

# דברי הפיץ



קובץ תורני  
להידושי תורה, להלכה ולמסורת

גליון ט"ו  
תשרי ה'תשפ"א א ב'של"ב

## מודעא רבה לאורייתא

א. מי שיש תחת ידו חידושי תורה מרבותינו 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 מרבני 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'תשפ"א ב'של"ב:

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

ד. תגובות הערות והארות על הקובץ הנוכחי (ועל הקבצים הקודמים ואלו שיבואו אחריו בעז"ה) יתקבלו בברכה ובהוקרה, ומינן ומינכון יתקלם 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  
משך חכמה 54/4 מודיעין עילית 050-4139964  
d.chefats@gmail.com

עיצוב כריכה ושערים:  
סקסטורה 08-9762658

# תוכן העניינים

ה פתח דבר .....

## מגנזפי רבותינו\*

ט פירוש על הרמב"ם הלכות טומאת מת - פרק ראשון  
רבינו סעדיה עדני זלה"ה .....

יז אל תחטאו בילד  
הגאון רבי שלמה יגאלי זצ"ל .....

## דברי הפ"ץ

חכמי פעולת צדיק

כג בענייני המזוזה וגלילתה, כולל ביאור התרגום ותכתובינון על מזוזין ותקבעינון וכו'. וכיצד הדין  
בדיעבד כשקבע אותה פתוחה  
מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א .....

ס תשובות קצרות בעניינים שונים  
מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א .....

סה הכנסת קדירות ותבניות חד פעמיות לסוכה  
הרה"ג שמריהו יונה שליט"א .....

עב קדירת בשר העומדת על האש ונשפך עליה חלב מבחוץ  
הרה"ג אבישי צדוק שליט"א .....

## חקרי הלכה

עז בשיטת הרמב"ם בחיוב תלמוד תורה והמסתעף  
הרה"ג שאול אהרק שליט"א .....

פז זמן סעודת שחרית בשבת ובשמחת תורה שחל בשבת  
הרב מתתיהו יודא גוטמן שליט"א .....

צד בירור מנהג תימן בפסוקי ברכת זכרונות במוסף של ראש השנה  
הרב הראל דביר שליט"א .....

צה מקור דין ברכת שהחיינו על ראיית פרי חדש  
הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א .....

קיב סדר תפילת היחיד במסורת ק"ק תימן  
הרב חיים טולידאנו שליט"א .....

קכד בענייני דרשות לחם עוני  
הרב רפאל ברוך טולידאנו שליט"א .....

\* פירוש אוצרות, כלשון הכתוב בדברי הימים ראשון כ"ח, י"א.

## מעמדה ההלכתי של־עדת תימן בארץ ישראל

קמה	הרב גיורא כהן שליט"א
קעב	חזרת תיבות י"י אלהיכם אמת ביחיד הרב רפאל לוי שליט"א
קעז	שְׁיִנָּה בשבת תענוג הרב אליהו נהרי שליט"א
קפט	שְׁמַע בין אחיכם ושפטתם צדק הרב אביחי שרעבי שליט"א
קצו	גבול פאת הראש, ובדין מקיף בר חיובא וניקף לאו בר חיובא הרב אלחנן תם שליט"א

## חכמה ומוסר

רה	הַלְפֹת שלום־בית - מתוך שלחן ערוך המקוצר חלק אבן־העזר סימן ר"ט, אשר עודנו בכתובים מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
רכו	מאמר קְלֵי המלאך מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
רס	בדקדוק נוסחת ברכות מוסף דראש השנה הרב דוד דהרי שליט"א
רסא	מאמר הוּא יִלְוֶךָ הרב יניב דהרי שליט"א
רעא	ניקוד תיבות 'לחול' 'לחושך' שבנוסח ההבדלה הרב גיורא כהן שליט"א

## הארות והערות

רעז	א. אם בזמן חז"ל היה התרגום כתוב בחומשין / ב. ביאור העניין שהתרגום חול כלפי המקרא / ג. אם קורא ההפטר רשאי לסייע לתורגמן / ד. האם חיישין לטעמו של־רב נטרונאי לעניין המפטיר הרב גיורא כהן שליט"א
רפא	א. מנהג תימן בעניין קלף ודוכסוסטוס / ב. כלי שאינו טבול שנתערב בכלים טבולים / ג. ברכה על נר יום טוב לשיטת הפרי מגדים שאינו חובה אלא רק מנהג / ד. האם השליח ציבור צריך להתכוון להוציא את השומעים בחזרת התפילה הרב דוד צפירה שליט"א
רפב	א. נטילת ידים אחרי לויית המת / ב. ברכת שהחיינו על פרי חדש כששתה כבר את מיץ הפרי הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א
רפג	א. בעניין בציעה על ככר ומחצה כל ימי הפסח / ב. מילואים למאמר התרגום בזמננו / ג. ביאור בדברי מהרי"ץ בעניין נפילת פנים ביום הכפורים הרב חיים טולידאנו שליט"א

## פתח דבר

**ישתבח** הבורא ונותן התורה, אשר זיכנו לעמוד בפתח השנה השמינית להוצאתו לאור של-קובץ התורני להלכה ולמסורת **דברי חפץ**. בעת ובעונה הזאת, עלינו לשבח ולהודות להשי"ת, על רוב טובו וחסדיו המרובים עמנו, הכלולים בקובץ זה. על כן ראיתי להתבונן באחת המעלות המיוחדות שזכינו בהן:

**הנה** בפיט ישן אל תרדם, הפותח את סליחות האשמורות, אנחנו אומרים, וצא בחצי הלילות, בעקבי אנשי שמות. אשר בלשונם תהילות, ואין תוכם תוך ומרמות. לילותיהם תפילות, וימותיהם צומות. לאל בלבם מסילות, ולהם בכסאו מקומות. דרכם סולם לעלות, אל ה' אלהיך. ומצינו בזה למהר"י ונה שפירש, וצא בחצי הלילות, לעסוק בתורה. בעקבי אנשי שמות, אחרי החסידים שהם נקובים בשמות, ללמוד ממעשיהם ע"כ. ויש לעיין בזה, דלכאורה לפי דבריו יש כאן שני עניינים שונים. האחד, צא לעסוק בתורה בחצי הלילות. והשני, צא בעקבות החסידים ללמוד ממעשיהם. וצריך לדעת מה שייכות שני העניינים הללו זה לזה:

**ונראה** לבאר בהקדים מה שכתב כמוהר"ח כסאר זלה"ה בשם טוב (פ"ג מהלכות חגיגה הל"ו) ובקיץ המזבח (שלהי פרשת וילך), בבביאור דברי רבינו הרמב"ם (בהלכות חגיגה שם) שכתב בדיני מצות הקהל, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה, חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה וכו', שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל ע"כ. כי בא להשמיענו דלא נימא שהחכמים הגדולים אינם חייבים בשמיעה, שהרי התורה נתנה טעם למצוה זו, למען ישמעו ולמען ילמדו ויִראו את י"י אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת (דברים ל"א, י"ב), והחכמים הגדולים הרי כבר יודעים את התורה כולה. לזה אמר כי אף על פי שאינם צריכים ללמוד, יש בשמיעתם זו משום חיזוק דת האמת. וכפי שסיים הרמב"ם, שיקבל עליו את דברי התורה כאילו עתה נצטוה בה, ומפי הגבורה שומעה. ועוד, כי בשמיעת החכמים יש מעלה נוספת, בבחינת למען ישמעו ולמען ילמדו וגו'. כי כאשר יראו המון העם שיש ביניהם חכמים גדולים שבאו לשמוע את דברי התורה הזאת, יבואו לידי שמיעה ולימוד ויראה. כי ישאו קל וחומר בעצמם, ומה אלו השלמים בכל, באים לשמוע וללמוד, כל שכן וכל שכן אנו שצריכים לשמוע וללמוד, ומתוך כך תתחזק דת האמת, יעויין שם אמריו כי נעמו:

**חרי** שכאשר נראה את החכמים השלמים, הולכים ומבקשים שלמות נוספת לנפשם, נלמד מהם בקל וחומר, ונתעורר בעצמנו יותר ויותר, להיטיב את מעשינו ולהיישיר את דרכינו. ומעתה, זהו ביאור העניין, וצא בחצי הלילות ללמוד תורה.

ואף אם אתה מרגיש שכבר זכית לְמַדָּה של-תורה, אל תרפה, אלא תשאף להגיע למעלה נוספת בידיעתה ובהשגתה. וכפי שאתה רואה כיצד הצדיקים והחסידים אנשי השם הישרים בליבותם, מבקשים תוספת שלמות לנפשם, באמצעות תפילות וצומות. ודרכם זו תהא לך כמו סולם לעלות אל ה' אלהיך. יהי רצון שנזכה לכך:

**וכבר** כתב כזאת גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בעץ חיים בהקדמתו הנכבדת לאשמורות דף ל"ב ריש ע"ב וז"ל, על כן החלש יאמר גבור אני, ולאחיו יאמר חזק, לשוב אל ה', לשחר פני אֵל לראש אשמורות, ה' עליהם יחיו, להתהלך לפני ה' באור החיים. והחיוב בכל זה מוטל יותר חיובו על התלמידי חכמים, להיות ראשונים לבוא לבית הכנסת בהשכמה, כדי שמהם יראו עם הארץ וילמדו מוסר בקל וחומר, עד כאן לשון קדשו:

**לזאת** מעלה טובה כפולה ומוכפלת למקום ברוך הוא עלינו, כשזוכים אנו להוציא לאור גליון נוסף, החמשה עשר במניינו. כי מלבד עצם החידושים וביאורי הסוגיות המתפרסמים בו, עוד יש לנו לראות וללמוד מתורת רבותינו נע"ג ויבלחט"א, ובפרט מתורתו של-מוריניו ורבינו, מאיר עינינו ומיישיר נתיבותינו, מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, בחיבוריו הגדולים והנכבדים, אשר המה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא, ואיבעית אימא מוסרה, והם אבני יסוד לכל דורש תורה ולכל המבקש לילך בעקבי אבות. ומהם ניקח מוסר השכל, כמה עלינו להעמיק ולהרחיב בתורתנו הקדושה ובדברי קדמונינו נע"ג אשר מפייהם אנו חיים. ודרכם ותורתם, הדרתם ויקרתם, זיום ויפעתם, הודם ותפארתם, יהיו לנו כסולם, אל מלך העולם:

**ישאף** ברכה מאת ה' כל תלמידי החכמים עמלי התורה, אשר שלחו מפירות תורתם, דברי חפץ העולים על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן. יזכו ויפוצו מעיינותיהם חוצה, להשיב עטרת אבותינו לתפארתה, בהדרתה ובטהרתה. ועוד ישא ברכה ידידנו הנעלה, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, איש חיל רב פעלים לתורה ולתעודה, הרב שילה יגאלי שליט"א, אשר גם בעת הזאת אשר בה יהום הסער, אינו זונח את מפעליו הגדולים והכבירים, להרבות תורה ויראה בישראל. ובכלל ניהול מוסדות יד מהרי"ץ, זוכה ונושא בעול הוצאת הקובץ הזה, ומזכה את הרבים בקנקן חדש מלא יין ישן, אשר דעת זקנים וחכמים נוחה הימנו. יזכהו השי"ת להתמיד במפעלי הקודש, להגדיל תורה ולהאדירה, כאשר היתה באמנה אתו. כה יתן ה' וכה יוסיף לנו, ולכל ישראל אחינו, שנזכה להשיב חרון, ולכפר משגה וזדון. ויהי לנו יתרון, להיכתב בספר החיים ובספר הזכרון, אכי"ר:

בברכת התורה

אביחי שרעבי

מערכת דברי חפץ

דברי חפץ



מגניזכי רבותינו







רבינו מעדיה עדני זלה"ה  
מקדמוני חכמי תימן

## פירוש על הרמב"ם הלכות טומאת מת – פרק ראשון

ובראשו הקדמתו לפירושו על ספר טהרה<sup>[א]</sup>

[הקדמה לספר טהרה]

**יאמר** הנצרך לה', המצפה לרחמי ה', סעדיה בן דוד נ"ע התימני. באדר ראשון שנת א'תשפ"ד לשטרות, והיא שנת ה'רל"ג ליצירה, ביקשני אחד התלמידים הנכבדים, שאבאר לו קצת שאלות ספר טהרה, ופירוש מלותיו. ונעניתי לבקשתו, ופניתי כלפי מה שחשק בו. ומן שמיא מסייעין לנו ולכל ישראל:

**ראשית** זה, למה החל הרב ז"ל את הספר הזה בפסוק הזה, והוא **לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי**<sup>[ב]</sup>. התשובה, זה מחמת היות רוב הספרים יש עליהן גמרא<sup>[ג]</sup> מפורסם. אבל זה, כלומר סדר טהרות, אין עליו שום גמר לרב אשוי<sup>[ד]</sup>,

[א] ההעתיקה מכתב היד והתרגום מלשון ערבי ללשון הקודש, נעשו על ידי הרב נריה ישעיה שליט"א. תשואות חן חן לו. ההערות ממני הצעיר איתמר חיים הכהן יצ"ו. אודות רבינו המחבר ופירושו, עיין בקובץ הקודם דפים ט' י':

**ולכל** יתמה המעיין בראותו כי בכמה מקומות אין רבינו המחבר אלא כמעתיק דברי רבינו הרמב"ם עצמו, הלזה יאות שם פירוש. יש להעיר כי באותם מקומות לא היתה מגמת רבינו המחבר אלא להעתיק דברי רבינו הרמב"ם או חלק מהם, ללשון ערבי, בקצת שינויים או בקיצורים, ולפעמים בתוספת נופך, כדי שיובנו לתלמידים המתחילים, הרגילים יותר בלשון ערבי. וכיון שדברי רבינו המחבר הועתקו כאן ללשון הקודש, יש ונראה למעיין שאין בהם שום צורך:

[ב] תהלים נ"א, י"ב. וכוונת השאלה, שאם מפני שנזכר בפסוק זה עניין טהרה באמרו לב טהור, היה יכול להתחיל בפסוק אחר שנזכר בו עניין טהרה, כגון תחטאני באזוב ואטהר תכסני ומשלג אלבין, שקדם לפסוק זה באותו מזמור עצמו (שם ט'), או פסוק יראת י"י טהורה עומדת לעד משפטי י"י אמת צדקו יחדיו (שם י"ט, י'), וכל כיוצא בזה:

[ג] כדרך רבים מן הקדמונים לכתוב כך תמורת גמרא:

[ד] היינו תלמוד בבלי. גם תלמוד ירושלמי לרבי יוחנן, אין על סדר טהרות. זולת מסכת נדה, שיש עליה הן תלמוד בבלי והן תלמוד ירושלמי, כמו שכתב רבינו הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה:

אלא דינים מפוזרים בתלמוד. ולולא נתן לו ה' יתעלה לב טהור ורוח נכון, לא היה ביכלתו להשיג את ענייניו<sup>[1]</sup>:

**וזה ספר טהרה** מקיף שמונה הלכות גדולות, סימן להם טפ"ט מש"ט כ"מ. והן, הלכות טומאת מת, הלכות פרה אדומה, הלכות טומאת מצורע<sup>[2]</sup>, הלכות מטמאי משכב ומושב, הלכות שאר אבות הטמאות, הלכות טומאת אוכלין, הלכות כלים, הלכות מקוות:

### הלכות טמאת מת

**למנה** החל ז"ל בהלכות טמאת מת. התשובה, זה כיון שטמאת מת חמורה מכל הטמאות, שטמאתו טמאת שבעה, ומטמא במגע ובמשא ובאהל:

[ה] וכבר כתב על כך רבינו הרמב"ם עצמו בהקדמתו לפירוש המשנה זו"ל, אבל סדר טהרות לא נמצא לו תלמוד כלל, לא בבלי ולא ירושלמי, אלא מסכת נדה בלבד, כמו שזכרנו. אבל יכול אדם לפרש הסדר ההוא, אחרי יגיעה רבה ועמל גדול, ולהסתייע בתוספתא והברייתות, וליקוט ההלכות שהובאו ממנו בכל התלמוד, והוצאת עיקרי המסכתות וענייניהן מההלכות ההן, כמו שתראה בפירושו לסדר ההוא עכ"ל. ועיין מה שכתב גם כן בשלהי הקדמתו לסדר טהרות:

**וטעמו** זה של-רבינו המחבר, יקר ונפלא הוא, ראוי למי שאמרו. ועל פי דרכו נראה לענ"ד שזהו טעמו של-רבינו הרמב"ם גם במה שפתח את ספר זרעים בפסוק (תהלים קי"ט, קע"ג) תהי ירך לעזרני כי פקודיך בחרתי. לפי שסדר זרעים גם כן אין עליו שום גמרא לרב אשי (זולת מסכת ברכות, והיא אינה מענייני ספר זרעים), אלא דינים מפוזרים בתלמוד. ולולא עָזְרוּ ה' יתעלה, היה קשה לו קצת להשיג את כל ענייניו. ואע"פ שמדברי רבינו הרמב"ם שהבאנו לעיל בסמוך, משמע שסדר טהרות קשה לפרשו הרבה יותר מסדר זרעים, מפני שסדר זרעים יש עליו על כל פנים תלמוד ירושלמי, סוף סוף אינו דומה לתלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי, כידוע ללומדים:

**וטעם** מדוע לא חיברו רב אשי ורבינא גמרא על כל מסכתות המשנה, כתב מהר"ח כסאר בתשובותיו החיים והשלום בעניינים נפרדים סימן י' זו"ל, הואיל והן מועטות הגמ' שעליהן, הכניסו אותן בין שאר מסכתות, הן משום דמיינן להו, הן משום דחד תנא הן דאקשו מנייהו. וללמדנו גם כן שילמד אדם בדרך קצרה, בכדי שיוצלח בלימודו עכ"ל:

**ובעניין** פסוק זה שפתח בו רבינו הרמב"ם את ספר טהרה, לב טהור ברא לי אלהים וגו', נראה לענ"ד להוסיף כי בתיבת לב שמניינה שלושים ושנים, נרמזו שלושים ושנים אבות הטומאות, שביארם רבינו הרמב"ם בפירוש המשנה בהקדמה לסדר טהרות. וכבר כתב רמז זה מהר"ח כסאר בספרו שם טוב לקמן ריש פרק א' מהלכות טומאת מת, מבלי לקשר זאת למה שפתח רבינו הרמב"ם בפסוק זה יעו"ש:

[ו] רבינו הרמב"ם קרא להלכות הללו, הלכות טומאת צרעת, וכן הוא בכל הספרים. והיינו מפני שפָּלַל בהן גם דיני צרעת הבגד וצרעת הבית:

**אמרן** ז"ל מצות עשה אחת, היא דין טומאת מת. ביאר זאת ז"ל בפרק ראשון:

### פרק ראשון

[הלכה א']

**מניין** למת שהוא מטמא טמאת שבעה במגע ובמשא ובאהל. אמרנו, במגע הוא פשוט, והוא אמרו הנוגע במת לכל נפש אדם (יטמא) [וטמא] שבעת ימים<sup>[א]</sup>. וכן באהל פשוט, מאמרו וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים<sup>[ב]</sup>:

[הלכה ב']

**אבל** במשא הוא נסתר, ולא למדוהו אלא מקל וחומר. ומה אם הנבלה שהיא מטמאה טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא, שנאמר והנושא את נבלתם יכבס בגדיו<sup>[ג]</sup>, טומאת מת לא כל שכן. ומה נבלה שמגעה טמאת ערב, משאה טמאת ערב. אף טומאת מת שמגעה טומאת שבעה, משאו טומאת שבעה:

**ואם** יאמר, טומאת משא כיון שהיא היקש תורני ולא נתפרשה, הרי היא מדברי סופרים. אמרנו לא, אלא היא גוף תורה. ולא שתק הכתוב מלזכרה אלא כמו ששתק מאיסור הבת ומאיסור אכילת בשר בחלב, כך שתק מלזכור טומאת משא, לפי שטמא בפירוש אפילו אהלו, וכל שכן משאו:

[הלכה ג']

**מה** היא טומאת מגע. התשובה, הוא שיגע האדם בכשרו בטומאה עצמה, בין בידו בין ברגלו בין בשאר גופו, אפילו בלשונו ובצפרניו ושנו:

**פירוש כוש**, הוא שם העץ שיש לטוהה. ביאר זאת ז"ל בפרק י"ב מהלכות פרה אדומה<sup>[ד]</sup>:

[הלכה ד']

**מה** הוא כשות שעל הקטן. התשובה, היא הפלומה שעל עורו, והוא מעין שער דק מאד:

[הלכה ה']

**ואמרן** כמו שיתבאר בהלכות בליים. זה בפרק י"ג הלכה שנייה:

[א] במדבר י"ט, י"א:

[ב] שם י"ד:

[ג] ויקרא י"א, כ"ח:

[ד] הלכה י':

[הלכה ו']

**מנה** היא טמאת משא. התשובה, הוא שישא את הטומאה ואפילו אם אינו נוגע בה, ואפילו אם היתה אבן מבדלת בינו ובינה. ואין הבדל אם נשאה על ראשו או בידו. ואפילו היתה תלוייה בחוט או שערה, והגביה את החוט בידו, הרי הוא נקרא נושא וטמא:

[הלכה ז']

**מנה** היא טומאת הסט. התשובה, הוא שתהיה הטומאה רחוקה ממנו על קצה גזיר-עץ או לוח וזולתם, והניע את קציהם האחר, כיון שנעה הטומאה או משך את גזיר העץ אליו, נקרא מסיט, והוא כנושא אותה וטמא:

[הלכה ט']

**כיצד** אמרו ז"ל אין מתטמא כמשא אלא האדם בלבד לא הכלים. התשובה, זה כגון אם היו על ידו עשרה כלים אחד על אחד, והטומאה בכלי העליון, הרי האדם הנושא אותם טמא. והכלים כולם טהורים, חוץ מהעליון אשר נגעה בו הטומאה בלבד:

[הלכה י']

**מנה** היא טומאת אהל. התשובה, היא בשלשה אופנים. הראשון, הוא שיאהיל האדם או הכלי על המת. והשני, שיאהיל המת על האדם או על הכלי. והשלישי, שיהיה המת עם האדם או עם הכלים תחת אהל אחד. ולא תהיה טומאת אהל אלא למת בלבד. וזה, מֵאֲמָרוֹ אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכו' [א"ט]:

**כמה** הוא שיעור האהל שהוא מביא הטומאה, או חוצצה, כלומר עומד כמחיצה בפניה. התשובה, זה לא פחות מטפח על טפח ברום טפח. ביארו ז"ל בריש פרק י"ב:

[הלכות י"ג י"ד]

**מניין** לנו שטמאת אהל לא תהיה אלא בישראל, לא בגוים, שאין הגוי מטמא אלא במגע ובמשא, אבל באהל אינו מטמא. התשובה, זה מֵאֲמָרוֹ אדם כי ימות באהל [א"ט], ולא נקרא אדם אלא ישראל, שנאמר ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם [ב"ט]. ועוד, לפי שבמלחמת מדין אמר כל נוגע בחלל [ב"ט], ולא הזכיר שום אהל [ד"ט]:

[יא] במדבר י"ט, י"ד:

[יב] יחזקאל ל"ד, ל"א. ושם כתיב, ואתן צאני. אולם בספרים רבים, הן של-חז"ל והן של-שאר רבונותא, כתוב ואתנה צאני, כמו שהעתיק רבינו המחבר. ונראה שנתחלף לכותבים בפסוק אחר שם בספר יחזקאל (שם י"ז) ואתנה צאני כה אמר י"י וגו':

[יג] במדבר ל"א, י"ט:

**למה** הגוי אינו נעשה טמא מת ולא שאר הטמאות והוא בחיים. התשובה, זה לפי שהם החשיבו את הגוי כבהמה, כפי מה שאמר הכתוב כי בשר חמורים בשרם וכי<sup>[טז]</sup>. ולכן לא יהיה אצלך דבר שיהיה טמא והוא בחיים, אלא הישראלי בלבד, אבל הגוים והבהמות לא. אבל מדברי סופרים גזרו על הגוים שיהיו כזבים לכל דבריהם: **מה** תאמר כבהמה בחיים, והיא מטמאה בחיים. התשובה, זה בהמה שכפתה ועשאה גולל על גבי הקבר. התיר הבהמה, טהורה. ביאר זאת בפרק ו' הלכה ו'<sup>[טז]</sup>:

**ועוד**, מה תאמר בדבר שהוא טהור, והנוגע בו טמא טומאת שבעה. התשובה, היא חבית מלאה משקין ומוקפת צמיד פתיל שעשאה גולל למת, בפרק ו' הלכה ד'<sup>[טז]</sup>:

**מניין** לנו שהישראלי אחד גדול ואחד קטן או אשה, מתטמאין בכל הטמאות, ואפילו במת שנאמר בו ואיש אשר יטמא<sup>[יז]</sup>. אמרנו, זה נלמד מן טמא מת, שאמר בו והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם<sup>[יז]</sup>, אפילו קטן בן יומו שנולד לתשעה חדשים נעשה טמא מת:

[הלכה ט"ו]

**כיצד** אמרו ז"ל מגוייד או גוסס. התשובה, מגוייד הוא מחותך הורידים<sup>[יז]</sup>. וגוסס הוא אלמצחרג<sup>[יח]</sup>, והוא המפרפר<sup>[יח]</sup>:



[יד] העניין השני, הביאו רבינו הרמב"ם כאן. ומקורו ביבמות דף ס"א ע"א. ורבינו המחבר הוסיף את העניין הראשון, ומקורו גם כן ביבמות שם:

[טו] יחזקאל כ"ג, כ':

[טז] בדפוסים הוא שם בהלכה ד':

[יז] גם זה בדפוסים הוא שם בהלכה ד':

[יח] במדבר י"ט, כ':

[יט] שם י"ח:

[כ] אין הכוונה כאן למה שקורים היום ורידים, אלא לעורקים הראשיים העוברים בצואר האדם אחד מכאן ואחד מכאן. שכיון שנחתכו, שוב אין סופו לחיות. ומעין זה יש בקינה על חנה ושבעת בניה הנקראת קצת חנה, גבי הריגת הבן הששי, דבחוה מן אלוריד אלא אלוריד. ותרגומו, שחטוהו מעורק לעורק. נריה ישעיה:

[כא] כך נקרא הגוסס בלשון ערבי. נריה ישעיה:

[כב] כל זה הוא מלשון רבינו הרמב"ם בפירוש המשנה אהלות פרק א' משנה ו'. ושם כתוב מחצרג. נריה ישעיה:

## המקור בלשון ערבי

[הקדמה לספר טהרה]

**יקוּל** אלפקיר אלי אללה אלמרתג' לרחמה' אללה סעיד אבן דאוד נע אלימני. למא כאן פי אדר ראשון שנת אַתְשֵׁפֶד לשטרות והי שנת הַרְלֵג ליצירה. טלבני בעץ אלתלאמיד אלעזאז באן אביין לה בעץ מסאיל ספר טהרה ושרח אלפאצה. פאגבתה עלי מטלובה וסעית פי מחבובה. ומן שמיא מסייעין לנו ולכל ישראל:

**אוּל** דאלך לם בדא הרב זל הדא אלספר פי הדא אלפסוק והו לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי. אלגואב דאלך לכון אכתר אלספרים עליהן גמר משהור לכן הדא אעני סדר טהרות ליס עליה שי גמר לרב אשי אלא אחכאמה מפרקה פי אלתלמוד פלולא אעטאה אללה תע לב טהור ורוח נכון לם יקדר יחצל מעאניה:

**והדא** ספר טהרה ישתמל על תמאן הלכות כבאר סימן להם טפוט משט כמ. והי הלכות טומאת מת. הל פרה אדומה. הל טומאת מצורע. הלכות מטמאי משכב ומושב. הלכות שאר אבות הטמאות. הל טומאת אוכלין. הלכות כלים. הלכות מקוות:

### הלכות טומאת מת

**לם** בדא זל פי הלכות טומאת מת. אלגואב דאלך לאן טמאת מת חמורה מכל הטמאות שטמאתו טמאת שבעה ומטמא במגע ובמשא ובאהל:

**קו** זל מצות עשה אחת היא דין טומאת מת. ביין דאלך זל פי פרק ראשון:

### פרק ראשון

**מניין** למת שהוא מטמא טמאת שבעה במגע ובמשא ובאהל. קלנא אמא פי אלמגע דאלך צאהר והו קו הנוגע במת לכל נפש אדם יטמא שבעת ימים. וכדאלך באהל צאהר מן קו' וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים:

**לבן** במשא דאלך גבייט<sup>1</sup> ואנמא תעלמוה מקל וחומר. ומה אם הנבלה שהיא מטמאה טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא שנ' והנושא את נבלתם יכבס

[כג] שלא כמו בכל האותיות הרפויות שמציינים זאת על ידי נקודה מעל האות, משום מה באות גימ"ל רפויה דרכו של-רבינו המחבר לציין זאת על ידי גרש, כגון בתיבה זו ג'בי. ולתועלת המעיין עשינו כולן נקודה. נריה ישעיה:

בגדיו. טומאת מת לא כל שכן. ומה נבלה שמגעה טמאת ערב משאה טמאת ערב אף טומאת מת שמגעה טומאת שבעה משאו טומאת שבעה:

**פאן** קיל טומאת משא לִמָּא הי קיאס שרעי גיר מִצָּרַח בהא תכון הי מדברי סופרים. קלנא לא כל הי גוף תורה ולא שתק הכת מלזכרה אלא כמו ששתק מאיסור הבת ומאיסור אכילת בשר בחלב כך שתק מלזכור טומאת משא לפי שטמא בפירוש אפ' אהלו וכל שכן משאו:

**מא** הי טומאת מגע. אלגואב הו שיגע האדם בבשרו בטומאה עצמה בין בידו בין ברגלו בין בשאר גופו אפ' בלשונו ובצפרניו ושנו:

**שרח** כוש. הו אסם אלעוד אלדי לאלמגזול ביין דאלך זל פי פרק יב מן הלכות פרה אדומה:

**מא** הו כשות שעל הקטן. אלגואב הו אלזגב אלדי עלי גלדה והו שביה שער רקיק גדא:

**וקולה** כמו שיתבאר בה"ל כלים. דאלך בפרק יג הלכה שנייה:

**מא** היא טמאת משא. אלגואב הו אן יחמל אלטומאה ולו לם ידני בהא ולו כאן חגר פאצל בינה ובינהא ולא פרק חמלהא עלי ראסה או בידה ולו כאנת מעלקה בכיט או שערה ורפע אלכיט בידה פהו יסמא נושא וטמא:

**מא** הי טומאת הסט. אלגואב הו אן תכון אלטומאה בעידה ענה עלי טרף כשבה או לוח וגיר דאלך וחרך טרפהא אלאכר מהמא תחרכת אלטומאה או גלב אלכשבה אליה יסמא מסיט והוא כנושא אותה וטמא:

**כיה** קו ז"ל אין מתטמא במשא אלא האדם בלבד לא הכלים. אלגואב דאלך כמתל אלי כאן פוק ידה עשרה ואוני פוק ואחד פוק ואחד ואלטומאה פי אלועא אלפוקאני. פאלאנסאן אלחאמל להא טמא ואלאואני כלהא טאהרה אלא אלפוקאני פקט אלדי דנת בה אלטומאה:

**מא** הי טומאת אהל. אלגואב הי עלי תלאתה וגוה. אלאלו הו שיאהיל האדם או הכלי על המת. ואלתאני אן יאהיל המת על האדם או על הכלי. ואלתאלת אן יכון אלמת מעא אלאנסאן או מעא אלכלים תחת אהל אחד. ולא תכון טומאת אהל אלא למת בלבד. ודאלך מן קו אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכו':

**כב** יכון מקדאר אלאהל שהוא מביא הטומאה או חוצצה אי מעני יחגבהא. אלגואב דאלך לא אקל מן טפח על טפח ברום טפח בינה זל בריש פרק י"ב:

**מנין** לנא אן טמאת אהל לא תכון אלא בישראל לא בגוים שאין הגוי מטמא אלא במגע ובמשא אבל באהל אינו מטמא. אלגואב דאלך מן קו אדם כי ימות

באהל ולא נקרא אדם אלא ישראל שֵׁנ ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם. ואיצ'א לאנה פי מלחמת מדין קאל כל נוגע בחלל ולא הזכיר שום אהל:

**לם** הגוי אינו נעשה טמא מת ולא שאר הטמאות והו בחיים. אלגואב דאלך לאנהם חסבו אלגוי כבהמה עלי מא קאל אלכתאב כי בשר חמורים בשרם וכו' פמא יכון ענדך שי יכון טמא והו באלחיאה אלא אלישיראלי פקט אמא אלגויס ואלבהמות לא. לכן מדברי סופרים גזרו על הגויס שיהיו כזבים לכל דבריהם:

**מא** תקול כבהמה בחיים והי מטמאה בחיים. אלגואב דאלך בהמה שכפתה ועשאה גולל על גבי הקבר התיר הבהמה טהורה. ביין דאלך פי פוֹ הֶלֶל הֵאָרֶב:

**וואיצ'א** מא תקול בשי יכון טהור והנוגע בו טמא טומאת שבעה. אלגואב הי חבית מלאה משקין ומוקפת צמיד פתיל שעשאה גולל למת פי פוֹ הֶלֶל הֵאָרֶב:

**מנין** לנא אן אלישיראלי אחד גדול ואחד קטן או אשה מתטמאין בכל הטמאות ואפ' במת שני' בו ואיש אשר יטמא. קלנא דאלך מתעלם מן טמא מת אלדי קאל פיה והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם אפ' קטן בן וומו שנולד לתשעה חדשים נעשה טמא מת:

**כית** קו ז"ל מגוייד או גוסס. אלגואב מגוייד הו מקטוע אלאודאג. וגוסס הו אלמצחרג והו אלדי בינאזע:

### טעם שנקרא קידוש שלייום בשם קידושא רבה

אומרים חכמי תימן, מה הסיבה שקוראים לקידוש של-שבת בבוקר, 'קידושא רבא'? הרי אדרבה, זה אינו קידוש 'רבא', אלא קידוש קטן? כלילה ישנה ברכה ארוכה, ובבוקר יש רק את ברכת בורא פרי הגפן:

אלא התשובה היא, כי לגבי סעודת שחרית, כתוב את שם השם, **כי שבת היום לי"י**. רק בפעם השנייה, מוזכר שם ה' הגדול. לכן זה נקרא 'קידושא רבא'. זהו חוץ מן התירוץ הרגיל, של-בעל מגיד משנה [פרק כ"ט מהלכות שבת], שהדבר נקרא 'קידושא רבא', בלשון סגי נהור:

(מרן שליט"א בשערי יצחק תצוה ה'תשע"ד)



הגאון רבי שלמה יגאלי זצ"ל  
מרא דאתרא בראשון לציון

## אל תחטאו בילד

הגאון רבי שלמה יגאלי זצ"ל, מחשובי הרבנים בדורנו, ומגידולי הפאר של־יהדות תימן, כיהן במשך כארבעים שנה ברבנות בעיר ראשון לציון, ונודע כאחד ממעצבי דמותה של־יהדות התורנית בעיר ומחוצה לה:

נולד בשנת ה'תרצ"ז בשוב גרוף שבתימן, לאביו הרב שֶפֶר גרופי זצ"ל, שהיה מראשי השוחטים באיזור. משפחתו עברה להתגורר בעיר ואם בישראל צנעא הקרובה לגרוף, ובני המשפחה היו ממתפללי בית הכנסת הגדולה אלשיך. בעיר צנעא קנה את ראשית חינוכו ותלמודו, וספג תורה ויראה:

בשנת ה'תש"ט עלתה משפחתו לארצנו הקדושה, ובהיותו כבן שלוש עשרה שנה נכנס ללמוד בישיבת קול תורה בעיה"ק ירושלם ת"ו, שם עלה ונתעלה בתורה וביראה. לאחר מכן נכנס ללמוד בישיבת פוניבז' בעיה"ק בני ברק ת"ו:

כבר בימים ההם החל בפעילותו הרחבה והברוכה למען חינוכם הטהור של־בני העולים החדשים. בפעילות זו עסק רבות עד אחרית ימיו, ובמסגרתה הקים מוסדות חינוך וייסד שיעורי תורה רבים ברחבי ארץ ישראל:

הגאון רבי שלמה יגאלי זצ"ל היה ידיד נאמן של־מוסדות פעולת צדיק, בראשות פוסק עדת תימן מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, והשתתף פעמים רבות בכנסים שנערכו על ידי המוסדות, ברחבי ארצנו הקדושה. כמו כן היה מזמין את מרן שליט"א למסור שיעורים עיוניים בכולל האברכים מיסודו, הצמוד לביתו. הוא עצמו השתתף בשקלא וטריא בשיעורים הללו, למרות חולשתו ומחלתו בשנותיו האחרונות:

נלב"ע בשנת השבעים לחייו, בליל שבת כי תצא י"א אלול ה'תשס"ז. הותיר אחריו את נות־ביתו הרבנית תליט"א, ודור ישרים מבורך, כל אחד עושה חיל במקומו, ירבו כמותם בישראל. אחד מבניו הוא ידידנו איש חיל רב פעלים לתורה ולמצוה, הרב שילה יגאלי שליט"א, יד ימינו של־מרן הגר"י רצאבי שליט"א, ומנהל מוסדות יד מהרי"ץ, אשר אחת מפעולותיהם הכבירות היא הוצאת קבצי דברי חפץ:

המאמר שלפנינו נכתב על ידי הגר"ש יגאלי זצ"ל בכחרותו, בהיותו חבר איגוד בני הישיבות, שהוקם להצלת צעירי יהדות תימן והכנסתם לחינוך התורני. נדפס בזמנו בכתב העת המסילה, בטאון בני הישיבות יוצאי תימן בישראל, גליון ה', תשרי ה'תש"כ, מדף ט"ז:

האבות למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו:

**ובבן,** על הרוב היו אלה "רועים" אשר פרצו כל גדרי המסורת, ומקילים בתורתו של-עם עולם, וכל מגמתם לבלע את הקודש, לקצץ בנטיעות, באמרם כי יפה הדבר לאילן, ותחתיהם יזרעו אשכלות מרורות ופריקת עול, שמהרה יניב פרי חלולים, להנאת נוטעיהם האפטורפוסים החדשים. במקרים רבים הסוו עצמם והופיעו לעיני ההורים בלבוש יהודי לכל הלכותיו, ופרשו רשתם לצוד נפשות בניהם ובנותיהם של-הורים, שטרם נודע להם כלל הצפון לילדיהם מאותם "בעלי הרצון הטוב" ומטרתם:

**קול** זעקת נשמות הטף הללו נשמע בחוצות, ולשמעו נתעוררו אחים אשר תנאיי קיומם הנצחי וארחות חייהם משותפים לאלו שנשללה מהם הזכות לחיות כרצונם, שרק מעטים מהם באו להציל את אשר ניתן עוד להצלה, מי לשמה ומי שלא לשמה, מי בסתר ומי ברשות השלטון המקומי:

**ומאז,** החלו להתגלות פה ושם פרצופיהם של-אלו הקודמים. אמון ציבור ההורים בנציגים הללו התערער לכשנודעו כוונותיהם האמיתיות. אך אלו לא נרתעו, באשר עמדותיהם הציבוריות עמדו להם. הפכו את גישתם המוסוית בצורה של-איום והפחדה על ההורים. וכל אלו שהעיצו להרים קול נגדם, דוכאו והוכרזו כ"גורמי הפרעות הסדר והמשמעת":

**בעבר** ידעו ההורים, כי עליהם ורק עליהם מוטלת החובה לחנך את

ילדיהם. ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם. ואם הם לא ידאגו לכך, הרי נוסף על ביטול הצו האלהי, ישנם כל הנתונים שבנים יצאו לתרבות רעה. ליתומים דאגו אנשי הקהילה. וכך גודלו ילדי היהודים מדור דור, אמונים עלי תורה, על יסוד תקנותיו של-רבי יהושע בן גמלא:

**אך** בתקופת הקידמה והמודרניזם בימינו, חושבים רבים מציבור ההורים כי נשתנו פני הדברים. עול חינוך בנים ובנות ודאגה ללימודם, כמעט ונפרקו כליל מעל שכמם. דימו כי מאחר שקיים משרד החינוך והתרבות במדינת ישראל, עליו מוטלת הדאגה לחינוך הילד:

**אך** פקידי משרד החינוך והתרבות לא תמיד מילאו בנאמנות את תפקידם הנעלה והחשוב. זאת ועוד, ההורים חייבים היו לתור אחר בית מדרש מתאים לחינוך ילדיהם, כיון שרוב בתי הספר אינם מתאימים לרצונם של-הורים, כיון שאינם זהים עם השקפת עולמם. ובהשליכם יהבם על מחנכים אלה, לא העלו כלל על דעתם שבניהם ילמדו בבית ספר שאינו דתי, שהוא נגד האמונה ודת ישראל:

**מי** הם נדיבי עם אלה, אשר נטלו על שכמם את עולם הכבד של-אבות והאמהות, אשר במסירות נפש פיקחו על חינוך בניהם במשך הדורות, ועסקו בחינוכם הם בעצמם, לקיים מסורת

ויותר נכון לדור המזדקן. אלא שאין בכל זה כל תועלת לחינוך הילד הדתי. כי כל מה שניתן, ניתן לאבות, אשר יהדותם וחינוכם הדתי טבוע בדמם, ושלא בנקל אפשר להסיר מהם את אמונתם:

**אף** על פי כן, ישנו "הישג" גדול בטשטוש וערפול מצבם הרוחני. אפשר לראות כיום אותם יהודים, אשר רק לפני מספר שנים עוד קיוו ונכספה נפשם לראות בניהם מחונכים לתורה, מצוות ודעת, הולכים בדרך ישר בעיני אלהים ואדם, הוכהו חושיהם במדה מסויימת, ונוטים להשלים עם המצב שבניהם ילמדו השכלה כללית, אנגלית, חשבון, ואף תנ"ך בקצה המזלג, אף שאינם ממשיכי מסורת אבות כראוי:

**אם** נתבונן במצבם של-ילדי הכתות הגבוהות בבתי הספר היסודיים באזורי הפיתוח, נמצא נוער פורה, שכל מאווייו למצוא דבר חדש ולא ישן משעמם. דבר תורה ומוסר הפנינים של-תורת ישראל הקדושה, כבר אינם מתאימים לרוחם, כי ככה הלעיטום מוריהם. אפילו אלה הפוקדים את בית הכנסת מזמן לזמן, הרי הם אכולי היסוסים, פוחדים להביט בתהום הפעורה לפנייהם, על אף שמרגישים אותה:

**פערת** הזרם ו"מטעמי" החברה החדשה, שוטפים את הנוער. שיפעת הסרטים הקלוקלים, נשפי ההוללות, קומזיצים על כל שלבי ביצועם, הורסים כל חלקה טובה. נימום, יחס הוגן, אחריות

**ממע** כיבוש דור העתיד לבש צורה בהתאם לצורך ולמסיבות. שונה גישתו של-מדריך ומנהל בית הספר הכללי במושב משען (התושבים תימנים שעלו בשנת ה'תש"ט. כולם דתיים, ובקשותיהם החוזרות ונשנות להקמת בית ספר דתי נדחו), מגישתו של-יושב ראש הועד בכפר ירוחם (מקום בו למעלה ממאה וחמשים משפחות דורשות חינוך דתי). זה נוקט באונאה, וזה בכח. הצד השווה שבכולם הוא, שכל האפשרויות וכל האמצעים ולו הפסולים ביותר, עומדים לרשותם. והם אף אינם חוששים מלהשתמש בהם כלפי יהודים תמימים, אשר הרגילום "לא לעשות עניינים", כי חיייהם תלויים להם, מנגד, בין אם הדבר קשור בלשכת עבודה, או בכל מוסד ציבורי אחר. כמובן שישנו גם ניהול הסברה אידיאולוגית למשפחות מסויימות, כי בישראל קיימת דימוקרטיה. ולא עוד אלא שאף נבנים בתי כנסת, וחגיגות בר מצוה נערכות לילדי הכפרים כמו לכל ילדי ישראל. כל זה טוב ויפה, אילו לא היתה עם כך פגימת נפש הילדים, ואולי גם השחתה:

**ואף** גם זאת, דברים אלה לבדם עדיין אין בהם כדי לחנך נוער לקיום מצוות, לאהבת התורה ולמוסר נעלה. אמנם, סייעה ההסתדרות להקמת בתי כנסת, פיאורם וקישוטם, העשירה את הספריות של-בתי הכנסת בתנכיים ובספרי קודש אחרים, ואף הוקמה מחלקה מיוחדת לסיפוק צרכי הדת בהסתדרות. אין ספק שברכה רבה בכך לדור הבוגר,

של-נערים אשר כל רואיהם יכירום כי הם  
זרע ברך י"י:

**אך** לא מספיקה התקוה. דרושים מורים,  
מחנכים ומדריכים, לדלות ולשלות  
נוער זה מתהומות מושבם של-יושבי  
האוהלים, ולהאיר עיני תועים אלה. רק  
כך יובא דבר אלהינו, לאחים אשר עדיין  
לא נשחתה נפשם לגמרי בסערת גלי  
רוחות הפרצים של-ימינו:

**תפקיד** משנה חשיבות יהיה להם להשיב  
לב אבות על בנים. אבות תרתי  
משמע, אביהם שבשמים ואבותיהם  
הוריהם. זהו צו השעה, להביא גם את  
ההורים לידי הכרה מלאה, שלא די שהם  
בלבד יהיו דתיים שומרי מצוות ומקיימי  
תורה, כי אם גם נשיהם וטפם ימשיכו  
את מסורת האבות:

**חובשי** בית המדרש לומדי הישיבות,  
עליכם המצוה הזאת לשקוד  
שהנערים יגדלו ברוח התורה, ויהיו בעלי  
הכרה יהודית עמוקה, בחומר וברוח.  
ולפום צערא אגרא:

במחשבה ובמעשה, צניעות, כל זה שייך  
לאותם חיים "פרמיטיביים" גלותיים. יש  
לעשות הכל, כדי להבליט קידמה ותרבות  
מודרנית. פארו של-נוער רב, מתבטא כיום  
בידיעת שמות שחקנים על כל סגולותיהם  
הגופניות, בריקודי היבוא האירופיים, כי  
בלי זה מקומם בין ישישי הדור. ורשות  
ניתנה לכל הרוצה לעשות ככל העולה על  
רוחו, לא פחות מרועיהם החדשים:

**ברור** שאם החינוך הוא חפשי, הרי  
העתיד הפקרות. את ביכורי  
הנבטים אפשר כבר לראות בשכונות  
שונות:

**לעומת** זה, אנו נפגשים פה ושם עם  
שביבי אורות הקודש. אלו  
נערים ונערות, אשר גלו למקום תורה  
ולמעונות חינוך נאמן, בעזרת הורים  
ומורים. אלה לוקטו משאר בני גילם, אחד  
מעיר ושנים ממשפחה. והנה, לא ארכו  
הימים ויגדלו הנערים יושבי אוהלים על  
פלגי מים חיים, והוכיחו כי לא אלמן  
ישראל. לאשרינו יש עוד מספר לא מבוטל

### התעוררות תשובה בחג

אם באה לאדם איזו התעוררות בחג, רגשי קודש, שהוא מרגיש צורך לדבר  
עם הקב"ה ולבקש מחילה, מותר, אבל לא להתעכב עם זה. כמו שאנחנו  
אומרים בתפילה ומפני חטאינו גלינו מארצינו, זה לא וידוי. אין איסור להזכיר  
את המלה חטא או עוון, רק אסור להגיד חטאנו חטאתי וכדו', שזוהי לשון  
של-וידוי:

(מרן שליט"א בשערי יצחק תזריע ומצורע ה'תשע"ב)

דברי חפ"ץ



דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק





מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

## בענייני המזווה וגלילתה, כולל ביאור התרגום ותכתובינן על מזוזין ותקבעינן וכו'. וכיצד הדין בדיעבד כשקבע אותה פתוחה

מראש השיטה לסופה. ואחר שגוללה מניחה בשפופרת של-קנה או של-עץ או של-כל דבר, ומחבר אותה אל מזוזת הפתח במסמר וכו', וכזאת העלו בטור ובשלחן ערוך יורה-דעה סימן רפ"ח סעיף י"ד, כורכה מסופה לראשה, מאחד כלפי שמע. ועיין עוד שם בסימן רפ"ט סעיף א'. [ולקמן אות כ"ח ד"ה הא, נביא סייעתא לכך גם מלשונות הארחות חיים והמאירי ורבינו אברהם בן הרמב"ם]:

**ביתר** שאת ויתר עז, נראה היה שמבואר הדבר בשאלתות דרב אחאי גאון ריש סימן קמ"ה, לא נפיק ידי חובתיה עד דכתיב לה **במגילתא** דעפיצא. ופירש הנצי"ב בהעמק שאלה שם, דבר הנגלל דוקא יעוש"ב בדף קצ"ד ע"ב (פיסקת ויותר נראה). אבל אין הכרח, דאיכא למימר שכוונתו שתיכתב על דבר הראוי להיות נגלל, ולא למימרא שחובה להיגלל בפועל. והכי נמי מסתברא ממאי דסיים הנצי"ב התם דהנה במשנה סוטה פרק ב' [משנה ד'] תנן דפרשת סוטה אינה נכתבת אלא על המגילה דכתיב בספר (במדבר ה', כ"ג) הרי בספר משמע מגילה, שנגלל, כרש"י יעו"ש. ושם ודאי

**שאלה:** לגבי גלילת מזווה הנהוגה בימינו, מדוע הדרך לגלול אותה ולא להשאירה פשוטה (אפילו עם פסוי מתאים), ומהו המקור למנהג זה:

עמחי קהלני, תל-אביב.

### תשובה:

לק"י, יום חמישי י"ט סיון ה'תש"פ, ב'של"א.

**(א) הדבר** ברור לענ"ד שגלילת המזווה אינה מנהג בלבד, גם ידוע שזה לא רק בימינו כי בכל הדורות עשו כך, הן בקהילותינו והן בכל תפוצות ישראל. וזהו דין היוצא מפורש מן הגמרא במנחות דף לא: שמצות המזווה לכרוך אותה. ממה שאמר רבי תלבו חזינא ליה לרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע, ועושה פרשיותיה סתומות יעו"ש. משמע שלא עיקר עניין הכריכה נתברר לו מרב הונא, שזה דבר פשוט וידוע, אלא הכיוון, שנכרכת מצד שמאל לצד ימין. ועל-כל-פנים כן כתב בהדיא הרמב"ם פרק ה' ממזווה הלכה ו' וז"ל, כשכופלין אותה, גוללין אותה מסוף השיטה לתחילתה, עד שתמצא כשיפתח הקורא לקרות, יקרא

ולכן בצואה די בכסוי של-זכוכית. וכשיש צואה בבית, אין זה מזיק למזווה, כיון דהמזווה למעלה מעשרה, כמו שכתב הסמ"ג דהיכא דהמזווה היא למעלה מעשרה, יכול להניחה אפילו אם יש צואה בבית. רק שכתב שהיה נוהג לכסותה, משמע דמצד הדין די בזה שהיא למעלה מעשרה. ולפי זה די גם בכסוי של-זכוכית.

וכן כתב הטורי זהב בסימן רפ"ו סק"ה שכתב עצה להניח על מקום שנכתב השם שד"י חתיכת זכוכית, כדי שבכל פעם שממשמשין בה בכניסה ויציאה לא יגרמו מחיקת השם, ובזה גם-כן השם יהיה נראה. ובזה בטלה גם-כן טענת המקילים בעשיית מזווה מפני שמצוי שם טינופת סביבות המקום ההוא לפעמים וכו' דעל-ידי הזכוכית הוה מכוסה. וראיה מצואה בעששית דמותר לקרות קרית שמע כנגדה אעפ"י שרואה אותה דרך דפנותיה, משום דבכסוי תלא רחמנא והא מתכסיא. והכי נמי כאן שהוא להיפך, כיון דמתכסיא השם, אין כאן איסור, דלאו בראייה תליא מילתא. וקל וחומר במה שהוא למעלה מעשרה טפחים, דהוה כרשות אחרת וכו' ע"כ. ועיין עוד לקמן אות כ"ו ד"ה בשו"ת], ומ"ש עוד בס"ד בשלחן ערוך המקוצר שם בהלכות מזווה סעיף כ"ז. ודברי ספר ויצי"ב בזה בחלק א' פרק שני סימן ט', צריכים עיון. [ועוד, שהשואל מדבר באופן שהיא מכוסה, והרי אפשר שיהא הכסוי אטום ולא שקוף. איתמר]:

**ג) אף** הצדוקים והבייתוסים (ואחריהם הקראים) מכחישי התורה שבעל פה, פירשו המקרא כפשוטו וכתבתם על

אין צורך לגללה, שהרי תכף הוא מוחה הכתב במי המרים. וכן כתב בפשיטות אגב הילוכו (בלא קשר לשאלות) בשו"ת יבי"א חלק שמיני יורה-דעה סימן ל' שלהי אות א', שבספר דסוטה לא מצאנו כלל שיהא צורך לגללה יעו"ש. הלכך אי משום הא, לא איריא. אבל יש לנו שאר הראיות דלעיל, ודבעינן למימר נמי לקמן:

**ב) והטעם** לגלילתה, לפי דעת מהרח"כ בשו"ת החיים והשלום יורה

דעה סימן מ"ד הוא לשמירתה, שמא תיפסל הואיל והיא פתוחה יעו"ש, אך על זה תיפול שאלתך שאפשר לעשות לה פְסוּי מתאים. אמנם כבר מן הלבוש מתבאר כך בסימן רפ"ט סעיף א' וז"ל, יתננה בשפופרת של-קנה, או של-כל דבר, כדי שלא (תתפתח) [תפתח] גלילתה ותתקלקל מהרה ע"כ. [ועיין לקמן אות כ"א ד"ה מהרח"כ, ושם הערנו על הבנתו שאין גלילתה אלא מצד מנהג]. ובשו"ת לב אברהם (וינפלד) סימן פ"ה כתב דמסתמא יש בזה טעמים נסתרים, הביאותיו בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות מזווה סימן קס"ז אות י"ט. ועיין לקמן אות ל"ח ד"ה ובודאי:

**וְלַעֲנֵד** לכאורה אולי היה אפשר לומר טעם גלוי, מפני שיש בה שמות

קדושים, ומצוי שמעבירים דרך הפתח אשפה וכיוצא בה דברים מאוסים, ואינו כבוד שמים שיהיו לנגדם. אך עיין שכל טוב הלכות מזווה דף רל"ז, ושו"ת בית אבי"י חלק ד' סימן קכ"ו אותיות י"א י"ב [וזה מקצת לשונו, לעולם יש לומר דבכל מקום דצריך כסוי, גם זכוכית מיקרי כסוי,



ונלמד ממקום אחר בתורה מהות כתיבה  
האמורה כאן:

**ד) אי נמי** לא באו לשכנע אותם, אלא  
כלפי דידן אנחנו שבלאו  
הכי מאמינים בני מאמינים במסורת  
החכמים וקבלתם איש מפי איש עד משה  
רבינו ע"ה, להראותנו וללמדנו חכמת  
הכתוב היכן על-כל-פנים נרמז הדבר  
בתורה, כנודע בכל כי האיי גוונא מדברי  
הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה,  
ובספר המצוות שלו תחילת שורש שני:

**ונראה לענ"ד** שזהו עומק כוונת הגמרא  
בבבא קמא ריש פרק החובל דף  
פג: והוא ששאלו שם אמאי תנן התם  
שהחובל בחבירו חייב עליו נזק צער ריפוי  
שבת ובושת, הלא עין תחת עין (שמות  
כ"א, כ"ד. ויקרא כ"ד, כ') אמר רחמנא,  
אם-כן אימא עין ממש צריך להוציא לו,  
ולא סגי בתשלומין. והשיבו, לא סלקא  
דעתך, דתניא יכול סימא את עינו, מסמא  
את עינו. קטע את ידו, מקטע את ידו.  
שיבר את רגלו, משבר את רגלו. תלמוד  
לומר (ויקרא שם כ"א) מכה אדם ומכה  
בהמה. מה מכה בהמה לתשלומין, אף  
מכה אדם לתשלומין. ואם נפשך לומר,  
הרי הוא אומר (במדבר ל"ה, ל"א) לא  
תקחו כופר לנפש רוצח וכו' יעו"ש.  
ולכאורה אינו מובן מדוע נקטו בתשובתם  
דלא סלקא דעתך הכי, הא אדרבה לשון  
הברייתא מורה שכן סלקא דעתך. והרי  
יכלו להשיב מברייתא זו, בלא להוסיף  
תיבות הללו. אלא באו ללמדנו דכל כי  
האיי גוונא לשון יכול ששנו חכמים, אינו  
נחשב סלקא דעתך, ולהודיענו שלא

מזוות ביתך (דברים ו', ט'. י"א, כ'),  
לחקוק ממש על האבן, וכלפיהם אמרו  
חז"ל בגמרא מנחות דף לד. יכול יכתבנה  
על האבנים (לשון שאלה), נאמר כאן  
כתיבה, ונאמר להלן כתיבה, מה להלן על  
הספר, אף כאן על הספר וכו' יעו"ש"ב,  
וכמו שביארנו בס"ד בעיני יצחק שם  
שבאו חז"ל להוציא מדעותיהם הכוזבות,  
ושלפי זה אזדא לה הוכחת הגר"ק בספרו  
מזוות ביתך מגמרא זו שבדיעבד כשר  
אם קבע המזווה כשהכתב גלוי לעיני  
הרואים יעו"ש:

**ועכשיו** רואה אני שמתיישבת היטב  
לפי דברינו אלה, גם קושיית  
בית הלוי (על התורה בסוף הספר דף צ"ו  
ד"ה והנה) וחיידושי רבינו חיים הלוי פרק  
א' מתפילין הלכה י"א ד"ה ולפ"ז, איך  
סלקא דעתין שיכתבנה על האבנים, הלא  
הלכה למשה מסיני שמזווה נכתבת על  
דוכסוסטוס כדאיתא במנחות דף ל"ב  
ע"א, ונדחקו לתרץ דהוה אמינא שתהא  
כשרה בדיעבד אם נכתבה על האבנים  
וכו' יעו"ש"ב. ולא משמע כן לשון הגמרא  
יכול יכתבנה, וכן לשון ספרי ומדרש  
הגדול ואתחנן דף קל"ט שומע אני על  
גבי אבנים וכו' משמע לכתחילה. אלא  
שמע מינה, דכיון שבאו להשיב על  
הצדוקים, שהיו כותבים אותה לכתחילה  
ובכוונה על האבנים דוקא, צריכים היו  
רבותינו לבאר היכן נכתב הדבר בתורה.  
כי הלכה למשה מסיני, לא תועיל ולא  
תציל לדידהו דמכחישים תורה שבעל פה.  
ואף שגם בגזירה שווה אינם מאמינים,  
בנדרון דידן הוא קרוב לפשוטו, שמתפרש

ישבתי שוב על מדוכה זו, וזכיתי לתוספת  
העניינים דלהלן:

**ה) אונקלוס** בתרגומו לפסוק וכתבתם  
על מזוזת ביתך ובשערך,  
החרה החזיק גם-כן בקבלת חז"ל, כדרכו  
בקודש, שלכן הוסיף כמה תיבות ותרגם  
בזה"ל, ותכתובינן על מזוזין [בתרגום,  
הוא"ו בחולם, שלא כבמקרא בשורק.  
והשוא שבזא"ן נח כאשר קיבלנו, וכן  
מתבאר מן הספרים שבהם הניקוד עליון  
שלא סימנו כאן כלום] ותקבעינן בספי  
ביתך ובתרגו. דהיינו שתכתבם על  
דוכסוסטוס או קלף, לפי שזהו הנקרא  
מזוזה בלשון חז"ל, ולאפוקי על אבני  
הבניין גופא, או עציץ:

**ובנתינה** לגר לפי שלא נודעה לו דעת  
הצדוקים בזה, פירש רק קרוב  
לכך בזה"ל, ממה שלא כתב אונקלוס  
ותכתובינן על "קלף", נראה שכיוון גם  
כאן להחזיק במעוז תורה שבעל פה,  
דומיא שתרגם לטטפת (שם ח') לתפילין,  
כמו בכל מקום שיש לבעל-דין לחלוק  
על קבלת חז"ל, ולכן החזיק גם בלשון  
חז"ל שקורים לעזר שכותב עליו הפרשיות  
בשם מזוזה, כגון שאמרו תפילין בזרועו  
ומזוזה בפתחו (פסחים דף קיג: ומנחות  
דף מג: ) וכן טבעו בברכה לקבוע מזוזה  
וכו' יעוש"ב. באופן שלפי דבריו לא בא  
אונקלוס לחזק אלא קריאתה בשם מזוזה,  
אעפ"י שבלשון המקרא הכוונה בתיבה  
זו למזוזות השער וכדלקמן. ולדברינו בא  
לחזק עיקר אופן קיום מצותה, שתהא על  
קלף, לאפוקי על אבן כפשטיה דקרא:

נתכוונו בזה לומר דלקושטא דמלתא היה  
עולה בדעתנו, עד שנוציא מזה איזה דין,  
כגון הא דלעיל אות ג' ד"ה אך. אלא  
כלפי הבייתוסים שפירשו עין תחת עין  
כפשוטו, כמפורש במגילת תענית פרק  
ד', ותו לא מידי. והרחבנו על כך בס"ד  
בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש  
ראה שפטים כי תצא וכי תבוא ה'תש"פ  
ב'של"א, ומשם תדרשנו:

**ובפתיחה** לתו"ש ויקרא צו חלק עשרים  
וששה (שהוא מרא קמא  
לביאור המחודש הזה שלשונות יכול, באו  
לאפוקי מינייהו, ולהוכיח זאת מתוך  
ספריהם, לפי רוחב ידיעותיו, וחיפושיו  
בחורים ובסדקים) כתב שהביא במילואים  
שם **חמשים וארבע** דוגמאות בדרכי  
דרשות חז"ל בסגנון יכול, או שומע  
אני וכדומה, אשר באו להוציא מדעת  
הצדוקים, או מפשטא דקרא, או משיטות  
יחידות שנדחו מהלכה, ושיש עוד הרבה  
כהנה וכהנה יעו"ש. ויסוד אמיתי זה, הוא  
מאיר עינים, ומיישב קושיות רבות שעמדו  
עליהן המפרשים, מסלק ומסקל אבני-נגף  
שנתקלו בהן כמה מרבוותא. מה-גם שלא  
היה להם מגע-יד בספרי החיצונים, ולא  
יכלו לדעת ולאמַת כי אלו הן דעותיהם:

ביקרא דאורייתא

הצב"י יצחק בכמהר"נ **רצאבי** יצ"ו



**עך** כאן היתה תשובתי דמעיקרא, לשואל  
הנזכר לעיל, אלא שהוספתי כאן הרבה  
נוסף, ותיקנתי כמה דברים. אכן אהריכך,

הכתוב, נקרא מזווה אחר שנכתב, בכל מקום. כדאמרין (בירושלמי פאה פרק א' הלכה א'). ולפנינו בסגנון אחר. אבל כמה ראשונים כתבו כך, כפי הגירסא שהיתה לפניהם. יב"ן שדר ליה מזוזתא, (מנחות דף לב:) מזווה צריכה שרטוט. ואינה נכתבת על מזוזת הבית, אלא נקבעת בה, ע"כ מתוך ספר יאר הנזכר:

**וְר"ל** כי התיבות על מזוזין דנקט אונקלוס, מקבילות ומכוונות ללשון הפסוק על מזוזות. כי הוא מפרש שגם כוונת הפסוק בזה לקלף, וממילא המלים ותקבעינן בספי הן תוספת שלו דרך ביאור, ונכנסות בין וכתבתם על מזוזות לבין ביתך ובשעריך:

**ומאי** דכתב שנשתמש אונקלוס בשתי לשונות, אין כוונתו כדאשכחן בעלמא בכמה דוכתי שמתרגם בשני מובנים כנודע וכמו שכתבתי בס"ד בנפלאות מתורתך בכמה דוכתי, כגון בהפטרות בשלח על פסוק בפרע פרעות וגו' ברכו י"י ד"ה מתרגום. כי כאן רק הלשון שונה, אבל המובן שווה, ופשוט:

**ז) ובמרפא** לשון, הסכים להיאר במקצת וחלק עליו במקצת וז"ל, נראה שתרגם מזוזות בשתי לשונות, הא' כפי לשון הקודש מזוזין, והב' כפי לשון ארמי ספי. וכמו שתרגם בפרשת בא שתי המזוזות, תרין ספיא. וכתב היא"ר שכוונתו במזוזין, היא על מלת מזוזות. ולא נהירא, לפי שהסברא נותנת שכוונת הכתוב במזוזות היא על מזוזות השער ממש, כשאר המקומות. אלא שסתם וקיצר

**ובעיין** זה היא דרך התרגום בכמה מקומות. וקרוב לענייננו נמצא בתרגומו של-יונתן בן עוזיאל לפסוק וכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים וגו' (יהושע כ"ד, כ"ו) שתרגם וכתב יהושע ית פתגמיא האלין **ואצנעינן** בספר אורייתא די"י, ומביאו גם-כן רש"י התם יעו"ש. וכתב על זה הרמ"ל קצנלנבוגן בהערותיו דף ע"ו, כי אף שלשון הפסוק משמע שכתב על ספר תורת אלהים, מצינו כעין זה וכתבתם על מזוזות ביתך, שאין הכתיבה על המזוזות ממש, וכמו שתרגם אונקלוס שם ותכתובינן על מזוזין ותקבעינן בספי ביתך. ובספר מקור חכמה הוכיח מן התרגום כדעת מהרש"ל בהגהותיו לטור אורח-חיים סימן קנ"ג שמותר להניח שאר ספרים בארון הקודש עכ"ל. ולענ"ד אפשר שגדולה מזו היתה הצנעה זו, שהכניס את מה שכתב תוך ספר התורה, כעין פסוקי חסדי שאנו נוהגים לכתוב ולקרוא קודם מגילת אסתר ומניחים אותם גלולים בתוכה, כידוע, וכמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות פורים סימן קכ"ב אות כ"ז ד"ה ורגילים:

**ו) ובספר** יָאָר, כתב לבאר בזה"ל, על מזוזות, מזוזין. וכן בפרשת והיה אם שמוע, מזוזין (דברים י"א, כ'). על שתי המזוזות דפרשת בא (שמות י"ב, ז'), ספיא. וכאן נשתמש בשתי הלשונות. אלא שנראה שכוונתו במזוזין, היא על מלת מזוזות ע"כ. ונוספה שם הגהה בזה"ל, ולכך תרגו(ם) ותכתובינן על מזוזין ותקבעינן בספי ביתך. והקלף

וז"ל, המזוזות הם הזקופות אחת מכאן לפתח ואחת מכאן עכ"ל עיי"ש. וכן פירש בספר השרשים לרד"ק בשורש זוז עיי"ש. וזהו שתרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל שם, על תרין סיפאי עיי"ש:

**ולפי זה** מאי דתרגמו כאן ותכתובינן על מזוזין ותקבעינן בספי ביתך, וספי היינו המזוזות שבצידי הדלת כדמתורגם בשמות שם, אם-כן על כרחין הך על מזוזין שבתרגום כאן, אין הכוונה העמודים שבצידי הדלת. שהרי אם נימא דרצונו בתחילה לפרש כפי פשוטו של-מקרא דכתיב וכתבתם על מזוזות, לכתוב על העמודים, אם-כן מאי ותקבעינן בספי ביתך דקאמר אחר-כך, דהיינו שכותב תחילה על הקלף ואחר-כך קובע על העמוד, וכדרשת הגמרא במנחות דף ל"ד ע"א, וכתבתם כתיבה תמה, והדר על מזוזות ע"כ עיי"ש, ונמצא סותר עצמו מיניה וביה. [דבריו כאן תמוהים, שהרי אונקלוס קדם לגמרא. ואין זו מסקנת הגמרא להלכה כלשונו, דמשמע שיש מחלוקת ובמסקנא הכריעו כך. רק הגמרא באה להוכיח את הקבלה המוסכמת, וכדרך שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה כגון לעניין מה שדנו בגמרא מהו פרי עץ הדר. והכי הוה ליה למימר, וגם אמאי יפרש בתחילה שלא כקבלה. יב"ן]. וגם אמאי יפרש בתחילה שלא כמסקנת הגמרא להלכה. וגם מה הן שני השמות מזוזין וספי, אם בשתייהן הכוונה לְעמודים:

**אלא** על כרחין כוונת התרגום במה שכתב [אולי צ"ל במה שאמר, כי

מלפרש שהכתיבה היא על ספר, ואחר-כך יונח במזוזת הבית. ובא התרגום ופירש סתמיות הכתוב כראוי. ומפני שספר זה שכותבים בו פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע כפי מצוה זו, נקרא בלשון הקבלה מזוזה, תרגמו מזוזין. ואין כוונתו על מלת מזוזות שבכתוב. וכמו שתרגם והיו לטטפת (שם ח') לתפילין, כפת תמרים (ויקרא כ"ג, מ') לולבין ע"כ. ועיין עוד שם בספרו סוף פרשת בא על תיבת (שמות י"ג, ט"ז) ולטוטפת:

**נמצא** לדבריו את התיבות על מזוזין ותקבעינן, הוא שהוסיף אונקלוס מדנפשיה, ונכנסות בין וכתבתם לבין על מזוזות ביתך ובשעריך:

**וקשיא** לי לדידיה אם-כן מאי על מזוזין דקאמר אונקלוס, וכי ספר זה נקרא בשם מזוזה קודם שכתבו עליו, הרי הדף חלק. והכי הוה ליה למימר ותכתוב מזוזין ותקבעינן על ספי וכו'. אלא שמע מינה כי הוא מקביל ללשון על מזוזות שבפסוק, כדברי היאר. ועיין עוד בגמרא שבת דף עט: מזוזה שבתפילין, ובחידושי הריטב"א שם. ובפירוש קדמון על עמודי גולה (סמ"ק) חלק ח' דף פ"ד סימן קנ"ד אות א':

**ח) ובצביון** העמודים, שהוא ביאור על ספר עמודי גולה (סמ"ק) חלק ו' סימן קנ"ד דף א' הרחיב בביאור העניין וז"ל, פירוש תיבת מזוזה האמורה במקרא, היינו העמודים שבצידי הדלת, וכדכתיב בפרשת בא ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות. ופירש רש"י

בשם זו להוראת התנועה הפשוטה, מה שורה עליה שם נע בלשון הכתוב. אמרו אינו זו משם עד שמוחלין לו (יומא דף פ"ו ע"א), שמא יזיז עפר ממקומו (שבת דף ט"ל ע"א, וכגירסת הרי"ף ושאר רבוותא. יב"ן) וכדומה לזה וכו' יעו"ש, ולקמן אות ט' ד"ה לכן. ועיקר העניין, בלא לבאר ובלא להרחיב, כתב כבר הרד"ק בשורש זוז, כי בתיבת מזווה, המי"ם נוספת, והה"א סימן לנקבה יעו"ש, ולקמן אות י' ד"ה ואליבא:

**ומי** שירצה להרחיב עוד בכוננת אונקלוס בפסוקא דקמן, יעיין עוד שמלת גר להרב"ץ ברקוביץ דף ו' ז', וקובץ מאמרים להרי"ד הלוי במברגר דף ס"ג, ופירוש מרי"ד על התורה דף ר"כ, וכינת דניאל (לרפלד) על בבא קמא דף כ"ב, ועדת יעקב (פרלוב) חלק ב' דף י"א, ולמסבר קראי פרשת ואתחנן דף ל"ד, ומעט צרי על תרגום אונקלוס להרי"ז לב דף ל', ושאר ספרים:

**ט) ופירוש** מחודש בזה, ויוצא לפיו שהלשון מזווה משותף וניאות מצד עצמו לא רק לעמודים שבצידי הדלת, אלא אף לקלף שעליו נכתבו הפרשיות, דהיינו שלא נצטרך לומר שהוא לשון מושאל (כדלעיל אות ח' ד"ה ויפה), מבואר בספר הכתב והקבלה בפרשת ואתחנן דף י"ג וז"ל, אני משער בדעת המסדרים האלהיים בברכת לקבוע מזווה, אשר בהשקפה ראשונה אין טעם ללשון זה, כי מזווה הוא שם ללחי השער והבית מקום קביעות פרשיות אלה,

נראה לפום רהטא שהוא לא כתב. וראיתי להגרי"ח בכך יהודיע מגילה דף ג. ד"ה והנה, לגבי תרגום יונתן בן עוזיאל לנביאים, דפשיטא ליה שכשעשה תרגומו, היה נכתב כדין המקרא עצמו יעו"ש, ולא ידענא מנא ליה. ועיין תו"ש כרך כ"ד תרגומי התורה פרק ג' מדף ז'. יב"ן] על מזוזין, אינו פירושו של-על מזוזות האמור במקרא, אלא הוספה היא מדלילה לפרש עניין המצוה, והכוונה על הקלף לכתוב הפרשה עליו. ולשון מושאל הוא לקרוא את הקלף לאחר שהפרשה כתובה עליו בשם מזווה, מפני מקומה שצריך לקבוע במזוזת פתח הבית. ומזה הגיע הדבר בתלמודין [לאו דוקא, אלא הוא הדין גם בספרי חז"ל שקדמו לתלמוד. יב"ן] בכל דוכתא, לקרוא לזה בשם מזווה, ומשם לפוסקים, וכך נקרא בפי כל עכ"ל, ויעו"ש עוד מה שהאריך:

**ויפה** פירש שהוא לשון מושאל. אלא שגם לדבריו כמו לדברי המרפא לשון, תיפול קושייתנו מאי על. שהרי רק לאחר כתיבתה נקראת מזווה כמו שסיים הוא עצמו. אבל ממה שכתב הוא אליבא דאונקלוס, ממנו נקח למקרא גופו שקרא כאן מזוזות בלשון מושאל. כי הטעם שנקראו העמודים עצמם בשם מזוזות, מובן הוא, וכמו שכתב ביריעות שלמה חוברת ג' יריעה י"ד דף פ"ט ע"א ד"ה ושרש, לזה תיקרא צד הפתח מזווה, על-שם תנועת ויזיזת הנכנסין והיוצאין. או על-שם שהדלת מתזת עליו, וכטעם משקוף שאמרו שנקרא כן על-שם שהדלת נוקש עליו. וחז"ל (שמשו) [נשתמשו]

**וְעַל-דֶּרֶךְ** דרש אפשר לענ"ד בס"ד לומר, כי רומז ומזכיר לאדם שהמקום ברוך הוא **משקוף** עלינו מלמעלה, כמו שנאמר (דברים כ"ו, ט"ו) **השקיפה** ממעון קדשך מן השמים וברך וגו'. ועל-דרך שנאמר (תהלים ל"ג, י"ג. י"ד) משמים הביט יי' וגו' ממכון שבתו השגיח וגו'. ועיין עוד בפירוש רש"י על פסוק וחלונות אטומות (יחזקאל מ', ט"ז) בשם **מְנַחֵם**. שוב מצאתי סייעתא לדברינו, ממה שכתב החתם סופר בתורת משה פרשת בא דף נ"א, הנה במדרש (לא מצאנו. וכן כתב הכלי יקר לעיל מינה התם י"ב ז'. הערת המוציאים לאור שם. וכבר כתב כך מהר"א סבע בצרור המור, והביאו מהר"י צאהרי בצדה לדרך שם דף ל"א ע"א, ועיין שם בתחילת פרשת מצורע. ועיין עוד מעיין גנים שבסוף כסף צרוף סוף דף כ"ו) איתא, משקוף זה הקב"ה, וכן הוא אומר השקיפה ממעון קדשך. ושתי המזוזות, כנגד משה ואהרן שהיו עמודי העולם, כמו המזוזות שהמה מעמידים פתח הבית וכו' יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק ונתנו על שתי המזוזות ד"ה ובעוללות:

**וַיִּתְּכֵן** להרחיב ולהשלים את הרמז גם לעניין השם מזוזות, שהוא עניין תנועה. שהמקום ברוך הוא **משקוף** מלמעלה על כל דרכינו וצעדינו, על-דרך שנאמר הלא הוא יראה דרכי וכל צעדי יספור (איוב ל"א, ד'), כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה (שם ל"ד, כ"א), ועוד פסוקים כיוצא באלו. וכל זה אפשר

אם-כן באמרנו לקבוע מזוזה חסר עיקר הדבר מה זה נקבע בלחי. ואם רגיל על לשונינו לקרוא בשם מזוזה את הקלף הכתוב בשתי פרשיות התורה, שמע והיה אם שמוע, הנה הוא כעניין וטחני קמח (ישעיה מ"ז, ב'), שלא יטחון האדם הקמח, רק הגרעינים היו נטחנים. אבל נאמר וטחני קמח, על-שם סופו. ככה הקלף הזה הכתוב בשתי פרשיותיו כדי לקבוע במזוזת הפתח, נקרא בשם מזוזה על-שם סופו. אבל בשעת קיום מצות קביעת הפרשיות אלו במזוזת הפתח, אין ללשון לקבוע מזוזה שום כוונה והבנה כלל:

**לִבְנֵי** יראה לדעתי בזה לומר ששם מזוזה הוא משורש זיז, שעניינו התנועה, כמורגל ברבותינו, ואינו זז משם, שמא יזיז עפר. והיא מלה עברית, מן וזיז שדי (תהלים נ', י"א. פ', י"ד) שהוא תואר לבעלי חיים המתנועעים ממקום למקום. ונקראו לחי השער והבית בשם מזוזה, אם על-שם תנועת הדלת בהם וסיבובה עליהם תמיד, אם על תנועת האדם בהם תמיד בין בביאתו בין ביציאתו. וכל פינות שהוא פונה, היא בהם:

**כְּמוֹ** שנקרא הלחי העליון שעל הדלת בשם משקוף, על-שם החלון שעל פתח הבית כדי להשקיף ולהביט מתוכו, כמו שכתב הראב"ע בפרשת בא, שמלת משקוף (שמות י"ב, ז') מגזרת חלון [כמו (מלכים-א' ו', ד') חלוני שקופים. יב"ן], שכן הוא המנהג בכל ארץ ישמעאל שיש חלון על פתח הבית:

התנועה החמרית ולפעול כפי יצר הלב, זולתי אל התנועה הנפשית כאשר תצוה התורה. כי אם תראה הנפש במזווות הפתח, את השם הנכבד באמת, ותגע בלבבו ויחרד מיראת הכבוד העליון המצויירת לפניו וכו'. התכלית האמתית המכוונת בקביעת פרשיות אלה במזווות הפתח היא, לשום מתג ורסן אל כחות החומר, בל יהרסו בתנועותיהן הרעות, אבל להיות קיים תמיד על מצב אחד, והיא בתנועה הנפשית. לכן תיקנו מסדרי הברכות לקבוע מזווה, ר"ל לעשות קביעות תמידית אל כל תנועותינו. ולפי זה מצות קביעת מזווה, דומה בעניינה אל מצות הנחת תפילין וכו' יעו"ש"ב:

**(י) ואלבא** דידיה, נראה לענ"ד בס"ד שאין אנו צריכים לומר שהמ"ם בתיבת מזווה יתירה ונוספת, כמו שהיא דעת רד"ק וכדלעיל אות ח' ד"ה ויפה, אלא הכוונה כמו מְזִיזה, כי היא מעוררת את האדם לנטות ולזוז מנטיותו החמריות אל הרוחניות:

**וקרובים** לכך דברי הרמב"ם פרק ו' ממזווה הלכה י"ג, כל עת שיכנס ויצא, יפגע בייחוד שמו של-הקב"ה, ויזכור אהבתו, ויעור משנתו ושגייתו בהבלי הזמן. וידע שאין שם [פירוש במציאות כידוע. יב"ן] דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים, אלא ידיעת צור העולם. ומיד הוא חוזר לדעתו, והולך בדרכי מישרים יעו"ש. הלכך נקראת מזווה, כי מעירתו לאדם ומזיזתו מלשקוע בהבלי הזמן, ומיד היא מחזירתו לדעתו, כלומר לדעת אותו, דהיינו לדעת

להתאים גם לעניין שמירה דלקמן אות י"א ד"ה ולפום, וד"ה עוד, ודוק. יב"ן]:

**וציוונו** ה' שבכל תנועותינו, נקבע בלבבינו אחדות ה' ואהבתו וקבלת מצוותיו [הכתובות במזווה. יב"ן]. כי האדם הוא בעל תנועה תמידית, מצד הרכבתו משני עיקרים הפוכים, מחומר ומנפש, אשר בהם תלויים הטוב והרע שבמחשבותיו ובמעשיו. כי מצד נפשו, הוא נוטה לטוב, ומצד חמרו אל הפוכו. לכן אינו עומד כל היום תמיד על מעמד ומצב אחד, אבל תמיד הוא בתנועה, פעם כך ופעם כך. כאשר תמשול הנפש המשכלת באדם, והלב שוקט מרגשת יצרו הרע, ימצא טוב טעם ודעת, בהטיית כל רעיונותיו לבחור בדרכי התורה ומצוותיה, יחפוץ בטוב ומואס בגלולי יצרו. וכאשר לְהִי ייצר שמצד חמרו, בווערות בקרבו, בעלות להב החמדה בלבבו, ותבער בו אש התאוה וכיוצא, אז ישכח התורה ומצוותיה, ויחשך נגה הנפש, וענני דמיונות-שוא יכסו את אור שכלו, ויסירו את הנפש המשכלת מהיות גבירה, ויקחו משענת ממשלתה, וימהרו לעשות האולת, היפך התכלית המיועדת לאדם. ואחרי שכל מעשה האדם תלויים בתנועה זו, בין התנועה הנפשית והחמרית, לכן באתה התורה להרים קרן ממשלת נפשו בו, להטות כל תנועותיו אל התנועה הנפשית לבדה. וציותה להשכין שם הנכבד והנורא, במקום התנועה, ר"ל במזווות הפתח, פרשת אחדות ה' ואהבתו ושמיעת מצוותיו. ובזה יש ביד האדם מטה-עז, להכריח בו כל כחות נפש, שלא יכרע אל

תנועת בני אדם הנכנסים והיוצאים דרך שם כנזכר לעיל] ואיננה שם מושאל ממנו בלבד (כטעם הראשון דלעיל) אלא להזכיר בכך את עצם העניין. ועיין לעיל אות ט' ד"ה ויתכן:

**יב) ולפי** מה שהעלה מהר"ש שבזי שמצות מזוזה היתה קבלה

ביד יצהר אביו של-קרח, כמ"ש בס"ד בהשלמות לנפלאות מתורתך פרשת קרח על פסוק ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח אהליהם ד"ה שבתי, וכפי הנראה היא מכלל המצוות שנצטוו עמרם במצרים, ככתוב שם בד"ה וקבלה, נצטרך לומר שנצטוו בה אז על שם העתיד, וכדרך שכתבנו בס"ד שם בפרשת בא לגבי מצות עריפת פטר חמור אליבא דהאר"י, על פסוק ואם לא תפדה וערפתו ד"ה ולפי:

**יג) עוד** מצוות שנצטוו על שם העתיד, כגון אכילת מצה במצרים, לדעת

הר"ן והר"י קמחי וסיעתם שזה מפני שהשי"ת יודע העתידות שייצאו משם בחפזון, כמו שהרחבנו בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה מד"ה ואכן. אמנם מהרש"א בפסחים דף קטז: ד"ה מצה זו, כתב דאין סברא (ר"ל דלא מסתברא. יב"ן) שאכלוהו על-שם העתיד יעו"ש. ועיין להרמב"ם בספר המצוות שלו שורש א', שם השיג על בעל הלכות גדולות שמנה מצוות דרבנן כנר חנוכה ומקרא מגילה בכלל תרי"ג המצוות, ובין שאר הדברים כתב, כי לתרץ דברי בעל הלכות גדולות, שגאמר למשה בסני דכשיהא באחרית ממלכתנו ויקרה

את צור העולם. מיד דייקא, נמצא שהוא זו. [והמעין יראה וישוה דברי הרמב"ם בזה, לדבריו בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ד' ברמז שיש בתקיעת שופר, עורו עורו ישנים וכו' השוכחים את האמת בהבלי הזמן וכו' ע"כ, ויבחין מה שווה, ומה שונה. ועיין לקמן אות ל"ב ד"ה ואעיקרא]:

**יא) ולפום** מאי דאשכחן כי המזוזה היא גם שמירה לבית, כגון

המבואר במנחות דף ל"ג ע"ב מצותה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים כי היכי דתנטריה, שהקב"ה עבדיו יושבים מבפנים, והקב"ה משמרם מבחוץ. וכתבו המקובלים כי כל מיני משחית ומזיקים בורחים מפני המזוזה כנודע, וכגון שנביא בס"ד לקמן אות ל"ח ד"ה ואמנם, והארכנו על זה בס"ד בכמה דוכתי. אם-כן מתפרש השם מזוזה, על-שם שהיא מזיזה ומרחיקה את כל הנזקים והמזיקים:

**עוד** פקח השי"ת את עיני החלושות להבין ולהשכיל שיש לומר טעם

השם מזוזה לשתי פרשיות הללו, על פי מה שביארנו בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות וגו', ובפרשת ואתחנן על פסוק וכתבתם על מזוזות ד"ה ואפשר, שהטעם העיקרי והראשון למצות מזוזה הוא זכר ליציאת מצרים, שנעשה לנו הנס על-ידי נתנית הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות להניצל מהמשחית, וגם אנו עתה נשמרים על ידה בצאתנו ובבואנו יעו"ש"ב. הלכך נקראת המצוה הזאת על-שם מזוזות הפתח [שנקרא כך על-שם



לנו עם היוונים כך וכך נתחייב [אז. יב"ן] להדליק נר חנוכה, אינני רואה שאחד יעלהו במחשבתו עכ"ד. ואינו שייך לנדון דידן, דהכא עסיקינן בדורו של- משה גופא. ולא עוד אלא בהפרש זמן קצר:

וקצתם בספרו כד הקמח שלהי ע' מזווה. ועיין עוד למהר"ש שבזי בחמדת ימים שם בפרשת ואתחנן דף רס"ה ע"א ד"ה ת"ט, ובעמוד ב'. ולקמן אות ל"ד ד"ה ובכל:

**יד) ובמדרש** שואל ומשיב פרשת

וירא דף כ"ז איתא, וסעדו לבכם (בראשית י"ח, ה'). אמרו [עייין בראשית רבה שם פרשה מ"ח אות י"א, ובזכור לאברהם על פירוש רש"י שם דף ט"ו אות י"ח, ובתו"ש דף תשמ"ז הערה ס"ט, ובהערות על ילקוט שמעוני הוצאת מוה"ק דף שנ"ז אות ע"ח. יב"ן] הדא פיתא מזויזתא דליבא. מה כוונתם. התשובה, כלומר מחזקת הלב, נגזר ממזווה שהיא מחזקת הלב עכ"ל:

**בא** ללמוד, ונמצא מלמדנו פירוש תיבת

מזווה, שנקראת כך מפני שהיא מחזקת ליבו של-אדם לאמונת השי"ת ייחודו עבודתו ויראתו. ונראה שכוונתו שמזווה נגזרת ממלת מְזַח, שהיא החגורה שנקראת כך, כמו שנאמר ולמזח תמיד יחגרה (תהלים ק"ט, י"ט) וכפירש רד"ק בשורש מזח, שהעניין מלשון חוזק ותוקף, לפי שהחגורה חוזק המתנים יעו"ש"ב. ומשום הכי תיקנו לומר אוזר ישראל בגבורה, כשאוזר אדם מתניו בחגורה בבוקר, כדאיתא בברכות דף ס: וברמב"ם פרק ז' מתפילה הלכה ו', כנודע. והחי"ת שהיא גרונית נעלמה, כדרך שנעלמה בתיבות דומות כמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת שמיני על פסוק והאנקה והכח והלטה ד"ה הגם. וכפל אות ז', ליתרון החיזוק, על-דרך שכתבנו

**יג) וְחַבִּיבִים** דברי מהר"י הכהן בספרו סגולת ישראל [תרגום

והייתם לי סגולה (שמות י"ט, ה') חביבין] פרשת ואתחנן על פסוק וכתבתם על מזוות ביתך ובשערך, לפי שהגויים בונים בתיים, על כוח מערכת הכוכבים והמזלות, כדי שיתקיימו זמן רב ויצליחו בתוכם. לכך ציוה הקב"ה שיכתבו שמו על פתח בתיים, להיות שומר ישראל. והיתה על הימין, כעניין שנאמר (תהלים קכ"א, ה') י"י צלך על יד ימיניך. ונקראת מזווה, בחשבון אל"ף דל"ת, שומר ישראל. הוא שכתוב בו (שמות כ"ג, כ') הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך עכ"ל. וכך הוא הלשון גם בספר סגולת ישראל כת"י מדוייק שבידי:

**וכוונתו** ברורה, שמזווה בגימטריא

ששים וחמש, שהוא מניין השם הקדוש אדנ"י. והיא המדה העשירית, דינ"א דמלכותא דינא. והמעין יצרף זה, עם מה שנכתוב לקמן באות ל"ח בשם מהר"ם ריקאנטי ומהר"י גיקאטיליא, והיו לאחדים בידו. שוב ראיתי שעיקר דברי הסגולת ישראל דלעיל, מקורו מרבינו בחיי שם בפרשת ואתחנן וז"ל, מטעם זה נקראת בשם מזווה, שהוא במספר ש"ם אל"ף דל"ת, והוא גם-כן נקרא שומר ישראל וכו',

כמו בריחים, את שעריך. כשם שהבריחים עצמם, מגמתם לחזק, כדבר האמור לעיל, ובעליהם מוסיפים לחזק אותם. כך כאן הסנהדרין, שהם תִּזְקֶם ותקפם של-ישראל על-ידי שעושים ביניהם דין ומשפט, הקב"ה מוסיף ומחזקם:

**טו) ובררך** צחות נראה לענ"ד בס"ד שיתפרש זו וזו, הבעל והאשה, השוכנים תוך הבית, כמ"ש בהרחבה בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת עקב על פסוק וכתבתם על מזוזת ד"ה וכבר:

**זבינו** בעזרתו יתברך ונמצאו בידינו **שמונה טעמים** לקריאתה בשם מזוזה. ולתועלת הזכרון, נחזור עליהם בקצ"ר אמיץ. א' לשון מושאל. ב' מזיזה מהנטיית החמירות. ג' מעוררת מהשינה בהבלי הזמן. ד' מרחיקה מנזקים. ה' זכר ליציאת מצרים שניצולנו אז על-ידי נתינת הדם על מזוזות הפתח. ו' מזוזה בגימטריא **אדני**, שומר ישראל. ז' לפי שמתחזקת הלב לאמונת ה'. ח' זו וזו, הבעל ואשתו:

**טז) וחידוש** גדול ומתמיה יש בפירושו רבינו מנוח על הרמב"ם פרק א' מתפילין הלכה ח', שם כתב הרמב"ם, הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין ספר תורה על הגויל וכותבין במקום השיער, ושיהיו כותבין התפילין על הקלף וכותבין במקום הבשר, ושיהיו כותבין המזוזה על דוכסוסטוס וכותבין במקום השיער וכו'. והוסיף על זה רבינו מנוח שם (נדפס ברמב"ם מהדורת ר"ש פרנקל) דלפי שהמזוזה נכתבת במקום

בס"ד שם בנפלאות מתורתך פרשת אמר על פסוק או גרב או ילפת:

**ונראה** כי מזה יובן טעם תרגום אבד ושבר בריחיה (איכה ב', ט') מְזוּזָתָהּ. כי הבריחים שמכניסים ומעמידים בתוך, הם מחזקים בחיבורם את הבניין. כגון דכתיב וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן (שמות כ', כ"ז) שבחי ירושלים את י"י וגו' כי חזק בריחי שעריך (תהלים קמ"ז, י"ב. י"ג). והלשון מתהפך, בריחים, מְחַבְרִים:

**ומתחרי"ץ** בעץ חיים חלק א' דף כ' כ"א הביא בזה שני פירושים וז"ל, כי חזק בריחי שעריך, שלא תפחדי לעולם שיבוא עליך אויב, כי האל ישמרנה כאילו בריחיה חזקים. רד"ק. ובמדרש [לפום רהטא לא מצאנו. יב"ן], חזק הסנהדרין שיושבים בשער ודנין לישראל, והם חזקים ותקיפים כבריחים לשמור הבית. ר"י צאיאח עכ"ל. ואליבא דרד"ק נראה שאין הוכחה כי הבריחים עצמם נועדו לחזק, אלא דבעלמא הרוצה לשמור את ביתו ושאר בנייניו, מחזק את בריחיו [ואולי בגלל שהוא מפרש כי מדובר בבריה חיצוני, כמו שביאר במצודת ציון שם ובעוד מקומות, שהבריה הוא כעין מטה ששמים אותו ברוחב השער לסגרו]. ולגבי הקב"ה שאינו צריך לזה, הכוונה בכך היא בדרך משל, שהוא שומר בהשגחתו את ירושלים כאילו עשו לה בריחים חזקים. מה שאין כן אליבא דר"י צאיאח, דשעריך הם הסנהדרין, לפי שבזמנם היה דרך הדיינים לישב בשער כל עיר ועיר כנודע. ושיעור הלשון, חיזק

שתי המזוזות, תרין ספיא, וכן בתרגום יונתן שם. הרי מזוזין, הוא המקום בעור שעליו נכתבת המזווה. אבל צ"ע ממה שתרגם אונקלוס בפרשת משפטים על (שם כ"א, ו') אל המזווה, לות דשא או [ד]לות מזוזתא עכ"ל, כדאיתא בקובץ הדרו' מ' דף ס"ז הערה ס"ג. וכפי האמור, לא יגהה מזור. וההיא דפרשת משפטים תוכיח. ועיין עוד ביתר מפרשי התרגום התם, ובשש משזר שבסוף ספר תרגם אברהם (בן הגר"א) אות ב':

**והכב** אחד שליט"א כתב לי כאן, לגבי מ"ש בס"ד לעיל ד"ה ומסתפינא, מדוע בספר תורה ותפילין לא פירש אונקלוס במקומם היכן הם נכתבים וז"ל, לא הבנתי מאי קא קשיא ליה למר, הלא בתפילין לא נזכרה בתורה כתיבה כלל. ואדרבה כמה מדיני כתיבת ספרי תורה תפילין ומזוזות, נלמדו מפסוק וכתבתם דגבי מזוזות. ואפילו בספר תורה שנזכרה בתורה כתיבה, דכתיב (דברים ל"א, י"ט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, לא נזכר על מה הוא נכתב. באופן שלא היה לאונקלוס מקום לפרש זאת, עכ"ל גר"ו. ולענ"ד היא הנותנת, דכיון דלגבי ספר תורה ותפילין אין לאונקלוס מקום מתאים לכתוב זאת, ממילא אין טעם שיכתוב רק לגבי מזווה, כי מה הזקיקו לכך:

**יז) נחזור לעיקר שאלתא דקמן, ונבוא מהשתא בס"ד לברר איך הדין בדיעבד כשקבעו מזווה פתוחה בלא גלילה. וכיון שראיתי לכמה מרבני דורנו ושלפנינו שעסקו בכך, נביא תחילה מתוך**

שיער, תרגם אונקלוס וכתבתם על מזוזת, על מְזִיין, כלומר על השיער, מלשון (מגילה דף יח.) מהפך במְזִייה וכו'. אך התפילין, כותבים במקום בשר, שהוא החלק הנאה לכתיבה וכו' ע"כ:

**ומסתפינא** למימר שנוסחא משובשת נודמנה לו. ועל-כל-פנים בכל הנוסחאות שלפנינו כתוב מזוזין בשתי זיינין, וכן וא"ו. ואף על פי שלנוסחתו אין צורך לכל מה שדנו היאר וסיעתו על מה שנשתמש אונקלוס בשתי לשונות וכדלעיל, מכל-מקום אינו נוח, שהרי אין המזווה נכתבת על השיער עצמו, רק על מקום השיער. ואפילו אם נפשך לידחק וליישב שקיצר במובן, כיון שלא יתכן לכתוב על השיער עצמו, מכל-מקום לדידיה מדוע בספר תורה ותפילין לא פירש אונקלוס במקומם היכן הם נכתבים. גם הוא פלא איך ינקוט אונקלוס מְזִיין, הדומה ונופל על לשון מזוזות שבפסוק, במובן שונה לגמרי, אם לא שנבין כי השמיט ודילג הסופר בטעות אות ז' אחת, וכן וא"ו. [ועוד פלא, היאך יזכיר אונקלוס פרט טפל שבעור אשר עליו נכתבת המזווה, ולא יזכיר את העיקר. איתמר]:

**שוב** ראיתי שכבר העיר המוציא לאור הראשון על דבריו, שבתרגום לפנינו מזוזין. אלא שהוסיף שכפירושו של-רבינו מנוח בתרגום נראה, שהרי בתרגום שם ותכתובינן על מזוזין ותקבעינן בספי ביתך ובתרעך, וכן בתרגום יונתן, הרי תרגומו של-מזוזות הוא בספי. וכן תרגם על (שמות י"ב, ז')

שלא (תתפתח) [תפתח] גלילתה ותתקלקל מהרה ע"כ. הרי שכל עניין נתינת המזווה בשפופרת, הוא כדי שלא תיפתח הגלילה ותתקלקל, ועצה טובה קא משמע לן [ועיין עוד לקמן אות כ"ח ד"ה ברם. יב"ן]. ולפי זה אכן אם קבעה למזווה פתוחה בלא שגללה, כשרה ודוק וכו' עכ"ל ספר פרי חיים:

**עין** רואה כי הגם שנטיית דבריו תחילה לדון להתיר לכתחילה למי שרוצה לקבעה פתוחה, מכל-מקום מתשובת הגרב"צ אליו ומדברי הגר"ח"ק מבואר לא כן, וכך הוא עצמו מסיים רק בלשון דיעבד אם קבעה כך. וזאת אף שהבין מדברי הלבוש שזו רק עצה טובה. ולענ"ד יפה דייק הגר"ח"ק שכך משמע בלבוש, ולא נקט מוכח בלבוש, כי יש לדחות ולומר שאין הלבוש אומר אלא שלכן חז"ל הצריכו כך, אבל הוא חק ולא יעבור, ולא רק עצה טובה בלבד. ועיין עוד לקמן אות כ' ד"ה אחר:

**יה) ברם** קושטא קאי, דראיתם מן הגמרא יכול יכתבנה על האבנים, אזדא לה כפי מה שהקדמנו בס"ד לעיל אות ג' ד"ה אך, שלא באו חז"ל בזה אלא להוציא מסברת מכחישי תורה שבעל פה:

**ובדי** שיבין המעיין היטב מנא אמינא לה, אציגה לפניו עתה לשון ספר כתר שם טוב (גאגין) חלק א' דף תר"מ אות תשנ"ד, הקראים אין דרכם לכתוב המזווה על קלף כמנהגינו, אלא בכל דלת שבכל חדר וחדר, חקוק כל פרשת שמע

דבריהם, בצירוף מה שיש לנו בעניינינו להעיר עליהם:

**בפרי** חיים (סופר) סימן ה' דף ל"ו איתא, שאלתי את מו"ר הגרב"צ אבא שאול, מה הדין אם רוצה לקבוע המזווה בלא גלילה, ורוצה להשאירה פתוחה לכל רחבה, וכך לקבעה במזווה הדלת, אי שפיר לעשות כן. ותוך כדי דיבור השיבני שהוא תלמוד ערוך במסכת מנחות דף ל"ד ע"א תנו רבנן וכתבתם, יכול יכתבנה על האבנים. נאמר כאן כתיבה, ונאמר להלן כתיבה וכו'. הרי לנו מפורש דהנה אמינא שיכתוב המזווה על גוף האבנים עצמן, ויקבע האבנים במזווה הבית כנזכר לעיל, והרי אבנים אי אפשר לגלול. ועל כרחין היתה המזווה הכתובה על האבן פתוחה, ורק מכח הגזירה שווה נתמעט הדבר. ושמע מינה שהקובע מזווה כשהיא פתוחה ולא גללה, שפיר דמי. עד כאן דברי מו"ר וכו'. ועתה ראיתי להגר"ח"ק שליט"א בקונטרס מזווות ביתך שבסוף מסכת מזווה סימן רפ"ח שער הציון אות ט"ל שכתב דאם לא כרכה למזווה כלל וקבעה פתוחה, משמע בלבוש דכשרה בדיעבד. וכן משמע במנחות שם, יכול יכתבנה על האבנים וכו'. מיהו לכתחילה בודאי אין לעשות כן, כדמוכח במנחות דף ל"ג ע"ב דמצותה לקרעה ע"כ:

**ומנה** שכתב שמדברי רבינו הלבוש משמע דאם קבעה למזווה כשהיא פתוחה כשרה, נראה שכוונתו למה שכתוב שם סימן רפ"ט סעיף א', כשבא לקבעה, יתננה בשפופרת של-קנה או של-כל דבר, כדי

אלא כדלעיל אות י"ז ד"ה ומה. יב"ן].  
והגר"ח קניבסקי שליט"א בפירושו למסכת  
מזווה סימן רפ"ח הוכיח כדברי הלבוש  
ממה שאמרו בגמרא יכול יכתבנה על  
האבנים:

**וכבר** אירע מעשה בדייר בבית משותף,  
ששם בפתח הבית מזווה לא  
גלולה, כדי שיראה את פרשת שמע כשיצא  
מביתו, ולא הסכים להורידה ולקבעה  
כתקנה. ובאו שכניו לפני הרב אלישיב  
לשאול כדת מה לעשות כדי לצאת ידי  
חובת מזווה. ואמר להם שאין דבר זה  
מעכב, כנזכר לעיל. ומכל-מקום ישימו  
מזווה אחרת כדינה מתחת לזו הקיימת.  
וכדי שלא יהיו כקובעים שתי מזוזות  
בפתח אחד דאיכא בל תוסיף [היינו  
מדרבנן, דמדאורייתא אמרינן האיי  
לחודיה קאי וכו' כידוע. איתמר], יסירו  
מסמר אחד מן המזווה הפתוחה ותהא  
תלויה במסמר אחד, וכיון שמזווה תלויה  
פסולה ליכא בל תוסיף. א"נ יסירוה  
ויקבענה קטן, וכיון שמזווה שקבעה קטן  
פסולה ליכא בל תוסיף וכו' ע"כ מקונטרס  
דברי הודיה:

**זאת** אשיב, כי הנה לפי מה שקלטה  
אזני מפי אחד-הרבנים לפני שנים  
רבות, מעשה זה היה בפרופסור אחד.  
ומובן לי אם-כן שלא היתה זו סתם  
עקשנות מטופשת לשים אותה בלתי  
גלולה, אלא נזרקה בו מינות מתוך דעה  
חיצונית לעשות כפשטיה דקרא, מעין דרך  
הקראים וכדלעיל, כי הדוקטורים וכל-  
שכן הפרופסורים רועים בשדות זרים,  
ושותים מים הרעים והמרים:

[ועיין לקמן אות כ"ג ד"ה אל. יב"ן] על  
האבן, בכתיבה מהודרה ונאה. והרבה  
פעמים הלכתי לביתם, לעיין בספר תורה  
הישן שבידם, ולראות כמה תיבות איך  
הם מנוקדות [כי הקראים מנקדים ספר  
תורה שלהם, כנזכר בכמה ספרים, כגון  
בגנת ורדים חלק אורח-חיים כלל ב' סימן  
ל"א. וזהו אחד מן הטעמים שאסור לנקד  
ספר תורה, שהרי יש אם למסורת, כנזכר  
בפוסקים. וכתב הטורי זהב ביורה-דעה  
סימן ער"ד סק"ו שנראה כוונת הסופר  
שאינו חושש למסורת כלל וכו'. יב"ן].  
ושאלתי את פיהם בטעם מנהגם. והשיבו  
לי, כי הם עושים כפי התורה, וכתבתם  
על מזוזות ביתך ממש, כתיבה על המזווה.  
ואחר-כך נזכרתי מה שאמרו רז"ל במנחות  
דף לד. ומאחר דכתיב וכתבתם, האיי  
גזירה שווה למה לי. אי לאו גזירה שווה,  
הוה אמינא ליכתבה אאבנא וליקבעה  
אסיפא, קא משמע לך, עד כאן לשונו.  
ועיין לקמן אות ל"א ד"ה שמע. ונראה  
דמאי דמפיק לה בלשון מנהג, שכן  
כתב כמנהגינו, אינו אלא לפי מה שהיה  
סבור מעיקרא, קודם שנזכר מההיא  
דמנחות, ונמצא שלפי זה היה לו לכתוב  
"כקבלתנו":

**יט) ובקונטרס** דברי הודיה דף י"ד  
כתוב בזה הלשון,  
במנחות דף ל"א ע"ב חזינן בגמרא דדין  
מזווה שתהא מונחת כרוכה, דהיינו  
גלולה. וכן פסק בשלחן ערוך יורה-דעה  
סימן רפ"ח סעיף י"ד. וכתב הלבוש  
דבדיעבד אם לא כרכה וקבעה פתוחה  
כשורה. [לא דק, כי אין זה מפורש בלבוש,

שיולדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים, ויולדת נקבה אחר שמונים, ואעפ"י שלא ראתה דם אלא בתוך השבעה, אין זה מנהג, אלא טעות הוא באותן התשובות, ודרך מינות באותן המקומות, ומן הצדוקין למדו דבר זה. ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן, ולהחזירן לדברי חכמים שתספור שבעה ימים נקיים בלבד יעו"ש. וזאת כי הצדוקים פירשו בהיפך מה שכתוב תשב בדמי טהרה (ויקרא י"ב, ד') וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת תזריע על פסוק בכל קדש לא תגע. ועיין עוד מ"ש בס"ד שם בפרשת ראה על פסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, ומ"ש בס"ד לגבי ספירת העומר ביום בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש בהר ה'תשע"ו ב'שכ"ז:

**(ב) [אחר]** זמן ראיתי דברי הגרי"ש אלישיב עצמו בנדון זה, בקובץ תשובות חלק ג' סימן קנ"ד דף רי"ג. והנה שם (על-כל-פנים בדברי השאלה) מפורש שלדעת הלבוש קיים מן התורה מצות מזוזה כשהיא בלתי מגוללת יעו"ש, משמע שמדרבנן לא יצא. מאידך בחשוקי חמד מנחות דף רל"ב הובא [להלכה ולמעשה] בשמו שהגלגול אינו מעכב, ואינה כשרה לכתחילה, כדמוכח מהגמרא יכול יכתבנה על האבנים וכו' יעו"ש. ולעיל אות י"ז ד"ה עין:

**אגב,** שם בספר חשוקי חמד מובא שהמעשה היה באחד מן השכנים שהתחיל להתחזק בתורה ומצוות, ולמד ברמב"ם פרק ו' הלכה י"ג שכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם ויזכור אהבתו

וזכרון שזה מתוך מגמה נלוזה ודעה של-כפירה, מסתמא אילו סיימה קמיה דהגרי"ש אלישיב, היה מחמיר טפי, וכעין שמצינו שדנו רבוותא בכמה דוכתי להרחיק מדרכיהם. המורם מהם כגון שכתב המגן אברהם בסימן י"א ס"ק כ"ד בטעם האיסור שיהיו הציציות תלויות באלכסון על קרן זוית, מפני שהוא דרך הקראים יעו"ש, והעלוהו האליה רבה שם ס"ק כ"ב ושאר אחרונים. ומובן שהם מפרשים כך מדעתם מאי דכתיב (במדבר ט"ו, ל"ח) על כנפי בגדיהם:

**ומפורש** כבר במשנה מגילה דף כד: וברמב"ם פרק ד' מתפילין הלכה ג' שהמניח תפילין של-יד על פס ידו או של-ראש על מצחו, הרי זה דרך המינות יעו"ש, כי הם תופסים הפסוק כפשוטו (דברים ו', ח') והיו לטוטפות בין עיניך. ולשון המשנה ברורה סימן כ"ז ס"ק ל"ג, כל המניחם על המצח, הוא מנהג קראים, ולא עשה המצוה יעו"ש. ובכף החיים שם סק"מ, אם מניח אפילו מקצתו על המצח במקום שכלו השערות, הוא מדרך הקראים ולא יצא ידי חובתו יעו"ש. [נראה דלא שייך לנדון מעכ"ת, דהתם גם אם לא היה זה דרך הקראים, לא יצא ידי חובתו, שאין זה מקומם לפי קבלת חז"ל. רק דרך אגב הודיעו לנו שזה דרך הקראים. ויש לעיין כיצד גבי ציצית בקרן זוית דלעיל. איתמר]:

**וקילורין** לעינים בכל כגון דא דברי הרמב"ם פרק י"א מאיסורי ביאה הלכה ט"ו, זה שתמצא במקצת מקומות, ותמצא תשובות למקצת גאונים,

זולת אולי לגבי אותן מצוות שניתנו תחילה לישראל במקרה, שרק אחר-כך כשנשנו בסיני נאמר עליהן פירוש, כמו שהארכנו בס"ד בשערי יצחק שייעורי מוצאי שבתות-קודש שפטים וכי תבוא ה'תש"פ ב'של"א לגבי (שמות כ"א, כ"ד.

ויקרא כ"ד, כ') עין תחת עין (שמות שם ו') ועבדו לעולם. יב"ן]. היה ה' אומר לו את הנוסח [דהיינו כלשונות הפסוקים שלפנינו. יב"ן] ושוב אומר לו את פירושו ומדרשו, וכל מה שכולל וכו'. ואמרו עליהם השלום בברייתא [תורת כהנים ריש פרשת בהר] כל המצוות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני. ואומר לך משל, הנה אמר לו ה' בסוכות תשבו שבעת ימים (ויקרא כ"ג, מ"ב) וכן הודיעו יתעלה, שהסוכה הזאת חובה על הזכרים, לא על הנקבות. ואין חייבין בה החולים וכו'. ושלא יהיה ספכה אלא בדבר שגידולו מן הארץ וכו'. ושיהיו האכילה והשתייה והשינה בה, במשך כל שבעת הימים [כי הלשון שבתורה תשבו, אין הכרח שכולל גם פרטים הללו. יב"ן] וכו' יעוש"ב. כן הדבר הזה אף בנדון דידן במזווה. ועיין עוד לעיל אות ב' ד"ה והטעם, ואות י"ז ד"ה עין:

**וּבְרֵאֵי** על-כל-פנים אילו נודע לאותו צדיק שקרוב לזה הוא מנהג הקראים, לא היה כותב שיכול לקבוע אותה פתוחה, כדי שלא להידמות להם חס ושלום. ואפילו בדיעבד כשכבר נעשה, יסירנה ויקבענה כדת וכדין, מעין הא דקיימא לן שספר תורה שכתבו מין ישרף כדי שלא להניח למינים שם ולא

וכו', ולכן החליט שהכי טוב לתלות המזווה פתוחה יעו"ש. מובן אם-כן דלא עסיקינן בדעה של-כפירה. אמנם ידוע שדרכו בספריו לשנות כחמישית (עשרים אחוז) בפרטי המעשים שדן בהם, כמו שאמר בעצמו]:

**(כא) מהרח"ב** בשו"ת החיים והשלום יורה-דעה סימן מ"ד

כתב, שאל השואל האם קביעות המזווה במקומה בגלילה דוקא, או אפילו פתוחה רק שיכסה אותה. תשובה, בכל גוונא יכול לקבוע אותה, אלא דמה שנהגו לכרכה בגלילה, הוא לשמירתה, שמא תיפסל הואיל והיא פתוחה עכ"ל:

**וּלְעֵנָד** אילו לא היה זה אלא מנהג,

היה להם להרמב"ם ולשאר הפוסקים לפרש זאת בהדיא. אדרבה סתימת דבריהם מורה שכך נתקבלה צורת המצוה למשה מסיני, ונמסרה כך מדור לדור, וכמו פרטי שאר המצוות [התמיהה אינה רק על מהרח"ב, אלא על כל המכשירים בדיעבד, דמסתמא הכי סבירא להו, שהוא מנהג חכמים, דאם לא כן היה מעכב כמו כל דברי חכמים. איתמר].

