיניו על מעשים שעושה לפניו, ואינו מוכיחו ע"ז. ומ"מ אע"ג דאם הניחו אביו אין בית דין ממחין בידו, מצוה מוטלת על אביו לחנכו אפילו במידי דרבנן, כדי שלא להרגילו באיסורין, וכמו שיתבאר בעז"ה בסוף הלכות מאכלות אסורות בדין (כ"ג) [כ"ח]. כן נראה לענ"ד להסיר תמיהת הה"מ ז"ל עכ"ל. איתמר:

דעת תרוה"ד דס"ל כשיטת התוס' שחילקו בין מצוה לאיסור:

והשתילי זיתים השמיט הגהת הרמ"א, ומשמע דס"ל לדינא כדעת מרן שאין חיוב אלא לאביו [ומ"ש בסימן תר"מ אעפ"י שאין אביו כאן אין להקל שיאכל חוץ לסוכה ע"כ, היינו לכתחילה. אבל מדינא אחרים א"צ לחנכו ולהפרישו, אלא שאסור לספותו]:

אמנם בדברי מהרי"ץ בהגהותיו על הרמב"ם מבואר דס"ל שגם אחרים מחוייבים לחנכו. דהנה על מ"ש הרמב"ם (פי"ז ממאכלות אסורות הלכ"ז) קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, כתב מהרי"ץ [הובאו דבריו בשלחן ערוך המקוצר סימן ע"ד הערה ח'] דהאיי קטן לאו פחות משלוש עשרה שנה, דא"כ הול"ל שאינו בר חיוב. אלא ודאי דמשערין בתינוק לפי מה שהוא דעתו. שאם יודע ומבחין באיסור, צריך לחנכו בקדושה, ואפילו שעדיין לא יהיה רק כבן שש כבן שבע וכו' יעו"ש. [ובשלטי הגבורים ביבמות, יש קצת סייעתא לדקדוק זה, שכן כתב וז"ל, וקטנים שאינם בני דעת, אין בית דין מצווים להפרישם ע"כ. ומשמע שקטנים שהם בני דעת (פירוש שהגיעו לחינוך), בית דין מצווין להפרישם]. הרי שביאר דמ"ש הרמב"ם אין בית דין מצווין להפרישו, היינו בקטן שלא הגיע לחינוך. אבל קטן שהגיע לחינוך, צריכים לחנכו [ולפ"ז אביו צריך

לחנכו גם בפחות מזה]. והוא כדעת הב"ח בהבנת דברי הרמב"ם, שהשוה שיטת הרמב"ם עם שיטת התוס' שבקטן שהגיע לחינוך חייבים גם אחרים לחנכו ולהפרישו [עכ"פ בדאורייתא]. ודקדוק זה כתב גם המעשה רוקח (הנזכר לעיל):

ובאמת בדברי מהרי"ץ בתשובותיו פעולת צדיק (ח"ב סימן קע"ו) מבואר שחולק על מרן בהבנת דברי הרמב"ם. שכן דן שם בלשון וכן, שמצינו שאינו דומה ממש לראשון. וכתב בשם בנו מהר"ר אברהם שדקדק כן מלשון הרמב"ם דנקט וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו, שלפי הבנת מרן האיי וכן אינו דומה לראשון, שהרי לקטן אפילו בדאורייתא אין בית דין מצווין להפרישו, ולאביו דוקא בדאורייתא ממחין בידו. וכתב ע"ז מהרי"ץ וז"ל, ולי נראה דאדרבה מכאן מוכח דתיבת וכן מורה בדבר הדומה לראשון ממש בכל צדדיו, ודו"ק ע"כ. והיינו שגם לקטן בדאורייתא בית דין מצווין להפרישו. אבל לא פירש מדוע מיאן לקבל הבנת מרן בדעת הרמב"ם. ולפי מ"ש בהגהותיו על הרמב"ם, הדברים מאירים, שהבין בדעת הרמב"ם כהבנת הב"ח והמעשה רוקח:

ונמצא שלדעת מהרי"ץ קטן שהגיע לחינוך, חייב כל אדם לחנכו ולהפרישו מאיסור, ולא רק אביו. וכ"כ בש"ע המקוצר (שם) שנראה שדעת מהרי"ץ היא הדעה המובאת בהגהת הרמ"א [והיינו דעת התוס'], שקטן שהגיע לחינוך צריך להפרישו:

וקצת סייעתא לזה ממ"ש מהרי"ץ באיגרת המוסר וז"ל, ואם יש קטן אף שאינו בנו, יזרזהו וילמדהו ע"כ [הערת הרה"ג משה רצאבי שליט"א]:

מסקנת הדברים

ולדינא נראה דאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, או לצוותו לאכול חוץ לסוכה, משום איסור ספייה [דנקיטינן דאיסור זה הוא גם במצות עשה, דלא כלבושי שרד ופמ"ג]. אבל מותר ליתן לו

חוץ לסוכה מאכל החייב בסוכה, שאין בזה איסור ספייה [כהבנת הגר"ז והמחצה"ש בדברי המג"א, וכפי שנראה מדברי השת"ז, ודלא ככה"ח]. אמנם מדין חינוך אין ליתן לו (ואפילו לקח מעצמו, צריך לחנכו לאכול בסוכה). ולדעת השת"ז רק אביו מחוייב לחנכו [כדעת מרן הש"ע, וכהבנתו בכ"י בדעת הרמב"ם]. אבל לדעת מהרי"ץ גם אחרים חייבים בכך [כדעת התוס' שהביא הרמ"א, וכהבנתו בדעת הרמב"ם]:

חינוך בעניין השיבות אמירת האשמורות (פליחות) גם לילדים

זכורני כשהיינו ילדים, אבא מארי זצ"ל היה מלמד תלמידים כל יום שעתיים. לומדים פרשה, הפטרה, רש"י, הלכה. ובחודש אלול, חוץ מהלימוד, היינו אומרים אשמורות. וכאשר הגענו לפיוט 'יעירוני רעיוני וסוד ליבי ומשאלו, הגות דברי תחנוני בזמרת אל ומהללו, ולא אתן שנת לעיני' וכו'. הרי כאן ישנן שתי גירסאות, האחת למי שקם בחצות, שאומר 'חצות ליל בגללו', והשנייה למי שקם בסוף הלילה, שאומר 'סוף ליל בגללו'. אם כן אבא מארי היה אומר לנו, תאמרו 'לא אתן שנת לעיני' כעת" בגללו':

דרך אגב, חושבני שזוהי נקודה חשובה מאד. לצערינו, כיום איננו רואים ילדים באשמורות. הם נמצאים בתלמוד-תורה, או בשיבה. 'שבנו אליך נערים ושבים, תמוכים בטוחים על רחמיך הרבים'. ולצערינו, אני רואה אנשים שזקנם כבר לבן, ואינם עולים לשליח צבור, כיון שאינם רגילים ואינם בקיאים. אם הם לא למדו מילדותם, אין להם גירסא דינקותא. על כן, צריך למצוא דרך, כיצד לשתף את הילדים באמירת אשמורות. כי אם לא כן, כשיהיו גדולים, הם לא ידעו איך לעשות את המנגינה:

חושבני שהדבר יכול להיות בכמה אפשרויות, או אלו שלומדים אצל מארי, שבחודש אלול המארי ילמד אותם אשמורות, או לפחות שיקומו ביום ששי. קשה לומר לילדים, תקומו בבוקר, כי הם יהיו עייפים כל היום. אבל ביום ששי, בלאו הכי לומדים רק חצי יום, אם כן גם אם הילד יקום מוקדם, יוכל לישן אחר הצהריים:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב'שכ"ג)

הרב אהרן גבאי שליט"א

אופקים

נוסחא עתיקה בגמרא בכורות שמיישבת פסק תמוה של הרמב"ם^[א]

ואם עושין כן חיללו, ועליהן הכתוב אומר שחתם ברית הלוי, ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. {מאי ואומר. וכי תימא מיתה לא. ת"ש ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו} ^[א]. וביקשו חכמים לקנסן ולהיות מפרישין עליהן תרומה משלם. {ומפני מה לא קנסום, דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב} ^[א]. ובכולן יש בהן טובת הנאה לבעלים. כיצד. ישראל שהפריש תרומה מכריו, ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן, מותר. אם היה כהן לכהן, אסור. ותנא מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה. אמר לך, תרומה דקדושת הגוף היא, דכיון דלא מתחלא לא אתי למיטעי בה. הני כיון דקדושת דמים נינהו, אתי למיטעי בהון, דבר מיתחל קדושתיהו אארבעה זוזי, ואתא למינהג בהן מנהג דחולין:

הרי מפורש שרק בתרומה ובמעשר מותר לישראל לומר לישראל אחר הא לך

פסק הרמב"ם ותמיהת הטור מן הסוגיא בכורות

כתב הרמב"ם בהלכות תרומות (פרק י"ב הלכה כ'): לא יתן אדם תרומה לשומר גתו, ולא בכור לשומר עדרו, ולא מתנות לרועה בהמתו. ואם נתן חילל, אלא א"כ נתן להם שכר שמירתן תחילה. ורשאי ישראל לומר לישראל אחר, הא לך סלע זו ותן תרומה או בכור או שאר מתנות לפלוני הכהן בן בתי או בן אחותי, וכל כיוצא בזה. דברי הרמב"ם הובאו בטור (יו"ד סימן של"א), והעיר עליהם: "ומיהו בכורות בפרק עד כמה (דפים כ"ו כ"ז) משמע דדוקא בתרומה ומעשר שרי למימרא הילך סלע ותנם לבן בתי כהן, אבל בכור זרוע לחיים וקיבה אסור":

וזך לשון הסוגיא שם: תנו רבנן הכהנים והלויים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים, אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן.

[א] תודתי למו"ר מרן הגר"י רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן, שעבר בטובו על המאמר, ואישר את נוסחו להדפסה:

[ב] הסגרתי תיבות אלה, כי אינן חלק מן הברייתא, אלא הוספת ביאור של-תלמוד:

[ג] גם זה אינו חלק מן הברייתא, אלא הוספת ביאור של-תלמוד:

כשמתרץ דעת יחיד שחלוקים עליו. אבל כאן דתלמודא בא ליישב סתמא דברייתא, לא שייך האי לשון:

רש"י שהרגיש בזה הרש"ש כאן, שכתב: "ולעד"נ ד[הרמב"ם] סמך על המתניתין דערכין שהבאתי, וסבר דפליגא אברייתא (וכמ"ק [=וכן משמע קצת] לישניה 'ותנא וכו' אמר לך'), ופסק כמתניתין". וכוונתו שהגמ' כתבה לשון ותנא, להורות שדברי הברייתא כאן אינם מוסכמים. ועדיין דוחק גדול הוא, שהרי סוף סוף בסוגיין לא נזכרה להדיא דעה אחרת, וגם אין לסגנון זה חבר בכל התלמוד:

הנוסח הישן לפני הגהת רש"י

והמפתח לכל זה הוא הגהה קטנה שהגיה רש"י ז"ל בסוגיין. וזה לשון רש"י "ה"ג ותנא מ"ט לא אמר מתנות כהונה - ולא גרס[ינן] ותנא קמא". ומבואר שבספרים שלפני רש"י היה כתוב בגמ' "ותנא קמא מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה" [וכ"ה בילקוט שמעוני פרשת קרח רמז תשנ"ט]. אבל בכל כתבי היד האשכנזיים של-תלמוד בבלי שבידינו, כבר נמחקה תיבה זו על פי הגהת רש"י, וכדרכם]. ורש"י חידש דלא גרסינן הכי, אלא גרסינן "ותנא". ובדרך כלל כשכותב רש"י ה"ג, היינו הגהה שהגיה מסברתו הגדולה, מחמת קושיות גדולות בנוסח המצוי. וע"ע מאמרי 'עיונים בהגהות רש"י לנוסח התלמוד בפרק ראשון דגטין', חצי גיבורים, כרך

סלע זה ותנהו לבן בתי כהן. אבל במתנות כהונה אין לומר כן, כי הן קדושת דמים, ויבואו לטעות שהקדושה שלהם נתחללה באותם זווים שנתן לישראל בטובת ההנאה. הרי לכאורה תלמוד ערוך נגד הרמב"ם, שפסק להדיא שמותר לומר הא לך סלע אף במתנות כהונה. ועיין בב"י שם שטרח ליישב דבריו בדוחק. וע"ע ברדב"ז על הרמב"ם ושאר מפרשים. ואכתי לא איפרק מחולשא. והפלא הגדול ביותר כאן, למה הראב"ד שתק לרמב"ם, ולא העיר שדבריו הן בניגוד לתלמוד ערוך:

קושיות בהבנת הפוגיא

ולפני שנבוא ליישב פסק הרמב"ם, יש להתבונן בקושיית הגמ' "ותנא מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה". דרש"י פירש דהקושיא היא למה התנא אמר רק דוגמא מתרומה, ולא דוגמא ממתנות כהונה. וז"ל רש"י: "ותנא - דקאמר] בכולן יש בהן טובת הנאה, ומפרש כגון ישראל שהפריש תרומה מכריו, מאי טעמא לא אמר נמי או טבח שהפריש מתנותיו ורועה שהיו לו בכורות". ואינו מובן כל כך מאי קושיא, דילמא תנא חדא מתרי נקט. ועוד צ"ב אריכות הלשון "ותנא מאי טעמא", דהיה ראוי לכתוב בקצרה "ומתנות כהונה מ"ט לא". ובכל התלמוד לא מקשינן בלשון ותנא, אלא כשרוצה להעמיד קושיא על תנא מסויים שאינה קשה על תנא אחר שהוזכר לעיל. וגם צ"ב הלשון בתירוץ "אמר לך", שאינו מובא בתלמוד אלא

י" (תשע"ז), עמ' תרמ"ג-תרס"ז. וגם כאן הוקשה לרש"י קושיא עצומה, מאי "ותנא קמא", הרי בברייתא זו יש תנא אחד בלבד:

ובאמת רגמ"ה שכמובן לא השתמש בהגותיו של-רש"י, גריס **ותנא קמא**. אבל נדחק מאד לומר שמתכות "וביקשו חכמים" בברייתא, הם דברי תנא אחר. ולפי דבריו כל הסוגיא חוזרת לעניין אם עשו כן חיללו, ולא לעניין טובת הנאה. וז"ל: **ותנא קמא** - דקאמר אין נותן להן תרומה ומעשר בשכרן ואם עשו כן חיללו, **מאי טעמא לא אמר במתנות נמי**. להכי קאמר ות"ק, משום דהאיי דקאמר וביקשו חכמים לקנסו וכו', הוי תנא אחריתי. **אמר לך דכיון דלא מיתחלא, שלעולם אין פדיון לתרומה להוציאה לחולין, לא אתי למטעא בה, דאע"ג דאמרינן הכא חיללו, לא אתי כהן לזלזולי בהו למיכל בטומאה. אבל הני מתנות כיון דקדושת דמים נינהו דנפדין, אי אמיא חיללו אתי למיטעא בהו ואתי למינהג בהו מנהג זלזול דחולין, ושמא יאכילו לכלבים והוי בזיון. אין בה משום כהן וכו', דלא חמירא כ"כ:**

שתי שורות חדשות בגמ' נוסח שיטמ"ק, שמתורצות לפיהן כל הקושיות פתרון נכון לקושיא הגדולה שהוקשתה לרש"י, ישנו בחיבור החשוב שיטה מקובצת, חיבור שכידוע שפך אור יקרות על סדר קדשים (נדפס לראשונה בש"ס וילנא, ולכן דברי השיטמ"ק בסוגיין לא היו לעיני רוב האחרונים, ורק מהרי"ט אלגזי פ"ד אות ח' ד"ה שוב, הביאם מכתב יד, ע"ש. וי"ל ע"ד. וכן הועתק בספר מזבח כפרה), שכתב שבקצת ספרים ישנים בגמ' כתוב כאן כך: ובכולן יש בהן טובת הנאה לבעלים. כיצד. ישראל שהפריש תרומה מכריו ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן, מותר. אם היה כהן לכהן, אסור. רבי שמעון בן אלעזר אומר, אף מתנות כהונה כן. כיצד. ישראל שהפריש מאתים זוז למתנות כהונה ומצאו ישראל אחר ואמר הילך סלע ותנם לבן בתי כהן, מותר. ואם היה כהן לכהן, אסור. ותנא קמא מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה:

וכנוסח זה בברייתא, כן הוא גם בתוספתא (דמאי ה', י"ח) וי,

[ד] וזה לשון התוספתא, רשאי ישראל שיאמר לכהן הילך סלע זו ותן תרומה לבן בתי כהן, ותן בכור לבן בתי כהן. ר' שמעון בן אלעזר אומר אני אף במתנות מקדש כן. כיצד. אמ' הרי עלי מאתים זוז למתנות כהונה, רשיי שיאמר לו הילך סלע זו ותנם לבן בתי כהן ע"כ. הנוסח "במתנות מקדש... למתנות כהונה", מתועד בכתב יד ארפוט האשכנזי ובדפוסים. אבל בכתב יד וינה הספרדי, "בכתנות מקדש... לכתנות כהונה". וכנראה נוסח זה היה גם לפני מגיה מקור הדפוס, כמו ששיער לנכון בתוספתא כפ'ש' כאן עמ' 289 הע' 49. אך נוסח סוגיין הוא כנוסח ארפוט ומקור הדפוס לפני ההגהה, והוא גם הנוסח המסתבר יותר. ועוד, שהוא נוסח הנמצא גם באשכנז וגם בחלק מספרד, שהרי דפוסי התוספתא משקפים את

גם במתנות כהונה מותר לומר כן. ולפי זה אתי שפיר הנוסח הישן "ותנא קמא", והיינו שהגמ' מקשה על דברי ת"ק בברייתא. והקושיא היא בפשיטות, למה פליג ת"ק על רשב"א ולא קאמר דוגמא של-מתנות כהונה כמו שאמר רשב"א להדיא. ומתרץ תלמודא דאמר לך ת"ק דאנא לא סבירא לי כרשב"א, משום וכו':

ומהשתא לא קשיא כולהו קושיות, דא"ש קושיית הגמ' ולא שייך לתרץ דתנא חדא מתרתי נקט, דתירוצ' כזה לא שייך כלל היכא דהתנא שאחריו אמר הדוגמא האחרת, ומוכח דפליגי בהא. וניחא נמי הלשון "אמר לך", דהוא כלפי דעת רשב"א. והוצרך לומר "ותנא קמא", להורות שהקושיא אינה אלא על ת"ק ולא על רשב"א:

בירור מסקנת הסוגיא לפי נוסח זה

ועתה נעיין מה ההלכה לפי הסוגיא, כת"ק או כרשב"א. והאחרונים

וכמו שהעירו כמה מחברים. ובולט לעין שהנוסח שבדפוסים נוצר מחמת טעות הדומות, שדילג הסופר מהמלים "ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן מותר אם היה כהן לכהן אסור" שבדברי ת"ק, למלים אלו עצמן "ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן מותר אם היה כהן לכהן אסור" שבדברי רשב"א. וכן הוא גם הנוסח בכתב יד הספריה הבריטית⁴⁰², ומדובר בכתב יד אשכנזי מלפני כשבע מאות שנה שהתגלגל למצרים, אך כנראה כתב יד זה הועתק מתוך כתב יד אשכנזי שהוגה בסוגיין על פי ספרים שהגיעו מחוץ לאשכנז, כי ברור שאין זה נוסח אשכנזי מקורי, וכדלהלן בפרק "בירור נוסח ספרי התלמוד באשכנז

ובשאר ארצות":

ולנוסח זה מפורש בברייתא שבגמ', שיש מחלוקת בזה בין ת"ק לרשב"א, שלת"ק רק תרומה, ולרשב"א

ענף הנוסח הספרדי שבכללו כתב יד וינה. וצ"ל שבחלק מן הענף הספרדי השתבשה האות מ' והפכה לאותיות כ"ו. וכל זה דלא כליברמן בתוספתא כפ' שם שהפך הקערה על פיה בלא צורך. ודע שאין חילוק לדינא בין כתנות כהונה למתנות כהונה, כי שניהם קדושת דמים, ולכן בין כך ובין כך נוסח התוספתא מסייע לנוסח הבבלי הספרדי דהכא:

[ה] וז"ל, ובכולן יש בהן טובת הנאה לבעלים. כיצד. ישר' שהפ(.....) [ר]יש תרומה מכיריו ומצאו ישר' אחד וא' לו הילך סלע זו ותניהו לבן בתו כהן, מותר. אם כהן לכהן, אסור. ר' שמע' בן אלעז' או', אף במתנות כהונה. כיצד. ישר' שהפריש מאתים זו למתנות כהונה, מצאו ישר' אחד וא' לו הילך סלע זה ותנתן לבן בתי כהן, מותר. ואם היה כהן לכהן (פטור) [אסור], משום גומלין, אי נמי משום דפליגי אהדדי. ותנא קמא מאי טעמ' לא א' מתנות כהונה. א' לך תרומה היא דקדושת הגוף, כיון דלא מיתחלא לא אתי למיטעי בה. הני דקדושת (הגוף כיון דלא מיתחלא) דמים, אתי למטעי בה, סבר תיתחל קדושתיהו אארבעה זוזי, ואתי למנהג בהו מנהג חולי:

שהגאון רבינו חיים כסאר זצוק"ל, מגדולי חכמי תימן בדור הקודם, כבר זכה בעיקרי הדברים, בביאורו שם טוב על הרמב"ם כאן, וזה לשונו הזהב, שהיא מעט הכמות ורבת האיכות: ורשאי ישראל לומר לישראל אחר וכו'. שם, ת"ר ובכולן יש בהן טובת הנאה לבעלים. כיצד. ישראל שהפריש תרומה מכריו ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן, מותר. ואם היה כהן לכהן, אסור. רשב"א אומר אף במתנות כהונה כן. ות"ק מאי טעמא לא קאמר מתנות כהונה. אמר לך, תרומה דקדושת הגוף היא, דכיון דלא מיתחלא לא אתו למיטעי בה. הני דקדושת דמים נינהו, אתו למיטעי בהו למנהג בהו מנהג חולין ע"כ. זו היא נוסחת רבינו ורגמ"ה ז"ל¹.

ופסק רשב"א דבכל המתנות רשאי ישראל לומר לישראל אחר וכו'. וטעמא, דסתם לן תנא כוותיה בסוף פ"ח דערכין, דתנן בבכור מחרימין אותו, אומדין כמה אדם רוצה ליתן בבכור זה ליתנו לבן בתו כהן וכו'. והרדב"ז ז"ל הביא נוסחא דגריס רש"י ז"ל שם, ונדחק בה. ולפי נוסחת רש"י ז"ל פסקו הרמב"ן² והרא"ש ז"ל כת"ק, עכ"ל הר"ח כסאר ז"ל. ופלא הוא לראות כמה חידושים גדולים כלל הרב ז"ל במשפטים ספורים:

כבר האריכו למעניתם להוכיח מהרבה סוגיות ומשניות דההלכה להתיר טובת הנאה אף במתנות כהונה, וזה כרשב"א (עיין ב"י הנ"ל, רש"ש כאן, ומפרשי הרמב"ם). ובאמת לפי הנוסחא הנ"ל, מיניה וביה משמע קצת דהדעה העיקרית היא כרשב"א. דמדהקשה תלמודא על ת"ק למה פליג על רשב"א, משמע שהסברא היותר פשוטה היא כרשב"א. וגם בתירוץ לא הדרינן מהנחה זו, ורק תלמודא מיישב דעת ת"ק עצמו, שהוא יאמר לך דחושש דילמא וכו'. ואמנם איני יודע אם כלל זה אמיתי ותקף לכל מקום, אבל מסתמא חזי לאצטרופי לראיות האחרונים משאר סוגיות שהעיקר כדעת רשב"א. ועל כל פנים בודאי לא שייך לומר שיש משמעות בסוגיא שהעיקר כשיטת ת"ק:

ומעתה שפיר פסק הרמב"ם כדעת רשב"א המפורשת להדיא בסוגיא, וגם סוגיא דשמעתא הכא אזלא כוותיה, מה גם שכן מוכח מדוכתי טובא בתלמודין וכמ"ש המפרשים. [אמנם הרמב"ן בהלכותיו, אף שודאי היה לו הנוסח הנכון, מ"מ הביא רק דברי ת"ק, וכנראה משום דהברייתא סתמה כוותיה, ודעת רשב"א היא שיטת יחיד]:

ולאחר סיום כתיבת המאמר כולו, הראני הרב איתמר כהן שליט"א

[1] הרב ז"ל היה סבור דרגמ"ה גריס השורה הנוספת. ולמה שנתבאר זה אינו, אלא רגמ"ה רק גרס ות"ק, אבל גם אצלו היתה חסרה שורה זו:

[2] הרב ז"ל סבור שהרמב"ן גריס בסוגיין כרש"י, אבל אין זה מוכרח, וכמו שנתבאר בסוף ד"ה ומעתה:

שהיה בפרובנס, היה לו גם כן שיבוש זה, וממילא ניחא בפשיטות למה לא השיג על הרמב"ם [ורק הטור שהיה מחכמי אשכנז, וכנראה גם בשבתו בספרד המשיך ללמוד בספרי התלמוד שהביא מאשכנז, השיג בזה על הרמב"ם]. ואחר כתבי זאת, זכיתי למצוא בספר האשכול שגרס כגירסא זו [אשכול אלבק, הלכות חלה דף קכ"ח ע"ב, על פי כתב יד אחד שם. בכתב יד השני נשמט קטע זה בטעות הדומות. במהדורת האשכול המזוייפת, לא נדפסו כלל הלכות חלה, גם לא בחלק ד']. ומר ניהו חמיו של-הראב"ד, ונתאמתה השערתי שבמקומו של-הראב"ד לא היה שיבוש זה:

דברי תוס' הרא"ש שדן בנוסח זה, וקושיות עצומות בהכנת דבריו

וישוב ראיתי בש"ס עוז והדר שהובא שם מתוך כתב יד של-שיטמ"ק עדני (ומהשוואת הקטעים כאן עולה שהוא נוסח מהדו"ב דשיטמ"ק), שכתב ששוב אנה ה' לידו תוס' הרא"ש, והעתיק שם כל לשון הרא"ש. והעולה מן הדברים, שהרא"ש העתיק נוסח זה, וכתב עליו "כך מצאתי בספרי ספרד". אבל הוכיח הרא"ש שמתנות כהונה בדברי רשב"א, היינו בגוונא שהפריש מאתים זוז להיות מפריש עליהן מתנות כהונה. אבל בהכרח לא

בירור נוסח ספרי התלמוד באשכנז ובשאר ארצות

והנה מחכמי אשכנז - רש"י ורגמ"ה, שהוקשה להם לשון "ותנא קמא", מוכח שלא היו בגמרותיהם דברי רשב"א כלל, שהרי אם גרסו דברי רשב"א מאי קשיא להו [וכן העיר רבינו בצלאל בשיטמ"ק במהדורת שלפנינו: "כן נמצא בקצת ספרים ישנים, ורש"י לא גרס לה". וכן העיר חכם קדמון ברש"י כת"י^[ח]]. ועל כרחין שנוסח מקצת הספרים הישנים שהביא כאן השיטמ"ק, אינם ספרים אשכנזיים, אלא ספרי תלמוד ספרדיים או מזרחיים. ואכן לנוסח הדפוס שאין בו דברי רשב"א כלל, כ"ה גם בארבעת כתבי היד האשכנזיים שבידינו (פירנצה 7; מינכן 95 המפורסם; וטיקן 119; וטיקן 120) ועיין לעיל ד"ה וכוונת זה, על כתב יד אשכנזי חריג אחד:

ואם כן יש לצרף שיבוש זה, לרשימה של-שיבושים שהיו בתלמוד האשכנזי הקדום, וכמו שאאריך על כך במקום אחר בס"ד, וגם כאן נשמטו שתי שורות בטעות הדומות בכל ספרי התלמוד שבאשכנז:

ולאור האמור, שנוסח זה שיבוש הוא ומצאנוהו לעת עתה באשכנז בלבד, ממילא אין שום סיבה שהראב"ד

[ח] ברש"י כת"י כאן המובא בש"ס עוז והדר במילואים, נוסף בפנים הדיבור כאן "דלא ראה מילתיה דרשב"א כלל". וברור שזו הגהה והערה שרשם איזה למדן בשולי פירוש רש"י, שרש"י שמחק תיבת קמא הוא משום שלא ראה מילתיה דרשב"א כלל. ובה אין צורך בהגהה של-עוז והדר כשהביאו נוסח זה ע"ש:

למפרש תלמוד להתעלם מזה]. ומצינו בדוכתי טובא שחכמי קטלוניא דחו הגהות מסברא של-רש"י או ר"ת, ועיקר נימוקם כיון שהם ידעו וראו שגם בספריהם מצוי נוסח זה, וקשה להגיה נוסח שנמצא בשתי ארצות שונות. וביותר שבנוסח שהגיה רש"י, בודאי צע"ג לגרוס "ותנא קמא", שהרי בנוסחו לא נזכר חולק בברייתא. ושפיר הגיה רש"י "ותנא", מחמת הכרח של-קושיא עצומה. אבל מהיכא תיתי שרש"י היה מגיה כן אילו היה מכיר את הנוסח הספרדי כאן, שלפיו ניחא כמעט בשופי:

ועוד צ"ע, דלפי הרא"ש נמצא שהגמ' כאן היא כמדריש פליאה. שלאחר ברייתא מפורשת דקאמרה "אף מתנות כהונה כן", מקשה הגמ' למה לא כתוב בברייתא זו שגם במתנות כהונה הדין כך. ואיך לא פירשה הגמ' שקושייתה היא על מתנות כהונה ממש, ושהברייתא מיירי רק בהפריש מאתים זו:

מהלך מחודש ליישב דברי הרא"ש

ואחר שנצטערתי טובא להבין דברי חכמים וחידותם, עלה בדעתי בס"ד לומר דהרא"ש ס"ל באופן כללי שנוסח ספרי הבבלי שבספרד [כאשר הם שונים מנוסח אשכנז], אינו הנוסח המקורי של-רבינא ורב אשי, אלא יש בו הוספות של-ביאורים והרחבות מרבותינו הגאונים. וכמו שבאמת ידוע היום לחלק מהעוסקים בחקר נוסח התלמוד, שבכתבי היד הספרדים של-תלמוד יש אלפי הוספות

מיירי במתנות כהונה עצמן (שבהן מיירי תלמודא), שהרי איכא למיטעי בהו, שכיון שכבר הופרשו נתחללה קדושתן. וסיים הרא"ש "ולהכי לא גרס רש"י ות"ק מ"ט לא אמר מתנות כהונה", אלא גריס 'ותנא מ"ט', משום דאף רשב"א מודה במתנות כהונה שהופרשו":

ודבריו ז"ל תמוהים ביותר, מהיכא חיליה דהרא"ש לדחוק כל כך את לשון "מתנות כהונה" שאמר רשב"א. דמה שכתב הרא"ש להוכיח כן שהרי במתנות כהונה עצמן איכא למיחש לטעות, אינה סברא מוכרחת כלל, דלא בכל דבר חששו וגזרו חכמים. ולולי שהיתה כתובה גזירה זו בגמ', לא אמרינן לה מדעתנו. והרי לכו"ע המקשן שהקשה דנימא נמי מתנות כהונה, בודאי לא סבר חשש זה. ומהגמ' עצמה ליכא ראייה כלל דלדינא איכא חשש זה, שהרי לנוסח ספרי ספרד וכן לפי הנוסח הישן בספרי אשכנז, הגמ' אמרה כל זה רק בדעת "תנא קמא", ואיך אפשר לדחוק על פי זה גם את דברי רשב"א דפליג על ת"ק כמעט בהדיא בפרט זה:

וביותר שעל פי זה הוצרך הרא"ש להסכים להגהת רש"י שהגיה את הנוסח "ות"ק אמאי" שהוא נוסח התלמוד הספרדי וכן האשכנזי הישן, וזה דבר מחודש מאד, וודאי צריך ראיות גמורות וחזקות לכך. ורש"י גופיה לא הגיה כאן אלא את ספרי אשכנז בלבד, ומסתמא לא היו לו ספרי ספרד [ומיניה וביה מוכח כן, שהרי לא דן כלל בנוסח הבבא שנוספה בהם, אף שלא שייך

ליתא להך סברא, שהרי גם רשב"א בהכרח מודה במתנות כהונה עצמן:

ויעל השאלה ששאלתי איך הרא"ש הסכים לשבש את הנוסח "ות"ק אמאי" שהוא נוסח התלמוד הספרדי וכן האשכנזי הישן, וזה דבר מחודש מאד, וודאי צריך ראיות גמורות וחזקות לכך. אפשר לומר דהרא"ש ס"ל שאולי בספרי אשכנז הישנים עצמם היו שתי נוסחאות, חלק גרסו "ותנא אמאי" וחלק גרסו "ות"ק אמאי". ורש"י רק הכריע בין שתי הנוסחאות הקיימות, ולא שחידש נוסח "ותנא" מדעתו. ולפי זה אדרבה י"ל שהנוסח היותר מקורי הוא נוסח ותנא, והנוסח ותנא קמא שבחלק מספרי אשכנז הוא השפעה של-נוסח הספרדי, שהרא"ש מודה שהוא קדום מתקופת הגאונים, ודוק:

יישוב דברי הטור לאור האמור בדעת אביו

ובזה א"ש טפי דברי הטור שהשיג על הרמב"ם שבגמ' לא משמע כדבריו, ולכאורה תמוה שהרי הטור רוב ימיו בספרד היה, ולפי הנוסח הספרדי שגורס דברי רשב"א וגורס "ותנא קמא" אין משמעות כלל דלא כהרמב"ם. ולעיל רמזתי שלדעתי הטור בסוגיין ראה רק את הנוסח האשכנזי [והיינו כי הביא עמו ספרים מאשכנז כנודע]. אבל כעת מתברר שהטור נקיט בשפולי גלימיה דאביו, שסובר שגם לגירסת ספרד מוכרחים לקבל הגהת רש"י לגרוס "ותנא", כי כך מוכרח

של-כמה מלים שנועדו לבאר לשונות קשים וכדומה, שאינם בספרי אשכנז ותימן ועוד. והרא"ש שעבר מאשכנז לספרד והשווה שני הנוסחים הללו, בודאי יכל להגיע למסקנא נכונה זו [ועוד אאריך בזה במקום אחר בס"ד, שכך מוכח מכמה מקומות במשנתו של-רבינו הרא"ש, ויודפס בל"נ בקובץ ירושתנו, י"א, תש"פ, במאמר "יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של-ספרי ספרד"]:

ולפי יסוד זו, יובנו שפיר דברי הרא"ש דהכא, שהוא ראה לפניו נוסח אשכנזי שהוא קצר, ונוסח ספרדי המוסיף בבא שלימה, ומסתמא יש להניח שזה מן ההוספות שהוסיפו הגאונים על פי איזו ברייתא או תוספתא, אבל הנוסח המקורי הוא נוסח אשכנז. וממילא בגמ' המקורית מפורש שבמתנות כהונה יש חשש דילמא אתו למיטעי וכו', ואין רמז בגמ' שיש על סברא זו מחלוקת תנאים. ולכן את התוספת שיש כאן בספרי ספרד, שהוא ממקור חיצוני אחר (וכגון תוספתא), יש לדחוק בהתאם לדברי התלמוד כאן. ולכן בהכרח מתנות כהונה דרשב"א, היינו מאתים וזו שהפריש וכו':

ולזה סיים הרא"ש דשפיר הגיה רש"י "ותנא", שהרי בגמ' המקורית לא נזכרו כלל דברי רשב"א. אלא שהיה מקום להידחק ולתרץ דאמרינן בגמ' "ות"ק" ביחס לרשב"א שנזכר בסיפא דברייתא, אף שלא הובא חלק זה בגמ' המקורית הכא. ועל טענה מחודשת זו שפיר כתב הרא"ש דלפי כל מה שביאר וכתב ממילא

גוילים לא יספיקו לבאר ולתאר עומק הכרעותיו והיקף הנוסחאות שעמדו לנגד עיני הרמב"ם ז"ל. ואכמ"ל. וא"כ נמצא שנוסחא אשכנזי יחידאי כאן, ויש לתלותו בטעות הדומות ולא בנוסח מקורי, ומה גם שהתוספתא מסייעת לנוסח הספרדי וסיעתו (והרא"ש לא הזכיר כלל את התוספתא בעניין זה, וצ"ע אם ראה אותה בשעה שכתב קטע זה):

ועוד שהרא"ש כנראה ס"ל שהיה נוסח קדום "ותנא". אבל לפי מה שהראנו שרגמ"ה לא הכיר כלל גירסא אחרת מ"ותנא קמא", וגם ילקוט שמעוני גרס כן, א"כ יש לנקוט שגם באשכנז לא היה כלל נוסח אחר מ"ותנא קמא", ורק רש"י חידש נוסח "ותנא" מדנפשיה. ויש לנו לנקוט שאם היה רש"י רואה הנוסח של-בבא הנוספת בספרי ספרד, והיה מסכים שהוא נוסח מקורי, לא היה מגיה "ותנא":

וכן נראה ברור שהרמב"ם והראב"ד גרסו "ותנא קמא", דאל"כ איך פסקו דלא כהגמ". שהרי אם כתוב "ותנא" אחרי דברי רשב"א, ודאי דקאי אכולהו, ודוק. [ורק אם נאמר שלא היה להם כלל דברי רשב"א בבבלי, אין פסקם ממש בניגוד לבבלי, דאפשר שהם פסקו על פי דברי רשב"א שבתוספתא. אבל ככל הנראה היה להם דברי רשב"א בגמרתם. חדא, שכבר כתבתי לעיל ד"ה ואמנם, שרגלים לדבר מעצם פסק הרמב"ם והראב"ד שהיה כן בגירסתם. ועוד, שדברי רשב"א היו בנוסח כל העולם, ורק באשכנז נשמטו, ואפשי שיבושא לא מפשינן. ובאמת לא נתקלתי

לפי נוסח הגמ' האשכנזי היותר מקורי. ולפ"ז קושיית הטור היא ראשית כל בפשיטות לפי הנוסח הגמ' באשכנז, שהוא העיקרי לדעת הרא"ש והטור. ואף את"ל כנוסח הספרדי, מ"מ גם ממנו אין מוכרח כמסקנת הרמב"ם וכנ"ל [ואדרבה בזה ניחא לשון הטור שרק חלק על הרמב"ם בלשון "משמע", ולא כתב עליו כלל לשון תמיהה, כגון "ודבריו תמוהין", כי באמת חשבון הרא"ש אינו מוכרח לגמרי]:

בירור הנוסח המקורי בפוגיין

אמנם כל זה לפי ספרי התלמוד שהיו בידי הרא"ש, שיש כאן רק מחלוקת בין ספרי ספרד לספרי אשכנז האם לגרוס בבא דרשב"א או לא. אבל לאור מה שנתבאר לעיל שגם בפרובינציא גרסי להך בבא (שכך להדיא העתיק האשכול, וכן מוכח משתיקת הראב"ד), ורגלים לדבר שכך גרס רבינו הרמב"ם שמקום כבודו במזרח, [והרמב"ם בהיותו במצרים השתמש הרבה בתלמוד נוסח המזרח, עיין למשל בדבריו בהלכות מלוה ולוה פט"ו הל"ב. ומפורש יותר בתשובתו לחכמי לונל על עניין סידור הפרשיות, שכתב שם שכשבא למצרים בדק בכל הנוסחאות הישנות של-בבלי מנחות, והעלה שבנוסח ספרי מרוקו והרי"ף נשמטו תיבות "והקורא קורא כסדרן". ויש לדעת שהרמב"ם היה מומחה גדול ביותר בקביעת נוסחאות, וכמו שמוכן למבין גודל עבודתו בקביעת נוסח התפילה ובקביעת נוסח המשנה. ואלף

כמה (כז). אבל בש"ע שם לא כתב כלום, ורק הרמ"א העתיק זאת לדינא שם סעיף כ"ח. אבל לפי כל האמור ברור שרבינו ירוחם קאמר לה בשיטת רבו הרא"ש, ואינו להלכה, שהוא בניגוד לדעת הרמב"ם ועוד. וכבר העיר כעין זה הרש"ש כאן ע"ש:

וְלִפִּי הנוסח העיקרי בגמ' דנחלקו בזה ת"ק ורשב"א, ותלמודא מבאר למה ת"ק חולק, לא נותר לן אלא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, שהרמב"ם פסק כרשב"א והרמב"ן כת"ק. וכיון דמדאורייתא לכו"ע מותר, ורק יש כאן מחלוקת אם יש גזירה מדרבנן או לא, ספק דרבנן לקולא. וכן נראה שהכריע לדינא הרש"ש בהגהותיו כאן. ועכ"פ לדידן בני ספרד פשיטא שיש לפסוק כן, כי הרמב"ם הוא מעמודי ההוראה. כן נראה לי:

סיכום

בגמרא בכורות דף כ"ז מביא הבבלי ברייתא, שבתרומה ומעשר טובת ההנאה שייכת לבעלים, ולכן מותר לישראל לומר לישראל אחר הא לך סלע זה ותנהו לבן בתי כהן. לאחר מכן הגמ' שואלת למה התנא לא אמר שגם במתנות כהונה יהיה מותר. ומתמצת שדעת התנא לאסור אמירה זו במתנות כהונה, כי הן קדושת דמים, ויבואו לטעות שבפעולת נתינת הסלע לישראל הם יצאו לחולין: **והרמב"ם** לעומת זה פסק במפורש שמותר לומר הא לך סלע,

עד כה בשיבוש קדום הנמצא בגמרות שבשתי ארצות שונות. וכל שיבוש שתמצא, לכי תידוק תשכח שהוא היה קיים רק במסורת נוסח הבבלי של-ארץ בודדת. וזו ידיעה גדולה הנצרכת לעוסקים בתחום חשוב זה]:

וְעַכְפִּי בודאי אם היו רש"י והרא"ש רואים שבכל הספרים מכל העולם גם כן כתוב "ותנא קמא", שכן הוא גם בספרי ספרד שהביא הרא"ש והשיטמ"ק, וכן באשכול הנ"ל מפרובנס, ושנראה שכן גרסו הרמב"ם והראב"ד, לא היו מגיחים מסברא "ותנא" [מה גם שלפי הגהתם, לא ניחא הלשון "אמר לך", וכמו שנתבאר]. ומאחר שקיימנו גירסת "ותנא קמא", שוב מוכרחים אנו להודות שהנוסח הספרדי הוא העיקרי, דלנוסח אשכנז אין מובן כלל לשון זו (אם לא שנידחק לפרש כפירוש רגמ"ה, שלא הסכימו לו רש"י ובעלי התוספות. וע"ע בתוספתא כפש' עמ' 257 258 שהרמב"ם פירש כרגמ"ה ע"ש. ואיני מודה לו):

בירור מסקנת ההלכה

נמצא שלאור כל האמור א"ש פסק הרמב"ם, וגם הרא"ש היה מודה לו אם היו בפניו כל הממצאים שהיו לרמב"ם:

וְכַבִּי יו"ד סוף סימן ל"א איתא: "כתב רבינו ירוחם (נ"כ סוף ח"ג) אסור לישראל ליקח פשוט מישראל כדי שיתן זרוע ולחיים וקיבה לבן בתו כהן, וכ"ש מהכהן עצמו. זה פשוט בכורות פרק עד

באשכנז היה "ותנא קמא", וגם לא ידע שבכל העולם גורסים תוספת דברי רשב"א. והכיר נוסח זה רק בספרי ספרד, המוחזקים בעיניו להוסיף תוספות על פי גאונים ומקורות אחרים. ולכן סבור היה הרא"ש שבגמ' המקורית כאן, לא הובאו דברי רשב"א כלל. ודברי רשב"א

המובאים בנוסח הספרדי, הם תוספה מאוחרת מבריייתא, כגון תוספתא. וממילא לפי נוסח הגמ' המקורית, יוצא שבמתנות כהונה לית מאן דמתיר. וא"כ בהכרח לדחוק דברי רשב"א שבבריייתא, שהוא מיירי דוקא בגוונא שהפריש מאתים וזו להיות מפריש עליהן מתנות כהונה, ולא במתנות כהונה רגילות, ולכן גרסינן בגמ' בדוקא "ותנא" ולא "ותנא קמא":

ולאור כל זה כתב הטור בנו של-הרא"ש, שבסוגיא בבכורות לא משמע כהרמב"ם, והיינו לפי הנוסח האשכנזי לכו"ע, ואף לפי הנוסח הספרדי לאור הבנת הרא"ש:

אולם כאמור גם באשכנז הקדומה היה הנוסח "ותנא קמא", ובעצם במלים אלו אין מפורת כלל לנוסח אחר מאשר הנוסח "ותנא קמא", וממילא מוכרח שכבר בבבלי המקורי הובאו דברי רשב"א (וכמו שהוא באמת בנוסח כל העולם, חוץ מאשכנז שנפל בנוסחם טעות הדומות), ושכל דברי הגמ' אחר כך הם רק ביאור דעת ת"ק. וממילא א"ש היטב דברי הרמב"ם, ומשה אמת ותורתו אמת. [התחלתי נושא זה בחג מתן תורתנו ה'תשע"ט, וסיימתי כתיבת המאמר ב"ז סיון, והוספתי עוד מעט בכ"ב ובכ"ב אלול]:

בין בתרומה בין במעשר ובין במתנות כהונה. ולכאורה דבריו הם בניגוד לסוגיא ערוכה. המפרשים תירצו שהרמב"ם סמך על ראיות מסוגיות אחרות. ועדיין מוזר איך ניתן לפסוק מראיות עקיפות נגד סוגיא ערוכה בלי חולק. וביותר מוזר שהראב"ד לא השיג כאן כלום על הרמב"ם:

לאחר העיון מתברר שכל הקושיא מבוססת על נוסח הבבלי שלנו, המשקף את הנוסח האשכנזי. אבל בתלמוד הספרדי והפרובנסאלי והמזרחי, נוספה כאן בבא שלימה בסוף הבריייתא, ובה מפורש שלדעת רשב"א מותר לומר הא לך סלע אף במתנות כהונה. וכל המשך התלמוד הוא לבאר דעת תנא קמא החולק. אבל הרמב"ם פסק כרשב"א מכח הראיות מהסוגיות האחרות, שמשמע בהן שדעת סתמא דתלמודא ודמתניתין כדעת רשב"א:

למעשה לנוסח הזה שרד רמז ברור גם בנוסח האשכנזי הקדמון, שבו היה כתוב בשאלת הגמ' "ותנא קמא אמאי לא קאמר מתנות כהונה", הרי שבבריייתא יש שני תנאים. אלא שכיון שבתלמוד האשכנזי היו חסרים דברי רשב"א, לא היה מובן כלל לתיבות "ותנא קמא". ולכן נאלץ רש"י הקדוש לכתוב בפירושו שיש לגרוס "ותנא אמאי", ללא תיבת קמא. ואחר כך הגיהו כן תלמידיו בגוף הגמ' (אבל רש"י עצמו, לא הגיה את גוף התלמוד שברשותו, עיין עדות נכדו רבינו תם בהקדמת ספר הישר). אבל לפי התוספת בנוסח הנ"ל, אתי שפיר נוסח "ותנא קמא":

אמנם רבינו הרא"ש בתוספותיו נראה שלא ידע שהנוסח המקורי גם

הרה"ג איתן גברא שליט"א

אלעד

ר"מ בישיבה הגדולה נחלת אשר, פתח תקוה

ביסוד וגדר מצות תוספת שבת ויום טוב

הנה ידוע ומפורסם גודל מעלת המוסף מן החול על הקודש בשבתות וימים טובים, ולדעת רוב הפוסקים זו מצות עשה מדאורייתא, וכמו שיתבאר להלן:

ונפסק בש"ע (סימן רס"א ס"ד) דאחר שאמרו הציבור מזמור שיר ליום השבת, קיבלו עליהו שבת, ואסורים בכל המלאכות עיי"ש. וכן כתב מו"ר מרן הגר"י רצאבי שליט"א בש"ע המקוצר (או"ח סימן נ"ז ס"ג) שלפי מנהגינו שמתפללים בערב שבת מבעוד יום, מקבלים שבת באמירת מזמור שיר ליום השבת. ובעיני יצחק (שם אות י') הוסיף שני חידושים. האחד, שמנהגינו שאין מקבלין שבת באמירת בואי כלה וכו' שבפיוט לכה דודי [ודלא כמו שהביא המשנ"ב שם (ס"ק ל"א) בשם הדרך חכמה], אלא רק באמירת מזמור שיר וכו'. והשני, לעניין ימים טובים, שמנהגינו לומר קודם ערבית מזמור השייך לאותו יו"ט, אין חל יו"ט אלא בעניית ברכו כעיקר הדין. ואין זה דומה למזמור השבת, דהתם מזכירים שבת בפירוש, משא"כ במזמורים שלימים טובים, ע"כ תורף דבריו. וכיהודה ועוד לקרא, אמינא להוכיח כן על פי יסוד וטעם נפלא שנתחדשו לי בסוגיא עמוקה ורחבה זו, ואשר המה עמי בכתובים. והשתא זכיתי להעלותם על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן:

מקור החלכה שמוסיפין מחול על הקודש
איתא בגמ' (ר"ה ט.) דמוסיפין מחול על הקודש בשבתות וימים טובים. ובמקור דין התוספת, נחלקו התם תנאי. רבי עקיבא יליף לה מדין תוספת שביעית, דכתיב בה בחריש ובקציר תשבות, דאתי לרבות חרישה של-ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של-שביעית היוצא למוצאי שביעית, דאסורים מדין תוספת שביעית. ומהא ילפינן לשאר מילי דאית בהו דין שביתה, שצריך

להוסיף מחול על הקודש. ורבי ישמעאל יליף לה מדין תוספת עינוי דיום הכפורים, דכתיב התם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם. ודריש הכי, יכול בתשעה. ת"ל בערב. אי בערב, יכול משתחשך. ת"ל בתשעה. הא כיצד. מתחיל ומתענה מבעוד יום. מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מניין. ת"ל מערב עד ערב. אין לי אלא יוה"כ, שבתות מניין. ת"ל תשבתו. ימים טובים מניין. ת"ל שבתכם. הא כיצד.

כל מקום שיש בו שבות, מוסיפין מחול על הקודש ע"כ:

שיטות הראשונים בחומר דין תוספת שבת ויו"ט

והראשונים דנו אם דין תוספת שבת ויו"ט הוא מדאורייתא או מדרבנן. דהרמב"ם לא הזכיר דין זה אלא רק לעניין מצות עינוי ביום הכפורים (פ"א מהלכות שביחת עשור הל"ו). וכתב המגיד משנה בדעתו, דעיקר דין תוספת מדאורייתא נאמר רק במצות עינוי דיוה"כ. ומדבריו משמע שבשבת ויו"ט מדרבנן מיהא איכא דין תוספת. וכן כתב הגר"א בדעת הרמב"ם (הובא בביה"ל סימן רס"א ס"ב ד"ה י"א)*. אולם מרן בבית יוסף (שם ד"ה והרמב"ם) כתב דמהא דהשמיט הרמב"ם את כל הסוגיא דתוספת שבת, ש"מ שדעתו דאף מדרבנן אין דין תוספת בשבת ויו"ט:

מאידך דעת רוב הראשונים דדין תוספת שבת ויו"ט הוא מדאורייתא, והמקבל שבת מבעוד יום נאסר במלאכה באיסור עשה. כ"כ התוס' בכתובות מז.