כמו שכתב הרמב"ם בתחילת הקדמתו לחיבורו, כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר וכו'. ובהקדמתו לפירוש המשנה הרחיב קצת בזה, והערה אחד ממקורותיו לכך שהוא מתורת כהנים, ונביא מקצת לשונו, דע כי כל מצוה שנתן ה' למשה רבינו, לא ניתנה לו אלא עם פירושה [לאפוקי שלא תאמר כי רק אחר זמן נמסר לו פירושן, אלא בד בבד. ואין בזה יוצא מן הכלל,

למעשיהם כדכתב הרמב"ם בפרק ו' מיסודי התורה הלכה ח':

**וְעַל** התיבות בכל גוונא יכול לקבוע אותה כדלעיל, ובמהדורתו הראשונה היו בסימן קע"ז, העיר הגרע"י בזה"ל, וכן העליתי בשו"ת יביע אומר ח' חלק יורה-דעה סימן ל', כמובא בספר בבת עינינו חלק ה' דף ב'ע"ז יעו"ש. והרואה יראה שלא כתב כמוהו שיכול לקבעה כך, רק בדיעבד וכו' וכאשר יובא לשונו לקמן אות כ"ט ד"ה ולי. שמע מינה כי הוא הבין שאין כוונת מהרח"כ הלכה למעשה שיכול לקבוע כך כנראה משטחיות לשונו, רק שכך היה צריך להיות מעיקר הדין לולא המנהג וכדמסיים:

**(כב) [וביקשתי]** מדידי אלופי ומיודעי הרה"ג אח"כ שליט"א שהוא בקי ורגיל טובא בסגנון מהרח"כ ודרכיו, לחוות דעתו בזה. ובטובו הגדול לא חסר לנו, והוסיף כאן כדלקמן:

**מסגנון** הלשון לחוד, אין הכרע. ומלשון השאלה, לכאורה משמע אפילו לכתחילה. ברם לענ"ד צדק היבי"א בהבנתו, דמסתברא שלא בא מהרח"כ אלא לבאר עיקר דין דאורייתא, אך כיון שנהגו לכרכה, בודאי לכתחילה אין אחר המנהג ולא כלום. ולא עוד אלא דאפשר שאפילו קבעוה כך, צריך להסירה ולחזור ולקבעה כהוגן:

**וואף** שהיתה כשרה מדינא, צריך לחזור ולברך, דומיא דמי שהסירה לבדקה, שמברך אפילו חוזר וקובע אותה מיד, וכדכתב התם בסימן מ"ו. וזה כדעת מרן

השלחן ערוך ומהרי"ץ בכל המצוות הדומות לזו כידוע, ודלא כמו שכתב הרב ענף חיים גבי טלית. שוב ראיתי לקמן אות כ"ט ד"ה והן, מה שכתב היבי"א בשם שו"ת לב אברהם שיקבענה מחדש בלי ברכה. ואזלי לשיטתייהו בשאר מצוות הדומות, מה שאין כן לדין, ופשוט. ולדברי מעכ"ת מחלוקת זו שייכה דוקא אם מסירה וקובע אותה מחדש מיד, אבל אחר-כך לכולי עלמא צריך לברך, כי בקביעה הראשונה לא היתה מצוה כלל. [ועיין במסקנתנו לקמן אות ט"ל ד"ה ולדין. יב"ן]:

**וסמך** מהרח"כ על השואל שיבין מעצמו דמכח המנהג אין לעשות כך. וכבר כתב שם בחלק אורח-חיים סימן צ"ג דף ל"ב ד"ה והוצרכתי, וכן בחיבורו שם טוב על הרמב"ם פרק ט' מתפילה הלכה ב' ד"ה ודע וז"ל, ומה מנהג בעלמא שקיבלו אבותם עליהם, אינן יכולין לבטלו וכו' יעו"ש. וכיוצא בזה כתב עוד בכמה מקומות. כל-שכן בנדון דידן שהוא מנהג קדום, ונזכר כבר בתלמוד, והעלהו הרמב"ם בפשיטות, כדלעיל אות א' ד"ה הדבר. ועיין הערתי לקמן אות ל' ד"ה ובלאו, ובלשון מהרח"כ שם בפרק ד' מגירושי הלכה י"א:

**והנה** בנדון דידן שם בפרק ה' ממזוזה, הלכה ו' כתב מהרח"כ וז"ל, כשכופלין אותה, גוללין אותה מסוף השיטה לתחילתה וכו'. מימרא שם. ונראה דהא דבעינן הכי, בלכתחילה. אבל בדיעבד אם כפלה מתחילת השיטה עד סופה, כשירה, דאין זה מדברים המעכבין,



שהעתקתיהו ללשון הקודש, ביתר דיוק ממה שנדפס שם, הגם כי הכל הולך אל מקום אחד:

**חרי** שפתיו ברור מללו. ופשוט שהבין כך גם בדברי אביו הרמב"ם, שכן סמוך ונראה הזכיר שאבא מארי זצ"ל מנה תנאי חיוב המזווה והעמידם על עשרה וכו' והם שם בהלכות מזווה פרק ו' מהלכה א' כנודע, ועיין עוד לקמן אות ל"ד ד"ה אמנם:

**בר** (ו**חכב**) אחד שליט"א כתב כאן להשיב על-פי לשון

הרמב"ם בפרק ז' מספר תורה הלכה י', יש דברים אחרים שלא אמרו אותן בתלמוד, ונהגו בהם הסופרים וקבלה היא בידם איש מפי איש. והן, שיהיו מניין השיטין שבכל דף לא פחות מארבעים ושמונה וכו' ושיהיה הריוח שבין כל פרשה ופרשה כמו תשע אותיות אשר אשר אשר וכו' יעו"ש. ואם גם קבלה זו היא עד משה רבינו, הרי כתב על זה לשון נהגו, וסיים עלה בהלכה י"א שהם למצוה מן המובחר ואם שינה לא פסל. ואם-כן אולי גם מהרח"כ נתכוון לומר שזהו מנהג איש מפי איש עד משה רבינו. ואין ראייה ממה שכאן לא הזכיר הרמב"ם שאם שינה לא פסל, שהרי גם לא כתב בהיפך כמו בדינים אחרים עכ"ל נר"ו:

**ואדברין** בהכי מלתא עתיקתא שכבר עמדנו בס"ד בחברת ת"ח על

לשון הרמב"ם הלזה לפני עשרות שנים, והוא הדין לעיל מינה התם בהלכה ח' יזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות

וכמו שכתבתי למעלה בפרק ג' גבי תפילין עכ"ל. והוא שם בהלכה ז', ושם הביא לזה ראייה חזקה יעו"ש. ויש להוסיף דבתפילין נלמד כן ממזווה. ואין ללמוד מזה דדוקא אם כפלה מתחילת השיטה עד סופה כשירה, אבל אם לא כפלה כלל פסולה אפילו בדיעבד, היפך מה שכתב בתשובותיו, דהתם עדיין לא נחית להכי. אי נמי הוה אמינא דבהא גרע טפי ממי שקבעה פתוחה, לפי שכאשר יפתחנה אינו קורא מראש השיטה, קא משמע לן. עכ"ל הרה"ג אח"כ נר"ו, ויישר חיליה לאורייתא]:

**כג** **אל** י"י ויאר לנו, כי אחרי כתבי זאת אורו עיני ורעיוני לראות

שרבינו אברהם בנו של-הרמב"ם פשיטא ליה הכי שאין גלילתה מנהג בעלמא אלא נמסרה כך למשה מסיני, שכן כתב בספרו המספיק לעובדי ה' (לפני כעת מהדורא שנייה ה'תש"פ דף ע"ד) פרק ל"ב בזה"ל, אמירתו יתעלה וכתבתם על מזוזת ביתך ובשערך, כוללת המסורת הנכונה בשם השליח - משה רבינו - ע"ה, שמשמעותו כי תהיינה שתי פרשיות מן התורה, והן שמע וכו' והיה אם שמוע וכו' שבכל אחת מהן נאמר הפיסוק הזה [לאפוקי סברת הקראים שאין במזווה רק פרשת שמע כדלעיל אות י"ח ד"ה וכדי. יב"ן] כתובות על עור אחד, מונחות לאחור גלילתן בתוך תבנית (אפשר לתרגם שפופרת) מעץ, או קנה [עייין לקמן אות ל"ד ד"ה והנה. יב"ן] או זולתם, וימסמר אותה תבנית (אפשר לתרגם שפופרת. יב"ן) במזוזת הדלת הימנית וכו' עכ"ל

מלשון ערב הוא דלא דק, כמו שמצוי שם בעוד מקומות רבים. כי במקורו שם בלשון ערב כתוב, פי אלתפסיר אלמרוי, וצריך לתרגמו בפירוש המקובל, לא המסופר. דהיינו הפירוש שנתקבל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. והרמב"ם וזולתו משתמשים רבות במלת אלמרוי, במובן שכתבנו. אַל י"י ויאר לנו:

**(כו) בשו"ת** בית אב"י חלק ד' סימן קכ"ו אותיות ז' ח' ט', נשאלתי באחד שרצה לחדש דבר חדש, לעשות מסגרת זהב למזוזה, והמזוזה תהיה כתב גלוי בכסוי של-זכוכית, שתהא נראית לעין כל היוצא ובא אל הבית, אם יכול לעשות כן. ומקום השאלה הוא, אם מה שנהגו כל בית ישראל מקדמת דנא לכרוך המזוזה, הוא דבר מעיקרא דדינא, מכמה טעמים. א' כי אין זה כבוד לשמות הקדושים ובכלל לכל המזוזה להיות בגלוי, כי כבוד אלהים הסתר דבר. ב' כי לפעמים נשים רוחצות בבית בדרך עראי, וגם מפני צואת ילדים קטנים שמשתנין ומלכלכים את הבית. או יש לומר שזה ממנהגא בעלמא, ואם אחד רוצה לשנות ולומר שהוא יזהר מכל תשמישי בזיון בבית, ורוצה לקבוע המזוזה במסגרת והכתב גלוי ובכסוי של-זכוכית, שפיר דמי:

**והשבת**י דאפילו אם אין זה רק מנהג בעלמא, אסור לשנותו, כיון דכך נהגו כל הדורות בכל המקומות ובכל העדות. וכן נהגו אבותינו ואבותינו. וזהו מסורת אבות בכל דור ודור. לכן כל המשנה ידו על התחתונה. וכיון דכן איתא

ובאותיות הנקודות ובאותיות שצורתן משונות כגון הפיי"ן הלפופות והאותיות העקומות, כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש יעו"ש שגם שם לא הוסיף עד משה רבינו ע"ה כדרכו בקודש בשאר מקומות (כגון בהקדמתו, ובפרק א' מתלמוד תורה הלכה ט' ופרק י"ח מקידוש החודש הלכה ח'), שנזהר ונשמר בזה הרמב"ם על-כל-פנים מספק, ר"ל שלכל-הפחות לא היה הדבר פשוט וברור בעיניו ולא מצא מקור להכריע, לכן שתק מן ההמשך ושם מחסום לקולמוסו. וכבר הרחבנו על כך בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת נח על פסוק ויהיו כל ימי נח ד"ה ואף:

**(כה) אנב** עסקנו כאן בדברי רבינו אברהם לגבי גלילת המזוזה, שזה נכלל במסורת הנכונה (ומקורו בלשון ערבי, אלנקל אלצאדק) בשם משה רבינו כדלעיל, שהם בספרו בתחילת הפרק על המזוזה, הוה תמיהא לי מדוע שינה את טעמו ממה שכתב לעיל מינה, בתחילת הפרק על התפילין דף רס"ח, שם כתב שדברי ה' יתעלה והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך (שמות י"ג, ט') מובא בפירוש המסופר בשם משה רבינו ע"ה, כי משמעותם שתהיינה ארבע פרשיות קדש והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע כתובות על עור אחד וכו' יעו"ש"ב, מה רצה ללמדנו בשינוי הזה, ששם כתב בפירוש המסופר, וכאן כתב במסורת הנכונה:

**עד** שנתתי לב דשלוחא הוא דעוית, ר"ל מתרגם הספר ללשון הקודש

צריכים לגעור, כיון דכך נהגו כל בית ישראל מימות עולם. וכל חדש אסור מן התורה, כאימרת החתם סופר. וכבר כתבתי כמה פעמים בספרי, גודל קדושת מנהגי ישראל, אשר יסודתם בהררי קודש. וידוע מה שכתב הרשב"א בתשובה המובאת בשו"ת השיב משה סימן י"ג, דאין לדחות מנהג שיש ביד נשים הזקינות מבני עמינו, מפני ששים ריבוא מופתים המראים סותרו. ואני הבאתי בספרי חלק שני סימן ג' מדברי הירושלמי פסחים פרק ד' הלכה א', אמר רבי זעירא, נשייא דנהגין דלא למשתייה מן דאב עליל, מנהג יעו"ש. וזה מקור נאמן למה ששגור בפי העולם דמנהג מבטל את הדין. ועיין בספר הישר לרבינו תם סימן תרכ"א מה שכתב בעניין המנהג של-נשים לברך על נרות של-שבת בחשאי. ועיין עוד בתוספות מנחות דף כ' שכתבו דמנהג אבותינו תורה הוא. וכבר הזהיר החתם סופר אורח-חיים סימן נ"א דאסור לפשוט יד במנהגי ישראל, כי המה בארות חצובים ממקור מים חיים ונוזלים מן לבנון:

**ובעניין** המזווה אם יכולים מצד הדין לקבעה בלי כריכה, יש לי בזה אריכות דברים, אבל אכמ"ל בזה וכו' עכ"ל ספר שו"ת בית אב"י. ועיין עוד לעיל אות ב' ד"ה ולענ"ד. ולקמן אות ל"ח ד"ה ובודאי:

**ואנא** זעירא אמינא בתריה דמר יישר. ואילו ידע שקרוב לזה היא דעת הקראים, היה מתחזק לאסור קביעתה כך מצד הדין, כצד שהזכיר בסוף דבריו:

בגמרא וברמב"ם ובטור ובשלחן ערוך, בודאי מצוה לעשות כן ולא אחרת. דהנה בש"ס מנחות דף ל"א איתא, אמר רבי חלבו, אנא חזינא ליה לרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע. וכן כתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות מזווה הלכה ו' וז"ל, כשכופלין אותה, גוללין אותה מסוף השיטה לתחילתה, עד שתמצא כשיפתח הקורא לקרות, יקרא מראש השיטה לסופה. ובירושלמי מגילה בפרק הקורא עומד הלכה י"ב איתא, רבי זעירא בשם שמואל אומר, צריך שיהא שמע שלה רואה את הפתח. ופירש הקרבן העדה, דשמע של-מזווה לצד הפתח, דהיינו סוף הגלילה לצד חוץ. וזה גם-כן כמו שעשה רב הונא בבבלי מנחות הנזכר לעיל שכורכה מסופה לתחילתה, וממילא יהיה שמע כלפי הפתח. והרמב"ם מסיים שם, דאחר שגוללה מניחה בשפופרת של-קנה או של-עץ או של-כל דבר, ומחבר אותה אל מזוות הפתח במסמר, או חופר במזוות הפתח ומכניס בה המזווה יעו"ש. ומרן הכסף משנה כתב דזה כרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע. וכן הטור כתב כלשון הרמב"ם. ובשלחן ערוך כתב, הבא לקבעה, יניחנה בשפופרת של-קנה. ומלשון זה משמע דכן הוא צורת המצוה ולא אחרת:

**על-כל-פנים** מלשון הגמרא וכל הראשונים, נראה דכך הוא צורת המצוה כמו שזכרנו נהגים. אבל לומר בדבר זה בודאות שאם עשה באופן אחר שלא קיים כלל המצוה, נסתפקתי בזה עדיין. אבל למי שרוצה לעשות כן,

משמעות שזהו רק לכתחילה אבל בדיעבד כשרה, וצ"ע:

**והראיה** מהגמרא דאמרינן שם יכול יכתבנה על האבנים וכו',

ומסתמא כוונתו הלא אבנים אי אפשר לכרכן, ומשמע שזהו אינו מעכב, אולי גם זו אינה ראייה וכו'. על כן אסור לעשות כן, רק צריך לכרכה ואחר-כך לקבעה על המזוזה, כמו שנהגו כל בית ישראל מדורי דורות לעשות, ולא לעשות דברים מחודשים שלא ראינו אצל רבותינו ואבותינו ז"ל. שוב מצאתי בשו"ת בית אבי"י שאוסר לעשות כן [הבאנוהו לעיל אות כ"ו. יב"ן], וכן בשו"ת לב אברהם סימן ח"פ [יובא לקמן אות כ"ט ד"ה והן. יב"ן], עד כאן מתוך שו"ת שרגא המאיר:

**ב(ח) הא** קמן ראו הביא לנו חד מרבנן קמאי דמסייע לן, הוא ר"א

הכהן מלוניל בספרו ארחות חיים שכתב עניין זה בלשון משפטי הקביעה, דשמע מינה כי הוא מדינא. ובכוונה שינה מדרכו ללכת בעיקבות סגנון הרמב"ם, כדי להשמיענו זאת, ועיין עוד לקמן אות ל"ו ד"ה וכאשר. הכי קרא שמו שרגא המאיר, ברוך יהיה דאנהר לן מתורת הארחות חיים, והוא בדפוס ברלין ה'תרנ"ט חלק שני דף קצ"ג:

**ונצ"ר** אליו אנחנו את המאירי בשבת

דף עט: שכתב בזה"ל, העלו בסוגיא זו, שהמזוזה אעפ"י שדינה בדוכסוסטוס, אם כתבה על הקלף כשרה. ולא עוד אלא אף לכתחילה, וכמו שאמרו רבי מאיר היה כותבה על הקלף, מפני

**(כז) אחריו** כתב כזאת גם בשו"ת שרגא המאיר חלק ו' סימן ק"מ

דף קע"ח אות ז', נשאלתי אם מותר להניח המזוזה ולקבעה בלי כריכה כלל. תשובה, הנה מבואר ביורה-דעה סימן רפ"ח סעיף י"ד שכורכה מסופה לראשה, מאחד כלפי שמע. והמקור הוא גמרא מפורשת במסכת מנחות דף ל"א ע"ב, אמר רבי חלבו, חזינא ליה לרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע. וכן העתיקו הלכה זו כמעט כל הראשונים, בלי שום מחלוקת, והרמב"ם בפרק ה' הלכה ו'. [ו] בארחות חיים (מלוניל) סימן ט"ו וז"ל, ואלו הן משפטי הקביעה, אחר שהיא כתובה גוללין אותה מסוף השיטה לתחילתה וכו' עכ"ל. ואם-כן פשוט שצריך לכרכה. רק אי בדיעבד הניח בלי כריכה אי כשר כך, ראיתי בספר מזוזות ביתך שכתב, אם לא כרכה כלל וקבעה פתוחה, משמע בלבוש דכשרה בדיעבד. וכן משמע בגמרא וכו' [כבר הבאנו דבריו לעיל אות י"ז ד"ה בפרי. יב"ן]:

**ובספר** חובת הדר פרק ט' סעיף ד'

אות ט' מעתיק דברי מזוזות ביתך הנזכרים לעיל, אם לא כרכה כשרה, ולא הוסיף תיבת בדיעבד כמו שכתב שם. ודבר פלא הוא, גמרא מפורשת והעתיקו כל הפוסקים שצריך לכרכה, שיתיר לכתחילה שלא יכרכנה:

**גם** מה שכתב בספר מזוזות ביתך בשם

הלבוש שמוותר בדיעבד, לא מצאתי בלבוש כן. כי הלבוש כתב בסימן רפ"ח סעיף י"ד וז"ל, וכורכה מסופה לראשה, מאחד כלפי שמע עכ"ל, ולא מצאתי

אות ל' ד"ה אכן. יב"ן], שהמזווה שטוחה וקבועה במזוזת הבנק, מבלי שתהיה גלולה וכרוכה לפני קביעתה כנהוג. והריני להשיבו דבר וכו':

**הרמב"ם** בפרק ו' מהלכות מזווה הלכה י"ג כתב וז"ל, חייב אדם להיזהר במצות מזווה, מפני שהיא חובת הכל תמיד, שבכל זמן שיכנס ויצא יפגע בייחוד שמו של-הקב"ה, ויזכור אהבתו, ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים, אלא ידיעת צור העולמים. ומיד הוא חוזר לדעתו, והולך בדרכי מישרים ע"כ. ועיין במנחות דף לג: אמר רבא, מצוה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים. מאי טעמא, אמרי רבנן כדי שיפגע במזווה מיד וכו' ע"ש. ולכאורה מכיון שתכלית מצות המזווה כדי שיזכור אהבת השי"ת וייחודו בכל עת צאתו ובואו ופוגע במזווה, אם המזווה שטוחה ונראית לעין כל רואה, הוא קרוב לתכלית המצוה ביתר שאת ויתר עז, בראותו המזווה גלויה לפניו. ואעפ"י שכתב הרמב"ם שם בפרק ה' הלכה ו', כשכופלים המזווה, גוללים אותה מסופה לתחילתה, עד שתמצא כשיפתחנה הקורא לקרותה, יקרא מראש השיטה שמע ישראל לסופה. ואחר שגוללה מניחה בשפופרת של-קנה או של-עץ או של-כל דבר, ומחבר אותה אל מזוזת הפתח במסמרים וכו' ע"כ. ומקור דבריו במנחות דף לא: אמר רבי חלבו, חזינא ליה לרב הונא דכריך לה מאחד כלפי שמע. ופירש רש"י שלאחר שנכתבה כופלה וגוללה

שמשמרת, שמשימין אותה בקנה דק, וקלף יפה לה, שהוא דק ונגלל שם יפה ע"כ, ועיין עוד בחידושי הריטב"א שם, וברא"ש הלכות מזווה סימן ו':

**והחוט** המשולש לא במהרה ינתק, הוא ניהו רבינו אברהם בן הרמב"ם שהזכיר בעליל ובפשיטות את גלילתה בכלל מסורת ההלכה שניתנה למשה מסיני, כדלעיל אות כ"ג ד"ה אל:

**ברם** מה שהתפלא בשו"ת שרגא המאיר על ספר חובת הדר, פשוט שגם הוא לא נתכוון להכשיר רק בדיעבד. שאילו היה חולק על מקורו שהוא ספר מזוזות ביתך, היה כותב בהדיא. וסמך על מאי דאשכחן בעלמא דאיכא דוכתי לשון כשר שמורה על דיעבד, כמ"ש בס"ד בתשובתנו דלעיל חלק ג' סימן קנ"א אות ח' ד"ה וטוב. ומה שהניח בצריך עיון היכן משמע מהלבוש שמותר בדיעבד, תמצא התשובה לכך לעיל אות ב' ד"ה והטעם, ואות י"ז ד"ה ומה. איך שיהיה, אפריין נמטייה שסיים לאיסורא, באופן דמשמע שאפילו בדיעבד יסירנה ויקבענה כהוגן:

**(כט) ואנכי** חזון הרביתי גם בשו"ת יבי"א חלק ח' יורה-דעה סימן ל' וז"ל, אודות שאלתו בדין כריכת וגלילת המזווה מסופה לתחילתה לפני קביעתה במזוזת הבית, אם היא לעיכובא. או שמא יכולים לקבעה כשהיא שטוחה ומכוסה בניילון או בזכוכית ונראית לעיני כל רואה, והיא קבועה כך במזוזת הבית. כי עינו ראתה באיזה בנקים [עיין לקמן

שיש הכרח לכרכו, למזוזה שהיא קטנה ואין הכרח לכרכה. הלכך בודאי שאין בזה פיסול דאורייתא. ומכל-מקום נראה לעניין מעשה, שאסור להניח המזוזה גלויה לעין-כל בלי גלילה וכריכה, מפני שאסור לשנות צורת המצוות. ומאחר שלא ראינו מימות אבותינו לעשות כן, מסתמא יש טעמים נסתרים לדבר [עייין לקמן אות ל"ח ד"ה ובודאי. יב"ן]. וכל המשנה ידו על התחתונה. וכך מוכח מתשובות מהר"י קולון שורש נ"ד שעלינו ללכת בענייני התורה והמצוות בעיקבות אבותינו, ולא לזוז ממנהגיהם וכו'. וכמו שכתב החתם סופר חלק אורח-חיים סימן כ"ח, החדש אסור מן התורה. ואף אם כבר נקבעה כשהיא פתוחה וגלויה, יש להסירה ולקבעה מחדש בכריכה בלי ברכה. שהואיל ולא הוכרעה הלכה בודאות שאף בדיעבד לא קיים המצוה שיצטרך עתה לחזור ולברך, הלכך ספק ברכות להקל עכת"ד:

**ךל** נראה דאף דלכתחילה נכון שלא לשנות מהמנהג המיוסד על דברי הש"ס והפוסקים, מכל-מקום בדיעבד שכבר קבע את המזוזה כשהיא פתוחה וגלויה בברכה [ואפילו בלא ברכה, שאין הברכות מעכבות כנודע. יב"ן], אין צריך להסירה ולקבעה מחדש, כיון שלא ראינו בפוסקים שיאמרו בפירוש להחמיר בזה בדיעבד, ואדרבה לדעתנו יש הוכחה מהגמרא שאין הכריכה מעכבת, ואפשר שיש גם-כן עדיפות יתירה כשהמזוזה פתוחה והכתב נראה בעליל לעיני הרואים. ובכל כיוצא בזה לא החמירו משום שינוי

מצד שמאל לצד ימין, והיינו מאחד כלפי שמע וכו'. וכן איתא בירושלמי סוף מגילה, צריך שיהא שמע שלה רואה את הפתח. והובא בתוספות מנחות דף לג. ד"ה הא ע"ש. וכן פסקו בטור ובשלחן ערוך סימן רפ"ח סעיף י"ד. מכל-מקום אין זה חובה מן הדין לעיכובא. אלא שאם כורכה, יכרנה משמאל לימין, דהיינו מסופה לתחילתה, כדי שכאשר יפתחנה לקרותה יקרא מראש השיטה שמע ישראל וכו'. ולעולם אם קובע המזוזה בפתח הבית כשהיא שטוחה, והכתיבה גלויה לעין כל רואה, אפשר דעדיף טפי. ועל-כל-פנים אין הכרח דוקא לגללה ולהניחה בתוך שפופרת. וראיה לזה מהגמרא במנחות דף לד. תנו רבנן, וכתבתם על מזוזות ביתך, יכול יכתבנה על האבנים וכו'.

**והן** עתה נדפס שו"ת לב אברהם, וראיתי אליו שם סימן פ"ה שישב על מדוכה זו, וכתב גם-כן שאין ללמוד מזוזה מספר תורה להצריך כריכה וגלילה. ואעפ"י שבספר תורה נראה ברור שעל-כל-פנים צריך לכתחילה מדרבנן גלילה, כדאמרינן בבבא בתרא דף יד. אין עושים ספר תורה לא ארכו יותר על היקפו, ולא היקפו יותר על ארכו. וכן פסק הרמב"ם פרק ט' מהלכות ספר תורה הלכה א'. מכל-מקום זהו ודאי רק לכתחילה מדרבנן, ואי אפשר ללמוד מזה למזוזה וכו'. כבר כתב בספר כריתות בית ב' אות י"א שאם יש טעם וסברא שלא להשוות הגזירה שווה לכל הדינים, דורשים גזירה שווה למחצה. והכא נמי יש סברא לחלק בין ספר תורה

מנהג, וכמו שכתבו הגאון רבי יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף סוף סימן ה', ועוד אחרונים. ועל-כל-פנים העושים כן יש להם על מה שיסמוכו, והנח להם לישראל. וכן ראיתי הלום בשו"ת שבט הקהתי וכו', עכ"ל הגר"ע יוסף ביבי"א: **וברור** שמסקנתו לקולא טפי, ר"ל דלא כשו"ת לב אברהם. וזוהי כוונתו גם במה שסיים שם בתר הכי, שב ואל תעשה עדיף יעו"ש, ור"ל להשאירה כך פתוחה. וכן הוא שם בלוח המפתחות. והוצרכתי להעיר על זאת, לאפוקי מפני פתחי מזוזות להר"י חזן סימן רפ"ח דף ק' ס"ק ס"א שהפך סדר העניינים, עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי כתב כהאיי לישנא, אף שהיה מקום לומר דאדרבה מכיון שתכלית מצות מזווה כדי שיזכור אהבת ה' וייחודו בכל עת צאתו ובואו ופוגע במזווה, אם-כן כשהיא שטוחה ונראית לעין כל רואה, הוא קרוב לתכלית המצוה (שו"ת יבי"א חלק ח') מיורה-דעה סימן ל'), זה אינו, שאסור לשנות צורת המצוה. ומאחר שלא ראינו מימות אבותינו לעשות כן, מסתמא יש טעמים נסתרים לדבר. וכל המשנה ידו על התחתונה (שם בשם שו"ת לב אברהם סימן פ"ה) ע"כ. והוא פלאי, דמשמע כאילו הסכים היבי"א ללב אברהם. ובשלמא אם היה כותב זאת מדנפשיה:

**ל) אכן** לגופו של-עניין, לא יעמדו דבריו על עמדם, דכבר נתבאר לנו בס"ד שאין שום ראייה מן הגמרא שהכריכה אינה מעכבת. ואפילו תמצי לתרץ אותה קצת, סוף סוף אינה הוכחה

מוכרחה. ובודאי עדיפות יתירה שלא ללכת בדרכי חושך של-בלתי צודקיים, וקרעיים שאינם מתאחים. ואילו נגלה הדבר להיבי"א, היה נרתע לאחוריו, לא רק שלא לאשר זדים ולחזקם, אלא לפעול כדת מה לעשות להוציא מלבם. וחזינן בדברי השואלו, שכבר באיזה בנקים עשו כך, שהמזווה שטוחה, כדלעיל אות כ"ט ד"ה ואנכי. [ואף שהעיקר דבלאו הכי בנקים פטורים ממזווה, כדין חנויות שבשוקים וכמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר חלק יורה-דעה הלכות מזווה סימן קס"ז סעיף כ', מכל-מקום עלולים רבים לראות מהם, וכן יעשו בבתיהם. כל-שכן לדעת המצריכים גם בחנויות מזווה כמ"ש שם. ועוד, שהרי הבנקים פטורים ממזווה, והם קובעים שם מזווה דרך חומרא, ולא יאות לחומרא שתהא דומה למנהג הקראים]. הרי כבר כמה שפרצו גדר, ונוספו גם הם על אותו פרופסור דייר הבית דלעיל אות י"ט ד"ה זאת. ועל ראשי אלפי ישראל, לגדור כרם בית ישראל. וכל-שכן שלא על כגון דא אמרו הנח להם לישראל. והגם דסיפא דהאיי מימרא, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כדאיתא בשבת דף קמח: ומקומות נוספים, ובשלחן ערוך הלכות יום הכפורים סימן תר"ח סעיף ב', שאני הכא שמידמים לקראים, וכדלעיל אות י"ט מד"ה וכיון:

**מהשתא** ממילא תשובה מוצאת גם למה שנסתייע משו"ת דברי יוסף אירגאס לאמר שבכל כיוצא בזה לא החמירו משום שינוי מנהג. כי הרואה

על המראה, כי חכמיהם פירשו וכתבתם על מזוות וגו' כמו כתבם על לוח לבך (משלי ג', ג', ז', ג') כנודע. וראיתי עוד אצלם נוסח שמירת הילדים בעת הַגְלָדִם, וכתוב שם שד"י קר"ע שט"ן. ולבסוף כתוב, אדם וחוה בפנימה, לילית וכת דילה חוץ. וכל זה קיבלו כפי הנראה משכניהם הרבנים. ורק על תמונת הקשת והחץ, הוסיפו וכתבו תחת הקשת הפסוק ללמד בני יהודה קשת (שמואל-ב' א', י"ח), ואצל החץ כחצים ביד גבור כן בני הנעורים (תהלים קכ"ז, ד'). ובכן אנו רואים שעוד היום לא חדלו מקבל מנהגים מן הרבנים וכו' ע"כ:

**שמע** מינה כי עדות הכתר שם טוב שהקראים חוקקים פרשת שמע על האבן כדלעיל אות י"ח ד"ה וכדי, אינה אלא על אותם שבארץ מצרים, ששם הוא היה. כי הוא שימש אז בדיינות בעיר קאהיר, לפני שנתמנה לרב הספרדים בעיר לונדון. [והוא התחקה היטב אחר ארחות חייהם, ולא רק בנושא דידן, כדמוכח ממה שהעלה בחלק ששי מדף רפ"ב רשימה ממנהגייהם, ובכללם שאינם מקיימים דיני הסכין לשחיטה, אינם מוכרים חמץ לגוי אלא שורפים אותו, אינם תוקעים בשופר בראש השנה, וזה דרכם כסל למו שלא לפרוע המילה. ואם מוצאים נר דלוק בשבת, מכבים אותו בשבת. ואינם מבשלים ביום טוב, אלא מכינים מקודם כבשבת יעוש"ב]. מה שאין כן אותם שבעיר לוצקא שהיא בארץ רוסיא, שלמדו כבר מן הרבנים לעשות מזוזה כרגיל אצלינו. ולדבריו חכמיהם

יראה שם בהדיא בד"ה וחדשים שכתב בזה"ל, עינינו הרואות דבתורת המנהגות של-נוסחי התפילות ואביזרייהו, כל דלית ביה איפורא ולא פייג לתורה, איש הישר בעיניו יעשה, ולית דחש למנהגא. ואף במנהג שנתפשט על פי גדולים, ואף שאין בו ביטול הלכה, מכל-מקום הבאים אחריהם ביטלוהו, מאחר שהמנהג הוא בלתי נכון יעו"ש. ואין לך סייג לתורה גדול מכגון דא שהוא להתרחק מדעות מכחישי תורה שבעל פה:

**רבלאו** הכי, הא נקט מהר"י אירגאס, מאחר שהמנהג הוא בלתי נכון. ור"ל אף שאין בו ביטול הלכה כמו שהקדים, מכל-מקום מצד עצמו בלתי נכון הוא. הא אם נכון הוא, אין לשנותו. ונמצא דלא פליג אסוגיין דעלמא שאין לשנות אפילו המנהגות של-נוסחי התפילות ואביזרייהו. ויש לעיין ביתר תשובתו אם יש איזה גילוי. כל-שכן כריכת המזוזה, דאף הסוברים דמנהג הוא, זהו מנהג המחייב, שהרי הוא נהוג מקדמת דנא, ואפשר מאז משה רבינו. ונראה שהוא בכלל המנהגות שהזכיר הרמב"ם בפרק א' מממרים הלכה ב', וכבר ביאר דבריו מעכ"ת במקום אחר, שהם מנהגים המחייבים. איתמר]:

**לא) ונוכחנו** לדעת כי הם עצמם, דהיינו הקראים, נפלה ביניהם מחלוקת אף בדבר זה, כדמוכח ממה שכתב הרא"ב גוטלובר בספר בקרת לתולדות הקראים דף י"ג בזה"ל, זה ימים רבים כשהייתי בעיר לוצקא, ראיתי מזוזה בפתחי בתי קצת הקראים. והשתוממתי



מאמינים לדרשת חז"ל שהכוונה לשתוק, כמו שהבאתי בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות קריאת ספר תורה סימן כ"ב אות כ"ט יעו"ש"ב. והרי אין למינים זולת חמשה חומשי תורה וספר יהושע, כידוע. הגם שיש מקום לחלק דשאני התם שהם מפרשים כך את הפסוק היפך דרשת חז"ל. מה שאין כן בנדון דין שגלילת המזווה לא דרשה חז"ל מן הפסוק, וגם קביעתה גלויה אינה ממשמעות אותו פסוק. וכעין זה טען אחד מקדמונינו לבוצעים על מצה ומחצה כל שבעת ימי הפסח, כי זוהי שיטת המינים, הגם שהמינים עצמם אינם עושים זאת, ועיין מה שכתבתי בס"ד על דבריו בנפלאות מתורתך פרשת ראה על פסוק לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני מד"ה והתבוננתי:

**לב) ואעיקרא** איכא למשדי נרגא במה שהקדים היב"א דכשהמזווה שטוחה ונראית לעין-כל הדבר קרוב יותר לתכלית מצות המזווה, שהיא כדי שיזכור אהבת השי"ת וייחודו בכל עת צאתו ובואו:

**בי** הן אמת שזוהי דעת הרמב"ם, כמו שפ"תח להביא לשונו, ואכן משמע ממנו שזהו עיקר הטעם, מדכתב זאת סתמא. כל-שכן אם נשווה זאת למשל לדבריו לגבי טעם מצות תקיעת שופר בפרק ג' הלכה ד', ששם כתב שהיא גזירת הכתוב אלא שרמז יש בו, וכאן לא כתב זאת [ועיין עוד לעיל אות י' ד"ה וקרובים]. מכל-מקום נראה לענ"ד שאין לבנות יסוד על טעמא דקרא, כי בודאי גם הרמב"ם

הקודמים פירשו וכתבתם, דרך משל בעלמא, כמו שהוא גם לדין פסוק כתבם על לוח לבך. [וזה ידוע ומפורסם, וכן כתב ראב"ע בשמות י"ג ט'. ורק את זאת ידעו מן הסתם הגרע"י ושאר רבני זמנינו, ולכן לא העלו על דעתם שקביעת המזווה כשהיא פתוחה, דומה למנהג הקראים. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת ואתחנן על פסוק וכתבתם על מזוזת ד"ה וביאור]. נמצאו אצלם שלוש דעות, כי מחוסר קבלה ומסורת הם משתנים חדשים לבקרים, ושיטותיהם בלתי קבועות. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך בהשלמות לפרשת קרח על פסוק ודתן ואבירם יצאו נצבים ד"ה והאיר:

**א"י** שיהיה, לענייננו גם אם כולם יעשו או עושים מזווה כמונו ממש, מכל-מקום עצם הרעיון לעשות מזווה פתוחה וכיוצא בזה, הוא דרך מינות, שעליה אמר הכתוב (משלי ה', ח') הרחק מעליה דרכך, כדאיתא בעבודה זרה דף י"ז ע"א:

**ואעפ"י** שיש מקום לדון אולי אי אפשר לקרוא לזה דרך מינות ממש, רק קרוב לדרך מינות, או דומה לדרך מינות. שהרי לשיטתם הנלווה של-קראים, מסתברא שאין יוצאים בקביעתה גלויה ידי חובת המצוה, לפי שהם מצריכים לכתוב ממש על מזוזת הפתח. מכל-מקום אשכחן כעין זה אחד מקמאי בספר המִחְפִּים שדרך מינות מה שנהגו הנשים [במקומותיהם] לעמוד בעת קריאת ספר תורה, כי מפרשים כך את הפסוק וכפתחו עמרו כל העם (נחמיה ח', ה') ואינם

**לג) והטענה** שעדיף שתהא הכתיבה גלויה לעיני כל רואה, לא ראה שכבר עמד עליה רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה', וגם לא יכל לראות זאת, כי תשובתו שביבי"א שם היא משנת ה'תשל"ה, וחלק זה של-ספר המספיק נדפס לראשונה בשנת ה'תשמ"ט, ועוד חידוש יש שם שטעם רבינו יונה שהבאנו כתב אותו גם רבינו אברהם בנוסף לטעמו של-אביו, וז"ל (לפני כעת מהדורא שנייה משנתנו זאת ה'תש"פ ב'של"א, בסוף פרק ל"ד עניין מילה), אשר למזוזה, הרי היא אות במגורים, שהמאמין מוצאה לפניו. ככל [עדיף לתרגם כל-זמן. יב"ן] שיפנס לביתו, יזכר על-ידה בייחוד השם, ובכל מה שנכלל בשתי פרשיות הכתובות בה, כגון ההתעוררות לתורתו יתעלה ולעבודתו, והאזהרה מפני מה שזולת זה. והואיל והמשמעות האלה הכתובות במזוזה, מוצנעות בתבניתה (דהיינו בשפופרת וכדלעיל אות כ"ג ד"ה אל. יב"ן) ויש שהדעת מוסחת או ששוכחים אותן בגלל היותן מכוסות, חוייב לגביה על-פי מה שנכלל במסורת [ולדברי היבי"א היה להם בגלל זה להנהיג לקבעה פתוחה. איתמר], שיכתב עליה מבחוץ שם משמותיו הגדולים יתעלה, והוא שדי, יתברך שמו ויתעלה זכרו, כדי שזה יהיה מזהיר ומזכיר את העיקר הנמצא בפנים, שיזכר תמיד ולא יסור מהמחשבה. ונקבעה על המזוזה הימנית משתי מזוזות הדלת, משום שתשומת-לב האדם היא יותר לימין, במיוחד אם הוא חכם, לב

יודה בזה ובכל כיוצא בזה, שאין הטעמים מספיקים לפרטי המצוות ודיניהן, ועיין אמונת חכמים למה"ר אביעד שר שלום באזילה פרק כ"ט בהקדמה השלישית, ובפרק ל'. ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ד"ה ובילקוט, ובשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש שפטים ה'תש"פ ב'של"א. [ועוד, שאם-כן למה הרמב"ם עצמו לא העדיף זאת. איתמר], כל-שכן לשאר רבוותא שכתבו טעמים אחרים למצות מזוזה:

**ולדוגמא** תלמיד רבינו יונה שכתב בברכות דף י"ד ע"ב כי טעם המזוזה שעל-ידי זה משעבד אדם את ממונו לבורא יתברך, כמו בתפילין של-ראש שמשעבד אליו נשמתו שהיא במוח, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק וראה את הדם על המשקוף וגו' לנגף ד"ה גם יעו"ש. וכי יעלה על הדעת שצריך לראות בגלוי את פרשיות התפילין, אלא סגי משום האיי טעמא כשהן סגורות ומוצנעות בתוך הבתים, ורק באופן זה יוצאים ידי חובה. כן הדבר הזה ממש במזוזה. ומינה איכא למילף נמי להרמב"ם, ושאף שהכתב מכוסה, מכל-מקום האדם יעמוד לנגד המזוזה ויעמיק להתבונן במחשבתו במה שיודע שכתוב בתוכה. ויש להעמיק עוד בזה בדברי הרמב"ם פרק ד' מתפילין הלכה כ"ה, קדושת תפילין וכו', שכתב בדרך אחרת ממה שכתב לגבי מזוזה. ואולי יובן לפי מה שכתב בשם טוב שם:

שו"ת מה"ר חטר בן שלמה סימן מ"ג.  
ועטרת שלמה (דיין) סימן כ' דף ר"ט:

**לד) אמנם** חידוש מפליא לכאורה  
השוואתו של רבינו אברהם

בן הרמב"ם את השם שדי במזווה,  
לשיניין של תפילין. דשאני התם שזו  
הלכה למשה מסיני, כמפורש בשבת דף  
כח: וברמב"ם פרק ג' מתפילין הלכה א',  
מה שאין כן שדי במזווה שלא נזכר כלל  
בגמרא, ומשום הכי מפיך ליה הרמב"ם  
בפרק ה' ממזווה הלכה ז' בלשון מנהג  
פשוט. אמנם הוא נזכר בפשיטות בזוהר  
הקדוש פרשת ואתחנן דף רס"ו ע"א  
בלשון שדי אתרשים מלבר יעו"ש. וכן  
מעניינו הובא שם בעוד מקומות, כגון  
בפרשת אחרי מות דף ע"ו עמוד ב'.  
ובמרדכי הלכות מזווה שלהי סימן  
תתקס"א כתב בשם הלכות גדולות שהיו  
עושים שדי כנגד אוויר הפרשה. והיה  
חלון בקנה, כדי שיהיה חלון כנגד חלון,  
ואז יכולים לראות שדי מבחוץ, אם יקוב  
חור בדלתו יעו"ש. ואולי רבינו אברהם  
חולק בזה בשתיקה על אביו, כמו בעוד  
כמה עניינים. והגם שהלשון חוייב לגביה  
הנזכר לעיל, אינו מוכרח לפי לשון המקור  
אָנָּב פיהא, שאפשר להעתיקו הוצרך,  
שאז יתכן להיות שלא לעיכובא (ועיין  
מ"ש בס"ד בטופס כתובות שער ב' עיטור  
הכתובה אות א' ד"ה דוע, דף ע"ח) אבל  
לפי עניין תוכן דבריו נראה שהוא אכן  
מחשיב זאת בכלל מסורת ההלכה מצד  
הדין, ועיין עוד בדברינו לעיל אות כ"ג  
ד"ה אל:

חכם לימינו (קהלת י', ב'). ויש משמעות  
נוספת לכך שזה על הדלת [צריך לתרגם  
השער. יב"ן], והיא כדי שתהיה הבחנה  
לגבי הנכס שהאדם מתפאר בו, שהוא  
שלו יתעלה. בדומה ללוחות שחורטים  
על בתי המלכים, שהם שלהם, כדי לצינם  
בעיני הגרים בהם וזולתם. ועל-ידי כך,  
ינצל מרעה וההתפעלות מהרכוש, הגורמת  
לכפירה, כפי שאמר יתעלה ובתים טובים  
תבנה וישבת וגו' ורם לבבך ושכחת את  
י"י אלהיך וגו' וזכרת את י"י אלהיך וגו'  
(דברים ח', י"ב. י"ד. י"ח):

**ואשר** לתפילין, הרי הן אות מיוחד  
וקשור יותר באדם, בהזכירן לו  
את הייחוד והאלהות ויציאת מצרים וכל  
מה שכלול בארבע פרשיות שבתפילין,  
משום שלא לכל אדם יש כסות החייבת  
בציצית, ולא כל אחד דר בבית החייב  
במזווה. והואיל וכל אדם מישראל חייב  
בתפילין, הרי הן נמצאות [אף] אצל מי  
שאינן לו בית החייב במזווה ולא כסות  
המחוייבת בציצית. והואיל וענייניהן  
הכתובים בהן גם-כן מכוסים בתבנית  
שלהן, כותבים עליהן מה שכלול במסורת,  
על עור התבנית שלהן, שיי"ן מימין ושיי"ן  
משמאל [והקשר של-דל"ת בתפילין של-  
ראש, ושל-יו"ד ביד, משלימים את השם  
שדי. הגם כי משמעות דברי אביו הרמב"ם  
שקשר היו"ד אינו הלכה למשה מסיני,  
כיעו"ש בפרק ג' הלכה א' והלכה י"ג,  
וכבר עמדו על כך כמה אחרונים כגון  
אור שמח שם, ובניין שלמה (כהן) סימן  
ד'. יב"ן], בדומה למה שכותבים על  
המזווה מבחוץ וכו' עכ"ל. ועיין עוד

המצוה בכל יום ובכל פעם שמניחים אותן, הלכך צריך זכרון קבוע מבחוץ מה יש בפנים:

**ויעוד** יש לתרץ דכיון שקראתן תורה טוטפות (שמות י"ג, ט"ז) דהיינו תכשיט כמו שיש מפרשים, בעינן היכר חיצוני מהלכה למשה מסיני, שלא יטעה האדם שכוונת התורה שיהיו לו תכשיט. ואפשר דמשום הכי שינו את שמם לתפילין, וכך תרגם אונקלוס שם, כדי שלא יטעו בני אדם בכך. שוב ראיתי כיוצא בזה במרפא לשון למהרי"ק שם. ועיין שתילי זיתים סימן כ"ה סק"ו, ושם טוב למהרח"כ פרק א' מתפילין הלכה א' ד"ה ונקראין. ויש לשים לב דשם טוטפות בתורה, הוא רק לתפילין של-ראש, באופן שרק בהן יש מקום לטעות, ולכן רק בהן בעינן היכר חיצוני. מה שאין כן לתירוץ מעכ"ת, לכאורה תפילין שלי"ד בעו היכר טפי, כי כנראה הדרך יותר לקשור קמיע ביד מאשר בראש. אך יש לתרץ דכיון שהתפילין של-יד אינן נראות כמו של-ראש, ההיכר ניכר טפי בשל-ראש. ובזה סגי גם לשל-יד, שהרי הן חלק ממעשה המצוה. והטעם שכתבתי, יועיל גם-כן לו יתברר שהגויים היו עושים קמיע כעין זה על פתחי בתיהם. וקיצרתי בכל זה. איתמר]:

**והנה** מה שכתב המרדכי בשם בעל הלכות גדולות כנוכר לעיל ד"ה אמנם, ליתיה בספרי הלכות גדולות המצויים. אבל במהדורת רע"ז הילדסהיימר ירושלם ה'תשל"ב על פי כת"י, מצאתי בס"ד קרוב לזה, ומשם יש לסייע דעת רבינו אברהם, שכן כתוב שם בחלק א'

**ובבל** אופן עדיין קשה לכאורה, מדוע לגבי תפילין חייבה זאת ההלכה למשה מסיני מפני שפרשיותיהן מוצנעות, ולא-אף במזוזה שגם פרשיותיה מוצנעות. ואפשר לענ"ד בס"ד לומר דשאני מזוזה, שבה בודאי יש היכר לאדם שהיא נעשית לשם קיום מצות ה'. מה שאין כן בתפילין, לפי שבדורותיהם היו יכולים להיחשב כקמיעים לרפואה ושאר סגולות, כנודע מדברי חז"ל כגון בעירובין דף צו: ובפירוש רש"י שם, הלכך בעינן היכר חיצוני לכך מהלכה למשה מסיני. כלומר שלא יטעה האדם שכוונת התורה שיהיו התפילין קמיעין לשמירתו. ואפילו קרוב לזמנינו בתימן, במקומות שהגויים לא היו רגילים עם יהודים, כשראו יהודי עטור בתפילין, חשבו בפשיטות שזהו קמיע לשמירה. ועיין עוד שם בספר המספיק לרבינו אברהם בן הרמב"ם עצמו, בשלהי הפרק על התפילין דף ער"ד שיטה שמינית. ואף שגם לגבי מזוזה, מצינו שכתב הרמב"ם בפרק ה' שלהי הלכה ד' שהמוסיפים לכתוב בפנים שמות מלאכים וכדומה עשו אותה כאילו היא קמיע יעו"ש, יש לחלק. כי במציאות כנראה אין ולא היו גויים שעושים קמיע כעין זה על פתחי בתיהם, דהיינו תבנית שמוסתר בתוכה משהו, מה שאין כן בתפילין. [ולא תקשי לך מהא דלעיל אות י"ג ד"ה וחביבים, ודוק]:

**עוד** יש לומר שהחילוק הוא מפני שהמזוזה עיקר מצותה הוא רק בעת קביעתה, והשאר אינה אלא מצוה נמשכת. מה שאין כן תפילין, מתחדשת

לקבעה פתוחה, ושאפילו בדיעבד צריך להסירה ולגללה ולקבעה מחדש, היפך דברי היב"א, מהא דשקלו וטרו רבוותא מאי שנא מזווה דבעיא שרטוט מה שאין כן תפילין, הרי פשוט הצורך לשרטטה אילו היא פתוחה על-כל-פנים מדינא, כי הטעם הפשטי של-שרטוט הוא משום נוי דהיינו ליישר הכתב כידוע. שכן כתב הרמב"ם בפרק א' מתפילין הלכה י"ב, הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזווה אלא בשרטוט. אבל תפילין אינן צריכין שרטוט, לפי שהן מחופין ע"כ:

**ופירש** שם רבינו מנוח כי אף שהמזווה גם-כן מחופה, מכל-מקום אינה מחופה כתפילין, שהרי היא תוך שפופרת ויכול לקרותה בכל יום אם ירצה, שהרי אין חובה לסתום חור מזוזת הפתח, אלא שנהגו כן כדי שתשתמר ולא תאבד. אבל תפילין מחופין ותפורין יפה, שאין אדם יכול לראותן עוד אם לא יקרעם. וזהו שכתב הרב הטעם מפני שהן מחופין והשרטוט הוא משום נוי, וכיון דמחופין הן, אין אנו צריכין לנוי יעו"ש. ומה שכתב שאין חובה לסתום חור מזוזת הפתח, נראה דחיליה מלשון הרמב"ם בטר הכי בפרק ה' הלכה ו', הבאנוהו בס"ד לעיל אות א' ד"ה הדבר, שכתב מניחה בשפופרת של-קנה וכו', ולא סיים לסתום אחר-כך את החור שהכניס אותה דרכו. אבל אולי יש להשיב עליו, דפשיטא מלתא שצריך אחר-כך לסתמו, שאם לא כן הרי אין המזווה עצמה קבועה רק השפופרת, כי בקלות היא ניטלת כמו שכתב רבינו

דף תק"א, ומזווה, צריך שתושם בתוך קנה, וינקוב בו חור ויכניס המזווה בתוך הקנה. ויכוין הכנסתה, כדי שיהיה הפרק [דהיינו הריוח שבין פרשה לפרשה. מקביל ללשון בעל הלכות גדולות שהביא המרדכי, כנגד אוויר פרשה, וכדלעיל. ולאפוקי שלא תפרש כוונתו כנגד כל פרשת והיה אם שמוע. יב"ן] של-והיה אם שמוע תשמעו, כנגד (החוד) [החור], ויכתוב שם שיי"ן בתנ"י [דהיינו עם תגיה. אגב, מוכח מסדר לשונו שלא יכתוב השי"ן מעיקרא רק לאחר הכנסתה. ונראה כיון שהמדובר בקנה-סוף, שהוא אטום גם ממעלה ומלמטה, וחלול בתוכו. רק עושה חור מן הצד כדי שיעור הכנסת המזווה לתוכו, ועלולה השי"ן להיות מעוקמת, ובלתי מכוונת לעיני הרואה מבחוץ. הלכך לא יכתבנה עד שיכניסנה. יב"ן] ותושם המזווה במזוזת פתח הבית, על ימין הנכנס, במקום שלישי העליון וכו' יעו"ש. משמע דסבירא ליה שעניין השי"ן במזווה הוא מדינא, מדקלל אותו באמצע בין שאר דיניה. שהרי לאחר מכן העלה התם שתהא על ימין הנכנס, וזה ודאי דין ולא מנהג, ואם קבע בשמאל פסולה, עיין בגמרא יומא דף יא: ומנחות דף לד. וברמב"ם פרק ו' ממזווה הלכה י"ב. גם העניין הקודם שתושם בתוך קנה, לדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם עצמו הוא בכלל המסורת ממש רבינו ע"ה, כדלעיל אות כ"ג ד"ה אל:

**לה) והוכחה** יש שאין גלילתה של-מזווה רק מצד מנהגא אלא מדינא, וכל-שכן שאין מקום להעדיף

מנוח בעצמו שיכול לקרותה בכל יום אם ירצה. ומסתברא דמשום הכי הכסף משנה נד מינה, ונקיט לה בסגנון אחר וז"ל, פירש רבינו למה אין התפילין צריכין שרטוט, לפי שהן מחופין. אבל המזוזה אינה מחופה כל-כך, שבנקל יכול להסירה ממקומה. והר"ן כתב בפרק ב' דמגילה (דף ה' ע"ב ד"ה והלכתא) דטעמא משום דמזוזה נבדקת אחת [ובחידושו] על הגמרא שם דף יח: כתוב, פעמיים. יב"ן] בשבוע וכו' ע"כ:

**הלכך** אף אם תמצי לומר שאדרבה בדברי הרמב"ם עצמו יכול להתפרש דברים כפשוטן שהתפילין מחופין מדינא והמזוזה אינה מחופה מדינא כי יכולים להשאירה פתוחה וכו', מכל-מקום הא קמן דהר"ן ורבינו מנוח והכסף משנה פשיטא להו בהיפך. שוב ראיתי שאכן במעשה רוקח תירץ כך אליבא דהרמב"ם, אלא שלפי תירוצו השני [שהוא כמו תירוץ הר"ן] אין ראייה, שכן כתב בפרק ה' הלכה ג' צריך לומר דמזוזה אע"פ שיש להניחה בשפופרת כמו שכתב הלכה ו', אין זה לעיכובא כמו חיפוי התפילין ותפירתן. אי נמי י"ל משום דמזוזה נבדקת פעמיים בשבוע, כמו שכתב לקמן הלכה ט'. מה שאין כן בתפילין, כמו שכתב סוף פרק שני עכ"ל. ואפילו לתירוצו הראשון, אכתי אפשר שגלילתה על-כל-פנים הויא לעיכובא. [שוב ראיתי כפי דרכנו בספר אור דעה הלכות מזוזה סימן רפ"ח דף קמ"ב ד"ה ומדי וז"ל, ראיתי להעיר במה שכתב בספר ברכת אברהם (ארלנגר, על מסכת גטין

דף ו' ע"ב, דף מ"ב ע"ב מדפי הספר. יב"ן] להוכיח מהרמב"ם שכתב הטעם דתפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין, ומשמע דמזוזה אינה מחופה, ועל כרחין דסובר הרמב"ם דהשפופרת שמישימין בה המזוזה אינה מעיקרא דינא עיי"ש. ותמהני כי הכסף משנה להדיא נזהר מזה וכתב הטעם דמזוזה שאני דבנקל יכול להסירה. וכן ברבינו מנוח שם כתב הטעם דבמזוזה יכול לקרותה בכל יום אם ירצה, שהרי אין חובה לסתום חור מזוזה הפתח, מה שאין כן תפילין מחופין ותפורין יפה. ואם-כן ליכא למישמע מיניה מידי עכ"ל. דהיינו דליכא למישמע מהרמב"ם מידי, כי יש מקום לפרש כדבריהם]:

**לו) ולכאורה** הרמב"ם שפ"ל את ידיו (כתרגומו אחכימינון לידוהי) במה שכתב שם בפרק ה' הלכה ו', כשכופלין אותה, גוללין אותה מסוף השיטה לתחילתה וכו'. שאילו היה סובר שחובה לכפלה, היה לו לכתוב כן בהדיא ולא בעקיפין, שהרי בכל דבריו שלפני כן עדיין לא הזכיר שיכפלה:

**וכאשר** אכן כך עשה בעל ארחות חיים, שלא העתיק בזה לשון הרמב"ם, אף שדרכו להימשך אחריו כידוע, ועיין לעיל אות כ"ז ד"ה אחריו, ואות כ"ח ד"ה הא. וכן הטור והשלחן ערוך נקטו בלשון ציווי, כורכה מסופה לראשה, כדלעיל אות א' ד"ה הדבר. גם חכמי תימן בתכאליל, אף שנמשכו להעתיק תמצית ענייני המזוזה מדברי הרמב"ם כסגנונו, כדרכם בשאר עניינים,

אי נמי על גבה. שמע מינה. אך אולי יש להשיב שהיו רגילים לקרוא לגוף השטר בפנים, כשכותבים מאחוריו, והוא הדין בענייננו, וצ"ע:

**עוד** אולי יש לדחות ולומר שהלך הרמב"ם בעיקבות הגמרא כדרכו, כיעויין לעיל אות א' ד"ה הדבר. הגם דכל כגון נדון דידן שאני, ואדרבה דרכו לפרש גדר המצוה מן התורה, מכל-מקום דילמא הכא שאני מאחר שבזמן קדמון כל דבר הכתוב היו רגילים לגלול אותו:

**לז) וטעם** רבינו מנוח כדלעיל אות ל"ה ד"ה ופירש, הוא שפה אחת ודברים אחדים עם מה שכתב בן-דורו ובן-מקומו מחזו פרובינצה הר"מ המאירי בספרו קרית ספר במאמר הראשון החלק השלישי דף כ"ט ע"ב וז"ל, לעניין שרטוט העור, שנינו במסכת מנחות פרק הקומץ (דף לב:) ובשני של-מגילה (דף יח:) הלכה למשה מסיני מזווה צריכה שרטוט, אבל תפילין אין צריכין שרטוט. וטעם צורך השרטוט, כדי ליישר הכתב. ותפילין מיהא הואיל ומחופין בעור ואין נראים לעין, אינם צריכים שרטוט. ואעפ"י שהמזווה אף היא אינה נראית לכל, אינה דומה לתפילין, שהרי אין בה הסגר אלא שמונחת בתוך שפופרת, ואין חובה לסתום חור מזוזת הפתח, אלא שנהגו כן שלא תהא יד הכל מצויה למשמש בה. אבל תפילין, מחופין בקלף אחד, ואחר-כך בתוך עור הבתים, ואחר-כך תופרין אותם יפה, שאף תפירתם חובה. ומתוך כך, אין צריכין שרטוט עכ"ל:

מכל-מקום בפרט זה נטו ממנו קצת. שכן יש שכתבו כך בקצרה, ויטויהא ויגעלהא פי כ"ד אלבאב. דהיינו ויגללנה ויניחנה במזוזת השער. ויש שכתבו ביתר הרחבה, כגון מהר"י בשירי, והר"י משתא בדף רל"ב, וכך העלה גם מהר"י"ץ בתכלאל עץ חיים חלק א' דף קפ"ה ע"ב, פא"א פרג' מן כתאבתהא, טואהא מת"ל ספר תורה, וחפר להא בכ"ד אלבאב וידללהא. דהיינו וכאשר סיים מלכתבה, גוללה כמו ספר תורה, ויחפור לה במזוזת השער ויכניסנה. ומהר"י ונה הרחיב הביאור בזה, לפי מה שראיתי בתכלאל שלו העתק כת"י זקני מהריק"א, פא"א פרג' מן כתאבתהא, טואהא מת"ל ספר תורה. ויכון טייהא מן אכרהא, אלדי הוא סטר וְאֶהֱבֶתְ אֶת, אלי אוולהא אלדי הו שְׁמַע, והדי הוא מת"ל ספר תורה. ויחפר וכו'. דהיינו וכאשר סיים מלכתבה, גוללה כמו ספר תורה. ותהא גלילתה מסופה, אשר הוא צד ואהבת את, אל תחילתה שהוא שמע, וזהו [פירוש מה שאמרנו] כמו ספר תורה. ויחפור וכו' ע"כ:

**אלא** שיש לדחות דנקט הרמב"ם הכי משום דסוף סוף מובן כך כבר מתוך דבריו דלעיל מינה, שכן כתב בסוף הלכה ג', שאם הוסיף במזווה **מבפנים** אפילו אות אחת הרי זו פסולה. ואם אינה גלולה, לא היה לו לכתוב מבפנים. כמו-כן בהלכה ד', כותבים על המזווה **מבחוץ** שדי, ואין בזה הפסד לפי שהוא **מבחוץ**. אבל אלו שכותבים **בפנים** שמות מלאכים וכו'. שאם היתה המזווה פתוחה וגלויה, לא היה לו לכתוב מבחוץ, אלא מאחוריה,

**אבן** הר"מ המאירי עצמו בספרו בית הבחירה על מסכת גטין דף ו: כתב כטעם הר"ן דלעיל אות ל"ה ופירש וז"ל, עיקר שרטוט, בספר תורה נאמר, מפני שניתנה לקרות בה. ויש לומר כן אף בכל הכתובים, הואיל וניתנו לקרות בהם, כדי שלא יתערבו השיטות ויתבלבלו הקריאות. אבל תפילין ומזוזות לא ניתנו לקרות בהן, ומתוך כך אין עיקר מצות שרטוט אמורה בהם. אלא שהמזווה נתרבת לשרטוט מכח הלכה, הואיל ואמרו עליה שהיא נבדקת פעמיים בשבוע ורואין אותה וכו' עכ"ל יעו"ש. וכן כתב בספרו על מסכת מגילה שם, וכן כתב בספר המאורות שם דף ט"ז ע"ב, ועיין עוד בחידושי הריטב"א גטין שם, ושו"ת הרשב"ץ חלק א' סוף סימן ב':

**ומסתריעים** דברינו נמי ממה שכתב רבינו ישעיה דיטראני בספר המכריע סימן פ"ה, שם הביא בשם תשובת רבינו פלטוי גאון, תפילין מה טעם אין צריכין שרטוט, מפני שמצוין לקבען, ואין צריך לקרות בהם כספרים, אלא מצוה לכרכן ולקמען, לכרכן בשערן ולתפרן בגידין, ונעשין כקמיע ואין רגילין לפתחן ולקרות בהן. לפיכך אין צריכין שרטוט, שהשרטוט לא נאמר אלא משום קריאה ע"כ. והוסיף על זה רבינו ישעיה, ולפי דברי הגאון יש לומר דהאיי דפליגי במזווה, הוא משום האיי טעמא. דמאן דסבר דלא בעי שרטוט, משום דלאו לקריאה עבידא, ודמיא לתפילין. ומאן דאמר בעיא שרטוט, מפני שאינה נקמעת כתפילין ע"כ. ועיין עוד בספר שושנת

העמקים (נספח למהדורא חדשה של-קרית ספר להמאירי) סימן ג' דף קנ"ח קנ"ט, ובספר חובת שרטוט פרק י"ד מדף ק"ה, ובחידושי הר"ן גטין דף ו: מהדורת מוה"ק הערה קצ"ז, ובמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה-דעה הלכות מזווה סימן קס"ז אות כ"ג ד"ה והרווחנו:

**לח) ובוראי** יש גם טעמים נסתרים לאופן קיום מצוה זו, כמו שהביא אחר-כך היב"א בעצמו בשם לב אברהם וכנזכר לעיל אות כ"ט ד"ה והן, ובדברינו לעיל אות ב' ד"ה והטעם. ואף שלא מצאנו העניין מפורש, יכולים אנו להבין דבר מתוך דבר, בהקדים דברי מהר"ם ריקאנטי פרשת ואתחנן וז"ל, וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. טעם מצוה זו לפי פשטה ידוע, כדי שיזכור את בוראו בבואו ובצאתו [כדעת הרמב"ם הנזכרת, ובמו"נ חלק ג' פרק מ"ד, וספר החינוך מצוה תכ"ג, כלי יקר ריש פרשת קרח, הכתב והקבלה פרשת ואתחנן דף י"ד ע"א, ושאר ספרים. ועיין מ"ש בס"ד לעיל אות ט' ד"ה כמו, ובנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק וראה את הדם על המשקוף וגו' לנגף ד"ה גם, ובהשלמות לפרשת קרח על פסוק ודתן ואבירם יצאו נצבים ד"ה ברם. יב"ן]:

**ואמנם** על-דרך האמת, המזווה רמז לכנסת ישראל שלמעלה. וקביעותה היא בפתחי שערים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל [עיין זוהר הקדוש חלק ג' דף רס"ד ע"א רס"ה ע"א] על המדה ההיא, מְשַׁרְתָּ שְׁמֵיתָּהּ בפתח היכלי



**ובשערי** אורה למהר"י גיקאטיליא שער א' בענייני מדת המלכות (דפוס ורשא דף ט"ז ע"א) איתא, בהיות המדה הזאת מתמלאת מן המקור שלפניה, נקראת שד"י, כלומר שיש די ושלמות ומילוי. וכשהיא נקראת שד"י, אזי יברחו מפניה כל מיני משחית וכל מיני מזיקין. והסוד, יושב ב"סתר עליון בצל שדי יתלונן, בשיר של-פגעים. ולפי שהמדה הזאת היא השער להיכנס לשם יהו"ה, קבעו שד"י במזוזה מבחוץ, כנגד פרשת והי"ה אם שמוע. וסימניך, והיה שדי בצריך יעו"ש. ובארזי לבנון למהר"ח סנואני ענף מזוזה מדרך קי"ז, ושאר ספרים. ובדברינו לעיל אות י"ג ד"ה וכוונתו:

**טל) וביון** שהמזוזה רומזת לשכינה, מובן שהיא נסתרת, כי כשמה כן היא שוכנת פנימה, וכמו שנרמז בדברי מהר"ם ריקנאטי ומהר"י גיקאטיליא שהעלו בזה את הפסוק יושב ב"סתר" עליון. ועל זה נאמר בספר יצירה פרק ד' משנה ב' היכל הקודש מכוון באמצע. כי סתר עליון הוא כינוי לשכינה עצמה, והאדם יושב בצל הסתר העליון. ועיין רש"י על הפסוק בתהלים שם, ומהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף קכ"ו ע"ב ושאר מפרשים, מה שביארו בזה לפי הפשט, במובן סתר "של"-עליון. ואיתא נמי בפרדס רמונים פרק ד' שארבע כתות של-מלאכי השרת מקלסים לפני הקב"ה מיכאל גבריאל אוריאל ורפאל, ושכינתו של-הקב"ה באמצע יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת אחרי מות על

מבחוץ, לעשות דין בפימליא שלמעלה ובפימליא שלמטה. ובהיותה על הפתח, כל מיני משחית ומזיקים בורחין מפניה. וזה רמז במלת מזוזה, שאותיותיה זו מות. ויש במזוזה עשרה שמות, כנגד עשר ההיות [ולענ"ב בס"ד אפשר לומר שכנגד זה מכוונים גם-כן עשרת התנאים שצריכים להיות בבית כדי שיתחייב במזוזה, שמנה הרמב"ם ריש פרק ו' ממזוזה. ואעפ"י שהמאירי ביומא דף יא: ד"ה כשאתה, מנה ארבעה עשר. ועל-דרך זה יש לומר שעשרים דברים הפוסלים ספר תורה שמנה הרמב"ם ריש פרק י' מספר תורה, הם כנגד עשרים תיבות שיש בפסוק ועתה כתבו לכם וגו' (דברים ל"א, י"ט) שמשם למדו בסנהדרין דף כא: מצות כתיבת ספר תורה, ואעפ"י שהקשו כמה רבוותא על הרמב"ם שהשמיט כמה פיסולים כנודע, והרחבתי על זה בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש קדשים אמר ה'תשע"ט ב'ש"ל. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בשלח על פסוק כי בא סוס פרעה וגו' ד"ה וזאת, בטעם עשרה שמות הוי"ה שבשירת הים. יב"ן]. וקבעו שד"י מבחוץ כנגד והי"ה, סימן לדבר והיה שדי בצריך (איוב כ"ב, כ"ה). זהו יושב ב"סתר עליון בצל שדי יתלונן (תהלים צ"א, א') בשיר של-פגעים. והיתה קביעותה בפתחים, כי כנסת ישראל היא השער להיכנס לשם יי. ויש מפרשים כי השערים הרמוזים במלת ובשעריך, רמז לחמשים שערי בינה וכו' יעו"ש. ובעץ החיים אשל אברהם (טוביאנה) מצוה כ"ג דף כ"ו:

עלינו, ככתוב (שם מ', ה') וראו כל בשר יחדיו כי פי י"י דבר עכ"ל:

**ואף** שלפי דבריו הראוי לשכינה הוא להיות גלויה, ורק מחמת הגלות היא נסתרת, אין לשאול אם-כן מדוע המזוזה נסתרת. כי לפני צופה עתידות קורא הדורות יתברך גלוי וידוע שכך היא. ועוד שגם כשנגלתה בעבר, ותיגלה בעתיד, סוף סוף אינה במלוא הגילוי, אלא למחצה לשליש ולרביע, אם לא פחות. איך שיהיה, זהו שאנו מתפללים בהוצאת ספר תורה "תיגלה" ותיראה "מלכותו" עלינו במהרה:



**ותצא** דינ"א לעניין הלכה למעשה, כי לא זו בלבד שאפור לקבוע מזוזה כשהיא פתוחה וגלויה, אלא יש למחות בחזקה אם מישהו יעשה ככה. כי גלילתה אינה מנהג בעלמא בלבד, אלא כך היא הלכתה ומשפטה. וגם פרט זה שתהא גלויה, נמסר למשה מפיני. ונתברר לנו שקביעתה גלויה היא דרך מינות, שכן מנהג הקראים לכתוב פרשת שמע בגלוי על מזוזת הפתח כשטחיות הפסוק, וזאת שאינם כותבים אותה על קלף, ופרשת והיה אם שמוע אינם כותבים כלל. וזה נעלם מעיני כל המשיבים המקילים בזה במחכת"ה. גם לא ראו דברי שלושה מרבנן קמאי הסוברים שזה מדינא, ר"א הכהן מלוניל והר"מ המאירי, ועל צבא תהילתם רבינו אברהם בן הרמב"ם שכתב בהדיא שזה נמסר בכלל פרטי קיום מצות המזוזה שניתנו למשה רבינו ע"ה. הלכך

פסוק "השוכן" אתם "בתוך" טומאתם ד"ה ראוי, ובהפטרת ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח ד"ה ואין:

**הגם** שיש מצבים של-גילוי שכינה, אינו אלא לפרקים לעתים מזומנות ומיוחדות, וגם הגילוי הוא בדרגות ובחינות מסוימות. וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך מגילת שיר השירים על פסוק אתי מלבנון כלה ד"ה ואם. וכן המזוזה גלויה לפני גלילתה, ובעת בדיקתה. ונביא ובזאת נחתום, לשון ספר שפתי כהן, שהוא פירוש לסידור ברכת אבות (ירושלם ה'תרפ"ט) דף קל"ב ע"א לפי נוסחתם במוסף לשלוש רגלים, אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה [וזאת, גם אנחנו אומרים באשמורת דאלול ועשרת ימי תשובה, בפסקת אלהינו שבשמים, ועיין למהרי"ץ בעץ חיים שם דף מ"ג ע"ב] והופע והינשא עלינו לעיני כל חי וז"ל, בזמן שישראל היו יושבים על אדמתם, היתה ההשגחה האלהית נראית בארץ. וגם בגלותנו הקב"ה משגיח עלינו, כי בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם. רק היא נסתרת ומתעטפת בכלי גולה ומשגחת עלינו, ואין אנו מכירים השגחת ה' עלינו. אבל לעתיד לבוא אמר הנביא (ישעיה ס', ב') ועליך יזרח י"י וכבודו עליך יראה, ולא בהסתר פנים כמו בגלות. ועל זה מתפללים גלה כבוד מלכותך עלינו, כי עין בעין נראה כבוד מלכותך. וגם הופע והינשא עלינו לעיני כל חי, כי כבוד מלכותך יופיע בזוהר עצום כל-כך, עד שכל חי יכירו ההתגלות האלהית

אף בדיעבד אם קבעוה פתוחה וגלוייה, יסירנה ויכרכנה, ומחדש כדת יקבענה:

ומנעיקך הדין ברכתה הראשונה בלא גלילה, היתה לבטלה, וצריך

עכשיו לחזור ולברך. לולא משום חומר איסור ברכה לבטלה הנובע ממאי דאמר רחמנא לא תשא, וסוף סוף לא כל הדעות שוות לאמר שנמלטנו מפלוגתא, והרי ברכות אינן מעכבות. על כן ראוי להורות דסגי שיחרהר עתה הברכה בליבו:

ולדודך הנקיטין בעלמא כהוראת גאון עוזנו מהרי"ץ שאפילו מי שהסיר מזווה ממקומה כדי לבדקה ומצאה

כשרה צריך לברך שוב כשקובעה מחדש, כמ"ש במ"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן קס"ז סעיף י"ג והערה ל"ה שם, כל-שכן וקל וחומר כאן שצריך לברך, מאחר שבקביעתה עוד עתה לא קיים המצוה. וזאת אפילו אם הסרתה היתה מיד אחר שקבעה פתוחה (ועיין עוד לעיל אות כ"ב ד"ה ואף) אלא שבאופן זה האחרון, מצד חומרא וחסידות (מטעם שיבין המעיין במצויין שם) טוב לחררה הברכה בליבו. כן נראה לענ"ד אני הקטן והננס, שגדולים עומדים על גבו. ויקיים בנו המקום ברוך הוא מקרא שכתוב, לא תמועד אשוריו, תורת אלהיו בלבב:

#### עצה למי שאינם עומדים בקבלותיהם הרוחניות וממילא באים לידי יאוש

אדם עושה חשבון נפש, ואמר לעצמו הנה בשנה שעברה קיבלתי על עצמי קבלות כאלו ואחרות [...], לפעמים הוא רואה שלא עמד בקבלות אלו. ממילא הוא אומר לעצמו, מדוע אקבל עלי עוד קבלה היום? [...] וחס ושלום אותו האדם מתייאש ממצות התשובה, ומרגיש כי אין בכוחו לתקן את החטא. אצל חלקינו יכולה להתגב כזו מחשבה, וצריך לדעת כיצד להתמודד איתה:

ברוך ה' כי מצאתי עצה טובה ממה"ר אליעזר פאפו, בספרו פלא יועץ [ערך ר"ה] [...]. מעצמנו לא היינו יכולים לומר את העצה הזו, אבל אחרי שהוא כבר אמר, אפשר לסמוך עליו. הוא מביא את דרשת הרש"ש לפני תקיעת שופר וז"ל, לכן עת לחננה ושעת רצון להתחרט חרטה גמורה על כל אשר נואלנו [...] ולקבל כל אחד ממנו לשוב מאיזה עוון שבידו, ואל יפחות כל אחד ממנו מלשוב מאיזה חטא קל או חמור [...]. אלו הם דברי הרש"ש. ואומר על כך הפלא יועץ אח"כ, עיניך הרואות, כי עיקר גדול לקבל לשוב מאיזה עוון שבידו, אבל אין איש שם על לב, כי חוששים שלא יוכלו עמוד. אבל חיובא רמיא עלן לקבל בלי נדר, ולעמוד על המשמר בכל כוחנו, וחי' אלהים יעזר לנו, כי הבא ליטהר מסייעין אותו מן השמים:

אנחנו היינו חושבים ואומרים, וכי מה תועיל הקבלה שתהיה בלי נדר? אדרבה, הדעת נותנת כי לצורך הקבלה לעתיד, יש לומר בדוקא שהיא תהיה עם נדר. אבל הפלא יועץ אומר כי אפשר לקבל בלי נדר, וזה טוב. אבל מצד עצמו הוא מתכוון לקיים את ההתחייבות בקבלה גמורה. יודע תעלומות יכול להעיד כי הוא רוצה לקיים. אך מאחר והוא חושש שלא יעמוד בזאת, הוא מתחייב בלי נדר:

(מגן שליט"א בשערי יצחק וילך ה'תש"פ)

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א  
פוסק עדת תימן

## תשובות קצרות בעניינים שונים<sup>[א]</sup>

א. מנייני מרפסות, כשבמקום אחד יש מניין שלם או רוב מניין

**שאלה:** נתפרסמה הוראת מרן שליט"א, שהמתפללים במרפסות אינם מצטרפים למניין. האם יש חילוק כאשר במקום אחד יש רוב מניין או מניין שלם, שאז יכולים בני המרפסות הרואים אותם להצטרף למניין לכל דבר:

**תשובה:** כשהמניין שלם, ודאי<sup>[ב]</sup>. ברוב מניין, יש על מה לסמוך<sup>[ג]</sup>:

ב. עניית קדיש וכדומה במנייני מרפסות

**שאלה:** כששומעים קדיש, קדושה, ברכו וחזרת הש"ץ משכנים שנוהגים להקל במנייני מרפסות, האם מותר לענות אחריהם:

**תשובה:** לענות בלב<sup>[ד]</sup>:

ג. חבישת מסכה כשנחלשה המגפה, והאם הדבר תלוי בהוראות משרד הבריאות

**שאלה:** האם גם כעת שנחלשה המגפה, יש להקפיד על חבישת מסכות בבתי כנסיות ובמקומות ציבוריים, והאם הדבר תלוי בהוראות משרד הבריאות:

[א] נערכו על ידי הרה"ג נתנאל עומיסי שליט"א, ועל כן 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, שיואל בטובו לשלוח אותן למערכת, ויפורסמו בל"ג בגליונות הבאים:

[ב] וכן כתב בספר בית ברוך (להרב"י זילבר כלל ל' ס"ק כ"ד) דמי שעומד בחוץ אצל ביהכ"ג או שביתו סמוך לביהכ"ג וחלון פתוח לו או שעומד בעזרת נשים ורואה פני הציבור, אעפ"י שלעניין צירוף י"א דלא מהני, לכו"ע מיקרי תפילה בצבור ע"כ:

[ג] וכמו שכתב החיד"א במחזיק ברכה (סימן נ"ה ס"ק י"א) והובא בשערי יצחק מוצש"ק פרשת צו ה'תש"פ, יעו"ש מה שדן מרן שליט"א בזה באריכות:

[ד] ובשערי יצחק שם השיב מרן שליט"א בפרוטרוט לשואלים, שברכות רגילות, כגון מלך מהולל בתושבחות, יוצר המאורות, צריך לענות אמן. אבל בדברים שצריך להם עשרה דוקא, אין להיכנס לספקות:

**תשובה:** צריך להקפיד, משום שנאמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ואהבת לרעך כמוך, לא תעמוד על דם רעך, ולא בגלל משרד הבריאיות. וחבל שמשורבבים את שמם בכל עת ובכל מקום, שאז נראה לרבים כאילו זה בגלל שלטון הערב רב, ולא היא. לא נצרכו להזכירם, אלא בגלל שלפי המציאות אצלם מצטברות ונאספות כל הידיעות בנושא, ולא רק מארצנו הקדושה אלא מכל רחבי העולם, והם ממילא היחידים שיכולים לברר האמת וכו'. אפשר להתנחם שיש בזה גם קצת טוב, כי בידם לאכוף את המזלזלים, מעין מה שאמרו חז"ל הוי מתפלל בשלומה של-מלכות שאלמלא מוראה וכו'. בעוה"ר אף שהמגפה נחלשה, היא חוזרת והולכת ומתגברת רח"ל<sup>[1]</sup>:

**ד. מניעת מי שאינו חובש מסכה מלהיכנס לבית הכנסת**

**שאלה:** האם יכולים האחראים למנוע ממי שאינו חובש מסכה מלהתפלל בבית הכנסת, גם אם ע"י כך יצטרך להתפלל ביחידות?

**תשובה:** כן, בפרט כשיש שם זקנים או הנגועים באיזו מחלה, ה' ישמרנו<sup>[1]</sup>:

**ה. חבישת מסכות בתפילה ובקריאת ס"ת**

**שאלה:** לעניין חבישת מסכות בתפילה ובקריאת ס"ת, כיצד לנהוג?

**תשובה:** בודאי מותר וגם צריך להשאיר בעת התפילה ואף בקריאת ס"ת<sup>[1]</sup> את המסוה על הפנים, כיון שזה בא להגין שלא להינזק ושלא להזיק חס ושלום מהידבקות במחלה רח"ל. והכל לפי העניין, מתי יש חשש. ואין בזה חוסר

---

[ה] ואכן עתה מתמודד העולם במה שנקרא בלשונם "גל שני". והנה רבים נבוכים מההוראות המשתנות ופעמים אף סותרות, ובעיקר בעניין מספר המתפללים בבתי כנסיות שמשתנה מעת לעת, ובפרט שנתברר שיש אצלם נטייה נגד ציבור שומרי התורה. ושאלתי את מרן שליט"א כיצד עלינו להתנהג למעשה. והשיב שאכן יש לקבל הוראותיהם בהסתייגות. שאם למשל יאמרו להתכנס עשרים אנשים בבית הכנסת, ניתן להוסיף מעט יותר, לפי העניין, ובלבד שיעטו כולם מסכות וישמרו מרחק:

[ו] ואם נקלע לבית הכנסת ששם לא מקפידים על חבישת מסכות, או שיושבים בצפיפות מרובה, אם יכול לשהות שם עם מסכה ובמרחק הראוי, יתפלל שם. ואם לאו, עדיף שיתפלל בחוץ, או אף ביחידות בביתו, ולא יכניס עצמו לסכנה. כך אמר לי מרן שליט"א: [ז] ולעניין עמידת החזן, אמר לי מרן שליט"א שיעמוד במרחק של-לכל הפחות שתי אמות, וכיון את העולה עם תאג פתוח לפניו. ולכן יש להזמין עולים הבקיאים בקריאה היטב:

כבוד כלפי שמים ח"ו, כיון שאף במקומות הכי מכובדים אצל בני אדם נוהגים כך, וקיימא לן דמלכותא דשמיא כעין מלכותא דארעא כנודע:

### ו. חבישת מסכות בתפילה העמידה

**שאלה:** האם גם בתפילת העמידה יש להקפיד על חבישת מסכות. כי יש שטוענים שהלא העומד לפני מלך מסיר המסוה מעל פניו, שאין זה מן הכבוד הראוי, אם אין חשש. ואם כן גם בתפילת עמידה שהיא תפילת לחש ואין חשש שינתז משהו מפיו, חייב להסיר המסכה:

**תשובה:** בכל זאת יש עדיין חשש שינתזו אז רסיסי רוק לחפצים שבסביבתו, ועלול שיגעו בהם אחרים סמוך לאחר מכן. [אחר זמן הוספתי דברים בזה, בשערי יצחק מוצש"ק פרשת קרח ה'תש"פ]<sup>[1]</sup>:

### ז. נשיאת כפיים עם מסיכה וכפפות

**שאלה:** האם כהן יכול לישא כפיו עם מסיכה וכפפות:

**תשובה:** יכול הכהן לישא כפיו כשמסוה על פניו, ובתי ידים ("כפפות") על ידיו, ואפילו במקומות שאין מכסים אותם בטלית<sup>[2]</sup>, ואין בזה משום חציצה או חסרון כבוד וכו' (עיי' פסקי תשובות סימן קכ"ח אות ט"ל הערה ק"צ דף כ"ג<sup>[3]</sup>, ואות ס"ו דף ל"ז) כיון שכולם יודעים שזה נחוץ לעת כזאת, ושאי' הכוונה בכך להסתיר מומים וכדומה:

### ח. ברכת הגומל למי שחלה בקורונה ונתרפא

**שאלה:** מי שחלה בקורונה ונתרפא, האם צריך לברך ברכת הגומל אף אם לא נפל למשכב:

[ח] שם השיב מרן שליט"א על הטענה שאין זה מן הכבוד הראוי לעמוד לפני מלך עם מסכה, שאדרבה כיון שיש בעטיית המסכה מצוה, שמקיים בכך ציווי ה' ונשמרתם, וכן לא תעמוד על דם רעך, ואהבת לרעך כמוך, זהו הכבוד האמיתי:

[ט] כמנהגינו, ועיי' בשלחן ערוך המקוצר סימן כ' סעיף ה', ובמשנ"ב סימן קכ"ח ס"ק צ"א בשם הגר"א:

[י] שם מבואר שאין חציצה בידיים פוסלת בנשיאת כפיים, שהרי אינו מחזיק כלום. אך כפפות יש להסיר, שאינו דרך כבוד, כמבואר במשנ"ב סימן צ"א ס"ק י"ב לעניין תפילת שמונה עשרה:

**תשובה:** המברך יתברך. ונדון דידן עדיף טפי מן המבואר בשלחן ערוך המקוצר סימן מ"ז אות ד'י"א. כיון שמחלת הקורונה לא ידועה עד היום, ולכן היא מפחידה ומדאיבה, הלכך בעינן הודאה יתירה:

### ט. ברכת פירות טחונים

**שאלה:** פירות טחונים בבלנדר (שייק פירות) וכן תפוח אדמה מרוסק מאד (פירה), מה ברכתם:

**תשובה:** אם ניכר אפילו מעט מקור הפרי, נשאר ברכתו הרגילה [עיינין שלחן ערוך המקוצר סימן ל"ח סעיף י"ט]. ואם לאו, שהכל, וכן אם מסופק בהיכר הצורה<sup>15</sup>:

### י. מי שיש לו זמן מועט ללמוד, מה יעשה

**שאלה:** יהודי שיש באפשרותו ללמוד חצי שעה ביום, מה כדאי שילמד:

**תשובה:** בהלכות השייכות למעשה, ובספרי מוסרי<sup>16</sup>. אם קשה לו, אזי בחלק מן הזמן - דהיינו כרבע שעה - ילמד משניות או מפרשים או שאר עניינים שליבו חפץ ללמדם, בכדי שירגיש סיפוק מהלימוד:

[יא] דהיינו ששם מיירי באופן שניכר לרואים שהוא חולה, וכאן ס"ל למרן שליט"א הכי אף שאין ניכר לרואים שהוא חולה. אמנם מי שאין לו תסמינים כלל, אלא שע"י בדיקה נמצא "מאומת", כבר הורה מרן שליט"א (הובא בעלון כתרי תורה גליון ב') שלא יברך הגומל, כיון שלא השפיע עליו הנגיף:

[יב] ולכן פירה הגם שהוא מרוסק, ידוע לכל שהבלילה היא תפוא"א. וכן דעת רוב פוסקי זמנינו (שו"ת באר משה ח"ב סימן י"ב, ושו"ת יבי"א ח"ז או"ח סימן כ"ט, וזה דלא כהאור לציון ח"ב סימן קט"ו), וזה אף אם נתרסק בבלנדר. ולעניין אינסטנט פירה שנתנו בו מים חמים, אמר לי מרן שליט"א שאם חוזר מראהו למראה תפוא"א מרוסק, ברכתו בפה"א. ובגדר הבחנת היכר צורה, כתב מרן שליט"א בתשובותיו עולת יצחק (ח"ב סימן ס"ו אות ג') דאם מביט ומבחיין שאכן נראית הצורה העיקרית של-פרי, הרי זה נחשב שניכר הפרי, אף אם זה אחר שמודיעים לו ממה נעשה:

[יג] ומעשה ידוע אודות יהודי ששאל את הגר"י סלנטר מה כדאי לו ללמוד בזמן מועט שיש לו, והשיבו שילמד ספרי מוסר. שאלו הלה וכי זה עיקר התורה, ענה לו ר' ישראל שאם ילמד מוסר ויראה מה חובתו בעולמו, יראה שיהיה לו יותר זמן ללימוד התורה (ווי העמודים וחשוקיהם חלק ל"ו עמוד מ"ג):

### יא. הקריאה הנכונה בסדר הקבלת שבת

**שאלה:** מצוי בהקבלת שבת שיש צורת הגיית מלים שאינה מדוייקת עם הכתוב, בפרט בשוואים, בפרק במה מדליקין ובמזמור שיר ליום השבת. כגון ואמונתך, שהוגים בפתח תחת התי"ו במקום בשוא). ואני תמהתי על העניין והסיבה. ושאלותי לכה"ר הן: א' מה הסיבה לגירסא הזו. ב' האם ידוע לרב אם יש לה מקור בכתבי יד. ג' כיצד לקרוא בציבור, כמותם בפתח, או כמו הניקוד בשוא. ד' האם צריך להסב את תשומת הציבור (בצורה נעימה) לקריאה מדוייקת, כי רובם לענ"ד לא שמים לב לכך, וקוראים בעל פה:

**תשובה:** א' הקצב והנעימה גורמים לשיבוש זה, וכן להיפוכי מלעיל ומלרע:

**ב'** אין מקור. ומצינו למהר"ם לונזאנו בכגון דא שכתב על הקוראים כך, נבערים מדעת שגו ברואה פקו פליליה, כמ"ש בס"ד במאמר משנת מהרי"ץ פרק ששי הערה כ"ג ד"ה רק. היפך התכלאל המבוער דף תש"נ אות קמ"ח<sup>111</sup>, דלא חש לקמחיה<sup>112</sup>:

**ג'** לעצמך תקרא נכון, בשילוב עם הציבור, באופן שלא מורגש כל-כך. וכן אני הקטן נוהג:

**ד'** אם ישמעו בלא מחלוקת חס ושלום. ועיין עוד בהסכמתי לסדר סליחות ספרדים של-ר' אליהו הכהן סיטון יצ"ו<sup>113</sup>. ודע שיש מחוזות בתימן שקריאתם בזה כהוגן, אבל בצנעא וסביבותיה הוא כדברייך:

[יד] שם במבוא פרק כ"ב כתבו שאף גדולי הרבנים לא הקפידו בקריאה לפי הדקדוק ע"כ. אבל מאידך ידוע לי על הרבה זקני ת"ח שהיו מתקנים טעויות הציבור בלחש ליושבים לצידם. ובילדותי בעיר הרצליה, הכרתי את רבי שמואל עוזירי זצ"ל שהיה רגיל לתקן את היושב לצידו, שלא יאמר מה "גדלו", מאד "עמקו". גם רבי עזרי צאלח זצ"ל סיפר לי על אביו הרה"ג רבי חיים זצ"ל, שהיה מתרעם בפסח בזמן שהציבור היו אומרים תיבת "ויספרו" (תהלים ק"ז, כ"ב) בגעיא תחת הוא"ו:

[טו] עיין רש"י פסחים דף פד. ד"ה לא:

[טז] לא מצאתי את הספר הזה:



הרה"ג שמריהו יונה שליט"א

מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

## הכנסת קדירות ותבניות חד פעמיות לסוכה

ממטללתא. והגמרא צריכה ביאור, אם כלי אכילה חוץ לסוכה, כיצד יאכל האדם אם אין לו קערה (צלחת). ופירש רש"י, קערות שאכלו בהן, צריך להוציאן. מבואר בדבריו, חדא, דמאני דמיכלא, היינו קערות ולא קדירות. ותו, דביאר דאותן קערות אין להשאירן אחר אכילה, אבל בשעת אכילה רשאי להניחן בסוכה. אלא דאחר אכילה יש להוציאן, משום מאיסות:

**והתוספות** בד"ה מנא, הביאו פירוש רש"י, והביאו פירוש אחר, דמיירי בקדירות וכלי לישה, דכעין תדורו בעינן, והני אין רגילין להיות בבית דירה. והיינו שחולקים על רש"י וס"ל דאין בעיא בקערות אחר אכילה, והדין המוזכר בגמרא מיירי בקדירות ובכלי לישה:

**ונראה** לבאר במה נחלקו על רש"י. א', מה שביאר דמיירי בקערות (צלחות) אחר אכילה, חלקו דזה לא גנאי, דכך דרכו של-אדם בכל השנה להשאיר הצלחות עד סיום הסעודה. ב', לשיטת רש"י דוקא קערות מלוכלכות. ואלו הם הבינו דסוגי כלים מסויימים אף אם הם נקיים, לא יכניסם לסוכה. דכיון שאין דרך כלים אלו להיות בבית דירה, הוא הדין והוא הטעם דלא יכניסם לסוכה. ומרהט לשונם משמע דלאו כשמכניסן לצורך

**נדרשתי** לאשר דנו החברים, מהו להכניס סיר כובאנה לסוכה, באשר דבר מצוי להגישה בכלי שלה כדי לשמר חומה. וכן רבים אשר רגילים לאפות בתבנית חד פעמית ולהניחה תוך מסגרת מיוחדת נאה ולהגישה לשולחן. או אופים בתבנית פיירקס מזכוכית, ומגישים המאכל בה לשולחן. האם כל אלו שם קדירה עליהו ואסור להכניסם לסוכה. או דשאני הנך, משום דמכובדים הם ונקיים:

**ואם** ירדנו לבית החילוק, אם כן מקום יש לחלק גם בין כלל הסירים דידן דנקיים הם ועשוין חומר שיע ומצוחצח, לקדירות דידהו שהיו מטונפות, לפי שאיכות החומר היתה שונה. וכן הקדירה היתה מונחת על גבי אש עם עצים, המשחירים את הקדירה וממאיסים אותה. וכשרצו חז"ל להגדיר מפת נפש, אמרו נהפכו פניהם של-שונאי ישראל כשולי קדירה, היינו שחורים ומלוכלכים כפניה החיצונים של-קדירה. ובודאי שאין מציאות סירי דידן כן. וזה החלי בעז"ה:

**טעם הדין שליכלי אכילה חוץ לסוכה, ממאיסותא, או מדין תשבו כעין תדורו איתה** בגמרא סוכה כט. מאני משתייא במטללתא, מאני דמיכלא בר

מלאים בצק, ומה עניין יש לו להביא הבצק תוך סוכתו. אלא ודאי מיירו באופן שרוצה להניח כלים אלו בסוכה. וע"ז כתבו דלא יניחם שם, שאין זה מקומם, שאין דרך אדם להניח כלים אלו בביתו. אבל כלי אכילה, אף לאחר אכילה שרי:

**ובדברינו** מבוואר להדיא במרדכי סוכה רמז תשמ"ה וז"ל, כתב

בספר המצוות משום מיאוס, כגון קערות שנמאסו אחר אכילה. ויש מפרשים כגון קדירה ואגני לישא. ולא טעמא משום מאיסותא, אלא תשבו כעין תדורו בעינן, והני יש להם בית דירה בפני עצמן. וכן כתב ראבי"ה דקערות לאחר שאכלו שרי לאנוחי בסוכה עכ"ל. הרי שפתיו ברור מללו, דהאיסור בכלי לישא הוא מחמת דאין דרך להניחם בבית דירה אלא במקום מיוחד לעצמם, לפיכך נמי לא יכניסם לסוכה ואף שהם רחוצים ונקיים:

**ביאור דעת הרמב"ם והמכתב ודקדוק דבריהם**

**וכד** מעיינינן שפיר, חזינן דהיסוד הנזכר לעיל מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות סוכה הלכה ה' וז"ל, כיצד היא מצות הישיבה בסוכה. שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת ימים, כדרך שהוא דר בביתו. וכל שבעת ימים אדם עושה ביתו עראי, ואת סוכתו קבע. כיצד. כלים הנאים בסוכה. וכלי שתייה כגון כוסות ואישיות בסוכה. אבל כלי אכילה כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה עכ"ל:

אכילה, אלא שרוצה להניחם בסוכה. וזה אין דרך, כי דוקא כלי שתייה, שהשתייה מזומנת תמיד, רשאי להניחם בסוכה. אבל כלי אכילה גדולים, כגון קדירות ואגני לישא, לא יניחם בסוכה:

**ויצא** א"כ בדברי רש"י יש חומרא וקולא. חומרא, דמיד אחר שאכל צריך להוציא כלי אכילה מהסוכה, שמאוסין הם. ומאידך קולא, שאם הכלים אינם מאוסים, אף שהם קדירות וכלי לישא, מותר להכניסם לסוכה:

**ולשיטת** התוספות גם כן יש חומרא וקולא. חומרא, שלא להכניס כלי לישא וקדירות לסוכה, אפילו רחוצים ונקיים, כיון שאין מקומם בסוכה, ותשבו כעין תדורו בעינן. וקולא, שכלי אכילה אף אחר אכילה יכול להשאירן בסוכה:

**ושמא** תאמר בדעת התוספות דכל שכן הוא, דאם קדירות רחוצות ונקיות לא יכניסן לסוכה, כל שכן כשיצאו מהאש, שמלוכלכות הן, שלא יכניסן אף אם הוא צורך אכילה. אוכיח לך נאמנה דאינו כן, דעיינן בהגהות אשרי שכתבו פירש רש"י היינו קערות לאחר שאכל בהן, משום דמאיסי. ובה"ג וספר המצוות פירשו מאני מיכלא, עריבות שלשין בהן ומחמיצין, ואין דרכן להיות בבית. אבל קערה לאחר שאכל בה, שרי לאנוחי בסוכה. והיינו שביארו דברי הגמרא כלי מיכלא, היינו כלי אכילה גדולים שאין מקומם בסוכה:

**ובר** מן דין, אם מדובר בעודם מלאים אוכלין, א"כ גם כלי לישא מכניסין

אכילה, האם אין רגילות להניחם במקום אכילה בשעת סעודה, היתכן. ואם דיבר על קדירות, הו"ל לפלוגי בין קדירות לקערות, ולא בין כלי אכילה לכלי שתייה:

### דעת הטור ומרן

**הטור** בסימן תרל"ט כתב, אין מניחין כלי אכילה בסוכה אחר האכילה, מפני שהן נמאסים עכ"ל. הרי שפסק כרש"י דהקפידא היא בכלי אכילה לאחר אכילה:

**ומרן** בבית יוסף הביא דעת רש"י דמיירי בקערות (צלחות) אחר אכילה, מפני המיאוס. ולא הזכיר כלל איסור בקדירות. ואחר כך הביא דעת המרדכי הנזכר לעיל דמפרש מאני מיכלא, כגון קדירות ואגני לישא, שאף כשאין מאוסים, תשבו כעין תדורו בעינן, והני אין רגילין להיות בבית דירה, אלא בית לבדן יש להן. וממה שהביא דברי המרדכי באחרונה, משמע דניחא ליה יותר כוותיה מפירוש רש"י, דלאו משום מאיסותא הוא, אלא מדיני תשבו כעין תדורו, ואף שנקיים הם. והבית חדש שם כתב, ולענין הלכה, ראוי להחמיר כרש"י והעומדים בשיטתו, לאסור אף קערות לאחר שאכלו, ואין צריך לומר קדירה ושפוד וכיוצא בהם עכ"ל:

**ובש"ע** שם הביא מרן דברי הרמב"ם כלשונם וז"ל, אבל כלי אכילה כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה ע"כ. ובודאי דלא בשעת אכילה מיירי. דאם

**הנה** הרמב"ם לא הביא שכלי אכילה חוץ לסוכה כדין בפני עצמו, אלא כרצף דינים להסביר כיצד היא מצות סוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר וכו' ועושה ביתו עראי וסוכתו קבע. ואיך מקיים זה, ע"י שיניח כלים מסויימים בסוכה, וכלים מסויימים חוץ לסוכה. ולא חילק כלל בין לפני אכילה לאחר אכילה כרש"י, אלא כלי אכילה חוץ לסוכה. ומיירי אפילו ברחוצים ונקיים, מ"מ כלי אכילה אין מקומם בסוכה. נשוה את הסוכה לסלון ביתו של-אדם, וכלים אלו לא נמצאים בסלון אלא במטבח:

**ומשמע** בביאור שאין דין זה משום מאיסותא, אלא מגדרי ישיבת הסוכה וצורתה. וכפי שהביא המרדכי, שאין זה מדין מאיסות, אלא מגדרי תשבו כעין תדורו. ומוכרח הוא, דאם כלי אכילה חוץ לסוכה גם בשעת אכילה, א"כ היאך יאכל בלי קערה:

**ויתר** על כן ראיתי בספר המכתם סוכה ט. דדבריו ברור מללו כפי היסוד דלעיל. שכן כתב, מנא מיכלא בר ממטלתא, מנא דמשתייא כגון כוסות וצלוחיות במטלתא, אפילו שלא בשעת אכילה. וכל זה הוא מטעם תשבו כעין תדורו, דמאני מיכלא אין מניחין אותן בשאר ימות השנה במקום סעודה, אבל מאני משתייא מונחין שם תמיד ע"כ:

**הנה** לא הזכיר כלל עניין הטינוף שבכלים, אלא עניין תשבו כעין תדורו. ובכלי שתייה, זו היא הרגילות. משא"כ כלי

קערותיו היינו צלחותיו חוץ לסוכה, היכן  
יניח מאכלו:

**האם יש מי שאופר להכניס לסוכה  
קדירות עם מאכל**

**עייין** רבינו מנוח על הרמב"ם שם שכתב,  
כגון קדירות וקערות. וכ"ש עריבות  
ואלפסין ושפודין, דכל הני כי מתרוקני  
מאוכלא, מאיסי. ותו, דתשבו כעין תדורו  
בעינן, ולא אורח ארעא להכניס כלים  
אלו בביתו ע"כ. הרי דבריו ברור מללו,  
דאין לאסור הכנסת קדירות אלא כד  
מתרוקני מאוכלא. אבל קודם סעודה, לא  
שמענו לאסור:

**וגם** לפי הטעם הנוסף שכתב, דלאו אורח  
ארעא להכניס כלים אלו בביתו, כל  
זה הוא חיזוק לטעם למה כלים אלו  
מקומם חוץ לסוכה, כיון שכלים אלו אין  
דרך להכניסם לביתו. אבל כל זה מיירי  
או במטונפין לאחר אכילה, או אף  
ברחוצים ונקיים ולהכניסם לסוכתו, וזה  
לא כעין תדורו, שאין דרך אדם להכניסם  
בסלון אלא בחדר המטבח:

**אי** נמי מ"ש דלאו אורח ארעא להכניס  
כלים אלו בביתו, לא קאי אקדירות,  
אלא אעריבות ואלפסין ושפודין, וכשיטת  
תוספות שאין דרך אדם להניח כלים אלו  
בביתו אף נקיים, וכ"ש בשעת אכילה:

**ולא** מצאתי לעת עתה בראשונים מי  
שיאמר דקדירות בשעת סעודה  
אסור להכניסן לסוכה. וכל הנזכר  
בדבריהם, הוא או לאחר אכילה, או  
להניחם שם:

**בירור דעת המשנ"ב**

**ועל** מה שכתב מרן בש"ע אבל כלי  
אכילה כגון קדירות וקערות חוץ  
לסוכה, הגיה רמ"א לאחר האכילה. וכתב  
על זה המשנ"ב ס"ק ה', מלשון זה משמע  
דבשעת אכילה גם קדירות מותר להכניסן  
לסוכה וכו'. והעולם נזהרין מקדירה שלא  
להכניסה לתוך הסוכה אף קודם אכילה  
יעו"ש. הרי דמעיקר הדין כתב המשנ"ב  
דמותר להכניס קדירות, אלא דהעולם  
נזהרין. והיה צד חזק לבאר מנהג העולם,  
דלאו מדינא נהגו כן, אלא דרך זהירות  
וסלסול נהגו בעצמם לכבוד הסוכה:

**אך** שוב כתב המשנ"ב דנראה דחששו  
לדעת המחמירים בקדירה בכל  
גוונא. ובשער הציון אות י' כתב דזו שיטת  
בה"ג ורבינו תם, ולא הזכירו כלל ההיתר  
דשעת סעודה ע"כ:

**ולפי** מה שהבאנו וביררנו לעיל, דברי  
המשנ"ב צריכין תלמוד, דנראה חס  
ושלום דארכבה אתרי ריכשי. דלקח הדין  
של-תוספות ובה"ג שחלקו ארשיי והקילו  
בקערות, והעמידו הדין על קדירות,  
ושהוא מדין תשבו כעין תדורו, שאין דרך  
להכניס כלים אלו לסוכה. והמשנ"ב  
החמיר בזה אף בשעת סעודה. והרי כמו  
שנתברר לעיל, התוספות ובה"ג לא מיירו  
בשעת סעודה ומשום מאיסותא, אלא מדין  
תשבו כעין תדורו, ואף בנקיים, מפני  
שהסוכה אינה מחסן לכלים אלו וכנ"ל.  
אבל לפי שעה לצורך סעודה, לא שמענו  
דבברי בה"ג ור"ת לאיסור כלל. ודברי  
המשנ"ב צריכין בירור רב:

## דעת ערוך השלחן

מהר"ר שמואל. והסכימו עמו מהרש"ל  
ומהראנ"ח רבני איזמיר יעו"ש:

**ובן** בספר מרכבת המשנה כתב לאסור  
להכניס קדירות לסוכה, כי אין ספק  
שרוב הקדירות מאוסות יותר מקערות  
לאחר אכילה. וכתב עוד, ושמעתי  
באומרים לי דלדעת התוספות שרי להביא  
הקדירה לסוכה, שכן דרך בני אדם בתוך  
ביתם, שלא להטריח בעלת הבית בין  
תבשיל לתבשיל. פירוש, כיון שתלו  
התוספות הטעם בתשבו כעין תדורו, א"כ  
זו היא הרגילות. שוב כתב לדחות,  
דהמוחש לא יוכחש, שאין דרך ארץ  
להביא. הרי דכל מה שאסר הוא לא מדינא  
דתלמודא, או מפני שהראשונים אסרו  
קדירות. אלא מצד סברא, דאין זה דרך  
ארץ, היינו שאין מנהג ודרך העולם  
להכניסם למקום אכילה. ודברים אלו  
משתנים מעת לעת וממקום למקום:

## הכרעת ההלכה לפי מציאות זמנינו

**וביון** שכן, נפשטו ספקותינו דלעיל.  
דכיון שבמציאות זמנינו אין  
מאיסות כלל בקדירות הנזכרות או  
בתבניות חד פעמיות וכן בסירים דידן,  
דרחוצים ונקיים הם מאד, גם דרך הבישול  
הוא לא על פחמים אלא בגז, שאינו  
משחיר כלל הקדירות (ועד זמן המשנ"ב  
היו מבשלים באש ממש), גם לרבות  
שחמרי הניקוי שבזמנינו מעולים הם  
ומסירים כל בדל שמנונית, אין נראה  
להטריח ולומר דיהיה אסור להכניסם  
לסוכה:

**וראיתי** בערוך השלחן סימן תרל"ט  
ס"ב שגם הוא כתב מעין זה,  
נהגו העולם שלא להכניס כלי חרס לסוכה,  
מפני שעומדים בבית המבשלות, וגנאי  
הוא לסוכה וכו'. ונראה שתופסין דברי  
תוספות ובה"ג לעיקר עכ"ל. ודברי  
המשנ"ב קרובים לדבריו, וצ"ע. אמנם  
מדבריו יוצא דגם מה שהעולם החמירו,  
הוא בכלי חרס, היינו קדירות חרס. אבל  
קדירות דידן, גם העולם לא נהגו לאסור,  
ודוק:

## דעת חיי אדם

**ועיין** חיי אדם כלל קמ"ז ס"ב, לא יכניס  
בה כלים וכו', כגון קדירות וכלים  
שמשיהן בהם קמח, וכד ששואבים בו  
מים וכו'. ונוהגים שלא להכניס קדירות  
אפילו קודם אכילה ע"כ. הרי מדוקדק  
בדבריו היטב הדרך שהלכנו בה. בתחילה  
כתב עיקר הדין, שלא יכניס כלים  
מסויימים לסוכה, כלי קמח, כלי שאיבה  
ודומיהן, כי אין זה דרך דירה. ואח"כ  
כתב, ונוהגים שלא להכניס קדירות אף  
לפני אכילה, היינו שזה לא מן הדין  
הראשון שהביא, אלא מצד מנהג, ודוק  
היטב כי קיצרתי:

## דעות האחרונים שאין להכניס קדירות

**והן** אמנם באחרונים מצינו להחמיר דלא  
להכניס קדירות לסוכה. עיין ברכי  
יוסף סימן תרל"ט שכתב וז"ל, אין להביא  
הקדירה בסוכה ולערות התבשיל בקערה.

ואם פח אשפה לפי שעה לצורך נקיון מותר, קדירה לפי שעה לצורך אכילה ודאי דמותר:

**והמחמיר** שלא להכניס קדירות לסוכה, ודאי משובח הוא (והוא שלא תהיה חומרא זו על חשבון טירחת אשתו), דודאי מצינו דמקפידין על הסוכה יותר מן הבית, כגון שמעטרין אותה במיני נוי וסדינים, מה שלא מצינו שעושים כן בבית. אמנם המיקל לצורך סעודה לפי שעה, ובפרט אם הסוכה מחוץ לביתו ונכנס בשאלות הלכתיות אם נכנס ויוצא מהסוכה, ודאי רשאי להקל כפי עיקר הדין המוזכר בש"ע ובאחרונים:

#### מקרה וכדומה בסוכה

**עוד** רגע ואדברה על פי מה שביארנו דלבה"ג ור"ת אין להכניס לסוכה אגני לישה וכלים גדולים שאין דרך אדם להכניסן בביתו, דתשבו כעין תדורו. האם לפ"ז יהיה מקום להקפיד שלא להכניס לסוכה מקרר, או ארון שירות עם כלים, או מיקסר, או שואב אבק:

**ונראה** דמקרה של-זמנינו דמכובד ונאה הוא, ובהרבה בתים מחוסר מקום מניחים אותו בסלון, הוא הדין בסוכה יהיה מותר. וה"ה והוא הטעם לעניין ארון שירות, כל שנאה הוא, ישנם רבים אשר יניחוהו בחדרם. מה שאין כן מיקסר ושואב אבק, שאין דרך בני אדם להניחם בחדרם, זולת יחידים אשר בטלה דעתם:

**ועיין** מ"ש המג"א ס"ק ג', קדירות וקערות קודם אכילה שרי, לאחר אכילה אסור. וכן אדוננו מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים כתב, כלי אכילה כגון קערות וקדירות לאחר אכילה, חוץ לסוכה. וכן השלחן גבוה אות ה', וקדירות חוץ לסוכה, היינו אחר שעירה המאכל לקערות ונשארו ריקניות. דבעודן מליאות, גם בשאר ימות השנה מביא המאכל בקדירה מבית התבשיל לבית שהוא אוכל בו, לבל יצטנן המאכל, והיינו כעין תדורו. וכן בש"ע הגר"ז, כלי אכילה לאחר אכילה, כגון קדירות וקערות, צריכין להוציאן מן הסוכה:

**וגם** אם יבואו חברים ויאמרו שגם בזמנינו אין דרך לעלותם על השלחן אף אם אינם מטונפים, מצד דרך חשיבות הנהוגה בזמנינו, ולא כדורות עברו שהיו חיים בפשטות. ובפרט כשיש אורחים, שרבים נמנעים מלהביאם לשלחן, וכן בשמחות וכדו'. נענה ונאמר כנגדו, אה"נ לא יעל אותם על שלחנו. אבל להניחם בסוכה בקרן זוית ומשם למזוג לקערה, מה גרעון יש בדבר:

**ובפרט** לאותם העושים את הסוכה בחצר, שאם יניח הקדירות חוץ לסוכה, מחוייב לברך שוב על המאכל כשיצא מהסוכה (כשלא מניח סועדים אחרים על השלחן):

**ותירך** מזאת ראיתי בחוט השני להגר"נ קרליץ זצ"ל, דאפשר להכניס לסוכה פח אשפה לצורך נקיון הסוכה.

## העולה מן המדבר

**המכניס** לסוכה קדירות קודם אכילה לצורך הגשת המאכל, והקדירות רחוצות ונקיות, או תבניות חד פעמיות עם תבשיל או עם עוגה, וכן סיר כובאנה, יש לו אילנות גדולים להיסמך עליהם, המגן אברהם, ש"ע הגר"ז, שלחן גבוה, ועל צבאם אדוננו מהרי"ץ. והם לא חילקו בין נקיים לאינם נקיים, אלא התירו בסתם, כיון שזה צורך סעודה. אם כן כ"ש בקדירות דידן הנקיות, במקום הצורך רשאי להכניסן לסוכה\*:

**עוד** יש לעיין באותם שביתם בקומה גבוהה, ועושין סוכתם בחצר, וטורח גדול להניח הסירים בבית, לפי שתכף כשמגיעים מבית הכנסת רוצים לקדש ולאכול. או שטורח לעלות ולהוריד התבשילים לפי קצב התקדמות הסעודה, דהיינו להוריד תחילה את הדגים, ואחר כך להוריד תבשיל שני ושלישי, והוא צער הניכר. ומדובר כשאין אפשרות להניחם חוץ לסוכה, מפני בעלי חיים וכדומה. האם רשאי להניח את הפלטה לחימום המאכל בסוכה. ויש לשאול מורה הוראה:

(\* הנה מקום אתי להעיר (לשאלת רבים) שיש חילוק בזה בין המהדורות של-שלחן ערוך המקוצר, שתחילה כתבתי בסימן קט"ז סעיף ב' לא יכניס לתוכה כלים שאינם מכובדים כגון קדרות (דהיינו סירים) ויורה וכו' ובמהדורות החדשות השמטתי תיבות קדרות דהיינו פירים. ונשאר הנוסח כגון יורה (דהיינו דוד גדול) וכו'. ועוד חזון למועד בעזה"ת. יב"ן:

## לקרוא לאשת הרב רבנית

ישנם הטוענים כי לקרוא לאשת רב ות"ח בשם רבנית זה כינוי רפורמי, כיון שלא נזכר בספרי היהדות הקדמונים, ואפילו ברוריה שהביאה בגמרא כמה פעמים, אשת רבי מאיר בעל הנס, לא כתוב עליה שהיא רבנית. ורק אצל הרפורמים יש רבנית שעולה לתורה, שמניחה תפילין וטלית:

אכן בעבר לא היה נהוג במחוזותינו, וגם לא מקובל לקרוא אפילו לאשת המארי בשם רבנית, או "מאריה"... אין דבר כזה. חושבני כי גם אצל הספרדים לא היה מקובל לקרוא לאשת הרב בשם רבנית. לאשת החכם, לא קראו חכמה. מסתבר שמושג זה נכנס אצלנו כיום מן האשכנזים, שהם קוראים לאשת הרב בידיש, "רעבעצען", דהיינו רבנית:

אבל נדמה לי שאין בכך שום חסרון, כי אפילו לאשת ישעיהו הנביא למשל, קראו נביאה, כמו שכתוב [ישעיהו ח', ג'], וְאֶקְרָב אֶל הַנְּבִיאָה. היא לא היתה נביאה, וכל מה שהיא נתכנתה בשם נביאה, הוא אך ורק בגלל שבעלה נביא. אפילו אם היא לא אשה חכמה במיוחד, עצם זה שבעלה נביא, גם היא נקראת נביאה, כמו שאשת המלך נקראת מלכה. היא לא צריכה להיות בעלת תפקיד מיוחד, או מעלות נדירות:

(מין שליט"א בשערי יצחק כי תצא ה'תשע"ט)

הרה"ג אבישי צדוק שליט"א

מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

## קדירת בשר העומדת על האש ונשפך עליה חלב מבחורין

נאסרה עד ששים כנגד הטיפה ונעשית נבילה (ט"ז שם ס"ק י"ט). ואם אין ששים פעמים ששים, הכל אסור:

**שיטת** הסמ"ק שיש לחלק היכן נפלה הטיפה. דאם נפלה מבחורין כנגד התבשיל, נחשב כאילו נפלה בפנים ובטלה בששים:

**וטעמא** הסביר מרן בב"י, שיש ספק. אם הטיפה מפעפעת בכלי הכלי, הרי נתבטלה. ואם אינה מפעפעת בכלי, הרי נכנסה לתוך התבשיל ובטלה בתבשיל:

**ולפי** זה לכאורה הקדירה מותרת. אולם מה שמתירים מספק שמא נפלה בתבשיל, זהו להתיר התבשיל, אבל לא את הקדירה (רמ"א סעיף ו', וט"ז ס"ק י"ז):

**הסבר** נוסף בדעת הסמ"ק, שאם נפלה הטיפה כנגד הרוטב, שמא מפעפעת ואז נכנסת לתבשיל ובטלה בששים. או שמא לא זזה ממקומה, ואין כאן איסור. ולפ"ז הקדירה מותרת (ט"ז ס"ק י"ט). גם מהרש"ל כתב שיש להתיר את הקדירה מן הדין (שם ס"ק י"ז):

**ואם** נפלה הטיפה שלא כנגד התבשיל אלא במקום הריקן, הרי היא מפעפעת עד התבשיל ואוסרת את

**נשאלתי** אודות קדירה שעומדת ע"ג האש והיא רותחת, ויש בתוכה בשר עוף, ונשפך חלב על הכסוי ועל הקדירה מבחורין כנגד המקום הריקן. מה דין הקדירה ומה דין התבשיל:

**תשובה:** נקדים ונאמר שאם החלב היה נשפך בתוך הקדירה, אזי הדין פשוט, שאם יש ששים בבשר וברוטב כנגד החלב, הקדירה והתבשיל מותרים. ואם אין ששים, הכל אסור אפילו בהנאה. אולם בנדון דידן שנשפך החלב מחורין לקדירה, הדין הרבה יותר חמור. ולפני שנכתוב את ההלכה, נביא בזה את שיטות הראשונים המובאים בטור יו"ד סימן צ"ב:

**שיטת** הסמ"ג שהטיפה שנפלה אוסרת את כל הקדירה, שאין לה מקום להתבטל בששים. ואח"כ הקדירה אוסרת את המאכל, שהרי א"א שיהיה בתבשיל פי ששים מהקדירה (אם לא שהקדירה רחבה ומאד דקה). וא"כ הכל אסור, הקדירה והתבשיל:

**שיטת** מהר"ם מרוטנבורג שהטיפה אוסרת את הקדירה עד ששים כנגד הטיפה (ולא כסמ"ג שכל הקדירה נאסרה). ולכן אם יש בתבשיל ששים פעמים ששים כנגד הטיפה, התבשיל מותר. אולם הקדירה אסורה לעולם, שהרי



הרוטב לא מצטרף, והסכים עמו הט"ז (ס"ק י"ח). מכל מקום הט"ז החמיר משום ספיקא דאורייתא. ובנדון דידן שהיה בשר עוף, שזהו איסור דרבנן, גם הט"ז יודה להקל. וגם מציינו לכמה אחרונים שחלקו על מהרש"ל והסכימו לרמ"א, שו"ת בית יעקב (סוסי"י נ"ז) ופרי חדש (ס"ק כ"ג). גם הרב שתילי זיתים השמיט דברי מהרש"ל, וסתם כדברי רמ"א. ואם כן גם באיסור דאורייתא יש להקל. ולכן דין הכסוי, ודין המקום הריקן בקדירה מכוסה ורותחת, כדין כנגד הרוטב שמותר ע"י ששים:

**והנה** היה מקום לחלק שדוקא כסוי נחשב כנגד הרוטב, אבל המקום הריקן אף בקדירה מכוסה אולי אינו נחשב כנגד הרוטב. אולם ראיתי להרב פרי חדש (ס"ק כ"ג) וכן להרב פרי תואר (ס"ק י"ד) שכתבו שאם הקדירה מכוסה ורותחת, נחשב גם המקום הריקן כדין נגד הרוטב וכדברינו לעיל. וכן פסק הרב שתילי זיתים (ס"ק ל"א):

**העולה** מכל האמור, שאם נפלה טיפת חלב על קדירה של-בשר מבחויץ, אם הקדירה מכוסה ורותחת, בכל מקום שתפול הטיפה סגי בששים בתבשיל, והתבשיל מותר והקדירה אסורה. ואם הקדירה אינה מכוסה, אם נפלה כנגד התבשיל, הדין כנז"ל דסגי בששים להתיר את התבשיל. ואם נפלה כנגד המקום הריקן, אסור עד ששים פעמים ששים. ובערב שבת ולצורך גדול מותר בששים:

הקדירה. ולכן מן הדין יניח את הקדירה עד שתצטנן, ואח"כ יערה את התבשיל ומותר (מרן שם ס"ה). אולם הלכה למעשה כתב מרן שנהגו העולם לאסור גם את התבשיל (שם ס"ו). והטעם, שחוששים שמא עלתה הרתיחה למקום האסור ונאסר התבשיל:

**ולהלכה** פסק מרן (שם ס"ה) כדעת הסמ"ק, שאם נפלה הטיפה מבחויץ כנגד התבשיל, אם יש ששים בתבשיל כנגדה, התבשיל מותר, והקדירה אסורה וצריכה הגעלה:

**ואם** נפלה כנגד המקום הריקן, אזי התבשיל אסור, אם לא שיש ששים פעמים ששים כנגד הטיפה, או אם הקדירה חדשה שאז התבשיל מותר (ש"ך ס"ק כ' וס"ק כ"ג). אולם בערב שבת או לצורך גדול כגון לאורחים או לעני, יש להקל ע"י ששים אפילו כנפלה כנגד הרוטב:

**והנה** בנדון דידן הקדירה היתה מכוסה, ונשפך חלב גם על הכסוי וגם כנגד המקום הריקן. והנה מבואר בהגהת רמ"א (סוף סעיף ז') שאם נפלה הטיפה על גבי כסוי הקדירה, דינה כנפלה כנגד הרוטב, וזה כשהקדירה רותחת. ולפ"ז לכאורה גם כנפלה במקום הריקן שלא כנגד הרוטב, אם יש כסוי לקדירה, יש להתיר בששים, שהרי הזיעה עולה גם לצדדים:

**ואף** שבעיקר דין זה שבכסוי נחשב כנגד הרוטב, מהרש"ל חולק וכתב שאף שהרתיחה עולה עד הכסוי, מכל מקום



דברי חפץ



חקרי הלכה





הרה"ג שאול אחרק שליט"א  
רב ק"ק תימן אלעד

## בשיטת הרמב"ם בחיוב תלמוד תורה והמסכתא

### א. מקורות החיוב בש"ס

**איתא** במסכת קידושין (כט.) ת"ר האב חייב בכנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וכו'. והנה מדכיל בברייתא לכל הני חיובי בהדי הדדי, ש"מ דאינן מדין חינוך, דהרי בחיוב למולו לא שייך חינוך, וה"ה בלפדותו, ולא מתורת חינוך קאתי עלייהו. ולהלן תתבאר נקודה זו:

**עוד** איתא שם בעמוד ב', ללמדו תורה מנלן, דכתיב "וְלַמִּדְתָּם אֹתָם אֵת בְּנֵיכֶם". והיכא דלא אגמריה אבוא, מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב "וְלַמִּדְתָּם" (קרא אחרינא הוא, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. רש"י שם). ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה, דכתיב וְלַמִּדְתָּם וְלַמִּדְתָּם, כל שאחרים מצווין ללמדו, מצווה ללמד את עצמו. וכל שאין אחרים מצווין ללמדו, אין מצווה ללמד את עצמו. ומניין שאין אחרים מצווין ללמדה, דאמר קרא ולמדתם אותם את בניכם, ולא בנותיכם. ת"ר הוא ללמוד ובנו ללמוד, הוא קודם לבנו. רבי יהודה אומר, אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בנו קודמו (אם היה בנו זריז והאב רואה שיצליח ממנו, ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם, ילמוד בנו, והוא יטריח

אחר מזונות ויספיקנו. רש"י). כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבוא לקמיה דאביי. כי אתא, חזייה דלא הוו מיחדדן שמעתתיה. אמר ליה, אנא עדיפנא מינך, טוב את דאיזיל אנא, ע"כ לשון הגמרא:

**ויש** להקשות (א) מאי האיי דקאמר והיכא דלא אגמריה אבוא מיחייב וכו', פשיטא דחייב, דהא קרא קא צווח "ולמדתם", ומהיכא קס"ד למיפטריה. (ב) מאי שנא ממאי דאיתא שם לעיל גבי פדייה, דאף לרבי יהודה אוקמיה התם רבי ירמיה, דכל היכא דליכא אלא חמשה סלעים הוא קודם, ולכאורה הכא נמי אי נימא דהוי חיובא דגופא, אמאי בנו קודמו אף בכנו זריז. (ג) קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא. דברישא קא תני רבי יהודה אומר אם בנו זריז בנו קודמו, והיינו דבנו ממולח ממנו כדכתב רש"י. משמע דבשניהם שווים, הוא עדיף. ובעובדא דרב יעקב בריה דרב אחא דאמר ליה אבוא אנא עדיפנא מינך, משמע דבשניהם שווים, בנו עדיף. ולהלן יתבאר בעזרת ה':

**ב. שיטת הרמב"ם בספר המצוות דחיוב תלמוד תורה מצות עשה אחת היא**

**הרמב"ם** בספר המצוות (עשין י"א) כתב וז"ל, המצוה הי"א, היא

כביאור הגמרא כמו שכתב שם הר"ן (הובאו דבריו גם במהרש"א שם) בד"ה לפדותו וז"ל, דאמרינן ולמדתם ולמדתם, לאו מקרא ומסורת דריש, אלא שהכל בכלל המקרא. דכיון שהוא מחוייב ללמד אחרים, יש לו ללמוד תחילה עכ"ל<sup>[א]</sup>. ולהלן יורחב בעיקר העניין. [אך יש להבין קצת בשיטת הר"ן, דרשת חז"ל על פסוק ותורת חסד על לשונה, זה הלומד תורה על מנת ללמדה (סוכה מט:), ומשמע דהוי רק מעלה ולא מעיקר חיוב הדין]:

**אלא** דיש לשאול (א) אמאי לא מיייתי רבינו את הפסוק המופיע בתלמוד "ולמדתם", אלא מביא את הפסוק "ושננתם". (ב) עוד קשה שאף לדברי הספרי דהלימוד הוא מ"ושננתם" דמיייתי רבינו, לכאורה אינו מדבר על עצם החיוב של-ת"ת, אלא על חלק מהחיוב, שהוא חיוב לימוד לתלמידים אף שאינם בנינים:

ג. דברי הרמב"ם בהלכות ת"ת ומה שקשה עליהם

**א** בהלכות ת"ת פ"א הלכה א' כתב הרמב"ם, נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת. אבל קטן אביו חייב ללמוד תורה, שנאמר "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס". ואין האשה חייבת ללמד את

שציוונו ללמוד חכמת התורה וללמדה. וזה הוא שנקרא תלמוד תורה. והוא אמרו "ושננתם לבניך" וכו' יעו"ש. והנה מנה גם את החיוב ללמוד וגם את החיוב ללמד במצות עשה אחת. ולא עוד אלא שלמד את עיקר חיוב מצות עשה זו מהפסוק "ושננתם לבניך", ולא ממאי דמיייתי הגמרא ולמדתם וכדומה:

**אך** לעומת זאת דעת מוני המצוות שקדמוהו, היא אחרת. דבה"ג מנה שלוש מצוות עשה. (א) ללמוד תורה, מהפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". (ב) ללמד הבנים, מהפסוק "ולמדתם אותם את בניכם". (ג) ללמד התלמידים, מהפסוק "ושננתם לבניך". ורס"ג מנה שתי מצוות עשה. (א) ללמוד תורה. (ב) ללמד תורה:

**וברעת** הרמב"ם פשיטא דטעמא דמנה מצות עשה אחת, דאזיל לשיטתיה בשורש י"א, דאין ראוי למנות כל חלק מחלקי המצוה למצוה בפני עצמה. ואם כן כל חלקי המצוה, הן לימוד עצמו הן לימוד הבנים והן לימוד התלמידים, הו"ל מ"ע אחת שיש בה כמה חלקים. ונראה דעיקר לימודו דהוי מ"ע אחת, נובע מהגמרא הנז"ל, מדפטר נשים מהאיי טעמא דאין מחוייבים ללמדה. וס"ל

**[א]** והא לך לשון הגאון מהר"ח כסאר זצוק"ל בשם טוב על הרמב"ם שם, שכל החייב ללמוד חייב ללמד. בפרקא קמא [דקידושין] שם. ואשמעינן בזה, דמצות עשה אחת היא ללמוד וללמד. דבכלל מה שכתב בפתיחת הלכות אלו מצות עשה ללמוד תורה, דהוא הדין ללמד. וכדאייתא התם ולמדתם ולימדתם, כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד עכ"ל. ולפי-כך שפיר מנה אותן רבינו ז"ל במצוה אחת, שכולן תלויים זה בזה עכ"ל. איתמר:

ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם וגו', למה כפל הלשון בנו ובן בנו, סגי ליה למימר ולא בנו בלבד. ואי אפשר לומר דנקט תיבות ובן בנו כיון דבעי למימר דבן בנו קודם לבן חבירו, דהא עיקר לימוד הקדימות הוא מחיוב פרטי גם בבנו וגם בבן בנו. ואחרי שכבר כתב חיוב פרטי בבנו וגם חיוב פרטי בבן בנו, ממילא נדע לדין הקדימות. (ג) עוד יש להבין, דהנה כתב הכסף משנה דבן בן בנו פשיטא ליה דקודם לבן חבירו. ויש להבין אמאי פשיטא ליה, דהא איהו גופיה כתב דא"א לומר שהחיוב הוא על כל זרעו, דאי הכי אף הבנות בכלל. (ד) ויש להבין גם את החילוק שכתב הכסף משנה בין בן בנו ובין בן בתו, דכאן נתחייב אביו מעיקרא וכאן לא, מאי עיקר החילוק. (ה) ועוד יש להקשות אמאי בשאלת הצריכותא ברמב"ם שכתב א"כ למה נצטוה על בנו וכו', נקט רק בנו ובן בנו. והרי לכאורה ממ"נ. אי נימא שכוונתו דסגי למיכתב בבן בנו וממילא נלמוד בנו בק"ו, א"כ ה"ה דנכתוב בשאר כל איש ישראל, ובק"ו נלמוד בנו ובן בנו. ואי נימא דס"ל דיש חילוק בין חיוב בנו ובין חיוב בן חבירו, אמאי לא נימא דאותו החילוק גופיה איכא גם בין בנו ובין בן בנו:

(ג) בהלכה ג' כתב הרמב"ם, וחייב לשכור מלמד לבנו ללמוד. ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם. מי שלא לימדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר "ולמדתם אותם ושמרתם

בנה, שכל החייב ללמוד חייב ללמד עכ"ל:

**וקשה** הרי דרכו של הרמב"ם לפתוח את ההלכות בהלכה ראשונה, להגדיר את המצוה ומקורה (עיי' לדוגמא ריש הלכות תפילה וריש הלכות קרית שמע), ורק לאחר מכן לבאר את החייבים והפטורים. ובאמת מרן בש"ע התחיל כך את הלכות ת"ת, כל איש מישראל חייב בת"ת, בין עשיר בין עני וכו', שזהו לשון הרמב"ם רק בהלכה ח'. וכן הקשה גם בשו"ת בניין אב ח"א סימן נ"ב:

(ב) בהלכה ב' כתב הרמב"ם, כשם שאדם חייב ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך". ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, שנאמר "ושננתם לבניך", מפי השמועה למדו, בניך אלו תלמידיך וכו'. א"כ למה נצטוה על בנו ובן בנו. להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו עכ"ל:

**והנה** יש להקשות (א) הרי קיי"ל בני בנים הרי הם כבנים (עיי' יבמות סב:) ופסקה רבינו בהלכות אישות (פט"ו ה"ה). וא"כ אמאי מיבעי לן למימר חיוב נוסף של-והודעתם לבניך ולבני בניך". ואי אפשר לומר דאכתי בעינן שני לימודים הנז"ל, כדי ללמוד הקדימות של-בנו לבן בנו. שלשון הרמב"ם שכתב, כך חייב ללמד את בן בנו שנאמר וכו', משמע דעצם החיוב נלמד מהפסוק והודעתם וגו'. (ב) עוד קשה בדקדוק לשון הרמב"ם

**י"ט** להקשות א) מהיכא תיסק אדעתין למימר שיפטר, הרי החיוב הוא בגופו, וכמו שכתב רבינו לקמיה בהלכה ח', כל איש מישראל חייב בת"ת וכו' (וכן הקשה גם בפירוש שפת מלך). ב) קצת יש להקשות דמרש"י בגמרא הנז"ל משמע שבלימוד בנו יש לו חלק, וכמו שמוכח בש"ע ריש הלכות ת"ת, ולכאורה משמע דמיפטר בזה. ג) עוד יש להקשות מהו פירוש תיבות "כך הוא מצווה ללמד את עצמו", מהו לשון "ללמד את עצמו", הו"ל למימר ללמוד בעצמו וכדומה, בפועל עומד, ולא בפועל יוצא:

**י"ז** בהלכה י"ג כתב הרמב"ם, אשה שלמדה תורה וכו' מפני שלא נצטוית וכו' יעו"ש. והנה הלכה זו העלה מרן בשלחנו הטהור יו"ד סימן רמ"ו סעיף ו'. ומשמע מלשונם דנשים פטורות לגמרי. דאי תימא דיש איזה חיוב, אמאי צריך האי טעמא מפני שלא נצטוית, שכל המצווה ועושה וכו', תיפוק ליה דאף דחייבות, מ"מ אינו אלא חיוב כל שהוא:

**י"ח** להקשות א) הא מרן בש"ע או"ח סוס"י מ"ז פסק, נשים מברכות ברכת התורה. ומרהיטת לשונו משמע דמכח חיוב לימוד כתב כן, וסותר למה שכתב ביו"ד כנז"ל. והנה הגר"א כתב שאינן חייבות ואעפ"כ מברכות, וכמו כל מ"ע שאינן חייבות. והן אמת שזו היא דעת ר"ת, אבל א"א לומר כן בדעת מרן, דהא ס"ל כהרמב"ם דאינן מברכות על מ"ע דהזמ"ג כידוע. [נאחר כתיבי זאת, ראיתי שהקשה כן הגר"א מ שך באבי עזרי הלכות ת"ת]. ואף שהמג"א מייתי מהב"י

לעשותם". וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד עכ"ל:

**י"ט** להקשות א) הרי הביא מקרא על חיוב הלימוד, א"כ מאי הוסיף טובא באמרו וכן אתה מוצא בכל מקום וכו'. ב) עוד קשה למה שינה רבינו לשון חז"ל שאמרו גדול תלמוד, ומשמע לעניין המעלה. ואלו רבינו כתב זאת לעניין לימוד, שהתלמוד קודם. ג) עוד יש להקשות מה היא תיבת וכן שאמר רבינו [ועיין בכס"מ שהקשה כן. אלא שתירוצו לא יספיק, אמאי לא סגי בפסוק, וכדלעיל שאלה א']. ד) עוד יש להקשות למה מייתי מקרא "ולמדתם אותם וגו'", ולמה לא כתב את הפסוק "ושננתם" כמו שהביא בספר המצוות. ה) עוד יש להקשות, בהלכה א' כתב, קטנים פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה. ומשמע שהקטן פטור לגמרי. וכאן כתב שיש חיוב ללמד את עצמו. וצריך להבין על מי חל החיוב, על האב או על הקטן (וידועה המחלוקת בדין חינוך, אם החיוב על האב או על הקטן, עיין ר"ן סוף פרק ב' דמגילה שהאריך בזה, והביא דעת הרמב"ן שהחיוב על האב, ודעת התוספות שהחיוב על הקטן):

**י"ז** בהלכה ד' כתב רבינו דין קדימות עצמו לבנו, וכדלעיל בשם הגמרא. אלא שהוסיף, ואע"פ שבנו קודם, לא יבטל הוא. שכשם שמצווה עליו ללמד את בנו, כך הוא מצווה ללמד את עצמו עכ"ל:



אדם אמור לו מיד. ובזה יתורצו שתי הקושיות על דבריו בספר המצוות:

**עוד** נלמד מזה, אף דודאי עיקר חיוב לימוד תורה הוא על כל אחד, מ"מ ודאי שאי אפשר שכל אחד שרק התחיל ללמוד יורה וידין. דהא דאמרינן "שיהיו ד"ת מחודדים בפיקך", משמע שיהיה בר הכי ללמד. ואף שפשט לשון חז"ל שיהיו ד"ת מחודדים בפיקך, משמע שהלימוד יהיה בצורה ברורה כדי שיוכל להשיב, מ"מ מדהביאו את זה כחיוב כללי, משמע שצריך שיהיה כן בכל התורה, מדאמרו ד"ת בעלמא. וכדעת רבי יוחנן במסכת שבת (קיד.) איזהו ת"ח וכו' כל ששואלים וכו' ואפילו במסכת כלה. ולכן גם כתב רבינו מצוה על כל חכם וחכם. והשתא מובן אמאי מביא את הפטור של-נשים בתחילת דבריו, שכתב שכל החייב ללמוד חייב ללמד, היות שכל עיקר חיוב ת"ת הוא ללמד, ומי שאינו בחיוב ללמד, ממילא אינו חייב ללמוד (ולהלן יבואר דיש עוד חיוב נוסף שונה בחיוב ת"ת). ובזה תתורץ קושיא א' בדבריו בהלכה א', כי זה מיסודי החיוב של-מצוה ללמוד כדי שיוכל ללמד:

**אלא** דיש להוסיף, דבעצם החיוב ללמד תורה, הוא חיוב של-העברת ומסירת התורה לדור ודור, והיינו מאי דכתיב "והודעתם לבניך וגו' יום אשר עמדת בחורב וגו'", דבזה נתוסף לנו חיוב על חיוב, לא רק של-לימוד הבן דנלמד מתיבת "ולבניך" בפסוק, אלא גם של-מסירת התורה כחוט המקשר בשלשלת

דחייבות ללמוד דינים שלהן, צריך לדעת האם הוי ממש חיוב בעצם מצות עשה של-ת"ת. (ב) ועוד, דלכאורה אף אי נימא דצריכות ללמוד כדי לדעת הדינין שלהן, א"כ הוי לימוד דידהו כעין היכי תימצוי לקיום המצוות, ואיך שייך לומר דהו"ל חיוב דשייך למימר על זה אשר קידשנו במצוותיו וציוונו:

**נמצאו** בידינו עשרים ואחת קושיות בנדון דידן, שלוש בדברי הגמרא, שתים בדברי הרמב"ם בספר המצוות, ארבע עשרה בדבריו בספר משנה תורה. ושתי קושיות בדברי השלחן ערוך, היוצאים מהלכה י"ג ברמב"ם. ובעזרת יושב שמים, נתרץ את הקושיות אחת לאחת למצוא חשבון:

#### ד. תירוץ הקושיות והגדרת שני יסודות בחיוב ת"ת

**הנה** לעיל הבאנו דברי הר"ן במסכת קידושין, וכשנדייק בלשונו משמע מדבריו דעיקר החיוב הוא ללמד תורה. אלא היות ואין שייך ללמד תורה לפני שלמד, לכן חייב גם ללמוד (וכ"כ גם בשו"ת בניין אב הנז"ל). והיות ועיקר החיוב הוא ללמד תורה, מובן אמאי הביא רבינו בספר המצוות את הפסוק "ושננתם", שבו נלמד החיוב היותר רחב, ללמד אף לתלמידים, וכדדרשינן "לבניך אלו תלמידיך". ועוד, דבזה ילפינן את עיקר חיוב הידיעה בצורה ברורה כדי שיוכל ללמד, וכלשון חז"ל שאם ישאלך

דשייך גביה רק מסירת התורה. ואם לא כתבה תורה את החיוב גם לבן בנו שבו נלמד את חיוב מסירת התורה, לא הייתי יודע קדימות בן בנו לבן חבירו. וגם הלימוד גבי בן בנו בלבד, לא היה מספיק לנו, דהו"א דוקא גבי המשך תולדותיו יש עניין דמסירת התורה, ולא גבי תולדות חבירו. לכך כתבה תורה חיוב גבי בן חבירו. והשתא תתורץ קושיא ג' על מרן הכס"מ, וגם קושיא ד' תתורץ, דאחרי שיש חיוב גבי בן בנו שנתוסף על עצם חיוב ללמד את בנו, איכא למימר דהוה ליה בן בתו כמו בן חבירו, ולכן נסתפק הכס"מ. וזהו פירוש דבריו היכא דנתחייב באביו. והשתא ניחא גם קושיא ה' שם, דכל עצם חיוב מסירת התורה נלמד מבן בנו, לכן נקט דוקא בנו ובן בנו, דזה מה שנתוסף בחיוב הנלמד מבן בנו:

**ולפני** שנמשיך בדברי רבינו, יש להקדים יסוד נוסף, ואזי יתורצו הדברים כמין חומר. הנה היות שברגע שקטן נעשה גדול, חייב מיד בכל המצוות, א"כ אם אינו יודע גדרי החיוב וכדומה, יעבור על מצוות התורה מחמת חסרון ידיעה. ושפיר שייך חיוב זה גם גבי נשים. ומכח זה נמשך חיוב לימוד המצוות עוד קודם לחיוב עשייתן, דאי אפשר שביום אחד ילמד כל מצוות התורה (ועיין לשון המאירי בקידושין ל'. האב חייב בלימוד וכו') עד שידע עניין המצוות. ועיין גם במדבר רבה פ"ז אות א'. ועיין עוד בספר שערי חינוך מעמ' כ"ט שם):

**ואם** כן יוצא לנו חיוב נוסף בלימוד התורה, שהוא כדי לעשות. וזהו

הדורות. וזה נלמד מתיבת "ולבני בניך", שנתוסף חיוב ללמד גם את בן בנו:

**ואף** שכבר דנו הפוסקים האם חייב הסב במצות חינוך גבי נכדיו, אבל בחיוב ת"ת משמע דפשיטא להו דחייב. וא"כ יוצא שחיוב לימוד ת"ת לבנו ובן בנו, אינו מדין חינוך, אלא הוי חיוב פרטי בת"ת. ומוכרח לומר כן לפי שיטת הפוסקים דחינוך מדרבנן, ואעפ"כ גבי ת"ת לבנו הוי ודאי חיוב דאורייתא אליבא דכולהו, א"כ מוכח דאינו מדין חינוך כלל:

**והשתא** ניחא קושיא א' בהלכה ב', דאף דבעלמא בני בניו הרי הם כבנים, מ"מ גבי ת"ת כתבה לנו התורה חיוב גם לבן בנו, דמיניה נלמד חיוב כללי דמסירת התורה להמשך הדורות. וגם תתורץ קושיא ב' בהלכה הנו"ל דכתב "בנו ובן בנו", דלאחר שלמדנו חיוב מסירת התורה שנלמד מבן בנו, כתב רבינו שאינו דוקא על צאצאיו בלבד, אלא כל אחד מישראל מצוה עליו לדאוג למסירת התורה בעם ישראל, ולכן חייב ללמד כל התלמידים. וזה נלמד מפסוק "ושננתם". והשתא יבואר צריכות שני הלימודים גבי בן בנו ובן חבירו, דמדכתב את שניהם ולא סגי לן רק בלימוד דבן חבירו, נלמד לדין הקדימות, וכמו שהמשיך שם בלשונו (אגב נלע"ד עיקר ההבדל בין בן בנו ובין בן חבירו, הוא רק לקדימות, ולא להשכיר. ואף רבינו הכס"מ כתביה רק בלשון אפשר). וזהו דגבי בנו יש לנו שני חיובים, האחד לימוד בנו כדמיית קרא, והשני מסירת התורה. ולכן הוא קודם לבן חבירו,

כדי ללמד שהוא עיקר חיוב מ"ע של-ת"ת, קטן פטור. אלא דהחיוב כדי לעשות, שייך שפיר גם גבי קטן. ועדיף חיוב דקטן מחיובא דנשים, היות וכשיגדיל שייך גביה גם חיוב ללמד תורה:

**וא"ת** א"כ למה כתב הרמב"ם בלשונו אם לא לימדו אביו תורה, הרי חייב ללמוד בעצמו מ"מ. וי"ל דכאשר לימדו אביו, אזי הוא עצמו למד בזה. ועוד י"ל דנפטר החיוב שלו בזה שאביו לימדו (ועיין כעין זה בשו"ת הריב"ש סימן קל"א גבי פדיון, דעיקר החיוב על הבן, רק שבקטנותו א"א, וממילא כשאביו פודהו נפטר בזה):

**והשתא** נבוא לתרץ הקושיות בהלכה ד'. דבאמת אי אמרינן דחיוב ת"ת הוי רק כדי ללמד, א"כ כאשר בנו ממולח יותר ממנו, הו"א דכאשר בנו לומד והוא מסייעו לזה, וממילא תרבה תורה ומסירת תורה בישראל, יפטר בזה. קמ"ל דמ"מ אכתי איתא גביה חיוב דלימוד כדי לעשות. ובזה תתורץ קושיא א'. וגם אין לנו להרבות מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, דתרוייהו איתניהו, פטור מצד חיוב כדי ללמד, וחיוב מללמוד כדי לעשות:

**ומעתה** גם תתורץ קושיא ב' על דברי הגמרא, דהגמרא מיירי בחיוב ת"ת כדי ללמד, ובזה כאשר בנו ממולח יותר וממילא תרבה תורה יותר וירבו התלמידים, אף דהוי חיוב בגופו, היות ומסייע לבנו, יפטר בזה. והשתא היות ועיקר הספק מי יכשר הבן או האב, ומי ירבה מסירת תורה, תתורץ קושיא ג'.

שאמרו גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, היינו שדרכו יגיע לידי מעשה. אלא שרבינו למד מכאן גם את חיוב הקדימות של-תלמוד למעשה. ובזה תתורץ קושיא ב' בהלכה ג', וגם קושיא א' תתורץ, דהביא את הפסוק "ולמדתם וגו' ושמרתם וגו'", דמיניה נלמוד דין חיוב ת"ת כדי לעשות, דזהו גדר גם בעצם חיוב הלימוד. ולאחר מכן מביא מכח הסברא של-דין הקדימות שתלמוד מביא לידי מעשה, וסברא חשיבא דאורייתא (עיין פני יהושע ברכות דף לה. ובית האוצר מערכת א' כלל קל"א). והוא כעין ביאור, דהיות שהתלמוד קודם למעשה בקדימות הזמן כנז"ל, לכן חל חיוב על הבן ללמוד בעצמו, אף דאינו בר חיוב במצוות. וזו כוונתו באמרו כשיכיר, והיינו עוד לפני שיגדיל (בשונה ממה שכתב בספר החינוך). ולכן גם כפל לשונו ואין המעשה מביא לידי תלמוד, לבאר דמאי דכתב "וכן אתה מוצא וכו'", היינו לעניין הקדימות של-תלמוד למעשה, וממילא חל החיוב גם כשהוא קטן. וזה לא היינו יכולים ללמוד מעצם פסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". והיינו דמהפסוק נלמד חיוב ללמוד כדי לעשות, ומכח הסברא נלמד שפיר חיוב זה בקטן עוד קודם שיגדיל. ובזה יתורצו כל הקושיות בהלכה הנז"ל:

**והשתא** מיושבת גם קושיא א' על דברי הגמרא, דהיות ומדובר על חיובא דקטן ולא על גדול, ממילא שייך שפיר למימר מנלן דמיחייב למיגמר נפשיה. והשתא ניחא, דלפי האמת חיוב

גבה לשון וציוונו. ובזה יתורצו כל קושיותנו בס"ד:

**אחר** כתבי זאת, ראיתי להגרא"מ שך באבי עזרי שכתב כעין דברינו. אלא דשם כתב דחיוב לימוד כדי לעשות, אינו חלק מגדרי ת"ת, אלא מגדר החיוב של-מצוה. כגון דבחיוב "וקשרתם לאות על ידך", נכלל החיוב לדעת איך לקשור וכדומה. ומכח זה שייך גבי נשים לברך ולומר גם וציוונו:

**אלא** דיש להקשות על דבריו מדברי הבית חדש בהלכות ברכת התורה בביאור מאמר חז"ל שלא בירכו בתורה תחילה, דסברי שאין חיוב בעצם הלימוד, אלא רק כדי לעשות, ולא צריכים לברך. אלא דטעו אותו הדור, דבאמת גם בעצם הלימוד יש חיוב. ומשמע מדבריו דאי נימא דהחיוב אינו בעצם הלימוד אלא רק כחלק העשייה, נפטרים מברכת התורה, וקשה על דברי האבי עזרי. ולדברינו לא תיקשי, דלדברינו זה חלק מחיוב מ"ע של-ת"ת:

#### ה. בירור מנהג תימן

**אחר** הדברים האלה, נבוא לבאר מנהג אבותינו. הנה ידוע שביהדות תימן עיקר לימוד הבנים היה אצל המארי, ובלשון ערב "מארי אלעיאל". והיינו מי שלימד תורה נביאים וכתובים<sup>[2]</sup>. וכמעט לא היה אצל המארי לימוד תורה שבעל

דברי הגמרא, ומדוייק זה בלשון הגמרא בנו זריו וממולח ותלמודו מתקיים בידו, ומייתור הלשון הראית לדעת דעיקר העניין הוא דתלמודו מתקיים בידו, והיינו מאי דדרשינן בעלמא שיהיו ד"ת מחודדים בפין. ולא קשה דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, דכי תידוק בעובדא דרב יעקב בריה דרב אחא, נקוט לישנא דתלמודא, לא הוו מיחדדן שמעתתיה, והיינו שלא העמיד גירסתו כנצרך, וממילא לא היתה לו עדיפות על אביו. ומאי דאמר אנא עדיפנא מינך, היינו כדי שלא לביישו, ודו"ק:

**ומנה** שכתב ללמד את עצמו, ולא ללמוד. היינו כיון דמיחייב עכ"פ לכל הפחות בלימוד כדי לעשות, אף אם לא יצליח ללמוד בכוחות עצמו (דהרי במי שלא ממולח קיימינן), חייב לשכור לו מלמד. והיינו כמו שכתב בהלכה ז' על פסוק "אמת קנה ואל תמכור". ואף דמיירי בלימוד בנו, מ"מ פשיטא דמיירי נמי בלימוד של-עצמו:

**לאחר** כל הנז"ל, יתורצו קושיותנו על דברי מרן בשלחן ערוך. דבאמת נשים פטורות מכח החיוב של-ללמוד כדי ללמד. אבל ללמוד כדי לעשות, עדיין שייך אצלן. וזה חיוב מכח הפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". ומרן לצדדים קתני, דבלימוד כדי ללמד פטורה, ובלימוד כדי לעשות חייבת. ולכן גם שייך

[2] תורה, עם תרגום אונקלוס ותפסיר רס"ג. הפטרות, עם תרגום יונתן בן עוזיאל. והיינו כשגדלו התלמידים קצת. איתמר:

פה<sup>[2]</sup>. אלא כאשר הגדיל הנער, היה לומד ופוסקים, כל אחד ואחד לפי יכלתו בבית הכנסת שיעורין כסדרן בש"ס וכשרונו. ומאחר דגבי לימוד תורה כדי

[ג] אמר הצעיר המגיה, איני יודע כיצד היה המנהג ביתר ערי תימן וכפריה. עכ"פ בעי"ת צנעא מקום מגורי אבותי נע"ג, ואולי גם בערים הדומות לה, בגיל עשר החלו הקטנים ללמוד אצל המארי גם משנה עם פירוש רבינו עובדיה מברטנורא, עין יעקב ומשנה תורה להרמב"ם (או שלחן ערוך), עם ביאורי המלים והעניינים, כפי ששמעתי מפי אבא מארי זלה"ה. ועד זקנותו, היה אומר לנו ביאורי עניינים במשנה, ששמעם בילדותו מפי רבו. ועיין מה שכתבתי בקונטרסי שר השלום דפים ס"א ס"ב. והחפצים ללמוד תלמוד, החלו ללמוד בבית המדרש עם הגדולים, בערך בגיל חמש עשרה. והיינו כדתנן בפרק ה' דאבות משנה כ', בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה וכו', בן חמש עשרה לתלמוד, ואכמ"ל: חזר הרה"ג הכותב שליט"א והעיר בזה"ל, עיין סערת תימן להגאון רבי עמרם קורח זצ"ל (מתושבי צנעא, הראב"ד והרב הראשי האחרון בתימן) פרק ארחות חיים ומנהגים דף ק"י אודות דרכי הלימוד בבתי ספר לתשכ"ר וז"ל, ובן תשע או עשר מלמדו תרגום רס"ג הערבי. ובן שתים עשרה כבר הוא רגיל לשנות פרשת השבוע עם שני התרגומים. ובגיל זה יוצאים רוב התלמידים מבית הספר עכ"ל. הראית לדעת שלא הזכיר מלימוד משנה וכדומה. ואולי כוונת מר אביו זצ"ל שהיו לומדים זאת בבית המדרש, ולא אצל מארי של-ילדים. וקונטרסי שר השלום אינו תחת ידי עכ"ל:

**וזאת** אשיב בקצרה. המעיין בקונטרסי שר השלום שם, יראה שהכוונה ללימוד אצל המארי של-ילדים. ודברי הרע"מ קורח בסערת תימן, ידועים לי. אבל מאידך ידוע ומפורסם כי לפחות אצל המלמדים החשובים, אשר אצלם למדו בדרך כלל בני המשפחות החשובות, ורבים המה, היה סדר הלימוד כפי שכתבתי:

**וכך** כתוב בכמה ספרים, ואביא ואציין כאן מן הבא בידי כעת. הגאון מהרא"ח אלנדאף בספר זכור לאברהם דף ט' כתב וז"ל, בשנת תרל"ג נכנסתי ללמוד תורה בבית מדרשו [היינו בית מדרש של-ילדים] של-ר' יוסף הכהן. תפילה בבוקר השכם. סעודת הבוקר בבית. חוזרים ללימוד מקרא ותרגום אונקלוס פרשת השבוע וכו'. וכך היה עד שהייתי בן עשר שנים. ואז נוסף לי [ולכלל חבריו הילדים] בלימוד, תפסיר רס"ג, ומשנה עם רבינו עובדיה, ושיעור בשלחן ערוך יעו"ש. ובספר מתימן עד ציון דף י"ז וסוף דף כ"ד וריש דף כ"ה, כתוב אודות המלמדים מה"ר עזרא ומה"ר אלעזר, בניו של-מאור הגולה מה"ר חיים קורח זצוק"ל, שהיו הקטנים לומדים אצלם משנה, עין יעקב, פירוש רש"י על התורה, מנורת המאור ושלחן ערוך יעו"ש. ועיין עוד שם סוף דף י"ד, ודף כ"ג ד"ה השנים. ובספר בשבילי תימן דף קכ"ו ד"ה פתחו, ובספר מן המיצר דפים נ"ו ס"א ס"ב. ועיין עוד למרן שליט"א בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן קנ"ו אות י' ד"ה ובהעמק, וסימן קס"א אות י' ד"ה ברם, ובספרו נפלאות מתורתך פרשת מסעי על פסוק (במדבר ל"ג, א') אלה מסעי בני ישראל וגו' דף שני"ז ד"ה ואחר:

**מעתה** צריך לומר שהרע"מ קורח קיצר בזה, כדרכו בעניינים רבים, ובפרט מפני שברוב השנים אכן היו הקטנים לומדים רק מקרא. אי נמי סתם בזה, מפני שמקצת מן המלמדים לא לימדו אלא מקרא. איתמר:

מנקרים וכיו"ב, בבחינת "מנהג אבותינו בידינו":

**נמצא** שקיימו בעצמם "מזה ומזה אל תנח ידך", ויצאו ידי חובה גם בזה וגם בזה. אשריהם ואשרי חלקם. בפרט שהחיוב של-לימוד בנו תושב"כ, קיימו כנצרך גם בנביאים וכתובים, ולא רק בחומש כידוע, וזה חיוב ממש (עיין שם בש"ך ובב"ח, ויוצא דאבותינו לא ס"ל כהתוספות. ומה שבימינו לא לומדים נביאים וכתובים ובפרט בישיבות, היינו מצד מנעו בניכם מן ההגיון, ואין כאן מקומו להאריך בזה):

ללמד, נאמר "והודעתם וגו' יום אשר עמדת וגו'", משמע דמיירי בתורה שבכתב, ועיקר החיוב ללמד היינו תורה שבכתב (עיין ש"ך וב"ח סימן רמ"ה, ודלא כהלח"מ בפ"א). לכן שפיר יצאו בזה יד"ח:

**אלא** דאכתי חל חיוב של-לימוד כדי לעשות, וגם חיוב זה הוא על האב כנז"ל. ובזה יצאו ידי חובה בלימוד מעשי של-חיי היום יום. וכבר נפוצה שיחתו של-מארי שלמה שְׁרָוִי זצ"ל על הלימוד המעשי שהיה בתימן, שראו דבר יום ביומו איך מתפללים, איך מברכים, איך

#### מה תפילה התפלל אברהם אבינו בהר המוריה

בעניין התפילה לתוקע, שאומרים לפני התקיעות. כתוב שם כך, רבש"ע, בניך בני רחומיך שמו פניהם לנגדך, ושמוני שליח לתקוע שופר לפניך, כדי שתזכור להם זכות אברהם אבינו ותפילתו בהר המוריה וכו'. שאל ידידנו הרב יואב חלא הי"ו, איזו תפילה אברהם אבינו התפלל בהר המוריה?!

אגיד לכם למה כוונתו. הרי כתוב בפסוק, וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה, אֲשֶׁר יֵאמַר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יִרְאֶה [בראשית כ"ב, י"ד], והתרגום הוא, ופלה וצלי אברהם. תמן באתרא ההוא. אמר, קדם י"י הכא יהוה פלחין דריא וכו' [...]. נמצא שאברהם אבינו מבקש מהקב"ה שבמקום זה ייבנה בית המקדש. אך לפ"ז יוצא שכעת אנו מבקשים שהקב"ה יזכור לנו את תפילתו של-אברהם אבינו שביקש שכאן יהיה בית המקדש. ומה שייכותה כעת לפני תקיעת שופר, הלא אנו מבקשים רחמים על יום הדין [...]:

יתכן והכוונה לדרשת חז"ל, שאמר אברהם אבינו בהר המוריה. כתוב, וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אֵיל [...] וַיִּלְךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֵלָה תַּחַת בְּנוֹ [שם פסוק י"ג]. שואלים חז"ל, מה הפירוש 'תחת בנו'? היה צ"ל רק 'יעלהו לעולה' [...] כי הרי מובן שהאיל בא במקום יצחק. אומרים חז"ל, שעל כל דבר ודבר היה אע"ה אומר, רבש"ע, יהי רצון, כמו שאני שוחט את האיל, תחשוב כאילו יצחק שחוט. כשאני זורק את אימוריו, כאילו זרקתי את אמוריו שליצחק [...]. והוא ממשיך, רבש"ע בשעה שיעמדו בני בצרה, זכור להם הצרה הזאת, ויהיה מקובל לפניך כמו שהיה אפרו צבור ומונח על גבי המזבח. אם כן לפ"ז זכינו, ואכן אברהם אבינו התפלל שם:

(מרן שליט"א בשערי יצחק האזינו ה'תשע"ג)

הרב מתתיהו יודא גוטמן שליט"א

עורך ספר משנה ברורה עם ברכת מרדכי מנהגי תימן, בית שמש

## זמן סעודת שחרית בשבת ובשמחת תורה שחל בשבת

### א. דעת רבינו הרמב"ם

**דעת** רבינו הרמב"ם דסעודה שנייה של-שבת צריכה להיות דוקא לפני חצות היום, כמ"ש בחיבורו משנה תורה פרק ל' מהלכות שבת דין תשיעי וזה לשונו, חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, אחת ערבית, ואחת שחרית, ואחת במנחה. וצריך להיזהר בשלוש סעודות אלו, שלא יפחות מהן כלל וכו'. וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין, ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים עכ"ל:

**והרב** מגיד משנה כתב בביאורו, ומ"ש רבינו ערבית שחרית ומנחה, נראה לי שדעתו ז"ל שמצוה לעשותן באלו הזמנים. ודבר זה מחלוקת בין הגאונים ז"ל, שבעל הלכות כתב שאפילו מפסיק בשחרית באמצע סעודתו ומברך ברהמ"ז ואחר כך מברך המוציא וחוזר ואוכל, שפיר דמי. וכתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל שלפי זה לא הוזכר בחיוב הזמנים האלו גבי הצלה וקערות שאכל בהן כמו שהזכרתי פרק כ"ג, אלא אורחא דמילתא

נקט. ובספר העתים האריך בזה, והעלה שמצוה לעשותן באלו הזמנים. והוכיח כן, ועיקר. ונחלקו המפרשים האחרונים אם יכול להשלימן במיני פירות. ודעת רבינו תם דלא, וכן נראה מדברי רבינו, עכ"ל הרב המגיד:

### ב. דעת מרן שליט"א בש"ע המקוצר

**בשלחן** ערוך המקוצר חלק שלישי סימן קי"ט סעיף י"ז כתב מרן שליט"א וזה לשונו, יום שמחת תורה שחל להיות בשבת (בארץ ישראל), צריך להקפיד לעשות סעודת שחרית קודם חצות היום, שאז הוא זמנה, כי מצות היום בשלוש סעודות. משא"כ כשחל בחול, דליכא קפידא בזה, מאחר שאין נוהגין אז לאכול סעודה שלישית (כדלעיל סימן צ"ח סעיף ג'). לפיכך כשחל בשבת ישכימו להתפלל, כדי שיוכלו לומר כל הפיוטים והתפילות<sup>[א]</sup>, ויספיקו לקדש ולסעוד קודם חצות היום עכ"ל. וכתב שם בעיני יצחק סק"ל וז"ל, וכן כתב באור לציון ח"ב פרק כ"א סעיף ד'

[א] ואפשר לדלג על הפזמונים שאמרו בלילה (ולהתפלל מוסף תפילה אחת), בשביל שתהיה הסעודה לפני חצות היום. ואם הזמן מאוחר, אפשר לדלג גם על תיקון הגשם, ולהכריז לפני תפילת מוסף להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, כדי להספיק לעשות את הסעודה לפני חצות היום. כך שמעתי מפי מרן שליט"א:

התחלתה עכ"פ קודם חצות. וכן אני נוהג,  
עכ"ל הערוך השלחן:

**ובשו"ת** משנה הלכות חלק י"א סימן  
שנ"ב הביא מרבינו ירוחם  
נתיב י"ב ח"א ראה לסדר הסעודות  
ערבית שחרית ומנחה, ממ"ש בפרק כל  
כתי דף קי"ח מההיא דמדיחין כלים  
יעו"ש ודוק:

**ג. דברי כמה"ר ישראל דוד הרפנס**

**ובשו"ת** נשמת שבת לכמה"ר ישראל  
דוד הרפנס שליט"א ח"ב  
סימן שפ"ו הביא דברי הערוך השלחן  
(והאריך בזה כבר בספרו ישראל והזמנים  
ח"א סימן כ"ט), וכתב שכבר קדמו הב"ח  
(ריש סימן של"ד, בדין מי שנפלה לו  
דליקה כמה יכול להציל) שכתב בפשיטות  
שזמן סעודת שחרית הוא עד חצות,  
ולאחר מכן עבר זמנה, ואף בדיעבד לא  
יצא:

**וכתב** שם בנשמת שבת וז"ל, יוצא  
מדבריו שזמן של-כל השלוש  
סעודות הוא לעיכובא, ואף בדיעבד אם  
איחר לא יצא. ובעולת שבת ופמ"ג לאחר  
שהביאו דבריו, סיימו עליו וצ"ע. גם  
המשנה ברורה (שם סק"ב) מביא לדברי  
הב"ח, ושהפמ"ג מפקפק עליו [וראיתי  
בספר מאמר מרדכי שדחה דברי הב"ח,  
מחמת שהבין שכל טעמו משום שאסור  
בשבת בבוקר להתענות עד אחר חצות,  
על כן השיג עליו שמ"מ בדיעבד למה  
לא יתחייב לקיים סעודת שבת (שבבוקר)  
אח"כ. ולדברינו הנז"ל אין טעם הב"ח

בביאורים וכו' [ושם כתב מסברא דנפשיה  
(כך שמעתי מפי בנו הגר"א שליט"א) גם  
על סעודת יו"ט, שצריך שתהיה לפני  
חצות היום. מיי"ג] וכו'. וממה שכתב  
הה"מ שם לעניין סעודה שלישית שעשאה  
בזמן סעודה שנייה, נילף לסעודה שנייה  
שעשאה בזמן סעודה שלישית עכ"ל:

**ובספר** ערוך השלחן סימן רפ"ח סעיף  
ב' כתב וזה לשונו, והנה באמת  
לפענ"ד צריכה להיות הסעודה השנייה  
רק קודם חצות, (שהרי) כמו שהסעודה  
השלישית צריכה להיות רק אחר חצות,  
כמו שיתבאר בסימן רצ"א. והטעם נראה  
דכיון דהשלוש סעודות ילפינן מתלתא  
היום, ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת  
היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה (שבת  
דף קי"ז ע"ב), צריך להיות לכל אחת זמן  
קבוע בפני עצמה, אחת בלילה, ואחת  
ביום קודם חצות, ואחת לאחר חצות. אבל  
תמיהני למה לא הזכיר אחד מן הפוסקים  
דבר זה, וגם הרבה לא יחושו לזה [אצל  
האשכנזים. מיי"ג]. ואולי דטעם סעודה  
שלישית שאינה קודם חצות, אינו מטעם  
תלתא היום, אלא מפני שכל סעודה צריך  
להיות שמה עליה, דלילה סעודת ערבית,  
ודיום סעודת שחרית, והשלישית סעודת  
מנחה, ומנחה הוי רק לאחר חצות. אך  
לפ"ז גם שחרית לא הוי אחר חצות.  
ואם היינו אומרים דסעודה שלישית אין  
יוצאים אלא אם כן התפלל מנחה מקודם,  
הוה אתי שפיר. אבל באמת אינו כן, כמ"ש  
בסימן רצ"א. ולכן אני אומר, אף  
שהפוסקים לא הזכירו זה, מכל מקום  
ברור הוא שסעודה שנייה צריכה להיות



משום איסור תענית כלל, רק מחמת דין זמני הסעודות שקבעו חז"ל, וממילא שאין די השגה בדבריו]. וכן הבאנו [בספר ישראל והזמנים] מספר כף החיים (סימן רצ"א סק"ב) דלהזוה"ק ולהאריז"ל יש לעשות כל הסעודות בזמנן, אחת בלילה, ואחת בשחרית, ואחת אחר תפילת מנחה. וכ"כ עוד בכף החיים (סימן רל"ב ס"ק מ"ב). שוב מצאתי בשו"ת הרדב"ז (סימן תפ"ט) לאחר שכתב שהשלוש סעודות חלוקות בזמנן, כשם שהן חלוקות בתפילות וזמנן (ועל כל אין לחלק סעודת שחרית לשתיים), סיים עלה בזה"ל, וכן הדבר לפי טעם המצוה למשכילים עכ"ל. [ויש להוסיף על פי מה שכתב הב"ח (סימן רצ"א) דסעודת שחרית נתקן כנגד שבת מתן תורה (דלכו"ע בשבת ניתנה תורה) עיי"ש ב. והרי קבלת התורה היתה בשחרית, כדכתיב ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר וגו'. אמנם בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ו) איתא, שבשש שעות ניתנה התורה. מיהו עיין שם בביאור הרד"ל, שמהזוה"ק מוכח שבבוקר ניתנה, ושכן משמע מש"ס דידן]. וכן נדפס לאחר זמן בספר ליבון הלכות (סימן כ"ט), ומביא נמי כזה מספר מטה יהודה (סימן רצ"א סוף סק"ג). [ועיין שם שרצה לומר דלהמג"א אף אם התחיל סעודת שחרית קודם חצות, אם המשיך הסעודה עד זמן סעודה שלישית, דלא יצא יד"ח סעודת שחרית]. ועל כן דן שם במי שאכל סעודת

שחרית לאחר חצות ושכח להזכיר רצה, אם חוזר לברך ברהמ"ז, דדלמא ממילא לא יצא בזה יד"ח סעודת שחרית. מיהו למעשה כתב דחוזר, דלא גרע מיו"ט שיש חיוב לאכול סעודה אחת במשך היום. ושמעתי מפי שאר בשרי הרב הגאון רבי משה זאב זארגער שליט"א מו"צ בירושלים עיה"ק ת"ו, ששמע מזקן אחד שהיה נוכח אצל הגה"ק רי"ד מבעלזא זצ"ל, כשפעם אכל סעודת שבת של-שחרית בהקדם, היה שמח שמחה גדולה על שזכה לקיים סעודת שבת בזמנה. וכה ראיתי שהגה"צ רבי יודעלע האראויטץ זצ"ל הקפיד שיעשו סעודת שחרית דשבת לפני חצות. כי איך יאמרו בצפרא דשבתא [בפיוט אסדר סעודתא] כשהחמה בראש כל אדם. והלום מצאתי בספר מועדים וזמנים (ח"ח השמטות לסימן ד') שמביא משם הגדול ממנינסק ז"ל, שבראש השנה שחל בשבת החמיר מאד לסיים את התפילה קודם חצות, כדי להספיק לאכול הסעודה קודם חצות, מפני שאין יוצאים מצות סעודת שבת אלא לפני חצות (כערוה"ש הנז"ל) עכ"ל:

**ואח"כ** כתב שיש שאכלו אחרי חצות היום, בגלל שאיחרו התפילה וכו' [1]. וסיים וז"ל, ובספר ישראל והזמנים שם, כתבנו עוד דרך לבאר, דנהי שעיקר זמן סעודת שחרית דשבת הוא קודם חצות היום, מ"מ בדיעבד אם אכלה אחר חצות יצא, מתורת תשלומין. וכעין מ"ש הרמ"א

[ב] והטעם מדוע איחרו התפילה אצלם, ראה בספר ישראל והזמנים ח"א סימן כ"ח בד"ה והנה, ובספר מבואו ועד צאתו על שבת קודש דף רצ"ו:

לבתייהם ולסעוד סעודת שחרית לפני חצות היום. וכן שמעתי שנוהגים בכמה מקומות אחרים:

ה. שמחת התורה עם הפזמונים, צריכים להיות מיד אחרי שסיימו את התורה

**יש** שהנהיגו בארץ ישראל מנהג חדש בשמחת תורה, שגומרים כל התפילה בלי הפזמונים, והולכים לבתייהם לסעוד סעודת יום טוב, וחוזרים אחר כך לבית הכנסת להקפות ואמירת הפזמונים. וגם לפי מנהג זה, הסעודה היא לפני חצות היום. ושמעתי מפי מהר"א אבידר שליט"א, שזקינו מהר"ד חגבי זלה"ה אמר שזהו המנהג הנכון. שוב ראיתי שכן הנהיג מהר"ע בסיס זלה"ה, כמו שכתב בתשובותיו בית העזרי ח"ב סימן ק"ג:

**ונראה** שזהו בשביל שלא יבואו לידי שכרות בבית הכנסת, לפי שהם שותים אז משקאות חריפים, וזה אסור בבית הכנסת (ועיין בסידור כנה"ג ח"ב דף תרי"ב מ"ש נגד זה):

**אבל** זהו שינוי מהמנהג בתימן, שעשו את השמחה לגמרה של-תורה מיד אחרי שסיימו לקרוא בראשית בספר השני, לפני המפטיר. וכמו שהוא מסודר בתכלאל עץ חיים, שאחרי שקראו בראשית, אמרו אשר בגלל אבות בנים גידל וכו'. ואחרי כל הפיוטים אומרים קדיש, ומוציאים ספר שלישי שהוא המפטיר. וכן מרן הגר"י רצאבי שליט"א ועוד רבנים, לא ניקח להו בשינוי מנהג זה:

(בסימן רצ"א ס"א) שאם לא עשה הסעודה בלילה, יש לה תשלומין ביום וכו' יעו"ש:

**על** כל פנים חזינן שסעודת שחרית של-שבת לפי דברי רבינו הרמב"ם צריכה להיות לפני חצות היום, כמו שכתב הרב המגיד [שסומכין על ביאורו בדברי הרמב"ם, כמ"ש גאון רבני תימן מהרי"ץ זלה"ה בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן רצ"ו]:

ד. כשחל שמחת תורה בשבת (בארץ ישראל) צריך להיזהר בזה

**ובחוק"ל** אף פעם שמחת תורה לא קל בשבת. כי בחוק"ל יש בשמיני עצרת שני ימים טובים, וביו"ט שני של-גליות עושים שמחת תורה, והוא לעולם לא יחול בשבת. אבל בארץ ישראל יש רק יו"ט אחד, ועושים בו שמחת תורה, ופעם אחת בכמה שנים הוא יחול בשבת, ואז צריך להקפיד שתהיה סעודת שחרית לפני חצות היום:

**וכן** שמעתי מפי מרן הגר"י רצאבי שליט"א, דכשחל שמחת תורה בשבת, הם הקדימו התפילה, והפזמונים שאמרו בלילה לא חזרו לאמרם ביום, ואת תיקון הגשם אמרו יותר מהר קצת (אבל אם הזמן לא מספיק שתהיה הסעודה לפני חצות היום, ידלגו על תיקון הגשם, ורק יכריזו לפני תפילת מוסף משיב הרוח ומוריד הגשם, שכך הוא מעיקר הדין. וכן הסכימו תלמידי חכמים), והתפללו מוסף תפילה אחת, וסיימו בערך רבע שעה לפני השעה אחת עשרה, באופן שהספיקו לילך

הברכה, וגם לקרוא מגילת קהלת עם תרגום, וגם שיעור בהלכה. ובית הכנסת מלא גם בשעת הלימוד וגם בתפילת מנחה וערבית, ומתפללים מנחה קטנה. וכמו שראיתי בעצמי השנה (ה'תש"פ ב'של"א) שהייתי שם, והיתה שמחה אמיתית של-תורה, בלא הוללות וכו' כמו שמצוי בעוה"ר ביום זה אצל השותים ומשתכרים, ואכמ"ל. ועיין מ"ש בספרי הקטן על משנה ברורה בהלכות שבת סימן של"ח בהערה:

ו. גם מרבני ק"ק אשכנזים סוברים שצריך לאכול סעודת שבת לפני חצות היום

**בספר** קובץ הלכות למהר"ש קמינצקי שליט"א על שבת ח"א פרק י"ד דין ב' כתוב וז"ל, סעודת הלילה זמנה בליל שבת, משקד'ש היום עד הבוקר. וזמן סעודת שחרית הוא עד חצות, כלומר שצריך להתחיל סעודתו קודם חצות. וזמן סעודה שלישית, משש שעות ולמעלה. ואם נאנס בלילה ולא אכל, יכול להשלים ביום. וכן אם לא אכל סעודת שחרית קודם חצות, יכול להשלימה אח"כ ע"כ:

**והביא** שם לשון הרמב"ם הנז"ל. והביא גם משו"ת מן השמים סימן י"ד, שכל שלושת הסעודות צריכות להיות מחולקות זו מזו יעו"ש. וכן דייק מדברי הרדב"ז בתשובותיו (ח"ב סימן תשנ"ד). וכתב, ולפי זה פשוט דסעודת שחרית צריכה להיות בשחרית דוקא. ועיין שם בדברי הרב המו"ל, שהאריך לבאר דין זה שצריך לאכול סעודה שנייה (עכ"פ

**ועיין** בשו"ת מבשרת ציון (מוצפי) במהדורא החדשה ח"ב סימן ע"ז, שההקפות צריכות להיות לפני תפילת מוסף, יעו"ש עוד טעם אחר]:

**ושמעתי** עוד על ישיבה אשכנזית אחת, שהם גמרו שחרית ומוסף בלי קריאת ספר תורה, והלכו לאכול הסעודה, וחזרו לקריאת ספר תורה וההקפות. אבל גם זה אינו לכתחילה. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' סוף סימן קע"ט ובשו"ת נשמת שבת חלק ב' סימן שנ"א, שנחלקו האחרונים בזה. אבל זהו לפי מנהגם שכל אחד מהציבור עולה לקרוא בתורה ביום זה, ושם בישיבה יש ציבור גדול, וגם הם מאריכים טובא בהקפות ובשירה ובריקודים (ראה בספר טיב המועדים):

**על** כל פנים, לכל אלו המנהגים, הסעודה היא לפני חצות היום. ועיין מה שכתבתי בספרי הקטן הנקרא בשם ברכת מרדכי על משנה ברורה, בחלק ג' סימן של"ח סק"ו. ושם הבאנו בשם מהר"ן הלוי אלשיך שליט"א, שגם כשחל שמחת תורה בחול, הוא מסיים כל התפילה ובכללה ההקפות, בשעה אחת עשרה. והוא מקדים התפילה. ולא עושים הפסקה לאכול באמצע ההקפות (ומי שרוצה לאכול משהו, יוצא לבדו לחצר באמצע ההקפות). וגם לא נוהגים בק"ק צנעא לעלות ילדים קטנים לקריאת ולאשר אמר (זולת לקריאת ששי של-ארבע שבתות, שסימנם בוכ"ו, ואכמ"ל). ואחרי הצהרים יש זמן גם ללמוד רש"י על פרשת וזאת

מחמיר כן יעו"ש). ועיין שם בדף קכ"ז, ובדף קכ"ט מ"ש בזה הרב חיים אשכנזי שליט"א, והביא המחלוקת אם צריך לאכול סעודת שחרית בשבת וביו"ט קודם חצות יעו"ש"ב:

**ושמעתי** מפי מהר"א דינר שליט"א, שהואיל והמשנה ברורה הביא את דעת הב"ח בסימן של"ד, רואים שיש עניין שסעודה שנייה של שבת תהיה לפני חצות. ועיין בספר חוט שני על הלכות שבת ח"ד דף ק"ג שכתב בד"ה המתפלל, דהזמן לכתחילה הוא לפני חצות. וע"ע בשו"ת תורת מאיר (פנחס) ח"א סימן ל"ה:

**ובספר** תפארת ההלכה על הלכות שבת בדף ר"א כתוב בשם מהרש"ז אורבך זלה"ה ומהר"ח קניבסקי שליט"א, שצריך להפסיק הלימוד, אפילו שהוא לימוד תורה ברבים (בישיבה), לצורך קיום דין אכילת סעודה קודם חצות. ויש חולקים בזה כיעו"ש:

**ובספר** פסקי תשובות סימן רפ"ח דף תפ"ב ג"כ כתב דזמן סעודת שחרית שבת הוא לכתחילה קודם חצות היום, וכפשטות לשון הרמב"ם, ושכן הוא על פי תורת הקבלה. ועיין לערוך השלחן, כף החיים, כתבי האריז"ל, שו"ת מן השמים, ב"ח, שו"ת אור לציון ח"ב יעו"ש:

**ועיין** בשו"ת ברכת יהודה (ברכה) ח"ב או"ח סימן כ"ב שצריך לאכול סעודת שבת לפני חצות היום. וכן שם בחלק ז' אורח חיים סימן מ"ז יעו"ש"ב.

להתחיל) קודם חצות, ומ"ש בדברי הערוך השלחן יעו"ש:

**וכן** ראיתי בספר הלכות שבת בשבת ח"ד דף ק"ג, וכתוב שם שהזמן לכתחילה הוא לפני חצות. ובספר שמחת השבת מדף רפ"ז לגבי זמן סעודת שבת. והביא שם דיוק הרב המגיד בדברי הרמב"ם. ושכן כתב הכף החיים בסימן רצ"א אות ב' שכך משמעות דברי הזהרה הקדוש והאר"י ז"ל. יעו"ש מ"ש בכל זה. והביא שבדרך כלל מנהג העולם לאכול הסעודה העיקרית בבוקר לפני חצות, יעו"ש לגבי מנהג האוכלים סעודה קלה בבוקר, וסעודה בשרית אחרי מנחה:

**וכבר** מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף קמ"ג ע"ב כתב וז"ל, מקצת נוהגין לסעוד סעודה קטנה דרך עראי אחר הקידוש, ואחר כך מברכין ברכת המזון, וקובעין עצמן לשתות ולאכול פירות, ואחר כך סעודה בפת, והיא עיקר סעודת היום. ומורי זקני מהר"ץ היה קורא תיגר על זה, מטעם דכיון שעושין העיקר סעודה שנייה בבשר ומעדנים, אם כן אין ראוי לסעוד תחילה, כדי שיסעוד סעודת היום לתיאבון, ובודאי שסעודה ראשונה מונעתו מלסעוד עיקר הסעודה בטוב לתיאבון. וידוע שסעודת שחרית היא העיקר שבכל, לפי שהיא מדאוריתא, כנודע מהפוסקים עכ"ל:

**ובקובין** אליבא דהלכתא גליון נ"א דף מ"ט בתשובת מהר"ח קניבסקי שליט"א, שהוא מחמיר לאכול סעודה שנייה לפני חצות (וגם ביו"ט הוא

והעיר שם על ספר הלכות שבת בשבת חלק ד' בקונטרס משמרת השבת הלכה ט"ז. וכתב עוד וזה לשונו, גם הסמ"ג (עשין ל') כתב, חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, אחת ערבית, ואחת שחרית, ואחת במנחה ע"כ. וכן כתב האבן־הנדרים (בעניין סעודה שלישית) שצריך להיות זמניהם חלוקים, האחד בליל שבת, והשני בשחרית, והשלישי במנחה וכו' ע"כ. וגם רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא בסידורו כתב, ומיחייב אדם למיכל תלת זמנין בשבת ע"כ, עכ"ל:

והעיר שם על ספר הלכות שבת בשבת חלק ד' בקונטרס משמרת השבת הלכה ט"ז. וכתב עוד וזה לשונו, גם הסמ"ג (עשין ל') כתב, חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, אחת ערבית, ואחת שחרית, ואחת במנחה ע"כ. וכן כתב האבן־הנדרים (בעניין סעודה שלישית) שצריך להיות זמניהם חלוקים, האחד בליל שבת, והשני בשחרית, והשלישי במנחה וכו' ע"כ. וגם רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא בסידורו כתב, ומיחייב אדם למיכל תלת זמנין בשבת ע"כ, עכ"ל:

**ומאידך** דעת בה"ג והתוספות דזמן סעודת שחרית הוא אף לאחר חצות היום. ובספר בניין ציון (ליכטמן) סימן רצ"א ציין לעוד ראשונים דס"ל הכי יעו"ש. ועל זה סומכים חלק מק"ק האשכנזים שאוכלים לאחר חצות:

**היוצא** מכל האמור, שצריך להקפיד לאכול (ועכ"פ להתחיל) סעודת שחרית דשבת לפני חצות היום, גם כשחל שמחת תורה בשבת (בארץ ישראל). וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים:

**וכן** כתב מהר"ש מזרחי בשו"ת דברי שלום ח"ג סימן נ"א (ד"ה נראה) שלאחר חצות היום עבר זמן סעודת

### משנתו משנת חסידים

העלינו בהלכות ישיבת הסוכה [ש"ע המקוצר או"ח סי' קט"ז בעיני יצחק אות ב'] מבעל יסוד ושורש העבודה שכתב חידוש גדול, כי מי ששוהה בביתו בלא הכרח, עובר על מצות עשה. מדוע הוא מתעכב ולא הולך לסוכה? הארכנו על כך, והבאנו בשם הגרש"ז אורבך, שלעניין מעשה לא נקיטנין כוותיה:

אך בכדי שלא נחשוב חלילה שהגרש"ז אורבך לא החשיב את הספר יסוד ושורש העבודה, אספר, כי זכורני שאמר כי ספר המוסר שהוא למד בצעירותו וחזקן בעבודת ה', הוא ספר יסוד ושורש העבודה [...]. הספר הזה בנה אותו ביראת שמים טהורה. אך בכל זאת, להלכה כיון שבכל הפוסקים לא נזכרה חומרא זו, משמע שלא קיימא לן כוותיה. ישנו מושג שנקרא, 'משנתו משנת חסידים'. בבואנו לקבוע הלכה הנוגעת לכלל עם ישראל, עלינו לומר על האסור אסור, ועל המותר מותר: דרך אגב, שמעתי כיוצא בזה מהגרש"ז אורבך, על החתם סופר שאמר (שו"ת חת"ס ח"א סי' ר"ח), כי אם אדם מחבר ספר, ומתערבת בו כוונה שלא לשם שמים. כגון שהוא כתב בשביל כבוד, או בשביל פניות אחרות. אזי הוא עובר על דין, 'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב'. וכתב דברים חמורים על כך, כגון את הפסוק בפרשת האזינו, וְרַבְצָה בּוֹ כָּל הָאֱלֹהִים הַקְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה [...]. ובכן, זכורני שהגרש"ז אורבך אמר בשיעור, כי אין הלכה כדבריו. החתם סופר אמר זאת מרוב צדקותו, אבל כאשר מדברים בהלכה גופא, הדין אינו חמור עד כדי כך:

(מרן שליט"א בשערי יצחק דרשת חוה"מ פסח ה'תש"פ)

הרב הראל דביר שליט"א  
יד בנימין

## בירור מנהג תימן בפסוקי ברכת זכרונות במוסף שלי ראש השנה

והנה יש הבדל בין המנהגים, בפסוקי ברכת הזכרונות הנאמרים מהכתובים. בנוסח שהזכירו כמה מהראשונים, אומרים שלושה פסוקים, ובדברי קדשך כתוב לאמר, 'זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום יי', ונאמר 'טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו', ונאמר 'ויזכר להם בריתו וינחם כרב חסדיו':

**בך** הנוסח בסדר רב עמרם גאון, בפירוש התפילה לבעל הרוקח (אות קל"ג), בחידושי הרמב"ן (תענית ט"ו, א' ד"ה ולפי. שם מובא בשלימותו נוסח ברכת זכרונות, שבעבר היה נאמר גם בתעניות כמבואר במשנה שם), בספר השולחן (תעניות ג'). ללא המלה 'ונאמר' בין שני הפסוקים הראשונים. אולי בהשפעת נוסח הרמב"ם דלהלן), באבודרהם (סדר תפילת התעניות, וסדר תפילת ר"ה) ובמחזורו הפרטי של-מהרי"ל (הועתק בלקט יושר או"ח קכ"ו, ה'). במחזור 'לפי מנהג בני אשכנז לכל ענפיהם' שההדיר ר"ד

הנוסח המצוי בספרי הראשונים בפסוקי הזכרונות שמספר תהלים

**תפילת** מוסף של-ראש השנה מורכבת מתשע ברכות. שלוש ראשונות, שלוש אחרונות, ושלוש בתווך. מלכות, זכרונות ושופרות. בכל אחת משלוש הברכות האמצעיות, משובצים עשרה פסוקים. שלושה מהתורה, שלושה מהכתובים, שלושה מהנביאים, ולסיום פסוק אחד מהתורה. המקור לסדר תורה כתובים נביאים, הוא דברי רב האי גאון בשם 'האחרונים'. אך יש גם נוסח שגורס להיפך מזה בדברי רב האי (שני הנוסחים צוינו באוצה"ג ר"ה חלק התשובות סימן צ"א). נראה שהסיבה להקדמת הכתובים לנביאים, היא מפני שהכתובים מתארים את המצב בהווה, והנביאים את המצב בעתיד, המתקשר לתחינת הסיום של-כל אחת משלוש הברכות, הפותחת בלשון 'אלהינו ואלהי אבותינו' וכו' [א]:

[א] בסדר התפילה להרמב"ם ובסידורי תימן, התחינה בברכת שופרות פותחת תקע בשופר גדול וכו', בלי תיבות אלהינו ואלהי אבותינו, מן הטעם שכתב מהרי"ץ בעץ חיים שם דף ע"ח ריש ע"ב. והנה הטעם שנתן הרב הכותב שליט"א להקדמת הכתובים לנביאים, טעם נאה הוא. אבל רבוותא קמאי ובתראי נתנו טעמים אחרים לכך, וכמו שהעלה מהרי"ץ שם דף ע"ד ע"א. איתמר:

**כוונת** הראבי"ה לפיוט קדמון בשם 'אפחד במעשי' (נדפס בסידור רס"ג עמ' רכ"ח-ר"ל, ובמחזור לר"ה מהדורת גולדשמידט עמ' רנ"א-רנ"ו), שאותו נהגו לומר הציבור בחזרת הש"ץ.

בפיוט זה משובצים לסירוגיין פסוקים מהתורה, הכתובים והנביאים. שלושת הפסוקים מהכתובים הם, ככתוב בדברי קדשך, 'זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום יי', ונאמר טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו' וכו' [כך הנוסח במהדורת גולדשמידט. בסידור רס"ג איתא, 'ככתוב בדברי קדשך זכר עשה לנפלאותיו וגו'', ואין הכרח שהנוסח כולל גם את הפסוק טרף נתן ליראיו וכו'. שני הפסוקים הבאים, זכר לעולם בריתו וזכור עדתך קנית קדם, מופיעים בשני הנוסחים]. ככתוב בדברי קדשך, 'זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור' וכו', ככתוב בדברי קדשך, 'זכר עדתך קנית קדם גאלת שבט נחלתך הר ציון זה שכנת בו':

**נוסח** רס"ג והרמב"ם מובא גם במקור אשכנזי קדום עוד יותר, והיא תשובה של-ר' נתן המכירי, בן דורו של-רש"י, לאחיו ר' מנחם (מעשה הגאונים סימן נ', הפרדס דבי רש"י סימן קס"ז, שבה"ל סימן ר"צ). ר' נתן אף מעיד שכך כתוב במחזורים שבזמנו וז"ל, על ארבעה פסוקין של-כתובים שהן במלכות

גולדשמידט בדורנו, מוזכר רק נוסח זה, ללא הערות על שינוי בין עדי הנוסח (אך עיין להלן על הנוסח בפיוט 'אפחד במעשי' שנדפס במחזור זה):

**נוסח רס"ג והרמב"ם וקדמוני אשכנז לעומת** זאת, בסידור רס"ג (עמ' רכ"ג) ובנוסח התפילה של-הרמב"ם (בסדר התפילה שבסוף ספר אהבה) נוסף עוד פסוק, מלבד מה שמופיע בסידורים שלנו, ובדברי קדשך כתוב לאמר, 'זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום יי', טרף נתן ליראיו יזכר לעולם בריתו', ונאמר 'זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור', ונאמר 'ויזכר להם בריתו וינחם כרב חסדיו'<sup>12</sup>:

**נוסח** זה נמצא גם בראב"ן (ר"ה סימן תל"ב), שהיה מקדמוני אשכנז וקדם בשבעים שנה לרוקח הנזכר וז"ל, בזכרונות אומר ארבעה של-כתובים, לפי כי זכר עשה לנפלאותיו וגו' וטרף נתן ליראיו סמוכים ומדברין בעניין אחד, לכן אומר במקום פסוק אחד:

**בן** נמצא נוסח זה בראבי"ה (ב' תקל"ו), שהיה צעיר מהרוקח בעשרים שנה וז"ל, ובזכרונות זכר עשה לנפלאותיו וגו' טרף נתן ליראיו וגו' נחשבים כאחד, וסמוכים במזמור אודה יי' בכל לבב. ובסדר תקיעות של-יום שני סידר הפייט לכל הני קראי כחד, כדפרישית:

[ב] עיין מקור ברוך (אפשטיין) חלק ג' דף תש"ג, ואור תורה תשרי ה'תשנ"ב דף מ"ז. יב"ן;

### מנהג הבלדי והשאמי

**בימינו** בכל המחזורים מובא הנוסח הקצר, מלבד תכלאל עץ חיים הבלדי שבו מובא נוסח הרמב"ם [בסקירה המפורטת של-שינויי נוסח לתפילת מוסף בספר מחקרים בסידורי תימן (ח"ד עמ' קע"ט-קפ"ח)], אין כל התייחסות לשינוי זה). בסידור כנסת הגדולה השאמי, הנוסח כשאר המחזורים, ולא כרמב"ם. הר"י צובירי בביאורו לסידור זה, הנקרא אמ"ת ויצי"ב עמ' שפ"ד, כתב לבאר זאת על יסוד דברי רבי משה אלבאז, מקובל מחכמי מרוקו בן דורו של-האר"י ז"ל, בספרו היכל הקדש (עמ' ש"ב). כך כתב הרב אלבאז, ובדברי קדשך. שלושה פסוקים אלו, כנגד שלושה אבות. הפסוק הראשון 'זכר עשה לנפלאותיו', כנגד החדש. הפסוק השני 'טרף נתן ליראיו', כנגד הפחד, כי ממדת הדין ייראו כל העולם. הפסוק השלישי 'ויזכור להם בריתו', כנגד תפארת:

**על** כך הוסיף באמ"ת ויצי"ב, ולפי-כך אין כאן מקום לתוספת פסוק 'זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור', דמלבד דהוה ליה מיותר כפסוק רביעי ואנן בעינן בגמרא לכתחילה שלושה פסוקים מספר תהלים (עיין רמב"ם פרק ג' מהלכות שופר הלכה ח', וגמרא ר"ה דף ל"ב ע"א), עוד

זכרונות ושופרות מה טיבן וכו'. והשיב, מה שאמרת מארבעה פסוקין של-כתובים במלכיות זכרונות ושופרות, דע כי שאו שערים ראשיכם הראשון והשני תרווייהו כחד חשיבי וכחד פסוק דמי, והווי להו שלושה פסוקין דכתובים במלכיות. וכן בזכרונות אף על פי שתמצא כתוב במחזורים זכר לעולם בריתו, הדווקנים אין אומרינן אותו, שהוא יתר והוא רביעי שלא לצורך וכו'. הני קראי דכתובים דסמיכו אהרדי, כל תרי ותרי חשיב כחד:

**יתכן** אם כן, שהנוסח הקדום באשכנז היה נוסח רס"ג והרמב"ם, אלא ש'הדווקנים' נטו ממה שהיה כתוב במחזורים. ובדור מאוחר יותר כבר הפסיקו לכתוב זאת במחזורים:

**בשוליו** דברי הראשונים, יש להעיר שהסברא הנזכרת בדבריהם להחשיב את שני הפסוקים כאחד, היא היותם סמוכים. וסברא אחרת לצורך בפסוק נוסף, כתב הרב שמחה פרידמן בקונטרס ביאור לתפילת מוסף של-ראש השנה (עמ' כ"ו הערה ה'), יש שאינם מונים פסוק זה כפסוק זכרונות, משום שנאמר בו שהקב"ה נתן לנו את האפשרות לזכור את נפלאותיו, וְאַלּוּ פסוקי הזכרונות משמעותם שה' זוכר, ולא שאנחנו זוכרים<sup>[2]</sup>:

[ג] לפי סברא זו קשה, אעיקרא מדוע אומרים פסוק זה, והלא אין שום הכרח לאמרו מחמת שאומרים את הפסוק שאחריו בתהלים, טרף נתן ליראיו וגו', שהרי הוא עניין בפני עצמו. אלא העיקר דסגי בלשון זכרון. וקונטרס זה אינו תחת ידי לעיין בו אם מחברו פירש שיחתו בזה. איתמר:



זאת שאין שום צורך והכרח להוסיף אותו, לא מטעם דסמיכי אהדדי, ולא מטעם דמסברי אהדדי, שהרי רחוק הוא מאותם הזכרונות במזמור אחר, ולא מסבר להו: **והנה יש מקום לדון על מה שכתב שלכתחילה בעינין שלושה פסוקים ולא יותר.** הרמב"ן (ר"ה ל"ב, א' ד"ה ואמרו. וכעין זה בדרשתו לר"ה ד"ה אין פוחתין), שהיה מגדולי הפוסקים ומגדולי המקובלים, כתב במפורש לא כך וזה לשונו, ואמרו הגאונים ז"ל אין פוחתין מעשרה, אבל מוסיפין עליהם. וכיון שקבלה היא, נקבל. ואף על פי שהיה נראה לכאורה שמצוה מן המובחר בעשרה, כנגד עשרת הדיברות, או כנגד עשרה מאמרות, דעשרה הוו ולא יותר, הרי מצינו כיוצא בה שאמרו (מגילה כ"א, ב') אין פוחתין מעשרה פסוקים בבית הכנסת. ואמרו עלה, כנגד מי, כנגד עשרה מאמרות ועשרת הדיברות. ואף על פי כן מוסיפין עליהן:

**ובן** כתבו הראב"ן הראב"ה הנז"ל, וכן הרא"ש (ראש השנה ד', ג'), שאפשר להוסיף ואין בזה שום בעיא. ולמעשה, כך נוהגים כיום במקומות נוספים במוסף של־ראש השנה, כמו בפסוקי כתובים של־מלכיות, שאומרים את כל הסיפא של־מזמור כ"ד בתהלים, שיש בה ארבעה פסוקי מלכיות, וכבר עמדו על כך הראשונים הללו. וכך אומרים (ז) שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד: (ח) מי זה מלך הכבוד י"י עזו וגבור י"י גבור מלחמה: (ט) שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד: (י) מי הוא זה מלך הכבוד י"י צבאות הוא מלך הכבוד סלה:

**(אגב,** יש לשים לב שבפעם הראשונה כתוב 'מי זה', ובשנייה 'מי הוא זה'. וכן בפעם הראשונה 'והנשאו', ובפעם השנייה 'ושאו'. ולדידי חזי לי שרבים טועים בזה כשאומרים את הפסוקים הללו בעל פה בהחזרת ספר תורה):

מדוע הזכיר מהר"ש שבזי תאריך ע"פ החדש הערבי

בשירתו של־מהר"ש שבזי, על גלות מוצע, וצלנא האתף אלאחאן, ביום תאני רגב. אומר מהר"ש שבזי כי השמועה הרעה הזאת הגיעה אלינו ביום שני לחדש הנוז. זהו שמו אצל הערבים. אבל תמהני מדוע השתמש רבינו שלום שבזי בזה. הדבר לא מקובל, מה הצורך ומה התועלת בכך. המקב"ה יאיר עינינו. אעפ"י שרוב השיר הוא בערבית, מדוע הזכיר תאריך ערבי? אם המדובר הוא בשנת ה'תל"ח לבריאת עולם, שהיא א'תתקפ"ט לשטרות (על פי מה שידוע מספרים אחרים על שנת גלות מוצע), תאריך זה חל ביום שני לחדש אלול, עיין ספו' קובץ חמישי ריש דף שד"מ, מדוע לא נקט זמן זה? ואעיקרא אם יש צורך ותועלת בתאריך, היה לו להוסיף ולהזכיר באיזו שנה הוא? פליאה דעת ממני:

אכן המלים האלו קשות הבנה, אבל נראה שהתרגום שלהן כך הוא אכן מדוייק, כי גם בעלמות שיר וגם במשכיל שיר ידידות, שניהם אמרו דבר אחד. ולבד מזה, כן מוכח גם מהמשך השיר, שהוא מדבר על מה שהם שמעו, וזוהי תחילת גזירת גלות מוצע. אבל מה שהרמ"מ פירש בהתחלה, באו אלינו צרות רבות, הדבר אינו מדוייק:

(מרן שליט"א בשערי יצחק כי תצא ה'תשע"ט)

הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א  
מחבר שו"ת שבט כהונה, בני ברק

## מקור דין ברכת שהחיינו על ראית פרי חדש

לק"י, ערב שבת קודש, ו' בטבת ה'תש"פ, בהתחדש משנה לשנה, בתחילת ראיתו  
מברך שהחיינו עכ"ל:  
ב'של"א.

**ומאי** דפשיטא להו שהברכה נאמרת  
בשעת ראית הפרי החדש ולא  
בשעת אכילתו, נראה לענ"ד דהיינו משום  
דסבירא להו דברכת שהחיינו על פירות  
חדשים, נתקנה מפני השמחה שיש לבני  
אדם בהתחדשותם. שהרי הם מצפים  
תמיד לרחמיו יתברך, שיחדש להם את  
הפירות בעונתם. ובהתחדשותם יש להם  
שמחה גדולה, וכמו שביארתי בתשובה  
אחרת יעו"ש. והרי שמחה זו באה לבני  
אדם מיד בראותם את הפרי החדש, על  
כן אז הוא הזמן הראוי להודות להקב"ה  
על כך. ועייין לשון הרב ערוך השלחן  
סימן רכ"ה סעיף ז':

**ב. ביאור עניין ברכות היראה, שבכללן  
ברכת שהחיינו**

**ובדרך** אחרת נראה לענ"ד לבאר מהיכא  
פשיטא להו דברכת שהחיינו על  
פרי החדש נאמרת בשעת ראיתו ולא  
בשעת אכילתו. ונקדים להעתיק דברי  
הרמב"ם שם בהלכות ברכות פרק א' דין  
ג' ודין ד' וז"ל, וכשם שמברכין על ההניה  
(היינו ההנאה, והן הברכות הנקראות

**שאלה** בעניין ברכת שהחיינו על פרי  
חדש, מהו המקור לעיקר הדין,  
שהברכה נאמרת כבר בשעת ראית הפרי:

### א. מקור הדין וטעמו

**תשובה** הנה מקור עיקר דין ברכת  
שהחיינו על פרי חדש, הוא  
בגמרא עירובין דף מ' ע"ב. דהכי איתא  
התם, אמר רבה, כי הוינא בי רב הונא,  
איבעיא לן מהו לומר זמן [שהחיינו]  
בראש השנה וביום הכיפורים. כיון דמזמן  
לזמן אתו, אמרינן. או דילמא כיון דלא  
איקרו רגלים, לא אמרינן. לא הוה בידיה.  
כי אתאי בי רב יהודה, אמר, אנא אקרא  
חדתא נמי אמינא זמן יעו"ש:

**ולא** פורש מתי היה רב יהודה מברך  
שהחיינו אקרא חדתא, בשעת  
ראיתו או בשעת אכילתו. ורש"י שם  
פירש בפשיטות וז"ל, אקרא חדתא, כשאני  
רואה דלעת חדשה משנה לשנה, אמינא  
זמן ע"כ. וכן פירשו רוב ככל רבוותא  
קמאי שראיתי דבריהם, ובכללם רבינו  
הרמב"ם בפרק י' מהלכות ברכות דין ב',  
שכן כתב בזה הלשון, הרואה פרי

שכתב בפרק א' שהעתקנו לעיל ד"ה  
ובדרך:

**וצריך** לומר דדרך בקשה שהזכיר  
הרמב"ם בפרק א', היינו ברכות  
אמצעיות של-תפילה, שהן דרך בקשה,  
וכבר ביאר אותן לעיל מיניה בפרק א'  
מהלכות תפילה. וכן מקצת ברכות אחרות  
שיש בהן בקשות, וכבר ביאר אותן שם  
בפרק ז'. כי בודאי כל ברכות התפילה  
(דהיינו גם שלוש ברכות ראשונות שהן  
דרך שבח, וגם שלוש ברכות אחרונות  
שהן דרך הודאה) שביאר שם בפרק א',  
וכן שאר כל הברכות (דהיינו גם אותן  
שהן דרך שבח ודרך הודאה) שביאר שם  
בפרק ז', כולן בכלל ברכות היראה הן.  
ועיין לשון הרמב"ם דלעיל סוף ד"ה ושם,  
ולשון רבינו סעדיה עדני דלקמן אות ה'  
ד"ה ורבינו:

**והר"ד** אבודרהם בפתיחתו להלכות  
ברכות, חילק את הברכות  
לארבעה חלקים. ברכות התפילות, וברכות  
המצוות, וברכות הנהנין, וברכות השבח  
וההודאה יעויין שם. והרמב"ם כלל את  
ברכות התפילות ואת ברכות השבח  
וההודאה, תחת החלק שקראו ברכות  
היראה]:

**אבל** בפרק י' מהלכות ברכות, לא הזכיר  
הרמב"ם ברכות שהן דרך בקשה,  
אלא רק ברכות שהן דרך שבח ודרך  
הודאה. הלכך השמיט בהקדמתו שם עניין  
דרך בקשה:

**ברם** אכתי קשיא לי, דאף שלא הזכיר  
שם בפרק י', ברכות שהן דרך

ברכות הנהנין), כך מברכין על כל מצוה  
ומצוה, ואחר כך יעשה אותה. וברכות  
רבות תיקנו חכמים דרך שבח והודיה  
(דהיינו והודאה) ודרך בקשה, כדי לזכור  
את הבורא תמיד, אף על פי שלא נהנה  
ולא עשה מצוה. נמצאו כל הברכות כולן,  
שלושה מינין. ברכות ההניה. וברכות  
המצוה. וברכות היראה, שהן דרך שבח  
והודיה ובקשה, כדי לזכור את הבורא  
תמיד וליראה ממנו עכ"ל:

**וכתב** הרמב"ם כל זאת, כהקדמה לשאר  
פרקי הלכות ברכות. שכן מפרק  
ב' ואילך, ביאר את ברכות ההנאה. ובפרק  
י' ביאר את ברכות היראה. ובפרק י"א  
ביאר את ברכות המצוה:

**וישם** בתחילת פרק י', הקדים הרמב"ם  
וכתב וז"ל, ברכות אחרות [דהיינו  
שיש בהן פתיחה בברוך וחתימה בברוך, או  
פתיחה בלא חתימה, או חתימה בלא פתיחה.  
ולעת הפנאי יש לעיין בדברי הרמב"ם שם  
בתחילת פרק י"א, ובדברי המפרשים שם. והיינו  
מלבד ברכות הנהנין שכבר ביאר בפרקים  
שקדמו], ודברים אחרים [שאינם ברכות. ודברי  
הרב מעשה רוקח שם תמוהים לענ"ד] הרבה  
שאינן בהם פתיחה ולא חתימה, תיקנו  
חכמים דרך שבח והודיה להקב"ה, כמו  
ברכות התפילה שכבר כתבנום. והם אלו.  
הבונה בית חדש וכו' מברך וכו' שהחיינו  
וכו' עכ"ל:

**ויש** לדעת למה השמיט הרמב"ם כאן  
עניין דרך בקשה. שכן היה לו  
לכתוב, ברכות אחרות וכו' תיקנו חכמים  
דרך בקשה ושבח והודיה להקב"ה, וכפי

המדפיסים לא הבינו מה הלשון אומרת ברכות היראה, וסבר כי טעות נפלה בספר שלפניו שכתוב בו היראה, וצריך להגיה הודאה. כי חשב שהסופר העתיק היראה, מפני שבספר שלפניו נטשטשה תיבת הודאה, באופן שהוא"ו נראית יו"ד, והדל"ת נראית רי"ש. על כן שלח ידו ותיקן הודאה במקום היראה:

**וטעות** זו, גררה אחריה טעות נוספת. דכיון שתיקן הודאה במקום היראה, נמצא שאין בתיבה זו ה"א הידיעה. על כן שלח ידו שוב, וביטל אותיות ה"א הידיעה אשר בחברותיה, דהיינו תיבות ברכות **ההנייה** וברכות **המצוה**, וכתב ברכות **הנייה** וברכות **מצוות**:

**ברם** קושטא קאי, דגירסת ברכות הודאה, מזוייפת היא מתוכה. הן מצד דקדוק הלשון, והן מצד העניין. מצד דקדוק הלשון, שהרי זה פעמיים כתב הרמב"ם שם הודיה כיו"ד ולא באל"ף, כדלעיל אות ב' ד"ה ובדרך:

**ומצד** העניין, דלפי גירסא חדשה זו, וברכות הודאה שהן דרך שבח

והודיה ובקשה, קשה מדוע חזר הרמב"ם וכתב והודיה, הלא כבר כתב וברכות הודאה. ויותר קשה, כיצד כלל הרמב"ם את השבח ואת הבקשה תחת השם ברכות הודאה, הלא עניין ההודאה לחוד, וענייני השבח והבקשה לחוד. ובודאי תיבות שהן דרך שבח והודיה ובקשה, חוזרות דוקא על ברכות (הודאה) [היראה] דסליק מינייהו, ולא על ברכות ההנאה וברכות המצוה דלעיל מינייהו. וכדמוכח נמי ממה

בקשה, סוף סוף הלא הזכיר שם **דברים** **אחרים** שאין בהם פתיחה ולא חתימה (כפי שייעד בהקדמתו לאותו פרק, וכדלעיל ד"ה ושם), והרי רבים מהם דרך בקשה הם. והתייגח בתחילת פרק י"א, שלא הזכיר אלא את **הברכות** שביאר בפרק י', שפיר נקט בזה"ל, ואלו הברכות שאמרנו שהן דרך שבח והודיה וכו' יעו"ש, ולא הזכיר דרך בקשה:

**וכיון** שיש בפרק י' ברכות ודברים שהם דרך **שבח** והודאה ובקשה, חתם הרמב"ם את הפרק בזה"ל, כללו של-דבר, לעולם יצעק אדם על העתיד לבוא ויבקש רחמים, ויתן הודיה על שעבר, ויודה וישבח כפי כוחו. וכל המרבה להודות את י"י ולשבחו תמיד, הרי זה משובח עכ"ל:

**הלכך** נראה לענ"ד דאגב שטיפיה ולפום חורפיה, ובפרט לרגל המלאכה הגדולה אשר לפניו, נשמט מרבינו הגדול הרמב"ם, מלהזכיר בהקדמת אותו הפרק עניין דרך בקשה:

**ג. הוכחות כי הגירסא הנכונה ברכות היראה, ולא ברכות הודאה**

**והנה** ברכות היראה דנקט הרמב"ם בפרק א' (וכדלעיל אות ב' סוף ד"ה ובדרך), כך היא הגירסא בספרים כת"י מורשת אבותינו ורבותינו נע"ג, דאינהו דווקנאי טובא כנודע. וכן הוא בכמה דפוסים ישנים:

**ובשאר** דפוסים הגירסא ברכות הודאה. ובודאי אחד המעתיקים או

שסיים שהברכות הללו נתקנו כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו:

**ד. ביאור דברי רבנן קמאי נע"ג בתכאליל בעניין ברכות היראה**

**ובן** כתבו קדמונינו רבנן קמאי נע"ג בתכאליל כת"י. שכן בתחילת ענייני הברכות כתבו בתוך דבריהם, ברכות ההנייה וברכות היראה וברכות המצוות ע"כ:

**ובהעתק** תכלאל מהר"י בשירי שם, נפלה טעות. שכך כתוב שם, ברכות ההנייה, וברכות היראה, וברכות ההודייה שהן דרך שבח ובקשה והודייה לשם ברוך הוא ע"כ. וצריך להגיה, ברכות ההנייה, וברכות המצוה, וברכות היראה שהן דרך שבח ובקשה והודייה לשם ברוך הוא:

**ובתחילת** ברכות היראה כתבו, ברכות היראה והשבח וההודייה (נוסחא אחרת, וההודאה) לשם ברוך הוא ע"כ. וכן הוא בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ כתי"ק, ברכות היראה והשבח וההודאה. וכן בפירושו שם, ברכות היראה וכו':

**ובתכלאל** עץ חיים מהדורת הראח"נ חלק א' דף קע"ג סוף ע"א, נדפס בטעות בגוף התכלאל, ברכות הראייה והשבח וההודאה. וכן בפירושו שם ריש עמוד ב', ברכות הראייה וכו'. ובמהדורת הרש"ץ חלק א' דף שס"ג ע"א תוקן לנכון, הן בגוף התכלאל והן בפירושו:

שכתב לפני כן, וברכות רבות תיקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה וכו' אף על פי שלא נהנה ולא עשה מצוה (כדלעיל אות ב' ד"ה וברוך). והן הן ברכות (הודאה) [היראה], כמובן לכל מעיין. [וכן מוכח מלשון ספר הבתים דלקמן ד"ה נמצא, ודוק]. וכן תמצא שבברכות אשר הן מן הסוג הזה, יש ברכות רבות שאינן הודאה, אלא שבח או בקשה, ואם כן היאך יקרא להן הרמב"ם ברכות הודאה:

**ומצאתי** שכבר הרגיש בקצת מזה, הרב דברי ירמיהו על הרמב"ם שם וז"ל, דבריו צריכים פירוש. דרבינו פתח ואמר שלושה מינים וכו', שהן דרך שבח והודיה ובקשה. דאי קאי שהן דרך שבח והודיה ובקשה על ברכות הניה וברכת המצוות, איככה נכללה בקשה בכללן. ואי קאי שהן דרך שבח והודיה ובקשה על ברכות הודאה, יקשה כמו כן היאך נכללה בקשה בהודאה עכ"ל. ומה שתירץ שם, הוא דוחק וגם בלתי מדוייק. אבל לפי גירסת וברכות היראה, קושיא מעיקרא ליתה:

**נמצא** כי גירסת וברכות הודאה, משבשטא היא. וגירסת וברכות היראה, היא הגירסא הנכונה והאמיתית, הישרה והמבוארת. [ובספר הבתים בשערי ברכות שער ראשון דין ה', הובא לשון הרמב"ם בהשמטת תיבת היראה וז"ל, וברכות שהן דרך שבח והודאה ובקשה וכו' ע"כ]. ומה שקרא להן הרמב"ם ברכות היראה, הטעם פשוט, לפי מה

ואשר. החמישי, מור ואהלות קציעות (תהלים מ"ה, ט). הששי, אדם שת אנוש (דברי-הימים א' א', א') עכ"ל:

**אולם** מה שבתחילת ברכות היראה השמיטו רבותינו נע"ג מחברי התכאליל עניין בקשה, אף שהביאו שם את הדברים שאינם ברכות והם בקשות לחוד. נראה שהלכו בזה בעיקבות הרמב"ם, עיין לעיל אות ב' מד"ה ושם. ובפרט שהם קיצרו כדרכם, וכתבו ברכות היראה וכו', ולא הזכירו גם הדברים שאינם ברכות. הלכך לא הזכירו עניין בקשה, דלא שייך בברכות. והבין:

ה. **ברכות היראה נאמרות בתחילת העניין, וממילא כך גם ברכת שהחיינו נחזור** לעניין שהתחלנו בו (לעיל ריש אות ב'), ונאמר כי הנה ברכת שהחיינו על פרי חדש, בודאי אינה לא מברכות הנהנין ולא מברכות המצוות, אלא מברכות היראה. ועיין למהרי"ץ בתשובותיו פעולת צדיק חלק ב' סימן קי"ח דף קמ"ט ע"ב:

**והמעייין** בברכות היראה שסידר הרמב"ם שם בפרק י', יראה שרובן נתקנו על הראייה, ויש מהן על השמיעה. ואף הברכות שאינן לא על הראייה ולא על השמיעה, מובן שהן נאמרות בתחילת אותו עניין שמברכים עליו:

**ורבינו** סעיד עדני בפירושו על הרמב"ם, כתב בהקדמתו להלכות ברכות וז"ל, אבל ברכת היראה הן כל מה שהן דרך שבח והודייה, כברכות של-תפילות.

**אך** איני יודע למה כתבו רבותינו נע"ג ברכות היראה והשבח וההודייה, כאילו הם שלושה מינים, היראה, והשבח, וההודייה. והלא כולן ברכות היראה הן (כמו שכתבו בתחילת ענייני הברכות, כדלעיל ד"ה וכן), אלא שהן שבח והודייה, כמפורש בדברי הרמב"ם דלעיל אות ב' ד"ה ובדרך. וכך היה להם לכתוב, ברכות היראה שהן שבח והודייה:

**ואמנם** יש תכאליל שכתוב בהן ברכות השבח וההודאה, בלא תיבת היראה. הרי שהבינו לנכון שאינם אלא שני מינים, שבח והודאה, ושני המינים הללו נקראים ברכות היראה. על כן קיצרו והשמיטו תיבת היראה:

**ואולי** מטעם זה יש תכאליל שכתוב בהן ברכות היראה השבח וההודאה, תיבת השבח בלא וא"ו החיבור. כי לשון זה יכול להתפרש כמו תנא והדר מפרש. רצוני לומר דהכי קאמרי, ברכות היראה, דהיינו השבח וההודאה:

**אף** כי לשון זה יכול להתפרש גם כן ברכות היראה והשבח וההודאה, וכפי שהוא בשאר תכאליל. וכמו שביאר ראב"ע בכמה מקומות, ובפרט בתחילת פרשת שמות על פסוק (שמות א', ד') דן ונפתלי גד ואשר וז"ל, בהתחבר השמות, הם על ששה דרכים, וכולם נכונים. האחד, כמו עילם ואשור וארפכשד (בראשית י', כ"ב). והשני, בנפך ארגמן ורקמה ובוץ (יחזקאל כ"ז, ט"ז). השלישי, **אודם פטדה וברקת** (שמות כ"ח, י"ז) [דהיינו אודם ופטדה וברקת]. הרביעי, דן ונפתלי גד

וכל מן קשע [יתבאר לקמן בסמוך ד"ה ותיבות] דבר מבריאת ה' יתעלה ופעולותיו, צריך לברך על כל דבר כפי הראוי לו עכ"ל. וקיצר ולא הזכיר דרך בקשה:

**וְתִיבוֹת** וכל מן קשע, הן בלשון ערבי. ותרגומן ללשון הקודש, וכל מי שגילה. והגילוי, הרי הוא תחילת העניין. וכתב בסגנון זה, לכלול דברים מבריאת ה' יתעלה ופעולותיו, שנתגלו לאדם הן על ידי ראייתו והן על ידי שמיעתו. וקיצר בזה וכתב כפי מה שהן רוב ברכות היראה. רצוני לומר שהעניינים שמברכים עליהם ברכות מברכות היראה, רובם הם עניינים המתגלים על ידי ראייה או שמיעה, אף כי מיעוטם אינם כך, וכמו שיראה הרואה שם בפרק י'. וממילא יש ללמוד מזה כי גם מיעוטם, הברכה עליהם היא בתחילתם:

**מַעֲתָה** אף ברכת שהחיינו על פרי חדש, שהיא מברכות היראה, הרי היא כמותן, דהיינו שצריכה להיאמר בתחילת העניין, והיא בעת ראיית הפרי, כי לאיזו סיבה יתעכב מלשבח לבורא וימתין עד שעת אכילת אותו פרי:

ו. **מקור מן הירושלמי שברכת שהחיינו על פרי חדש נאמרת בשעת ראייתו, והערה על פירוש פני משה**

**אִי** נמי למדו רבוותא קמאי לפרש מאי דאיתא בתלמוד בבלי דרב יהודה דאמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, מיירי בשעת ראייתו (כדלעיל אות א'), מהא דאשכחן הכי בהדיא בתלמוד

ירושלמי פסחים פרק י' שלהי הלכה ה', תניא, אין אומרים זמן אלא בשלוש רגלים בלבד וכו'. תני, כל שכתב מקרא קודש, צריך להזכיר בו זמן. [בא להוסיף ראש השנה ויום הכיפורים שכתוב בהן מקרא קודש (ויקרא כ"ג, כ"ד. כ"ז), שאומרים בהן זמן. קרבן העדה]. אמר רבי תנחומא, ויאות, מי שראה תאנה בכורה, שמא אינו צריך להזכיר זמן. [פירוש, ושפיר קאמרת שאומרים אף בראש השנה וביום הכיפורים, דהא אפילו אביכור תאנים צריך לברך זמן, כל שכן אראש השנה ויום הכיפורים. קרבן העדה] ע"כ:

**וְכֵן** פירש הרב פני משה על הירושלמי שם וז"ל, ויאות הוא, שהרי מי שראה תאנה ביכורה וכיוצא בה, (ו)שמא אינו צריך להזכיר זמן כשאוכל אותה, בתמיהה. אם כן על כל הבא מזמן לזמן שייך ברכת הזמן עכ"ל:

**אֵלָא** דמה שכתב הרב פני משה דמברך כשאוכל אותה, אחר המחילה אגב שיטפיה לא דק, כי נמשך אחר המנהג בדורותינו שמברכים שהחיינו על פרי חדש בשעת אכילתו (עיי' לקמן אות י"ז ד"ה כל). אבל בזמן חז"ל הלא היו מברכים שהחיינו על פרי חדש בשעת ראייתו, כמפורש בלשון הירושלמי הזה עצמו בשם רבי תנחומא, מי שראה תאנה בכורה, ולא נקט מי שבא לאכול:

**וְהוֹאִיל** ואתא לידן הך לישנא דירושלמי, נימא ביה תרי מילי זעירי וזוטרי, בקצירת האומר. חדא, מדנקט רבי

שיצא לכרמו בשבת, וראה עוללה אחת  
ובירך עליה. אמר, כדאי היא העוללה הזו  
שנברך עליה ע"כ:

**ובירך** עליה דקאמר, מסתברא דהיינו  
ברכת שהחיינו, ומפני שהיתה  
העוללה הזאת חדשה. וכיון שהיה  
המעשה הזה בשבת כמפורש במדרש,  
שאז אינו יכול לבצור ענבים מכרמו  
ולאכלם, נמצא שבירך שהחיינו על  
ראייתם:

**ובן** מצאתי למהר"ש יפה בפירושו יפה  
תואר על בראשית רבה שם וז"ל,  
כדאי היא העוללה, שאף על פי שלא  
ימצא בכרם אלא עוללה אחת, שהשאר  
לוקח משם, בירך על העוללה האחת, ולא  
החסיר ברכת ה', עם היות לו דבר מועט  
לבד. ואפשר מה שאמרו שהיה בשבת,  
הוא לומר שאף על פי שאפילו מהעוללה  
ההיא אינו יכול ליהנות עכשיו, בירך על  
ראייתה שהחיינו, או שככה ברא בעולמו  
עכ"ל. [ועיין לקמן אות י' ד"ה שוב]:

ה. **ברכת שככה (ברא)** [לו] בעולמו,  
ונוסחתה

**ומה** שסיים מהר"ש יפה או שככה ברא  
בעולמו, היינו כדאיתא בברכות דף  
נ"ח ע"ב, ראה בריות טובות ואילנות  
טובות, אומר ברוך שככה לו בעולמו ע"כ.  
ובעבודה זרה דף כ' ע"א הגירסא שככה  
ברא בעולמו, וכגירסא שכתב מהר"ש  
יפה. וכן הוא במחזור ויטרי ריש סימן  
תקכ"ט. ובדפוסים ישנים בעבודה זרה  
שם, שככה ברא לו בעולמו. וכן העתיק

תנחומא בסתמא, מי שראה תאנה בכורה  
שמה אינו צריך להזכיר זמן, משמע אפילו  
אם אין התאנה שלו. ומכאן ראייה למה  
שכתב רבינו מנוח בפרק י' מהלכות ברכות  
דין ב' בפשיטות, שמברך שהחיינו על  
פרי חדש אפילו אם רואהו ביד אחרים  
(דהיינו שאינו שלו). והביאו מרן בבית  
יוסף סימן רכ"ה, ופסק כן בשלחן ערוך  
שם סעיף ג':

**ותו**, מדנקט רבי תנחומא שמה אינו  
צריך להזכיר זמן, משמע שברכה  
זו חובה היא. ודעת רוב הפוסקים דרשות  
היא, ולמדו כן מן הבבלי עירובין דף מ'  
ע"ב, עיין בבית יוסף סימן רכ"ה. וצריך  
לומר דהירושלמי פליג, וקיימא לן בכל  
דוכתא כבבלי כידוע. אי נמי איכא למימר  
דאף לירושלמי רשות היא, וכדאשכחן  
בכמה דוכתי לשון צריך שאינו חובה:

**ודע** דלפי מה שכתב הרב אליה רבה  
בסימן רכ"ה שלהי ס"ק ו', יוצא  
דבר חדש, דבירושלמי עצמו סוף מסכת  
קידושין, מתבאר שבזמנם היו מברכים  
שהחיינו על פרי חדש בשעת אכילתו.  
ודברי הירושלמי דפסחים דלעיל ד"ה אי,  
הווי תיובתיה. גם להבנת שאר כל רבוותא  
קמאי בדברי הירושלמי דקידושין, לא  
מיירי התם בברכת שהחיינו כלל, ואף לא  
בברכות הנהנין. וכבר הארכתי בכל זה  
בתשובה אחרת:

ז. מקור מבראשית רבה לעניין דלעיל

**והנה** במדרש בראשית רבה פרשה כ"ט  
אות ב' איתא, מעשה בחסיד אחד



ט. הערה על דברי מהר"ש יפה שאותו חסיד בירך שככה (ברא) [לן] בעולמו

**ואעיקרא** מה שכתב מהר"ש יפה שאותו חסיד בירך שהחיינו, או שככה (ברא) [לן] בעולמו, כדלעיל אות ז' סוף ד"ה וכן, לענ"ד צריך עיון, שהרי ברכת שככה לו בעולמו, לא נתקנה אלא על ראיית אילנות טובות, כדלעיל אות ח' ד"ה ומה. והלא מלשון המדרש מעשה בחסיד אחד שיצא לכרמו בשבת וראה עוללה אחת ובירך עליה, לא משמע דמיירי באילנות טובות. ואדרבה משמע שהחידוש שראה, היא העוללה לבדה, ואין זה עניין לאילנות טובות:

**וכן** ראיתי לאחר מכן למהרז"ו בפירושו על בראשית רבה שם שכתב וזה לשונו, מגודל חסידותו, חשב אותה העוללה, היא גרעין ענבה אחת [עייין פרק ז' דפאה משנה ד', ורמב"ם פרק ד' מהלכות מתנות עניים דין י"ז ודין י"ח. וצריך עיון], שאינה טובה, לטובה רבה, ונתן להקב"ה הודאה עליה, שכל יש הוא טוב מהאין. ולא בירך לאכלה בשבת, שהרי היתה מחוברת. אלא נתן הודאה ושבח עכ"ל. והעתיק דבריו הרב עץ יוסף שם. הרי דלא מיירי כלל באילנות טובות, ואדרבה. וביאור דברי מהרז"ו, עייין לקמן אות י"ז:

**וכל** שכן לפי מה שכתב הר"מ המאירי בברכות שם לעניין ברכת שככה לו בעולמו וז"ל, ונראה לי דוקא במקום שאין האילנות או הבריות מצויות, שיש שם

משם הרב בית חדש ביורה דעה סימן קנ"א אות י'. וכן הוא בתנחומא הישן פרשת פינחס אות א':

**אבל** גירסת שאר כל רבוותא קמאי ובתראי, ובכללם רבינו הרמב"ם בפרק י' מהלכות ברכות דין י"ג, והטור באורח חיים סוף סימן רכ"ה, ומרן בשלחן ערוך שם סעיף י', שככה לו בעולמו. וכך היא הגירסא בתכאליל מורשת אבותינו ורבותינו נע"ג, ובכללם תכלאל עץ חיים למהר"י"ץ חלק א' דף קע"ו ע"א:

**ואל** תתמה על החילוף הזה שבתלמוד עצמו (כדלעיל ד"ה ומה), כי כבר ידוע ומפורסם שבנוסחאות הברכות וכדומה שבתלמוד ושאר ספרים, הרבה פעמים נשתלחה יד המגיהים, שתיקנו כפי הגירסאות השגורות בפייהם. וזאת אפילו כשאין לכך סתירה ממקום אחר, כל שכן בנדון דידן שהגירסא במסכת ברכות, סותרת את הגירסא שבמסכת עבודה זרה. ואדרבה מכאן ראייה חזקה למה שכתבתי שהרבה פעמים נשתלחה בתלמוד יד המגיהים, כי לא יתכן שמסדרי התלמוד יכתבו פעם כך ופעם כך. ואמנם בגמרא כתיבת יד, גם בעבודה זרה הגירסא שככה לו בעולמו, כמובא בדקדוקי סופרים שם. ועייין שם בהערה ב':

**ויש** להעיר דבירושלמי ברכות פרק ט' הלכה א' יש גירסא אחרת לגמרי, שכן ברא בריות נאות בעולמו. ובעבודה זרה פרק א' הלכה ט', שכן לו בריות נאות בעולמו:

ברכה כזאת. אלא כוונתו לברכת שככה לו בעולמו. אבל כבר כתבנו לעיל אות ט', שפירושו זה צריך עיון:

**ויותר** קשה מה שכתב הרב נבחר מפנינים, שאותו חסיד בירך על

העוללה ברכת שהחיינו. והרי לפי פירושו, עוללה זו אינה חדשה, ואדרבה מן הפירות האחרונים היא, וכמו שכתב שכבר נלקטו כל פירות הכרם. ואם כן היאך בירך עליה שהחיינו, הרי לא מצינו ברכת שהחיינו על הפרי אלא כשהוא חדש:

**אלא** אם כן נאמר דסבירא ליה להרב נבחר מפנינים, כסברת הרב הלכות

קטנות שהבאנו וביארנו בתשובה אחרת דבברכות השבח ובכללן ברכת שהחיינו, לא שייכה ברכה לבטלה, ורשאי אדם לברך לפי תבונת לבו יעו"ש. אולם כבר כתבנו שם דסוגיין דעלמא דלא כוותיה. אי נמי יש לומר שכל פירות הכרם היו חדשים, אלא שנלקטו על ידי אחרים, ולא נותרה שם אלא אותה עוללה:

**[שוב** נתתי אל לבי, כי כל מה שכתבתי כאן (מד"ה ויותר), שייך גם לדברי מהר"ש יפה. שהרי גם הוא כתב שהשאר לוקח משם, ואף על פי כן כתב שאותו חסיד בירך על ראיית העוללה שהחיינו, כדלעיל אות ז' ד"ה וכן]:

**יא. הערות על פירוש אור המאיר**

**והרמ"ח** בן ישי בפירושו אור המאיר על בראשית רבה שם פירש וז"ל, ובירך עליה, לקח יינה לברכה,

קצת חידוש עכ"ל. וכן כתב הרב ערוך השלחן שם בסוף סימן רכ"ה, הרואה אילנות טובות שאינן מצויות וכו' יעו"ש. והרי כאן מיירי בכרמו של-אותו חסיד, שהוא מצוי ואין שם חידוש כלל:

**וקל** וחומר לפי מה שכתב הטור שם בשם הראב"ד וזה לשונו, דוקא בפעם ראשונה מברך עליהם ולא יותר, [לא] עליהם ולא על אחרים [משום דלבר פעם הראשונה, אין בזה התפעלות. ערוך השלחן שם], אלא אם כן ראה נאים מהם עכ"ל. וכן פסק מרן בשלחן ערוך שם. ועיין לבוש ובית חדש שם, ומלבושי יום טוב שם ס"ק י"ב, ואליה רבה שם ס"ק כ"ג. ואותו חסיד הלא כבר ראה את כרמו לשעבר:

**י. הערות על פירוש נבחר מפנינים**

**והרב** נבחר מפנינים על בראשית רבה שם פירש וז"ל, אף על פי שלא מצא החסיד בכל הכרם אלא עוללה אחת, כי כבר נלקטו כל פירות הכרם וכו', מכל מקום לא החסיר ברכת ה' מעליה, עם היותה דבר מועט מאד. והטעם כי וכו' כשיטע אותה לבדה במקום אחר, מוציאה אשכולות הרבה וכו'. ולכן (מצא האשכול) [מצאה העוללה] חן בעיניו, ונהנה ממנה מאד, עד שבירך עליה וכו' שהחיינו, או ברוך שעשה כן בעולמו יעו"ש:

**ומאי** דנקט ברוך שעשה כן בעולמו, נראה דלא דק, שהרי לא מצינו

בפשיטות, שמברך שהחיינו על פרי חדש אפילו אם רואהו על האילן. והביאו מרן בבית יוסף שם בסימן רכ"ה, ופסק כן בשלחן ערוך שם סעיף ג'. שהרי אותו חסיד בירך על העוללה בעודה מחוברת באילן, כדלעיל אות ז' ד"ה ובירך:

**יג. אפילו בשבת מברכים שהחיינו על ראיית פרי חדש המחובר עדיין באילן**

**עוד** למדנו מן המעשה הזה, שאפילו בשבת מברכים שהחיינו על פרי חדש כשהוא מחובר עדיין באילן. ומכאן ראה למה שכתב הרב משנה ברורה בביאור הלכה שם ד"ה או על האילן וז"ל, נראה דאף אם רואה בשבת שאין יכול לתלשו ולאכלו, אפילו הכי יברך, דבאמת כבר נגמר הפרי, אלא דאריא הוא דרביע עליה וכו' יעו"ש:

**שוב** ראיתי שכן כתב הרד"ל בהגהותיו על בראשית רבה שם אות ב' וזה לשונו, שיצא לכרמו בשבת. לגירסת הספרים [דגרסי בשבת], צריך לומר דנקט בשבת, שאף על פי שהיא מחוברת ואין יכול לתלשה בשבת, מכל מקום מברך עליה. וברכה זו היא ברכת שהחיינו שמברך על הראייה, כדאיתא בירושלמי דפסחים פרקא בתרא הלכה ה' [הובא לעיל אות ו' ד"ה אי. וכיון דבירושלמי התם מיירי בברכת שהחיינו על תאנה בכורה, שהיא חדשה, מוכח שכוונת הרד"ל לברכת שהחיינו על פרי חדש, ומוכח שהבין שהעוללה הזאת חדשה

לברכת המזון לקידוש ולהבדלה וכו' יעו"ש:

**ולענ"ד** קשה מאד להעמיס זאת בלשון המדרש ובירך עליה. ולדבריו העיקר חסר מן הספר, ויין מאן דכר שמיה הכא. והרי המעשה מחוסר מעשה, דהיינו שלא נזכר בו כלל מה שעשה אותו חסיד לפני הברכה, בצירת העוללה ועשיית יין ממנה:

**ועוד**, לדבריו רק אחרי זמן רב בירך אותו חסיד. ולא על העוללה עצמה בירך, אלא על היין שעשה ממנה. ומלשון המדרש שיצא לכרמו בשבת וראה עוללה אחת ובירך עליה, מוכח שגם הברכה היתה באותו מעמד, ועל העוללה עצמה בירך:

**יב. מברכים שהחיינו על ראיית פרי חדש אפילו כשהוא מחובר עדיין באילן**

**מענתה** מסתברא שלא בירך אותו חסיד אלא ברכת שהחיינו, והעוללה חדשה היתה. וכן הוא בפירוש אמרי יושר על בראשית רבה שם, שאותו חסיד בירך שהחיינו. [וביתר דבריו שם, יש לדון לענ"ד, ואכמ"ל]. וכן ראיתי אחר זמן בהגהות הרד"ל על בראשית רבה, שברכה זו היא ברכת שהחיינו שמברך על הראייה, ומוכח מדבריו שהעוללה הזאת חדשה היתה, כדלקמן אות י"ג ד"ה שוב. ונמצא שבזמנם היו נוהגים לברך שהחיינו על פרי חדש בשעת ראייתו:

**ומכאן** ראה למה שכתב רבינו מנוח בפרק י' מהלכות ברכות דין ב'

**על** כל פנים, לפי גירסא זו דליתא תיבת בשבת, וכן לפי פירוש זה דמיירי בשמיטה, אין מכאן ראייה מכרחת לגמרי לדברי רבינו מנוח שמברכים שהחיינו על פרי חדש אפילו כשהוא מחובר עדיין באילן (כדלעיל אות י"ב ד"ה ומכאן), שהרי יד הדוחה נטויה לומר שאותו חסיד בצר תחילה את העוללה, ואחר כך בירך עליה, אף כי פשט לשון המדרש לא משמע כן. וכן אין מכאן ראייה כלל לדברי הרב משנה ברורה שאפילו בשבת מברכים שהחיינו על פרי חדש כשהוא מחובר עדיין באילן (כדלעיל אות י"ג ד"ה עוד). ברם בלאו הכי דברי רבינו מנוח והרב משנה ברורה, מילי דסברא נינהו אף בלא שום ראייה:

**אולם** אף לפי גירסא זו וכן לפי פירוש זה, עדיין מפשט לשון המדרש משמע שאותו חסיד בירך על העוללה מיד כשראה אותה, אף שלא בא לאכול ממנה אז, ושפיר משמע שבזמנם היו מברכים שהחיינו על פרי חדש בשעת ראייתו:

**טו. בהא דקיימא לן אין למדין הלכה מפי מדרש**

**ולא** תקשי לך הא קיימא לן אין למדין הלכה מפי מדרש. ועיין בירושלמי פרק ב' דפאה הלכה ד', ובתוספות יום טוב פרק ה' דברכות משנה ד', ובשו"ת הרמ"ע מפאנו ריש סימן ל"ו ד"ה ועם. דאיכא למימר שאני הכא דגילוי מילתא בעלמא הוא. כלומר מן המדרש אנו למדין

היתה] עכ"ל. וכן כתב הרב באר מים על בראשית רבה שם:

**יד. גם לספרים דלא גרסי שהמעשה היה בשבת, וגם למפרשים דשבת חיינו שמיטה, יש מכאן ראייה לנדרון לידן**

**והנה** הרד"ל שם סיים וז"ל, אך יותר קרוב שתיבת בשבת טעות סופר כאן, ונשתבשו לכתבה מן המעשה דאותו חסיד שיצא לכרמו בשבת, בויקרא רבה פרשה ל"ד עכ"ל. וכן כתב הרב באר מים על בראשית רבה שם. והוא בויקרא רבה שם אות ט"ז. ושם מוכרח מן העניין, שהמעשה היה בשבת כיעו"ש:

**ואמת** יהגה חכם, כי אכן במדרש בראשית רבה הנדפס על פי כתבי יד עם פירוש מנחת יהודה, ליתא הכא תיבת בשבת. ועיין בשינויי נוסחאות שם:

**והרב** עץ יוסף על בראשית רבה שם כתב בפירושו השני, דשבת הנזכרת כאן, לאו היינו שבת בראשית, אלא שנת השמיטה, שגם היא נקראת שבת, יעו"ש. וכן הוא בפירוש אור המאיר על בראשית רבה שם יעו"ש. והיינו כדכתיב ושבתה הארץ שבת ליי" (ויקרא כ"ה, ב'), ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ (שם ד'), ועוד דכוותיה. ברם לענ"ד דוחק גדול לפרש כך, דלמה יזכיר בעל המדרש שבת, ויתן ללומד מקום לטעות דמיירי בשבת בראשית, היה לו להזכיר בהדיא שמיטה או שביעית:

טז. מעשה בחסיד אחד, מי הוא

**ובפרט** למאי דקיימא לן כל היכא דאמרין מעשה בחסיד אחד, או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי, כדאיתא בבבא קמא דף ק"ג ע"ב, ובתמורה דף ט"ו ע"ב. אי נימא דהך כללא לאו דוקא כשנזכר כך בתלמוד, אלא אף כשנזכר כך בשאר ספרי חז"ל:

**ובמדרש** בראשית רבה הנדפס על פי כתבי יד עם פירוש מנחת יהודה, הגירסא מעשה בחסיד, בלא תיבת אחד. ברם מסתברא דאף בכי האי גוונא שייך הך כללא:

**וחיפשתי** קצת, ומצאתי שכבר נחלקו שנים מן האחרונים, האם הדבר אמור אף כשנזכר בשאר ספרי חז"ל מעשה בחסיד אחד. שכן כתב הגרי"ח אפשטיין בחידושי רי"ח חלק א' בביאוריו על בראשית רבה פרשה י"ז אות ב' דף ט' ע"א וז"ל, מצאתי בספר יצחק ירנן על מסכת אבות בקונטרס מסדר את הכוכבים וכו', שלא נאמר הכלל רק על מעשיות בחסיד שנזכרו בתלמוד. ולי נראה דהכלל נאמר על כל המקומות מרבתינו חז"ל, אבל דוקא על מעשיות שלא סיפר בהם ריעותא על בעל המעשה וכו' יעו"ש. והחילוק שכתב בסוף דבריו, נראה דחוק: **שבת** ונראה לרבינו הגדול הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה שכתב בזה"ל, רבי יהודה סתם הנזכר [במשנה], הוא רבי יהודה ברבי אילעאי, שעליו נאמר בתלמוד בסתם מעשה בחסיד אחד, והוא שמו המפורסם אצלם עכ"ל:

דברכת שהחיינו על פרי חדש שנזכרה בתלמוד (כדלעיל אות א' ד"ה תשובה), נאמרת בשעת ראייתו. וכל שכן הכא דמעשה רב דחסיד אחד הוא, שפיר איכא למילף מיניה הך מילתא:

**ובר** מן דין, כבר כתבו כמה רבנותא, דהא דקיימא לן אין למדין הלכה מפי מדרש, היינו דוקא היכא דמדברי המשנה והתלמוד מוכח בהיפך, עיין למשל בספר עין זוכר להחיד"א מערכת אל"ף אות מ"ב. ובנדון דידן הלא מן התלמוד הבבלי אין שום הוכחה בהיפך, ובתלמוד הירושלמי אדרבה מפורש כך, כדלעיל אות ו' ד"ה אי:

**וזה** לשון מהרש"ק בחכמת שלמה על שלחן ערוך אורח חיים סימן שי"א סעיף א', אף דאין למדין הלכה מפי מדרש, היינו רק היכי שדורש המדרש כן דרך הלכה או דרש, ולא על פי מעשה. אבל היכי דהוי מעשה ממש, ואין מוכח בש"ס להיפך, ודאי למדין ממנו הדין, כיון שמפורש ביה דהורה כן הלכה למעשה יעו"ש. ובסימן תרס"ה כתב וזה לשונו, אף דאין לומדים הלכה מפי מדרש, היינו מדינא. אבל לפירוש כוונת המשנה, ובפרט במעשה שנעשה, באמת ודאי למדים ממנו עכ"ל. והרי בנדון דידן גם כן אין אנו למדין מן המדרש אלא כיצד לפרש דברי התלמוד (דלעיל אות א' ד"ה תשובה), ולא עוד אלא שבעל המדרש הביא בזה מעשה בחסיד אחד. ועיין ברכי יוסף אורח חיים סימן רי"ח בשיורי ברכה. ואכמ"ל:

הנזכר בתלמוד, הוא רבי יהודה ברבי אילעאי עכ"ל. ואפשר דכולהו הני רבנן, לקחו זאת מדברי הרמב"ם דלעיל:

**ויצריך** עיון דבגמרא אמרו בשני מקומות, שהוא רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי, וכדלעיל ד"ה ובפרט, ולא עוד אלא שהקדימו את רבי יהודה בן בבא. ולא מצאתי גירסא אחרת בגמרא בזה. גם שאר כל רבוותא קמאי שראיתי דבריהם, הזכירו את שניהם. אלא שקצת מהם הקדימו את רבי יהודה ברבי אילעאי:

**על כל פנים**, אף אם החסיד הנזכר במדרש בנדון דידן, לאו היינו רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי, יש לנו ממנו ראייה נכונה שבזמנם היו מברכים שהחיינו על פרי חדש בשעת ראיתו, וכדבר האמור לעיל מאות ז' ואילך:

יז. בדברי מהרז"ו

**והנה** כבר הבאנו לעיל אות ט' ד"ה וכן, דברי מהרז"ו, שאותו חסיד מגודל חסידותו, חשב אותה העוללה שאינה טובה, לטובה רבה, ונתן להקב"ה הודאה ושבח עליה יעו"ש:

**ולכאורה** קשה, וכי הברכה תלויה בחסידותו של-אדם ובמה שהוא חושב דבר שאינו טוב לדבר טוב. מה נפשך, אם ראוי לברך על העוללה, כל אדם יברך עליה. ואם אין ראוי לברך עליה, אפילו חסיד אינו רשאי לברך עליה. אלא אם כן סבירא ליה למהרז"ו כסברת הרב הלכות קטנות, דלעיל אות י' ד"ה אלא יעו"ש:

**ונראה** דבדוקא נקט הרמב"ם בתלמוד, לאפוקי שאר ספרי חז"ל. וכן אמר לי מרן הגר"י רצאבי שליט"א, וטעמו ונימוקו עמו, לפי שמסדרי התלמוד הוא דנקטו הך כללא, ובודאי אין אחריותם בזה אלא על התלמוד שיצא מתחת ידיהם. ולא על שאר ספרי חז"ל שחכמים אחרים סידרו אותם, כי מי יודע למה נתכוונו באמנם מעשה בחסיד אחד. אף כי עיקר כוונת הרמב"ם לאפוקי מן המשנה, כי נצרך לפרש שזהו בתלמוד, מאחר שבמשנה אשר בה קא עסיק מר התם, לא נזכר בשום מקום מעשה בחסיד אחד, לכן דייק הרמב"ם בזה, מכל מקום ממילא שמע מינה דוקא בתלמוד ולא בשאר ספרים עכ"ד:

**והנה** מלשון הרמב"ם דלעיל ד"ה שבתי, משמע שבכל מקום שנזכר בתלמוד מעשה בחסיד אחד, היינו רבי יהודה ברבי אילעאי דוקא. וכן כתב הר"מ המאירי בפתיחתו למסכת אבות וז"ל, רבי יהודה, והוא רבי יהודה בר אילעאי. והוא הנקרא אצלם חסיד, באמנם עליו תמיד מעשה בחסיד אחד עכ"ל. וכן כתב הרשב"ץ בספר מגן אבות בפירושו על מסכת אבות פרק ד' משנה י"ג פסקת רבי יהודה וז"ל, רבי יהודה סתם, הוא רבי יהודה ברבי אילעאי וכו'. **ובכל מקום** שנאמר מעשה בחסיד אחד, הוא רבי יהודה ע"כ. וכיוצא בזה בהליכות עולם שער ראשון סוף פרק ג'. וכן כתב מהר"י צאהרי בספרו צדה לדרך פרשת משפטים על פסוק (שמות כ"א, ל"ג) וכי יפתח איש בור וז"ל, כל חסיד [משמע אפילו כשנזכר חסיד סתם, ולא דוקא מעשה בחסיד אחד. ולעת הפנאי יש לעיין בזה]

עליה. משמע דמיירי בברכה ממש, דהיינו בשם ומלכות, וכדעת שאר המפרשים שהבאנו לעיל. ולדברינו היינו ברכת שהחיינו דוקא, וכדלעיל מאות ט' ואילך. אלא שעדיין קשה קצת, דמשמע מן המעשה הזה, דדוקא אותו חסיד סבר שראוי לברך על העוללה, והלא כל אדם יכול לברך עליה:

**כל** זה כתבתי לפום עיקרא דדינא, שברכת שהחיינו על פרי חדש, נתקנה להיאמר בשעת ראייתו. אבל כבר נהגו בדורותינו שלא לברך עליו אלא בשעת אכילתו, כמבואר בש"ע סימן רכ"ה סעיף ג' (\*):

**והנכון** לענ"ד דמהרז"ו לא מיירי בברכה כלל, אלא בהודאה ושבח להקב"ה בלא שם ומלכות. והכי דייק לישניה ונתן להקב"ה הודאה ושבח עליה. ולדבריו לא מיירי בעוללה חדשה דוקא: **מעשה** לפי הבנה זו של-מהרז"ו, אין שום ראייה מן המעשה הזה שבזמנם היו מברכים שהחיינו על פרי חדש בשעת ראייתו. אבל אין גם כן ראייה בהיפך, דהיינו שהיו מברכים עליו בשעת אכילתו:

**ברם** לשון המדרש ובירך עליה, אמר, כדאי היא העוללה הזו שנברך

(\* אבל צריך להעיר שדעת מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' אמצע סימן קי"ח כי מי שנהנה בראיית הפרי, צריך לברך שהחיינו בשעת ראייה כדינא דתלמודא, אפילו לפי המנהג. וכן דעת המלאכת שלמה והמאמר מרדכי. וכן אני הקטן נוהג. והרחבתי על כך בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש בהר'תשע"ד ב'שכ"ה. יב"ן:

### המגיפות הכרחיות לעולם, אך ינתנו בכל שונאיך

תשמעו דבר נפלא שאומר בעל מדרש תלפיות [ענף חלאים] [...], לפי שהמיתות האלה הם הכרחיות לעולם, שאלמלי המגיפה והמלחמה ודומיהם, לא תוכל האדמה נשוא מספר הנולדים. השמעתם? היום קוראים לזה "פיצוץ אוכלוסין". אין מקום לכולם בעולם. לזה אמר ונתנם בכל שונאיך, באופן שהכרחיות יושלם בהם. פירוש הדבר, שמוכרח מטבע העולם, לסלק כמה אנשים. ממילא על כך איננו יכולים לבקש שהקב"ה יסיר אותם לגמרי [...]. וכיון שהם מוכרחים לבוא [...], לכן אנחנו מתפללים שיבואו בכל אופן על שונאינו. ברוך ה', בינתיים אנחנו רואים שהמחלות פוגעות בעיקר בגויים, ובפרט באויבים ובשונאי ישראל [...]:

אמנם, שאל אותי מישהו, מדוע לעשות כך? אולי שהקב"ה יגרום שלא יהיו לידות נוספות? בשביל מה להרוג אנשים? התשובה היא כך. תחילה, הקב"ה מנהיג את עולמו בדרך הטבע [...]. אנשים צריכים להיוולד. אבל בכל זאת, יתכן חשבון נוסף, שצריך בדוקא להוסיף ולהוליד ילדים, כי ישנם נשמות מגולגלות שהן חייבות לבוא לעולם. לכן עדיף שימותו. נמצאנו למדים שיש כאן חשבונות עמוקים שאנחנו לא יודעים, אבל בסה"כ אנחנו צריכים ללמוד לקח, כי הקב"ה מביא עלינו דברים נוראים. מצד אחד הם מפחידים ומבהילים את העולם. אך [...] לא להיכנס חס ושלום לפחד ולבהלה, וכך האדם יכול להתבלבל. אלא רק לפחד ולירא מהשי"ת [...]. והאלהים עֲשֶׂה שִׁירָאוּ מִלִּפְנֵי [קהלת ג', י"ד]. זוהי ראת שמים בריאה ונחוצה. (מין שליט"א בשערי יצחק ויקרא ה'תש"פ)

הרב חיים טולידאנו שליט"א  
ישיבת אהבת שלום, ירושלים

## סדר תפילת היחיד במסורת ק"ק תימן

### א. מנהגי תפילת היחיד

**בשלתחן** ערוך המקוצר חלק א' סימן י"א סעיף י"ז, כתב שני מנהגים מיוחדים לק"ק תימן בסדר תפילת היחיד: (א) במקום ברכו, אומר ברכי נפשי את י"י המבורך, ברוך י"י המבורך לעולם ועד. ובהערה מ"ז ביאר: הטעם שאומר ברכי נפשי וכו', משום דלא שייך לומר ברכו כי אם לרבים. וברוך י"י המבורך לעולם ועד לא חשבינן להו דבר שבקדושה, לכן יחיד נמי אומרם. והיינו נמי טעמא שאומר ברוך כבוד י"י ממקומו כדלקמן. (ב) עוד כתב שם: ואינו אומר קדוש קדוש וגו', אלא עונים ביראה ואומרים קדושת י"י וכו', דהיינו במקום לומר שלוש פעמים קדוש אומר קדושת. אבל ברוך כבוד י"י ממקומו אומר כדרכו. ושם בהערה מ"ח ביאר: הטעם למה שקבעו נוסח קדושת י"י וכו', נלע"ד דהיינו משום שע"ז נראה כסיפור דברים, ולא מפני שסוברים שעיקר האיסור הוא לומר קדוש שלוש פעמים:

**תרי** לנו שני מנהגים מיוחדים בסדר תפילת היחיד: (א) אמירת ברכי נפשי את י"י המבורך, ברוך י"י המבורך לעולם ועד. (ב) אמירת קדושת י"י צבאות וברוך כבוד י"י ממקומו. בדברים דלהלן ננסה להוסיף ביאור בשני המנהגים הללו, לגלות את טעמם ואת יסודותיהם:

### ב. דין עשרה בדבר שבקדושה

**במשנה** מגילה כ"ג ב': אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא וכו' פחות מעשרה. ובגמרא שם: מנא הני מילי, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, דאמר קרא (ויקרא כ"ב, ל"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. ומדברי הרמב"ם בהלכות תפילה פרק ח' הלכות ד'-ו', נראה שכל הדינים הנז"ל הם בכלל דבר שבקדושה (ועיין בשאר הראשונים שם):

**והנה** לא התבאר בסוגיא מה המשותף לכל הדברים הללו המחייב לאמרם בעשרה, וכי כל הזכרה של-קדושת ה' מחייבת להיות בעשרה. וכי תאמר שיש הבדל בין דבר שבקדושה שיש לו חשיבות, משום שנתקן על-ידי חכמים, לבין אמירת קדושת השם שהאדם אומרה מעצמו (וזה מתאים לדברי הר"ן במגילה י"ג א' מדפי הרי"ף, שההלכה שדבר שבקדושה נאמר דוקא בעשרה, היא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. גם למשמעות דברי הרמב"ם בפירוש המשנה מגילה פרק ד' משנה ג', שהלכה זו יסודה בדאורייתא, כמו שדייק הראש יוסף



דבר מסויים בציבור, הוסיפו לקבוע גם שלא ייאמר אלא בציבור. ואם חז"ל קבעו שאמירת ברכו צריכה ציבור, מניין לנו שהשינוי בתחילת הנוסח ישנה לגמרי את המשמעות עד כדי שאמירה זו לא תיחשב כדבר שבקדושה, הרי בכל זאת מסיימים ואומרים ברוך כבוד י"י ממקומו, שזה עיקר הנוסח לכאורה:

**אמנם** באמת אפשר שכוונת תלמידי רבינו יונה שונה, וכפי שיתבאר, ולפי זה מתיישב המנהג הנז"ל בפשיטות. נראה לומר שבכל מקרה אין בעצם המלים כדי לחייב אמירה בעשרה, אלא שאין רשות ליחיד לומר דבר שבקדושה שנסדר ונתקן לאמרו בציבור, ביחידות. כלומר, שבשעה שהאדם אומר דבר שבקדושה שעניינו מוכיח עליו שנועד להיאמר בציבור, כמו פריסה על שמע, שקורא ברכות שמע באופן שנתקן להשמיע לרבים, או עובר לפני התיבה, וכיוצא בזה, עליו לאמרו בעשרה דוקא, כי אין מקום לומר דבר שעניינו להיאמר לרבים בלא עשרה. ולפי זה נמצא שאין תקנה מיוחדת על כל אמירה ואמירה שחייבו לאמרה בציבור, לאסור לאמרה שלא בציבור. אלא שכל דבר שבקדושה שדינו או עניינו להיאמר בציבור, נכלל ממילא בהלכה של-דבר שבקדושה:

**ונראה** להוסיף ביאור, שההלכה שאין דבר שבקדושה אלא בעשרה, היא משום כבוד ה'. כלומר, שאינו דרך כבוד לומר דבר שחזונו מוכחת עליו

במגילה שם, יש לומר שנמסר הדבר לחכמים, והם קבעו שהלכה זו תנהג דוקא בדברים חשובים שנתקנו על-ידם), עדיין יש להקשות שהרי מצאנו כמה ברכות חשובות שמוזכרת בהן קדושת ה', ואין חובה לאמרן בעשרה, ומכללן ברכת אתה קדוש שבתפילה:

**והתשובה** לזה מבוארת בתלמידי רבינו יונה ברכות דף י"ג ב' מדפי הרי"ף ד"ה ונקדשתי: דכל דבר שבקדושה, אינו רוצה לומר כל דבר שיש בו קדושה. אלא הכי קאמר, כל דבר שהותקן לאמרו בעשרה מתחילה משום קדושה, אינו בפחות מעשרה, ומשו"ה קורין קרית שמע ביחיד. הרי שהדבר תלוי בתקנה, ומה שנתקן לאמרו בציבור, אין לאמרו בפחות מעשרה:

**ולפי** דבריהם יש מקום לכאורה לבאר המנהג שהיחיד אומר במקום ברכו ברכי נפשי את י"י המבורך, ברוך י"י המבורך לעולם ועד, גם לדעות שברכו נחשב דבר שבקדושה (עיין להלן). שהרי כל החסרון באמירת ברכו, הוא כאשר אומר דבר שנתקן לאמרו בציבור, ביחידות. אולם כאשר הנוסח הוא שונה, אין כל חסרון:

**אכן** עדיין הדברים צריכים תבלין, כי לפי ההבנה הפשוטה בדברי תלמידי רבינו יונה, נראה שחז"ל הם שקבעו אלו דברים צריכים להיאמר בציבור דוקא, ואלו דברים לא, לפי עניין הנוסח הנאמר. וכאשר קבעו שיש לומר

מדפי הרי"ף, שמפני שהשכינה שורה עמהם, לפיכך הצריכו עשרה בזימון כשהוא מזכיר את השם. ובאליה רבה סימן קצ"ב ס"ק ד' מתבאר שאין זה סותר לדברי הגמרא שהוא מטעם לאו אורח ארעא, עיין שם]:

**וזה** גם הביאור בדברי הראשונים (חידושי הרשב"א מגילה שם, מאירי שם), שברכו הוא דבר שבקדושה. ולכאורה יש מקום עיון במה התייחדה אמירת ברכו להיות דבר שבקדושה יותר משאר ברכות, ובפרט שאין זו אלא הזמנה לברכה. ולא זו בלבד אלא שלכאורה יש טעם פשוט יותר, כמבואר בגמרא שם שאין זימון בשם אלא בעשרה, כי בציר מעשרה לאו אורח ארעא. ולפי האמור גם ההלכה שאין אומרים ברכו אלא בעשרה, הינה מעניין דבר שבקדושה, שאין לקבוע הזמנה בשם אלא בציבור, ואין ראוי לייחס חשיבות לציבור כלפי ה' אלא בעשרה (ועוד הארכנו בנושא במקומו):

**מכל** מקום עולה מזה שאין בעצם המלים של-ברכו כדי לחייב אמירה בעשרה, אלא שאין רשות ליחיד לומר דבר שבקדושה שנסדר ונתקן לאמרו בציבור. וכיון שברכו נאמר דוקא לציבור, נאסר ליחיד לומר דבר זה:

**בעת** מתבאר המנהג הנז"ל בפשיטות, כי השינוי שבהקדמת ברכי נפשי את י"י המבורך, הוא שינוי מהותי מאד, המוכיח שאינו מדבר לרבים אלא לעצמו. והרי אין במלים ברוך י"י המבורך לעולם ועד, תוכן מסויים המחייב לאמרן בציבור

שנועד לומר בציבור כאשר אין ציבור, כביכול אין רבים שיהללוהו חלילה:

**וראיה** לדבר, שכן שנינו במגילה שם: ואין מזמנין בשם פחות מעשרה.

ובגמרא שם: כיון דבעי למימר נברך לאלהינו, בציר מעשרה לאו אורח ארעא.

ולפום והטא נראה שאין כל שייכות בין הלכה זו לבין ההלכה של-דבר שבקדושה.

אולם במאירי ברכות מ"ז ב' מבואר שזימון בעשרה נחשב לדבר שבקדושה.

ועוד כתב שם מ"ה א' על זימון בשם: אלא שבעשרה הותקנה הזכרת השם, כמו

שיתבאר, הואיל ומניינם דבר שבקדושה:

**וראיה** בכוונתו, שהזכרת השם בהזמנה לברכה, מיוסדת על זה שיש כאן

רבים המהללים את ה', ומציאותם של-רבים מחייבת התייחסות והזכרת שם.

וממילא אינו כבוד ה' להראות כאילו פחות מעשרה הינם רבים לגביו. וזו כוונת

הגמרא: בציר מעשרה לאו אורח ארעא. ועניין זה הוא עצמו הביאור בחיוב עשרה

בדבר שבקדושה, שאין לנו להראות שפחות מעשרה הינם רבים כלפי ה'.