(ד"ה דמסר) שזמן זה אסור במלאכה. והרא"ה (ברכות כז: ד"ה ובגמ') והאור זרוע (הלכות ערב שבת סימן י"ד) הוכיחו כן מהא דמהני לקדש מבעוד יום. דאי לא נימא שחל איסור מלאכה מדאורייתא מכח ההלכה דמוסיפין מחול על הקודש, א"כ כיצד יצא יד"ח קידוש היום, הא חובת קידוש היא מן התורה. ואם חלות התוספת הוא רק מדרבנן, אין זה מועיל לדאורייתא. ועל כרחין שע"י התוספת חלה קדושת היום, ומדאורייתא אסור במלאכה. וכן פסק הש"ע (סימן רס"א ס"ב וסימן רצ"ג ס"א) שצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסת השבת וביציאתה:

שיעור זמן התוספת לכתחילה

[**ושיעור** זמן התוספת לא נתפרש בגמ', ונחלקו בזה הראשונים. התוס' בר"ה שם (ד"ה ורבי עקיבא) כתבו דסגי בשיעור זמן כל שהוא, ובלבד שיהא בזמן שהוא ודאי יום. מיהו הרא"ש (פ"ד דברכות סימן ו') פליג, דאף שלא נתברר שיעורו, מיהו לא סגי בתוספת כל שהוא,

* וכן דעת מהר"ח כסאר בשם טוב על הרמב"ם פרק ה' מהלכות שבת הלכה כ', דעל מה שכתב הרמב"ם שם שהתקיעה השלישית שתוקעין בערב שבת היא קרוב לשקיעת החמה, כתב בזה"ל, ברייתא בפרק במה מדליקין דף ל"ה. ומכאן ראייה שמוסיפין מחול על הקודש. ולפי"כ לא הוצרך רבינו ז"ל להזכיר דין מוסיפין מחול על הקודש גבי שבת, דנלמדת מכאן. וכמו שכתב גם-כן בסמוך [שם הלכה י"ט] ותוקע ושובת. וכן כתב רש"י ז"ל וז"ל, שהיו ממהרין לתקוע, כדי להוסיף מחול על הקודש. ועיין מה אעיר על זה בעז"ה בסוף פרק א' מהלכות שביחת עשור, עכ"ל. וכן כתב עוד בתשובותיו החיים והשלום חלק אורח חיים סימן ק"ג. איתמר:

מחלוקת הב"ח והט"ז בעניין סעודת שבת מבעו"י, וביאור מחלוקתם על פי צדדי החקירה

והנה בש"ע סימן רס"ז ס"ב נפסק שבערב שבת מפלג המנחה יכול להדליק נר שבת ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד. והמשנ"ב (סק"ה) דן אם יכול נמי לגמור סעודתו מבעוד יום, או שיש דין שיאכל עכ"פ כזית בלילה. וכתב שנחלקו בזה הפוסקים. דעת הט"ז דמאחר שקיבל שבת והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לעניין קידוש ואכילה, ויכול לגמור את סעודתו מבעוד יום. אולם הב"ח כתב בשם מהר"ל, שיזהר למשוך סעודתו עד הלילה, ויאכל כזית בלילה. והטעם דכיון דחיוב שלוש סעודות בשבת ילפינן ממה דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום ליי"י וגו', א"כ בעינן שיקיים אותן ביום השבת עצמו. ולמעשה כתב המשנ"ב שהמג"א הכריע לדינא שיכול לגמור מבעוד יום, ומיהו לכתחילה יש לחוש לדברי המחמירים:

ובפשטות שורש מחלוקת הט"ז והב"ח מיתלא תלי בצדדי החקירה בגדר מצות התוספת. דהט"ז ס"ל שנתחדש דין שזמן התוספת הופך למציאות של-שבת לגבי כל העניינים, ונחשב כאוכל את סעודתו בזמן של-שבת, ולהכי אין חסרון במה שגומר סעודתו מבעוד יום. אולם הב"ח ס"ל דזמן התוספת אינו כי אם יום ששי מקודש, שנאסר בעשיית מלאכות גרידא, אבל אכתי לא קרינן ביה יום שבת. ואיברא

אלא צריך להימנע מעשיית מלאכה מעט לפני בין השמשות. והרא"ה והריטב"א (שם כז.) כתבו שמשך זמן התוספת הוא מפלג המנחה עד תחילת השקיעה, וסגי בשיעור זמן שיש בין שעה ורביע לשעה וחומש קודם הלילה. ונחלקו האחרונים בשיעור זמן זה, אם הוא ארבע דקות (אבני נזר או"ח סימן תצ"ח) או שתי דקות (איגרות משה או"ח ח"א סימן צ"ו). ולמעשה כתב המשנ"ב (סימן רס"א ס"ק כ"ב) בשם הח"א, ששיעור זמן התוספת עם בין השמשות, עולה כמעט חצי שעה. והרי קיי"ל ששיעור ביה"ש הוא שלושת רבעי מיל, אלא שיש מחלוקת הפוסקים אם הוא שמונה עשרה דקות או שלוש עשרה דקות ומחצה, ונמצא עכ"פ שזמן התוספת הוא כרבע שעה. ויעו"ש בבניה"ל שהאריך עוד בזה]:

חקירה בגדר מצות התוספת

וי"ט לחקור בגדר מצות תוספת שבת ויו"ט, האם אותו זמן הנוסף מחול על הקודש, עדיין נחשב כיום ששי ולא כשבת, אלא שיש מצוה לקדשו ולהחשיבו כיום ששי מקודש, שאסור לעשות בו מלאכה האסורה בשבת ויו"ט. או דילמא נתחדשה הלכה שעצם המציאות של-זמן התוספת, נהפכה לזמן של-שבת, וכביכול הזמן של-שבת מתרחב ומתחיל כבר מזמן התוספת. ונפק"מ דממילא חלים עליו כל דיני שבת ויו"ט, לא רק לעניין איסור מלאכה, אלא לכל המצוות השייכות לקדושת שבת ויו"ט:

דין תוספת חל עיצומו של-יו"ט דשבועות, ובזה נגמר היום הקודם, וממילא נחסר בדין תמימות:

והנה הפמ"ג שם (מש"ז ד"ה מאחרין) כתב בשם שו"ת משאת בנימין,

דאפשר דסגי להמתין עם הקידוש עד הלילה, וא"צ לאחר את תפילת ערבית. וכתב ע"ז דנראה כדברי הט"ז להמתין אף עם ערבית, דהא באבילות ונדה י"א שאם התפללו הקהל ערבית כבר עשוהו לילה. וא"כ כשמתפלל ערבית ומזכיר בתפילה יום השבועות מבעו"י, הרי חסר מארבעים ותשעה יום עכ"ד:

ויש לעיין בדבריו. חדא, מה שורש מחלוקת הט"ז והמשא"ב, אי התוספת חלה בתפילת ערבית או משעת הקידוש. ותו, כיצד הוכיח מדיני אבילות ונדה שבתפילת ערבית עשוהו לילה, הא התם אין הדבר תלוי בדין תוספת, ומה השייכות לתוספת יו"ט שהוא עניין של-הוספה מחול על הקודש:

ובאמת עיקר חידוש הט"ז צריך ביאור, דבדבריו מבואר שצריך לאחר

תפילת ערבית בליל שבועות שתהא בלילה, אלא דהא מיהת שמעינן שהרוצה לקיים דין דאורייתא להוסיף מחול על הקודש, יכול לקבל על עצמו תוספת יו"ט בדיבור או ע"י הדלקת הנר, ובזה חל עליו איסור מלאכה. וא"כ צ"ע מה מרויח כשמאחר להתפלל ערבית בלילה, הרי כמה שקיבל תוספת יו"ט מבעו"י כבר חיסר במצות תמימות:

דיכול לקדש ולהתחיל סעודתו מבעוד יום, שהרי יש כבר חלות קדושה שמחמתה הוא אסור במלאכה, מיהו צריך שיאכל עכ"פ כזית בלילה, דיש לאכול שלוש סעודות ביום השבת עצמו:

חידוש הט"ז דמאחרין תפילת ערבית בליל שבועות שלא לגרוע בתמימות, ויתבאר דאזיל לטעמיה בגדר התוספת

ואכן אף בתוספת יום טוב מצינו בכמה דוכתי מחלוקת הפוסקים כעין זה, ובכולהו הט"ז אזיל לשיטתיה דזמן התוספת נהפך לחלק בלתי נפרד מיו"ט לכל ענייניו, בין לקולא ובין לחומרא. כך מצינו דבהלכות חג השבועות (סימן תצ"ד) כתב הט"ז שמאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות, כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. והמג"א הוסיף דמהאיי טעמא אין לקדש על הכוס עד צאת הכוכבים, דכתיב תמימות. ומאידך הקרבן נתנאל ריש פרק ערבי פסחים דייק מדברי הרא"ש שלא חילק בין חג השבועות לשאר יו"ט בגדר של-דין התוספת, ובכולהו יכול לקדש מבעו"י:

ולפי מה שנתבאר צ"ל בדעת הרא"ש שאין זה סותר למצות תמימות, משום דס"ל שזמן התוספת אינו נהפך למציאות של-יו"ט. הלכך אף שכבר הוא שובת ממלאכה מכח קבלת תוספת יו"ט, מיהו אין זה גורע מהיום האחרון של-ספירה, אלא מיקרי זמן ספירה המקודש בקדושת יו"ט. אולם הט"ז לטעמיה דע"י

ואמנם חידוש הט"ז כאן טעון ביאור רב, שהרי ע"י שמקבל תוספת יו"ט דשמיני עצרת, הוא מפקיע מעצמו חיוב אכילה בסוכה, שהרי כבר מותר לו לאכול חוץ לסוכה, ולא מצינו כזאת בשאר תוספת שבת ויו"ט. מ"מ הא מיהת חזינן בלישניה, דמי שמוסיף מחול על הקודש, חלפה ממנו חובת היום הקודם, והוה כמו בלילה ומחר ממש. ובפשטות היינו בעצם הקבלה הפרטית של תוספת יו"ט. וא"כ צ"ב היאך כליל שבועות מבואר בדברי הט"ז דלולא תפילת ערבית לא נחסר בדין תמימות, אעפ"י שכבר קיבל עליו תוספת יו"ט וכבר התחיל היום שלאחריו ממש:

נדרון הפוסקים אם זמן התוספת אכור אף בשבותין, ופתירת פסקי הש"ע בזה

והנראה בביאור הסוגיא, בהקדים מה שדן המרדכי (שבת פ"ב רמז ר"צ) האם בתוספת שבת נאסר גם בשבותין דרבנן. או דילמא הו"ל כבין השמשות דקיי"ל (שבת קנא.) שכיון שהוא ספק לילה לא גזרו על השבותין, וא"כ ה"ה לתוספת שבת שהוא מכח קבלה שמא לא גזרו בה על השבותין. וכתב שנחלקו בזה גבי עירובי חצירות (שמותר לערב בבין השמשות), דעת רבינו שמריה שכיון שקיבל שבת אסור לו לערב, ודעת רבינו יואל דמותר:

והקשו האחרונים דפסקי הש"ע בעניין זה, סותרים זה את זה. דבסימן רס"א ס"ד כתב וז"ל, אחר עניית ברכו אעפ"י שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין

ידון במחלוקת מהרש"ל והט"ז בעניין אכילה חוץ לסוכה בזמן תוספת יו"ט דשמיני עצרת

וביותר הנה מצינו עוד מחלוקת הפוסקים בתוספת יום טוב דשמיני עצרת. דהנה הט"ז (סוף סימן תרס"ח) הביא תשובת מהרש"ל גבי מי שמקבל עליו תוספת יו"ט, שלא יאכל פת עד הלילה. שהרי אם יאכל מבעו"י, הו"ל תרתי דסתרי אהדדי, דמצד אחד עדיין הוא חג הסוכות וצריך לברך לישב בסוכה, ומאידך הוא מזכיר שמיני עצרת בקידוש, ובזה הוא קובע שכבר עבר חג הסוכות, ושוב אינו יכול לברך לישב בסוכה. והוסיף מהרש"ל דאין לומר שכיון שכבר הוסיף מחול על הקודש, א"כ עבר היום ונחשב כיום הבא, דזה אינו אלא לעניין תפילה וכו', אבל לא לעניין לעשותו לילה, שהרי עדיין צריך לחזור ולקרוא קריית שמע של-לילה משתחשך:

אולם הט"ז פליג עליה, וכתב דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש, הוא עושה על פי ציווי תורתנו, וכבר חלפה והלכה ממנו חובת היום שהיתה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש יעו"ש:

ומבואר שנחלקו בצדדי החקירה דלעיל, ושוב אשכחן דהט"ז לשיטתיה אזיל דס"ל שחלות דין התוספת קובעת את סיום היום שעבר והתחלת היום שלאחריו, ובקבלת יום שמיני עצרת חלפה ממנו חובת אכילה בסוכה:

ולפי זה כתבו הדגמ"ר והגר"ז שמיושבים פסקי הש"ע. דבסימן שצ"ג דקדק הש"ע לכתוב שקיבל עליו תוספת שבת, ולא הזכיר כלל ברכו או תפילת ערבית, דמיירי בקבלה עצמית, שבזה חלו עליו איסורי מלאכה בחומרת עשה בלבד, ולהכי יש להקל בשבותין דרבנן. משא"כ בסימן רס"א דקדק לכתוב שהוא אחר עניית ברכו, דבזה הוא מקבל על עצמו את קדושת השבת ממש לכל דיניה, ולכן סתם לאסור אף שבות דרבנן:

והמשנה ברורה (סימן רס"א ס"ק כ"ח) ג"כ עמד בסתירה זו, והביא תירוץ אחר בשם הפוסקים (עיין בביה"ל שם ד"ה אין, בשם הא"ר והפמ"ג והמחבר"ר ועוד) שיש לחלק בין קבלת שבת דיחיד, לקבלת שבת דציבור. והיינו דכוונת הש"ע להכריע במחלוקת שהביא המרדכי, ולומר דקבלת שבת דציבור חמירא מקבלת שבת דיחיד. ולכן בסימן רס"א סתם לאסור עשיית שבות, משום דמיירי בציבור שאמרו כבר ברכו. ואלו בסימן שצ"ג איירי ביחיד שקיבל תוספת שבת, שבזה אף הט"ז (סימן ת"ר) מודה שמותר לו לערב, ואין בזה הגדר החמור שנעשה כעיצומו של-יום:

אלא דלשתי הדרכים הללו, אכתי אין הדברים מחוורים היטב. דלדרך שכתבו הדגמ"ר והגר"ז, צ"ב מניין לנו לחלק בדיני שבת ויו"ט בין קבלת עיצומו של-יום לדין תוספת. ובאמת הערוך השלחן (סימן רס"א סעיף ט"ז) תמה ע"ז, דלכאורה קודם כניסת היום בכל גוונא מיקרי תוספת, ואדרבה מדוע בדין תוספת

טומנין, משום שכבר קיבל את השבת. ולדין הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו עכ"ל. ומאידך בסימן שצ"ג ס"ב כתב וז"ל, אחד עירובי חצירות ואחד שיתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות, ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת עכ"ל. וקשה דבסימן רס"א סתם לאסור שבותין אחר שחלה תוספת שבת, ואלו בסימן שצ"ג נקט לעיקר כדברי המתירים לערב אף אחר שקיבל תוספת שבת:

שתי דרכים ביישוב הפתירה, על פי יסודות מחודשים באופן קבלת התוספת

וביישוב הסתירה, מצינו שתי דרכים בדברי האחרונים. הדגול מרבבה (סימן רס"א) ייסד שיש שני אופנים של-קבלת תוספת שבת. האחד, שמקבל על עצמו את איסורי השבת בלבד, ובזה חלים עליו דיני השבת לעניין איסור מלאכה בחומרת מצות עשה. והאופן השני, שמקבל עליו את קדושת השבת ממש לכל פרטיה ודקדוקיה. וכעין זה כתב הגר"ז בקונטרס אחרון (שם ס"ג) שיש שני דינים בחלות קבלת שבת. דאיכא קבלת איסור מלאכה, הנאסרת מדין תוספת שבת. ואיכא נמי קבלת עיצומו של-יום ע"י תפילת ערבית, שאין זה מדין תוספת שבת, שהרי אף בחול חשיבא קבלת לילה שלאחריו. וכגון בתשעה באב שאין בו תוספת, ואם קיבל עליו אפילו תעניתו בלבד, נאסר בכל חומרותיו:

מה למלאכה שנוהגת בשבתות וימים טובים. והשפת אמת שם תירץ דמאחר דיליף ר"ע איסור מלאכה משביעית לשבת ויום טוב, אעפ"י שהשביעית אסורה מדאורייתא רק בחרישה וקצירה, מ"מ נתחדש שתוספת נחשבת כעצמו של-יום, ולהכי נאסרות אף שאר המלאכות האסורות בשבת ויו"ט. ה"ה ליום הכפורים, זמן התוספת נחשב כיוה"כ עצמו לאיסור מלאכה ולדין עינוי. ובדברי רבי ישמעאל הדברים מפורשים יותר, דילפינן מקרא דיוה"כ לשבת ויו"ט, ומשמע שזו הלכה בדיני קדושת שבת ויו"ט:

אכ"ן כשנעייין בדברי הפוסקים, נמצא להאיי דינא אף בשאר דוכתי. וכבר הזכרנו לעיל דברי הפמ"ג בהלכות חג השבועות, שהוכיח מאבילות ונדה שע"י תפילת ערבית נעשה יום חדש. וכוונתו דבהלכות אבילות נפסק בש"ע (יו"ד סימן ת"ב סעיף י"א) שאדם שהתפלל ערבית ושמע שמועה קרובה, מונה שבעה רק מיום מחר, אעפ"י שהיום הקודם לא נגמר. וכן הרמ"א בהלכות נדה (יו"ד סימן קצ"ו ס"א) כתב בשם תרומת הדשן (סימן רמ"ח) שאם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לעשות הפסק טהרה ולהתחיל למנות שבעה נקיים מיום המחרת, מאחר שהקהל כבר עשו אותו לילה. והעולה מדבריהם דלא כפשטות הסוגיא בר"ה שזו הלכה הנלמדת לשבת ויו"ט גרידא, אלא זהו דין כללי בהגדרת סיום והתחלה של-יום, שע"י תפילת

שבת לא יחולו דיני השבת לכל מילי. ואף להפוסקים שחילקו בין קבלת שבת דיחיד לקבלת שבת דציבור, נמי צ"ב טובא, מהי החומרא היתירה שיש בתוספת שבת ע"י הציבור, הא מסתברא דאף כשהיחיד קיבל עליו קדושת השבת בתוספת, חלים עליו כל דיני השבת, ומדוע מותר לו לעשות מלאכות דרבנן:

בירור ביסוד ושורש ההלכה דתוספת, אי נתחדשה רק בקדושת שבת ויום טוב, או שהיא הלכה כללית

וכרי לבאר דבריהם, הנה יש לברר ביסוד הלכה זו דתוספת, אי נתחדשה דוקא בימים שיש בהם קדושה, והיינו דיש דין להוסיף מחול על הקודש. או שזו הלכה כללית בכל ימות השנה. ונפק"מ לדינים שונים שאינם שייכים לקדושת הימים, דכל היכא שמתפללים ערבית מבעוד יום, חשיב שנשלם היום הקודם והתחיל היום שלאחריו, אף לגבי הלכות פרטיות של-כל יחיד ויחיד, וכמו שיתבאר להלן:

ואיברא דמרהטת הסוגיא (ר"ה ט). משמע דבין לרבי עקיבא ובין לרבי ישמעאל, יסוד הדין דתוספת נאמר בקדושת שבת ויו"ט בלבד. וביותר דהגרעק"א בגליון הש"ס (שם ד"ה כ"מ) תמה לדעת ר"ע דיליף מאיסור מלאכה בשביעית, דזו ילפותא רק לאיסור מלאכה בשבת ויו"ט, ומנלן שיחול דין תוספת בעינוי דיום הכפורים. ואין ללמוד דין עינוי מדין איסור מלאכה, דאיכא למיפרך

ערבית חל יום חדש אף לגבי ההלכות הפרטיות של-יחיד:

יוכיח דבדין תוספת איכא שני עניינים התלויים באופן קבלתה, ולפ"ז מבוארים דברי האחרונים

והנראה נכון ביסוד וגדר דין תוספת, דלעולם נאמרו בזה שני עניינים נפרדים, החלוקים באופן הקבלה ובהלכות הנובעות ממנה. האחד, דין כללי שאפשר להקדים את התחלת היום הבא ע"י תפילת ערבית מבעוד יום, כדמצינו באבילות ונדה, שע"ז נגמר היום הקודם, והתחיל היום שלאחריו לכל הלכותיו. והשני, הוא הדין הפרטי דילפינן בגמ' ר"ה, שבשבת ויו"ט צריך האדם להוסיף מחול על הקודש. אכן אין הכוונה שבקבלת התוספת הוא מקדים את עיצומו של-יום השבת ושל-יו"ט, אלא זו מצוה פרטית על האדם לנהוג קדושה בזמן התוספת לעניין איסור מלאכה:

ובזה מזדווגות שתי הדרכים שכתבו האחרונים ביישוב הסתירה בדברי הש"ע. דהדגמ"ר והגר"ז שחידשו שני אופנים בקבלת תוספת שבת, אין כוונתם שבהלכות קבלת שבת נאמרו שתי אפשרויות שונות, קבלת איסור מלאכה וקבלת עיצומו של-יום. אלא ביאור דבריהם, שכאשר האדם רוצה לקיים את הדין הפרטי של-הוספה מחול על הקודש, הרי הוא מקבל עליו איסור מלאכה בחומרת עשה, ולהכי מותר במלאכות דרבנן. אולם אחר עניית ברכו בערב שבת,

הו"ל כבשאר ימים, שאחר שהתחילו תפילת ערבית כבר התחיל היום הבא, ואף הכא חשיב שנכנסה שבת מבעו"י לכל פרטיה ודקדוקיה, ואף השבותין אסורין. וזו נמי כוונת הפוסקים שחילקו בין יחיד לציבור. דלעולם אין קולא מיוחדת בקבלת היחיד. אלא שכאשר הציבור התחילו להתפלל ערבית, כבר נכנסה השבת, כמו בשאר ימים. משא"כ קבלת היחיד, אינה מהווה תחילת יום, אלא קבלה מוקדמת של-קדושת השבת: **(ולפי** זה נראה לחדש דיחיד שהתפלל ערבית מבעו"י, גם כן נאסר בשבותין, שהרי כבר נשלם אצלו היום שעבר. ובוזה אין חילוק בין יחיד לציבור. וכמבואר בלשון הש"ע בהלכות אבילות, שאם התפלל אדם ערבית מבעו"י, מונה שבעה מיום המחר. שו"ר שכ"כ השעה"צ בסימן תקכ"ז סק"ט דאחר תפילת ערבית אפילו ביחידות, אין להניח עירוב תבשילין. ולפ"ז מה שכתב הש"ע בסימן שצ"ג שאם קיבל תוספת שבת מותר לערב, היינו שקיבל עליו את התוספת קודם שהתפלל ערבית):

ביאור שיטת הט"ז בתוספת שבת ושבועות ושמייני עצרת על פי היסוד דלעיל

מענתה יתיישבו כמין חומר דברי הט"ז בהלכות חג השבועות שצריך לאחר תפילת ערבית כליל שבועות, כדי לא לגרוע בדין תמימות. והוקשה לן שהרי כבר בקבלת תוספת יו"ט נחסר בתמימות.

יחדש בדעת הרמב"ם דמודה לדין תוספת הכללי, שבתפילת ערבית נכנס עיצומו של-יום

והנה כבר הובאו לעיל דברי הגר"א בדעת הרמב"ם, דתוספת שבת מדרבנן. אולם קשיא לן כיצד יפרנס הרמב"ם את הוכחת הרא"ה והאו"ז. דאם חלות התוספת אינה אלא מדרבנן, היאך יוצא יד"ח קידוש דאורייתא:

כמו כן לדברי מרן בב"י דלהרמב"ם אין דין תוספת שבת כלל, הקשה הפמ"ג (סימן רע"א משב"ז סק"א) קושיא עצומה, דהיאך יכול האדם לקדש מבעוד יום. הרי אף אם יקבל שבת, עדיין לא חל עיצומו של-יום, ונמצא שהוא מקדש ביום חול, ואינו יוצא יד"ח קידוש:

ולאור החילוק שנתבאר בשני גדרי התוספת, יש לתרץ שלא נחלק הרמב"ם על שאר פוסקים אלא בדין הפרטי של-תוספת שבת ויו"ט, שהאדם מחיל על עצמו איסורי מלאכה מכח קדושתם, דבזה יסבור הרמב"ם (על פי הרב המגיד הלכות שביתת עשור פ"א הל"ו) שעיקר דין תוספת מדאורייתא נאמר רק לגבי עינוי ביוה"כ. איברא דמצד הדין הכללי שע"י תפילת ערבית נקבעה כניסת עיצומו של-יום, י"ל דמודה הרמב"ם שע"ז כבר נכנסה השבת, ונאסרו אף השבותין, שהרי דין זה אינו שייך רק לדין תוספת. ואחר שהתפלל ערבית, שפיר יכול לקדש ולצאת יד"ח קידוש מדאורייתא:

ולאור היסוד דלעיל לא קשיא מידי. דאמנם בקבלת תוספת יו"ט חלה קדושה על זמן התוספת ואסור במלאכה, מיהו עדיין לא נשלם היום שלפניו, ורק כשמתפללים ערבית נכנס ליל שבועות, וממילא מסתיימים ימי הספירה. אלא שהמשאת בנימין ס"ל דלא סגי בתפילת ערבית, אלא רק ע"י הקידוש שמקדש אח"כ נחשב תחילת יו"ט:

ובזה אתי שפיר מה שהוכיח הפמ"ג כדעת הט"ז מאבילות ונדה, דמבואר שם שתפילת ערבית היא הקובעת את התחלת היום הבא. דאעפ"י שאין שם עניין של-תוספת קדושה, מ"מ מוכח שיש דין כללי של-סיום והתחלת יום, התלוי בתפילת ערבית ולא בקידוש:

ואף בתוספת יו"ט דשמיני עצרת, צ"ל בחידוש הט"ז שיכול לאכול סעודת יו"ט אפילו מבעוד יום חוץ לסוכה, דפשיטא שאין כוונתו למי שמוסיף מחול על הקודש קודם שהתפלל ערבית, דבכה"ג אכתי לא נשלמו ימי הסוכות, רק שמחיל קדושת יו"ט על חול המועד. אלא מיירי במי שרוצה לאכול סעודת יו"ט, והרי הוא כבר אחרי תפילת ערבית, ולשיטת הט"ז כבר נשלמו ימי הסוכות, והוא בעיצומו של-יום שמיני עצרת, בזה נתחדש שחלפה ממנו חובת אכילה בסוכה. ולפ"ז צ"ל דאף בתוספת שבת שחידש הט"ז (בסימן רס"ז) שיכול לסיים סעודתו מבעוד יום וא"צ לאכול כזית בלילה, היינו משום שכבר התפלל ערבית, וע"ז התחיל יום השבת מזמן התוספת:

נפקא מינה למעשה באופן קבלת התוספת בתפילת לילי שבת ויו"ט

ביאור וביסוס מנהגינו לקבל שבת דוקא

באמירת מזמור שיר וכו', והחילוק בין מזמור זה למזמורי ימים טובים

וכך נראה מוכח מהמשך דברי המשנ"ב שם, שכתב בשם המג"א שבזמנו נהגו שאפילו אחר אמירת מזמור שיר ליום השבת היו עושין כל המלאכות (קודם בין השמשות) עד אמירת ברכו. וביאר בשם הפמ"ג והדה"ח, שכל זה בזמן המג"א. אבל במקומותינו המנהג היום שמיד שאומרים מזמור שיר וכו' מקבלין הציבור שבת עליהו, ואסור בכל המלאכות, אפילו עדיין היום גדול עכ"ד. ובפשטות לא מסתברא שהחילוק בין המנהגים היה אם באמירת מלת שבת מקבלין הציבור תוספת שבת, דא"כ הלא כבר קודם לכן מזכירין שבת, דהיינו באמירת לכה דודי ובפרק במה מדליקין וכו'. אלא צ"ל כדברינו, שזהו דוקא באמירת מזמור שיר וכו', שיש לו שייכות לתחילת התפילה, ובפרט שהוא הסמוך ביותר לתפילה. ובזה אפשר להבין שבזמן המג"א לא נהגו להחשיב כך את המזמור. וע"ז כתבו הפוסקים להחזיר את המנהג שבאמירת המזמור מקבלין שבת לגמרי, ואסורין בכל המלאכות ואפילו בשבותין:

והשתא ניתנה ראש ונשובה למ"ש מו"ר מרן שליט"א בעיני יצחק (סימן נ"ז אות י') בשם השת"ז ועוד, שמנהגינו שאין מקבלין שבת באמירת בואי כלה וכו' שבפיוט לכה דודי, אלא רק באמירת מזמור שיר ליום השבת יעו"ש. ועוד דן שם לעניין ימים טובים, שמנהגינו לומר קודם ערבית

ואחרי הודיענו ה' את כל זאת, נמצא דמ"ש הש"ע (בסימן רס"א ס"ד) שאחר עניית ברכו אעפ"י שעדיין יום הוא אין מערבין וכו', כוונתו לאותו דין כללי שהמתפלל ערבית מקבל עליו עיצומו של-יום. וכך ביאר להדיא הגר"ז (שם) כשיישב הסתירה בש"ע וז"ל, דהתם (בסימן שצ"ג) לא הזכיר כלל ברכו ולא תפילת מעריב, אלא שקיבל עליו תוספת שבת כמו שפ"ה התורה להוסיף מן החול ואף בלא תפילה, ודומיא דתוספת יוה"כ שהיא בקבלה בלבד וכו'. אבל כשהתחיל ערבית של-שבת (סימן רס"א), קיבל על עצמו עיצומו של-יום ולא תוספת, ואף בחול חשיבא קבלת לילה שלאחריו וכו', דתפילת ערבית מיקרי קבלת עיצומו של-יום וכו' עכ"ל:

והנה הש"ע שם כתב בסוף דבריו, ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו ע"כ. והמשנ"ב שם (ס"ק ל"א) ביאר בתחילת דבריו, דמסתמא כיון שמזכיר שבת, הוי כקבלה עכ"ל. וצריך להבין מה בכך שמזכיר שבת, הא אכתי לא התפלל ערבית, וכיצד שייך לדמות קבלה זו לעניית ברכו שיסודה הוא כניסת עיצומו של-יום וכמו שנתבאר לעיל. ובהכרח צ"ל לדידן אמירת מזמור שיר ליום השבת, היינו תחילת תפילת ערבית, וכעניית ברכו לדידהו שהיא תחילת התפילה. אלא שהשייכות של-מזמור זה לתפילת ליל שבת, היא במה שמזכירים בו שבת:

ליום השבת מזכירין שבת, משא"כ במזמור דיו"ט. דאם כן הלא אף בפיוט לכה דודי וכו' מזכירין שבת, והרי כבר נתבאר בשם השת"ז שאין מקבלין שבת בפיוט זה וכדומה, אלא רק במזמור שיר ליום השבת. ובהכרח דמאי דמזכירין שבת במזמור, אינו עיקר טעם וסיבת החילוק, אלא סימן בעלמא לשייכות המזמור לתפילת ערבית דליל שבת וכדלעיל. ומזה יש ללמוד למזמור של-יו"ט, דאף שאומרים אותו לכבוד יו"ט, מיהו אין בו הזכרת יו"ט, וממילא אינו כתחילת ערבית, ודו"ק:

ויהי רצון שלפני המקום ברוך הוא, שיזכנו לקבל שבתות וימים טובים מתוך רוב שמחה, ומתוך עושר וכבוד, ומתוך מיעוט עוונות, אמנ:

מזמור השייך לאותו יו"ט, האם נחשב כקבלת יו"ט, דומיא דמזמור שיר ליום השבת. ומסיק מסברא דנפשיה שאין לדמותם, דדוקא במזמור דשבת נהגו לקבל תוספת, משום שמזכיר בו שבת בפירוש. משא"כ יו"ט שאינו חל באמירת מזמור החג, אלא בעניית ברכו כעיקר הדין, שהוא מעצם תפילת ערבית, ע"כ תורף דבריו:

ולאור הגדרים המבוארים לעיל, דבריו מחוורים היטב. דבאמת המזמור שנוהגים לומר בערב יו"ט קודם ערבית, אין בו משום התחלת תפילת יו"ט, ומשו"ה לא חשיב כקבלת תוספת יו"ט. ואינו כמזמור שיר ליום השבת שבאמירתו מקבלין שבת, משום שהוא תחילת ערבית, מן הטעם שנתבאר לעיל. וליכא למימר שעיקר הטעם הוא משום שבמזמור שיר

שלא לחוש לגזירות על עולם התורה

לצערינו, ישנן גזירות קשות, גם בעולם התורה, הישיבות והכוללים, שרוצים לצמצם את פרנסתם, וכבר בפועל התחילו בקיצוצים, וגם בקצבאות של-משפחות ברוכות הילדים. אולם צריכים לדעת, **פִּי אֵין לִי"י מְעָצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בָּרַב אוּ בְמַעֲט [שמואל-א' י"ד, ו']**. יכול להיות שיהיה לאדם קצת כסף, ויהיה לו בזה הרבה פרנסה. אסור לפחד מהגזירות שלהם:

ראיתי רמז נפלא בפסוק, **שָׁרִים רַדְפוּנֵי חַגְמִם וּמִדְבַרְךָ פָּחַד לְבִי** [תהלים קי"ט, קס"א]. לפעמים השרים גוזרים גזירות, אבל אינני מפחד מהם, אלא מדברך פחד לבי. הפחד אינו מהם, אלא רק למה הקב"ה הביא עלינו גזירה זאת? כי הם רק בתורת 'רצועת מרדות' לעם ישראל:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב'שכ"ג)

הרב אסף לוי שליט"א

מחבר הספרים אור יום טוב, באור פני מלך, ביתר עילית

בעניין מנהג עטיפה בציצית להקבלת שבת וערבית

א. מקור המנהג בגמרא

המנהג להתעטף בציצית בערב שבת, יסודו ושרשו בגמרא שבת (דף כ"ה ע"ב) וז"ל, כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות ע"כ. [וכן האר"י ז"ל הביא מקור מנהג זה מרבי יהודה בר אלעאי, וכמפורש בשער הכוונות וכדלהלן]:

ובן בגמרא שם (דף קי"ט ע"א) הובא מנהגם של-שנים מגדולי האמוראים, בהכנתם לקבל את פני השבת וז"ל, רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. רבי ינאי לביש מאניה במעלי שבת, ואמר בואי כלה בואי כלה ע"כ:

[ובגמרא] כבא קמא (דף ל"ב ע"ב) הובא בזה"ל, דאמר רבי חנינא, בואו ונצא לקראת כלה מלכתא וכו'. רבי ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה ע"כ. ולמתבונן השינוי ניכר, דבגמרא ב"ק איתא דרבי ינאי התעטף, ולגבי רבי חנינא לא נזכר שהתעטף. ואלו בגמרא שבת הוא להיפך, רבי חנינא התעטף, אבל רבי ינאי לביש

מאניה, וצ"ע. ולעניין הגדרת השבת אצל כל אחד מהאמוראים באופן שונה, דרבי חנינא קרא לשבת מלכה, ורבי ינאי קראה כלה. הנה ראיתי בשו"ת בניין אב (ח"ג סימן י') שכתב שאין זה רק מְשָׁלִים להקבלת שבת, אלא יש בזה גם להורות על מהות הקבלה, ועל הרגשות הפועלים בה. כי הכנסת כלה מתבטאת בשמחה ובצהלה, ואלו קבלת פני המלך והמלכה נעשית ברוממות בשקט ובכבוד. ועל פי זה הסביר דברי הש"ע סימן רס"ב ס"ג, שהביא מנהגי שני האמוראים, והיינו דפסק כשניהם, עיין שם]:

ולכאורה אף שלא נזכר בגמרא במה התעטפו רבי חנינא ורבי ינאי, מ"מ נראה שעטיפתם היתה בציצית, וכמו רבי יהודה בר אלעאי. אמנם רש"י בשבת וב"ק שם לגבי מעשה דרבי חנינא, פירש שהיה מתעטף בבגדים נאים. וכן כתבו עוד ראשונים, ואכמ"ל. ונמצא לכאורה שהמקור היחיד בגמרא למנהג עטיפת הציצית בע"ש, הוא מרבי יהודה בר אלעאי:

ב. דברי הרמב"ם

והנה הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל הל"ב) כתב וזה לשונו, איזהו כבוד. זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם

תלמידיהן בע"ש ומתעטפים, כוונתו לרבי חנינא ורבי ינאי שנזכרו בגמרא [ולמד שהיו מקבצין תלמידיהן, ממה שאמר רבי חנינא בואו, דמוכח שקורא לאחרים. על פי שו"ת עולת יצחק ח"א סימן נ"ב אות ג']:

וְאֵף שלא מפורש בגמרא שרבי חנינא ורבי ינאי התעטפו בציצית, ולכן רש"י פירש שהעטיפה שלהם היתה בבגדים נאים, אמנם לדעת הרמב"ם נראה פשוט שעטיפתם היתה בציצית, וכמו רבי יהודה בר אלעאי, כי סתם עיטוף הוא בציצית. וכבר מרן שליט"א בשו"ת עולת יצחק שם האריך להוכיח כן מכמה דוכתי יעו"ש. ולגבי מה שכתב הרמב"ם ומתעטפים, כתב שם דמסתברא דהיינו בציצית דומיא דרישא, וסמך הרמב"ם על מה שכבר ביאר. והביא ג"כ מלשון הסמ"ג וכו' יעו"ש:

וְעֵתָהּ נזדמן לידי קונטרס מגיד דבריו ליעקב (פרשת ויקהל), ושם בסופו הביא מדברי הרה"ג מאיר הוכברגר שליט"א, שביאר דמה שכתב הרמב"ם ומתעטפים, אין הכוונה בציצית, אלא בבגדים נאים, וכפירוש רש"י גבי רבי חנינא. ועוד חידש בזה, שהרמב"ם כתב שתי הלכות. האחת, שילבש הציצית ויהיה יושב בכבוד ראש כמיחל למלך שיבוא. וההלכה השנייה, שיתעטף בבגדים נאים ויצא כיוצא לקראת המלך. ונמצא שהם שני מעשים נפרדים בעיקר עניינם. האחד, מה שממתין ומצפה לקבל השבת, וזה מתקיים על ידי שהוא יושב מעוטף בציצית. והשני, עצם היציאה לקראת

לרחוץ פניו וידיו ורגליו בחמין בערב שבת, מפני כבוד השבת. ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש, מיחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך עכ"ל:

[מזה שהרמב"ם קורא לשבת מלך ולא מלכה, וכדגרסין בגמרא שבת המלכה, ובגמרא ב"ק גרסין מלכתא, וכן הוא בש"ע סימן רס"ב סעיף ג'. אפשר שכך גרס הרמב"ם בגמרא, וכמו שהעתיק בפירוש המגיד משנה שם מהגמרא שבת מלכא. ואכן נמצאו עוד ראשונים הגורסים כך, עיין לעת עתה בקובץ דברי חפץ גליון א' דף קמ"א]:

ומקורו דברי הרמב"ם להתעטף בע"ש בציצית, הוא ממעשה דרבי יהודה בר אלעאי. וכן אפשר עוד שדבריו מבוססים ג"כ על מה שהובא בגמרא שבת לגבי רבי חנינא שהתעטף וקאי, וכן בגמרא ב"ק לגבי רבי ינאי וכדלעיל, ודלא כהבנת שאר הראשונים שהעיטוף הנזכר אצלם הוא בבגדים נאים לכבוד שבת, שעניין זה קָתבו הרמב"ם בנפרד (בהלכה ג') שם, ואלו כאן לא הזכיר בגדים נאים, אלא יתעטף בציצית, מדין כובד ראש כהקבלת פני מלך (שעצם כבוד השבת וקדושתה היא כבוד המלך, שיש להעיד בה על הבורא ולקבל מלכותו ביום השבת). ולכן בתחילה כתב הרמב"ם ומתעטף בציצית, שמקורו הוא ממעשה רבי יהודה בר אלעאי. ומה שכתב אח"כ על חכמים הראשונים שהיו מקבצין

מרובה, ולכן נתעטף וישב לפניו. והאיי נתעטף, ר"ל נתעטף בטליתו וישב לפניו, מפני שרצה להראות לו שעונה לו בכבוד ראש. והוסיף שם על פי דרכו של הרמב"ם, דמאחר ומעשה דהלל היה בערב שבת, ואפשר שהיה כבר מאוחר וסמוך לכניסת השבת, קיים הלל בעצמו מנהג אותם החכמים שזכר הרמב"ם, שהיו מקבצין תלמידיהן בע"ש ומתעטפים עכ"ד]:

ג. טעמי המנהג

וטעם המנהג להתעטף בציצית בערב שבת, לדעת הרמב"ם הוא לכבוד הקבלת שבת, דומיא דמצות רחיצת פניו ידיו ורגליו לכבוד שבת. וכמפורש בדבריו, איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פיו"ר בחמין וכו' ושיתעטף בציצית וכו' ע"כ:

ועניין הכבוד, לכאורה מתבאר מלשון הסמ"ג (עשין ל') שכתב, חכמים הראשונים וכו' היו מתעטפים בכתנים ואומרים בואו ונצא וכו' ע"כ. והובא בעולת יצחק שם (אות ג' ד"ה ועל פי). וציין לדברי כמה ראשונים (העיטור והמנהיג ועוד) שכתבו שהמנהג היה שבכניסת החתן לחופה הוא מתעטף בציצית. ואם כן כיון שהשבת נקראת כלה, לכן בכניסת השבת יש להתעטף בציצית, כחתן לקראת כלה:

ושני טעמים נוספים, הובאו בעולת יצחק שם (אות ז'). האחד בשם שו"ת משפט וצדקה ביעקב, לפי

המלך, וזה על ידי שמתעטף בבגדים נאים ויוצא לקראת השבת. ודייק כן מדברי הגמרא, דבשבת (כ"ה ע"ב) מיירי שהיה רבי יהודה בר אלעאי מתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ושם (ק"ט ע"ב) רבי חנינא מיעטף וקאי ואמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. ושני דינים אלו הביא הרמב"ם להלכה עכ"ד. ונראה לכאורה שדבריו מחודשים המה בדעת הרמב"ם. וצ"ע. ועכ"פ מסתברא טפי לומר שרבי חנינא ורבי ינאי התעטפו גם הם בציצית, וכמו רבי יהודה בר אלעאי:

ומלבד אולי יש להוסיף את הלל הזקן, וכפי שמצאתי חידוש נחמד בספר מעט דבש (ח"א סימן ר"ט) להרה"ג דוד בן יצחק שליט"א, שם הביא המעשה הידוע במסכת שבת (דף ל"א ע"א) בהלל הזקן שבא אדם אחד להקניטו בערב שבת, וקרא מי כאן הלל, ויצא הלל מהמרחץ ונתעטף ושאלו וכו'. ושוב קרא וכו', ויצא ונתעטף ושאלו וכו'. ואמר לו אותו אדם, שמא תכעס עלי, יש לי עוד הרבה שאלות. וכששמע זאת הלל, נתעטף וישב לפניו ע"כ. והביא קושיית הרב גדעון עטייה שליט"א מפני מה כתוב שוב שהלל התעטף, מאחר שכבר מפורש קודם לכן שכשיצא מהמרחץ נתעטף. והביא כמה תירוצים לכך, ואחד מהם הוא מאת הרה"ג גדעון בן משה שליט"א, דבכל הפעמים הראשונות שנזכר בגמרא נתעטף ויצא לקראתו, היינו נתעטף במלבושיו כדי שיוכל לצאת ולהשיבו. אבל לבסוף כשבא ואמר לו שאלות הרבה יש לי לשאול, הבין הלל שהדבר יקח זמן

שאומרים בתפילת ערבית ופרוס עלינו סוכת שלום, והיינו כמו שפירשנו אנחנו כנפי טלית, כך אתה מלך שהשלום שלו תפרוס כנפיך עלינו:

והמעם השני מדיליה, והוא על פי מדרש אגדה לגבי המקושש שחילל שבת מפני שאין לו אז תפילין בראשו

ובזרועו, ולפיכך ציוה הקב"ה להתעטף בציצית, אשר על ידה נזכרים במצוות. ולכן נסמכה פרשת ציצית לפרשת מקושש. ומכאן טעם מיוחד לעטיפת הציצית בכניסת השבת, כי היא מזכירה למצות שבת, ועל ידה שומר שבת מחללה עכת"ד:

וישוב ראיתי בקונטרס מגיד דבריו ליעקב, שהגרי"ח סופר שליט"א השיב כן לשואלו על טעם המנהג. והוסיף על זה מה שאמרו חז"ל (שבת דף נ"ו ע"ב) מקושש זה צלפחד. ובהגהות יפה עינים שם הובא שקיבלנו שהתנא רבי יהודה בר אלעאי היה גלגול צלפחד. וציין לעוד ספרים בזה. ועל פי הדברים האלו שמקושש הוא צלפחד, שנכשל בחילול

ויש להוסיף כי יש קשר מיוחד בין הציצית לשבת, שכן אמרו חז"ל שהשבת שקולה כנגד כל המצוות, וכמו כן הציצית שקולה כנגד כל המצוות, וגם רומזת לתרי"ג מצוות, כי ציצית בגימטריא שש מאות, ועם שמונה חוטים וחמשה קשרים, הכל עולה שש מאות ושלוש עשרה, כנגד תרי"ג מצוות, כידוע. ולכן מתעטפים בטלית בכניסת השבת, לרמז לקשר המיוחד שיש ביניהם^[א]:

[א] לפי זה יש ליתן טעם נוסף למנהגינו שאבי הבן מתעטף בטלית בשעת ברית מילה, ככתוב בסערת תימן ריש דף קל"ד. כי גם המילה שקולה כנגד כל המצוות, כדאיתא בנדרים דף ל"ב ע"א. גם ברית גימטריא תרי"ב, כנגד תרי"ב מצוות, מלבד מצות מילה עצמה שהיא כנגדן, עיין חן טוב למהר"י בדיחי (מהדורת) ריש פרשת וישלח סוף ד"ה ואפשר, ושם בענייני המילה שאחרי פרשת לך לך ריש דף צ', ובמה שכתבתי בחינה של-תורה שם אות כ"ב:

אגב, ידוע שאין מנהגינו להניח תפילין במילה, לא הסנדק והמוהל, ואף לא אבי הבן. ושמעתי כי גם בבבל לא נהגו. וכנראה יש עוד מקומות אחרים שלא נהגו, אלא שלא חיפשתי אחריהם. ויש מקומות שנהגו להניח תפילין, אלא שמנהגיהם חלוקים מי מניח. ואפשר שזהו מפני שהיה מנהגם לימול בבית הכנסת מיד אחרי תפילת שחרית, וכבר כתב המגן אברהם סימן כ"ה סוף ס"ק כ"ח שאין לחלוץ את התפילין עד אחרי המילה.

ועיין עוד בספר נטעי חמד על עין יעקב מסכת שבת (דף כ"ה ע"ב) באמרי חמד אות כ"ג, מה שהביא מספר איי הים (והובא גם בענף יוסף שבעין יעקב יעו"ש) וקשר הדברים למה שכתב הרמב"ם דיושב בכבוד ראש ומייחל להקבלת פני שבת המלך. ולפי זה ביאר הטעם שרבי יהודה בר אלעאי התעטף בציצית, מפני שהתעטפותו בציצית היא בבחינת רצון התורה שלא יתור אחרי הלב ואחרי העינים, ויקיים והייתם קדושים לאלהיכם. וזהו כבודו של-ממ"ה ב"ה, לקדש כל האיברים לכבוד מלכותו ולהקבלת פני השבת לקראת המלך יעו"ש:

ד. דעת האריז"ל ומנהגו

ובשער הכוונות להאריז"ל (דף ס"ד ע"ג) איתא בזה הלשון, סדר הקבלת שבת הוא שתצא לשדה וכו'. ואם יהיה על גבי הר אחד גבוה, הוא יותר טוב וכו'. ותחזיר פניך כנגד רוח מערב,

והמשנה ברורה שם סוף ס"ק נ"ה נקט בלשון ראוי שלא לחלוץ וכו'. והשפתי כהן יורה דעה סימן רס"ה סוף ס"ק כ"ד נקט נהגו שלא לחלוץ וכו'. ומזה נגררו להניח תפילין גם כשאין המילה בבית הכנסת אחרי תפילת שחרית. שוב ראיתי להחיד"א במראית העין בליקוטים דף קכ"ז סימן ב' שנשאל על מקומות שהמילה נעשית בבית הכנסת אחרי התפילה, והמוהל והסנדק נשארים בטלית ותפילין עד לאחר המילה, שיש מי שערער על זה. והשיב דמנהג ותיקין נאה ויאה לימול ולהיות סנדק בתפילין יעו"ש. ומשמע לכאורה שזהו דוקא כשהמילה נעשית בבית הכנסת אחרי התפילה כנזכר בשאלה, וכמו שכתב בהדיא בספרו מחזיק ברכה שם בסימן כ"ה אות י"א וז"ל, ביום מילה כתבו ז"ל שאין לסלק התפילין עד אחר המילה. ופשוט דהיינו אם נעשית בבית הכנסת, או שמתפלל בבית שנעשית המילה שם עכ"ל. ולפי זה לא דק הרב המלקט סידור החיד"א (ירושלם ה'תשנ"ז) בליקוטי מנהגי מילה דף ר"ז ד"ה מנהג, שכתב בשם החיד"א בסתם, מנהג ותיקין נאה ויאה לימול ולהיות סנדק בתפילין ע"כ. ואולי יש לחלק ולומר דבמחזיק ברכה מיירי בשאר הציבור, וצ"ע. ועיין ערוך השלחן ביורה דעה שם סוף סעיף ל"ח. ואכמ"ל. איתמר:

ששם החמה שוקעת. ובעת שקיעתה ממש, אז תסגור עיניך וכו' ותכוין באימה וביראה לקבל תוספת שבת, ותתחיל ותאמר מזמור הבו לי"י וכו' ע"כ. ובהמשך הדברים שם (דף ס"ו ע"ד) איתא, תלך לביתך ותכנס ותתעטף בטלית מצוייצת בציציות כהלכתה, ותתעטף ראשך בו וכו', וכנזכר במסכת שבת פרק שני, וברמב"ם פרק ל' מהלכות שבת. ותקיף השלחן וכו' תחזור לומר כל מה שאמרת בהיותך בשדה וכו'. אחר שעשית כל הסדר הנזכר, תלך לבית הכנסת וכו' עכ"ל קדשו. והובא בשו"ת עולת יצחק למרן שליט"א שם אות ד', וכתב על כך בזה הלשון, הרי לנו דברים ברורים שגם כן דעתו שמצוה להתנהג כן לכבוד שבת, ומסתמך ואזיל בהדיא על דברי הגמרא והרמב"ם וכו' עכ"ל:

ועיין בעולת יצחק שם שהוכיח דליכא שום קפידא להיות מעוטף בטלית על ראשו גם בתפילת ערבית של-ליל

שבת. והא דקיימא לן לילה לאו זמן ציצית, היינו שפטור, אבל אין איסור ללבוש אז ציצית. ובפרט שהיא דרך החכמים להתפלל בהיותם עטופים, כדי לעמוד לפני הקב"ה בכובד ראש והכנעה. ואף שיש פוסקים אחרונים שכתבו להסיר הטלית בערבית, אין זה אלא חומרא בעלמא, וגם יש פוסקים שחולקים עליהם. ואף שיש טעם על פי הסוד שלא להתעטף בטלית בלילה (כמובא בשער הכוונות דף נ"ב ע"ד), אך טעם זה לא שייך אלא בחול ולא בשבת, כי לילה דשבת כיום

אינו נקרא ערב או לילה, אלא מיד כד עייל שבתא הבוקר אור ויומא אריכתא לצדיקים. וממילא לא שייך חשש של- לבישת ציצית בלילה, דהא לא מיעט רחמנא לילה מציצית אלא בפסוק וראיתם אותו, פרט לכסות לילה, אבל לילו של- שבת כיום יאיר בחדוה וכו' עכ"ד:

ובעולת יצחק שם הוכיח עוד מדברי האר"י עצמו שאכן נהג כך וז"ל, שהרי מחזרתו מהשדה עד בואו לביתו, ובפרט אם יהיה שם על גבי הר גבוה כמו שכתב, יעבור זמן רב. שהרי הסדר שצריך לעשותו בשדה, כתב בהדיא שהוא בעת שקיעת החמה ממש. א"כ מאז עם אמירת המזמורים וכו' ועד בואו לביתו, יארך הזמן, והוא כבר אחר עת צאת הכוכבים וכו'. ואעפ"כ כתב להתעטף בטלית על ראשו, עיין שם בכל דבריו הבהירים והמאירים כספירים. וכן בתשובתו הרמתה שם בחלק ב' סימן צ"ה, מה שדן בזה עם הרב המקובל רבי אבנר עפגין שליט"א, בבירור דעת רבינו האר"י זיע"א בעניין זה:

וכדברי מרן שליט"א, כן ראיתי כעת בספר מבואו עד צאתו (עמ' קמ"א הערה ח') בשם שו"ת שם משמעון (סימן א') שדן בדברי המחמירים שלא להתעטף בטלית אחר שקיעת החמה, ודחה דבריהם בזה הלשון, ומנהג זמנינו יוכיח, שכל הצדיקים ואנשי מעשה מתעטפים בטליתות בקבלת שבת ובתפילת ערבית וכו'. ואפילו במקומות שאין המנהג כן, מ"מ הש"ץ שעומד להתפלל ערבית עכ"פ מתעטף בטלית עכ"ל. והביא שם כמה טעמים להתיר. ואחד מהם, שליל שבת אינו נקרא ערב או לילה, אלא מיד כד עייל שבתא הבוקר אור ויומא אריכתא לצדיקים. וממילא לא שייך חשש של- לבישת ציצית בלילה, דהא לא מיעט רחמנא לילה מציצית אלא בפסוק וראיתם אותו, פרט לכסות לילה, אבל לילו של- שבת כיום יאיר בחדוה וכו' עכ"ד:

ה. פליאה על מנהגם של מקובלים בזמנינו, ומה שיש להשיב בזה

ולמעשה מנהג המקובלים בזמנינו לפשוט הטלית לאחר קבלת השבת, וכעדות מהרי"ח סופר זצ"ל בכף החיים סימן י"ח סקי"ב. וכן ביררתי עם כמה אברכים ספרדים הלומדים בתורת האר"י והרש"ש ומתפללים במניינים של- מקובלים, והעידו לי שהם מתעטפים

ושו"ב ראיתי בספר טעמי המנהגים ענייני שבת אות תכ"ח, מה שבלייל שבת

בטלית דוקא כשמתפללים בפלג המנחה, וקודם בין השמשות מסירים הטלית. ואמרו כי לדעת האריז"ל יש קפידא שלא להשאר אז מעוטפים הטלית:

ונפלאתי איך לא ישכילו על זאת שדברי האר"י ברור מללו, ושהוא עצמו התעטף בליל שבת וכמנהגינו, וכפי שהוכיח מרן מאור עינינו שליט"א (והוסיף לומר לי שהדיוק בדברי האר"י חשיב כמפורש):

ולפי זה תמהתי גם על שבספר שיבת ציון להגר"צ מוצפי שליט"א ליקט ואסף מדברי האר"י והקבלה כל ההנהגות השייכות לשבת קודש וקבלתה, אמנם למנהג עטיפת הטלית בליל שבת קרא שמיטה. אתמהה:

והן עתה חשבתי לבאר טעמם, על פי הדברים שראיתי בקונטרס שיצא מקרוב, הנקרא בשם כי בא השמש, להגר"ד יוסף שליט"א, בעניין בין השמשות, וחזוק ההלכה כשיטת רבינו תם בצאת שבת מלכתא. ובעברי בין דפיו, ראיתי שם בפרק י"א שהביא מספר זורח השמש, שהוכיח מדברי האר"י דלעיל דסבירא ליה כשיטת רבינו תם. שהרי כל סדר קבלת שבת החל משקיעת החמה, הוא זמן תוספת שבת, וכפי שכתב האר"י בהדיא (וכדלעיל). ועל כרחין דמה שכתב בעת שקיעתה ממש, עדיין יום הוא, וכדעת ר"ת. ולכן לא רצה לקבל תוספת שבת קודם השקיעה. כי לדעת ר"ת אם תמצוי לומר דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, ממילא הוא סמוך מאד לזמן שקיעת החמה, כי משקיעת

החמה ועד חשיכה ממש הוא שעה וחומש. ונמצא שאם יקבל תוספת שבת קודם השקיעה, א"כ לר"ת יהיה זה קודם פלג המנחה, ולא מהני אז לקבל תוספת שבת. ובודאי דלא סבירא ליה כדעת הגאונים, דא"כ היה לו להקדים קבלת שבת מבעוד יום. ורק אם סבירא ליה כר"ת, אתי שפיר מנהגו להתחיל קבלת שבת בשקיעה (ואפילו אם תמצוי לומר דלחומרא חיישינן כהגאונים, בעניין זה אי אפשר להחמיר, מפני שלר"ת יהיה הדבר קודם פלג המנחה. ולכן הוכרח לקבל שבת בשקיעת החמה ממש, שבזה לר"ת כבר הגיע זמן פלג המנחה) עכ"ד:

ולפי הבנה זו בדברי האר"י דסבירא ליה כר"ת, יוצא דלמאן דסבירא ליה כהגאונים ורוצה לנהוג כדעת האר"י בעניין עטיפת הציצית בהקבלת שבת, יש לומר שיקדים לקבל שבת באמירת המזמורים ופיוט לכה דודי בעודו מעוטף בטליתו, ובבין השמשות יסירנה, כי לדעת האר"י אין להיות מעוטף בטלית בלילה (אף בליל שבת, אלא רק בליל יום הכפורים, כמבואר בדבריו במקום אחר). כי כל מה שכתב האר"י לקבל את השבת בעטיפת הציצית בעת שקיעת החמה ממש, כבר נתבאר דהיינו לשיטתו דסבירא ליה כר"ת, והרי זהו חשיב מבעוד יום לדעת הגאונים. ואם אמת נכון הדבר בדעת האר"י, אם כן ליכא ראייה מדברי האר"י למנהגינו שמתעטפים בטלית גם בערבית של-ליל שבת:

ואחר כך מצאתי שכבר מרן שליט"א בעולת יצחק שם (אות ד') דיבר

ביתר דינה כירושלם לעניין זה. ולא זכיתי להבין לעת עתה מאי שנא דבשאר מקומות לא נהגו להתעטף כמו בערי הקודש. ושו"ר מאמר שלם על זה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ק"ד עמ' צ"ח) שם ביאר מקור מנהג זה שנתפשט אצל כמה מקהילות החסידים שעלו לארץ הקודש מקדמת דנא, על פי הנהגת הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א, יעו"ש בהרחבה מ"ש בנושא זה. ואכמ"ל:

ז. המנהג בקהילותינו

וכן המנהג פשוט בקהילותינו שמתעטפים כל הציבור בטלית גדול להקבלת שבת ויש לציין בזה מה שכתב בעולת יצחק שם אות ט', שבהקבלת שבת יש לכסות הראש בטלית, ולא דוקא באמירת פיוט לכה דודי, אלא גם במזמורים שאומרים לפני כן, שהם מורים על קבלת שבת וכו' יעו"ש]. ולא רק בשעת הקבלת שבת, אלא גם לאחר מכן בתפילת ערבית:

והנה אף שבזמנינו ראיתי רבים מקילים בזה אפילו בין הזקנים [אי משום עצלות, אי משום דחששו ליוהרא מחמת שנתערכו בקהילות אחרות]:

אמנם אין טעמים אלו נכונים לזנוח בעבורם מנהג אבותינו מימי קדם, שהוא על פי הגמרא ורבינו הרמב"ם והמקובלים, כמבואר לעיל^[1]. ומה גם

בזה בקצרה, ודחה דברי מי שכתב שהאר"י שסובר כר"ת, שהרי כל ההולכים בדרכי האר"י לא חשו כלל לשיטת ר"ת, כגון שתראה להחיד"א בברכי יוסף סימן רס"א וכו' ולהרב בן איש שנה ב' פרשת ויצא סעיף א' דלא חש לשיטת ר"ת, הגם שמשנתו משנת חסידים בכל דוכתא, והן בספרי זולתם עכ"ל, יעו"ש:

ועכ"פ בקונטרס הנזכר הביא עוד מספר דברי חיים מצאנז (על ב"מ) שהוכיח מדברי האר"י דסבירא ליה כר"ת, וגם בשם הלשם שבו ואחלמה שכתב לדניא ולמעשה יש לנהוג כשיטת ר"ת, ולא מסתברא שיחלוק על האר"י. וגם בדברי הברכי יוסף מבואר להדיא שלפי האר"י גם אם הוא לבוש בטלית מבעוד יום, יש להחמיר ולהסיר אותה בשקיעה. ונמצא לכאורה שאין הכרעה בדעת האר"י, וצ"ע:

ו. מנהג צדיקים וקהילות חסידים

ומנהג הביא שם בעולת יצחק ממנהגם של-מקובלים להיות מעוטפים בטלית גם בערבית של-שבת, ושכן נהגו חסידי סלונים ללוב וקרלין יעו"ש. וכשבירתי הדבר אצל חסידי קרלין פה עיה"ק ביתר, השיבו לי שאין המנהג כך בכל מקומות מושבותיהם, אלא בעיקר בערי הקודש טבריה צפת וירושלם, שם כל הקהל שלהם מתעטפים בטלית, ועיר

[ב] לבקשת ידידי הרב הכותב שליט"א, אשיב בקצרה (בלא עיון בספרים) על טענה חדשה אשר שמעה אזנו, שאין לנו מנהג מיוחד להתעטף בטלית בהקבלת שבת וערבית שאחריה, דמאן לימא לן דמנהג אבותינו להתעטף אז בטלית הוא מצד השבת,

שמה אין זה אלא מפני שמנהגם היה להתעטף בטלית בכל עת שבאים לבית הכנסת, הן בחול הן בשבת. ברם השתא הכא בארעא דישאל שנשתנה המנהג ואין מתעטפים בטלית אלא בתפילת שחרית בלבד, ממילא גם בהקבלת שבת וערבית שאחריה אין צריך להתעטף בטלית:

ולענין דלאו מילתא היא, דכיון שרבותינו חכמי תימן שעלו לארצנו הקדושה, נהגו והנהיגו להתעטף בטלית בהקבלת שבת וערבית שאחריה, אעפ"י שבשאר התפילות חוץ משחרית כבר אינם מתעטפים (מלבד כמה רבנים שנהגו גם כאן להתעטף בכל עת שבאים לבית הכנסת, ובכללם מהרח"כ זצוק"ל), מוכח דפשיטא להו שעייטוף זה לפי מנהגינו הוא מצד השבת. ובודאי היתה להם הוכחה לכך, אולי מפני שהבא בחול לבית הכנסת להתפלל מנחה וערבית, טליתו מקופלת על כתיפו כפי שנהגו שם, ואינו מתעטף בה אלא לפני כניסתו לבית הכנסת, וכשיוצא חוזר ומקפל אותה על כתיפו. מה שאין כן בערב שבת, מתעטף בה בצאתו מביתו לבית הכנסת, וחוזר לביתו כשהוא מעוטף:

אלא שאחרי זה ראיתי למהר"ר עמרם קורח בסערת תימן אמצע דף קט"ז שכתב וז"ל, הטלית וכו' מתעטפים בה כשהולכים לבית הכנסת שחרית, ואין פושטים אותה אלא כשמגיעים לבית אחר יציאה מבית הכנסת. ובשאר היום כשיוצא לשוק, מקפלה על כתיפו וכו'. וכשיגיע לבית וכו'. ובהגיע זמן המנחה סמוך לערב, מתעטף בה והולך לבית הכנסת להתפלל מנחה וערבית, ואינו פושטה מעליו אלא אחר שיגיע לביתו יעו"ש. הרי שגם בחול היו מעוטפים בטלית בלכתם לבית הכנסת ובצאתם. ואף דמסתברא שלא דיבר אלא במי שהולך מביתו לבית הכנסת להתפלל מנחה וערבית, דכיון שאז אין טליתו על כתיפו והוא הולך לבית הכנסת ועתיד להתעטף בה שם, הרי הוא מתעטף בה כבר בביתו. אבל הנמצא בשוק וכבר טליתו על כתיפו, כשהולך לבית הכנסת אינו מתעטף בה אלא לפני כניסתו שמה. מכל מקום הרי בערב שבת הכל הולכים לבית הכנסת מבתיהם ולא מן השוק. ואם כן אזדא לה ההוכחה שכתבתי:

עכ"פ בודאי היתה לרבותינו הוכחה אחרת שעייטוף זה לפי מנהגינו הוא מצד השבת, שאם לא כן כיצד כולם נתכוונו לדבר אחד ונהגו והנהיגו כך כאן בארצנו הקדושה. ואולי למדו כן ממה שיש נוהגים שלא להסיר את הטלית מעליהם עד אחרי הקידוש (עיי' ענף חיים סדר קידוש ליל שבת דף י"א ע"ד אות ח'), דמשמע שעייטוף זה מעיקרא הוא מצד השבת. ואף שרוב הציבור אינם נוהגים כך אלא מסירים את הטלית מעליהם מיד בהגיעם לבתיהם, הלא מצד השבת סגי בהכי. ואף אם יונח שלא היתה לרבותינו שום הוכחה שעייטוף זה לפי מנהגינו הוא מצד השבת, י"ל דפשיטא להו דמדינא צריך להתעטף אז בטלית מצד השבת, וכדפשיטא ליה להרב ענף חיים סדר הנהגת ערב שבת דף י"א ע"א אות ה' יעו"ש"ב ודוק, והוא היה מראשוני חכמי תימן בארץ ישראל. הלכך נהגו והנהיגו כך. ועיי' מה שכתבתי בשו"ת שבט כהונה חלק א' סימן א' אות י' ד"ה ומצד, וסימן כ"ז אות ז', וסימן כ"ח אות ז'. **איתמר:**

למרות שאין הוכחה מגוף מנהג אבותינו שעטיפת טלית בליל שבת מצד השבת, אבל על-כל-פנים הרי יש הוכחה לכך מדברי רבינו הרמב"ם שעליו הושתתו או הוסמכו

מעוטפים בטלית, עיין בשו"ת אורן של-
חכמים ח"א סימן י"ז:

אולם עיין בקובץ דברי חפץ גליון י"ב
(עמ' מ"ח הערה י"ב) שהוראת
מרן שליט"א שאין להיות מעוטף יחידי
אפילו בבית כנסת דידן, משום חסרון דרך
ארץ (דהוי בכלל אל יהי עומד בין
היושבים, כמפורש במסכת דרך ארץ רבה
סוף פ"ז וזוטא פ"ה), אלא רק ביחד עם
עוד שלושה או ארבעה אנשים, ואז
אדרבה ילמדו מהם הציבור יעו"ש:

והוא הדין כשמתפלל אצל שאר קהילות
שאינם נוהגים להתעטף בטלית
כלל, לא יתעטף אז. כי אף דלא שייך
במנהגים איסור לא תתגודדו (עיין בשו"ת
נתיבות אדם עמ' י' ואילך), מ"מ יש בזה
חסרון דרך ארץ, וכדבר האמור:

שאדרבה רואים אנו כעת בס"ד חיזוק
גדול אצל בני עדתינו, בפרט צעירי הצאן
ובני התורה כ"י, שנודעו להם מנהגי
אבותיהם ואבות אבותיהם, שרשיהם
וטעמיהם, ע"י חכמי ומאורי העדה,
בספריהם ובשיעוריהם הנפלאים, שהראו
ומראים תוקף וקדושת המנהגים של-בני
עדת תימן המפוארה. אשר על כן יש לחזק
ולשמר גם מנהג קדוש זה, ברוב עוז
והדרה:

ובפרט כשרוב הציבור בבית הכנסת
מתעטפים אז בטלית, נראה
שחובה על הכל לנהוג כמותם. אכן אם
רק בודדים נוהגים כן, נראה שאין חובה
להתעטף, אף שכן הוא המנהג. אך פשיטא
שאם מתעטף בטלית (אפילו הוא לבדו),
אין בזה משום פורש מן הציבור, שהרי
אף הציבור אליבא דאמת צריכים להיות

הרבה ממנהגותינו ועיקרם, שהוא מחלק בין העניינים. כי לגבי שאר תפילות, כתב בפרק
ה' מתפילה סוף הלכה ה' דרך כל החכמים והתלמידים שלא יתפללו אלא כשהן עטופין
[וכוונתו לעטיפת ציצית ולא בגד עליון סתמא, כמ"ש בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק א'
סימן נ"ב אות א' ד"ה ואחר, ואות ג' ד"ה אכן. והגם שיש חולקים, מכל-מקום הכי פשיטא
ליה לבנו רבינו אברהם בספר המספיק, ואכמ"ל] ובפרק ג' מציצית הלכה י"א גנאי גדול
לתלמיד חכם שיתפלל והוא אינו עטוף יעו"ש, דמוכח שאינו מן הדין. מה שאין כן לגבי
הקבלת שבת, כתב בהדיא בפרק ל' משבת הלכה ב', איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה
על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית
ויושב בכבוד ראש מייחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך וכו' ע"כ.
הרי סבירא ליה שזה מעיקר הדין הלכה גמורה בכלל מצות כבוד-שבת שהיא מדברי סופרים
כמו שהקדים שם בהלכה א'. וזה ברור בס"ד. יב"ן:

זו היא גם-כן כוונת מסקנתי דלעיל סוף ד"ה עכ"פ, אלא שסמכתי על מה שכבר כתב
כך הענף חיים שציינתי אליו שם. ומה שהארכתי לפני כן לחפש הוכחה שעטיפת
טלית בליל שבת היא מצד השבת, אינו אלא כדי לדחות את הטענה שבתחילת הדברים.
איתמר:

הרה"ג נתנאל מרמון שליט"א
מודיעין עילית
ראש בית המדרש בית אל, מושב אחיעזר

כשעובר זמן קרית שמע, האם יקראנה לפני ברכות התורה

שאלה: אדם שאיחר בקומו בבוקר, ונשאר עמו זמן מועט מאד לקרית שמע. אולם דא עקא, שעדיין לא בירך ברכות התורה. ואם יקדים לברך אותן, יעבור זמן קרית שמע. מה עליו לעשות:

תשובה:

חובת הזהירות בברכות התורה

כתב הטור (או"ח סימן מ"ז) וז"ל, ברכת התורה מאד צריך ליזהר בה, כדאיתא בנדריים בפרק אלו נדרים (דף פ"א ע"א) מפני מה תלמידי חכמים אין מצויין לצאת מבניהם תלמידי חכמים. רבינא אמר, מפני שאין מברכין בתורה תחילה. דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דיבר פי י"י אליו ויגידה על מה אבדה הארץ. דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת, ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב, שלא היו מברכים בתורה תחילה, כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה. והיינו לא הלכו בה, כלומר בכוונתה ולשמה. אלו דברי הרב החסיד ז"ל. והם נאים, ראויים למי שאמרן עכ"ל הר"ן ז"ל:

וכן כתב המשנ"ב שם (ס"ק ב') וז"ל, ברכת התורה צריך ליזהר בה מאד, שלא ללמוד עד שיברך. ויברך אותה בשמחה גדולה, דמצינו שאמרו חז"ל על מה אבדה הארץ, ויאמר י"י על עזבם את תורתם. ואמרו חז"ל שדבר זה נשאל לנביאים על מה אבדה הארץ, שישראל

שאלה: אדם שאיחר בקומו בבוקר, ונשאר עמו זמן מועט מאד לקרית שמע. אולם דא עקא, שעדיין לא בירך ברכות התורה. ואם יקדים לברך אותן, יעבור זמן קרית שמע. מה עליו לעשות:

תשובה:

חובת הזהירות בברכות התורה

כתב הטור (או"ח סימן מ"ז) וז"ל, ברכת התורה מאד צריך ליזהר בה, כדאיתא בנדריים בפרק אלו נדרים (דף פ"א ע"א) מפני מה תלמידי חכמים אין מצויין לצאת מבניהם תלמידי חכמים. רבינא אמר, מפני שאין מברכין בתורה תחילה. דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דיבר פי י"י אליו ויגידה על מה אבדה הארץ. דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת, ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שנאמר ויאמר י"י על עזבם את תורתם אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה. מאי ניהו ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה. אמר רב יהודה אמר רב, לומר שאין מברכין בתורה תחילה ע"כ:

היו עוסקים בתורה, ומצינו שכל זמן שהיו עוסקים בתורה ויתר הקב"ה על עוונותיהם, ולכן לא ידעו על מה אבדה. והקב"ה הבוחן לבבות, ידע כי אעפ"י שהיו עוסקין בתורה, לא היו עוסקין לשם לימוד התורה, אלא כמו שלומדין שאר חכמות. ולכן לא בירכו ברכת התורה, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם. ולכן לא הגינה. ולכן צריך ליזהר מאד, וליתן הודאה על שבחר בנו ונתן לנו כלי חמדנו. גם אמרו חז"ל שאינו זוכה חס ושלום להיות לו בן ת"ח, עבור זה שאינו נזהר בברכת התורה ע"כ:

על איזה סוג לימוד חלה חובת ברכות התורה

איתא בגמ' בברכות דף י"א ע"ב וז"ל, אמר רב יהודה אמר שמואל, השכים לשנות, עד שלא קרא קרית שמע צריך לברך, משקרא קרית שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה (היינו ברכת אהבת עולם שלפני קרית שמע). אמר רב הונא, למקרא צריך לברך, ולמדרש אינו צריך לברך. ורבי אלעזר אמר, למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אינו צריך לברך. ורבי יוחנן אמר, אף למשנה נמי צריך לברך, [אבל לתלמוד אינו צריך לברך]. ורבא אמר, אף לתלמוד צריך (לחזור ו)לברך. דאמר רב חייא בר אשי, זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך, ומתני לן פרקין וכו' ע"כ:

וכן פסק מרן בש"ע (שם סעיף ב') וז"ל, צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא ע"כ. והוסיף הרמ"א בהגהה, בין למדרש (טור):

ורבינו הרמב"ם כללם בלשון אחד, וכפי שכתב זאת בהלכות תפילה פ"ז הלכה י' וז"ל, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קרית שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות וכו':

ובהלכה י"א כתב, בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו, ואחר כך קורא מעט מדברי תורה. ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים. ויש מקומות שקורין צו את בני ישראל. ויש מקומות שקורין שתיהן. וקורין פרקים או הלכות מן המשנה ומן הברייתות ע"כ:

פסוקים הנאמרים דרך תחנונים, האם אפשר לאמרם לפני ברכות התורה

כתב הטור (סימן מ"ו) וז"ל, והוקשה לי על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכת התורה. ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת אלהי נשמה לברך ברכת התורה, ולומר אחריה פרשת כהנים, ולסדר הברכות ויהי רצון וריבון העולמים וכו' עד לעיניכם אמר י"י ע"כ:

וכתב ע"ז מרן בב"י שם וז"ל, כתב האגור בשם מהר"ם, דהא דצריך לברך כשהוא משכים, היינו דוקא כשלומד. אבל אם מתפלל תחנונים, אין צריך לברך. והראב"ד כתב, צריך לברך

דרך תחינה ובקשה, יהיה מה שיהיה, עכ"פ צריך לברך עכ"ל:

אולם בשו"ת יבי"א ח"ד (סימן ז') דחה סברת הברכי יוסף, וביאר דעת מרן הש"ע בדרך אחרת וז"ל, ולעניין דינא, לדידן שקיבלנו הוראות מרן, נראה לפע"ד שבהיות שאחר שהביא מרן מחלוקת בזה, סיים ונכון לחוש לסברא ראשונה, אלמא דלא פסיקא ליה מילתא כולי האי להכריע כדעת האוסרים לקרוא פסוקי תחינה קודם ברכות התורה, רק שנכון לחוש לדבריהם. ואעפ"י שכתב דעה זו בראשונה בסתם, והדעה השנייה של-מקילים הובאה בשם וי"א, וקיי"ל בעלמא סתם וי"א הלכה כסתם. הני מילי כשלא חיוה דעה בסיום דבריו. אבל כאן שסיים ונכון לחוש לסברא ראשונה, משמע שאין זה מן הדין, אלא חומרא בעלמא למיחש מיהא לסברתם ע"כ:

ולפיכך העלה לדינא בספרו הלי"ע (ח"א עמ' נ"ח) וז"ל, ודע שהשומע קדושה קודם שיברך ברכות התורה, רשאי לענות הפסוקים שבקדושה קדוש וברוך, כיון שאין כוונתו בקריאתם לשם לימוד תורה, רק להקדיש את קדוש יעקב. וכבר כתבו הרבה פוסקים שמותר לומר פסוקי תחינה וריצוי קודם ברכות התורה, וכ"ד מרן הש"ע מעיקר הדין וכו'. גם השומע שלוש עשרה מדות מהציבור קודם שיברך ברכות התורה, יכול לענות עמהם, שאין כוונתו אלא לתחנונים, ולא לשם לימוד תורה ע"כ:

כמו כן על מקרא וכתובים, ופסוקים מכלל מקרא הם. וכן פסק מהר"י מולין (מהרי"ל מנהגים הלכות תפלה דף ס"א ע"ב) עכ"ל בסימן א'. ואח"כ כתב בסימן צ"ב, שמהר"י [מולין] כתב בתשובה (תשובות מהרי"ל סימן ק"נ) שאין לחוש אם אומר פסוקים קודם ברכת התורה, כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד, אלא דרך בקשה וריצוי. וכתב שכך נוהגים באשכנז. ובספר ארחות חיים כתוב, בעשרת ימי תשובה כשקמים קודם היום לסליחות, כך מנהגינו לברך ברכת התורה, ולשנות הלכה אחת ממשנת איזהו מקומן או ממשניות אחרות, ואח"כ תהלה לדוד, כי הכתובים תורה הם, והם בכלל מה שאמרו בתלמוד למקרא צריך לברך עד כאן, עכ"ל מרן בב"י:

ובן פסק בשלחנו הטהור (שם סעיף ט') וז"ל, לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אעפ"י שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה ע"כ:

וכתב הברכי יוסף בביאור הלכה זו וז"ל, דעת מרן לפסוק הכי, כיון שהביא סברא זו בסתם. והיא דעת הראב"ד וא"ח והטור ומהרי"ל, ככתוב בבית יוסף. (ומשמע דלשיטת הברכי יוסף, דעת מרן מעיקר הדין כן). וזה דעת הרמב"ם בתשובה בספר פאר הדור הנדפס מחדש (סימן ק"ד) וז"ל, לעולם צריך שיברך על התורה קודם קריאה, ואפילו יקרא [פסוק] אחד. ואין חילוק אם יקרא

קריאה ע"כ. והשמיט את דברי הרמ"א בהגהה על הש"ע שכתב וז"ל, אבל המנהג כסברא אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות, ואח"כ מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות. וכן בכל יום כשנכנסין לביהכ"נ אומרים כמה פסוקים ותחנונים, ואח"כ מברכין על התורה ע"כ:

והנה אי אמרינן ברכות התורה אחר אמירת ריבון העולמים, נחלקו בזה השתילי זיתים ומהרי"ץ. שיטת השתילי זיתים לומר ברכות התורה מיד אחר אמירת ברכות השחר, קודם אמירת ריבון העולמים. והטעם כיון דקיי"ל כסברא הראשונה בש"ע, דאף פסוקים הנאמרים דרך תחינה ובקשה, אין לאמרם ללא ברכות התורה. אולם שיטת מהרי"ץ בעץ חיים לומר ברכות התורה אחר ריבון העולמים, דסבר כסברא השנייה בש"ע. ואף שמרן הש"ע כתב ונכון לחוש לסברא ראשונה, לא כתב כן אלא מפני שנהגו כן, ולא מפני שהוא עיכובא לדינא. ולפיכך כיון שמנהגינו הקדום לומר ריבון העולמים קודם ברכות התורה, אין לנו לשנות. והרוצה לצאת מן המחלוקת, יכויץ בברכות התורה לפטור כל לימודו עד בוקר יום שני שמברך ברכות התורה יעו"ש. והמעייץ בדבריו שם יחזה שביום שבת שנהגו לקרוא את התיקון, והוא פרשיות העקידה והקרבנות, נהגו לומר סדר הברכות אחר התיקון קודם ברוך שאמר^[א]:

ויסוד הדברים אנו למדים גם מדברי המשנ"ב. שכן על מה שכתב הש"ע (סימן ס"ה סעיף ב') מי שקרא קרית שמע ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שקוראים קרית שמע, יקרא עמהם הפסוק הראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם הציבור, כתב המשנ"ב (שם ס"ק ח') שאפילו אם עדיין לא בירך ברכות התורה, יאמר פסוק שמע ישראל עם הציבור, כיון שאינו אומר את הפסוק לשם לימוד תורה יעו"ש:

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' מ') וז"ל, שאלה, האם מותר לומר סליחות או פסוקי תפילה ותחנונים קודם ברכות התורה. תשובה, מעיקר הדין מותר לומר סליחות ופסוקי תפילה קודם ברכות התורה. ומ"מ מנהג בני ספרד שלא לומר שום פסוק או סליחות קודם שיברכו ברכות התורה ע"כ. ובהערה שם כתב, שאעפ"י שמנהג בני ספרד להחמיר, אעפ"כ אם יזדמן לו לשמוע שלוש עשרה מדות, לא יפסיד ענייתן, ויענה עם הציבור אף שהוא קודם ברכות התורה (כיון דרק חומרא היא, הלכך היכא דא"א להקדים ברכות התורה ללא הפסד ענייתן, מתירין):

אולם השתילי זיתים (סימן מ"ו ס"ק י"ח) הכריע לדינא כשיטת הש"ע וז"ל, וכן מנהגינו לסדר כל הברכות עם ברכות התורה קודם קריאת פסוקים, וכ"ש בימי הסליחות שאומרים מזמורים דרך

[א] והנה אחר הדברים האלה האירני ידידי וריעי הרב אביחי שרעבי שליט"א, שאעפ"י

לשאלה דידן, אודות קרית שמע קודם ברכות התורה

נהדר אנפין לשאלה דידן, בדין קרית שמע קודם ברכות התורה. הרי שלמנהג תימן ממה נפשך אין לאמרה קודם ברכות התורה, בין אם נחשיבה כחלק מן התפילה, ובין אם נחשיבה כלימוד תורה. אלא למנהג אשכנז וספרד, עלינו לעיין ולברוק מהו דינה:

אולם לאו מילתא ברירא היא. דעל מנהג תימן דאזלי כשיטת הש"ע בסברא ראשונה וכנז"ל לא יקשה, שהרי מבואר בגמ' בברכות דף י"א ע"ב וז"ל, אמר רב יהודה אמר שמואל, השכים לשנות, עד שלא קרא קרית שמע צריך לברך, משקרא קרית שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. ופירש רש"י שכבר נפטר באהבה רבה, שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך, ותלמדם חקי רצונך ע"כ:

והתוס' שם כתבו וז"ל, בירושלמי יש, הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר. פירוש לאתרו, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק, כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפילת השחר, שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום

או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי, הואיל וגמרא שלנו (בבלי) לא אמרו, ואין צריך לאתרו ללמוד. ועוד, אפילו לפי הירושלמי, דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לקרית שמע נתקן, ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד, וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה (כפי גירסתם), שהן עיקר לברכת התורה, פוטרת כל היום ע"כ:

ומרן בב"י או"ח סימן מ"ז הביא דברי התוספות, והוסיף שכן כתבו עוד ראשונים כתירוץ בתרא של-תוס' וז"ל, וכן כתבו ה"ר יונה (ברכות דף ה' ע"ב ד"ה ולפי) והמרדכי (סימן כ"ז) דדוקא כשנפטר באהבה רבה בעינן שילמוד לאתרו. אבל כשבירך ברכת התורה, אפילו אינו לומד עד אחר כמה שעות, אינו צריך לחזור ולברך ע"כ:

וכן פסק בש"ע שם סעיף ז' וז"ל, ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה, אם למד מיד בלי הפסק ע"כ. וביאר המשנ"ב וז"ל, דברכת אהבה רבה כיון דניתקן העיקר לקרית שמע, לא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה מיד. וכתב

שמצינו להרמב"ם בתשובה שאפילו אם קורא דרך תחינה ובקשה צריך לברך תחילה כדלעיל, אין זה משקף את מה שנהגו בתימן. ושלחני לדברי מעתיק השמועה והמסורת מן הגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"ב סימן כ"ח, שכתב להדיא שמנהג תימן (בלדי) בזה כשיטת מהרי"ץ זיע"א:

או יש חולקים, כוונתו לפסוק כדעה שמביא אותה בסתם, כמבואר זה במקומות אין מספר (ועיין ש"ך יו"ד סימן רמ"ב בהנהגות או"ה ד"ה ומתוך וכו', ובקיצור הנהגות או"ה שם אות ה', ופתיחה כוללת להפמ"ג סדר השואל עם הנשאל סדר שלישי אות ח' ובמקומות שצ"י שם). מ"מ נדון דידן שאני, שהרי אחר שהביא בש"ע שתי הדעות, סיים ונכון לחוש לסברא ראשונה עכ"ל, מוכח דלא ברירא ליה לפסוק כאותה דעה, רק שנכון לחוש לה. ואדרבה לשון ונכון לחוש דנקט בש"ע, מורה שאין שורת ההלכה כן כמובן. וכן מצינו בדבריו בסימן מ"ז (סעיף ח') שכתב, ולכן יש להיזהר לברך ברכה"ת קודם אהבת עולם עכ"ל, ודייק בהגהות רעק"א (למג"א שם ס"ק י"ג) דמדלא קאמר בש"ע רבותא יותר שאם לא בירך ברכה"ת קודם אהבת עולם לא יברך שוב אח"כ, משמע דס"ל להש"ע עיקר דקרית שמע שקורא לחובתו לא מיקרי לימוד, רק מדרך זהירות מברך תחילה ע"כ ע"ש. וע"כ גם הכא בסימן מ"ו (סעיף ט') נראה לו עיקר שאינו חייב לברך לפני פסוקים שאומר דרך תפילה ותחנונים, דלא חשיבי לימוד, אלא שמ"מ נכון לחוש לברך, כמו שנכון להיזהר לברך ברכה"ת לפני אהבת עולם בסימן מ"ז (סעיף ח'). כנלענ"ד נכון מאד. (וכ"כ המשנ"ב סימן מ"ז ס"ק י"ז וז"ל, ועיין בביאור הגר"א שהוכיח בפשיטות דאין קרית שמע מועילה לזה (דלא חשיבא לימוד). אח"כ מצאתי ג"כ בספר אליה רבה שהביא כן מהרבה פוסקים, ופסק כן

הלבוש, אף אם התפלל וסיים התפילה אינו נקרא הפסק, כיון שאח"כ למד מיד ע"כ:

עוד כתב מרן בב"י שם וז"ל, וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד, שהרי קורא קרית שמע אחר אהבה רבה. ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא קרית שמע סמוך לאהבה וכו'. ועוד יש לומר דקרית שמע ותפילה לא חשיבי לימוד לעניין זה, דדברי תחנונים ותפילה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וקרית שמע כדברי תפילות הוא ע"כ:

צא ולמד שלפי תירוץ ראשון, קרית שמע חשיבא כלימוד תורה, ולכן יישב שלא תמיד הוא קורא אותה לאלתר אחר אהבת עולם. ולפי תירוץ שני חשיבא כתפילות. ולפי"כ כתב בש"ע שם סעיף ח' וז"ל, ויש להסתפק אי סגי בקורא קרית שמע סמוך לה מיד בלי הפסק. ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם ע"כ:

ומדברי הש"ע הללו, הקשה בשו"ת בצל החכמה ח"א סימן א' על דברי הברכי יוסף הנז"ל וז"ל, ולא זכיתי להבין מ"ש בברכ"י סימן מ"ו (אות י"ד) דדעת מרן המחבר בש"ע לפסוק כהראב"ד, שלא יקרא פסוקים קודם ברכה"ת כיון שהביא סברא זו בסתם ע"כ ע"ש. ודבריו תמוהים, דנהי דודאי שכן הוא, דכל שמביא בש"ע שתי דעות, דעה ראשונה סתם, והשנייה בלשון יש אומרים

להלכה ע"כ). ודברי הברכ"י צ"ע ע"כ. וא"כ גם דברי השתילי זיתים דסבר כשיטת הברכי יוסף בדעת הש"ע, צ"ע^[א]: **צא** ולמד דלשיטת הש"ע כל שקורא קרית שמע כדי לצאת ידי חובתו, לא חשיב כלימוד תורה. הלכך אם עומד להפסיד זמנה, טוב שיקדים ויקראנה קודם ברכות התורה. אולם יש לציין מה שכתב המשנ"ב, שכל זה כשקורא קרית שמע בזמנה כדי לצאת ידי חובתו. אולם אם קורא קרית שמע אחר זמנה, דחשיב כקורא בתורה (וכפי שיתבאר להלן), פשוט שאינו רשאי לקראת קודם ברכות התורה:

[א] יש לציין דלפי תשובת הרמב"ם הנז"ל, וכפי שביארנו שאף מהרי"ץ זיע"א היה סובר כן אילו ראה תשובה זו, אינו רשאי לקרוא קרית שמע אף בזמנה קודם ברכות התורה, לפי שאסור לומר אפילו פסוק אחד ואפילו דרך תפילה קודם ברכות התורה^[א]:

[ב] על השתילי זיתים לא קשיא מידי, שהרי לא גילה דעתו כיצד הבין דעת מרן, אלא רק כתב שמנהגם כסברא הראשונה שכתב מרן. וגם מה שהשמיט הגהת רמ"א, אינו אלא משום דלא אתיא כמנהגם. ואפילו מייסדי מנהג זה שכתב השתילי זיתים, יתכן מאד שלא יסדוהו מפני שהבינו דמרן הכריע כסברא הראשונה, אלא מפני שסיים דנכון לחוש לסברא ראשונה. והעיר לי על זה הרב הכותב שליט"א, שאין זה מוכרח. והמעייין יבחר. איתמר:

[ג] לענ"ד בנדון דידן שאם יברך ברכות התורה תחילה יעבור זמן קרית שמע, היה הרמב"ם עצמו מורה לקרוא קרית שמע תחילה, כדי שלא יפסיד מצות עשה דאורייתא, מה שאין כן ברכת התורה דלדידיה מדרבנן היא. ומטעם זה גם מהרי"ץ היה מורה כן, אפילו אם תמצי לומר דאילו היה רואה תשובת הרמב"ם היה חוזר בו. והעיר לי על זה הרב הכותב שליט"א וז"ל, יעויין לקמן שאכן זוהי גם כן מסקנתי. ולא כתבתי כאן דברים אלה, אלא בהתאם לנושא שעסקתי בו, והוא אמירת קרית שמע קודם ברכות התורה, אף לצד שקרית שמע דרך תפילה היא ולא לימוד תורה ע"כ. איתמר:

ולפי זה יש להבין מה ששינונו במשנה בברכות דף ט' וז"ל, מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר, בין תכלת לכתרי. (וגומרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר, עד שלוש שעות, שכן דרך מלכים לעמוד בשלוש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה ע"כ:

ובגמ' דף י' איתא, תניא נמי הכי, הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם שקורא בתורה. אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה. אמר רבי מני, גדול הקורא קרית שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה. מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה עדיף ע"כ:

ובחידושי הרשב"א ביאר את דברי רבי מני וז"ל, נראה דלאו דוקא תורה, דאילו כן פשיטא, דאף היא תורה ועדיפא משום דבעונתה, אלא אפילו מן

השונה קאמר. ונפקא מינה להפסיק ולבטל זה מפני זה וכו' יעו"ש:

ולפי הביאור שכתבנו לעיל בדברי הש"ע נ"חא, דקרית שמע שקורא לחובתו אין לה דין ת"ת, אלא כדברי תפלה דמ"א. לזה קמ"ל רבי מני דאפילו הכי כל שקורא אותה בעונתה לקבלת עול מלכות שמים, הוא גדול מהעוסק בתורה:

ותלמידי רבינו יונה בברכות כתבו, קתני התם הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם שקורא בתורה. ויש לשאול מה בא להשמיענו וכו' וזה דבר פשוט הוא וכו' יעו"ש. ור"ל דהא באמת הוא קורא בתורה, ומאי סלקא דעתיה שיגרע שכר הקורא פרשיות קרית שמע משכר הקורא פרשה אחרת בתורה, עד שיצטרך להשמיענו שהוא כקורא בתורה:

ולפי מה שביארנו יש ליישב, דקרית שמע שקורא לחובתו אין בה משום ת"ת, ואפילו הכי אם קורא אותה בעונתה גדול הוא יותר מן העוסק בתורה, משום מצות קרית שמע בעונתה. אבל שלא בעונתה, שלא קיים מצות קרית שמע, סד"א שאף כקורא בתורה לא יהיה, כיון שהוא קורא לשם קרית שמע ולא לשם ת"ת, והקורא לשם קרית שמע הרי אינו כלימוד תורה. קמ"ל דלא הפסיד, כאדם שקורא בתורה. דדוקא קרית שמע בעונתה שקורא לחובתו, אין דינה כת"ת. אבל שלא בעונתה, הו"ל כלימוד תורה:

וכן מוכח מדברי רש"י בריש מסכת ברכות, דקרית שמע בבית הכנסת

מבעו"י שלא בזמנה, דינה כלימוד תורה, שכן כתב וז"ל, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת (מבעו"י), כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי. ולפי-כך חובה עלינו [לחזור ו]לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא ע"כ:

אולם עדיין יש להקשות מדברי הגמ' במנחות דף צ"ט וז"ל, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך. ודבר זה שאמרנו, אסור לאמרו בפני עמי הארץ, שלא יאמרו בקרית שמע די, ולא ירגילו את בניהם לתלמוד תורה. ורבא אמר, אדרבה מצוה לאמרו בפני עמי הארץ, שהרי יבינו, אם משום קרית שמע נוטלים שכר גדול כזה, וכהמשך הכתוב כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל. הרי שאם יעסקו בתורה כל היום, כל שכן ששכרם גדול, וירגילו את בניהם לתלמוד תורה:

צא ולמד מדברי רשב"י, שכל הקורא קרית שמע בעונתה, מקיים שתי מצוות, קרית שמע בעונתה ולימוד תורה. ומשמע דאף אם הוא מכוין לשם מצות קרית שמע לחודה, יוצא יד"ח לימוד תורה:

עוד מצינו ראייה לזה מדברי הגמ' בנדרים דף ח' וז"ל, ואמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלהי ישראל.

והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה. מאי קמ"ל, דאפילו זרוזי בעלמא. היינו דרב גידל קמייתא. הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה:

ביאור הדברים. אמר רב גידל אמר רב, האומר בלשון שבועה, אשנה פרק זה, או אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר [שבועה גדולה נשבע] לאלהי ישראל. ותמחה הגמרא, מדקאמר רב גידל נדר גדול נדר, משמע שהיא שבועה לכל דיניה, ואפילו לגבי חיוב קרבן אם לא יקיימנה. ואם כן תיקשי והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא ללמוד תורה, ואין שבועה חלה על שבועה לחייבו קרבן על השבועה השנייה אם לא יקיימנה. שמא תאמר נדר גדול שאמר רב גידל, אין כוונתו לומר שהיא שבועה גמורה, אלא מאי קא משמע לן רב גידל דאפילו זרוזי בעלמא, דהיינו לזרוז את עצמו ללמוד תורה, דבר גדול הוא, תיקשי הרי היינו דרב גידל קמייתא [המימרא הראשונה של-רב גידל], ולמה הוצרך רב גידל לאמרה פעמיים. ומשנינן לעולם נדר גדול שאמר רב גידל, היינו לומר שהיא שבועה גמורה לכל דיניה. ומאי דקשיא לך והרי מושבע ועומד מהר סיני הוא, הא קא משמע לן רב גידל, בכך שחלה השבועה, וזה הוא חידושו, כיון דאי בעי פטר נפשיה [אם היה רוצה לפטור את עצמו] מחיוב תלמוד תורה שנאמר בתורה במפורש, הרי היה יכול ליפטר בקרית שמע שחרית וערבית. לפי שלא מצאנו בתורה במפורש

חיוב ללמוד תורה כל היום וכל הלילה. ומצות והגית בו יומם ולילה, היא פסוק ביהושע, ואינה מפורשת בתורה. ואמנם חייב כל אדם מישראל ללמוד את כל התורה ולדעתה, שנאמר ושננתם לבניך, שיהיו דברי התורה מחודדים בפיה. וכל עוד לא למד האדם את התורה כולה ואין הוא יודע אותה, הרי הוא מצווה בכל רגע פנוי ללמוד תורה, כפי כוחו ויכלתו, כדי שידע את מה שהוא עדיין אינו יודע בה. אך דבר זה שצריך האדם להגות בתורה בכל זמנו הפנוי, הוא רק תוצאה מהחיוב ללמוד את התורה, אך הוא לא נאמר בה במפורש, ולכן יכול הוא להישבע שילמד תורה בזמן מסויים, כי על כל דבר שלא נאמר בתורה במפורש, אפשר להישבע עליו:

צא ולמד אף מכאן, שבקרית שמע שחרית וערבית, יוצא האדם ידי חיוב לימוד תורה, אעפ"י שקורא אותן לשם מצוותן וכנז"ל. ולפיכך חלה השבועה עליו:

זאת ועוד, שואל הפמ"ג (סוס"י רל"ט במשבצות) למה לא תיקנו חז"ל לברך אשר קידשנו וכו' לקרות שמע, כדרך שתיקנו לברך על מצוות עשה. והשיב דאפשר שהוא בכלל מה שמברכין אשר קידשנו וכו' על דברי תורה, דקרית שמע בכלל ת"ת היא יעו"ש:

ומבל זה יקשה על תירוצו השני של-מרן בב"י, שקרית שמע בעונתה חשיבא כתפילה גרידא ולא כלימוד תורה, ולפיכך צריך ללמוד תורה מיד אחר

אהבת עולם, ואינו יוצא יד"ח בקרית שמע לברכה, וצ"ע:

אולם עדיין יש ליישב, שהרי מצינו בראש השנה דף ל"ג, מתניתין, והמתעסק בשופר שלא כדי לתקוע ותקע, לא יצא. ומדייקת הגמ', דוקא מתעסק הוא דלא יצא, מפני שלא נתכוון לתקיעה כלל. וכגון הרוצה להוציא קולות של- נביחות קצרות בשופר, ועלתה בידו תקיעה כהלכתה. או הנושף בשופר, ויצא ממנו קול תקיעה. ומשמע הא תוקע לשיר יצא, כיון שנתכוון לתקוע, אלא שהיתה כוונת תקיעתו לשם שיר ולא לשם מצוה. שהרי אם נאמר שאף התוקע לשיר לא יצא, היה ראוי לתנא להשמיענו חידוש גדול יותר, שאפילו אם נתכוון לתקוע, אלא שתקע לשיר, לא יצא. ואמרינן לימא מסייע ליה לרבא. כלומר האם יש להוכיח ממשנתנו כדברי רבא. דאמר רבא, התוקע לשיר, יצא. ודחינן, שמא התוקע לשיר לא יצא, דאף התוקע לשיר נקרא במשנתנו מתעסק, מפני שהוא לא נתכוון בתקיעתו לשם מצוה, אלא התעסק בתקיעתו לשם שיר. והשמיענו התנא שאף בזה לא יצא, ושלא כדברי רבא:

וכתב בחידושי הר"ן וז"ל, ונראה לי בטעמו של-דבר, דנהי דאמרינן דמצוות אין צריכות כוונה והתוקע לשיר יצא, דוקא תוקע לשיר שהוא חול ואין כוונתו בה כוונה של-כלום, ולפי-כך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה. אבל מי שמתכוין בתקיעתו למצוה אחת, אינה עולה לה תקיעתו למצוה אחרת. ומשום הכי תנן דהשומע מן המתעסק לא יצא,

ואפילו למאן דאית ליה מצוות אין צריכות כוונה, לפי שמתעסק היה מכוין למצוה לחנך את התינוקות, ולפי-כך אין מצוה אחרת חלה עליה. משא"כ בכוונת חול, שאינה מעכבת מצוה דלא בת מינה היא. ודמאי האיי מילתא למאי דאמרינן בריש זבחים (ג' ע"א) דמינה מחריב בה, דלאו מינה אינה מחריב בה ע"כ:

ואם כן אף בנדון דידן, אם מתכוין לצאת יד"ח קרית שמע שהיא מצוה מן התורה, אינו יוצא יד"ח לימוד תורה באותה עת, דומיא דמתעסק במצוה אחת דאינו יוצא יד"ח מצוה אחרת:

אולם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן ק"ט) יצא לחלק וכתב וז"ל, ואף דמצינו גבי קרית שמע שיוצאין בה מצוות והגית כדאיתא במנחות (דף צ"ט), הרי דיוצא יד"ח שתי מצוות ביחד. י"ל דשאני הכא דשניהם כחדא מצוה נינהו, דתכלית מצוות קרית שמע הוא בשביל ושננתם, ותכלית לימוד התורה בשביל ייחוד השי"ת ע"כ. ולפי-כך רשאי כאן לכוון על שניהם, ומקיים בזה שתי מצוות כאחת, ואין האחת מבטלת את חברתה. מה שאין כן בשתי מצוות שתכלית מצוה זו שונה מחברתה, שאינו יוצא יד"ח שתיהן כאחת:

ולפי זה בשאלה דידן לכו"ע אין להקדים ולקרוא קרית שמע קודם ברכות התורה, אעפ"י שקורא אותה לשם חובתה, היות וגם מצוות לימוד תורה מקיים עמה (אלא א"כ הוא מתכוין בהדיא שלא לצאת יד"ח לימוד תורה בקרית שמע זו, יעויין

נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון, מפני שהיא של-תורה עכ"ל. ואלו ברכת התורה לא מנה כאן שהיא של-תורה, משמע דס"ל שהיא מדרבנן. וכ"פ בספר פסקי מהרי"ץ הלכות ברכות השחר סימן כ"ז יעו"ש:

וכתב בשו"ת בצל החכמה הנו"ל, להשיב לשאלה דידן, דלדעת הסוברים דבין קרית שמע ובין ברכה"ת תרוייהו דאורייתא, נראה בפשיטות דיברך ברכה"ת תחילה ואח"כ יקרא קרית שמע. ולא מיבעיא אם יתכן שגם אחר שיברך ברכה"ת עדיין יקרא קרית שמע בזמנה, דאז אם יקרא קרית שמע תחילה בודאי עבד איסורא לקרוא בלי ברכה"ת, משא"כ כשיברך ברכה"ת תחילה אין כאן ודאי איסור, כי אולי יקרא עדיין גם קרית שמע בזמנה. אלא אפילו כשברור לו שעד שיברך ברכה"ת יעבור זמן קרית שמע, ואם יקרא קרית שמע תחילה בודאי שיקראנה עדיין בזמנה. מכל מקום כיון דתרוייהו דאורייתא, מוטב שיברך ברכה"ת תחילה ויעבור לקרוא קרית שמע שלא בעונתה בשב ואל תעשה, משיקרא קרית שמע תחילה ויעבור לקרוא לפני ברכה"ת בקום ועשה, כדאמר ר"י במתניתין (דזבחים פרק א') כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך, וכשנתת עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך ע"ש. וכן אמרו בברכות כ' ע"א שב ואל תעשה שאני. וכן מצינו בדוכתי טובא להקל יותר בשב ואל תעשה:

ש"ע הגר"ז סימן תפ"ט סעיף י"ב בדין ספירת העומר, ודון מיניה לנדון דידן. וכל זאת לדעת המקילין לומר פסוקי תנ"ך דרך תפילה קודם ברכות התורה וכו"ל):

והנה מצות קרית שמע היא מן התורה, וכפי שפסק הש"ע בסימן ס"ז וז"ל, ספק אם קרא קרית שמע, חוזר וקורא ומברך לפנייה ולאחריה. אבל אם יודע שקראה, אלא שמסופק אם בירך לפנייה ולאחריה, אינו חוזר ומברך. ופירש המשנ"ב שם, הטעם דקיי"ל קרית שמע דאורייתא, כלומר דהא דכתיב ודברת במ בשבתך בביתך וגו' קאי אפרשה זו גופה, שחייב לדבר בה בשעת שכיבה ועמידה. ולפי-כך אם נסתפק אם קרא או לא, חייב לחזור ולקרוא ככל ספיקא דאורייתא ע"כ:

ובברכת התורה מצינו מחלוקת ראשונים ואחרונים, האם היא כברכת המצוות שהיא מדרבנן, או כברכת השבח שהיא מן התורה, וכדלהלן:

דעת הרמב"ן, המאירי, החינוך, הרשב"א, הראב"ה, רבינו ישעיה מיטראני, הרי"ז, הריטב"א והרשב"ץ, שהיא מן התורה. וכן פסקו מן האחרונים, הפר"ת, שאגת אריה, מור וקציעה, חיי אדם ועוד. ולדבריהם אם נסתפק אם בירך ברכת התורה או לא, חוזר ומברך, ככל ספק של-תורה. וכ"פ השתילי זיתים בהקדמה לסימן מ"ז, והמשנ"ב שם ס"ק א', יעו"ש:

ודעת הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם שהיא מדרבנן. וכן מוכח מדברי הש"ע (או"ח סימן ר"ט) וז"ל, כל הברכות אם

על ידי כך זמן קרית שמע, ואם היה קורא קרית שמע תחילה בודאי היה קורא אותה בזמנה. מ"מ הרי אם יקרא קרית שמע בלי ברכות התורה, עבר אדרבנן בקום ועשה. משא"כ אם בירך ברכה"ת תחילה וע"י כן עבר זמן קרית שמע, לא ביטל זמן קרית שמע שהוא ג"כ אינו אלא דרבנן רק בשב ואל תעשה. מ"מ הרי המג"א סימן נ"ח סק"ז חולק על הכס"מ בזה ע"ש, וכן הסכמת האחרונים, דגם זמן קרית שמע מן התורה, עיין ארחות חיים (ספינקא, סימן נ"ח אות ו') בהגהות הגאון מהרש"ם, ובמשנה ברורה שם (סקכ"ז).
עד כאן משו"ת בצל החכמה:

עוד מצינו מחלוקת הפוסקים מהו חיוב תורה בפרשיות קרית שמע, וכדלהלן (נלקט מקונטרס אור הנר מסכת ברכות סימן ד'):

דעת הרשב"א בתשובה, הרא"ה ורבינו יהודה החסיד, דפסוק ראשון דקרית שמע לבדו מן התורה, והשאר מדרבנן:

דעת רש"י, הרי"ף, רבינו יונה, ושאגת אריה בדעת הרמב"ם, דאף פרשה ראשונה (שמע) מן התורה, והשאר מדרבנן:

דעת הפר"ח, וערוך השלחן בדעת הרמב"ם, דשלושת הפרשיות מן התורה, פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע מדין קרית שמע, ופרשת ויאמר מדין זכירת יציאת מצרים. וכן נוהגים לדינא כשיטה זו:

אך אם קרית שמע דאורייתא וברכה"ת אינה אלא מדרבנן, אז פשיטא דכל שיש צד ספק שע"י שיברך ברכה"ת תחילה יעבור זמן קרית שמע, יקרא קרית שמע תחילה לקיים מ"ע דאורייתא, אף שיעבור ע"י כך בודאי אדרבנן לקרוא קודם ברכה"ת, מ"מ הרי אפילו ספק דאורייתא עדיף מודאי דרבנן, כדאמרין (בר"ה ל"ד ע"ב) לא צריכא דאע"ג דהאיי ודאי והאיי ספק ע"ש. ועיין גם בפמ"ג סימן שכ"ח משבצות סק"ו, ובפתיחה כוללת סדר השואל עם הנשאל סדר שלישי אות כ"ח. ואין לומר בזה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה, ועל כן יברך תחילה ברכה"ת כדי שלא יעבור בקום ועשה אדרבנן, ומצות קרית שמע בעונתה הרי לא יבטל אלא בשב ואל תעשה. דלא אמרו האיי כללא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אלא היכי שברגע שעובר אדרבנן אינו מקיים מצוה דאורייתא, משא"כ בנדון דידן דברגע שקורא בלי ברכה"ת מקיים קרית שמע דאורייתא, כמו שהאריכו האחרונים בכלל זה. ועוד מכמה טעמי אחרוני לא אמרין להאיי כללא:

אך עדיין יקשה לשיטת הכס"מ (פ"א מהלכות קרית שמע הלי"ג) שחילק בזה, דנהי דקרית שמע דאורייתא, זמן קרית שמע אינו אלא מדרבנן, ומהתורה קרית שמע של-שחרית זמנה כל היום ע"ש, א"כ בודאי שראוי היה לברך ברכה"ת תחילה ואפילו אם בודאי יעבור

וּכְתַב מִרְן בִּשְׁמַע בְּסִימָן נ"ח סְעִיף ו' וז"ל, אם עברה שעה רביעית ולא קראה (לקרית שמע), קוראה בלא ברכותיה כל היום. וכתב המשנ"ב וז"ל, עיין בלבוש שכתב יכול לקרותה וכו'. והכוונה היא שטוב שיקראנה, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים. אבל אינו מחוייב, שאינו מקיים בזה מ"ע דקרית שמע, וכמו שהסכימו כל האחרונים שאין נמשך זמן קרית שמע מן התורה רק עד שלוש שעות וכנז"ל. ודע דמ"מ פרשת ציצית או שאר פסוקים שהם מזכירת יציאת מצרים,

מחוייב מן התורה כל היום, דהא מן התורה לא נקבע זמן לזכירתה, וכמו שכתב הש"א סימן י' דעד הערב הוא זמן לזכירת יציאת מצרים ע"ש עכ"ל:

וּמִזְחָה מסיק בשו"ת בצל החכמה בשאלה דידן, דלדעת הסוברים דברכת התורה מדרבנן, יקרא רק שתי פרשיות קודם ברכות התורה, שהן תלויות בזמן. ואת הפרשה השלישית שזמנה כל היום, יקרא אחרי ברכות התורה. וכן עיקר לדינא:

קולות שופרות וחצוצרות רבי עֶצְמָה אשר נשמעו בעולם בתקופה האחרונה

בזמן האחרון מדברים על כך, ששומעים כל מיני קולות תמוהים ומפחידים. הראו לי מה שפירסמו, אינני יודע את הדברים בצורה מדוייקת, אבל ראיתי שכתבו כך, בערב חג השבועות השנה - ה'תשע"ד - נשמעו בכמה מקומות בעולם קולות מחרידים של שופרות או חצוצרות, רבות עֶצְמָה. את הקולות הקליטו במכסיקו, ובארצות הברית בקלינטונביל בויסקונסין ובעוד מדינות, ולא יודעים את מקור הקולות, שבמקרים מסויימים באו עם רעידות אדמה קלות. עד שבארצות הברית שכרו מהנדסים, בממון רב, לחקור את הקולות. יש טוענים שהקולות בוקעים מלמטה ממעמקי האדמה, יש טוענים שהם באים מלמעלה מחלל השמים, ויש טוענים כי הכל הבל, לא דובים ולא יער:

נראה כי מה שיותר מתאים לענייננו, זהו מה שכתוב בגמ' במס' סנהדרין [דף צ"ז ע"א], ואף כי אינו במדוייק. כתוב שם, בששית, קולות. בשביעית, מלחמות. דהיינו, בשנת השמיטה. ובמוצאי שביעית, בן דוד בא. מפרש רש"י, בששית קולות, יצאו קולות שבן דוד בא. לשון אחר, קולות מתקיעת שופר, שנאמר 'תִּקְעוּ בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל' [ישעיה כ"ז, י"ג]. נמצא כי ישנם שני פירושים, מה הפירוש 'קולות'? והפירוש השני, מתאים לענייננו:

אנו צריכים חיזוק גדול. ומי יודע? אם ישנם דברים תמוהים בעולם, בודאי שהדבר בא לעורר אותנו, גם אם איננו יודעים לפרשם בצורה מדוייקת. לצערינו, העולם טובע בבוהמא, אנחנו נמצאים בעולם מוזהם המשפיע על האנשים, צְדוֹ צְעָדֵינוּ מְלֶכֶת בְּרַחֲבֵתֵינוּ [איכה ד', י"ח], אין מקום אשר אין בו יצר הרע, אין מקום שאין בו הפרעות על ימין ועל שמאל, ואפילו בבתים הטובים:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק האזינו, ה'תשע"ה ב'שכ"ו)

הרב רונן נהרי שליט"א
כולל תומר דבורה, ביתר עילית

מנהגינו בפרשת זכור

הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו וכו'.
וכן בספר המצוות מצות עשה קפ"ט, היא
שציונו לזכור מה שעשה לנו עמלק
מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת
ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם
בו וכו'. ומהאיי טעמא כתב מהרי"ץ
שלכתחילה לא יעלו קטן לפרשת זכור,
אלא גדול, כדי שיוכל להוציא את הרבים
ידי חובתם. ואם עלה קטן, כיון שלשיטת
הרמב"ם אין חיוב הזכירה בס"ת דוקא,
יורו לציבור שכל אחד יקרא עמו פרשת
זכור מלה במלה, כדי לצאת ידי חובת
זכירת מעשה עמלק בכל יום:

ובהמשך דבריו הביא מהרי"ץ את סוף
דברי ספר חרדים, שהיו
מקומות שנהגו לומר בקדיש ויאמר כי יד
על כס יה מלחמה ליי בעמלק מדור דור,
ואח"כ עונים אמן יהא שמיה רבא מברך.
ובכך היו יוצאים ידי חובת זכירת מעשה
עמלק בכל יום. [והתוס' בברכות דף ג.
הביאו הנהגה זו בשם מחזור ויטרי, ודחו
זאת ממשמעות הגמרא שם יעו"ש]. וסיים
מהרי"ץ שכך היה נמי מנהג הקדמונים
אצלינו¹ עכת"ד:

זכורני מימי נעורי, שבבית הכנסת
שבו התפללנו² לא ניתן יחס
מיוחד למפטיר פרשת זכור, והיה ככל
שאר המפטירים של-ארבע פרשיות, כמו
פרשת שקלים וכדומה. וכמו שהעיר
הגר"א פומרנציק בספר עמק ברכה עמ'
מ"ח, שכך יש לדקדק מלשון הרמב"ם
בפי"ג מתפילה הלכות כ' כ"א כ"ב. והיינו
שדין קריאת פרשת זכור כקריאת התורה
רגילה שהיא חובת ציבור, וא"צ לכוון
בקריאתה לצאת ולהוציא, כי אין בה חיוב
אפילו מדרבנן, רק כשאר סדר קריאת
התורה:

דעת מהרי"ץ

אלא שמדברי מהרי"ץ לא נראה כן.
שהרי בשו"ת פעו"צ ח"ב סימן
צ"ז הביא את דברי ספר חרדים (וכ"ה
במנחת חינוך מצוה תר"ג) שדקדק
מלשונות הרמב"ם והסמ"ק, שמצוה
לזכור מעשה עמלק בכל יום ויום. שכן
כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ה הלכה
ה', ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו

[א] לאו דוקא, אלא כך הוא בכל בתי כנסיות דידן בק"ק תימן יע"א. יב"ן:

[ב] עיין נוה צדיק על פעולת צדיק שם ריש אות כ"ב. איתמר:

קושיות על דברי מהרי"ץ

והוקשו לי מאד דברי מהרי"ץ, אחר שכיום לא נהוג לומר כך בקדיש, א"כ כיון שאנו חוששים לדברי הרמב"ם והסמ"ק שמצוה לזכור מעשה עמלק בכל יום, מדוע אין אנו מזכירים זאת בכל יום, כמו שיש בסידורי בני אשכנז שש זכירות^[א]:

ויערך יש לתמוה על מה שהביא שמדקדוק לשון הרמב"ם משמע שמצוה לזכור מעשה עמלק בכל יום ויום, אם כן מדוע בסוף מניין מצוות עשה כתב הרמב"ם שיש ששים מצוות הנוהגות בזמנינו, ולא מנה בכללן את מצות זכירת מעשה עמלק. בשלמא מצות מחיית עמלק, שכתב הרמב"ם שם שהיא חובה על הציבור לא לכל איש ואיש, כגון בניין בית הבחירה, והקמת מלך, והכרתת זרעו של-עמלק ע"כ, לכן לא מנה מצוה זו בכלל המצוות הנוהגות בזמנינו. אבל מצות זכירת מעשה עמלק, לכאורה היא שייכה לכל יחיד ויחיד, והיא מצוה תמידית בכל יום, ואם כן צריך עיון מדוע לא מנאה שם:

הקדמה לביאור אחר בדברי הרמב"ם

כדי ליישב את דברי הרמב"ם, נקדים מה שכתב החינוך מצוה תר"ג וז"ל,

שנצטוינו לזכור מה שעשה עמלק לישראל, שהתחיל להתגרות בם בצאתם ממצרים, בטרם נשא גוי וממלכה ידו עליהם וכו'. משרשי המצוה לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל, שנאווי לפני השם ב"ה, ולפי רעתו וערמת רוב נזקו תהיה מפלתו, כמו שאתה מוצא בעמלק וכו' יעו"ש. ולכאורה לפי זה היה מקום לומר שגם הנשים חייבות במצוה זו, כדי לתת אל לבנו את כבוד עם ישראל בעיני הקב"ה:

ואף על פי כן, כתב החינוך בהמשך דבריו וז"ל, ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ע"כ. ומוכח מדבריו שצורת מצות זכירת מעשה עמלק, היא להכניס בלבנו שנאה אליו על המעשה הרע, כדי להגיע למלחמה גדולה אתו. ולכן נשים פטורות. ואף שלפי טעמו דלעיל נשים היו צריכות להיות חייבות, חזינן שכך היא צורת המצוה כנזכר לעיל. ואף שהטעם אינו מבאר פרט זה, לא השתנתה צורת המצוה, כי לכל מצוה יש טעמים נוספים:

[והמנחת] חינוך הקשה הרי מלחמת עמלק היא מלחמת מצוה, ובמלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו כלה מחופתה. ואפשר ליישב כי גם כשהנשים יוצאות, הן רק מסייעות ע"י סיפוק מים ומזון ללוחמים, אבל אינן לוחמות

[ג] עיין למהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף ל"ה ע"א שבאמרו וקרבתנו לשמך הגדול (בברכת אהבת עולם) זהו זכירת עמלק, כי הלא בעבור עמלק אין שמו שלם וכו'. יב"ן:

בפועל¹⁷. ולכן הן פטורות ממצוה זו, כיון שאינן צריכות לליבוי השנאה, שהרי אינן לוחמות בעמלק בפועל]:

האם מצות מחיית עמלק שייכה בזמנינו
עוד יש להוסיף מה שכתב הרמב"ם פ"ה מהלכות מלכים הלכה ד' וז"ל, מצות עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר החרם תחרימם. וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא תחיה כל נשמה. וכבר אבדו ואבדו זכרם ע"כ. וביאר הרדב"ז לפי שבא סנחריב ובלבל את העולם. ובהלכה ה' כתב הרמב"ם וז"ל, וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק ע"כ:

והעיר הגר"ח מבריסק, מדוע לא כתב הרמב"ם גם לגבי עמלק וכבר אבד זכרם. ואמנם המנ"ח שם כתב שכוונת הרמב"ם שגם מצות מחיית עמלק לא שייך לקיימה בזמנינו מהאיי טעמא. אבל הגר"ח דקדק מלשון הרמב"ם לא כך:

ויש להביא ראיה לדבריו מתרגום מגילת אסתר (פ"ט פסוקים ו' ט"ז) שאותם חמש מאות איש שהרגו היהודים בשושן, ושבעים וחמשה אלף שהרגו בשאר מדינות המלך, היו עמלקים. נמצא דאף שהיה זה אחר שבא סנחריב ובלבל את העולם, בכל זאת קיימו את מצות מחיית עמלק:

וכן יש לדקדק מלשון הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קפ"ז וז"ל, היא שציונו להרוג שבעה עממין שישבו בארץ כנען ולאבדם, שהם שורש עבודה זרה ויסודה הראשון וכו'. ואולי יחשוב חושב שזאת מצוה שאינה נוהגת לדורות, אחר שבעה עממין כבר אבדו וכו'. תחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק ויכריתהו עד אחריתו, כמו שיהיה במהרה בימינו וכו', אינו לדורות וכו' יעו"ש. ומוכח שמצות מחיית עמלק שייכה גם בזמנינו, אף שא"א לקיים מצות הריגת שבעה עממין כיון שכבר אבדו. ורק לעתיד לבוא לא יהא שייך למחות את עמלק:

וטעמא דמילתא כתב הגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות ח"ג סימן רכ"ג בשם הגר"ח מבריסק, שמכוח זה טען שיש מצוה לאבד זכר עמלק, והיינו לאבד את שיטת עמלק. ואמר שזה שייך אפילו ביהודים האוחזים בשיטת עמלק רח"ל. וכן כתב הגר"א וסרמן בקובץ מאמרים ח"א במאמר מעשי למלך, בשם החפץ חיים ובשם הגר"א בספר אבן שלימה:

אלא שראיתי שם הגדרות שונות מהי שיטת עמלק שיש להשמידה. הגר"מ שטרנבוך כתב כי הם אלו הסבורים שכל הנהגות העולם במקרה. והגר"א כתב שהם היודעים את רבונם ומתכוונים למרוד בו. ויתכן שהגדרות אלו תלויות

[ד] עיין רדב"ז על הרמב"ם פרק ז' מהלכות מלכים הלכה ד', ושם טוב למהרח"כ שם ד"ה אבל. איתמר:

זאת תמיד ובכל עת ועת. אבל כל זמן שלא החליטו מי הוא עמלק ופסקו שמצוה למחותו, לא שייכה מצות זכירת מעשה עמלק:

ודוק בסדר דברי הרמב"ם הן בהלכות מלכים והן בספר המצוות, שהביא את מצות זכירת מעשה עמלק אחרי מצות מחייתו, והיינו לפי שלדעתו מצות הזכירה תלויה במצות המחיה. וכמו שסיים שם במצוה קפ"ט, הלא תראה שמואל בהתחילו לעשות המצוה הזאת איך עשה, שהוא זכר תחילה מעשהו הרע, ואח"כ ציוה להרגו וכו' יעו"ש:

ובאמת החינוך דס"ל שמצות זכירת מעשה עמלק נוהגת בכל מקום ובכל זמן, הזכיר מצוה זו לפני מצות מחייתו. אבל הרמב"ם דס"ל שמצות הזכירה תלויה במצות המחיה, שינה את הסדר:

ולפי זה שפיר לא מנה הרמב"ם את מצות זכירת מעשה עמלק בכלל המצוות הנהוגות בזמנינו. דכיון שמצות המחיה אינה נוהגת בזמנינו, גם מצות הזכירה אינה נוהגת. ואף מדרבנן אינה נוהגת, כדמוכח מדבריו בפ"ג מהלכות תפילה, שאין חילוק בין קריאת פרשת זכור לקריאת שאר הפרשיות, וכדבר האמור לעיל. ומיושב בזה היטב מנהגינו שאין אנו קוראים בכל יום ויום את פרשת זכור ובהתאם לכך היחס לקריאת פרשת זכור לפני פורים, הוא ככל קריאת מפטיר אחר: **ואחר** כך זימן ה' לידי ספר נר מצוה למהר"י סיד, וראיתי שם בסימן

בטעמי מצוות זכירת עמלק ומחייתו, וקיצרנו. כי לפי החינוך יתכן שההגדרה היא אחרת, דהיינו האומה שהיא רוצה להרע לישראל יותר מכל שאר האומות:

ועיין בספר ישורון ח"ח קונטריס חנוכה ופורים עמ' קע"ח, שדברים אלו אסור לאמרן ואסור לשמען. והביא נמי מהרמב"ם במו"נ ח"ג פרק נ' שעמלק הוא דוקא מזרע עמלק בן אליפז, ולא מזרע שאר בני עשו:

ישם בעמ' קפ"ב ביאר בדעת הרמב"ם, שגם אחר שבלבל סנחריב את העולם, מ"מ בעניין מחיית עמלק יש חומרא, שאם על פי סימנים בחכמת הפרצוף מכירים שהוא מעמלק, מצוה למחותו. [היה מקום לומר יותר פשוט, כי מתוך חומרת מעשיו של-עמלק, אף שסנחריב בלבד את העולם, מ"מ היתה מסורת בישראל מדור דור מי הוא עמלק]:

ישוב שיטת הרמב"ם

ואחר כל זה, נראה ביישוב שיטת הרמב"ם שפתחנו בדבריו, שזכירת מעשה עמלק היא אמנם מצות עשה בפני עצמה, אך היא באה כהכנה למצות מחיית עמלק, שע"י מצות הזכירה אפשר להגיע למלחמה בו, וכמו שמדוקדק אף בלשון החינוך. ואם כן ס"ל להרמב"ם כי רק כאשר בית דין של-כלל ישראל יחליטו מי הוא עמלק ויפסקו שמצוה למחותו, אז תהא מצות זכירת מעשה עמלק, כדי ללבות את השנאה אליו ולהגיע למלחמה בו. ואז יהיה ענין לזכור

מפקנא

נראה דלדעת הרמב"ם מצות זכירת מעשה עמלק לא שייכה אלא בזמן שאפשר לקיים מצות מחיית עמלק בפועל, כי היא הקדמה למחיית עמלק. ואפילו מדרבנן אין בזמנינו מצות זכירה. ועל פי זה אתי שפיר המנהג שראיתי מנעורי, שלא נתנו יחס מיוחד למפטיר של-פרשת זכור יותר משאר המפטירים^[1]:

י"א עמ' קס"ח מד"ה ואולם, שגם הוא מסיק מכוח הקושיות דלעיל, דלדעת הרמב"ם מצות זכירת מעשה עמלק אינה נוהגת בזמנינו, אלא שביאר דבריו בדרך אחרת קצת ובאופן מחודש יותר. ועל כל פנים מצינו לנו חבר בביאור דברי הרמב"ם. ויתכן שכך הבינו חכמי תימן את דברי הרמב"ם, ועפ"ז משתלשל מנהגינו:

[ה] ומהרי"ץ עצמו בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' סוף סימן צ"ז העלה שאין המצוה תלויה בקריאה בספר תורה דוקא יעו"ש, ובמה שהרחבתי בס"ד במאמר שנדפס באור ישראל גליון א' סיון ה'תשמ"ו מדף כ"ז, ומה שהעליתי בס"ד להלכה ולמעשה בשלחן ערוך המקוצר סימן קכ"א סוף סעיף ג'. יב"ן:

פירוש המלה מצפ"ן, הנאמרת בשלוש עשרה מדות במקום שם הוי"ה כאשר אין עשרה מה פירוש המלה 'מְצַפֵּן'. יש לי בזה בס"ד כמה פירושים, אבל נאמר פירוש אחד. הפלא ופלא. אם תחלקו את המלה לשניים, יהיה 'מצ' 'פץ'. 'מצ', על שם, על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא [תהלים ל"ב, ו'], דורשת הגמרא [ברכות דף ח' ע"א], 'לעת מצא' זו אשה. כשהאדם מגיע לזמן הנישואין, מְצָא אִשָּׁה מְצָא טוב [משלי י"ח, כ"ב]:

הקשר לענייננו, הוא הפלא ופלא. הרי אנו מצפים לזמן, שבו הקב"ה יחזיר אותנו. הקב"ה הוא כמו חתן, וכנסת ישראל נחשבת אשתו של-הקב"ה. אם כן אנו מתפללים לקב"ה, 'מצ', כלומר שיגיע עת מצוא. פְּצַנִי וְהַצִּילֵנִי מִיָּד רַבִּים מִיָּד בְּנֵי נֶכֶךְ [תהלים קמ"ד, ז']. שם הוי"ה ברוך הוא, מדבר על הקב"ה בעצמו, היה הווה ויהיה. השם 'מצפ"ן', המקביל לו בא"ת ב"ש, מדבר עלינו, שהקב"ה ישיב אותנו ויחזירנו אליו:

אקרא לכם קצת מתוך מה שכתבתי בזה [בנפלאות מתורתך פרשת כי תשא], 'אותיות מחכימות'. אפשר לומר, כי רמז זה משמעותו יהיה מובן על ידי חליקתו לשניים, מצ פץ. 'מצ', לשון מציאה, על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא. ואמר רבי חנינא במסכת ברכות דף ח', לעת מצא זו אשה. ר"ל שאנחנו מייחלים לזמן שהקב"ה יחזיר שכינתו לציון ויקרבנו שוב אליו כבראשונה, כמו בעל שמחזיר את גרושתו, ומכניסה שוב לחופה כידוע. יש בזה כמה וכמה רמזים. 'פץ', לשון פדיון, כמו הפּוֹצֵה אֶת דָּוִד עֲבָדוֹ [תהלים שם י'], פְּצַנִי וְהַצִּילֵנִי מִיָּד בְּנֵי נֶכֶךְ. דהיינו, שיפדה ה' את ישראל מיד כל מבקשי נפשם. חושבני שראוי לכוון בדברים הללו, והדבר יוסיף הרבה מעלות לאדם:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב"שכ"ג)

הרה"ג יניב נסיר שליט"א

מחבר ספר שו"ת הלכה למשה שני חלקים
וראש כולל וראש בית ההוראה מעין טהור, ירושלים

האם צריך המורה לברר על הכתם אולי בא בהרגשה^[א]

בס"ד ער"ח אדר ב' ה'תשע"ט לפ"ק. **הנה** בהיותי בכמה בתי הוראה בשימוש חכמים בעסק מראות הדמים, מעולם לא ראיתי שמו"צ העונה לשאלות בכתמים הבאים לפניו, הן פנים בפנים והן ע"י הטלפון, מברר אצל השואל אם האשה בעלת הכתם המובא לפניו, הרגישה בעת יציאת הדם הרגשה המטמאת אותה מן התורה, או לא:

והלום ראיתי מי שהעיר על זה, שמה שאין רגילים לשאול, אין נכון לנהוג כן ונתעוררתי לברר מה ראו על ככה על מה שהגיע אליהם, ובאיזה דרך נכון למורה ללכת. וצור ישראל ינחני בדרך ישרה, ויעמידני בקרן אורה:

דעת הסוברים שצריך לשאול את האשה **(א)** מר"ך הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק (ח"ג סימן רי"ט אות ב') כתב, ידוע שהאחרונים דנו

על שבדורות הללו הנשים כמעט שאינן מרגישות או אינן מרגישות כלל וכו'. ואפילו כשבדאי הרגישה רק זיכת דבר לח, הרבה מן הנשים טועות או מסופקות במקום המדוייק של-הרגשה זו וכו'. נמצא שיש מבוכה בדבר זה. לולא שכבר נהגו הרבנים לסמוך על דברי האשה שאומרת שלא הרגישה [הרגשת פתיחת פי המקור]. ויש אפילו שאינם שואלים אם הרגישה, אלא חותכים הדין מיד כקולות כתמים. ולא עוד אלא ששמעתי משמו של-אחד מגדולי הרבנים, שהורה אדרבה שלא לשאול על כך. ונלע"ד שאינו נכון, וכן הסכים לי הגר"ש ואזנר (שליט"א) [זצ"ל] שצריך לשאול בפירוש, וכמ"ש בספרו שו"ת שבט הלוי ח"ג ריש סימן קי"ט. וכן מורה הנסיון, שעל ידי ששואלים צריך לפעמים להחמיר, וגם להרגילן שיתנו לב להבחין היטב בפעמים הבאות. עכ"פ די לנו במה שכבר נהגו, והבו דלא לאוסופי עלה במה שהדין אינו ברור לנו וכו' עכ"ל:

[א] מאמר זה הינו תמצית מקונטרס רחב העוסק בנושא זה. הואיל ונושא זה נחצבים יסודותיו מדיני חזקה ורוב וספק ספיקא וכו', עניינים אשר הגבול בהם דק עד אין נבדק, לכן תמכנו יתירותינו ויסודותינו על דברי גדולי האחרונים, ועל צבאם ממה שהתבאר בדברי מו"ר מופה"ד הגאון רבי עובדיה יוסף זיע"א בספר טהרת הבית וש"ס. ולמדנו מדבריהם לנדון דידן בדימוי מילתא למילתא, ואתה תחזה:

ובדברי שו"ת שבט הלוי (שם אות א' ואות ב') אינו מבורר כן בהדיא ממש. ובפרט שנראה מדברי הרב עולת יצחק שהבין שהנשים באמת מרגישות פתיחת פי המקור, ואינן יודעות ומבינות מהו, וא"כ מה נשאל מהן ומה ישיבו. ומ"מ לפנינו עדות מהרב עולת יצחק, שהגר"ש ואזנר הסכים לדבריו שיש לשאול בכל גוונא וכנז"ל. ושמא אמר לו כן בדרך חומרא ומהיות טוב. [ועיין לקמן (בהערה ז') דבקושטא נראה שדעת הרב שבט הלוי להחמיר באופן שראתה דס]. ומ"מ דעת הרב עולת יצחק וטעמו הנה הינם לפנינו:

מנהג המורים שאינם שואלים בכתמים אם באו בהרגשה, ונראה שטעמם משום חזקת טהרה

(ב) ובאמת שבכתי ההוראה¹⁰ אין רגילים לשאול בכתמים אם באו בהרגשה כנז"ל, וכגון כשראתה על נייר שאינו מקבל טומאה, או על "פד", או על בגד תחתון צבעוני, או בשיעור פחות מכגריס (בכמות קטנה שאינו נראה כדם מחזור). אלא כל שהוא בא ככתם, דנים אותו ככתם. וכשבאים עם בדי טהרה שמיועדים לבדיקה בעומק, ממילא יודעים שהוא נדון כהרגשה או ספק הרגשה,

וכן משמע מדברי הגאון רבי משה שטרן בשו"ת באר משה (ח"ח סימן קי"ד) שכתב שהעיקר שהנשים יביאו את השאלות לרב, דהלא בעל ההוראה מוכרח לשאול כמה וכמה שאלות מהשואלת, למשל לדעת אם ראתה הכתם בהרגשה

[ב] ועכ"פ בחלק גדול מהם. ודיברתי בזה עם הגאון רבי אהרן ירחי שליט"א, ואמר לי שפשוט שאין לשאול את האשה, כיון שבדורות אלו אין מצוי כלל אשה שמרגשת הרגשות המטמאות אותה מן התורה, וממילא לא יועיל בשאלתו, רק יכול להזיק וכנזכר לקמן. וכן אמר לי הגאון רבי אליהו בר שלום שליט"א שאין נוהגים לשאול. וכן אמר לי הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א שאין המנהג לשאול, ושכן ראה בעיניו כששימש אצל גדולי ישראל הגרי"ש אלישיב והגרי"י פישר זצ"ל, שמעולם לא שאלו בשאלות בכתמים שבאו לפנייהם אם באו בהרגשה. וכן אמר לי הגאון רבי אברהם בביאן שליט"א שלא נהגו לשאול, כיון שאין הנשים מרגישות כיום. אולם הגאון רבי דניאל גודיס שליט"א ראש כולל יחווה דעת, אמר לי שצריך לשאול, ולא שפיר עבדי אלו שאינם שואלים. ומ"מ דיברתי בזה עם הרבה מו"צ, וכולם ענו ואמרו שלא ראו ששואלים וכנז"ל. וכן מקרוב הבאתי קונטרסי זה לפני הגאון רבי יעקב שכנזי שליט"א, והסכים עמי בכל פה, ושכן הוא מורה. ואמר לי שאכתוב בשמו שמסכים למה שכתבתי ולנימוקים. וכן דיברתי בזה עם ידידנו הרה"ג רבי אליהו בן דוד שליט"א מו"צ ותיק בשכונת גילה, ואמר לי שכן ראה בעיניו כששימש אצל הגאון רבי יוסף שרביט זצ"ל רבה של-אשקלון, שכן היתה דרכו שלא לשאול:

ומטמאים אף בפחות מכגריס כמובן^[א]. וכאמור, הרב עולת יצחק גופיה הביא שאחד מגדולי הרבנים הורה כן, ואדרבה הורה שאין לשאול:

ולכאורה טעמו וטעם שאר המורים שאינם שואלים כנז"ל, הוא

משום שבטומאת כתמים הבאים לפנינו, האשה בחזקת טהרה עומדת. והיינו שמלבד שבטומאת כתמים האשה בחזקת טהרה היא [וע"ע לקמן במ"ש בעיקר הטעם דאשה חשיבא בחזקת טהרה, אף שעלולה החזקה להשתנות ע"י ראיית הוסת]. יתר על כן, שאף בנדון דידן שאנו מפורקים אם דין מראה הדם הבא לפנינו הוא כדין כתם או כדין ראייה דאורייתא בהרגשה הואיל שלא ביררנו כיצד בא, עדיין בחזקת טהרה היא. וכמבואר בספר טהרת הבית (ח"א עמ' שנ"ו, ובמהדו"ב עמ' שע"ה) שדן באשה שהרגישה פתיחת פי המקור שלא בשעת וסתה, ובדקה מיד בעד או בחלוק שאינו בדוק ומצאה עליו מראה טהור, ובצדו או בתוכו מראה טמא פחות מכגריס, שיש מתירים, שתולים את ההרגשה במראה טהור, ואת המראה הטמא יש לתלות במאכולת, כיון שהוא פחות מכגריס, והלכה כדברי המתירים.

[ושם כתב שאפילו בתוך ז"נ יש להקל. ומיהו במהדורא החדשה של-טה"ב בגליונות וציונים (הערה ט"ו) כתב הרב זיע"א שהמחמיר על עצמו בזה תע"ב]. ובתו"ד (עמ' שע"ז) הביא דברי שו"ת דברי חיים (יורה דעה חלק ב' סימן ס"ו) שהביא דברי החת"ס (סימן ק"ג) שהחמיר בזה, משום דשכיחי יותר מראות טמאים לבוא בהרגשה. וכתב הרב דברי חיים וז"ל, גם מה שכתב דשכיחי יותר מראות טמאים לבוא בהרגשה, גם זה ליתא, דהא באשה שיש לה וסת בחזקת טהורה, והכתמים פחות מכגריס אינם מגרעים פחה, דכן כל אשה דרכה כן, וכל הסדינים מלאים מזה, וא"כ בודאי אזלינן בתר חזקת טהרת אשה, והדם שפחות מכגריס תולין במצוי, והרגשה תלינן במראה הטהור, ולמה נסתור שום חזקה בחנם ע"כ. ועיין שם עוד בדברי הרב דברי חיים, שדן כיצד הדין בזיבת דבר לח, וכתב להקל בזה. ובתו"ד כתב, ובפרט בזמן הזה דשכיח בנשים שנדמה להן זיבת דבר לח, ואין שום מראה טמא כלל עכ"ל הדברי חיים:

ובטה"ב שם שב וחיזק דבריו וכתב (בעמ' שע"ח), **אבל טעמו**

[ג] ומ"מ כשבא לפני מורה הוראה דבר שראוי להסתפק בו, אם הוא כתם בלא הרגשה (כמו קינוח חיצוני), או בדיקה, חייב לשאול. וכבר באו לפני מראות ע"ג מגבון, שבראייה ראשונה נראה הדבר ככתם הבא מניגוב חיצוני, ואחר הברור נתברר שהשתמשו במגבון לשם בדיקה בשבעה נקיים, מחמת שלא היו להם בנמצא עדים המיועדים לזה. ועיין במ"ש בשו"ת הלכה למשה (ח"ב סימן נ"ו) שלא נכון להשתמש בבדיקות הפס"ט וז"נ במגבון. וכעין זה העירני עוד ידידי הרה"ג רבי דוד חזן שליט"א (מח"ס תא חזי), שיש להוסיף שמצוי שבאים עם בדיקות שאחרי תשמיש בשלוש פעמים ראשונות, וצריך לשאול ע"ז:

בפחות מכגריס, או שהוא כתם וטהורה. ומינה לנדון דידן, שהאשה הנצבת לפנינו אין אנו יודעים אם הרגישה או לא והספק לפנינו, ועדיין נמצאנו למדים דבכה"ג חשבינן לה דבחזקת טהרה עומדת ואזלינן לקולא^ד:

וכן כתב עוד בטה"ב (ח"א עמ' שמ"ח שמ"ט, ובמהדו"ב עמ' שס"ו שס"ז) שהעיקר כדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים, שאפילו באיסורא דאורייתא מוקמינן לה בחזקת היתר יעו"ש. וכעין זה עיין בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סימן ד' אות ג'). וע"ע בטה"ב (ח"א עמ' תכ"ב במהדו"ב). וכן העלה הגר"מ לוי זצ"ל בספר יוסף דעת (סימן ב') שדבר שהיה מותר ונולד בו ספק גמור לאסרו מן התורה וצדדי הספק שקולים, הרי הוא מותר ככתחילה, שמעמידים אותו בחזקתו הראשונה עכ"ל:

מלבד שהאשה בחזקת טהרה, עוד יש לנו רוב לקולא

ג) ועיין עוד לעיל מינה בטה"ב (ח"א עמ' שמ"ח, ובמהדו"ב עמ' שס"ו) דבכל ספק שקול (מלבד עדות תרי ותרי כמבואר שם) אזלינן לקולא אפילו בדאורייתא כשיש חזקת היתר, וכמבואר בתוס' (כתובות כג. בד"ה תרוייהו) יעו"ש.

שלדברי חיים משום חזקת טהרה שלא"שה כשהיא שלא בשעת וסתה, הוא חזק כראי מוצק, ויתר הוא שלא ימוט, וכמו שכתבנו לעיל (עמ' שס"ז) שאף בספיקא דאורייתא מוקמינן לה בחזקת היתר אפילו מדרבנן, וכמ"ש החת"ס עצמו (בחלק אהע"ז סוס"י י"ז) דמוקמינן לה בחזקת היתר אפילו היכא דאיכא קצת ריעותא לפנינו, ואפילו מדרבנן אין להחמיר ע"ש וכו'. ולפ"ז כאן שיש לה חזקת הגוף שהיא טהורה, אעפ"י שהרגישה, כיון שראתה מיד מראות טהורים ויש לתלות ההרגשה בהם, שפיר יש להעמידה על חזקת טהרתה ולהתירה לבעלה וכו'. וכן כתבו הרבה מגדולי האחרונים, הובאו בספר בן אברהם (בית הספק סימן י"ח), שאפילו במקום שיש ריעותא לפנינו, יש לסמוך להקל על חזקת היתר דמעיקרא ע"כ. ועיין שם שכ"כ מהרש"ם בתשובה (ח"ו סימן צ"ט), ובשו"ת חמדת שאול (סימן ל'). ועיין שם עוד שכתב להקל עפ"ז יותר, אף באבד מקצת העד ובמקצתו נמצאו מראות טהורים:

והזינן מדברי הרב טה"ב דחשבינן אופן כנדון דידן לחזקת היתר, ושהמראה דינו ככתם, אף שאין ברור לנו בנמצא לפנינו שהמראה האסור בא בלא הרגשה, ואף שהספק גופיה לפנינו אם האשה הרגישה וטמאה מן התורה אף

[ד] ובאמת שנדון דידן קיל טפי, בהיות שבנדונו דהרב טה"ב ברור לנו שהרגישה, ותולים ההרגשה במראה טהור והדם שבא מעלמא, ונמצא דבספק שקול כזה יש חזקת היתר (ומה שהוא בעד שאינו בדוק, פשוט שהוא בדוקא, דלולא זה לא ייחשב לספק, הואיל שאו"מ בדוק הוא אצל מאכולת, כמ"ש במסכת נדה י"ד ע"א), וכ"ש בנדון דידן שרוב נשים אינן מרגישות וכדלקמן:

שהגוף צריך לדחותם, הטביע הקדוש ברוך הוא בטבע הגוף שכשיגיע זמן דחיפתם לחוץ, שיפתחו אז נקבי הפליטה שעד כה היו סתומים, ולצורך דחיית המותרות נתפתחו ויוצאים לחוץ, כמו יציאה לגדולים ולקטנים וצואת החוטם. ובאשה נתוסף גם הדמים מהמקור לדחיפת המותרות. וזהו שהש"ס מדמה להרגשת מי רגלים, מפני שמוכים זל"ז, וכזה כן זה. וזהו הכרח שיפתח המקור, דא"א כלל באופן אחר. ובשעת הפתיחה יש הרגשה וקצת צער, עד שמפני זה גם יקיץ משנתו כדברי רבותינו ז"ל עכ"ל:

וכיוצא בזה כתב בשו"ת איגרות משה (יורה דעה חלק ד' סימן י"ז)

אות י"ב) בזה"ל, נשים שאין להן שום הרגשה ביציאת הדמים, הוא דבר שלא מצוי כלל. וגם שאינן מבינות (שהזכיר ערוך השלחן בסימן קפ"ג סעיף ס"א), הוא אינו מצוי כלל, דהרי חזינן דידועות בדיוק מתי נעשו נדות, וכן יודעות כשסותרות ספירתן. והאין יודעות הוא רק מה הן מרגישות, אם פתיחת פי המקור או פתיחת הפרוזדוד יעוש"ב:

אולם באמת א"א לנו לעצום עינינו מראות, שהדבר ידוע שהנשים בזמנינו אינן מרגישות הרגשת פתיחת פי המקור או הרגשת זעזוע הגוף בשעת

וע"ע בתוס' נדה (י"ז ע"ב בד"ה ואין שורפין):

וכל שכן בנדון דידן שאין הספק שקול, שהרי רוב נשים אינן מרגישות בזה"ז. ואף מיעוט שחושבות שמרגישות, הנה חלקן טועות בדמיונות וכדלקמן. וא"כ כ"ש דבכה"ג מעמידין אותה על חזקתה, ודנים הבא לפנינו ככתם בלא הרגשה. וע"ע בפרדס רימונים (פתחי נדה דף י"א ע"א אות ד' ד"ה אולם):

דברי הערוך השלחן, ומנגד דברי הפוסקים שבמציאות רוב נשים בזמנינו אינן מרגישות

(ד) וידעתי מדברי הערוך השלחן (יורה דעה סימן קפ"ג סעיף ס"א) שכתב, ודע שנמצא בתשובה לאחד מהגדולים [שב יעקב סימן ט' בשם מהרש"ך] שחקר על זה לנשים בקיאות, ואמרו לו שטבעיות טבעיות יש, יש מהן שמרגישות בפתיחת פי המקור, ויש מהן שאינן מרגישות בהרגשה זו, רק בהרגשות דזיבת דם נדה כולן מרגישות עכ"ל. והבל יפצה פי הנשים האלה, ולא ידעי מאי קאמרי, ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן. וגם אינן משקרות בדבריהן, אלא שאינן מבינות¹. ודע דכל דבר מותרות שבגוף

[ה] וידי"ן גיסי האברך היקר ר' שמואל עזרי נר"ו העיר, דלכאורה לדברי הרב ערוך השלחן קשה ממ"נ, דהלא התורה האמינתה לאשה בהלכות טהרה, וא"כ אם נאמר שהמציאות בגופן השתנתה כדברי שאר פוסקים, ניחא דמה שעכשיו אינה מרגישה, כי בקושטא אינן מרגישות. אולם לשיטת הערוך השלחן דבאמת מרגישות ומה שאומרות שלא מרגישות אינן משקרות אלא שאינן מבינות, א"כ כיצד התורה האמינתה לאשה אם אינה יכולה להבין הדבר. ולכן על כרחין לומר שנשתנה הדבר במציאות, ודוק. ודפח"ח:

זמנה יקרו דברי הרב שבט הלוי בשיעורי שבט הלוי (עמ' קנ"ח, שהבאנו לעיל) שכתב בזה"ל, וגם כשהנשים אומרות שהרגישו הרגשה הרגילה לבוא קודם הוסת, לפעמים הן טועות, והן רואות מהרהורי לבן, שסבורות שהוסת באה, וסבורות שזו הרגשת פתיחת פי המקור, וגם שאינן יודעות להבחין בהרגשות ומחמירות מחוסר ידיעה. ומתוך נשים רבות, היו יחידות שהיתה להן באמת הרגשת פתיחת פי המקור. ואעפ"י שחלילה להקל עפ"ז במקום אחר, אבל בנדון התרה"ד גם זה ניתן להצטרף. ויש נשים שאם נחוש אצלן להרגשה לבד, לא יוכלו להיטהר, כיון שנדמה להן שמרגישות כך כל יום. והעצה לזה היא הסחת הדעת. ובספר אחד כתב ששאל להרבה נשים מהו פתיחת פי המקור, ולא ידעו. ומ"מ כל זה אם נוכל לתלות ההרגשה רק בספק. אבל אם האשה אומרת בוודאות שהרגישה פתיחת פי המקור, ובדקה ולא מצאה כלום ואפילו ליחה טהורה, טמאה ע"כ^[1]. ומי כמוהו מורה באלפי שאלות ונשים שבאו לפניו. ומינה יש ללמוד דבקושטא רוב מוחלט של- נשים אינן מרגישות בזה"ז כנז"ל:

יציאת הדם, והרגשות אחרות נקיטין שאינן מטמאות מן התורה^[1]:

זמנה שכתב האיגרות משה דהרי חזינן דיודעות בדיוק מתי נעשו נדות, אחמה"ר צ"ע, דזה יודעות לכאורה משום ראיית הדם שזב, ולא מהרגשה. ושו"ר שכן העיר בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"א סימן פ"ד) על דברי האיגרות משה בזה"ל, אכן חזקו דבריהן באמרו שאפילו זיבת דבר לח אינן מרגישות, עכ"פ לא יותר מרטיבת המקום, אחרי יציאת הדם מגופן. ואלה ההרגשות שהיא מבחנת שהיא עומדת לקבל הוסת, אין זה אלא בגדר וסת, לא הרגשה. ומעתה אי נימא דהרגשה ודאי תניא בטומאת נדה, באמת טעמא בעי היאך משכחת לה לפי האמור שתהיה נדה מן התורה עכ"ל. [וע"ע שם בעיקר סברתו כיצד מטמאים נשי דידן שאינן מרגישות מן התורה. ומה שהביא ראייה מקטנה שמתטמאת אפילו ביום לידתה, לכאורה צ"ב דמנ"ל שלא הרגישה. ועיין בשו"ת הגרעק"א (סימן ס"ב). ודוק]. וכ"כ בספר אמרי יוסף ורטהימר (סימן קפ"ג עמ' ז'). וע"ע בספר תפארת צבי (סימן ק"צ ס"ק י"ד):

[1] עיין למו"ר ועט"ר בשו"ת אמרות טהורות (ח"א סימן ג' אות ט'), ודוק. ולכן מה שכתב בספר ציוני טהרה (סימן קפ"ג סוף עמ' צ"ב אות מ"ו, וסימן ק"צ ס"א עמ' ז' סוף אות ג') לדון בנדון דידן כיצד נברר אם הרגישה כיון דבקושטא אינן מרגישות בזה"ז, שיש לברר בהרגשות הנז"ל אם ראשה ואיבריה כבדים היו עליה וכו' יעו"ש. הנה לדידן לא חשיבי הרגשות, וממילא לא יועיל וכנז"ל:

[2] והעירני אחי ידי"ן הרה"ג רבי יעקב שליט"א, דלעיל מינה בסמוך (שיעורי שבה"ל עמ' קנ"ו) כתב הרב שבט הלוי גבי הרגשת זיבת דבר לח, ולדינא נתבאר בשבט הלוי (ח"ב סימן ח"פ וח"ה סימן קי"ג) דהעיקר כחת"ס דהרגשת זיבת דבר לח אינה הרגשה. וגם למחמירים, הרי להחוו"ד בעינן שתרגיש זיבה בפנים סמוך למקור, ולרוב הנשים בזמנינו

יש רק הרגשה של-לחות, וגם רובן טהורות [היינו ליחות טהורות], ודעת החכ"א (כלל קי"ג ס"ג) דתולין במצוי. וכ"ש לפמ"ש בתפארת צבי להג"ר צדוק הכהן (ח"ב ס"א) דכשלושבת בגד תחתון עם בגד פשתן שנדחק לאותו מקום, דהויא בדיקה תדירית. א"כ בזמינו שהולכות בבגד תחתון מהודק לגוף, הוי בירור אם ראתה. ולכן גם לאלו שחוששים בעלמא לזיבת דבר לח, אין להחמיר בהרגישה זיבת דבר לח כשלא מצאה כלום משום חומרא דתרה"ד דלקמיה, וכמובא לקמן, עיין שבט הלוי (ח"ה סימן קי"ג). אמנם למעשה אם ראתה בודאי מגופה, יש להחמיר כדאורייתא גם בהרגשת זיבת דבר לח, כי קשה להבחין ולקבוע שלא היתה הרגשה. והנשים הרבה פעמים טועות וסבורות שלא הרגישו, ואח"כ מתברר שהרגישו. ובפרט דברמב"ם (פ"ט מאיסורי ביאה) כתב דחזקה דרוב דמים באים בהרגשה, וכמ"ש בש"ע הרב (סימן קפ"ג קו"א אות ב'), וצריך בירור ודאי שלא הרגישו. ולכן גם באומרת שלא הרגישו, יש להחמיר עד שיצא הספק מלבנו, ולשאל כמה פעמים שתדקדק לזכור אם הרגישו. אמנם הרגשת רטיבות ולחות בעלמא בלי נזילה וזיבה, אינה בכלל הרגשה עכ"ל. ולכאורה ה"ן נסתר מחמתו, מ"ש איהו גופיה כנו"ל:

ואמנם מצינו בכמה מקומות דדעת הרב שבט הלוי להחמיר ברואה בודאי מגופה, וס"ל דהיה נכון להחמיר בזה מן הדין ממש, ולא להחשיב ד"ז כטומאת כתמים. אלא שכתב שקשה לחדש כדבר הזה, ולכן דן בכל מקרה לגופו (וכנו"ל בהערה). ולזה נראה שבעמ' קנ"ו שמדבר בהרגישה הרגשת זיבת דבר לח וראתה בודאי מגופה, לכן כתב שיש ללכת לחומרא ולדונה כספק הרגישו, כיון שהרבה פעמים טועות וסבורות שלא הרגישו, ואח"כ מתברר שהרגישו. והיינו כשהרגישה עכ"פ זיבת דבר לח וראתה בודאי מגופה. ולקמן שעוסק השה"ל בחומרת תה"ד שהרגישה פתיחת פי המקור אבל בפועל לא ראתה כלום, נקיט לקולא וסומך להיפך על רבות בנות, שכלשונו מתוך נשים רבות היו יחידות שהיתה להם באמת הרגשת פתיחת פי המקור וכו'. ויש נשים שאם נחוש אצלן להרגשה לבד, לא יוכלו להיטהר, כיון שנדמה להן שמרגישות כך כל יום. והעצה לזה היא הסחת הדעת ע"כ, ודן בכל מקרה לגופו:

אבל באמת קושטא קאי שהשה"ל בעמ' קנ"ח שכתב שאינן מרגישות, כתב בתוך דבריו וז"ל, ואעפ"י שחלילה להקל עפ"ז במקום אחר, אבל בנדון התרה"ד גם זה ניתן להצטרף ע"כ. ומוכח דס"ל דברואה דם כבכתם וכ"ש אם ראתה בודאי מגופה, אין לסמוך על סברא זו דרוב נשים אינן מרגישות. ועיין בתשובת הגר"י רצאבי הנדפסת בסוף מאמר זה, עדות שכן הסכים עמו הגר"ש ואזנר (בעל שבט הלוי) בהדיא. ואין אחר האמת כלום: **אך** המעיין בתשובת הגר"י רצאבי הנז"ל, יראה שכתב בזה"ל, ושהיתי זמן רב תמידין כסדרן עם תלמידיו, ובראשם הרה"ג מ"ש קליין והרה"ג י"מ שטרן שליט"א, ונודמן שדיברתי עמו ביני לבינו על כך, והבעתי דעתי שלכאורה צריך לשאול על פתגמא דנא. והשיב לי בפשיטות שאכן צריך, ושכך כתב בספרו. אמרתי לו, אבל כאן בבית ההוראה אין שואלים זאת, והוא ענה לי תכף ומיד, אבל אני אמרתי להם שישאלו. והזיתיה לדעתיה דמר שהוא יודע שאינם שואלים, אך אינו מוחה בידם וזו אחריותם שהם גדולי תורה והלכה, אבל מ"מ דעתו שצריך לשאול עכ"ל הגר"י רצאבי. ולכאורה זה מוכיח קצת דלא הוה בריא ליה להגר"ש ואזנר שצריך לשאול, דאל"כ כיצד לא עמד על כך עכ"פ אצל תלמידיו

תשורת שי (ח"א סוס"י תנ"ז). וכ"כ מהר"א מני בספר זכרונות אליהו (מע' נ' אות י') בזה"ל, ועכשיו לא ראיתי ולא שמעתי מי שמורה לאסור בזה [חומרת התרומת הדשן בסימן רמ"ו, בהרגישה פתיחת פי המקור ולא מצאה כלום]. ואפשר דהיינו טעמא משום דתלינן שאין הנשים בקיאות בהרגשת פתיחת המקור, ובהרגשה כל שהיא סוברת היא שנפתח רחמה עכ"ל. ומדבריו מבואר עוד, דאפילו באומרת שהרגישה שנפתח מקורה, אין סומכין על דבריה וטמאה, וא"כ כ"ש בשותקת, ודוק. וכן ראיתי למו"ר ועט"ר הגאון רבי אליהו מאדאר שליט"א בשו"ת אמרות טהורות (ח"ב סימן כ"ז אות ט') שכתב ככל הנז"ל:

וכן כתב בספר תא חזי (ח"ב סימן ז' עמ' קס"ג), והביא שבשו"ת רב

וכן חש לזה בשו"ת יבי"א (חלק ט' או"ח סימן ק"ז אות א') וכתב וז"ל, מ"ש שאם בדקה בעד הבדוק ומצאה דם, אם אומרת ברי לי שלא הרגשתי, טמאה רק מדרבנן. הנה אף שכן העליתי בספר טה"ב במשמרת הטהרה (עמוד כ"א) בשם האחרונים. **אולם בזמנינו נודע לנו שיש נשים רבות שלא מרגישות כלל בשעת וסתן, ואינן יודעות הרגשה מה היא וכו'.** ולא לה¹¹ אי אפשר לסמוך כשאומרת ברי לי שלא הרגשתי. לכן נכון להורות להן שיעשו שאלת חכם, והיה י"י עם השופט עכ"ל. וכן מבואר בטה"ב (ח"א עמ' של"ח, ובמהדר"ב עמ' שנ"ו):

וכן מצינו שהעירו בזה האחרונים כבר בדורות שלפנינו, כאמור בדברי הרב שב יעקב (סימן ט"ל דף ס' ע"ד), ובשו"ת

המובהקים ממש, אשר היו צמודים אליו שנים רבות. וגם מצידם כיצד יתכן שלא ינהגו כדברי רבם המובהק, והמובהק בהלכה ובפרקטיקה. וגם בספרו הדברים אינם ברורים ומוחלטים כנז"ל, ואפשר שהגר"ש ואזנר היה דן בכל מקרה לגופו, וצ"ע. ושור"ר עתה בספר תא חזי (ח"ב עמ' קע"א) שהאריך בדעת הרב שבט הלוי. ובמקור"א הארכתי עוד בבירור דעתו וצ"ל, ואכמ"ל עוד:

ומכל מקום בדברי הגר"י רצאבי* מצינו אילן גדול להישען עליו, הלא הוא הגר"ב צאבא שאול זיע"א, שפסק שאין נכון לשאול***. ולפע"ד כן עיקר, וכמבואר בכל התשובה (ובפרט בעניין מה שאין נשים מרגישות בזמנינו, עיין במה שהארכנו בזה הרבה שכן דעת רוב ככל הפוסקים, וכך היא המציאות). וכן מצינו שהשה"ל גופיה כתב שכרוב א"צ לברר, כנזכר לקמן. והמעייין יבחר ויקרב:

[ח] מלשונו לכאורה משמע שאין רוב שאינן מרגישות. אולם המציאות היא שאף רוב אינן מרגישות, וכדברי הרב שבט הלוי שהשיב בזה במציאות במראות הדמים לאלפים ורבבות, ונסיונו במציאות גדול מאד בזה:

* הכוונה לתשובה דלקמן דף קע"א:

** המעייין יראה שכתבתי בלשון כמדומה שהמדובר הוא עליו. ועוד, פסיימתי לשאול מתלמידיו שיתכרך העניין יותכ. יב"ן:

אין בנמצא שתהיה לה שום הרגשה מאלו השלוש הרגשות. ואעפ"י שבהרבה ספרי שו"ת מלאים שאלות מעניין פתיחת המקור, מ"מ בזה"ז נחלשו הדורות עוד יותר ע"כ. וכיו"ב כתב בספר ארחות טהרה (עמ' ק"נ ביאורים אות א'), והעיד בגדלו שבמשך למעלה משלושים שנה ששימש בהוראה, היו רק שתי נשים שהרגישו פתיחה בשעת קבלת הוסת ע"כ:

בזה הזמן נשתנו הטבעים

ובשו"ת ויזרע יצחק (ואעקנין, סימן כ"ח עמ' קס"ח) אחר שהעיר בזה והביא דברי הערוה"ש הנז"ל, כתב שאפשר שבזה"ז השתנו הטבעים, כמ"ש הפוסקים כיו"ב בכמה דברים יעו"ש. וכ"כ בספר פותח שער, ובספר תא חזי (ח"ב עמ' ס"ד) הנז"ל בסמוך:

ובאמת הדבר ידוע שבזמן חז"ל רוב נשים היה להן וסת קבוע (כמ"ש מרן בש"ע סימן קפ"ד ס"א), ואלו בזמנינו לרוב נשים אין וסת קבוע. ובפרט בדור האחרון, שמצויות הרבה בעיות בזמני הראיות, ופעמים שאשה אינה רואה משך כמה חדשים. והרבה הוא מחמת המאכלים המתועשים, וחוסר פעילות גופנית, הרווחים בדורנו. והדבר בדוק ומנוסה על פי רופאים בקיאים, שנשים הסובלות מאיחור רב במחזור או משיבושים רבים, שמורים להן להקפיד בדיאטה הכוללת אכילת לחם מלא ומאכלים ללא סוכר וכדו', כמו שהיו

פעלים (חלק ג' יורה דעה סימן ט"ו בד"ה ובעניין) כתב וז"ל, ושאלתי לכמה נשים אם ירגישו בפתיחת המקור ועקירת הדם בפנים, ואמרו שאין מרגישות בכך, ואין להן שום ידיעה מפתיחת המקור ועקירת הדם, ורק מרגישות בעת שיזוב הדם על בשרן כשיצא מן השפות עכ"ל:

וכן בספר דבש מסלע (דיני כתמים סימן א' אות ז', בתו"ד סק"כ) כתב וז"ל, ושמעתי מהגריח"מ פ"מ נ"י ששמע מהגאב"ד שאפראן זצ"ל שאמר לו הגר"י שטייף זצ"ל, דאותן האומרות שהרגישו פתיחת המקור בזמנינו, יש לתלות דעצבנותן גרמה להן לפתות עצמן ואחרים בהרגשות, ובאמת לא היו דברים מעולם. וגם משאר מורים מפורסמים שמעתי כזאת עכ"ל:

ועוד הביא בספר תא חזי (שם עמ' קס"ד) דברי שו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן פ"ו אות ג') שכתב וז"ל, ומה שכתב בערוך השלחן שהבל יפצה פי הנשים, נאמן עלי יותר מהרשש"ך שלא חקר חס ושלום מנשים שהבל יפצה פיהן, אך נשתנו הדורות, ודבר זה תליא במקומות מקומות, וכמה עניינים כמותו, וזה ברור מאד ע"כ:

וכן בספר נתן פריו (סימן קפ"ג סוף סק"ו) הביא דברי הערוך השלחן הנז"ל, וכתב עליו בזה"ל, ולענ"ד אין הכרח בזה, ואין השגה על הגאונים הנז"ל ע"כ. וכן בספר פותח שער (פרידמאן, סימן ג' אות ה') אחר שהביא דברי הערוה"ש כתב, שהחוש מעיד שכמעט

עכ"ל. וע"ע במ"ש הפרד"ר לעיל מינה (פתחי נדה דף י"א ע"א אות ה'). וכן בחידושי חתם סופר (מסכת נדה נ"ז ע"ב בד"ה תרתי ש"מ). ובשו"ת חתם סופר (חלק ב' סימן קע"א) מבואר עיקר היסוד הנז"ל, דעיקר טומאת האשה הוא ברואה כדרכה:

ועיין עוד בספר משמרת הטהרה (קראפ, ח"א פ"ג הערה י"ט) שכתב בשם הגר"ש אלישיב, דהואיל ואין דרך האשה לראות ראייה מועטת בפחות מכגריס, שבקינן לה בטומאת כתם, כל שלא הרגישה. אבל כל שהרגישה אף הרגשה כל שהיא, כזיבת דבר לח, יש לחוש שיש כאן הרגשה אמיתית ולא אדעתה יעו"ש. [ומיהו במ"ש בסו"ד, עיין בט"ה"ב (ח"א סימן א' סעיף ד') שפסק שזיבת דבר לח לא חשיבא הרגשה, וגם לא מחמירים על פי הרגשה זו כנז"ל יעו"ש. ומיהו יש מקום למורה לחוש בזה במקרים מסויימים כידוע. ואכמ"ל]:

וכן מבואר בספר שלחן שלמה (נדה פ"ד סעיף י"א) בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, שכתם אינו נחשב לעולם כתחילת ראייה, ולא חיישינן להרגשה. וכתב שם (רוחב השלחן אות י"א) דאף דבזמנינו אין הנשים מכירות בבירור בהרגשותיהן, ואפשר שמפני זה היה מקום לומר שהכתמים הם תחילת הראייה, מ"מ אליבא דאמת גם בזמנינו הנשים יודעות להכיר מתי מתחילה הוסת וזרימת הדם. וכתמים אינן בכלל זה, דכתם לחוד וראייה לחוד, עכת"ד הגרשז"א:

רגילים בדורות הקודמים, וכן להקפיד בפעילות גופנית, והכל חוזר לתקנו:

מסקנת הפוסקים שהבא לפנינו כדרך כתם בשיעור קטן, דינו ככתם שלא בהרגשה

ה) ועל כל פנים מסקנת הפוסקים לחוש לדברי הערוה"ש ודעימיה, דוקא באופן שהנמצא לפנינו בא כדרך ראיית וסת בכמות גדולה וכיו"ב. אבל הבא לפנינו כדרך כתם בשיעור קטן, אנו תופסים שדינו ככתם ושאינן מרגישות. דאל"כ נטמא כל אשה הבאה לפנינו, מטעם זה דבקושטא מרגישות, ומה שאומרות שאינן מרגישות הבל יפצה פיהן. ודוק:

ועיין עוד בספר פרדס רימונים (סוף פתחי נדה דף ל"ג ע"ד) שכתב וז"ל, יסוד הדבר הוא שתראה כדרך שהנשים רואות. וכל שלא היה כן, אין זו דרך ראייתה, וטהורה מן התורה. ומעתה לפ"ז י"ל דהשתא בזה"ז שאין הנשים בקיאות בפתיחת המקור, וכמ"ש בתשובות שכות יעקב בשם מהרשש"ך, הרי ראתה כדרך ראייתה תמיד, וטמאה מן התורה. וגם לדעת הר"מ י"ל דזהו דוקא כשרואה דם בשפע כדרך שהנשים רואות בשעת וסתן, אז י"ל הרגש רב בגופן וכנז"ל. אולם אם מוצאת דם מועט ע"י בדיקה, גם ההרגש בגופן הוא מועט, עד שי"ל שלא הרגישה בזה, וחזקת דם לבוא בהרגשה, וטמאה מן התורה. זהו הנראה לי בספק הזה בעניין ההרגשה

וסת ממש, ולא איכפת לן אם הרגישה או לא. וא"כ נראה שיש לסמוך על הסברא הנז"ל שרוב נשים אינן מרגישות, בראייה רגילה שאינה מרובה הבאה לפנינו:

ספיקא דאיכא לברורי בכה"ג אם צריך לברר, ועוד בבירור חזקת האשה

ו) אולם לא אכחד כי לכאורה אין די בכל זה, שבנדון דידן הלא הוא ספיקא דאיכא לברורי, וספיקא דאיכא לברורי מבררין. ובבית יוסף (או"ח סימן תל"ז) הביא דברי הגמ' בפסחים (ד' ע"א) דבעו מיניה מרב נחמן, המשכיר בית לחבירו ב"ד, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק. למאי נפקא מינה. דליתיה להאיי דנישייליה. וכתב הר"ן (שם ד"ה גרסינן) כלומר דאי איתיה למשכיר קמן, לא נפקא לן מידי. דאפילו נימא דחזקתו בדוק, כל היכא דאיתיה קמן שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררין. וכתב הב"י וז"ל, ואם תאמר כי איתיה למשכיר קמן אמאי שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, מאי שנא מבהמה (חולין ט). דאיתיה קמן ואפילו הכי לא בדקינן לה בכלהו טריפות אלא מוקמינן לה אחזקתה. ויש לומר דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא עכ"ל:

ויש לדון באשה שהגיע זמנה לראות כבנדון דידן, למה היא דומה. דבקושטא מיום שנולדה הרי היא בחזקת טהורה, ואף עתה שהיא בימי טהרתה הרי

וכן כתב הג"ר נסים קרליץ שליט"א בספר חוט שני (סימן קפ"ג עמ' כ"ט) לבאר הטעם שהנשים טמאות מן התורה בזה"ז, משום דהראייה בדרך וסת יש להניח שהיתה בהרגשה, וטמאה מן התורה. משא"כ בכתמים שאין ריבוי דם ואינו כדרך הנשים, יש להניח שלא היה בהרגשה יעו"ש. [וע"ע במה שהעיר בזה בספר אורחות הבית (עמ' רי"ח). ושם יישב הדבר בדרך אחרת קצת. אולם מנהג המורים אינו כן. ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן קמ"ב) שאף שהעיר בכל זה, מ"מ כתב שאין בידינו להחמיר כנגד המפורש להקל יעו"ש. וע"ע בספר אגורה באהלך (סימן ק"צ) דבקושטא בבית ההוראה דהגר"ש ואזנר אין מחמירים בזה יעו"ש]. וע"ע בספר בית מאיר (פוזנא, יו"ד ריש סימן קפ"ג). והריטב"א במסכת נדה (ב' ע"א) כתב וז"ל, ודם טפה כחרדל קרוב לצאת בלא הרגשה יעו"ש. וע"ע בסד"ט (סימן ק"צ ס"ק צ"ה ד"ה ובשו"ת עה"ג). ובמ"ש בזה הרה"ג רבי רפאל דדש שליט"א בשו"ת דברי שיר (ח"ב עמ' רל"ד רל"ה):

ואם כן נפקא לן דלמעשה נקיטין ברוב נשים שאינן רואות ראייה מרובה כוסת ממש, שדין כתם הוא. וא"כ מוכרח דנקיטין דבראייה כזאת (שאינה ראייה מרובה כוסת), אינן מרגישות. וא"כ הדבר ברור כנז"ל, דרוב נשים הרואות ראייה שאינה מרובה כוסת, אינן מרגישות וכנז"ל. ובראייה מרובה ממש הבאה לפנינו (שאינה ממכה מבוררת וכיוצא), הלא בלא"ה מחמירים ומורים שהוא כדין

וסתה איתרעא חזקת טהרה שלה, ככל חזקה העשויה להשתנות דלא מהניא, וכמ"ש התוס' קידושין (ע"ט ע"ב):

ובספר מלא הרועים (מערכת וסתות אות י"ג) ביאר הדבר, די ש לומר דהיינו טעמא משום דקיי"ל בנדה (נ"ז ע"ב) שאין האשה טמאה מן התורה בראיית דם עד שתרגיש ביציאתו, שנאמר דם יהיה זוכה בבשרה, עד שתרגיש בבשרה. וכיון שעבר זמן וסתה ולא הרגישה, לא חיישינן לוסתה מדאורייתא, שהרי כיון שלא הרגישה טהורה היא מן התורה עכת"ד:

וישו"ר שכ"כ בשו"ת אחיעזר (חלק ג' סימן ט' אות ג') דבחזקה מעיקרא העשויה להשתנות, מהניא חזקה דהשתא למישוי ספק. ומעת לעת שבנדה שאני, דאע"ג דאיכא ריעותא מגופא דעלולה לראות והוי כחזקה העשויה להשתנות, מ"מ כיון דחזקת דם מן המקור הוא בהרגשה כמבואר ברמב"ם, וא"כ הא דעלולה לראות ועשויה להשתנות הוא רק ע"י הרגשה, אבל שלא בהרגשה אין עלולה לראות. וע"כ אם ראתה שלא בהרגשה, שפיר מהניא חזקת טהרה כחזקה דמעיקרא שאינה עשויה להשתנות שלא בהרגשה. וכל זמן שלא נשתנתה החזקה, אע"ג דחזקה זו עשויה להשתנות, מ"מ הויא חזקה ואומרים שלא נשתנתה. ולהכי כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, ואפילו נשים שאין להן וסת, בין ערה ובין ישינה, עיין בשב שבעתתא ש"ג פי"ב, משום דכל זמן דלא ידעינן שנשתנתה הויא חזקה מעלייתא עכ"ל:

היא בחזקת טהורה כנז"ל. אולם הואיל והגיע זמנה לראות (לאפוקי קטנה שלא ראתה שלוש ראיות), הרי חזקתה הראשונה משנולדה, כבר איתרעא זה כמה פעמים, וחזרה לחזקת היתר הרגילה. ולפ"ז הרי היא כבית הבדוק לפסח, שחזקתו עתה שהוא בדוק. אולם מאידך אינה דומה לבית הבדוק כנז"ל, שהרי מבואר בדברי מרן הב"י שהבית במשך כל השנה כולה חזקתו שאינו בדוק, והאשה הרי אינה בחזקת רואה בכל הזמן שקודם ראייתה, אדרבה בחזקת טהורה היא עומדת עד שעת וסתה, כמבואר במשנה (מסכת נדה פ"ב מ"ד) כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, הבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה. וכמ"ש הרמב"ם (פרק ד' מהלכות איסורי"ב הל"ט) כל הנשים שיש להן וסת, בחזקת טהרה לבעליהן, עד שתאמר לו טמאה אני ע"כ. ובחידושי הרמב"ן והרשב"א (נדה ט"ז ע"א) והר"ן בהלכות (פ"ב דשבועות) כתבו שאשה שלא בשעת וסתה היא בחזקת מסולקת דמים עד שעת הוסת יעו"ש:

ז) וישו"ב ראיתי שנדון זה הנפתח בקטנים כמונו, נסתיים בדברי גדולים. דכעין זה ממש דנו האחרונים בהא דקיי"ל וסתות דרבנן, אע"ג דהוחזקה האשה להיות רואה שלוש פעמים ויותר, וחזקה אורח בזמנו בא, וקיי"ל בחולין (י' ע"ב) דחזקה הויא מן התורה, וסוקלים ושורפים על החזקות (קידושין פ' ע"א). ואין לומר משום שיש לה חזקת טהרה, דחזקה העשויה להשתנות היא, וכשמגיע זמן

סמכינן על חזקת שלוש פעמים אלא בדבר שיש בו סברא שכן יהיה להבא על פי היקש השכל. אבל דבר הנופל במקרה ואין דבר הגורם והמסתבר על כך, בכגון זה אין חזקה למקריים. וראיה לזה מיבמות (ס"ד ע"ב) בדין קטלנית, דלמאן דאמר מעיין גורם, אין דין קטלנית בארוסה. וכן אין באנשים דין קטלן (כמבואר באבן העזר סימן ט' ס"ב). אלמא דכל היכא דליכא דבר הגורם המסתבר, ליכא חזקה. והיינו טעמא דקיימא לן גבי נדה וסתות דרבנן, ואמאי הא חזקת שלוש פעמים הויא מדאורייתא. אלא על כרחין משום דלא הוי גורם המסתבר עכ"ד:

ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן קע"ד בד"ה אמנם טעם אחר) הביא דברי המקור חיים, וביאר כוונתו, משום שידוע שהדמים מתרכים בימי עלייה, ומתמעטים בימי ירידה, והאשה משתנה והולכת מיום ליום ומחודש לחודש, הן לענין ריבוי דמים ומיעוטם, והן לענין חיזוק איבריה וכחישותן וכו'. והביא ג"כ דבר החת"ס הנז"ל יעו"ש. וע"ע במה שהאריך בזה בטה"ב (ח"א עמ' צ"ב, ועמ' צ"ט במהדו"ב). וע"ע בחו"ד (סימן ק"צ סק"א), ולהגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א סימן פ"ד בד"ה ועיין):

כשיש לפנינו רוב שאינן מרגישות בראייה כזאת, א"צ לברר ולשאול

(ח) **ואיך** שיהיה, הנה כאמור לעיל מלבד שהאשה בחזקת טהרה, עוד יש לנו רוב לקולא, שהרי רוב הנשים אינן מרגישות במציאות כידוע וכנזכר לעיל

ובטה"ב (ח"א עמ' צ"ב, ובמהדו"ב עמ' צ"ט) הביא דברי הרב מלא הרועים הנז"ל, וכתב שכל זה לדעת הנודע ביהודה דס"ל דפרישה הסמוכה לוסת חששא דאורייתא היא, שמא תראה מחמת תשמיש. אולם לדידן א"צ לדברי הרב מלא הרועים, אלא הטעם כמ"ש בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קמ"ב בד"ה מיהו) בזה"ל, מיהו במה דמטהרים בשעבר הוסת, י"ל משום דרוב נשים בהרגשה חזיין, והאיי נמי רוב ימים נמי מרגשת בראייה, דאי לא ארגשה טהורה, כמבואר ר"פ הרואה כתם. וכיון דלא ארגשה השתא, למה ניחוש ארגשה ולא אדעתה. משו"ה הו"ל דרבנן. אבל במה דלא חיישינן שמא תראה קשה. וע"כ נלע"ד דהיכי אמרינן תלתא זימני הויא חזקה, במידי דאינו עשוי להשתנות. משא"כ חזקת הוסת תלוי בבריאות הגוף ומזגו ושינוי תהלוכות הגלגלים וכוכביהם, ומשתנה ע"י אכילה ושתייה ושינה וקפיצה ומנוחה ויגיעה וילדות וזקנה וכדומה. וק"ו הדבר, הרי אפילו גבי חזקת בריאות כתב הר"ן בתשובה שהבאתי לעיל, דלאו חזקה גמורה היא, משום שאדם עשוי להתחלות, מכ"ש שעשוי הוסת להשתנות. ע"כ אעפ"י שהחזקה אלף פעמים לראות בזה היום, מ"מ א"א להחזיק זה בחזקה דאורייתא, דדילמא השתא נשתנה מזגה וטבעה, ומשו"ה אוקי איתתא בחזקת טהרתה, אעפ"י שעשויה להשתנות, מ"מ הך חזקה נמי עשויה להשתנות, וא"ש עכ"ל. והחוות דעת בספרו מקור חיים (או"ח סימן תס"ז בביאורים סק"ה) כתב דלא

דמים באים מן המקור, מ"מ כיון שרוב נשים מסולקות דמים הן עד שעת וסתן וכנז"ל, וגם יש להן חזקת טהרה, הו"ל רובא וחזקא נגד רוב דמים הבאים מן המקור, ולכן בראייה בלא הרגשה יש להקל יעו"ש:

ועיין עוד בשו"ת יבי"א (חלק י' או"ח סימן נ"ה אות ט' בד"ה ולפי האמור) גבי חזקה דרבא שכתב וז"ל, ולפי האמור דחזקה דרבא היא חזקה מכח הרוב, י"ל שמן הדין א"צ לברר, על פי מ"ש הרב מלא הרועים (ערך ספק דאורייתא אות כ"ה) שלפי דעת הרמב"ם וסיעתו דספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ומן התורה אזלינן לקולא, א"כ הא דילפינן בחולין (י"א ע"א) מקראי דאזלינן בתר רובא, תיפוק ליה שאפילו ספק בלבד מן התורה אזלינן לקולא. ועל כרחין דהיכא דאיכא רובא, אפילו במקום שאפשר לברר א"צ לברר. משא"כ בספק