ולפיכך דבר שנועד להיאמר ברבים, צריך להיאמר בעשרה דוקא. ואכן כבר מצאנו

בדברי הראשונים (הרא"ש ברכות פרק ז' סימן כ', הריטב"א עירובין צ"ב ב', ועוד),

שקישרו בין העניין של-עשרה בדבר שבקדושה, לעניין כל בי עשרה שכינתא

שריא. והעניין הוא, שלעשרה יש חשיבות, ששורה עליהם השכינה, וכבוד

ה' להיות מהולל מתוך קבוצה כזו. [ועיין עוד בתלמידי רבינו יונה ברכות ל"ה ב'

הראשונים הסוברים שקדושת יוצר אינה נאמרת ביחיד, לכאורה אין הבדל בין המקרים:

**ובנראה** ההסבר הוא, שגם בסיפור דברים יש שני אופנים: א)

סיפור בו המספר אינו מזדהה עם דברי המסופר עליו. ב) שהמספר מזדהה עם דברי המסופר עליו, ובכך האמירה מתייחסת גם אליו. ולפי זה אפשר שלמרות שהכל מודים שקדושת יוצר נאמרת כסיפור דברים, בכל זאת יש סוברים שאין היחיד אומרה, כי אמירה זו נתקנה לדעתם להיאמר מתוך הזדהות, ולא כסיפור בעלמא. וממילא השינוי שבאמירת נוסח קדושת י"י, הוא שינוי משמעותי, באופן שפנים חדשות באו לכאן, ונוסח זה לא נתקן מעולם לאמרו בציבור דוקא:

**ויש** סוברים שלעניין זה די באמירה בטעמי המקרא (כך פסק בשלחן ערוך סימן נ"ט סעיף ג', על פי הרשב"א), כי בזה ניכר שכוונתו לסיפור דברים. ואגב, ראיתי בספר דרך ישרה פרק י' הערה ז' בשם הגר"ש דבילצקי, שתמה מה המקום לומר פסוקי הקדושה בטעמי המקרא, וכי מה עניין לימוד פסוקים לברכה. ולפי האמור אין הכוונה ללימוד, אלא שיהיה ניכר שכוונתו לסיפור דברים. ומנהג תימן לשנות הנוסח באופן שישתמע בפירוש שהכוונה לסיפור דברים (כי ניגון הטעמים אינו סותר בהכרח לאמירה [עצמית]):

דוקא. אלא אדרבה משום שדרך הדבר להיאמר באופן ציבורי, אסור לאמרו ביחידות. וכאשר אומר נוסח שאינו מתאים לציבור, הרי אין חשש כלל:

**ג. אמירת קדושה בדרך סיפור דברים**

**ואמנם** ביאור זה, שהשינוי גורם שלא תיחשב האמירה לאמירה שנועדה לציבור, אינו מועיל לכאורה לגבי השינוי בקדושת יוצר. שהרי אם חז"ל תיקנו לומר קדושה זו ברבים דוקא, והשינוי לא יהיה שינוי משמעותי, ותישאר המשמעות שאומר קדושת ה', עדיין נראה הדבר שאומר דבר הנועד להיאמר בציבור, ביחידות. ולפי-כך ברור שלעניין קדושת יוצר, משמעות השינוי היא, כפי שביאר מרן הגר"י רצאבי שליט"א שם, שבזה שאומר קדושת י"י, נראה שכוונתו לסיפור דברים:

**ולכאורה** יש להעיר, שהרי ממילא כל נוסח הברכה הוא סיפור דברים, שהולך ומספר סדר קדושת המלאכים, וא"כ לכאורה אין תועלת באמירת נוסח קדושת י"י. ואכן יש מהראשונים שכתבו שקדושה זו נאמרת ביחיד, שאינה אלא סיפור דברים על אמירת הקדושה של-מלאכים (ראה למשל פסקי הרא"ש מגילה פרק ג' סימן ז'. תוספות הרא"ש ברכות כ"א ב', על פי מסכת סופרים ט"ז י"ב, שקדושת יוצר היא סיפור דברים, והקדושה שבתפילה היא אמירה של-ישראל). אולם לפי שיטת

בהמשך), ועולה לנו כאילו גם אנחנו הקדשנו:

**[ונראה]** לעניות דעתי שהסיבה שתיקנו חז"ל את הקדושה באופן שנראה לפום רהטא כסיפור דברים בעלמא, היא משום שהקדושה שייכת בעצם למלאכים, שהם משיגים בבירור שמלא כל הארץ כבודו, ולפיכך ישראל צריכים לומר את הקדושה בעולם. ואפשר גם שהדבר בא למנוע קטרוג המלאכים, שלא יטענו שישראל אינם ראויים לומר שבח גדול זה. והסבר דומה במקצת כתב הגרי"ח מבבל (עוד יוסף חי פרשת מקץ הלכה ז') לכך שאין לנו מבקשים בפירוש שתעלה לנו אמירת פרשת הקטורת כאילו הקטרנו קטורת, כדי שלא יקטרנו המלאכים אם נחסר אחד מסממניה. אולם בכוונת הלב, שאינה גלויה להם אלא לה' לבד, תהיה כוונתנו להקטיר קטורת, וה' ברחמיו ישלים החסרונות, ודלוגו עלי אהבה!<sup>[א]</sup>

**ועיין** בספר חסידים מהדורת מק"נ סימן תק"ט: נקדש את שמך בעולם וכו'<sup>[א]</sup> הרי אנו מספרים היאך הם בשמי מרום מקדישים, ולא אמרו במה וכיצד אנחנו נקדש שמו. אלא שמע מינה כשאנו מזכירים קק"ק, אותו עולה לכתוב לעניין המלאכים, ולעניין שאנו מקדשין אותו [ובהמשך: כך כשאנו אומרים תפילה למשה איש האלהים יי' מעון אתה, בכוונת הלב, צריך לכוון כאילו הוא מתפלל ומתחיל מעון אתה בכוונת הלב. וכן אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ליי' ויאמרו לאמר אשירה ליי', כאילו הוא אומר אשירה ליי'. וכן מזמור לדוד, כאילו הוא אומר יענך יי' ביום צרה]:

**וכוונתו** לכאורה שגם בתפילה משמעות העניין היא שאנו מספרים על אמירת הקדושה של-מלאכים, והקיום של-קדושה הוא בזה שאנו אומרים את הדברים מתוך הזדהות (ראה בדבריו שם

**[א]** גירסתינו נקדישך ונעריצך וכו'. איתמר:

**[ב]** וכיוצא בכך יש לבאר המנהג המקובל שאמירת שלוש עשרה מידות של-רחמים באה בדרך סיפור דברים על משה (שמקדימים לומר: כמו שהודעת לעניו מקדם [גירסתינו שחילה במ עניו לפניך מקדם, עיין עץ חיים למהרי"ץ חלק א' דף נ"ז ריש ע"א. איתמר], וכן כתוב בתורתך וירד יי' בענן ויתיצב עמו שם, ויקרא בשם יי', ושם נאמר, ויעבור יי' על פניו ויקרא), ולא פותחים ואומרים מיד את המידות עצמן. [ואמנם לפי הרא"ש (ראש השנה פרק א' סימן ה'), אופן קריאת שלוש עשרה מידות הוא, ששליח ציבור פותח ואומר ויעבור יי' על פניו ויקרא, והציבור מתחילים באמירת יי' יי' (וכן הוא מנהגינו. איתמר). אך עכ"פ השליח ציבור פותח בסיפור הדברים, והציבור עונים אחריו]:

**ויש** לבאר שלפי עוצם גילוי כבוד ה' בשלוש עשרה מידות, נדרשת קדושה מיוחדת בעת אמירתן. ובסדר רב עמרם גאון חלק ב' סימן נ"ט נראה שאין לומר שלוש עשרה מידות אלא בציבור, לפי שיש צורך בהכנה מיוחדת לאמירת המידות, עיי"ש (לשונו שם: כשהציבור מתקבצין ומתענין ועושין צדקה ומבקשים רחמים ומכוונין את לבם לאביהם

שבשמים). גם יש לומר על פי מה שכתבו המפרשים (עייין ראשית חכמה שער הענוה פרק א') שעיקר מעלת שלוש עשרה מידות הוא כאשר גם המתפלל מקיים מידות אלו. ולפיכך, כדי למנוע קטרוג על המתפלל, נהגו לומר שלוש עשרה מידות בדרך סיפור. אמנם יש כמה אופנים בהם נוהגים לומר שלוש עשרה מידות בלא כל הקדמה של-דרך סיפור, אם כי בחלקם האמירה היא בדרך סיפור דברים ולא בדרך שבח:

**יש** מקומות שנהגו שהציבור אומרים שלוש עשרה מידות בלא ויעבור, בעת קריאת התורה בתעניות (ראה למשל שערי אפרים שער ח' אות ק"ז) [ואין מנהגינו כן. איתמר]. אכן יש לשים לב שהאמירה בעת קריאת התורה נעשית בניגון הקרוב לטעמי המקרא, ולא בדרך תחינה ממש, ואם כך יש לומר שבוה ממילא הוא בדרך סיפור ולא בדרך תחינה [אולם בשערי אפרים שם כתב שאמירת הציבור היא בדרך בקשה, והקורא בדרך קריאה. ועייין שם שער י' פתחי שערים ס"ק ט', שאין בזה משום כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, מפני שאומרים זאת בדרך בקשה ותחנונים. אמנם היעב"ץ בסידורו דין י"ז בתמוז (מובא בשערי רחמים על שערי אפרים שער ח' ס"ק ס"ו) כתב טעם אחר לכך שלא חוששים משום כל פסוקא דלא פסקיה משה, לפי ששומעים הקריאה מפי הקורא, נחשב כאילו קוראים עמו]. [לדין הא דקיימא לן כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, לא מיירי אלא בקורא בתורה, ואכמ"ל. איתמר]:

**ועייין** היטב ספר חסידים סימן ר"נ: כי הקהל אומר אותו כעין תפילה, ומתכוונים לבם בלשון בקשה. והחזן הקורא אינו רשאי לקרות בלשון בקשה, אלא כך עשה משה, והיאך היתה מעשה שמשה ביקש, ומספר כל העניין:

**ויש** לציין שרס"ג בסידורו (ירושלם ה'תשל"ט עמוד שס"ט) מנה אמירת פסוק זה על-ידי הציבור בעת קריאת התורה, יחד עם שאר פסוקים שאינם נאמרים בדרך תחינה ובקשה, כמו י"י ילחם לכם (שמות י"ד, י"ד), ויאמינו ביי"י (שם ל"א), וכיוצא בזה:

**אך** יש יסוד להבנה שאמירת שלוש עשרה מידות בעת קריאת התורה היא בדרך תחינה ובקשה, בדברי רש"י ראש השנה י"ז ב' שכתב: ברית כרותה לשלוש עשרה מידות הללו שאם יזכירום ישראל בתפילת תעניתם אינן חוזרות ריקם. והנה כבר העירו שלא מצאנו שחז"ל התקינו לומר שלוש עשרה מידות בתפילת התענית:

**ולפי** פשוטו יש לומר, שכוונת רש"י לתעניות בעת צרה, וזו לדעתו כוונת הגמרא שם: 'כל זמן שחוטאין לפני', היינו שבאו עליהם צרות מחמת החטאים. ועל תעניות אלו כבר אמרו (תענית י"ב ב'): 'מכאן ואילך ריבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרותא, מכאן ואילך בעינן רחמי, שנאמר (נחמיה ט', ג') ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת יי' אלהיהם רביעית היום ורביעית מתודים ומשתחויים ליי' אלהיהם'. ויש לומר שבכלל 'בעינן רחמי' נכללת אמירת שלוש עשרה מידות. (לעומת זאת פיוטי הסליחות של-ארבע תעניות, הנאמרים עם שלוש עשרה מידות, הם מתקופת הגאונים. ואפשר ששורש הדבר נתקן כבר בימי חז"ל, וצריך תלמוד). וטעם הדבר, כי ארבע תעניות לא נתקנו לזעקה אלא לאבל (לשון הר"ן על הרי"ף תענית ז' א'. ועייין רמב"ם תעניות פרק ה' הלכות א'-ה'), ולפיכך אין הכרח לומר בהם שלוש עשרה מידות. אך בתעניות המיוסדות לזעקה

ותחינה, ראוי לומר שלוש עשרה מידות, כדי שייענו מן השמים. וסמך לכך מהשגות הרמב"ן על ספר המצוות שורש ג' עמוד ק"ו: וכן כתב (בה"ג) פרשת תחנונים, והיא פרשת ויחל משה, תחינתו של-משה רבינו עליו השלום על מעשה העגל, והיא אצלו פרשת ציבור, שממנה נלמוד תחנונים בשעת הצרות. וכיוצא בכך כתב בפירושו ר"ח ברכות ז' א': אותה שעה למד סדר התפילה כאשר הראוהו מן השמים, זו תפילת התענית שהראוהו למשה רבינו מן השמים כדי שיתפלל בה השרוי בדוחק:

**ואמנם** ראיתי שאחד מחכמי דורנו ביקש לחדש, שכוונת רש"י לתקנת חז"ל לקרוא פרשת ויחל משה בתעניות, שנזכרו בה שלוש עשרה מידות, ומזה שורש למנהגם שהקורא קורא את המידות בהטעמה מיוחדת (עיי' בקובץ מבקשי תורה גליון ס"ו עמודים צ' צ"א). ולפי האמור, לשיטת בעל ספר חסידים מנהג זה אינו נכון, והקורא עצמו צריך לקרוא בהטעמה רגילה כסיפור דברים, ולפי דרכו אין לנו בקריאת התורה שליח ציבור הקורא שלוש עשרה מידות בדרך תחינה כנדרש. [ובלאו הכי במשנה מגילה ל' סע"ב מבואר שבתעניות קוראים בברכות וקללות (ובפשטות קריאה זו, בתעניות הקבועות, בין בשחרית ובין במנחה)]. ובתוספות שם ל"א ב' סד"ה ראש חודש, כתבו שמנהגינו לקרוא ויחל, הוא על פי מסכת סופרים פרק י"ז הלכה ז'. ואמנם ברמב"ם (תפילה פרק י"ג הלכה י"ח) מבואר שבארבע תעניות קוראים ויחל משה, ובשאר תעניות ברכות וקללות. ויש שפירשו שלדעתו אין סתירה בין המשנה למסכת סופרים. אולם עכ"פ בתעניות בעת צרה אין יסוד לאמירת שלוש עשרה מידות]:

**אולם** מצאתי סמך לזה בפירושים ופסקים לרבי אביגדור צרפתי על התורה, פסק קכ"ד עמוד צ"א: ויתיצב עמו וגו' (שמות ל"ד, ה'), מלמד שהראה הקב"ה למשה כיצד עומדים ישראל והשליח ציבור קורא לפניהם י"י אל רחום וחנון וגו'. מכאן פסק שיש לו לשליח ציבור לקרות קודם הציבור השלוש עשרה מדות, ואחר כך עונין הציבור שלוש עשרה מדות, ולא כן עמא דבר. מבואר מדבריו שבעת קריאת התורה מתקיים הסדר של-אמירת שלוש עשרה מידות:

**ומכל** מקום יש לומר, שאעפ"י שמטרת אמירת שלוש עשרה מידות בעת קריאת התורה היא תחינה, בכל זאת כיון שנכללת בכלל סיפור הדברים שבקריאת התורה, עדיין אפשר להחשיב זאת כלפי המקטרגים כסיפור דברים:

**מקום** נוסף בו פותחים באמירת המידות עצמן, הוא בעת פתיחת ההיכל בימים טובים. מנהג זה מובא בכתבי האר"י בכמה מקומות (כמו בשער הכוונות דף פ"ט ע"ב, ועוד). מאידך גיסא במקום אחר (שם דף ק"ג ע"ד) אסר אמירת שלוש עשרה מידות אפילו בהושענא רבא. וכנראה מכח זה כתב הרמ"ז (איגרות הרמ"ז סימן י"ד), שאמירת שלוש עשרה מידות ביום טוב אינה דומה לשאר אמירת שלוש עשרה מידות, ולפי-כך נאמרת בדרך שבח וכקורא בתורה, ולא בדרך תחינה ובקשה. ועוד, שאין פותחים בה בויעבור, אלא פותחים מיד בשלוש עשרה מידות, עיי"ש (והובאו הדברים בשערי תשובה, סימן תפ"ח סעיף ג'). [מנהגינו על פי מהרי"ן לומר שלוש עשרה מידות בהושענא רבה, אבל בעת פתיחת ההיכל בימים טובים אין אומרים אותן. איתמר]:

**ובעניין** זה ראיתי בשם ספר אמרי שפר על מסכת ברכות כ"א ב': אמרתי להעלות מה ששמעתי ממורי הגאון מהרמ"ס ז"ל (החתם סופר) וכו' על דבר הפיוטים שבראש השנה וביוה"כ בסדר דקדושה וכו', ונחסר שם נקדישך וכו'. והמדפיסים הראשונים לא חששו להדפיסו, שמורגל בפי כל. ונשתרבב מזה שאין הש"ץ והקהל<sup>10</sup> אומרים אותו. ומורי הגאון היה מזהיר מאד לאמר, שאם אין אנו אומרים נעריצך או נקדישך, נמצא שאין אנו מקדישין אותו כלל בקדושה,

אלא שאנחנו גומרין סיפור המעשה כיצד מקדישין אותו המלאכים וכו'. ואין אנו יוצאין בזה ידי מצות עשה ונקדשתי בתוך בני ישראל, אלא כשאנו מזמינין עצמנו בפה לקדושה. ולפי האמור לכאורה יש מקום לדון בדברים, שאם כוונתו באמירת הפסוק היא להקדיש בעצמו, נחשב הדבר לקדושה שלו. וכיוצא בזה יש להעיר על מה שכתב בעיון תפילה (סידור אוצר התפילות, קדושת שחרית של-חול עמוד רי"ח): ויש אנשים שאינם מתחילים הקדושה מן קדוש אלא מן וקרא זה אל

**ולפי** דרכנו אפשר להוסיף נופך לדברים בדרך הפשט, שכל הצורך לפתוח בויעבור הוא כאשר המידות נאמרות בדרך תחינה ובקשה, שאז על האדם להיות ראוי להשפעת המידות הללו עליו, ומשום כך יש לומר את המידות בדרך סיפור. אולם כאשר המידות נאמרות בדרך שבח וכקורא בתורה, אפשר להתחיל מיד באמירת המידות עצמן. (אולם בפועל הנוהגים באמירת שלוש עשרה מידות בעת פתיחת ההיכל, אומרים אותן בדרך תחינה. וכבר העיר על כך בשו"ת וישב הים חלק ב' סימן י"א אות ח'. ועיין שם בכללות התשובה שדחה המנהג הנ"ל):

**[ועיין** שערי אפרים שער י' אות ה' שכתב: 'ביו"ט וימים נוראים נוהגין לומר שלוש עשרה מידות אחר שמסיימין בריך שמייה, והש"ץ מתחיל י"י וכו', והציבור עונין אחריו, ואומר שלוש פעמים וכו'. ויש נוהגין שהש"ץ מתחיל ויעבור י"י וכו' בפעם ראשונה בלבד, ובשני פעמים שאח"כ אומרים י"י י"י. כל אחד יעשה כמנהגו. ובפתי שער שם ס"ק ט' כתב לבאר, שהטעם לפתוח בויעבור, הוא משום כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה (ואפשר כיון שאמר בתחילה, מצטרף לכל פעם). מאידך, כתב, שכיון שאומרים זאת בדרך תחינה, אין הכרח לומר ויעבור. לפי זה, אדרבה, השמטת ויעבור היא מטעם דרך תחינה. אגב, כמנהג השני המובא בשערי אפרים, נהגו גם בעיר רדאע, כמובא בסידור שיח שפתותינו חלק ב' עמוד קמ"ו]:

**[ועיין** עוד בן איש חי שנה ראשונה פרשת כי תשא אות י"ב, אודות אמירת שלוש עשרה מידות בין מילה לפריעה בעת צרה. ושם גם כן המנהג לומר רק המידות עצמן, וצריך תלמוד. ועיין בשו"ת וישב הים שם אות י"א אודות מנהג זה):

**[ג]** זהו לפי מנהגם בעלמא, שהקהל גם כן אומרים נקדישך וכו'. אבל בקהילותינו רק שליח ציבור אומר זאת, כמפורש בסדר התפילה להרמב"ם, ובשלחן ערוך סימן קכ"ה סעיף א', ובשלחן ערוך המקוצר סימן י"ח סעיף ו', ועוד. ויש עוד כמה ראיות לזה, אלא שאכמ"ל. איתמר:

ופרק ל"א, תנא דבי אליהו זוטא ר"פ י"ב, ומדרש תהלים י"ט), שאמירת קדוש היא ביום, ואמירת ברוך בלילה. ומצאתי באלפא ביתא דרבי עקיבא (נוסחא א', בתוך אוצר מדרשים עמוד תי"ב), שבליילה הקדוש ברוך הוא מסתתר, לכך אומרים ברוך כבוד י"י ממקומו]:

**והנה** במסכת חולין צ"א ב' איתא: חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת וכו' וישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר (דברים ו', ד') שמע ישראל י"י וגו'. ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר שלוש תיבות, כדכתיב (ישעיה ו', ג') קדוש קדוש קדוש י"י צבאות וכו'. והאיכא ברוך. ברוך אופנים הוא דאמרי ליה. ואיבעית אימא כיון דאתיהיב רשותא, אתיהיב. מהתירוץ הראשון של-גמרא משמע לכאורה שמעלת האופנים גבוהה ממעלת השרפים (האומרים קדוש), ולפי-כך האופנים מזכירים את השם אחר שתי תיבות, ולא כמבואר לעיל:

**אכן** בחידושי הריטב"א שם כתב: 'והנכון דלאופנים שהם קרובים לארץ, לא קפדי עלייהו כולי האי'. ולפי דבריו יש לבאר שנקטה הגמרא 'אופנים' ולא 'חיות', אעפ"י שלדעת מסדרי התפילות החיות אומרות גם 'ברוך', כי ב'אופנים' העניין מובן יותר, לפי שהם נמוכים יותר. [ובדרך רמז יש לומר, שהחיות והאופנים נגררים אחר השרפים, וכיון שכך יכולים לומר שם אחר שתי תיבות. וזה מתבטא יותר באופנים, ש'רוח החיה באופנים'. ועיין גם אפיקי ים (להג"ר יצחק אייזיק

זה, וטעמם שלא להתחיל באמצע פסוק. אבל שוגים הם, כי לפי זה הם בעצמם אינם מקדשים את השם, רק מספרים דברים שהמלאכים מקדשין אותו ואומרים קדוש וגו', ומסופקני אם יוצאים בזה ידי חובת קדושה עכ"ד. ולפי האמור, הכל תלוי בכוונת האומר, ואין להאריך]:

#### ד. אם יש הבדל בין קדוש לברוך

**ובעניין** אמירת ברוך כבוד י"י ממקומו כצורתו, אעפ"י שגם פסוק זה הינו בכלל הקדושה, לכאורה יש לבאר בפשיטות, שאחר שגילה דעתו באמירת קדושת י"י שכוונתו לסיפור דברים, ממילא מתפרש גם ההמשך במובן זה:

**ואמנם** בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות קרית שמע סק"ד עמוד קס"ד, כתב לבאר מנהג זה על פי המובא בסידור חסידי אשכנז, ברכת יוצר אור עמוד פ"ז: ויש שאין אומרים קק"ק ביחיד בלא מניין (בקדושת יוצר), אבל ברוך כבוד י"י ממקומו אומר, משום ההיא דאמרינן בפרק גיד הנשה (חולין צ"ב א') דאופנים הוא דקאמרי ליה:

**ועניין** מעלת קדוש על ברוך, מיוסד בפשיטות על מעלת השרפים על האופנים (ראה פרי עץ חיים שער קרית שמע סוף פרק ג'). ועיין רמב"ם יסודי התורה פרק ב' הלכה ז'), ובהתאם לכך, אמירת הקדושה של-שרפים גבוהה יותר. [החשיבות של-אמירת 'קדוש' על פני 'ברוך', ניכרת לכאורה גם בדברי חז"ל (תנא דבי אליהו רבה פרק ו' ופרק י"ז



**בנראה** הבדל זה מיוסד על הנז"ל, שבפסוק קדוש קדוש קדוש וגו' מלא כל הארץ כבודו, טמונה השגה מרוממת יותר, השגת השרפים, ולכך אותו אנו אומרים רק בתורת הזדהות עם הדברים הנאמרים מפי השרפים. משא"כ בפסוק ברוך כבוד י"י ממקומו, שנאמר גם על ידינו. וכך גם בענייננו (אעפ"י שבמבט ראשון הדברים נראים הפוכים, שהרי בפסוק ברוך יש יותר אפשרות להניח שמדובר באמירה אישית), יש שהתירו לומר ברוך כבוד י"י ממקומו גם ביחיד:

ה. אם ברכו נחשב כברכה

**עד** כאן דיברנו אודות המנהגים הנז"ל מבחינת ההלכה שדבר שבקדושה אינו נאמר אלא בעשרה. אולם באמירת ברוך י"י המבורך לעולם ועד ביחיד, יש מקום לדון בשאלה נוספת, שמא נחשב הדבר מעין ברכה לבטלה, שהרי אומר נוסח זה במקום שלא תיקנוהו חז"ל:

**וכי** תאמר שאין באמירה זו (שם ו) מלכות, הלא מצאנו כיוצא בזה לגבי ברכת הזימון, שיש שהחשיבו זימון בשם במקום שאינו נדרש כברכה לבטלה (עיי' צל"ח ברכות מ"ח א' ד"ה ששה, ובשיעורי הגרי"ש אלישיב עמ"ס ברכות מ"ה א' עמוד תצ"ה והערה ז'. וראיתי בשם קדושה וברכה להג"ר נפתלי כ"ץ ברכות מ"ט א' תוספות ד"ה ברוך, שזימון בשם

חבר) שם, שביאר את דברי הגמרא הללו גם לפי דרך הסוד שהאופנים פחותים במעלתם מהשרפים והחיות]:

**וכדאי** להזכיר בהקשר זה דבר חדש שמצאתי בפירוש קדושתא מיום כיפור ממכתב רבינו יהודה חסיד (בתוך ספר זכרון 'איש תבונה', ה'תשע"ד) עמודים י"ז י"ח: בעמידה תיקנו לומר לעומתם ברוך יאמרו<sup>1</sup>, שאנו אומרים נקדש את שמך בעשרה. ועוד, לפי שאנו אומרים [נקדש את שמך בעולם] כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, לעומתם ברוך יאמרו. ויש[ראל] אומרים ברוך כבוד י"י ממקומו, ואינו מוסב למעלה על המלאכים אלא על ישראל, לכך תיקנו ברוך יאמרו, שם סיום המלה. לכך אין כאן [ככתוב] ברוך כבוד י"י כמו ככתוב קק"ק, לפי שהשרפים אמרו קדוש (ישעיה ו', ג'), וישעיה שתק ואמר אוי לי כי נדמתי (שם ה'), אבל יחזקאל אמר עמהם ברוך כבוד (יחזקאל ג', י"ב):

**למדנו** מדבריו דבר חידוש, כי הקדושה מתחלקת לשנים: ראשיתה, הכוללת את הפסוק קדוש קדוש קדוש ואת אמירת לעומתם ברוך יאמרו, היא סיפור דברים על אמירת הקדושה של-מלאכים (ובצירוף דברי ספר חסידים הנז"ל, גם תחילתה היא כאמירה אישית מתוך הזדהות), בעוד שהמשכה בפסוק ברוך כבוד י"י ממקומו, היא אמירתם של-ישראל:

[1] גירסא זו והגירסאות דלקמן בסמוך, אינן כגירסאותינו. איתמר:

י"א. אולם כנראה אין הדברים מוסכמים, עיין משנה ברורה סימן קצ"ג ס"ק כ"ד. [ואפשר שיש טעם נוסף לאסור זימון בפחות משלושה (מלבד הטעם שכתב הבגדי ישע הנז"ל שנחשב כברכה לבטלה), כי זימון נחשב מעין דבר שבקדושה, שאינו נאמר אלא בשלושה. וכך מצאתי בשיטה מקובצת ברכות מ"ה ב' ד"ה מאי: אבל זימון אינן רשאים, שהזימון כעין דבר שבקדושה הוא, ואינו נוהג בפחות משלושה. והטעם, כפי שהתבאר לעיל, שעניין דבר שבקדושה הוא משום כבוד ה', שאין ראוי לתת חשיבות ציבור כלפיו אלא אם הם עשרה. וכיוצא בכך אין לתת חשיבות של-צירוף ברכה כלפיו אלא בשלושה, ואין להאריך כאן]:

**והנה** באוצר הגאונים ברכות סימן ר"ב כתוב שהאומר ברכו לאלו שלא שמעו ואינם אומרים קרית שמע לאחר מכן, הרי זה מזכיר שם שמים לבטלה. [ובעיקר הדין לא נפסקה הלכה כשיטה זו (עיין שו"ת הריב"ש סימן של"ד, מובא בבית יוסף סוס"י קל"ג), והתבאר טעמם במקום אחר בס"ד]. ונראה שאין לזה שייכות לענייננו, כי אפשר שדבריו שם אינם מטעם ברכה לבטלה, אלא שלדעתו אין כל משמעות לאמירת ברכו אם אין מברכים לאחר מכן. וממילא בנדון דידן שמזמין עצמו לברך ברכות קרית שמע לאחר מכן, אין זו אמירה חסרת טעם:

**אכן** יש מקור לאיסור אמירת ברכו משום ברכה שאינה צריכה, בדברי מהרי"ץ בעץ חיים בסוף מוסף שבת, שכתב: מיהו

נחשב כשם ומלכות ממש, עיי"ש טעמו, והוא חידוש. ועיין רמב"ם ברכות פרק ה' הלכה ז': נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן, אבל מזמנין לעצמן. ולא תהא חבורה של-נשים ועבדים וקטנים, מפני הפריצות. אבל נשים מזמנות לעצמן או עבדים לעצמן, ובלבד שלא יזמנו בשם. ובטעמו של-דבר שאין לנשים רשות לזמן בשם, יש לומר שבעשרה נחשב כברכה לבטלה. וכך נראה מדברי ספר המאורות ברכות מ"ה א' ד"ה אבל נשים. ועיין עוד בית יוסף סימן ר' ד"ה כתב אחי ה"ר יחיאל, שזימון בשם נחשב ברכה לעניין שאינו צריך להפסיק לברכת הזן, עיין שם בלשוננו):

**והטעם** הפשוט לכך, לפי שברכת הזימון מצורפת לברכת המזון, וממילא יש לה חשיבות ברכה. והוא הדין לאמירת ברכו את י"י המבורך, או אולי אפילו ברוך י"י המבורך לעולם ועד לבד, שהרי אמירה זו מצטרפת לברכות קרית שמע, כמבואר בחידושי הריטב"א מגילה כ"ג ב', ובבית יוסף רס"י ס"ט על פריסת שמע (ועיין הגהת רמ"א שם סעיף א'), וסוס"י ג"ז בשם ספר המנהיג על ברכו שנחשב כתחילת יוצר. ועיין משנה ברורה סימן ג"ד ס"ק י"ג, וסימן רל"ו ס"ק א' (על פי אליה רבה סימן ג"ד ס"ק ה', ופרי מגדים שם אשל אברהם ס"ק ד'), על איסור ההפסק בין ברכו לברכה שאחריה:

**ויתר** על כן, יש אוסרים לזמן מספק אפילו בלא שם, כי לדעתם כשאומר בדרך חובה נחשב כברכה לבטלה, עיין בגדי ישע סימן קפ"ח ס"ק

שאיסור לא תשא נוהג בכל הזכרת שם במטבע שתיקנו מתקני התפילות בלא צורך עי"ש. אמנם יש פוסקים שכתבו בפירוש שאין באמירת ברכו משום ברכה לבטלה (לבוש אורח חיים סימן קל"ה סעיף ז', כף החיים שם אות ט"ל ועוד):

**מבל** מקום לכאורה השאלה במקומה, מפני מה אמירת ברכו את י"י המבורך אינה נחשבת מעין ברכה לבטלה. ונראה ליישב, שאחר שמשנה הנוסח מנוסח חז"ל, שבנוסח חז"ל זו הזמנה לציבור, ובתפילת היחיד זו הזמנה לעצמו, שוב אין לדבריו אותה חשיבות של־ברכה, ואין לדון בזה מטעם ברכה לבטלה:

אם טעה החזן ואמר ברכו, ראיתי לרבותי נ"ע שאומרים שצריך לענות אחריו ברוך י"י המבורך, שאל"כ נראה חס ושלום שאינם רוצים לברך וכו'. וראיתי להמון רובם וכמעט כולם שגוערין במי שמתחיל ברכו, ואין עונין אחריו ברוך וכו'. ולענ"ד נראה שהדין עמם, דכיון שלא הצריכו חז"ל לומר ברכו בשבת וכו', א"כ האומר ברכו הוי דומיא דמברך ברכה שאינה צריכה, שלא די שאין עונים אחריו אמן, אלא גם גוערין בו, כן הדבר הזה. [ועיין גם אור לציון חלק ב' פרק ה' סימן ט"ז, שיש איסור לומר ברכו לבטלה, כמו ברכה לבטלה. וזה על יסוד מה שחידש שם חלק א' אורח חיים סימן ז' אות ב',

#### פירוש נוסף על מה התפלל אברהם אבינו בהר המוריה

בענין התפילה לתוקע, שאומרים לפני התקיעות. כתוב שם כך, רבש"ע, בניך בני רהומיך שמו פניהם לנגדך, ושמוני שליח לתקוע שופר לפניך, כדי שתזכור להם זכות אברהם אבינו ותפילתו בהר המוריה וכו'. שאל ידידנו הרב יואב חלא הי"ו, איזו תפילה אברהם אבינו התפלל בהר המוריה?! (ועיין לעיל בדף פ"ו):

בירושלמי במסכת תענית [פרק ב' הלכה ד'] וכן בבראשית רבה ובפסיקתא [בכולם כתוב לשונות דומים על מה אברהם אבינו התפלל, וצירפנו כאן מכולם], וכנראה שלכך התכוון מחבר התפילה לתוקע. תשמעו דברים מפליאים, שאם לא היו כתובים אי אפשר לאמרם. אמר אברהם לפני הקב"ה. רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני, קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק, גלוי לפניך שהיה לי מה להשיב ולומר לפניך, כשאמרת לי להקריב את יצחק. ואילו השבתי אותך, לא היה לך מה להשיבני. הייתי אומר לך, אתמול אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ועכשיו אתה אומר והעלהו שם לעולה [...]]. הם ושלום לא עשיתי כן, אלא כבשתי את יצרי, ועשיתי רצונך. אבל, שמתי יד לפי, לא אמרתי מלה, קיימתי את המצוה שאמרת לי, ברצון ובשמחה רבה. רבש"ע, כאשר יגיעו בני חס ושלום לידי מעשים רעים, יהיו עליהם כל מיני קטרוגים וערעורים, אני מבקש רבש"ע, אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא. אתה ג"כ תשתוק כמו שאני שתקתי:

אתם רואים איזה אבא טוב היה לנו, 'אל נא נאבדה כי על כן יש לנו אב זקן'. אם ח"ו יגיעו לידי עבירות או לידי צרות, תזכור להם העקידה ותתמלא עליהם רחמים:

(מרן שליט"א בשערי יצחק האזינו ה'תשע"ג)

הרב רפאל ברוך טולידאנו שליט"א  
ישיבת אהבת שלום, ירושלים

## בענייני דרשות לחם עוני

הרבה, דרכו של-עני בפרוסה, ודרכו של-עני הוא מסיק ואשתו אופה. ולא הוזכרה כלל דרשה זו דמצה עשירה, ואיני יודע מאי טעמא. וכן בשבלי הלקט סימן רי"ח ד"ה הא לחמא עניא, כשבא לפרש שם לחם עוני, הביא רק הפירושים המובאים בגמרא:]

**ונראה** שיש להוכיח עוד שטעם זה הוא הטעם העיקרי, מזה שרק הלכה זו מעכבת, כמבואר בגמרא פסחים ל"ח ב' לגבי ריקי נזיר [ועייין ירושלמי פסחים פרק ב' הלכה ד' שדנו לדעת רבי עקיבא דממעט מלחם עוני מצה עשירה, אי למצוה או לעכב. אך בבבלי מבואר לא כן וכנז"ל]. ולא מצאתי מי שכתב מפורש שההלכה של-פרוסה, או של-עונים עליו דברים הרבה, מעכבת:

**והנה** דעת הרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה הל"ו שחוצים את המצה לפני ברכת המוציא, ולא קודם לכן בתחילת קריאת ההגדה. והכל בו הלכות פסח סימן נ' ד"ה וסדר מצות, הובא בב"י סימן תע"ג ס"ו ד"ה ויקח המצה האמצעית, הביא כאחד מן הטעמים לבצוע לפני ההגדה, מפני שאומרים הא לחמא עניא, ולחמא

**במאמר** "לחם עוני, שלימה ופרוסה" מאת מרן הגר"י רצאבי שליט"א (דברי חפץ גליון י"ד דף ר"ב ואילך), האריך הרבה בפירוש עניין לחם עוני, הנזכר בפרשת ראה (דברים ט"ז, ג'). וראיתי לכתוב בזה כמה הערות והארות כדרכה של-תורה:

**א. בירור הביאור העיקרי בלחם עוני**

**בראשית** דבריו האריך בשאלה מה הוא הפירוש העיקרי בעניין "לחם עוני". וכתב שלכאורה הפירוש שלחם עוני בא לאפוקי מצה עשירה הוא הפירוש העיקרי, הן מטעם שהובא בכמה מקומות כפירוש הראשון בסתם, והן מטעם שהוא מתיישב יותר על לשון המקרא, וכדלהלן:

**והנה** כתב שם שכיון שבמדרש הגדול כתב דרשה זו דמצה עשירה בסתם, ושאר הדרשות כדבר אחר, נראה שפירוש זה עיקר. וכזאת ראיתי במדרש תנאים<sup>[8]</sup> (דברים שם). [ואגב יש להעיר שבגמרא פסחים קט"ו ב' הובאו שלוש דרשות בלחם עוני, שעונים עליו דברים

[א] נראה שאין צורך לזה, שהרי כל עצמו של-מדרש תנאים על ספר דברים, אינו אלא מלוקט מתוך מדרש הגדול. איתמר:

עניא הוא בפרוסה. ובטעם הרמב"ם שלא חש לזה, הנה אם נאמר שעיקר הפירוש בלחם עוני הוא שלא יהיה מצה עשירה, א"כ שייך לומר לחמא עניא גם אם המצה אינה פרוסה, כיון שאינה מצה עשירה. אמנם הכל בו העדיף לעשות ככל הפירושים [או דס"ל שהעניות שהיתה במצרים, יותר מתבטאת בלחם פרוסה מאשר במצה שאינה עשירה, שזה אולי גם עשירים אוכלים, אלא דלחם זה מצד עצמו עני הוא, ועיין להלן מ"ש במקור למצה עשירה]. ושוב ראיתי לרבינו מנוח פ"ח מחמץ ומצה הל"ו שכתב על דברי הרמב"ם הנז"ל שאין חולקים אלא לפני המוציא, ומנהגינו לחלוק האחד קודם קריאת ההגדה, משום דאמרינן הא לחמא עניא, ודרך עניות בפרוסה. כן נהגנו אעפ"י שאין בו טעם עיקר, דהא לא בעי פרוסה אלא בשעת המוציא. ותו, דאפילו אינו פרוס, לחם עוני מיקרי. וכוונתו כנז"ל דיכול להתקיים לחם עוני גם כשאינה פרוסה. ועיין עוד באגדתא דפסחא פרי עץ חיים דפים של"ג-של"ה שכתב כן מהרי"ץ, דלדעת הרמב"ם מתקיים בשאר פירושים דלחם עוני. וכתב דעדיף כן לפרסומי מילתא בשעת מעשה, שהיא שעת הברכה והאכילה. ועוד י"ל בטעם הרמב"ם, שהעדיף לעשות כן כדי שיהיה חשוב כבוצע על שלימה. שאם יבצע קודם ההגדה, היא ההגדה הפסק בין הבציעה לברכה. משא"כ כשבוצע סמוך לברכה,

אינו הפסק כ"כ, כיון שמה שעושה זאת הוא מפני שצריך לבצוע על לחם עוני. עיין ברכות ט"ל ב', ואכ"מ. ועיין הגש"פ שיח הגרי"ד אות ז'. [והנה בנוסח הא לחמא עניא אומרים: דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים<sup>1</sup>]. והרבה מפרשים פירשו בארעא דמצרים ממש, היינו בשעת השעבוד (עיין אבודרהם בפירוש ההגדה). ולפי דעת הרמב"ם נראה שכאשר אומרים הא לחמא עניא על מצה שאינה עשירה, מזכירים בזה את השעבוד, כי גם אז לא היינו אוכלים מצה עשירה. ועיין להלן בשאלה אם מצה עשירה מטעם עניות או מטעם חפזון]:

**עוד** כתב שם, שלפי הדרשה שלחם עוני ממעט מצה עשירה, מסתבר גם המשך הפסוק כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, כי מאותו טעם שלא הספיק בצקם להחמיץ, ה"ה שלא הספיקו ללוש בשמן ויין, משא"כ לדרשה שעונים עליו דברים הרבה, ולכן נראה שזו הדרשה העיקרית. וכדבריו כתב החתם סופר בתורת משה [השלם] בפרשת ראה שם:

**אמנם** עיין בפירוש יד מצרים על הגש"פ להג"ר אייזיק חבר זצ"ל ד"ה הא לחמא עניא, שכתב שעניין שלא הספיק בצקם להחמיץ, אינו שולל מצה עשירה, כי לא מסתבר שמתעם זה לא לשו ביין ושמן, דאין בזה ריבוי זמן. אלא העניין הוא להזכיר את העניות שהיינו בה במצרים יעו"ש:

[ב] גירסתינו דאכלו אבהתנא דנפקו מארעא דמצרים. ועיין מה שכתבו בזה מהרי"צ אהרי בצדה לדרך פרשת בא דף כ"ד ע"א, ומהרי"ץ בעץ חיים חלק ב' דף י"ג ע"א. איתמר:

**אכן** רבינו חננאל בפסחים ל"ו א' כתב: ושינין הא דאסור מצה עשירה, ביום טוב ראשון בלבד, בזמן שעונין אחריו דברים, והן ההגדה, שאמר מצה זו שאנו אוכלין על שום מה וכו', אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה, דבעינן עוני. ומבואר מדבריו שמתעם עונים עליו דברים הרבה, היינו שאומרים מצה זו שאנו אוכלים ע"ש שלא הספיק בצקם של-אבותינו להחמיץ, אין לאכול מצה עשירה. הרי שהחפזון שולל מצה עשירה [ועיין מ"ש להלן בשלהי אות ה', מלשון המשנה דף קט"ז ב', ששם נראה טעם שונה לאכילת המצה]:

**והנה** בגמ' בפסחים שם מבואר שהמקור שלא ילוש בשמן ודבש, הוא מהכתיב לחם עני (ולא מהקרי לחם עוני). ויש לעיין במשמעות הדרשה מתיבת עני, אם הכוונה שהלחם עצמו עני, או שהוא לחם של-עניים. והנה להלן קט"ו ב' דרשו מהכתיב לחם עני, מה עני דרכו בפרוסה וכו', ושם הכוונה שהוא לחם של-עני. ועל דרך זה נראה לכאורה לפרש הדרשה של-מצה עשירה, היינו שצריך לחם של-עניים. ולפי זה משמע שזה עצמו הטעם שלא לאכול מצה עשירה, משום שהוא זכר לעניות (ודוחק לומר שמה שהזכירה התורה שמצה שאינה עשירה היא לחם של-עניים, הוא משום שבפועל כך היא דרכם, אעפ"י שאין זה הטעם שלא לאכול מצה עשירה. ועכ"פ קשה לומר שפירוש זה מתיישב לגמרי בפסוק. ועיין להלן לגבי הוא מסיק ואשתו אופה, ושם באמת אין זו דרשה גמורה). וממילא ההלכה

של-מצה עשירה, אינה קשורה לחפזון, אלא לעניות שהיתה במצרים:

**אולם** יש לדחות שמצה עשירה התמעטה מלשון לחם עני, שמשמעותה שהלחם עצמו צריך להיות עני, ואין לה שייכות לדרשת פרוסה הנלמדת מלשון לחם עני במשמעות לחם של-עניים. וכזה מתיישב הפסוק כפשוטו, שיש לאכול לחם המכונה לחם עני, שהוא בעצמו עני וכך שמו, והטעם לכך משום החפזון:

**ובעיקר** הטענה הנזכרת לעיל, שהמשך הכתוב על החפזון, מתאים יותר לפירוש הבא לאפוקי מצה עשירה, נראה שגם דרשת לחם עני לחייב פרוסה, יכולה להתפרש על לשון הפסוק כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, והיינו שמפני היציאה בחפזון לא הספיקו להוציא אוכל בכמות מספקת, וכמו שנאמר (שמות י"ב, ט"ל) כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. ולכן הוצרכו לפרוס את המצות ולחלקן לחלקים רבים, כדי שיאכלו מהן מעט בכל יום. ונמצא שמחמת חפזון היציאה אכלו לחמם באופן של-עניות. [ואמנם להלן אות ג' צידדנו שרק שתי הדרשות של-לחם עוני, לאפוקי מצה עשירה, ושעונים עליו דברים הרבה, הן דרשות גמורות, וכל שאר הדרשות הינן אסמכתא. ולפי זה פשוט שהפירוש של-פרוסה אינו הפירוש העיקרי. אמנם עיין שם בשם הצמח צדק, שדרשה זו היא מדאורייתא]:

**וביתר** ביאור, נראה שעניין דרכו של-עני בפרוסה, הכוונה שמפני

סעודות), כי הנה יש מקום עיון מפני מה נהגו להביא מצה שלימה ולבצוע אותה, ולא מביאים מתחילה מצה חצויה. [וע"ע בנדון הב"ח סימן תע"ג אות י"א ד"ה ויקח המצה האמצעית, איזו מצה לבצוע, אם את העליונה דאין מעבירין על המצות, או את האמצעית. ואם יבצעו קודם שיניחו בקערה, תיפתר בעיא זו יעו"ש. ועיין עוד שם בשם הר"ן, דלדעת רב האי גאון באמת מה שחוצים זאת לפני ההגדה, זהו כדי שיבוא חצוי בשעת המוציא]. ובשו"ת מהרש"ל סימן ח"פ כתב, ואח"כ יקח האמצעי שלימה, ר"ל שאף היא תהא שלימה. ואף שהיא לפרוסה עומדת ויש לחם משנה זולתה, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברה. ולא ברור מה הידור מצוה יש בזה. אכן ישנם עוד טעמים ליחץ, עיין בכל בו הנז"ל סימן נ' ד"ה סדר מצות, והובא בב"י שם, שהוא כדי שיראו התינוקות וישאלו מפני מה אנו מטמינים את המצה ועדיין לא אכלנו. וי"א כדי שלא יראו ויאכלו אותה תוך הסעודה בשוגג, ולא יהיה לו עוד מצה באחרונה, ולפי-כך מצניעים אותה [ועיין עוד מאירי פסחים דף קט"ו ב' ד"ה יש מביאין]. ולפי הטעם הראשון ניחא, אך לא נראה כן בטעמו של-מהרש"ל. ואולי הצורה להראות שאוכלים לחם עוני, היא דוקא באופן שמביא מצה שלמה וחוצה אותה. אך אם יביא מצה חצויה, נאמר שזה מה שמצא כעת, ויש לו גם מצות שלמות, ולא שנוהג מנהג עניות. אכן לפי המבואר ניחא יותר, דבאמת דרכו של-עני כך היא, שאופה

עניותו אף שאופה לחם שלם, צריך לפרסו לכל ארוחה, כי אין לו ריבוי לחם, וכך עשו ישראל בצאתם ממצרים. (ובפרט להמבואר בגמרא קידושין ל"ח א' דשלושים יום הראשונים במדבר נסתפקו מעוגות שבכליהם יעו"ש. וע"ע אבן עזרא שמות י"ב ט"ו, שאכלו מצות שבעת ימים, עד שטבע פרעה ביום השביעי):

**ועיין** ר"ש דמאי פרק ה' משנה ה' שכתב, פרוסות פת, חתיכות לחם שנותנים לעני המחזר על הפתחים, מלשון הלא פרוס לרעב לחמך. ולדבריו אפשר לפרש באופן אחר עניין מה דרכו של-עני בפרוסה. ועיין כן בפירושו ריבב"ן כאן. ועיין עוד למהר"י צ'אהרי, הובאו דבריו באגדתא דפסחא פרי עץ חיים אות רע"ח ד"ה כמו כן, שכתב 'מצה על שם שהיו נותנים להם פרוסה של-מצה'. והיינו שהיו נותנים להם רק מעט מצה, דרך עניות ובזיון. [ופשוט שאין הכוונה שהעני אופה לכתחילה פרוסה, כי אין סיבה שהעני יאפה פרוסה, וגם לא שייך לאפות פרוסה, כי נאפה כאחד. אא"כ נאמר שמפני המהירות (מחמת הרעב, או שמפני העניות אין להם מספיק קמח) אינם עושים כצורה שלמה. ואף שיש לזה דין שלם, אכן נראה כפרוס. אכן לפ"ז יועיל גם בליל פסח ליקח כזו צורת מצה, ולא תהיה סתירה בין לחם משנה ללחם עוני. ובדברי הראשונים מבואר לא כן, ואכמ"ל]:

**ונראה** להביא סמך לדרכינו בהבנת דרכו של-עני בפרוסה (שהכוונה שהעני פורס את הלחם השלם לפרוסות, כדי לאכול מעט מעט בכמה

ובתורה הודגש שאכלו מצות ביציאתם, נראה לכול סעודה, משא"כ לפירוש הר"ש הנז"ל שכל לחמו מגיע אליו בפרוסות: ועיין עוד בפמ"ג סימן תע"ג א"א ס"ק כ' שכתב שצריך לבצוע ביד ולא בסכין, כדרך העני הבוצע ביד. משמע לחם עוני, שבוצע מה שבידו לפרוסות, ולא שמקבל מעיקרא פרוסה:

**[ובכמה מקורות מצאנו שהבציעה היא זכר לקריעת ים סוף ובקיעת הירדן (ראה דעת זקנים שמות י"ב ח', וארחות חיים הלכות ליל פסח אות י"ז). ולפי דבריהם יש טעם אחר שצריך דוקא לבצוע, ולא יועיל שיביא מצה פרוסה]:**

**עוד** סמך לדרכינו נראה, כי בהגדה של-פסח במאמר מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ, הובא הכתוב בפרשת בא הנז"ל כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם, ולא הפסוק בפרשת ראה, שבו נתבאר בפירוש שהחפזון הוא הטעם לאכילת המצה, וצ"ע. ולדברינו שהדגש בחפזון הוא על מה שלא היתה להם צידה, ניחא יותר, כי בפסוק שבפרשת בא מבואר עניין זה שמפני החפזון לא הכינו להם צידה. ואחי הר"ח הראני בדרך פקודיך מצות עשה י' חלק המחשבה אות א' שעמד בזה, וכתב שבפרשת ראה נאמר שבעת ימים, וא"כ זה אינו למצוה, דכל שבעת ימים רשות. על כן נקט הפסוק שבפרשת בא. ואף ששם לא מפורש כלל שזהו הטעם למצה, מ"מ מתוך העניין שצריכים לאכול מצה,

ובתורה הודגש שאכלו מצות ביציאתם, נראה שזהו הטעם לאכילת המצה. (וכן לגבי מרור, שהובא הקרא דוימררו את חייהם, ולא מבואר בקרא שזהו הטעם למרור. אכן פשיטא להו שזהו הטעם, דאכילת מרור כנגד המרירות שהיתה בעבודתם, והוא הדין כאן, וצ"ע). ואגב, מדבריו מבואר שהחפזון הולך על כל שבעת הימים, כפשט הכתוב. ואף שלפי הדרש לדעת ר"י בדף כ"ח ב', וכן לפי ההיקש בדף מ"ג ב', מבואר שהולך על אכילת החובה, אכן פשט הכתוב לא כן, ועיין להלן:

**ובעיקר** השאלה שעניין לחם עוני, לפחות לפי חלק מהפירושים, אינו מתיישב עם החפזון המוזכר בהמשך הפסוק, עיין רש"י בפרשת ראה שם שכתב, לחם עוני, לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים. ולכאורה גם עליו תיסוב ההערה הנז"ל. אכן רש"י במתק דבריו פירש, כי בחפזון יצאת, ולא הספיק בצק להחמיץ, וזה יהיה לך לזכרון. וכוננתו דאין זה הטעם לאכילת המצות, אלא עי"ז הוא נזכר ביציאת מצרים [ולהלן סוף אות ה' פירשנו דבריו באופן אחר]. וכדרך זו מבואר ביתר הרחבה בחזקוני בפרשת ראה, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, הרי אומר לך שהיה יכול הקדוש ברוך הוא להעמידו במצרים עד שתחמיץ בצק שלהם ויכינו להם צידה. הא אינו אלא כדי שיהא זכר לדבר, ששבעת ימים תאכל מצות וגו'. והיינו שמאמר הכתוב כי בחפזון, אינו סיבה לאכילת מצה. אלא אדרבה, מה שיצאנו ממצרים באופן



אייזיק חבר זצ"ל בפירושו יד מצרים על הגדה של-פסח ד"ה אמר ראב"ע, שכתב דגם להגר"א שמקיים מצוה כל שבעה באכילת מצה, א"צ דוקא לחם עוני. [ועיין עוד שם ד"ה הא לחמא עניא, וד"ה מצה זן]. ואכן לא מצאנו מקור ידוע שלפי הגר"א יש להחמיר בזה. ובתשובות והנהגות חלק ה' סימן קל"ב דן בזה מדעתו, וציידד לנהוג כן. ושם הביא מדברי הנימוק"י פסחים ל"ו א' שכתב שמצוה כל שבעה בלחם עוני, ומקורו מרבינו יהונתן מלוניל שם. [וכתב שמה שהובא בגמרא מריב"ל שבשאר ימים ילושו בחלב, היינו שאין חשש חמץ, ולא לעניין אי צריך לחם עוני כל שבעה]. אכן המעיין בנימוק"י שם, יראה דפירש כן בדעת ת"ק שלא ילוש עיסה ביין שמן ודבש בפסח, והוא פירש דטעמו של-ת"ק היינו משום לחם עוני, שנאמר כל שבעה בכתוב, ולא משום שמחמיץ כשאר הראשונים שם, עיין רש"י שם ועוד. אכן לדידן דקיי"ל כרבי עקיבא, אין מקור לזה כלל. [ומה שציין שם עוד לחת"ס הנדמ"ח פסחים שם, לא עיינתי כעת]:

**ואכן** ריהטת הגמרא בפסחים ל"ו א' אינה כן, שהרי רבי עקיבא כששבת אצל רבי אליעזר ורבי יהושע עבד להו מצה עשירה. וכן ריב"ל שם אמר להו לבניה, יומא קמא לא תלושו לי בחלבא, מכאן ואילך לושו לי בחלבא. ואמאי לא חשו לזה. [ואולי רבי עקיבא ביקש לדעת ההלכה, אם חששו שמא יחמיץ. גם בטעמו של-ריב"ל י"ל שבא לפרסם הלכה זו, שהרי הא דנפסק כרבי

שנגרם שנאכל מצה, הוא כדי שיוכל הקב"ה לצוות עלינו לאכול מצות, ועי"ז נזכור את יציאתנו ממצרים. וטעמם נראה שהחפזון אינו סיבה גדולה כ"כ שעליה ייסוב כל הטעם לאכילת המצה. ואולי אין מתאים שההזכרה תהיה רק בדבר המזכיר את עניותנו, לכן נצטרף כאן דבר זה בעצמו מזכיר גם את הגאולה:

**למדרנו** מזה שלכאורה יש מקום להעמיד את שתי הדרשות הנז"ל, לאפוקי לחם עוני, ודרכו של-עני בפרוסה, בפשט הפסוק. ואעפ"כ מזה שדוקא הדרשה לאפוקי מצה עשירה מעכבת, נלמד שזו הדרשה העיקרית:

### ב. מצה עשירה כל שבעה

**והנה** במאמר הנז"ל דף ר"ב הובאה שיטת הגר"א (מעשה רב סימן קפ"ה) שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה. ונכתב שם שתלמידיו ההולכים בעיקבותיו מקפידים שלא תהיה מצה עשירה כל שבעה, ולא על פרוסה. וטעם הדבר משום שנראה שהטעם העיקרי בפירוש לחם עוני הוא לאפוקי מצה עשירה, ולא לחייב פרוסה, ולכן בזה דוקא נהגו כן:

**ואני** בעניותי לא מצאתי למי מתלמידי הגר"א שיכתוב כן לגבי מצה עשירה. ובמילואים למעשה רב הנדמ"ח לאות קפ"ה הביא מדברי הר אפרים בפירושו למכילתא פרשת בא, שגם לפי הגר"א א"צ להחמיר במצה עשירה. וכן ראיתי לתלמיד תלמיד הגר"א, הג"ר

היקשא בפסחים מ"ג ב' לחייב נשים באכילת מצה, כי הפסוק הולך גם על הלילה הראשון]:

**וכפירוש** הריטב"א ששבעת ימים מוסב על איסור אכילת חמץ, כך נראה בספורנו שם. אכן פירוש זה אינו מתאים לטעמי המקרא. ונראה שלפי פירוש זה, תיבת עליו אינה מתפרשת במובן על הפסח ממש, אלא הכוונה בגללו. וכך פירש החזקוני שם. אכן החזקוני עצמו פירש ששבעת ימים קאי על המצות. ומה שפירש עליו במובן בגללו, היינו משום שכפשוטו תמוה הרי פסח הוא יום אחד, ואכילת מצות שבעת ימים אינה עליו ממש. ועיין עוד הכתב והקבלה שם, ופנים יפות שם. ועיין עוד בלשון רש"י פסחים כ"ח ב' ד"ה לקבעו חובה, שמבואר שעליו מוסב על אכילת מצה. ודעת רבינו יהונתן פסחים שם, ונימוק"י שם, שפירשו דעת ת"ק שלא ילושו ביין שמן ודבש כל שבעת הימים, הוא מהפסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כנז"ל. [אכן רש"י פירש שם שהגדון הוא מצד שלא יחמיץ, ולא מדין לחם עוני יעו"ש]. הרי שעכ"פ לדעת ת"ק שבעת ימים מוסב על אכילת מצה כל שבעה, ולחם עוני בא לאסור אכילת מצה עשירה:

**ע"ד** יש להוכיח ששבעת ימים הולך על החמץ, שהרי רבי יהודה יליף בפסחים כ"ח ב' מהאיי קרא דהוקשה אכילת חמץ לאכילת מצה, שמצה בזה"ז דאורייתא. ואי נימא דשבעת ימים קאי אמצות, אמאי לא יתחייבו בשבעת ימים

עקיבא, היינו מטעם דריב"ל קאי כוותיה, כמבואר בדברי הראשונים שם. או שעדיף להו מעלת עונג יו"ט על מעלה זו וכדומה. אכן ראה שו"ת אבני נזר או"ח סימן שע"ז אות ד' שברור לו שלא חסרו את המצוה יעו"ש]. ועיין שד"ח מערכת חמץ ומצה סימן י"ד סוף אות י' מהחת"ס שהקשה לשיטת הסוברים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, מהגמרא הנז"ל שנראה שדין מצה עשירה נוהג רק ביום הראשון. ויישב שלדברי ר"ח יש לזה טעם מיוחד יעו"ש. עכ"פ היה ברור לו שגם לשיטה זו אין חומרא כזאת:

**ואעפ"י** שבפסוק נאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי היכי דלגבי שמואל שעונים עליו דברים הרבה אינו יכול להתקיים בשבעת הימים, ה"ה גם לשאר הפירושים אין הכרח בזה. [אכן ראה העמק דבר דברים ט"ז ח' שחידש שבכל שבעת הימים ישנו עניין של-עונים עליו דברים הרבה. ועיין להלן אות ג' מה שהבאנו מתשובות והנהגות בזה]:

**ועיין** בחידושי הריטב"א פסחים שם שכתב: וכן כתב הרא"ה ז"ל בשם רבותיו הלכה למעשה, דבר מההיא מצה דאכלינן על סדר ההגדה, מותר לאכול מצה עשירה. ואף על גב דכי כתיב לחם עוני, בשבעת ימים כתיב, כתב הר"י ז"ל דשבעת ימים אלא תאכל עליו חמץ כתיב. וע"ע להג"ר אייזיק חבר זצ"ל שם שכתב כזאת, דשבעת ימים קאי על לא תאכל עליו חמץ, ולחם עוני קאי על הלילה הראשון שהוא חובה [וכתב שלכן דרשו

**ובעיקר** השאלה אם לחם עוני מוסב גם על שבעת הימים, ע"ע להלן אות ד', בבירור דעת רב שרירא גאון שתאכל עליו מצות מוסב על קרבן פסת, ולכן אין חיוב לחם עוני אלא בלילה הראשון. [ועיין עוד משנ"ב סימן תע"ה ס"ק ד', על מ"ש הרמ"א שם ס"א דאין המנהג לטבול במלח בלילה הראשון, וביאר המשנ"ב דהיינו טעמא, דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח. ואפ"ה מבואר שם דדוקא בלילה הראשון נהגו בזה, ולא בכל שבעת הימים. ועיין תשובות והנהגות ח"ה סימן קל"ח שכתב באמת לנהוג כן בכל ימות הפסח. וע"ע תשובות והנהגות ח"ב סימן רל"ד לעניין אכילת קניידלך כל שבעה. וע"ע מה שהובא משמו להלן אות ו' לעניין מצות מכונה]:

**ג. בביאור הלימוד לכל הדרשות בלחם עוני**

**והנה** לפי כל המבואר לעיל, עולה שיש מקום לומר שכמה מהפירושים שנאמרו על לחם עוני, הם פירושים עיקריים, וראוי לבאר עניין זה. והנה לשון הגמרא בפסחים קט"ו ב': לחם עוני, לחם שעונין עליו דברים הרבה. דבר אחר לחם עוני, עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה, אף כאן בפרוסה. דבר אחר, מה דרכו של-עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה. ולכאורה מפשט הלשון שאמרו דבר אחר על כל דרשה, היה נראה שדרשות חלוקות הן [אם כי בגמרא שם אמרו דבר אחר גם

באכילת מצה. ועיין רש"י שם ד"ה כתיב בהא"י, דאהני הקישא לחייבו בזה"ז. אכן מאי דכתיב עליו, מלמד שהחובה לא על כל שבעת הימים, אלא דוקא על הלילה הראשון. [ודוחק למה הוצרכה התורה לכתוב כאן שבעת ימים, ושוב לכתוב עליו, כיון שכאן מדובר על החובה]. וע"ע בתוספות ק"כ א' ד"ה רב אחא, שכתבו דעליו מיותר לדרוש דקאי דוקא על אכילת הלילה הראשון. [ועיין מהרש"א שם שתמה דהלימוד הוא מההיקש. אכן אי רק מההיקש, מנ"ל דלא שבעת ימים. ולכן דרשינן גם מדכתיב עליו]. וע"ע בדברי רב שרירא גאון המובאים להלן אות ד'. וע"ע תוספות רי"ד כאן שכתב, דהא דכתיב שבעת, היינו רשות, כמו בכל שבעת, והובא לשונו להלן אות ד'. [ואולי גם ר"י דריש מששת ימים תאכל מצות וכיום השביעי עצרת, מה שביעי רשות אף ששה רשות, כדרשה דלהלן ק"כ א']:

**ושוב** ראיתי כי במאמר הנז"ל דף ר"ז הובאו דברי מדרש תנאים לדברים ט"ז ג', לא תאכל עליו חמץ, למה נאמר. לפי שהוא אומר שבעת ימים תאכל עליו מצות, אם אתה אומר עליו על גביו, והלא כבר נאמר (שמות ל"ד, כ"ה) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח. ומה ת"ל עליו. אלא מופנה להקיש ולדון ממנו גזירה שווה. נאמר כאן עליו, ונאמר להלן עליו, מה להלן בסמוך לו, אף כאן בסמוך לו. הרי מבואר מדבריהם דקאי שבעת ימים על אכילת מצות, ועליו מתפרש כסמוך, ולא על הקרבן. וציין שם שהוא כדעת רס"ג (המובאת להלן אות ד'):

ב', ורמב"ן ברכות ט"ל ב' ועוד]. ולכאורה שיטתו צ"ע, דהא דרשינן לחם עוני. ואולי דעתו שדרשה זו אינה אלא אסמכתא. וע"ע ב"ח סימן תע"ג י"א ד"ה ויקח המצה האמצעית, שכתב, אבל לבצוע המצה לשנים לעשותה פרוסה משום דכתיב לחם עוני, אין בזה מצוה כ"כ. והוא מהגהות מיימוני בנוסח ההגדה אות ז'. וע"ע מאירי קט"ו ב' שכתב, זה שקראה התורה לחם זה לחם עוני, רמז יש בו להרבה דברים. ומלשון רמז אולי משמע שאין זו דרשה גמורה. אכן בגמרא קט"ו ב' הובאה גם הדרשה שעונים עליו דברים הרבה, והיא דרשה גמורה, וי"ל. ועיין עוד באגדתא דפסחא פרי עץ חיים דף שמ"ח בשם ספר צמח צדק פסקי דינים או"ח סימן תע"ה [כצ"ל, יעו"ש], שחובת פרוסה היא מדאורייתא, אלא שאינה מעכבת:

**עורך** ביאר אחי הנז"ל, דהנה המלבי"ם על פסוק (ויקרא י"ט, כ"ו) לא תאכלו על הדם פסקא ע', פירש היאך דרשו חז"ל בסנהדרין ס"ג א' כמה דרשות בפסוק זה, ולדעת הרמב"ם כולן דאורייתא. וביאר שבתיבת על ישנם כמה ביאורים, והדרשות נדרשו לפי מספר המשמעות יעו"ש. וה"ה כאן בלחם עוני יש כמה אפשרויות לדרשה: א) לחם שהוא עני, ולכן לא יוצאים במצה עשירה (ועיין לעיל אות א'). ב) לחם של-עני, וזה פרוסה. ג) לחם שעונים עליו דברים הרבה. [והדרשה של-לחם עוני פרט לחלוט ולאשישה (פסחים ל"ו ב'), הפוסקים לא העלו זאת, כמ"ש במאמר

כלפי פרוסה, אעפ"י שדרשת עונים עליו דברים הרבה היא מהקרי, ודרשת פרוסה היא מהכתיב]. אך הפוסקים נקטו כל הדרשות להלכה:

**[ראמנב]** מכל הדרשות המוזכרות כאן, לא הזכיר הרמב"ם להדיא אלא את הדרשה של-פרוסה (פ"ח מהלכות חמץ ומצה הל"ו). אכן כבר ביאר מרן הגר"י רצאבי שליט"א שם, שגם הרמב"ם ס"ל לדרשה דלחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ואף דס"ל בפ"ח מחמץ ומצה הל"ד שאין מחזירים את השלחן באמירת עבדים היינו, אלא במשנת ר"ג אומר (ולא כדעת התוספות פסחים קי"ד א' ד"ה הביאו, שמיד מחזירים, מטעם זה דלחם עוני שעונים עליו דברים הרבה), הוא משום דס"ל כפירוש ר"ח שם קט"ו ב' שעונים היינו מצה זו (ולא כרש"י ל"ו א' דאזיל על קריאת ההגדה). ועיין להלן אודות הדרשה של-הוא מסיק ואשתו אופה]:

**ועכ"פ** יש לברר היאך אפשר לדרוש את כל הדרשות הללו. ואחי הר"ח השיבני דאולי (לפחות חלק מהן) הוה בגדר שקולים הם והי מינייהו מפקת (ב"ק ג' א'). ועוד רצה לומר, שרק הדרשות המוזכרות בגמרא ל"ו א', היינו למעט מצה עשירה, ושעונים עליו דברים הרבה, הן דרשות גמורות, ואחת נדרשת מהכתיב ואחת מהקרי, אבל שאר הדרשות הן אסמכתא בעלמא. ובאמת דעת רב האי גאון הובאה בר"ן פסחים כ"ה ב' מדפי הרי"ף, דעניין פרוסה רק אי נודמן לו [והובא עוד במהר"ם חלאוה ומאירי קט"ו

השנייה כוללת הרבה אפשרויות, היינו שלא יהיה שלם, שצורת אפייתו תיעשה במהירות או ע"י עצמו, ושלא יהיה חלוט ואשישה. [וכמו כן נראה שם שמאותו עניין למדנו גם מניעת מצה עשירה, כי סיים בדבריו (על פי דרכו בהבנת המצה, שהיא עניין פשוט המורה על גאולה), שעניין כל הדרשות הנז"ל על לחם עוני, הוא שראוי ללחם הזה דברים אשר הם מופשטים מן העושר]. וזה ביאור נוסף במקור דרשות חז"ל על לחם עוני:

**ואולם** אפשר לומר ביאור נוסף בזה, על פי מה שביאר מרן הגר"י רצאבי שליט"א במאמר הנז"ל דף ר"ה, דאין הכרח למילף כל הדרשות מלחם עוני, ויש עוד מקורות לדינים אלו, וכפי שיתבאר. ואם כך, אפשר שאין עיקר הדרשה מלחם עוני, ולכן אפשר ללמוד את כל ההלכות:

**לגבי** דרשת מה דרכו של-עני בפרוסה, הובאו שם דברי מדרש הגדול (ומכילתא דרשב"י, והובא בתו"ש שמות י"ב אות שס"ז) על פסוק ושמרתם את המצות. ושם נאמר, ר"א אומר, לחם עוני, כדרך שעני עושה בשאר ימים. מה בשאר ימים אשתו לשה והוא מסיק את התנור וכו'. ולפום רהטא נראה שהוא כדרשה דידן מלחם עוני, אלא שהובאה שם כהמשך לעניין ושמרתם את המצות שצריך להזדרז בעשייתן יעו"ש. דהיינו שמלבד עניין השמירה הכלול במצות ושמרתם, יש עוד חובה מיוחדת השייכת לזה, הנלמדת מלחם עוני, למהר בעת האפייה. והנה ראיתי בשם הגר"י

הנז"ל דף ר"ג]. והנה בגמרא קט"ז א' דרשינן עוד, מה דרכו של-עני הוא מסיק ואשתו אופה וכו'. ואולי י"ל שכאן דרך העני אינה באכילה (כמו בפרוסה), אלא בדרך העשייה. ובאמת דרשה זו נראה יותר דאסמכתא היא, כי בטור סימן ת"ס כתב, כדרך החסידים ואנשי מעשה, ומבואר שאין זה דין גמור. [וראיתי דבר מפליא במעשי ה', מעשי מצרים פכ"ד, בפירוש ההגדה ד"ה הא לחמא עניא, שרק הדרשה דעונים עליו דברים הרבה היא בפירוש הקרא, ושאר הפירושים הם בטעם מדוע מסדר ההגדה קרא למצה לחם עוני. וכתב זאת גם לגבי מצה עשירה. וראיה, דאם היה בפירוש הקרא, היה אסור לאכול מצה עשירה כל שבעה. ודבריו צע"ג]:

**וראיתי** למהר"ל בספר גבורות ה' פרק נ"א ד"ה אמרו ז"ל, שביאר כמה פרטים בעניין דרשות חז"ל על לחם עוני. ותחילה כתב שדרשות חז"ל מבוססות על שלפי המשמעות הפשוטה שלחם עוני היינו שאינו חמץ, הדבר מיותר, כי כבר ידענו שמצה היא ללא שאור. ולכן למדו מלחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. ומה שדרשו גם מה דרכו של-עני בפרוסה וכו', כי אם הכוונה רק לעונים עליו דברים הרבה, הול"ל לחם עניה. ואם הכוונה לדרכו של-עני בפרוסה בלבד, הול"ל לחם עני. מהו עוני. לאתויי תרווייהו. [ובגמרא פסחים ל"ו א' נראה דעונים עליו נלמד מהקרי, ודרכו של-עני מהכתוב]. עוד נראה מדבריו שם שהבין שיש שתי דרשות עיקריות: א) עונים עליו דברים הרבה. ב) לחם עני. והדרשה

בע"ח סדר תיקון פסח דף ב' ע"א, נהגו לעשות שימור לחטים של-מצת מצוה משעת קצירה. הרי שאף שלדעתו שימור משעת קצירה הוא מעיקר הדין, כמבואר שם ובתשובותיו פעולת צדיק ח"ב סימן קל"ה, בכל זאת לא החמירו אלא במצת מצוה. וא"כ אם המקור לפרוסה הוא מושמרתם את המצות, אין להחמיר בזה בשאר ימים]:

**ולגבי** דרשת לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, כתב שם שאפשר ללמדה מהדרשה במכילתא ובהגדה של-פסח, בעבור זה (שמות י"ג, ח'), בשעה שמצה<sup>1</sup> ומרור מונחים לפניך. [ועיין בחידושי חתם סופר ל"ו א' ד"ה מ"ט דרבי עקיבא, דאין צריך פסוק מיוחד לעונים עליו דברים הרבה, דישנם עוד מקורות לזה. אלא שמואל מפרש מ"ט קוראים לזה לחם עוני. ועיין שם מה שפירש בדברי רבי עקיבא. וע"ע בהגדת אמרי שפר להגאון הנצי"ב ד"ה מצה זו]:

**אכן** אפשר לומר דהדרשה שם עיקרה על זמן סיפור יציאת מצרים, כמבואר שם, יכול מראש חודש<sup>2</sup> וכו', לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ולא שישנו ענין מסויים לאמרו על המצה והמרור עצמם. (וכ"ה בהגדת שיח הגרי"ד אות ט"ז). ושוב ראיתי כזאת בדברי הבני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר ד' טיול בפרדס דרוש

מבריסק, שכל שמירה שאדם מוסיף בעת עשיית המצות יותר ממה שמחוייב מעיקר הדין, אין זה בגדר הידור מצוה בעלמא, אלא יש בזה קיום עשה של-ושמרתם את המצות. דאף אם מצות עשה ושמרתם אינה מחייבת שמירה מעולה, אבל בכל מה שמוסיף מתקיימת המצוה. ולפי זה מבואר יותר, שאף על פי שושמרתם את המצות אינו מחייב מהירות באפייה, מכל מקום כשממהרים באפייה מקיימים ושמרתם, ולכך הסמיכו במדרש הלכה זו לפסוק הנזכר לעיל, אבל אין חובה מצד ושמרתם למהר. (ואולי אחר שידענו שיש חיוב של-ושמרתם, שאפשר להוסיף ולקיימו בשמירה מעולה, ממילא יש ללמוד הלכה זו מלחם עוני, אעפ"י שלמדנו מזה גם הלכות אחרות, ועיין). ואגב, מזה נראה כפירוש רש"י ורשב"ם בפירוש דרשה זו, שהמטרה היא שלא יחמיץ, ולא כפי שנראה מדברי הטור סימן ת"ס, ואכמ"ל. [והנה יש סוברים שמצות שימור נהגת כל שבעה, עיין רמב"ם פ"ה מחמץ ומצה ה"ט ובמגיד משנה שם. וע"ע ביאור הלכה סימן ת"ס ס"א ד"ה מצת מצוה. ואם הלימוד לפרוסה הוא מושמרתם, אפשר שנוהג כל שבעה. וע"ע דמשק אליעזר על ביאור הגר"א או"ח סימן תנ"ג ס"ק י"ד, שלפי שיטת הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, מצוה זו מתקיימת דוקא במצה שמורה. ועיין מעשה רב סימן קפ"ו. והנה כתב מהרי"ץ

[ג] גירסתינו שיש מצה. איתמר:

[ד] גירסתינו מראש החודש, בה"א הידיעה. ודייקא, דקאי אחודש ניסן. איתמר:

בפני כל אחד מהמסובים קערה. והקשה על כך, שהרי מדרשת לחם עוני נראה שהוא דין במצה, ואם כך יש צורך שכל אחד יקיים מצות מצה במצה שנאמרו עליה דברים הרבה:

**ובגמרא** דף קט"ו ב': אמר רב שימי בר רב אשי, מצה לפני כל

אחד ואחד, מרור לפני כאו"א וכו'. רב הונא אמר, כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה. והתוספות שם ד"ה מצה לפני כל אחד ואחד, כתבו הטעם כדי שיטעום תכף לברכה מיד [ובטעם החילוק משאר השנה, ראה מג"א סימן קס"ז ס"ק י"ט]. אכן במאירי שם מבואר הטעם מפני שצריך לומר ההגדה על מצה ומרור [ונראה כן גם מדברי הרשב"ם, שכתב שם דבשלחן אחד אין צריך שיהיה לפני כל אחד ואחד. ואם הטעם כדברי התוספות דמשום שיאכלו מיד, לכאורה גם בשלחן אחד צריך. ולדברי המאירי י"ל. אכן ראה שו"ת גינת ורדים כלל א' סימן מג.]. והטעם דרב הונא מבואר בש"ע הגר"ז סימן תע"ג סעיף כ"ד, דגם לזה מועיל שומע כעונה.

והביא דוגמא מלחם משנה שהשומעים מועיל להם, וה"ה כאן. והנה להלכה בטור ובש"ע סימן תע"ג סעיף ד' מבואר דנפסק כרב הונא. וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ח מחמץ ומצה הל"ב. [אכן ראה בלח"מ שם. ועיין עוד בגינת ורדים שם להוכיח מדברי הרשב"ם הנז"ל דלית הלכתא כוותיה]. אכן גם בדעת רב הונא, הלשון בטור הוא, ואין צריכין להביא בפני כל אחד ואחד מכל אלו, אלא לפני בעל הבית

א', עיין שם שדחה מטעם זה דברי הב"ח סימן תע"ג בישוב דברי הרמב"ם שלא צריך שהמצה תהא מונחת, אלא עונים בזמן הלילה של־אכילת מצה, והעיר דזה כבר למדנו מבעבור זה וכפי שנתבאר. [והנה הגר"פ פרלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג עשה ל"ג (דף קפ"ז ע"א) צידד בתחילת דבריו, דכי היכי דמבואר בגמרא פסחים קט"ז ב' דאי מצה דרבנן ה"ה סיפור יציאת מצרים דרבנן, והיינו טעמא משום דבעינן בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אם כן הוא הדין גם למי שאין לו מצה, שפטור מסיפור יציאת מצרים. וכתב דכן מתבאר מפירוש ההגדה לרשב"ץ. אכן החילוק מהגמרא ברור, כי אם אין חובת מצה, הרי אין זו שעה שמצה ומרור מונחים, משא"כ כאן. ועיין שם שדחה דבר זה, דלא מסתבר כלל. וציין לתרוה"ד סימן קל"ז, לעניין לעשות הסדר מבעו"י, מצד דבעינן זמן הראוי לאכילת מצה ומרור. וע"ע פמ"ג או"ח סימן תפ"ה משב"ז סק"א בסופו, דמי שאין לו מצה, עדיין מחוייב מדאורייתא בהגדה]:

**עוד** יש לזון שהדרשה של־בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אינה דין במצה אלא בצורת הסיפור. והדרשה של־לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, נראה שהיא קיום במצה. ובאמת ראיתי להגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד פסחים ל"ו א' שהעיר דאנן לא מקפידים שכל הכזיתות של־כל המסובים יהיו על השלחן בסדר ההגדה. והמשנ"ב סימן תע"ג ס"ק י"ז כתב שלא צריך להביא

שעל שם מצה נקראת ההגדה. [ר"ל שאין צריך שההגדה תיאמר על המצה שאוכל, אלא די שתיאמר על מצה. וכיון שנאמרה על מצה, כל שבעה המצה נקראת לחם עוני]. ואם כן יש לנהוג להניח על השלחן רק השלוש מצותות של-בעה"ב, וכדאיתא בש"ע סימן תע"ג ס"ד, ובמשנ"ב ס"ק ס"ו בשם מהרי"ל דאין ליתן שום מצה על השלחן (יותר מהשלוש מצות) עד זמן הסעודה. אכן לעיל אות ב' הובא מדברי העמק דבר, שישנו עניין של-עונים עליו דברים הרבה כל שבעת ימים. וע"ע בבני יששכר שם בזה:

**והנה** החינוך מצוה כ"א כתב שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים. ותמה עליו המנ"ח שם אות י', דהא מצות סיפור יצי"מ היא מ"ע שהזמ"ג. ובקהילות יעקב ח"י סימן נ"ה יישב שהנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מצד חובתן במצה, דהא בעינן לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה (וע"ע בהגש"פ עם ביאורי הגרי"ש אלישיב עמודים קע"ו קע"ז). וכן הוא בהגש"פ אור ישרים להג"ר יחיאל העליר ד"ה כנגד ארבעה בנים, בהערה (עמוד מ'), שביאר שחובת נשים בסיפור יציאת מצרים, מטעם שחייבות במצה שנאמר בה לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה. ועכ"פ מבואר שהבינו שעניין עונים עליו דברים הרבה, הוא דין במצה, שמצד מצות מצה יש צורך לומר עליה דברים הרבה,

והוא יחלק לכולם. ונראה שלפניו היה מונח בשביל כולם. וכן הוא לשון הלבוש סעיף ה', וש"ע הגר"ז שם. [ועיין אור לציון ח"ג פרק ט"ו סעיף י"ב טעם אחר, שישנו עניין שלכל אחד תהיה קערה, כי בזה כל אחד יוכל לאכול מן המצה ומן הפרוסה כזית מכל אחד ואחד. ועיין ב"ח סימן תע"ה ב' ד"ה ומ"ש דלא יאכל עד שיברך על הפרוסה, מגבורות ה' פרק ס"ג, דעיקר הלחם עוני מתקיים בעצם זה שבוצע עליו אף שאינו אוכלו, ודלא כרא"ש פרק י' סימן ל'. ולפי דבריו יש לבאר דאין צורך שכל אחד יאכל רק מפרוסה (וכן לעניין האפיקומן), דאולי מהני לעניין זה כשבעל הבית עושה כן וכולם מצטרפים אליו]. וראיתי בתשובות והנהגות חלק ג' סימן קל"ב אות ו' שכתב, הנה איתא ברמ"א סוף סימן תע"ג שצריך להניח פרוסת המצה גלויה בשעת אמירת הגדה, דלכן נקרא המצה לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה. ושמעתי הוראת חכם אחד להניח כל המצות שהמסובין יוצאין בהם על השלחן בשעת ההגדה, כדי שיצאו בהם עניין דעוני. אבל לענ"ד מקרא מלא הוא, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, אף שכל שבעה לא עונין עליו דברים, רק כיון שלפניהם מצה שעונין עליה, די גם כשאוכל מצה אחרת שלא עונין עליה דברים, ובכל שבעה נקראת לחם עוני יעו"ש. ואינו מפני שעל אותה מצה בפרטות נקראה ההגדה, אלא

[ה] ולדידן שתי מצות. איתמר:



ולא שמצות סיפור יציאת מצרים צריכה להיאמר על המצה:

בלילה. שאני ביום דלא צריך פסח, ולא צריך לחם עוני:

**לגבי** מצה עשירה הובא שם ממדרש נר השכלים (הובא בתו"ש שם דף קנ"ח אות שפ"ג), דממה דכתיב מצת (שמות י"ב, י"ח) חסר וא"ו, למדנו שלא ילוש אותה בשמן ולא בקצח ולא בשומשמיין. והנה לשון הפסוק בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצת, וא"כ מיירי רק ביום הראשון. ונראה כדברי הגמרא בדף ל"ו א' שמצה עשירה אזיל רק על היום הראשון, ולא על שאר ימים. [ועיין בתו"ש שם שציין להא דהביא באות רצט\* מהזוהר על פסוק (שם ט"ז) שבעת ימים מצות תאכלו, שכתב שם מצת חסר, והובא במנחת שי שם, ומסורת דידן מלא. ושם נאמר שבעת ימים מצות תאכלו. ובתו"ש כאן צידד שדברי הזוהר הולכים על פסוק דידן]:

**ואכן** זה שלחם עוני נוהג דוקא בלילה הראשון, מבואר בפשטות בגמרא ל"ו א' שאין עניין לא להשתמש במצה עשירה בשאר ימים, ועיין בדברינו לעיל אות ב':

**ואגב** אורחא, לכאורה יש להעיר על דברי רש"ג, שכל טענתו לאסור בציעה על ככר ומחצה ביום, היא מטעם שלחם עוני הולך על היום הראשון בלבד. ולכאורה בלא"ה יש להעיר, דכיון שאין חיוב לאכול מצה כל שבעה, על כרחין שאין חיוב לחם עוני, והיאך דוחה לחם משנה. [נא"כ נאמר כמשמעות לשון רש"ג, דמתקיים לחם משנה גם בככר ומחצה. וממילא אם יש עניין של-לחם עוני כל שבעה, אף שאינו מחוייב, יש קיום של-לחם משנה. אכן משמעות לשון הרי"ף פסחים כ"ה ב' מדפיו, דלחם עוני עוקר את הלחם משנה, ואכ"מ]:

ד. בדברי רש"ג בעניין לחם עוני כל שבעה

**אכן** אפשר לומר שלשיטתו אם לחם עוני היה הולך על כל שבעת הימים, אעפ"י שאין חיוב לאכול מצה, מ"מ כשאוכל מצה חייב לאכול באופן של-לחם עוני. והיינו דמלבד מה שיוצא ידי חובתו רק במצה שהיא לחם עוני, אפשר להבין גם שהרצון הוא שלחם עוני יהיה לחמו. והטעם לזה, דמה שלא נתחייבו באכילת מצה כל שבעה, היינו שכל השבעת ימים נגררים אחר יום הראשון. דעל ידי קביעותו ביום הראשון, שמחוייב באכילת מצה, כל שבעת הימים

**במאמר** הנז"ל דף ר"ה הובאו דברי רב שרירא גאון בשערי תשובה סימן רכ"ב, והלכה רווחת היא בכל מקום, שאין בוצעין בשבת ובימים טובים אלא על שתי ככרות, ובליל פסח על אחת וחצי, והן כמו שתי ככרות, משום לחם עוני שהיא מחצית. וביום אסור, דקיי"ל ההוא לחם עוני בזמן אכילת הפסח, ופסח אינו נאכל אלא בלילה, וכתיב תאכל עליו מצות לחם עוני, על הפסח לחם עוני, והוא

שבעה. ולהמבואר כאן א"ש. ובהליכות שלמה פסח פרק י' דבר הלכה אות כ"ז כתב להוכיח מזה כדברי הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה. ומסקנת הגמרא היא, דכיון דחביבא ליה ואיכא שמחת יו"ט, עדיף. ולעיל אות ב' הבאנו דברי החת"ס שהעיר מדברי הגמרא הללו ע"ד הגר"א. ולהאמור אדרבה מכאן ראייה לדבריו. אכן לדברי הר"ן אינה ראייה וע"ע אור לציון ח"ב פרק ט"ו אות י"ד בביאורים, שהביא דברי הרמב"ם פ"ה מחמץ ומצה הלכה כ', וביום הראשון הוא שצריך לחם עוני. והעיר כיון דרק אז יש חיוב במצה, ברור שרק אז נוהג זה. וכתב להוכיח כהגר"א. אך גם זו אינה ראייה, דיש בזה חידוש שאין איסור באכילת מצה עשירה וכפי שנתבאר. ועיין חידושי מרן רי"ז הלוי פ"ו מחמץ ומצה הל"ה]. ועוד הארכנו בזה במקו"א בביאור שיטת ר"ח בפסחים שם, ואכמ"ל:

**והנה** בעצם דברי רש"ג שבפסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות, תיבת עליו הולכת על קרבן פסח, צ"ע, דאי עליו אזיל על קרבן פסח, א"כ מנ"ל חובת לחם עוני בזמן הזה. וכן יש להעיר לדברי רבי יהודה בפסחים כ"ח ב' שלמד מהאיי קרא דמצה נוהגת בזה"ז, דהוקש ללא תאכל עליו מצות. וכנראה שצ"ל דכיון שיש היקש, מפרשים שאף שעליו היינו לקרבן פסח, אך לא דוקא לזה. [ועיין להנצי"ב בהעמק דבר דברים שם שפירש מהיכן ידעינן דנוהג בזמן הזה, מדהשתמשו בלשון לחם עוני, ועם קרבן פסח לא שייך זאת, כי אין עניות באכילת פת מתובלת

הם ימי חג המצות. אך כל זה כשאינו עושה דברים הנוגדים את העניין של-לחם עוני:

**ומקור** לזה מצינו בחידושי הר"ן פסחים ל"ו א' על מה שכתב הרמב"ן במלחמת ה', דדברי ריב"ל שביום הראשון לא ילושו בשמן ודבש, היינו עם מים, דאל"כ פשיטא שאין יוצאין, דלא בא לידי חימוץ. וכתב הרמב"ן דליכא למימר לאשמועינן שבשאר ימים שרי, זו כבר אמרנו דמקרא מלא דיבר הכתוב, לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות. וכיון שהוא בלא מים, פשיטא, ביום הראשון מי התירה, ובשאר הימים מי אסרה. וכתב הר"ן על דבריו, ואינן ברורין אצלי, דמשמע דהא ריב"ל לא מייתי לה אלא לומר דאיסור מצה עשירה אינו נוהג בשאר ימים. שלא תאמר אעפ"י שאין חובה לאכול מצה אלא בלילה הראשון, אפ"ה מוזהרין לאכול מצה עשירה בשאר ימים כשם שמוזהרים בחמץ. ולפי"כ עדיין יש לומר דהא ריב"ל בלא מים (היה) [היא] כדברי הרב בעל המאור ז"ל, וראוי לחוש לדבריו. וככל דבריו כתב גם בחידושי רבינו דוד כאן ד"ה ואיפשר. ומבואר שהגמרא הבינה דאף שאין מצוה כל שבעה באכילת מצה, אך אי אוכל מחוייב לאכול לחם עוני. והיינו דלחם עוני מלבד מה שנאמר בזה שזו הצורה לצאת יד"ח המצה, גם נאמר איסור כשאוכל מצה עשירה. [ועיין בפנ"י כאן ומשמרות כהונה שבאמת הוקשה להם בסלקא דעתא דגמרא שנוהג כל שבעה, כיון שעצם אכילת מצה אינו נוהג כל

ה"ה לא תאכל עליו חמץ, ודלא כרבי יהודה שפירש דאזיל על שחיטת הפסח. וכן הוא בדברי התוספות שם ד"ה א"כ. ובתוספות ר"ד שם כתב: פירוש מדסמוך ליה שבעת ימים תאכל עליו מצות, בע"כ לא קאי קרא אלא אזמן אכילתו, והיכי דריש ליה רבי יהודה אזמן שחיטתו:

**ותירוץ** דרבי יהודה נתבאר שם בתוספות ר"ד, ורבי יהודה אמר לך האי לקבעו חובה לדורות הוא דאתי, פירוש אמר לך רבי יהודה לעולם האי לא תאכל עליו חמץ אזמן שחיטתו קאי, וסיפיה דקרא לאו ארישא דקרא קאי, אלא באנפי נפשיה קאי, דאזהר רחמנא שיאכלו על הפסח מצות. ואף על גב דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, איצטריך האי קרא יתירא לקבעו חובה לדורות אף על גב דליכא פסח. והכי קאמר, בזמן אכילת הפסח, דהיינו בלילה הראשון, תאכל מצות. ושבעת דכתיב היא רשות, שכל מקום דכתיב שבעה הוא מתפרש רשות. [ומה שהוצרכו לפירוש אחר בהיקש, דמלבד השאלה מה הפירוש בעליו, היה קשה גם ההיקש של-אכילת החמץ למצה. ועיין רש"י שם ד"ה לקבעו חובה, האי שבעת ימים תאכלו מצות, לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ, לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ, ואפילו בזמן שאין פסח, דלא תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב, אי איכא פסח מיחייב באכילת מצה, ואי לא לא]:

יעו"ש. אכן לא פירש תיבת עליו. ועיין בתשובותיו משיב דבר ח"א סימן ל"ב. ואכן לפי דברי רש"ג שעליו הולך על אכילת קרבן פסח, צ"ע שנאמר בו לחם עוני, לפי דברי הנצי"ב]. ועיין זכר יצחק ח"א סימן פ' אות ב' שחידש דבמצה הנאכלת עם קרבן פסח, אין כלל דינים, וכן לא צריך לחם עוני, וצ"ע מדברי רש"ג. [עוד יש להעיר קצת לפירוש רש"ג, מהו דנקטה תורה מצות, בלשון רבים, הרי עם קרבן פסח די לאכול כזית אחד. ואי אזיל על שבעת הימים ניחא]:

**ואמנם** דעת רס"ג (הובאה במאמר הנז"ל שם) שעליו דלא תאכל חמץ היינו עמו, ועליו דתאכל מצות היינו לאחריו, והיינו לאחר שחיטתו:

**ויש** לסייע דבריו מסוגיית הגמרא בפסחים דף כ"ח ב', מניין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי שמעון, וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ. בשעה שישנו בקום אכול מצה, ישנו בכל תאכל חמץ. ובשעה שאינו בקום אכול מצה, אינו בכל תאכל חמץ. ושם להלן, שפיר קאמר ליה רבי שמעון. ורבי יהודה אמר לך, ההוא לקבעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא:

**והנה** בפשטות קושיית רבי שמעון היא, דכשם שתאכל עליו מצות הכוונה לאכילת קרבן פסח ולא לשחיטת הפסח,

ר"ל שהוא אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד:

**ויש** לעיין מה הטעם לחלק בין מצה עשירה לפרוסה לעניין זה, ואדרבה ההלכה של-מצה עשירה שמעכבת ביום הראשון, לכאורה יותר חמורה מפרוסה: **ואולי** י"ל דהנה נראה שיש שני עניינים בלחם עוני [ועיין חידושי חתם סופר פסחים קט"ו ב' ד"ה לחם שעונים, ושו"ת כתב סופר אורח חיים סימן צ"א]. (א) מה שמפורש בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים. (ב) מה שהובא בהגדה של-פסח, הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. והאבודרהם פירש שהכוונה לזמן שעבודם:

**[ואמנם]** צ"ב מה המקור לזה שישנה עוד סיבה ללחם עוני. ועיין רמב"ן דברים ט"ז ב': וביאר בכאן דברים רבים, כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי ציוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. ונראה מדבריו דעצם הא דנקראה המצה לחם עוני, מלמד גם שהמצה זכר לעניותם במצרים. ואולי ברירא להו דהגם דעיקר הזכרון הוא הגאולה, אכן צריכים להזכיר גם את השעבוד, שע"י זה נתעורר להודות על הגאולה. ואולי לדברי הזכר יצחק ח"א סי' פ' אות ב', הנז"ל אות ד', שישנן שתי מצוות, (א) בערב תאכלו מצות, (ב) על מצות ומרורים יאכלוהו,

**ונמצא** שדברי הרס"ג הם כדעת רבי יהודה, דלא תאכל עליו חמץ היינו בשחיטה [וכן פסק הרמב"ם פרק א' מחמץ ומצה הלכה ח'. והיינו אף דלגבי חמץ לאחר זמנו קיימא לן כר"ש, ועיין ראב"ד שם ובמגיד משנה שם]. ולפי רס"ג י"ל שגם תאכל עליו מצות קאי על השחיטה, אלא שהכוונה אחריו, ולא עליו ממש. ופירוש זה עדיף לכאורה מדברי התוספות ותוספות רי"ד שפירשו דקאי אאכילה, אלא הכל קאי אשחיטה. אלא דיש שתי משמעויות בתיבת עליו, או עמו או לאחריו. [ודעת רש"ג או כר"ש והכל קאי על אכילת קרבן פסח, או כתוספות ותוספות רי"ד]:

ה. מצה ומחצה כל שבעה, וחשוני ממצה עשירה

**בעניין** מנהג תימן, המוזכר במאמר הנז"ל, לבצוע על ככר ומחצה בכל שבעת הימים, עדיין לא נתבאר הטעם להא דמקפידים דוקא לגבי פרוסה שבעת ימים, ואלו לגבי מצה עשירה לא מקפידים. והנה כתב רבינו זכריה הרופא בפירושו על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה סוף פרק ה' (על פי התרגום והתיקונים באגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמודים שנ"ח שנ"ט): שאלה, אמר (הרמב"ם שם הל"כ) בראשון בלבד הוא שצריך להיות לחם עוני. ואמר בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני. זו סתירה. מה שאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות, בככר וחצי כל יום. ומה שאמר יום ראשון בלבד,

ולחם עוני לא נאמר במצוה דעל מצות ומרורים, יש לפרש דבערב תאכלו מצות שייך לעניות, ומצה עצמה יש בה מן העניות. אכן על מצות ומרורים שנאכל יחד עם קרבן פסח, לא שייך בזה עניות, כדברי העמק דבר דברים ט"ז ג' הנז"ל שם, והוא רמז לגאולה דכי בחפזון. ולחם עוני לפי הפשט יכול להתפרש גם על עצם זה שאינו חמץ]:

**והנה** מה שנאסרה אכילת מצה עשירה, נראה דהיינו על זמן עניותם במצרים, שאכלו לחם עוני שלא נילוש ביין שמן ודבש. אכן לגבי החפזון, אפשר לומר דאין זו סיבה למצה שאינה עשירה, דאין זה מרבה את זמן האפייה, וכבר היו כעשירים מצד ריבוי ממונם. [וכבר הבאנו לעיל אות א' דברי הגר"א חבר בהגדה של-פסח ד"ה הא לחמא עניא, שכתב כן].

אכן לגבי הפרוסה, נתבאר שם ששייך לפרשו גם על החפזון. דכיון שיצאו בחפזון ללא צידה, א"כ כמות האוכל שלהם היתה כעניים, והיו צריכים לפרוס את פתם יעו"ש. וע"ע בספר כל בו סימן נ"א בפירוש ההגדה שכתב, הא לחמא עניא, פירוש זו הודעה לתינוקות למה אנו מחלקין המצה לשתיים כדרכו של-עני, דלחם עוני אכלו אבותינו במצרים דרך חפזון. והיו אומרים זה אל זה כל דכפין ייתי ויכול, כלומר כל מי שלא התקין יבוא אצלי, שהרי אצלי מתוקן. וכל מאן דצריך ייתי ויפסח, ולא יתמהמה על זה. השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, כלומר יש לנו לשמוח על זה שאנו נאכל עתה בחפזון, לשנה הבאה נהיה בארץ

**והנה** נראה ברור שעיקר העניין בחג המצות הוא הגאולה, ועל זה צריך לחגוג שבעת ימים, ובאמת כי בחפזון נאמר על שבעת הימים, משא"כ על העניות מספיק הזכרון ביום הראשון:

**ולפי** זה מיושב היטב, שדוקא בפרוסה נהגו שבעת ימים, שזוהו הזכר על הגאולה, ולא לגבי מצה עשירה שהיא זכר לעניותם במצרים. ועיין להגר"א חבר שם שכתב כעין זה ליישב מה דרך אכילת מצה נאמרה כל שבעה, ולא מצה עשירה:

**ומה** שאומרים בהגדה מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של-אבותינו להחמיץ, ולכאורה אזיל על החיוב של-לילה הראשון, והול"ל שהיא זכר לעניות במצרים, באופן שנראה מזה שגם בלילה הראשון הטעם הוא רק מפני שלא הספיק בצקם להחמיץ ולא מפני העניות. אכן נראה ברור דגם בלילה הראשון ישנם את שני העניינים, גם זכר

עדיין בעניותם. והטעם ללילה הראשון, הוא מפני כי בחפזון. [ולא נתבאר שם היטב כיצד אפשר לפרש כן לפי פשט הפסוק דכי בחפזון אזיל על כל שבעת הימים, ויעוש"ה]:

**[ובאמת** היה אפשר לומר (ועיין בחיי לבב להגר"ל היימן זצ"ל

פרשת צו דרשה ע"א, שכתב כדרך זו) דהמקור ללחמא עניא הוא כי בחפזון, והוא לפירושו רש"י דברים ט"ז ג' שכתב, לחם עני, לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים. כי בחפזון יצאת, ולא הספיק בצקך להחמיץ, וזה יהיה לך לזכרון. וחפזון לא שלך היה, אלא של-מצרים, שכן הוא אומר (שמות י"ב, ל"ג) ותחזק מצרים על העם וגו'. והיה אפשר לפרש שהמצה היא לזכרון על צורת היציאה שהיתה בחפזון, והיינו חפזון מצרים, לומר שאף ביציאתם היה ותחזק מצרים על העם, וזה מהווה זכרון לגודל העינוי שעינו אותנו במצרים. ולפ"ז גם החפזון הוא גילוי על עניותם במצרים. וא"ש לפ"ז הקשר בין העינוי לחפזון, עליו הערנו לעיל אות א'. ונמצא לפ"ז שהמצה היא רק זכר לעינוי. ואכן דעת הרא"ש פ"י סימן ל' שברכת על אכילת מצה, היינו על המצה הפרוסה, והפרוסה בפשטות היא זכר לעינוי. ונראה שעניין המצה היא זכר לעינוי (אכן לעיל אות א') הצענו לפרש שהפרוסה מראה על דרך היציאה בחפזון). והרי ראינו במרוך שעושים זכר לעניות (ובתפארת ישראל פ"י מ"ה יכין אות ל"ו, דכיון שנתקצרו שנות הגלות ע"י העינוי, הננו מודים ע"ז. והוא חידוש). וא"כ לא

לעניות וגם זכר לגאולה בחפזון. [ועיין גבורות ה' פרק מ"ח שגם מי שאין לו אלא מצה עשירה, יאכלנה בלילה זה, דמצה ולחם עוני הם שני עניינים, והיינו כמבואר. ועיין מג"א סימן תע"א ס"ק ה' דפליג עליה, ואכמ"ל]. ואף שבפיסקא זו נזכר רק החפזון ביציאה, אכן בהא לחמא עניא הזכירו את העניות. [אכן לא ברור מתי נתקנה אמירת הא לחמא עניא, עיין פרי עץ חיים אות קי"ז ד"ה ועל מש"כ הרשב"ם, ואות ער"ב, ואות רע"ח ד"ה כמו, וצ"ע]. ועיין בהגדת יד מצרים להגר"א חבר ד"ה מצה זו, שהעיר כן לפי דבריו הנז"ל, וכתב דבאמת ר"ג ס"ל דגם בלילה הראשון הטעם משום כי בחפזון, יעו"ש טעמו. [והנה במשנה דף קט"ז ב' שנינו, מצה זו ע"ש שנגאלו אבותינו ממצרים, ושונה מהאמור בהגדה. ועיין תוספות רי"ד שם שהשווה הדברים. ועיין מרומי שדה קט"ו ב' ד"ה לחם עוני, ובהגדה של-פסח אמרי שפר ד"ה מצה זו, ובהעמק דבר דברים ט"ז ג', שחילק בין זמן הבית לזמן הזה, ואולי על שם שנגאלו היינו הודאה על הגאולה וזכרון לעניותם, וע"ז באה ההודאה דנגאלו מעניותם. אכן לגירסת הרי"ף שהובא הפסוק ויאפו את הבצק וגו', לא נראה כן]:

**אכן** בספר מעשי ה', מעשי מצרים פכ"ד ד"ה מצה זו, פירש איפכא, דטעם לחם עוני להזכיר עניותם, הוא טעם לכלל השבעה ימים שלא יאכלו לחם עשיר היינו חמץ, דכל שבעת הימים עד טביעת המצרים בים סוף עדיין לא נושעו והיו

ואשתו אופה, אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה. פירוש אף על פי שהוכחתי לעיל בפרק ואלו עוברין שהאשה יכולה לשהות כדי ללוש קבא מגלונאה ולערוך ולהסיק (ולאופות) [ולאפות] ובעניין זה אינו בא לידי חימוץ, אפילו הכי מצוה מן המובחר שיסיק בעלה התנור, וכיון שהיא עורכת אופה מיד. ונראה שיש כאן זירוז מיוחד, שיש לאפות מיד, ולא רק כפי שנזכר ברמב"ם שלא תתעסק בדבר אחר. [ולפי דעתו אכן יש בזה חידוש מיוחד, כי אולי אף שברור שלא תחמיץ העיסה, בכל זאת יש למהר]. וראיתי בהגדת שיח הגרי"ד אות ס"א שביאר את הטעם שנוהגים למהר במיוחד באפיית המצות מטעם זה. [אכן ראה בתשובות והנהגות חלק ג' סימן קכ"ט לגבי מצות מכונה, שכתב, והוספנו עוד טעם בזה שצריך עכ"פ לכתחילה לחם עוני דוקא, כדאיתא בפסחים קט"ו ב', דהיינו שבעה"ב מסיק ואשתו אופה, וזהו לאט לאט ומעט מעט כדרך עניים, ולא במכונה שאופין בבת אחת הרבה מאד, דאינו חשוב לחם עוני כה"ג, ולכן לא ראוי לצאת בה בלילה הראשון. ולהשיטות שצריך לחם עוני כל שבעת ימים, שנאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, א"כ אין לו לאכול מצות מכונה בכל שבעת ימי הפסח. וצריך ביאור, שהרי הראשונים ביארו שהלכה זו נאמרה על המהירות]:

**בדף** ר"ח העיר על דברי הפוסקים בסימן תנ"ה ס"ה שכתבו לא ליתן בעיסה מלח, שלא תתחמם העיסה. הרי במנחות

רחוק שגם המצה תהא זכר לעינוי. ועיין משכיל לדוד על דברי רש"י שם. אמנם עיין גבורות ה' פרק נ"א שלא הסכים כלל לאפשרות שהמצה רומזת לעניות]:

### ו. הערות קצרות על המאמר הנז"ל

**ואצ"ר** עוד הערות וצינונים על המאמר הנז"ל בקצרה. בדף ר"ג כתב שהדרשה של-עונים עליו דברים הרבה, שנוהגת רק ביום הראשון, אינה עיקרית. ויש להעיר שהרי רבי עקיבא בפסחים שם שדרש מלחם עני [בכתב] שלא יוצא במצה עשירה, הוא שדרש מלחם עוני [בקרי] שעונים עליו דברים הרבה, ונראה לכאורה ששתי הדרשות הן דרשות גמורות, וי"ל. ומה שכתב מהגמרא בדף ל"ו א' דהדרשה דעונים עליו דברים הרבה נלמדת רק מהחולם, ולכן כיון דהויא דרשה צדדית די יום אחד. אכן במדרש תנאים דברים שם הובאו כל הדרשות הללו, ונקטו זאת כדבר אחר, וכ"ה במדרש הגדול שם:

**עוד** כתב במאמר הנז"ל בדף ר"ד על דרשת הגמרא פסחים קט"ז א' דבר אחר מה דרכו של-עני הוא מסיק ואשתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה, שבדברי הרמב"ם פ"ה מחמץ ומצה הלי"ב שלא תניח את העיסה ותתעסק בדבר אחר, נכלל דין זה שעני מסיק ואשתו אופה:

**ואמנם** בפסקי הרי"ד פסחים שם כתב, ד"א מה דרכו של-עני הוא מסיק

ס"ה שהביא שיש שנהגו לא לאכול מצה כל שבעה, להיבדל מן הקראים דס"ל שאכילת מצה כל שבעה חובה. ועיין שם מה שהשיב על זה:]

**בדף** רי"ח מה שהשיב על דברי הר"י אברבנאל בטענותיו על דברי שמואל דלחם עוני היינו שעונים עליו דברים הרבה, שאם כך מדוע הדבר נאמר דוקא במצה ולא בפסח ומרור. מה שכתב בישוב הראשון דמצה נוהגת גם בזה"ז מדאורייתא, משא"כ מרור, כ"כ בדרושי הצל"ח דרוש ל"ח לשבת הגדול. ומה שכתב בישוב השני, שעיקר הסעודה על הלחם, עיין בספר מעשי ה', מעשי מצרים פכ"ד בפירוש ההגדה ד"ה הא לחמא, שהשיב כזאת. וע"ע בגבורות ה' פרק נ"א ד"ה אמרו ז"ל מ"ש ליישב בזה"ז:

נאמר וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, אף שמצוותן לבוא מצה. ובפשטות י"ל שכאשר נותנים מלח, יש רק חשש שיחמיץ, וכהנים זריזים הם. ועיין באבודרהם מהדורת קרן רא"ם פרק כ"א אות כ"ה הערה קנ"ט, מובא בשם אמרכל הלכות פסח, שתמה על הסוברים שאין לתת מלח, ממנחות. והמהדיר כתב שלא הבין קושייתו, כי את המלח אפשר לתת לאחר האפייה:

**על** הטענה המובאת בדף ר"ט, שיש חשש דרך המינים באכילת פרוסה כל שבעה, לכאורה ברור שכיון שכבר כתבו רבינו הגר"א ודעמיה דכוונת חז"ל היא שאין זה חובה כל שבעת הימים, אכן ישנה מצוה, א"כ יש מצוה גם בלחם עוני. [עיין שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג סימן

[1] חן חן להרה"ג הכותב שליט"א על הערותיו היקרות והמחכימות, ירבו כמותו בישראל. ברם כגון דא צריך אני למודע"י, ונפקא מינה לא רק לגבי נדון דידן, אלא אף לשאר עניינים ותשובות וכו', כי בקובץ דברי חפץ, לא נדפס רק מה שהיה מתוקן וערוך לדפוס, קמא קמא אמטית ואייתית לגבייהו דרבנן קוראי הקובץ, אבל נותרו עמדי באמתחתי בכתובים הרבה השלמות תיקונים ומילואים, יהי רצון מלפני המקום ברוך הוא שיזכני בקרוב לגמרה של-תורה. יב"ן:

### ראיה לקריאת הקמץ בחגייתנו

אאמו"ר זצ"ל היה אומר, כי הספרדים טועים בדבר שאפילו תינוקות של-בית רבן אין טועין בו. הוא תמה, וכי הם לא מבינים מהו הקמץ? ישנו פתח, וישנו קמץ. פתח פירושו לפתוח את הפה, ואלו הקמץ הוא מעין הכתוב בפרשת ויקרא [ב', ב'], וְקִמְצוּ מִשֶּׁם מִלֵּא קִמְצוּ, מִסְּלִתָּהּ וּמִשְׁמִנָּהּ. קמיצה הכוונה חפינה. הכהן לוקח ביד מתוך המנחה. כך הוא הקמץ, הפה פתוח ומוגבה. זהו בדיוק פירוש המלה קמיצה:

(מרן שליט"א בשערי יצחק כי תצא ה'תשע"ט)



הרב גיורא כהן שליט"א

אשדוד

## מעמדה ההלכתי של-עדת תימן בארץ ישראל

**הנה** בכמה הזדמנויות שמעתי צעירי צאן קדשים, אשר נטה לבם לנטוש מנהגי תימן הנוגדים את הש"ע, יען כי חוששים הם לדעת הראשון לציון, וזאת כיון שלדעתם לתימנים אין מספיק מענה לריבוי טענותיו של-ראשון לציון ועצמתן, שהרבה עליהם דברים הדברים בספריו על מהדורותיהם:

**ובאו** לבקש ממני הנני העני בדעת, לדעת אם אמת הדבר שאין לנו אנו בני תימן השוכנים פה בארץ ישראל מה להשיב על טענות הראשון לציון, אשר מראש הוריי"ם קורא לנו מכוח תשובת מרן באבקת רוכל, משם עולה שקהל שעקרו למקום של-ספרדים על דעת להשתקע שם, עליהם להתבטל לספרדים. ובפרט פה בארץ ישראל שהיא אתריה דמרן הש"ע, ואינם רשאים לנהוג או להורות נגד מרא דאתרא. על כן יאמר לתימנים פה בארץ ישראל, משכו ידיכם ממנהגי אבותיכם, ולכו אל יוסף, לחמו בלחמו, והתענגו ממאכל שלחנו:

**א. דין מרא דאתרא בתימן ובארץ ישראל**  
ובמנהג קדמון

**תשובה:** קודם כל נתחיל בכמה תהיות על הוראת הראשונים לציון

**עמדתו** ואתבונן ליישב מדוע בני תימן על משמרתם עומדים גם כאן בארץ ישראל, לאחוז גם במנהגים דלא כהש"ע, ולא שתו לבם להיות משותי מי הבאר אשר חפרה שר וגדול בישראל הראשון לציון הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, ובפרט שבנו יבדלט"א הראשון לציון הגר"י יוסף מרבה לחתור ולהעמיד את הבאר, ואשר ממנה דולים ומשקים רבני ישראל, איש איש לעדתו, לחייב פה בארץ ישראל את כל שומעי לקחם, לבטל מנהגיהם שהיו בחו"ל לטובת הש"ע. וכבר יצאו עליה עוררין וימלאוה עפר ויסתמוה, לבלתי השקות ממנה העדרים צעירי צאן קדשים. ובעיקבות זה נאלץ להשיב להם מלחמה שעה, בספרי יל"י למהדורותיהם, על דרך הכתוב וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום וגו' וימלאום עפר:

**במאמר** שלפנינו מדובר על העדה התימנית, שרבניה לוקחים חלק פעיל בעסק הבאר, וניתן לומר שהם מהווים בזה את חוד החנית למלאותה עפר, אשר בא לידי ביטוי בכמה מאמרים שנדפסו בכתבי עת ובספרים. ואמרת אף אני הנני עני, אענה את חלקי. וזה החלי, בעזר צורי מנת חלקי:

לא ברור, הו"ל ספק מנהג, ובמקום ספק מוקמינן אעיקרא דדינא, וא"כ פה בארץ ישראל עליהם לקבל הוראות מרן כמו הספרדים [וכך באמת כתב הראשון לציון ביל"י איסור והיתר בסוף הספר, בעניין חליטת הבשר לתימנים, עמ' שמ"ג סעיף ד']. הלא הם יטענו דקים להו כדעת מהרי"ץ גדול רבני תימן, שהעיד שכך נהגו בהם מקדם. וסמכו עליו, מאחר והיו תחת ידיו תכאליל וחיבורי תימן כתיבי יד עתיקי יומין, מלפני חמש מאות שנה ומעלה, שמתוכם דלה את המנהגים והשקם לעדת תימן:

**ומה** שכתב בעין יצחק עמוד קמ"א דבאופן כללי אין אנו מתחשבים במנהג קדום נגד מרן, אלא כשהוזכר בפוסקים המקובלים עלינו, אבל לאו בכל דוכתא נימא שיש מנהג קדום נגד מרן, דמאן יימר לן מהו מנהג קדום עכ"ל. הנה מה שכתב שזה רק באופן כללי, משמע שיש יוצא דופן. ואני הנני עני בדעת, חושב שתימן היא היוצאת דופן, משום שמהרי"ץ סמך את המנהגים שבתימן על פי תכאליל וחיבורים שהיו שם לפני מרן כנז"ל. ואם בעיני מהרי"ץ זה היה נאמן, כל שכן בעינינו. ובלא"ה הרי בשבילנו מהרי"ץ הוא נחשב "פוסקים המקובלים עלינו". וממילא מ"ש "ומאן יימר לן", הנה מהרי"ץ יימר לן:

**ועב"פ** לא יהא אלא ספק מנהג קדמון, ומצינו להראשון לציון שגם בספק מנהג קדמון לא חלה עליו קבלת מרן. כגון בדיקת ציציות לפני ברכת הציצית, שפסקו בזה כדעת הרא"ש נגד

בנושא זה. וזה יצא ראשונה. איך מכוח האבקת רוכל מורין כן לכל התימנים, מבלי לחלק בין המקומות. שהרי אותם המקומות בארץ ישראל ששוכנו בהם התימנים בנפרד, כגון המושבים וראש העין וכיוצא, לא היו שם מקודם ספרדים [לא מסתברא דשייך לומר בכה"ג דארץ ישראל אתרא דהספרדים]. והנראה דס"ל דמקומות הללו אין הכי נמי ההוראה להם מצד מרא דאתרא, וכל הרעש סביב האבקת רוכל הוא למקומות שיש שם עירוב קהילות:

**אך** גם זה לא מוכן למה לחייבם מדין מרא דאתרא, הרי תימן גם היא אתריה דמרן (כך כתב מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק). ואם הראשון לציון מודה דאליבא דמהרי"ץ יכולים להחזיק שם במנהגים נגד מרן, מאי שנא ארץ ישראל דאינם יכולים. מרא דאתרא מה לי הכא מה לי התם. ואי משום דארץ ישראל מקום מושבו של-מרן, וקבלת הוראותיו שם אלימא טפי, א"כ גם בארץ ישראל יחלק כן בין צפת לשאר ערים, כי שם ביתו:

**ועוד**, הרי הם מודים שבמקום מנהג קדמון, אין קבלת הוראות מרן. ומנהגי תימן הרי הם שאובים מבארות קדומים. ושמא תאמר הראשון לציון מפפק שמא בארץ התימן החלו לנהוג בהם אחרי מרן, עקב חילוקי הדעות שנתגלעו שם בין הבלדי והשאמי, שנבעו מהמחלוקת בין השתילי זיתים ומהרי"ץ בקשר לקבלת הוראות מרן (עיי' לקמן אות ט' בד"ה ויהי). וממילא כיון שהדבר

לאמרה, דבזה יש להורותם שלא לאמרה, כדעת מרא דאתרא מרן הש"ע. זאת למרות שהראשון לציון זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ד סימן כ"א כתב שכן נהגו בשרעב עוד מימות הרש"ש, וכן העיד הרב סעדיה חוזה נע"ג בספרו תולדות הרשב"ז (ח"א דף ע"ו) שכן היה מנהגם במחוז שרעב, מ"מ קים לן שמנהג זה נתחדש אצלם על פי הקבלה שפשטה שם אחרי מרן, ולכן עתה כשבאו לשכון כבוד בארץ ישראל עליהם לבטל המנהג לטובת מרא דאתרא הש"ע:

**ושמא** תאמר הלא מצינו לו בעין יצחק עמ' קמ"א קנ"ח שיצא לחלק בזה בין מנהג קדמון בעודם בחו"ל, למנהג קדמון שעקרו עמו לארץ ישראל. א"כ שוב אנחנו חוזרים לאותה נקודה, דהלא תימן היא אתריה דמרן, א"כ ארץ ישראל ותימן סדנא דארעא חד הוא, ומרא דאתרא מה לי הכא מה לי התם. וממילא מה שעקרו משם לפה, לא נשתנה מעמדם. וכמו שבתימן לא חל עליהם דין מרא דאתרא במקום מנהג קדמון, כך גם פה בארץ ישראל. וכי יעלה על הדעת שקהילה בארץ ישראל עם מנהג קדמון שתעקור מעיר לעיר, ישתנה מעמדה:

**ב. ניגודים בהוראת הראשון לציון \***  
עניין הוראת חומרא לבני תימן נגד מרן  
\* אם שמירת מנהגי תימן בארץ ישראל  
שלא כמרן, נוגדת את מגמת חיבור  
הש"ע לאיחוד בהלכה

**ותירחא** איכא הכא, שהדבר הזה יוצר ניגוד בעניין סב"ל. דמצד אחד

מרן, שאין צריכים בדיקה, משום שאנו תולין שמא כך היה המנהג קודם מרן, כך הלשון מובא בעין יצחק דף ט"ל בשם מהר"י סתהון. כמו כן פסק ביל"י (שבת) שהמנהג להשהות תבשיל שלא נתבשל כל צרכו על אש גלויה, ודלא כמרן. ובעין יצחק דף מ"א הביא על זה את דברי הזכור"ל שכתב דהטעם דאפשר משום שכך היה המנהג להקל קודם מרן. מדנקט לשון "שמא" ו"אפשר", משמע אפילו בספק מנהג קדמון אמרינן דלא חלה קבלת הוראות מרן. וגדולה מזו הראשון לציון זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ט פסק דלכתחילה אין לתפוש מנהג ארץ ישראל להתיר להעלות סומא לתורה נגד מרן, כי אינו מנהג ברור עכ"ד. דוק מינה שאם היה ברור, היה פוסק להחזיק בו, אפילו שהוא נגד מרן. ומנהג זה כתב מהר"י סתהון שנתחדש אחר מרן. וא"כ לכאורה קושיא על הראשון לציון שתפוש בזה כהחיד"א דמנהג שאינו קדמון לא עבדינן כוותיה נגד מרן:

**אלא** על כרחך לומר דחידוש גדול נתחדש לנו בדעת הראשון לציון זצ"ל, דאפילו מנהג שמעיד עליו איזה פוסק דהוא מנהג חדש, אנו תולין שהוא קדמון, כי אחרת לא היו חכמי הדור מניחים אותו בידעם שהוא נגד מרן. אם כן כל שכן מנהגי תימן, דליכא מאן דאמר שנתחדשו אחר מרן, פשיטא דתולין שנהגו בהם קודם מרן. זולת היכא דקים לן שנתחדש שם אחר מרן, וכגון ברכת מעין שבע בשבת שחלה בליל פסח, שנהגו מקרוב בתימן אצל חלק מהקהילות

תילף לשאר מנהגי תימן דלא כמרן, שלא הורה אביו הראשון לציון לתימנים בתורת חיוב לשנות ולהקל. ואם כבר עושים רעש, יש למקד אותו לעניין קולא נגד מרן, ולא גם בחומרא נגד מרן:

**ואם** הרעש על מורי ההוראה התימנים, שמורים להם בזה חומרא נגד מרן. גם עליהם לא יהיה הרעש, משום שבחומרא של-סב"ל מותר להורות נגד מרן, וכפי העולה כן מדברי הראשון לציון ביל"י הלכות ציצית מהדורת ה'תשס"ד סימן י' סעיף ב' בהערה. ובפרט היכא דהחומרא היא מצד מנהג. וכפי שהוא עצמו העלה בספרו יל"י מנהג חומרא נגד מרן, גבי עוף שנשברו אגפיו (איסור והיתר כרך א' עמוד קי"ב). ואם זו לא הוראת חומרא, אז ילמדינו רבינו כלל, מה זה "הוראת חומרא נגד מרן", והאם בני תימן מחוייבים לכלל זה. לא כלל שיכתבנו איזה פוסק מהאחרונים, נחיל אותו על כולם. לכל עדה יש את דרך הפסיקה המקובל בידה מחכמיה דור אחר דור:

**והנה** עתה ראיתי לו בעין יצחק עמ' קמ"ב, שתמך יסודו לשנות מנהגי תימן, על מקומו של-רבי אליעזר דמילה, דמשמע מהתם דאין להורות נגד מנהג מרא דאתרא יעו"ש. ובעמ' רס"ב כתב דגם הרב חיד"א שכתב בכמה מקומות להחמיר נגד מרן, היינו לעצמו, אבל לרבים לא היה מורה נגד מרן. וסמך דבריו על עדות רבי אברהם כלפון בלקט הקציר, ששמע מפי חיד"א, דבכל מקום שכתב להחמיר, היינו לעצמו, אבל לאחרים היה

הם דורשים מהתימנים שלא לחוש לסב"ל ולברך על נר יום טוב, ומאידך דורשים מהם לחוש לסב"ל ולהימנע מלברך ברכת הגפן על כל כוס וכוס מארבעה כוסות בליל פסח, הכל למען שיהיה אליבא דמרן. ולכאורה ישנו כלל שעליו מסכימים הראשונים לציון, שאומרים סב"ל נגד מרן, ומאידך לא אומרים סב"ל במקום מנהג. אז מה הם רוצים מהתימנים, הם הולכים לפי הכללים. על נר יו"ט אינם מברכים, כי אמרינן סב"ל אפילו נגד מרן. ועל ארבעה כוסות מברכים, כי במקום מנהג לא אמרינן סב"ל. אם לתימנים אסור להשתמש בכלל הזה, למה לספרדים מותר. אם בתימן השתמשו בכללים האלו, למה לא נשתמש בהם פה בארץ ישראל. קבלת הוראות מרן אצלינו, היא אותה קבלה בתימן, כי כאמור תימן וארץ ישראל סדנא דארעא חד הוא:

**ובאמת** לא הבנתי על מה רגזה ארץ בעניין ברכה על נר יום טוב, הרי מה שהורה בזה אביו הראשון לציון זצ"ל, לא הורה כן בתורת חיוב, כי סוף סוף כאמור מנהג תימן בזה הוא חומרא משום סב"ל. שכן בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן כ"ז) לא כתב שנשות תימן חייבות לברך, אלא "רשאות". וכן בברכת נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, כתב בחזון עובדיה על פסח, "נכון" "ראוי". ואף בנו הראשון לציון הלך בדרך זו גבי חליטת הבשר, שם ביל"י, שכן כתב שם בהדיא שאין זה אלא מעיקר הדין, ויכולים להחמיר כמנהגם. וסמך זה על דברי אביו הראשון לציון בשו"ת יחו"ד הנז"ל. ומינה

העלהו עלי ספר, במגמה להורותו לרבים. לכן דייק וכתב בספריו **חוששין** למור"ם, **מחמירים** כמור"ם. ואם כוונתו לחומרא בבית ולא למנהג, לכל הפחות היה לו לומר "יש לחוש", "יש להחמיר". ועוד, אם כוונתו שמורים ברבים כדעת מרן, הנה לך לשונותיו כפי שהובאו בארץ החיים הנז"ל, "ומ"מ אין למחות במי שנוהג היתר כמרן", "ומ"מ אין למחות חס ושלוש בעושה כפסק מרן". דאם איתא דמיירי במורה הוראה, היה צ"ל "אין למחות במי שמורה היתר כמרן", "אין למחות במורה כפסק מרן". משמע מזה דלא מיירי בהוראה כלל, אלא ביחיד שרוצה להקל לעצמו נגד מנהג ציבור המחמירים, כיון דעושה כמרן אין למחות בו, פשוט ולעניין!! בשביל מה צריך להעמיס בדברי החיד"א דברים שלא אמר, ולדחוק עליהם את עדותו של-רבי אברהם. ואף החק"ל הרגיש בדחיקה, ולכן כתב בהסתייגות, "לדידי חזי לי", והיינו לדידיה ולא לדידהו דאחריני, ודוק:

**ובלא"ה** מדברי החק"ל לא מוכח שדן במקום שיש מנהג מקובל ורווח, שהרי גם דברי החיד"א בברכ"י שעליו סובבים דברי החק"ל, לא מיירו במקום מנהג, אלא בדין חדש שנתעוררו עליו לפסוק הלכה. וממילא גם מה שהביא החק"ל ראייה ממקומו של-ר"א שהיו כורתין עצים בשבת וכו', התם נמי לא מיירי במנהג, אלא על אזהרה לכל מו"צ שם שלא יורה בדבר חדש על פי הכרעת עצמו נגד ר"א מרא דאתרא. ואפילו תימא דמיירי במנהג, אפשר דהיינו מנהג יחידים

מורה כדעת מרן. וכן סמך על קביעתו של-חקרי לב בזה הלשון: ולדידי חזי לי שאין דבריו (של-החיד"א) כי אם לתלמיד חכם בביתו, דרשאי להחמיר לעצמו. אבל דיין הקבוע, אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דברי מרן ז"ל. שהרי אמרו בשבת, במקומו של-רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמים בשבת וכו' ע"כ. ומזה נלמד לכאורה דגם החיד"א מודה שלעניין הוראה, לא היו מורין חומרא נגד דעת מרן. ולכן על רבני תימן שבארץ ישראל מוטל שלא להורות לעדתם חומרות נגד מרן, וגם זה כלול במה שהתבטלו. אולם עיין בארץ החיים בקונטרס הכללים כלל י"ב, שהבין באותם מקומות בדברי החיד"א, דמיירי במנהג חומרא מקובל ורווח בציבור, ושיש להורותו אפילו נגד מרן. וכן הכה"ח בסימן תס"ח אות נ"ח, גם הוא כתב דמדברי החיד"א משמע דיש להחמיר לכתחילה אף להורות. ופשיטא שהחיד"א והכה"ח מיירו גם בארץ ישראל:

**ובאמת** מלבד שמלשון החיד"א משמע כדברי ארץ החיים (וכפי שנביא הלאה), לא מסתבר להעמיס בדבריו את עדותו של-רבי אברהם הנזכר. שהרי אם אמר לו שהיה מחמיר על עצמו, א"כ זה בינו לבין עצמו, ולמה כתב זאת עלי ספר שהוא הוראה לרבים. אלא על כרחין לומר דמה שאמר החיד"א לרבי אברהם, היינו להיכא דליכא מנהג להחמיר, דבכה"ג היה מחמיר בביתו, ומורה ברבים כדעת מרן. אבל מ"ש בספריו להחמיר, היינו במה שנודע לו שכך פשט המנהג. וכדי לקיימו,

אינם נחשבים מנהגים, וממילא הם עניין הלכתי, ולכן הוא חותר בהם לאחדות. משא"כ לדידן לא שייכה טענה זו של-אחדות:

ג. תהיות על המורים לבני תימן לשנות מנהגם מכוח האבקת רוכל \* דיוק מלשון האבקת רוכל אם ניתן בעת להורות לבני תימן על שינויי המנהגים \* אם הוראת הראשון לציון לבני תימן היא רק על מנהג הקשור לקבלת הוראות מרן, או גם על שאר מנהגי ספרד \* התחקות אחר שיטות שונות בקבלת הוראות מרן בקהילות הספרדים בעת עליית גולת תימן לארץ ישראל

**ערתה** נחזור לעניין השאלה בנושא של-מרן בשו"ת אבקת רוכל. הנה אלה מבני עדתינו הנוטים להסתופף תחת צילם של-ראשונים לציון, טענו שזהו משום שרוב ככל בית ישראל נשען עליהם, וספריהם המאירים בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם. וקיימו בעצמם הברייתא דעבודה זרה דף ז. אחד אוסר ואחד מתיר, הלך אחר הגדול בחכמה ובמניין וכו'. ובפרט השאמי, שאצלם קבלת הוראות מרן קרובה לזו של-ספרדים, זאת מכוח השת"ז ובנו בשו"ת רביד הזהב, שהצהירו שהם הולכים בכל כדעת מרן. ולא סבירא להו כמהרי"ץ שצמצם את הוראות מרן, לטובת המנהגים שהוא גילה בכתבי היד של-חכמי תימן הקדמונים. אבל בכל זאת מבקשים הם לדעת אם יש לתימנים מה לומר בקשר

שעקרו לשם, שלא יחמירו ברבים נגד ר"א מרא דאתרא, וכההוא עובדא דרבי אבהו דהוה מטלטל שרגא בשבת כריב"ל, וכי איקלע לאתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל משום כבודו דר"י. אבל מנהגי העדות שבארץ ישראל, שבאו קהילות קהילות שלמות, אין לחוש להורות נגד מרן, שמלכתחילה התקבל בה להיות מרא דאתרא רק בהלכה ולא במנהגים. וכפי שהוא בעצמו הצהיר כן בסוף הקדמתו לבי", שכל שיש בידם מנהג, ישארו במנהגם, ועל מנת כן קיבלוהו להיות להם מרא דאתרא:

**ויעוד** מה שלא זכיתי לירד לסוף דעתו הרחבה של-ראשון לציון שליט"א, באמרו שהתימנים צריכים לעשות רצון צדיק מהר"י קארו, לשאוף לאחדות בהלכה, ואינם רשאים להקים במה לעצמם ולעשות אגודות אגודות עכ"ד. ואנא בעניותין אמינא כאסתירא בלגינא, אי משום הא, לא איריא. שהרי אין דבר כזה בעולם, שעדה תלך אחרי פוסק בכל דבריו, וכ"ש במנהגים. מרן שחיבר את הש"ע במגמה לאחד את ההלכה, כוונתו על דברים חדשים שזקוקים להכרעת חכם. אבל במנהגים מעולם לא היתה כוונתו לאחדות, וכפי שגילה דעתו בסוף הקדמתו לבי" כנז"ל. כללו של-דבר: בהלכה יש לחתור לאחדות, אבל במנהגים ישנם אגודות אגודות. מי שחותר לאחדות גם במנהגים, הרי זה מזלזל במנהגם של-ישראל, וחוששים לו מדרכי המשכילים. והראשון לציון שכתב כן, לא כתב אלא על פי שיטתו, דמנהגי תימן ביחס לש"ע

אחר המחי"ר, עולות לנו כאן שתי שאלות עיקריות. האחת, למה הראשונים לציון לא נתנו לנו הוראות כיצד ליישם את פסק ההלכה הזה. איך נדע מה נהגו הספרדים בארץ ישראל בעת שעקרו לשם התימנים משנת ה'תרמ"ב עד שנת ה'תש"ט. האם הראשונים לציון יודעים מה נהגו אז, ואלו מנהגים היו. הרי לשיטתם אבותינו שעלו לארץ ישראל משנת ה'תרמ"ב ואילך, לא השכילו להתבטל אליהם, והמשיכו במנהגי תימן פה בארץ ישראל ללא עוררין. והזמן עשה את שלו והכל נשכח. אז מי יורה לנו עתה אנו צאצאיהם, אלו מנהגים היו בירושלם ובשאר ערי ישראל באותה תקופה. אולי כבר מאוחר, ונתפוש כבר מה שבידינו, ואין ספק מוציא מידי ודאי:

לדברי האבקת רוכל. מה גם שיש מהם שמתלבטים בזה, כי חושבים שבנושא זה עדיף לקבל חוות דעת ממורה הוראה מהעדה התימנית<sup>[א]</sup>:

**אז** דבר ראשון, לפי מה שטעננו לעיל דארץ ישראל ותימן סדנא דארעא חד הוא לעניין קבלת הוראות מרן, ממילא אינו עניין לדברי האבקת רוכל, דאין פה כלל דין קהילה שעקרה ממקום למקום, שהרי זה נקרא ממקום למקום באותו מקום:

**דבר** שני: באבקת רוכל מדובר על קהל שעקר למקום של-ספרדים, ושם פסק שצריך להתבטל לספרדים. ומשם למדו הראשונים לציון שהתימנים צריכים להתבטל לספרדים שבארץ ישראל. אך

[א] ומ"ש הלך אחר הגדול וכו', ה"מ בדברים חדשים שנוקקים בהם להכרעה. אבל במנהגים, ס"ל לרבני תימן דראוי רב מאותה העדה, כי הוא בקי ורגיל טפי בדרכי ההלכה והמנהגים הקשורים אליה, ובנדון דידן זה בירור כיצד דרך הפסיקה שהיתה נהוגה בתימן. וכבר הרחיב בזה מרן הגר"י רצאבי שליט"א בחוברת שערי יצחק ניסן ה'תש"ע דף קמ"ז, וע"ע בספרו נר יו"ט פל"ז ד"ה ואיזהו, ובקונטרס עין לא תשורני הנדפס בסוף ספר אורח לצדיק אות ס', ומשם באר"ה. וע"ע במבוא לספר אור ההלכה ח"א מעמ' מ"ד. ומ"ש ביל"י (דרך פסיקת ההלכה פרק ד') ובעין יצחק דף ק"מ, דראה למי שסבר שרק רב תימני יכול לפסוק לתימנים, וע"ז כתב דטענה זו אין בה ממש, כי דבר פשוט הוא שיש לו לחכם להורות הלכה לכל שואליו, כפי דעת תורה, וכפי ראות עיניו, ומעולם לא נשמע כשיבוש הזה שחכם מורה הוראה יפסוק רק לבני עדתו, ומעולם הריצו שאלות מכל העולם לגדולים אשר בארץ, השוכנים בקצוי תבל, והדברים פשוטים וברורים עכ"ל. הנה כל זה הוא לשיטתו. אבל אליבא דרבני תימן שמנהגי תימן הנוגדים לש"ע אינם בטלים, חלילה שרב בישראל יפסוק לכל העדות מתוך הש"ע כראות עיניו, מבלי שיברר אצלם את מנהגותם, כי הרבה דינים תלויים במנהגים. רב שפוסק כראות עיניו מבלי לשים לב למי הוא פוסק ומי הוא השואל, משל למה הוא דומה, לרב בעיר ת"א שמורה למתפללים בעיר אילת לכוון פניהם למזרח. והנמשל מובן, כי לכל ארץ יש את האקלים ההלכתי שלה:

באבקת רוכל דיבר על מציאות של-ביטול. אבל אם לא בטלו מרצונם ונקפו השנים, אולי בכה"ג יודה מרן שכעת יחזיקו במנהג אשכנז, כיון דהשתא רובא ניהו: **והנה** מצינו להרב בעל ישכיל עבדי (הובאו דבריו בשו"ת שמחת כהן חלק ז' אורח חיים סימן ק"מ) שסבר כן, באמרו בזה הלשון: באמת היו צריכים גם הם (האשכנזים) ללכת בעיקבות הספרדים, שהם תושבי הארץ העיקריים. אלא שמכיון שארץ ישראל היא בחינת ליקוטאי מכל העדות, הסכימו הרבנים הראשונים שכל אחד ישאר במנהגו. וגם עתה בישיבתינו במועצת הרבנות הראשית, החלטנו להכריז שכל עדה תעשה כמנהגה עכ"ל. הראית לדעת מדבריו שכך סבר, דכיון שבמציאות לא השכילו הראשונים להתבטל, ועתה נוצר מצב חדש של-ליקוטאי, אי אפשר להחזיר את השעון אחורה ולומר לצאצאיהם להתבטל<sup>[1]</sup>. ואם איתא כדברי הראשון לציון דאינו תלוי ברצונם, מה יועיל כעת המצב החדש, הא כבר בטלו להו הם וכל צאצאיהם שיהיו עד סוף כל הדורות. ומסתמא בעל ישכיל עבדי כתב כן על פי מאי דמשמע מדיוק לשון מרן הנז"ל:

**וכן** מדוייק לשון מרן שם באבקת רוכל שכתב "והיה לאשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים וכו' וכמו שהוכחתי, וכן עשו" עכ"ל. הנה מ"ש "וכן עשו", ר"ל שהאשכנזים הראשונים שבאו לפליבינ"א, החלו לנהוג כמו הספרדים. וא"כ משמע דהביטול תלוי במעשה. לאפוקי אילו היו ממשיכים שם במנהג אבותיהם ובנתיים התרבו, דלא היו צאצאיהם מתבטלים. אמנם מעיקרא עשו שלא כדין, מ"מ כל עוד שלא התבטלו, אינם בטלים:

**ואמנם** על כיו"ב כבר הגיב הראשון לציון בעין יצחק באמרו: דאטו ברצון בני אדם תליא מילתא, הרי בטלים על כרחם מכוח ההיא דההולך ממקום למקום וכו' עכ"ד. אולם איך יכיל את לשון מרן שכתב "וכן עשו", דמה איכפת לי עשו או לא עשו. אם כן ממוצא דבר אתה למד על אבותינו התימנים, שעלו לארץ ישראל משנת ה'תרמ"ב ואילך, כיון שלא התבטלו מרצונם, לא בטלו מנהגיהם. והשתא דלא ידעינן ממנהג הספרדים דאז, הנח לנו בחזקתינו: **ועוד**, למה דחה טענה זו בקש, מניין לו שבטלים על כרחם, שמא מרן

[ב] אך קשה לי על דבריו, שהרי הצאצאים מבני אשכנז אכתי רביע עלייהו להתבטל להוראות מרן, דלעניין זה לא אמרינן על הספרדים ליקוטאי, שהרי כולם פה אחד מודים הם שקיבלו הוראות מרן, וארץ ישראל אתריה. וא"כ איך הניח לאשכנזים לנהוג בארץ ישראל כהרמ"א נגד מרן, הא בטלו להו, וממילא היה עליהם לקבל דברי הש"ע לגמרי, בלי כל קשר לספרדים. דבשלמא לתימנים, אצלם הדיון הוא לא על הוראת מרן גופה, כי גם הם קיבלוהו למרא דאתרא עוד בהיותם בתימן, ועם זה הם עלו לארץ ישראל, כפי שנכתוב לקמן (בד"ה כעת). אלא כל הדיון אצלם הוא על איזו הוראת מרן. וכיון דבזה היו הספרדים ליקוטאי (כפי שנבאר לקמן), לא בטלו להו ונשארו בחזקתם:



הספרדים [וכל שכן בדינים שנהגו בהם התימנים כהשלחן ערוך, והספרדים לא נהגו כמותו]. כגון הסדרת תפילות הפרקים, שהתימנים נהגו בזה כהשלחן ערוך בסימן ק', והספרדים כהרמ"א בהגהה שם]. והוא פלא! דמה נפשך, אם אביו הראשון לציון זצ"ל בא מכוח דברי מרן באבקת רוכל, אין חילוק אם זה נגד השי"ע או לא. כל שהוא נגד מנהג המקום, לאו כל כמינייהו דהעוקרים להחזיק במנהגם, דהא באבקת רוכל בסימן ר"ב תלה את האיסור במנהג המקום. וכי כל מנהגי הספרדים שאין מקורם מהשי"ע, לא נחשבים "מנהג המקום". אלא על כרחין לומר דס"ל להראשון לציון דמנהגי הספרדים בארץ ישראל שלא זכרם מרן

**ואם** כן הוא הדין לנדון דידן, מה נעשה שגם התימנים הראשונים שעלו לארץ ישראל, לא עשו כמו האשכנזים בפליבינ"א לשנות מנהגם. וכיון שמדי ספק לא יצאנו, לא גרע משתי קהילות קבועות ואין ידוע מי מהן קדמה לחברתה, דבכה"ג דאמי למ"ש מרן באבקת רוכל סימן ל"ב (כפי שנביא לקמן) דאין יכולה האחת לכוף חברתה לנהוג כמותה:

**שאלה** שנייה. ולא אכחד ששאלה זו הציקתני זה כמה שנים. ולפני כן נקדים קושיא אחרת על מה שכתב הראשון לציון בעין יצחק (דף שצ"ה) שרק בדינים שאינם נוגדים לדעת מרן, יכולים התימנים להמשיך במנהגם עכ"ד<sup>1</sup>. ומשמע אפילו כשהם נגד

[ג] שם כתב גם שבמבטא יכולים להמשיך במנהגם. אולם אישתמיט ליה להוציא מהכלל את מבטא הגימ"ל הדגושה, שהרי ביל"י הלכות קריה"ת כתב על מבטא הגימ"ל הדגושה של־תימנים, שזה ודאי טעות. כמו כן מבטא הקו"ף של־תימנים, כבר יצא נגדו אביו הראשון לציון זצ"ל, כפי ששמעתי במוצ"ש בלויין. ועיין מה שכתב מרן הגר"י רצאבי שליט"א בנפלאות מתורתך פרשת קרח דף שצ"א:

[אמר יב"ן, ושם בפרשת נח, על פסוק ויהי כל הארץ שפה אחת וגו', וכן בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות־קודש ואתחנן ועקב ה'תשע"ז ב'שכ"ח, הוכחנו שכבר בזמן רס"ג ביטאו אבות־אבותינו בתימן, את האות גימ"ל כמבטאֵינו עד היום. אשרי בני ק"ק תימן יע"א שמחזיקים בכל עוז במסורת אבותיהם הנכונה בכל העניינים, ואין כמותם בכל העולם, ואינם נעים ולא זזים אפילו כל שהוא לכל קול עלה נדף, מאד נהדף. כי יודעים ומגידים שהיא מיוסדת על אדני פז, ובכלל זה המבטא, לא כמו שאר עדות שנשתבש מבטאם הרבה, וטובה להם השתיקה, וד"ל:

והנה כהיום הזה אזנינו שומעות, כיצד הספרדים רובם ככולם משנים אפילו בקריאת ספר תורה ובתפילות ממנהג אבותיהם הנכון לשעבר (וכן הוא מנהגינו) במבטא כמה אותיות, כגון הוא"ו והצאד"י וכו', לקרותן כמו בעברית החדשה, כולל תלמידי חכמים ובני תורה. וכמעט שאין מהם מי שפוצה פה ומצפצף נגד זה, שמע מינה שאין הקפידא בכל כי האי גוונא מוטבעת ומושרשת בהם. מה שאין כן אצלנו. ועיין עירובין דף נ"ג. והבין:]

איך נדע כיצד פעל המנהג של-קבלת הוראות מרן אז? שהרי כפי הידוע ומפורסם, עניין זה של-קבלת הוראות מרן בקרב הספרדים, בין בארץ ישראל בין בחו"ל, לא היה שווה בין כולם. לכל קהילה היו בזה כללים משלה. זה אומר סעיף פלוני לא קיבלנו, וזה אומר לא כי אלא סעיף אלמוני לא קיבלנו. בשום קהילה ספרדית לא היתה קבלה זו מוחלטת, וכולם קיבלו הוראות מרן רק על הרוב, כולל התימנים בתימן. ואין על זה ויכוח, כי ספרי גאוני ספרד ממזרח וממערב יוכיחו כן:

**והתימנה** יגדל על הראשונים לציון, שהרי הם נטו בזה קו חדש שלא שערוהו אבותיהם, לקיים הרבה סעיפים בש"ע נגד מה שלא נהגו בהם אבותיהם הספרדים. כלומר הם עשו סדר חדש, מה לקבל ומה לא לקבל. ואם כן יוצא אפוא שהם באים לתימנים ודורשים מהם להתבטל למנהג החדש שהנהיגו, מבלי להתייחס למנהג הספרדים לשעבר, דהיינו משנת ה'תרמ"ב ואילך. ובכה"ג זה כבר לא קבלת הוראות מרן, אלא זה קבלת הוראות הראשון לציון. וכיצד הראשון לציון שליט"א יכול לומר שהתימנים שעלו לארץ ישראל משנת ה'תרמ"ב ואילך, קיבלו הוראות ראשון לציון טרם הוולדו:

**והנה** אעתיק פה מדברי הרה"ג רבי אריה גמליאל שליט"א בקובץ נחלת אבות גליון ד' עמ' נ"ו, שם כתב דרוב גאוני ספרד נוהגים כדעת האר"י ז"ל בכל דבר, ולא כדעת מרן וכו'. ובענייני אבן

בש"ע, לא היו אחידים, והיו אגודות אגודות, שכל אחד עם המנהג שלו, ובכה"ג לא חשיב "מנהג מקום", ואין כאן מקום של-"ספרדים" שדיבר עליו מרן באבקת רוכל. והן הן דברי הישכיל עבדי הנז"ל דליקוטאי נינהו. לכן אין התימנים חייבים לשנות מנהגם, כי אין למי ועל מה להתבטל. זיל הכא קמדחי ליה, וזיל הכא קא מדחי ליה. משא"כ מנהג קבלת הוראות מרן, הוא מנהג שכל הספרדים הודו בו. וא"כ רק על מנהג זה קבעו הראשונים לציון שעל התימנים לשנות:

**בעת** גם בזה נחזור לשאול כבראשונה, האם הראשונים לציון יודעים לומר לנו כיצד מנהג זה של-קבלת הוראות מרן היה נהוג בארץ ישראל אצל כל הספרדים, או לפחות רובם, באותה תקופה של-עליית התימנים, משנת ה'תרמ"ב ואילך. ואם מדברים על מנהג קבלת הוראות מרן, אז מה הבעיא? גם התימנים נהגו במנהג זה עוד בהיותם בתימן, מיום זריחת שמשו של-מרן הש"ע. הם לא חיכו לראשונים לציון שיגלו להם את זה. כך שהם עלו לארץ ישראל עם זה, ולא נוצר אצלם מצב חדש שנדון בו אם הוא בטל או לא, וכפי שטעננו לעיל דמרא דאתרא מה לי הכא מה לי התם. אלא מאי, הראשונים לציון טוענים שהואיל ויש הבדל בין מנהג הוראות מרן של-ספרדים לבין זה של-התימנים, על התימנים שבארץ ישראל מוטלת החובה להתבטל למנהג הוראות מרן של-ספרדים. בסדר, נניח שכך צריך להיות לשיטתם. אבל מה עושים עם זה?

**כמו** כן צא וראה מ"ש מהר"י סתהון בארץ החיים, שבזמנו היה קיים המנהג למנות שבעה נקיים מיום חמישי לראייה, שלא כדעת מרן. וזה בניגוד להראשונים לציון שמורין בזה כדעת הש"ע למנות מיום רביעי:

**כמו** כן טבילה בחמין בשבת שאסר מרן משום גזירת מרחצאות (יו"ד סימן ר"א סעיף ע"ה), ואעפ"י כן בארץ ישראל היו בזה חילוקי מנהגים בין הספרדים, כפי העולה מספרי גאוני ספרד:

**כמו** כן ברכה על הדלקת נרות שבת, שהיו ספרדים שנהגו כהרמ"א לברך אחר ההדלקה, בניגוד להראשונים לציון, כידוע וכמפורסם הרעש שעשו סביב עניין זה:

**כיוצא** בזה מנהג שנהגו בארץ ישראל דלא כמרן, לברך אחר טבילת נדה, כעדות החיד"א בשו"ר ברכה, ודחה בשתי ידים הראשון לציון זצ"ל בספרו טהרת הבית (ח"ב סימן ט"ו):

**כמו** כן נהוג היה בקהילות ספרדים בארץ ישראל, לומר ויהי נועם במוצ"ש שחל בליל תשעה באב, נגד הש"ע בסימן תקנ"ט, כעדות רבה הראשי של-חברון רבי אליהו מני זצ"ל בספרו שיח יצחק. ולעומת זה, אמנם לא ראיתי מה דעת הראשון לציון זצ"ל בזה, מכל מקום מצינו לברא כרעא דאבוה הגר"ד יוסף שליט"א, שפסק בספרו תורת המועדים כדעת הש"ע:

**כמו** כן הרב כה"ח כתב שמנהג הספרדים להחמיר בכל מה שהוסיף הרמ"א

העזר, רוב גאוני הספרדים נוהגים להחמיר, וכן בענייני יורה דעה חוששים לדברי הרמ"א, וכן בדיני נדה נחלקו גאוני הספרדים אם קיבלו עליהם הוראות מרן, וכן בענייני חושן המשפט נחלקו אם אומרים קים לי נגד דעת מרן. כמו כן פוסקים נגד דעת מרן, במקום שנראה להם שאם מרן היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו, או במקום שנראה להם שרוב הראשונים חולקים על מרן, או במקום שראו תשובת הרי"ף. ובשו"ת יבי"א הוסיף עוד כלל, שהולכים נגד דעת מרן היכא שיש ספק ספיקא, אפילו אם שני הספקות נגד דעת מרן עכ"ד:

**וכתוספת** נפרט פה כדוגמא, כמה שיטות קבלת הוראות מרן שונות זו מזו, וחלק מהן שונות משיטת הראשון לציון, וכל אלה היו נהוגות בקהילות הספרדים בארץ ישראל בדורות שעברו. הנה מ"ש הרב גמליאל הנזכר דגאוני ספרד נוהגים כהאר"י ז"ל אפילו נגד מרן, היינו משום דסבירא להו דאילו היה רואה מרן דברי האר"י ז"ל, הוה הדר ביה. ולעומתם הראשון לציון זצ"ל ס"ל כהפוסקים דלא סבירא להו הכי:

**כמו** כן ידועה המחלוקת בין הש"ע והרמ"א בדין הנחת תפילין לקטן. והנה מספרי פוסקי ספרד עולה שהיו בזה חילוקי מנהגים בין הספרדים בארץ ישראל, וחלק מהם נהגו כהרמ"א. וזה בניגוד להראשונים לציון שכתבו שמנהג ארץ ישראל כהש"ע (יל"י הלכות תפילין סימן ל"ז ס"ג):

מרן, כיון שהמנהג לא ברור. כמו כן נחלקו חכמי ספרד אם קיבלו הוראות מרן בתורת ספק, או בתורת ודאי:

**וכן** נהגו הספרדים בכמה מנהגים, אפילו שנתחדשו אחרי מרן, בגלל שלא תפשו את הכלל שכתב החיד"א, דרק מנהג קדמון עבדינן היפך סברת מרן. וכן על זה הדרך תמצא כללים וכללי כללים בספרי חכמי ספרד:

**נמצאת** למד מכל זה, שהספרדים בארץ ישראל לא היו מגובשים תחת שיטה אחת בעניין הזה של קבלת הוראות מרן. זאת כפי שאמרנו, כי לכל קבוצה מהם היתה שיטה משלה, ולא כל השיטות היו תואמות לשיטת אביו הראשון לציון זצ"ל. וכן הודה בפה מלא בעין יצחק דף רצ"ד, דאביו הראשון לציון שינה כמה מנהגים לטובת הש"ע. ולא משנה אם מדובר על מנהגי טעות, או לא. אנו מדברים על מציאות, והמציאות מורה כאן על חוסר שויון בקבלת הוראות מרן, ששרר בקהילות הספרדים בימים ההם. [ואדרבה אם מדובר במנהגים של טעות, כ"ש שהתימנים לא יתבטלו, כי לא מתבטלים למנהגי טעות, וממילא ישארו על כנם גם במקום שעקרו]:

**ויש** להניח שכל המצב הזה היה אצל הספרדים שבארץ ישראל, גם בזמן עליית התימנים משנת ה'תרמ"ב ואילך, דמי יערב לומר שלא היה כן. ובכהאיי גוונא מסתברא דאין מנהג קבלת הוראות מרן של-תימנים מתבטל למנהג קבלת הוראות מרן של-ספרדים אם אינו שווה

על דברי הש"ע בדיני פסח, חוץ מאכילת אורז. וכן מובאים שם בחלק יו"ד כמה וכמה הלכות שמנהגם להחמיר בהן כדעת הרמ"א. וכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ט"ו) בזה"ל: "לדידן בני ארעא קדישא דנקיטינן כמרן וקיבלנו הוראותיו, אלא דבאיסור והיתר חוששין על הרוב לכתחילה לדברי מור"ם". וכ"כ במחבר"ר סימן תס"ז דרבים בתורה נהגו בארץ הצבי כמאן דאמר חמץ חוזר וניעור בפסח. וכ"כ בשירי ברכה רס"י של"ח דאע"ג דאנו קיבלנו הוראות מרן, מכל מקום בכמה דברים מחמירין כדעת מור"ם. ולעומת זו הראשון לציון זצ"ל חלק עליו בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סימן ג' אות י"ב:

**ועוד** כהנה וכהנה מובא בדברי הפוסקים, שפסקו והורו לקהלם בארץ ישראל נגד מרן, ופשיטא ששומעי לקחם הספרדים נהגו כפי שהורום. ואפילו הרבנים ששימשו בקודש בחו"ל, כשעלו לשכון כבוד בארץ ישראל עם קהלם, המשיכו להורות כמנהגי חו"ל נגד מרן. כלך אצל הבבלים שבירושלם, שנשאו בגאון ובעוז את הוראות רבם הגרי"ח זצ"ל גם פה בארץ ישראל, אפילו נגד הש"ע. ואף נלחמו על זה באביו הראשון לציון זצ"ל, שלא יחדש עליהם שיטה חדשה:

**וכן** תעיד ההלכה המפורסמת בדין סומא להעלותו לתורה, שהורו בזה היתר נגד השלחן ערוך, והיו בזה מנהגים שונים בארץ ישראל בין הספרדים, עד כדי כך שהראשון לציון נאלץ לפסוק בשו"ת יבי"א ח"ט שיש לחוש לכתחילה לדעת

כמותו. כמו שהוא לא יכל להתבטל, כך שאר העדות לא יכלו להתבטל:

**אלא** אם כן בנו הראשון לציון שליט"א יש בידו ראיות שמנהג קבלת מרן של-אביו הראשון לציון זצ"ל אינו חדש, אלא אדרבה זו החזרת עטרה לישנה, כי כך היה נהוג בקרב רוב הספרדים שבארץ ישראל גם מאז שנת ה'תרמ"ב ואילך. אבל הוא לא כתב ראיות אלו עלי ספר, ולא הציגן בפנינו, והעיקר חסר מן הספר. לולא זה, הוא לא ימצא אצל התימנים אוון קשבת. והלא הוא בעצמו כתב בקונטרס האחרון שבספרו יל"י החדש הלכות פסח, שאפילו שאביו הראשון לציון זצ"ל סבר שגם האשכנזים שבארץ ישראל בטלים למרן השלחן ערוך, אפילו הכי לא היה מורה להם כן, כי כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ואם כן מה ראה בנו הראשון לציון שליט"א בחיבוריו להפך ולבחוש בקדירה התימנית, ממהדורא למהדורא ומקונטרס למשנהו ללא תועלת. ובפרט התימנים שליבם כלב אריה להילחם ברוב עוז שלא לשנות מנהג אבות, ורבים מהם מצהירים "או תימני או צלוב". ולבוא לתוך גבולם ולהורות להם נגד רבותיהם, זה רק מבבל את הציבור. וכבר אמרו רז"ל תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם:

**ואני** מתנצל אם חלילה אני נשמע כמתרעם, חס ליה לזרעא דאבא להתרעם על גדולים, ולעבור על מאמרם ז"ל דכל המתרעם על רבו כמתרעם על

בין כולם, דזיל הכא קמדחי ליה, וזיל הכא קמדחי ליה. ובפרט לטעון על צאצאיהם שיתבטלו לשיטה חדשה שלא שעררה אבותיהם, ושאינ לה כל קשר לביטול של-תקופה הראשונה, דהיינו משנת ה'תרמ"ב ואילך:

**ואם** כי ישנו בזמן הזה רוב ספרדים עם מנהג קבלת הוראות מרן שווה בין כולם, אבל אלו הם הספרדים של-תנועת ש"ס, הכפופים לדעת הראשון לציון, וזהו קהל חדש, לעומת התימנים שקדמה קביעתם בארץ ישראל משנת ה'תרמ"ב, ואנו צאצאיהם באים מכוחם, ואין זה מחייב אותנו להתבטל לספרדים חדשים:

**וספק** זה נוגע לכולם, גם לבבלים, גם למרוקאים, גם לפרסים וכו', כי לא יודעים היום מה היתה השיטה בארץ ישראל כשעלו אבותיהם לארץ ישראל. וגדולה מזו, גם אביו הראשון לציון עצמו זצ"ל, כלול בתוך הספק הזה, שהרי גם אבותיו הבבלים כשעלו ארצה, היו צריכים להתבטל לאחיהם הספרדים שקדמה קביעתם בירושלם, מכוח האבקה רוכל, ובירושלם הלא היו מנהגים דלא כמרן בקרב קהילות הספרדים כמו שהוכחנו לעיל. אלא מאי, הבבלים לא התבטלו, משום שמצאו בירושלם ספרדים ליקוטאי. וזה מה שקרה עם התימנים. ואדרבה אפשר דמחמת כן קם הראשון לציון זצ"ל מתוך העדה, לנטות קו בשיטה חדשה היפך שיטתם, כי א"א להתבטל מכוח האבקה רוכל לליקוטאי. א"כ תימה עליו מה ראה גם לדרוש משאר העדות לנהוג

**אולם** כאמור לעיל, תינח שאר העדות, תימנים מאי איכא למימר. הם לא יקנו את הרעיון החדש הזה של-ביטול חוזר ונייעור, כי מעיקרא לא היה ביטול בשנת ה'תרמ"ב, וממילא מנהג אבות רביע עלייהו ולא ביטול. ומאי דפשיטא ליה להראשון לציון, לדידהו מיספקא להו:

**ה. מחלוקת בין הראשון לציון לבני תימן  
בביאור דעת האבקה רוכל**

**וגם** אם נניח כדברי הראשון לציון ונסמוך על פשיטותיה, עם כל זה עדיין תהיה לנו עם זה בעיא. דכיון שסמיכתם היא על האבקה רוכל, עדיין יש מקום לטעון, והוא: דהנה להוי ידוע, ציר הויכוח פה בין הראשון לציון לתימנים, הוא על מה שכתב מרן באבקה רוכל סימן רי"ב, שעליו סובב הריב. שם כתב שקהל מסויים של-אשכנזים שבאו בתחילה למקום של-ספרדים הנקרא פליבינ"א, בטלים הם לגבי הספרדים, אפילו אם עתה נתרכו יתר על הספרדים עכ"ד. התימנים סוברים שאי אפשר ללמוד מפה שבני תימן בטלו לספרדים בזמן העלייה לארץ ישראל, כי בתשובה שם מדובר אמנם על קהל שעקר, אבל מדובר שם בקהל של-יחידים מבני אשכנז, שלא נעשו לקהילה מגובשת תחת הנהגת רבנים ודיינים בזמן שעקרו ובאו. ורק עתה שנתרכו יתר על הספרדים, נעשו קהילה תחת הנהגתו של-רבי טודרוס ז"ל, שבא לשאול את מרן אם צריכים לחזור

השכינה. ואיני בא אלא כתלמיד הדין לפני רבו בקרקע, וכדל שואל על פתח, אולי יישר בעיני הראשון לציון שליט"א:

**ד. נסיון הפבר בדעת ההוראה של-ראשון  
לציון לעדות בישראל לשנות מנהגים  
לטובת הש"ע**

**עכ"פ** על משמרתו עומד הראשון לציון שליט"א, שכל העדות שעלו לארץ ישראל התבטלו לקהילה הספרדית, אפילו שאין יודעים מה היה אז. והנראה לענ"ד דהוא משום דפשיטא ליה שהיה אז מנהג קבלת הוראות מרן שווה, אם לא אצל כולם, לפחות אצל רובם. ואפילו היכא שלא בטלו מרצונם, מ"מ אינו עניין לעכשיו, דהרי הביטול רביע עלייהו בכל עת, מאז ועד עתה. אלא שא"א היה ליישם אותו, בגלל המצב החדש של-ליקוטאי. אבל בכלל זמן שיתחדש רוב ספרדים עם מנהג שווה, על פי השופט אשר יהיה בימים ההם, חוזר ונייעור הביטול על הקהילה. וס"ל דהשופט שבימינו הוא אביו הראשון לציון זצ"ל. דהואיל וזכו ליה מן שמיא שפשטו פסיקותיו על רוב ככל שכבות הציבור, ס"ל להראשון לציון שהוא כבית דין הגדול שבירושלם. ומכוח ההיא דאין לך אלא שופט שבימך, חל על כל תושבי ארץ ישראל, כולל התימנים, לחזור ולהתבטל לשיטה זו, דבכל ספיקא אזלינן בתר רובא, ורובא גופיה אזיל ומסתמיך על הראשון לציון זיע"א, שבירר המנהגים וקירב וריחק מהם, ברוחב בינתו כי רבה:

בסימן רי"ב דיבר מרן כאמור על קהל של-יחידים:

**ומה** שביארו הראשונים לציון דברי מרן באבקת רוכל בסימן רי"ב במה שכתב שהאשכנזים בפליכיני"א בטלים לספרדים, שהכוונה לרוב ומיעוט, ומשום קמא קמא בטיל. כאמור זה אינו הכרע גמור בדברי האבקת רוכל, כי יש פוסקים הסוברים אחרת בדברי האבקת רוכל. ואין התימנים חייבים לקבל את הסבר הראשונים לציון, כי הם טוענים קים לן כדברי מהר"י סתהון אליבא דהפרי חדש ודעמיה, שהביטול הוא רק בקהל של-יחידים שעקרו, וכמו הרש"ש שברח מתימן ועלה בגפו לארץ ישראל והתיישב בירושלם, והחל לנהוג כמו הספרדים קהילת בית אל. וכן בהיפך, אבי שושלת משפחת עראקי, שהיגר בגפו מעיראק לתימן על דעת להשתקע בה, והקים שם ממלכת כהנים. אבל התימנים הראשונים שעלו בשנת ה'תרמ"ב, וכל שכן בשנת ה'תש"ט, היו קהל גדול ומגובש, תחת הנהגת רבנים ודיינים. ודבר זה בלתי ניתן להכחשה, כיון שהדבר מתועד במסמכי עלייה עם עדיות, וכפי שנביא לקמן. והנה בשנת ה'תרמ"ב עלו שלוש מאות משפחות, ובשנת ה'תש"ט באו בהמוניהם כחמשים וארבעה אלף נפש בבת אחת, ויש אומרים כשמונים אלף נפש. ובתור קהילה מסודרת עם רבנים ובתי כנסיות משלה, מבלי להתערב בקהילות המקום, שלחו והתבוננו מאד וראו הן היתה כזאת עדה בישראל שעלתה כך בכמות כזו בבת

למנהג אשכנז. ועל כגון זה פסק להם שכבר נתבטלו המתיישבים האשכנזים הראשונים, ואין פה רוב אשכנזים, ולכן חייבים לנהוג כמנהג הספרדים. אבל קהל גדול שעקר לעיר אחרת, ובא לשם כשהוא מגובש תחת הנהגת רבנים ודיינים, יודה מרן דאינו בטל אפילו ברוב. לעומת זאת הראשון לציון טוען שמרן שכתב "קהל", לא חילק בזה. ואם כן לדעתו בכל מקרה התימנים בטלו לגבי הספרדים הנוהגים פה בארץ ישראל כדעת מרן שקיבלנו הוראותיו:

**אולם** צריך לדעת שהתימנים לא המציאו חילוק זה מדעתם, כי כבר כתבו מהר"י סתהון בספר ארץ החיים, וסבר שכך היא גם כן דעת מרן. והוא על יסוד דעת הפרי חדש ומהרשד"ם ומהריב"ל ועוד, שסוברים דקהל גדול מגובש תחת הנהגה, שבא להתיישב באיזו עיר עם מנהגים שונים, אינם בטלים לגבי אנשי העיר שבאו אליה. וכפי שפסק מרן שם בתשובה אחרת בסימן ל"ב, שקהילות שלמות שמנהגיהם מושתתים על פוסקים משלהם, אין לקהילה אחרת שרבתה עליה לכופם לנהוג כהפוסקים שלה, כי הם נחשבים לשני בתי דינים בעיר אחת ע"כ. ויש מן האחרונים שראו בין שתי התשובות סתירה. וכבר נשתברו בזה קולמוסים ליישבה, אלה מימינים ואלה משמאלים. ועל דברי מרן אלו כתב מהר"י סתהון הנזכר, דמיירי בקהל שעקר למקום אחר כשהוא מגובש ולא יחידים, לפי-כך כתב דנחשבים לבית דין, ואין לכופם לשנות מנהגיהם. מה שאין כן

ועוד, זה לא מוכרח שהתימנים נתלו במהר"י סתהון. גם הם גדולים, ויכולים להיתלות בסכרת עצמם. אלא שכאן מהר"י סתהון והתימנים כיוונו זה לזה, ורצוני לומר פה קים לן כסברת מהר"י סתהון. ומאן ספין לומר שאסור לתימנים לחלוק על הראשון לציון:

**ואפילו** לדבריו דלא קיבלנו הוראות מהר"י סתהון, הא לא קיבלנו גם הוראות הראשון לציון. וא"כ נפל פיתא בבירא, דעתה לא שייך הכא עניין של-קבלת הוראות מרן, שהרי יש לנו פה מחלוקת בדעת מרן באבקת רוכל, בין הראשון לציון למהר"י סתהון. וכיון שניתן לפרש דברי האבקת רוכל לכאן או לכאן, על כגון זה כבר כתב מהרח"ף בספר חקות החיים (דף ס"ז ע"ד) דזה שקיבלו הוראות מרן, אינו אלא במה שבא בספר ש"ע הדינים בפירושו. אבל במה שהשמיט הדינים ולא כתבם בפירושו, אין לומר בהא נמי קיבלו עכ"ל. ונדון דידן הואיל ולא בא בדין מפורש, בכה"ג לא קיבלו אלא מה שהורו להם רבותיהם חכמי תימן. זאת, כאמור כי גדולי רבני

אחת<sup>11</sup>. בכה"ג לא חשיב הולך ממקום למקום וכו', אלא ה"מקום שנהגו" בא עמם [והוא הוא שכתב הפרי חדש בזה"ל: "דכל קהל יש לו דין עיר"]. וכמות עולים כזאת, זה בהחלט עונה להגדרה "מרובים" או לשם "קהילה" הנז' בדברי מהריב"ל. וממילא אין לזה קשר לעניין של-קמא קמא בטיל, דקהילה לא מתבטלת אפילו ברוב, דדבר חשוב לא בטל ברוב. ואם הראשונים לציון הבינו בדברי האבקת רוכל שיש לזה קשר, הרי כבר אמרנו שיכולים בני תימן לומר להם, לדידן קים לן ביאור האבקת רוכל כרבותינו חכמי תימן, שאין לזה קשר, וכפי שנביאם לקמן:

**ו. קבלת הוראות מרן מדין מרא דאתרא בדבר שלא נתפרש בהדיא דעת מרן בש"ע ונפלה בו מחלוקת אחרונים**

**ומנה** שטען ביל"י החדש הלכות פסח, דאחיה"מ הוראות מהר"י סתהון לא קיבלנו. לא מובן, דהא טענת קים לי אינה תלויה בקבלת הוראות של-אותו פוסק.

[ד] ואציג לפניך מ"ש בקונטרס קורות הזמן בתימן: דכל בן דעת צריך להחזיק טובה לעדה התימנית, לפי שהם גרעין של-קיבוץ גליות וכו', ומדרך המוסר והתרבות שאדם צריך להחזיק טובה לסיבה שגרמה למציאות. שכן חכמי המשנה אמרו שכל העצים מסיקים למזבח, חוץ מעצי גפנים ועצי זית וכו', לפי שעצי גפנים המציאו היין שממנו מנסכים ע"ג המזבח, ועצי זית המציאו שמן שממנו מדליקין המנורה. כ"ש לבן אדם המין האנושי, שצריך להחזיק לו טובה וכו' יעו"ש. ומדבריו למדנו שלולא התימנים שפרצו את חומת הגלות שחצצה בין ישראל לארצם, מי יודע אם היתה בכלל עלייה משום עדה בישראל. ואפילו ההתעוררות לזה שהיתה ע"י הגר"א והבעש"ט ותלמידיהם, עצרה באיבה, ולא הספיקה לגרור אחריה עלייה המונית משאר ארצות כמו עדת תימן, עיין בזה ביתר הרחבה בקונטרס וינהג בעוזו תימן דף ל"ז, ומשם באר"ה, כי אכמ"ל:



לשחרר את התימנים בארץ ישראל גם מדין מרא דאתרא במידי דמנהגא. שהרי אחת מהוראות מרן שקיבלו, היא מה שכתב מפורש בסוף הקדמתו לבי"ד, דאינו בא לעקור מנהגים. ולא התפרש שם החילוק בזה בין עקרו לארץ ישראל ללא עקרו. ומה גם שהראשון לציון שתפש חילוק זה, אין יסודו אלא על האבקת רוכל בסימן רי"ב. וכבר ביארנו שהתימנים לא קיבלוהו, בהתאם לדברי מהרח"ף הנז"ל, כיון שדבריו ניתנים להתפרש כדברי מהר"י סתהון כמבואר לעיל:

**ועתה** הראוני עלון בית מרן (גליון רס"א אות י') שם הובאו דברי הראשון לציון דאין התימנים יכולים לטעון שלא קיבלו הוראות מרן בתשובה, משום דקבלת הוראותיו היא בגוברא ולא בחפצא. וכיון שנשמך ממאתים רבנים ושכינה דיברה מתוך גרונו, מה לי תשובת אבקת רוכל, מה לי בי"ד, מה לי בדק הבית עכ"ד. ואחר המח"ר מהד"ג, לא זכיתי להבין למה העלים עינו מדברי החולקים. צא וראה מ"ש רבי פתחיה מרדכי ברדוגו בספרו נפת צופים או"ח סימן כ', דקבלת הוראות מרן ע"י הקדמונים, היא רק מ"ש בבי"ד ובש"ע, דקבלתם לא היתה אלא על שניהם, ולא על ספר בדק הבית שלא נתגלה בימיהם בשעת הקבלה. ואם נמצא חולק עליו, אז המורה יכריע על פי הרוב, או על פי ראיותיו עכ"ד (וע"ע בשו"ת ארחותיך למדני ח"ד סימן ט"ל):

**והשתא** דאתינן להכי, אפשר דנתוסף טעמא אחרינא למה לא קיבלו רבני תימן את דברי האבקת רוכל, כיון

תימן תפשו שיטה אחרת בקבלת הוראות מרן, והיא שיטת מהרח"ף הנז". ובנדון דידן סבירא להו דדעתו של-מרן באבקת רוכל אליבא דהראשון לציון, אין לה הכרח, כמו שאמרנו. וממילא כבר אין מה לדון פה על קבלת הוראות מרן בתשובה זו. וכבר כתב החיד"א בברכ"י (חו"מ סימן כ"ה) דאין להוציא דין חדש ממפרש או פוסק, אם לא שהוא מוכרח בהכרח גמור ע"כ, וכ"ש כשהוא נגד מנהג:

**וכל** שכן כשיש בידם אילן גדול להיסמך עליו, הלא הוא הפר"ח ודעמיה.

וכפי שהסביר דעתו הראשון לציון בעין יצחק (עמ' קל"ז), שם כתב דלדעת הפר"ח לא אמרינן קמא קמא בטיל בקהילות שלמות. ומה שהראשון לציון שם טען כנגד זה שהוא דלא כמרן כי הוא לא חילק, שתי תשובות בדבר. האחת, כיון שדברי מרן באבקת רוכל ניתן לפרשם לכאן ולכאן, א"כ אפשר לפרש דבריו כדעת הפר"ח, ובשיטה חדא קיימי. ועוד, הרי קמן הכלל של-מהרח"ף בקבלת הוראות מרן, דכל שלא בא בפירוש בדברי מרן, לא קיבלו הוראותיו. א"כ משוחררים אנו מדברי האבקת רוכל. ומעתה נסמוך על הפר"ח, שהוא מגדולי האחרונים, דקא מסהדו עליה רבוותא דגוברא רבה הוא, ומשנתו סולת נקיה, כמ"ש בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סימן ג' אות י"א יעו"ש. וכ"כ עליו החיד"א (יוסף אומץ סימן ט') דגדול כוחו בהוראה ובמשפטיו עם ישראל:

**והשתא** דאתינן לדברי מהרח"ף דבמה שלא בא בפירוש לא קיבלנו הוראות מרן, אם כן נתוסף עוד טעם

לא נקט לחלוק על האבקה וכול מטעם זה גרידא, אלא בצירוף כל מ"ש כאן [שודאי לא נעלמו מעינו הבדולח]. ואפשר דגם על יסוד שקבלת הוראות מרן לדידן היא מתורת ספק לעניין צירוף ספק ספיקא נגד מרן, כמבואר בכמה מקומות בשו"ת יבי"א. וא"כ ה"ה הכא לרווחא דמילתא נתלה גם בטעם דראיותיו אינן מוכרחות. כן נראה לענ"ד בנתיים, עד שיקיים הבטחתו שם ובספר נר יו"ט עמ' ק', שיפרסם על זה מה שנמצא אתו בכתובים בעזה"ת:

**ומסתמא** אני לא חושב שהראשון לציון שליט"א יתייחס לכל הכתוב פה. ואע"ג דס"ל כדברי מהרח"ף הנז' כפי שהעלהו בעין יצחק דף שכ"ח, מ"מ אפשר דבעיניו ביאור אביו הראשון לציון זצ"ל בדברי האבקה וכול, הוא כהלכה למשה מסיני, וכל הדעות קפאו לפניו, ובכה"ג נחשב כדעת מרן מפורש. ומכוח זה מורה ובא לכלל ישראל, לשנות מנהגי חו"ל לטובת מרן הש"ע. ודאמי לעניין אם חמץ חוזר וניעור בפסח, דנקיטינן בדעת מרן שאינו חוזר וניעור, אעפ"י שגם בזה יש סתירה בדברי מרן והאריכו ליישבה, וא"כ לכאורה עניין זה לא חשיב מפורש, מ"מ כתב בעין יצחק (עמ' קמ"ב) שרבים כותבים כן בדעת מרן, וא"כ ממילא חשיב מפורש. וה"נ בנדון דידן ס"ל להראשון לציון דכיון דאביו הראשון לציון זצ"ל כך הבין בדעת מרן באבקה וכול, לרוב גדולתו ובקיאותו, ועיניו כיונים על אפיקי ים התלמוד

דבשעת קבלת הוראות מרן בארץ התימן, לא היה ספר אבקה וכול, שנדפס לראשונה רק בשנת ה'תקנ"א, וספק אם הגיע לתימן סמוך להדפסה, וכבר נחתמה שם קבלת הוראות מרן. וכעדות מהר"י משרקי בשו"ת רביד הזהב סימן כ"ו בזה"ל: "הא בדורות הללו דקמן ודורות שקדמונו כמה שני וכמה דרי, הולכים בעיקבות מרן ז"ל לכל אשר יאמר להם יוסף יעשו". מיהו בעין יצחק (דף שכ"ו) הביא כנגד זה בשם אביו הראשון לציון זצ"ל דבכה"ג נקיטינן היכא דלא ראו האחרונים דברי פוסק שקדמם, אמרינן דאילו ראוהו לא היו חולקים עליו. וה"נ כוונת הראשון לציון שליט"א לטעון עלינו, דכיון שבתימן קיבלו עליהם הוראות מרן, אמרינן אילו היה בא לידי חכמי תימן ספרו אבקה וכול, לא היו חולקים עליו. ולפי"כ העלים עינו מדעת החולקים, מאחר דלדידיה סברא אלימתא היא, וממילא דעת החולקים לאו שמה מתיא. אולם מרן הגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"א סימן ע"ב נקיט לדינא דאין כלל זה מוסכם יעו"ש:

**ואפשר** דמכוח זה מרן שליט"א בהקדמה לאגדתא דפסחא פרי עין חיים (עמ' י"ז) נטה קו אחר להטעים למה אין לקבל הוראת מרן באבקה וכול, באמרו ד"ראיותיו אינן מוכרחות". דלכאורה אי משום הא גרידא, הרי קבלת הוראות מרן לדידן היא מדין מרא דאתרא, וא"א לחלוק עליו, וכדברי מהר"י פראגי (המובאים לקמן בהערה ז'). אלא צ"ל דמרן שליט"א

**צא** וראה עובדא קיימת ומוסכמת, שספרי תורה התימנים כשרים לקרוא בהם בציבור גם כאן בארץ ישראל, אפילו שכתב מרן בכסף משנה (בפ"ח מהלכות ס"ת) דוידבר דכל חלב אינה פרשה, ואלו לדידן היא פרשה. וכל רבני תימן לא שתו לבם, ועלו עם הספרי תורה לארץ ישראל, וקראו בהם בלי שום פקפוק עד היום, וכן מורים לסופרי סת"ם לכתבם כפי המסורת. ואפילו הראשונים לציון לא טרחו להורותם לחוש בזה לדעת מרן, לכל הפחות בקריאת פרשת זכור. ודבר זה מראה כמה הם תפשו מסורת אבות בצורה איתנה. ולא עוד אלא שהראשון לציון עצמו הזהיר בעין יצחק (דף ק"כ) ש"חלילה לבעלי הוראה לפסול לתימנים ספרי תורה שלהם וכו', כיון שנהגו כן על פי חכמים":

**אלא** שלא מובן, דאי משום שכך נהגו על פי חכמים, וכי שאר מנהגיהם אינם על פי חכמים. וגם איך באמת כאן בארץ ישראל לא חש להם מדעת מרן לכל הפחות בקריאת פרשת זכור, והלא הוא סובר שגם בכסף משנה קיבלנו הוראותיו. לכן נראה יותר מטעם אחר שכתב ביל"י (הלכות קריאת התורה דף קמ"ו) מחשש שתפרוץ מחלוקת גדולה, וגדול השלום שמוחקים עליו את השם, כל שכן דברי מרן הכסף משנה. ומה שחשש ממחלוקת בס"ת יותר משאר המנהגים, כנראה הוא על דרך מה שאמרו רז"ל דס"ת חמדה מתוך חמדה, עיין מדרש תנחומא שמות אות כ"ו,

והפוסקים ראשונים ואחרונים, חשיב ליה כ"רבים":

ז. דעת רבני תימן בעניין קבלת הוראות מרן בארץ ישראל

**עב"פ** למעשה כמו שאמרנו, בני תימן בכל מקומות מושבותיהם בארץ ישראל, בכל זאת רואים חובה לעצמם להיצמד למנהיגים שלהם שהם רבותיהם מאז עלייתם לארץ אבות, שעל פי שורת הדין וההלכה התימנים לא מתבטלים, וכפי המפורט בספר שוכן לשבטיו יעו"ש, ואכמ"ל. וכן היתה הוראת הגאון מהר"ר אברהם נדאף נע"ג, מראשי העלייה הראשונה (כפי שנביא לקמן). וכך החרה החזיק אחריו ראש רבני תימן בארץ ישראל הגר"ש יצחק הלוי נע"ג בשו"ת דברי חכמים סימן פ"א, באמרו דאזלינן בתר המנהג נגד הש"ע, בין לקולא בין לחומרא יעו"ש. וכוח הוראה זו תדיר בפי רבניהם עד ימינו אלה, ולא מצינו שום רב מרבני תימן דפקיע שמייהו בארץ ישראל, שתפש בזה כשיטת הראשון לציון:

**וקיימו** בני תימן בעצמם מאמרם ז"ל (ב"ב קל:): כד אתי פסקא דדינא קמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תגמרו מיניה, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. וכך היא דרכה של־תורה שלמדנו מאביו הראשון לציון זצ"ל בהקדמתו לשו"ת יבי"א ח"ד ובריש ספרו הליכות עולם, שלא לישא פנים בהוראה, אלא לקיים לא תגורו מפני איש כמדרשו:

או לא. זאת מלבד יתר גדולי הדור מרבני תימן זצוק"ל, ראשי אלפי ישראל, שגם הם הורו כך. ואם גם עליהם ירהיב עוז לומר שכולם כאחד אינם מהוים משקל תורני כנגד אביו הראשון לציון, אם כן היכי משכחת לה מ"ש אחרי רבים להטות, שהרי בכל דור יש חד בדרא עולה על כולם בחכמה, ועם כל זה כשחלוקים עליו שאר חכמי הדור, אין שומעין לו, מכוח אחרי רבים להטות. וכי גדולי הדור הללו לא חשיבי לכל הפחות "רבים". ובודאי לא נעלם מעינו הבדולח מה שכתב אביו הראשון לציון בשו"ת יבי"א (חלק ב' חושן משפט סימן ג' אות ה') דרק יושבי קרנות לא חשיבי "רבים"<sup>10</sup>. וגדולי הדור הנז"ל לשיטתייהו, באים עליו מכוח מנהג אבותיהם בידיהם, ומנהג מכריע כל משקל, אפילו אליהו הנביא, כידוע מיבמות דף ק"ב ע"ב. וגם הוא עצמו הביא בעין יצחק דגדול הדור יכול לשנות מנהג רק אם אינו מיוסד על פי גדולים, ושיש בו שמץ איסור:

**וְלַעֲנֵךְ** נראה דכן משמע נמי מדברי רש"י על הגמרא מסכת ביצה דף ט. (ד"ה והאמר), שם עולה כי היכא דאיכא תנא דמסייע, מותר לחלוק על גדול

ואכמ"ל<sup>11</sup>. ובלא"ה אין הכרח שזה נגד מרן, דהמעייין שם בכסף משנה יראה דלא נחית התם אלא להכריע בגירסת הרמב"ם. אבל איה"נ קהל שעלו ובידם מסורת אחרת, אפשר דמרן יודה דאין לפסול ס"ת שלהם (עיי' ש"ך סימן ער"ה ס"ק ו'):

**ח. אם יש לראשון לציון דין מרא דאתרא**

### בזמננו

**ועתה** ראיתי והנה לו ביל"י מהדורת ה'תשע"א דף עד"ר טענה חדשה, שאסור לחלוק על אביו, שהוא גדול הדור וכו'. ושאין להשגיח ברבנים המובאים בספר שו"ת מנחת אברהם שמורים נגד אביו הראשון לציון זצ"ל, כי אינם מהוים משקל תורני כנגדו. הנה מאחר וספר שו"ת מנחת אברהם אינו תחת ידי, איני יודע על אלו רבנים מדובר שם. על כל פנים לגבי התימנים, מצינו בספר אור ההלכה רשימה של-גדולי וגאוני דורינו דפקיע שמייהו בי רבנן ותלמידיהון, ועל צבאם הגרש"ז אוירבך והגרא"מ שך והגרבי"ץ אבא שאול והגר"ש ואזנר והגרמ"י ליפקוביץ זצוק"ל, כולם הורו פה אחד לכל עדת תימן להחזיק במנהגייהם, ללא חילוק אם זה נגד מרן

[ה] נראה שהסיבה האמיתית לכך, מפני שבעניין פסילת ספרי תורה שלנו, יצאו רבותינו חכמי תימן זלה"ה נגד אביו זלה"ה במלחמת חרמ"ה, ודי למבין. איתמר:

[ו] ואמנם ראיתי לו בעין יצחק שכתב על רשימת הרבנים שבספר אור ההלכה, שהדבר פשוט דרוב כנגד אביו הראשון לציון צריך שיהיו קרובים לפחות זה לזה בגדולתם. אולם אני לא חושב שכוונתו על גדולי הדור הנזכרים כאן. וא"כ מה יאמר עליהם לכל הפחות יהיו הללו כאחד, קרובים לגדולתו של-אביו הראשון לציון, וכפי שאמר "שיהיו קרובים לפחות זה לזה בגדולתם":

**ואם** כי יש כמה אברכים ובחורי ישיבה מבני תימן [מהשאמי] שנמשכו בזה אחר שיטת הראשון לציון הגרע"י לשנות מנהגים, אבל אין ראיה מהם על הכלל, כי כל אלה הם צעירי צאן קדשים, שלמדו בישיבות הספרדיות, ולא שימשו כל צרכם את זקני העדה ואת גדולי הדור מחכמיה מעתיקי השמועה. משא"כ כל התימנים שבי הגולה, גם חלק נכבד מהשאמי, וכל ממשיכי דרכם, לא קיבלו משום חכם מחכמי ארץ ישראל הספרדים לשנות מנהגיהם. והראיה כפי שראינו פה בארץ ישראל, המשיכו במנהגיהם לחלוט את הבשר, ומתרגמים בציבור, ומחמירים בחזור וניעור בפסח, ומברכים בפה"ג על כל כוס וכוס בליל פסח, ומברכים לישב בסוכה בשעת כניסה לסוכה ולא רק בשעת אכילת קבע, ומוסיפים הדסים בלולב להידור מצוה, ומברכים שבע ברכות בסעודה שלישית אפילו כשאין פנים חדשות<sup>[1]</sup>, ומתירים אכילת בשר ושתיית

הדור. וא"כ ה"ה לנדון דידן, דודאי מנהגי תימן הקדמונים המיוסדים על אדני פז, משופעים הם בתנא דמסייע, מדברי רבוותא קמאי דקמאי, בעלי התלמוד והגאונים, ושרי לאורויי בהו אפילו נגר גדול הדור. כי כמו שאמרנו, גדול הדור גופיה אינו רשאי לעקור מנהג המיוסד על פי גדולים ואין בו שמץ איסור, והא בהא תליא. אמנם אין חולק שאביו הראשון לציון זיע"א רבים שותים ממימיו. אבל כבר אמרנו שאין פה הכרעה, אלא נתינת סמוכות למנהג גרידא. ונקיטין דלבטל מנהג (שאינן בו שמץ איסור) אפילו לגדול הדור לא שומעין<sup>[2]</sup>. וע"ע מה שהשיבו על טענתו באסופת מאמרים דף רפ"ז ד"ה וכבר. ואפילו למ"ש שם בעין יצחק (עמ' רכ"ו) דכולהו רבנן כייפי לאביו הראשון לציון, הני מילי בדברים חדשים שנזקקים בהם להוראת חכם. אבל במנהגים, פוק חזי מאי עמא דבר, מקרב גדולי האשכנזים הנז"ל, דלית מינייהו דחש לדברי אביו זצ"ל:

[1] ושמא כוונתו שאביו הראשון לציון זצ"ל יש לו דין מרא דאתרא של־ארץ ישראל, כמרן הב"י בשעתו, וחשיב בית דין הגדול. ואם הוא פסק שמנהגי חו"ל בטלים לש"ע בארץ ישראל, כך היא ההלכה, אפילו אם רבים חולקים עליו. וכדברי מהר"י פראגי בשו"ת מהרי"ף (הובאו בעין יצחק דף ק"ה) שדברי מרא דאתרא נתקבלו והוקבעו כחובה, אפילו אם רבים חולקים עליו ע"כ. וא"כ לא יעזרו כל הקושיות והפלפולים שהעלינו כאן, כי כבר אמרו הלך אחר השופט שבימך, אפילו יאמר לך על ימין שהוא שמאל וכו' (עיין מ"ש ביל"י שם סימן רע"א עמ' ת"ל). אם כי הוא ראוי בהחלט לאצטלא זו, אבל למיטב ידיעתי, דין מרא דאתרא צריך רוב מניין ורוב בניין של־תופשי התורה השוכנים פה בארץ ישראל שפוסקים כמותו. אם ישנה מציאות כזו, אז איה"נ כל מה שכתבנו עד כאן ונכתוב עוד, הריני מבטלם, ותשקוט האר"ש:

[ח] דוקא מבעוד יום, עיין שם טוב פרק ב' מהלכות ברכות הלכה י', ושו"ת החיים

לא היה נחשב בית דין לעניין זה, כי זה היה רק לממונות, ולא היה ידוע לכל העולים, ולא עמד בראשו רב גדול שהלכו לאורו (כדברי הרב בעל שו"ת משפטי שמואל) וכו'. וכ"כ ביל"י שם עמ' ער"ה תשט"ו, שבתים היו אגודות אגודות, עדנים, בלדי ושאמי. וקהילה אחת אוחזת כדעת רביד הזהב, וקהילות אחרות אוחזות כדעת מהרי"ץ. ואין ביניהם אחדות דעות כלפי פסקי ההלכה, כמו האשכנזים שהם מאוחדים כולם אחר דעת הרמ"א בדרך כלל, ומשו"ה לא נחשבים ל"קהל" עכ"ד. במלים אחרות, הוא בא לומר, גם לדבריהם בהבנת דברי מרן באבקה רוכל בסימן ל"ב, שיהודי תימן לא היו יחידים אלא קהילה עם בית דין, מ"מ כיון שלא היו קהל ניכר ונבדל, ובית הדין שהקימו לא כולם השתמשו בו ולא

יין בשבוע שחל בו תשעה באב, ועוד כהנה וכהנה, כל אלו עבדי הפיץ סברת מרן בש"ע:

**ט. התייחסות למחלוקת בין הראשון לציון לרבני תימן, אם התימנים נחשבים קהל נבדל כמו האשכנזים**

**וְיָחִי** אחרי הדברים האלה וישב יצחק ויחפור באר אחרת ויריבו גם עליה, ויקרא שמה קונטריס האחרון (נדפס ביל"י החדש הלכות פסח), שם העתיק מכל מיני ספרים וסופרים, וְהִרְפָּה מהם אִמֵר להוכיח שהתימנים לא עונים להגדרה של-"קהל", כי לא היו קהל ניכר ונבדל כמו האשכנזים<sup>10</sup> והספרדים, וממילא הם מתבטלים. ועוד כתב שם, שבית הדין שהקימו התימנים בראשית עלייתם ארצה, על ידי מארי יחיא עֲבָאֵהָל וחבריו נע"ג<sup>11</sup>,

והשלום חלק אורח חיים סימן פ"א, ושלחן ערוך המקוצר סימן ר"ז סעיף כ"ג והערה ר"ו. איתמר:

[ט] לא הבנתי מה פתאום כעת האשכנזים נהיו קהל בארץ ישראל, אם הם סוברים דכבר בטלו מדין קמא קמא בטיל. ומה שנשען בזה על הפנים מאירות, מה יועיל זה באתריה דמרן. שמא תאמר דסבר כהישכיל עבדי שהבאנו לעיל, דאיה"נ היו צריכים להתבטל, אבל כיון שבמציאות לא התבטלו אכתי חשיבי קהל, א"כ מאי שנא עדת תימן, הרי גם הם במציאות לא התבטלו, וממילא נחשבינהו כקהל. והדברים צריכים תלמוד:

[י] הגאון רבי יחיא עבאהל זלה"ה עלה לארץ ישראל בצעירותו, שנים רבות לאחר מכן. ובית הדין נוסד כבר סמוך לעלייתם לארץ ישראל, על ידי גדולי אותו הדור, כידוע וכמפורסם. בית הדין פעל עד הדור שלפנינו, והכירוהו גם בני שאר קהילות ורבניהם, שהרי מצאנו את דייני חתומים במקומות רבים, לצד דייני שאר כל הקהילות. עיין לדוגמא בספר בירווי הלכות להר"א בריזל דף צ"ט, ובקובץ החומה י' אייר ה'תש"ה דף ב', ובספר זכרונות ראשונים להר"א פרוש דף צ"ה, ובספר לשעה ולדורות דף מ"א ודף נ"ט, ובספר עשות משפט להר"צ עידאן דף שי"א, ובהסכמות שבתחילת ספר שערי טעמי המצוות להר"ד שרים. איתמר:

**ועוד**, הרי כבר אמרו חז"ל "אין אומרים למי שלא ראה את החודש יבוא ויעיד" (גדה ז'). וא"כ אחר המחי"ר ולחיכת עפר רגליו, דבריו לא יעמדו כנגד עדות היוצאה מפי כתבו של-מארי גדול שהיה לתימנים בראשית עלייתם ארצה, והוא מעיד שהתימנים בזמנו היו "קהל גדול". וממילא כיון דאין לנו אלא עדות זו, תולין אנו לומר שאין הראשון לציון יכול להעיד ולעמוד על טיבה ומהותה של-קהילת התימנים בראשית שנות העלייה, ולקבוע שהיא לא היתה "קהל" או "קהילה נבדלת וניכרת", אם לא ראה אותם. הוא בהתחלה אמר שהיו משפחות בודדות (עין יצחק עמ' קל"ג), ועכשיו הוא אומר שאמנם היו קהל, אבל לא ניכר ונבדל וכו'. אין ולא ורפיא בידיה. כי הוא ניזון משמועות סותרות (כנראה מה"חוקרים" הנו"ל):

**אבל** כאמור, לעומתו יש לתימנים את המארי הגדול שחי אז את הקהילה ועמד בראשה, וראה כמו עיניו והעיד שהיו "קהל גדול". ופסק על פי מהריב"ל הנו"ל, דבכה"ג אינם מתבטלים לספרדים. הלוא הוא הגאון מארי אברהם נדאף נע"ג. וכך הוא כותב בספרו פתחון טוב: "והנה בדין בני עיר אחת שעקרו דירתם וקבעו עצמם בעיר אחרת, כמונו שעקרנו דירתינו

הכירוהו, וגם לא הוקם מיד אלא לאחר זמן, עליכם להתבטל לספרדים:

**והנני** שוב חוזר לומר, הרי גם בתימן קיבלו הוראות מרן. ואמנם לא ידוע לי מה עשו עם זה קהל העדנים והשרעבים והביצ'אנים וכל כיו"ב. אבל מה שידוע זה על קהילות צנעא ואגפיה, שם היו שתי שיטות ברורות לקבלת הוראות מרן, האחת שיטת השת"ז (שאמי), והשנייה שיטת מהרי"ץ (בלדי), ולמה הללו לא יחשבו כל אחת מהן "קהל" בפע"צ נבדל וניכר, ולפחות להם נניח במנהגים (עיי' מ"ש במבוא לש"ע המקוצר פ"ד ד"ה ועל):

**ועוד**, אחר מחי"ר, עד שהוא בודק אצל קהל התימנים בארץ ישראל משנת ה'תרמ"ב ואילך, יצא לבדוק אצלו בקהל הספרדים שהיו שם באותה תקופה, האם היו "קהל" מאוחד תחת דגל קבלת הוראות מרן שהוא מתכוין אליה. וכפי שהוכחנו לעיל (אות ג' ד"ה והנה אעתיק) זה לא היה ככה. ובמקום זה היה צריך קודם כל לדרוש בחוקרי היסטוריא, ולהציג הוכחות על קהל הספרדים, כדי שנדע למי ועל מה התימנים היו צריכים להתבטל. וכשם שדרש בחוקרים על בית הדין של-תימנים<sup>18</sup>, כך ידרוש בחוקרים אצל קהילות הספרדים:

[יא] כך נראה ממ"ש ביל"י (מהדורת ה'תשע"א עמ' רע"ד) בזה"ל: "ומה שכתב שהתימנים היה להם בית דין, הנה ישאל נא לחוקרים ויראה". וכן בעין יצחק (עמ' קל"ז) כתב "וזו עובדא שניתן לבדקה", משמע שהוא בדק אצל החוקרים. [ואני הקטן אומר, בודאי שאל למי שנראו בעיניו חוקרים, שאם לא כן לא היה טועה בטעות שהערתי עליה לעיל הערה י'. איתמר]:

ובפרט שקבלת הוראות מרן היא מכוח מרא דאתרא, הנובע מדין מנהג המקום שהוא מדרבנן (כ"כ בשו"ת ארחותיך למדני ח"ב סימן כ"ז בשם הב"ח), ולא אתי ספק דרבנן ודחי לסב"ל שהוא ספק דאורייתא:

**ואם** לחשך אדם לומר מטונך הא מארי אברהם הנזכר גופיה מוכח מיניה שהספרדים בזמנו היו "קהל", דאל"כ היה יכול להיפטר בטענה זו במקום להזדקק לדון על קהל התימנים מדברי מהריב"ל. אף אתה אמור לו דאינה ראייה, מאחר וגבה טורא בינו לבין הקהילה הספרדית מחמת המציק, לא היה מעורה בה לידע על פרייה אם היא קהל. ונוסף על זה טרדות הנהגת קהילתו (לא היה לו מימון לשכור חוקרים כמו הראשון לציון). לפיכך די היה לו לדון על קהילתו:

**י. אם לתימנים היה בית דין, והגדרת בית דין לעניין זה**

**ומ"ש** שלתימנים לא היה בית דין וכו', הנה לנו דברי מארי אברהם נדאף שהובאו לעיל שלא זכר בית דין כי אם "קהל", זאת אומרת דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל דבעינן בית דין, דהרי עניין קהילה בפע"צ יש מהפוסקים דס"ל דאינה נידונת לפי בית דין בפועל, אלא כל שיש להם צרכי ציבור כנהוג, דהיינו בית כנסת ומורי צדק משלהם וכו', וזה לא היה חסר לאנשי העלייה הנזכרת. וכאמור, גם בעלייה הגדולה שבשנת ה'תש"ט, עלו בהמוניהם לארץ ישראל קהל שלם בבת אחת, ונעשו

מתימן ובאנו לשכון כבוד בארץ ישראל, כבר נשאל על זה הגאון מוהריב"ל ח"ג סימן י' איך יתנהגו וכו'. כללא דמילתא, דבכל מקום שהוא יחיד בין רבים, לעולם אל ישנה ממנהג המקום. אבל כשהם כבר עדה בני מדינה אחת או עיר אחת, אינם רשאים לשנות מנהג מקומם. וא"כ **אין בדין בני תימן, שכבר זכינו להיות פה בירושלם קהל גדול, הדין דין אמת שחובה עלינו לאחוז במנהגי אבותינו הקדושים וכו' עכ"ל**:

**נמצאת** למד שיש מחלוקת בהסבר דברי מהריב"ל ביחס לקהילת תימן, בין מארי תימני מנהיג הקהילה ומכיר את טיבה, לבין רב ספרדי שלא ראה ולא הכיר. ופשיטא דבכה"ג יטענו התימנים ובצדק, דאנו אין לנו אלא דברי עדים נאמנים רבותינו חכמי תימן. ובלאו הכי מי יכול לחייבם לשמוע לרב ספרדי ולא לרב תימני. איפה הלך המושג "עשה לך רב" (עיין לעיל הערה א'):

**בעת** עוד יותר אני מסופק אם יש טעם וריח לבחוש בקדירה, יען כי ספק רב אם תמצא אברך תימני (בפרט בלדי) שיסמוך על הוראת הראשון לציון לנהוג כדעת מרן, לאכול בפסח חמץ שחזר וניעור, ושלא לחוש לסב"ל בברכת נר יו"ט, שכל סמיכתו היא על נתוני חוקרים, נגד עדות מפורשת ממארי גדול ונכבד בעמיו. דמלבד שיראו בזה זלזול ברכם, זו אחריות גדולה להיכנס בזה לבית הספק של-איסור חמץ החמור ולאו דלא תשא. יש גבול לכוחא דהיתרא (קרא שוב מ"ש לעיל אות ג' ד"ה אלא, וצרף לכאן).



היה בשימושם של-שבי הגולה, או לא. והנה מצינו לאחד מהם, מגדולי רבני תימן, ה"ה הגאון מארי עזריה בסיס זצ"ל בהסכמתו לשתילי זיתים עם פירוש זית רענן, שם כתב שהיו לתימנים בתי דין פעילים בקרב העדה, ושיש בידו ראיות למכביר על זה וכו' וכו' יעו"ש, אפס קצהו תראה בספרו שו"ת בית העזרי ח"ב דף ש"ח ש"ט:

**והגב** אם הראשון לציון יתעצם להכחישו בזה, אחר המח"ר שוב אני חוזר ואומר, אצלינו התימנים רבני תימן הם יותר ברי סמכא ממנו, כי הם תימנים וחיו עמיהם, ובקיאים בהם ובהליכותיהם ובמאורעות שאירעו בהם. והוא על דרך שכתב הרדב"ז בתשובותיו (ח"ב סימן תשצ"ו) על הקראים, "כל מי שיאמר שאין הקראים כך וכך, לא תשמע לו, כי הוא לא היה בקי בהם כמוני, שאני דר ביניהם ונושא ונותן עם הדיין שלהם וכו'" יעו"ש. ובפרט שיש אצלם תיעוד בכתב, מה שאין כן לעומתם הראשון לציון, הגם שדרש בחוקרים, אבל הוא לא הציג עלי ספרו את ממצאי החקירה, ודי לו בהצהרה גרידא, שזה באמת לא יכול לשכנע אותנו על אמיתות העניין:

**עכ"פ** בקשר לבית דין, מה שידוע לי הקטן, שהגאון מארי אברהם נדאף נע"ג בספר זכור לאברהם מספר שניסו להקים אז לעצמם קהילה נפרדת עם בית דין, רק העסקנים הספרדים לא נתנו להם (כנראה כי חשבו אותם כמו אתיופים שנשתכחו מהם גופי תורה), ורדפו אותם ועשו להם צרות ועלילות

קהילה בפע"צ, מבלי שיתערבו בהם קהילות, כמו שציינו למעלה שכמה וכמה מושבות ושכונות נתאכלסו ע"י עולי תימן. וזה פשוט, ועובדא שאין חולק עליה. וכ"כ מרן הגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"א סימן קס"א, ושם הוכיח מהפוסקים דלא בעינן בית דין דוקא. וכן בנו הרה"ג משה נר"ו בספר עטיפת ציצית כהלכתה (דף ס"ה, וע"ע במבוא לספר אור ההלכה ח"א עמ' מ"ז) הביא פוסקים דפשיטא להו דבית דין אינו בדוקא, ושכן פסק הגר"נ קרליץ דבזמננו הקובע הוא בית הכנסת שבו בני הקהילה מקובצים, ושיש להם הנהגה רוחנית:

**ובלאו** הכי לא מובן איך קבע כן שלתימנים לא היה בית דין, הנה שאלו נא לימים ראשונים אשר היו לפנינו, בספרי קורות ראשית עליית התימנים, מיום היותם על אדמת ארץ הקודש, ושם מסופר שהיו כמה בתי דינים, וכיצד פעלו באותה תקופה:

**ואעפ"י** שאני קטן שבקטנים שפל כל השפלים איני יכול להתווכח על זה עם הראשון לציון, לאור דברי האור החיים (ריש פרשת יתרו ד"ה עוד טעם) שלאנשים גדולים יתגלה ויוודע הכל בצדק בלי תוספת וגרעון, מה שאין כן לשאינם רשות וכו'. וזאת כי גם הוא מסתמא דרש על זאת אצל חוקרי היסטוריא (כנז"ל בהערה י"א). מ"מ כנגד זה הרי בדינו לשאול מה אומרים לנו בזה חכמי עדתינו, הלא גם הם בכלל גדולים שיתגלה להם ויוודע הכל בצדק. הבה ונשאלם האם בית הדין של-תימנים

ישראל עצמה. וא"כ אי אפשר לומר דברי נביאות, שעולי תימן לא היה להם קשר ומידע על בית הדין ולא השתמשו בו. אולי כך היה בבית דין של-הגאון רבי יחיא עבאהל וחבריו. אבל היו עוד כמה וכמה בתי דינים, ומה יגיד עליהם:

**ועוד,** בספר סעי יונה (עמ' פ') מובא שבית הדין הנז"ל (של-ר"י בן שלמה מסעוד וחבריו) היה מיד אחר עלייתם. וממילא מ"ש שם בקונטרס בדף תשצ"ו דלא מציינו קהילה שתכף ביאתה יעשו להם כל צרכי עיר וקהילה, הנה לפי הך עדות מוכח ד"לא מציינו" אינה ראייה. ורק אח"כ התנכלו להם הספרדים לבטלו:

**ואפילו** תימא שלא הקימו את בית הדין מיד בבואם, אבל יש פוסקים הסוברים שלא מחייב להקים מיד בית דין כדי להיחשב קהילה בפע"צ:

**ומלבד** זאת, הרי לולא ההפרעה מצד העסקנים הספרדים, היו מקימים מיד בית דין נכי בעלייה זו נמנו הרבה דיינים ומוצי"ם מוסמכים מטעם חכמי ארץ התימן, ולא רק דלת העם]. ועל כגון זה כבר כתב בשו"ת מהרשד"ם יו"ד סימן מ' וסימן קכ"ט דבכה"ג אף אם נהגו כמנהג המקום שבאו אליו, יכולים לחזור למנהגם הראשון, דמעיקרא שלא מרצונם היה יעו"ש. וכ"ש בנדון דידן, שהתימנים מעולם לא שינו מנהגם פה בארץ ישראל. ועיין בקובץ נחלת אבות שם דף נ"ו ד"ה ושמעתי. וכן כתב בשו"ת יבי"א אורח חיים סוף סימן מ"ג דמה שהספרדים הסכימו לבית דין האשכנזים

שוא (עיין שם כל מעלליהם, עמ' נ"ה-נ"ט). בסופו של-דבר, הם הקימו בית דין, וזה מתועד במסמכי עלייה:

**והנה** לך מסמך ובו עדות על מינוי דיינים בזה הלשון: הננו מודיעים מודעת נאמנה, איך נטפלנו לכבוד ועד עזרת הנדחים יע"א. בתחילה קהילת התימנים נתועדו וביקשו ממנו להיות להם למנהיגים, לפקח על ענייניהם, אני הקטן יוסף בן שלמה מסעוד יצ"ו, ושני בקודש יחיא בן מ"ו יוסף צארם יצ"ו, ולשלישי הזקן הנכבד מ"ו יוסף בן משה כ"ץ תנצב"ה. ומילא מקומו בנו החביב, שמו ר' שלום בן יוסף עראקי יצ"ו. ברצונם ומדעתם קיבלו אותנו עליהם, שכל מה שנעשה עשוי, הן במילי דעלמא הן במילי דשמיא. כל זה היה בשליש האחרון סיון דשנת ה'תרמ"ג לב"ע וכו' עכ"ל המסמך, כפי שהודפס בספר שוכן לשבטיו. ועוד הובא בקובץ נחלת אבות גליון ד' דף י"ט, שהגאון רבי אברהם נדאף זצ"ל הנז"ל (שהיה מעולי ה'תרנ"א) שימש כדיין בבית הדין של-הגאון רבי שלום יוסף הלוי אלשיך זצ"ל:

**ומנ"ש** שבית הדין לא הוקם מיד עם עלייתם, והיה רק לממונות, ולא הלכו לאורו וכו'. הנה כאמור דברי הגאון רבי עזריה הנז' יכחישוהו. ובנוסף לזה ישנן עדיות מובאות בספרי עליית התימנים לארץ (הובאו בספר שוכן לשבטיו), ושם רשומים כמה בתי דינים, כל אחד עם הרכב הדיינים שלו, ודנו גם בענייני אבן העזר, ושכנפיהם היו פרוסות עד מצרים, ואפילו עד תימן, וכ"ש בארץ

וע"ע דברי רש"י בכתובות דף נז. ד"ה  
הא קמ"ל, ודוק:

**אלא** אם כן יש באמתחתו כללי פסיקה  
**מוסכמים**, איך וכיצד להכריע  
במחלוקת האחרונים, שעוד לא שמענו  
עליהם. אדרבה ילמדינו רבינו ונדעה  
אותם. מה שבנתיים ידוע לנו, הם דברי  
החזו"א זצ"ל על מהרי"ם הכהן בעל  
משנה ברורה, שהוא כמרן הב"י והמג"א,  
שהתקבלו הוראותיהם כסנהדרין בלשכת  
הגזית (קובץ אגרות ח"ב סימן מ"א).  
והוא בביאה"ל סימן תס"ח פסק דקהילה  
שעקרה ממקומה עם מנהגים מיוחדים,  
אינה מתבטלת. והיינו דמשום חשיבות  
קהילה נגעו בה, ולא רוב קהילה:

**וגם** אם נניח כדבריו שהספרדים היו  
קהל והתימנים לא היו "קהל"  
ולא היה להם בית דין וכו', שוב תעלה  
השאלה ששאלנו בהתחלה, דארץ התימן  
מאתרוותיה דמרן, ומרא דאתרא מה לי  
הכא מה לי התם, וממילא מה שעקר לא  
שמה עקירה:

**ואחתום** דברי בתפילה לבורא עולם,  
שיתקיים בנו מקרא שכתוב  
"ויחפור באר אחרת ולא רבו עליה, ויקרא  
שמה רחובות, כי הרחיב י"י לנו ופרינו  
בארץ"<sup>121</sup>:

שלא לייכם בזמן הזה, לא נחשב מנהג  
לספרדים, כיון שהיה בכפייה ע"כ, וסמך  
דבריו על מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק.  
וא"כ דון מינה לנדון דידן, מה שכפו  
הספרדים על התימנים לקבל מרות בית  
הדין שלהם, בכה"ג לא חשיב מנהג  
לתימנים:

**ואמנם** הוא בא מכוח פוסקים אחרים,  
שחולקים ומצריכים בית דין  
כפועל, ושמיד יקימו בית דין וכו', ושלא  
סגי בבית דין בלי מורה הוראה וכו'. אבל  
לעומת זאת יש פוסקים אחרים הסוברים  
בהיפך. ואנו סומכים על רבותינו חכמי  
תימן שהכריעו כהפוסקים הללו, וגוברא  
אגוברא לא דיינינן:

**ובכגון** דא יש לשים לנגד עינינו את  
דברי הנודע ביהודה קמא (חלק  
אורח חיים סימן ל"ה) שכתב בזה"ל:  
"ואף שבתשובת חוות יאיר פסק להיפך,  
אטו כל מקום שמצאנו הלכה בתשובות  
האחרונים נחליט כן לדינא, הלא ח"ך  
יטעם אוכל". כמו כן יש לשים לנגד עינינו  
את דברי הרמב"ן הידועים בהקדמתו  
לספר המלחמות, שאין חכמת התורה כמו  
החשבון, שבו הפתרון מופת ברור וזולתו  
שגוי. מה שאין כן חכמת התורה, שבה  
הפתרונות תלויים במשקל הסברות, וכולם  
קיימים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים.

[יב] עיין מה שכתבתי בשו"ת שבט כהונה חלק א' סימן כ"ז אות כ"ג. איתמר:

הרב רפאל לוי שליט"א  
כולל מגדל עוז, מודיעין עלית

## חזרת תיבות י"י אלהיכם אמת ביחיד

### א. מקור המנהג וטעמו

**הטור** (סימן ס"א) הביא שיש נוהגים לומר לפני קרית שמע אל מלך נאמן, כיון שבקרית שמע יש רמ"ה תיבות, ורוצים להשלים לרמ"ח. והרמ"ה דחה מנהג זה משלושה טעמים. א) שמפסיק בין הברכה לקרית שמע. ב) שמזכיר שם שמים לבטלה. ג) שמוסיף על קרית שמע תוספת שלא נאמרה ע"י משה רבינו ולא ע"י יעקב אבינו:

**והבית** יוסף כתב בשם ספר התיקונים, שהמנהג הקדמון היה כך, ואח"כ ביטלו מנהג זה מחשש הפסק, ותיקנו במקומו שהש"ץ יחזור י"י אלהיכם אמת (וכ"כ הב"ח שבילדותו היה מנהג כל ישראל לומר אל מלך נאמן, ואח"כ ביטלוהו ותיקנו שיחזור הש"ץ שלוש תיבות י"י אלהיכם אמת). ואח"כ האריך הב"י בשם הזוהר, שיש בקרית שמע רמ"ח תיבות (יחד עם מה שהש"ץ חוזר), כנגד רמ"ח איברים, וכל אבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בה וכו' יעו"ש:

### ב. דין המתפלל ביחידות

**ואם** מתפלל ביחיד, כתב הב"י שם בשם הזוהר, שצריך לכוון בחמשה עשר ואוי"ן שבאמת וציב שעולים תשעים,

והם כנגד שלוש פעמים שם הוי"ה עם האותיות. והרמ"א בדרכי משה שם כתב כוונה אחרת לחמשה עשר ואוי"ן יעו"ש. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן ס"א ס"ג) שיחיד הקורא יכוין בחמשה עשר ואוי"ן. ובערבית כתב המג"א (סק"ג) שיכוין בוא"ו שבתוכה ואמונה, או יכוין באמת. והאריכו האחרונים בביאור כוונות אלו, עיין מחצה"ש על המג"א שם, ולבושי שרד שם, ושת"ז סק"ה בשם סדה"י, ובעץ חיים למהרי"ץ דף ל"ח ע"א. ואף אחר כל תקנות אלו, סיים שם הזוהר, דקרינן עליה מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות:

**ואם** נמצא בבית הכנסת וקורא עם הציבור, אלא שהציבור סיימו לפניו, כתבו מהרי"ץ והשת"ז שם בשם סדה"י, שישתוק וישמע מהש"צ שלוש תיבות אלו, ואח"כ ימשיך לקרוא, ומועיל להשלמת רמ"ח תיבות, כיון שהוא בתוך קרית שמע:

**אולם** האר"י ס"ל שיכול היחיד לחזור בעצמו שלוש תיבות אלו, וכן נהג בעצמו, עיין על זה באריכות בכה"ח (ס"ק י"ג-ט"ז). וכתב שם בכה"ח שאפילו כשנמצא בציבור, אם חושש שהש"ץ לא מתכוון להוציא, יאמר בעצמו. וכן פקפק שם על דברי סדה"י שאם נמצא באמצע

בכ"י שדוקא בשמע אסור לחזור, אבל בשאר קרית שמע מותר. וא"כ למה לא יחזור היחיד שלוש תיבות אלו. וביותר קשה לדעת הרמ"א, שכתב להדיא שאם רוצה היחיד לומר עם הש"ץ הרשות בידו. וכתב המג"א (סק"ב) שכיון שאינו אומר אמת אמת, אין בזה משום שמע שמע. וא"כ למה ביחיד שקורא לבדו לא נתן הרמ"א עצה זו, אלא כתב שיכיון בחמשה עשר ואו"ן. ומהרי"ץ בע"ח שם נתן טעם בזה על פי הסוד, שהיחיד אינו יכול להשיג תקנה זו יעו"ש. אולם טעם זה לא יגהה מזור למ"ש הרמ"א שאם קורא ביחיד יאמר אל מלך נאמן, ומוכח שגם היחיד יכול להשלים את השלוש תיבות, וא"כ למה לא יאמר י"י אלהיכם אמת. וכן משמע מדברי הב"י והב"ח, שכתבו שמתחילה היה המנהג שכל יחיד אומר אל מלך נאמן, ונתבטל המנהג מחשש הפסק, ותיקנו במקומו שיחזור הש"ץ י"י אלהיכם אמת. ותמוה למה לא תיקנו שכל יחיד יאמר י"י אלהיכם אמת, כפי שהיה המנהג בתחילה שכל יחיד אומר אל מלך נאמן. ומה בין אל מלך נאמן שיכול היחיד לאמרו, ובין י"י אלהיכם אמת שאין היחיד יכול לאמרו:

קרית שמע ישתוק וישמע מהש"ץ, וכתב שעדיף לומר בעצמו. ויותר מזה כתב שם, שמנהג חסידי בית אל שתמיד אומרים בעצמם, ואינם סומכים על הש"ץ, כיון שרוצים לכוון בעצמם הכוונות השייכות לזה. וכן פסק בשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן ה') שיחיד הקורא קרית שמע, וכן אם חושש שאין הש"ץ מתכוון להוציא, יאמר שלוש תיבות אלו בעצמו:

**אבל** מדברי כל הפוסקים הנז"ל, שטרחו למצוא תקנה ליחיד, משמע דלא מהני שיאמר היחיד בעצמו. וכן מבואר להדיא בשו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ ח"ב סימן קט"ו<sup>181</sup>. וצריך ביאור למה לא יאמר בעצמו, ומה לי אם אומר בעצמו, או שומע מהש"ץ ויוצא מדין שומע כעונה: **ויש** שכתבו דהוי כאומר שמע שמע. ולא הבנתי, א"כ למה לש"ץ מותר לחזור. והפר"ח (סק"ג) עמד בזה, וכתב שבפעם הראשונה יאמר הש"ץ בלחש, והוי כיחיד, שיותר לומר שמע שמע, כדאיתא בירושלמי שרק בציבור אסור. אבל בדעת מרן הב"י א"א לומר כן, שהרי פסק דלא כהירושלמי, אלא כדעת הטור, שהבבלי חולק על הירושלמי. ועוד, שכתב

[א] דברי מהרי"ץ אלו הובאו בש"ע המקוצר סימן י"א הערה מ"ט. אבל להלכה העלה שם בשתיקה דברי האומרים שאף היחיד יכול לחזור, וצייין לבארות יצחק ס"ק י"ז. ושם הביא דברי האומרים כן, אבל לא ביאר טעם להורות כדבריהם נגד דברי מהרי"ץ המפורשים, ולא זכיתי להבין דעתו הרמה בזה. [אמר יב"ן, לא העליתי זאת בשתיקה ממש, שהרי כתבתי זאת שם בשלחן ערוך המקוצר בשם יש אומרים. ומכל-מקום קושטא קאי שאני בעניי סומך על זה, והטעם פשוט כיון שהעניין נובע מהזוהר הקדוש, ומי שר בית הזוה"ר כהאר"י שהוא נאמן-ביתו. הלכך אילו נגלו דברי האר"י בזה למהרי"ץ, סבורני שהיה מורה כמותו, הוא וסיעתו]:

## ג. גדר תפילת הצבור

**ולבאר** עניין זה, נראה להקדים מה שכתב המשנה ברורה (סימן קכ"ד סק"א) בשם ב"י ופמ"ג, שמה שהש"ץ מוציא את שאינו בקי בתפילה, הוא דוקא בעשרה. ואפילו בברכות השחר דעת הלבוש שאין אדם יכול להוציא את חברו אלא בעשרה, וכמובא במשנ"ב שם (ס"ק כ"ג). והדבר צריך ביאור מה נשתנו עניינים אלו מכל הברכות, שאדם מוציא בהן את חברו אפילו ביחיד:

**ומקור** דין זה לגבי ברכות קרית שמע, הוא ברבינו יונה (ברכות יג): בשם ר"מ, וכתב שם בטעם הדבר וזה לשונו: "אפילו הכי מקרית שמע אינן נפטרין אלא באמירה, ובעניית אמן אינו פוטר אלא בעשרה, ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעים בעניית אמן אלא בעשרה, שאם לא כן אין עניית האמן כלום"<sup>101</sup>. ובביאור דבריו נראה לימר, על פי מה דאיתא בירושלמי (ברכות פרק ג' הל"ג) שבעצם אין דין שומע כעונה בתפילה, כדי שיהיה כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו. וס"ל לרבינו יונה דה"ה לברכות קרית שמע, דכיון שהן חלק מסדר התפילה, תיקנו חז"ל שכל אחד יאמר אותן בעצמו. אלא שתיקנו תקנה אחרת, שיכולים הציבור למנות שליח שלהם להתפלל, וכולם משתתפים בתפילתו ע"י ששומעים אותו ועונים אמן. ואין זה מדין שומע כעונה, אלא גדר חדש

של-תפילת הציבור. דהיינו שכל הציבור מתפללים יחד, על ידי שהש"ץ אומר וכולם שומעים ועונים אמן. וזה ביאור דברי רבינו יונה, שתקנה חדשה זו, היא דוקא בציבור. אבל ביחיד אין עניית האמן כלום, דהיינו שאי אפשר להשתתף בתפילה של-אדם אחר אלא בציבור, שיש תקנה של-ש"ץ. ודברים אלו מבוארים בלבוש (סימן ו' ס"ד), שא"א להוציא את חברו בברכות השחר (לשיטתו) אלא בעשרה, כיון שכל דבר שצריך ש"ץ, אין ש"ץ בפחות מעשרה. והוא ממש כדברינו, שאין כאן דין של-שומע כעונה רגיל, אלא צריך להגיע לדין ש"ץ, ולזה צריך עשרה:

**אחר** שעלו בדעתי הדברים הנז"ל, אינה ה' לידי ספר עץ ארז (ספר זיכרון להגר"צ טננבוים זצ"ל), וראיתי שם מאמר מאת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בעמ' תפ"ח) שכתב בעניין זה כעין מה שנתבאר, ושמתתי שכיוונתי לדעתו הרמה. ומתוך דבריו שם נתעוררתי שיש לפרש לפי זה הא דתנן (ברכות לד:) "המתפלל וטעה, סימן רע לו. ואם ש"ץ הוא, סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של-אדם כמותו". וכתבו שם תר"י (דף כד:) "וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" וכו'. וכל הרואה תמיה, מה עניין דין שליחות הנלמד מקרבן פסח, אצל ש"ץ שמוציא הרבים מדין שומע כעונה, הלא דין שומע כעונה אינו מדין שליחות כלל, אלא דין אחר

[1] דעת רבינו הרמב"ם בזה, ביארתי קצת בקונטרס מתנות כהונה שבסוף ספר אוצרות  
תימן סימן ד' מדף רמ"ז יעו"ש. איתמר:

לאוזן, ותיבת ישראל לעין וכיו"ב. ואם כן האיברים שיכולים להתרפא מתיבות אלו, קיבלו את התועלת כבר בפעם הראשונה שנאמרו. ומה יתן ומה יוסיף מה שיחזור שוב על אותן תיבות, לרפא איברים אחרים שאינם שייכים לתיבות אלו. אבל כששומע מהש"ץ, יש לזה משמעות אחרת, כי זו אמירת הציבור. וגדולה מזו כתב הרדב"ז בתשובה (חלק ג' סימן תע"ד) שכשכל הציבור קוראים יחד קרית שמע (כמנהגינו), יש יותר תועלת לאיברים. שאינה דומה רפואה היוצאה מפי רוב הבקיאים, לרפואה היוצאה מפי היחיד. ואם כן כל שכן כאשר הש"ץ אומר בשביל כל הציבור, וזה מוגדר כאמירת כל הציבור יחדיו, שזה כח אחר מאשר כשהיחיד אומר בעצמו. ולכן זה יכול להועיל לאיברים שלא התרפאו בפעם הראשונה, שאז אמר היחיד לעצמו, ועכשיו זו אמירת הציבור, שזה עניין אחר:

#### ה. השלמה באמצע קרית שמע

**אחר** הדברים האלה, נראה ליישב בזה עוד הערה גדולה שיש להעיר במה שכתב הסדר היום, שאם נמצא באמצע קרית שמע והציבור כבר גמר, "ישתוק" וישמע מהש"ץ שלוש תיבות אלו. והנה איתא בש"ע (סימן קס"ז ס"ז) "ראובן שהיה נוטל ידיו לאכילה, ויעקב היה מברך המוציא ונתכוון להוציא השומעים, ואחר כך ניגב ראובן ידיו וברך על נטילת ידים, לא הוי הפסק, ויוצא בברכת יעקב, וא"צ לחזור ולברך ברכת המוציא". וכתב

שנלמד מפסוק אחר (בסוכה לח:). אולם לדברינו מבואר היטב, שש"ץ המוציא את הציבור בתפילה, אינו מדין שומע כעונה, אלא תקנה מיוחדת שגדרה כגדר שליחות רגילה:

#### ד. ביאור ענייננו על פי הנז"ל

**ואחרי** הודיע ה' אותנו את כל זאת, נהדר אנפין לנרון דידן, שאף מה שחזור הש"ץ י"י אלהיכם אמת והציבור יוצאים ידי חובתם, אין זה מדין שומע כעונה, שעניינו כאילו אומר היחיד בעצמו. אלא זו אמירה של-כל הציבור יחד ע"י הש"ץ. ומעתה מיושב שפיר מה שהוכחנו מדברי הפוסקים שאין היחיד יכול לומר בעצמו, משום שאם יאמר בעצמו, הרי לא הוסיף כלום על מה שכבר אמר תיבות אלו. וה"ז כאדם שטעה באמצע הקריאה, וחזר על תיבה פעמיים, שפשוט שאין זה מועיל להשלמת רמ"ח תיבות. ורק כששומע מהש"ץ יש לזה גדר אחר, שאין זו אמירת היחיד אלא אמירת הציבור, ולכן רק אם ישמע מהש"ץ יועיל לו להשלמת רמ"ח תיבות. מה שאין כן כשאומר אל מלך נאמן, שמוסיף על קרית שמע עוד שלוש תיבות שלא נאמרו בה, מועיל לו גם ביחידות וכמו שנתבאר:

**ויש** להעמיק בזה עוד, דהנה מסתברא לומר שמה שכל אבר נוטל תיבה מקרית שמע ומתרפא בה, אין זה באופן מקרי. אלא באמת יש שייכות לכל תיבה בקרית שמע, עם אבר מסויים באיברי האדם. על דרך משל, תיבת שמע שייכת

היחיד. וא"כ יש לומר שרק אם שותק נחשב חלק מהציבור. אבל אם עוסק בענייניו ואגב כך שומע את הש"ץ, לא מהני, כי לא נשתתף בזה עם הציבור:

### הדינים העולים בעניין זה

**א.** לכתחילה ודאי יש להיזהר לשמוע מהש"ץ שלוש תיבות י"י אלהיכם אמת. ואם לא שמע, או שמתפלל ביחיד, קראו עליו בזוהר "מעוות לא יוכל לתקון", אף שיש קצת תקנות שנתבאר בש"ע ובאחרונים:

**ב.** דעת האר"י שגם היחיד יכול לומר י"י אלהיכם אמת אם לא שמע מהש"ץ, וכן נהג הוא עצמו. וכן פסקו גדולי הספרדים (ברכ"י, כה"ח, יחו"ד ועוד). אבל מדברי מרן השלחן ערוך והרבה אחרונים (ובכללם השתילי זיתים ומהרי"ץ) נראה שאין היחיד יכול לומר תיבות אלו בעצמו:

**ג.** אם נמצא באמצע קרית שמע, יכול ג"כ לשמוע מהש"ץ שלוש תיבות אלו. ונראה מדברי הפוסקים שזהו דוקא אם שתק. אבל אם המשיך לקרוא, גם אם שמע היטב את הש"ץ, לא מהני:

המשנ"ב (סקמ"ה) שאם בירך ענט"י בשעה שיעקב בירך המוציא, לא יצא, לפי שצריך להבין ולשמוע מה שאומר המברך ולא להפסיק בדברים אחרים, ואז שומע כעונה. ובשה"צ (סקמ"ג) כתב שאפילו אם יאמר שכיוון לברכת המברך, ג"כ לא יצא. שהגם שיש כאן דין שומע כעונה, מ"מ לא עדיף מהמברך עצמו, שאם הפסיק באמצע הברכה בדברים אחרים לא יצא. היוצא מדבריו, שמדין שומע כעונה אין חסרון אם מדבר תוך כדי ששומע, אלא רק מדין הפסק. וא"כ בנדון דידן הלא כתבו הפוסקים שגם אם ישמע שלוש תיבות אלו באמצע הקריאה, עולה לו. ומסתברא דאף אין צריך לשמען בבת אחת, שהרי הן באות רק להשלים לרמ"ח תיבות, ולא איכפת לן איה מקומן, כל שהן בתוך קרית שמע, ואין כאן בעיא של-הפסק. ואם כן למה כתבו שצריך לשתוק, הרי גם אם לא ישתוק, כל ששמע מהש"ץ שלוש תיבות אלו יצא. והיה להם לכתוב שאם עומד באמצע הקריאה, ישמע מה שהש"ץ אומר ויצא בזה, ומה איכפת לנו אם שתק או לא. אבל לפי מה שנתבאר אפשר לבאר גם עניין זה, שהרי נתבאר שצריך להשתתף באמירה זו עם הציבור, כדי שתהיה אמירת הציבור ולא אמירת



הרב אליהו נהרי שליט"א  
מנהל ת"ת עטרת חיים, אלעד

## שינה בשבת תענוג<sup>[א]</sup>

וקראת לשבת עונג, מהם העינוגים ♦ ביאור שיטות הפוסקים: רש"י, רא"ם, רמב"ם, מאירי והאור זרוע ♦ בירור האם חכמי הבבלי פליגי על חכמי הירושלמי ♦ ביאור שיטת הפוסקים: טור, ש"ע, רמ"א, האר"י הקדוש והמקובלים ♦ בירור בשיטת הטור והרמ"א ♦ שיטת סדר היום ♦ חילוק בין הפשטנים למקובלים בשיעור זמן השינה ♦ שיטת טהרת המים ♦ ביאורים נוספים לשינה בשבת תענוג ♦ לשם יחוד לפני השינה ♦ מנהג אבותינו הקדושים יהודי תימן נע"ג ♦ פירות הנושרים

כל המענג את השבת, נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר (שם י"ד) אז תתענג על י"י והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו', לא כאברהם שכתוב בו (בראשית י"ג, י"ז) קום התהלך בארץ לארצה וגו', ולא כיצחק שכתוב בו (שם כ"ו, ג') כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל, אלא כיעקב שכתוב בו (שם כ"ח, י"ד) ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה. ר"נ בר יצחק אמר, ניצול משעבוד גליות. כתיב הכא והרכבתך על במתי ארץ, וכתיב התם (דברים ל"ג, כ"ט) ואתה על

וקראת לשבת עונג, מהם העינוגים  
**איתא** בגמרא פסחים ס"ח ע"ב, דאף דנחלקו ר"א ור"י ביו"ט, דר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור"י סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. מ"מ א"ר אלעזר, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מ"ט, יום שניתנה בו תורה. אמר רבה, הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מ"ט, וקראת לשבת עונג (ישעיה נ"ח, י"ג):

**ובגמרא** שבת דף קי"ח ע"א איתא. א"ר יוחנן משום רבי יוסי,

[א] יש לציין דכל הנכתב כאן הוא דרך פלפול ובידור בלשונות חז"ל, ואינו אליבא דהלכתא, אלא כדי לעורר לב ישראל בנושא חשוב זה. וכן לא באתי בזה להקיף ולדקדק בכל שיטות הפוסקים, דאז תיארך המלאכה, ותפסת מרובה לא תפסת. ועל כן השתדלנו לצמצם ככל שניתן, ולהאייר במה שזיכנו ה' ב"ה:

**וזיכנו** ה' ב"ה לכתוב מאמר זה, בזכות מרעין בישין, המכונה בפי כל 'קורונה', שפינה מזמני הצפוף בטרחות ועמל הציבור. והוא מה שאמרו חכמינו ז"ל (ברכות פ"ט מ"ה) 'ולעבדו בכל לבבכם', בשני יצריכם. וזה העולה לאחר עמל ויגיעה. [כאשר הערתי בתוך דברי המחברים, ציינתי אאבח"ן. אליאל אליהו בן חיים נהרי]:

השבוע ללמוד, ובשבת הוא פנוי ותאב ללמוד ומתענג עכ"ל. [ובהקדמת המוציא לאור כתב שאין לו ספק שכוונתו לר' אליעזר ממץ יעו"ש שהאריך. והוא אחד מהראשונים]:

### שיטת הרמב"ם

**והנה** רבינו הרמב"ם פ"ל מהלכות שבת הל"י כתב בזה"ל: אכילת בשר ושתיית יין בשבת, עונג הוא לו. והוא שהיתה ידו משגת. ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ובימים טובים בשעת בית המדרש. אלא כך הוא מנהג הצדיקים (בספרי הדפוס הלשון, כך היה מנהג הצדיקים הראשונים. אאבח"ן), מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שנייה, וילך לבית המדרש יקרא וישנה עד המנחה ויתפלל מנחה, ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת עכ"ל. ומזה שלא הזכיר שינה ביום שבת, נראה דסובר דאין לאדם לישן בצהרים כלל. ודבר זה עולה יפה עם מה שכתב בהלכות דעות פ"ד הל"ד שאדם ישן בכל יום שמונה שעות, וז"ל שם: היום והלילה עשרים וארבע שעות. די לו לאדם לישן שלישן, שהוא שמונה שעות. ויהיו בסוף הלילה, כדי שתהיה מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש עכ"ל. ולא מצינו לדעת רבינו הרמב"ם שהאדם ישן בצהרי היום, דהא רבינו בעצמו כתב בהלכות ת"ת פ"א הלי"ב בעניין כיצד ישלש אדם לימודו בזה"ל:

במותימו תדרוך. אמר רב יהודה אמר רב, כל המענג את השבת, נותנין לו משאלות לבו, שנאמר (תהלים ל"ז, ד') והתענג על י"י ויתן לך משאלות לבך. עונג זה איני יודע מהו. כשהוא אומר (ישעיה נ"ח, י"ג) וקראת לשבת עונג, הוי אומר זה עונג שבת. במה מענגו. רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר, בתבשיל של-תרדין ודגים גדולים וראשי שומיין. רב חייא בר אשי אמר רב, אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו, הרי זה עונג. מאי היא. א"ר פפא, כסא דהרסנא:

### שיטת רש"י

**וְרַעֲיוּ** פירש על הסוגיא דפסחים 'דבעינן נמי לכס', בזה הלשון: שישמח בו במאכל ומשתה [המודגש אינו במקור. אאבח"ן], להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל, שניתנה תורה בו עכ"ל. ואף שרש"י פירש זאת על עצרת, נראה דה"ה פירושו זה גם על שבת, דמאי שנא. ואדרבה בשבת כתיב להדיא וקראת לשבת עונג. ובפירושו לא הזכיר כלום מעניין שינה:

### שיטת הרא"ם

**ובשיטה** מקובצת (גדרים ל"ז ע"ב) כתב בשם הרא"ם בזה"ל: ושמעתי שיש במדרש גבי עונג שבת, במה מענגו. חד אמר, בשינה. וחד אמר, בתלמוד תורה. ולא פליגי. כאן בתלמיד השונה כל ימי השבוע, לו השינה עונג. בעה"ב התלמוד עונג, שאינו פנוי כל ימי

ועוד, עיין לקמן שהעלינו דלדעת הירושלמי היא מצוה ולא היתר:

**ואל** יטען הטוען, דמה שלא הזכיר הרמב"ם שינה, מפני שמסדר סדר 'הצדיקים', אך שאר עמא יכולים לישן ולנהוג אחרת. ובאמת כבר עוררו הפוסקים מדוע נקט הרמב"ם 'צדיקים הראשונים', ולא מצאתי מי שיישב זאת באופן משביע. ולמיעוט שכלי וערכי נראה לפרש, דכתב הרמב"ם זה כנגד מה שהזכיר בראשית ההלכה, ש'שתיית היין הוא מעונג שבת, ואל יקבע סעודתו על היין בשעת בית המדרש'. וטעם הדבר, דאף דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ עיקר שבתות וימים טובים ניתנו לעסוק בהן בתורה. ועוד, אם יקבע סעודתו על היין בשחרית, לא יהיה ראשו צלול לעסוק בתורה כדבעי לאחר מכן. ועל כן כתב הרמב"ם כך הוא מנהג הצדיקים, שלא היו קובעים סעודתם על היין, שלא ימשך ראשם ביין ולא יוכלו להגות בתורה כדבעי. אלא ראשית הולכים לבית המדרש וכו'. ובסעודה שלישית שאין קובעין מדרש אחריה מטעם אבלן של-צדיקים [יעויין רמ"א סימן רצ"ב ס"ב, ומשנ"ב שם סק"ו], היו קובעין סעודה על היין. ודבר זה עולה יפה עם מה שמובא בגמרא עירובין ס"ה ע"א, א"ר חנין, לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, שנאמר (משלי ל"א, ו') תנו שכר לאובד ויין למרי נפש [ובגמרא כתובות ח' ע"ב איתא, אמר עולא, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה כוסות תיקנו חכמים בבית האבל. שלושה

כיצד. היה בעל אומנות, יהיה עוסק במלאכתו שלוש שעות ביום, ובתורה תשע וכו' עכ"ל. ולהדיא כתב בהלכות דעות פ"ד הל"ה וז"ל: ולא יישן ביום ע"כ. [ואם זה מדינא או עצה טובה, יעויין בפוסקים שהאריכו ודנו בזה, ואף לדעת המקובלים אין הדבר טוב]:

**וכשדנתי** בזה עם הרה"ג אבשלום יעקב שליט"א (רכסים), אמר בדרך אפשר, שהרמב"ם לא הזכיר שינה לא משום דלא סבירא ליה, אלא מפני שהוא דבר של-היתר ולא דבר של-חובה. וחזיק דבריו ממה שכתב מרן הגר"י רצאבי שליט"א בעיני יצחק על ש"ע המקוצר סימן נ"ו אות נ"א מדוע לא הזכיר הרמב"ם לאכול חמין וז"ל: ודקדק הרז"ה שם לכתוב בלשון 'יש אומרים' כי 'תקנת רבותינו' היא לענג את השבת בחמין וכו', מכלל דאינו מוסכם, וצריך לחפש המקור. ועיין ברמב"ם פרק ל' הלכות ז' י' שביאר ענייני עונג שבת, ולא הזכיר חמין, מוכח שלדעתו אין בזה תקנה, רק הוא היתר [ואם כן, אין צריך בדיקה אחרי מי שאינו אוכל חמין]. באופנים שביארו חז"ל שאין בהם איסור בישול. אף שברור כי מי שמתענג בזה, שהם רוב בני אדם, מצוה היא בכלל מה שסיים שם דכל המרבה בתיקון מאכלים טובים, הרי זה משובח עכ"ל. ולי העני דל השכל והראות, קשיא הא. דמאחר שרבינו הזכיר להדיא בהלכות דעות (מובא לעיל) שאין לישן בצהרים, היה לו לפרש שבשבת יש עניין לישן בצהרים.