באורך¹⁵. וכיון שרוב לפנינו שאינן מרגישות בראייה כזאת, א"כ א"צ לברר ולשאל:

ובן כתב הפר"ח (סימן תל"ז ס"ב) דהא דאמרינן בפסחים (ד.) דאף אם חזקתו בדוק צריך לשאל אותו, אע"ג דלא בדקינן בכולהו טריפות, משום דאזלינן בתר רובא, ורוב בהמות כשרות הן, משום הכי אף דאפשר לברורי סמכינן ארובא, משום דרובא וחזקה רובא עדיף יעו"ש. ומבואר דכשיש רוב א"צ לברר אף כשאפשר לברר, וכבבהמה. וכ"כ עוד בשו"ת רעק"א (ססו"י ק"ז ד"ה ברם) שאם יש רוב א"צ לברר. ושכ"כ המעדני יום טוב (פ"ק דחולין סימן ט"ז אות ו'). הביאם בטה"ב (מהדו"ב ח"א עמ' קמ"ד ובהערה):

ועיין עוד בטה"ב (חלק א' עמ' י"ד במהדו"ב) שיש להקל בכתם אף בודאי יצא הדם מגופה, כי יש לתלות שבא מן העלייה ומן הצדדים. ואעפ"י שרוב

[ט] ועיין בטה"ב (ח"א עמ' קמ"ו) דבגוונא שחזקה מסייעת לספק ספיקא לקולא, א"צ לברר אף כשאפשר לברר. ושכ"כ כיו"ב בספר אהל יעקב (מערכת ס' סוף אות ד') דהיכא דאיכא חזקה להיתרא שמסייעת לס"ס, אפילו אפשר לברורי אין צריך לברר. ולכן התיר הרשב"א בתורת הבית (דף ל"ה ע"א) בסירכא תלויה אפילו בלא בדיקה וכו' יעו"ש. וכ"מ מתירין מרן הב"י (או"ח סימן תל"ז) יעו"ש. וידוע שלדעת הרשב"א בתשובה (סימן ת"א) היתר ספק ספיקא הוא משום רוב, ובנדון דידן יש רוב לפנינו כנז"ל:

ועיין עוד בטה"ב (ח"א סוף עמ' ש"ט, ובמהדו"ב עמ' שכ"ו) שעשה ספק ספיקא במראה טהור שלפנינו והאשה אומרת שמתחילה היה טמא. דספק שמא מתחילה היה מראהו טהור כעתה. ואת"ל שנשתנה, ספק אין מראה זה מחמשת מראות דמים. וכמ"ש בשו"ת מהר"ח אור זרוע (ר"ס קי"ב) לעשות ס"ס כזה. ומה גם שאחר הפסק בטהרה גם בתוך ז"נ האשה בחזקת טהרה, וחזי לאצטרופי לחזקת טהרה הספק שמא מן העלייה הוא, וכמ"ש בשו"ת קנאת סופרים עכ"ל. וכל זה שייך גם כן בנדון דידן. דספק שמא לא הרגישה. ואת"ל הרגישה, ספק אין המראה מחמשת מראות דמים, והיא ג"כ בחזקת טהרה. ולפ"ז יש גם ס"ס בנדון דידן, וכאמור בכה"ג א"צ לברר אף כשאפשר לברר:

בלבד, היכא דאפשר לברורי צריך לברר יעו"ש וכו'. וזה כמ"ש הגאון זרע אמת ח"ג (סימן קמ"ב) שאם יש רוב א"צ לברר וכו'. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן במלחמות (פ"ק דחולין) דבסתם רוב שאין חזקה מנגדתו, א"צ לברר. וע"ע במה שהאריך להוכיח כן בשו"ת יבי"א שם. וכבר הבאנו לעיל מ"ש בטה"ב ובשו"ת יבי"א דהרואה כתם אינה צריכה לבדוק עצמה ולברר אם בא הדם מגופה, עיין ודוק:

ועיין עוד בש"ע (סימן קפ"ז סעיף ה') שכתב מרן ז"ל, אם יש לה מכה באותו מקום, תולין בדם מכתה. ואם דם מכתה משונה מדם ראייתה, אין תולים בדם מכתה עכ"ל. וכתב הש"ך (ס"ק י"ט) ואם דם מכתה וכו', כתב הרב המגיד והר"ן והרשב"א, דוקא שנתברר שהוא משונה, הא לאו הכי תולין במכה, לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת. וכן דעת הרא"ש, וכ"פ האחרונים, דלא כהרמב"ן. ומשמע מדברי הרא"ש שא"צ להראות לחכם אם הוא משונה, וכן כתבו ב"י והאחרונים עכ"ל. ומבואר דלדעת הש"ך דוקא אם נתברר שהדם משונה מדם ראייתה, אין תולין בו. אבל בלא"ה תולין, לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת, וא"צ להראות לחכם אם הוא משונה. והדגול מרבבה העיר על דבריו, שהרי כשיכולין לברר אין סומכים על חזקה. והביא דברי המג"א (סימן תל"ז סק"ד) שכל מה שצריך לברר, היינו דוקא כשיש רוב נגד חזקת איסור, משא"כ בהנז"ל:

ואמנם דעת הט"ז (סק"ט) בהנז"ל דכששניהם לפנינו חייבים לברר, דכל היכא דאפשר לברר מבררין ולא סמכין ארובא וחזקה יעו"ש. וע"ע בדרכי תשובה (סימן ק"י בכללי ספק ספיקא ס"ק שע"ה). וכ"כ בשיעורי שבט הלוי (עמ' ע"ג) דהיכא שהדבר מונח לפנינו וצריך רק הסתכלות להבדיל, הוי כמו העלמת עין מן האסור ע"כ. אולם עיין בב"י שמבואר כדברי הש"ך, דבסתם תולין במכתה וא"צ להראות לחכם יעו"ש. וע"ע בטה"ב (ח"א עמ' רמ"א, ובמהדו"ב עמ' רנ"ד). ושוב ראיתי כעין זה להגאון שבט הלוי (סימן קצ"ב ס"ב) שכתב גבי כלה, שבזמנינו אין החתן צריך לשאול הימנה אם טבלה קודם החופה, משום שיש כאן רוב וחזקה, ובכה"ג א"צ לברר, וציין לדברי הפר"ח הנז"ל יעו"ש:

בירור שלא יועיל בראוי, עדיף שלא לברר

(ט) וחדשות אני מגיד, שיש להוסיף עוד בנדון דידן. דהנה עיקר הטעם להצריך בירור בשאר מקומות בהלכה, הוא משום שהסברא נותנת כן, שאם יכול לבדוק בקל, למה לא יבדוק. וכמ"ש הרמב"ן בחידושו לבבא בתרא (נה: סוף ד"ה ספק ביאה טהור) דאע"ג דגבי חמץ תרי ספיקי נינהו, אימור לא הוה ואימור אכלתיה, וקיי"ל בעלמא כל ספק ספיקא לקולא, מ"מ כיון דאפשר ליה לאפוקי נפשיה מספיקי בלא טירחא, על ידי ביטול, הצריכוהו לבטל ע"כ. וכ"כ

הפרי תואר (יו"ד סימן ט"ז סק"ז) בדעת ונכניס אותה לספיקות, שיהיה לבה נוקפה הרמב"ן יעו"ש:

ודבר זה אינו שייך כ"כ בנדון דידן, האם הרגישה, והרבה פעמים היא טועה ושכן בדרך כלל הנשים אינן יודעות מה הרגישו ומהי ההרגשה ממש, ותטעה בדמיונותיה^[1]. ונמצא שאיננו יכולים וקשה להן להבחין בזה אף בשעת מעשה לצאת מן הספק בקל, אלא להרבות ספיקות ודמיונות שאפשר שלא יהיה להם ממש. וא"כ כיצד נעיר ונעורר הדבר כמה פותר^[2]:

[י] ועיין לעיל אות ב' שהבאנו דברי הרב דברי חיים שכ"כ בהדיא, דבזמן הזה שכיח בנשים שנדמה להן כזיבת דבר לח, ואין שום מראה טמא כלל יעו"ש. וע"ע בטה"ב (ח"א עמ' ש"ט, ובמהדר"ב עמ' שכ"ה) שהביא דברי הרב חזקת טהרה (בתוספת טהרה אות ע"ד) שכתב שאם האשה מביאה לפני החכם מראה טהור, ואומרת שמתחילה היה אדום או שחור ונשתנה, צריך לחקור אותה היטב אם היה כן באמת, ולא לסמוך מיד על דבריה להחמיר. כי הנסיון הורה דהאידינא דבציר ליבא, כמה פעמים אומרות כן בדדמי, ואין אמירתן מעלה ומורידה בזה. לפיכך אין לדיין אלא מה שענינו רואות עכ"ל. ועוד הביא דברי שיעורי שבט הלוי (סוף עמ' צ"ה, ולפנינו הוא בסוף דף צ"ב) שאם אומרת נדמה לי שהיה אדום ואינה בטוחה בכך, נראה מהנסיון שאין לחוש לדבריה. ואף שאילו היה האומר כן בר סמכא שראהו קודם שנשתנה והיה אדום, יש לטמאה מספק, אבל בכה"ג שהחכם הבקי במראות רואה עכשיו שהוא טהור בודאי, ולפי המציאות נראה שהיה טהור גם מתחילה וכו', והנשים אינן בקיאות במראה דמים, ומצוי שטעו בדמיונן, ולפעמים רואות מהרהורי לבן, כי יראות ופחדות מכך וכו' ע"כ. ומבואר כנז"ל, שבמקרים המוטלים בספק וחוסר בירור גמור, הנשים טועות ומדמיינות, וקשה לסמוך עליהן. וכ"ש בנדון דידן שאין הדבר מצוי וברור בימינו במהות ההרגשה:

[יא] וכעין זה כתב בשו"ת באר שבע (סימן ל') שיש חילוק גדול בין סתם כלים שלנו לסתם כלים של-גוי, אף על פי שהשוו אותם הפוסקים לעניין שהם בחזקת שאינם בני יומן. דלא אמרינן סתם כלים שלנו אינם בני יומן, אלא דוקא כשאין בעל הכלי לפנינו לשאול את פיו אם הוא בן יומן. דדוקא בגוי אנו אומרים סתם כליהם אינם בני יומן אפילו כשהגוי לפנינו, משום דאינו נאמן, ודיבורו לא מעלה ולא מוריד. אבל בישראל שהוא נאמן, צריך לשאול את פיו כשהוא לפנינו, ולא סמכינן אסתמא דאין הכלי בן יומן, דכל היכא דאפשר לברורי מבררין עכ"ל:

והוא כעין נדון דידן, דאף שהתורה האמינה לאשה בהלכות טהרה, מ"מ בנדון דידן דהיינו הרגשות, שאינן רגילות בזה בדורינו, ואינן יודעות אם הרגישו ומה בדיוק הרגישו, ממילא נפקא לן שחקירתה ודיבורה לא יעלו ולא יורידו, וחשיב כא"א לברורי, ודוק:

ועיין עוד בספר מעשי למלך (הלכות בית הבחירה פרק א' אות ג') שהביא דברי הדמ"ר (סימן קי"ח) שכתב דכל ס"ס דאיכא לברורי דלא אזלינן בתר ס"פ, היינו באיכא לברורי כל השני ספיקות. אבל בספק אחד אין יכול לברורי, א"צ לברר כלל, כיון דלא יכול לברורי כל הספק, שפיר סמכינן אחזקה, דמהניא חזקה דאיכא לברורי [אף כשלא בירר] היכא דא"א לברר

היטב אם זה סמוך לזמן שצריכה לראות, לזמן וסתה. ואם לא, יש לבדוק אולי יש דבר אחר הגורם לדם, כמו פצע, או התקן שאינו מונח היטב, או שהאשה אחרי בדיקה רפואית כלשהי. ואף שבהרבה ממקרים אלו בכל זאת לא יוכל המורה להקל, מ"מ צריך הוא לברר היטב אף למקרים הרחוקים, שלא לטמאות בחנם חלילה. וכן לטובת השואלת, שפעמים צריך להפנותה לבירור רפואי או אחר, שיועיל לה לרפואתה, ולמנוע אותה מלהגיע למצבים כאלו בעתיד, וכידוע כל זה למורי ההוראה). **אבל כל שנתברר שאינו מבדיקה בעומק, ואינו בכמות מרובה הנראה כוסת, אין צריך לשאול את האשה אם הרגישה הרגשה דאורייתא כפתיחת פי המקור או זעזוע הגוף. ואדרבה הנכון שלא לשאול אותה, ולא להכניסה לספיקות ודמיונות. ודנים הבא לפנינו כדן כתם ולא כראייה (לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת אף כשספק דאורייתא לפנינו, ורוב נשים אינן מרגישות בראייה כזאת, ובכה"ג שיש רוב א"צ לברר. וגם בירור כזה ברוב המקרים לא יועיל ולא יציל, ואדרבה יכול רק לסבך אותנו יותר בטעות ודמיונות של-אשה, וכנז"ל באורך ורוחב). ושלום על ישראל:**

וכבר ידוע שבהלכות אלו אין שייך להחמיר בפשטות, כי בקל יבוא לחומרא הבאה לידי קולא ותקלה בין בני הזוג. וכמ"ש בשו"ת יבי"א (חלק ה' יו"ד סימן י"ז אות ד') שידוע מ"ש האחרונים שאין ראוי להחמיר בזה"ז יותר ממה שהורו לנו רבותינו הפוסקים, שיש לחוש פן יבואו לידי ריב ומדון, קטטות ומחלוקות, והשחתת זרע לבטלה חס ושלום וכו'. וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת מעט מים (סימן ע"ט). וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"א (ססו"י קס"ג) שכתב שאין לחדש חומרות על ישראל מה שלא החמירו הראשונים, והלואי שישמרו מה שהוטל עליהם מפי הפוסקים, כי תפסת מרובה לא תפסת, ולא ישאר בידם לא זה ולא זה עכ"ל:

סיכום הדין

י) ומכל האמור נמצאנו למדים ששאלה בכתמים הבאה לפני המורה, צריך לברר בודאי שאין שאלה זו מבדיקה בעומק (כגון הפס"ט, בדיקות ז"נ או בדיקה בעונת הוסת, וכנז"ל שפעמים שבאו שאלות על מגבונים ונתברר שהשתמשו בהם לבדיקה בעומק). וכן לראות שאינו נראה שבא כדרך וסת בכמות מרובה (ובכה"ג צריך לחקור



כל הספק, ודו"ק עכ"ל. ונמצאנו למדים שבירור שלא יועיל לגמרי להחליט הדבר ולהכריעו, אין צריך לטרוח לבררו. ודון מינה ואוקי באתרין:

תשובת מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א על המאמר דלעיל

לק"י, יום שנכפל בו כי טוב י"ז אייר ה'תשע"ט, ב'ש"ל.

לקראת יקרת מעכ"ת אלופנו ומיודענו הנעלה, כש"ת הרה"ג יניב נסיר שליט"א, דובר צדק ומגיד מישרים, מורה-הוראה בירושלם עיקו"ת ומחבר ספרים יקרים:

א) קונטרסו הנכבד והערוך בטוב טעם ודעת בהיקף נפלא בעניין שאלות כתמים הבאות בפני מורה-הוראה האם צריך הוא לברר אם באו בהרגשה, האיר לנגד עיני, והנה הוא סובב הולך על מה שהעליתי בעניי בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ג' סימן רי"ט אות ב', אודות מה שיש מן הרבנים שאינם שואלים אם הרגישה אלא חותכים הדין מיד כקולות כתמים, שנראה לענ"ד כי אינו נכון, וכן הסכים לי הגר"ש וואזנר (שליט"א) [זצ"ל] שצריך לשאול בפירוש, וכמו שכתב בספרו שו"ת שבט הלוי חלק ג' ריש סימן קי"ט וכו' ע"כ:

ובת"ר ישב על המדוכה באורך ורוחב ותצא דינ"א בכוחא דהיתרא דכל שנתברר שאינו מבדיקה בעומק ואינו בכמות מרובה הנראה כוסת אין צריך לשאול את האשה אם הרגישה הרגשות דאורייתא כפתיחת פי המקור וזעזוע הגוף, ואדרבה הנכון שלא לשאול אותה ולא להכניסה לספיקות ודמיונות, ודנים

את הבא לפנינו כדין כתם ולא כראייה הואיל שהאשה בחזקת טהרה עומדת וכו' עכת"ד:

ומפאת העומס העצום המונח ורובץ על כתפי החלושות, לא נכנסתי לפני ולפנים בעמקי העניינים והסוגיות אשר לזה דרושות, רק להעיר קצת ובקצרה כגחלים לוחשות ורוחשות, דמה שטען כת"ר באות א' דף ד'י"א דלשון שו"ת שבט הלוי שם בחלק ג' סימן קי"ט ישאל המורה על המובא לפניו אם נמצא דרך כתם בלי הרגשה וכו' אפשר לומר דכוונתו שישאל אם המראה הוא מכתם - שאינו בהרגשה וכו', ולא שישאל אם הרגישה, אחר שיודע שהוא כתם עכת"ד. לפקצ"ד דחוק שיפרש הגר"ש וואזנר מילתא דפשיטא להסביר למורה-הוראה מהו כתם, כי איזה מורה אינו יודע זאת. ואף אם תמצי לבאר כהבנת כת"ר או שעל-כל-פנים הדבר שקול, מכל-מקום לדידי מיפרשא לי מילתא מפומיה דמר, וגופא דעובדא הכי הוה, בהיותי מצורף ולומד לשרת בקודש בבית ההוראה שלו שהיה בביתו פה עיה"ק בני ברק ברחוב הלפרין בקומה הראשונה, ושהיתי זמן רב תמידין כסדרן עם תלמידיו ובראשם הרה"ג מ"ש קליין והרה"ג י"מ שטרן שליט"א, ונזדמן שדיברתי עמו ביני לבינו על כך, והיבעתי דעתי שלכאורה צריך לשאול על פתגמא

[יב] בעת כתיבת תשובתי זו, היה לפני קונטרסו הרחב, כנזכר לעיל הערה א'. יב"ן:

הנקראים בלשון אשכנז נרווים, וזה מצוי לא רק בנשים אלא גם בגברים בעניינים שהם מסתבכים בהם, מה שנקרא בזמנינו כפייתיות, הדבר מסוכן להחמיר, ואפילו בדאורייתא יש מקום לפי שיקול הדעת וכו' להקל משום פיקוח נפש. והיה י"י עם השופט, והכל לשם שמים, ואז לא יאונה לצדיק כל און ומכשול בהוראתו:

ג) באות ה' דף ח"י כתב כת"ר שליט"א, באמת שהדבר ידוע שבזמן חז"ל רוב הנשים היה להן וסת קבוע כמו שכתב מרן בשלחן ערוך סימן קפ"ד סעיף א', ואלו בזמנינו לרוב הנשים אין וסת קבוע, בפרט בדור האחרון שמצוי הרבה בעיות בזמני הראיות וכו' מחמת המאכלים המתועשים וחוסר הפעילות הגופנית הרווחים בזמנינו וכו' עכ"ד. יש להעיר כי הן אמת שכך כתוב בשלחן ערוך ומקורו בטור שם, אך אין זה מוסכם ופשוט כל-כך, שהרי הרמב"ם ריש פרק ח' מהלכות איסורי ביאה לא תלה ברוב הנשים ומיעוטן אלא שיש כך ויש כך, כמו שכתבתי כבר בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות וסתות סימן קנ"ד אות א':

ובכן תחזקנה ידוהי דמר להגדיל תורה ולהאדירה, ולא אמנע טוב מבעליו להודיעו כי מה שכתבתי בתשובתי שם ששמעתי בשמו של-אחד מגדולי הרבנים שהורה אדרבה שלא לשאול על כך יעו"ש, אפרש שיחתי עתה, כי לפי זכרוני כמדומה שהמדובר הוא על הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, אם כן יכול כת"ר לשאול מתלמידיו ויתברר העניין טפי. ובעיני יצחק סימן

דנא, והשיב לי בפשיטות שאכן צריך ושכך כתב בספרו. אמרתי לו, אבל כאן בבית ההוראה אין שואלים זאת, והוא ענה לי תכף ומיד, אבל אני אמרתי להם שישאלו. וחזיתיה לדעתיה דמר שהוא יודע שאינם שואלים אך אינו מוחה בידם וזו אחריותם שהם גדולי תורה והלכה, אבל מכל-מקום דעתו שצריך לשאול:

ב) ומה שטען עוד כת"ר שם שנראה מדברינו כי הנשים אינן מרגישות פתיחת פי המקור ואינן יודעות ומבינות מה הוא, אם-כן מה נשאל מהן ומה ישיבו ע"כ, כוונתי לשאול מהן על כל דבר שמוכן להן שהוא שייך וקשור לכך, אפילו כאבים ומיחושים (שאני מן החוששים ונוטים שזה נחשב הרגשה דאורייתא כדעת הרמב"ם וסיעתו, וכן שאר עניינים שהזכרתי שם בסימן רי"ט כגון התכווציות דקירות ולחצים), ויש מהן היודעות מכבר פרטי ההרגשות כדת וכדין ומשיבות לנכון, ובפרט כשהן נשות בני תורה ותלמידי חכמים, ומי שלא יודעות אנחנו שואלים באופן כללי אם זה היה בהפתעה בלא סימן מוקדם, ואז בדרך-כלל משיבות שאכן לא היה שום סימן מוקדם, אבל יש שמתברר אז כי הרגישו:

ברם לאותן שהן בעלות עצבים או מחמירות ומדקדקות וחוששות יותר מדאי, או רגילות בדמיונות חזקים אפילו שזה מתוך יראת שמים, בזה אנחנו מקילים לפי העניין, ולא זו בלבד אלא אף כשהן אומרות שכנראה הרגישו. כידוע ומקובל מגדולי תורה, שלבעלי עצבים



נ"ב אחר החיתום, מצאתי חיזוק נוסף לדברינו בספר המדריך להוראה (ניו-יורק ה'תשע"ו) חלק א' דף מ"א אות כ"ה בזה"ל, בכל פעם שבאה שאלה בקינוח - כיון שמקילין קצת כשיש רק מעט דם בקינוח - הורגלתי לשאול מהשואל שתי שאלות. א' אם הרגישה. ב' אם הקינוח היה מבפנים, שהרי אם תחבה בפנים הוי כבדיקה שטמאה במשהו. ועל הנחיצות לשאול שתי, אספר מה שאירע פעם, שבא אלי איש בלילה עם קינוח, וכששאלתי אותו שתי שאלות הנזכרות לעיל, הפנה הלה את השאלות לביתו, והיא ענתה שהרגישה קודם הקינוח כמו הפלת איזה דבר מן המקור, ולכן עשתה הקינוח. והוסיף שזה עתה נגמרו שלושה חדשים של-לקיחת כדורים למניעת הוסת, ובאמת זה דבר מצוי ביותר כשגומרים ליקח את הכדורים, וזו הרגשה מן התורה:

וכן אירע פעם, שבא אלי אחד עם קינוח, והיה ביום שביעי לספירתה, ושאלתי אותו השאלות הנזכרות לעיל, וצלצל לאשתו ואמרה שקינוח זה היה מיד אחר הפסק טהרה ואכן היה בפנים, שכיון שלא מצאה עד לעשות מוך דחוק, הניחה נייר זה במקומו. וכמוכן הוריתי שבדיקת יום ראשון ייחשב להפסק טהרה, ותוסיף עוד יום לשבעה נקיים עכ"ל:

קנ"ה אות ג' אשר שם כפלתי את הדברים שבשו"ת עולת יצחק הנזכר לעיל, הוספתי שאולי טעמו לא לשאול מפני שיש נשים שנכנסות מזה למבוכה ובלבול כיון שראתה שהרב היקל בגלל זה, ושמה טעיתי והרגשתי, ומחמירה בחנם אף שהחשש רחוק יעו"ש:

ד) יותר מזה לא יכולתי להרחיב כעת מחוסר פנאי, ובלאו הכי כת"ר מפין עכשיו את הקונטריס בשערים המצויינים בהלכה, יהא רעוא דיתבדרון מלוהי בבתי מדרשא, ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת, יתלבנו הדברים ויתחווירו כשמלה ביתר שאת ויתר עז, ואז ייקל לנו יותר לשבת הדק היטב על המדוכה ולראות בל"נ אם יש צורך לשנות את דעתנו ומסקנתנו. אבל לעת עתה אנחנו עומדים על משמרתנו, ואמנם לא בתורת הלכה פסוקה ומוחלטת אלא שכך ראוי ונכון מאד כמו שמתבאר למעיין שם מלשוננו:

וגם כשאינן מתקבלת מהן תשובה ברורה על הרגשתן, מכל-מקום יש תועלת מכך לנטייה וצידוד לקולא או לחומרא. וכבר אסיקנא התם שכך למדנו מן הנסיון כי על-ידי ששואלים צריך לפעמים להחמיר, וגם כדי להרגילן שיתנו לב להבחין היטב בפעמים הבאות:

ואחתום בשי"ש טו"ב

ביקרא דאורייתא

הצב"י יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

הרב אביחי שרעבי שליט"א
ישיבת עטרת שלמה, מודיעין עלית

כמה הערות בדיני ברכת הטוב והמטיב בשתיית יין

א. בירור דעת הרמב"ם על איזה שינוי יין מברכים. ב. בירור שיטת מהרי"ץ בכלה היין הראשון. ג. דעת מהרי"ץ באכסנאי. ד. סדר הברכה למעשה

שמרעיה זו ארוכה ורחבה כדרכה של-תורה, בריבוי ראיות וחידושים בכל יתד ופניה. וב"ה זכינו לעסוק בה בדיבוק חברים ת"ח בכולל יום הששי נחלת מהרי"ץ, שנתייסד לעיון במנהגי אבותינו ורבותינו חכמי תימן נע"ג. וכבר הארכתי בקובץ הקודם גליון י"ב, ביסוד ברכה זו וטעמיה, ממה שנתבאר בדברי רבותינו הראשונים. ועתה לא באתי אלא להעלות כמה נקודות שנתחבטנו בהן. יעינו הלומדים ויגלו דעתם, ומיני ומינכון רווחא שמעתא, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא:

בירור דעת הרמב"ם על איזה שינוי יין מברכים

ודעת ר"ת בתוספות (ברכות שם ד"ה הטוב, וכן בפסחים שם ד"ה שינוי) דעל כל שינוי יין מברך, כי הברכה היא על ריבוי היין, ולא משום חשיבותו. וכן דקדק בשלטי הגיבורים (פסחים פ"י, כ' ע"א מדפי הרי"ף, אות ב') מדברי הרי"ף שלא חילק באיזה שינוי יין מברך. וכן דעת בעל העיטור (ח"ב הלכות חמץ ומצה דף קל"א ע"ב. הביא הר"ן בפסחים שם) דעל ריבוי יין מברכים. וכן דעת הרשב"א (ברכות שם):

א) עיקר דין זה נזכר בפרק הרואה בברכות (נ"ט ע"ב) ת"ש שינוי יין א"צ לברך, שינוי מקום צריך לברך. וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן, אעפ"י שאמרו שינוי יין א"צ לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב:

ומהו שינוי יין זה, כתב רש"י שם (ד"ה שינוי), שתה יין בסעודה, והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון ע"כ. מבואר דדוקא כשהאחרון טוב מן הראשון. (ובאור זרוע הלכות סעודה סימן קנ"ז כתב ביאור נוסף בכוונת רש"י כאן, יעו"ש בכל דבריו). וכן דעת רשב"ם בפסחים (ק"א ע"א ד"ה אחד). וכ"כ התוספות בפסחים שם (ד"ה שינוי) בשם בעל הלכות גדולות (הלכות קידוש דף י"ג ע"ב):

ב) ולמעשה במסופק אם היין האחרון טוב מן הראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע, מברך מספק. כ"כ התוספות בפסחים ליישב הראיה שהביא ר"ת לדעתו מהא דאמרו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ח) כי רבי על כל חבית שהיה פותח היה מברך, שהיה רבי מסופק על כל חבית וחבית אם משובחת היא מחבירתה, ולכך בירך על

וביאור שיטת הרמב"ם יהיה, דכיון שהברכה היא על ריבוי היינות, כל שהוא מאותו המין אינו נחשב תוספת יין:

ד) אבן אינו מוכרח, דדלמא שני מיני יין דנקט, דוגמא בעלמא היא, והעיקר שיהיה שינוי יין. שהרי לא נזכר בגמרא חילוק כזה, אלא נזכר שינוי יין סתמא. ודרכו של-רבינו לילך אחר סתימת דברי הגמרא, כידוע:

ונראה שכך הבינו הסמ"ג והשלטי הגיבורים וההגהות מיימוני והמעשה רוקח. דהנה הסמ"ג (עשה כ"ז) והשלטי גיבורים (שם) דקדקו דס"ל לרבינו כר"ת דאף באישתני לגרועותא מברך הטוב והמטיב, מדלא חילק לומר דדוקא באישתני למעליותא מברך, משמע דבכל שינוי יין מברך. וההגהות מיימוני (שם אות ו') הוסיף דמדכתב רבינו שתה ישן והביאו חדש, והרי יין ישן טוב מן החדש, משמע דאפילו השני גרוע מן הראשון, חשיב שינוי יין. וכן דקדק בדעתו הרב מעשה רוקח, והוסיף דהרי האדום יותר בריא לגוף מהשחור, ואפילו הכי מברך:

והנה אם דיבר רבינו רק על שני מיני יין, כמו שדקדקו רבותינו דלעיל מדבריו, איך הבינו הסמ"ג ודעמיה דס"ל כר"ת, הלא מקום חילוק יש כאן, דדוקא כשהם שני מיני יין ממש חשיב שינוי אף כשהראשון משובח יותר. אבל במין אחד, יודה רבינו דרק אם נשתנה למעליותא חשיב שינוי יין. וכן כתב הערוך השלחן (סימן קע"ה סעיף א') דרבינו מודה לרש"י

כל אחת ואחת. וצריך לומר דסברתם היא דהשבח הוא על ריבוי היינות, וכסברת ר"ת, אלא דבדואי גרוע אין שבח זה. [כן נראה מדברי הט"ז סימן קע"ה סק"ב יעו"ש]:

ובן פסק להלכה בשלחן ערוך (שם סעיף ג') מברכין הטוב והמטיב על כל שינוי יין מן הסתם, אפילו אינו יודע שהשני משובח מהראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו ע"כ. וכן העלה בש"ע המקוצר (סימן ל"ה סעיף י')

ג) ובדעת רבינו הרמב"ם מצינו חידוש נוסף, שכן כתב (פ"ד מברכות הל"ט) וז"ל, היו מסובין לשתות יין, ובא להם מין יין אחר. כגון היו שותין אדום והביאו שחור, או ישן והביאו חדש. אינן צריכין לברך ברכת היין פעם שנייה, אבל מברכין בא"י אמ"ה הטוב והמטיב ע"כ. ומלשונו שכתב ובא להם מין יין אחר, משמע דוקא במין יין שונה חשיב שינוי יין, כן למד מרן בכסף משנה מדבריו. וחידוש זה הביאו גם ביתה יוסף (סימן קע"ה). וכן דקדק רבינו מנוח מהמשך לשונו, דנראה שאינו מברך אלא בשינוי מיני היינות, כגון צלול או אדום או בינוני או אדום ביותר, דומיא דמה שכתב אדום או שחור, חדש או ישן. אבל כשהן ממין אחד אינו מברך, שאין זה שינוי יין. גם כמוהרר"ח כסאר זצוק"ל בשם טוב (שם) הבין כן בדעת הרמב"ם, דדוקא כשיש ביניהם שינוי של-ממש. אבל אם אין ביניהם שינוי, אף שטעם חבית זו אינו כטעם חבית זו, אינו מברך, הואיל ומין אחד הן ואין בהן שינוי.

דאף באותו המין אם נשתנה לשבח מברך, דיין אחר טוב ומשובח לא גרע משינוי מין היין. והוסיף שם דאף רש"י יודה לרבינו בשני מיני יין, דלא קפדינן שיהיה היין השני משובח מן הראשון. והיינו דסבירא להו דתרווייהו איתניהו ביה, וההודאה היא או על ריבוי יין וזהו דוקא בשני מיני יין, או על השתנותו למעליותא וזה אף במין אחד:

וְאֵיךְ לומר דסבירא להו דבאותו המין, אפילו נשתנה למעליותא אינו מברך. חדא, כמו שכתב הערוך השלחן, דמה סברא היא לומר שיין אחר גרוע ממין אחר, יהיה עדיף מיין משובח אף שהוא מאותו המין. ועוד, אם כך היא דעת רבינו, בודאי אין זה כסברת ר"ת, שהוא אינו מחלק כלל בין מיני היינות. אלא ודאי מבואר שהבינו הסמ"ג ודעמיה בדעת רבינו שמברך על כל ריבוי יין. ושני מיני יין דנקט, דוגמא בעלמא היא:

(ה) וּמְזֵה תמצא תשובה מדוע לא נהגו אבותינו בזה כהרמב"ם לברך דוקא בשינוי מין היין^[א], די"ל שהבינו כהבנה זו, שאין כוונתו בדוקא למין אחר. [אף שבאמת אינה קושיא, וכמ"ש מרן שליט"א בקונטרס כללי מהרי"ץ המצורף לש"ע המקוצר סוף כרך שלישי יעו"ש. וע"ע בדברי חפץ ח"ח עמ' רי"ג מה שהעיר שם מרן שליט"א. וכדבריו אלו אמר לי הגר"נ אלשיך שליט"א בשם אביו

כמוהר"ר יחיא אלשיך זצוק"ל בזה"ל, אבי אמר לי שלא בכל דבר נהגו כדעת הרמב"ם. וע"ע בדברי חפץ ח"י עמוד רמ"ד במאמרו של-ידידי הרב אסף לוי שליט"א רבינו הרמב"ם ומנהגי תימן, וכן בדברי חפץ ח"י"א מעמ' רמ"ו ואילך, שציינו הרבנים הכותבים עניינים רבים שלא נהגו אבותינו בהם כדעת רבינו הרמב"ם. ואף בנוסחאות התפילה כך הוא, כיעוין במ"ש מרן שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל גליון ע"ו עמוד קי"א, והדברים עתיקים. מ"מ כאן יתכן שהביאור הוא כמו שכתבנו]:

וְעֵדֵיךְ יש להעיר, אחר שהביאו מרן ביתה יוסף, ומתבאר מדבריו שהבין בדעתו דבעינן שני מינים ממש, מדוע לא העלהו להלכה בש"ע. ועוד, איך הביא לאחר מכן את דברי ההגהות מיימוני דבמין אחר אף שהוא גרוע מברכים עליו, ולא העיר על עצם דברי ההגהות מיימוני שלמד מזה דלא כרש"י. הלא אם בשני מינים עסיקין, אין הכרח שזה דלא כרש"י, וצ"ע:

בירור שיטת מהרי"ץ בכלה היין הראשון
(א) כְּאֵשֶׁר כלה היין הראשון ומחמת כן הגישו לפניו יין אחר, דעת רבינו ירוחם (נתיב ששה עשר ח"א) דאינו מברך, דאין כאן ריבוי טובה, שהרי

[א] וכן שמעתי מפי אבא מארי זלה"ה, כי מעשים בכל יום במסיבות, שאם האורחים מכבדים זה את זה מיינות שהביאו מבתיהם, בכל גוונא מברכים הטוב והמטיב.

שם סעיף ח') מדברי מרן], ועמד בצ"ע. וקושיא זו הינה בין לדעת הב"י דבכלה היין הראשון מברך, ובין לדעת הרדב"ז דדוקא כשכלה מלפניו ויש לו עוד מהראשון והביאו יין אחר, דהעיקר להבנת מהרי"ץ בדעת מרן דבכלה מלפניו חוזר ומברך בפה"ג, ולא יועיל מה שיש עמו מזה המין עוד בבית. וא"כ היה מקום לומר דס"ל דלעולם בכלה היין הראשון אינו מברך הטוב והמטיב, וכדעת הראב"ד ורבינו ירוחם:

מבל מקום נראה שלא בא לחזור בו מהכרעת ההלכה שכתב בתחילה, אלא קושיא זו עמדה לנגד עיניו וצריכה היא יישוב [וכפי שכבר עמדו בה לנכון רבותינו השושנת המלך הלכות ברכות אות י"ז, ומהרא"ח נדאף בהגהותיו, וכן מרן שליט"א בבארות יצחק שם יעו"ש]. וכן מתבאר מדברי התורת חכם (אות קמ"ב) שזוהי הכרעת מהרי"ץ, וכן העלה להלכה בש"ע המקוצר (סימן ל"ה סעיף י"ב):

דעת מהרי"ץ באכפנאי

(א) הנה משמעות ברכת הטוב והמטיב היא הטוב לי והמטיב לאחרים, ולכך מברכין אותה רק בחבורה, דהיינו שיש עמו לפחות עוד אדם אחד השותה יחד עמו [משני הינות, עיין מג"א סק"ה, ובפעו"צ ח"ג סימן נ"ז חילוקים א' וב']

הבאת היין לא היתה לריבוי אלא מחמת שכלה הראשון. וסיים עלה רבינו ירוחם וצ"ע. וכן הביא הרדב"ז (ח"ד סימן אלף קצ"ה) משם הראב"ד שלא יברך. ותמה הב"י דאין טעם לדבר, דסוף סוף ריבוי טובה יש כאן. וכן העלה הרמ"א (סעיף א') להלכה דמברך. ועיין מג"א (סק"א):

וכתב הרדב"ז דמסתבר טעמו של- הראב"ד כאשר לא היה להם יין אחר אלא הוא. אבל אם כלה היין שלפניו ויש לו עוד ממנו ולא רצו להביאו והביאו אחר, הרי ודאי משום שינוי יין הביאוהו ומברך. והעלהו מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן נ"ז, הובאו דבריו בפסקי מהרי"ץ הלכות דברים הנוהגים בסעודה סעיף י"א). וכן הביא ממהריק"ש שהכריע לא לברך כשכלה היין הראשון, דספק ברכות להקל, אף שהוא נגד מרן. ומדהביאו מהרי"ץ יחד עם שיטת הרדב"ז, משמע שהבין דמודה מהריק"ש דכשיש לו עוד מן הראשון מברך. והיינו דבזה לא שייך סב"ל, כי מסתבר שאף הראב"ד יודה בזה וכדברי הרדב"ז¹²:

(ב) ואף שתמה ע"ז מהרי"ץ דהלא כשכלה היין הראשון חייבים לברך בפה"ג, כמבואר מדברי מרן (סימן ר"ו סעיף ה') [וכבר העיר בבארות יצחק (על פסקי מהרי"ץ שם ס"ק ס"ז) דאף שאין זה מפורש בדברי מרן ונחלקו בזה האחרונים, מ"מ כך למד מהרי"ץ בתשובה (ח"ג סימן מ"ה, הו"ד בפסקי מהרי"ץ

[ב] והכי נמי מסתברא, שהרי תחילת דברי מהריק"ש היא בשם הרדב"ז, עיין בהגהותיו הנקראות ערך לחם סימן קע"ה סעיף ו', וגם הוא תלמידו כידוע. איתמר:

ונהנים מהטובה הזו של-ריבוי היין. ולא דוקא אדם אחר עמו, אלא אפילו אשתו ובניו עמו מברך, כ"כ התוספות (ברכות נ"ט ע"ב ד"ה התם), וכן הביא הב"י מהרשב"א יעו"ש:

והנה אף להמג"א אם מניח בעה"ב את היין על השלחן לפני המסובים, בכה"ג כולם שווין לטובה, וחשיבי כשותפין שנהנין מאותו היין ומברכים. וקצת צ"ע על מה שהכריע בש"ע המקוצר (סימן ל"ה סעיף י"ד) דדוקא בכה"ג מברך, אבל סתם אורח היא מחלוקת, והלא מהרי"ץ הכריע בזה דלא כהמג"א^[1]:

וכתב המרדכי בשם אלפסי (הרי"ף), דאכסנאי המתארח על שלחנו של-בעל הבית, לא חשיב אחר השותה עמו, ואינם מברכים. וכן פסק הב"ח. ועיין מג"א (סק"ד) שביאר דבעינן שיהיו שותפין בהנאה, וממילא דוקא בני חבורה השותפין ביין, או אשתו ובניו שחייב במזונותיהם, חשיב כיש להם חלק ביין ומברכים. אבל אורח שאין לו חלק ביין, אינם מברכים:

פדר הברכה למעשה

היות ורבו הלכות ברכה זו, ומחמת כן רבים נמנעים מלברך אותה שלא כדין, אעלה כאן כמה נקודות על פי הכרעת רבותינו. ואם כי אפשר להאריך ולדון בכל אחת מהן, קיצרתי וכתבתי רק העולה להלכה. ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בהן בל"נ:

(ב) וכתב הב"י על דברי המרדכי, מה שכתב בשם האלפסי, בדותא היא, שלא נמצא כן בדבריו. ובמרדכי ישן בדקתי, ולא נמצא לשון זה כלל. ועוד, שהרי העיקר ששניהם נהנים מן היין, ולא בעינן שיהיו שותפים ביין כלל. וכן הביא באר היטב (סק"ו) מהפרח שושן ועוד

[ג] מהרי"ץ שם כתב שהפרח שושן הרבה להשיג על המגן אברהם בראיות נכוחות. ובבאר היטב סימן קע"ה סק"ו העלה דברי הפרח שושן, ואעפ"כ פסק הקיצור שלחן ערוך סימן נ"ד סעיף י"ד כהמגן אברהם, ר"ל הגם דמסתמא ראהו. ולשון הקיצור שלחן ערוך, אם בעל הבית נותן לכל אחד כוסו אין מברכין וכו'. ונמשכתי באותו סעיף אחריו, רק שהוספתי יש אומרים שאין מברכין, וזאת מפני דעת מהרי"ץ, וכמו שציניתי שם בהערה כ'. ובבארות יצחק ס"ק ס"ח ציינתי לכף החיים ומשנה ברורה, והרואה יראה שם שראו דברי הפרח שושן ואעפ"כ מְסָקִי דספק ברכות להקל, כיעויין גם בשער הציון שם אות י"ד שהדבר מפורש. וסבורני שגם מהרי"ץ אילו היה רואה דברי הבאים אחריו, היה מודה שלא להיכנס לספק ברכות שהוא חמור. ומכל-מקום דברינו הם הכרעה ממוצעת, בעזרת החונן לאדם דעת. ודוק. יב"ן:

- כאשר** יושבים בסעודה ומביאים שני יינות, יש ליתן לב לדברים דלהלן כדי שיוכלו לברך הטוב והמטיב:
- א)** שלא יהיו שני היינות לפניו כשמברך בפה"ג, שאז יצטרך לברך על המשובח בפה"ג, וממילא לא יוכל לברך על הגרוע הטוב והמטיב. אא"כ אינו יודע מי מהם יכשר יותר, ואז מברך על אחד מהם בפה"ג, ועל השני הטוב והמטיב:
- ב)** שלא יהיה השני גרוע ודאי מן הראשון [ונראה פשוט, דאין הדבר תלוי במחירו של-יין, אלא בטעמו ואיכותו]:
- ג)** שתהיה דעתם מעיקרא לשנות עוד יין, דאל"כ הוי כנמלך ומברך בפה"ג:
- ד)** שיהיה מיסב עמו לפחות אדם אחד. וכשהוא עורך סעודה והאורחים אינם בני ביתו שהוא חייב במזונותיהן וממילא אינם שותפים ביין, יניח את היין לפניו, והוי כהקנה להם את היין והם שותפין בו:
- ה)** אין מברכין ברכה זו אא"כ שתו שיעור רביעית מכל אחד משני היינות (כה"ח סק"י). וכיון שמברכים ברכה זו לפני שתיית היין השני, צריך לשים לב לשנות ממנו שיעור רביעית:
- ו)** לכאורה גם מיץ ענבים או יין צימוקים בכלל, ובש"ע המקוצר (סימן ל"ה עיני יצחק אות י"ד) נסתפק בזה:

עניין הזכרת שמם של-רשעים ותאריך לוועזי

כשמזכירים שמות של-רשעים, רצוי שלא להזכיר את שמותם, כיון שבכך נותנים להם כח. כמה שפחות להזכיר, ולהימנע מזה. ואינני מדבר על הזכרת שמות הַרְדָּשִׁים שנהגו בהם הנצרים, שגם מכך ראוי להימנע, וכן מספר השנים שלהם. צריך להשתמש בתאריך העברי. שמות החדשים שהם קוראים, רצוי שלא להזכירם בשמותיהם. אפילו כשאדם כותב צ'ק, יכתוב תאריך עברי, והבנק בעל כרחו חייב לקבל את הצ'ק. וכן בהזמנות, אין להשתמש בחדשי הגויים. זה אינו איסור, אבל ראוי מאד להימנע. אם מוכרחים, אפשר להוסיף 'למניינם'. ויותר טוב להזכיר את החדש במספרים, אבל לא לבטא 'חודש ראשון', 'שני', 'שלישי', וכדו'. אלא אחד, שנים, וכו'. והטעם הוא, כי אם אומרים 'שני', הרי שהוא מתייחס לראשון, ורק חודש ניסן הוא ראש לחדשים, כמו שנאמר הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ הַחֹדְשִׁים, ראשון הוא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה [שמות י"ב, ב']. וגם השימוש במספרים, הוא רק כאשר יש הכרח:

אפילו את שמו של-נצרי, יש נמנעים מלהזכיר, כי יכול להיות שהוא בגדר עבודה זרה, ונאמר וְיָשֶׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִפְרֹוּ [שמות כ"ג, י"ג], וזאת אעפ"י שהרמב"ם [במקומות רבים, ובכללם בהלכות תשובה, ובהלכות מלכים פי"א ה"ד] מזכיר אותו:

(מרן שליט"א בשערי יצחק, מוצש"ק כי תבוא, ה'תשע"ד ב'שכ"ג)

דברי חפץ



חכמה ומוסר



מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

מאמר ארבע אמות של-הלכה*

טעמים שבכל אמות הארון יש חצי, מה שאין כן בשלחן בקרשים ובמזבח
 ♦ הנהגת תלמיד חכם בשפלות ובהכנעה ♦ בקיאות ופלפול ♦ ביאורים
 במאמר חז"ל מיום שחרב בית-המקדש אין לו להקב"ה בעולמו
 אלא ארבע אמות של-הלכה בלבד ♦ שיעור קומתו של-יוצר בראשית,
 ואין לנו עסק בנסתרות ♦ כל אמה בריבוע, אמה ושני חומשים באלכסון ♦
 ארוכה מארץ מדה, ורחבה מני ים ♦ הנביאים וחז"ל דיברו בהווה, ובמצוי
 הידוע לרוב יושבי ארץ ישראל, ולא על שאר כל העולם ♦ בתחילה היה
 העולם שלישי ים, שלישי מדבר, שלישי ישוב. אחר-כך חציו יבשה, וחציו
 מים. ועכשיו הים פי שנים מן היבשה ♦ תכלית בריאת כל העולם היא
 האיש השלם בחכמה ובמעשה ♦ ארבע אמות ליוצא חוץ לתחום ♦ אדם
 בינוני ארבע אמות ♦ עוג מלך הבשן ♦ מקומות השראת השכינה, כגון
 בית-המקדש, בתי כנסיות ובתי מדרשות, תלמיד חכם צדיק הלומד תורה
 לשמה, קברי צדיקים, עשרה שיושבים ועוסקים בתורה ♦ לימוד חכמות
 חיצוניות נצרך לישוב העולם, אבל התכלית הוא לימוד תורתנו הקדושה ♦
 שם ועבר ♦ לימוד הגמרא ♦ אוהב י"י שערי ציון וגו' ♦ שמחת הקב"ה
 בפלפול דאורייתא ♦ פירושי חכמי תימן לעניין ארבע אמות של-הלכה ♦
 מעשה בראשית ומעשה מרכבה ♦ ארבעת הכדוריים וארבעת המרובעים ♦
 ארבע אמות נחשבות כאותו מקום ♦ ארבע אמות בזרועו ♦ עולם השכלים,
 עולם הגלגלים, ועולם היסודות ♦ האדם עולם קטן ♦ ארבעת הטבעים ♦
 והאלהים יבקש את נרדף ♦ דרך חז"ל רחוקה מן הפילסופיא ♦ ושמרתם
 ועשיתם ♦ ארבע אמות של-תפילה ♦ וצדיק יסוד עולם ♦ עולם האצילות ♦
 האדם מורכב מארבעה יסודות, שהם אש רוח מים עפר ♦ שכינה סובבה
 עליו בחיבה ♦ התבודדות האדם עם אלהיו ♦ ארמון נבנה לצורך הצלת אדם
 חסיד שיחסה בצילו ♦ מסילות ברזל ארוכות, לצורך בני הישיבות והצלתם
 ♦ בריאת צרעה לייסר את האמוריים, ועורב לכלכל את אליהו ♦ רעב על
 אומות שלימות, לנסות את אברהם ♦ בריאת זהב, בשביל המשכן והמקדש

א) **נאמר** בתורה בפרשת תרומה (שמות כ"ד, י') ועשו ארון עצי שטים אמתים
 וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו. ויש להקשות למה בכל

* מאמר זה והמאמר שאחריו, לקוחים מתוך הספר נפלאות מתורתך אשר עודנו בכתובים,
 הראשון מפרשת תרומה והשני מפרשת כי תצא. כל הציונים שבמאמר למקומות אחרים

אמות הארון יש חצי, אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו [מה שאין כן בשלחן, אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קמתו (לקמן כ"ג). והקרשים, עשר אמות ארך הקרש ואמה וחצי רחב הקרש האחד (לקמן כ"ו, ט"ז). והמזבח (לקמן כ"ז, א'), המש אמות ארך וחמש אמות רחב רבוע יהיה המזבח ושלוש אמות קמתו. יב"ן]:

והטעם, לפי שהחכם [שאליו רומז הארון, כי בו ניתנו לוחות הברית, כדלקמן (ט"ז) ונתת אל הארץ את העדת וגו'. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו בפיסקת ועשו ארון עצי שטים, ד"ה לרוב. יב"ן] ראוי שיהיה שפל. ולא יחשוב אם הוא בקי, שהגיע לקצה הבקיאות. ואם הוא מפולפל, שהגיע לקצה הפלפול. שארכו רומז לבקיאות, ורחבו לפלפול, שנאמר (איוב י"א, ט') ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. כן כתב מה"ר יצחק קארו בספרו תולדות יצחק כאן:

ועיקר הדבר, מבואר ברבינו בחיי כאן (באמצע פיסקת ועשו ארון עצי שטים) שדרשו רז"ל, כל האמות שבארון היו שבורות, מכאן לתלמיד חכם שיהא נכנע, ולבו נשבר בקרבו ע"כ. ולשון "כל" אמות דנקט, לאו דוקא, אלא עיקר הכוונה שבכל כלי יש אמות שלימות. או, שאין כלי שכל אמותיו שבורות. וכן בספרו כד הקמח ע' גאווה (דף ק"ט ד"ה וצריך) דרשו רז"ל, כל אמות של-מקדש היו שלימות, חוץ משל-ארון שהיו שבורות וכו' מכאן לתלמיד חכם שצריך שיהיה שפל ועניו, ולבו נשבר בקרבו יעו"ש. ולפנינו בספרי חז"ל, לא נמצא. והרבה רבנות העלו זאת בסתם, ר"ל שלא בשם חז"ל, כגון בעל הטורים וז"ל, ללמד שכל מי שלומד תורה, צריך לשבר ולהשפיל עצמו יעו"ש. ועוד רבים מן המפרשים כתבו עניין זה בלשונות שונים, ובתוספת מטעמים, ובפרט האחרונים, כגון כסף נבחר וכלי חמדה (הובאו דבריהם במעם לועז דף תתקנ"ו ד"ה ועוד) וקיץ המזבח. ועיין עוד בדברינו להלן הפטרת ואתחנן על פסוק וכל בשליש עפר הארץ ד"ה ואם:

ב) ובסגנון אחר, כתב בצרור המור וז"ל, להורות כי התורה לא בשמים היא, ואינה שורה בגסי הרוח אלא בשפלים יעו"ש. והוא לקוח מדרשת חז"ל על הפסוק שבפרשת נצבים, לא בשמים היא (דברים ל', י"ב) רבא אמר, לא תימצא [התורה] במי שמגביה דעתו עליה כשמים. רבי יוחנן אמר, לא תימצא בגסי

בספר נפלאות מתורתך, הנחננו כמו שהם, מבלי לחזור ולציין בכל פעם את שם הספר. כגון לקמן סוף ד"ה ועיקר, ועיין עוד בדברינו להלן הפטרת ואתחנן על פסוק וכל בשליש עפר הארץ ד"ה ואם, לא תיקננו ועיין עוד מ"ש בס"ד בספר נפלאות מתורתך הפטרת ואתחנן וכו'. והמעייין יבין מעצמו, שכל הציונים הללו מכוונים לספר הנזכר:

הרוח, כדאיתא בעירובין דף נ"ה ע"א. והוא קישר זאת לענייננו, אלא שאם-כן היה לו לכתוב בשי"ן, שאינה שורה וכו':

ומדכתב ואינה בוא"ו, משמע דאתא למימר שני טעמים. א' כי התורה לא בשמים היא, דהיינו שבשמים יש שלמות ולא חצאים. ואתי כפשטיה דההוא קרא, אי נמי כגון שדרשו רז"ל בבבא מציעא דף נט: שאין משגיחין בכת קול. ב' כי אינה שורה בגסי הרוח, ולכן אין לתמוה על אותם מהלומדים תורה ואעפ"כ אינם מצליחים בה, אי נמי שאפילו נראים כיודעי תורה מכל-מקום אין לסמוך עליהם לפי שאינם יורדים לעמקה ולתכליתה, ואין להם סייעתא מן שמיא. כן נראה לפקצ"ד בעזרתו יתברך, הגם כי יד הדוחה נטויה לומר שמסגנון לשונו יתכן דלא משמע דתרי מילי נינהו. ואם-כן נצטרך לפי זה לומר שכוונתו לדרשת חז"ל הנזכרת לעיל, ואע"ג דנקט בוא"ו ולא בשי"ן, הרי יש רגילים לכתוב כך בכל כיוצא בזה. מכל-מקום דעתי הענייה נוטה כאמור לעיל, וקרוב לזה העלה בתו"ש כאן דף כ"ז הערה ק"ה בשם אחד מן הראשונים וז"ל, לומר שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשבר גופו ואיבריו עליה, כמו שדרשו ז"ל על פסוק אדם כי ימות באהל (במדבר י"ט, י"ד). ועיין ברכות דף ס"ג ע"ב). וזהו אמרם ז"ל פת במלח תאכל ובתורה אתה עמל (אבות פרק ו' אות ה'). ולטעם זה ניתנה במדבר, לפי שמשים עצמו כמדבר (עייין נדרים דף נה.). ולא יחוש לתאוות הגוף עכ"ל:

ובכלי יקר הוסיף בזה נופך וז"ל, שלושה כלים אלו היו חלוקים במדות האמות, כי הארון היו כל אמותיו שבורות, והמזבח היו כל אמותיו שלימות, והשולחן היו מקצתן שבורות ומקצתן שלימות, הלא דבר הוא. והקרוב אלי לומר בזה, לפי שאמרו החכמים במעלות הבט למעלה ממך, כי על-ידי זה ידמה בנפשו כי הוא חסר מן השלמות ולא הגיע למדריגת חבירו, ויבוא להתקנאות בו ויוסף על שלמות חכמתו, כי קנאת סופרים תרבה חכמה. אבל בענייני העולם הזה, דהיינו כל הצלחות הגופניות כעושר וכבוד, יסתכל במי שהוא למטה ממנו, ובסיבה זו ישמח בחלקו בראותו כי יש לו רב יותר מן הרבה אנשים וכו' יעו"ש"ב. והוא לא הזכיר את הקרשים (כבדברינו לעיל ד"ה נאמר) מפני שהם אינם כלים:

[ובדרך] הפשט אפשר דאעיקרא לא קשיא מידי, שכל דבר מדותיו לפי דרך תשמישו, ובארון כך הן המדות המכילות את מה שבתוכו. איתמר. ולדידי צ"ע, ובמפרשים לא מצאתי לפום רהטא שעמדו בזה]:

ג) ולפי דברי התולדות יצחק דלעיל (ד"ה והטעם), מתבאר באופן נפלא מאמר חז"ל בברכות דף ח. מיום שחרב בית-המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה בלבד, וכמו שכתב בעיון יעקב שם וז"ל, שחביב להקב"ה מכל הקרבנות, וכל העוסק בתורת קרבנות אין צריך לעולה ולחטאת, כדאיתא פרקא

קמא דמגילה (דף לא:) וסוף מנחות (דף קי.) ע"ש. והא דקאמר ארבע אמות של-הלכה, יש לומר על-דרך דאיתא בתולדות יצחק פרשת תרומה, דלמה בכל מדות הארון יש חצי, אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו. לפי שהבקיאות רומזו לארכו, ורחבו הוא רומזו לפלפול, שנאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים [עכ"ד התולדות יצחק, וכמובא לעיל. יב"ן]. וכדי שלא יתגאה אדם בפלפולו ובקיאותו, לכך נכתב בכל אחד חצי, כלומר שישים אל לבו שעדיין לא הגיע לחצי מדה. ולהכי אמרינן (ברכות דף סד. והוריות דף יד.) סיני עדיף, כיון דארכו הוא יותר מרחבו. וגובה של- (מזבח) [ארון] לא קחשיב, דהוא נגד הנסתרות שאין לנו עסק בו. וכיון שארכו ורחבו הם יחד ארבע אמות, לכן קאמר ארבע אמות של-הלכה. וכן אמרינן בגטין דף ס"ח [ע"ב] כי מיית ההוא גוברא, לית ליה בהדין עלמא אלא ארבע גרמידי. וגם אתי לרמזו אם ירדו דוקא לעמקה של-הלכה, כדאמרינן ריש פרק אלו מציאות (בבא מציעא דף כא.) קב בארבע אמות דנפיש טרחייהו, להכי נקט ארבע אמות. וכי האי גוונא מרמז על זה שאמרו (יבמות דף מט:) משנת רבי אליעזר [בן יעקב] קב ונקי וכו' ע"כ:

ומאי דמייתי מר מההיא דגיטין דלית ליה בהדין עלמא אלא ארבע גרמידי, לא הבנתי שייכותו לעניין ארבע אמות של-בקיאות ופלפול, דהתם מיירי במותו ששיעור קברו של-אדם הוא ארבע אמות כדפירש מהרש"א התם בהדיא. ועיין עוד לקמן בסמוך ד"ה וראיתי, מההיא דעירובין. וצריך לומר שכוונתו לפרש כך את האמור שם דרך רמז, שבמותו לא נשאר לו מכל מה שעשה בעולם הזה, אלא ארבע אמות של-הלכה, דהיינו מה שעסק בתורה. ועל דרך זה יש לפרש את כל העניין שם בגטין. ואין להקשות הלא יש לו גם מצוות ומעשים טובים. די"ל שהם בכלל התורה, שהרי התלמוד גדול מן המעשה, לפי שמביא לידי מעשה, כדאיתא בקידושין דף מ' ע"ב. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת משפטים על פסוק והתורה והמצוה:

ד) וטעמא דכתב לעיל מדוע לא הזכיר הגובה של-ארון בכלל האמות הללו, שזה מפני שהוא נגד הנסתרות וכו', אפשר לומר שזה מובן ממאי דנקט קרא קמתו, שרומז לשון זה לשיעור "קומתו" של-יוצר בראשית, וד"ל וליודע. וכגון שאמרו חז"ל (מדרש משלי פרשה י', והובא גם-כן בהקדמת ראשית חכמה) צְפִיטָ בשיעור קומה שלי. וכיון שכתב העיון יעקב כן לפי שצירף ארכו ורחבו שהם יחד ארבע אמות, מובן שחוזר על התולדות יצחק. וביאר שזה לפי שהגובה הוא נגד הנסתרות שאין לנו עסק בו, דהיינו שהוא דיבר על רוב הלומדים שאינם עוסקים בנסתרות. אי נמי אפילו העוסקים בנסתרות, מעלימים זאת. אבל כיון שגם הגובה מדתו אמה וחצי, מוכרח לומר שגם את זאת מפרש התולדות יצחק על פי דרכו, דהיינו שמי שזכה לעסוק בנסתרות, לא יחשוב שהגיע לקצה ידיעת הנסתרות. ואדרבה בנסתרות הוא בודאי רחוק מן הקצה, יותר מאשר בבקיאות ובפלפול. ומה שכתב

כי הגובה הוא נגד הנסתרות, דלכאורה נראה דהיינו משום דכתיב ואמה וחצי קמתו, הרומז לעניין שיעור קומה, שהוא מעיקרי הנסתרות, וְכִדְקָא אֶמְרֵן, יש להעיר הרי גם בשאר כלי המקדש נקט קרא לשון קמתו. ואם-כן נצטרך לומר שטעם רמז הגובה לנסתרות, הוא לפי שהגובה עולה ממטה למעלה, והנסתרות הם עניינים עליונים. ומהאיי טעמא לא נקט העיון יעקב כלישנא דקרא אלא לשון גובה. אבל אפשר לומר שגם בשאר הכלים מדת קומתם רומזת לענייניהם הנסתרים, כל אחד לפי עניינו:

ושמא יעלה על דעת המעיין לומר שסודות התורה הנרמזים באמה וחצי קמתו, נכללים בארבע אמות הללו, שהרי אלכסון של-ארבע אמות על ארבע אמות הוא חמש אמות ושלושה חומשין כיעויין בעירובין דף נא. הן ואלכסונן וברש"י שם, וברמב"ם פרק י"ב משבת הלכה י"ח ובשלחן ערוך הלכות עירובין סימן שמ"ט סעיף ב', וזה לפי חשבון כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא כדאיתא התם בעירובין דף נא. (ומבואר שם בתוספות ד"ה כל, שאין החשבון מכוון, אלא יש מעט יותר מאמתא ותרי חומשי) ובסוכה דף ת. ועוד, כגון זה בנדון דידן שהן שתי אמות ומחצה על אמה וחצי. הא ליתא, כי אלכסונן הוא אמתים וחצי, ועוד שני חומשי אמה. ולא אמה וחצי, וזה פשוט:

ה) וזה שאורך הארץ נרמז באמתים וחצי, ורוחב הים באמה וחצי, הגם דשפיר קאמר מר שרומז הים לפלפול שהגלים גועשים ורועשים כמותו, מכל-מקום צ"ע שאדרבה הימים בעולם הם פי שנים מן הארץ כנודע. ואפילו לסברת בעלי הטבע הקדמונים שהימים הם מחצית, כמו שיסד בעיקבותיהם רשב"ג בכתר מלכות שאומרים ביום הכפורים, כדור הארץ נחלק לשנים, חציו יבשה וחציו מים. ועיין מחזור אהלי יעקב שם דף נ"ו:

וקרשיא זו נופלת כבר על הפסוק עצמו, דהוה ליה למימר בהיפך ארוכה מים מדה ורחבה מני ארץ, דהא בעלמא האורך הוא יותר מן הרוחב. ואולי מיירי דוקא בים הגדול הסמוך לארץ ישראל, שהוא אכן קטן יותר מן היבשה אשר סביבות ארץ ישראל, וכדאשכחן בדוכתי טובא במקראות ובספרי חז"ל שדיברו בהווה המצוי וידוע לרוב יושבי ארץ ישראל, וכגון לעניין ברכת הרואה את הים גדול. ואחר זמן מצאתי שכבר כתב כן בהדיא הרד"ק על פסוקי וישבר י"י את ארזי הלבנון, וירקידם וגו' לבנון ושריון [שהם שמות הרים] כמו בן ראמים (תהלים כ"ט, ה'. ו') וז"ל, אמר ארזי הלבנון, לפי שהוא יער בארץ ישראל ויש בו ארזים גבוהים. ואעפ"י שיש במקומות אחרים (וחזקים גבוהים) [ארזים גבוהים וחזקים] כמוהו או יותר מהם, הנביאים היו מדברים על ההווה ועל הקרוב אליהם. וכן אמר הנביא על מלך אשור, ארז בלבנון (יחזקאל ל"א, ג'). וכן לבנון ושריון, שהם הרים בארץ ישראל ע"כ:

ואחר החיפוש זכינו ומצאנו בס"ד בתורת חיים על מסכת עירובין דף כא. ד"ה ארוכה וז"ל, לפי שהתורה ארוכה פי שנים ברחבה, כדאמר בסמוך ארבעין בעשרין. והארץ נמי פי שנים בים, כמו שכתבו התוספות בפרק מי שהיה טמא (פסחים דף צד. ד"ה כל) דהעולם שלישי ישוב שלישי מדבר שלישי ים. לכך נקט ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכו' עכ"ל. ולשון התוספות שם, הך פליגא אהא דאמר בעלמא כל העולם כולו שלישי ימים שלישי מדברות שלישי ישוב וכו' יעו"ש, ומובן שהם דברי חז"ל. ואמנם הכי איתא בבראשית רבתי על פסוק (בראשית ג', י"ז) ארורה האדמה בעבורך, שבאותה שעה נתחלקה לשלושה חלקים, שלישי ישוב שלישי ימים שלישי מדברות יעו"ש. ובמדרש כונן תחילת מדת העולם, תנו רבנן ישובו של עולם מהלך חמש מאות שנה, שלישי ים שלישי מדבר שלישי ישוב יעו"ש. ובהדיא כתב רבינו בחיי על פסוק (במדבר י', ל"ה) ויהי בנסון הארון, דרשו רז"ל העולם שלישי ים שלישי מדבר שלישי ישוב. ועל פסוק (ויקרא ב', י"ג) במלח תמלח, הביא דרשה זו בתוספת דברים וז"ל, ועוד דרשו במקום אחר, העולם כולו שלישי מדבר שלישי ישוב שלישי ים. עמד ים לפני הקב"ה אמר לפניו, רבנו של-עולם, במדבר ניתנה תורה, בישוב נבנה בית-המקדש, אני מה תהא עלי. אמר לו, עתידין ישראל שיקריבו מלח על גבי המזבח עכ"ל. ופשוט כי שרו שלישי אמר כן:

וביין שלא יתכן שיהיו דברי איוב וחז"ל (ודברי רשב"ג) היפך המציאות, צריך לומר שבתחילה היה שלישי שלישי שלישי, אלא שלאחר מכן היו הימים מתרבים והולכים, מחמת שטפונות או קרחים שנמסו, וכמו שחוששים מכך בזמנינו, באופן שאולי יתכן כי בזמן רשב"ג היו הימים מחצית, ובזמנינו הימים הם פי שנים מן הארץ. ויתכן שכבר בזמן חז"ל לא היה כך, אלא שהם דיברו לפי המציאות הראשונה, לפחות עד הזמן שעמד הים לפני הקב"ה וכו'. וכל-שכן רבוותא קמאי, שלא בדקו אחרי דברי חז"ל, מה שאין כן רשב"ג שנמשך אחרי דברי חוקרי הארץ. ועייין עוד בספרי פרשת עקב אות מ"ג, ומדרש תנחומא פרשת נח אות י"ח ועוד, שבדורו של-אנוש הציף ים אוקיינוס שלישי של-עולם. ובירושלמי שקלים פרק ו' ובראשית רבה פרשה כ"ג אות ז', שתי פעמים עלה הים והציף את העולם יעו"ש. ובמה שכתבו התוספות שם וז"ל, ואפילו אם נאמר דאין ים אוקיינוס בכלל שלישי ימים יעו"ש, ובקובץ ויען שמואל חלק י' דף רנ"ג אות ה'. ובמ"ש בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ד' בעניין נוסח הברכה לרואה את הים הגדול, אות ה' ד"ה ובלאו:

ו) וראיתי להרשב"א בפירושי האגדות על מסכת ברכות שם שכתב, אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה, כבר פירשה הרמב"ם פירוש מרווח (נ"א מחוור) מאד בפתיחת פירוש המשנה שלו, ועליו אין להוסיף (בנ"א נוסף, וממנו אין לגרוע). ותורף דבריו שם הוא, כי הכוונה בבריאת כל מה

שיש בתוך העולם הזה ההווה והנפסד, הוא האיש השלם הכולל החכמה והמעשה [מבואר להמעיין ברמב"ם שם - ובהוצאת מכון המאור הוא בדף נ"א - שהכוונה בחכמה, להשגת האמיתות כמות שהם, וכל מה שאפשר ששייגנו האדם (ולעיל מינה דף נ' סוף ע"ב, השגת אחדות ה', וכל הנלוה בזה מן העניינים האלהיים). והמעשה, המיצוע בענייני הטבע - שלא יבקש תאוות וכו' - ומיעוט הדאגה להם וכו' ותיקון המדות כולן יעו"ש. יב"ן]. ועל זה אמר (נ"א אמרו) אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה בלבד, כלומר האדם השלם בחכמה ובמעשה ע"כ. ומפני שהאדם הבינוני הוא ארבע אמות, כמו שנאמר (לעיל ט"ז, כ"ט) שבו איש תחתיו, כתחתיו, ומכאן לארבע אמות ליוצא חוץ לתחום [עירובין דף מ"ח ע"א. ולפנינו בגמרא שם, כתחתיו, וכמה תחתיו, גופו שלוש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו. ועיין תוספות שם ד"ה גופו, ולעיל ד"ה ומאי. וברמב"ם פרק י"ב משבת הלכה ט"ו. יב"ן], קראו ארבע אמות של הלכה עכ"ל:

הנה נתפעל הרשב"א כל-כך מפירושו של-רמב"ם בזה. ולענ"ד לכאורה יתכן שאילו ראה את פירוש העיון יעקב (שבא אחריו דורות רבים), היה מעלהו על הנס, כי יש לו יתרון עליו, כאשר ישכיל המבין. ולפום רהטא יש לבאר דמה שכתב הרשב"א כי עליו אין להוסיף, היינו בעיקר פירוש העניין. דהא חזינן שהוצרך בסוף דבריו להוסיף ביאור מהו עניין ארבע אמות הללו בנדון דידן. וכמוהו כתבו בפשיטות רבינו זכריה הרופא כדלקמן ד"ה ובצפיינתנו"ו וד"ה בפירוש, ומהר"ש שבזי כדלקמן ד"ה ובחמדת, ויערות דבש כדלקמן ד"ה והגם. והרמב"ם עצמו שלא כתב את הדבר, או דאשתמיטתיה מלכתוב זאת בהדיא [וכעין זה לגבי השראת השכינה, כיעויין לקמן ד"ה והגם], או סבר שאין צורך לבאר הדבר מרוב פשיטותו, וסמך על היודע והמבין. או שהיה לו בפרט הזה פירוש אחר. וזהו דעת אחד מקדמונינו שהעיר כי הרמב"ם לא ביאר זאת, לכן הוצרך הוא לבאר מעצמו בדרך מחודשת, כדלקמן ד"ה באופן. אבל מסתברא טפי שאין כוונת הרשב"א שלא להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם עצמו, רק שלא להוסיף פירוש אחר לגמרי. ועיין עוד לקמן ד"ה את, וד"ה והיושב:

ז) גם עדיין צריך ביאור לפירושו של-רמב"ם מדוע אמרו חז"ל משחרב בית-המקדש אין לו וכו' הרי לדידיה זה שייך גם בזמן בית-המקדש. בשלמא אליבא דהעיון יעקב יש לפרש שבזמן בית-המקדש היו לו להקב"ה בעולמו שני דברים, הקרבנות וארבע אמות של-הלכה, ועכשיו אין לו אלא ארבע אמות של-הלכה. וזה נראה כוונת מה שהקדים העיון יעקב לפרש שם (כנזכר לעיל ד"ה ולפי) שחביב להקב"ה מכל הקרבנות, וכל העוסק בתורת קרבנות אין צריך לעולה יעו"ש, ובדברינו לקמן ד"ה ולכולהו, וד"ה והא. אגב יש להעיר שגירסת הרמב"ם שם, חוץ מארבע אמות של-הלכה [כנזכר שם בתחילת העניין שהוא בדף מ"ט ע"א, וגם בסופו שהוא בדף נ"ג ע"ב], תמורת אלא ארבע שבשאר ספרים. ובדקדוקי סופרים לא העלה גירסא

זו. אבל לכאורה אין בין שתי הגירסאות הללו, זולת אולי חילוק דק. ועיין עוד לקמן ד"ה ובצפיינתנו, וד"ה באופן:

ונראה משום הכי, שהרמב"ם מפרש זאת לעניין השראת השכינה. שבזמן בית-המקדש שם שכינה שורה, ועכשיו שחרב היא שורה על האדם השלם. ועיין עוד לקמן ד"ה ומה. ונכון יותר לדייק ולומר שהיתה שורה אז גם על האדם השלם, ואחר כך רק עליו, וכדלעיל ד"ה גם אליבא דעיון יעקב. ולכל הפירושים שנאמרו במימרא זו, לכאורה מוכרח לפרש כך. דהכי איתא התם, אמר רב חסדא, מאי דכתיב (תהלים פ"ז, ב') אוהב י"י שערי ציון מכל משכנות יעקב. אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חייה בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית-המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה בלבד ע"כ. והרי פסוק אוהב י"י וגו' הוא במזמור לבני קרח, שהיו בזמן שילה וגבעון ולא בחרבן, והיאך אמר והיינו דאמר וכו' מיום שחרב בית-המקדש וכו', הלא גם לפני כן כך היה, עיין פתח עינים להחיד"א שם ד"ה אוהב, ובן יהודע ד"ה מיום. אלא הכי קאמר, מיום שחרב בית המקדש לא נשאר אלא זה. ועיין עוד לקמן ד"ה ופירושו:

והכי נמי מוכח מדברי הזוהר הקדוש פרשת בלק דף ר"ב שלהי ע"א, שם הובא בכלל דברי רבי פנחס בן יאיר חמיו של-רבי שמעון בן יוחאי העניין של-ארבע אמות של-הלכה הנזכר בגמרא, בסגנון שונה ובאופן נפלא בזה"ל, לית הנאה ותיאובתא לרוח קודשא בהאיי עלמא, אלא אורייתא דההוא זכאה. כביכול איהו מפרנס לה ויהיב לה מזונא בהאיי עלמא, יתיר מכל קרבנין דעלמא. בקרבן מה כתיב, אכלתי יערי עם דבשי אכלו רעים (שיר השירים ה', א'). ומיומא דאתחרב בי מקדשא ובטלו קרבנין, לית ליה לקודשא בריך הוא אלא אינון מילין דאורייתא, ואורייתא דאתחדשא בפומיה. בגין כך כי ממנו תאכל (דברים כ', י"ט), ולית לה מזונא בהאיי עלמא אלא ממנו ומאינון דכוותיה. וכיון דממנו תאכל ואיהו זן לה, אותו לא תכרות (שם) יעו"ש. ולקמן ד"ה מהשתא. ובנפש החיים שער ד' פרק ל"ד, ובמאמר כבוד התורה שבתחילת ספר מנחת אשר על בכא בתרא, ושאר ספרים. אגב, גם מלשונו אורייתא, משמע דמיירי בכל חלקי תורתנו הקדושה, וכדלקמן ד"ה ולכולהו:

(ח) **והגב** שהרמב"ם למרות כל אריכות דבריו שם, לא הזכיר זאת בהדיא, ר"ל שהכוונה להשראת השכינה, רק שהאדם השלם הוא עניין תכלית הויית כל העולם, ועיין עוד לעיל ד"ה הנה, לגבי מה שנראה שנשמט ממנו לבאר עניין ארבע אמות. מכל-מקום חזינן שהגר"י אייבשיץ הבין דבריו כך בפשיטות, שעל האדם השלם שורה שכינה, שכן כתב בספרו יערות דבש חלק ב' דרוש ו' דף צ"ה ד"ה והנה וז"ל, כמו שיש להתאונן על חרבן בית-המקדש בסילוק שכינה, כן יש

להתאונן במיתת צדיקים, כי בם בחר ה' אוה לשכון עליהם, כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה על אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של־הלכה, שהכוונה על אדם צדיק הלומד תורה לשמה [אף שלא נזכר גם דבר זה ברמב"ם שם, מובן כך מעצמו. יב"ן], וכל אדם הוא ארבע אמות, והוא נקרא ארבע אמות של־הלכה, ועליו שורה שכינה, וזהו שיש להקב"ה בעולמו. ואם־כן בעוה"ר באבוד הצדיק, חרב בית־המקדש, ועלינו להתאונן במיתתו למאד, ולשבור לבנו, ולשוב אל ה' בכל נפשנו, כי עיקר ההספד הוא התשובה וכו' יעו"ש. ובדברינו להלן במגילת איכה על פסוק ותרו פלאים ד"ה ועיקר:

עוד שם בדרוש י"ד דף רכ"ה ד"ה ולכן, בעוה"ר לאחר החרבן נגזר על ישראל חוסר לחם, ובפרט במיתת צדיקים, כי הם מגינים ועל ידם העולם ניזון, כאמרם (ברכות דף יז:) [שאמר הקב"ה] כל העולם כולו ניזונים בשביל חנינא בני וכו', ולכן צריך תפילה לבטל הגזירה וההפסד וכו'. וממש בגולה אין לנו שיור רק תורה ותפילה וכו'. וזהו השיור, כי כבר כתב הרמב"ם [על מאמר חז"ל] מיום שחרב בית־המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של־הלכה, ופירש הרמב"ם היינו תלמיד חכם וצדיק, שהוא ערך ארבע אמות, ובו שורה שכינה. ולכך מתאווים המלאכים שיהיה צדיק למעלה במדור שלהם, כדאמרינן (כתובות דף קד.) אראלים ומצוקים תופסים וכו', כי על־ידי כך משיגים הארת השכינה, כי שם בצדיק מקום מקדש ה' וכו' ע"כ:

והרמב"ם שם (בדף ר"ל, ד"ה וזהו) באמת כל ישראל הכשרים, להם קדושת מקדש וקודש, כי השכינה שוכנת בקרבם, כדכתיב (ויקרא כ"ו, י"א) ונתתי משכני בתוכם, וכמו שכתבתי לעיל בשם הרמב"ם, כי ארבע אמות של־הלכה, דהיינו תלמיד חכם וצדיק, הוא מקום קבוע לה'. וכן כל אוכל שלו, כאילו קדוש, כדכתיב (יחזקאל מ"א, כ"ב) זה השלחן אשר לפני יי'. ואין לך טומאה ומתועב יותר מן החטא ופשע. ולכך אדם כשר החוטא, הוא מטמא מקדש וקדשים וכו' יעו"ש. ולקמן ד"ה ופירושו:

ט) מהשתא יש להעיר לכאורה מהא דאיתא בתיקוני הזוהר הקדוש שאחרי החרבן, השכינה שורה על קברי צדיקים, וכמ"ש בס"ד לעיל פרשת וישלח על פסוק כברת הארץ ד"ה והראוני. וזה נראה סותר לאמור כאן שמשחרב בית־המקדש אין לו להקב"ה מקום להשרות שכינתו אלא על ארבע אמות של־הלכה שהוא הצדיק השלם. ועיין עוד לעיל ד"ה והכי. ולפום רְהֻטָא הרמב"ם לשיטתו בפרק ד' מְאָבָל הלכה ד' שהצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם, שדבריהם הם זכרונם. ולא יפנה אדם לבקר הקברות ע"כ, אך הרדב"ז שם ביאר, שפירוש לבקר, לפתוח הקבר. אבל לפקוד הקברות מבחוץ אין חשש בזה, וכן נהגו כל ישראל לפקוד את מתיהם ולהשתטח על קבריהם יעו"ש, וכל־שכן קברי צדיקים. וכבר האריכו כמה רבנותא

על דברי הרמב"ם בזה. ברם אעיקרא נראה שאין כאן סתירה, כי הרבה בחינות יש לשכינה, כדלהלן במגילת שיר השירים על פסוק אתי מלבנון כלה ד"ה ואם תשאל, ועיין עוד בדברינו בהפטרת ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח ד"ה ועולים. ובשלחן ערוך המקוצר חלק אורח-חיים הלכות חודש אלול סימן ק"ט סעיף י"ד בעניין תחינות על קברי צדיקים:

והיינו נמי מאי דאשכחן השראת השכינה בכמה וכמה עניינים, כגון הא דתנן בפרק ג' דאבות משנה ז', עשרה שהיו יושבין ועוסקין בתורה, שכינה עמהם וכו'. מניין שאפילו אחד וכו' יעו"ש. ובגמרא סנהדרין דף טל. כל בי עשרה שכינתא שריא. ובזוהר הקדוש פרשת תרומה דף קס"ט ע"א איתא שהשכינה באה לחופה של-חתן וכלה, כמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות נישואין סימן ר"ו אות תקל"ח. והרמב"ם עצמו כתב בפרק ה' מתלמוד תורה הלכה ח', וכל תלמיד שמזולזל דבר מכל כבוד רבו, גורם לשכינה שתסתלק מישראל ע"כ. ומקורו בגמרא ברכות דף כ"ז ע"ב. ובפרק כ"ג מסנהדרין הלכה ט', כל דיין שאינו דין אמת לאמתו, גורם לשכינה שתסתלק מישראל וכו'. וכל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת, כאילו תיקן את כל העולם כולו, וגורם לשכינה שתשרה בישראל ע"כ. ומקורו בגמרא סנהדרין דף ז' ע"א. הרי שהשכינה שורה על כלל ישראל, ולא רק על הצדיק השלם. ולא הזכרתי מה שכתב הרמב"ם שם בפרק ג' הלכה ז' כל בית דין של-ישראל שהוא הגון שכינה עמהם ע"כ, משום דלכאורה איכא למימר שהם בכלל הצדיק השלם. אבל לפום קושטא מתבאר מדברי הרמב"ם שם דמיירי ביחיד בדורו ממש, כגון שהביא וביאר שם (דף נ"ג ע"א) מה שאמר בן זומא בברכות דף נח. ברוך שברא כל אלה לשרתני יעו"ש. וגדולה מזו נקט לעיל מינה התם (דף נ"ב ע"א ד"ה נשארה) שאינו נמצא אלא יחיד בדור מן הדורות יעו"ש [ולקמן ד"ה אמנם]:

אכן לכאורה היה אפשר לתרץ דשאני התם שאין השכינה שורה שם בקביעות, שהרי לא בכל רגע אדם עוסק בתורה. וגם השכינה השורה בישראל, יכולה היא שתסתלק מהם כדבר האמור. מה שאין כן הצדיק השלם, שהשכינה שורה עליו בקביעות, דומיא דבית-המקדש. אך עדיין צריך לעיין אם גם שאר ענייני השראת שכינה, אינם בקביעות. אולם כיון דבלאו הכי המאמרים הללו נראים כסותרים זה את זה, דמחד גיסא אמרינן שהשכינה שורה בכלל ישראל, ומאידך גיסא אינה שורה אלא על עשרה מישראל, או על יחיד העוסק בתורה, ועוד שהרי על קברי הצדיקים היא שורה בקביעות (אם נאמר שהרמב"ם מסכים לזה, ואין לו פירוש אחר בכוונת העניין), על כרחין צריך לומר כדאסיקין לעיל ד"ה מהשתא, על פי מה שמצינו כי הרבה בחינות יש לשכינה:

ויש להרחיב את הביאור, שהשראת השכינה מן הבחינה היותר גדולה, אינה אלא בבית-המקדש ועל הצדיק השלם. ומשחרב בית-המקדש, אינה שורה אלא על הצדיק השלם. ולפי הבנת היערות דבש בדעת הרמב"ם, צריך לומר דהך מימרא אתיא כרבי שמואל בר נחמן בשמות רבה פרשה ב' אות ב' דאמר דמשחרב בית-המקדש נסתלקה השכינה לשמים יעו"ש שאר הסברות. וגם הוא מדבר דוקא בבחינה זו, כדי שלא נצטרך לומר דפליג על כל שאר ענייני השראת שכינה. ועיין עוד לקמן ד"ה התיבות:

(י) ובקוביץ שיעורים להגר"א וסרמן חלק ב' סימן מ"ז דף ע"ו אות ד' לגבי לימוד חכמות חיצוניות, שפסק הרמ"א בשלחן ערוך יורה-דעה סי' רמ"ו (סעיף ד') דמותר ללמוד בהן באקראי, ומקורו בירושלמי פרק חלק (סנהדרין פרק י' הלכה א') להגיון ניתנו ולא ליגיעה אלא כקורא באיגרת, והיינו שלא יעשה קבע אלא עראי וכו', ביאר דאפשר דאפילו בלאו טעמא דביטול תורה אין לעשותן קבע, כדי שלא יתן להם חשיבות כחשיבות התורה, ולא ישכח כי תכלית היצירה היא רק התורה. ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, האריך לבאר מאמרם אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה, כי אין כוונתם לומר שאין צורך לעולם בשום חכמה זולת התורה, כי באמת כל החכמות נצרכות לישוב העולם. אלא שאינן התכלית, רק אמצעים לתכלית, אבל תכלית כל הבריאה היא התורה לבדה. והעושה שאר חכמות קבע, נראה מדעתו שהן תכלית בפני עצמן, וזהו נגד דעת תורה יעו"ש ב':

ומבואר בזה ממאי אתו חז"ל לאפוקי, אליבא דהרמב"ם. ואין פירוש הקובץ שיעורים חולק על פירוש היערות דבש (כאשר נראה מהצגת דבריהם זה לעומת זה, בפירוש המשנה הוצאת מכוון המאור שם דף נ"ג הערה ל"ג) ולא ביאור שלו בדברי הרמב"ם (כנראה גם-כן שם) אלא עיקרו הוא דברי הרמב"ם עצמו שם כשפתח בענייננו, כי מה שאמרו חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות של-הלכה, אם תעיין בו כפישוטו, תראנו רחוק בתכלית מן האמת, כאילו ארבע אמות של-הלכה בלבד הן התכלית, וכאילו שאר כל החכמות והדיעות יהיו מוזנחות. ו[אם-כן לפי זה] בזמן שם ועבר ושלאחריו, שלא היתה שם הלכה [כי הם קודם מתן תורה. יב"ן] אין ספק שלא היה לו להקב"ה כלום. אבל אם תעיין בעניין הזה בעיון מעמיק, תראה שיש בו מן החכמה דבר נפלא יעו"ש. ולקמן ד"ה באופן:

[אנב, לכאורה מובן מזה שהרמב"ם מפרש שלא כפישוטו עניין לימוד תורה בבית שם ועבר שהזכירו חז"ל בכמה דוכתי. וכבר עמדו על כך מהר"צ חיות בהקדמתו לספר דרכי הוראה, ובספר מעתיקי השמועה חלק ב' דף קל"ד בשם הגרי"ז מבריסק, ואכמ"ל. גם יש לעיין אולי גם בכל כיוצא בזה סובר הרמב"ם שאין הדברים כמשמעם, כגון מה שאמרו ביומא דף כח: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין

וכו' (וכן כתב מהר"י צאהרי בהדיא בספרו צדה לדרך פרשת שופטים דף מ"ז ע"ב על פסוק (דברים י"ח, י"ג) תמים תהיה עם י"י אלהיך, שאבותינו לא שמרו שבתות וימים טובים, ולא קיימו מה שכתוב בתורה, חוץ משבע מצוות יעו"ש. אך צ"ע שהוא עצמו כתב בפרשת ויצא דף ע"א סוף עמוד א' על פסוק (בראשית ל"א, נ"ג) אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו וגו', שהאבות קיימו כל התורה יעו"ש. ולפי זכרוני כך מתבאר מדבריו במקומות נוספים). והארכנו במקומות אחרים:]

ומה שהוכיח הרמב"ם משם ועבר, אעפ"י שחז"ל אמרו משחרב בית-המקדש, ושם ועבר הרי קודמים הרבה לכך, על-כל-פנים אין הסיבה החרבן, אלא חסרון בית-המקדש, וכמו שיתבאר לך היטב ממ"ש בס"ד לעיל ד"ה ונראה:

יא) ולבוללהו פירושי דלעיל, נראה שאין כוונת חז"ל באמרם ארבע אמות של-הלכה, על לימוד גמרא דוקא, כמו שהיא דעת מהרש"א בברכות שם, אלא לכל חלקי תורתנו הקדושה, והרחבנו על זה בס"ד להלן הפטרת ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח מד"ה והוסיף. ועיין עוד לעיל ד"ה והכי, ולקמן ד"ה ואמנם:

ולכאורה יש לשאול, דהנה לשון הגמרא שם כך הוא, אמר רב חסדא, מאי דכתיב (תהלים פ"ז, ב') אוהב י"י שערי ציון מכל משכנות יעקב. אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית-המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה בלבד ע"כ. ובשלמא הא דדרשינן לה שערים המצויינים, שפיר נפקא לן מן הלשון שערי ציון. אבל דמיירי בהלכה דוקא, מנלן, הרי לזה אין תיבה מקבילה בפסוק. ואם-כן דילמא היינו בפלפולא דאורייתא:

מה"גם דאשכחן שאמר בהדיא המלאך למרן הבית יוסף, דקודשא בריך הוא שמח בפלפולא דאורייתא כדאיתא בספרו מגיד מישרים פרשת ויקהל מהדורא קמא ד"ה ומה שאמרו דף ע"ה נוז"ל, מה שפלפלת ליישב דברי יעקב דחילי - רבינו יעקב בעל הטורים. יב"ן - קודשא בריך הוא שמח בהאיי פלפולא, אבל הוא לא לכך נתכוון וכו'. עוד שם במהדורא בתרא דף פ', בההיא דצפורן שפירשת וכתבת שני דרכים, חייף דקודשא בריך הוא חייף בפלפולא דילך. אבל אורחא בתראה, הוא ברירו דמלה. ומכל-מקום לא תמחוק קדמאה, דיקריה דקודשא בריך הוא סליק מיניה אע"ג דלאו קושטא איהו, כיון דאיהו חריפא וכו'. ובסוף הדף שם, רבינו תם בחירי ודחילי שפסק כההיא דשמואל, דנהרא מכיפיה מברין (בכורות דף נ"ה ע"ב), בסגיאות פלפולא, דקודשא בריך הוא חייך בפלפולא דיליה, ולהכי אסתלק בסליקו עלאה ויקירא, זכאה חולקיה וכו'. עוד שם בדף פ"א (ד"ה אור) קודשא בריך הוא ובני מתיבתא דרקיעא, שדרוני לאתויי לך שלם, על הנך פלפולין דפלפלת בההיא דשוקת והוא (מקואות פרק ד' משנה ה'), דכולהו חדאן בהו. והא אינון מילין דכתבת, נצצין

וזההין וגליפין קמיה קודשא בריך הוא. ומאי דפלפלת במילי דמשה ברירי - הרמב"ם - בההוא עניינא, יאות כיוונת. ובהנהו תלת תירוצי(ם) דתרצת אליביה, תירווצא בתראה לאו קושטא, ומכל-מקום לא תמחוק יתיה, דיקריה דקודשא בריך הוא סליק בפלפולא, אע"ג דלאו קושטא אינון כפרזלא דמעלין ליה בנורא ובטש ביה נפחא ונציצין מיניה כמה ניצוצין לכמה סטרין, הכי סליק יקריה דקודשא בריך הוא בפלפולין דאורייתא, דכתיב (ירמיה כ"ג, כ"ט) הלא כה דברי כאש וגו' יעו"ש]. ושמתה זו, הוא דומיא דאוהב דנקט קרא הכא:

הלכך אולי נאמר דדרשינן גזירה שווה ציון ציון, כתיב הכא שערי ציון, וכתבי התם (ישעיה ב', ג'. מיכה ד', ב') כי מציון תצא תורה, ותורה היינו הוראה, שזוהי הלכה, ועיין מהרש"א ועיון יעקב. אלא שצריך לעיין האם יש כזאת שדרשו חז"ל גזירה שווה ולא פירשו את הדבר בעצמם:

והא דביארו עלה בגמרא דהיינו דאמר רבי חייא וכו' מיום שחרב בית-המקדש וכו', זה מפני שהפסוק רומז על זמן החרבן וכדדרשינן. מה שאין כן בזמן שבית-המקדש קיים, מתפרש הפסוק כפשוטו, שערי ציון ממש. ואמנם סיפיה דקרא, מכל משכנות יעקב, בתרוייהו (ר"ל לא רק משחרב) הכוונה שאוהבם יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, לפי שגם כשעמד בית-המקדש על תילו, היו בתי כנסיות ובתי מדרשות, לאפוקי דלא תימא כיון שהקרבות קרבים אין צורך לתפילות, זה אינו, וכמו שהוכחנו בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ד'. ועיין עוד לעיל ד"ה גם:

יב) ובצפייתנו צפינו לחכמי תימן שעמדו על דברי הרמב"ם דלעיל בזה, כגון רבינו זכריה הרופא בפירושו כת"י על המשנה [והוא בביאורו על הקדמת הרמב"ם, ועיין לקמן ד"ה חזינן] וז"ל מועתק מלשון ערבי ללשון הקודש, מהו אמרו אין לו להקב"ה אלא ארבע אמות של-הלכה. תשובה. דע שהוא רומז בזה אל איש החכמה והמעשה [על-פי לשון המקור, אפשר לתרגם האדם החכם העושה. וכן הוא בהדיא במדרש הביאור פרשת ואתחנן דף תפ"ט, כלומר האדם היודע העושה יעו"ש. יב"ן], וזהו לפי שאורך האדם הוא ארבע אמות בזרועו [עיין לשון מהר"ש שבזי בזה לקמן ד"ה ובחמדת, וד"ה והרמב"ם. וממאי דנקט זה פעמים בלשון יחיד, מהו אמרו, דע שהוא רומז, נראה דקאי על בעל המימרא שבגמרא, שהוא רבי חייא בר אמי משמיה דעולא. והרמב"ם נקט לה בלשון רבים, כלפי חז"ל בכללותם. יב"ן]:

והעניין שנתפנה בלשון הלכה, הכוונה בזה להשתלשלות המציאות. והוא דבר נפלא, דהיינו מעשה בראשית ומעשה מרכבה, והוא ידיעת איכות המשכת השפע ממנו יתעלה על השכלים, ומן השכלים אל נפשות הגלגלים, ומן הגלגלים אל היסודות. ומן היסודות, נחלק אותו שפע לכל דבר כפי מה שהוא. ועניין ארבע

אמות של-הלכה הוא כפי ארבעת הכדורים, והם כדור השמש וכדור הירח וכדור כוכבי השבת והוא הגלגל השמיני עם כל מה שבתוכו, וכדור הכוכבים הנבוכים והם שצ"ם חנכ"ל. ולבית ראשון זה, סובבים ארבע סיבות לתנועת הגלגל, והם נפשו ושכלו ותשוקתו וכדוריותו, ארבעת אלו הם סיבות תנועת הגלגל. ולבית השני סובבים ארבעה כוחות המתפשטים באמצעות תנועת הגלגל באופן כללי, והוא כח הנותן הַיִתֵּה הַדּוּמָם וכח הנפש הצמחית וכח הנפש החיונית וכח הנפש ההוגה, זהו המדור השלישי. [חסר השני. יב"ן]. והמדור הרביעי הם ארבעת היסודות, שהם יסוד האש ויסוד האויר ויסוד המים ויסוד האדמה. ורוב הרכבת האדם הוא מהאדמה, וזה מאמר ה' יתגדל ויתעלה, וייער ייי אלהים את האדם עפר מן האדמה (בראשית ב', ז'). ואלו ארבעה מרובעים. וזהו הנרמז באמרו אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה. והבן ענין זה והשיגו:

דבר אחר אמרו, אלו ארבע אמות שיושב בהן תלמיד חכם ודורש ההלכה עכ"ל מהר"ז הרופא. ועיין עוד שם בסוף מסכת קידושין:

חזינן שהעלה בזה שני פירושים. הראשון שפתח בו, הוא פירוש הרמב"ם הנזכר, אלא שהביאו בקצ"ר אמיץ, כנראה לרוב פרסומו אצלם [מה שאין כן מה שהרחיב מדנפשיה כדלקמן ד"ה בפירוש], ובלי להזכיר שמו של-בעליו [מה שאין כן המפרש דלקמן ד"ה ובאופן] ונראה שזה בבחינת הא דיבמות דף צ"ו שלהי ע"ב יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של-משה היא. [פיסקא זו כתבתי והודפסה קודם שנודע לי שמהר"ז הרופא כתב זאת בביאורו על הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, וכדלעיל ד"ה ובצפיינתנ"ו במוסגר. ומהשתא שידעתי זה, אין צורך לדברים הללו, כי מאחר שהוא חונה עליו, והולך ומפרש את דבריו, הכל מובן מאליו. אלא דמשום-מה כאן כלל דברי הרמב"ם בתוך התשובה, מה שאין כן בשאר מקומות שמביאם בתוך השאלה]:

את הפירוש השני, כתב בשם אָמְרו, ולא ידענו מי הם, אבל לְמַדְנו על-כל-פנים שאינם דברי עצמו. והם פירשו בפשיטות כי אלו הם ארבע אמות של-הלכה שיושב תלמיד חכם ודורש, וזה כדאשכחן בדוכתי טובא כי כל תוך ארבע אמות נחשב כאותו מקום עצמו, כגון דקיימא לן שצריך אדם לקבוע מקום לתפילתו, כדאיתא בברכות דף ו' ע"ב, ובשלחן ערוך אורח-חיים סימן צ' סעיף י"ט. וכתבו על זה המגן אברהם שם ושאר האחרונים, שתוך ארבע אמות חשוב מקום אחד, דאי אפשר לצמצם יעו"ש, ולקמן ד"ה פירוש. ונמצא שזה דלא כהרשב"א הסובר שאין להוסיף פירוש אחר חוץ ממה שכתב הרמב"ם, וכדאסיקנא ביאור דבריו לעיל ד"ה הנה. ולא רק זה דלא כהרשב"א, אלא כל שאר רבוותא שפירשו באופנים אחרים לא סבירא להו כוותיה. אך הדבר צריך ביאור שלא מצינו לפום רהטא כזאת שיכתוב

איזה חכם שאין להוסיף פירושים אחרים, שהרי דברי תורה כפטיש וכו' וכדלקמן ד"ה והיושב. ויש לתרץ:

יג) בפירוש הראשון הוצרך ר"ז הרופא להוסיף ביאור מדנפשיה, שזהו לפי שאורך האדם הוא ארבע אמות בזרועו, ובזה הוא כדעת הרשב"א, כנזכר לעיל ד"ה וראיתי, וד"ה הנה. ואחר-כך האריך מדנפשיה לבאר באופן פילסופי כדרכו בספריו, מהו עניין הלכה, וארבע אמות, שאמרו בנדרון דידן. ולפי שהם דברים חדשים שעדיין לא נכתבו, הוזקק לאריכות זו, מה שאין כן דברי הרמב"ם שכבר נכתבו ונודעו כדלעיל ד"ה חזינן. ועיין עוד שאלות מה"ר חוטר בן שלמה סימן כ"ו דף רט"ז, וספר קובץ ט"ז דף קל"ו:

יד) וארבע אמות בזרועו, כפי שהעתקנו לעיל ד"ה ובצפייתנו, במקור ארבע אמות בדראעה. והיה אמנם אפשר לתרגם ארבע אמות באמתו, שהרי אמה בלשון ערבי דראע כידוע, וכגון שפתר רס"ג בכל מקום. אלא מפני שבזה הוא מקביל לשון אל לשון, כי ז' ודל"ת רפויה קרובות במבטא. ועוד כדי שלא להכפיל ולהכביד הלשון אמה באמתו:

והעיר על זה ידידי הרה"ג אח"כ שליט"א בזה"ל, סגנון בזרועו או באמתו, הוא דומה ללישנא דקרא גבי עוג מלך הבשן, הנה ערשו וגו' תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש (דברים ג', י"א), לדעת רז"ל במדרש אגדה ותרגום המיוחס ליונתן ורש"י וכמה מפרשים שם, דהיינו באמתו של-עוג. וכן היא דעת אונקלוס לפי הבנת הרמב"ן ורבינו בחיי ומדרש הגדול ומדרש הביאור שם, ולא כהבנת המרפא לשון שם. אך צ"ע דבשלמא התם קא משמע לן קרא דלא מיירי באמה דעלמא, אלא באמתו של-עוג שהיא גדולה מאד. ואולי הך יתורא דקרא, הוא שהכריחם לפרש כך. והרא"ם שם כתב הכרח אחר לכך יעו"ש, והוא נראה נכון יותר. ועיין מרפא לשון שם. ואפילו לדעת המפרשים דהיינו אמה של איש בעלמא, קא משמע לן קרא שאף כשהיה תינוק, היתה עריסתו גדולה כל כך, תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמה של-איש ולא באמה של-תינוק, עיין רשב"ם ועוד מפרשים שם. אך בנדרון דידן דמיירי באמה דעלמא, לשם מה הוצרך לכתוב זאת, ולא סגי ליה למימר ארבע אמות, וכדאמרינן בכל דוכתא:

ושמא כתב כך על פי מקור שיעור זה, שהוא בעירובין דף מ"ח ע"א, גבי מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה שבת אין לו אלא ארבע אמות, דבאמה דידיה יהבינן ליה יעו"ש. אי נמי הכי קאמר, שאורך האדם הוא ארבע אמות עם זרועו, דהיינו בפשיטת זרועו, וכדאיתא בעירובין התם, גופו שלוש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו, והובא לעיל ד"ה וראיתי. ונקט בזרועו לשון יחיד, כי גם פשיטת יד אחת שיעורה אמה. ובזה מובן היטב מדוע העתיק מעכ"ת בזרועו, לבל יטעה הלומד

לפרש באמתו, דהיינו שמשערים ארבע אמות אלה באמה דידיה. ולפי הנכתב לקמן ד"ה ואולי, דאפשר כי דברי מהר"ש שבזי לקוחים מפירוש ר"ז הרופא וכו' יעו"ש, יתכן שגם הוא חשש לטעות זו. לפיכך אף שבד"ה ובחמדת, העתיק באמה שלו. מ"מ בד"ה והרמב"ם, העתיק בזרוע שלו. ומסתברא כי את הכתוב בד"ה ובחמדת, כתב מעיקרא בגליון, כתוספת פירוש אחר לפירוש בעל המערכת. ובמהדורא שאחריה, אגב שיטפיה העתיק זאת בפנים תוך דברי בעל המערכת. וכשכתב ד"ה והרמב"ם, היתה דעתו למחוק לגמרי את הכתוב בד"ה ובחמדת:

אלא דקשה למה נקטו בזרועו ולא בידו. ואולי סבירא להו דיד כוללת את כל חלקי היד, וזרוע היינו רק חציה התחתון, שהיא אמה כידוע. וכיון שהם לא הזכירו עניין פשיטת היד, שפיר נקטו בזרועו, כי כשאדם פושט ידו למעלה, רק זרועו בולטת מראשו החוצה. אבל בגמרא שפיר נקטו יד, לפי שהזכירו פשיטתה. אבל עדיין קשה למה לא כתבו בזרועו וברגלו, דהיינו בפשיטת זרועו ורגלו כבגמרא. ודוחק לומר דבגירסת ר"ז הרופא בגמרא לא היתה תיבת רגליו, וסבירא ליה דשלוש אמות הן עם רגליו, ועוד אמה אחת לפשיטת ידו עכ"ל נר"ו:

ולענין דפשוט שהוצרך לכתוב כך מפני שאי אפשר ליתן מדת אורך האדם באמה סתם, דהיינו אמה בינונית כדמשערינן בעלמא, כי הדבר משתנה מאדם לאדם, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, לכן כתב בזרועו אי נמי באמתו, ללמדך שזה ביחס לאורך גופו:

טו) ובאופן אחר ביאר חכם נוסף מקדמונינו, והוא לא נודע לנו שם כבודו לעת עתה (ואולי הוא מה"ר חוטר בן שלמה הנזכר לעיל), וגם הוא בפירושו על המשנה כת"י [בביאורו על הקדמת הרמב"ם] וז"ל, שאלה, מהו אמרו אין לו להקב"ה בעולמו חוץ [כגירסת הרמב"ם, וכדלעיל ד"ה גס. יב"ן] מארבע אמות של-הלכה. תשובה. דע שזו שאלה קשה מאד [כמו שהקדים הרמב"ם שם בתחילת העניין, והבאנוהו לעיל ד"ה ומבואר. יב"ן]. אמנם רבינו ז"ל אמר שהוא איש החכמה והמעשה [גם כאן אפשר לתרגם האדם החכם העושה, כדלעיל ד"ה ובצפייתנו. יב"ן], אך לא אמר [ביאור] ארבע אמות של-הלכה [עייין לעיל ד"ה הנה. יב"ן], ולכן שָׁמַע מה שאומר:

דע ששלושה עולמות הם. עולם הַשְּׁכָלִים, ועולם הגלגלים, ועולם היסודות. עולם השכלים, שלם מאד, והוא משיג את בוראו, והוא נקי מן החומר. ועולם הגלגלים, בעל חומר עדין, והוא בעל שכל ומשיג את בוראו [כדעת הרמב"ם בפרק ג' מהלכות יסודי התורה הלכה ט' וסיעתו, ועייין מ"ש על זה בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ד', ביאורים בברכת אשר יצר וכו', אות ח' ד"ה ועל דרך זה. יב"ן]. ועולם היסודות, אינו בעל שכל אלא חומר, ואינו משיג אפילו את עצמו. והשלם ביותר שבו, הוא

האדם, והוא עולם קטן, כי חמירותו יסודית, ונפשו גלגלית [אי אפשר לומר שכוונתו על דרך שנאמר (דברים י"ב, כ"ג) כי הדם הוא הנפש. שהרי כתב ונפשו גלגלית, כלומר שהיא בעלת חומר עדין ובעלת שכל ומשיגה את בוראה, כדלעיל גבי עולם הגלגלים, וכל זה לא שייך בדם. אלא יתבאר על-פי מה שכתב הרמב"ם במו"נ חלק א' ריש פרק מ"א וז"ל, נפש, שם משותף. הוא שם הנפש החיה הכוללת לכל מרגיש אשר בו נפש חיה. והוא גם-כן שם הדם וכו'. והוא גם-כן שם הנפש המדברת, כלומר צורת האדם וכו'. והוא שם הדבר הנשאר מן האדם אחר המות וכו'. והוא שם הרצון וכו' יעו"ש. ומבואר שהם דברים שונים זה מזה, אלא שכולם נקראו נפש. והחכם הכותב כאן, כנראה מיירי בנפש המדברת, שהיא צורת האדם. ועיין עוד שם פרק ע"ב, ופרק ע"ג, ובחלק ב' פרק ד'. ובחיבורו משנה תורה פרק ד' מיסודי התורה הלכה ח'. יב"ן], ושכלו רוחני בעל השגה כמו המלאכים:

נמצא שהוא - האדם - אחרית העולם התחתון ותכליתו, כי הוא מעין המציאות כולה [שלכן נקרא עולם קטן כנודע וכדלעיל. יב"ן], והוא שולט על העולם התחתון כולו, כמו שנאמר (תהלים ח', ז') תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו. וכיון שהוא הנכבד ביותר בעולם התחתון, לכן אמר אין לו להקב"ה [בעולמו], דהיינו בעולם התחתון. לפי שאחרית המציאות, מעין תחילתה:

ונותר לנו להודיעך עניין ארבע אמות של-הלכה, והוא שהאדם קיבל את כל המרובעים, היינו שיש בו ארבעה טבעים, חום וקור ולחות ויובש, זה מהעולם התחתון. עולם היסודות ובו ארבע השגות, השגה מוחשית והשגה דמיונית והשגה מחשבתית והשגה שכלית. ויש בו ארבעה מהגלגלים, כדוריותו ונפשו ושכלו ותשוקתו. כי הנכבד ביותר שבו, היא גולגולת הראש הדומה לגלגל. ויש בו מעולם השכלים ארבעה דברים, כי השכלים משפיעים ומושפעים, ומשיגים עצמם, ומשיגים הנמצאים, ומשיגים הבורא יתעלה. והאדם בעל השגה. נמצא שיש באדם ארבעה מרובעים, והוא מעין העולם התחתון:

ואמנם מה שאמר של-הלכה, כבר נודע שלשון הלכה נאמר על שלשה עניינים. נאמר על הדת [דהיינו התורה. ועיין לעיל ד"ה ולכולהו. יב"ן], ועל הדרך הישרה, ועל הסדר הראוי. וכאן, עניינו הסדר הראוי. והסדר הראוי, לפי שהאדם מושלם, ובעל השגה. והראוי הוא שתהא אחרית המציאות כמו ראשיתה, שנאמר (קהלת ג', ט"ו) והאלהים יבקש את נרדף. ר"ל מטרת המציאות להיטמך זה לזה. כי ראשית העולם, הוא שכל נכבד ובעל השגה, ואחריתו שכל נכבד ובעל השגה עכ"ל:

ולא ידעתי לפום רהטא איך מתפרש כך הפסוק והאלהים יבקש את נרדף שהביא לראיה. אמנם זה מתאים להתחלתו של-אותו פסוק, שהיא, מה שהיה כבר הוא, ואשר להיות כבר היה. ואחר חיפוש מצאנו שהרמב"ם מפרש כך במו"נ חלק ב'

שלהי פרק כ"ח, שהוא יתעלה רוצה התמדת המציאות (והימשך קצתו אחר קצתו) [והימשכותו זה אחר זה] יעו"ש. דהיינו כי רצון האלהים שעניין אחד ירדוף וימשך אחר חברו. ומכאן נראה לענ"ד סעד למה שביארנו בס"ד הצורך לכל הממוצעים שבבריאה, בדברינו דלהלן במגילת אסתר על פסוק האגרת הזאת ד"ה והטעם. ומוכן שהחכמים דלעיל לפי שעסקו והתעמקו הרבה בפילוסופיא כנודע, סברו דשייך לפרש על פי זה את דברי חז"ל, הן בנדון דידן הן בשאר עניינים, אף שאין לכך שום סעד והוכחה מהם, ונראית דרך חז"ל רחוקה מהפילוסופיא כרחוק מזרח ממערב כנודע, ואכמ"ל:

טז) דרך אחרת לכאורה תפס רבינו נתנאל בן ישעיה בספרו אור האפילה פרשת ואתחנן דף ת"ע על פסוק ושמרתם ועשיתם (דברים ד', ו'), זה לזרזם על הלימוד, והוא ושמרתם, שהוא בלב. ועשיתם, לזרזם על (עשיית הפשט) [העשייה החיצונית]. לפי שהלימוד והמעשה, קשורים זה בזה, והם תכלית העולם (השפל) [התחתון]. וכך אמרו אין ללו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה, ר"ל האדם המלומד, העושה כמו שלמד, והיא ההלכה. וזוהי המטרה האלהית עכ"ל. וכן כתבו אחריו במדרש החפץ דף שמ"ב, ומדרש הביאור דף תכ"ט. [וכך פירש לי מהרח"כ. איתמר]:

ואף שרגילים הם להימשך אחרי פירושי הרמב"ם, כאן נצטרך לומר לפי זה דסבירא להו שהיא העמסה יתירה. אי נמי היה רחוק בעיניהם מה שכתב הרמב"ם שם, כי אדם שבשלוותו ובעשורו ורוב הונו או בשליטתו, יצוה את עבדיו שיכנו ארמון רם ונישא, או שיטעו כרם גדול, כפי שעושים המלכים והמתדמה למלכים, יהיה אותו הארמון מזומן לחסיד שיבוא ביום מן הימים בעתיד לחסות בצל כותל מכותלי אותו הארמון, ותהיה בכך הצלתו מאבדון, ושיקחו מאותו כרם רוטל יין באיזה יום לעשות ממנו צרי, ותהיה בזה הצלת אדם שלם שהכישו אפעה יעו"ש [ולקמן מד"ה והפירושים]. הלכך נטו ממנו, ודכוותה אשכחן בכמה דוכתי שלא הלכו בדרכו, כמו שציינתי בס"ד לעיל פרשת יתרו על פסוק כי ששת ימים עשה י"י וגו' ביום השביעי ד"ה וכעין. ועיין עוד לעיל ד"ה את. [גם מהרי"ץ פירש דלא כהרמב"ם, כדמוכח מדבריו בכמה מקומות וכמו שהבאתי להלן בהפטרות ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח מד"ה ויתכן]. ונראה דלשיטתם מתפרש הלשון ארבע אמות, שאינו זז ממקומו, כי שיעור מקום הוא ארבע אמות כדלעיל ד"ה את, לפי שמקיים את מה שלמד ללא שינוי וללא התחכמות:

אבל אחר העיון הדעת נוטה שצריך לומר כי הם המה דברי הרמב"ם עצמם, והכל הולך אל מקום אחד. רק שהם קיצרו את העניין מאד, אלא שמצאו לנכון להדגיש מדנפשיהו את עניין חיבור הלימוד למעשה. וכעין זה, יתבאר בס"ד לקמן

ד"ה ופירושו. והכי נמי מסתברא, שהרי בעל מדרש החפץ על התורה הוא מהר"ז הרופא, ומצינו שבפירושו על המשניות העלה והרחיב בפירוש הרמב"ם בזה, כדלעיל ד"ה ובצפיינתנ"ו. ואף כי העלה בסוף דבריו פירוש נוסף כמובא שם, מכל-מקום לא מסתברא שבמדרש החפץ יתעלם מכל זה ויעלה פירוש אחר לגמרי:

יז) ובהמדת ימים תחילת פרשת בראשית, העלה מהר"ש שבזי בזה שלושה פירושים וז"ל, במערכת (האלוהית) [הַאֲלֹהִית] פירש, בעבור כי נפסק מעולם האצילות ביסוד, והוא אחרון, כי כבר נאצלו כל השבע(ה) בהיות העטרות בכללן, כאשר ינדע [נ"א ידוע] למשכיל. ולכן נקרא שדי, שאמר לעולמו די [חגיגה דף י"ב ע"א], ר"ל לעולמו העליון, כי התחתון אינו עולמו, כי ל"י השמים ושמי השמים (דברים י', י"ד). ואין לו בעולם הזה חפץ, אלא ארבע אמות של-הלכה [בנ"א נוסף, או ארבע אמות של-תפילה. וכן הוא במקורו שהוא בספר מערכת האלהות פרק שמיני או של-תפילה בדף צ"א ע"ב בדפוס מנטובה, ובמהדורא חדשה דף ק"ט. יב"ן]. פירוש שאינו משרה שכינתו אלא בבתי כנסיות ו[בתין מדרשות. (ויש מפרשין ארבע אמות, רמז לגוף הצדיק, שהוא ארבע באמה שלו). ורמזו בגלגול [ה]עולם רמז על עניין האצילות, שהיה מתפשט והולך, עד שאמר לו די. ולולי הפסיק המעיין, היה נמשך יותר, כעניין [בראשית רבה פרשה י"א אות ח'] לכולם נתת זוג, ולי לא נתת זוג, ע"כ במערכת:

יז) הרמב"ם ז"ל פירש ארבע אמות, רמז לצדיק, שהוא ארבע אמות בזרוע שלו [לעיל בשם יש מפרשין, באמה שלו. ועיין בזה סגנון ר"ז הרופא לעיל ד"ה ובצפיינתנ"ו. יב"ן], דהיינו [נ"א דכתיב] וצדיק יסוד עולם (משלי י', כ"ה):