מדוע לא העלתהו הגמרא במסכת שבת דלעיל. די"ל דשם מנתה הדברים השווים לכל נפש, משא"כ זה:

**[מילתא]** אגב אורחא. יש להעיר דלשון הרמב"ם שם כך הוא: תשמיש המטה מעונג שבת הוא. לפי-כך עונת תלמידי חכמים הבריאים, משמשיין מלילי שבת ללילי שבת עכ"ל. והעלה לשונו מרן הש"ע בסימן ר"פ ס"א. ומהיבט שטחי היה נראה שתשמיש המטה הוא עונג שבת רק לת"ח, שהרי כתב הרמב"ם לפי-כך וכו'. אך לענ"ד אין זה מן האמת, דאם הוא עונג שבת, מאי שנא שאר עמא מת"ח. אלא ר"ל שהת"ח שעונתן פעם בשבוע, יכונו שיהיה זה בליל שבת, משום עונג שבת, וכפי שעולה מפשטות הסוגיא שם יעו"ש]:

**עוד** יש להעיר שלא מצינו שזכר רבינו לימוד תורה מסדר ליל שבת. משמע שאחר שסעדו לבם כדת סעודת אברהם, היו עולין ליצועם, וקמים בהשכמה לתפילת שחרית. ולמאי נפקא מינה, יתבאר לקמן בפירות הנושרים:

### שיטת המאירי

**והרב** המאירי בבית הבחירה (שבת קי"ח ע"ב) כתב בזה"ל: מצות עונג שבת גדולה עד מאד. ועניינה הוא לפי ממונו של-אדם, ולפי מה שרגיל בו בחול. והוא שאמרו אפילו דבר מועט ועשאו לכבוד שבת, הרי קיים מצות עונג שבת. וכלל הדברים, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ובירושלמי אמרו, במה

קודם אכילה, כדי לפתוח את בני מעיו. שלושה בתוך אכילה, כדי לשרות אכילה שבמעיו. וארבעה לאחר אכילה. אחד כנגד הזן, ואחד כנגד ברכת הארץ, ואחד כנגד בונה ירושלים, ואחד כנגד הטוב והמטיב. הוסיפו עליהם ארבעה. אחד כנגד חזני העיר, ואחד כנגד פרנסי העיר, ואחד כנגד בית המקדש, ואחד כנגד רבן גמליאל. התחילו, היו שותין ומשתכרין, החזירו הדבר לישנו. ויעויין ברמב"ם הלכות אבל פ"ד הל"ו ופי"ג הל"ח, ובשם טוב שם, ובש"ע יו"ד סימן שע"ח ס"ח]. וכן עתה שהוא זמן אבילות על הצדיקים, קובעים סעודה על היין. וחזוק לדברינו נמצא ממנהג אבותינו נע"ג, שהיו מקומות בתימן כגון עי"ת צנעא, שלא היו מתפללים ערבית של-מוצאי שבת בבית הכנסת, מפני שהיו מבוסמים מהיין כידוע, וכמובא בעריכת שלחן סימן רצ"ג ס"ה יעו"ש ועוד ספרים:

**ותשמיש** המטה שהוא מעונג שבת, על אף שהגמרא לא זכרתהו כאן (בשבת קי"ח ע"ב), מ"מ זכרתהו בכתובות ס"ב ע"ב, והרמב"ם העלהו להדיא פ"ל מהלכות שבת הלי"ד שהוא עונג שבת. והן אמת שבגמרא שם לא כתוב להדיא שהוא עונג שבת. אך נראה דהרמב"ם ושאר מחברים כללוהו מעונג שבת, משום שהבינו שאם יש עניין בזה בשבת, הוא משום עונג שבת, וכמפורש שם במעשיות שהוא משום צער הנשים [ולא משום המשכת נשמות גבוהות כידוע לידועים, דא"כ אין דבר זה שווה לכל נפש, והיה לה לחלק]. ואל תשיבני א"כ

המאירי, הוא כשביל לחזק דבריו, שהת"ח מתענגים, משא"כ הפועלים:

### שיטת האור זרוע

**ובאור** זרוע הלכות מוצאי שבת כתב בזה"ל: הלכך מנהג כשר לאחר שיוצאים מבית הכנסת בשבת שחרית, הולכים לאכול, ואחר אכילה ישנים לתענוג שבת, ואחר השינה לומדים עכ"ל. ובמקורותיו אשר ציין ודן בהם שם, לא זכר כלום מהמדרש או הירושלמי שזכרו הרא"ם והמאירי, על אף שדרכו של-אור זרוע להזכיר את הירושלמי בכל מקום שהוא מעניינו, ואף לא כתב מקור לשינה בשבת תענוג. גם לא ביאר כמה זמן שינה מוגדר עונג שבת:

### בירור האם חכמי הבבלי פליגי על חכמי הירושלמי

**ומפשט** הדברים נראה שחכמי תלמוד בבלי פליגי על חכמי תלמוד ירושלמי, שהרי לא הזכירו כלום מעניין השינה. ובפרט דהגמרא שואלת כיצד מענגו, ולא זכרה מעניין השינה כלום. וממילא פין נבין מדוע לא העלה זאת להלכה הרמב"ם, והשמיט דין זה הש"ע כמובא לקמן:

**[מילתא** אגב אורחא. ראיתי באוצר השבת (להרב אשר אנשיל)

בפתיחה סימן ד' ד"ה ובעיקר, שכתב להוכיח שלימוד תורה בשבת הוא עונג, שהרי בבבלי לא הזכירו שלימוד תורה זה עונג שבת, ובירושלמי הזכירו זאת,

מענגו. מר אמר, בשינה. ומר אמר, בתלמוד תורה. ולא פליגי. כאן בתלמיד, כאן בבעל הבית. ופירשו בה רבותי, שהתלמיד מענגו בתלמוד תורה, ובעל הבית בשינה. ואני אומר היפך הדברים, שהתלמיד ששונה כל ימי השבוע, מקיים בשבת עונג שינה, שלא יהא שכלו לואה יותר מדי. אבל בעל הבית שמתעסק כל ימות החול בעסקיו, ראוי לו להתעסק מעט בשבת בתלמוד תורה דרך עונג. והוא שראיתי שם, לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בתורה [על ידי שהוא טריח בחול ואין לו פנאי, ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהם בדברי תורה]. ואף במדרש מתן תורה ראיתי בסוף פרשתא תליתאה, ר' יוחנן בשם ר' יוסה, לא ניתנה שבת אלא לתענוג. ר' חגאי בשם ר' שמואל, לא ניתנה שבת אלא לתלמוד תורה. ולא פליגי. מאן דמר לתענוג, אלו תלמידי חכמים שיגיעים בתורה כל ימי השבוע, ובשבת מתענגים. מאן דמר לתלמוד תורה, אלו הפועלים ש[נעוסקים במלאכתן כל ימות השבוע, ו]בשבת באים ומתענגים בתלמוד תורה עכ"ל:

**וכבר** כתבו רבים וטובים, דלא מצינו זה בירושלמי שלפנינו. אך אין ספק שאם מעיד על זה הרב המאירי, נעלם הוא מעינינו, וכבר מעיד על מדרש זה הרא"ם הנז"ל:

**ומה** שהזכיר משם מדרש מתן תורה, נראה לענ"ד פשוט, שאין מזה ראיה שעונג שבת הוא 'שינה', דשם נכתב בסתם 'מתענגים'. ומה שהעלהו הרב

בזה כלל. נראה דלא סבירא ליה. ומאידך, אפשר דסמך בזה על מה שכתב בסימן רל"א, שאם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהרים, יישן ע"כ. אלא דפליאה היא, שדרך הש"ע להעלות את דברי הטור אי סבירא ליה, וכאן השמיטו בדוקא. ועוד, דהטור נחית עלה מטעם דעונג שבת הוא, ובפרט דלעיל הבאנו שיש מהראשונים דס"ל דהוא חיוב מכבוד שבת, וצ"ע. ולא מצינו מי מהאחרונים שפירש את דעת הש"ע כאחד הצדדים, אלא כתבו דבריהם בשתיקה. ועיינן עוד במה שנכתוב לקמן בדעת המקובלים:

#### שיטת הרמ"א

**ורמ"א** שם העלה בפשיטות את דברי הטור. ובסעיף ב' הוסיף וכתב, ופועלים ובעלי בתים שאינן עוסקים בתורה כל ימי שבוע, יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע. והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתייה קצת, דהרי הם מתענגים בלימודם כל ימי השבוע עכ"ל. ולא כתב הרמ"א שיתענגו הת"ח בשינה, ונראה משום דס"ל שאין מצות עונג שבת בשינה אלא דוקא למי שרגיל בשינת צהרים, וכדכתב בסעיף א', וכפי שפירשנו בדעת הטור:

#### שיטת האר"י הקדוש והמקובלים

**ובדברי** המקובלים ראיתי להרב כף החיים בסימן ר"ץ סק"ו

סמכינן על הירושלמי שהוא מפורש ע"כ. ולי העני תימה הוא, שאדרבה אם בבבלי לא הזכירו שהוא מעונג שבת, מוכח דלא ס"ל כהירושלמי. יתירה מזאת, אם עונג שבת הוא לימוד תורה, מאי קאמרה התורה שבת הוא ליי"י, שכולה לה'. הרי אם ילמד תורה זהו עונג, ועונג נלמד מהפסוק וקראת לשבת עונג. וכן קשה לדבריו, למה אמרה תורה בימים טובים חלקהו חציו לה' וחציו לכם, ודרשו חז"ל ליי"י, 'לבית המדרש'. הרי זה עונג לו, וא"כ הוא בגדר לכם [ועיינן אריכות בזה במה שכתבנו בס"ד במאמר חציו לה' וחציו לכם]:

#### שיטת הטור

**והנה** הטור סימן ר"צ ס"א כתב בזה"ל: ואם רגיל בשינת הצהרים, אל יבטלנה, כי עונג הוא לו עכ"ל. והחונים עליו, ובראשם הב"י, לא כתבו מאין מקורו, ואף לא העירו עליו כלום. ושמא היה הדבר פשוט בעיניהם, דאם הותר לו לישן בצהרי ימי החול וכפי שכתב הטור בסימן רל"א, פשוט דבשבת יותר לו. דאם לא ישן, יצטער בשבת, והשבת ניתנה לעונג. וע"ז סיים עלה הטור דעונג הוא לו. אלא שלפי דבריו נמצא שאדם שאינו רגיל לישן צהרים בימי החול, אסור לו לישן בשבת:

#### שיטת הש"ע

**ומרן** הש"ע שם לא הזכיר הלכה זו כלל. וכבר כתבנו שגם בב"י לא נגע

[**מילתא** אגב אורחא. לשיטתם ניתן לפרש את מלות שירת אבא שלום שבזי זיע"א 'שבת מנוחה היא לבני סגולה', שדוקא לבני סגולה עם ישראל, שמושכים אליהם עיבור נשמות הצדיקים במנוחתם בשינתם, וגם מצד נשמה יתירה שמקבלים]:

**אלא** שמלשון החיד"א במחזיק ברכה (אות ב') משמע לכלל אדם מותר לישון בשבת, ולא משמע שיש עניין שישן, דכך כתב שם: אף אם רגיל לישן בחול שרי [המודגש אינו במקור. אאבכ"ן] בשבת, אם עונג הוא לו, שהרי רבינו האר"י היה ישן בשבת, אף שהוא ז"ל גלה סודו דאינו נכון לישן ביום בחול. ורבים מקיימים מנהג האר"י זצ"ל בזה, ומה טוב אם יקיימו שאר הנהגותיו ואזהרותיו כי קודש הם עכ"ל:

**אך** מלשון חמדת ימים (להרב בנימין הלוי) בסדר היום ודיניו בשבת קודש, נראה דמחלק בין צדיקים ויראי ה' העוסקים כל השבוע בתורה שישנו מעט, מה שאין כן שאר עמא דעבדי מלאכה בכל יומא ובקושי עוסקים בתורה, שלא יתגרו בשינה. דאחר שהעלה מנהג האר"י לישון בשבת, כתב בזה הלשון: ואולם לא אמרו כל השיעורים הללו, רק ליראי ה' והושבי שמו, אשר תמיד תורתם אומנותם ביתר הימים, אשר להם יאתה להתענג בדרש נפשותם שיעור מה. אך לא לאנשי המלאכה, היוצאים לפעולתם ולעבודתם עדי ערב, אשר יתחלפו להם ספרי חננות בספרי התורה ביתר הימים, ויתנו כתף סוררת בגאון עוזה של-תורה

[ובסימן רל"א סק"ה] דסובר שיש עניין שכל אדם יישן ביום שבת, דכך כתב וז"ל: ואף אם אינו רגיל לישן בחול, יש לישן [המודגש אינו במקור. אאבכ"ן] בשבת, כי כן כתב בשער הכוונות דף ע"ד ע"ד וז"ל: והשינה בימי החול טובה אל הרשעים ורעה אל הצדיקים, זולתי אם יהיה איזה צדיק גמור גדול שבדורו וכו'. אבל השינה ביום השבת, היא טובה אל הצדיקים, כי אין דבר רע שולט ביום שבת, ואין חשש שיפסיד איזה עיבור נשמת איזה צדיק ע"י השינה, ואדרבה אפשר שירוויח וימשיך עמו איזה עיבור נשמת צדיק. ולכן נכון הדבר לישן ביום השבת אחר האכילה. וכך היה נוהג מורי (האר"י) ז"ל לישון ביום השבת אחר האכילה שיעור שתיים ושלוש שעות, כי אדרבה זהו מכלל עונג שבת עכ"ל. וממאי דלא חילק הרב כף החיים בין ת"ח לשאר עמא, מוכח דס"ל דדין זה הוא לכולם:

**ובספר** בני יששכר מאמרי שבתות מאמר י' אות ו' כתב, שכל בריה נצרכת לשינה על פי חיותה, ועל כן האדם נצרך יותר לשינה יעו"ש בהרחבה. ובימי החול אין לאדם חיות רק מנשמה אחת, על כן די לו בשינת הלילה. משא"כ בשבת יש לו חיות משתי נשמות, על כן צריך לישון בלילה וביום ע"כ:

**ובשלחן** הטהור (ספרין) סימן רל"ט בור זהב סק"ג כתב בזה"ל, טוב לישן בע"ש אפילו מי שאינו ישן ביום, ובפרט בשב"ק שהשינה היא זכה וטובה לנשמה עכ"ל:

**בירור בשיטת הטור והרמ"א**

**ולא** נראה לומר דהטור והרמ"א קיימי בשיטת הירושלמי וכן בשיטת האר"י וחבריו. דהם כתבו אם רגיל לישן בכל יום, משמע שאם אינו רגיל, לא יישן בשבת. ונמצא דזה לא כפי הירושלמי ולא כפי האר"י וחבריו:

**שיטת סדר היום**

**ובספר** סדר היום (להרב משה אבן מכיר) בסדר סעודת שחרית בשבת, שיטה חדשה עמו, שכן כתב: ואחר שבירך ברכת המזון, ישתה שיעורו רביעית או רובו, ויברך עליו על הגפן. וישב ללמוד במקומו או במקום קביעותו, בין עם יחיד בין עם רבים בין לבדו, כדי ללכת מחיל אל חיל, כי האכילה בשבת מצות עשה. **ואם** אחר שהתחיל בלימוד חטפתו שינה וצער לו אם לא יישן, טוב לו להטות עצמו כדי לישן לנוח ראשו ואיבריו, והוא מכלל עונג שבת [המודגש אינו במקור. אאבח"ן]. אבל לא ירבה בשינה, כדי שיניח מקום לעסוק בתורה וכו' עכ"ל:

**חילוק בין הפשטנים למקובלים בשיעור זמן השינה**

**והגם** דלדעת חלק מן הפשטנים וחלק מהמקובלים יש לישון בצהרי שבת, מכל מקום חילוק גדול יש ביניהם. דלדעת הפשטנים יישן מעט, מדין עונג שבת. וכפי שהאריכו כבר הפוסקים בסימן רל"א, שאין לו לאדם לישן ביום יותר

וכו'. כי על כל אלה אתם אחי ועמי, חוסו על כבוד היוצר ברוך הוא וכו'. אפס זאת תהיה המנוחה והמרגעה לכם, לשקוד תמיד כל יום הזה בעסק התורה [המודגשים אינם במקור. אאבח"ן] בחשק נפלא, כחשק האיש בחשוקתו אשר לא ראה אותה זה כמה ימים, ובחשקתו גבה עזו השמחה והחדרה עמה עד להפליא וכו' עכ"ל:

**ובספר** דרך צדיקים חלק ב' עמ' כ"ג מסופר על בוצינא קדישא הרב חיים סנואני זצ"ל בזה הלשון: לימודו של-רבינו היה ברצף בלתי פוסק, בלי לתת שינה לעיניו ותנומה לעפעפיו. רבינו אימץ לעצמו מנהג קבוע, ללמוד ברציפות מחצות יום ששי עד חצות של-מוצאי שבת קודש, במשך בשלושים ושיש שעות לא נח רבינו מתלמודו [המודגש אינו במקור. אאבח"ן]. רק למד, והתענג והתעדן בחידושי התורה, אותם דלה בהעמיקו בלימוד הסוגיות, והיו פניו לזהטים באשה של-תורה וקורנים מקדושת השבת, וכולו דומה למלאך ה' צבאות. וכך היה אומר בשם הצדיקים על הפסוק 'ושמרו בני ישראל את השבת', אנו נקראים שומרי השבת, וכי היכן מצינו ששומר ישן?! א"כ עלינו לנהוג כדין השומר שאינו ישן ונס, רק עומד ושוקד על משמרתו עכ"ל. ויעו"ש שהיו עוד צדיקים אשר נהגו כן, ואכמ"ל. ובלב חיים (להרב חיים פלאג'י) סימן ק"פ האריך בתשובה אי שרי להיות ניעור כל הלילה ולעסוק בתורה, או שיש בו ביטול עונג שבת יעו"ש:



**ביאורים נוספים לשינה בשבת תענוג**  
**ויש** לידע דהרבה ספרים פירשו מאמר חז"ל שינה בשבת תענוג באופנים שונים, וכבר אמרו חכמים שבעים פנים לתורה, וארוכה מארץ מדה. אך מכיון שאין מדבריהם נפקותא להלכה, לא העלנום כאן. והחופ"ש בספרים, ירוה צמאנו עד לאין תכלה. אלא שאחד מהם הוא למוסר השכל גדול, ועל כן כדאי מאד להעלותו בכאן. הוא מה שאמרו, שמכיון שאדם אינו עוסק במלאכה בשבת, אם כן עלול לבוא לידי עבירה. על כן אמרו שינה בשבת תענוג, שעל ידי שהוא ישן, נמלט מעבירות. וזה בשביל הנפש לתענוג, שניצל מידי עבירה:

### לשם יחוד לפני השינה

**והרב** פלא יועץ (ע' שינה) כתב בזה הלשון: וכששוכב לישן מעט ביום השבת, יאמר 'הריני שוכב לישן משום עונג שבת', כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ילקוט ראובני פרשת ואתחנן. וכן מובא בשל"ה ע' שבת. אאאבכ"ן) 'שינה בשבת תענוג', ויהי נועם וכו' עכ"ל:

**מנהג אבותינו הקדושים יהודי תימן נע"ג**

**והרב** שת"ז בסימן ר"צ לא השמיט את הגהות הרמ"א, לא של-ס"א ולא של-ס"ב, ואדרבה ביארן. משמע דכך היה מנהג תימן, ר"ל לישן בצהריים. אך יתכן

משינת הסוס. משא"כ לדעת המקובלים, האר"י היה ישן שתיים או שלוש שעות. ואף שהטור והרמ"א [וכ"ש הש"ע] לא פירשו כמה זמן יישן משום עונג שבת, אך מכיון שכתבו (הטור והרמ"א, והש"ע לצד השני שכתבנו) 'אם רגיל', משמע שיישן כהרגלו, ובסימן רל"א פירשו עד כמה יכול לישון:

### שיטת טהרת המים

**ובספר** טהרת המים (להרב אברהם הכהן) מערכת יו"ד אות כ"ו נראה דרצונו לעשות פשרה, שכן כתב: נ"ל שהכל לפי מה שהוא אדם. שאם הוא מצטער מזה ומתבטל מעונג שבת, וכל היום ההוא ילך ובכה מחוסר השינה בלילה, בודאי שאיש כזה ישכב וישן ותערב לו שנתו. אבל אדם אשר זיכהו ה' בכחו ואונו ויש לאל ידו להיות מן העומדים בבית ה' בלילות, והוא שמח וטוב לב בתורתו, ואדרבה מתענג בהאיי תענוגא עילאה כמוצא שלל רב, וכולי יומא לא פסיק מיניה חוכא, כי כביר מצאה ידו בתורה, אז בודאי הנשאר ער כל הלילה בלימוד התורה היתר גמור הוא, ולית דין צריך בשש עכ"ל בקיצור. ושם האריך להראות פנים שזה הוא גם לפי המקובלים יעו"ש באורך:

**ואני** קצר דעה עפר רגלי חכמים, לא זכיתי להבין דבריו כיצד זה עולה בקנה אחד עם כל שיטות המקובלים, ובפרט שהאר"י היה ישן בשבת בדוקא וכדלעיל:

ויושבים בביהכ"נ עד נטות היום לערוב וכו'. **סביב ביהכ"נ נשמע חצי הלילה וכל היום,** קול תורה ותפילה [המודגשים אינם במקור. אאבח"ן]. ראיתי ושמח לבי, שהם הרהיבוני. אשריהם ישראל עכ"ל. [יש להעיר שבנדפס מהדורת שנת ה'תש"ן, שינו על דעתם את לשונות המחבר, כביכול לתועלת הקורא. אך המעיין יראה שהזיקו הרבה במלאכתם, ורב ההפסד על השכר, ומי ביקש מכם זאת רמוס חצרי]:

**וְגַם** כדור האחרון בתימן נהגו כן, וכמו שכתב בענף חיים (להרב אברהם נדאף) בעניין שבת אות י"ז וזה לשונו: ראיתי להעיר בכאן על מה שנהגו רוב ההמון מקרוב (משירדה חולשה לעולם בבני אדם בזמנים אלו), לצאת מבית הכנסת אחר תפילת שחרית קודם קריאת התורה, לאכול מעט מחמשת מיני דגן ממיני מעשה קדירה שקורין כבאן, או כיוצא בו ממיני מזונות, ואחר כך חוזרין תכף לבית הכנסת לקריאת התורה וכו' ותפילת מוסף וכו', **לפי שאין יכולין לעמוד בתענית עד שיצאו מבית הכנסת (בפרט המשכימים לקום באשמורת, וכל עכן הזריזים להקדים מחצות הלילה), מפני שמאריכין בקריאת ספר תורה עם ההפטרה והתרגום, ומוסף ושארית התפילה, וקריאת פרק אחד ממנורת המאור. ואם לא יאכל עד זמן היציאה מבית הכנסת, יהיה לו מיהוש בראשו או בשאר איבריו [המודגשים אינם במקור. אאבח"ן]. וכ"ש בארצות שאין אורם זך, שמסתכנים אם לא יאכלו בהשכמה, והזמנים משתנים בכל דור ודור וכו' עכ"ל:**

שאינ זה מטעם 'אם רגיל' כדברי הרמ"א, אלא מטעמים אחרים וכדלקמן:

**וּמְנַחְרֵי"ן** בעץ חיים דף קי"ג ע"ב כתב וזה לשונו: **הרבה מעבדי ה' עומדים בלילי שבת לקרות בספר תלים, ויש מהם שקורים כל החמשה ספרים וכו'. כל העם משכימין לבית הכנסת ומסדרים הברכות והזמירות וכו' עכ"ל.** ובדף קמ"ג ע"ב ד"ה ואחר, כתב בזה הלשון: ואחר השלמת סעודתו, **ישב לנוח מעט, ושוב יענג עצמו מעט בשינה. ולא יתגרה בשינה הרבה, כי זה לו לעוון פלילי.** רק תכף יקום משנתו [המודגשים אינם במקור. אאבח"ן] וירחץ וילך לביהכ"נ ללמוד תורה עם חבירי תורה, או באשר ימצא בתי מדרשות אחרות אשר יש לו נחת רוח ללמוד עמהם. וכמה צריך אדם ליזהר מלאבד אפילו רגע אחד בשבת מללמוד בו תורה. ובפרט למי שהוא עמוס בתלאות וטרוד בעסקיו כל ששת ימי המעשה, שהחיוב מוטל עליו בכפלי כפלים, כי עיקר עונג שבת הוא עסק התורה וכו' עכ"ל לענייננו:

**ובאבן** ספיר (להרב יעקב ספיר) דף ס"א ע"א ודף ס"ב ע"א וע"ב כתב בסדר השבת שראה בתימן בזה הלשון: **כשלוש שעות קודם אור היום (הייתי בחורף) ישכימו כולם על פי קריאת השמש, ומתאספים לבית הכנסת לאמר זוהר ותיקון רחל ושירים מיוחדים להם וכו'. אחרי שני [צ"ל שינה. אאבח"ן] מעט, מתאספים כולם עוד לבית הכנסת מקטנם ועד גדולם ולומדים בחבורה וכו'.**

סעודה, דדרך כלל לא היו מביאים מיני מזונות בגעלה, ואכמ"ל בזה. אאבח"ן]. אח"כ לומדים משניות וש"ע. שעה לפני מנחה קוראים זוהר בביהכ"נ. אחרי תפילת המנחה הולכים כל אחד לביתו, מקיימים מצות סעודה שלישית וכו' עכ"ל:

**והרב** איתמר חיים כהן שליט"א בהערותיו בשו"ת עולת יצחק ח"ג סימן ק"כ אות ב' בד"ה וראוי, כתב וז"ל: וראוי להוסיף, כי לימוד זה בתימן (הרמב"ם אחרי תפילת מוסף של-שבת), היה אחרי שכבר עסקו בתורה כמה שעות קודם תפילת שחרית, מי בתהלים ובקשות ומי במשנה. ושמעתי כי אפילו בתי הכנסת של-אנשים הפשוטים ביותר, היו פתוחים כבר שעתיים קודם עלות השחר ע"כ. [המודגש אינו במקור. אאבח"ן] [2]:

**העולה** מכל דבריהם, שאבותינו הקדושים יהודי תימן נע"ג, הליכותיהם והנהגותיהם היו בהשכל ובחכמה גדולה, שמיצטו בשירת הלילה והשלימוה ביום, ובזה יצאו ידי חובת כולי עלמא. דלדעת הרמב"ם ודעימיה, לא הפסידו זמן שנתם ולא הוסיפו על זמן שנתם. ולדעת המקובלים והפשטנים המצריכים לישון ביום שבת, ישנו גם ביום. ועי"ז גם זכו ביום שבת לחבר את הלילה והיום בלימוד תורה כמובא בספרים הקדושים, ואף אז הלימוד יותר זך וצלול ומעלתו רמה עד למאד כידוע. [ומה שנהגו חלק מהצדיקים

**ובסערת** תימן (להרב עמרם קרח) עמ' קי"ט כתב וז"ל: שתי שעות או יותר קודם עלות השחר, משכימים והולכים לבית הכנסת, קורין מזמורי תהלים קול אחד בעל פה, וזמירות של-שבת. וכשיאור היום מברכים ברכות השחר וכו' עכ"ל. ובעמ' ק"כ כתב וז"ל: אחר הצהרים וכבר ישנו מעט [המודגשים אינם במקור. אאבח"ן], הולכים לבית הכנסת. המקדימים קוראים בספר הזוהר או תיקונים עד שמתאספים רוב הציבור, ולומדים פסקי דינים ומדרשים וספרי מוסר וכו' עכ"ל:

**וביהדות** שרעב בתימן (להרב סעדיה חוזה) עמ' ע"ט כתב על מנהג שרעב ביום שבת בזה"ל: בשחר קמים, אומרים תיקון לאה ובקשות בעל פה עד הבוקר, ושותים משהו, והולכים לבית כנסת והאורחים אתם. ואחרי התפילה שחרית, כבר לא צריך להזמין האורח, כי מסתמא הוזמן אתמול עד יום ראשון בבוקר, גם לישון. ואחרי שיוצאים מבית הכנסת סועדים, קוראים רש"י נביאים כתובים, שמחים שרים, מקיימים מצות עונג שבת. בצהרים אוכלים סעודת צהרים, ישנים קצת [המודגשים אינם במקור. ומשמע שאוכלים סעודה שלישית קודם שינת צהרים. ומהמשך דבריו דלקמן משמע שזו לא סעודה שלישית. ואולי כוונתו געלה עם מיני מאפה, ועל כן כינהו

[ב] עיין מה שכתבתי עוד בזה, ומה למדו אז, בהערות על שו"ת חן טוב סימן מ"ד אותיות ז' ח', ובספר דרך החיים דפים ל' ל"א, ובקונטרס שר השלום דפים ע"ג ע"ד ובהערות שם. איתמר:

האדם לימנע משינה בשבת. [וזה גם עצה טובה למי שאינו נרדם כאשר עולה על יצועו גם ביום חול, יהרהר בדברי תורה, וממילא סטרא אחרא יביא לו את השינה]:

### פירות הנושרים

**נמצאנו** למדים שהנהגה הראויה היא כאבותינו נע"ג. אך מי שאינו בר הכי וישן כל הלילה, גם אם חפץ לסמוך על אותם הפוסקים לישן ביום שבת, יש לו לישן מעט. אא"כ הוא עוסק רוב השבוע בתורה [אברך וכיו"ב], יש לו על מה לסמוך לישן יותר מבימות החול, אך גם הוא לא יאריך בשינה:

**ואפשר** שמי שלומד כליל שבת אחר סעודת שבת [וכפי שמצוי היום אצל הרבה מבני התורה, ובפרט בלילי החורף הארוכים], יש לו על מה לסמוך לישן בצהרי יום שבת, דאז משלים שנתו של-לילה. אך גם לפי זה, הוא דוקא הזמן שחיסר משנתו בלילה, ולא יתר מזה:

**וכל** זה העלינו לא בכדי להורות הלכה [ועיין לעיל בהערה א'], אלא לעורר את עצמנו לשום דרכינו, שנזכה שמנוחתנו בעולם הזה תהיה למנוחת כבוד לחיי העולם הבא, אכ"ר:

המקובלים להיות ניעורים כל השבת, הוא מנהג יחידי סגולה, לפי מעלתם ודרגתם, ופשוט הוא]:

**ומזה** בין נבין שקשה מאד להוכיח כדעת מי פסקו אבותינו, ונמצא דאם נוהג אדם כאחת מן השיטות, אין להזחיתו. ועיין עוד לקמן בפירות הנושרים:

**ואגב** דעסיקין בהאיי עניינא, נעלה מילתא דבדיחותא אשר ראיתי בספר, שהרב יעקב גלינסקי זצ"ל שאל, מצד אחד אומרים ששבת היא ראשי תיבות שינון בשבת תענוג. ומאידך אומרים שהיא ראשי תיבות שינה בשבת תענוג. הכיצד?! אלא אדם בא לבית המדרש ביום השבת לשנן תלמודו, וכשמתחיל ללמוד נרדם על הספר, נמצא מקיים שניהם:

**ובאמת** כבר מובא בספרים מדוע השינה בשבת מעונגת היא יותר משאר השבוע. מפני שמעלת שעה אחת של-לימוד תורה בשבת, היא כמו אלף שעות בימי החול, כמובא בבן איש חי (שנה שנייה פרשת שמות) משם המקובלים. ועל כן סטרא אחרא מנעים את השינה בשבת מאד, בשביל שהאדם לא יעסוק בתורה. וא"כ היא גופא טעמא שצריך

הרב אביחי שרעבי שליט"א  
ישיבת עטרת שלמה, מודיעין עילית

## שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפֹטֶתֶם צֶדֶק

מאמר זה עיקרו ממה שזכיתי בס"ד להעלות בגליון כתרי תורה י"ד פרשת דברים שנה זו, גליון שנתייסד לעיון בתורת רבותינו חכמי וגאוני תימן נע"ג על סדר פרשיות השבוע. וכאן נוספו הערות נוספות שדנתי בהן לפני כמה ת"ח בעניין זה, ודברים נוספים שנתחדשו לי בעת העריכה להדפסה בקובץ דברי חפץ. וכמובן שלא באתי להורות כאן הלכה למעשה, ובפרט שלא ביררתי כל שיטות הפוסקים בנושא, רק להציע דברי רבותינו לפני הלומדים, כדרכה של-תורה. ונאזר בגבורה, יוציא לאור צדקנו במהרה:

**מקורות הדין שלא ישמע בית דין דברי בעל דין אחד ללא חבירו**  
**א) ואצוה את שפטיכם בעת ההיא לאמר, שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם ושפטתם צדק, בין איש ובין אחיו ובין גרו (דברים א', ט"ז).** ממקרא זה דרש רבי חנינא בסנהדרין (ד', ב') אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו. ופירש"י, כי כשאין מי שמכחישו, מסדר דברי שקר כדברי אמת. ומכיון שלב הדיין נוטה לזכותו, שוב אין ליבו מהפך בזכות השני כל כן<sup>[א]</sup>. ועוד

ביאור דברי רש"י, והחיתר לקרוא כתב תביעה לפני שהגיעה תשובת הצד שכנגדו

**[א]** יש לעיין בכוונת רש"י, האם החשש שיאמר דברי שקר, ובפני בע"ד מיד יוכל השני להכחישו, ועדיין לא תתקבע בלב הדיין טענת הראשון. או דילמא החשש הוא שיעיז פניו לומר דברי שקר שלא היה אומר בפניו, ומחמתם דייקא יטה לב הדיין אחריו, ובפני בע"ד אינו מעיז לאמרם כלל:

**ונראה** להוכיח כהצד השני, כי הלא בכל דיון בבית הדין שומעים תחילה צד אחד ואחריו את חבירו, ואין חשש שמא תתקבע טענת הראשון בלב הדיינים. ואין לחלק דכאן מדובר שהראשון טוען היום וחבירו למחר או לאחר זמן, שהרי לא מצינו שיעור שיהוי זמן בין שמיעת הצדדים, אלא כלשון רש"י שם 'שכשיהיו שניהם כאחד שמעו דבריהם', ואף אם ישמענו לבד ומיד אח"כ יכנס חבירו להשמיע דבריו, הרי הוא עובר על שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם. אלא על כרחין דלהא לא חיישינן, והחשש בשמיעת בע"ד שלא בפני חבירו, הוא שיטען דברים שלא היה מעיז לומר בפניו, וממילא תתקבע טענתו בלב הדיין:

**ולפי** זה יבואר מה שנוהגים הדיינים לקרוא את כתב התביעה גם קודם שהגיעה לידם תשובת הצד שכנגדו, והיינו מכיון שיודע בעל דין הראשון שעל פי סדרי הדין

הכבלי שלפנינו אזהרה לבית דין. עוד נראה לדקדק דאין איסור זה רק לבי"ד הקבוע, אלא אפילו בזבל"א אסור לו לדיין שבירר ראובן לשמוע את טענות שמעון. וכן כתב לדינא מהראנ"ח בתשובותיו (ח"א סימן ד') דלא נימא שזה שבירר לעצמו יהפך תמיד בטובתו ולא חיישינן במה שישמע תחילה דבריו של-בעל דינו שכנגדו:

**(ב) עור** מייתי שם בגמרא דרב כהנא דריש לה מלא תשא שמע שוא (שמות כ"ג, א'). ופירש"י דהכי דריש, לא תקבל שמע שוא. וכ"כ רש"י בפירוש התורה, כתרנומו לא תקביל שימע דשקר. ובשבעות (ל"א, א') הוסיף רש"י, מדוע נקרא שמקבל שקר, כי המטעים דבריו שלא בפני בעל דינו, אינו בוש מדברי שקר. ואזהרה לבע"ד נמי מהכא, דקרי ביה לא תשיא שמע שוא, משורש הפעיל, דהיינו לא תגרום בדבריך שיתקבלו דברי שקר<sup>13</sup>:

דרש רבי חנינא ממקרא זה, אזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חברו, דקרי ביה נמי שְׁמַע בין אחיכם. ופירש"י, שמע דבריך רק בין אחיכם, דהיינו רק כשתהיו שניכם יחד:

**מפירוש** רש"י נראה דהדרשה לאזהרת הדיין היא ממשמעות המקרא שמוע דוקא בין אחיכם. אכן במדרש חסרות ויתירות וכן במנחת שי על אתר, דרשי ליה מדכתיב שְׁמַע חסר וא"ו (וזה אחד משלשה מקראות חסרים, שמע אשמע צעקתו, והיה אם שמע דקרית ששמע. עיין מנחת שי שמות י"ט, ה'), שְׁמַע דברי בע"ד דוקא בין אחיכם, שלא ישמע לאחד ללא חברו:

**ובמדרש** הגדול הגירסא אזהרה לדיין. ומשמע שהאיסור הוא על כל דיין בפני עצמו, ולא רק על בית דין שלם. ומסתברא מילתא דאין חילוק לדינא בגירסאות אלו, אלא הדין כך גם לגירסת

הנהוגים, דבריו בכתב התביעה גלויים לעין כל, ויראה אותם גם בע"ד שכנגדו, על כן אינו מעיז לטעון דברים שמחמתם תקבע טענתו בלב הדיין:

#### תיבת תשא מתפרשת לשתי משמעויות ושרשן אחד

**[ב]** ויש להעיר, כי מצינו שתי משמעויות לתיבת תשא. האחת כאן, שמשמעותה לשון קבלה. וכן פירש"י בתחילת פרשת כי תשא (שמות ל', י"ב) כי תשא את ראש בני ישראל, לשון קבלה, כתרנומו ארי תקביל ית חשבון בני ישראל. וכפי שפירש שם במרפא לשון, שיקבל סכום החשבון מאחרים שמנו את ישראל. ולא שימנה אותם בעצמו, שלא יאות למשה שהוא בעצמו ימנה את ישראל, שעליו נאמר ויהי בישורון מלך. ומאידך בעשרת הדיברות (שם כ', ז') מצינו לא תשא את שם י"י אלהיך לשוא, שמשמעו לשון דיבור, וכמו שתרגם אונקלוס, לא תימי בשמא דה"א למגנא. וכן פירש שם הרמב"ן כי הדיבור יקרא כן (בלשון נשיאות. אבש"ר), בעבור שישא בו קול, וע"ש שהביא ראיות לזה:

תשא שמע שוא וכו'. וכן בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבוא בע"ד חבירו, וגם על זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק עכ"ל. ויש להעיר למה לא אמר שעובר בעשה דשמוע בין אחיכם. ועוד, מדוע לא הזכיר שמוע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא גם גבי בע"ד, וכמו שדרשו בגמרא:

**וְעַל** הקושיא הראשונה יש להוסיף כי גם בספר המצוות לא הזכיר הרמב"ם דין זה בעשין, אלא בלאוין (ל"ת רפ"א) לא תשא שמע שוא. ומצאתי למהר"ם שיק (מצוה ע"ד) שביאר דאין כאן עשה חדש, דטעם הציווי שמוע בין אחיכם הוא שלא יטו המשפט (וכלשון הרמב"ם בסה"מ שם, כדי שלא תיכנס לנפשו צורת הדברים, אין יושר להם ולא אמיתות. אבש"ר), וזה נלמד כבר מעשה

**ובגמרא** שבועות (שם) יליף לדיין ולבע"ד מקרא דמדבר שקר תרחק (שמות כ"ג, ז'), שגורם לקבל את דברי השקר של בע"ד הראשון. [ומשמעות הדרשה לדיין ולבע"ד אחת היא, להתרחק מדבר שקר. אכן צ"ע מדוע בגמרא הן שתי דרשות, אחת לדיין ואחת לבע"ד. ושמה לבע"ד יליף מלשון מְדַבֵּר שקר תרחק, דהיינו מלדבר שקר תרחק]:

### שיטת הרמב"ם בדרשות אלו

**ג) דין** זה העלהו הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"ז) אסור לדיין לשמוע דברי אחד מבע"ד קודם שיבוא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור, שנאמר שמוע בין אחיכם. וכל השומע מאחד, עובר בל"ת, שנאמר לא

**ונראה** דשרשן אחר, כי תיבת תשא משמעותה הרמה, כמו ואשא אתכם על כנפי נשרים (שם י"ט, ד'), וכתרגומו ונטילית יתכון כד על גדפי נשרין, וע"ש במרפא לשון. וכן רבים. ולשון קבלה שנזכרה כאן בדברי חז"ל, גם היא מעניין הרמה ונשיאה, שהיא מתפרשת כאן העדפה, כהעדפת עניין זה על חבירו. והכי קאמר, לא תשא שמע שוא, אל תגרום להעדיף עדות שקר. ובפרשת כי תשא משמעותה שתרים ותקבל אליך את סכום חשבון בני ישראל ממי שמנה אותם:

**ובזה** יבוארו דברי רשב"ם בפסחים (קי"ח, א') אהא דאמר רב ששת משום ר"א בן עזריה, כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשה"ר וכל המעיד עדות שקר בחבירו, ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר (שמות כ"ב, ל') לכלב תשליכון אותו, וכתוב בתריה לא תשא שמע שוא. והנה מקבל לשה"ר ילפינן כאזהרת שומע בע"ד לפני חבירו ממשמעות לא תשא, לא תקבל. אך רשב"ם פירש דגם מספר לשה"ר ומעיד עדות שקר ילפינן מלא תשא, ולא גרסינן בגמרא 'קרי ביה לא תשיא', כי כולו משתמע מלא תשא, שכשמספר או מעיד הוא נושא בפיו שמע שוא. ולהאמור דבריו מחוורין, כי קבלה ודיבור שניהם באותה משמעות. ואותם שגרסו בגמרא קרי ביה לא תשיא (וכ"ה גירסת רש"י שבועות ל"א, א') לעניין שומע בע"ד לפני חבירו, י"ל דהכי ניחא להו טפי, כי הכתוב אומר לא תשא 'שמע' שוא, הרי שפשוטו של מקרא בשמיעת שקר:

בלאו. דהוה אמינא שאם נעשה דיין יהיה עובר למפרע על השמיעה בלאו דלא תשא מחמת שנעשה דיין, קמ"ל דכל שאין איסור בשעת שמיעה, שוב אין איסור בשמיעה גם לא מחמת הדיינות של-עכשיו:

**(ה) איך** שיהיה, יש כאן מקום עיון, היכי שרי ליה כעת לדון, הלא הוא מוטה ועומד משעה ששמע את הבע"ד הראשון. ואף אי נימא דלא תשא שמע שוא ליכא, כיון שבשעת שמיעה לא היה דיין, מ"מ עשה דשמוע בין אחיכם ושפטתם צדק איכא, שהוא בכלל עשה דבצדק תשפוט עמיתך, וכאמור לעיל בדברי מהר"ם שיק. ושמא כיון שבשעה ששמע לא בא להורות, ושמע שלא על מנת להכריע, לא נתיישב בדברי הבע"ד, ואין כאן נטיית לב. וכן מצאתי בתשובת מהרי"ל, 'לא עבר הרב ששמע דברי בע"ד, כיון שבשעה ששמע לא שמע דרך דיינות לדון עליו, אלא בשמיעה בעלמא. גם למחר ירצה שמעון את דבריו, אם ירצה שמורה זה ידון על דבריהם. וכבר המורה הסיח דעתו מדברי ראובן, ולא נכנס שום זכות ודין של-ראובן בלבו, אלא ישמענו שנית במעמד חברו וידון':

**ובאופן** אחר יש לומר, דכיון שאין כאן לאו דלא תשא וכאמור בדברי הסמ"ע והט"ז, אין כאן הטייה, וממילא נמי ליכא למיחש משום בצדק תשפוט עמיתך. וזהו עפמ"ש"כ החזו"א באמונה וביטחון (סוף פ"ג) 'ואף במשפט בין איש לרעהו, לא פסלה תורה רק בשוחד שבזמן המשפט. אבל לא אסרה תורה לשפוט את

דבצדק תשפוט עמיתך (עשין קע"ז). אבל לאו לא שמענו אלא בלא תשא שמע שוא: **ולקושיא** השנית כתב הכס"מ דהזכיר רבינו לא תשא רק גבי הדיין, לפי שהיא יותר מפורשת על הדיין, כמשמעו לא תקבל. ודרשה דלא תשיא דיליף מינה רב כהנא אוהרה לבע"ד, אסמכתא היא, ועיקר הילפותא לבע"ד היא מקרא דמדבר שקר תרחק. וכמוה"ר חיים כסאר זלה"ה בשם טוב ביאר על דרך זו הטעם שלא הזכיר רבינו דרשה דשמוע בין אחיכם לבע"ד, לפי שהזכיר הדרשה הפשוטה יותר, כדרכו בשאר המקומות:

### כשלא נתכוון לדון מותר לשמוע

**(ד) ודין** זה העלוהו ג"כ הטור והש"ע (חור"מ סימן י"ז סעיף ה') אסור לשמוע דברי בע"ד האחד שלא בפני בע"ד חברו. והוסיף שם רמ"א, 'ודוקא שיודע שיהיה דיין בדבר. אבל אם שמע טענת האחד ואח"כ נתרצה השני לדון לפניו, מותר להיות דיין בדבר'. ומקור דבריו הביא בדרכי משה אות ו' מתשובת מהרי"ל (סימן קצ"ה). וכבר עמד הסמ"ע דאין כאן דבר והיפוכו, דהכי הוה ליה למימר, אבל אם שמע וכו' אין איסור בדבר. וביאר דבזה אין שום חידוש, דכיון שלא ידע שיהיה דיין, השמיעה מצד עצמה אין בה איסור. אלא הא קמ"ל, דאף יכול לדון אח"כ. ובנוסח אחר כתב הט"ז, דדברי רמ"א אינן מוסבים רק על כך שמותר לדון, אלא ללמד שאינו עובר



**י** לתמוה דהרי הרמ"א לא היה דיין  
בנדון זה, כפי שסיים שם 'ובהיות  
כי איני דיין בדבר זה, רק באתי להראות  
כי הדין עם ר"מ הנז"ל וכו'. ושלוש על  
דייני ישראל, אשר אלהים עמהם בדבר  
המשפט', ואעפ"כ לולא ההיתרים שהזכיר  
בתחילה, היה נמנע מלהיזקק לזה, משום  
שמוע בין אחיכם. וצ"ל כי אחר ששמע  
רק צד אחד והכריע ההלכה, ישפיע הדבר  
על הבי"ד שיבואו לדון. הן מצד שידעו  
שכבר הכריע בזה. והן מצד שע"י הטענות  
שגילה לו החכם, יציג הבע"ד טענות  
מסויימות אף שבאמת אינן נכונות, מחמת  
ששמע החכם רק צד אחד:

**וטעם** נוסף יש ללמוד מדברי מהר"ם  
פאדוה (סימן מ') שהיו בעלי  
הדינין תולים עצמם ברב ואילן גדול לפי  
דעתם, ואומרים קים לי כרב פלוני, ורבו  
המחלוקות בישראל [ולכן כשהשיב שם,  
לא גילה הכרעתו, אלא השיב דרך משא  
ומתן]:

**ז** **וכן** העלה הרמ"א בש"ע שם, ובדבריו  
מתבאר דמלבד עיוות הדין יש  
כאן זילותא לחכם, שכן כתב וז"ל, ולא  
יכתוב שום חכם, שום פסק לאחד מבעלי  
הדינין בדרך אם כן (פירוש, שלא יכתוב  
פסק דין בנוסח אם כן הוא מה ששמעתי  
מפלוני, הדין כך. אבש"ר), או שיכתוב  
לו דעתו בלא פסק, כל זמן שלא שמע  
דברי שניהם, שמא מתוך דבריו ילמדו  
לשקר. גם משום שאח"כ יטעון השני  
בדרך אחר, ויצטרך לכתוב להיפך, ואיכא  
זילותא לחכם ע"כ. ומקור דין זה הביאו  
בדרכי משה אות ו' מתשובת הר"ר דוד

אהובו ואת שנואו, רק שושבינו, ושנואו  
שלא דיבר עמו שלושה ימים, לדעת יש  
אומרים בחו"מ סימן ז' ס"ז בהגהה. ואף  
שנטייה הטבעית יש במוחלט להטבת  
אהובו ולרעת שנואו, אך כח טומאת  
השוחד אין כאן. והתורה האמינה בבטחה  
גמורה את החכם הדיין כי יראה נכוחות,  
ולא יטה לבו לשאיפות טבעו, כהרגל  
שנעשה טבע שני אצל חכם, והאמת תמיד  
נר לרגלו ואור לנתיבתו, וצדקו ישוב  
משפט'. מדבריו מבואר כי במה שלא  
אסרה תורה, אף אם נראה לנו שיש בזה  
נגיעה, האמינה תורה את החכם הדיין.  
ומעתה, כשמע הדיין דברי בע"ד אחד  
שלא על מנת להורות, אין כאן איסור לא  
תשא, וממילא אין כאן נגיעה. ועל מה  
שבא לדון אח"כ, האמינתו תורה שלא  
תשפיע עליו שמיעה ראשונה שנעשתה  
בהיתר:

**גם כשלא נתכוון לדון, יציע הדברים רק  
בדרך משא ומתן**

**ו** **הרמ"א** בתשובה (סימן קי"ב) התנצל  
על שהשיב לתלמידו בדבר  
ירושת אשתו, 'אף כי נאמר שמוע בין  
אחיכם, ואסור לדיין לשמוע טענת אחד  
קודם שישמע טענת חבירו, והרי הוא  
בכלל לא תשא'. מ"מ במקרה דידן אין  
זה תלוי בטענה שבין איש לחבירו, רק  
בדיני נחלות אשר ממשמשים ובאים. ועוד  
טעם כתב, שלא הכריע מה ההלכה, אלא  
הציע הסוגיא. וכדי לזכות, יצטרך עדיין  
לטענות נוספות ע"ש:

רחוק, להשיב, ואינם חוששים לכבודם אם תסתר התשובה מפני חילוף הטענות. וגם נזהרים בדבריהם שלא ילמדו לשקר מתוכם, ולא יהיו כעורכי הדיינים'. נמצא כי אם לא ישיבו אלא בדוגמא בעלמא בסתם ראובן ושמעון דאז אין חשש זילותא, וגם ידקדקו ויזהרו בדבריהם שלא ילמדו בע"ד לשקר, מותר להשיב אפילו בדיני ממונות:

**(ט) היתר** נוסף כתב המבי"ט שם, 'וכ"ש שעיקר רוב הטענות מיוסדות על טופסי שטרות וכתבת יד שביניהם, שאין חשש שיחליפו נוסחתם כמו שהוא בנדון דידן' ע"כ. ודבר זה מפורש ג"כ בתשובת כמוה"ר יחיא בן שלום הכהן בעל שו"ת חיי שלום (בתשובתו שנדפסה במסמ"ת דף ח"פ. הובאו דבריו בשלחן ערוך המקוצר חו"מ סימן רי"א בעיני יצחק אות ע"א) אחר שכתב דכבר מצינו להפוסקים לאלפים ולרבבות שמשיבין גם בלא שני בעלי הדין, הוסיף 'אף אנו לא דננו אלא על אותן הטענות שסידרו הב"ד עדין'. נמצא כי כשהטענות באות לפני הדיין בכתב, אין חשש לעיוות הדין, כי כבר נאמרו והועלו על הכתב טענות הצדדים, ולא יוכלו לחזור בהם ולשנות דבריהם, ומשום הכי נמי ליכא למיחש לזילותא דבי דינא:

#### שיטת מהרי"ן

**(י) מהרי"ן** בשו"ת פעולת צדיק (ח"א סימן קי"א) העלה בשם

כהן (בית כ"ה חדר ד'). וכן הוא בתרומת הדשן (חלק ב' סימן ס"ב). וטעמיו של-רד"כ הם מתשובת הריב"ש (סימן קע"ט) שכתב, בריב זה כבר שאלני ר' מכלוף בן חנין. ולו ידעתי שהוא בעל דבר, לא הייתי משיב לו. כי העונה על ריב ומשיב על דבר בטרם ישמע כל טענות שתי הכתות יחד, אולת היא לו וכלימה, יען צדיק הראשון בריבו, ובא רעהו וחקרו, ויהיה המשיב צריך לסתור תשובתו הראשונה, ולעזה עליו מדינה. ועוד, כי מתוך תשובת המשיב ילמוד הבע"ד לטעון טענות שיהיו בעזרו, ונמצא המשיב נעשה כעורכי הדיינים ע"כ:

**ומדברי** נראה שלא בא מדינא דשמוע בין אחיכם, אלא מן הטעמים הנזכרים. וכ"כ הכנסת הגדולה (הגה"ט אות ט"ו) דהוא ממידת חסידות:

#### מתי מותר לחכם להכריע הדין

**(ח) כתב** המבי"ט ח"ג (סימן ע"ז) דהאידינא אף על דיני ממונות משיבין, לפי שאין יודע מי הוא השואל אלא בסתם ראובן ושמעון ע"ש. והנה טענה זו לכאורה אינה מועילה אלא דלא תהיה זילותא דבי דינא, כיון שלא השיב אלא בסתם. ואם יבואו אח"כ בטענות נוספות, הרי הוא כריב אחר. אבל לכאורה עדיין יש את החשש שיוכל בע"ד ללמוד מזה לטעון טענות שקר. אכן מדבריו בח"ב (סימן כ"א) מתבארים הדברים יותר, שכתב 'נהגו המורים כשהמקום

הרב באר עשק (סימן ד') דהלכה רווחת כסברת מהר"ם פאדובה שלא לכתוב הדיין שום פסק על דברי ריבות בדיני ממונות, אם אין שני החלקים מציעים השאלה כאחד. וכן העלו בשמו בתורת חכם (אות תרמ"ב) ובשושנת המלך (דיינים א') וכמוהרא"ח נדאף בזכרוני אי"ש (סימן ס"ד):

צדיק מהדורתו (שם):

### המחלות שאינן מצויות, הן מפורעל ה' להעניש את הרשעים

כתוב בפסוק [דברים ז', ט"ו], וְהִסִּיר יי' מִמֶּנּוּ כָּל חָלִי, וְכָל מַדְרֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעֶתָ, לֹא יִשְׁיָמֶם בָּךְ, וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנָאִיָּה. ידוע מספרים רבים שאומרים כי תיבת אֲשֶׁר, היא בגימטריא דצ"ך עד"ש באח"ב. לכן אומרת התורה, וְכָל מַדְרֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעֶתָ, דהיינו עשרת המכות הרמוזות בדצ"ך עד"ש באח"ב, לֹא יִשְׁיָמֶם בָּךְ:

הפסוק מתחלק לשניים. תחילה אומרת התורה, וְהִסִּיר יי' מִמֶּנּוּ כָּל חָלִי. על כך לא כתוב שהחלאים ילכו לשונאינו. זהו החלק הראשון. אחרי כן בא החלק השני ומדבר על מַדְרֵי מִצְרַיִם הָרָעִים. אלו הן המגיפות. מחלות שאינן טבעיות. מיוחדות. מוסיפה התורה ומגדירה אותן, אֲשֶׁר יִדְעֶתָ. דהיינו, אותן המחלות המיוחדות, הדומות לדצ"ך עד"ש באח"ב, אותן הקב"ה יתן על הגויים. לֹא יִשְׁיָמֶם בָּךְ, וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנָאִיָּה:

אומר הרב מדרש תלפיות [ענף חלאים], דבר הפלא ופלא, בשם ספר מנחה בלולה [פרשת עקב]. וזה לשונו, החלאים הנהוגים, כמעט לא ינצל אדם מהם. לא שייך. אלו מחלות רגילות בטבע, כמו צינון וכיו"ב. עליהן אנחנו מתפללים שיסיר אותן הקב"ה מאתנו. שלא נהיה חולים. בהן התורה לא אומרת שהן ינחו על האויבים. כעת מתפללים באופן כללי שהמחלה הזו לא תהיה כלל וכלל. אבל יש מדוי מצרים שאינם רגילים לבוא, רק מפורעל אלהים להעניש הרשעים. אמר, לֹא יִשְׁיָמֶם בָּךְ, וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנָאִיָּה. אלו המחלות שנועדו רק בכדי לנקות את השטח. להרוג ולבער את הרשעים שצריכים להעניש:

(מרוך שליט"א בשערי יצחק ויקרא ה'תש"פ)

הרב אלחנן תם שליט"א  
כולל שיח יצחק, הר יונה

## גבול פאת הראש, ובדין מקיף בר חיובא וניקה לאו בר חיובא

(פרק י"ב מהלכות עבודה זרה הלכה ו') שפאה זו לא נתנו בה חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות עכ"ל. דלפ"ז השיעור הוא מועט מאד ביחס לשיעור שכתב רש"י. וכתב לפרש דהרמב"ם דיבר על שיעור הרוחב, ורש"י דיבר על שיעור האורך, כמו שאפשר לדייק מדברי רש"י שמותר להוריד מרוחב הפאה. אך סיים הב"י שכיון שיש מקום לפרש שכוונת רש"י על הרוחב, על כן מספיקא דאורייתא יש להיזהר מלגלח הצדעים מכנגד שיעור שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, וכל רוחב מקום זה לא תיגע בו יד בתער או במספריים כעין תער יעו"ש:

**וְדַרְךְ** אגב יש להתפלל הפלא ופלא מה סתירה יש כאן, דהלא רש"י דיבר על מקום הפאה מה גבולותיה, והרמב"ם דיבר על שיעור הפאה, כמה שערות ישארו ולא יעבור על הלאו [וכעת ראיתי שכבר הקשה כן בספר שאול שאל סימן ק' אות ח']. ודוחק לומר דכיון שהבית יוסף הבין שדברי רש"י אלו הם לא רק פירוש אלא גם פסק הלכה, ולא הוסיף את שיעורו של-הרמב"ם, משמע שלמד וסבר שזהו השיעור למעשה. דסוף סוף הרי זה נכתב

**הנה** בתקופה האחרונה קמו כמה אנשי מעשה ללמד דעת את העם בהלכות "בל תקיף", ולתת הכשר לבעלי המספרות שקיימו וקיבלו עליהם ככל הדברים האלה. אך דא עקא, דכידוע דלדידן בני תימן שיעור פאת הראש קטן מכפי מה שהם מורים, וכמ"ש בש"ע המקוצר (ח"ד סימן קמ"ט סעיף ב' והערה ה'). ונתתי אל לבי לתור ולדרוש מפני מה הללו אוסרים והללו מתירים:

**איתא** בגמרא (מכות דף כ' ע"ב) ת"ר פאת ראשו סוף ראשו. ואיזהו סוף ראשו, זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו. ופירש רש"י [ריב"ן] שם ד"ה המשוה, אחורי אזנו אין שיעור כלום, וכך במצחו אין שיעור כלום, אבל בצדעיו שבאמצע יש שיעור. ואם הוא משוה ונוטל כל השיער שבצדעיו למידת אחורי אזנו ופדחתו, זהו מקיף כל הראש עכ"ל. ובפירושו על המשנה שם (דף כ' ע"א ד"ה שתיים מכאן) כתב ששיעורו לצד הזקן הוא מעל המקום שלחי התחתון יוצא ומתפרד, ומשם ולמעלה עד הצידעא הוא בכלל פאת הראש. נמצא שלפירושו שיעור פאת הראש הוא מהמצח עד הלחי התחתון. ומזה הוקשה למרן בב"י (יו"ד סימן קפ"א) על דברי הרמב"ם שכתב

דרך פירוש, ואיך אפשר להוכיח מהשמטה של-פרטי הדין. וגם לומר שהבין שנחלקו בשיעור הצדע עצמו, נראה לי דוחק, דהא בבדק הבית שם העתיק את דברי הריטב"א, והריטב"א אף על פי שכתב כרש"י, בכל זאת הביא את שיעורו של- הרמב"ם:

**ונראה** לענ"ד שהבית יוסף היה פשוט לו שצריך שתהיה לפחות שורת שיעור המפסקת בין הפדחת לאחורי האוזן. וכשהרמב"ם כתב שהשיעור הוא ארבעים [או ארבע] שערות, משמע שזהו שיעור אורך הפאה. וממילא כרש"י כתב שהשיעור הוא עד למטה מן האוזן, הוקשה לו שיש כאן מחלוקת קיצונית. וע"ז תירץ שלעולם שיעור האורך הוא כרש"י, והרמב"ם דיבר על הרוחב. ושוב דחה שיתכן שכשמשאירים את כל הרוחב, גם אם ממעט משיעור האורך, אין כאן השוויה. אבל בין כך ובין כך דברי הרמב"ם ורש"י שווים. כנלע"ד בביאור דבריו. אך ודאי שגם זה קצת דוחק מניין לו כן, דמדברי תשב"ץ (ח"ב סימן ק') ושאר האחרונים נראה שהיה פשוט להם דכוונת הרמב"ם דכל שנשארו ארבעים שערות בכל מקום שהן, אין כאן השוויה, ורק נחלקו אם מכונס או מפוזר:

**על** כל פנים כדבריו בבית יוסף כן פסק בשלחן ערוך (סעיף ט') וזה לשונו, שיעור הפאה מכנגד שיעור שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, וכל רוחב מקום זה לא תיגע בו יד עכ"ל. והדברים ככתבן סתומים וחתומים, מהו שיעור

הגובה, ומהו שיעור הרוחב לצד המצח ולצד האוזן [גם בשיעור למטה מן האוזן שנכתב מפורש, נתחבטו רבים. ולא הארכתי בזה, דאין זה מענייננו כאן. ועיין שו"ת עולת יצחק ח"ב סימן ק"ס]. ופירש ביד הקטנה (הלכות עבודה זרה פרק י"ב במנחת עני אות ע"א) שמצחו הנאמר כאן, פירושו כל גובה המצח. והיינו ששיעור פאת הראש מתחיל מהזוית העליונה של-מצח. וכתב בספר פאות כהלכה (שער שני פ"ג) שכן משמעות כל הראשונים. ועל פי זה פירשו שודאי זוהי כוונת הש"ע שכתב ששיעור הפאה מכנגד שיעור שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן:

**אמנם** מאידך גיסא בספר ליבון הלכות (ח"ב סימן כ"א) האריך להוכיח שהשיעור הוא מעיקר השיעור שעל אחורי אזניו בקו ישר ושווה לפדחתו [שזה בדרך כלל הזוית התחתונה של-מצח], ושכן היא דעת הב"י וכל הראשונים, רק להאר"י ז"ל יש להחמיר קצת יותר לגובה בשיעור שיפוט קיפול האוזן ומעט יותר יעו"ש. אך גם אם נסכים לכל דבריו, למעשה מנהגם מקדם היה להחמיר לשער מהזוית העליונה, כמו שכתב היד הקטנה שם, וכן הוא מנהגם עד היום:

**עוד** כתב שם ביד הקטנה דמי שיש לו זוית גדולה ועמוקה לפני הראש, צריך מן הדין להשאיר את כל השערות הצומחות במקום הפאה לכל אורך הזוית, דאנו מחשיבים את כל המקום החלק כפדחת. וכיון שכן, גם אלו שיש להם זוית קטנה, נהגו להשאיר עוד הרבה שערות, כאילו יש להם זוית גדולה.

בשם החזון איש, דהיינו עד אמצע גובה העיגול של-אוזן. ומנגד בספר פאות כהלכה שם סתר טענה זו שהקו מסתיים באמצע גובה העיגול, וכתב חמש הוכחות שהקו מסתיים רק עד לפני האוזן. וסיים שם שראה שגם החזו"א מודה למה שכתב, וזה על פי מה שכתב בשו"ת ישיב יצחק (יורה דעה סימן י"ג) שבציור האחרון שצייר הקהילות יעקב זצ"ל, רואים בכירור ששיעור הפאה מתחיל מהאוזן עד הפינה העליונה שבמצח. והציור שהביא בספר לשכנו תדרשו, אינו מתאים כלל לציור שבארחות רבינו. וכתב עוד: וכן שמעתי מאחד מגדולי תלמידי החזו"א והקה"י הגאון רבי אהרן רוטר שליט"א בעל שערי אהרן על התורה, דאין צריך לשייר אחורי האוזן [ר"ל כל מה שעובר את קו תחילת האוזן. א"ת]. והוסיף לי הרב רוטר שליט"א, שבכלל אין לסמוך על זה, אלא על הספרים שכתב מרן ז"ל בעצמו, וכן שמעתי מגדולי ישראל רבותינו נ"ע, וכמו שהאריכו בזה הרבה בספרים הקדושים עכ"ל:

**ויש** להעיר דמה שכתב שהציור האחרון אינו מתאים לציור שבספר לשכנו תדרשו, גם אני עיינתי שם, ולמראית עיני היה נראה שהוא כן מתאים. ואח"כ ראיתי שגם במשנה ברורה המבואר (הוצאת עוז והדר) בביאור לביאור הלכה סימן רנ"א (ד"ה אפילו) העירו על דבריו שהציור לא ברור:

**ולמעשה** בספר הנז"ל כתב שהמנהג כשיטתו, וגם אני ראיתי אצל כמה חסידים שמקילים בזה [ומה שכתב

ובפשטות כוונת דבריו היא רק למי שנולד כך עם זוית גדולה. אבל מי שהקריח במשך השנים, ודאי שאין לו לחשב כדהשתא. דאי לא תימא הכי, יקשה עליו מה שהקשה עליו בשלחן ערוך המקוצר שם הערה ה', דמאי שנא ממי שהקריח ואעפ"כ לא נשתנה אצלו מקום הנחת תפילין שבראש. וכן כתב בספר פאת זקך (עמ' כ"ד) שמי שהקריח, מחשיכים לו את הזוית כקודם שהקריח. אמנם יש לציין שעיקר הלכה זו לא הוזכרה שם. ומה שכתב ביד הקטנה שמחמת כן גם מי שיש לו זוית קטנה השאיר יותר מן הנצרך, בספר לשכנו תדרשו (מהדורא חמישית עמ' ש"א) כתב שמשאירים רק מה שנכנס בעיגול כלפי האוזן, ומשום נוי. ודרך אגב יש להעיר גם על דברי לשכנו תדרשו שם בסעיף ב' שפירש את דברי היד הקטנה שיש חילוק בין אם זוית המצח גבוהה או נמוכה, שלכאורה הגם שזה נכון, אבל עיקר חידושו שלי"ד הקטנה היה באדם שצמיחת שערותיו מסתיימת בעומק הראש, ונוצר לו מזה זוית גדולה, שמקום זה נחשב לו כמצח ואסור לו מן הדין לגלח משם ולמטה, וכנז"ל. ואין לומר דלא סבירא ליה חידוש זה, דבציור שם (ציור ב') מצויין כן:

**ובשיעור** הגובה והרוחב לצד האוזן, כתב ביד הקטנה שם דהוא מזוית המצח העליונה בקו ישר שיורד באלכסון עד למעלה מן האוזן סמוך לאוזן. ופירש בספר לשכנו תדרשו (שם) על פי מה שכתב בספר ארחות רבינו [הנהגות הגר"י קניבסקין] (עמ' רל"ה)

הל"ד) יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף, י"ל דכתב כן רק להעיר אבל לא לחלוק עליו למעשה, כדמשמע בלשונו. מלבד מה שיש הסבורים כי חולק לקולא, ויש סבורים (כ"כ בתועפות ראם על היראים סימן של"ו) דקושיית הסמ"ג היא על מה שכתב הרמב"ם שאינו חייב אלא בתער:

**ודע** דמדברי מרן שליט"א בספרו שלחן ערוך המקוצר ח"ד סימן קמ"ט נראה דאין אנו נסמכים רק על הרמב"ם, אלא כך הוא ביאור הגמרא והראשונים כמנהג דידן, יעו"ש סעיף ב' וסוף הערה ה'. ואם כן יש להיזהר שלא להיכנס לגבול הפאה אפילו אם ישארו למעלה מארבעים שערות, וגם יש לחוש לדברי הש"ע ששיעור הפאה הוא עד למטה מן האוזן [ומה שתמה שם וכן בתשובותיו עולת יצחק חלק ב' סוף סימן ק"ס דלמנהג האשכנזים איך גדל השיעור מארבעים שערות לארבעת אלפים, לכאורה אין כאן תימה, דהם פירשו דזה גופא היתה תמיהתו של"ב"י על הרמב"ם וכנז"ל]:

**נמצאת** אתה אומר דמנהג דידן יש לו יסוד ועיקר גדול בדין, ואלו מנהג העולם אין לו כ"כ על מה שיסמוך, דגם אחרי שהש"ע החמיר מספק כרש"י, הבאנו ארבעה ביאורים בדבריו, מלבד שאר פירושים שלא הזכרנו. אבל סוף סוף מנהג ישראל תורה הוא:

**ואחר** הדברים האלה, יש לעיין האם מותר לבקש ממי שנוהג כמנהג העולם, לגלח בתער או במספריים כעין

בשו"ת ישיב יצחק וכן שמעתי מגדולי ישראל וכו', לא הבנתי אם כוונתו ששמע שלא לסמוך על שמועות, או ששמע ששיעור הפאה כשיטתו]. אך המעוררים הנז"ל כתבו רק את שיטת החזו"א על פי הספר לשכנו תדרשו. והנה למרות שהלשכנו תדרשו כתב שם שדינים אלו סודרו ע"י צוות ת"ח ובהתייעצות עם הגר"ש אלישיב זצוק"ל ועוד, אך לא גילה לנו אם כך היה מנהגם מקדם. עד כאן בקיצור נמרץ ביאור מנהג העולם [ומנהג הספרדים בזה לא ראיתי מי שכתב בפירוש, ומסתמא נוהגים בזה כהאר"ל]. אך גם בדבריו רבו הפירושים, וצ"ע מה הם פירשו בו]:

**ולעומת** זאת מנהג דידן נסמך על דברי הרמב"ם הנז"ל דשיעור פאת הראש הוא ארבעים שערות, והרבה ראשונים העתיקוהו בשתיקה ומשמע שהסכימו עמו, הטור כאן, הריטב"א (מכות כא.), החינוך (מצוה רנ"א), רבינו ירוחם (חלק אדם נתיב י"ז פרק ה'), הסמ"ק (מצוה ע"א), הארחות חיים (ח"ב דיני פאות הראש והזקן), הכלבו (הלכות ע"ז), המאירי (מכות שם), תשב"ץ (ח"ב סימן ק' יעו"ש). ומסתברא כן, דמאי שנא מפאת הזקן שכתבו התוספות (נזיר מב. ד"ה אמר) ששיעורו בשתי שערות, וכן משמע דעת הרא"ש (מכות פ"ג סימנים ב' ג'), שאסר להניח שיער בפאת הזקן בעובי חוט, מפני שאין יכולים לכוון על המקום המדויק. גם הסמ"ג (מצוה נ"ז) שכתב על דברי הרמב"ם שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא דמכות (פ"ד

להקיף לאשה. וכן פסק הרמ"א בסתם. וכן פסק הש"ך (שם סק"ד) וכתב שכן דעת הלבוש והב"ח. ולפ"ז גם בנדון דידן שלא שייך טעם זה של-אתי לכלל חיובא, לכאורה יש להתיר:

**אמנם** לאחר העיון אולי יש לדחות על פי מה שכתבו הטור והבית יוסף (או"ח סוס"י תרכ"ד) דהנהגים לעשות יום הכפורים שני ימים משום ספיקא דיומא, אסור לאחרים לבשל בשבילם. ומזה למדו הפוסקים (הובאו דבריהם בספר ויוסף איש עמ' תתקכ"ג) דהנהגה במוצ"ש כרבינו תם מדינא אסור לבקש מחבירו שיעשה מלאכה בעבורו. וכיו"ב מצאנו גבי עניית אמן על ברכה השנויה במחלוקת הפוסקים, כגון מי שלא נוהג לברך על ההלל בר"ח ששמע ברכה ממי שנוהג לברך, שגם למקילים (ביאור הלכה סוף סימן רט"ו, ועיין שו"ת יבי"א חלק א' אורח חיים סוף סימן כ"ט) רק רשאי לענות, אבל אינו מחוייב. ומשמע מכל זה דאע"ג דלמיקל הרי זה היתר גמור, כלפי המחמיר הוא כביכול עושה כנגד הדין. ואם כן גם כאן, אע"ג דלניקף יש כאן היתר לכתחילה, אכן כלפי המקיף הריהו כעושה איסור דאורייתא, ואין לו רשות לספר אותו שם נורק אם יהיה המקיף סבור שדעת הש"ע היא להיתר כמנהג המיקל, יהיה מותר לו להקיף, וכדרך שכתב הש"ך ביו"ד סימן קי"ט סוף ס"ק כ' יעו"ש]:

**וכל** זה כשרוצה לחתוך בתער או במספריים כעין תער. אך אם

תער את הנוהג להקל. ומצד מה שנתחייב לנותני ההכשר, נראה לי פשוט דאין כאן שום חשש, דודאי לא התחייב סתם לא לגלח במקומות אלו, אלא התחייב שיעשה הכל כדת וכדין ולא יעבור על איסור כל תקיף. ואם מצד הדין זה מותר, הרי הוא מותר. אלא דאי קשיא הא קשיא, דהא קיימ"ל (מסכת מכות דף כ' ע"ב) דלאו למקיף ולאו לניקף. וכיון שלשיטת המקיף מקום זה בכלל האיסור, לכאורה יהיה אסור לו לגלח שם:

**ומן** האמורים הניתנים למעלה, אתה הראת לדעת שעיקר השאלה היא רק על השטח שמהאוזן בקו ישר עד זווית המצח העליונה, כי מה שנהגו להוסיף בעיגול גם לשיטתם אין זה מעיקר הפאה, וגם השערות שמעל האוזן ממש, אם אין ביד המקיף מנהג לאסור, אינו חייב להחמיר:

**ובפשטות** הגדרת הספק היא שמקיף בר חיובא וניקף לא בר חיובא, שמצאנו בזה חילוק, דלגבי קטן פסק השלחן ערוך (שם סעיף ה') שחייב, ולגבי גוי ואשה מותר. ומעתה נראה למה זה דומה. תוספות במסכת נזיר (דף נ"ז ע"ב ד"ה רב אדא) כתבו דדוחק לחלק, משום דקטן אתי לכלל חיוב. אלא דבגוי יש מיעוט, פאת ראשיכם ולא של-גוי. ולפ"ז נשארו בצ"ע מהו להקיף את האשה. ובמסכת שבועות (ג' ע"א) משמע בתוספות (סוף ד"ה ועל) שהמקיף אשה חייב יעו"ש. אך מרן בב"י הביא מהנמוקי יוסף בשם הרא"ש, דהחילוק הוא משום דקטן אתי לכלל חיוב. ולפ"ז ה"ה דמותר



משאיר קצת מהשערה אפילו שאין בה ספיקא, ספק הלכה כהרמב"ם שמשפריים כדי לכוף ראשה לעיקרה שמחמירים כעין תער מותר, ספק האם לדעת החולקים לאסור, נראה פשוט שמותר, וכמ"ש צריך שיהיה בכדי לכוף ראשה לעיקרה בשו"ת ברכת יהודה (ברכה) ח"ד (עמ' יעו"ש. זהו הנראה לענ"ד להציע. ומי קס"ח בהערה) דבכל כגון דא עבדינן ספק שדעתו רחבה יכריע, ויבוא שכמ"ה:

**ביאור דעתיד לחדתא וכו' שבקדיש דרבנן, גם לשיטת הרמב"ם**

כתב בספר סערת תימן (עמוד כ"ד) כי הנגיד הר"ר אברהם הלוי ז"ל אלשיך, תיקן בקדיש דרבנן להשמיט התוספת דעתיד לחדתא עלמא וכו' הכתובה בתכאליל. אולי הוא מטעם שנוסח תוספת זו הוא נגד דעת הרמב"ם, כידוע למעיין. ועוד, שאין תוספת זו כתובה בסידורי ספרד:

אפשר לבאר את כוונתו, מפני שהם הבינו כי מושג חידוש העולם, הנאמר בקדיש דעתיד, לחדתא עלמא, הרמב"ם איננו מסכים לו, כי בהלכות מלכים [פרק י"ב] הוא כתב שלעתיד לבוא לא יתחדש שום דבר בעולם, ועולם כמנהגו נוהג. אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. הם חשבו כי המושג 'לחדתא עלמא' איננו מסתדר עם שיטת הרמב"ם [...]:

אבל צריכים לדעת שהדבר אינו נכון, כי הרמב"ם בסדר התפילות כתב בעצמו את הקדיש דעתיד, בדיוק כפי נוסח הבלדי, נמצא שהוא מתאים גם לדעתו. קשה לומר שכתב את המנהג בסתם, אם לדעתו עצמו אינו כן:

ועכ"פ חידוש העולם המתבאר בקדיש, אינו סותר לשיטת הרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג. כי בכלל צריך לדעת שהמלים הללו, 'דעתיד לחדתא עלמא', לא הומצאו ע"י מחבר הקדיש הקדמון, אלא הם לקוחים מתרגום אונקלוס על הפסוק [דברים ל"ב, י"ב], וְיִפְדֶּה יִנְחָנוּ וְאִין עֲמוּ אֵל נְכָר. יי, בלחודיהון עתיד לאשריותהון בעלמא דהוא עתיד לחדתא. אונקלוס הוא תלמיד רבי אליעזר ורבי יהושע, ודבריו מוסמכים:

והביאור, כי דעתיד לחדתא עלמא, אין פירושו שהעולם מתחדש כפשוטו, אלא שבכל אופן העולם ייראה כאילו הוא חדש. אנחנו כעת נמצאים בתקופת הסתר פנים גדולה כל כך, בה הרשעים עושים את כל מה שהם רוצים, ולא רואים את גילוי כבוד מלכותו בעולם. שינוי ההנהגה יהיה כל כך בולט, תהיה השגחה פרטית, וכל מי שיעשה רע חס ושלום, יקבל את ענשו מיד, ממילא ייראה לכל כבוד מלכותו יתברך, והעולם ייראה כאילו הוא אחר. גם לעתיד לבוא האויבים לא ילחמו אתנו, וכולם יהיו אתנו בשלום, כולם יוכלו לעסוק בתורה, ויהיה שלום עם כל העולם, כל זה נראה כאילו העולם הוא חדש. כשהרמב"ם כתב עולם כמנהגו נוהג, הוא התכוון מבחינת הטבע, שלא תחשוב שהוא ישתנה. אבל בודאי שיהיו דברים שונים מבחינה רוחנית, כך שהעולם ייראה כאילו הוא חדש. וע"ע השגת הראב"ד על הרמב"ם סוף פרק שמיני מהלכות תשובה, ובמפרשים שם:

(מרן שליט"א בשערי יצחק כי תצא ה'תשע"ט)



דברי חפץ



חכמה ומוסר





מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א  
פוסק עדת תימן

## הלכות שלום-בית

מתוך שלחן ערוך המקוצר חלק אבן-העזר סימן ר"ט, אשר  
עודנו בכתובים

**א** העושה שלום בין איש לאשתו, וכן בין אדם לחבירו, ובין משפחה למשפחה, וכדומה, זוכה שלא תבואהו פורענות<sup>[א]</sup>. והוא מן הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא<sup>[ב]</sup>. ומצוה גדולה על מי שראוי והגון לכך, לעסוק בזה<sup>[ג]</sup>. ובלבד שיהא בעל הבנה גדולה וידיעה רבה בטבע אנשים ונשים, השונה מאד זה מזה, לתווך ולפשר ביניהם, וליתן להם עצות נכונות, על פי דעת תורתנו הקדושה. ודוקא תלמיד-חכם (או לכל הפחות שיתיייעץ עם תלמיד-חכם), הואיל וישנם דברים רבים התלויים בהלכה, או בדרכי הצניעות. ולפעמים יש גם עניינים השייכים לרפואה<sup>[ד]</sup>. ולקמן יתבארו

### עיני יצחק – ציונים והערות

[א] עיין תורת כהנים פרשת קדושים על פסוק והרגת את האשה (ויקרא כ', ט"ז) ומדרש הגדול שם דף תקע"ט, ורש"י שלהי פרשת יתרו, על פסוק (שמות כ', כ"ב) כי חרבך וגו' ותחללה:

[ב] עיין פאה פרק א' שלהי משנה א', ובמילי דאבות שנציין לקמן הערה ד', ולעיל בהלכות נישואין סימן ר"ו הערה צ"ב. ועיין עוד סדר היום בשחרית דשבת ד"ה והבאת שלום, ושמירת הלשון בשער הזכירה פרק י"א, ומ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת משפטים על פסוק כסף או כלים לשמור ד"ה שלום:

[ג] ובדרך-כלל עדיף שלא יהא מבני המשפחה. וכל שכן שלא האבות והאמהות, כי מתוך קרבתם לבנם או לבתם, קשה להם לשפוט העניין במאזני צדק. או מתוך שצר להם לראות בצער ובסבל של-קרובם, פועלים בפזיזות להפריד בין הדבקים. ועיין עוד מ"ש בס"ד בעצה ותושיה ע' שלום-בית אות ג' שאם רואים ההורים אחרי החתונה סכסוך בין הזוג, יאטמו אזניהם, כי כל ההתחלות קשות וכו':

[ד] כמ"ש בס"ד במילי דאבות פרק א' משנה י"ב פיסקת אוהב שלום דף כ"ד כ"ה כ"ו. ונראה שהדבר נכלל במאמר שאומרים בסוף תפילת שחרית ואחרי פרק במה מדליקין,

בסייעתא דשמיא הדברים העיקריים והשרשיים, שהם יסודות שלום-  
הבית ובניינו. הדברים המוטלים על הבעל, בסעיפים ב' ג' ד'. והדברים  
המוטלים על האשה, בסעיפים ה' ו' ז':

### עיני יצחק - ציונים והערות

ומקורו בברכות דף סד. תלמידי-חכמים מרבים שלום בעולם וכו', וכשם שביתם עצמם  
אין מריבה כדלקמן סוף סעיף ד'. וכן ראיתי בעיון יעקב שם שפירש כי על-ידי הלימוד,  
עושים תלמידי-חכמים משפט ושלום בין איש לאשתו, בין אחיו ובין גרו וכו' יעו"ש.  
ובמילי דאבות שם ציינתי שרבותינו בכל הדורות עסקו בשלום-בית, כגון הא דאיתא  
בגמרא נדה דף סז: ובבראשית רבה פרשה כ' אות ז', ועדות החד"א על עצמו במעגל  
טוב דף קכ"ב, וכן כתב מהר"ס מנצורה בספר המחשבה על מאריה דאתרין מהרי"ץ  
יעו"ש. **זכעת** זכיתי בעזה"ת ומצאתי מעין דוגמא לכך, בספר הזכרונות כת"י דף שכ"ג  
מזמן בית-דינו של-מהרי"ץ, שנרשם בו תמצית דין ודברים מה שפישרו במריבה שבין  
איש ואשתו. ולרוב חביבותו, ראיתי להעתיקו כאן מתורגם ללשון-הקודש בתוספת ביאורים.  
וזה לשונו, קנה [דהיינו התחייב בקניין-סודר. יב"ץ] שלמה ממשפחה פלונית, ואשתו  
שמחה בת פלוני ממשפחה פלונית, שהם "מקארבין לאלכיר" [תרגומו מקורבים לטובה.  
והכוונה שיעשו שלום ביניהם. יב"ץ] ולא יחזור שלמה לאיוולתו [המקור בלשון ערבי  
ספאהה, ואולי הכוונה שלא יחזור להשפילה ולהעליבה, או שלא יחזור לקלל אותה. ועיין  
לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח סעיף נ"ג. יב"ץ] וכל-שכן הושטת-יד אל כתף-אשתו  
[הכוונה שלא יכה אותה, שהוא אסור וכדלקמן סעיף ד'. יב"ץ]. והיא, במצורף עם הקניין,  
קיבלה עליה כל דבר-מה שלקחה בסתר מבעלה [כנראה הכוונה שתחזיר לו כל מה  
שלקחה שלא בידיעתו, או תודיע לו על כך. ועיין ילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רע"ו,  
ובזית רענן שם אות כ"ז. יב"ץ]. ושאם תהיה בריאה, תחזור לתפור שלושה כובעים. ואין  
לשלמה ליטול מחירן, אלא יהא לה עבור כסותה, ויוסיף לה עבור כסותה [כלומר שישלים  
את החסר. ועיין סימן ס"ט סוף סעיף ד' בהגהת הרמ"א, ולא השמיטו השתילי זיתים,  
ובדברינו לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה רנ"ה ד"ה אמנם. יב"ץ]. יום שני כ"ו  
כסלו, ב'ע"ז [לשטרות, ה'תקכ"ו ליצירה] עכ"ל. **ובזמנינו** ובפרט במקומות שהם רופפים  
מתורה ומצוות, נתעצמו הסכסוכים ורבו הגירושיין, ועוד הם הולכים ומתרבים בעוה"ר.  
והסיבות העיקריות לכך לדעת המומחים, הן רעיון השוא של-שויון הזכיות לנשים (עיין  
לעיל הלכות פריה ורביה סימן קצ"ח הערה כ' ד"ה ולולא) ובפרט חסרון הצניעות.  
והראיה שבמקומות שהפריצות מרובה, מרובים שם יותר מקרי הגירושיין. וכשליש וכרביע  
מהם, נהרס ביתם ומשפחתם. לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריהם. ועיין עוד לעיל  
הלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז סוף סעיף מ"ב. וכבר כתוב בספר בעיות הזמן דף  
קל"ט בשם חמיו הגר"ד בעל ברכת שמואל, שאמר בזמנו (הוא נלב"ע בשנת ה'ת"ש)  
כי כל אלה שיצאו מגדרי הצניעות, ודאי לא יחיו חיי שלום במשפחתם ויתרבו הגירושיין  
ביניהם, או שהיא תעזוב אותו, או הוא אותה ע"כ, וחכם עדיף מנביא:

## ב האיש מצנה לכבד את אשתו יותר מגופו<sup>[ה]</sup>, ולאהוב אותה

### עיני יצחק – ציונים והערות

[ה] לכאורה נראה לענ"ד דהיינו שדרך הנהגתו אתה, וצורת דיבורו, וכל כיוצא בהם, יהיו בכבוד גדול. ויותר מגופו, היינו למשל ליתן לה מנה יפה יותר מאשר לעצמו (ועיין לעיל חלק יורה-דעה הלכות כבוד כהן סימן קס"ג סעיף י"א) וכל כי האיי גוונא. וכמו שמצינו גבי אלקנה, ולחנה יתן מנה אחת אפים (לפי דעת המפרשים דהיינו נבחרת ונכבדת) כי את חנה אהב (שמואל-א' א', ה'). כי האהבה מביאה לידי כבוד, כמו שמצינו במסכת כלה רבתי פרק ג' הוי אוהב את התורה ומכבדה. מאי אהבה, ומאי כבוד. אהבה, בלב. וכבוד, במעשים, ואף בדברים יעו"ש. ושוב מצאתי בשבט מוסר פרק ט"ז דף קכ"ז, הוי זהיר ליתן בפי אשתך ממבחר המאכל, כדי שתהיה כל דעתה עליך, ותגדל בניך בחיבה, ותדריכם לתורה למלא רצונך יעו"ש. ומהרש"א (ביבמות דף סב:) פירש כי מכבדה יותר מגופו, היינו להלבישה בגדים מכובדים יותר ממנו. [ועיין עוד בתוספות שם ד"ה חייב, דהמכבד את אשתו עליו הכתוב אומר וכו', ובפירוש רש"י על חולין דף פד: ומהרש"א שם. ובן-יהוידע חולין דף פד: ד"ה ועוד]. וכן כתבו עוד כמה רבוותא, עיין אוצר הפוסקים כרך י"ח דף קל"ט ק"מ ד"ה ובשדי. ושם הובא בשם מהרי"ל בדרשותיו אות א' שדרך העולם שבני זוג, אינם מזכירים שמותיהם כשקורין זה את זה, או זו את זה, ושמדבריו אלו נראה כי הוא סובר שהכוונה כאן כדרך שאר כבוד דעלמא, ר"ל דלא כמהרש"א דלעיל יעו"ש. והיינו שהעניין הוא כמו שהתלמיד אינו קורא לרב בשמו והבן לאביו [וכדלעיל חלק יורה-דעה סימן קס"ב סעיף ד' וסימן קס"ג סעיף ה'] אף כי שם הוא מדין מורא. ומכל מקום עדיין אין מתפרש מדוע בכך נחשב הדבר מכבדה "יותר מגופו". ולמהרש"א שפיר. ויש להוסיף כי גם בתימן ברוב המקומות, כך היה המנהג שאין קורין זל"ז בשמות. ובתשובה שעדיין לא נדפסה, הארכתי על זה בס"ד. ומדברי הר"א ערוסי הלוי בספר יורה חטאים שהבאתי לעיל בהלכות ריחוק מן העריות סימן ר"א הערה ע"ט ד"ה אך, לא תקרא את "בעלה" אלא ברמז יעו"ש, מדויק לכאורה לפי סידור דבריו שבאחותו וכן שאר נשים שהזכיר שם לעיל, לא נמנעו מלקרותן בשמן. ועל-כל-פנים ידוע כי כך הוא המנהג. ושמע מינה כי זה לא משום צניעות בלבד, כמו שכתב ביוורה חטאים שם, אלא בעיקר הוא דרך כבוד. שאם מטעם צניעות, כל שכן שצריכים היו לימנע מזה בשאר נשים. ועיין עוד לקמן הערה י"ח ד"ה וסיים:

**והמכבד** את אשתו שכרו שיתעשר, כדאיתא בבבא מציעא דף נט. אוקירו לנשייכו כי היכי דתתעמרו. ולכאורה פשיטא כי יש לו שכר על כך גם בעולם הבא, ועיין מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת כי תשא על פסוק העשיר לא ירבה מד"ה ובכלל:

**אבל** יש להעיר כי אין לעשות אותה עיקר יותר ממנו, כדרך אותם אנשים ריקים בזמנינו שלמדו מתרבות הגויים להקדים נשותיהם לפנייהם בכניסתם לביתם ולכל מקום, וכן בהזכרת שמותיהם כגון ברשימות שבספר הטלפונים וכדומה. וכן בהזמנות לחתונה, כדלעיל בהלכות נישואין סימן ר"ו הערה פ"ו ד"ה וכהיום, ועיין עוד שם הערה רס"ח ד"ה ודוקא, והערה שצ"ט ד"ה והם. ובפרדס יוסף פרשת חיי שרה קרא לזה מנהג מכוער,

### עיני יצחק - ציונים והערות

ולאשה העושה כן חצופה, הובאו דבריו בספר בנאות דשא שם דף ר"ז. ויפה כתב בספר המטעמים דף ד' ע"א טעם למנהג שבישראל כשהולכים או נכנסים לבית, האיש קודם לאשתו או לאשה אחרת, ואצל האומות בהיפך, משום שכן מציינו ביעקב שהיו הזכרים עיקר ואצל עשו היו הנשים עיקר. ועוד משום דאיתא בגמרא (ברכות דף סא.) אחורי ארי ולא אחורי אשה. ואיתא בגמרא (שם) מנוח עם הארץ היה שהלך אחרי אשתו ע"כ. וכוונתו למאי דכתיב גבי יעקב כשברח מלבן, ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים (בראשית ל"א, י"ז), מה שאין כן גבי עשו כשהלך להר שעיר כתיב, ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו וגו' (שם ל"ו, ו'). וכן מבואר בפירושו רש"י שם, את בניו ואת נשיו, הקדים זכרים לנקיבות, ועשו הקדים נקיבות וכו' ומקורו בבראשית רבה פרשה פ"ב אות י"ג לב חכם לימינו (קהלת י', ב') זה יעקב דכתיב וישא את בניו ואת נשיו וכו'. ועיין עוד ר"א מזרחי ומתנות כהונה שם. [כמו-כן דייק הרמב"ם בפרק ו' מיום טוב הלכה י"ז, שבעת ימי הפסח וכו' חייב אדם להיות בהם שמח הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכו', אך הטור ושלחן ערוך באורח-חיים סימן תקכ"ט סעיף ב' שינו את הסדר, ועיין אלף למטה על מטה אפרים סימן תרכ"ה סוף אות ס"ה, ולקמן הערה ל"ב ד"ה ובתנא]. וכן יסודו בנוסח מי שברך לקהל, גדולים וקטנים הם ובניהם ונשיהם ותלמידיהם, כדאיתא בתכלאל עץ חיים חלק א' דף ק"מ ע"א, הרי שהקדימו את בניהם לפני נשיהם. ומה שבהכרות ראש חודש אין מזכירים את הנשים כלל, וכן בברכה לרבים, עיין מ"ש בס"ד במענה לשון סדר שמחת תורה דף ו' ד"ה ועל זקיניכם. והא דכתיב (בראשית י"ב, ה') ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט (ולהיפך בת"ר, שם י"א, ל"א) עיין בזוהר הקדוש פרשת לך-לך דף ע"ט עמוד א' שאין לכופה לצאת מארץ לארץ, ועל פי זה י"ל שלכן הקדימה, שלולא כן לא יכל לצאת, מה שאין כן ביעקב שרחל ולא בודאי היו רוצות לצאת. ועוד שלוט רשע ואין להסמיכו לאברהם, מה שאין כן בניו שלי-יעקב. ועוד שבכל אופן אברם מוקדם לשרי. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת ואתחנן על פסוק האל הנאמן ד"ה ובגירסא:

**ואין** להקשות ממאי דכתיב גבי יעקב עצמו, כשעבר את מעבר יבוק, ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו וגו' (בראשית ל"ב, כ"ג), דשאני התם לפי שהיה לילה על כן הקדימן משום צניעות. ועל דרך זה יתורץ גם מה שמצינו גבי אברהם ויט אהלה (שם י"ב, ח') ודרשו על זה בבראשית רבה פרשה ט"ל אות ט"ו אהלה כתיב, מלמד שנטע אהל שרה תחילה ואחר כך נטע אהלו ע"כ, וכן מצאתי בלבוש האורה דמשום צניעותא דשרה עבד הכי, שלא תעמוד על פני השדה בלא אהל יעו"ש. ועיין עוד פירושו הר"י מוינא שם, והגהות הרד"ל על מדרש רבה. **אמנם** ביפה תואר ור"א מזרחי וגור אריה ושפתי חכמים פירשו שזה מטעם מה שאמרו חז"ל (יבמות דף סב:) שצריך לכבד אשתו יותר מגופו, וכן דעת מהר"ש מנצורה שהבאתי בטופס כתובות דף צ"ט ד"ה וביאור. ויש לחלק דהתם מפני שממתינה בחוץ לחנם עד שיטה את האהל, והווי נמי לה בכך בזיון קצת. מה שאין כן הכניסה לבית, שאינו אלא עניין חשיבות מי יכנס ראשון, וכשם שאין ראוי לרב ליתן לתלמיד ליכנס לפניו (ועיין



כגופו<sup>[1]</sup>. ואם יש לו ממון, ירבה להיטיב לה כפי ממונו<sup>[2]</sup>. ולא יטיל

### עיני יצחק – ציונים והערות

דרך ארץ זוטא פרק ו'), הוא הדין הכא, יען כי הוא חשוב ממנה. ואם יקדימנה, יהא נדמה בעיניה כאילו היא חשובה יותר, והרי הוא צריך להיות בעיניה כמו שר או מלך כדלקמן סעיף ו', ועיין עוד הערה כ"ה ד"ה ולכן. ולעיל חלק אורח-חיים הלכות בציעת הפת סימן כ"ח סעיף י' שפורס תחילה לעצמו ואחר כך לאשתו וכו', ובהלכות קידוש סימן נ"ט הערה כ"ט ד"ה יש, סדר השתייה. ובחלק יורה-דעה הלכות ברית מילה סימן קנ"ט הערה מ"ג ד"ה לבת, למי מהם זכות קריאת שם לילדיהם. שוב ראיתי בספר אום אני חומה דף ס"ב שהעלה כן, שמנימוסי הגויים הוא להקדים את האשה בכניסה לבית וכיוצא בזה, ואין לנהוג כן. ורק לחדר-ייחוד נכנסת הכלה תחילה ואחר זה החתן כדמוכח מהזוהר הקדוש [ועיין עוד לעיל הלכות קידושין ונישואין סימן ר"ו סעיף ע"ד, ובמ"ש עוד בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת אמר על פסוק בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות ד"ה וטעמא, וד"ה ולפין]. וכן שהאשה תלך לימינו, הוא מנימוסי הגויים, ועיין לכמה ספרים. ורק בזמן שהיא כלה תחת החופה, עומדת לימין החתן, כדלעיל בהלכות קידושין ונישואין סימן ר"ו הערה רס"ח ד"ה ודוקא. וכן הוא על פי שורש העניינים בנסתר, כדאיתא בנחלת יוסף פרק ח' דף ל"ו ע"א ד"ה כל, שנשמות הזכרים מצד ימין, והנקבות משמאל וכו' הגם שנשמות האנשים למעלה מהנשים, מכל-מקום כולם שווים לטובה לחיי העולם הבא יעו"ש, ובבן איש חיל חלק א' דרוש א' לשבת זכור דף כ' ע"א ד"ה ובה:

**וכמובן** שאין מכל זה שום סתירה, להלכה המבוארת בשלחן ערוך חושן משפט סימן ט"ו סוף סעיף ב' שצריך להקדים דין האשה לדין האיש. משום דהתם אינו מצד חשיבות, אלא כמבואר ברמב"ם פרק כ"א מסנהדרין הלכה ו' ומביאו בסמ"ע שם סק"ח, שזה מפני שבושת האשה מרובה להמתין יעו"ש [ומובן שאין המדובר שם באיש ואשתו, אלא בבעל-דינים שונים]. וממילא מסתברא שיש להקדימה נמי כשהם באים אצל הרב לכל שאלה בהלכה וכיוצא בזה, וכמ"ש בס"ד לעיל חלק יורה-דעה הלכות כתמים סימן קנ"ה הערה ל"ח ד"ה וידוע. ועיין עוד הוריות דף יג. במשנה, האשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי. מיהו אם בין הבאים לשאול יש תלמיד-חכם, הוא קודם אפילו לאשה, וזאת גם אם הוא לא בא אלא לבסוף, מטעם שלא יתבטל מלימודו, כיעויין בח"ש משפט שם סעיף א' ונתיבות המשפט שם בחידושים סק"ו ושאר אחרונים:

[1] ועיין עוד לעיל הלכות קידושין ונישואין סימן ר"ו סעיף ס"ז, והלכות כתובות סימן ר"ח סעיף נ"ג. ומקיים בזה גם מה שנאמר (ויקרא י"ט, י"ח) ואהבת לרעך כמוך, וכלשון הרמב"ם פרק ו' מדעות הלכה ג' מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל "כגופו" שנאמר ואהבת לרעך כמוך, ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת קדושים על פסוק לא תשנא את אחיך בלבבך ד"ה ולא עוד. ואיתא בפירוש רש"י סנהדרין דף יט: ד"ה שנעשה לה כאישה, שהיה מגדלה ומחבבה ע"כ. ועיין בזוהר הקדוש פרשת חיי שרה דף קל"ג ע"ג ד"ה ויביאה יצחק האהלה, ומכתב מאליהו חלק א' דף

עליה אימה יתירה<sup>[ט]</sup>. ויהיה דיבורו עמה בנחת<sup>[טז]</sup>, ולא יהיה עֶצֶב ולא רוֹגֵז<sup>[טז]</sup>. ולא יִבְעֵלְנָה בעל-כרחה, אלא לדעתה, ומתוך שיחה ושמחה<sup>[טז]</sup>. וצריך להחניף לה<sup>[טז]</sup>, ולומר לה דברים נעימים לעורר את האהבה עד שתחפץ, וישבח אותה שאין כמותה בנמצא וכדומה, כעין מה שנאמר<sup>[טז]</sup> רבות בנות עשו חיל, ואף עלית על כולנה<sup>[טז]</sup>:

### עיני יצחק - ציונים והערות

ט"ל, ומ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת חיי שרה על פסוק והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך. ולקמן הערה ל"ה ד"ה וקשה:

[ז] ועיין לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח סעיפים ט"ז י"ח, והערה פ"ו שם בשם השת"ז. ולקמן הערה ט"ז:

[ח] שמרוב האימה, עלולה להיכשל באיסורים ולהכשילו, וגם לסכן את עצמה, כדפירש רש"י בגטין דף ו' ע"ב יעוש"ב. ובנימוקי הרז"ה על הרמב"ם (אשר ממנו המקור, כמו שנציין לקמן הערה י') פירש בזה"ל, אמרו, מעשה באחד שהיה לו אימה יתירה על אשתו, והביא לה בשר שחוטה, וְאֶכְלָתוּ חולדה, והביאה לו בשר חזיר כדי שלא יכה אותה ע"כ:

[ט] ובפרט צריך לזהר בזה בימי ראייתה, לפי שהיא אז קשת-רוח ונוטה לכעוס תכף ומיד וכמ"ש בס"ד בעצה ותושיה ע' שלום-בית אות ב':

[י] עיין רמב"ם פרק ט"ו מאישות הלכה י"ט. ולעיל חלק אורח-חיים הלכות דעות ומדות סימן מ"ח סעיפים ב' ד':

[יא] שם סוף הלכה י"ז. ועיין עוד לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה קנ"ג ד"ה ובבית, והלכות שמירת הברית סימן ר"ד הערה נ"ח ד"ה ומהרי"ץ, ובחלק אורח-חיים הלכות עונה וצניעות סימן נ"ג סעיף י"ד. ולהלן חלק חושן משפט הלכות גניבה סימן רכ"ב הערה מ"ח ד"ה בקיצור:

[יב] כדלעיל חלק יורה-דעה הלכות שמירת הלשון סימן קמ"א הערה י"ט ד"ה אבל. וכן הובא בראשית חכמה שער הקדושה פרק י"ב ד"ה מצאתי אות ל"א. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך הפטרת שבועות על פסוק כעין החשמל ד"ה ונראה:

[יג] משלי ל"א, כ"ט:

[יד] זוהר הקדוש בראשית דף מ"ט ע"ב. [ועיין נדרים דף עז: וברמב"ם פרק י"ג מנדרים הלכה ג' שהנודרת ואמר לה בעלה יפה נדרת, או "אין כמותך", הנדר קיים]. וטעם שאין זה נחשב שקר, יש ללמוד מהא דכתבנו לעיל בהלכות נישואין סימן ר"ו סעיף ל"א לגבי כלה נאה וחסודה. ועיין עוד עירובין דף ק: שיש ללמוד דרך ארץ מתורנגול שמפייס ואחר כך בועל, ומ"ש בס"ד לעיל חלק אורח-חיים הלכות עונה וצניעות סימן נ"ג סעיף ט', ונפלאות מתורתך פרשת בראשית על פסוק ויברך אותם אלהים ד"ה ועוד. ובאיגרת

ג' כמ־כֵּן מוטל על הבעל להוכיח את אשתו בדרכי נועם, ולהדריכה בארחות הצניעות ובדקדוקי המצוות, ובכללן תפילות וברכות, איסור והיתר, וכדומה. ויאמר לה ממדרשי חז"ל ומספרי המוסר עניינים שנוגעים אליה, כי אז כשתשמע יחרד ליבה, ותיזהר ותחמיר בהם אפילו יותר ממנו. ולא ידקדק אִתָּה בעבור הוצאות הבית על כל פרוטה ופרוטה<sup>[ט]</sup>, ולא יִקְמֶץ יותר מדאי<sup>[י]</sup>:

### עיני יצחק – ציונים והערות

החזון איש בענייני קדושה איתא, נקי יהיה לביתו שנה אחת וגו' (דברים כ"ד, ה') חובה. כיצד משמחה. טבע שלה להתענג על חֶפְזָה בעיניו, ואליו עיניה נשואות. עליו להשתדל להראות אהבה וקירוב בריבוי שיחה וריצוי. ומה שאמרו אל תרבה וכו' (אבות פרק א' משנה ה') באינו צריך לריצוי מדבר, ולא בשנה ראשונה שצריך להשתדלות התאחדות וכו' ע"כ. ועיין לעיל הלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז סעיפים מ' מ"א, והערות שנ"ח ש"ס שם. ובספר לדעת בארץ דרכך (פרקי הדרכה לבעלי תשובה, ירושלם ה'תשנ"ו) דף רי"ט כתב לגבי ריבוי שיחה אחרי השנה הראשונה, זה שייך "אצלינו" כל הזמן, שרוב הנשים "שלנו" צריכות תמיד לריצוי ע"כ. ועיין עוד בפירוש המאירי על מסכת אבות שם, ובשו"ת משפטי עוזיאל חושן משפט סימן ו', ובמ"ש בס"ד במילי דאבות על מסכת אבות שם דף ט"ז ד"ה ובפרט. ובנפלאות מתורתך פרשת יתרו על פסוק ותגיד לבני ישראל ד"ה ובתחילת. **לגבי** אכילתם בצוותא על שלחן אחד, עיין לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה פ"ז ד"ה אם. **והנסיגון** הורה על-כל-פנים בזמנינו, שאשה צריכה לשמוע מבעלה לכל הפחות **חמש מחמאות** בכל יום, ואפילו חכמה גדולה ומוכשרת. ומי שקשה לו להאמין. ינסה, ויראה שינוי גדול לטובה. והרחבתי בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש וירא ה'תשע"ד ב'שכ"ה, צו דרשת שבת הגדול ה'תשע"ז ב'שכ"ה, וירא ה'תשע"ט ב'ש"ל:

[טו] עיין ראשית חכמה שער הקדושה פרק ט"ו אות כ"ח, ופלא יועץ ע' אהבת איש ואשה, ומחמדי שמים סוף פרשת כי תצא דף של"ו ד"ה אבן. וז"ל החיד"א בתחילת מורה באצבע, ביותר יהיה לו שלום עם אשתו, ויזהר לכבדה, ויכוין בכל פרט לכבוד השכינה. אך בפה מתוק ידריכנה לעבודת ה' ולצניעות ולדרך ארץ, וירחיקנה מלשון הרע ושאר סד"ר נשיים וסד"ר נזיקיין וכו' ע"כ. ועיין עוד לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה רפ"א ד"ה והשבתי. **ובתוב** עוד בראשית חכמה שער העונה פרק ה' אות ל"ו, רוב הקטטות אשר יפלו בין איש לאשתו הוא בסיבת אבדת הממון וכו' ע"ש. ואיתא בעץ חיים למהרי"ץ חלק א' דף כ"א ע"א וז"ל, רז"ל דרשו (תהלים קמ"ז, י"ד) השם גבולך שלום. אימתי, בזמן שחלב חטים ישיבעך. שאין מריבה בתוך ביתו של-אדם אלא על עסקי תבואה [עיין בבא מציעא דף נט.]. עכ"ל. ובשבט מוסר פרק ט"ז אות צ"ג סוף דף קכ"ו כתב, הוי זהיר שלא להראות עניות לבני ביתך. וכל דבר ששואלת אשתך, הוי

ד וצריך הבעל להיזהר מאד שלא לבייש את אשתו<sup>[יז]</sup> ושלא לצערה אפילו בדברים, כי דמעתה מצויה<sup>[יח]</sup>, כל-שכן שלא יפנה שהוא איסור גדול [אף-על-פי שאינה שומעת בקולו, או מקניטתו<sup>[יט]</sup>]. ואין זו דרך בני-ישראל להכות את נשותיהם, אלא תרבות גויים, ריקים ופוחזים. ואדם הרגיל להכות את אשתו, יש פח ביד בית-דין לייסרו ולהחרימו ולהלקותו בכל מיני רידוי וכפייה. וראוי להחמיר בענשו יותר ממכה את חבירו<sup>[כ]</sup>, הואיל ואת אשתו מחוייב הוא לכבד כמבואר

### עיני יצחק - ציונים והערות

מבטיח לה לעשות, והקב"ה יזמין לך כי עיניה תלויות בך וכו' יעו"ש. ועיין פירוש רש"י על פסוק (משלי כ"א, כ"ו) וצדיק יתן ולא יחשוך. ובחולין דף פד: טוב איש חונן ומלוה (תהלים קי"ב, ה') וכו' ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו. ופירש רש"י שם יכבד אשתו יותר מפני היכולת. ועיין שם במהרש"א ובבן יהודע:

[טז] פשוט. ועיין לעיל בתחילת סעיף ב', שאם יש לו ממון, ירבה להיטיב לה. ובהערה ט"ו ד"ה וכתוב. ולדעת נחלת שבעה, זהו פירוש האמור בכתובה מסוברין וזנין ומכסין ית נשיהון "בְּקִשׁוּט", בשופי ולא בקמצנות, כמ"ש בס"ד בטופס כתובות שער שני דף ק"ו סוף אות ל"ג:

[יז] עיין מאירי בבא מציעא דף נ"ט ע"א. ואם חטא בכך וכיוצא בזה, יכול לתקן הדבר על-ידי שימיהר להכניע את גאותו, ובלב נכנע ואמיתי יפייסנה ויבקש סליחה ממנה, כמ"ש בקונטרס שלום באהלך (בני-ברק ה'תשנ"ז) דף כ':

[יח] כדלהלן חלק חושן משפט הלכות הונאת דברים סימן רט"ז סוף סעיף ג'. וידוע לנו שכמה נשים בוכות על צערן ומר-גורלן, שלא בנוכחות בעליהן. ופ"י על זה בשלחן ערוך הגר"ז (חושן משפט סימן ב' סעיף ל"ב) ולעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של-אדם אלא בשביל אשתו. וכך אמרו חכמים לבני דורם, פְּבְדוּ את נשותיכם כדי שתתעשרו ע"כ. ובלשון זה העתיק ממנו הקיצור שלחן ערוך סימן קמ"ה סעיף י'. והוא על פי הגמרא בבא מציעא דף נט. שם איתא שאמר רבא כך, לבני עירו מְחַוְּזָא. ועיין עוד לעיל הערה ה'. ולפי גירסת מדרש הגדול פרשת לך-לך דף רכ"ה על פסוק (בראשית י"ב, ט"ז) ולאברם היטיב בעבורה, היו בני מחוּזָא עשירים כבר אז, אלא שרבא הסביר כי הטעם לכך מפני שהם מכבדים את נשותיהם. ואמנם כך מתבאר מכמה דוכתי, כגון מהא דבבא קמא דף קיט. הני לבני מחוּזָא דבר מועט נינהו, ופירש רש"י עשירים הם יעו"ש. ולפי הגירסא שבגמרא בבא מציעא לפנינו כנזכר לעיל שדיבר על העתיד, נראה שקיבלו ועשו כדבריו ונתקיים בהם:

[יט] פשוט. ועיין לקמן הערה כ"א ד"ה ורשום:

[כ] ועיין עוד להלן חלק חושן משפט הלכות בית-דין סימן רי"א סעיף ג', והלכות נזקי

לעיל ריש סעיף ב' [כא]. ויש אומרים שהעושה כן, פסול

### עיני יצחק – ציונים והערות

הגוף סימן רכ"ג סעיפים י"ד ט"ו. ונודע לי שמקור עניין זה מצוה מפורשת אצל הערבים בקורען, שנשים הממרות את פי בעליהן, תמנעו מהן התשמיש, והכו אותן. והרחבתי על זה בתשובה שעדיין לא נדפסה:

[כא] עיין תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד' שער א' סימן י"ג, ואוה"ג למסכת כתובות דף ק"ד סימן ע"ר ודף קצ"א סימנים תע"ו תע"ז, ושו"ת מהר"ם בר ברוך דפוס פראג סימן פ"א, ורבינו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות ע"ז [ובאיגרת התשובה אשר לו אות ס"ב, ונביאנו בס"ד לקמן בסמוך ד"ה ומכל], ובית יוסף סימן קט"ו וסימן קנ"ד בשם רבינו שמחה, ודרכי משה שם אותיות ט"ז י"ז, והגהת הרמ"א על השלחן ערוך שם סעיף ג' [והעלהו גם השתילי זיתים] ובאר הגולה ואחרונים, ושתילי זיתים שם ס"ק י"ב, ושבת מוסר פרק י"ז דף קל"א, ושו"ת חיים ושלום למהר"ח פאלאגי חלק ב' סימן ל"ו, ובספרו תוכחת חיים, ופלא יועץ ע' אהבת איש ואשה. ובספרים רבים דנו בעניינים אלו, ואציין מן הבא לידי, הרמב"ם ומפרשיו פרק כ"א מאישות הלכה י', ספר חסידים סימן תרס"ח וסימן תתרמ"ז, ושו"ת הרשב"א חלק ז' סימן תע"ז וסימן תצ"א, ובמיוחסות לרמב"ן סימן ק"ב, ותרומת הדשן סימן רי"ח, ושו"ת הרדב"ז חלק ד' סימן קנ"ד, ושלטי גבורים על המרדכי כתובות פרק נערה אות ט', ובבא קמא פרק כיצד הרגל אות א', וספר הברית חלק ב' מאמר י"ג אהבת ריעים פרק ט"ו, ושדי חמד אסיפת דינים מערכת הה"א סימן ה', וכף החיים סימן נ"ג ס"ק כ"ח, ושו"ת משפט צדק סימן נ"ט, ושו"ת נושא האפוד סימן ל"ב אות י"ח, ובספר ארך אפיים [ענייני תיקון מדת הכעס] סימן א' הערה י"ז, ואמרי יעקב (שטרן) חושן משפט סימן ט' סעיף ב' בביאורים ד"ה אם חבירו, ובמ"ש בס"ד לעיל הערה ד' ד"ה וכעת, והערה ח' בשם נימוקי הרז"ה, ובהלכות כתובות סימן ר"ח הערה רס"ג ד"ה ושם, ולקמן בסימן זה הערה ל"א ד"ה ובהלכות, ובספר טופס כתובות דף צ"ט אות כ"ו ד"ה והנה:

**ורשום** בזכרונותי שבהסכמות הרבנים לספר האושר בבית, הובא כי רוב גדולי זמנינו שליט"א פסקו שלפי המציאות כיום, אין שום היתר להכותה בשום אופן, ודינה כשאר יהודי אחר. כי השתמשות בכח הזרוע, מחריפה את המצב, ואין יכולת מראש לשער להיכן יתגלגלו הדברים. וכל-שכן שאין בדורינו מי שיודע להוכיח כראוי [ועיין ערכין דף טז:] ע"כ. ומובן שהכוונה כלפי מה שפסק הרמ"א (שציינו לעיל ד"ה עיין) שהעיקר כדעת הסוברים דשרי לממחי אשה רעה כזו שמקללתו בחנם או מזלזלת באביו ואמו, אם הוכיח אותה ולא השגיחה. והגר"א בביאורו אות י"ג ציין לחושן משפט סימן תכ"א סוף סעיף י"ג, ושם מתבאר מדברי הרמ"א שהוא הדין אם עושה דבר עבירה, רשאי כדי להפרישה מאיסור יעו"ש. אבל כמו שאין אפשרות בזמנינו תחת שלטון ערב-רב לנהוג כן עם שום יהודי, כי יתגלגלו הדברים לשוטריותם ולערכאותיהם אשר לא כדת כידוע, ואחריתה מי ישורנה, ממילא מובן שהוא הדין לאשתו. על כן לא העליתי בפנים שום צד היתר. ומהרש"ל בים של-שלמה על בבא קמא פרק ג' סימן ט' כתב דבר חדש

לעדות<sup>[כא]</sup>. על כן אל ישיא אדם את בָּתוּ לַעַם-הָאָרֶץ, שבזה הוא כאילו כּוֹפֵתָהּ ומניחה לפני ארי (וכדלעיל הלכות שידוכין סימן ר"ה סעיף ג'). ואדרבה ישתדל להשיאה לתלמיד-חכם, לפי שאין דבר מגונה ולא מריבה בביתו של-תלמיד-חכם<sup>[כב]</sup>:

### עיני יצחק - ציונים והערות

שלא רק בכגון הנז"ל, אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה, שרי להכותה עד שתצא נפשה, אפילו בשב ואל תעשה יעוש"ב. ר"ל לא רק אם ממשיכה באיסור כגון אכילת נבילה וטריפה, אלא מסרבת לעשות מצוה שהיא חובה עליה כגון אכילת מצה בלילי פסחים, וכדאיתא בכתובות דף פו. במה דברים אמורים שלוקה ארבעים, במצוות לא תעשה. אבל במצוות עשה, כגון שאומרים לו עֲשֵׂה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו:

**ומכל** האמור יתכן אולי להבין הא דאיתא במדרש הגדול פרשת ויקרא דף ק"ח על פסוק ונפש כי תחטא (ויקרא ה', א') כהן שנשא שתי נשים, אחת כהנת בת ת"ח, ואחת הדיוּטָת בת עַם-הָאָרֶץ. פעם אחת נכנס וראה שהן אוכלות תרומה בטומאה, התחיל כועס ורוגז "ומכה" את בת ת"ח, ולא את בת עַם-הָאָרֶץ, לפי שאינה יודעת כלום יעוש"ב. שהיה מותר לו זאת, כדי ללמדה מוסר, שלא תחזור לעשות איסור פעם אחרת. ואעפ"י שיש לחלק דשאני התם שכבר עברה, על-כל-פנים כן מתבאר מאיגרת התשובה לרבינו יונה את ס"ב וז"ל, וכן המכה את אשתו עובר בשני לאוין [דהיינו לא יוסיף פן יוסיף (דברים כ"ה, ג')] כמו המכה את חבריון אם לא שיכה אותה כדי להוכיחה על עבירה ע"כ. כי לא מסתברא שכוונתו רק שבאופן זה אין הלאוין, אלא מותר, אעפ"י שהעבירה כבר נעשתה. **ונראה** כי בכגון דא הוא הנדון שבתוספתא והמאירי אם מותר לרדות את אשתו במקל בימי נידותה הואיל ואינו נוגע אז בבשרה, וכמ"ש בס"ד לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה רס"ג ד"ה ובעל. ולכן נקטו לשון "לרדות", שפירושו יסורין ועונש, כיעוין במוסף הערוך ע' רד, אעפ"י שאינו מוכרח. דהיינו הן בעניינים שבין אדם למקום כדבר האמור, והן בעניינים שבינה לבין בעלה כגון שמקללתו וכנוזר לעיל ד"ה ורשום. אמנם לדידן לעת עתה בין כך ובין כך הנזק גדול מהתועלת כמו שנתבאר שם, על כן האידנא שב ואל תעשה, עד ישקיף וירא י"י משמים ולמען שמו הגדול יעשה:

**[כב]** עיין להלן חלק חושן משפט הלכות נזקי הגוף סימן רכ"ג הערה ל"ה ד"ה המגביה, ושו"ת יבי"א חלק ג' סימן ט"ו אות ט"ז ד"ה איברא בשם שו"ת מעשה אברהם חלק חושן משפט סימן כ"ח:

**[כג]** הרמב"ם פרק כ"א מאיסורי-ביאה הלכה ל"ב. ונראה לענ"ד דבדיוקא נקט מריבה, ולא ריב. כי ריב, פירושו התחלת קטטה, וזה אפשר שיהיה. אבל לא מריבה, שפירושה גידול והתעצמות הקטטה, בכמות או באיכות, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת לך על פסוק ויהי ריב. ועיין עוד שם בפרשת בראשית על פסוק ויטע י"י

ה האשה מצוה להיות צנועה בתוך ביתה<sup>[כז]</sup>, ולא להרבות שחוק וקלות-ראש בפני בעלה<sup>[כח]</sup>. ולא לתבוע תשמיש

### עיני יצחק – ציונים והערות

אלהים גן בעדן ד"ה ומכלל, ובפרשת שמיני על פסוק להבדיל בין הקדש ובין החל מד"ה כמורכן, ולעיל הערה ד'. וכתב מהר"ש שבזי בחמדת ימים פרשת תולדות דף פ"ה, אם נתכוון אדם בשעת תשמיש לקיום המין בעולם, יהיה בנו צדיק. ואם לתאות יצרו, יהיה רשע ורודף אחר תאוות הגוף, שתשמיש המטה צריך כוונה. היה מפה ובעל, יהיה בעל מחלוקת ושופך דמים עכ"ל<sup>ק</sup>. ישמע חכם ויוסף לקח, שכשהוא בפיוס ובאהבה, יהיה אוהב שלום ורודף שלום. ושופך דמים דקאמר, תרתי משמע, ר"ל חוץ מפשוטו, יהיה מלבין פני חבירו ברבים שנחשב לשופך דמים רח"ל, כדאיתא בבבא מציעא דף נח: וכדלעיל חלק אורח-חיים הלכות דעות ומדות סימן מ"ח סעיף י"ז:

**מצוי** בזמנינו שהנשים מבקשות מבעליהן שיעזרו להן בענייני הבית, ואפילו בהלבשת הילדים ושטיפת כלים וכיוצא בהם. ולבני הדור הישן, דרישתן זו נשמעת תמוהה מאד, אך אין זה אלא מפני שינוי המציאות. כי כְּעָבֵר כמעט ולא נצרכו לזה, הואיל ודרו בבית אחד גדול בן כמה קומות עם שאר בני המשפחה, ומלאכת האנשים בדרך-כלל היתה חוץ לבית והנשים בבית, וכדלעיל הלכות שמירת הברית סימן ר"ד הערה ל"ז ד"ה ורבים. מה שאין כן היום שדרים שניהם הבעל והאשה לבדם, ומה-גם ששכלולי החיים, גורמים מהירות גדולה ולחץ עצום וכו', ולפעמים אינה יכולה לעמוד בעומס הגדול, ומאין תבוא עזרתה. על כן מצוה גדולה לבעלה לסייעה אז, שהרי חסד גדול הוא עושה, דעל-כל-פנים לא גריעא מאדם אחר הנחוץ לעזרה. וכל שכן היא, כדכתיב (ישעיה נ"ח, ז') ומבשרך לא תתעלם. ובפרט אשה המסייעת בפרנסת הבית שהיא מוטלת על האיש, חובה עליו להשיב לה כגמולה הטוב ולסייע גם הוא לה בעניינים המוטלים עליה. ועיין עוד בקונטרס שלום באהלך (בני-ברק ה'תשנ"ז) דף ס' ס"א אותיות י"ט כ', ולקמן שלהי סעיף ו' והערה ל"ז, ובהקדמת ספרנו זה חלק אבן-העזר אות ג' סוף ד"ה חלק:

**[כז]** ר"ל אפילו בהיותה בקרב ביתה, תתנהג בצניעות. ומדכתב הרמב"ם (אשר ממנו המקור כדלקמן הערה ל') עניין זה כאן בזה"ל, ציוו חכמים על האשה שתהיה צנועה וכו' וסיים שם בסוף הלכה כ' שבדרכים אלו יהיה ישובם נאה ומשובח ע"כ, משמע דמיירי מצד שלום-בית. הלכך מסתברא שאין מקורו מהא דאשכחן ביומא דף מז. גבי קמחית שלא ראו קורות ביתה קלעי שיערה [ועיין עוד לעיל הלכות מלבושי הנשים וצניעותן סימן ר"ב שלהי סעיף ב', והערה ב' שם] אלא מהא דשבת דף קמ: שלימד רב נחמן את בנותיו שתהיינה צנועות בפני בעליהן באכילה ובבית-הכסא, שלא יתגנו בעיניהם. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת נשוא על פסוק ופרע את ראש האשה ד"ה וברור, ופרשת עקב על פסוק וברך פרי בטןך ד"ה ולמעשה:

**[כח]** משום כבוד עצמה. אי נמי כי בזה יזדלזל וְיִקָּל הוא בעיניה. על כן יתן האיש אל ליבו להתנהג בדרך כבוד וחשיבות בפניה. [והעירוני כי כך כתוב בארחות הבית

בפיה<sup>נב</sup>. ולא לסרב לבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה, אלא נשמעת לו בכל עת שירצה<sup>נב</sup>. ולהיזהר מקירוב-דעת ושחוק אפילו

### עיני יצחק – ציונים והערות

דף ע"ו. ולכן אם הוא מתאחר לקום לתפילה שחרית ונותר שרוע על מטתו, וממשיך שינתו מרוב עצלותו, והיא קמה השכם בבוקר לעומתו, לא יאשים אלא את עצמו על ירידת קרנו בעיניה ופחיתות מעלתו. וכמ"ש בס"ד בעצה ותושיה ע' שלום-בית אות א'. ועיין עוד לעיל הערה ה' ד"ה אמנם. ובהלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז הערה ער"ה ד"ה ולגבי. וכתב רע"ו מברטנורא פרק א' דאבות משנה ה' שהמספר לאשתו שחבריו גינוהו וביישוהו, אף היא מבזה אותו בליבה, וזהו שאמרו כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ע"כ. והוא הדין שאת חטאות נעוריו ופשעיו אל יזכור. ומצינו בכרכות דף לד: כששאלה אשת רבן יוחנן בן זכאי אותו, וכי חנינא בן דוסא גדול ממך, ענה לה לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כְּשֶׁר לפני המלך יעו"ש. ונראה לענ"ד שלכך פירשו חז"ל כי אשתו היא ששאלתו, כי לאדם אחר לא היה משיב כך לגודל ענותנותו, אלא רק מפני שהיא אשתו שלא יקל חס ושלום בעיניה. והרחבתי עוד בס"ד בביאור העניין, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש יתרו ה'תשע"ה ב'שכ"ו:

**ופודותיו** הנסתרים (שיש בהם סכנה אם יתגלו) גם-כן יעלים ממנה, כמו שנאמר (מיכה ז', ה') משוכבת חיקך שמור פתחי פיך. כי גם אם תבטיח ואפילו תישבע שלא לגלות, עלולה לעבור על כך, וכמו שהובאו שני מעשים שאירעו בזה במדרש הגדול פרשת מטות דף תקמ"א תקמ"ב. וכעין זה מצינו בשבת דף לג: שחש רשב"י פן תגלה אשתו למלכות שהוא נחבא בבית-המדרש, כי נשים דעתן קלה עליהן [ועיין לקמן הערה מ' ד"ה אבל] שמא יצערו אותה ותגלה. וכן כתוב בספר חסידים סימן תרי"ט, גבור שבגבורים נכשל באשה וכו' להודיע שאין מגלים סוד לנשים. ועיין עוד במנורת המאור פרק מ"ט עצה טובה שלא יגלה סוד אפילו לאוהבו, וברבינו עובדיה פרק ב' מאבות משנה ה' ד"ה ואל תאמר:

**[כז]** ועיין עוד לעיל חלק אורח-חיים הלכות עונה וצניעות סימן נ"ג סוף סעיף ב'. ולשוון הגמרא בעירובין דף ק: והוא ימשל כך (בראשית ג', ט"ז) מלמד שהאשה תובעת בלב, והאיש תובע בפה. ולכן לא הזכיר הרמב"ם זאת אלא לגבי האשה, ולא לגבי האיש בהלכה י"ז או בהלכה י"ט שם:

**[כח]** ועיין לעיל הלכות נישואין סימן ר"ו הערה רס"ח ד"ה חתן, והלכות כתובות סימן ר"ח הערה קל"ז. ובלחם משנה על הרמב"ם (אשר ממנו המקור כדלקמן הערה ל"ה) העלה מכח קושיא מהגמרא שבת דף קמ: נקיט מרגניתא וכו' שלדעת הרמב"ם אסור לבעל למשמש באותו מקום וכו' היפך דעת רש"י יעו"ש ב. וכבר דחו דבריו בהדיא החיד"א ומהרי"ץ, כמו שציינתי לעיל חלק אורח-חיים הלכות עונה וצניעות סימן נ"ג סוף סעיף ז' והערה י"ט שם, וכן העירו עליו בספר קובץ ושם טוב כאן [ועיין עוד לעיל הלכות שמירת הברית סימן ר"ד הערה נ"ז ד"ה ובמפתחות, ובאור תורה למה"ר פינחס



עם בְּאֵי-ביתו וקרובי-משפחתו, פן יעבור עליו רוח קנאה<sup>[כח]</sup>. ולהתרחק  
מן הפיעור, ומן הדומה<sup>[כט]</sup> לכיעור<sup>[ל]</sup>:

ף צריכה האשה לכבד את בעלה מאד מאד<sup>[לא]</sup>, ולירוא ממנו<sup>[לב]</sup>,

### עיני יצחק – ציונים והערות

הכהן פרשת יחי דף ק' על פסוק (בראשית מ"ט, כ"ה) ברכות שדיים ורחם]. וכן היא  
משמעות כל הפוסקים שאין שום איסור בכך, ואפילו להכניס אצבעו או אגודלו:

[כח] כלשון הפסוק (במדבר ה', י"ד) ועבר עליו רוח קנאה וקינא את אשתו והיא נטמאה  
וגו'. ועיין לעיל הלכות אישות ואיסורי-ביאה סימן קצ"ט סעיף ה', והלכות כתובות  
סימן ר"ח סעיף ג' והערה רפ"ב שם. אבל על סתם דיבורים שיש בהם צורך, אין להקפיד,  
כדאיתא בגטין דף צ. שמדת כל אדם שאשתו מדברת עם אחיה וקרוביה יעו"ש. וגירסת  
מדרש הגדול פרשת כי תצא דף תקל"ז, עם אחיה "ועם שכניה" ועם קרוביה, ועיין עוד  
תוספות רי"ד שם, ולעיל הלכות מלבושי הנשים וצניעותן סימן ר"ב הערה נ"ו ד"ה ברם:  
[כט] הכוונה בזה, תבאר מן המובא לעיל הלכות אישות ואיסורי-ביאה סימן קצ"ט  
סעיף ד', והלכות ריחוק מן העריות סימן ר"א סעיף א', והלכות כתובות סימן ר"ח  
סעיף ג"א. [ועניינים נוספים אחרים של-הרחקה מן הכיעור, הזכרנו בס"ד לעיל חלק  
יורה-דעה הלכות עבודה-זרה סימן קמ"ו הערה ט"ו ד"ה ולכתחילה, ובהערה מ"ה ד"ה  
עיין]:

[ל] עיין רמב"ם פרק ט"ו מאישות הלכה י"ח, ולעיל הערה כ"ד:

[לא] כל-שכן שלא תחרפנו ותקללנו ותעליבנו, ועיין לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח  
הערה רפ"ה ד"ה עוד, ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת שמות על פסוק ויואל  
משה ד"ה ואנו. ובהלכות קצובות לרב יהודאי גאון איתא, הנשים חייבות לכבד את  
בעליהן וכו' וכשנכנס בעלה מן החוץ, חייבת האשה לעמוד על רגליה, ואין לה רשות  
לישב עד שישב בעלה ע"כ, כמובא באוה"ג לכתובות דף קס"ט ק"ע. משמע שסובר שהוא  
כדין חיוב כבוד הבן לאביו, וכדלעיל חלק יורה-דעה הלכות כיבוד אב ואם סימן קס"ב  
סעיף י"א. אבל לא נהגו כן כידוע, ואין האשה עומדת לכבוד בעלה כלל ועיקר. וכן  
משמעות סתימת הפוסקים שלא הזכירו דבר זה. ועיין עוד שו"ת התעוררות תשובה חלק  
ד' יורה-דעה סימן ט"ו, ובמ"ש בס"ד לעיל בהלכות כתובות סימן ר"ח הערה פ"ז. עוד  
כתב שם רב יהודאי, ואין לה רשות להרים קולה עליו. ואפילו מכה אותה, תשתוק כדרך  
שנשים צנועות עושות [ועיין לעיל סעיף ד', והערה כ"א שם]. וחיובת לייפות עצמן וכו'  
וכוחלות את עיניהן, ומבשמות פיהן [תיבה זו האחרונה, אינה מובנת. ואולי היו נוהגות  
בזמנם למרוח בושם על שפתותיהן. יב"ן] בכל מיני בשמים וכו' ע"כ, ועיין לעיל הלכות  
כתובות סימן ר"ח סעיף י"ח והערה צ"ג שם, ולקמן סעיף ז' והערה מ"ב שם:

[לב] ואיתא בספרי על פסוק (דברים כ"ב, ט"ז) ואמר אבי הנערה אל הזקנים, מכאן שאין  
רשות לאשה לדבר במקום האיש ע"כ. והדיוק לפי שלמעלה נזכרה האם, שנאמר

ולעשות כל מעשֶׁיהָ על פיו<sup>ל</sup>. ויהיה בעיניה כמו שָׁר, או

### עיני יצחק – ציונים והערות

(שם ט"ו) ולקח אבי הנערה "ואמה, והוציאו" את בתולי הנערה וגו' וכאן לא נזכר אלא האב. ומה-גם שבעניין הבתולים מבינה האם יותר טוב ממנו, ואפילו הכי הוא המדבֵּר. ואין להקשות מדכתיב גבי בן סורר ומורה (שם כ"א, י"ט. כ') ותפשו בו אביו ואמו וגו' "ואמרו" אל זקני עירו וגו' דמשמע שניהם יחד, כי יש לומר דלדרשה אחרת קא אתי עיין סנהדרין דף עא. ולעולם הוא מדבר על-כל-פנים ראשון. ועיין עוד אוצר הפוסקים כרך י"ח דף קל"ח סק"ל ד"ה ובויברך, ומ"ש בס"ד לעיל הלכות כתובות סימן ר"ח הערה קל"ז ד"ה ושוב, ובחלק יורה-דעה הלכות כיבוד אב ואם סימן קס"ב הערה י' ד"ה והתוספת. ובתנא דבי אליהו זוטא פרק ט"ו איתא, לעולם יהא אדם עניו בתורה וביראת שמים עם אביו ועם אמו ועם אשתו ועם בניו וכו' וזכה אשתו ובניו "יראים" ממנו יעו"ש, ומ"ש על זה בקונטרס שלום באהלך (בני-ברק ה'תשנ"ז) דף י"א, ולעיל הערה ה' ד"ה אבל:

[לג] ובזמנינו הדבר נוגע גם לענייני הַכְּשָׁרִים, בחירות וכדומה. ומצינו שדרשו חז"ל על פסוק משה איש האלהים (דברים ל"ג, א') אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו. כשם "שהאיש גוזר על אשתו ועושה" כן משה גוזר על הקב"ה ועושה, כיעוין ילקוט שמעוני שם רמז תתקנ"ה, ופסיקתא דרב כהנא פיסקא ל"ב דף קצ"ט ע"ב אות ע"א. ועיין עוד מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וירא על פסוק ומצות אפה ד"ה ולכן, ופרשת חיי שרה על פסוק והיה הנערה, ופרשת בשלח על פסוק שירו לי"י כי גאה גאה סוס ורוכבו וגו':

ובכלל זה צריכה האשה מעת נישואיה להתנהג כפי כל המנהגים של-קהילת בעלה, ואפילו כשהם לקולא כמ"ש רוב הפוסקים [וציינתים לעיל חלק יורה-דעה הלכות הפסק טהרה ושבעה נקיים סימן קנ"א הערה ל"ה ד"ה וכשהבעל. ועיין עוד שו"ת מנחת יצחק חלק ד' סימן פ"ג, וספר יום טוב שני כהלכתו בנספחות סעיף י"ח בשם הגרשו"א, וספר טל אמרתי כלל ט"ז סעיף ג'. ודלא כשו"ת אדמת קודש חלק ב' מאורח-חיים סימן ב' שהצריך לה התרת נדרים, ועיין עוד ישמח לב חלק א' סימן שס"ו] כי אי אפשר שבבית אחד יהיו שני מנהגים. אבל יזהר מאד שלא ללעוג על מנהגי אבותיה. ועיין עוד מ"ש בס"ד בעצה ותושיה ע' שלום-בית אות ד'. וצריך לעיין איך הדין אם נתאלמנה או נתגרשה, האם חוזרת למנהגי בית אביה. ולכאורה מסתברא דלא, ובפרט כשיש לה ממנו בנים או בנות, ואפילו בן אחד או בת אחת. והגם שהגרשה נכרתת מבעלה עולמית, מכל-מקום הני דומיא דתרומה, שנאמר (ויקרא כ"ב, י"ג) ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה, וכמו שפסק הרמב"ם פרק ו' מתרומות מהלכה ח' ואילך. ועיין עוד שם בפרק ח' הלכה ב' לגבי כשאינה אלא מעוברת ממנו. והרבה פעמים דין גרושה שווה לאלמנה, כדלעיל הלכות ייחוד סימן ר"ג הערה כ"ה ד"ה ומיספקא. ושוב ראיתי כן מפורש בשו"ת הרשב"ץ חלק ג' סימן קע"ט וז"ל, במקומות

## עיני יצחק – ציונים והערות

שיש קהילות חלוקות בתקנותיהם וכו' נראה שאם יש לה זרע ממנו, תישאר עם זרעה בכלל חיוביהם ותקנותיהם. ואם אין לה זרע ממנו, תשוב לבית אביה וכו' יעוש"ב. ובספר גליוני הש"ס להגר"י ענגיל יבמות דף פ"ו ע"ב. ועיין עוד מ"ש בס"ד לעיל הלכות שידוכין סימן ר"ה הערה ה' ד"ה והסיבה, והלכות כתובות סימן ר"ח הערה קס"ו ד"ה ויש. ובספר כל נדרי (להר"י שטסמן) דף תשע"ז, ומצות אברך (לר"א כהן) סימן ל"ח מדף צ':

**והמאירי** בכבא מציעא דף נט. כתב על פי המובא בגמרא שם, שכל מה שאדם עושה בצרכי ביתו ומזונות בניו ובנותיו ומלבושיהם, ילך בהם אחר עצת אשתו, שמתוך כך שלום מצוי בתוך ביתו. וזה נראה היפך דברי הרמב"ם שהעלינו כאן בפנים שתעשה האשה כל מעשיה על פי בעלה. ולפום דהטא נראה שדברי המאירי אזלי כלישנא קמא שבגמרא התם, הא במילי דעלמא והא במילי דביתא, והרמב"ם דרכו לפסוק כלישנא אחרנא, אבל הרי לפי אותו לשון הא במילי דשמיא הא במילי דעלמא, מוכן שאפילו במילי דעלמא ישמע לעצת אשתו ולא רק במילי דביתא. ובדקדוקי סופרים שם איתא שבכת"י לא גריס ההוא לישנא קמא כלל. בין כך ובין כך קשה לכאורה שהרמב"ם סתם דבריו, ואף נקט בלשון "כל", ולא הביא החילוק שבגמרא הנו"ל. וצ"ע. **ושמא** סובר הרמב"ם לחלק בין התייעצות לבין החלטה. דהיינו שצריך הוא להתייעץ אתה ולשמוע דעתה, ומתוך כך שתראה כי דבריה נחשבים בעיניו, תרבה האהבה והאחווה ביניהם. ומה-גם שישנם דברים שהנשים יודעות ומבינות בהם יותר מן האנשים. וכזה מיירי בגמרא. אך הרמב"ם מיירי לגבי ההחלטה שהיא בידיו, כי אם אין דבריה נראים לו, יעשה כדעתו, והיא צריכה לבטל דעתה ולכבד את רצונו. וכמו שהעיר בכל זה ידידי הר"מ אלימלך שליט"א. וידידי הרב אלמוג שלמה יצ"ו השיב שאולי סבירא ליה להרמב"ם שהגמרא עצה טובה קא משמע לן ולא מעיקר הדין, וכעין מ"ש רש"י בכתובות דף סא. ד"ה אבל מוזגת לו, ובטור סימן פ', ובמשנה למלך פרק כ"א מאישות הלכה ג' ד"ה ודע דהתוספות, ובחפץ-חיים על התורה דף ק"ב ד"ה הוא היה אומר, על מה שאמרו ביבמות דף ס"ג ע"א. וכגון דא חילק הגרא"מ שך בעניין קריאת השם לתינוק, בין מדת הדין למדת היושר, כיעויין בארחות הבית דף פ"א עכ"ד יצ"ו. **ובפרקי** דרבי אליעזר פרק מ"ט איתא, דרכם של-אנשים הולכים אחר דעתן של-נשים, שנאמר (שמות י"ט, ג') כה תאמר לבית יעקב, אלו הנשים וכו'. ובמדרש הגדול על פסוק הנזכר בפרשת שמות דף שע"ז הלשון, שהאנשים נמשכין אחריהן, לכך נאמר כה תאמר לבית יעקב וכו', ועיין עוד לעיל הלכות שידוכין סימן ר"ה הערה ס"ט ד"ה ומה. ועיין עוד אסתר רבה על פסוק וישלח ספרים אל כל מדינות המלך וגו' להיות כל איש שורר בביתו (אסתר א', כ"ב) אדם מבקש לאכול עדשים, ואשתו מבקשת לאכול אפונים וכו' ובמפרשים שם, ולקמן הערה ל"ד ד"ה ומפרשי. ומ"ש עוד בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת עקב על פסוק וכתבתם על מזוזות ד"ה והנה. ולעניין מעשה, נראה שהכל לפי העניין והזמן:

מלך<sup>[לד]</sup>. תהליך בתאונת-ליבו, ותרחיק כל מה שהוא שונא<sup>[לה]</sup>. ותזכור

### עיני יצחק – ציונים והערות

[לד] כך הוא לשון הרמב"ם אשר ממנו המקור, וכמו שנציין לקמן הערה ל"ה. וקשה לכאורה שהיה לו להחליט ולנקוט אחד מהם, דהיינו שר בלבד, או מלך בלבד. ובנימוקי הרז"ה כת"י מצאתי שביאר שאם בעלה שר, יהיה בעיניה כמו מלך. ואם הוא משאר אדם, יהיה בעיניה כמו שר ע"כ. וכן בפירוש לאחד מקדמונינו כת"י לא נודע שמו כתוב בזה"ל, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, כיצד. התשובה, אם היה בעלה משאר העם, יהיה בעיניה כמו שר. ואם היה שר, יהיה בעיניה כמו מלך ע"כ. וידידי הר"מ אלימלך שליט"א תירץ כי הואיל והרבה נשים לא ראו מלך מימיהן, ואינן יודעות לצייר בדעתן באופן מוחשי את כבודו, על כן קאמר הרמב"ם שתתנהג עם בעלה כמו שנוהגים באדם נכבד שבמקומה, אם שר ואם מלך עכ"ד. איך שיהיה, ניחא מה שהקדים שר למלך, כי שר מצוי טפי. אמנם בהלכות מתנות עניים פרק ח' הלכה ט' הקדים הרמב"ם מלך וז"ל, מלך או שר מן הגויים ששלח ממון לישראל לצדקה, אין מחזירין לו, משום שלום מלכות. וכן בפרק י' מגזילה הלכה ב', אם היה מלך או שר באותו מקום שיכול לכוף את הגוי שמכר וכו' יעו"ש, הרי שסידר אותם כפי חשיבותם. ולכן נראה לענ"ד דהכי קאמר הכא, יהיה בעיניה לכל-הפחות כמו שר, ואם כמו מלך הרי זו משובחת:

ומפרשי הרמב"ם לא ציינו מקור לדבריו בזה, ולענ"ד הוא מדכתיב (אסתר א', כ'. כ"ב) וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן וגו' להיות כל איש "שורר" בביתו וגו', וזהו לשון שר דנקט. ועיין בגמרא מגילה דף יב: אלמלא איגרות ראשונות וכו' שאמרו האומות, מהו זה ששלח לנו להיות כל איש שורר בביתו, פשיטא וכו' בביתיה פרדשכא ליהוי, פירש רש"י פקיד ונגיד. ובאבות דר' נתן פרק כ"ח אות ג' איתא על פסוק זה, רבן שמעון בן גמליאל אומר כל המשמים שלום בתוך ביתו וכו' לפי שכל אחד ואחד "מלך" בביתו, שנאמר להיות כל איש שורר בביתו ע"כ. הרי שלמד רשב"ג מזה בפשיטות לדין אעפ"י שהם עצת ממוכן לאומות. ועיין עוד לעיל הערה ל"ג ד"ה והמאירי. ותפס הרמב"ם לשון שר או מלך, לכלול סגנון הפסוק וסגנון חז"ל גם יחד, וזה כפתור ופרח. [אגב, בביאור מאי דקאמר רשב"ג התם כל המשמים שלום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו משים שלום בישראל וכו', עיין שם בבניין יהושע שני אופנים. ועוד יש לפרש על פי הידוע שאדם שיש לו קטטה בביתו, מתוך כך גם כשהוא חוץ לביתו מתקוטט עם בני-אדם. כי כל ימיו מכאובים, וכעס עניינו]. ומצינו גם-כן במשלי (ב', ט"ז) להצילך מאשה זרה וגו' העוזבת אלוף נעוריה, והכוונה לבעלה כדכתבו הרבה מפרשים שם. וכתב במצודת ציון שם שפירוש אלוף, שר, כמו אלופי ומיודעי (תהלים נ"ה, י"ד) יעו"ש. ומקורו נובע ויוצא מדברי הרד"ק בשורש אלף, ששם הביא כמה פסוקים כאלו, ובכללם אלוף תימן אלוף אומר (בראשית ל"ו, ט"ו) וכתב שעניינם שר וגדול, ואמרו רבותינו (בסנהדרין דף צט:): כל אלוף, מלכותא בלא תגא, כלומר אינו חסר מהיותו מלך אלא הכתר וכו' יעו"ש: ועוד יש אסמכתא לדברי הרמב"ם, מדכתיב (תהלים מ"ה, י"א. י"ב) שמעי בת וראי והטי אונך וגו' ויתאו "המלך" יפיך כי הוא אדוניך והשתחוי לו. ואף שיש מפרשים

## עיני יצחק – ציונים והערות

העניין באופן אחר, מכל מקום כפום פשטיה דקרא אפשר דקאי על חתן וכלה, ולכן אומרים מזמור זה בשבעת ימי המשתה, לפי שהחתן דומה למלך וכדלעיל בהלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז סעיף י'. ושוב ראיתי כי כן רמז הר"ד אבודרהם בקיצור, והעליתי דבריו שם בהערה קל"ג ד"ה ואומרים. ולדברי הרמב"ם יש לומר שמזהיר אותה כי גם כל ימי חייהם היא בעיניה כמלך. ועיין עוד מנורת המאור ריש פרק קע"ו, ולעיל הערה ה' ד"ה אמנם. ואולי מזה יצא מה שיש מקומות בתימן שכשבעלה תלמיד חכם, אינה קוראה לו אלא בתואר מְרִי, ובזמנינו הרב:

[לה] עיין רמב"ם פרק ט"ו מאישות הלכה כ'. וקשה לכאורה מדוע הזכיר הרמב"ם רק אהבת האיש לאשתו (ועיין לעיל הערה ו'), ולא כתב במקביל לזה עניין אהבת האשה לבעלה, וצ"ע. ואין ליישב על פי המעשה הידוע המובא במדרש (הובא באוצר מדרשים דף תקל"א) לגבי הפסוק אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי (קהלת ז', כ"ח) ששלמה המלך נתן לאיש חרב שיהרוג את אשתו וכו', דהתם לא מפני שיש חילוק באהבה, אלא מצד טבע הרחמנות, וכן מסיים התם בהדיא, אני ריחמתי עליה, והיא לא ריחמה עלי, שאין רחמנות בנשים. ועיין עוד במפרש על הרמב"ם ריש פרק ב' מיסודי התורה. על-כל-פנים בפלא יועץ אות א' מבואר כי הוא דבר שבחובה שתהיה בין האיש ואשתו אהבה עזה וכו', וביותר יגדל החיוב על האשה לאהוב את בעלה ולכבדו וכו' יעו"ש. ומצינו נמי (שמואל-א' י"ח, כ') ותאהב מיכל בת שאול את דוד וגו'. ועוד (שם כ"ח) ומיכל בת שאול אהבתהו. אעפ"י שבדרך-כלל מצוי בהיפך, כגון (בראשית כ"ד, ס"ז) ויביאה יצחק וגו' ותהי לו לאשה ויאהבה. (שם כ"ט, י"ח) ויאהב יעקב את רחל. (דברים כ"א, ט"ו) האחת אהובה וגו'. (אסתר ב', י"ז) ויאהב המלך את אסתר וגו'. (דברי-הימים-ב' י"א, כ"א) ויאהב רחבעם את מעכה בת אבשלום. וכן מתבאר מלשון הארחות חיים בסוף הלכות קידושין דף ס"ט, שם ביאר נוסח חתימת ברכה שביעית מברכות הנישואין, משמח חתן עם הכלה (ועיין לעיל הלכות קידושין סימן ר"ו הערה תקמ"ט ד"ה ברכה) שהוא פלא גדול ששני ברואים רחוקים בטבעם ובתולדתם, ישים ה' אהבה ביניהם עד מאד יעו"ש. כמו-כן במגיד מישרים הובא מה שאמר המלאך למרן הבית יוסף, טעם שאשתו האחרונה אוהבתו ביותר יעו"ש. ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת תולדות על פסוק וירא עשו כי רעות בנות כנען וגו' ד"ה והוא. ובצרו"ר המור למהר"א סבע פרשת ויחי דף ס"ג ע"ג, גבי פסוק יהודה אתה יודוך אחיך (בראשית מ"ט, ח') כתב בזה דברים מופלאים וז"ל, הנשים אוהבות לבעליהן שלא כדרך העולם ר"ל שלפי הטבע, לא היה צריך להיות כך. יב"ן]. כי הן יודעות שמתעברות מבעליהן. וכשחבלי יולדה יבואו להן והן בצרה גדולה, יודעות שכל זה בא להן מצד הבעלים. ועם כל זה כשיושבות על המשבר, הן מתאוות לראות את בעליהן. וכשיבוא לה צירים וחבלים, יתחבק בעלה עמה ויקחיה על זרועותיו נדוקא בעוד הצירים חלשים שאז עדיין לא נטמאת, וכמ"ש בס"ד לעיל חלק יורה-דעה הלכות יולדת סימן קנ"ו הערה א' ד"ה ופשוט. וחכם אחד רצה לתרץ דמירי מצד טבע העולם, ואין הכי נמי הדבר אסור, אלא הוא מדבר על הגויים שהם עושים כן. ולענ"ד לא נהירא, דכל כי האיי גוונא הוה ליה לפרושי,

שהיא קנויה לבעלה בקידושין שקיבלה ממנו, ולכן טוב שתהיה טבעת הקידושין תמיד בידה לְמִזְפָּרְתָּהּ<sup>11</sup>. וכל האמור לעיל, הוא אפילו כשהיא מפרנסת את הבית<sup>12</sup>. ואין כְּשֶׁרָה בנשים, אלא אשה העוֹשָׂה

### עיני יצחק - ציונים והערות

וכעין שכתבנו בס"ד לעיל הלכות ריחוק מן העריות סימן ר"א הערה מ"ה ד"ה ובמדרש. יב"ן] וזה פלא גדול. כי היא יודעת שבעלה עשה לה זה הרע, ואז אוהבת אותו יותר. וכן יהונתן היה יודע שדוד יקח מלכותו, ועם כל זה היה אוהב אותו כנפשו, וזהו (שמואל-ב' א', כ"ו) נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים ר"ל ממין אהבת הנשים לבעליהן וכו'. וזה כעין מ"ש ה"ר יוסף קמחי בפירוש פסוק (ישעיה כ"ו, ט"ז). והוא על-ידי בנו רד"ק (שם) י"י בְּצַר פְּקֻדוֹךָ צָקוֹן לְחַשׁ וּגְו' שאעפ"י שהשם מלכה לישראל בעונותיהם, והם יודעים כי כל הצרות באות להם מצידו, עם כל זה הם מתדבקים בו וכו' ומתפללים לפניו כשמיסר אותם. והנה קרה להם כמו שיקרה לאשה הרה שכל עוד שתחיל ותזעק בחבליה, אוהבת יותר לבעלה ומשתוקקת שיהיה אצלה וכו' ע"כ. וכן כתב עוד מהרא"ס בספרו הנז"ל בפרשת תזריע על פסוק אשה כי תזריע (ויקרא י"ב, ב') בזה"ל, כשהיא יושבת על המשבר וכו' תשוקתה ואהבתה וחפצה וְיִשְׁעָה, היות בעלה אצלה לאמץ זרועותיה וכו'. נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים, ר"ל שאוהבות לבעליהן בלי טעם, שמושלים בהן ומשעבדין בהן כשפחות [יתבאר בס"ד לקמן בסמוך ד"ה ומה], ויודעות שהרע המגיען הוא בסיבתם, ועם כל זה אוהבות אותם וכו' ע"כ. ועיין עוד מ"ש בס"ד במילי דאבות פרק חמישי משנה ט"ו פיסקת אהבת דוד ויהונתן דף קנ"ג ד"ה ומה, ובנפלאות מתורתך פרשת וילך על פסוק והסתרתני פני מהם ד"ה ולכאורה, ולעיל בחלק אורח-חיים הלכות יולדת בשבת סימן ע"ב שלהי סעיף א'. ומה שכתב בצרור המור שמשעבדין בהן כשפחות, ר"ל הגם שאין נכון לעשות כן, וכדלקמן בסוף הסעיף במוסגר, ובהערה ט"ל. אעפ"י שבסנהדרין דף טל. איתא כי ענתה בתו של-קיסר (לפי גירסת עין יעקב. ולפי הגירסא בגמרא שלפנינו, בתו של-כופר) לשאלת אביה, שיפה היה לו לאדם הראשון שנטלו ממנו צלע אחת, ונתנו לו שפחה לשמשו ע"כ, ומשמע התם שהיא תשובה נכונה, והיא עצמה לא ראתה בכך גנאי. ובספר החינוך מצוה תקנ"ב, תתן לו יקר והוד לעולם "כעבד לאדוניו" יעו"ש. מכל-מקום זהו מצידה. אבל האיש עצמו לא יחשוב עליה כך. ועיין עוד נדרים דף לח: המודר הנאה מחבירו, מותר להשיא לו בתו, והקשו על זה הרי בכך מוסר לו שפחה לשמשו:

[לו] עיין ספר החינוך מצוה תקנ"ב, ולעיל הלכות קידושין סימן ר"ו סעיף ב', והערה מ"ב שם ד"ה ומדברי, וסעיף ה'. וזה יזכיר לה גם-כן להיות לו לעזר ולהבין כל מה שהוא צריך בזמן הראוי, ועיין עוד לעיל בחלק אורח-חיים הלכות תפילת האשה סימן י"א סעיף י"ח והערה ס' שם. ואם נאבדה, ראוי שיקנה לה טבעת חדשה כמותה: [לז] עיין ספר הברית חלק ב' מאמר י"ג אהבת ריעים שלהי פרק ט"ו. ועיין עוד לעיל הערה כ"ג ד"ה מצוי, ובהלכות כתובות סימן ר"ח הערה פ"א ד"ה וכותבים:

רצון בעלה<sup>[ט]</sup>. [ואף-על-פי-כן לא תהא בעיניו כאחת השפחות חלילה,  
אלא כגבירה<sup>[טז]</sup>]:

ז בכלל דברים אלו, שתשגיח האשה תמיד על נקיון הבית וסידורו,  
ולא תהא עצלנית בשום דבר<sup>[מ]</sup>. ובפרט תזדרז ותשים לב שלא

### עיני יצחק – ציונים והערות

[לח] תנא דבי אליהו רבה פרק ט', הגהות מיימוני על הרמב"ם שם אות ס', הגהת הרמ"א  
סימן ס"ט סעיף ז'. וביאר במדרש תלפיות ענף יעל, כי אם היא עוברת על רצונו  
ומתנגדת לו, בין בשינוי המאכלים, בין בשינוי המלבושים, בין בכל הדברים שבינו לבינה,  
מביאתו ליתן עינו באשת חברו וכו' ע"כ. ועיין עוד עזר מקודש סימן ע"ו דף קט"ז ע"ד,  
ועיין יעקב נדרים דף סד: ד"ה האיי בר בבל, ומ"ש בס"ד באגדתא דפסחא פרי עץ חיים  
מהדורא שנייה אות ס' דף קנ"ו ד"ה ומצאתי, גבי אשה "חשובה" שחייבת בהסיבה. ולפי  
הנסיון, נשים יראות ה' מיד כשהרב מזכיר להן מאמר זה, שאשה כשרה עושה רצון  
בעלה, הוא פועל עליהן ותכף מתרככות. ואין סתירה לכך ממה שנאמר (בראשית כ"א,  
י"ב). ועיין מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך (שם) כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה,  
כי זה נאמר דוקא עליה, כדמוכח בבראשית רבה פרשה מ"ז אות א' בכל מקום האיש  
גוזר [והאשה מקיימת. יב"ן], ברם הכא כל אשר תאמר אליך שרה וגו'. והטעם הוא לפי  
שהיה אברהם אבינו טפל לה בנביאות, כדאיתא בשמות רבה פרשה א' אות א', ויעויין  
שם במפרשים ביאור העניין:

[טל] אמרות שלמה בשם ספר החיים, הובא בפתח האהל הלכות אירוסין סוף סעיף ט'.  
והוסיף שם, כי אעפ"י שהיא משועבדת לו על-ידי כסף קידושיה וכו', יחזיקנה  
כגבירה, אדרבה הוא משועבד לה לכל תנאיי כתובתה ע"כ. והא' בהא תליא, כי אם האשה  
עומדת לפני בעלה ומשרתת אותו כמלך, אזי הוא מכבדה כגבירה. ואם היא מתגדלת  
ומתנשאת עליו, אזי הוא משפיל אותה כשפחה, כמבואר במנורת המאור למהר"י אבוהב  
סימן קע"ו. ועיין עוד לעיל הערה ל"ה שלהי ד"ה ובצרוור, ובספר הברית שציינו לעיל  
הערה ל"ז, ולעיל הלכות שבעת ימי המשתה סימן ר"ז הערה שני"א, והלכות כתובות  
סימן ר"ח סעיף י"ז וסעיף כ"ד, ושם הערה קי"ז ד"ה ופירושו, והערה ר"ה. ומ"ש עוד  
בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בשלח על פסוק שירו לי"י כי גאה גאה ד"ה ומכאן:

[מ] עיין שבט מוסר פרק כ"ד. וכמו שנאמר בשבחי אשת חיל (משלי ל"א, י"ז) חגרה  
בעוז מתניה, ותאמץ זרועותיה. וכתב הרע"מ קורח בסערת תימן דף קי"ח, נשי  
המדינות [דהיינו הערים הגדולות, עיין לעיל חלק אורח-חיים הלכות עירובי תבשילין  
סימן צ"ז הערה א' ד"ה והלשון. יב"ן] זהירות וזריזות בנקיון החדרים והמצעות וכו'  
מכל לכלוך קל וכו' ע"כ:

ולא תטרידנו בדברים קלי-ערך, ולא תקנטרנו בדברי ריב ומדון, שיגרמו לו להתרחק  
ולברוח ממנה חס ושלום, וכמו שנאמר (שם י"ט, י"ג) ודלף טורד (טיפות גשם

תעכב ותדחה את זמן סעודתו של-בעלה. ותעשה לו מטעמים כאשר אָהַב. בעת כעסו, תיישבהו. ובעת צרתו, תְּשִׁיחֶהוּ. ובעת רעתו, תנחמהו<sup>[מא]</sup>. ותתקשט תמיד לפניו, בעונה בחן ובצניעות<sup>[מב]</sup>. ותכבד

### עיני יצחק - ציונים והערות

בלתי פוסקות) מְדַיְנֵי אשה. אדרבה תשתדל שְׁפֹל דיבוריה ומעשיה יהיו בשכל ובתבונה, שזוהי מעלה גדולה גם באשה, כמו שנאמר (שם י"ד) ומי"י אשה מְשַׁפְּלָת. ונאמר (שם י"ד, א') חכמות נשים בנתה ביתה, ואָנֹלֶת בידיה תהרסנו. ונאמר (שם ל"א, כ"ו) פיה פתחה בחכמה וגו'. אַבֵּל לא בחכמות שאינן ראויות לה, וכמבואר בשפתי כהן על פסוק וכל אשה חכמת לב בידיה טוו (שמות ל"ה, כ"ה) שלכן מנעו חז"ל הנשים מללמוד תורה, כי אשה שהיא חכמה, מתחכמת על בעלה ואין לו נחת-רוח ממנה כי תהיה ערמומית [ועיין עוד סוטה דף כ"א ע"ב, ולעיל חלק יורה-דעה הלכות תלמוד תורה סימן קס"ד סעיף ה']. ולזה היתה כוונה אֲלֵהֵי שֶׁתְּהִיָּה דעתה קלה וכו' יעו"ש"ב, וכדאיאת בשבת דף לג: ובקידושין דף פ: נשים דעתן קלה עליהן. והדברים נכונים גם כפשט משמעותם, יען שבדקו מקרוב ומצאו כי משקל מוח האשה, הוא פחות מן האיש, כמו שכתב בקסת הסופר להר"א מארכוס דף ס"ח ע"ב על פסוק ויבן י"י אלהים את הצלע (בראשית ב', כ"ב) בגמרא (נדה דף מה:): דרשו לשון בינה, שנתן בה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. [וזאת] אף שנשים דעתן קלה, כי מוח האשה, משקלו קל בערך מאה גראם, ממוח האיש. וידוע כי הבינה, היא כנוקבא לגבי החכמה. ועיקרה כח המדמה והמצייר. ומפני זאת, בדין התורה הקדושה, נשים וקטנים פסולים לעדות, מפני שאומרים פְּדֻמֵי, ומתפתים בדמיונם. לא כדיני סדום, משפטים כל ידעום, שאינם מבחינים בין כשר להעיד, לבין הפסולים וכו' יעו"ש. ועיין עוד במדרש תלפיות ענף חתן וכלה ד"ה וסוד וד"ה המין השני, ובקונטרס שלום באהלך (בני-ברק ה'תשנ"ז) דף ל"ג, ובמ"ש בס"ד לעיל הערה כ"ה ד"ה וסודותיו, ובהלכות כתובות סימן ר"ח הערה רנ"ח, והערה רפ"א ד"ה והשבתי. ומ"ש עוד בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וישב על פסוק והוא נער ד"ה כמו-כן, ופרשת תצווה על פסוק ואתה תצווה ד"ה ברם, והפטרת וזאת הברכה על פסוק ואז תשכיל ד"ה וכמדומה. ויִפֶּה כתב בקונטרס הלכות והנהגות דף מ"ז מ"ח כי אשה משכלת, היינו בעלת הבנה עמוקה בניהול ענייני הבית, חינוך הילדים וגידולם לתורה ויראת שמים, ובאופן הנהגתה עם בעלה. ולא למימרא שתהיה מנהלת או מרצה בכירה, מנהלת אגף מחשבים, או מורה בכירה למתמטיקה וכיוצא בזה, אם אין לה המעלות הנז"ל ע"כ. [וכעין זה כתוב בארחות הבית דף ח"פ. אלמוג שלמה]. ועיין עוד ישמח לב חלק א' דף רצ"ז רח"צ מה שהביא תירוצים מכמה ספרים וסופרים למה שנראה כסתירה בדברי חז"ל, מחד גיסא אמרו שנשים דעתן קלה וכדלעיל, ומאידך אמרו בנדה דף מה: שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מן האיש:

[מא] ועיין בתשובתי עולת יצחק חלק ג' סימן רפ"א אות ב' ד"ה טעמו, מה שלמדתי מזה בס"ד לעניין סיפור לשון-הרע בין איש לאשתו:



אביו ואמו וכל משפחתו, ותשמח בַּמִּתְנָתוֹ. ואפילו אם המתנה מועטת, תראה שהיא מרובה. ותתפלל בכל יום עליו, שיצליח במעשי-ידין<sup>[מג]</sup>. ובדרכים אלו ודומיהם, לא יבואו לידי קטטה ופיגור, וכל-שכן לגירושין חס ושלום. ויזכו שתשרה שכינה בביתם, שלום וגם שלווה יחנו בארמנותם<sup>[מד]</sup>:

### עיני יצחק – ציונים והערות

[מב] ועיין לעיל הערה ל"א ד"ה ובהלכות קצובות, ובמ"ש עוד בס"ד בהלכות ריחוק מן העריות סימן ר"ב סוף סעיף ח', ובנפלאות מתורתך פרשת ויקהל על פסוק במראות הצובאות ד"ה כל-שכן:

[מג] עיין ראשית חכמה פרק דרך ארץ אות כ"ד, ושל"ה שער האותיות דף מ"ד ע"א. ועיין עוד לעיל חלק אורח-חיים הלכות הדלקת נרות שבת סימן נ"ז הערה ט"ז בשם מעבר יבוק:

[מד] ועיין עוד בדברינו לעיל סוף הלכות כתובות סימן ר"ח הערה ש"ג ד"ה אמנם:

### ביאור המאמר 'מי האיש הירא ורך הלבב'

כתוב בתורה הקדושה, **מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרֵךְ הַלֶּבֶב יִלְךָ וְיִשָּׁב לְבֵיתוֹ** [דברים כ', ח']. רבינו נתנאל בן ישעיה, ובעל הספר ילקוט מדרשי תימן, אומרים שניהם דבר מעניין שלא נמצא כתוב בשום מקום. הם עומדים על כך שהפסוק כופל ואומר, 'הירא ורך הלבב', ופירש רבי יוסי הגלילי (סוטה דף מ"ד ע"א) כי הוא מתיירא מן העבירות שבידו, אם כן צריך לברר מדוע כתוב גם 'ורך הלבב'? הגמרא לא מסבירה את הכפילות. אומרים חכמי תימן הנז"ל כך, **ורך הלבב, זה שאין בידו לא תורה, ולא תשובה, ולא מעשים טובים**. דהיינו, שיש לו עבירות, אבל מצוות אין לו. תשובה אין לו, וגם לא מעשים טובים. אין לו מדות והנהגות טובות [...]:

דבריהם מתרצים בדרך אגב שאלה שעמדו עליה מפרשים רבים, מדוע הוא מתיירא כל כך מעבירות שבידו, הרי הוא יכול לחזור בתשובה? גם אם אדם מהרהר בתשובה, כבר מתקבלת תשובתו [...]. הרבה תשובות יש על שאלה זו, אבל לפי דבריהם השאלה מתורצת, כי אותו האדם אין לו תשובה. הדבר יתכן באופן שהוא התייאש מעצמו. הוא רואה שהוא כבר נכשל פעם ופעמיים, וכל פעם שהוא חוזר בתשובה, עדיין אח"כ הוא חוזר לסורו. נופל ושוב נופל, ולא מפסיק ליפול. הוא מרגיש "אבוד" בלי תקנה. הוא כבר מסרב לחזור בתשובה. התייאש ונשבר. זהו 'רך הלבב':

(מרן שליט"א בשערי יצחק וילך ה'תש"פ)

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

## מאמר פְּלִי המלאך\*

לבאר וללבן מאמר חז"ל בבבא קמא דף ס' ע"ב, דבר בעיר, אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת, מפני שמלאך המות מפקיד שם כליו

נכתב בחודש אייר ה'תש"פ ב'של"א בעיקבות מגפת ה"קורונה" רח"ל, לא תקפ"ץ

דבר, מגפה ♦ פירוש הפסוק כי הוא יצילך מדבר הוות ♦ האם מצוה או על-כל-פנים מותר לבקר חולים המדבקים ♦ ביאורים ושינויי נוסחאות בברייתא, דבר בעיר אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת וכו' ♦ גירסת כמה ראשונים בגמרא ברכות, אמר רבי יהושע בן לוי סח לי מלאך המות אל תיכנס יחידי לבית-הכנסת שאין מלמדים בה תינוקות וכו' ♦ מהי מלאכתו של-מלאך המות, ומה הם כליו ♦ דברי חז"ל בלשון חכמה, משל ומליצה ♦ אוויר שהוא מזיק ♦ חומר עוון ביטול תורה ולימוד תשב"ר, ובית-הכנסת שאין מתפללים בו עשרה, ובית-המדרש שאין לומדים בו ♦ כוחותיו ושלוחיו של-מלאך המות ♦ מעלת השכמת בית-הכנסת ♦ הפסוק למכמש יפקיד כליו, האמור לגבי סנחריב, איך הוא מתקשר לעניינינו ♦ מחלות מחמת מזיקים, אלא שאינם נראים לבני-אדם ♦ ריחוק ממי שנדבק במגפה, וממלבושיו ומקרבנותו ♦ סוד פסוק יִדְבֶק י"י בך את הדבר ♦ אם בכל עשרת המכות שהיו במצרים, היתה משמשת גם מכת דבר ♦ מעשים נוראים שנוכחו לראות בפעולות המשחיתים והמלאכים, ופינקסותיהם בהם נרשם מי ימותו ומי יחיו ♦ תפילה בבית-הכנסת מבטלת הגזירה ♦ רבא בשעת הדבר, היה סוגר חלונות ביתו ♦ להימלט מעיר שיש בה דבר ♦ שְׁתֵּם תפילתי ♦ בעניין סגירת בתי-כנסיות ובתי-מדרשות האידנא, בגלל מגפת הקורונה ♦ בי כנישתא, בית-הכנסת ♦ יש שכוונת חז"ל לדרוש אל תקרי כך אלא כך, אף שלא פירשו זאת בהדיא ♦ כמה מיני משחיתים המעכבים את

(\* המאמר לקוח מתוך הספר נפלאות מתורתך אשר עודנו בכתובים, פרשת בחקתי. כל הציונים שבמאמר למקומות אחרים בספר נפלאות מתורתך, הנחנום כמו שהם, מבלי לחזור ולציין בכל פעם את שם הספר. כגון לקמן סוף ד"ה נאמר, הרחבנו בס"ד לעיל בפרשת מקץ על פסוק מעט צרי ומעט דבש וגו', לא תיקננו הרחבנו בס"ד בספר נפלאות מתורתך פרשת מקץ וכו'. והמעייין יבין מעצמו, שכל הציונים הללו מכוונים לספר הנזכר:

התפילות מלעות לרקיע ♦ מכל דיבור שמדבר אדם בבית-הכנסת, נברא מלאך החוטף תפילתו ♦ אל תקרי דְּבַר, אלא דיבור. דהיינו בגלל עוון הדיבור בבית-הכנסת ♦ ביאור מאמר חז"ל שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל ♦ משל למלך שהיה לו גן נאה ומהודר וכו' וכוּעַס על מי שקיבל על עצמו לשמור אותו והוא לא שמר ♦ טעם שאין השטן מקטרג אלא על ישראל ♦ רמז בפסוק י"י ילחם לכם ואתם תחרישו"ן ♦ וכי אין מקום אחר למלאך המות להפקיד כליו כי אם בבית-הכנסת, כמה תירוצים לשאלה זו ♦ תשובת המשקל למי שדיבר עם חבירו בבית-הכנסת, שילך לשם ויחסום פיו ♦ מעשה בשני צדיקים שנתווכחו איזה חטא גרם לגזירות, וכשפתחו החומש יצא להם הפסוק הכזונה יעשה את אחותנו ♦ קדושת בית-הכנסת ♦ התוספות יום טוב יסד לומר נוסח מי שבירך למי שאינו מדבר בבית-הכנסת, בגלל הגזירות הקשות שאירעו בשנת ת"ח, ותמיהה מדוע לא נתפשטה אמירתו ♦ מפיץ וחרב וחץ שנון וגו', כלי מלחמתו הרוחניים של-מלאך המות ♦ מאי מנוהי דמלאך מותא, (חלדא) [חוטרא] וסנדלא ♦ הנכנס לחכמות בלא הקדמות, יתגברו עליו החוש והדמיון ♦ שזט של-אש, וכן מקל של-אש ♦ שוטרים, כופתים במקל ורצועה ♦ ביאור במעשה רבי חייא שלא יכל מלאך המות לקחת נשמתו וכו' ♦ מנעל וסנדל של-מלאך המות ♦ ביאור לשון מפקיד, אם הכוונה ביד שומר ♦ אבינו מלכנו, מנע - עצור - מגפה מנחלתך ♦ בשעת מגפה, אם לימנע מללכת לבית-החיים ♦ אם לומר ברכה מעין שבע גם כשחל ליל פסח בשבת ♦ אגרת בת מחלת מהלכת בלילי רביעיות ובלילי שבתות ♦ עניינים מיוחדים שהיו לרבי יהושע בן לוי עם מלאך המות ♦ אמירת ברכה מעין שבע בחצר בית-הכנסת, או סמוך לו ♦ טעם שבזמן חז"ל היו בתי-כנסיותיהם בשדות ♦ מדוע לא העלו הפוסקים שכשיש דבר בעיר, אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת ♦ חמירא סכנתא מאיסורא ♦ תשובה לשואלים כעת לגבי מי שקשה לו לעסוק בתורה בביתו, אם יכול לילך לבית-הכנסת ללמוד שם ביחידות, בזמנים שאין שם תפילות, מחשש שמלאך המות מפקיד שם כליו ♦ הפסוק ונאספתם אל עריכם ושלחתי דבר בתוכם ונתתם ביד אויב, נתקיים בחרבן ירושלם עיקו"ת ♦ ושלחתי, טעם דגשות הלמ"ד, וקריאת התיבה מלעיל

**(א) נאמר** בתוכחה שבפרשת בחקתי (ויקרא כ"ו, כ"ה) וְשִׁלַּחְתִּי דְּבַר בְּתוֹכְכֶם. ועניין הַדְּבַר, הוא חולי המידבק, ולכן נאמר בתוכחה שבפרשת כי תבוא (דברים כ"ח, כ"א) יִדְבֶּק י"י בך את הדבר. והחילוק שבין לשון דבר ללשון מגפה, ושורש ביאור תיבות הללו, ובכללות ענייני המגפות, הרחבנו בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש פרשיות כי תשא ויקהל ופקודי ויקרא צו ואילך, ופרשת עקב, ה'תש"פ ב'של"א, בעיקבות מגפת הקורונה רח"ל. ובעניין סגולת אמירת פיטום הקטורת וכו' ופסוק ויאמר אליהם ישראל אביהם וגו', להניצל מן המגפה, הרחבנו בס"ד לעיל בפרשת מקץ על פסוק מעט צרי ומעט דבש וגו':

**ומהרי"ץ** בעץ חיים חלק א' דף קכ"ו ע"ב כתב גבי פסוק כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות (תהלים צ"א, ג') הוות לשון שברון. דבר אחר, מדבר הוות, שלא יזיק לך הדבר בהיכנסך לבקר החולה שבו חולי זה, והוא נקרא בחכמת הרפואות חולי המידבק וכו'. מקטב (שם ו') לשון כריתה, כמו אהי קָטַךְ שואל (הושע י"ג, י"ד) והוא החולי הבא לאדם פתאום וממיתו, והוא הדבר יעו"ש, ובדברינו לקמן ד"ה ושורש, ובפרשת האזינו על פסוק וקטב מרירי ד"ה ופירוש. ועוד שם בספרו עץ חיים דף ט"ל ע"ב, גבי כל בכורי מצרים בדבר הרגת, ולקמן ד"ה ואיכא:

**לפירוש** הראשון הכוונה מדבר המשבר, כמו הנה על הוה (יחזקאל ז', כ"ו) הוות תחשוב לשונך (תהלים נ"ב, ד'). ולפירוש השני נראה שהוא לשון הויה, שלא יהא ויארע לך כמו החולי שאירע לְחַבְרָך. ולכן נקרא הוות בלשון רבים, כי הוא מידבק ועובר מאדם לאדם. [וביאור שלישי בזה, יש בספר פירושי סידור התפילה לרוקח דף צ"ט, ומדבר הוות, ההווה בעולם. ובסוף דף ק"ב, מדבר הוות, ההווה והרגיל ע"כ]:

**ואולי** הפירוש השני שהעלה מהרי"ץ, לא בא לחלוק על הפירוש הראשון לתיבת הוות, אלא בא לפרש את עיקר הפסוק כי הוא יצילך וגו' מדבר הוות, שלא נפרש רק כפשוטו שיצילך מן הדבר שיבוא לעולם. אלא גדולה מזאת, שאפילו אם תיכנס לבקר את החולה שבו חולי זה, שאז עלול אתה יותר להידבק, הנה בזכות מצות ביקור חולים לא יזיק לך הדבר. ואם תאמר פשיטא ומאי קא משמע לך, הא קיימא לך בפסחים דף ח' סוף ע"א שלוחי מצוה אינם ניזוקים, וכתוב נמי (קהלת ח', ה') שומר מצוה לא ידע דבר רע. וי"ל דהתם מיירי כשאין הסכנה מצויה כל כך, וכדאיתא התם בפסחים ע"ב דהיכא דשכיח היזקא לא אמרינן שלוחי מצוה אינם ניזוקים יעו"ש, ובקידושין דף ט"ל ע"ב וחולין דף קמ"ב ע"א:

**(ב) ואל** תתמה היאך פשיטא ליה לְמַר דשרי לבקר את החולה שבו חולי זה, הלא פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ואסור לאדם להכניס עצמו לסכנה, כמבואר בכמה דוכתי, כגון בשבת דף ל"ב ע"א. ואף שמקור העניין הוא מן הר"י ציאה, מכל-מקום מדהעלהו מהרי"ץ בשתיקה משמע שמסכים עמו לדינא. דאיכא למימר דמיירי באופן שמשדל ונוהר שלא להידבק, כגון שלא להתקרב אל החולה, אלא יהא במרחק ארבע אמות לפחות. ועיין עוד ברפואה וחיים להגר"ח פאלאגי פרק ה' אות כ' שהעלה מה שכתב בספר מדרש תלפיות ענף אהרן, קיבלתי מרבותי שהמבקר את חולי המגפה, לא ישב רק יעמוד, וילך הולכות והובאות בבית, עד שילך משם. ובזה אין רשות למלאך המות לשלוט בו לנגפו ע"כ. ואפשר [דהיינו שלבאר טעם דברי רבותיו, מעלה מדנפשיה האפשרות דלקמן. יב"ן] שכיון שעוסק

במצות ביקור חולים, והוא עומד והולך ובא והולך ובא, בכח המצוה מבטלות ריצות אלו, לריצת מלאך המות יעו"ש, ובמה שהקדים לזה במדרש תלפיות, ויובן לך יותר:

**אמנם** מצינו שנחלקו בזה הפוסקים, הובאו דבריהם בשדי חמד מערכת ב"ת אות קט"ז ד"ה ובעיקר, ובהלכתית רפואית ע' ביקור חולים אות ה' דף פ"ט. והרי"ץ ומהרי"ץ אזלי בשיטת הרמ"א בתשובותיו ושיירי כנסת הגדולה ונשמת כל חי ודעת תורה שמצוה לבקר גם החולים המדבקים, דלא כרשד"ם ושולחן גבוה ושו"ת בית דוד הסוברים שאין לבקר חולה במחלה מידבקת, ובשולחן גבוה הוסיף שנוהגים שלא לבקר אלא חברה המיוחדת לכך בכסף מלא. ובשדי חמד סיים שקשה להכריע בזה לשום צד יעו"ש. ודנו בזה בעוד ספרים רבים. ועדות השלחן גבוה אינה אלא על מנהג מקומו, ואצלינו קשה לקבוע בזה מצד המנהג. ועל-כל-פנים אין ראיה מהא דנדירים דף מא: בורדס אין מבקרים ואין מזכירים שמו, מפני שהוא כמעייין נובע, ופירש רש"י שקופץ מזה לזה יעו"ש, שלא אמרו אלא בבורדס, כמו לעניין הזכרת שמו שלא מצינו מניעה להזכיר שמה של-מחלה מידבקת נוספת, וכמ"ש בס"ד לגבי הזכרת שמה של-מחלה דהאידינא, דהיינו קורונה, בתשובה שנדפסה בשערי יצחק סוף שיעור מוצאי שבת-קודש ויקרא ה'תש"פ ב'של"א אות י"ט. ועיין בספר ואין למו מכשול חלק ו' שולי דף ר"ל:

**ג) וּבְבָא** קמא פרק הכונס דף ס: תנו רבנן, דְּבָרְ בעיר [נ"א ליתא שתי תיבות הללו, וכדלקמן ד"ה ברם. יב"ן] אל יכנס [נ"א אל יהלך, כמובא בדקדוקי סופרים אות נ', וכן גירסת הרשב"ש כדלקמן ד"ה ומובן, ושם יתבאר החילוק בין הגירסאות. ובספר הגן ודרך משה הגירסא אל ילך, כדלקמן ד"ה על פי זה. יב"ן] אדם יִחַיד [בעין יעקב הגירסא יְחִיד. וכן בעוד ספרים. וצ"ע בתוספת יו"ד זו, למאי נפקא מינה. וידידי הרה"ג אח"כ שליט"א כתב על זה, לענ"ד אין שום חילוק בין הגירסאות. וכזאת מצינו במאמרים רבים שנזכרה בהן תיבה זו, ולפי זכרוני אין מי שדן למאי נפקא מינה, עכ"ל נר"ו. יב"ן] לְבֵית-הַכְּנֶסֶת, [מפני] שְׁמֵלֶאךְ הַמּוֹת מִפְקִיד שֵׁם כְּלִיו [שנאמר (ישעיה י', כ"ח) לְמִכְמָשׁ יִפְקִיד כְּלִיו] [התוספות הקשו על כך ומחקו ארבע תיבות הללו. ובג"א איתניהו, וכן הובא בדקדוקי סופרים גם בשם ילקוט כת"י. ובדברינו לקמן יובאו יישובים לקושייתם, ליישב הנוסחא הישנה. ואם השי"ן ימנית או שמאלית, יתבאר בס"ד לקמן ד"ה ולהמתיק. יב"ן]. והני מילי היכא דלא קרו [פירוש קוראים, דהיינו לומדים מקרא. ולפי מ"ש לקמן בסמוך, נראה שיש גורסים כאן מקרו, בתוספת מ"ם, ופירושו מלמדים מקרא. ונראה שגירסא זו עדיפא, כי תשב"ר, דהיינו דרדקי, אינם לומדים לברם, אלא אס-כן יש מלמד הניצב עליהם. ועיין עוד לקמן ד"ה ובברכות. יב"ן] בֵּיה [והכי דייק טפי, כי בית דרך-כלל הוא לשון זכר. נ"א בַּה. וכן גירסת הרשב"ש כדלקמן ד"ה ומובן. יב"ן] דְּרַדְקִי, ולא מְצָלוּ בֵּיה עֶשְׂרָה. [אבל מקרו בה יְנוּקִי, ומצלו בַּה בֵּי עֶשְׂרָה, לית לן בה. כן נוסף בילקוט כת"י, הובא בדקדוקי סופרים. וצריך לעיין למאי נפקא מינה בין ינוקי לדרדקי. והשייכות כאן לדרדקי וינוקי, היא יען כי בזמנם היו התשב"ר לומדים בבתי כנסיות, לא כבדורות

הללו שיש להם מדורות נפרדות בפני עצמן, ואפילו בתימן כך היה המנהג, ועיין מ"ש בס"ד בשולי המעיל סימן ו' אות ל"ג (ד"ה ולענ"ד) דף קצ"א, ובעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה-דעה הלכות לימוד תשב"ר סימן קס"א אות י"ח ד"ה המלמד. יב"ן]:

**ובגירסת** חכמי תימן, נוסף בתוך מאמר זה, ומאי מְנוּהי דמלאך מותא [פירוש ומה הם כליו של-מלאך המות. יב"ן], אמרו, חלדא וסנדלא [ויש שכתב בלשון אחרת, ומאי כליו, מקלו ומנעלו], כדלקמן ד"ה ואשכתן וד"ה שמונת:

**ד) ובברכות** דף נא. איתא נמי קרוב להך דבבא קמא, כאשר העלה בהדיא ובפשיטות מהר"י אבוהב במנורת המאור שלהי פרק שי"ט, אמר רבי יהושע בן לוי סח לי מלאך המות אל תיכנס יחידי לבית-הכנסת שאין מלמדים בה תינוקות, מפני שאני שרוי שם, ומפקיד פְּלִי [תַּרְפִּי. פירוש נפש יהודה על מנורת המאור שם. ועיין לקמן ד"ה וכבר. יב"ן] שם וכו' יעו"ש. ולפנינו ליתא זה כלל התם בגמרא. וכן היתה הגירסא כדלעיל לפני רבינו שמחה תלמיד רש"י, כדמוכח מדבריו במחזור ויטרי דף תמ"ב, כדלקמן ד"ה נפקא, אלא שקיצר לפי הנצרך לעניינו. וכן מתבאר מתוך דברי הר"ן וספר המנהיג וארחות חיים ועוד ראשונים, כדלקמן ד"ה ולפי. ועיין עוד דקדוקי סופרים בברכות התם אות ש', שגם הוא הביא מאמר זה. ושם ליתא שאני שרוי שם, רק שאני מפקיד כלי שם. ולגירסת מנורת המאור נראה דהכי פירושו, אני שרוי שם פעמים רבות. וגם בזמן שאני עצמי יוצא משם לרגל המלאכה אשר לפני, מכל-מקום כלי נשארים מופקדים שם:

**והמלאכה** אשר לפניו, דרך כלל היינו ליטול נשמות בני אדם. ויש אומרים אף בהמות חיות ועופות, כדלהלן פרשת שפטים על פסוק כי ימצא חלל ד"ה אחר. ולפירוש נפש יהודה דכליו היינו חרבו, קשה היאך יוצא בלי חרבו המשמשתו למלאכתו זו. על כן נצטרך לפרש בזמן שהוא יוצא לעניינים אחרים, שכך יש משמעות שבכלל תפקידיו הם אף עניינים נוספים של-הרס וצער, כמ"ש בס"ד לעיל פרשת תזריע על פסוק ימול בשר ערלתו ד"ה פגע. ואיתא בבבא בתרא דף טז. שהשטן יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה וכו'. הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות. ואם היה בעל נפש יהודה כותב חרבותי בלשון רבים, מקביל לכלי, היה אפשר לפרש גם לדבריו, בזמן שהוא עצמו יוצא משם לרגל המלאכה אשר לפניו, שאז הוא נוטל חרב אחת, שאר חרבותיו נשארות מופקדות שם. [ואמנם בעל נפש יהודה אינו מדקדק בלשונותיו כידוע. ולא עוד אלא שראיתי במקום אחד שטעה בפירוש מלה בלשון ארמי (כמדומני שפירש פְּסָא, פְּסָא), ובמהדורות מאוחרות יותר תיקנו בשתיקה. איתמר. ואולי הוא מחמת אשמת המדפיסים הראשונים, כי ראיתי שהמחבר הר"מ פרנקפורט התלונן על ריבוי טעויותיהם בהדפסת

הספר, כי קלקלו עד מאד ואין שורה שאין בה טעיות וכו', כנזכר במבוא למנורת המאור הוצאת אשכול ירושלם ה'תשכ"ט דף ה' אות י"א]:

**ה) ומובן** שחז"ל דיברו כדרכם בכל כי האי גוונא בלשון חכמה, גילו טפח וכיסו טפחיים, ורב הסתום על הגלוי. ולהבין משל ומליצה, דברי חכמים וחידותם, נביא בתחילה דברי הרשב"ש (בן הרשב"ץ בעל יבין שמועה ושאר ספרים) שהוא הראשון שראיתי שעמד לפרש זאת (או מן הראשונים, כי עיין לקמן ד"ה והמחבר, בשם מדרש שואל ומשיב) בתשובותיו סוף סימן קצ"א וז"ל, מה שאמרו, דבר בעיר אל יהלך [לפנינו הגירסא אל יכנס, כדלעיל ד"ה ובבבא. ולגירסא זו שאל יהלך, נראה דכל-שכן שאל יכנס, ואם-כן היינו הך. ונמצא שבהליכה אין שום מניעה, אלא בתכליתה שהיא הכניסה, שהרי כליו מופקדים שם דוקא. אי נמי לגירסא זו מוסיף חידוש שאפילו לא יתקרב לבית-הכנסת, כי סביבותיו מצוי מלאך המות, אם כשבא להפקיד את כליו שם, אם כשהוא בא לקחתם. ועיין לקמן ד"ה על פי זה, אליבא דספר הגן ודרך משה. וד"ה ולפום, אליבא דמחזור ויטרי. יב"ן] אדם לבית-הכנסת יחידי, מפני שמלאך המות מפקיד שם כליו, והני מילי דלא קרו בה דרדקי ולא מצלו בה עשרה, הוא עניין תורני [ר"ל שזה אינו עניין טבעי. וכוננתו ששונה זה ממה שביאר לעיל מינה הא דאיתא נמי התם בפרק הכונס, רבה בעידן רתחא הוה סכיר כווי דכתיב (ירמיה ט', כ') כי עלה מות בחלוננו וז"ל, פירוש שרבה היה סובר מה שסברו הרופאים בזה, כי האוויר הנכנס מהחלון, הוא יותר מזיק, לפי שהוא נכנס דק והוא נכנס באיברים וכו' יעו"ש"ב. ועיין עוד בזה בספר מעשה טוביה (הרופא) דף קי"ד, ושו"ת מגן גבורים סימן ח'. ולקמן ד"ה זהו. יב"ן]:

**וכוננת** זה המאמר הוא, שבית-הכנסת שאין שם מלמדי תינוקות, ראויים הם לעונש, וכמו שאמרו בפרק ב' דשבת (דף ל"ב ע"ב) בעוון ביטול תורה בנים מתים, שנאמר (ירמיה ב', ל') לשוא הכיתי את בניכם מוסר לא לקחו. ושהעולם מתקיים בהבל פיהם, כדאיתא בפרק כל כתבי הקודש (שבת דף קי"ט ע"ב). וכן בית-הכנסת שאין מתפללין בו עשרה, חייבים הם עונש, כמו שאמרו בפרק שלושה שאכלו (דף ו' ע"ב) כיון שהקב"ה בא לבית-הכנסת ואינו מוצא שם עשרה, מיד כועס. זהו כוננת שמלאך המות מפקיד שם כליו, כלומר שזה מחייב מיתה. והתקנה היא שלא ילך יחיד אלא בציבור להתפלל ולחזור בתשובה, שתפילת ציבור נשמעת, כדאיתא בפרקא קמא דכריתות (דף ו' ע"ב) מדאמר רחמנא חלבנה בקטורת וכו' עכ"ל הרשב"ש:

**נמצא** לדבריו כי הלשון מפקיד שם כליו, הוא כמו לוטה בערפל, וסגנון סתום וכולל, שאין במשמעו אלא היוצא מכך, דהיינו שזה מחייב מיתה. ומובן שהוא דחוק. ואף שהרבה מאמרים נתפרשו בדרכים כאלה, מכל-מקום נתפרש מדוע

נקטו כך וכך דוקא. וכאן לא נתפרש מדוע נקטו דוקא מפקיד כליו, ולא אמרו שהוא עצמו מצוי שם. גדולה ממנו עשה בעל מדרש שואל ומשיב, שהוציא כל המאמר הזה לגמרי מפרוטו, כדלקמן ד"ה והמחבר. ועיין עוד לקמן ד"ה כי:

**(ו) ערך קשיא לי בעניי על דברי הרשב"ש, דלדידה הא דמלאך המות מפקיד כליו שם, הוא בעוון ביטול תורה, יען שאינם מלמדים שם באותה בית-הכנסת תינוקות, וכי לא עסיקין אף כשיש שם בית-הכנסת נוספת ששם הם לומדים יחדיו. והרי חז"ל אמרו סתמא, משמע דבכל גוונא עלול להינזק הנכנס שם יחידי, רק שזכות לימוד דרדקי תציל. כמ"כ מה שכתב שחייבים הם עונש על שאין מתפללים בו עשרה, והרי גם בזה יתכן להיות סיבות באופן שאין להענישם על כך, כגון שנתמעטו היהודים תושבי אותו מקום ועקרו לשכונה אחרת או לעיר אחרת, כמו שמצוי. רק אילו היו מתפללים שם עשרה, היתה זכות זו מגנת על היחידי הנכנס שם:**

**[וידידי הרה"ג אח"כ שליט"א, העיר כאן בזה"ל, ממאי דכתב מעכ"ת "רק שזכות לימוד דרדקי תציל", משמע שהבין מה שאמרו והני מילי וכו', ר"ל שגם בכי האי גוונא הוא מפקיד כליו שם, אלא שיכול ליכנס יחידי מפני שזכות לימוד דרדקי תציל. אך לענ"ד יותר נראה שהכוונה שאז אינו מפקיד כליו שם, ונתיישבה הקושיא על הרשב"ש. אלא דאי קשיא הא קשיא, הרי חז"ל אמרו סתמא, משמע דמיירי אף כשיש שם בית-הכנסת נוספת ששם הם לומדים יחדיו, באופן שאין שם עוון ביטול תורה. וזה מתאים ומקביל יותר לתחילת דברי מעכ"ת. וכך צריך להיות גם סגנון הקושיא דבתר הכי על שאין מתפללים בו עשרה, והרי גם בזה יתכן להיות שכל בני העיר מתפללים בבית-הכנסת הנוספת. ועוד יש להעיר דמלשון הגמרא משמע קצת דאי קרו ביה דרדקי אף דלא מצלו ביה עשרה, אי נמי בהיפך מצלו ביה עשרה אף דלא קרו ביה דרדקי, לית לן בה. ולפירוש הרשב"ש אף בכי האי גוונא לא יכנס יחידי, דכל חד מינייהו מחייב מיתה בפני עצמו. אך מלשון נ"א שנוסף אבל מקרו בה ינוקי, ומצלו בה פי עשרה, לית לן בה, משמע דבעינן תרוייהו, מתאים לפירוש הרשב"ש. וליישב סתירת דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, צריך לפרש דתיבת ומצלו דבסיפא, היינו או ומצלו. ואליבא דהרשב"ש נצטרך לפרש כן ברישא, דתיבת ולא מצלו, היינו או לא מצלו, עכ"ל נר"ו. וישר חיליה לאורייתא. ועיין עוד לקמן ד"ה והרי:]**

**(ז) והגרי"ח בבן יהודע על מסכת בבא קמא שם כתב לבאר בזה"ל, תנו רבנן דבר בעיר אל יכנס אדם [יחידי, תיבה זו נשמטה בטעות הדפוס. ואין לומר דלא גרס לה, חדא דלא אשכחן נוסחא דליתה התם. ותו דהוא עצמו הזכירה בתר הכי לקמן בפירושו השני, באופן שמוכרח לפענ"ד שהיתה כתובה לפניו. הגם שהמתעקש יאמר ששם אינה אלא תוספת ביאור. ויש להעיר ששם נשמטה תיבת**



אדם. יב"ן] לבית-הכנסת, שמלאך המות מפקיד כליו שם. נראה לי בס"ד, כליו הם כוחותיו ושלוחיו. כי מלאך המות ממונה על כל מין מכות של-מיתה שבעולם, והכל מסור בידו. וכנגד כל מין ומין של-מכות מות, יש לו כח פרטי בפני עצמו שמסור לו, והוא שלוחו. ועל זה אמרו רז"ל (עבודה זרה דף כ:): מלאך המות מלא עינים, ר"ל מלא כוחות של-מיני מיתה. אך בזמן שיש דבר, הכל מתים במיתה אחת שהיא מכת דבר [לכאורה המציאות מכחישה זאת, שהרי גם אז רבים מתים מסיבות אחרות. ואולי מיירי במקום מסויים קטן. איתמר. ועיין לבעל שבט מוסר בדרוש לתשובה, בפירושו לאבינו מלכנו, בפיסקת מנע מגפה מנחלתך. והביאותיו בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש ויקרא ה'תש"פ ב'של"א דף כ"ג, ד"ה הוא. יב"ן]. ולכן אותם הכוחות שהם כנגד שאר מיני מכות של-מות, אין צריכים לו להשתמש בהם, ומפקידם באותו זמן בבית-הכנסת, ששם נטמנים אותם הכוחות [ולכן מסוכן לאדם להיכנס שם, כי עלולים להזיק לכל הקרב אצלם. יב"ן]:

**ויעוד** יש לפרש דהשכמת בית-הכנסת מסוגלת לאריכות ימים, כמו שאמרו בגמרא דברכות (דף ח. כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר היינו דאחני להו. ולכן אלו דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, לא יוכל מלאך המות להרע להם בשאר ימים, והוא מצטער על זאת. אך איכא דבר בעיר, דהוא עידן רתחא וניתן רשות לחבל, יוכל להרע גם לאלו דמקדמי ומחשכי. לכן בעת הדבר מפקיד כליו ר"ל שלוחיו בבית-הכנסת, שיראו מי הם דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא שאינו יוכל להרע להם, דעתה ירע להם, הואיל והוא עידן רתחא וניתן לו רשות לחבל בר מינן. ולכן אל יכנס יחידי [עייין לעיל ד"ה והגרי"ח, במוסגר. יב"ן], פן יזיקוהו אלו הכוחות של-מלאך המות. אבל אם אינו יחידי, לא יוכל להזיק לו בבית אלהים, שיהיה נשמר מכח קדושת בית-הכנסת גם בעידן רתחא, עכ"ל בן יהוידע. [ולא הבנתי מדוע מכח קדושת בית-הכנסת אין היחיד נשמר, אלא רק כשהם שנים או יותר. וצריך לעיין אם אפשר לקשר זאת להא דברכות דף ג' ע"ב. וזה שייך גם לקמן ד"ה על פי זה. איתמר]. ועיין עוד לקמן ד"ה על פי זה:

**(ח) ולגבי** פירושו השני, עיין בעיון יעקב, ובמדרש תלפיות ענף בית הכנסת ד"ה מדרש וד"ה אמ"ה, ובדברי שאול (נתנזון) חידושי אגדות בבא קמא דף ע"ט עמוד א' מאמצע ד"ה תנו רבנן:

**ולדבריו** לכאורה צריך לומר דהנהו דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, היינו לבי כנישתא אחריתי. עיין לעיל ד"ה עוד, וד"ה וידידי. דאי להך בי כנישתא, הא אמרינן והני מילי דלא מצלו ביה עשרה. ודוחק לומר שהם מתפללים שם בפחות מעשרה. אך מדכתב לכן בעת הדבר מפקיד כליו שיראו מי הם דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, משמע דאינהו מקדמי ומחשכי להך בי כנישתא. ואם כן נצטרך לדחוק

ולומר דמיירי באופן דלא מקרו ביה דרדקי, דאז אף שמתפללים שם בעשרה, אל יכנס יחידי:

**סייעתא** רבתי לפירושו שהכוונה בתיבת כליו, לכוחותיו ושלוחיו [ומהמשך דבריו מתבאר דהיינו הך], נראה לענ"ד בס"ד אליבא דהגירסא הישנה שמחקו התוספות בבבא קמא שם, כדלעיל ד"ה ובבבא, ולאידך גיסא קיימו אותה כמה רבוותא כדלקמן מ"ה והנה [אף שהגרי"ח לא הזכיר גירסא זו כלל] שנאמר למכמש יפקיד כליו, לפום מאי דמתרגם לה יונתן בן עוזיאל, למכמש ימני רבני משרייתיה. דהיינו שמינה והפקיד סנחריב על העיר מכמש, את שרי חילותיו. ועיין עוד בסנהדרין דף צד: רש"י ד"ה בא על עית, ובהגהות הרש"ש שם, בארות המים, ואתה תחזה, מבאר הפשט, ושאר ספרים. ואכן מצינו שיש למלאך המות אלפים ורבות מלאכים ממונים תחתיו, כמו שיש גם למלאכי גמרא, וכמ"ש בס"ד להלן בהפטרות ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח ד"ה ובחסד. ועיין עוד לקמן ד"ה ולשון:

**ט) והנה** התוספות שם כתבו דלא גרסינן שנאמר למכמש יפקיד כליו, וטעמם משום דגבי עשרה מסעות של-סנחריב כתיב האי קרא, בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו ע"כ. ובגן המלך שבסוף גינת ורדים חלק יורה-דעה סימן כ"ה [ועיין אליו הרעק"א בגליון הש"ס] כתב על דבריהם, שנראה לו דוחק למחוק הגירסא, לפי שלשון התלמוד לחוד, ולשון קרא לחוד. ואלמלא לא היו מביאין ראיה לדרשתם מן המקרא, לא הוו משתעו בהאי לישנא, והיה להם לומר מפני שמלאך המות מניח שם חרבו [ועיין לקמן ד"ה וכבר. יב"ן], לא לישנא דפקידה וכלים. ונראה לי להעמיד הגירסא, משום דמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא [כדאייתא בברכות דף נ"ח ע"א, אלא ששם הלשון הוא בהיפך, מלכותא דארעא כעין דמלכותא דרקיעא. ועיין הגהות ר"א גוטמאכר שם. יב"ן]. וכי היכי דמלכותא דארעא כשבאין להחריב ארץ אחת, הם מפקידים ומניחין כלי המלחמה והמשחית בערים הקרובות (על) [אל] עיר מלחמתם. כן עושה מלאך המות, שכשבא לנגוף עיר אחת בדבר, מפקיד כלי משחיתו בבתי כנסיות שמחוץ לעיר [ועיין לקמן ד"ה ודע, וד"ה ואפשר. יב"ן]. ושפיר מייתי ראיה מן המקרא הזה עכ"ל. ר"ל שמניחים אותם שם לעת עתה שיהיו מזומנים ומצויים להם עד אשר יראו מתי תבוא שעת הכושר שתהא העיר נוחה ליכבש, כן מלאך המות לכל אדם לקחת ממנו נשמתו בעת הראויה לו:

**ואליבא** דפירושא קמא דהגרי"ח וכדלעיל (ד"ה והגרי"ח), מתיישב מאליו כעין זה, ובהתאם לדברי רד"ק שם וז"ל, סנחריב הפקיד במכמש רוב כלי מלחמתו, כדי שילך לו במהרה לירושלם, כי היה חושב בלבו כי לא היה צריך לרוב כלי מלחמה, כי היה נקל בעיניו לכבשה עכ"ל. ועל-דרך זה בפירושי מהר"י קרא

ראב"ע מצודת דוד והמלבי"ם שם. כן הדבר הזה בנדון דידן שאין מלאך המות צריך לשאר כוחותיו, זולת לזו של-דבר שלוקח אותה עמו:

**קרוֹב** לכך ובקיצור, כתוב כבר בשיטה מקובצת שם בפרק הכונס וז"ל, שנאמר למכמש יפקיד כליו, תמיהא מלתא טובא, מה ראייה מביא מאותו הפסוק, ומה עניינו לכאן. ונראה לי שאין מביא משם בית-הכנסת, אלא משום דההוא קרא מיירי בסנחריב, שעבר בכל אותם המקומות המוזכרים שם בישעיהו, וכשהגיע לעיר מכמש הפקיד שם כליו, לומר שאינו צריך להביא עמו כל כלי מלחמתו, שהוא סומך לנצח בזולתם. כן לעניין מלאך המות בשעת הדבר, אין מביא עמו כל כליו, שכבר ניתנה רשות להשחית ולחבל בנקל, והוא מפקידם במקום אחר והולך לו. ואומר התלמוד דמסתמא בבית-הכנסת הוא מפקידם, הלכך אומר אל יכנס אדם בבית-הכנסת וכו'. כן נראה לי יעו"ש. ובמה שכתב עליו בדברי שאול הנזכר לעיל (ד"ה ולגבי):

**(י) מעיין** זה בסגנון אחר כתב בעין אליהו שם וז"ל, הכלים של-מלאך המות, הם תיילות שלו שבהם מזיק לאנשים. ולפנים, המזיקים היו שכיחים. וגם היום, במה שיוזק האדם ויבוא עליו מחלה, הוא מחמת זה, אך כהיום אינם נראים. ואף שמחמת הקדושה, מובדלים הם מהמקום הזה. אך במקום שלא היה כי אם הכנה בלבד, יש לו רשות להזיק, וגם-כן שכיחא שם מחמת [ד]בעידן רתחא ענשינן אעשה [כדאיתא במנחות דף מא ע"א], ולכן מפקיד שם כליו, ר"ל ששם הכלים המזיקים את האדם, שם יש שליטה בהם, מחמת שהכנה עשו ולא למדו בבית-המדרש [עיינן לקמן ד"ה ואפשר. יב"ן], ולא צלו בו, מחמת זה יש שליטה למלאך המות שיזיק. ולכן אל יכנס אדם יחידי לבית-המדרש בעת הדבר, כנזכר לעיל בעידן רתחא. ובזה יכולים לבאר גירסת הגמרא אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת שמלאך המות מפקיד שם כליו שנאמר למכמש יפקיד כליו, ותמהו התוספות על הגירסא הזאת, דגבי עשרה מסעות של-סנחריב כתיב האיי קרא בישעיה. ולפי מה שביארתי אתיא שפיר הגירסא, שהכוונה למכמש יפקיד כליו, ר"ל הַמְלִיךְ יפקיד כלי מלחמה, שלעת עתה לא נצרך לו, וכשיצטרך אחר-כך יטול הכלי מלחמה. ככה הוא מלאך המות, שהוא היצר הרע הוא השטן [עיינן לקמן ד"ה שמא, במוסגר. יב"ן], לפעמים כאשר יוצרך לקטרג שיהיה הדבר, יקטרג הלא עשו הכנה לבית-המדרש ובנו בית-המדרש, ואינן מתפללין בו ואין למדים בו. ואם-כן הכלי מיתה שלו, הוא משל שהפקיד בבית המדרש. ר"ל בעת הצורך, בעת הקטרוג, יטול הכלים הלו. ולכן אל יתפלל שם, כי שם המקום הוא שיקטרג השטן מחמת זה המקום ודו"ק יעו"ש:

**ומה** שהכניס (בתחילת העניין שהבאנו) אגב הילוכו, שגם בזמנינו המחלה היא באמצעות המזיקים שהם חילו של-מלאך המות רק שאינם נראים, יתבאר לך העניין ביתר שאת מדברי המשנת חסידים מסכת תיקון המגפה פרק ב' משנה א'

ומשנה ב' ירחיק עצמו ממי שהוא נגף וממלבושיו ומשכונתו [ר"ל שלא יהיה בקרבתו. יב"ן], מפני שחולי זה בא מבירורי הניצוצות שלא נבררו כל הצורך אלא שבתוכם יש עדיין פסולת הקליפות. ואלו הקליפות הם המכים את האדם במגפה, ומתדבקים ממש בו במלבושיו ובשכונתו, ויכולים להזיק כל הקרב אצלם. וכוחם גדול הוא, מפני שמארבעה שמות ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן מסתלקים ההויות שהם רחמים, ונשאר מילואם שהוא דין. וארבעה מילואיהם עם ארבע כוללים, מספרם נג"ף, ומשם החל הנגף ע"כ. ואף שיש על המזיקים ממונה אחר, מכל-מקום כמה מינים הם:

**(יא) ושורש** דבריו, תמצא בשער הכוונות לרבינו האר"י דרושי תפילת השחר דף י"ג ע"ד, כל הנשמות של-בני אדם, הם ממה שמתברר מן שבעה מלכי אדום דמיתו. וזהו סוד אמרם ז"ל (שבת דף קיא). כל ישראל בני מלכים הם. וכאשר בתוך הבירורים יש קצת פסולת שלא הוברר, זה הפסולת נעשה ארס וסם המות, הממית לאדם בזמן המגפה. והוא סוד פסוק (דברים כ"ח, כ"א) ידבק י"י בך את הדבר. והעניין הוא, כי אותם הקליפות שיש באותם בירורים כנזכר, הם המכים ונוגפים לאדם בזמן המגפה. ואחר שהכו אותו, אינם נפרדים ממנו, ותמיד דבוקים עמו, ומקיפין אותו מכל סביבותיו שיעור כמה אמות. ולא עוד אלא אפילו באותה השכונה שעומד שם המוכה, או אפילו איזה כלי ומלבוש שלו, צריך להתרחק ממנו. וכל ההולך ומתדבק שם, הוא מתדבק באותם הקליפות הנזכרות, ויכול להינזק וכו' יעו"ש. ולעיל ד"ה ומהרי"ץ. ובשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש ויקהל ופקודי ה'תש"פ ב'של"א ביארנו בס"ד אופן צירוף הכוחות הרוחניים והגשמיים כאחת. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת מקץ על פסוק מעט צרי ומעט דבש וגו' ד"ה וכיון:

**אגב** לכאורה צריך לעיין במה שסיים בשער הכוונות שם כי זהו טעם שבשאר החלאים והמכות שבפרשת כי תבוא, לא כתיב בהו ידבק כמו בעניין הדבר והמגפה, לפי שבשאר החלאים אין הקליפות ההם מתדבקים שם. מה שאין כן במכת הדבר והמגפה, שהיא מבחינת קליפות הבירורים הנזכרים, הם דבוקים בו ובמלבושיו ובשכונתו ובכל כליו יעו"ש, הלא שם בשלהי התוכחות מצינו שוב לשון דיבוק, שכן כתוב והשיב בך את כל מדוה מצרים אשר יגרת מפניהם ודבקו בך (דברים כ"ח, ס'). שמע מינה מדנקט בלשון רבים כל מדוה וגו' ודבקו וגו', דמיירי בכל עשרת המכות, ולא רק במכת דבר. והגם שנכתב מְדוּה בה"א שהוא לשון יחיד, והיה לו לומר ביו"ד, כמו לעיל מינה בריש פרשת עקב (שם ז', ט"ו) והסיר י"י וגו' וכל מְדוּי מצרים הרעים וגו' [ובמנחה בלולה שם, יש פירוש נפלא בפסוק זה, והובא גם במדרש תלפיות ענף חלאים. ובס"ד הוספתי לו נופך, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש ויקרא ה'תש"פ ב'של"א], צריך לומר שיש לכך סיבה בפני עצמה על-דרך פרד"ס:

**ואיכא** למימר לפום מאי דאשכחן בכמה דוכתי, שבכל מכה שהיתה באה על המצרים, היה הדבר מְּמַשְׁמֵשׁ ובא עֲמָה [דהיינו שהדם והצפרדעים וכו'] לא די שציערום טובא, אלא גרמו להם גם-כן מות מידבק וניגפו בזמן קצר, כבזמני דְּבַר ומגפה] כגון דאיתא בשמות רבה פרשה י' אות ב' בשם רבי יהושע בן לוי, ובמשנת רבי אליעזר פרשה י"ט בשם רבי נחמיה, וכן במדרש הגדול פרשת וארא על פסוק דְּבַר כבוד מאד (שמות ט', ג'). וכן העלה מהרי"ץ בפירושו לאגדתא דפסחא פיסקת ביד חזקה זה הדבר, טעם שהזכיר בעל ההגדה דבר ודם מכל עשר מכות, לפי שמכת דבר היתה משמשת עם כל מכה ומכה, כדאיתא באגדת תלים וכו' יעו"ש. [ובספר והצדיקו את הצדיק מִדָּף קל"ד, לגבי דברי מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף ט"ל ע"ב ד"ה כל בכורי מצרים בדרב הרגת. איתמר]. הלכך מצד הַדְּבַר שבכל מכה ומכה, נקט קרא לשון דיבוק, כדי לִירָאם. ומטעם זה נכתב שם מדוה בה"א. ולרבי יוסי בן חנינה דפליג דהיינו דסבירא ליה שלא היה עמה דבר (כיעויין תו"ש פרשת וארא דף נ"ג סוף הערה ק"ו), אולי יתיישב על פי מה שכתב מהרמ"ד ואלי בספרו ביאור משנה תורה שם דף ש"ב וז"ל, למה אמר בכאן מדוה בלשון יחיד, ולא מדוי בלשון רבים. אלא להודיעם שעל פיו יתברך יתחברו כולם כאחד ויבואו עליהם, אם לא יעשו תשובה יעו"ש. רצוני לומר דאפשר דמהאיי טעמא נחשבו כולם דְּבַר:

**ויש** להזכיר כי גם בדורות האחרונים אירעו בכמה מקומות מעשים נוראים ונוכחו לראות בפעולות אותם משחיתים, ומלאכי-עליון, ושיש להם פינקסאות בהם נרשמים המיועדים למות במגפה, ולאידך אותם שינצלו ויחיו, כאשר עיניך תחזינה בספרים מעשים שהיו, כגון מה שאירע בעיר חלב היא ארם צובה בדורו של-מהר"ש לנייאדו, כמובא באהבת חיים (ירושלם ה'תשמ"א) פרשת ויצא דף קכ"ד. כמו-כן במה"ר יהודה פתייה לגבי העיר בגדאד, בספרו מנחת יהודה, וכן מה"ר רחמים חורי בעיר גרבא, ושני עניינים האחרונים העליתי בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש ויקהל ופקודי תזריע ומצורע ה'תש"פ ב'של"א. וכן מה"ר שמואל יוסף ישועה בעיר עדן, כמו שכתב בספרו נחלת יוסף חלק ב' דף ל"ו ע"ב:

**יב) באופן** נוסף כתב הר"נ אנגיל בספר דרושים ופירושים דף קצ"ה וז"ל, בש"מ [בשיטה מקובצת] לרבינו בצלאל, כתב שיש גורסין כאן שנאמר למכמש יפקיד כליו. ולא מובן [והשיטה מקובצת תירץ שם כמובא לעיל ד"ה קרוב, אך הוא בא לתרץ בדרך אחרת. ולא ידעתי למה הלך בדרך רחוקה, ולא הביא כן מהתוספות. ואם מפני שהם החליטו שאין לגרוס כך, אדרבה היה לו להעיר דיש ליישב גירסא זו, ככתוב בשיטה מקובצת, וכמו שהוסיף הוא תירוץ אחר. יב"ן]. לעניות דעתי נראה לקיים הגירסא, לפי שפסוק זה נאמר בישעיהו פרק יו"ד, והוא מדבר בנבואת סנחריב כשעלה לצור על ירושלם. ופירש הרב כלי יקר [עייין לקמן ד"ה וכלי. יב"ן] כי סנחריב נתיירא ממכמש, שהיתה עיר גדולה ועם רב בה. הוא חשש פן כשיצור

על ירושלם, יצאו עליו ממכמש, ותהיה לו המלחמה פנים ואחור ויפול בידם [כי אין המרחק רב ביניהם, לפי מה שמצאתי כתוב כי מכמש צפונית לירושלם, מרחק אחד-עשר קילומטר. יב"ן]. על כן מה עשה. הניח כלי מלחמתו על מכמש, כדי שיתיראו אנשי העיר ולא יצאו מן העיר. ואז ילך הוא [לְבָטַח] לירושלם לכבשה:

**הנה** ממש [כך היא] כוונת מלאך המות. דכיון שניתנה לו רשות להשחית בר מינן, אין הוא מתיירא מן האדם [לכאורה צריך עיון, וכי בלאו הכי הוא מתיירא מבני-אדם, הלא אינם יכולים להזיק לו כמו שהוא גבי סנחריב דלעיל. ונראה דלאו דוקא נקט. יב"ן]. רק חושש פן ינצל האדם על-ידי תפילה, כי היא מבטלת את הגזירה. והנה בפרקא קמא דברכות [דף ו.]. אִיְתָא, אין תפילתו של-אדם נשמעת אלא בבית-הכנסת [לדעת הרמב"ם פרק ח' מתפילה שלהי הלכה א', לאו למימרא שאינה נשמעת כלל, אלא שאינה נשמעת בכל עת. ועיין בשאר מפרשים, ולקמן בסמוך ד"ה בפרט. יב"ן]. אם-כן אם יתפלל האדם חוץ לבית-הכנסת, אין תפילתו נשמעת. לכן אין מלאך המות חושש אלא שמא יתפלל האדם בבית-הכנסת, כי שם היא מתקבלת. מה הוא עושה. מפקיד כליו בבית-הכנסת, כדי שיתיראו העם מליכנס שם [עייין לקמן ד"ה והא. יב"ן], וממילא אין תפילת האדם נשמעת, ויעשה הוא כרצונו חס ושלום. זהו שאמר, שמלאך המות מפקיד שם כליו, שנאמר למכמש יפקיד כליו. כמו שעשה סנחריב שהפקיד כליו במכמש, כדי שלא ימצאו ישראל עזרה משם. כן מלאך המות מפקיד כליו בבית-הכנסת, כדי שלא ימצא האדם עזרה משם. והוא פירוש נכון ליישב הגירסא הנזכרת. [ומיושבת בזה קושיית ספר הגן ודרך משה, וכי אין למלאך המות מקום אחר להפקיד שם את כליו, כדלקמן ד"ה על פי זה. וכן מתיישבת גם אליבא דהרשב"ש והגרי"ח (בפירושו השני) ועין אליהו, המובאים לעיל]:

**זהו** שנאמר (איכה ג', ז') גדר בעדי ולא אצא. יען היה דבר בירושלם, והאויבים מבחוץ, כידוע ממדרש רז"ל ומדברי יוסיפון [ועיין לקמן ד"ה ונחזור. וצריך לחפש היכן הוא מדרש רז"ל שראה. ויוסיפון, הלא מדבר על חרבן בית שני, והפסוק באיכה הוא בראשון. ברם אי משום הא לא איריא, כי מצינו פסוקים ממגילת איכה שמתפרשים על בית שני, כיעויין בדברינו דלהלן באיכה על פסוק תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות ד"ה איך. על-כל-פנים הפסוק לך עמי וגו' שמביאו הר"נ אנגיל לקמן בסמוך מהגמרא בבא קמא, הוא מדבר ודאי בזמן חרבן בית ראשון. וכן מה שאמרו עוד שם בבבא קמא, דרבא בשעת הדבר הוה סְכַר פְּנֵי (פירוש סוגר החלונות, ועיין עוד לעיל ד"ה ומובן) ויליף לה מדכתיב כי עלה מות בחלונינו (ירמיה ט', כ') הוא אז. יב"ן]. וכבר אמרו (בבא קמא דף ס:) דבר בעיר כנס רגליך, שנאמר (ישעיה כ"ו, כ') לך עמי בא בחדריך. נמצא גדר בעדי ולא אצא. אם תאמר

להינצל על-ידי תפילה, גם כי אזעק ואשוע שְׁתֵּם תפלתי (איכה שם ח') [פירש רש"י שתם חלונות הרקיע בפניה. יב"ן]:

**שְׂמָא** תאמר, עדיין יש תיקון שילך לעיר אחרת, כמו שכתב מהרש"א בפרק הכונס שם [שלא בא לאפוקי שלא יפזר רגליו, כי ודאי טוב לפזר רגליו ולהימלט על נפשו. אלא כל זמן שלא מפזר רגליו מן העיר, יכנס רגליו לביתו ולא יהיה ברחובות]. לזה אמר גדר דרכי בגזית נתיבתי עוה (שם ט'), כפירוש רש"י שהאויב סגר הדרכים כאילו הם בנויים בגזית. אם-כן אי אפשר ללכת לעיר אחרת, ומוכרח לכנס רגליו אל הבית. על כן אמר גדר בעדי ולא אצא. ואם תאמר להינצל על-ידי תפילה, גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי. שתם תפלתי, אין מניעה שתתפלל בבית-הכנסת ששם התפילה מקובלת [נראה לי ברור כי המחבר כתב בראשי תיבות ש"ת, דהיינו שְׂמָא תאמר, וכדנקט נמי לעיל. והמדפיס טעה ופתח שתם תפלתי. וכנראה גם תיבות שתם תפלתי הסמוכות לפני כן, כתבן המחבר בראשי תיבות ש"ת, וזה גרם למדפיס לטעות בפעם השנייה שכתב ש"ת, דאי לאו הכי מסתמא לא היה עולה בדעתו כך. ומה שכתב המחבר אין מניעה שתתפלל בבית-הכנסת ששם התפילה מקובלת, זהו דרך דרש, אבל פשטיה דקרא דשתם תפלתי לגמרי אפילו כשהיא בבית-הכנסת. איתמר]. לזה אמר גם זה איני יכול לעשות, שהרי דב ארב הוא לי (שם י'), היצר הרע [ר"ל מלאך המות, כדאיתא בבבא בתרא דף טז. הוא שטן הוא היצר הרע הוא מלאך המות. ועיין לעיל ד"ה מעיין. יב"ן] יושב ואורב לי בבית-הכנסת [כי מפקיד שם את כליו. אבל צריך לעיין שהלא יכול לעשות זאת אם ילך שמה עם אדם נוסף. יב"ן], והוא ארי במסתרים (שם), ואיני יכול ליכנס שם להתפלל כדי שתהיה תפילתי נשמעת. אם-כן אין שום תקוה לינצל, עכ"ל הר"נ אנגיל:

**ובפיסקא** האחרונה, ניכר למעיין שנפל שיבוש בדפוס ונגרמו כפילויות, אבל מכל-מקום כוונתו מובנת. [וידידי המביא לבית הדפוס הרה"ג אח"כ שליט"א העיר כאן בזה"ל, לא יתכן שהמדפיס יכפול דברים בסגנון שונה. אלא כנראה המחבר עצמו כתב בשני סגנונות, ושכח למחוק אחד מהם, עכ"ל יצ"ו]:

**יג) ובעזרונותינו** הרבים חס ושלום שְׂמָא נתקיים בנו דבר זה, או קרוב לזה, השתא הכא בארעא דישראל ובכל העולם, שנת ה'תש"פ ב'של"א, שפרצה מגפה חדשה אשר קורא לה בשם קורונה, שְׁעָקב סכנת ההידבקות רחמנא ליצלן נסגרו בתי כנסיות ובתי מדרשות על מנעול ובריח, ואי אפשר להתכנס שם להתפלל וללמוד שם בציבור על-פי הוראת גדולי הדור מכח חוות-דעת הרופאים, דבר שלא נשמע ולא נראה, ועל-כל-פנים לא נודע, בכל הדורות שלפנינו אפילו בזמני המגפות רחמנא ליצלן שהיו שיתבטלו מתפילות ומקריאת ספר תורה תוך בתי

כנסיות, והארכתי בס"ד על החילוק שבין זמנם לבין זמנינו בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש שמיני, ובהר סיני ובחקתי, שנה זו:

**וַיְהִי** עוון בת עמי, לסתום שערי שמים מלשמוע קול תפילתנו ברב-עם בבתי כנסיות, ואין אזניו יתברך פתוחות וקשובות לשמוע תחנונינו, נזרקנו לחוצות ככלי אין חפץ בו, להתפלל אם יחידים, אם במרפסות הבתים או תחת הבניינים או בגגות או בחדרי מדרגות או במקומות פתוחים, מעשרה בצמצום ועד כעשרים איש כנוזפים ורחופים. וכמעט פסקו ספרי ישראל ורישי מתיבתא, מלמדרש באורייתא ומלאפא פתגמאה בבתי כנישתא ובבתי מדרשיא בריש גלי, ולעורר לתשובה, משום פיקוח נפש ומחשש סכנתא דחמירא מאיסורא. אוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם:

**בפרט** לעת צרה ובשעת הצורך כגון דא, שאולי היינו יכולים לבטל רוע הגזירה על-ידי תפילה וזעקה של-רבים. נְתָהִי להיפך שנמנע מאתנו האידנא להתאסף שם, ושתם תפילתנו. ומבואר בכסף משנה פרק ח' מתפילה סוף הלכה א' כוונת הרמב"ם שם, שכבר אפשר שתישמע לפני השי"ת תפילת האדם חוץ לבית-הכנסת, אבל בכל עת, אינה נשמעת אלא בבית-הכנסת יעו"ש, ולעיל ד"ה הנה. ולא עוד אלא כיון דהשתא בעת ובעונה הזאת, לא מצלו בבתי כנישתא פִּי עשרה, לכאורה יכול להפקיד בהם את כליו ללא מניעה. ועיין לקמן ד"ה ומכאן וד"ה והרי:

**ומכלי-מקום** מרוב חסדיו יתברך, הותיר לנו שריד כמעט, שיש כיום דרכים מחודשות אחרות להעביר דרשות ושיעורים כגון בטלפונים ובאמצעים אלקטרוניים אחרים, הגם כי סוף סוף אינו דומה. והוא יתברך ישיבנו ויקרבנו אליו ברחמיו, ויחזירנו למחוזות חפצנו בקרוב, אכ"ר:

**יד) וכלי** יקר שהזכיר הר"ן אנגיל בספר דרושים ופירושים הנזכר לעיל (בד"ה באופן) נראה שהכוונה לפירושו הידוע של-מהר"ש לאניאדו על נביאים ראשונים, הנקרא בשם זה. כי אין עניין זה כלל בכלי יקר על התורה שחיבר מה"ר אפרים לונטשיץ. האחרון אשכנזי, והראשון ספרדי. אלא שפירושו על ספר ישעיהו אשר שם נמצא הפסוק הזה, לא קרא מהר"ש לאניאדו את שמו כלי יקר, אלא נתן לו שם חדש כלי פז [כמו שפירושו על התורה יש לו שם כלי חמדה, ועוד יש לו ספר כלי גולה כנזכר בשם הגדולים להחיד"א, ולכן הוא מכונה בעל הכלים] והרואה יראה שהוא שם בקצת שינוי, וכפי הנראה כתב הר"ן אנגיל מזכרונו:

**הלבך** נביא לשון כלי פז שם (בדפוס החדש הוא בדרך שפ"ו) וזהו, מהר"י אברבנאל פירש, התחיל הנביא להלעיג על סנחריב, שהיה בא במהירות נמרץ לכבוש ירושלים, עד שהלך מסעות רבות ביום אחד, כדאיתא בסנהדרין דף צד: עשר מסעות נסע אותו רשע וכו' כי לא יוכל (לבדו) [לבבון] לחנות יום אחר יום עד בואו שמה. והוא אמרו בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו, ר"ל שעית היתה עיר



בצורה, לא רצתה לינתן בידו, עד שבא [ו]הצר עליה. אמנם מגרון, לא הוצרך לבוא עליה דרך קבע, רק עבר במגרון דרך העברה, ומיד לקחה. וזהו עבר במגרון. ומכמש לפי שהיתה עיר יותר חזקה [אפילו מעית. יב"ן] ולא יכול ללכדה מיד, גם לא רצה להתעכב שמה, מרוב חשקו ותאוותו (לשוב) [לבוא] על ירושלם, לכן הפקיד שמה כליו, ר"ל הסוללות ודומיהם לְצוֹר אותה. ואפשר לפרש [באופן אחר. יב"ן] למכמש יפקיד כליו, כי רוב כלי מלחמתו הפקיד שמה, כי חשב יקל כבישת ירושלם, כדברי הרד"ק וכו'. והוסיף עליו אחר-כך מהר"ש לאנייאדו, ולענ"ד נראה ללמוד מתוך דברי מהר"י אברבנאל הנזכרים לעיל, שמכמש עיר בצורה, וצריכה כבישה בסוללות, ולכן הפקיד כליו שם, עכ"ל מהרשל"ג:

**לפי** זה הפקדת הכלים, לא מפני שנתיירא סנחריב שייצאו בני מכמש ותהיה לו המלחמה פנים ואחור כמו שכתב הר"ג אנגיל, שלכן הניח שם את כלי מלחמתו להפחידם במראית העין, רק לצורך המצור שלוקח זמן עד רדתה. ומכל-מקום נראה שפירושו של-ר"ג אנגיל יתכן להיאמר מצד עצמו. ויפה פירש, וגם דרש דרש:

**טו) ולהמתיק** העניין, נראה לענ"ד בס"ד כי למכמש נדרש מלשון פִּי גְּנֻשָּׁתָא בארמית, שהוא בלשון הקודש בית-הכנסת. דהיינו בסגנון אל תקרי

למכמש, אלא לבי כנשתא. כי מי"ם ראשונה מתחלפת בבי"ת, מאותיות השפתיים בומ"ף, והמי"ם השנייה מתחלפת בנו"ן מאותיות למנ"ר לפי שהן קרובות במוצא הפה. שעיקר שורש המלה הוא פנש, לשון אסיפה וכינוס, והתי"ו נוספת. [אבל לא זכור לי כזאת. אלא או אל תקרי בלי צירוף חילוף אותיות, או בהיפך. איתמר]. וזה כתבתי לפי הגירסא במקראות גדולות לְמִכְמֶשׁ בשי"ן ימנית, וכן הוא בעוד ספרים רבים כנרשם בתנ"ך גינצ' שם. אבל בכתר בן-אשר ובספרים המדוייקים הגירסא לְמִכְמֶשׁ בשי"ן שמאלית וכדאיתא נמי במנחת שי בשם ספרים כת"י, וכך בדקתי ומצאתי בתאג כת"י בניה הסופר, אף כי מהרי"ץ לא העיר עליה. ולא למימרא דסבירא ליה שהיא בשי"ן ימנית, אלא לפי שלא הספיק להשלים חיבורו זה כידוע. או שבדפוסים שלפניו היה כתוב בשי"ן שמאלית, על כן לא הוצרך להעיר על שינוי בספרים שלנו. מה-גם שאת חיבורו זה כתב מעיקרא בגליונות אחד התיגאן, ומסתמא היה כתוב שם בשי"ן שמאלית. ומכל-מקום לענייננו היינו הך, כי שי"ן ימנית ושמאלית מתחלפות בכמה וכמה דרשות חז"ל כנודע. מה-גם שזה מתאים לשם בית-הכנסת שבלשון הקודש שהוא בסמ"ך, וכמו שנקטו בברייתא זו שהיא בלשון הקודש, אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת, אם-כן אדרבה איתא הדרשה שפיר טפי:

**ואין** לדחות זאת מטעם שאם-כן היה להם בגמרא לסיים בהדיא אל תקרי למכמש אלא לבית-הכנסת, אי נמי לבי כנשתא. הא לא קשיא מידי, משום דאשכחן כי האיי גוונא שלא פירשו שיחתם בהדיא, אף שכוונתם לאל תקרי וסמכו על המבין,

כדמוכח בפשיטות מתוך דברי מהרש"א בסנהדרין דף צא: ד"ה יקרא, שכן לא מצא מהרש"א צורך לעורר על כך בהדיא יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש וירא ה'תש"פ ב'של"א, ובספרנו זה לעיל פרשת לך לך על פסוק אל הארץ אשר אראך. ועיין עוד דברי חפץ גליון י"ד, ניסן ה'תש"פ ב'של"א דף רפ"ג אות ב', שמצינו כן גם לגבי דרשות חז"ל שכוונתם לגזירה שווה ולא פירשו זאת בעצמם, ובדברינו לעיל פרשת תרומה על פסוק ועשו ארון עצי שטים וגו' קמתו ד"ה הלכך:

**ועדיפא** מינה איכא למימר שאין זה רק תוספת נופך להמתקת העניין, אלא תירוץ זה עומד בפני עצמו ליישב את הגירסא שנאמר למכמש וגו', דהיינו שחז"ל הביאו זאת רק בתורת אסמכתא לכך, אף דלא שייך לפשטיה דקרא, משום דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא בנביאי ובכתובי:

**טז) והא** דכתב בספר דרושים ופירושים הנזכר לעיל, שמלאך המות מפקיד כליו בבית-הכנסת כדי שיתיראו העם מליכנס שם, קשיא לכאורה וכי העם יודעים שכליו שם. ואם יודעים זאת מכח דברי חז"ל הללו, הרי לא אמרו אלא יכנס אדם יחידי, וממילא לא יתיראו ליכנס שמה שנים או יותר. והרי הוא נקט העם. ובדוחק י"ל דהעם דנקט, היינו בכל פעם אחד מן העם לבדו. והיינו משום דאפילו יחיד המתפלל בבית-הכנסת, תפילתו נשמעת כידוע:

**וקשה** קצת עוד, דנמצא לדבריו כי עצה זו של-מלאך המות למנוע קבלת התפילה, לא שייכה אלא במקומות מועטים מאד, שאינם מלמדים תינוקות בבית-הכנסת ולא מתפללים שם בעשרה. ואפילו באותם מקומות בודדים, לא הועילה עצתו אלא למנוע קבלת תפילתו של-אדם אחד, שימנע מחמת כן מליכנס לבית-הכנסת. והרי שנים או יותר, לא ימנעו מליכנס שמה, ותתקבל תפילתם. וכל-שכן לדעת הרמב"ם דלעיל (ד"ה בפרט), שאינו מונע בכך לגמרי את קבלת התפילה. והר"נ אנגיל נמי הכי סבירא ליה, כדמוכח ממה שכתב בתר הכי בד"ה שמא, גבי פסוק שתם תפלתו. באופן שלא הועילה עצתו אלא מעט מאד:

**תנ** קשה, דאילו כך היתה כוונת חז"ל באמרם שמלאך המות מפקיד שם כליו, לא היו אומרים רק אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת ותו לא, שהרי הם מסייעים בכך למלאך המות בעצתו זו למנוע קבלת התפילה. אלא היו מוסיפים לזרו שיכנסו שמה שנים או יותר, כדי שתתקבל תפילתם. וצריך לעיין. [ועיין עוד בספר רפואה וחיים להגר"ח פאלאגי פרק חמישי אות מ"ח, שנשמך על דברי הרשב"ש הללון]:

**יז) ובספר** הגן ודרך משה ליום ח' דף כ"ו סלל דרך חדשה בפירוש עניין כליו של-מלאך המות הללו, והקדים לכך דברי מוסר נוקבים היורדים חדרי בטן וז"ל, התפילה צריכה לעלות לרקיע, והוא מהלך חמש מאות שנה. ובחללו

של-עולם, יש כמה מיני משחיתים ומזיקים הממתינים על התפילה [כדלהלן פרשת שפטים על פסוק כי תצא למלחמה על איבך וראית סוס ורכב, ד"ה ומלכד. וסגנון "על" התפילה, מושפע מלשון אשכנז, שהיה רגיל בה. יב"ן]. ואין צריך לומר המזיקים שנבראו מששת ימי בראשית, אלא אפילו מכל דיבור ודיבור [שנבראו על-ידי האדם עכשיו מחדש. יב"ן] שמדבר בבית-הכנסת, מן ברוך שאמר עד אחר שמונה עשרה, נברא מלאך המשחית וחוטף תפילתו. ובזה תבין על מה עשה ה' ככה (ששלח) [ששולח] בר מינן דבר בעולם, ודרש בכתבי האר"י ז"ל [לא מצאתי שם, ועיין לקמן ד"ה ולעיקר, בשם התוספות יום טוב. יב"ן] אל תקרי דבר אלא דיבור, לפי שהיה מדבר בבית-הכנסת, נבראו מלאכי חבלה וממיתין את האדם בשעת הדבר בר מינן:

**וצריכיין** ליתן טעם מה עניין דבר אצל דיבור. [וי"ל על פי מאי] דאיתא בגמרא [יבמות דף ס"ג ע"א] אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל. וזה תמוה, הלא אנחנו עם קדוש, אשר קיבלנו עלינו תורה הקדושה ועול המצוות, וראוי לבוא בשבילנו כל הטובות לעולם. אלא הכי פירוש הגמרא, משל למלך שיש לו גן נאה ומהודר, והמלך רוצה ליסע לדרך רחוקה למדינה אחרת, והכריז בכל מדינתו מי שרוצה לשמור גנו עד ביאתו, יתן לו שכר פעולה טובה. ובאם שיקבל עליו לשמרו ולא ישמור כראוי, אז יהיה גדול עווננו מנשוא [על-דרך הכתוב (בראשית ד', י"ג) ויאמר קין וגו' גדול עוני מנשא. ועיין בדברינו שם. יב"ן]. והנה כל בני המדינה אינם רוצים לקבל הגן, מפני אימה, שיראים שאינם יכולים לשמור כראוי. והיה שם אדם אחד ואמר למלך שיתן לו לשמור, וקיבל עליו הגן הזה, ומסר לו המלך לרשותו את הגן, ונסע המלך למקומו. לימים רבים בא המלך לביתו, ומצא את הגן חרוב. על מי כועס המלך, בודאי אינו כועס אלא על מי שקיבל על עצמו לשמור ולא שמר כראוי. כך המלך זה מלך מלכי המלכים כביכול, נתן לנו את התורה, היא הגן הטוב. וחיזר על כל אומה ולשון, ולא רצו לקבל התורה, מפני אימת וטורח המצוות שלא יכולים לשמרה. ואנחנו עמו קיבלנו את התורה ואמרנו נעשה ונשמע (שמות כ"ד, ז'), ועכשיו בעוונותינו הרבים לא שמרנו את התורה. נמצא אין השטן מקטרג אלא על ישראל, ולא על אומות העולם. [ועיין עוד מ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות-קודש חקת ובלק ומטות ה'תש"פ ב'של"א. יב"ן]:

**ויובן** הגמרא הנזכרת לעיל אין פורענות באה אלא בשביל ישראל, שקיבלו את התורה לשמור ולא שמרו, וקל להבין. ועל כל קטרוג שהשטן מקטרג, הקב"ה במדת רחמיו משתיק לו. למשל שהשטן אומר ישראל גנבים או גזלנים הם, הקב"ה משיב לו, מי יאמר אם האומות קיבלו התורה שלא היו גנבים וגזלנים יותר מישראל. אבל אם מקטרג ואומר שישראל אין להם יראה ומדברים בבית-הכנסת, לזה אין להקב"ה תירוץ כביכול, כי עכשיו ראינו בעוונותינו הרבים האומות עומדים בבית תפלתם באימה ובריאה, ומיד נותן הקב"ה רשות למשחית לחבל העולם:

**וְזָהוּ** דבר רחמנא ליצלן, ואל תקרי דבר אלא דיבור, שהיה מדבר בבית-הכנסת וברא מלאכים משחיתים, המה ממיתים אותו בשעת הדבר בר מינן. [א"ה דפח"ת. אך על-כל-פנים יש להעיר דנראה כי אין דבריו עולים בקנה אחד עם מה שפירש רש"י על זה ביבמות שם וז"ל, בשביל ישראל, לְיִרְאָם כדי שיחזרו בתשובה. וביתר הרחבה ביאר בעץ יוסף שם, שהם מושגחים למעלה מהטבע, לפקדם בעונש בשביל (להצריף) [לצרף] לבם ולטהרם מכל חלאה. ולפעמים אף שאיזה אומה לא היה בא עתה שימסו בעוונם, עם כל זה נלקו בשביל להפחיד לישראל ע"כ. ועיין דרשות הר"ן דרוש ששי דף צ"ט, ושאר ספרים. ואף שדרך המפרשים להוסיף פירושים שונים, אבל על הרוב אינם מעלימים עין להזכיר לכל-הפחות דברי פרש"ן דת"א. כל-שכן שבנדון דידן אינה רק תוספת, אלא נשאר דבריו בתמיהה. אמנם יש שאינם מזכירים כלום, או כותבים ודברי רש"י ידועים. ועוד יש להעיר דקשה לכאורה לפי פירושו, דאם-כן היה להם לומר אין דבר בא לעולם אלא בשביל ישראל, כיון שרק בעונש זה הוא המדובר, ומדוע נקטו חז"ל פורענות באופן כללי. ולא עוד אלא שבפסוק שלמדו ממנו זאת, מפורשת פורענות אחרת. דהכי איתא התם, אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל, שנאמר (צפניה ג', ו') הכרתי גוים נשמו פנותם החרבתי חוצותם, וכתוב (שם ז') אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר ע"כ. ואעיקרא מוכח מזה כפירוש רש"י דוקא, שהפורענות באה לעולם כדי לעורר את ישראל לירא ולקחת מוסר. ולא עוד אלא דמשמע שזהו אפילו כפורענות הבאה לאומות העולם ולא לישראל, והלא לפירוש ספר הגן ודרך משה, אדרבה הפורענות צריכה לבוא על ישראל. ועיין עוד מאירי שם ד"ה לעולם יצדיק, ושלחן ערוך אורח-חיים סימן תקע"ז. יב"ן]:

**וְנִרְאָה** לי דרך הלצה לרמוז בפסוק [שמות י"ד, י"ד] י"י ילחם לכם, נגד השטן. ואתם תחרישו"ן, רוצה לומר אם אין אתם מדברים בבית-הכנסת, וקל להבין. [כל-שכן אם יש מחלוקת בבית-הכנסת רחמנא ליצלן, ועיין עץ החיים להר"ס נדאף סוף דף נ"ט. יב"ן]:

**על פי זה** [קאי אלפני דלפני. ר"ל שאין הא דלקמן דרך הלצה. אמנם לענ"ד על-כל-פנים אינו פשט אלא דרש או רמז, וכדלקמן ד"ה גם. יב"ן] נראה לי כוונת הגמרא בבבא קמא דבר בעיר אל ילך [עיין לעיל ד"ה ומובן, לגבי מה שלפנינו הגירסא אל יכנס. ומקמשך דברי הרב הכותב דלקמן, מוכח שאפילו לפי גירסתו אל ילך, מכל-מקום הבין בפשיטות שהכוונה אל יכנס, שהרי אין איסור הדיבור אלא תוך בית-הכנסת. יב"ן] אדם יחידי לבית-הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו. הנה בעיני כל הרוואה יפלא גמרא זו, וכי אין למלאך המות מקום אחר להפקיד כליו כי אם בבית-הכנסת מקום קדוש [תירוץ על קושיא זו, תמצא לעיל ד"ה הנה. ועיין עוד לקמן ד"ה ואם. יב"ן]. ועוד, דקאמר שלא ילך יחידי, משמע

עם רבים מותר לו לילך, מאי איכפת למלאך המות בין יחיד לרבים [אי משום קושיא אחרונה, לא איריא, דאיכא למימר דזכות הרבים נפישא. ומיעוט רבים שניים. ועיין לעיל ד"ה ועוד, בשם בן יהוידע. יב"ן]. ולפי דרכנו יתורץ, כי הקדמנו מכל דיבור ודיבור בבית-הכנסת נברא משחית אחד, וזהו כליו של-מלאך המות, בחטא הזה הורג את האדם. אך אם כבר דיבר, מאי תקנתיה. יעשה תשובת המשקל, מדה כנגד מדה. באותו מקום שדיבר עם חבירו, ילך עכשיו לשם עם חבירו ויחסום את פיו, כאלו הוא אֵלם ואינו יכול לדבר, ואז תהיה תשובתו שלימה. [צ"ע דלפירושו העיקר חסר מן הספר, שהיה להם לחז"ל לומר כן בהדיא. איתמר]. והנה אם הולך יחידי לבית-הכנסת, אין תשובתו שלימה, ויקטרג השטן ויאמר, חסרא לגנבא, נפשיה לשלמא נקט [כסנהדרין דף כ"ב ע"א]. רוצה לומר שלא היה לו לדבר עם שום אדם, על כן דומם. ויובן השתא, דבר בעיר אל ילך אדם יחידי לבית-הכנסת, כי אין תשובתו מועלת רק במדה כנגד מדה עם רבים ודוק, עכ"ל ספר הגן ודרך משה, וההמשך תמצא בדברינו לעיל פרשת בראשית על פסוק גדול עוני מנשא ד"ה וכבר:

**יח) גַם** בקרבן משה על בבא קמא שם (דף קל"ז) ד"ה ת"ר דבר בעיר, האריך והרחיב בזה כי דבר לשון דיבור, לשון נופל על לשון וכו' [והביא בכלל דבריו, את המעשה הנפלא והידוע בספרים רבים בשני צדיקים שהתווכחו איזה חטא גרם לגזירות, האם חוסר הצניעות, או הדיבורים בבית-הכנסת. וכשפתחו החומש לבחון עם מי מהם הצדק, נתברר דתרוייהו איתניהו, כי נפתח בפסוק הכוונה יעשה את אחותנו (בראשית ל"ד, ל"א), ומאידך איתא התם בתרגום ירושלמי ויונתן למשתעי (פירוש לספר) בבתי כנסיות ובבתי מדרשות יעו"ש. וכמדומה אני לא נחתו כותבי המעשה הלז, לסוף דעתו של-אותו צדיק, וכבר ביארנו את העניין בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש אחרי מות וקדושים ה'תש"פ ב'של"א, ובספרנו זה על פסוק הנזכר שהוא לעיל בפרשת וישלח, וביתר הרחבה להלן בפרשת וילך על פסוק ויכתב משה את התורה הזאת]. ומכל-מקום נראה לענ"ד כי לומר שכלים היינו דיבורים, אינו פשט אלא דרך דרש או רמז, ועיין לעיל ריש ד"ה על פי זה:

**וקרוב** לכך ביאר בספר אמרי הצבי על בבא קמא התם, אלא שכתב בהדיא שהוא דרך מליצה וז"ל, בגמרא תנו רבנן, דבר בעיר אל יכנס אדם יחיד לבית-הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו. והני מילי היכא דלא קרו ביה דרדקי וכו'. נראה לענ"ד הכוונה בזה, כי בית-הכנסת הוא מקדש מעט, ואסור לנהוג בו מנהג בזיון חס ושלום. וזה שאדם עובר חס ושלום על קדושת בית-הכנסת, הוא עוון גדול. וכבר אמרו שמן העבירה נברא משחית, והוא הוא המזיק. וכבר אמרו (ברכות דף לג.) אין הערוד ממית אלא החטא ממית, והכוונה כי החטא בעצמו והיינו שנברא ממנו משחית רחמנא ליצלן. וזה הוא הכוונה שמלאך המות מפקיד שם כליו, כי קשה ליהרר מעבירה זו, והרבה בני אדם נכשלים רח"ל בעבירה זו. וזהו שהמליצו

חז"ל ונקטו שמלאך המות מפקיד שם כליו. וקאמר הש"ס והני מילי היכא דלא קרו ביה דרדקי ולא מצלי ביה עשרה, והכוונה דמצוות אלו גדולים למאד, (ובמצוה הזאת) [ובמצוות אלו] שנבראו מהם מלאכי רחמים מליצי יושר, הם מבטלים כח המקטרגים שנבראו מחמת שלא נהגו קדושה בבית-הכנסת, וי"ל בזה עכ"ל:

**יט) ולעיקר העניין**, יש לצרף מה שכתב רב ייב"י סבא מאוסטרהא בספרו מורא מקדש דף ו' אות י' בזה"ל, נדפס בשם **תוספות יום-טוב**, לעשות מי שבירך בכל שבת ושבת למי שאינו מדבר בבית-הכנסת דברים בטלים, בשביל המעשה שנהרגו רבבות מישראל בשנת ת"ח, אמרו למעלה בשביל שדיברו בבית-הכנסת ובבתי-מדרשות ונתחייבו שונאיהם של-ישראל דבר, שפגמו הוי"ו של-דבור ונעשה דבר. ובשביל שעשו גם שאר עבירות, היה רציחה. הרחמן הוא צילנו עכ"ל. ועיין עוד לעיל ד"ה ובספר:

**וראיתי** שנדפס נוסח מי שבירך זה, במקצת מסידוריהם שהם אשכנזים. ברם תמהני מדוע לא נתפשטה אמירתו לכל-הפחות בקהילותיהם, זולת אצל מיעוטא דמיעוטא. וגם זה כנראה נתחדש רק מקרוב. שמא היה מועיל ומציל, בהיותו לזכרון ולטוטפות בין עיניהם. גם יש לברר כיצד ומדוע יש חילופים גדולים בנוסחתו של-מי שבירך זה, כגון שתראה ותבחין בסוף ספר שערי אפרים, ובספר ימין ושמאל דף ק"ט בשם ויעש אברהם מהשו"ב מלונדון, ובתפילת מרדכי (עייש) דף ס'. ואולי מפני שאחד היה מיוחד לשלושה רגלים (כדמוכח בסוף הנוסח שם) ואחד לשבתות. ועוד לפי מה שראיתי כי יש המייחסים מי שבירך זה למהר"ל מפראג, שהיה רבו של-תוספות יום טוב, אם-כן יתכן שמהר"ל בזמנו כתב נוסח מסויים, והתוספות יום טוב מצא צורך לשנות, וזה וכיוצא בזה גרם לשינויים:

**וחיפשתי** בספרים רבים אולי עמדו להסביר מדוע אין אומרים אותו, ולא מצאתי פשר ושמן דבר. גם דרשתי וחקרתי מרבים וטובים על פתגמא דנא, ואין פותר לי. למשל, הגר"ק שליט"א השיב שאינו זוכר טעם שלא נתקבל מי שבירך זה. ויש שהשיבו דרך השערה, שאולי ראו שלא הועיל כלל, וכיון שלא מקיימים היא אמירתו כחוכא ואטלולא. אי נמי לא רצו להכניס הוספות ושינויים בתפילה. אי נמי דילמא מעיקרא לא נתפרסם מי שבירך זה זולת בסביבתו של-תוספות יום טוב. אי נמי סברו שאם יאמרוהו, יהא משמע כי לשאר תבוא קללה חס ושלום, ולענ"ד הא לא נהירא. ולא עוד אלא שכיוצא בזה הם אומרים בכלל נוסח מי שבירך, לעוסקים בצרכי ציבור באמונה. והגם שיש לחלק כי מעטים המה העוסקים שלא באמונה, מה שאין כן בנודן דידן שרבים הם המדברים. ויש שטענו שאם-כן יאמרו גם-כן מי שבירך למי שמקבל על עצמו שלא לדבר לשון הרע ורכילות, אבל לענ"ד פשוט דשאני הכא שנוכחו לדעת כי נעשו על כך, מטעם דבר דיבור, וכדבר האמור.