ומחבר הספר ז"ל פירש, ארבע אמות, זה מין האדם, המורכב מארבע אימות [נ"א מדות] הטבעיות, שהן אש רוח מים עפר מווננות [יתבאר בס"ד לקמן ד"ה ומהר"ש. יב"ן]. שלא ברא הקב"ה הכל אלא בשבילו, ולא נשתוו הארבע טבעיות אלא בו בלבד. אבל במין הבהמה וחיה, מרה אדומה [נ"א ירוקה] אינה מצויה אלא מעט, כדביאר בהלכות שחיטה, בהמה שאחזה דם, או שהיתה מעושנת או מצוננת. ולא הזכיר מרה אדומה [נ"א ירוקה], לפי שהיא מצויה מעט בבהמה וחיה [נ"א לפי שאינה מצויה בה אלא מעט] עכ"ל מהר"ש שבזי. ובנ"א כדביארנו בהלכות שחיטה. ואף כי נמצא פירוש למהר"ש שבזי על הלכות הללו, הכוונה כאן היא לדברי הרמב"ם בהלכות שחיטה פרק י' הלכה ח'. והמשך, לקוח מפירוש המשנה שלו על מסכת חולין פרק ג' משנה ה'. ועיין שם בהערות שבהוצאת מכון המאור שם דף רי"א, ותיבין מקור החילוק לשינוי הנוסחא בין ירוקה לאדומה:

יח) התיבות ויש מפרשין וכו' באמה שלו, שהובאו לעיל (ד"ה ובהמדת) בכלל דברי ספר המערכת, מובן שנשתרבבו כאן בטעות, כי זהו עצמו

פירוש הרמב"ם שהביא מהר"ש שבזי לאחר מכן (ד"ה והרמב"ם), ואין צורך להן שם. ואכן בגוף ספר המערכת ליתינהו. ולכן היקפתי עליהן עיגול. ומה שהוסיף בעל המערכת או שליתפילה, לא נזכר בגמרא, אבל יש לכך מקור נוסף בספר ארחות חיים הלכות תפילה אות ע"ח, והובא גם-כן ביפה ללב אורח-חיים סימן ק"ב, והאריך על זה בספר ארבע אמות של-תפילה דף ל"א. ועיקר פירושו שלא ישרה הקב"ה שכינתו כי אם בבתי כנסיות ובתי מדרשות, הגם שלפי זה הדברים הם כפשוטן, לא ידעתי איך הוא נהלם עם מה שהקבילו זאת בגמרא שם למאמר אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות כדלעיל ד"ה ונראה [כי אף שגם שם השכינה שורה, מכל-מקום אינה בבחינה הגדולה כדלעיל ד"ה ויש], ונמצא שזה בהיפך מן המבואר בגמרא:

ופירושו של-הרמב"ם שהעלה מהר"ש שבזי רק את תמציתו ושלא כלשונו, ומה-גם שהוסיף עליו דברים, גרמו למוציא לאור מהדורא חדשה של-חמדת ימים דף י"ז אות י"ד להעיר שנראה מסוג הפירוש שאינו מהרמב"ם יעו"ש. אבל הרואה והמעייין בדברינו למעלה יראה כי הם הם, וכמו שהבינהו והביאהו בהדיא בשמו היערות דבש וכדלעיל ד"ה והגם, וד"ה עוד, וד"ה והוסיף. ומה שכתב מהר"ש שבזי בשם הרמב"ם שהוא ארבע אמות בזרוע שלו, זהו כהבנת הרשב"א ומהר"ז הרופא והיערות דבש ככוונת הרמב"ם. והסיום וצדיק יסוד עולם, הוא תוספת נופך של-מהר"ש שבזי מדנפשיה דרך ביאור וסייעתא, ואכן אינה במהדורת מכון המאור דף ד'. ועייין עוד לעיל ד"ה אבל:

ואולי מהר"ש שבזי העתיק עיקר הדברים מפירושו של-מהר"ז הרופא. אי נמי היה לפניו פירוש אחר דומה לפירוש מהר"ז הרופא, ושם נזכר שהרמב"ם פירש שהוא רמז לצדיק. ועייין עוד לעיל ד"ה ושמא. על-כל-פנים לפי זה כוונת הא דכתיב וצדיק יסוד עולם, שהוא מחזיק את העולם. כי מאחר שאין להקב"ה בעולמו אלא הצדיק, נמצא שאלמלא הצדיק לא היה העולם מתקיים. ועייין רמב"ם פרק ג' מתשובה הלכה ד', מה שפירש בזה. ומדברי מהר"ש שבזי שם בפרשת תרומה דף ש"א ע"א שורה י"ד מלמטה, מתבאר כפירוש הרמב"ם. ועוד מתבאר שם, שהעניין היה כבר בזמן אברהם אבינו. אבל אין מזה ראיה לאמור לעיל ד"ה ונראה, שהרי אז עדיין לא היה בית-מקדש:

ומהר"ש שבזי מצא צורך להוסיף ביאור חדש (עייין לעיל ד"ה את, וד"ה ואף, ותבין לכאן), שהכוונה בארבע אמות להרכבת האדם מאש רוח מים עפר מוונות, ונראה שהוא מלשון מאַזְנִים (ובפרט לפי מה שנקראים המאזנים בלשון ערבי וזן), כלומר מותאמים שלא יתגברו אחד על חבירו. ובנ"א מזווגות. והכוונה

אחת. כי אם יתגבר למשל יסוד האש על יסוד המים, יחלה בקדחת וכו' והרחבנו בזה בס"ד לעיל פרשת בחקתי על פסוק ונתתי שלום בארץ:

מצורף לזה דברי מהר"ש שבזי בשירו המפורסם, הפותח אבי יהודה יעורר ציר תעודה וכו' המדבר בשבח תלמיד חכם גדול בזמנו שמתאר אותו שם, שהוא כלי חמדה אשר נבחר בדורו וכו' הדרו כמנורה, יבארה בכל טעם דברו, וזיו פניו כדוגמת טוב ועניו וכו' שכינה סובבה עליו בחיבה וכו' מתרץ ההלכות רב ברכות וכו' יעו"ש. ועניין שכינה סובבה עליו בחיבה, פירש מהרי"ק במשכיל שיר ידידות שם אות ו', שהשכינה סובבת עליו בחיבה, מפני שהצדיקים הם מרכבה לשכינה משחרב בית-המקדש, ואין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של-הלכה עכ"ל. ועיין עוד מ"ש בס"ד על השיר הזה לעיל פרשת בראשית על פסוק ויעש וגו' כתנות עור, ולהלן פרשת ואתחנן על פסוק ויתעבר י"י בי למענכם:

יט) פירוש מחודש נוסף, מתבאר מתוך דברי השל"ה דעניין ארבע אמות של-הלכה, הוא שמתבודד לעצמו שם לצורך עבודתו יתברך. שכן כתב בשער האותיות אות קו"ף קדושה דף ע' ע"ג, דמי שלא זכה לקבוע דירתו באדמת קודש - דהיינו ארץ ישראל כנזכר שם לעיל מינה - או הוא אנוס, יש לו תקנה מדוגמת מקום קודש, להיות לו מקום ארבע אמות של-הלכה התבודדות, להתבודד עם אלהיו. וכבר נתנו סימן, בד קדש (ויקרא ט"ז, ד'), כשהוא בד, ר"ל לבדו, אז קודש ילבש, ויראה שמן המקדש מעט לא יצא, ר"ל ממקום קדושתו יעו"ש. וכפי הנראה כוונתו לפי שארבע אמות הוא נחשב שיעור מקום כדלעיל ד"ה את. ובשעת הצורך, יתכן שיוכל לסמוך על דברי האומרים שכל הבית נחשב ארבע אמות. ועיין עוד מ"ש בס"ד לעניין תלמידי חכמים העוסקים בד בבד בתורה, לעיל בפרשתנו בפיסקת ועשו ארון עצי שטים ד"ה גדולה:

כדברים האלה, העלה הרד"ג בשם ספר הנהגת האדם, מי שזכה לבוא לארץ ישראל בלי סכנה, אשריו ומה טוב חלקו לישיב בצל שדי. ומי שלא זכה לקבוע דירתו בארץ ישראל, יש לו תקנה להיות לו מקום ארבע אמות של-הלכה התבודדות, ואשריו וטוב לו. וסימניך, וכפר אדמתו עמו (דברים ל"ב, מ"ג) עכ"ל. כמובא בספר התעודה דף רח"צ. וכמקור לעיקר הדבר, אפשר להביא דברי רד"ק שפירש תפילת דוד המלך ע"ה, אל תביאיני וגו' ויד רשעים אל תנידני (תהלים ל"ו, י"ב) ממקומי שאני מתבודד בו לדעת דרכיך ע"כ. ועיין עוד ישמח ישראל (דאנציגר) דף ל"ג ע"א אות נ"ט:

והיושב ושוקד באהלה של-תורה בארבע אמות של-הלכה, יעיין יחפש וימצא בודאי עוד ועוד פירושים רבים בעניין הנכבד והחשוב הזה, כי דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע המתחלק לניצוצות רבים. ועיין לעיל ד"ה הנה. אלא שאני

עצרתי כאן, רק אציין למה שנזדמן לידי, צדה לדרך למהר"י צאהרי פרשת לך לך על פסוק וילך אתו לוט דף כ"ז ע"ב, ופרשת ויצא על פסוק ויקרא שם המקום ההוא מחנים דף ע"ג עמוד א'. מדרש תלפיות ענף חידושי תורה, והובא בשלהי הקדמת הראח"נ לענף חיים שבתכלאל עץ חיים סוף חלק א' ד"ה וזאת. ובן יהוידע על מסכת ברכות שם ד"ה אלא:

כ) והפירושים האחרים שנאמרו בזה, לא משום דפליגי על הרמב"ם בעיקר העניין. ר"ל שאין הוכחה כי זה מפני שקשה בעיניהם לקבל הבנת הרמב"ם שכל העולם כולו, תבל ויושבי בה וכו' אין תכליתם אלא עבור אדם שלם אחד. דאעפ"י שבפשטות אמנם לא נראה כן ונראה הדבר כמוקצה מן הדעת [ועיין לעיל ד"ה ואף] מכל-מקום עינינו רואות גדולים וטובים ששיבחו סברתו זו שהיא עמוקה וניאותה לבעל שכל גדול ונישא כמוהו, והביאו ראיות לכך אפילו מן המציאות בדורות אלו. שכן על דברי הרמב"ם שם, שאם יאמר איש הרי אנו רואים שוטה וכסיל והוא שוקט בעולם ולא ייגע בה ואחרים עובדים אותו וכו' אין הדבר כן כאשר יחשוב שמנוחת הכסיל ההוא כמו כן עובד וכו' ואעפ"י שהוא נח ברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי ולנטוע כרם חשוב וכו' ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם ויהיה לו סיבה להינצל מן המות, או יקחו מן הכרם ההוא כוס יין וכו' לעשות ממנו צרי וכו' וכן מנהג הקב"ה עכ"ל הרמב"ם, כתב על זה בספר תיקון הנפש על ספר כולם אהובים פרק ט"ו דף ל"ב ע"ב בשם מהרצ"א, שפעם אחת שחק הבעש"ט ז"ל בביתו על מעשה כזה, שראה ברוח-קדשו למרחקים, איך שבנו ארמון שש עשרה שנים ולא השלימו, ובשעה אחת ניצול בתוכו חסיד אחד בברחו לשם להיות לו למחסה מזרם וממטר ומאבני אלגביש. וכאשר נפסק הזעף, יצא משם החסיד, ונפל הבניין ההוא אשר הטריחו את עצמם הבעלים שש עשרה שנה. והוא מעשה מפורסם יעו"ש:

ובאמרי ברוך (האגר) דף י"ז ע"ג כתב, מהרמב"ם החוקר האלהי האמיתי, ממנו נקח ראיה מהימנא, אשר תכלית כל חידוד השכל בהתבוננות מציאות כל נוצר, הוא השתעבדות כל הנבראים לתועלת האדם השלם עובד ה' בתמים, כאשר העיד לנו הרמב"ם ברוח בינתו הקדושה. אם-כן מי פתי יסור הנה, לסור מדרך ה' לשגות בזרה ובילדי נכרים ישפיק, וכל חקירותיו מִאֲפֶּע, והתחכמותו הבל ותוהו, אם לא עד תכלית יגיע. והיה להיפך, כי ילך אחר ההבל ויהבל חיל וחומת שכלו. כי עיקר ותכלית כל אדם מישראל, להיות תמים עם ה', ויעביר עינו מראות שוא ותפל יחזו לו דמיונותיו. כי אם באשר יהיה שמה רוח היהדות ללכת שמה, ואור תורתו זורח הוא שם, לא יטה ימין ושמאל וכו' יעו"ש:

כא) ובהירושאי הגרי"ז סאלאווייציק אות ק"נ דף צ"ב איתא, דחזינן מדברי הרמב"ם הללו, שכל הנהגת העולם וכל מה שנעשה, בין בקרוב ובין ברחוק, הכל נעשה בשביל התורה ולומדיה, שיבואו ביום מהימים ויהיה מזה [תועלת]. ומסילת הברזל שנסללה בפטרבורג לברלין, הרי היא בשביל שבן-ישיבה יוכל בנקל לנסוע לוולאוזין. ואשר נסלל לפני שנים רכבת לולדיסטוק במזרח הרחוק, הרי בטוח הוא שתכליתה היא כמה שבני תורה שנסעו במלחמה זו לשאנחאי, יהא להם דרך נוחה לנסוע, כי רק בשבילם נעשה זה, והבן. ואם אנו אין מבינים איך זה, אבל הקב"ה עצות מרחוק, ואשר במשך הזמן בא הדבר אל תכליתו, דהכל הוא רק בשביל התורה ולומדיה, ואין דבר אשר יהא ריק מבלי תכלית זה וכו' יעו"ש:

וביתר הרחבה הובא עניין זה האחרון, בספר תשורי מראש אמנה דף קל"א וז"ל, רבות נכתב על נס ההצלה של-ישיבת מיר, מגיא ההריגה מאירופה, עד בואם לשאנחאי בסין. מסילות ברזל שנסללו על אדמת רוסיא הגדולה, המקשרות קצה עולם עד קצהו, מאירופה המערבית ועד למזרח הרחוק, רכבות שייעודן ושימושן לא היה ברור כלל ועיקר. ואולם הן שימשו לגולים מישיבת מיר, דרך מפלט לצאת אל ההצלה במזרח הרחוק. בית-כנסת גדול ומפואר נבנה בשאנחאי על-ידי גביר יהודי בשם כדורי, אשר החליט לבנותו לקומץ יהודים אשר מנה פחות ממניין אנשים. ובנה עבורם בית-כנסת מפואר, שישמש להם מקום תפילה בימים נוראים. בית-כנסת זה היה סגור במשך כל השנה, ובימים נוראים שירת כאמור קומץ זעום של-יהודים. אולם הוא נבנה ברוב פאר והדר עבור מאות אנשים, כולל מטבח ושירותים וכו'. בית-כנסת זה שימש כמקום לימוד וקליטה, לישיבה הגולה ישיבת מיר, ושירת אותם בצורה המוצלחת ביותר. הנה לנגד עינינו מתקיים כאן משלו של-הרמב"ם אודות הארמון והחסיד, שעד כה היה בבחינת תא שמע, והנה נתגשם בבחינת תא חזי עכ"ל:

אמנם לכאורה אין זה כדעת הרמב"ם ממש, דלדידיה אין המדובר אלא ביחיד בדורו ממש, אם לא בדור מן הדורות, כדלעיל ד"ה והיינו. ולא בסגנון נדון דידן שזה בבני ישיבות רבים. ואולי סבירא להו שזה לאו דוקא, וצ"ע:

כב) וראיות יש לעיקר הדבר גם מדברי חז"ל, כגון שכתב במשנת רבי אהרן (קוטלר) על נביאים וכתובים דף ער"ב על דברי הרמב"ם הללו בזה"ל, מהלך הבריאה הוא, שכל מציאותה ותכליתה היא אך ורק קיום רצונו יתברך. ולשם כך יתכן שהקב"ה יקיים דבר אלף שנה ויותר, משום שבסוף ישמש דבר זה זמן מועט. וכן יתכן שהקב"ה יזון ויפרנס מין שלם במשך כל הדורות, רק משום שבריה אחת מאותו המין נצרכת לפעולה כלשהיא בזמן מהזמנים, לשכר או לעונש:

וכן אמרו חז"ל על הצרעה, שלא נבראה אלא כדי לייסר את האמוריים, כדברי הפסוק (דברים ז', כ') וגם את הצרעה ישלח י"י אלהיך בם עד אבד הנשארים והנסתרים מפניך. וכן איתא גם על העורב, שעיקר בריאתו לא היתה אלא כדי לכלכל את אליהו כשהסתתר מפני אחאב אחרי נבואת הרעב:

ועוד אמרו חז"ל (ברכות דף יז:): אמר רב יהודה אמר רב, בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת, כל העולם כולו ניוזנין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ובפשוטו כוונתם לומר שבזכות מעלת ההסתפקות של רבי חנינא שהיה די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת, ניוזן כל העולם וכו' יעו"ש. ועיין עוד מחשבת מוסר חלק ב' דף ע"ח:

כג) ובחזון יחזקאל (אברמסקי) פרשת לך לך דף ל"ג גבי מאי דכתיב ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה וגו' (בראשית י"ב, י') ופירש רש"י באותה הארץ לבדה, לנסותו אם יהרהר אחר דבריו של הקב"ה שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה ע"כ, העיר שאיך נוכל להבין שהקב"ה הביא רעב על אומות שלימות בשביל מטרה זו לבדה לנסות את אברהם אבינו. ותירץ שכבר כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, שכל העולם נברא לשמש את החכמים המועטים שיש בו, שיתכן שעשיר יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי וכו' שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם. כי תכלית הבריאה הם היחידים האלו עכ"ל:

פיעתא נוספת לזה, ממה שמצינו כעין זה במדרשי חז"ל ובמפרשים שכל עיקר הזהב לא היה הקב"ה בוראו לולא שנצרך לכבודו בשביל המשכן ובית-המקדש, כדלקמן פרשת כי תשא על פסוק העגל אשר עשו וישרף באש וגו' ד"ה וכל:

המקום ברוך הוא יזכנו בקרוב לחזות בבניין בית קדשו, מחופה ומעוטר בזהב לתפארתו. ויפקח עיני שכלנו במאור דברי תורתו, הנחמדים מזהב ומפז רב, לעבודתו וליראתו. ארבע אמות של-הלכה, כחפצו ותשוקתו. ברוך עדי עד שם תהילתו:

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

מאמר בן פורר ומורה

רמזים ודברי התעוררות בפרשת בן סורר ומורה, על מאורעותיהם של-ישראל בעבר בהווה ובעתיד ♦ פרשת בן סורר ומורה, אין הדברים כפשוטן, אלא הכוונה לכלל ישראל כשיחטאו ותיחרב ירושלים ♦ האיש והאב הוא הקב"ה, והאם השכינה ♦ לימוד זכות על ישראל, שלא מרדו בהקב"ה אלא מתוך מאכל ומשתה ♦ הרשעים ימותו, ושאר ישראל ישארו חיים וקיימים ♦ ביאור דברי חז"ל שבן סורר ומורה לא היה ולא נברא, אלא דרוש וקבל שכר ♦ האם בימות המשיח, יתקיים עניין בן סורר ומורה כפשוטו ♦ בעיקבתא דמשיחא חוצפא יסגי ♦ היסורין והצרות שבזמנינו ליושבי ארץ ישראל ♦ ישראל נפש אחת ♦ מלחמת גוג ומגוג בחג הסוכות ♦ בחודש אלול, קוראים עניין בן סורר ומורה בספר תורה ארבע פעמים, כהכנה לימים הנוראים ♦ ארבעה צריכים הכרזה, וסימנם בזע"ם ♦ חיזוק לא לפחד מן המלחמה והצרות, אלא מן המביא אותן עלינו ♦ רגימת אבנים על-ידי הישמעאלים בזמנינו, ועניין מיתת סקילה ♦ שורש ומקור הסגנון ימים נוראים, ואלו ימים נקראים כך ♦ וי"י נתן קולו לפני חילו וגו' ביאור העניין שהקב"ה מעצים כוחם של-צדיקים ♦ ראש השנה ויום הכפורים, עשרת ימי תשובה, וחודש אלול הנקרא גם בשם רחמים ♦ ימי הדין, וימי הרחמים ♦ ימים נוראים, פירושו מפחידים. ובדרך רמז הכוונה שהם מסוגלים ליראת שמים ♦ יראת י"י היא אוצרו ♦ ובכך תן פחדך וכו' ♦ ימי חודש ניסן, וימי ספירת העומר ♦ הנפילה הרוחנית של-דורנו, בגלל ריבוי התועבה והפריצות רחמנא ליצלן ♦ רמז דברי חז"ל שבדין הוא שתהא פת ראויה להיות כבן סורר ומורה, אלא גזירת הכתוב היא, בן ולא בת ♦ יענך י"י ביום צרה, ובא לציון גואל

א) נאמר בתורה בפרשת כי תצא (דברים כ"א, י"ח) כי יהיה לאיש בן פורר ומורה וגו'. בפרשה זו טמון ברמ"ז עניין נפלא ונורא על עוונותיהם של-ישראל שגרמו לחרבן בית-המקדש, והוא מבואר היטב בזוה"ק פרשת בלק דף קצ"ז ע"ב וקצ"ח ע"א, אלא שיש בו גם סודות עמוקים המובנים רק ליודעי ח"ן. לפי-כך ראיתי העני לסדר יפה מתוכו בלשון הקודש (תמורת לשון ארמי שבזוה"ק) את הדברים השווים לכל נפש, דבר דבור על אפניו, עם ביאורים והשלמות ממפרשי הזוה"ק הרמ"ז ומקדש מלך וקרני אור, וממה שכתבו מהר"י צאהרי בצדה לדרך [ומסגולת ישראל וחמ"י, ועיין לקמן ד"ה ובחמדת], ומה"ר מרדכי הכהן בשפתי כהן, ובתוספת נופך מדילי העני, וזהו:

בשעה שהגיע משה רבינו ע"ה לכתוב פרשה זו מפי הקב"ה, אמר לו משה, רבש"ע הנח זאת, שלא אכתוב פרשה זו, שהרי לא יתכן שאב ואם יעשו זאת לבנם. וזאת מפני שהבין משה בחכמתו מפני קושיא זו, שאין הדברים כפשוטן, וצפה למרחוק שכוונת הקב"ה לעשות עניין זה לכלל ישראל כשיחטאו, והיה סבור כי מה שנאמר (לקמן פסוק י"ט) **ותפשו אותו וגו' והוציאו אותו**, שהוא בזמן החרבן שיוציא אותם נבוכדנצר מירושלם עיקו"ת, ומה שנאמר (לקמן פסוק כ') **ואמרו אל זקני עירו וגו' זולל וסובא**, הם מקטרגים בזה על הבן, וכן מה שנאמר (לקמן פסוק כ"א) **ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת**, קאי על ישראל שיהרגו מהם וירגמו אותם, לכך היה קשה מאד בעיניו [וביקש בזה רחמים עליהם, שלא יתקיים בהם כן]. והשיב לו הקב"ה, משה, פתוב וקבל שכר. אתה ידעת, אבל אני יודע יותר ממה שאתה רואה, שהתוכיות לא דרשפ. דרוש את הפסוק ותמצא:

באותה שעה רמז הקב"ה למלאך יופיא"ל שר-התורה [נראה שנקרא כן על-שם שמראה את היופי שבתורה. ועיין עוד לאאמור"ר זצ"ל באור הנר קונטרס תנורו של-עכנאי דף ס"א ד"ה ואף רבן גמליאל, ובמ"ש בס"ד במראה הנוגה שם אות ס"ח], וביאר למשה דרשת פרשה זו, כדלקמן. **כי יהיה לאיש**, זה הקב"ה, כגון שנאמר (שמות ט"ו, ג') **י"י איש מלחמה**. [ועיין עוד לעיל בסמוך על פסוק כי תהיינה לאיש שתי נשים ד"ה ולפי, ולקמן בפרשתנו על פסוק לא יוכל בעלה הראשון ד"ה ובספרי. ולעיל בפרשת משפטים על פסוק וכי יריבון אנשים והכה איש]. **בן**, אלו ישראל, שנאמר (שם ד', כ"ב) **בני בכורי ישראל**. ונאמר (לעיל י"ד, א') **בנים אתם לי"י אלהיכם**. **סורר**, דהיינו מורד ובוועט, שנאמר (הושע ד', ט"ז) **כי פָּפְרָה סוֹרְרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל**. וכן נאמר (ישעיה ל', א') **הוי בנים סוררים**. ונאמר (שם ס"ה, ב') **פְּרַשְׁתִּי יְדֵי כָל הַיּוֹם אֶל עַם סוֹרֵר**. ונאמר (ירמיה ה', כ"ג) **ולעם הזה היה לב סורר ומורה**. ונאמר (תהלים ע"ח, ח') **ולא יהיו כאבותם דור סורר ומורה** [וע"ע למהרי"ץ בעץ חיים דף נ"ט ע"א ד"ה סְרָרָנָו]. **ומורה**, לשון מְרִי, שנאמר (לעיל ט', ז') **ממרים הייתם עם י"י**. ונאמר (לקמן ל"א, כ"ז) **כי אנכי ידעתי את מריך וגו' ממרים הייתם עם י"י**, ואף כי אחרי מותי. ונאמר (יחזקאל כ', י"ג) **וימרו בי בית ישראל וגו'**. [וכתיב נמי (במדבר כ', י') **שמעו נא המורים**]. ועוד יש לפרש, **סורר**, שסר מן הדרך. [ונכפלה הרי"ש להורות על הריבוי, כמו סור סור, וכדלעיל פרשת אמר על פסוק או גרב או ילפת]. **ומורה** היתרים לעצמו. ועיין עוד ראב"ע על פסוק (בראשית כ"ו, ל"ה) **מורת רוח**. **איננו שומע בקול אביו**, זה הקב"ה, סוד תפארת ישראל, שנאמר (לקמן ל"ב, ו') **הלוא הוא אביך קנך**. **ובקול אמו**, זו השכינה, דהיינו כנסת ישראל, מדת המלכו"ת, שזהו סוד מה שנאמר (לקמן כ"ב, ו') **והאם רובצת על האפרוחים**. [כעין זה, תמצא בדברינו דלעיל על פסוק כי תצא למחמה על איביך ונתנו ד"ה ואחר, ברמז הפסוק ובכתה את אביה ואת אמה. ועיין עוד בגמרא ברכות דף לה: כל הנהגה מן העולם הזה

בלא ברכה, כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל וכו' ואין אביו אלא הקב"ה וכו', ובמפרשים שם. יב"ן]. ויסרו אותו, שיוכיחו הנביאים את ישראל שייענשו בייסורין, שנאמר (מלכים-שני י"ז, י"ג) ויַעַד י"י בישראל וביהודה, ביד כל נְבִיאֵי כָל חוּזָה לאמר, שובו מדרכיכם הרעים וגו'. ונאמר (ישעיה א', ו') מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה וגו'. [ועיין עוד לקמן בפסקת ויסרו אותו, ד"ה ומדברין]. ולא ישמע אליהם, שנאמר (מלכים שם י"ד) ולא שָׁמְעוּ ויקשו את ערפם וגו'. ונאמר (תהלים פ"א, י"ב) ולא שמע עמי לקולי, וישראל לא אבה לי. וכן נאמר (לקמן כ"ח, ט"ו) והיה אם לא תשמע בקול י"י אלהיך וגו' ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך:

וּתְפֹשׂוּ בּוֹ אֲבִיו וְאִמּוֹ, בדעה אחת ובהסכמה אחת. ועיין סנהדרין דף ע"א עמוד א'. והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו, כפל הלשון צריך ביאור, כי זקני עירו ושער מקומו לכאורה היינו הך [היינו אם תיבת זקני משמשת לכאן ולכאן, וכאילו אמר ואל "זקני" שער מקומו. אכן אפשר לומר שהכוונה שהזקנים (דהיינו הדיינים) לא יהיו יושבים אז באחד הבתים, אלא דוקא בשער העיר, שהוא מקום מפורסם. ועיין עוד מדרש הגדול דף תע"ז תע"ח]. וכן קשה שהיה ראוי לכתוב עירם מקומם. ותירוך הדבר מבואר שם בזוהר על דרך הנסתר, ומשם תדרשנו [ומקצתו מובא בדברינו דלהלן הפטרת נצבים על פסוק למען ציון לא אחשה וגו' ד"ה וממילא]. וכן מבואר שם מדוע אחרי כן כתוב רק ואמרו אל זקני עירו, ולא נזכר גם ואל שער מקומו כדלעיל:

בַּנְנוּ זֶה, זהו בננו ודאי, ולא של-שאר האומות. כי ישראל אעפ"י שחטא, ישראל הוא (כדאיתא בסנהדרין דף מ"ד ע"א). ואין לו שייכות עם החיצונים, אלא הוא כמו מרגלית השקועה תוך אשפה. פורר ומורה איננו שומע בקולנו, זולל וסובא. טעם שרק כאן כתוב "זולל וסובא" ולמעלה לא נזכרה תוספת זו, לומר לך שלא באו לקטרג עליו [כמו שהיה משה סבור] אלא אדרבה הם מלמדים זכות על ישראל, שלא היתה כוונתם מתחילה להשתקע בין האומות ולעזוב את ה' להכעיס חלילה, ולא מתוך חוסר אמונה חס ושלום, אלא לתיאבון עשו זאת, שנתאו לאכול ולשתות, ובהטעיית יצר הרע, וזהו שגרם להם. כעניין שנאמר (במדבר כ"ה, ב') ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ונאמר (תהלים ק"ו, ל"ה) ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם. שהאכילה והשתיה הם העיקר והיסוד שהביא אותם להיות בן סורר ומורה לגבי אביהם שבשמים, שעבירה גוררת עבירה. [וע"ע בדברינו לקמן על פסוק ואמרו אל זקני וגו'. ובמדרש הגדול על פסוק וישמן ישורון ויבעט (לקמן ל"ב, ט"ו) הביא הרבה מקומות שלא מרדו במקום אלא מתוך מאכל ומשקה יעו"ש, ובדברינו לעיל פרשת עקב על פסוק פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך וגו' ד"ה וכבר, כי יצר הרע מתרבה מריבוי המאכל. וכתב הרד"ק בפירוש פסוק הן אמת חפצת וגו' (תהלים נ"א, ח') כלומר אעפ"י שחטאתי, היצר גבר עלי, אבל לא עלה בדעתי למרוד כך ובמצוותיך וכו' יעו"ש]. אי נמי אין פירוש זולל וסובא זולל בשר ושותה יין, אלא זולל מלשון ארמי אַיִל [תרגום וילך (בראשית י"ב, ד') ואזל. והאל"ף נפלה. ומאידך

הלמ"ד נכפלה, להורות על ריבוי ההליכה, כמו אָזַל אָזַל, על-דרך שביארנו בס"ד לעיל פרשת אמור על פסוק או גרב או ילפת ד"ה ואפשר, בתיבות רבות כיוצא בזה. כלומר הרחיק ללכת יותר מדאי מישראל, להתחבר ולהתערב עם הגויים כדלקמן בסמוך. יב"ן]. וסובא, פירוש מעורבב, מלשון סָבָאךְ מהול במים (ישעיה א', כ"ב) מובאים סָבָאִים ממדבר (יחזקאל כ"ג, מ"ב) כי כן יקרא היין המעורב במים. ר"ל כי הליכתם והתערבותם עם הגויים, זהו שגרם להם ללמוד ממעשיהם הרעים:

עליבן נפסק דינם מפי עליון, ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים, הם אומות העולם שהיו מקלעים אבנים על ירושלים [שהיא "עירו" של-בן זה הסורר והמורה, ועיין לקמן ד"ה ועל], וסותרים חומותיה ומנתצים מגדליה. נמצא שלא הועיל להם כלום, כי עם ישראל נשאר חי וקיים, על דרך שאמרו חז"ל (איכה רבה פרשה ד' אות י"ד, ועוד) כילה הקב"ה חמתו על עצים "ואבנים". ומת, ובערת הרע מקרבך, דהיינו שמתו הרשעים שבתוכנו, נתבער הרע מקרבנו ונתברר הטוב. אי נמי ימותו הם, ר"ל אומות העולם. ובאופן אחר, יתבאר בס"ד לקמן על פסוק ואמרו אל זקני עירו. וכל ישראל הנותרים ישמעו ויראו, ומכאן ולהבא ישמעו לקול המוכיחים אותם ויתנו ליבם לעשות תשובה:

כיון ששמע משה רבינו ע"ה דרשה זו, שנתחדש לו ממנה כי ואמרו אל זקני עירו וגו' זולל ופובא, לא לקטרג על ישראל בא הקב"ה אלא בהיפך לסנגר ולהקל הדין מעליהם, וכן מה שנאמר ורגמוהו וגו' הכוונה על בית-המקדש, אבל ישראל לא ימחו מן העולם, כתב פרשה זאת, שאדרכה זו תקנתם ולטובתם. ועיין עוד על זה בדברינו לעיל הפטרת דברים על פסוק ואשיבה שופטיך כבראשונה, ד"ה ובהקדמה. [ונראה כי מה שנכתב בסוף הפרשה וכל ישראל ישמעו ויראו, היה סבור משה מעיקרא שהכוונה כי זו התראה למען ישמעו ויראו, שאם יחטאו ימחו מן העולם. ועכשיו נתחדש לו מדרשת שר-התורה, שהכוונה לישראל הנותרים וכדקאמרן]. ואחר זמן מכתבת הדברים דלעיל, הגיע לידי פירוש מתוק מדבש על הזוהר הקדוש (ירושלם ה'תס"ה חלק י"ג) המלוקט מכמה מפרשים, והמעייין שם מְדַף תקל"ט, ימצא עוד כמה חידושים:

ב) ובחמדת ימים למהר"ש שבזי זיע"א הביא פירוש זה בקיצור ובקצת שינויים בשם הרמב"ם, איש, זה הקב"ה דכתיב י"י איש מלחמה. בן פורר ומורה, אלו ישראל דכתיב בני בכורי ישראל, שנאמר כפרה סורה סרר ישראל וכו'. זקני עירו, אלו ישעיה וירמיה (ויחזקאל). עירו, זו ירושלים עיר הקודש וכו' [ורגמוהו וגו' באבנים, ר"ל בדברים קשים כאבנים. ובערת הרע מקרבך, לחוצה לארץ, דכתיב (איכה א', ג') גלתה יהודה מעוני וגו' (שם ו') ויצא מבת ציון כל הדרה] יעו"ש.

אבל אין זה ברמב"ם בשום מקום. [וע"ע בדברינו לעיל פרשת מטות, פסוק הן הנה היו, ד"ה וכעין]:

אלא שהספר חמ"י משובש ביותר מהמעתיקים והמדפיסים כידוע [וכמו שכתב גם כן הראח"נ בשו"ת זכרונני איש סוף סימן ס"ט, וע"ע בדברינו לעיל פרשת ויגש על פסוק כמה ימי שני חיין] וצריך לתקן על פי מקורו שהוא בספר סגולת ישראל למה"ר ישראל הכהן שכתב בזה"ל, הפשט ידוע להרמב"ם ז"ל בהלכות ממרים. אבל על דרך המדרש, כי יהיה לאיש, זה הקב"ה וכו' עכ"ל. וכוונתו שכפי הפשט, ידוע העניין, וכפי שהלכותיו מבוארים ברמב"ם שם פרק שביעי. ואמנם לא היה צריך לרמב"ם דווקא, שהרי עיקרו ושרשו בספרי חז"ל עצמם, אלא שכך דרכו לקצר את הדרך לפני המעינים. לפי שעיקר לימודם של-חכמי תימן בהלכה אז, היה במשנה תורה לרמב"ם וכמ"ש במאמר משנת מהרי"ץ ריש פרק ג'. וחיבורו סגולת ישראל הנז', היה לפני מהר"ש שבזי והביא הרבה חידושים ממנו, כמו שכתבתי כבר בס"ד במאמר אופן המרכבה פרק א' הערה ח'. וע"ע בצילום ספר חמ"י כת"י, המצורף בגליונות פרדס רמונים עם פרי מגדים, דף ס"ו עמוד א' ועמוד ב':

ג) ובספר החיים למהר"ח (אחיו של-מהר"ל מפראג) חלק ה' פרק ה' איתא, רבותינו ז"ל [בסנהדרין דף עא.]. אמרו על עניין בן סורר ומורה שלא היה ולא נברא, אלא דרוש וקבל שכר. ודרש זה, הוא מ"ש בספר הזוהר שהוא רמוז לישראל שהם בנים סוררים. וזה לא היה ולא נברא, שלא עלה על-דעת אביהם שבשמים להחליף אותם באומה אחרת. ומה שנאמר ורגמוהו וגו' הוא רמז על אבני בליסטראות שנזרקו על חומת ירושלם, וכילה ה' את חמתו בהם ולא בישראל וכו'. ולפי שפרשה זו מרמזת על כל ישראל, לכך נאמר וכל ישראל ישמעו ויראו, שראוי לכל ישראל לשמוע פרשה זו, ולירא מאד מאביהם שבשמים עכ"ל:

וכמו בן שפירושו זה עצמו, הוא דרך דרש. אבל פשט דברי הגמרא דרוש וקבל שכר, הן בנדרון דידן הן בשאר מקומות, הכוונה לדרוש הלכותיהן כפשוטן, ואעפ"י שאינן הלכה למעשה כי אין זה במציאות, ולא רק מפני שלא יעלה על הדעת שאב ואם יעשו כן לבנם, כי עכ"פ זה יתכן על צד רחוק (כמו שהעיד על מעשה שהיה בזמנינו, הגרי"א מחבר ספר חזון יחזקאל על התוספתא. וכן נראה מהתרגום על פסוק (קהלת ג', ב') עת ללדת ועת למות, וכמ"ש שם בס"ד), אלא מפני פרטי דיניהם כמבואר שם בגמרא שצריכים האב והאם להיות שווים זה לזה בקול ובמראה ובקומה, אעפ"כ הקב"ה מבטיח שיקבל שכר על כך. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת מצורע על פסוק ונתן את הבית ד"ה וכל זה, ובספר חסידים הוצאת מקי"נ סימן תתתל"א:

ומצינו כי על-כל-פנים כעין זה יהא לעתיד לבוא, במי שיתנבא שקר בשם ה', ודקרוהו אָבִיהוּ וַאֲמֹ יוֹלְדֵיוּ בַּהֲנַבְאוּ (זכריה י"ג, ג') ופירש הראב"ע שם, הטעם לזה שכל-כך יהיו אוהבים אז את ה', כי על אהבתו יתברך ידקרו האבות את הבנים עכ"ד. וכפי הנראה שאני התם בימות המשיח, וכל-שכן לחומר אותו העוון. אי נמי דקירה דוקא ולא מיתה, ונראה שהרד"ק נסתפק בזה, ולכך העלה שם שני פירושים וז"ל, ודקרוהו אביו ואמו, ויכוהו ויפצעוהו ליסרו. או פירוש ודקרוהו, והרגוהו יעו"ש:

ד) ועל דרך זו, גם אנחנו הקטנים בעניותנו נדרוש ונקבל שכו, שפרשה זו אמורה לא רק על מה שכבר עבר, אלא גם בהווה ובעתיד. כי **בן פורר ומורה**, רומז על זמנינו שבעוונותינו הרבים, רבו הבנים הסוררים והמורים, וכמו שהודיעונו חז"ל בכמה דוכתי, כגון בסוטה דף מט: בעיקבות משיחא חוצפא יסגי וכו', וכיו"ב דיברו ברוח קדשם על מה שייארע בימות המשיח, וביארנו מקצתם בשאר מקומות. ועיין עוד מ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר יו"ד הלכות כיבוד אב ואם סימן קס"ב אות ל"ה ד"ה פשוט, ואות ס"ז ד"ה אמנם. ויפרו אותה שהקב"ה מייסר את ישראל הנמצאים כיום בארץ ישראל בצרות קשות ורעות, אשר לא נשמעו בכל הארצות ובכל הגויים, וזהו הנקרא חבלו של-משיח, כדי שיחזרו בתשובה. כי אף שגם אומות העולם נענשים, אין זה כל הזמן, מה שאין כן אנחנו, וזהו שאומרים בסליחות עשה למען "ישראל השרויים בצרות". ונקט בלשון יחיד **בן**, כי כולנו נפש אחת, דקיימא לן כל ישראל עֲנֻכִּים זה לזה, כדאיתא בספָּרָא בחקתי סוף פ"ז גבי פסוק וכשלו איש באחיו (ויקרא כ"ו, ל"ז) ובגמרא שבועות דף טל. ובדוכתי טובא. ועיין עוד לעיל הפטרת ויגש על פסוק ויהי דבר י"י, ד"ה ובסיום. וכיון שניתנה רשות למשחית, אינו מבחין בין צדיקים לרשעים כדאיתא בבבא קמא דף ס' ע"א. ואעפ"כ **ולא ישמע אליהם**, כי רבים עדיין מחזיקים ברשעתם, ולא עוד אלא שמוסיפים חטא על פשע ויורדים מיום ליום. **ותפשו בו אביו ואמו וגו'** לדון אותם בבית דין של-מעלה. **פָּנְנוּ זה**, הוא שבח וטובה לישראל. שאפילו בשעת הכעס, נקראים בן, כיעויין במדרש הגדול פרשת עקב על פסוק (לעיל י"א, י"ז) ואבדתם מהרה, ופרשת ראה על פסוק (לעיל י"ד, א') בנים אתם. **זולל ופובא** רודפים אחר תענוגות העולם ללא מעצור, כאשר אזנינו שומעות ועינינו רואות וכלות, ואין לאל ידינו למנעם. ובסופו של-דבר יתקיים פסק-דינם ורגמוהו **כל אנשי עירו באבנים**, שכל אומות העולם ובראשם גוג ומגוג, יעלו למלחמה על ארץ ישראל, ובראשה על ירושלים עיר קדשנו ותפארתנו [כי כל אותם שנשארו בארץ הקדושה של-ישראל, דינם כירושלים וכציון לכל דבר. מלמד שכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא, כדאיתא במדרש הנעלם פרשת וירא דף קי"ד ע"א]. אבל לא יעשו עמנו כלה רח"ל, רק **ומת, ובערת הרע מקרבך**, שהרשעים הגמורים שלא חזרו בתשובה, וחוטאים ומחטיאים,

מערב-רב שהם שורש הרע, יתבערו מקרבנו. ועיין עוד בדברינו לעיל הפטרת שופטים על פסוק חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו ד"ה ומצאתי:

וּסְיוֹם העניין הוא וכל ישראל ישמעו ויִרְאוּ, ר"ל שהטובים והצדיקים שבישראל, יתבוננו בפרשה זו, בפרט בחודש אלול אשר בו ישמעו זאת ארבע פעמים בקריאת ספר תורה בפרשת כי תצא. שהרי עניין זה של-בן סורר ומורה נקרא בציבור לא רק בשחרית שבת, אלא גם במנחת שבת שלפניה ובשני וחמישי, מאחר שפיסקא זו היא בתחילת הפרשה [ועיין כזאת, לקמן בריש פרשת כי תבוא על פסוק ושמת בטנא ד"ה אחר]. ובזה גומר וחותם העולה שלישי (כיעויין בדברינו שם, על פסוק וכל ישראל ישמעו ויראו) את הקריאה, והוי בבחינת מה שאמרו בברכות דף יב. הכל הולך אחר החיתום. ובפרט שהם ימי הרחמים והסליחות, המוקדמים לימים "הנוראים" אשר שופט כל הארץ יקום בהם לשפוט את עולמו, וזהו שנאמר ויראו. ואחריהם ימי חג הסוכות, שלפי קבלת הגאונים אז תהיה מלחמת גוג ומגוג כדלהלן הפטרת שבת חול המועד סוכות. [ורמזים כיוצא בזה בקריאת התורה של-מנחה ושני וחמישי, כתבנו בס"ד לעיל פרשת צו על פסוק מצות תיאכל ד"ה ואפשר, ופרשת מצורע על פסוק וצוה הכהן ושחט וגו' על מים חיים ד"ה ומלתא. ועיין עוד בדברינו לעיל בסמוך על פסוק כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ד"ה פרשה, ולקמן ריש פרשת נצבים על פסוק אתם נצבים היום כלכם לפני י"י אלהיכם ד"ה לעברך]:

(ה) **[אחר** כמה שנים, נתתי לבי שנמצאת חתימה כיוצא בה, בשחרית שבת ומנחת שבת ושני וחמישי, לפי מנהג שאר קהילות, גם כבר בפרשת שופטים הקודמת לפרשתנו, בסיום עניין זקן ממרא (לעיל י"ז, י"ב. י"ג) ומת האיש ההוא וגו' וכל העם ישמעו ויִרְאוּ, ולא יזידון עוד. ואז השתדלתי יגעתי ומצאתי בס"ד לרמוז גם בזה את השְׁיִיכוֹת לימים נוראים, דומיא דהכא, וסידרתי הדברים שם על פסוקים הנזכרים לעיל:

ואמנם מלבד שני המקומות הללו, יש שני מקומות נוספים קרובים להם, השלישי בפרשת ראה, בסיום עניין מסית (לעיל י"ג, י"א. י"ב) וסקלתו באבנים ומת וגו' וכל ישראל ישמעו ויראון, ולא יוספו לעשות כדבר הרע וגו'. והרביעי בפרשת שופטים, בסיום עניין עד זומם (לעיל י"ט, י"ט. כ') ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו וגו' והנשארים ישמעו ויִרְאוּ, ולא יוספו לעשות עוד כדבר הרע וגו'. ועל כולם אמרו חז"ל בסנהדרין דף פט. והרמב"ם פרק ג' מממרים סוף הלכה ח', ארבעה צריכים הכרזה, זקן ממרא, ועדים זוממין, והמסית, ובן סורר ומורה, שהרי בכלם נאמר ישמעו ויראו יעו"ש ובמפרשים שהאריכו. וסימן עשיתי להם **בְּזַעַם**, לרמוז כי חרון אף ה' וכעסו עליהם. ולפי סדר כתיבתם בתורה סימנם **מזע"ב** מסית, זקן ממרא, עד זומם, בן סורר ומורה. אבל מכל-מקום מסית ועד זומם, אינם שייכים

לדרכנו בנדון דידן, כי הם לא בתחילת הפרשה וממילא אינם נקראים כלל במנחת שבת ושני וחמישי. כל-שכן שאפילו בשחרית שבת אינם בחתימת המברך]:

ו) וצריכים אנו להתחזק ולהתאמץ לעמוד על עמדתנו, שלא לפחד מהמלחמה גופה, ומהצרות הרבות עצמן ומן המכשולים העצומים, אלא מן המביא אותם עלינו, כי הכל לתועלתנו לצרוף אותנו צירוף אחר צירוף ללבנו ולנסותנו. והיינו מאי דנקט **ורגמוהו כל אנשי עירו**. אף דקאי על אומות העולם שהם אינם אנשי העיר ירושלם כלל, אדרבה הם יבואו להלחם על "עירו" של-בן הסורר והמורה [דעליה קאי קרא, ואין צריך לדחוק שהכוונה על "עירו" של-הקב"ה], וזה נראה כוונת הזוהר כדלעיל ד"ה באותה. מכל מקום לפי דרכנו כאן, אפשר לומר כי תיבת **עירו** נדרשת מלשון התעוררות, שבאמצעותם מעורר הקב"ה אותנו לפשפש במעשינו ולפקח בדרכינו להינצל ממלחמה קשה ונוראה זו:

ורגימת אבנים, מתקיימת כפשוטה אף בזמנינו. כגון שהעולים לבקר את קברי קרוביהם בהר הזיתים אשר על פני עיקו"ת ירושלם מקדם, זורקים עליהם אבנים תושבי המקום בני ישמעאל:

וכבר כתב הגר"ח פאלאגי בנפש חיים מערכת סמ"ך אות כ' עניין סקילה וז"ל, מי (שנחבא) [שנחבט] בקרקע, הוא נגד סקילה, שהיו מכסים אותו באבנים. נחלת צבי מסכת אבות ריש פרק ה' יעו"ש. ואיתא בזוהר הקדוש סדר בלק דף קצ"ח ע"א וז"ל, ועל דא **ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים** אילין כל שאר עמין דהוו מקלעין להו באבנים, וסתרין ומנתצין מגדלין ולא מהני לון כלום וכו' יעו"ש. הנה נראה דגלותינו בין האומות שעושים כסדר הזה, הוא במקום סקילה, ודוק עכ"ל:

ז) ומתוך מה שביארנו בס"ד לעיל, שתיבת **ויראו** רומזת לימים הנוראים, נתעוררתי שצריך לחפש ולחקור מהיכן הוא מקור הסגנון לכנות ימים הללו כך **ימים נוראים**, יען כי לא מצאנוהו במקראות ולא בספרי חז"ל. ובתשובת הרשב"א שהבאנו בס"ד לעיל בפרשתנו על פסוק כי תצא למלחמה על איביך ונתנו, נקט אגב הילוכו, ימים "הקדושים" כמו באשמורות [חודש אלול] וראש השנה ויום הכפורים יעו"ש. וראיתי בבניין שלם שפה ברורה (זכרון יעקב ה'תשס"ח) דף קי"ג שמנה תיבות הללו, שהמכוון בהן לראש השנה עשרת ימי תשובה ויום הכפורים, יחד עם עשרות מילים שחידשו הקדמונים, כגון דגש, איכות וכמות, יין-שרף, ודומיהן יעו"ש"ב. ולא ציין מקורו. [ושאלתי את המחבר נר"ו, ואמר לי שאינו זוכר המקור, ומי הוא הראשון שכתב סגנון זה. וגם לא רשם לעצמו בזכרונותיו, כי לא זה היה עיקר מגמת ספרו]. ומכל-מקום שפיר דרשינן זאת על זמנינו, אף שאז עדיין לא היה, כי זה יגיע אחרי שכבר נתקבל ונתפרסם השם ימים נוראים:

ומסתברא לענ"ד שנתייחד השם הזה ימים נוראים, על פי דרשת חז"ל בפסוק וי"י נתן קולו לפני חילו, כי רב מאד מחנהו, כי עצום עושה דברו. כי גדול יום י"י ונורא מאד, ומי יכילנו (יואל ב', י"א). וי"י נתן קולו, זה ראש השנה שבו תקיעת שופר. לפני חילו, אלו ישראל, שהם מזדעזעים וחרדים מקול השופר וחוזרים בתשובה, כדי לזכות בדין ביום הכפורים [נראה מזה שדרשו חילו, כמו חילו בחירק, לשון רעדה, כמו (שמות ט"ו, י"ד) חיל אחז יושבי פלשת (לעיל ב', כ"ה) ורגזו וקלו מפניך. מלבד דרך הפשט לשון חיל וצבא, וכמו שנאמר (שמות י"ב, מ"א) יצאו כל צבאות י"י מארץ מצרים. יב"ן]. כי רב מאד מחנהו, אלו המלאכים שמלמדים (על ישראל) זכות וחובה. כי עצום עושה דברו, שהוא מעצים כוחם של צדיקים שעשו רצונו [פירוש הקב"ה מחזק כוחם, כי התורה שעוסקים בה נקראת תושיה, לפי שמתשת כוחו של-אדם כדאיתא בסנהדרין דף כ"ו ע"ב. ועל-דרך זה פירש בנפש יהודה על מנורת המאור שנציין לקמן, שמתיש כוחם בעבודתם לה' ע"כ. ובתנחומא (שנציין לקמן) נוסחא אחרת, מי עצום מהם, עושה דברו ע"כ. ר"ל שהצדיקים כוחם עצום יותר מן המלאכים שנזכרו לעיל. ובהערות על פסיקתא דרב כהנא (שנציין לקמן) אות י"ז, אלו הצדיקים שהיו מעצימים כוחם, כדי שיעשו רצונו ע"כ. ר"ל שהם מתאמצים ומתחזקים לעשות רצונו יתברך. אך לא מובן לפי כל האמור לעיל, מה שייך עניין זה לראש השנה וכיפורים דבהו עסיקין, ומדוע נכנס עניין זה באמצע. ואולי יש לפרש כי אף הבינוניים שתלויים ועומדים עד יום הכפורים אז להיכתב לחיים, כדאיתא בראש השנה דף ט"ז ע"ב, מכל-מקום ביום הכפורים הקב"ה מטה דינם לחיים וכותבם עם הצדיקים, כי הוא רב חסד מטה כלפי חסד, וכדלקמן בפרשת נצבים על תיבת לעברך ד"ה ובעיון. וזהו שאמרו מעצים את כוחם. ועדיין צ"ע. ולפי העניין נראה כי הנוסחא הנכונה היא שהוא מעצים כוחם של צדיקים שעשו רצונו כמו שהבאנו לעיל. דכיון שדרשו מאי דכתיב לעיל מינה כי רב מאד מחנהו, אלו המלאכים שמלמדים זכות וחובה, קאמר השתא שהקב"ה מעצים כוחם של צדיקים לצאת זכאים בדין. ולפי זה, הכוונה לכוח רוחני, דלא כמו שפירשנו, ודלא כנפש יהודה. יב"ן]. כי גדול יום י"י ונורא מאד, זה יום הכפורים שבו ספרי חיים וספרי מתים נחתמים, כדאיתא בתנחומא פרשת וישלח אות ב', ובפסיקתא דרב כהנא עניין שבת שובה פיסקא כ"ה דף קנ"ז ע"ב. והובאו הדברים גם על-ידי הר"ד אבודרהם בעניין טעמי התקיעות (דפוס ירושלם דף רס"ט) ובמנורת המאור למהר"י אבוהב פרק רצ"ג, ועוד:

כי הגם דפשטיה דקרא קאי על הארבה אשר שלחו ה' אז בזמן יואל הנביא להשחית את הארץ, שהוא חילו הגדול ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת בא על פסוק ויסר מעלי רק את המות הזה ד"ה ארבעה, מכל-מקום דרשוהו חז"ל לכל הדורות על ישראל (מלבד דרשות נוספות) שכן על-דרך זה נקראו ישראל (שמות י"ב, מ"א) צבאות י"י, ביום הכפורים, שהוא יום ה' הנורא מאד, בלשון יחיד [וסיפיה דקרא ומי יכילנו קא משמע לן שאין לבני אדם השגה במהות היום הקדוש הזה, שהוא מלא רחמים ללא שיעור כים ממש, עיין אור יחזקאל דף ס"ח, ועלי שור חלק א' דף מ"ה]:

וממילא הבאים אחריהם, הרחיבוהו ללשון רבים, לכלול בכך גם את ראש השנה, שהוא יום הדין. ובפרט שמצינו כעין זה שיום הדין שיהא לעתיד לבוא, נקרא גם-כן יום נורא, כמו שנאמר לפני בוא יום י"י הגדול והנורא (יואל ג', ד'. מלאכי ג', כ"ג). והוסיפו אחר-כך גם את הימים שבנתיים [ואולי זה גם בצירוף מה שנאמר אֶל נערץ וגו' ונורא על כל סביביו (תהלים פ"ט, ח') ר"ל הקרובים אליו, שהדבר יתכן להיאמר על עשרת ימי תשובה, כי עליהם דרשו רז"ל את הפסוק דרשו י"י בהמצאו וגו' קרוב, כדלעיל], ולאחר מכן יש שהוסיפו גם את כל חודש אלול שלפניהם. אלא שעדיין יש חילוק, כי על יום הכפורים נאמר **נורא מאד**, כדלעיל. מה שאין כן הם, נקראים ימים נוראים סתם. ועיין בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ד"ה נמצאנו:

ובבתי מדרשות חלק ב' דף ח"פ אות כ"ד, נתן קולו, זה קול השופר של-ראש השנה. לפני חילו, אלו "עשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים". כי רב מאד מחנהו, אלו ישראל. כי גדול יום י"י וגו', זה יום הכפורים ע"כ. וכן הוא באוצר המדרשים דף ש"ו. נמצא שנזכרו גם הימים שבנתיים:

(ח) ובשו"ת נודע ביהודא קמא אורח-חיים סימן ל"ב ד"ה ומה, מבואר שימי אלול, ואפילו ימי הסליחות שקודם ראש השנה [נקט הכי לפי מנהגם שאין אומרים סליחות כל אלול. יב"ץ] אינם ימי דין, אדרבה ימי רחמים ורצון וכו'. ובראש השנה הוא שמתחיל הדין, ואומרים המלך הקדוש וכו'. ולא עוד אלא שכתב כי כל עשרת ימי תשובה אינם נקראים ימי דין, אדרבה ימי רחמים, רק ראש השנה ויום הכפורים הם ימי דין וכו'. ומה שכתב המגן אברהם סימן ח"פ סק"ג דמיום ראשון של-סליחות נקראים ימים נוראים, הוא רק לכי האיי גוונא דמיירי התם שמתאספים רבים לבית-הכנסת ויש בושה לעמוד בחוץ יעוש"ב. אמנם אין זה הכרח, כי אעפ"י שהם ימי רצון, נחשבים מאידך ימי מורא, ואדרבה י"ל כי זה גורם לזה. וכמו שביארנו בס"ד אליבא דמהרי"ץ, לעיל בפרשתנו על פסוק כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ד"ה ומהרי"ץ:

[ודע כי חודש אלול קראו (גם) אצלינו בק"ק תימן יע"א בשם רַחֲמִים. ועכשיו בשנת ה'תשע"ח ב'שכ"ט שיצאו לאור כתבי הראח"נ בעל ענף חיים, ראיתי שם בחלק א' דף רס"ה אות ב' בזה"ל, לכל חודש אלול, קוראים רחמים. וחצי תשרי הראשון, ימים נוראים. והחצי האחרון, מועדים ע"כ]:

וצריך ביאור מאחר שכתב הנודע ביהודה דבראש השנה הוא שמתחיל הדין, ואומרים המלך הקדוש וכו', אם-כן היאך כתב בתר הכי דעשרת ימי תשובה אינם נקראים ימי דין, הלא גם בהם אומרים המלך הקדוש. על-כל-פנים מובן דסבירא ליה דכיון שהדין הוא בראש השנה והחתימה ביום הכפורים, ובימים שבנתיים אין

נעשה שום דין, לא חשיבי ימי דין. ואדרבה, ימי רחמים ורצון הם. כי מאהבת המקום ב"ה לישראל עמו, נתן להם ימים הללו לחזור בהם בתשובה, ולרצותו בתפילות ובתחנונים, כדי שיבוא יום הכפורים וכבר הם נקיים וייחתמו לחיים. והקוראים גם להם ימי דין, מודים לזה. אלא דכיון שישראל תלויים עדיין בדין, שפיר מיקרו ימי דין. ועיין עוד שו"ת שיח יצחק (וייס) אורח-חיים סימן רע"ו דף רט"ז ד"ה ומה. [ולשון מהרח"כ זצ"ל בשם טוב פרק ג' תשובה הלכה ד' ד"ה ולפי-כך, בעשרה ימים אלו שהן ימי דין וימי ביקורים, שמתבקרים מעשה בני אדם לפניו יעו"ש ובפרק א' מתפילה סוף הלכה ט'. ונראה שהכוונה דאף שהדין עצמו אינו אלא בראש השנה וביום הכפורים, מכל-מקום גם בימים שבנתיים מתבקרים מעשה בני אדם, דהיינו שבית דין של-מעלה בוחן ובודק מעשיהם לראות אם חזרו בתשובה או לא, כדי לחתום דינם ביום הכפורים, ושפיר נקראו ימי דין. איתמר]:

ט) והחיד"א במורה באצבע אות רמ"ג כתב, יפשפש ויחפש דרכיו ומעשיו ויתודה וישוב, מראש חודש אלול ועד יום הכפורים וכו'. כל ימיו, ולפחות כה יעשה בארבעים יום הנוראים הללו עכ"ל. שמע מינה כי קורא בשם ימים נוראים כבר מראש חודש אלול:

סעד לכך, מלשון רבינו יונה בשלהי ספר היראה, משנכנס אלול עד מוצאי יום הכפורים, יהא חרד וירא מאימת הדין יעו"ש, ובדברינו להלן במגילת איכה על פסוק כל רדפיה השיגוה בין הצרים ד"ה כיוצא. ובסדר היום למהר"ם בן מכיר דף קצ"ח, ראש חודש אלול צריך כל אדם לעורר אל ליבו לפשפש וכו' שהוא סוף כל השנה, ועתיד לעמוד בדין על כל מה שעשה. כי בלי ספק יעמדו למספר, בין השגגות והטעויות והאונסין שעברו עליו, זולת הזדונות והמרדים והפשעים שמועטים הם הנלכדים בהם ירבו מלמנות. ואיך יוכל לעמוד לפני יוצר בראשית במשא הכבוד הזה, בהיות לפניו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים, והוא עומד על כסא דין וכל דרכיו משפט. איך לא ירתת ולא יפחד כל היודע זה. ויכין עצמו מכל קודם לכן שלושים יום, כמו שאמרו בעניין כל המועדות, שואלין ודורשין קודם שלושים יום, שכבר חל עליו חובת המועד בכל חקותיו ובכל משפטיו, כל-שכן במועד הזה וכו'. צריך כל אדם לעורר את ליבו שלושים יום קודם ראש השנה, והוא מראש חודש אלול, לבער את החמץ שיש בתוך קרבו בחורין ובסדקין, ולא יניח ממנו לא מעט ולא הרבה, שכבר חל עליו חובת ביעור יעו"ש"ב, ובברכת אברהם (ארלנגר) מועדים (ירושלם ה'תש"ס) דף ק"כ קכ"א:

י) ובהקדמת ספר שערי הימים הנוראים אות א' כתוב בזה"ל, הימים שבצאת השנה הקודמת ובכניסת השנה החדשה, הם ימי רצון וכו'. אמנם מצד שני נקראים גם-כן הימים הנוראים, כדאיתא בשלחן ערוך אורח-חיים סימן נ"ה

סעיפים כ"א וכ"ב, ובעוד הרבה מקומות. ואין זו סתירה, כי הם באמת ימי רצון, שבהם יותר קל להתקרב להשי"ת מבשאר ימות השנה. ומאידך אם אינו מנצל את ההזדמנות הזו, הדבר איום ונורא. והרי זה דומה למלך אדיר ונורא שרוצה לתת מתנה לאחד ממשרתיו, והוא מסרב לקבל אותה, שמסכן את עצמו במה שמכעיס עליו את המלך:

ובפנים יפות (שמות י', ב') כתב, בכל שנה ושנה, [בחג הפסח] מתעורר האור ההוא שהיה ביציאת מצרים, כמ"ש בפסוק (ישעיה ל"ג, ו') והיה אמונת עתיך, דקאי על המועדים. חוסן ישועות, היינו שבכל שנה בימי הפסח הוא חוסן הישועות שהיו בעת ההוא. חכמת ודעת, הוא מתן תורה שהוא בחג השבועות, שבכל שנה מתעורר האור ההוא שהיה בעת ההיא במתן תורה שהופיע חכמה ודעת, אם יעשה הכנה לזה כמו שהיה בשעת מתן תורה. **יראת י"י היא אוצרו, הוא בימים הנוראים**, שבכל שנה בתשרי מתעורר האור שהיה ביום הכפורים ברדת משה מן ההר. וזהו שאמר כאן (שמות שם) וידעתם כי אני י"י. [ובשמות (כ"ג, י"ט) כתב הפנים יפות בזה"ל, יראת י"י היא אוצרו, הוא שנתגלה **בימים הנוראים** המורא הגדול שהיה בימי משה כשירד מן ההר, והוקבע לדורות]:

וחימים הנוראים מתחילים מחודש אלול, וכמו שכתב בספר ווי העמודים - מאת בנו של-של"ה, עמוד הדין פרק כ"א אות ב' - וז"ל, על כן יזהר אדם כל ימיו לעסוק בתשובה כל יום, ובייחוד **בימים הנוראים** הגדולים. ועל-כל-פנים החי יתן אל ליבו לשוב בתשובה שלימה שלושים יום קודם ראש השנה, וזהו זמן בית דין שלמעלה. ומזמן הזה חל עלינו חובת ביעור, לבער היצר הרע, ולתקן המעשים המקולקלים שקלקל בכל השנה במזיד ובשוגג. וכל מי שיפשפש, ימצא בודאי. ומה לי להאריך בדרכי מוסר מענייני התשובה, הלא כבר דיברו הראשונים וכו' עכ"ל ספר שערי הימים הנוראים. אמנם הרואה יראה ויבין שאין ראייה מדבריו שגם חודש אלול בכלל ימים נוראים, ואדרבה:

יא) שוב מצאתי כתוב כעין דברינו (דלעיל ד"ה ומסתברא), בשם עטרת זקנים אורח-חיים סימן ת"ל גבי שבת שלפני פסח שנקראת שבת הגדול אף שאינה חלה בעשירי לחודש, שכל הימים שבניסן עד הגאולה נקראו **ימים גדולים**, וימי תשרי נקראו **ימים נוראים**. וזהו שאמר הכתוב (מלאכי שם) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא, לבשר הגאולה. לפני בוא יום י"י. או הגדול, בניסן שנקראים ימים גדולים. או והנורא, בתשרי בימים נוראים עכ"ד:

ובמקלוצי אש להר"א שטרן דף צ"ה הביא בשם בעל הרי בשמים שהוסיף כי הימים שלפני הגאולה השלימה בעצמם נקראו ימים גדולים ונוראים, דמלחמת גוג ומגוג וחבלי משיח יהיו גדולים ונוראים. והנה ראשי תיבות יגו"ן ר"ל

ימים גדולים וימים נוראים וכו'. והובא כל זה בקול התורה קובץ ס"ז דף ש"מ יעו"ש. ועיין עוד בספר ברכת אברהם (אלברט) חלק ה' דף ער"ד, כי בדברי רבינו שלמה בן היתום (פירוש על מסכת מועד קטן דף ה' ע"א) מבואר דשבת הגדול הוא שם לכל שבת שלפני המועד, וכנראה על שם שהגדול היה דורש אז עכ"ד:

יב) וראיתי בספר קול דודי דופק (ירושלם ה'תש"ס) למה"ר שלום הכהן שבדרון דף ט"ו שימי אלול ותשרי נקראים הימים הנוראים, והפירוש הוא ימים המסוגלים ליראת שמים. שאם מכין האדם את עצמו כראוי, זוכה לסייעתא דשמיא אפילו על יראת שמים, הגם דבעלמא קיימא לן שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כדאיתא בברכות דף ל"ג ע"ב, מכלל-מקום זוהי מתנה מיוחדת בסגולת ימי הדין לעזור לאדם לזכות ביראת שמים יעו"ש. והנה לא הביא ראיה או מקור לדבריו:

ועיקר העניין שיש בימים הללו סייעתא דשמיא, אמנם כתוב הוא גם-כן בספרים רבים נוספים שנתחברו בזמנינו, כגון בשיחות הרש"ד פינקוס, אלול וימים נוראים. ירושלם ה'תשס"ו, דף קל"ב קל"ג. אולם אף הוא לא ציין מקור לכך. ומה שכתב שם (ד"ה אך) לבאר דברי הטור ריש סימן תקפ"א [בשם רבינו האיי גאון] שבימים אלו כל המבקש רחמים, זכות הוא לו, שזה משום סגולת הימים עצמם יעו"ש, מובן שאינה הוכחה כלל. ולא עוד אלא שכבר הובא זאת בשם הגרש"ז, הנקרא בשם הסבא מקלם, בספר דעת חיים (וואלקין) אלול, ימים נוראים, דף כ"ג, שאמר הגרש"ז כי על-ידי מעשה טוב שיעשה אדם במשך חודש אלול והימים הנוראים, יוכל הוא למשוך ולהמשיך את סגולת הימים הללו על הסייעתא דשמיא הטמונה בתוכם, למשך כל ימי השנה יעו"ש:

אין שיהיה, על-כל-פנים מה שכתוב בקול דודי דופק לפרש כך את משמעות התיבות ימים הנוראים עצמן, אולי כוונתו להעמיס זאת בדרך רמז. אבל פשטן של-דברים אינו אלא שהם ימים מפחידים, כמשמעות תיבת נוראים בכל מקום, כגון שציננו לעיל, וכגון שנאמר מה נורא המקום הזה (בראשית כ"ח, י"ז) המדבר הגדול והנורא (לעיל א', ט') האל הגדול הגבור והנורא (לעיל י', י"ז) נוראות על ים סוף (תהלים ק"ו, כ"ב) ועוזו נוראותיך יאמרו (שם קמ"ה, ו'). וכבר כתב הרד"ק (בשורש ירא) יְרָאָה, הַנְּפֹעֵל נורא יעו"ש. ולדבריו היה לנו לקרותם ימי יראה. אבל ימים נוראים, פירושו ימים מייראים ומפחידים כנודע, והוא עצמו שם מְדַף כ' הרחיב בעניין הפחד מיום הדין. וז"ל הרמב"ם בפירוש המשנה פרק ד' דראש השנה משנה ז', אהא דתנן התם וּבְשַׁעַת הַהֲלָל, הראשון מְקַבֵּא את ההלל, לפי שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה לה', "ויראה" ממנו וכו'. ובנוסחא אחרת, עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם ויראה ממנו ע"כ. וכן כתב בחיבורו פרק ג' ממגילה וחנוכה הלכה ו', ראש השנה ויום הכפורים אין בהם הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה ע"כ. וכדלקמן

פרשת נצבים על פסוק החיים והמות נתתי לפניך ד"ה ומצאתי. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת אמר על פסוק ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים ד"ה ולדידי, לעניין חג הסוכות שהוא נקרא זמן שמחתינו, ובא אחרי הימים הנוראים:

יג) ובצאתי לחפש"י מצאתי כי בספרים רבים מפורש כן בפשיטות דמהאיי טעמא נקראים הם ימים נוראים, ודי להביא מה שכתוב בשערי אפרים שער י' סעיף ד', אגב מה שציינ מנהגם לומר בהוצאת ספר תורה אחד הוא אלהינו קדוש שמו ואחר-כך אומר גדלו וכו' וז"ל, כשאומר אחד הוא וכו', אין אומרים קדוש ונורא, רק קדוש שמו. ובראש השנה ויום הכפורים אומרים קדוש ונורא וכו'. וביאר שם בפתחי שערים טעם המנהג, לפי שבראש השנה וביום הכפורים אומרים ובכן תן פחדך וכו', ולכך נקראו ימים נוראים. ואע"ג דמצד עצמותו הוא נורא תמיד, מכל-מקום אנו אומרים עכשיו נורא, לפי העניין שלנו, כדאשכחן כי האיי גוונא ביומא (דף ס"ט ע"ב) באנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה לישנה, אתא ירמיה לאמר נורא וכו'. וכן בימים אלו אנו מוסיפים לומר נורא מה שאין אומרים בכל השנה, להורות כי בימים אלו אנו מקבלים על עצמנו מוראו ביותר, ועל-ידי זה נופל יראה על כל העולם ומתייראים מלקטרג על ישראל וכו' ע"כ. הגם שיש הפרש בין לשון פחד ללשון מורא, כיעויין כמה דרכים בזה בספר ביאור שמות הנרדפים דף קפ"ג קפ"ד, הלא בהמשך כתוב ובכן תן פחדך וכו' נזכר וייראו כל המעשים וכו'. כמו-כן אומרים אחר-כך, ושמך נורא על כל מה שבראת:

והררוחנו מדברי השערי אפרים, להבין מדוע לא נקראו כן בזמן המקרא ובדורות חז"ל, לפי שעדיין לא נהגו לומר ובכן תן פחדך, כידוע שאין זה, וכן זכרנו לחיים וכו' ויתר ההוספות, מתקנת אנשי כנסת הגדולה אלא מהגאונים, והרמב"ם העלה זאת בפרק ב' מתפילה הלכה י"ט בתורת מנהג. ולפי מנהגינו שאומרים זאת לא רק בראש השנה ויום הכפורים אלא גם בכל הימים שבנתיים וכיעויין במ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות ראש השנה סימן ק"י סעיף ב', אם-כן גם עשרת ימי תשובה נקראים כך, ועיין לעיל ד"ה ומסתברא, בשם הנודע ביהודה. אמנם אין הכרח לומר כי כוונת השערי אפרים שמפני האמירה נקראו כן. אלא האמירה מגלה זאת, דכיון שהם ימי פחד תיקנו לבקש ובכן תן פחדך. ולפי זה לדידהו נמי שאינם אומרים זאת אלא בראש השנה ויום הכפורים, שפיר אפשר לקרוא כן גם לימים שבנתיים, שהרי ראוי היה לומר גם בהם ובכן וכו', עיין טור סימן תקפ"ב, ופסקי מהרי"ץ הלכות עשרת ימי תשובה סעיף קי"ח דף קע"ה ד"ה ומצאתי, ושם טוב פרק ב' מתפילה הלכה י"ט ד"ה וכן. ובפרט לפי מה שהעלה במחזור אהלי יעקב לראש השנה דף נ"ב שנוסח הוספות הללו הוא קדמון, והיה סברת יחיד. והגאונים תיקנו לקבעו בתפילה לרבים, לפי מה שראו בחכמתם צורך הזמן יעו"ש. וכל-שכן לדעת הריטב"א שהביא שם, שהיו הוספות אלו נהוגות כבר בזמן התנאים:

יד) וְחִידוֹשׁ מצאתי בספר היכל הקדש לרמב"מ אלבאז (שהיה בדורם של-בית יוסף והאר"י) שקורא לימי ספירת העומר בשם **ימים נוראים**, והבאתי לשונו בס"ד לעיל פרשת אמר על פסוק תספרו חמשים יום ד"ה ובאופן. ולא מפני שהם ימי דין, כי על זה לא דיבר אלא בהמשך דבריו שם, אלא מפני שהם עומדים ברום עולם כלשונו שם. ור"ל שקדושתם עצומה, כמתבאר ממה שהעלה שם לעיל מינה בשם הזוהר הקדוש פרשת תצוה דף קפ"ב קפ"ג:

וְלָפִי זה לשון נוראים, אין הכוונה לפחד ומורא, אלא במוכן גדלה ומעלה. ולאידך גיסא לעשרת ימי תשובה, או אלול, לא מצאתי בספרו שם שיזכיר אותם כלל בשם ימים נוראים. אלא שאין מזה הכרח, שהרי לא ראינו אינה ראייה:

טו) וְהִנֵּה הירידה הרוחנית העצומה של-דורנו, ויותר מדוייק לומר "נפילה" רוחנית, היא בפרט בגלל התועבה והפריצות בענייני סדר נשים נזיקין (דרך מליצה) כידוע, שגבר מאד מאד יצרא דעבירה, ומעשי הרשעים והרשעות מתקרבים לדור המבול רח"ל, וכמבואר בדברינו לעיל פרשת נח על פסוק ותשחת הארץ לפני האלהים. ועייין עוד בדברינו לעיל פרשת מקץ על פסוק ירוד ירדנו ד"ה ומפי. ומסתברא ממילא שאם היה הקב"ה דן אותנו מבחינה זו, כמעט לא היה נשאר שריד ופליט רח"ל, כי נשחתה כל חלקה טובה, שאפילו בקרב שופרי דשופרי צריך לתקן ולגדור כמה עניינים בצניעות:

וּנְרָאָה לענ"ד כי רמוז הדבר במאמר חז"ל גבי הא דתנן בסנהדרין דף סח: **פי** יהיה לאיש בן, ולא בת [ועייין בדברינו לעיל פרשת ויקרא על פסוק ושמעה קול אלה ד"ה וחרשים]. ובגמרא שם דף סט: ע. תניא אמר ר' שמעון, בְּדִין הוא שתהא בַּת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה. אלא גזירת הכתוב היא, בן ולא בת ע"כ. שלפי דרכנו ועל-פי דרשת הזוהר האמורה לעיל, רמוז בכאן שלא רצה הקב"ה לפסוק דינם של-בני דורנו על כך, כי מצד זה אכן היו מתחייבים כליה כמו שהיה משה רבינו סבור. הגם כי בחרבן בית ראשון, נידונו גם הן, כנודע מנבואת ישעיה (ג', ט"ז) יען כי גבהו בנות ציון וגו'. ולא קאי על הבת עצמה בלבד, אלא בצירוף הנכשלים בגללה. ומה שאמר ר' שמעון מצויין אצלה בעבירה, הוא גם כפשוטו בעבירה ממש [כמבואר ברש"י על הגמרא שם, דף ע' ריש ע"א וז"ל, כשהיא זוללה וסובאה בקטנותה, סופה כשלא תמצא למודה עומדת בפרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן ע"כ. ועייין עוד רמב"ם פרק ז' מממרים הלכה י"א, ומפרשיו רדב"ז ולחם משנה וכו', ושאר ספרים כגון שיירי קרבן על הירושלמי שם, ותורת חיים הובא בענף חיים על עין יעקב. ובמ"ש בס"ד לקמן בסמוך ד"ה אמנם, ולהלן על פסוק (קהלת ג', כ') עת ללדת ועת למות ד"ה ולגבי. והרי סתם עבירה היינו בדבר ערוה, כדלעיל פרשת חקת על פסוק נעברה נא בארץ

ד"ה והרווחנון וגם דרך צחות מצויים אצלה במחשבתם בהרהורי עבירה הקשים מעבירה כדאיתא ביומא דף כ"ט ע"א. על כן מעיקרא לא הכתיב הקב"ה שתהא פרשה זו נידונת כן גם בבת סוררת ומונה, דהיינו כאותה שנאמר עליה (משלי ז', י"א. י"ב) שית זונה ונצורת לב. הומיה היא "וסוררת", בביתה לא ישכנו רגליה, פעם בחוץ פעם ברחובות וגו', כי אם על בן. ר"ל לא לדון מצד הבנות והנשים. וגזירת הכתוב היא מלפניו יתברך, והוא יודע טעמא דמילתא, מחסדו הגדול להותיר לנו שם ושארית לחיותנו, ואף הוא לא הוריד טומאות וזוהמות הללו זולת לנסותנו. ולמתבונן בכך, זו הערה נוראה ואיומה. וכל היודע ומעמיק בדבר, יוכח שאין זו גזמא:

אמנם הר"מ המאירי בסנהדרין שם פירש באופן אחר וז"ל, וכן הוא דורש בה בן ולא בת, ר"ל שהבת אינה נידונת בדין סורר ומורה כלל, שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע בהן, ואין זה בבת אלא בבן, שדברים אלו אעפ"י שגזירת הכתוב הן כולם נמשכות לעניין זה, ואעפ"י שבתחילת העיון יראה במקצת הפרטים היפך הדברים וכו' גזירת מלך יעו"ש. מובן מדבריו חידוש גדול, כי לא נקרא גזירת הכתוב, אי נמי גזירת מלך, אלא לפי "תחילת העיון" בלבד. ואם זה אמת, נתיישבו ממילא דברי הר"מ רש"י בפרשת תזריע שכתב גזירת הכתוב היא שאין טומאת נגעים וטהרתם אלא על פי כהן אעפ"י שמצאנו במדרשים ובמפרשים טעמים לדבר, וכיעוין בדברינו שם על פסוק (ויקרא י"ג, ב') והובא אל אהרן הכהן וגו' יעו"ש. לולא שכמדומה דברי המאירי בזה, הם נגד סוגיין דעלמא. ואעיקרא אינו מבואר אפילו לפי "סוף העיון" מה יש להשיב לטענת הכל מצויים אצלה בעבירה כדלעיל. ויש להקיש בזה, מה שדנו המפרשים בדברי הרמב"ם (שציינתי לעיל ד"ה ונראה) שנראה כסותר את עצמו. שהרי תחילה כתב גזירת הכתוב הוא שייסקל בן סורר ומורה, אבל הבת אינה נידונת בדין זה. ואיך נתן אחר-כך טעם לדבר, שאין דרכה להימשך באכילה ושתייה כאיש. ובספר לב בנים סימן ג' דף ל"א ל"ב אסף בזה מהרבה ספרים וסופרים:

טז) ולחזק לבבות נאנחים, נחתום דברינו במה שכתב מהרי"ץ בעץ חיים דף ס"ו ע"ב בשם מהר"מ אלשיך טעם אמירת מזמור יענך י"י ביום צרה (תהלים כ', ב'), לפי שהוא מדבר על צרת חבלי משיח, כי אז יבואו בנים עד משבר. ועל המשך ימי הצרה ההיא, אמר יענך י"י וגו'. ולכן נהגו להקדים זאת לאמירת ובא לציון גואל יעו"ש. כי מן הדין לא היה צורך לומר למנצח יענך וגו' כלל בסדר התפילה, ולכן בדורות הראשונים לא נהגו לאמרו, שכן תמצא שלא נזכר בסידוריהם, וכן מוכח ברמב"ם פרק ט' מתפלה הלכה ה':

יחיי רצון שהמקום ברוך הוא ירצנו ותחזינה עינינו בכוא לציון גואל, אכי"ר בעגלא ובזמן קריב. ויקיים בנו מקרא שכתוב (ישעיה מ"ט, כ"ה) ואת יריבך אנכי

אריב:

הרב נתנאל שרעבי שליט"א
כולל אוצרות משה, בית שמש

שמחת פורים

ברוך הוא וברוך שמו. ברוך זכרו לעולם ועד. ברוך הטוב והמטיב לכל. על התורה הנפלאה שנתן לנו עם סגולה, יוצר הכל ומחיה הכל:

נרשא זה שהחלטתי בעז"ה לכתוב עליו, ידעתי שיש כאלו מק"ק תימן, ובפרט תלמידי מרן שליט"א, שאינם מרגישים צורך בו. אבל אמרתי אעלה את הדברים, כי בטוח אני שיש מי שמתקשה בהם, ובפרט בדור שלנו, וכמו שאירע לי, וזה אשר דחפני לכתבם. אך תחילה יעיין הקורא בספר ארחות צדיקים בתחילת שער השמחה, כדי לדעת מה ההבדל בין שחוק לשמחה, שזהו היסוד:

דברי מרן שליט"א באיגרת הפורים

מרן שליט"א בספרו הנפלא והבהיר שלחן ערוך המקוצר חלק ג' הלכות פורים סימן קכ"ג הערה ט', הביא את איגרת הפורים שחיבר, ובה הנחיל לנו דרך העבודה ביום נעלה זה, כפי השקפת אבותינו נע"ג, בסדר מופתי וברור [וע"ע שער יצחק פרשת וישב ה'תשע"ז, ופרשיות צו ושמיני ה'תשע"ט]:

נקדים להביא מדבריו הנעימים של-מרן שליט"א וז"ל, שמחת פורים לא נועדה לקלות ראש הוללות וסכלות, אלא לשמחה לשם שמים, שמתוכה יגיע האדם לאהבת ה' יתברך ועבודתו. מנהג התחפושות והמסכות ושאר מיני ליצנות שנהוג כבר דורות רבים בארצות אירופה, נכנס גם אלינו בדור הזה. ואעפ"י שמצאו היתרים ונתנו טעמים, עכ"פ עניין זה בעוונותינו הרבים הלך והפך יותר ויותר בפרט בזמנינו, להתפרקות מקדושה ויראת שמים, במסוה של-מנהג ישראל תורה". וכבר צווחו ככרוכיא על זה גדולי ישראל. אבותינו הקדושים נע"ג מעולם לא הלכו בדרך זו וכו' עכ"ל. ויש לקרוא את כל דבריו שם במיתון ועיון, כי לא העתקתי כאן אלא את העניין שעליו רצוני לכתוב. והנה השאלה העולה, מהי הדרך להגיע באמצעותה למצב שבו השמחה תביא את האדם לידי אהבת ה' יתברך:

דברי הארחות צדיקים

נפתח בעז"ה בדבריו המאירים של-ארחות צדיקים בשער השמחה ד"ה עוד טוב וז"ל, גם צריך לשמוח בשבתות וימים טובים ופורים, כי כולם לזכר יציאת

מצרים, ולזכר הנסים שהפליא עם בחיריו. לכן ישמח בליבו בזכרו הסדי המקום וגודל טובותיו עם עושי רצונו. ובעבור כן מתקנים מטעמים ומלבושים יקרים ושותים יין, כדי לשמח הלב. ויזהר שלא ישמח בשמחה ההיא על ההבלים, אלא ישום השמחה על אהבת השם יתברך, ויתגעגע בשעשוע אהבת הצור. וישמח ויגיל בשמחת אדון כל, אשר ציוה להתענג ביום ההוא ולשמוח. גם יזכור בימים ההם נועם עולם הבא, אשר היא תכלית הנעימות. ונאה לאדם בעת ההיא שמתענג בתענוגים, שיזכור התענוגים הגדולים ויתאוה להם, כדכתיב אז תתענג על יי (ישעיה נ"ח, י"ד) עכ"ל:

והעולה מן האמור, שמוטל על האדם להתבונן במחשבה לפני שמתחיל לשמוח, ויחשוב אז על גודל אהבת ה' אלינו, שעשה לנו אז אותם נסים גדולים ומפלאים (וצריך להתבונן בכך, ובפרט במדרשים וכדו'). ולזכור שאין הדברים מגיעים לנו, אם ה' יתברך ידון אותנו כמעשינו. ומתוך כך יבוא לאהוב את ה' יתברך, על טובו אלינו. ומתוך ההרגשה הנפלאה הזו, ירקוד וישיר, ויחמם את ליבו אז במחשבה הזאת, וכמו שכתב הארחות צדיקים ויתגעגע בשעשוע אהבת הצור:

ולכן הדבר פשוט כי כאשר משורר האדם שירים בפורים, צריך לבחור שירים המקשרים אותו לכך, כמו שירי שבח לה' באופן כללי, או שירים על הנס באופן פרטי, כגון שושנת יעקב [וידועים דבריו של-מרן שליט"א (וחזר על כך בשיעור וירא ה'תשע"ט) שצריך להעדיף שירים בניגוני אבותינו, שהם שמורים ונקיים. אבל כוונתי באופן שצריך לכך]. ועל ידי השירה, יתחמם ליבו יותר ויותר, וכך ירקוד וישמח, ואפילו ישתולל באותה הרגשה. ולאפוקי ממה שרואים אנו היום, שבחורים שירים מבלי לחשוב על המלים שמוציאים מהפה, כמו משנכנס אדר וכו', ורוקדים וקופצים והמלים אינן מחוברות אל הלב, וכל השמחה מתמקדת בהשתוללות, והלב מכובה אז כליל. ואין זו דרכינו, וכנזכר לעיל. וחשבתי להגדיר זאת בצורה יותר מתומצתת, שההבדל בין שתי הדרכים הללו, היא התוצאה. האם על ידי השיר באים לידי השתוללות דוקא, או לידי חיבור המלים ללב. ולפי הדרך השנייה, די לשבת ולשיר מתוך ערגה, ואין צורך לבחור דוקא שירים קצביים וכדו'. וכל זה לאפוקי מההסתכלות של-בני דורנו. ולא באתי לומר שדרכם היא ללא יסוד חס ושלוש, אבל זו לא הדרך שקיבלנו, וכדברי מרן שליט"א. ולכן אצל הזקנים פחות היינו רואים ריקוד (לא כולם), וכ"ש לא השתוללות, אלא הכל בצורה פחות חיצונית, כי הם חיפשו את חיבור השמחה ללב:

דברי מהרי"ץ וחכמי תימן

והנה ראיתי שהדברים גם רמוזים בדברי גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בעץ חיים בתחילת סדר פורים (כתבתי רמוזים, כיון שהוא לא דיבר על השמחה ביום

פורים, אלא הסביר איך לנהוג בערב פורים) וז"ל, בערב פורים תהיינה רגליו קלות כאיילות, לבוא לביהכנ"ס בעוד יום להתפלל מנחה וערבית, **שש ושמה בישועת אלהינו**, אשר גאל משחת חיינו, ויפדנו מיד צר ממות לחיים, ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. ורזה נכון יחדש בקרבנו, להכנס אהבת המקום ברוך הוא בליבו, [כאן מוסיף מהרי"ץ עוד יסוד] ולקבל תורותיו ומצוותיו, הן כל חדש, באהבה וברצון יתיר. כי על כן מצוה לרחוץ ידיו ורגליו וכל גופו, וילבש בגדי ששון ויקר, לכבוד היום ולכבוד מצות קריאת המגילה וכו' יעו"ש:

ונראה לומר עצה טובה לידידי הקוראים, שכדאי לבחור את השיר הפותח אני היום מאד חושק ותאב וכו', שהוא שיר נפלא המדבר אודות ערך התורה הקדושה, ואודות התאווה לזכות לעוד ועוד עומק בלימודה. וזה מתאים לדברי גאון עוזנו מהרי"ץ דלעיל. ואח"כ את השירה הקדושה הפותחת איומה המשי, שהיא מתאימה לדברינו בצורה נפלאה. שכן פותח תחילה המקובל האלהי מוהר"ר שלום שבזי זצוק"ל בקריאה לשכינה הקדושה, שתוציאנו מן הגלות הנוראה, ותובילנו לארצנו. וכן בהמשך השיר, מזכיר זאת כמה פעמים. וכך הדבר נשאר קיים לנגד עינינו, שלא לשכוח זאת, שזהו הגעגוע לה' יתברך, כי רצוננו לעשות רצונו. וכמו שאנו אומרים במודים דרבנן, ותאסוף גליותינו וכו' לשמור חוקיך וכו'. וזה מתאים גם לדבריו של-מרן שליט"א בשיעור הנזכר לעיל. ואח"כ מן הבית המתחיל לדודי חושק עד הבית המתחיל בליל חלמתי, מדבר המשורר הקדוש אודות אהבת ה' יתברך, שזהו עיקר בדברינו לעיל, על הטוב שהוא משפיע עלינו בחסד וברחמים. ואח"כ מדבר המשורר בערך התורה הקדושה, שזה מתאים לדברי מהרי"ץ דלעיל. ואח"כ מן המלים לצור יחדה עד הסוף, הוא מדבר אודות הכנת צידה לעוה"ב, וזה מתאים לסוף דברי הארחות צדיקים דלעיל. והדברים מאירים ומתוקים:

וראיתי להעיר עוד הערה קטנה, שלא יכבד על האדם בראותו את הדברים הללו, ויטען שהם מצריכים שלות הנפש וישוב הדעת, ואין אנו רואים את עצמינו שייכים לדברים הללו. אין זה נכון. כי אחרי שהאדם יחשוב על זה פעם אחת בעומק, יוכל לעורר את עצמו לתמצית הדברים ברגע אחד או שנים, בלי הרבה טורח:

ולפי זה נבין מדוע חכמי תימן זיע"א יצאו מגדרם בראותם בספרים את הדרך הנהוגה בפורים בארצות אירופה, כגון מה שהעיר השת"ז בסימן תרצ"ה ס"ק י"א על דברי הרמ"א וז"ל, ואין חילוק בשטות בין פורים לשאר ימים וכו'. וכ"ש להזיק אחד את חברו. ואומר אני שאין זה אלא נאצה לפני ה' יתברך, ולא שמחה יעו"ש:

ומסופר שהגיעה לתימן חוברת דרשות פורים (כמו שאנו רואים גם היום, שאדם עומד בפורים ודורש דברי ליצנות. והיום הגדילו לעשות, והדפיסו ספרי בדיחות של-פורים. ולא עוד אלא שמחקים רבנים ידועים) וחכמי תימן החרימו כל מי שיקרא בה, כמובא בקובץ פרי צדיק (הוצאת ק"ק עץ חיים, בית שמש) חלק ס"ו*):

ואני שואל את עצמי, כל-כך למה. והתשובה היא, כי אצל אבותינו הקדושים נע"ג, המסורת היהודית האמיתית עברה מדור לדור, בזכות וללא בלבולים. ולכן בראות רבותינו בספרים את הדרך של-ארצות אירופה, לא הבינו מה הקשר בין הוללות זו לדרך העולה בית אל. וכבר הזהיר על כך השערי תשובה בסימן תרצ"ז שלהי סק"ב, יעו"ש:

ואעפ"י שאין לנו כח למנוע את הילדים מלהתחפש וכדו', כי זהו המצב הכללי של-ציבור השתא הכא בארעא דישראל, מכל מקום לפחות יש להכניס בלבם את הנקודה הזאת, ולא לקחת אותם מחופשים לבית הכנסת, כמו שכתב מרן שליט"א באיגרת הפורים. וכן יש לשתף אותם בענייני היום, באופן נעלה ומקודש, דהיינו להכניס בלבם את ערך המצוה עם השמחה וכו', שיבינו שיש משהו נעלה מאחורי ההשתוללות, ולא יתבלבלו מהמצב הכללי בציבור. וכמובן, אחרי שאנחנו נביע את זה בכתבנו, הילדים יראו ויטעמו זאת בעז"ה. ויהי רצון שנזכה לנצל את הימים הקדושים הללו במלואם, ולטעום את טעמם במשך כל ימות השנה כולה:

רצייתי לנצל הזדמנות זו, להביע את רגשי לבבי לידידי המבינים רגשות אלו. לא פעם אחת, כשלמדתי בספריו של-מרן שליט"א, ובפרט בספרו שלחן ערוך המקוצר, לאחר שסגרתי את הספר הרגשתי מוטען ביראת שמים ובחרדת קודש, ומצאתי את עצמי מנשק את הספר ברעד כשדמעות בעיני. ובלי שליטה על עצמי, כמעט יצאו מפי המלים, תודה לך ה' שהבאת לנו את הרב רצאבי. מובטחני שיש עוד הרבה שמרגישים כך. אשרינו שזכינו לכך:

(* כיוצא בזה שמעתי מפי אבא מארי זלה"ה, שבזמנו הגיעה לעיר צנעא שבתימן מסכת פורים, והרבנים אסרו לקרוא בה, ואף גזרו עליה שריפה. ועיין מה שכתב על זה מרן שליט"א בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות פורים סימן קכ"ג אות ט"ו, והלכות ליצנות סימן קמ"א אות כ"ז. איתמר:

דברי חפץ



הארזות והערות



✿ הערות על שני הקבצים הקודמים ✿

בס"ד, אלול ה'תשע"ט.

לכבוד עורכי הקובץ הנכבד דברי חפץ, המלא חידושי תורה נפלאים, חדשים גם ישנים:

א. מבאר מדוע יושבים בהבדלה גם בחג הסוכות

בגליון י"א דף קע"א כתבתי בס"ד מאמר בעניין אימתי מברך את ברכת הסוכה בזמנים שצריך לקדש קודם הסעודה, האם מיד כשנכנס לסוכה, או שמסדר את הברכה על הכוס. ונשמט ממני להכניס את הדיבור העוסק בנדון זה לגבי ההבדלה בחג הסוכות, האם מברך כשנכנס לסוכה, או שמסדרה על הכוס. וכאן אשלים את העניין הזה:

הנה בעניין ההבדלה במוצאי יום טוב ראשון של-חג הסוכות ובמוצאי שבת חול המועד סוכות, המנהג מוסכם בכל קהילותינו לעשותה בישיבה. ומברך על הסוכה מיד בכניסתו (למנהג הבלדי), ויושב ומבדיל, כדרכו בשאר ההבדלות. כמובא בשלחן ערוך המקוצר סימן קט"ז סעיף י"ג:

אלא דיש לתמוה לנוהגים כדעת מהרי"ץ לקדש בשחרית בעמידה, מהטעמים שנתבארו שם באות ג', מדוע לא נהגו כך גם בהבדלה, הרי שני הטעמים שנתבארו שם לגבי קידוש, שייכים אף לגבי הבדלה:

ולפי מה שנתבאר שם באות ב' בביאור הראשון, יש לתרץ באופן נפלא. דמהרי"ץ לא סמך למעשה על תירוץ התוספות המובא שם באות א' ד"ה ובשלמא, וממילא יש להבדיל דוקא בישיבה, משום דבעינן שיהיו המבדיל והשומעים קבועים. ומה שלגבי הקידוש לא הצריכו שיהיה דוקא בישיבה, הוא מהטעם שביארנו דמהרי"ץ ס"ל דבקידוש אין צורך שיהיו קבועים דוקא על ידי ישיבה, כיון שההלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה, בלא הישיבה, מאגדת את השומעים והמברך, במה שצריכים לסעוד מיד דוקא במקום הקידוש:

ב. בערבית מוצאי שבת, מי קודם להיות ש"צ, אבל בתוך שנתו, או מי שחל לו יום השנה באותו השבוע

ברבך מה שהובא בגליון י"ב דף מ"ד הערה ד', שטוב וראוי להתפלל ערבית במוצאי שבת שקודם היארציי"ט, יש להעיר שזהו דוקא כשאין שם אבל בתוך שנתו. אך כשיש שם אבל בתוך שנתו, הוא קודם. כיון שמנהג זה שהאבל בתוך שנתו מתפלל במוצאי שבת, הוא מנהג מפורסם ומוסכם, וכבר הזכירו מהרי"ץ בעץ חיים ח"א דף קמ"ז ע"א. מה שאין כן שיתפלל במוצאי שבת שקודם היארציי"ט, רק מועטים נהגו בזה. ועוד, שיש מהפוסקים שמערערים על

מועד לא הוזכר מנהג זה. ואולי מה שכתב בלשון מנהגינו בסתם, כוונתו שכך נהגו בעירם רדאעו¹⁰. ועל כל פנים גם מי שרוצה לנהוג כך, לדברינו דלעיל לגבי ערבית של-מוצאי שבת יש להתנות זאת גם כן דוקא באופן שאין שם אבל בתוך שנתו, כיון שהאבל בתוך שנתו קודם:

ג. האם צריך לעמוד בשעת חזרת התפילה

בעניין מה שהובא שם דף מ"ח הערה י"ג שלדעת הרמב"ם (פ"ט מתפילה הל"ג) צריך לעמוד בשעת חזרת התפילה, יש לציין לדברי הישכיל עבדי ח"ב או"ח סימן ב' שביאר שאין כוונת הרמב"ם שצריך לעמוד בחזרת התפילה, אלא שצריך לשתוק ולא לדבר. מיהו כבר העיר על דבריו מרן שליט"א בשולי המעיל (על ספר מעיל קטון סימן ו' אות קמ"ד ד"ה והכי) דפירושו דחוק, וקשה לפרש כן את לשון הרמב"ם, שאין דרכו בכהאיי גוונא¹¹. ואכן חזיתי להגאון האדר"ת בספרו תפילת דוד דף ע"ג,

מנהג זה (עיינן פני ברוך סימן ט"ל הערה ו' בשם מה"ר שמואל סלנט זצ"ל). וכן השיבו לי מרן הגר"י רצאבי שליט"א והגאון רבי נתנאל אלשיך שליט"א, שהאבל בתוך שנתו קודם. ודבר זה מצוי בבתי כנסיות, ויש לתת את הדעת על כך, כי ידוע לי שיש הטועים בזה:

והנה בשו"ת בית העזרי ח"ג סימן כ"ח אות א' כתב בזה"ל, דע כי מנהגינו שבשבת שלפני השבוע שחל בו יום מיתת אב או אם, מתחיל הבן להתפלל מליל שבת, ועולה למפטיר. והוא על פי דברי המקובלים, וכמו שכתב הרב שלמי ציבור. וכל זה אם הציבור מסכימים, וגם אין שם מי שיש לו יארצי"ט בו ביום, אזי הוא מתפלל בשבת ובחול עד היארצי"ט עכ"ד:

וייט להעיר על מה שכתב זאת בלשון מנהגינו בסתם, שהרי המנהג אצל רובם ככולם אינו כך. ואפילו על אמירת קדיש בלבד אז, כתב בשלחן ערוך המקוצר סימן קצ"ז הערה ז' (ד"ה יש) שאינו נהוג בקהילותינו. וכן בספר בית

[א] זו האמת, וכאשר השיב לי הגאון המחבר זצ"ל עצמו כשהערתי לו על זה. ויתבאר בעז"ה באחד החלקים הבאים של-שו"ת בית העזרי. איתמר:

[ב] וכן הבין בפשיטות מו"ר הגאון מהר"ח כסאר זצוק"ל, שכך כתב בשם טוב על הרמב"ם שם וז"ל, והכוונה בזה שיהו עומדין ושומעין ושוקין וכו' יעו"ש. הרי דנקט הן עומדין והן שותקין, ומוכח דעומדין דנקט הרמב"ם לאו היינו שותקין גרידא. ויתכן להביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם עצמו בתשובותיו שלהי סימן רנ"ו כשביאר טעם תקנתו להתפלל תפילה אחת בקול רם וז"ל, ומה שקייב אותי לעשות זאת הוא, שהאנשים כולם בשעת תפילת שליח ציבור, אינם משגיחים למה שהוא אומר וכו'. וכל מי שאינו בקי, כאשר הוא רואה תלמידי חכמים וזולתם מסיחין וכחין ורקין ומתנהגין כמי שאינו מתפלל בשעת תפילת שליח ציבור, עושה גם הוא כזה, ונקבע בלבות האנשים כולם שאין

שכתב דפשטות לשון הרמב"ם משמע דבכל עת חזרת התפילה כל הקהל עומדים: והוסיף דאולי גם בעל הגהות מנהגים לא כתב זאת אלא לחומרא בעלמא עכ"ד. מיהו נראה שבדעת הרמב"ם לא שייך לומר זאת, לפי שאין דרכו להביא חומרות בעלמא:

והנה הרמ"א בסימן קכ"ד ס"ד כתב בשם הגהות מנהגים, שהציבור צריכים לעמוד בחזרת התפילה. וראיתי בספר דעת נוטה (חלק א' דף שנ"ח) שהביאו בשם הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א, שאין כוונת הרמ"א שיש חיוב לעמוד, אלא שטוב לעמוד. והוסיפו שגם בספר אור גדול על המשניות סוף ראש השנה, הביא ראיות שאין צריך לעמוד. **וי"ט** להוסיף כי הן מדברי הרמב"ם והן מדברי הרמ"א שסתמו וכתבו שצריך לעמוד בחזרת התפילה, נראה שהעמידה נצרכת בכל שעת החזרה, וכמו שכתב האדר"ת בדעת הרמב"ם, וכדלעיל. ועיין שם שהעיר מדוע הרמ"א לא ציין שגם הרמב"ם מצריך לעמוד בחזרת

תפילה אלא בעת הלחש יעו"ש. הרי שאפילו הבקיאים שכבר התפללו בלחש, צריכים להתנהג בעת החזרה כפי שהם מתנהגים בעת שהם מתפללים בלחש, ובכלל זה חובת העמידה:

ואם כנים דברינו, ממילא יש מכאן ראייה גם כן שצריך לעמוד בכל עת החזרה, מתחילתה ועד סופה, כשם שבתפילת הלחש צריך לעמוד בכולה, מלבד שכך היא משמעות לשון הרמב"ם בחיבורו וכדלקמן בסמוך בשם האדר"ת. ומעשה רב, שכן מהר"ח כסאר זצוק"ל אף לעת זקנתו שהעמידה היתה קשה עליו מאד מאד, היה עומד במשך כל החזרה. ובתפילות שיש קדיש אחרי החזרה, לא היה יושב אלא אחר עניית אמן יהא שמייה רבא וכו'. ומרוב חולשתו, היה נופל אז על הכסא, כאשר ראו עיני פעמים רבות מאד. הרי שלא הורה היתר לעצמו לשבת מחמת חולשתו אפילו בסוף החזרה. אשריו ואשרי חלקו. ישמע חכם ויוסף לקח:

והואיל ואתא לידן, נימא ביה מילתא. שמעתי מעשה נפלא שאירע בבית הכנסת הגורל בעיה"ק ירושלם ת"ו, שם היה מהר"ח כסאר רב וחזן. אחד ממתפללי בית הכנסת ישב בעת החזרה, ומהר"ח כסאר רצה להוכיחו על כך. וכדי שלא לביישו, התהלך בבית הכנסת אנה ואנה, כאילו הוא מחפש איזה ספר. וכשהגיע אצל אותו אדם, אמר לו בלחישתו, אתה יודע שאסור לשבת בעת החזרה. והרואים סברו שהוא שואל אותו האם הוא יודע היכן אותו ספר. ואמר אותו אדם, כי מאז ואילך נזהר לעמוד תמיד בעת חזרה:

וי"ש לעיין מצד מה שדנו האחרונים אם רשאים הציבור לישב בעת ברכת כהנים, שהיא בתוך החזרה, עיין מגן אברהם סימן קכ"ח ס"ק כ"ב, והגהות מהרי"ץ שם (נדפסו באור ישראל גליון א' דף ז'), ומשנה ברורה שם ס"ק נ"א, ובדברי מהר"א בנו של מהרי"ץ שבשו"ת פעולת צדיק סוף חלק ג' סימן רפ"א. ויש לי כמה דרכים הזה, אלא שאכמ"ל. וכבר עמדתי על זה קצת בהערותי על הגהות מהרי"ץ (אור ישראל שם הערה ו'). איתמר:

מתעייף ורואה צורך לשבת. מה שאין כן בתפילה שעברו רק כעשר דקות, וכבר הוא מראה עייפות ונצרך לשבת, זהו ודאי זלזול כלפי שמיא:

וכן מה שהוסיף שמדברי השתילי זיתים שהעלה את הגהת הרמ"א, נראה שתפס את טעמו של-הגהות מנהגים שאליו ציין הרמ"א^[1], ולא את טעמו של-פמ"ג שהצריך לעמוד בכל החזרה. דבריו תמוהים, שהרי הרמ"א לא הביא את הטעם, אלא רק כתב את הדין. וכיון שהדין אמת גם לדידן, מדוע ישמיטו השתילי זיתים. ואדרבה אילו השמיטו, היינו טועים לומר שאפשר לכתחילה לשבת בחזרת התפילה:

ביקרא דאורייתא
דוד צפירה, ק"ק נתיבות.

א. הגולל נוטל שכר כנגד כולם

בגליון י"ב מדרש ע"ג ביאר הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א עניין הגולל ספר תורה נוטל שכר כנגד כולם. והנני לחוות דעתי בעניין:

התפילה, כדעת הגהות מנהגים^[2]. ומבואר שהבין שאין חילוק בין הרמ"א לרמב"ם. וזה דלא כפי המובא בקובץ הלור"מ (גליון כ"ב דף קע"א) שיש סימוכין לאותם הנוהגים לשבת כבר מברכת שים שלום, מדברי הגהות מנהגים שהביא הרמ"א יעו"ש:

ואכן כך יש ללמוד שאין חילוק, מהראיה שהביא לכך בספר הגהות מנהגים מדברי הירושלמי דכולא יומא את קאי בשוקא ולא לעי (פירוש אינך עייף), ובשעתא זעירתא את לעי. מכאן שאין לישב בשעה שהש"ץ אומר שמונה עשרה ע"כ. ומבואר שאין להראות עייפות בחזרת התפילה, ומה לי בתחילתה מה לי בסופה:

ומה שכתב בהלור"מ שלפי טעמו של-הגהות מנהגים, העיקר להראות שמחשיב את עבודת ה' בתפילה לא פחות ממה שמחשיב את עבודתו במשא ומתן, והרי גם כשהוא בשוק אינו עומד כל היום ממש אלא יושב לאחר זמן, כך בתפילה לאחר שעמד רוב התפילה יכול כבר לשבת. לענ"ד נראה דאינו נכון, שהרי בשוק הוא נמצא כל היום כמבואר במדרש, ורק לאחר כמה שעות הוא

[ג] ההערה על רמ"א היא על מה שכתב כן בדרכי משה שם סוף אות א' בשם הגהות מנהגים, ולא הזכיר שכך היא גם כן דעת הרמב"ם. אבל בהגהתו שם, הציון להגהות מנהגים אינו של-רמ"א אלא של-איזה חכם, כמו כל ציוני המקורות בשאר כל הגהותיו כידוע. ועיינתי בספר תפילת דוד להאדר"ת שם, וראיתי דדק בלישניה, שכן לאחר שהביא לשון רמ"א וציון מקורו, כתב בזה"ל, ותמהני שלא נזכר על זה רבינו הרמב"ם וכו' יעו"ש. איתמר:

[ד] לפי מה שהערת לעיל הערה ג', צ"ל שאליו צויין בהגהת רמ"א. איתמר:

ראשונה בדה ע"ד אות ג', בדברי רש"י שפירש גבי אין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגלל ספר תורה, דהיינו שימתין עד שיגלל במטפחותיו. עיין משנ"ב סימן קמ"ז ס"ק כ"ג וסימן רפ"ד ס"ק י"ב שהבין שזהו שיעור להמתנה, ולא בא רש"י לפרש תיבת גלילה בכל מקום^[ז]:

שם דף ע"ה אות ד', בפירוש הראשון שבשלטי הגיבורים, שהגולל הוא הממציא הקריאות שצריך לקרות בהן. נראה שהכוונה לסגן, שהוא גולל ספר תורה בכל עמוד חדש בעת הקריאה, וכן כשצריכים לגלול ממקום למקום^[ח], ולכן הוא נוטל שכר כנגד כולם. ועכ"פ אף

דאמרו שהמגביה גדול מהגולל^[ט], נראה שבמקומות שמגביהין לפני הקריאה להראות מקום ההתחלה, אינו מקבל שכר כנגד כולם^[י]:
שם דף ע"ז אות ז', בדעת הרמב"ם שכתב והאחרון שגולל ספר תורה נוטל שכר כנגד הכל, לפי-כך עולה (ו)משלים אפילו גדול שבציבור ע"כ. יותר נראה שאין כוונתו שהשכר הוא על הגלילה, אלא על שהוא המשלים את הקריאה. ולא רצו לומר הקורא אחרון וכדומה, כיון שהרבה פעמים יש אחרון שבאחרונים. ולכן אמרו דמי שסוגר ספר תורה, הוא מקבל שכר כנגד כולם, והיינו כיון שזלזלו בו להיות אחרון^[יא]. אלא שעדיין יש לדון

[ה] איני יודע מה יענה הרב המעיר שליט"א על הראיות שכתבתי שם, דרש"י מפרש כך לשון גלילה הנזכרת בכל מקום, ומה גם שכך היא דעת הראב"ן כפי שכתבתי שם. ומדברי המשנ"ב אין קושיא, דאיהו לא נחית לחקור כיצד מפרש רש"י לשון גלילה בכל מקום. איתמר:

[ו] בקהילותינו החזון הוא הגולל בעת הקריאה. וכשצריכים לגלול ממקום למקום, עומד מולו אדם אחר, ושניהם גוללים, כמו בעת פתיחת ספר תורה לפני הקריאה בו ובעת סגירתו לאחריה. ואין אצלינו סגן:

[ז] זה לא שייך לדידן כידוע, ועיין מה שכתבתי שם דף ע"ח אות ט'. איתמר:

[ח] נראה שכוונתו אליבא דפירושא קמא דשלטי הגבורים. איתמר:

[ט] הרב תוספות יום טוב פ"ד דמגילה מ"א פשיטא ליה דלהרמב"ם השכר הוא על הגלילה, וכאשר כתבתי בקצרה שם סוף ד"ה ברם. והא לך לשונו, נהיגי עלמא למיקרי אדם חשוב באחרונה וכו'. ועוד נ"ל טעם אחר, לפי דברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות תפילה שכתב וז"ל, והאחרון שגולל ס"ת נוטל שכר כנגד הכל, לפי-כך עולה (ו)משלים אפילו גדול שבציבור ע"כ. ואע"ג דהאידינא לא רגילי שהאחרון גולל, אלא קונין הגלילה בדמים יקרים, מ"מ איכא למימר שנשתרבו המנהג מימי קדם כשנהגו עדיין שהאחרון גולל כדברי הרמב"ם עכ"ל. ור"ל דמשום הכי נהגו אצלם למיקרי אדם חשוב באחרונה, כדי שיקבל שכר על הגלילה, ונשתרבו המנהג כך אפילו בזמנינו שאין האחרון גולל. ואם השכר הזה ניתן לו מפני שהוא אחרון הקוראים, הרי טעם זה שייך אפילו בזמנינו שאין האחרון גולל. איתמר:

אם הכוונה היא על המפטיר, או על האחרון שלפניו^[1]:
 אבל הוא כנראה אמר ובנה ירושלם עיר
 הקודש במהרה בימינו, כנוסח אשכנז:

ד. שלוש פסיעות של-ש"ץ

שם דף קי"ב, בעניין שלוש פסיעות של-ש"ץ שביאר הרב יצחק צפירה שליט"א. נראה פשוט טעם הסובר דש"ץ אינו צריך לפסוע שלוש פסיעות, כיון שאינו מתפלל בשביל עצמו אלא להוציא אחרים, והם כבר פוסעים. וכן לעניין כוונה קיל יותר לש"ץ, עיין ביה"ל סימן ק"א ס"א ד"ה יכוין:

שם ריש דף קט"ו. מה שכתב הרמב"ם דש"ץ צריך לעמוד באשרי, פשוט שהוא מפני כבוד הציבור, ורק בנפילת אפים צריך לישב:

שם דף קי"ז ע"א ד"ה ועיין. דברי היעב"ץ שיש לזהר מצד הפסק בין גאולה לתפילה בקול רם, הם חידוש גדול. ואפילו מה שכתב המשנ"ב שלא יפסיק לצורך רשות, היינו שאין לו להפסיק בין גאולה לתפילת הלחש, שמכין בזה את תפילתו בקול רם:

שם ד"ה מכל, לעניין עומד לפני המלך. הנה המשנ"ב סימן ק"ב כתב שאין

ובזמניו שחלקו זאת לשני אנשים, שיש משלים ויש גולל, הוי כמו שחלקו גם בין הגבהה וגלילה^[2], ולכן נראה שהמשלים הוא העיקר, כמו המגביה:

ב. צורת הפתח לחלק את הדר בית הכסא

שם דף פ"א הביא הרב ישראל מאיר חדר שליט"א היתר לחלק את חדר בית הכסא ע"י צורת הפתח. ולא מצינו שתועיל צורת הפתח, עיין משנ"ב סימן פ"ג סק"ד. ומה שמועיל הפסק מטה כמ"ש המשנ"ב סימן פ"ז, היינו לעניין צואה. וכן אם בית הכסא מקולקל, אי אפשר לצרפו להקל, כיון שלבטל בית הכסא בעינן עקירה, כמבואר במשנ"ב סימן פ"ד סק"ג:

ג. נוסח ברכת המזון של-הגרי"י פ"י

שם דף קי"א הובא מעשה אודות הגרי"י פ"י שצ"ל שבירך ברכת המזון ואמר ובנה את ירושלם (עיר הקודש) [עירך] כאשר דברת. אכן זהו נוסח תימן,

[1] מדברי הרמב"ם נראה שהכוונה לאחרון שלפני המפטיר, שהרי הוא הנקרא משלים. וכן נראה שהבין הרב תוספות יום טוב דלעיל הערה ט', שהרי למד מזה טעם למאי דנהיגי עלמא אצלם למיקרי אדם חשוב באחרונה, והרי מנהגם היה שהוא עולה לקריאה האחרונה שלפני המפטיר, וכמו שכתב המשנ"ב סימן קל"ו סק"ה דעכשיו נהגו שגדול הציבור הוא המסיים הסדרא ע"כ. איתמר:

[יא] בקהילותינו לא חלקו, כידוע. איתמר:

לעבור לפני המתפלל עד שיפסע, ובודאי בש"ץ אין חומרא זו, שהרי הוא מוליך ס"ת לבימה ועומד שם, האם שם אין לעבור לפניו או לפני מקומו הראשון:

ה. טעמי ברכת הטוב והמטיב

שם דף קמ"א, בטעמי ברכת הטוב והמטיב שכתב הרב אביחי שרעבי שליט"א. הנה הברכה על כלים חדשים, פשוט שהוא קונה דבר חדש, ושני אנשים נהנים ממנו, לכן מברך הטוב והמטיב.

וכן בשינוי יין, הרי הקב"ה נתן כח שסוחטים את הענבים ויוצא מהם יין, זהו הטוב. ואח"כ יש עוד חידוש, שכל חבית יכולה להשתנות בטעם ללא תבלין. ולכן רק בזה מברכים ברכה זו. ובברכת המזון נראה שתיקנוה כעין העתיד, שיברכו על הרע הטוב והמטיב. דאף שלא נשאר לנו אפילו ביתר, מברכים על הטובות שעשה שם עמנו:

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על משנ"ב

שושר"ש בנל"ב ואע"י

(שלים, ולא שלימו רחמי שמיא. ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה)