ועיין עוד מה שהארכתני על כך בס"ד בשערי יצחק תחילת שיעור מוצאי שבת-קודש בהר סיני ובחקתי ה'תש"פ ב'של"א. והמקום ברוך הוא יאיר עינינו:

**(ב) וּבְדַבְרֵי** שאול להגרי"ש נתנזון (הנזכר לעיל ד"ה ולגבי, וד"ה קרוב) כתב לפרש זאת בהקדים הא דברכות דף ת. דבבבל ליכא סְבִי רק הנך דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, דמאריכינ ימים בשביל זה. וכיון שכן, עליהם לא ניתן רשות למשחית לחבל, ושוב אינם מתים בלי זמנם, וזה ניתן לחלקו של-מלאך המות. וזהו שאמרו שאל יכנס יחידי לבית-הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו, דהיינו שזה ניתן לחלקו וכו':

**והאריך** שם לפום רוב חורפיה להרכיב נִימָא בנימא, ומכל-מקום סיים בזה"ל, ודו"ק היטב, כי אף שהוא על-דרך דרוש, בכל זאת לדעתי הוא עניין נפלא ת"ל יעו"ש. ואפשר אולי לומר דדון מינה ואוקי באתרין:

**(גא) וְאֵנִי** צעיר צאן קדשים זנב לאריות ועפר רגלי כל החכמים, אולי יש לי רשות לפצות פה ולפרש כי כלים ממש מפקיד מלאך המות שם, לא כוחות ולא שלוחים וכו', וגם מפקיד ממש. וזה כפי היוצא בהדיא מהא דסנהדרין דף כט. אליבא דרבא מה שמאיימים תחילה על העדים כדי שיירתעו מלהעיד שקר, הוא שאומרים להם את הפסוק (משלי כ"ה, י"ח) מִפִּיץ וחרב וחץ שנון, איש עונה ברעהו עד שקר. ופירש רש"י בעוון עדות שקר דבר בא, ויתיראו שלא ימותו. וכתב עליו מהרש"א שם, דמשמע ליה לרש"י דמפיק וחרב הנהו כולהו כלי מלאך המות, ולא חרב ומפיק כלי מלחמה כמשמעו, מדמייתי עליה הך דשב שני הוה מותנא דהיינו דבר וכו' יעו"ש, ובמה שהרחבתי בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש תזריע ומצורע ה'תש"פ ב'של"א. והא דמשמעו של-פסוק הוא כלי מלחמה כמו שכתב, הוא מפורש ברש"י על משלי שם. ומהשתא ילפינן פירוש נוסף, ונראה לענ"ד שהוא פשט ולא רק דרך דרש או רמז, שהכוונה לכלי מלחמתו של-מלאך המות, ושלווה הם, א' מפיק, ב' חרב, ג' חץ שנון, שמע מינה לנרון דידן דמירי בכלים ממש, וקא משמע לן השתא שהוא מפקידם בבית-הכנסת. וכן בכמה דוכתי הזכירו חז"ל חרבו של-מלאך המות:

**וְלֹאֵן** למימרא כלים ממש כפשוטם, שהרי המלאך עצמו רוחני, ואינו משתמש בדברים גשמיים, אלא הכוונה בדרך משל, להקביל את הרוחני לגשמי. וכבר פירשו הגר"א והמלבי"ם במשלי שם את החילוקים שבין הכלים הללו, ואף בעיון אליהו ונדפס גם-כן בכלל חידושי גאונים שבגליון עין יעקב דפוס וילנא, וממילא תילף לענייננו:

**וְכַבֵּר** לעיל ד"ה ובברכות, הבאנו בס"ד בשם נפש יהודה שפירש מה שאמר מלאך המות לרבי יהושע בן לוי פְּלִי, תְּרַבִּי יעו"ש. אלא דקשה לדבריו דחרב אינו

אלא כלי אחד, ואם-כן היה לו למימר פְּלִי. אי נמי היה לומר הַפְּלִי. ואמנם כדבריו מתבאר גם-כן מדברי גן המלך, שהבאנו בס"ד לעיל ד"ה והנה. על-כל-פנים חרב הוא אחד מהם, והוא כמו מפיץ וחץ שנון שנזכרו שם בפסוק, כדבר האמור. וממילא נמצא דהני זוגא דרבנן, תנאי דמסייעי לן בעיקר העניין שהכוונה לכלים ממש:

**כב) ואשכחן** נמי עוד תרי תנאי דמסייעי לן, בהקדים כי ברייתא ומימרא הללו שבגמרא בבא קמא דלעיל, הובאו בספרי שְׁנַיִם מחכמי תימן בשינויים חשובים, והדברים נראים מחודשים ומפליאים. דהכי איתא בילקוט מדרשי תימן בפרשת בא דף ס"ב, על פסוק (שמות י"א, ז') ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב וז"ל, אמרו, אל יכנס אדם לבית-הכנסת יחידי בשעה שאין בה תפילה [לפי גירסתו זו, שמע מינה דדוקא בשעת התפילה, מה שאין כן לפי הגירסא שבשאר ספרים משמע אפילו בשאר שעות היום, העיקר שמתפללים שם. דמשום הכי המקום מתקדש, ואינו יכול להפקיד שם את כליו. וכן הביא המחבר עצמו גירסא זו לקמן בסמוך. יב"ן] ולא מלמדי תינוקות [מכאן ראייה לגירסת מקרו. יב"ן], מפני שמלאך המות הוא מפקיד כליו בה. **ומאי מנוהי דמלאך מותא. אמרו, חלדא וסנדלא.** והאני מְלִי דאמרן, דלא קארי ביה דרדקי, ולא מצלי בה עסרא בני אנשא עכ"ל [הסיום נראה כמו כפל לשון, עם האמור לעיל בשעה וכו'. וניכר שנתערבבו כאן בשגגה שתי נוסחאות]:

**שמורת** התיבות הללו מן ומאי מנוהי, עד וסנדלא, לא מצאנו לעת עתה בשום ספר אחר. וגם לא ידענו מהו **חלדא** דקאמר. [ולתקן תמורתה תְּרַבָּא, לא נהירא לענ"ד]. לבד ממדרש שואל ומשיב, שגם הוא מתימן, ואף הוא על אותו הפסוק, שם הובא בקיצור ובסגנון מבואר טפי בדף ע"ה ובדף רמ"ג בזה"ל, אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת, מפני מלאך המות שמפקיד כליו שם. **ומאי כליו, מקלו ומנעלו.** וממילא נבין לחלדא המקביל אליו שהוא מקל. ואם-כן אולי צריך לתקן במקום חלדא, חטרא. וזאת מפני שיש מן הקדמונים שהיו כותבים את הראש השמאלי של-אות טי"ת גבוה ומעוגל, דומה לזה **6**, ומחמת טשטוש במלה, הטי"ת נראתה למעתיק כמו למ"ד, והרי"ש כמו דל"ת. ואפשר שהיה כתוב חוטרא מלא, אלא שהוא"ו לא נראתה למעתיק מחמת הטשטוש:

**והדעת** נותנת שלא היו בזה לפני חכמי תימן שתי נוסחאות בגמרא. וכיון שבעל ילקוט מדרשי תימן כתב זאת בלשון ארמי (כי הם דברי הגמרא שבדרך כלל נאמרים בלשון ארמי, לבאר דברי הברייתא דבר בעיר וכו') שהיא כדרכה בלשון הקודש, מסתברא דבעל מדרש שואל ומשיב הוא שהעתיק זאת ללשון הקודש. ולא להיפך, דמאיזה טעם ישנה בעל ילקוט מדרשי תימן מלשון הקודש ללשון ארמי. שכן נעל תרגם יונתן בכמה מקומות סנדלא, ונַעַל בלשון חכמים מְנַעַל. ומשום-מה



כתב בעל מדרש שואל ומשיב מקלו ומנעלו, במקום מקל ומנעל. ואולי היה כתוב לפניו חוטריה וסנדליה, וחילוף זה יתכן שיהיה גם בספרים שנכתבו באותו זמן ובאותו מקום. ותיבת אמרו שבילקוט מדרשי תימן, מסתברא שהיא תוספת המחבר, כי אין זה סגנון הגמרא. וזהו שבמדרש שואל ומשיב ליתה לתיבה זו:

**כג) והמהבר** מדרש שואל ומשיב שם הוסיף ביאור מדנפשיה בדרך פילסופית כדרכו (ועיין לעיל ד"ה נמצא, אליבא דהרשב"ש) שעניין מאמר זה, כי כל הנכנס לחכמות בלא הקדמות, יתגברו עליו החוש והדמיון יעו"ש. ר"ל דכיון שבא ללמוד החכמות בלי לדעת ההקדמות הנצרכות להן, דהיינו לשמוע מפי רב ואולי לכל-הפחות מתוך הכתב (וזה מכונה דהוא יחידי), לא יבינן לאשורן, אלא יגשים אותן, ובפרט סתרי תורה (ומשום הכי הם מכונים ונמשלים לבית-הכנסת). גם יבוא להרחיק לכת ולשנות בדמיונות מוטעים, שלא היו ולא נבראו, כי אינו יודע ולא מביין הגבולות והכללים הנכונים. החוש נמשל למקל, כי הכאת המקל נרגשת. והדמיון למנעל, לפי שהוא מְכֶסֶה ומסתיר את מה שבתוכו. [אמנם במדרש הביאור גבי האמור במשה רבינו ע"ה (שמות ג', ה') של נעליך סוף דף רפ"ה, וכן שם סוף דף תקכ"ח, משמע שהמנעל רומז לשני הדברים. ועיין עוד אור האפילה דף קצ"א, ומדרש החפץ דף רע"ז ודף רע"ט]. וביאורו אתי שפיר לגירסתם (וזה נמצא כן בעוד כמה ספרים) דליתינהו לתיבות בשעת הדבר, מְפָלֵל דמיירי תמיד, ועיין לקמן ד"ה ברם:

**ובמדרש** החפץ שם דף ד"ש, וכן במדרש הביאור שם דף שט"ז, העתיקו המאמר בקצרה, לא יכנס אדם יחידי בבית-הכנסת, מפני מלאך המות שמפקיד כליו שם, ולא (מצלי) [מצלון] בה עשרה. ושם במדרש הביאור, שינה קצת יעו"ש. ושם במדרש החפץ בתר הכי בדף שי"א, סיפר על מגפה שהיתה בזמנו ובמקומו בתימן, וביאר איכה נהיתה הרעה הזאת. וכבר הארכנו בס"ד בביאור דבריו, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש כי תשא ה'תש"פ ב'של"א מִדָּף י"ז:

**כד) איך** שיהיה על-כל-פנים לפי הגירסא שהיתה לפני בעל ילקוט מדרשי תימן ובעל מדרש שואל ומשיב, נמצאנו למדים שחז"ל עצמם (או דילמא רַבָּנָן סְבוּרָאֵי הוסיפו זאת. ועיין מ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש נצבים וילך ה'תש"פ ב'של"א) ביארו מה הם כליו של-מלאך המות. ויש מזה ראייה לפירושנו דלעיל, כי גם מקל נחשב מכליו של-מלאך המות, כנראה מהא דאיתא במועד קטן דף כח. שלא יכל מלאך המות להתקרב לרבי חייא לקחת נשמתו, ולכן עשה את עצמו כעני ובא לבקש פת לאכול וכו' עד שלבסוף אחזי ליה שוֹטָא דנורא, דהיינו שהראה לרבי חייא שוט של-אש, ואז המציא לו רבי חייא את עצמו. כי אף דמשמע לכאורה שאין שוט מקל ממש, מכל מקום הוא קרוב לו. ר"ל דהנה כיום משתמשים

במלה שוט, לרצועות-עור שתיים או שלוש המחוברות למקל-עץ שבו אוחו האדם, ומכה ברצועות, וממילא מבינים שזוהי כוונת הכתוב (משלי כ"ו, ג') שוט לסוס וגו' ושבת לגו כסילים. ושוב ראיתי כי יש יסוד לכך, מדברי רס"ג על ספר משלי שם דף ר"ט, שפטר אותו בלשון ערבי במלה דומה ללשון הקודש, דהיינו סַט. וקרוב לכך ביאר המוציא לאור שם שהוא עשוי משמונה רצועות-עור קלועות יחד וכו' ע"כ. ועיין עוד מיצירות סמת"י דף ר"נ, ושאר ספרים. אך ראב"ע שם פירש כי שוט, כמו שבת. גם רד"ק שלהי שורש שוט כתב שעניינו כעניין שבת יעו"ש. נמצא לדבריהם הוא"ו והבי"ת נתחלפו מאותיות בומ"ף, אף שהוא"ו אינה נשמעת. ובעיקבותיהם פירש במצודת ציון שם בזה"ל, שוט, שרביט ושבת ע"כ. ועיין עוד בדברינו להלן במגילת אסתר על פסוק ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב וגו' ד"ה ויש, שהבאנו חילוקי דעות בפירוש שרביט:

**ועל-כל-פנים** נראה שמזה נגזרה המלה שוטר, על שם שמכה בשוט לְרַע, דהיינו לאדם רע שאינו מציית לפסק-הדין של-שופט, והיינו כדפירש רש"י על פסוק שופטים ושוטרים (דברים ט"ז, י"ח) ששוטרים הם הרודים את העם אחר מצותן [של-שופטים], וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את הדין ע"כ. ואפשר שהזכיר מקל וגם רצועה, כדי לכלול שני הפירושים של-שוט שהבאנו. ובפירושו לגמרא סנהדרין דף טז: הזכיר רק אחד וז"ל, שוטרים, גוללירים חובטין במקלות על פי השופטים, לכל מי שאינו שומע ע"כ. ועיין עוד איש אמונים דרוש י"ז לשבת כלה דף ע"א עמוד ג' ד"ה וראיתי, ובן איש חי חלק הדרוש פרשת שופטים דף רכ"ג, ושערי נסים דף ק"ל. ובמלבי"ם על פסוק והוכחתיו בשבת אנשים (שמואל-ב' ז', י"ד) ר"ל בשבת שמכים בו את האנשים, לא בשוט לסוס ע"כ. ועיין עוד רש"י ביומא דף כג. ד"ה מטרקא. מכל-מקום מצינו כי תרגום ירושלמי (המיוחס ליונתן) לתיבת ויך את האתון במקל (במדבר כ"ב, כ"ז) בְּשׁוּטָא. ולא עוד אלא שראיתי בהדיא בביאור שמות הנרדפים דף רי"א, כי שוט הוא מקל חזק וכו' יעו"ש, וניחא שפיר:

**ודברינו** בזה, הם כפי פשט העניין במועד קטן שם וכדמשמע מפירוש רש"י התם, שהראה מלאך המות לרבי חייא שוטא דנורא, כדי שעל-ידי זה יבין שהוא מלאך המות, לפי שתחילה עשה את עצמו כעני, כי למי יש שוט של-אש. אף דלפי פירוש הענף יוסף שם, רמז מלאך המות בכך לרבי חייא על עצמו, שהיכוהו בשמים בשוטא דנורא כעונש על שלא הביא את נשמתו כאשר צווה יעו"ש. ולדבריו אין ראיה לנדוננו:

**כה) ומצינו** גם-כן כי מלאך אחד ברקיע יש בידו מקל של-אש ומכה מי ממשרתי עליון שיקדים או יאחר באמירת קדושת ה', כמובא במילואים לבתי

מדרשות כרך א' דף שפ"ו, אלא שאין המדובר שם על מלאך המות. אמנם סנדל (כפי ילקוט מדרשי תימן) או מנעל (כפי שואל ומשיב) עדיין לא מצאתי מאי עבדתיה גבי מלאך המות. על-כל-פנים מנעל וסנדל היינו הך, או כמעט היינו הך, שכן תרגום ירושלמי לפסוק ועד שרוך נעל (בראשית י"ד, כ"ג) רצועא דסנדלא. אבל לא אִמְנַע לציין מן הבא לידי עניין קרוב לזה, בפירוש אור יקר להרמ"ק על רעיא מהימנא שבזוהר הקדוש פרשת כי תצא כרך ט"ו דף קנ"ז וז"ל, יש מלאך שהוא סנדל, והיינו סנדלפו"ן. ויש מלאך שהוא מנעל, והיינו מטטרו"ן. ויש מלאך שהוא לבוש. הכל לפי תליית המלאך להתלבש בו סוד הרוחניות לכל ההנהגה, כן יכונה עניינו ושמו וכו' יעו"ש. והמקום ברוך הוא יאיר עניינו במאור תורתו:

**על-כל-פנים** יגיד עליו רעו. ר"ל כשם שמקלו של-מלאך המות מגמתו היא לעונש ולהתראה כדבר האמור, כך מנעלו וסנדלו, שכן הוא משמש לצורך הכאה חזקה, משפילה ומבזה, כדאשכחן בסוכה דף נו: בלגה היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזובת. ובירושלמי סוף מסכת סוכה טפחה בסנדלה. ובאיכה רבתי פרשה א' סוף אות י"ג טפח ליה על רישיה בסנדלא. ובאסתר רבה פרשה ד' אות ו' ושתי היתה מסטרתו להמן בקורדקין (פירוש בסנדל) שלה על פניו. ועיין עוד מועד קטן דף כה. טפח ליה אבוה בסנדליה. וכיון שאין המדובר במנעל וסנדל גשמיים אלא רוחניים, אין משום בזיון הקודש במה שמפקיד אותו בבית-הכנסת. ומובן מהשתא שגם הוא של-אש כמו המקל. ומסתברא כי את המקל מראה הוא לצדיקים, דומיא דמעשה דרבי חייה דלעיל. ואת הסנדל או המנעל, לרשעים, לבזותם בכך על מעשיהם הרעים:

**אי נמוי** המנעל רומז על מות, כי האבל חולץ מנעליו [ואולי זהו טעם נוסף לנמנעים מללבוש מנעלים של-מת, עיין מ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן רנ"ט]. ומבואר בתוספת שבסוף זוהר הקדוש דברים דף ש"ח ע"ב באתר דשריין חיים, אית סנדל בשפירו דתיקונא דרגלין, דכתיב (שיר השירים ז', ב') מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב וגו', בגין דדא איהו אתר דשריין ביה חיים. ובאתר דשריא ביה מותא, לית סנדל כלל וכו'. מלכת שבא כתיב (מלכים-א' י', א') ותבא לנסותו בחידות, חדא דעביד לרגלוי סנדלא דסטרא אַחַרָא וכו'. מאן דחמי בחלמיה דיהבין ליה סנדלין לרגלוי, ודאי חייין אתמסרין ליה. ומאן דחמי דאעדן מניה סנדלא, בדינא דסטרא אחרא יתמסר אי לא יתוב יעו"ש, ובמשנת החלומות דף שס"ג ודף שס"ו. [ועיין עוד ברכות דף נז: הרואה בחלומו שנטל כלים מן הבית, סימן רע לבית. תרגמה רב פפא במסאנא וסנדלא. ובילקוט ביאורים בתלמוד בבלי מתיבתא שם דף קנ"ב]:

**ולשרון** מפקיד דנקטו חז"ל, ולא אמרו מניח, משמע שנותנם ביד שומר, ולכאורה מה צורך לשמירה אם אינם אלא מונחים לעת הצורך, וכי המניח חפציו

באוצר (מה שנקרא בזמנינו מחסן) מעמיד שומר שם. ואפשר לומר שנמצא שם אחד או כמה מן מלאכי חבלה הממונים תחתיו, וכדלעיל ד"ה סייעתא ולקמן ד"ה נפקא, ולכן הסכנה שם גדולה רחמנא ליצלן. ר"ל כי לא זו בלבד שהוא עצמו מגיע שמה לפרקים, אלא הממונים נמצאים תמיד. והוי נמי דומיא דקרא שממנו הביאו חז"ל לגבי סנחריב, למכמש יפקיד כליו. ואולי לא קשיא מידי, כי צריך שמירה, מאחר שבת־כנסיות שלהם היו נשאים פתוחים, מפני שהיו בשדות, ואת ספר תורה היו מצניעים בבית אחר המשתמר, עיין מגילה דף טל: וטור ושלחן ערוך אורח־חיים סימן קמ"ט. ואעיקרא פקדון בלשון המקרא, הוא עניין גניזה והנחה, כמו שכתב רד"ק בשורש פקד, כגון שנאמר (בראשית מ"א, ל"ג) והיה האכל לפקדון. באופן שאף אם תמצי לומר שבלשון חכמים היינו דוקא ביד שומר, כאן נקטו כלשון הפסוק שהביאו ממנו. ואכן במחזור ויטרי נקט מניח, תמורת מפקיד, כדלקמן ד"ה נפקא:

**כו) וחיודוש** יש במראה הילדים להר"ר רפאל אוחנא, ובסגולות ישראל להר"י ליפשיץ ע' מגפה אות י"א דף ס' ע"ב, שם העלו בכלל דבריהם בשינוי בשם ספר סגולות ורפואות וז"ל, בשעת הדבר, אומר אבינו מלכנו, ובמקום מְנַע מגפה, יאמר עֲצוֹר המגפה [כי מנע משמעו מעיקרא, ולכן שפיר אומרים מנע בעלמא דהיינו בעשרת ימי תשובה, והאשכנזים אומרים אבינו מלכנו גם בארבע תעניות, וזאת כדי שלא לפתוח פה לשטן. אבל כשהחל הנגף, סבירא ליה שיש לומר עצור, ועיין מ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות־קודש ויקרא וצו בהר סיני ובחקתי ה'תש"פ ב'של"א. יב"ן]. ולא ילך בעתים הללו לבית־החיים, כי שם מפקיד מלאך המות את כליו יעו"ש:

**והדבר** מתמיה, בית־החיים מאן דכר שמיה. הרי חז"ל בגמרא אמרו בית־הכנסת, הן בברכות והן בבבא קמא. וכן מוכרח מהמשך העניין של־מקרו ינוקי ומצלו בה עשרה, שאין עניינים אלו שייכים בבית־החיים. ושמא היה כתוב לפני המעתיק הראשון בראשי תיבות ב"ה, וטעה לפתחם בית־החיים. אבל עדיין יש שינוי, כי הם כתבו בעתים הללו, משמע בכל אופן ובכל זמן, ולפי הגמרא החשש רק כשהוא יחידי, וגם שכשמלמדים שם תשב"ר ומתפללים עשרה לית לן בה. ואולי הוא קיצר, וסמך על מה שכתב ילך בלשון יחיד, שהמדובר דוקא יחידי. אבל עדיין היה לו לכתוב שכשמלמדים שם תשב"ר ומתפללים עשרה לית לן בה, ובפרט שכך הוא ברוב בתי כנסיות. ואולי סבירא ליה דבעינן תרוייהו, ותשב"ר לא שכיחי התם בדורות הללו. ועיין עוד לקמן ד"ה והרי:

**ואם** היה לפניו מקור אחר, ולא לקח זאת מן הגמרא, שמא אפשר לתרץ דתרוייהו איתנהו, דהיינו שמפקיד כליו הן בבית־הכנסת והן בבית־החיים, או באחד מהם הראשון שמזדמן לו, או לפי ראות עיניו. ויותר טוב לומר דכשרואה

שבבית־הכנסת מקרו דרדקי ומצלו בה עשרה, אזי הוא מפקיד כליו בבית־החיים.  
ועיין לעיל ד"ה על פי זה:

**שבת** וראה כי מקור העניין שלא ילך לבית החיים בעתים הללו, כנראה הוא בספר רפואות, לפי מה שהובאו דבריו בשומר ישראל להרי"מ אורבך, דף ג' סוף אות ט"ל, וגם בספרו שמירת הנפש דף ט' ריש אות ס"א. וכן בתו יהושע (בריסקין) הלכות שמירת בריאות דף קל"ד אות ט"ו. אלא שהם הוסיפו מדנפשיהו גם את דברי הגמרא שלא ילך יחידי לבית־הכנסת, והני מילי דלא מצלו ביה עשרה יעו"ש. [גם בזבחי צדק, ובכף החיים אורח־חיים סימן תקע"ו סק"י, וביורה־דעה סימן קט"ז ס"ק ס"ה, העלו דברי ספר רפואות הנזכרים, אך הם לא הוסיפו את הגמרא בבבא קמא. ועיין לקמן ד"ה כמון]. ואם־כן הדרך להשערותנו דלעיל ד"ה והדבר, דדילמא היה כתוב לפני המעתיק הראשון ב"ה בראשי תיבות:

**כז) נפקא** מינה לכאורה נמי לדינא, מהאיי עניינא, על פי מה שכתב במחזור ויטרי חלק ב' דף תמ"ב סימן ל"א, נמצא כתוב במגילת סתרים לרבינו ניסים, ליל שימורים שחל להיות בשבת, [אף כי] שליח ציבור העובר לפני התיבה בשאר לילי שבתות חייב לומר ברכה מעין שבע, עכשיו [ר"ל כיון שהוא גם ליל שימורים, דהיינו ליל פסח. יב"ן] אינן אומרים אותו, מפני שלא תיקנו חכמים ברכה זו בערבי שבתות אלא בשביל בני אדם שפעמים מאחרין לבוא [כדאיתא בשבת דף כ"ד ע"ב], שלא יעמדו יחידיים בבית התפילה, שאותו הלילה עלול מפני המזיקים, כדאמרינן בתלמוד [פסחים דף קי"ב ע"ב] לילי רביעיות ולילי שבתות אָגְרַת בת מַחְלַת, שרית של־שדים ושל־מזיקים, מהלכת בהם ומזקת. ועוד מצינו [ש]בית הכנסת עלול מפני המזיקים ומלאכי חבלה, דאמר ליה מלאך המות לרבי יהושע בן לוי שמניח [לפי סגנון הגמרא, הן בברכות הן בבבא קמא, היה לו לכתוב שמפקיד. ועיין לעיל ד"ה ולשון. יב"ן] בבית־הכנסת את כליו. ועל זאת תיקנו אותה ברכה מעין שבע. וכשחל ליל שימורים בשבת, אין צריך לומר אותה. דאמרינן בפרקא קמא דראש השנה [דף י"א ע"ב] ליל שימורים הוא לי"י (שמות י"א, מ"ב) לילה המשומר ובא מן המזיקים ומלאכי חבלה, עכ"ל המחזור ויטרי שם במהדורת גולדשמידט:

**ונקדים** מה שנתעורר המוציא לאור שם (בהערות ו' ז') שלא מצא מקור לְהָא דאמר ליה מלאך המות לרבי יהושע בן לוי, רק איתא בְּבָבָא קמא דף ס': דבר בעיר אל יכנס אדם יחיד לבית־הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו. והני מילי היכא דלא קרו ביה דרדקי ולא מצלו ביה עשרה. ומשמע לכאורה שאם מתפללים שם עשרה, רשאי להיכנס אדם יחיד אף בשעה שאין עשרה. ולפי זה מה שכתב כאן צ"ע יעו"ש. ולקמן ד"ה והרי:

**ברם** לענ"ד כוונת המחזור ויטרי לברכות דף נא. שם נזכר עניין זה לפי הגירסא בגמרות שלפניו, ר"ל לפני בעל מגילת סתרים, כדאשכחן בהדיא שהיה לפני מהר"י אבוהב בעל מנורת המאור, וגם בדקדוקי סופרים, כדלעיל ד"ה ובברכות. ושם לא נזכר רק שאין מלמדין בה תינוקות, משמע דתפילה בעשרה לא מהניא לעניין זה. וסמך על מאמר זה, יותר מאשר על ההיא דבבא קמא, לפי שהם דברי מלאך המות עצמו. ולגירסתם מובן שזה אפילו כשאין דבר בעיר, גם בבבא קמא איכא דלא גרסי בשעת הדבר, וכמפורש שם ושם בדקדוקי סופרים, וכן בילקוט מדרשי תימן ומדרשי שואל ומשיב החפץ והביאור הנזכרים לעיל (מְד"ה ואשכחן) לא גרסי שתי תיבות הללו:

**ובהיא** דברכות, מוכח שם בהדיא מגירסת מנורת המאור שזה אפילו כשאין דבר, ממה שממשיך המאמר תכף ומיד בזה"ל, ובזמן שדבר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך אלא מן הצד וכו' יעו"ש, שהכל הם דברי מלאך המות, שמע מינה דברי שא עסיקין אף שלא בזמן הדבר. ר"ל שאין הדבר יוצא רק מסתימת הדברים, שבזה יד הדוחה נטויה לאוקומי לה דהני מילי כשיש דבר, ובפרט כדי שלא תהא סתירה מההיא דבבא קמא. בפרט שבעל מנורת המאור עצמו, גריס לה התם בבבא קמא, כמו שהעלה בהדיא שם בסוף אותו הפרק, תנו רבנן דבר בעיר אל יכנס אדם לבית-הכנסת יחידי וכו' ולא מצלו שם עשרה. אבל אי אפשר לומר כן, וכמו שהוכחנו:

**כה) וכשאני** לעצמי לולא דבריהם, לכאורה יכולני לתרץ הסתירה, במה שיש לדקדק שינוי הלשון, שתחילה נקט בלשון נוכח אמר רבי יהושע בן לוי סח לי מלאך המות אל תיכנס יחידי וכו', מה שאין כן אחר-כך בזמן שדבר בעיר אל יהלך אדם בלשון נסתר, ולא אמר אל תהלך. [ושוב חזר לסיים בלשון נוכח, אל תעמוד בפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת, ולא אל יעמוד אדם]. שמע מינה שזוהי הוראה פרטית להנהגתו של-רבי יהושע בן לוי עצמו, לא כללית. וזאת מטעם כמוס, וכמו שמצינו בכמה דוכתי שהיו לרבי יהושע בן לוי עניינים רבים ומיוחדים עם מלאך המות, ונכנס חי לגן עדן וכו' כגון בכתובות דף עז: ועיין עוד סדר הדורות חלק ב' דף צ"ו אות ג', וצדה לדרך למהר"י צאהרי פרשת ויצא מִדף ס"ז ע"ב, ושאר ספרים. ולפי זה ההיא דבבא קמא עיקר, שהיא נשנית כהנהגה כללית, אל יכנס אדם. וזה כפתור ופרח. ועיין עוד לקמן ד"ה ולפי:

**ולפום** האיי טעמא בתרא דקאמר שבית-הכנסת עלול מפני המזיקין וכו' לכאורה איכא למילף שאם מאיזו סיבה אין מתפללים בבית-הכנסת עצמו, אלא בחצר שלו שם, או סמוך לו [כמו שמצוי בזמנינו עכשיו ניסן ואייר ה'תש"פ ב'של"א עקב מגפת הקורונה רחמנא ליצלן, שהחלה בעוה"ר מחודש אדר בארץ ישראל ובכל

העולם] שם אין סכנה זו. זולת אולי לפי הגירסא אל יהלך לבית-הכנסת, אם נאמר דאתו בהכי לרבות סביבות בית-הכנסת כמ"ש בס"ד לעיל ד"ה ומובן. אמנם גירסא זו היא התם במסכת בבא קמא, אבל הכא במסכת ברכות להגורסים כך לא נזכר אלא אל תיכנס:

**וְלִילָא** דברי המחזור ויטרי, ולפי המבואר בספרי שאר רבוותא, הוה אמינא מסברא דחצר בית-הכנסת, דינה לעניין זה כבית-הכנסת. כי המאחרים, הגם שימצאו כי בית-הכנסת עצמה סגורה, מכל-מקום יראו וישמעו את הציבור המתפללים בחצר שם. ואף אליבא דמחזור ויטרי, זהו רק לטעמא בתרא וכדקאמרן. ברם אליבא דטעמא קמא, אין לחלק בין בית-הכנסת לחצר, ומסתברא דבחד מתרוייהו טעמי סגי. ועיין עוד שו"ת באר משה חלק א' סימן כ"ג לעניין ברכה מעין שבע בעזרה של-בית-הכנסת, ובאשל אברהם מבוטשאטש סימן רס"ח לעניין חדרים הנמצאים בבית-הכנסת, ובשאר אחרונים, הובאו דבריהם בפסקי תשובות שם בסימן רס"ח. והרחבתי עוד בזה בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש אחרי מות וקדושים ה'תש"פ ב'שלי"א יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ג' סימן רנ"ז לעניין ברכה מעין שבע בבית האבלים רחמנא ליצלן:

**כ"ט) ובחידושי** הר"ן שבת דף כד: גבי הא דאמרינן התם לעניין ברכה מעין שבע, שביום טוב שחל בשבת אינו מזכיר של-יום טוב, דאפילו בשבת לא היה צריך, ורבנן הוא דתקיננו משום סכנה וכו', כתב הר"ן על זה פירוש משום סכנת מזיקין, שלא היו בתי-כנסיות שלהם בישוב וכו' וחששו חכמים שיש מהן שאין ממהרין לבוא, ושוהין בבית-הכנסת להתפלל אחר תפילת הציבור, ואיכא סכנה בלילי שבתות, כדקיימא לן דבלילי שבתות ובלילי רביעיות רגילין מזיקין ליכנס בישוב, שלילית מהלכת בשני לילות הללו, ושמא ישאר יחידי בבית-הכנסת, ובית-הכנסת עלול, שמלאך המות מפקיד שם את כליו, ואם ישאר יחידי המתאחר שם ינוק בה. לפי-כך האריכו חכמים את תפילת ערבית, כדי שימצא גם העצל את הציבור בבית-הכנסת. אבל ביום טוב לא הוצרכו לתקן, דהא אין סכנה אלא בשני לילות הללו. וכיון דאין עיקר תפילה זו אלא משום תקנה, לא החמירו חכמים להזכיר בה יום טוב, עכ"ל הר"ן:

**ודע** כי הטעם שבזמן חז"ל לא היו בתי-כנסיותיהם תוך הישוב אלא חוצה לו בשדות, מבואר בפירוש רבינו יהונתן הכהן מלוניל על מסכת מגילה פרק ג' דף ס"א וז"ל, היה דרכם לעשות בתי-כנסיות בשדות, לפי שהיו מתקבצין בתוכו בעלי השדות עם פועליהם בשעת התפילה יעו"ש. וכן כתב בארחות חיים הלכות תפילה אות צ', והוא היה בן-מקומו. ובשאר ספרים לא מצאתי מאומה לפום רהטא. וּלְפִי זֶה מָה שֶׁאִמְרוּ בְּסוּטָה דָּף לַח: שֶׁהַכֹּהֲנִים מְבָרְכִים לְאַחֵיהֶם שֶׁבְּשָׂדוֹת, צָרִיךְ

לומר שהכוונה לשאר שאינם מתקבצים]. והיפך זה מבואר לכמה רבוותא שלא תיקנו מעין שבע בימות החול, מפני שנשאר בכתיהם ולא הלכו לבית-הכנסת שבשדה. וכן נראה דעת הר"ן, דאי לאו הכי בלילי רביעיות למה לא תיקנו. ולעת הפנאי יש להתיישב בזה:

**ל) ובתיקון** דף כ"ג ע"ג אות ג' כתב על כך, הנני מודיע צערי, שאינני מבין לשון הזה של-הר"ן, שפתח בטעמא דמזיקין שמצויין בלילי שבת ובלילי רביעיות, ומסיים בטעם דמלאך המות מפקיד כליו בבית-הכנסת והנשאר בה יחידי ינוק, דטעם זה שייך בכל הלילות, ודוקא בשעת הדבר, ודוקא דלא קרו ביה דרדקי, ודוקא דלא מצלו ביה עשרה [ועיין לקמן ד"ה והרי יב"ן]. ואם-כן שלא בשעת הדבר, גם בשבת אין לומר ברכה אחת מעין שבע. ובשעת הדבר, אפילו ביום טוב נאמרנה, כיון שגם ביום טוב העם באים בבית-הכנסת להתפלל ערבית [לא כולם, כדאשכחן לגבי הזכרת גשם וטל רק מתפילת מוסף. יב"ן]. וגם הרי בבית-הכנסת דמצלו ביה בעשרה איירינן, ואין מלאך המות מפקיד שם כליו כלל. אלא על כרחין דעיקר הטעם הוא רק מפני המזיקין. וכיון דרק בלילי שבת ולילי רביעיות שכיחי מזיקין בישוב, להכי לא תיקנו לאָמרה ביום טוב, דיום טוב בלילי רביעיות מיעוטא דלא שכיח הוא, ולא חשו להו חז"ל. ודברי הר"ן צע"ג, אם לא שיש בהם איזה טעות סופר, עכ"ל תיקון דרך החיים להרע"ז אלטשולר:

**ולפי** מה שהקדמנו לא קשיא מידי ואין כאן שום טעות, כי הר"ן לא נתכוון להיא דבבא קמא כפי שסבר בפשיטות, אלא להיא דברכות (דלא כהבנתנו לעיל ד"ה וכשאני, שזוהי הוראה פרטית לרבי יהושע בן לוי) שכך היתה הגירסא לפניו שם כמהר"י אבוהב ומחזור ויטרי ודקדוקי סופרים, והמדובר לפי זה הוא גם שלא בשעת הדבר כדקא אמרן, הלכך תיקנוה בכל השבתות, ופשוט. וכלשון הר"ן, כתבו עוד כמה מרבוותא קמאי, כגון ספר המנהיג דף רל"ח מה שתיקנוה חכמים בערבי שבתות, משום דשכיחי מזיקים כדאיתא בפרק ערבי פסחים, ובתי כנסיות שלהן היו בשדות, ובית הכנסת עלול בכך, שמלאך המות מפקיד שם כליו, ובני אדם המתאחרים לבוא היו מסיימין תפילתן בעוד שהחזן מאריך במעין שבע וכו' ע"כ, וכן עוד שם בדף תס"ח. ועל-דרך זה בארחות חיים הלכות תפילה אות פ"ט, ועוד. ועל-פי דרכנו למדנו שגם לפניהם היתה הגירסא כך, ולכל-הפחות לפני בעל המקור שממנו העתיקו:

**שוב** ראיתי בליקוטי מהרי"ח חלק ב' סדר תפילת ערבית דשבת דף פ"ד בזה"ל, ברכת מעין שבע, מוזכרת בגמרא דשבת דף כ"ד ע"ב דרבנן תיקנוה משום סכנה. ופירוש הדברים, עיין בטור סימן רס"ח, וביתר ביאור במחזור ויטרי (ריש סימן ק"ה) בשם תשובת רש"י, משום דבלילי שבתות שכיחי מזיקין, כדאיתא בפרק ערבי פסחים לא יצא יחידי בלילי שבתות מפני אגרת בת מחלת, או סכנה מפני



המתים שמוצאים מנוחה בו בלילה, ודרכן לבוא לבית-הכנסת תוך שנים עשר חודש (וצריך לומר דביום טוב אין דרכן של-מתים לבוא לבית-הכנסת. ועיין בכל בו (סימן ל"ה) בשם ה"ר נתן, בשביל סכנת מאדים המשמש בתחילת ליל שבת), ותיקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבוא, שיסיימו תפילתם בעוד ששליח ציבור מאריך ע"ש. ועיין בפירושו רש"י בגמרא (שבת שם ד"ה משום סכנה) משום סכנת מזיקין השכיחים בכל הלילות בשדה, משום דבתי-כנסיות שלהם היו בשדות, ובחול היו עסוקים במלאכתן והתפללו ערבית בביתם, ובלילי שבתות באו לבית-הכנסת ע"ש. ולכאורה צ"ע אם-כן גם ביום טוב יש חשש סכנה זו. אך עיין באליה רבה (סימן רס"ח ס"ק ט"ז) די"ל דגם ביום טוב אינם באים לבית-הכנסת, כי עסוקים במלאכת אוכל נפש ע"ש. והמעין במחזור ויטרי שם בשם רב נטרונאי, יראה דבחול וכן ביום טוב, יכול להדליק וליטול אבוקה בידו, וליכא חשש מזיקין, כדאיתא בפרק כיצד מברכין (ברכות דף מ"ג ע"ב), מה שאין כן בשבת ע"ש, עכ"ל ספר ליקוטי מהרי"ח. וכמדומה אני כי מעתה תשקוט האר"ש:

**לא) והפוסקים** המפורסמים לא העלו כלל להלכה עניין זה של-אל יכנס יחידי לבית-הכנסת, אפילו לגבי כשיש דבר בעיר, כגון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשלחן ערוך, כמו שלא העלו הרבה מענייני סכנה שבתלמוד. ועיין הגהת הרמ"א ביורה-דעה סימן קט"ז סעיף ה' וטורי זהב שם סק"ה. רק בספרי אחרוני-אחרונים המיועדים לעניינים כאלה העלו זאת, כדלעיל ד"ה שבתי:

**כמזיכין** העלהו בזמנינו הר"י לרנר בספרו שמירת הגוף והנפש סימן קפ"ד סעיף ה', ובהערה ט' שם כתב, לא ידענא למה ד"ז לא מובא בשלחן ערוך הרב (דהיינו הגר"ז) ובכף החיים, בעוד שמובאים כל המימרות שם בבבא קמא אודות דבר ע"כ. ר"ל שעליהם השאלה בולטת טפי, כי הם אספו והעלו גם את מה שהרמב"ם והשלחן ערוך וסיעתם לא העלו, ואף מאותו הדף עצמו בבבא קמא שם, ואת זה דילגו, משמע שבכוונה השמיטוהו, ואם-כן צריך לעיין מהו טעמם. כל-שכן שיגדל התימה לפי מ"ש לעיל ד"ה שבתי, שהביא בכף החיים את דברי ספר רפואות שלא ילך לבית החיים, שהוא תמורת מאמר הגמרא שלא ילך לבית-הכנסת, ועל-כל-פנים מקביל אליו. יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא. אתמהא:

**ואפשר** לענ"ד בס"ד ליישב שהם נקטו כהבנת גן המלך דלעיל ד"ה והנה, שהמדובר דוקא בזמן חז"ל שהיו בתי-כנסיות שלהם מחוץ לעיר, דהיינו בשדות. ובזה לא שייך לומר דאעפ"י שבטל הטעם וכו' כמו גבי ברכת מעין שבע. מיהו כיון שאין לו ראייה לכך, נראה לענ"ד שקשה לסמוך על זה, וקיימא לן חמירא סכנתא מאיסורא כדאיתא בחולין דף י' ע"א, ופירוקא לסכנתא מי איכא כיעוין בעבודה

זרה דף ל' ע"א. ובפרט שממחזור ויטרי והר"ן שהבאנו מוכח שחשו לזה אפילו  
בבתי-כנסיות שלנו שהם תוך הישוב:

**לב) ומכאן** תשובה מוצאת לרבים מבני עלייה השואלים ודורשים בעת ובעונה  
הזאת מאחר שלבתי-כנסיות ובתי-מדרשות כמעט אין יוצא ואין בא  
האידנא מחשש הידבקות רחמנא ליצלן, האם מי שקשה לו לעסוק בתורה בביתו,  
כגון מפני רעש הילדים והטרדתם, יוכל להיכנס וללמוד שם ביחידות, או יש לחוש  
שמלאך המות מפקיד שם את כליו כיון דהשתא אין שם תפילות [ואף שחז"ל נקטו  
בית-הכנסת, מסתברא דהוא הדין לבית-המדרש, והכי נמי מוכח בפשיטות מדברי  
העין אליהו שהבאנו בס"ד לעיל ד"ה מעין]:

**כי** הגם שאפשר למצוא צדדי קולא, כגון לדעת גן המלך כדלעיל ד"ה ואפשר, אי  
נמי אליבא דהרשב"ש שהטעם הוא בגלל עוון ביטול תפילה במניין כדלעיל  
ד"ה וכוונת, נמצא דהשתא שאין נמנעים אלא מצד הכרח הסכנה, אין בזה שום עוון,  
ואדרבה מצווים אנחנו על ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט, י"ח) לא תעמוד על דם  
רעך (שם ט"ז) ונשמרתם מאד לנפשותיכם (דברים ד', ט"ו). מכל-מקום פירושיהם  
מחודשים, ואינם מוסכמים, ומי מפיס להכניס עצמו לסכנה, אלא אם-כן ילמד שם  
בחדר צדדי שבדרך-כלל אין מתפללים הציבור שם. ועוד שאין לנו זכות לימוד  
תשב"ר שם תוך בית-הכנסת, מאחר דבדורותינו אינם לומדים שם מפני שיש להם  
מדורות נפרדים (כדלעיל ד"ה ובבבא). [אבל יש לעיין, אולי כוונת הגמרא שאין  
התינוקות לומדים כלל, ולפי שהיו רגילים ללמדם בבית-הכנסת, נקטו הכי]:

**והרי** משמעות הגמרא דתרוייהו מילי בעינן, ר"ל תפילה במניין, ולימוד תשב"ר,  
ועיין עוד בדברינו לעיל ד"ה וידידי, וד"ה בפרט, וד"ה והדבר, וד"ה ונקדים,  
וד"ה ובתיקון. והכי נמי מוכח מדברי הרשב"ש שזה בגלל עוון ביטול תפילה ותלמוד  
תורה, נמצא דבכל חד מינייהו סגי. הגם דלאידך גיסא אליבא דידיה, עניין תשב"ר  
לא ייחשב כלל תנאי בנדון דידן האידנא, מאחר שבלאו הכי תמיד אין מקום לימודם  
של-תשב"ר בבית-הכנסת:

**לג) ונחזור** לעניין הפסוק שלפנינו, ונאספתם אל עריכם, ושלחתי דבר בתוכם  
ונתתם ביד אויב, מלבד מה שפירשו בו רבותינו בתורת כהנים קישור  
העניינים והובא בפירוש רש"י (ונראה שזוהי גם-כן כוונת התרגום המיוחס ליונתן,  
אלא שקיצר) ועיין עוד ראב"ע ור"י אברבנאל דף קע"א, וכן בפירושו של-ר"י  
אברבנאל על מסכת אבות הנקרא נחלת אבות פרק חמישי אות ח' דף שמ"א גבי  
בארבעה פרקים הדבר מתרבה, אפשר עוד לענ"ד בס"ד לפרש שזה כמו שנתקיים  
בעוה"ר בחרבן ירושלם עיקו"ת שהיה דבר תוך העיר הנצורה, והאויבים מקיפים  
אותה מבחוץ, כדלעיל ד"ה זהו, שבגלל זה ניתנו ביד האויבים, יען כי נחלשו מבפנים

בעיקבות הדבר, הנעשה על-ידי מלאך המות הנקרא שליח-הבריות (כדלעיל בפרשת תזריע על פסוק ימול בשר ערלתו ד"ה פגע) הלכך ומשום הכי נקט קרא וְשִׁלַּחְתִּי לשון שליחות, חוזרת וחוזרת, דמשום הכי הודגשה הלמ"ד להורות על ההכבדה, גם בלאו הכי תיבת מלאך פירושה שליח, שנשלח לקחת נשמתם רחמנא ליצלן, ונקרא הוא עצמו בשם דְּבָר על-שם שליחותו ומלאכתו בעת ובעונה הזאת. על-דרך שמצינו כי יש מלאך ששמו קָצֶף, שלכן נאמר כי יצא הקצף מלפני י"י החל הנגף (במדבר י"ז, י"א) כמו שפירש שם רבינו בחיי, ונסתייע מהתנחומא בפרשת כי תשא אות כ'. הגם שבשמות, לא מצינו בדרך-כלל ה"א הידיעה, כדלהלן במגילת אסתר על פסוק המן בן הַמְּדַתא מְד"ה והנה:

**וְקַרְיָאתָ** תיבת וְשִׁלַּחְתִּי מלעיל, כי הטעם שופר הפוך תחת הלמ"ד. ומלבד הטעם לכך על-פי הדקדוק הפשוט לפי שהוא נסוג אחור, עוד יש בכך רמז להוראת שליחותו מלמעלה, כדאיתא בכבא בתרא דף טז. שיוּרד ומתעה ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה. [חכם אחד שליט"א העיר על כך כאן בזה"ל, לגבי קריאת תיבת וְשִׁלַּחְתִּי מלעיל, כך כתבו כבר גם במסורת הקריאה, ובתורה קדומה. אבל הלא אינה מלעיל ממש, דמלעיל הוא אילו היה הטעם תחת השי"ן, אלא הקריאה בינונית. ואולי כיון שבהרבה מקומות תיבת וְשִׁלַּחְתִּי מלרע, נחשבת כאן מלעיל עכ"ל נר"ו. אבל לא יתכן שיהא הטעם כאן תחת השי"ן, לפי משקל המלה. וקריאה בינונית, אינה אלא כשיש שני טעמים. ופשוט שזה נחשב ונקרא מלעיל ממש, הגם שאין זה בהברה שבתחילת התיבה, כל שאינו בהברה האחרונה. וטובא דכוותה, כגון וּזְבַחַת פֶּסַח (דברים ט"ז, ב'). והיינו טעמא שקראו לכך בשם מלעיל ומלרע, ולא תחילה וסוף, כמ"ש בס"ד לעיל פרשת יתרו על פסוק אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ד"ה ונשאלתי. ועיין עוד בדברינו להלן הפטרת תשעה באב על פסוק וְשִׁלַּחְתִּי אחריהם]:



**אֲרֻמָּם** בנעימה, ליוצר פְּלִי-נשמה. בורא כל הנמצאים, בתבונה וחכמה. ואודה לו, עָלֵי כָל נְשִׁימָה וְנְשִׁימָה. בחתימת ביאור בירור וליבוּן, מימרא סתומה וחתומה. דְּבַר בעיר, אל יכנס אדם יחידי לבית-הכנסת, מפני שמלאך המות מפקיד כליו שָׁמָּה: קראתיך בשפלות רוח, וְשִׁחִיחוֹת ברך וקומה. אדם קצרי-ימים, להבל דמה. הִיחַ לְנוּ, בעת צרה מהומה ומלחמה. לצור מחסה ומעוֹז, למוגן ולחומה. אֵל תִּשְׁלַח ירך אֵל הנער ישראל, וְאֵל תַּעֲשֵׂ לֹו מְאֻמָּה. הבט מְשֻׁמִּיךְ וְרוּמָה, ולעזרת בניך קומה:

הרב דוד דהרי שליט"א

בני ברק

## בדקדוק נוסחת ברכות מוסף דראש השנה

**א) עמדת** ואתבונן במספר שינויים במטבע הברכות במוסף דר"ה בין שלושת הברכות מלכיות זכרונות ושופרות, בנוסחת הרמב"ם (המדוקדקת כפי שהועתקה במהדורת ר"ש פרנקל בסוף ספר אהבה) וכ"ה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ (ועיין לקמן). דהנה במלכיות ישנו חילוק בין הקדמת פסוקי התורה והכתובים להקדמת פסוקי הנביאים, דבהקדמת פסוקי התורה והכתובים הוזכרה לשון כתיבה, "ככתוב בתורתך", "ובדברי קדשך כתוב לאמר". ואלו בהקדמת פסוקי הנביאים הוזכרה לשון אמירה, "וע"י עבדיך הנביאים נאמר". וכן הוא בשופרות. ואלו בזכרונות, גם בהקדמת פסוקי הנביאים הוזכרה לשון כתיבה, "וע"י עבדיך הנביאים כתוב לאמר". וחילוק נוסף מצינו ביניהן, שבמלכיות ושופרות בהקדמת כל פסוק נוסף שאחר הפתיחה (ואפילו בפסוקי הנביאים) הוזכרה לשון כתיבה, "וכתוב". ואלו בשופרות, בשני הפסוקים הנוספים ב"כתובים", הוזכרה לשון אמירה, "ונאמר":

**ויש** לתמוה בזה כמה תמיהות. א', על עצם החילוק שבמלכיות ושופרות בין התורה והכתובים לנביאים, שבאלו כתיבה ובאלו אמירה. ב', מדוע בזכרונות אינו כן. ג', אם בתורה ובכתובים מתאים יותר לשון כתיבה ואלו בנביאים דוקא אמירה, מדוע בפסוקים הנוספים שבנביאים לא הוזכרה אמירה אלא כתיבה. ד', מדוע בזכרונות נשתנה להזכיר אמירה בשני פסוקים הנוספים שבכתובים, ובפרט לפי האמור שיותר מתאים בהם כתיבה:

**ב) יש** לציין כי חילוק זה נמצא דוקא בנוסחתינו, דאלו בנוסחת סידורי ספרד הכל לשון כתיבה. ובסידורי אשכנז, בפתיחות הכל לשון כתיבה, ובפסוקים הנוספים הכל לשון אמירה (וגם בהם אפשר לשאול על החילוק בין הפתיחה לנוספים. אך אין זו קושיא גדולה כמו בנוסחתינו כמבואר לעיל). ולמעלה בקודש, סידורי הגאונים. בסדר רב עמרם גאון הוא ממש כנוסחת אשכנז, בפתיחות "כתוב" ובנוספים "ונאמר". אולם בסידור רס"ג נמצא החילוק בפתיחות בין התורה והכתובים לנביאים, אך הוא גם בזכרונות. וכן בפסוקים הנוספים, בכלם "וכתוב", גם בכתובים בזכרונות. (עוד יש חילוק, שנוסחת הרס"ג ובדברי קדשך "כתוב", בלא תיבת "לאמר". ועיין לקמן):

**ו**אף בנוסחת הרמב"ם ישנן כמה שיטות, כמובא בשינויי נוסחאות (שבסוף הרמב"ם מהדורת ר"ש פרנקל). ושם נמצא כי גירסת מהר"י בשירי בכת"י הרמב"ם שלו, שגם במלכיות ושופרות הנוסח וע"י עבדיך הנביאים "כתוב לאמר". ולעומתו הובא שם מכת"י תימן אחר (שנתכנה שם כית"ו, יעו"ש בהקדמת העורכים) שגרס גם בזכרונות וע"י עבדיך הנביאים "נאמר". והובא שם שכן היה בספר החתום קודם התיקון יעו"ש. אולם ברוב הנוסחאות הוא כנו"ל, וכ"ה אחר התיקון הנו"ל שחתם עליו הרמב"ם. וכן היא נוסחת מהרי"ץ בעץ חיים כנו"ל:

**ג** **והנה** מהרי"ץ בעץ חיים בברכת מלכיות הביא דברי הר"ד אבודרהם בזה"ל, ובדברי קדשך. ומה שאינו אומר וע"י עבדיך הקדושים, כדרך שאומר בפסוקי הנביאים וע"י עבדיך הנביאים, הטעם מפני שפסוקי הנביאים נאמרו בשליחות ה' לאמרם לישראל. משא"כ הכתובים לא נאמרו בשליחות, אלא שנאמרו ברוח הקודש עכ"ל:

**ופשוט** שכוונתו לעמוד על החילוק מדוע כאן נקראו עבדים, וכאן לא<sup>[א]</sup>. אולם מתוך דבריו גם יתבאר לנו החילוק שבפסוקי הנביאים הוזכרה לשון אמירה בשונה מפסוקי התורה והכתובים, מכיון "שנאמרו" בשליחות לישראל. "ונביאים" שם, על שם "ניב" שפתם שנשלחו לאמרו. ואף שגם בפסוקי התורה ישנם שנאמרו בשליחות לישראל, כגון פסוק "וזכרתי את בריתי" ועוד, מ"מ נראה שבתורה לעולם מזכירים בה לשון כתיבה, מכיון שזהו עיקרה, ומעיקרא נאמרה על דעת לכתבה. וכשמה "תורה", מלשון הוראה לדורות, שזהו ע"י הכתב, כעניין שכתב רש"י בחולין (קלז. ד"ה תורת) וז"ל, תורת משה קרויה תורה, לפי שניתנה תורה לדורות. ושל-נביאים לא קרי אלא קבלה, שקיבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה<sup>[ב]</sup> עכ"ל. ובזה נתיישבה הערה ראשונה:

**ד** **עתה** נבוא ליישב מדוע בזכרונות לא חילקו בלשון בין תורה וכתובים לנביאים, ופתחו גם בנביאים בלשון "ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר", ולא

**[א]** כן הביין גם הגר"ח פרידלנדר בספר שפתי חיים מועדים א' דף ת"מ ד"ה ובדברי יעו"ש. אבל לענ"ד נראה שהשאלה בעיקרה היא מצד שאר השינויים שיש בין הנביאים לכתובים, באופן שבכתובים לא נזכרו כותביהם אלא השי"ת לבדו. אלא דמילא אם היה אומר בכתובים כמו בנביאים, היה צריך לומר גם כן עבדיך, כי היאך יאמר, ודו"ק. איתמר:

**[ב]** ואף שאמרו במגילה (יד). נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לדורות לא נכתבה, מ"מ תחילתה ועיקרה היה אותו הדור, ואח"כ גם כתבה משום צורך הדורות, משא"כ תורה ("מתיבתא" משם ספר אור הישר יעו"ש):

בלשון "נאמר". ונראה פשוט כי אין שייך כאן לשון נאמר, כיון שדברי המקרא הם "הלוך וקראת באזני ירושלם לאמר, כה אמר י"י וגו'", ואם כן משמעות הדברים כי הקב"ה ציוה לנביא שילך ויקרא את הקריאה הבאה, כה אמר י"י וגו'. וממילא ה"נאמר" לישראל, הוא כה אמר י"י וגו', ולא תחילת המקרא הלוך וקראת, שהוא עצם ציווי ה' לנביא. ולכך אין שייך לשון "נאמר", רק "כתוב לאמר", וק"ל:

**וכבר** עמד בשאלה זאת הר"ד נכד מהרי"ץ<sup>15</sup> בהגהותיו על עץ חיים (בברכת מלכיות) וז"ל, במלכיות ושופרות אומרים וע"י עבדיך הנביאים נאמר, ובזכרונות אומרים וע"י עבדיך הנביאים כתוב לאמר. מאי שנא הא מהא. וצריך ליתן טוב טעם, כי לפי שבו אמר הלוך וקראת באזני ירושלם וכו', בקום עשה שילך ויקרא באזני ירושלם וכו', על כן אמר כתוב לאמר, לאמר לאחרים, מה שלא נאמר במלכיות ושופרות, ודו"ק עכ"ל. ויש להבחין שאין כוונתו כתירוצו דלעיל, רק שבזכרונות שייך טפי לשון כתוב לאמר, כיון שתוכן המקרא ("כתוב") הוא "לאמר", וזה אינו שייך במלכיות ובשופרות מצד תוכן המקראות שבהן, ולא שלל את האפשרות של-לשון אמירה בזכרונות כמ"ש לעיל. אולם לכאורה דבריו צ"ע, דהא בכל שלושת הברכות בהקדמה לפסוקי הכתובים נזכר לשון "כתוב לאמר", ואין תוכן המקראות שם עניין אמירה לאחרים. ומבואר מזה שאין פירוש הלשון "כתוב לאמר" כפירושו ז"ל שכתוב (במקרא) עניין לאמר (לאחרים)<sup>16</sup>. אך אולי כוונתו שרק כאן יתפרש כן, ודוחק. גם יש להוסיף שמאחר ולדבריו גם בזכרונות היה שייך לשון אמירה, לכאורה מסתברא שעדיף להשוות הלשון לשאר ברכות, וצ"ע:

**עוד** כתב שם הר"ד בזה"ל, ועל דרך הסוד, כי זכרונות בת"ת, סוד תורה שבכתב. מה שאין כן במלכיות ושופרות שהם סוד אמירה לבד וכו', כל כבודה בת מלך פנימה, הם סוד שלא להזכירם, והם סוד בגימטריא אדנות, תורה שבעל פה, באמירה לבד, והבן עכלה"ק. ואין לי עסק בנסתרות. אולם לכאורה יש להקשות על

[ג] כבר נתברר אצלי כי ההגהות הללו יוחסו בטעות להר"ד נכד מהרי"ץ, ואינן אלא למהר"ש כ"ר, וכמו שכתבתי בשו"ת שבט כהונה חלק א' סימן ל"א סוף אות י"ב. איתמר:

[ד] ובאמת אינו מחזור אצלי כ"כ ביאורו הנכון של-לשון "כתוב לאמר". ואולי הכוונה "כתוב" שע"ז (כלומר ע"י הכתיבה) אומרים הנביאים אותו לדורות. או כתוב שיאמרוהו הדורות, כלומר שיקראוהו וילמדוהו. או אפשר על דרך מ"ש הרמב"ן בביאורו לתורה (שמות ו', י') דר"ל בבירור ולא ברמז. ורצו בזה לחזק את הזכרתם לפני מ"ה ב"ה, שדברים אלו "מפורשים" בתורתו הקדושה:

דבריו, דהא בברכת זכרונות גופה בפסוקי הכתובים נזכר פעמיים לשון "ונאמר" דוקא, בשונה ממלכיות ושופרות שנזכר "וכתוב", וכמו ששאלנו למעלה. ולפי דבריו להיפך, בזה היה לדקדק טפי להזכיר לשון כתיבה, כיון שרומז לתורה שבכתב. והיי"ע]:

**ה) ולעניין** השאלה (הד', ונזכרה לעיל בסמוך) על שינוי הלשון בכתובים דזכרונות שנזכר שתי פעמים לשון "ונאמר". הנה מקראות אלו "זכר לעולם בריתו וגו'", "ויזכור להם בריתו וגו'", שמקורם בתהלים (ק"ה, ח'. ק"ו, מ"ה), נתחברו ע"י דוד המלך ע"ה לשוררם לפני הארון, כמבואר בדברי הימים ראשון (סימן ט"ז) וברש"י שם (פסוק ל"ד) ושאר מפרשים. והא לך לשון הרד"ק בתהלים (ק"ה, א'), זה המזמור חיברו דוד כשהעלה הארון מבית עובד אדום הגתי אל עיר דוד, ונתנו לאסוף ולאחיו לשורר אותו לפני הארון, כמ"ש בדברי הימים. ושם כתוב זה המזמור עד ובנביאי אל תרעו, אלא שיש ביניהם שינוי מעט במלות, והעניין אחד. וכשחיבר דוד ספר תהלים, כתב זה המזמור, והאריך בו בסיפור זרע אברהם עד שנכנסו לארץ ישראל. ושם כתוב שני המזמורים, זה המזמור, ומזמור שירו ל"י כל הארץ (תהלים צ"ו). "וכן אמרו אלה שני המזמורים תמיד בכל יום" לפני הארון, עד שהביא שלמה את הארון לבית עולמים עכ"ל. ואף שמדבריו נראה שהמשך המזמור (ק"ה וק"ו) שלא נזכר בדברי הימים, ובכללו פסוק "ויזכור להם בריתו", נכתב ע"י דוד רק כשחיבר ספר תהלים, ולא נזכר לפני הארון, שלא כדעת רש"י הנז"ל (ודברינו הולכים בשיטת רש"י), מ"מ מפורש בדבריו ששוררו מזמורים אלו כל יום משך תקופה ממושכת. ומכל זה נראה שפסוקים אלו אף שדברי "כתובים" הם, מ"מ חזרו להיות כדברי נביאים שעיקרם ה"אמירה". לא מבעיא לפי מ"ש הרד"ק הנז"ל, אלא אפילו אם נאמר ששוררו אותם רק ביום שהעלו את הארון (כדמשמע מכמה מפרשים), הרי כל תקנתם היתה לאמירתם. נמצא דודאי ראויה בהם יותר לשון אמירה מכתובה, ואתי שפירוי<sup>11</sup>:

**ו) לא** נותר לפנינו לברר רק השאלה (הג') שמאחר ונתבאר שבנביאים שייך לשון אמירה טפי מתורה וכתובים, א"כ מדוע בפסוקים הנוספים אפילו במלכיות ושופרות נזכר לשון "וכתוב" ולא "ונאמר". אכן נראה שהקדמת ע"י עבדיך הנביאים

[ה] ואין להקשות לדברינו דאף ששייך לשון אמירה, כיון ששייך גם לשון כתיבה, עדיף להשוות לשאר ברכות ופסוקים, כמו שהקשינו לעיל לדברי הר"ד נכד מהרי"ץ. שאין זה טעם צדדי ששייך בזה לשון אמירה, אלא שכל עיקרם הוא האמירה (וכמובן שנצרכו לדורות, שהרי לכך נכתבו) ופשוט. עוד יש להוסיף דיתכן דרצו בזה לזכור זכות זו ששיבחו להקב"ה ושוררו לפני הארון, לכך הזכירו האמירה:

שנאמרה בלשון רבים, קאי על כל שלושת הפסוקים שאחריה, שהרי כל אחד נאמר ע"י נביא אחד, וכללותם ע"י "עבדיך הנביאים". אולם לא היה שייך להזכיר שלושת הפסוקים ברצף בלא מלת חילוק, כדמוכח מכתובים דזכרונות, שנזכרו שני פסוקים "זכר עשה וגו'", "טרף נתן וגו'", בלא חילוק, מטעם שנחשבים לזכרון אחד, ונמנים כאחד (כיון שכתובים בסמיכות). ובמלכיות "שאו שערים וגו'", וכמ"ש מהרי"ץ שם (במלכיות) משם שבלי הלקט. וא"כ מוכרחים לחלקם. ומאידך לשון "ונאמר" א"א להזכירו שוב, דאז יהיה משמע שע"י "עבדיך הנביאים" כלומר רבים, נאמר מקרא ראשון ונאמר מקרא שני וכן שלישי, ואין זה נכון, אלא ע"י כללותם נאמרו כללם של-פסוקים, כל אחד ע"י אחד. ותיבת "וכתוב" אפשר להזכירה, שיש לפרש בה כשם עצם של-מקרא, כלשון חז"ל בכמה דוכתי "כתוב אחד אומר". ושיעור הלשון כך הוא, וע"י עבדיך הנביאים נאמר כך, וכתוב (כלומר ומקרא) זה, וכתוב (כנז"ל) זה<sup>[1]</sup>. וכן צ"ל בנביאים דזכרונות, דאף שנתבאר לעיל (אות ד') שהוכרח לפתוח בהם בלשון כתיבה "כתוב לאמור", מ"מ א"א בפסוקים הנוספים להזכיר לשון "ונאמר", שג"כ יהיה משמע שע"י "עבדיך הנביאים" (רבים) כתוב כך, וגם נאמר כך ע"י הרבים, ואינו כן וכנז"ל<sup>[2]</sup>:

**וידעתי** גם ידעתי כי נכנסתי קצת בדחקים, מ"מ עיקרי הדברים (שעד אות ו') נראין אמת, ושאר הדברים אינם אלא כהצעת הביאור. ואדרבה אשמח לראות אופנים נוספים. ואיך שיהיה, מכאן תראה גודל מעלת דקדוק נוסחאותינו, אשר כולם יסודתם בהררי קודש:

[1] ולשון "וכתוב" שכתורה וכתובים, ג"כ יכול להתפרש כך, אולם גם כפשוטו, ואולי לשניהם נתכוונו:

[2] ואף שהיה שייך להזכיר לשון אמירה ולתקן הלשון ל"ומאמר", ויתפרש על דרך שפירשנו "וכתוב" כשם עצם, מ"מ לא רצו לחלק בין תורה וכתובים לנביאים בזה, מאחר שהפתיחה שהוזכר בה כבר לשון "אמירה" קאי על כלל הפסוקים, ולא באו רק לחלק הפסוקים, וק"ל:



הרב יניב דהרי שליט"א

מחבר הספרים עב הענן ואמת צרופה, אשדוד

## מאמר הוא ילך

**חירות** עם ישראל בארץ הקודש, אינה אלא בזכות עמל התורה וכינון משפטי התורה בישראל, דכתיב: ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך ככתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה. ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה (ישעיה א', כ"ז-כ"ו):

**הוא** ילך ואתה לא תלוננו, הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב (פרשת כי תבוא, דברים כ"ח, מ"ד). ישנה אי נוחות מסוימת להעמיק ולעיין בפסוקי התוכחה. ואולם עלינו להאמין, כי בשורש הדברים אצל ה' יתברך, הכל הוא רק לטובה, כמובא בגמרא (סוטה י"א ע"א): ולעולם מדה טובה מרובה ממדת פורענות<sup>[א]</sup>. וכן מובא בגמרא (שבת צ"ז ע"א): מדה טובה ממהרת לבוא ממדת פורענות. ולכן כתיב לעיל מיניה (דברים שם י"א): והותירך י"י לטובה. וכתיב: ושמתי עיני עליהם לטובה, והשיבותים על הארץ הזאת, ובניתים ולא אהרוס, ונטעתים ולא אתוש (ירמיה כ"ד, ו'). כי אף על פי שיעבור על עם ישראל מה שיעבור בכל שנות הגלות, על כל פנים עם כל הקושי הסבל והייסורים, בסוף יהיו הדברים לטובה:

**ואכן** הוא ילך, פירושו - הגוי יתן לך הלוואה. שכן על ידי שתהא בעל חוב לגוי, הרי משועבד אתה לו. ולכן הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב, חלילה. וזה הוא פשוטו של-מקרא, שהוא הגוי ילוה לך. וכפי שתרגם אונקלוס לשון הלוואה: הוא יוזפינך ואת לא תוזפיניה. וכנזכר בספר 'חמדת ימים' לרבינו שלום שבזי זצוק"ל (פרשת משפטים עמ' ר"מ): לא תהיה לו כנושה (שמות כ"ב, כ"ד), רצה לומר כמלוה שמושל בלווה, כמו שנאמר: ועבד לוה לאיש מלוה (משלי כ"ב, ז):

**ואולם** נראה שניתן לבאר הדבר גם בדרך נוספת: הוא ילוך - מלשון ליווי, וכמו שכתוב: עתה הפעם ילוה אישי אלי (בראשית כ"ט, ל"ד). ונראה כי ש

---

[א] וכן נמצא כי אף ברעה עצמה, כולל ה' יתברך את הטובה! כנזכר במדרש הגדול, והשימותי אני את הארץ (ויקרא כ"ו, ל"ב), 'זו מדה טובה לישראל'. שלא יהו ישראל אומרי, הואיל וגלינו מארצנו, עכשיו אויבים באין ומוציאין נחת רוח. ת"ל: ושממו עליה אויבים היושבים בה (שם). אף האויבים הבאים אחריכם, לא ימצאו עליה נחת רוח. ועל דרך זה פירש רש"י:

לבי לבאר בדרך זו, כי הנני אוחז במסורת יהדות תימן העתיקה ונוהג על פיה, שהיא מסורת סבי ר' סעדיה אלצ'אהרי ז"ל, שעלה לארץ הקודש מגלות תימן כמדומני בשנת ה'תרצ"ה. שכן תרגם אונקלוס: הוא ילוך - הוא 'יוזפינד', והיא אכן מלה המזכירה את המושג "זפה", המנהג החביב בעדתנו. שכן בני עדת תימן קוראים למצות ליווי החתן "זפה", כפי שאומרים 'זופו לחתן', שפירושו ילוו את החתן, או את הכלה, בשיר ובתהילה, לאל אשר מושיב יחידיים ביתה (תהלים ס"ח, ז'):

**וכפי** שהיה נראה בתחילה כי המלה "זפה" באה מהלשון הערבי, שהיא הלשון שהיתה מדוברת בתימן. ואכן כן הדבר, כנזכר בפירוש מהר"ר עמרם קורח זצ"ל 'נוה שלום' על תפסיר רס"ג: והניף אהרן (במדבר ח', י"א), ויזפהם הרון זפא. אלזף בערבי, ההליכה כדי ליכנס למקום. וכן תרגם: אשר ארש אשה ולא לקחה (דברים כ', ז'), ולא יזפהא, שלא כנסה לביתו עכ"ל"ק. ונראה ביאור דבריו, היינו שלא כנסה מחמת אונס כל שהוא, ולכן לא ליוה אותה אל ביתו:

**ומרן** הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א האריך בביאור הדבר בנפלאות מתורתך (במדבר שם), וסיכם בעמ' ק"צ: למדנו על כל פנים שאין הדבר מוסכם כי תנופת הלויים על ידי אהרן היתה בהרמה כתנופת הקרבנות, אלא יש מפרשים שזה היה על ידי שהולכים (והביאים) בעזרה, והשיר מכה לפניהם, שליווי זה הוא להם לכבוד ולתפארת:

**ונראה** כי אף על פי שהמלה יוזפינד בארמית היא מעניין הלואה, הרי נמצא בספר הזוהר הקדוש לשון זו שהיא גם מלשון ליווי, כמובא שם (זוהר כרך ב' תרומה קכ"ו ע"א): אזלו אבתריה 'ואזופוהו' תלת מילין, ואהדרו לארחייהו. וכן דברי הזוהר המפורסמים (זוהר חדש כרך א' תרומה ס"ט ע"ב), א"ר שמעון בן יוחאי: בשעתא דבר-נש אקדים בצפרא ואנח תפילין ברישיה, ותפילין ברשימא קדישא בדרועא, ואתעטף בעיטופא דמצוה, ואתי לנפקא מתרעא דביתיה. ארבע מלאכין קדישין מזדווגין עמיה ונפקי עמיה מן תרעא דביתיה, 'ואזופו' ליה לבי כנישתא, ומכרוזו קמיה: הבו יקרא לדיוקנא דמלכא קדישא, הבו יקרא לבריה דמלכא, לפרצופא יקרא דמלכא. רוחא קדישא שריא עליה, אכריז ואמר (ישעיה מ"ט, ג'): ישראל אשר בך אתפאר:

**ונראה** שניתן לבאר על זו הדרך, הוא ילוך - הוא הגוי ילְגָה אותך, לשון ליווי. שכן מי שצריך ליווי [או מי שנכפה עליו ליווי], הרי אינו בן חורין, ובודאי

[ב] ואכן מצינו שכן פירשו בספרים הקדושים על דרך זו, כמו בספר 'דגל מחנה אפרים' שפירש: "הוא ילוך", לשון ילוה אישי אלי. פירוש, הוא [היא] תחבר ותיחד אותך, ואתה לא תלונו, הוא יהיה לך לראש, הכל קאי על הנשמה כנז"ל. ודבריו מובנים יותר

שאינו עצמאי כלל! כי יש לו פטרון שמנהיגו ואומר לו איך וכיצד עליו לנהוג ולפעול בכל דבר ודבר, והרי הוא משועבד לו ונתון לחסותו. ולדאבון לבנו, כן הוא הדבר בכל שנות גלותנו. שהרי פרט לתקופה קצרה יחסית שהיתה בימי מלכות דוד ע"ה, ובפרט בימי המלך שלמה ע"ה, כנזכר בגמרא (מגילה י"א ע"ב) שמלך בכיפה, שבה זכינו לעצמאות מדינית וכלכלית. הרי בכל שאר הזמנים, תחת שלטון של-עמים ממלכות ומדינות היינו. ואף ברמה האישית, תמיד היו ההגמון, הפריץ, הוזיר, או המוכתר, אלה שהצרו את צעדי היהודים ושלטו בהם:

**ואכן** 'שלמה' מלשון תמות ושלמות, ובשלמה כתיב: ויתן אלהים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורוחב לב כחול אשר על שפת הים. ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים. ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול ויהי שמו בכל הגוים סביב (מלכים-א ה', ט'-י"א). שכן שלמה זכה לבינה, שהיא 'דעת תורה'. ולכן בימיו, הכל התנהל על פי משפטי התורה. רמז לדבר, שלמה גימטריא 'בן ארבעים', וכנזכר במשנה (אבות ה', כ"א): בן ארבעים לבינה:

**ואולם** מובא בגמרא (סנהדרין כ"א ע"ב), שכאשר נשא שלמה את בת פרעה, ירד גבראל ונעץ קנה בים, והעלה שרטון, ועליו נבנה כרך גדול שברומי. וכנזכר בגמרא (מגילה ו' ע"א) אמלאה החרבה (יחזקאל כ"ו, ב'), אם מליאה זו [רומי], חרבה זו [ירושלם]. ומאז החלה ירידה הדרגתית בהבנת התורה ובידיעתה, ירידה שהולכת וממשיכה עד ימינו אנו, כמובא בגמרא (שבת קי"ב ע"ב): אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים, ולא כחמורו של-רבי חנינא בן דוסא ושל-רבי פינחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים:

**שהרי** בזמן שלמה המלך ע"ה היתה דעת, ולכן נבנה בית המקדש והיה בשיא תפארתו, כנזכר בגמרא (ברכות ל"ג ע"א): כל אדם שיש בו דעה - כאילו

---

בפירושו לעיל מיניה: הגר אשר בקרבך, לכאורה מלת בקרבך מיותר. אך נראה לי, כשלא תחפוץ להיטיב בדרכך חס ושלום, אזי תהיה הנשמה אצלך כגר, או יצר טוב יהיה כגר וכו':

**וכן** כתב בספר 'שובע שמחות': נלע"ד לפרש הפסוק הוא ילך, לשון חיבור ודביקות, על דרך וילוו עליך וישרתוך (במדבר י"ח, ב'). היינו בעסקך בצרכי גופך, תחבר כח הנשמה לעבוד את ה' בכל, על דרך בכל דרכיך דעהו (משלי ג', ו'). ואתה לא תלונן, היינו בעסקך בצרכי נשמתך בתורה ותפילה, לא תחבר את הגוף, אדרבה צריך אתה לבוא להתפשטות הגשמיות, על דרך החסידים הראשונים, כמבואר בש"ע הלכות תפילה (או"ח סימן צ"ח ס"א) יעו"ש:

נבנה בית המקדש בימיו. אבל מעת שנעץ המלאך גבריאל קנה בים, ניתן משנה תוקף לתנין אשר בים, וכנזכר בתיקוני הזוהר (הקדמה דף י"ב ע"א). ולית ים אלא אורייתא. ולכן מאז, הלכה ונתמעטה הדעת ונחרב המקדש. ומחמת כן לתורה הקדושה אין דורש ואין מבקש, ונמצאת בקרן זוית, וקשה מאד לזכות ולהרגיש במתיקות וערבות התורה, מחמת התנין אשר בים, שהוא הוא יצר הרע. וכמעט שלא ניתן למצוא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד, כנזכר בגמרא (שבת קל"ח ע"ב):

**ואולם** רחמי ה' יתברך רבים, שהרי: חסדי י"י כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו (איכה ג', כ"ב), ומדברו לעולם לא יפול דבר! שכן הבטיח ה' יתברך בתורתו הקדושה: וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו (דברים ל"א, כ"א). ולכן עדיין ברוך ה', יושבים ומצטופפים עם הנצח תחת כנפי השכינה, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ועוסקים בתורה. וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו (בראשית ח', כ"ב):

**על** כל פנים מביך הדבר שישנם החוגגים עצמאות, שכן נראה כי עלינו להמשיך ולקונן על חוסר העצמאות! שהרי אין אנו עדיין עם חפשי בארצנו כלל, שכן עצמאות וחירות היא אך ורק באמצעות לימוד התורה הקדושה, כמובא במשנה (אבות ו', ב'): והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות (שמות ל"ב, ט"ז), אל תקרי 'חרות' אלא 'חירות', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה! וכנזכר במדרש הגדול (שמות שם): חרות על הלוחות, אין לך בן חורין אלא מי שקיים דברי לוחות:

**כי** כל העת שאין הכל מתנהל על פי משפטי התורה, הרי נתונים אנו לעול ושעבוד האומות, דכתיב: והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך (בראשית כ"ז, מ'), ומובא במדרש הגדול (שם): אמר לו, יש לך ידים, והוא יש לו ידים. אמר רבי יוסי, אמר לו, אם ראית יעקב אחיך פורק עולה של-תורה, גזור עליו שמד, שאת שולט בו. וכן ביאר הרז"ה במדרש החפץ (שם): כאשר תוריד עולו של-יעקב ממך. במה? כשיעברו בניו על תורתו של-אל! שהרי רק כאשר עם ישראל מרפה ידיו מעמל התורה חלילה, ישנה יכולת לעשו ולשאר האומות לשעבד את עם ישראל:

**אבל** כאשר ישראל נוהגים על פי משפטי התורה, עוסקים ועמלים בה תדיר, אזי חוזרת המציאות לימי מלכות דוד ושלמה ע"ה, שבה ישנה חירות מעול הגויים ועצמאות כלכלית ומדינית לישראל, דכתיב: הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתיו (שם ל"ז). ובני עשו ושאר העמים חוזרים למציאות של-עול ישראל על צווארם, דכתיב בתריה: ולכה אפוא מה אעשה בני, היינו מה אעשה לך בני עשו, על כך שביזית הבכורה ובחרת בתאוות העולם הגשמי. וכן נזכר בספר 'חמדת ימים' לרבינו שלום שבזי זצוק"ל (שם עמ' פ"ב): ולכה אפוא מה

אעשה, פירש בזוהר: דנפקתא מההוא סטרא דחרב המתהפכת, ואתמנע מנך סטרא דרחמיא<sup>15</sup>. ולכן עליך לקבל את ישראל עליך לגביר ולשאת את עולו:

**ואכן** גלוי הדבר ונראה לעין כל, כי על כל צעד ושעל, לבנות, להרוס, להחיל או לספח, מביטים אנו עדיין אל האומות, בתקוה לקבל את אישורם, או אי אישורם ברוב המקרים. ועל כל פעולה הנעשית בריבונות ישראל לכאורה, בוחנים את הדבר היטב אם ימצא חן בעיני הגויים או אם לאו. האם לזאת יקרא עצמאות?

**ולכן** אין אנו מבקשים אלא חירות אמיתית, חירות אשר כתיב בה: חרות על הלוחות, וכנזכר במשנה: אל תקרי 'חרות' אלא 'חירות', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה! כי רק כאשר נקבל את דיני ומשפטי התורה כראוי ויתנהל הכל כבראשונה, נזכה לעורר את האהבה, וחפץ ה' יתברך בנו, לפדותנו ברחמי הרבים. וכנזכר בספר 'קיץ המזבח' למה"ר חיים כסאר זצ"ל (עמ' קכ"ט): שופטים ושוטרים וגו' (דברים ט"ז, י"ח), במדרש: אמר להם הקב"ה לישראל, כשאתם משמרים את הדינים, אני גבוה, שנאמר: ויגבה י"י צבאות במשפט (ישעיה ה', ט"ז). ומשרה שכינתי ביניכם, שנאמר: והאל הקדוש נקדש בצדקה (שם). ואני גואל אתכם, שנאמר: כה אמר י"י שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות (שם נ"ו, א'). ללמדנו שכשאנחנו משמרים את הדינים והולכים אחריהן באמת ובלבב שלם, אזי הקב"ה משגיח בנו, וכביכול הקב"ה מתגבה ומתעלה ומתנשא, שזה כבוד להשם ברוך הוא. וכל זה כדי שנדע דרכי הבורא ברוך הוא, ונלך בתמימות כמו שנצטוינו, לפי שהן מודיעין לנו איך נלך! ואז נזכה בעבור זה לגאולה שלימה, כמו שהבטיחנו על ידי הנביא, בחיינו ובימינו, אכ"ר:

**ונמצא**, כי אל לנו לשעות בדברי שוא, דכתיב: כי הבל המה מעשה תעתועים (ירמיה י', ט"ו)<sup>16</sup>. שהרי כדברי רבינו סעדיה גאון, אין ישראל אומה אלא

[ג] ואנו לא מצאנו כהאיי לישנא בספר הזוהר הקדוש. ולכן, או שלא דייקנו כראוי ונעלם מעינינו, או שכוונת קדשו היא כמסקנא היוצאת מדברי ספר הזוהר הקדוש:

[ד] אומה ששמרה על צביונה ומהותה וייחוסה לאורך כל שנות דברי הימים, כשלושת אלפים וחמש מאות שנה מעת מעמד הר סיני וקבלת התורה, וכחמש מאות שנה לפני כן, מאברהם אבינו ע"ה. על אף שהיתה פזורה בעמים רבים ועל פני יבשות שונות, ובקהילות מנותקות ומרוחקות האחת מזולתה מבחינה פיזית, עדיין שמרה ושומרת על זהותה וייחודה, בזכות החוט המקשר, שהיא התורה הקדושה, על אף הרדיפות, הגירושים הפוגרומים וההרג. והרי לא יתכן הדבר, שכאשר יגיעו לקראת סוף הגלות וישבו לארץ אבותם, יתירו את אותו חוט המאחד ומקשר שייחדם כאומה, ויאמרו ככל הגויים בית ישראל, חלילה. שהרי אין זה אלא אחיזת עיניים ומעשה תעתועים. את זאת צריך לזעוק ולהתריע ולהזהיר בשער בת רבים ובחוצות רבתי עם: אין ישראל, אין יהדות ואין אומה

בתורותיה. וחובה עלינו לאזור כח ולא להרפות כלל! אלא להעתיר בתפילות ותחנונים לפני אבינו שבשמים כל העת, שתשוב מלכות ישראל להיות כבימי דוד ושלמה ע"ה, ושננהג על פי התורה אשר יורונו חכמי ישראל וגדולי התורה אשר בכל דור ודור, ועל המשפט אשר יאמרו לנו נעשה, לא נסור מן הדבר אשר יגידו לנו ימין ושמאל. ויתקיימו בנו במהרה דברי ישעיהו הנביא: ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה. ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה:

עברית, אלא אך ורק על ידי התורה הקדושה, דיניה ומשפטיה! דכתיב: משפטי י"י אמת צדקו יחדיו (תהלים יט, י):

### מפני מה מסמיכים "תן שלום בארץ" ל"תן שבע בעולם"

בנוסח אלהינו שבשמים אומרים כך, תן שלום בארץ. תן שבע בעולם. תן שלום במלכות. הסדר טעון הסבר, כי בהשקפה ראשונה הוא לא מובן. בתחילה פותחים ואומרים, תן שלום בארץ, וכמו שביקשנו כבר מקודם, שית שלום בינינו. שית שלום בארמנותינו. ממשיכים ומבקשים על השלום, תן שלום בארץ. ממילא יש לשאול, מה קרה פתאום שעוברים לשבע בעולם, ורק אחר כך חוזרים לשלום, תן שלום במלכות? מדוע הפסקנו בין שלום לשלום?

חושבני כי מסדרי התפילות שהם קדמוני הקדמונים, אנשים גדולים בהחלט, למרות שהם אינם מאנשי כנסת הגדולה, ומאד עמקו מחשבותיהם, חיברו זאת כמכוון בסדר נכון כנגד פסוק מפורש בתהלים [פרק קמ"ז], השם גבולך שלום, חלב חטים ישביעך. פסוק זה עמד לנגד עיניהם, פותח בשלום, ואח"כ שבע. מן השלום מגיע שבע. מהרי"ץ [עץ חיים ח"א דף כ"א] מסביר את הקשר בזה"ל, רז"ל דרשו, השם גבולך שלום. אימתו? בזמן שחלב חטים ישביעך. שאין מריבה בתוך ביתו של יאדם אלא על עסקי תבואה. השלום בבית מגיע אחרי שאין בעיות וקשיים בפרנסה ב"ה. כשאין ויכוחים על ההוצאות, שורר השלום בבית. לצערנו גם מריבות רבות בין קהילות שונות פורצות על הכסף. גם החתם סופר אמר בזמנו על הרעש שהיה בארץ ישראל, ורח"ל נהרגו מאות נפשות מישראל. כי אין זאת אלא בעוונותינו הרבים, מחמת הויכוח בין הקהילות, והעניות מנוולתן. דהיינו, מתוך שכולם מחפשים את התקציבים לסוגיהם וכו', לוקחים בדין או שלא בדין, ומסתמא כל דאלים גבר, על כך מתגלעים מריבות ומחלוקות. יוצא אפוא כי הנוסח מכוון, ומיוסד במדה במשקל ובמשורה, ואין לזוז ממנו:

(מן שליט"א בשערי יצחק וילך ה'תש"פ)

הרב גיורא כהן שליט"א

אשדוד

## ניקוד תיבות 'לחול' 'לחושך' שבנוסח ההבדלה

**לאשר** שאלוני חברים מקשיבים, מה טעם לגירסת תימן בנוסח ההבדלה לומר "המבדיל בין קודש לחול" הלמ"ד בפתח, ולא כלשון המקרא, כגון ביחזקאל בפרק כ"ב "ויחללו קדשי בין קודש לחול":

**תשובה:** דבר ראשון יש לדעת שלא כל התימנים גורסים לחול, לחושך, בפתח. ויש מהם גורסים לחול, לחושך, בשוא. וכל אחד יעשה כמנהגו מבית אביו. עכ"פ לעניין הגירסא לחול בפתח, הנה ידוע שה"א הידיעה יש לה שלוש אופני ניקוד: קמץ, פתח, וסגול. דהיינו: הָעמים, הַמלך, הָהרים (ויש בזה כללים, אך זה לא הנושא שלנו כעת). כמו כן ידוע שאותיות השימוש בכ"ל, ניקוד יסוד שלהן הוא בשוא. אבל כשבאות לפני מלה שעם ה"א הידיעה, הה"א נשמטת להקל על הלשון, ואלו הניקוד שלה נשאר ועובר אליהן, וניקוד שוא נדחה מפניו. לדוגמא ניקח את האות למ"ד שעליה נדון השאלה: לְעמים, לְמלך, לְהרים. ולא לְהעמים, לְהמלך, לְההרים. לפי-כך בנדון דידן היה צ"ל 'בין קודש לחול, ובין אור לחושך, ובין ישראל לְהעמים'. אלא שנשמטו ההי"ן, וניקוד הה"א עבר ללמדי"ן (עיינ רש"י שמות י"ג, כ"א). וזאת, כי לפי מסורת תימן, נוסח זה ניתקן לאמרו בתיבות של-לשון ידיעה, כמו שאר התיבות שאח"ז, לְעמים, לששת ימי הַמַּעשה. וכן מנהגינו לומר בהבדלה של-מוצאי שבת ליו"ט, 'בין קודש לקדש', ולא לקדש. ואם תאמר לחול, לקודש, לחושך בשוא, נצטרך לומר גם 'לְעמים', 'לששת ימי מעשה'. שאם לא כן לא הושוו המידות:

**לגבי** הפסוק ביחזקאל. הנה לנו פסוקים אחרים, "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" (ויקרא י', י') ולא קאמר "ובין חול". וכן פֶּחול אשר על שפת הים, ויטמנהו פֶּחול'. לכן צריך להבין, שתיבת "חול" על כל פירושיה, פעמים שבאה עם ה"א הידיעה, ופעמים לא. שזה אומר, שהכל תלוי על איזה חול מדובר. הפסוק ביחזקאל שאומר בין קודש לחול, מדבר על חול וקודש לא ידועים. ואלו שאר הפסוקים הנזכרים, מדברים על חול וקודש ידועים, וכן בנוסח ההבדלה מדובר בחול ידוע. ודאמי למאי דגרסי בנוסח הבלדי 'הרוצה בַּתְּשׁוּבָה', 'מצמיח קרן הישועה', 'שומע הַתְּפִילָה', משום דקאי על התשובה והישועה והתפילה הידועות, כדאיתא במדרש (הובא בב"י סימן קי"ב) כשלימד גבריאל את יוסף שבעים לשון, אמרו חונן הדעת. וכשראובן שב בתשובה במעשה בלהה, אמרו הרוצה בתשובה וכו'. וכשעברו ישראל

בים ואמרו שירה, אמרו מצמיח קרן ישועה. כשנאנחו ישראל ויזעקו ושמע ה' נאקתם, אמרו שומע תפילה ע"כ:

**אלא** שצ"ע מה שאומרים 'בין קודש', דלפי זה צ"ל 'בין הקודש'. כי אם אתה מדבר על חול ידוע, אז גם קודש הוא ידוע, ואיך מחתינן במחתא חדא שאינו ידוע בידוע. אבל זו לא קושיא עלינו, אלא על הנביא יחזקאל, שכן מצינו לו פסוק אחר בפרק מ"ב, "להבדיל בין הקודש לחול", הנה לך עירוב בין קודש ידוע לחול שאינו ידוע:

**אבן** מצינו בספרים הקדושים שנתנו רמזים על כיו"ב במציאות ה"א הידיעה והעדרה, עיין ברבינו בחיי על פסוק 'את הכבש אחד תעשה בבוקר' (במדבר כ"ח, ד'), ובבעל הטורים על פסוק 'את הכבש האחד' (שמות כ"ט, ט"ל). וכמו שבמקרא דרשינן אותיות, כך בנוסח הברכות, שלא טבעו בהן חכמים תיבות ואותיות בחינם, כדברי בעל ספר החסידים סימן תקנ"ג:

**לפייכך** בס"ד אענה אף אני חלקי בנדון דידן, דנראה שבכוונה תיקנו לומר בין קודש בלי ה"א, אפילו שאומרים "לחול" בפתח. כי מה שאומרים בין קודש לחול, קאי על הבדלת יום השבת מימי החול, ולא על קודש וחולין כמו הפסוקים ביחזקאל ובויקרא שהבאנו לעיל<sup>[א]</sup>. ומצינו דשבת איקרי "קודש", דכתיב 'כי קודש היא לכם'. ולפייכך גרסינן "בין קודש" בלא ה"א, כדי לרמוז על שבת קודש. משא"כ לחול דגרסינן לה בפתח, היינו משום דקאי על ימות החול, והרי כל מקום תיבת חול דקאי על ימים בלשון חז"ל, מנהג תימן לגרוס בה"א הידיעה, כמו 'בין בַשבת בין פחול', כי לא מצוי בלשון חז"ל ימי חול או ימות חול, אלא ימות

[א] תדע, דהא חתמינן בה "המבדיל בין קודש לחול". ואי איתא דקאי אהבדלת קודש מחולין, היכי חתמינן שלא מעניין הברכה. ועוד, שהרי נוסח ההבדלה של-רבי יהודה הנשיא, "ברוך וכו' המבדיל בין קודש לחול", כדאיתא בפסחים (קג:). ועוד, כן מוכח מן ההלכה למי שרוצה לעשות מלאכה קודם הבדלה, שאומר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול'. ואי איתא דקאי אקודש וחולין, היה צ"ל ברוך המבדיל בין יום השביעי וכו'. וא"ת א"כ למה שוב כופלין סמוך לחתימה לומר "ובין יום השביעי לששת ימי המעשה", הרי זה כלול במלים "בין קודש לחול" שכבר פתחנו בהן את הברכה. וי"ל דהא אמרינן התם בגמרא (שם) דכל מטבע ברכות ארוך, ניתקן מעין חתימה סמוך לחתימה. וא"ת ליפתח ב"המבדיל בין אור לחושך וכו'", דאלו בין קודש לחול כבר כלול ב"בין יום השביעי וכו'". וי"ל דרוב ברכות בעינן חתימה מעין פתיחה. וא"ת למה גם בנוסח ההבדלה שבתפילה אומרים ובין יום השביעי וכו', הא ליכא התם סמוך לחתימה מעין חתימה, דהא חותמין ב'חונן הדעת'. עיין באבודרהם שיישב, ואכמ"ל:



החול'. וה"ה הכא בנוסח ההבדלה 'בין קודש לחול', היינו בין שבת קודש לימות החול:

**כמו** כן מה שמנהגינו לומר בפתח גם בנוסח ההבדלה של-מוצאי שבת ליו"ט, 'בין קודש לקדש', משום דתיבת 'לקודש' קאי על יו"ט, ולא מצינו שיו"ט איקרי קודש כשבבת<sup>121</sup>. לפי-כך לקדש בפתח קאי על ימים, ופירושו לימים הידועים כימי הקודש, שהם ימים טובים המקודשים. והכי קאמר, המבדיל בין שבת ליום הקודש:

**ואם** תאמר מה עם "ובין אור לחושך", הרי אם אומרים לחושך בפתח, צ"ל גם "בין האור", וכדכתיב 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך'. וי"ל גם פה שפיסקא זו לא תיקנוה על שם זה הפסוק, אלא על הבדלת שבת מחושך. והיינו שהשבת קרויה "אור", כדאיתא במדרש תהלים (מזמור צ"ב) מזמור שיר ליום השבת, שלא שימשה עמו אפילה. אתה מוצא בכל יום כתיב ויהי ערב ויהי בוקר, יום השבת אין כתיב עמו ערב. אמר רבי לוי בשם רבי נזירא, שלושים ושש שעות היה יום, שתים עשרה של-ערב שבת, ושתיים עשרה של-ליל שבת, ושתיים עשרה של-שבת עכ"ד. א"כ הנה לנו ששבת קרויה "אור". ולכן תיקנו לומר "ובין אור" ללא ה"א, כדי לרמוז על זה. ומכאן נמצאנו למדים גם טעם לגירסתינו לחושך הלמ"ד בפתח, והיינו משום דקאי אחושך הידוע כראשון להבדלה מן השבת ששימש בה האור שלושים ושש שעות:

**ומטעם** זה תיקנו לומר "ובין אור לחושך" אחר "בין קודש לחול", אעפ"י שבסדר הבריאה, הבדלת חושך מאור קדמה להבדלת קודש מחול. והיינו כמו שביארנו דאור וחושך שבנוסח ההבדלה, לא קאי אחושך שנברא לפני השבת, אלא קאי אחושך שאחר שבת בראשית, שחזר אחר שפסק שלושים ושש שעות, והוא ראשון להבדלתו מן השבת, וראשון שראהו אדם הראשון שנברא רק בערב שבת. (כל הנכתב כאן הוא על יסוד הספרים 'זאב יטרף' עמ' רי"א ו'ילקוט שמעוני' (ניימאן) על הגדה של-פסח דף י"ג). והנלע"ד כתבתי, והמשיג יביא עדיו וישיג:

[ב] אבל נקרא מקרא קודש. ואעתיק לך כאן דברי הרב בעל דברי יצחק, הובאו בספר גיילי אפרים בפרק ד' אות ס"ד בזה"ל: "ועל כן שבת נקרא קודש, כי שבת היא קביעא וקיימא, וקדושתה באה שלא ע"י מעשינו, כטעם מתנה טובה יש לי בבית גנוי ושבת שמה (שבת י:). ויו"ט נקרא מקרא קודש, כי קדושת יו"ט באה ע"י מעשינו, שאנו מזמנים את הקודש, כטעם כי שם יאכלו הקרואים":



דברי חפץ



הארות והערות





## ✧ הערות על קבצים קודמים ✧

### לקובץ י', ניסן ה'תשע"ח ב'שכ"ט

כהן שליט"א מדברי המאירי (מגילה דף ל"ב) באמרו "והואיל ומצינו תרגום בכתבי הקודש", דמשמע שבזמן חז"ל היה התרגום כתוב בחומשין ולא רק על פה. דאל"כ מה שייך לגזור שמא יאמרו תרגום כתוב בתורה, דמהיכא תיתי להו לכתוב תרגום עכ"ל<sup>[א]</sup>. ודחה שם את הראיה, באמרו דתיתי להו מכתיבת תרגום במגילת סתרים, ויאמרו שהקורא מסייע לתורגמן מתוך תרגום סתרים שכתב לעצמו בס"ת שקורא מתוכו:

**ולכאורה** הדברים צריכים לי תלמוד, איך דברי הכותב יהלמו את לשון המאירי שם "ומצינו תרגום בכתבי הקודש". דאמנם מצינו שהמגילות הללו היו בקונטרסים בפע"צ [וכן כתב הרב שפת אמת (מגילה ג.) דעד שלא הותרה

לק"י, יום שלישי בשבת כ"ה אייר, מ' למטמוני"ם, ה'תש"פ ליצירה ב'של"א לשטרות.

**כמה** גרגרי הערות והארות על המאמר בקובץ המופלא דברי חפץ גליון י', שהתפרסם בפסח ה'תשע"ח ב'שכ"ט, בעניין סיוע הקורא או החזן לתורגמן. הנייא לי שמעתא, והות עלן כמים קרים על נפש עיפה, ש"י מד"ן. ואוזן מלין תבחן מה לקרב ומה לרחק, מה להשיב ומה לפרש. ומני ומנייכוו תסתיים שמעתא:

**א. אם בזמן חז"ל היה התרגום כתוב בחומשין**

**שם** בדה"ר"צ בהערה ב' הביא כותב המאמר את הראיה שכתב הגרא"ח

[א] הערת הכותב: העירני לנכון הגרא"ח שליט"א, כי במאמרו (אור ישראל גליון א' דף מ"ב) לא הזכיר כלל את דברי המאירי, אלא הוכיח כן מעצם הגזירה שמא יאמרו תרגום כתוב בתורה. אכן, הנה בגמרא אמרו דתרגום איכא למיטעי, וברכות ליכא למיטעי. ומצינו שני ביאורים בזה. האחד, המאירי הנזכר כאן, דהואיל ומצינו תרגום בכתבי הקודש, דהיינו בחומשין, חיישינן שיאמרו ע"ה שהתרגום כתוב בתורה. משא"כ ברכות שלא מצינו להן כתובות בכתבי הקודש. השני, המג"א (סימן קמ"ה סק"ב) דהתרגום שהוא פירוש התורה, יש יותר מקום לחשוש שנכתב בתורה. והגרא"ח כ שם ביאר בכוונת הגמרא 'וטעם החילוק בין התרגום לברכות, נראה לי שגם בזמנם היו כותבין חומשין פסוק פסוק ותרגומו, כמו שנוהגין אצלנו, והוא מה שקורין פרשה', ומינה הוכיח כאמור יעו"ש. אתה הראית לדעת שפיוון לביאור המאירי, ולפום סברא זו הוכיח שבזמנם כבר היו כותבין התרגום בחומשין. ודברי ידידי הרב המעיר שליט"א, שפיר יכוננו על דברי המאירי, שממנו יתד לביאור זה בגמרא:

**אלא** שנשאר להבין מהיכא תיתי להו לעמי הארץ מהנסתר והנעלם. ואולי משום שהעניין עצמו לא היה נסתר, וידעו כולם שישנם חכמים שכותבים לעצמם פירושים, אלא שבעליהם היו מקפידים שלא להראותם לעם, בבחינת 'הלכה ואין מורין כן':

**ובאשר** לראינת הגראח"כ, לי העני בדעת נראה לדחותה מטעם אחר, דמנ"ל דכוונת המאירי<sup>[א]</sup> לתרגום הכתוב בחומשין, דלמא כוונתו לתרגום הכתוב בתורה עצמה, כמו 'יגר שהדותא', ואתה מרכבות קודש', 'ויתא ראשי עם', וכן בשאר מקומות בארבעה ועשרים יש הרבה תיבות של-תרגום, וכדאיאת בפסיקתא זוטרותא פרשת בראשית, "יפת אלהים ליפת, לשון ארמי הוא. תרגום כי ירחיב, ארי יפתי. מכאן לתרגום מן התורה" ע"כ. ומזה תיתי להו לע"ה לומר תרגום כתוב בתורה, ולא דיבר מתרגום בחומשין<sup>[א]</sup>:

תושבע"פ ליכתב, היו כותבים תרגום במגילת סתרים]. אבל בגליונות כתבי הקודש ובפרט ס"ת, היכן מצינו. ועוד, מהיכא תיתי להו לע"ה לומר תרגום כתוב בתורה, אם הוא במגילת סתרים שהיו מסתירים אותה. ואם ההמון ידע עליה, מה הועילו חכמים בתקנתם. ושמא תאמר איכא מינייהו מיעוטא דידיעי, ומי אשכחן כי האי גוונא דגזרינן רובא אטו מיעוטא: **וואולי** כוונת המאירי באמרו "מצינו", תתבאר אליבא דמהר"ץ חיות בסוטה (כ.) שכתב שר"מ היה כותב סימנים בגליון ס"ת שלו יעו"ש. ומסתמא שעל זה נתכוון המאירי באמרו "מצינו", והיינו מתורתו של-ר"מ מצינו שכן דרך החכמים לכתוב בסתר עלי גליון ס"ת פירושים והלכות שנתחדשו להם, ותרגום הוא כלול בזה, דממנו יתד ופינה לכמה הלכות:

[ב] עיין לעיל הערה א'. איתמר:

[ג] תשובת הכותב: יותר נראה שהכוונה על מגילת סתרים. א', כי סימנים לא משמע דקאי אתרגום כל התורה. ב', מנ"ל דכך היה דרך החכמים, והרי לא מצינו כן אלא לר"מ. ג', יותר מסתבר שהכירו ע"ה במגילות סתרים שהיו ביד ההמון, מאשר בספרי איזה חכמים: **ולשאלות** הרב המעיר שליט"א, כוונת המאירי דכיון שמצינו כן בכתבי הקודש, יטעו ע"ה שכך הוא גם בס"ת. ולשאלה השנייה, מניין ידעו מה שבמגילת סתרים, נראה שלא היתה מגילה סמויה ונעלמת מעיני כל חי, אלא שלא היו לומדים וקוראים מתוכה כסדר רק כשהוצרכו:

**ומה** שהציע שהכוונה ליגר שהדותא וכדומה, הנה נהי דיש טעם בדבריו, דחזינן מזה מעלת התרגום, וא"כ יותר מסתבר שהוא כתוב בתורה מאשר הברכות. אך עדיין רחוק הדבר לומר כן, שהרי תרגום זה אינו פירוש המקרא אלא חלק מהמקרא, ומהיכא תיתי להו לעמי הארץ ללמוד מזה, שאף התרגום שאינו חלק מהמקרא אלא פירוש התורה כתוב בה. ולהכי מסתברא לי כפירוש הראשון דתרגום כתוב בחומשין. [כהצעת הרב המעיר שליט"א, כן ראיתי להרב שפתי חכמים במגילה שם, שפירש כך מדנפשיה. וכן

לתורגמן. הראשון, משום דעולא, שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה. השני, משום הפסק. והשלישי, משום ירידת דרגא ואלבא דהזוהר:

**ולקוצר** דעתי, הרב הכותב שליט"א היה צריך לציין שיש בדברי רב נטרונאי שני טעמים. אבל במקום זה פתח את הדיבור במלים "יש לבאר יותר". זה לא הרחבת ביאור הטעם של-רב נטרונאי, אלא הוספת טעם שני בדבריו. ומי אני שאלמד את כבודו איך לכתוב. אבל 'שומע לעצה חכם'. רצוי לפשט יותר את הדברים באופן מדויק, כדי שגם קשה-הבנה כמוני יבין:

**ומעתה** יצא לנו גם נפקותא בין שני הטעמים הללו של-רב נטרונאי, אליבא דהנפקותא הרביעית הנזכרת באות ו' לעניין סיוע קורא ההפטרה לתורגמן. דלטעם ראשון אסור. ולטעם שני מותר, דנביא ותרגומו לא נחשבים מוחא וקליפה. אלא אם כן הכותב סבור שגם שם יש את הסוד הזה, וא"כ יאמר לנו מי גילה לו רז זהו<sup>1</sup>:

**ב. ביאור העניין שהתרגום חול כלפי המקרא**

**ברך רצ"א** אות ב' (ד"ה ויש) הביא הכותב דברי הזוהר הקדוש דהקורא הוא בסוד מוחא, והמתרגם בסוד לבוש וקליפה. וקישר זאת לדברי רב נטרונאי באמרו "אפילו בתרגום מפני שהוא חול", דלפי-כך א"א שהקורא ירד בדרגא לסייע התורגמן עכ"ד:

**ולענ"ד** נראה דלפי זה אין לזה קשר לטעם "הפסק" שזכר רב נטרונאי, אלא זהו טעם שני בדבריו. כלומר בתחילה (בדיבור הקודם) כתב שהתרגום הוא נחשב להפסק, בגלל שהוא חול. וכאן הוסיף טעם אחר על פי הסוד, שהוא ירידת דרגא לקורא. וזה אכן מדויק בדברי רב נטרונאי הנז"ל דאמר "אפילו", שפירושו דאפילו תימא דתרגום לא חשיב הפסק משום שהוא מפרש הפסוק והוי מעניינו, אפילו הכי חול הוא, והוי ירידת דרגא. ואם כן יוצא אפוא שיש שלושה טעמים למה אסור לקורא לסייע

פירש הרב ריח דודאים שם. ועל פי דבריו, פירש כך הרב שפתי יצחק שם את דברי המאירי. ועדיין צ"ע. איתמר]:

[ד] תשובת הכותב: כוונת רב נטרונאי, דאפילו התרגום שהוא פירוש התורה נחשב הפסק, כיון שהוא חול. ובפשוטו הכוונה היא שהתרגום הוא תושבע"פ, נחשב דרגא מתחת למקרא שהוא תורה שבכתב. ובזוה"ק רק מתבאר גם על פי הסוד עניין הדרגות, שהוא מוחא וקליפה:

**אך** אין לפרש דברי הזוה"ק כטעם בפני עצמו. וכמ"ש שם, דהם אמורים לקורא עצמו שמתרגם. דכיון שבקריאתו עומד ומשמש למעלה, אינו שייך שירד מדרגתו וישמש כתורגמן למטה. אבל כאשר הוא רק מסייע, ואינו המתרגם עצמו, אין חשש דנחית דרגא. וממילא אין מקום לנפקותא שהזכיר הרב המעיר שליט"א:

בכולהו. משא"כ רב נטרונאי דנקט טעמא משום הפסק, כיון דבזמנו היה המנהג שכל העולים מברכים. וממילא תו לא צריכינן לטעמא דעולא. וא"כ אפשר דבכה"ג גם עולא יודה לטעמו של-רב נטרונאי:

**כמו** כן לאידך מה שכתב בנפקותא של-אות ד', "אי אפשר להקל מסברת רב נטרונאי נגד טעם הש"ס", ומשמע דרב נטרונאי מתיר בגערה. ולא היא, שהרי גם רב נטרונאי אית ליה דעולא, אלא דנקט טעמא דהפסק בהתאם למנהגם שכל העולים מברכים:

**והשתא** דאתינן להכי, כל הנפקותות שכתב מיודענו הכותב, נעימות הן. אך בהם עצמן אין נפקותא, לאור המבואר שאין מחלוקת בין הש"ס לרב נטרונאי. כמו כן גם אין מקום למה שהקשה (בד"ה ולכאורה) על ר"מ דחייש שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה, באמרו דאי אפשר לומר שהברכות נכתבות בספר תורה לפני כל מברך ומברך וכו' ע"כ. ולא היא, משום דכיון דבזמן ר"מ רק העולה הראשון והאחרון היו מברכים, תו ליכא ריבוי ברכות, זולת בתחילת הפרשה ובסופה<sup>[1]</sup>:

כ"ד זעירא דמן חבריא, מבלאי כהניא, גיורא בלאאמו"ר שאול הבהן סיי"ט, הח"פ עיי"ת אשדוד יע"א

**ג. אם קורא ההפטרה רשאי לסייע לתורגמן**

**בדף רצ"ג** באות ו' כתב דלדעת רב נטרונאי גאון אין קורא ההפטרה רשאי לסייע לתורגמן משום הפסק, כי התרגום לעומת הנביא הוא חול. ולא זכיתי להבין מה ההשוואה בין תקנת קריה"ת בזמן משה רבינו ע"ה, לקריאת ההפטרה שנתקנה הרבה יותר מאוחר, שמא בכה"ג אפשר דתרגום ההפטרה שווה להפטרה עצמה (ואפשר דיותר ממנה, אליבא דמאן דאמר שניתקן ע"י נביאים). ואמנם הכותב אזיל ומסתמך על דברי מרן שליט"א בעיני יצחק (סימן ס' אות מ"ג) שכתב "וטעם זה שייך נמי במפטיר", אך סתם ולא פירש<sup>[2]</sup>:

**ד. האם חיישינן לטעמו של-רב נטרונאי לעניין המפטיר**

**שם** בד"ה אך, הביא את דברי מרן שליט"א דאליבא דהרמב"ם והשלחן ערוך לא חיישינן לטעמו של-רב נטרונאי לעניין המפטיר. והדברים צריכים לי תלמוד, דדלמא עולא דנקט מטעם גזירה ולא מטעם הפסק, היינו משום דמיירי בזמנו שרק העולה הראשון והאחרון היו מברכים. וכיון שכלפי העולים שבנתיים לא שייך בהו טעם הפסק, נקט טעם דשייך

[ה] תשובת הכותב: המקרא הוא תורה שבכתב, והתרגום תושבע"פ:

[ו] תשובת הכותב: טעם יפה כתב. ואכן לפ"ז נוח יותר להבין דברי רבי מאיר, שיאמרו ע"ה שיש ברכה בתחילת ובסוף כל פרשה. אך כמדומני שבזמן הש"ס כבר היה כל עולה מברך. ולגופו של-עניין, עכ"פ מדברי הרמב"ם שהעלה טעם זה, מבואר דשייך אף בזמננו. וממילא חזינן דהרמב"ם לא חייש לטעמו של-רב נטרונאי:



## לקובץ י"ד, ניסן ה'תש"פ ב'של"א

אב ה'תש"פ ב'של"א.

שליט"א בעיני יצחק על ש"ע המקוצר הלכות כתיבת ספר תורה סימן קס"ה הערה כ', שהדברים נוטים שהמנהג גם אצלינו כדעת מרן, ואפשר דלאו למימרא שנשתנה הדבר מקרוב לעשות כמרן נגד הרמב"ם, אלא המנהג נמשך אלינו מימי קדם כהגאונים עכ"ד. ועיין עוד במה שהבאתי בזה בדברי חפץ גליון י"א דף רנ"א<sup>[1]</sup>:

**ב. כלי שאינו טבול שנתערב בכלים טבולים**

**בדף פ' אות י"א** כתב מרן שליט"א בדין כלי שאינו טבול שנתערב

לכבוד מערכת הקובץ היקר והנכבד דברי חפץ, שלום רב. רשמתי בס"ד כמה הארות על חידושי התורה שנתפרסמו בגליון י"ד:

**א. מנהג תימן בעניין קלף ודוכסוסטוס**

**בדף ט"ז** בפירושו של-מהר"ס עדני זצ"ל על הרמב"ם, הביא את פלוגתת הרמב"ם והגאונים מהו הקלף ומהו הדוכסוסטוס, וסיים שהמנהג הפשוט כדעת הרמב"ם שהקלף הוא החלק הסמוך לבשר. ובפשטות כוונתו שכך המנהג בתימן (עיין במבוא שם בדף י'):

**וואם** כן לכאורה אינו כפי שכתב מרן

[1] לענ"ד אין הכרח, כי כנראה עדותו של-מהר"ס עדני איננה על כל גלילות תימן, אלא על מחוזו בלבד, וסביבותיו, אם כינויו עדני לא מפני מוצאו משם, או מוצא אבותיו, אלא מפני שהיה מקום שבתו בפועל, דומיא דמה"ר דוד עדני בעל מדרש הגדול שהיה ממש תושב העיר עדן, שהיא בקצה-דרומה של-ארץ תימן. ויתיישב בזה ממילא גם עדותו בפירושו במקום אחר שברוב הסידורים שבערי תימן נוסח חתימת ברכה אחרונה אחר שתיית יין הוא **על הגפן ועל פרי הגפן**, שזה היפך מהרי"ץ שהעלה כהרמב"ם שהנוסח **על הארץ ועל הפירות**, כמו שהערנו בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ כרך חמישי הלכות ברכות הפירות ס"ק קפ"ז דף רצ"ב ד"ה אמנם, אף ששם לא נחתנו לזה. וכעין זה כתבנו בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ג' סימן י' אות כ"א דף מ"ו ד"ה ומהרי"ץ, ובשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש במדבר ה'תשע"ז ב'שכ"ח, לגבי השואלים לרבינו אברהם בן הרמב"ם, שהם לא היו מחכמי צנעא וסביבותיה מקומו של-מהרי"ץ, שהם במרכז תימן, אלא מחכמי שרעב שבדרום תימן יעו"ש. ובארץ תימן עצמה, היו מכנים למחוזות דרום-תימן בשם תימן:

**וזאת** כתבנו לגבי זמנם, שהוא לפני כחמש מאות שנה. ולגבי הדורות שלפנינו הידועים לנו, כבר הוכחנו בכמה מקומות שנהגו כמרן השלחן ערוך שהקלף הוא החלק הסמוך לשיער, כגון בשערי יצחק מוצאי שבת-קודש אחרי מות וקדושים ה'תשע"ג ב'שכ"ד דף י"ח, וכן בשיעור שנמסר ככולל עטרת שלום רחובות ונספח לשערי יצחק מוצאי שבת-קודש עקב ה'תשע"ז ב'שכ"ח דף י"א, יעוש"ב. יב"ן:

על מצות טבילת כלים אינה מוסכמת לכולי עלמא, וישנם שלא נהגו לברך. וגם שבזמנינו אין ברור בהחלט שהכלים חייבים בטבילה יעו"ש. ואכן שמעתי שהגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א אינו מברך כלל על טבילת כלים הנקנים מהחנויות בזמנינו:

**ומסקנת** התשובה בעולת יצחק שם (והובאה בעיני יצחק הלכות טבילת כלים סימן קל"ח הערה ד'), דהמברך אינו מפסיד, ושאינו מברך יש לו על מה לסמוך, והמהרהר הברכה בליבו כדי לצאת מן הספק הרי זה משובח עכ"ל. ואם כן בנדון דידן שנתערב הכלי בכלים טבולים, שכמה מהפוסקים העלו שלא לברך, נראה לכאורה שהמברך הפסיד:

ג. **ברכה על נר יום טוב לשיטת הפרי מגדים שאינו חובה אלא רק מנהג**

**ברך** קי"ט הביא הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א במאמרו את דברי הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (שבת דף כ"ד ע"ב), שכתב דהא דפסק הש"ע שמברכים על נר יו"ט על אף שאינו חובה אלא מנהג, כיון דמברכים על המנהג, דומיא דהלל בראש חודש. והקשה על כך במאמר שם, שהרי שיטת השלחן ערוך דאין מברכים על ההלל בראש חודש, והניח בצ"ע:

**ואכן** זוהי קושיא אלימתא. ולגודל התמיהה נראה דצריך לומר, דאין כוונת הראש יוסף כפשוטו, שרק לשיטת רבינו תם שמברכים על המנהג שייך לברך

בכלים טבולים, שיש להטביל את כולם. וכשמטביל את כולם בזמן אחד, יברך תחילה על טבילת כלים:

**וכתלמיד** הדין בפני רבו, נראה דיש מקום לצדד דבאופן זה יטביל בלא ברכה. דחזינן בקונטרס התשובות לבעל סהרת ישראל סימן ל"א שהעלה שאין צריך להטביל, וכן פסק להקל בשו"ת לבושי מרדכי יו"ד קמא סימן פ"ב:

**כמו** כן מצינו לכמה מהפוסקים שהכריעו להטביל בלא ברכה, כיון שיש ספק האם הם בטלים ברוב, וכפי שכתב בשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן מ"ח, דיש לחשוש לסברת הנודע ביהודה (יו"ד תניינא סימן ל"ח, ובעוד כמה דוכתי) דאמרינן שדבר שאין לו מתירין לא בטיל רק בעניין אוכלין. וכן פסק בהר צבי יורה דעה סימן צ"ג מטעמא אחרינא יעו"ש. וכך הכריע בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן נ"ח אות י"א, והביא כמה סימוכין לכך:

**וכך** מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר טבילת כלים כהלכתה דף ר"צ, דיש להטביל בלא ברכה, משום שיש צד שבטלים ברוב. וכן העלה בהליכות עולם ח"ז דף רע"ו:

**ואף** שמאידך ישנם כמה וכמה פוסקים שכתבו להטביל בברכה, וכפי שציין להם הרה"ג צבי כהן זצ"ל בספרו טבילת כלים דף קי"ז, מכל מקום מידי פלוגתא לא נפקינן. ובפרט שכבר האריך מרן שליט"א בשו"ת עולת יצחק חלק ב' סימן קנ"ו אות ג', בהא דעיקר הברכה

ע"ב, וכתב דמהאיי טעמא מברכים על  
ההלל בראש חודש:

**ואע"פ** שאין כן דעת השלחן ערוך,  
דלשיטתו אין מברכים על ההלל  
בראש חודש. מכל מקום אינו פליג על  
עצם הדבר שניתן לברך על מנהג שהוא  
מעשה מצוה במקום אחר, אלא שחולק  
רק בפרט זה, שלדעתו חצי הלל לא דמי  
להלל שלם, ואינו נחשב למעשה מצוה,  
אלא הוי מנהג מחודש כחבטת ערבה.  
והראש יוסף שהזכיר את ההלל, כוונתו  
רק להראות מקום, שכל מנהג שהוא  
מעשה מצוה מברכים עליו:

**והאמת** שתירוצים אלו דחוקים הם  
בדברי הראש יוסף, ויותר  
נראה שלא זכינו לרדת לעומק כוונתו. אך  
מכל מקום עיקר דבריו אמת, שגם לדעת  
מרן השלחן ערוך ניתן לומר שגר יו"ט  
אינו חובה אלא מנהג בלבד, ולמרות כך  
מברכים עליו, כיון דהוי מעשה מצוה  
של-חובה במקום אחר:

**וביסוד** זה דמודה השלחן ערוך  
שמברכים על מנהג שהוא  
מעשה מצוה במקום אחר, תירץ החתן  
סופר (ח"ב דף קע"ג ע"ב) את קושיית  
החכם צבי בסימן ח"פ לגבי נר חנוכה  
בבית הכנסת, דשייך לברך על הדלקתו  
למרות שאינו אלא מנהג, כיון דמעשה  
ההדלקה הוא מעשה מצוה של-חובה  
כשמדליק בביתו<sup>[ח]</sup>:

על נר יו"ט. אלא כוונתו שאף להרמב"ם  
והשלחן ערוך דבעלמא אין מברכים על  
המנהג, הכא במנהג זה להדליק נר יו"ט,  
שהוא מעשה מצוה של-חובה במקום  
אחר, דהיינו בערב שבת, מודו כולי עלמא  
דעל מנהג כהאיי גוונא מברכים, וכפי  
שכתבו האחרונים, הובאו דבריהם להלן:

**ומה** שדימה הראש יוסף את נר יו"ט  
להלל, למרות שלא מצינו קריאת  
חצי הלל בתורת חובה אלא רק ממנהג,  
ועל כן פסקו הרמב"ם והשלחן ערוך דאין  
מברכים עליו ולא דמי לנר יו"ט. המעיין  
בדבריו יראה שלא הזכיר הלל דראש  
חודש, אלא הלל סתם, ושמא כוונתו להלל  
השלם הנאמר בבית הכנסת בלילי פסחים,  
שפסק השלחן ערוך בסימן תפ"ז ס"ד  
שמברכים עליו למרות שעיקרו תלוי  
במנהג המקומות [ומנהגיניו אינו כן, כידוע].  
ובהכרח מה שמברך על המנהג, כיון דהלל  
שלם הוי מעשה מצוה של-חובה בשאר  
ימים טובים, ושפיר ניתן לברך עליו, והוא  
הדין והוא הטעם בנר יו"ט:

**אמנם** הפשטות בדברי הראש יוסף דלא  
כהנז"ל, אלא דקאי אהלל דראש  
חודש על אף שלא פירש זאת בהדיא.  
ואת הקושי שבדבריו נראה לבאר, דיתכן  
דסבירא ליה להראש יוסף דגם הלל דראש  
חודש נחשב למעשה מצוה במקום אחר,  
דמה לי חצי הלל ומה לי הלל שלם, עניין  
המצוה אחד הוא. ומצאתי שכן מבואר  
בהדיא בתוספות רי"ד בסוכה דף מ"ד

[ח] לענ"ד דוחק גדול הוא לומר כן בדעת מרן, דאם כן למה העלה בבית יוסף סימן

תפילה אחת. ובין הדברים כתב בדרש קנ"א שיחיד המתפלל באקראי עם הש"ץ, ודאי שצריך לומר עמו, כיון שאין הש"ץ מתכוין להוציא, ואם לא יאמר הרי חסר ברכת אתה קדוש עכ"ד:

**ואכן** כעין זה כתב הבן איש חי בספרו עוד יוסף חי בפרשת משפטים אות

ו', שצריך שליח ציבור להתכוון להוציא את השומעים ידי חובתם. וכשאינו בקי בכך, אינו מוציאם ידי חובה. ועל כן הנמצא בתפילת שמונה עשרה והגיע ש"ץ לקדושה, אינו צריך לשתוק ולשמוע הקדושה, כשהש"ץ אינו יודע שצריך לכוון, כיון שממילא אינו יוצא ידי חובה במה שישמע ממנו את הקדושה. וכן פסק בהליכות עולם ח"א דף קפ"ח:

**עוד** מתבאר כך מדברי הכף החיים בסימן ס"א אות י"ג, שהעלה את דברי החסד לאלפים שם סק"ג, שאם מסתפק על הש"ץ אם מתכוין להוציא את הציבור ידי חובתם כשחוזר על התיבות י"י אלהיכם אמת או לאו, יחזור בעצמו על תיבות אלו, ולא יסמוך על הש"ץ<sup>[ט]</sup>:

**כמו** כן מבואר גם בדבריו בסימן רס"ח ס"ק נ"ד לעניין מי שהתפלל תפילה של-חול בליל שבת, שיכול לצאת ידי חובה על ידי שישמע את ברכת מעין שבע מהש"ץ, שזה דוקא בתנאי שהש"ץ יתכוין להוציא:

**וכעין** תירוץ זה כתב גם כן הגרש"ז אורבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה תניינא סימן נ"ח ענף ג' סוף אות ב' ד"ה ומיהו. ומצאתי שאת עיקר הדברים כתב כבר מהר"ח בנבנשתי בספרו כנסת הגדולה הגהות בית יוסף סימן תרע"א יעו"ש:

**ובזה** ביאר הגר"ז סולובייציק (על הרמב"ם פרק א' מברכות הלכה כ"א) את שיטת הרמב"ם שכתב לברך על אכילת מצה ומרור ביום טוב שני, למרות שלשיטתו האידנא חיובו אינו אלא בתורת מנהג:

**וכן** בכך יש לבאר מה שהביא מרן השלחן ערוך בסימן תר"י ס"ב, שיש מי שאומר שמברכים על נר יום הכיפורים, על אף שבפשטות אינו חובה אלא מנהג. ובמקום אחר הארכתי טובא בכל עניין זה, והסקתי בס"ד שלמעשה אין הכרח לומר את היסוד הנזכר בדעת השלחן ערוך, ושאת כל הקושיות ניתן לבאר בדרכים אחרות, ואכ"מ:

ד. **האם** השליח ציבור צריך להתכוון להוציא את השומעים בחזרת התפילה **במאמרו** של-גיסי הרה"ג משה טביב שליט"א, האריך בעניין ברכת אתה קדוש ליחיד כשמתפללים

תרע"א טעמים אחרים למנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ועיין מה שכתבתי בשו"ת שבט כהונה חלק א' סימן כ"ג. איתמר:

[ט] עיין לעיל מדף קע"ב. איתמר:

אות ג', ובתשובות והנהגות ח"ג סוס"י  
ל"ד:

**וקרוב** לזה חזינן להעזר מקודש באבן  
העזר סימן ל"ד ס"ב שכתב  
שכיון שנוהגים שהחתן והכלה שותים  
מכוס ברכת האירוסין והנישואין, ממילא  
סתמיות דעת המברכים היא כמפורש  
להוציאם ידי חובה בברכות, וכך היא גם  
סתמיות דעת החתן והכלה, ונחשב כאילו  
כיוונו לצאת. ועייין עוד במה שכתבתי  
בזה בדברי חפץ גליון ח' דף רס"ו:

ביקרא דאורייתא  
דוד צפירה, קהילת קודש נתיבות



#### א. נטילת ידים אחרי לויית המת

**בתשובות** קצרות דף ע"ו אות ב', נראה  
מלשון השאלה שנכנס  
לתוך בית הלוויות, שדרך המת להיות  
שם אבל עתה אינו שם. והמעיר שם אות  
ד' הבין לכאורה דהיינו מפני אוהל המת,  
והיינו שנמצא המת שם. עוד ציין לפמ"ג  
דאם נשתתף בלויה ולא היה בתוך ארבע  
אמותיו של-מת, אינו צריך נטילה. אולם  
המשנ"ב העתיק לשון המג"א כפשוטו,  
דכל שהלך ללוותו צריך נטילה:

**ב. ברכת שהחיינו על פרי חדש כששתה**  
כבר את מיין הפרי

**שם** דף ע"ח אות ה', בעניין ברכת  
שהחיינו על פרי חדש כששתה כבר

**ולפי** זה בזמנינו שכולם בקיאים בתפילה,  
מן הסתם אין הש"ץ מתכוין להוציא  
את הציבור ידי חובה בחזרת התפילה,  
וממילא אין היחיד יוצא במה ששומע את  
ברכת אתה קדוש מהש"ץ, אלא צריך  
לומר עם הש"ץ בלחש:

**מיהו** אין דין זה מוסכם, דמצינו להמשנ"ב  
בביאור הלכה בסימן ק"א ס"א ד"ה  
והאידנא, שכתב גבי מי שלא כיוון באבות  
ונזכר קודם שהתחיל אתה גיבור, שימתין  
לש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת  
עכ"ד. ומבואר דאף בזמנו שגם כן כולם  
היו בקיאים בתפילה כבזמנינו, ניתן לצאת  
ידי חובה מהש"ץ בחזרת התפילה:

**וכן** מתבאר מסתימת הפוסקים האחרונים  
שהעלו להלכה את דברי השלחן ערוך  
בסימן קכ"ד סעיף י', דהנמצא בתפילת  
שמונה עשרה והגיע ש"ץ לקדושה,  
שישתוק ויצא ידי חובה מהש"ץ על ידי  
שומע כעונה, ולא התנו זאת ככוונת הש"ץ  
כדברי הבן איש חי, למרות שבזמנינו  
בפשטות אינם מכוונים, וכך כתב בשו"ת  
עולת יצחק ח"ג סימן כ"ח אות א':

**ומציינו** דברים מפורשים בזה בשו"ת  
איגרות משה או"ח ח"ג סימן  
ד', דכתב שאף בזמנינו שאין הש"ץ  
מתכוין בחזרת התפילה להוציא את  
השומעים, שפיר יוצאים ממנו ידי חובה,  
כיון שנתקן להוציא, הוי סתם דעתו  
לעשות פתקנה, שהוא ממילא כמתכוין  
להוציא אם יש לאחד צורך לצאת, אף  
שהוא אינו יודע מזה. וכן כתבו סברא זו  
להלכה בשו"ת אז נדברו ח"ח סימן מ"א

**א. בעניין בציעה על ככר ומחצה כל ימי הפסח**

**בקובץ** דברי הפיץ גליון י"ד מדרף ר"ב, פורסם מאמר מרן הגר"י רצאבי שליט"א, 'מאמר לחם עוני, שלימה ופרוסה', בו הוזכר מנהגם של בני תימן לבצוע על ככר ומחצה בכל ימי הפסח. מנהג זה מוזכר כבר על-ידי רבינו זכריה הרופא בפירושו על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה סוף פרק ה' (על פי התרגום והתיקונים באגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמודים שנ"ח שנ"ט): שאלה, אמר (הרמב"ם שם כ') בראשון בלבד הוא שצריך להיות לחם עוני. ואמר בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני (דברים ט"ז, ג'). זו סתירה. התשובה, מה שאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות, בככר וחצי כל יום. ומה שאמר יום ראשון בלבד, ר"ל שהוא אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד:

**במאמר** הנז"ל הוזכרה השגת חכם אחד, שנכתבה על גליון פירוש רבינו זכריה הרופא הלכות חמץ ומצה ריש פרק ח' (הובאה ותורגמה באגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמוד ש"ס): וכמו כן כבר נמצא מי שאומר לברך על ככר וחצי בכל שבעת ימי הפסח

את מיץ הפרי. הנה גם בזמננו אם סוחט בעצמו פרי חדש, יכול לברך עליו שהחיינו, שהרי ניכר בו חידושו. ואפילו כשאינו יכול לברך, מ"מ כתב המשנ"ב שאם בירך על יין, בודאי אינו יכול לברך על הענבים. וא"כ גם כאן לא יוכל לברך על הפרי, כיון שכבר נהנה מהמיץ:

**ובהערות** שם אות י' הובאו דברי השל"ה, שאין מברכים על פרי שאין ניכר בין חדש לישן, מפני שיבואו לטעות ויברכו ברכה לבטלה. אמנם פשטות דברי הפוסקים אינה כן. אלא כיון שאין ניכר בו חידושו, לא שייך להודות על זה, שהרי לא ניכר לא בראייה ולא בטעימה:

**וכן** מה שכתב שאין לברך על מיץ מפני שהוא זיעה, הוא חידוש דין. כי אף דלעניין ברכת הנהנין מברכים עליו שהכל, מ"מ הוא חלק מן הפרי, ולמה לא יברכו עליו שהחיינו. הרי גם על כמהין ופטירות היו צריכים לברך, רק יש להם טעמים אחרים, עיין משנ"ב<sup>1</sup>:

**דוד אריה שלזינגר**

מחבר ספר "ארץ דשא" על משנה ברורה

[י] כבר הארכתי בס"ד בנדון זה הרבה מאד בתשובה כת"י, מכמה וכמה צדדים וצידי צדדים. ושם נתבאר בראיות ברורות והוכחות חזקות, שאין לברך שהחיינו על מיץ של-פירות, חוץ מיין ושמן זית. ונתבארו שם גם כן דברי השל"ה, ושלא כל האחרונים עיינו בגוף ספרו. ואין כאן שום חידוש דין, כי כן כתבו כמה וכמה רבונותא, כמבואר שם. איתמר:

פרשה ראשונה מקרית שמע בעיקבות ברכה זו, משתי סיבות: האחת, להזכרת עיקר אמונת הייחוד ומה שמתלווה אליו, לפני השינה שהיא מעין מיתה. והשנייה, כדי לנהוג על פי פשטיה דקרא באמרו ובשכבך. וזה כמובן שלא כדרשת חז"ל שהכוונה לזמן ששוכבים בו, אם כי עניין קרית שמע שעל המטה נזכר כבר על-ידי חז"ל. מכל מקום למדנו שאפשר ללמוד הוראות מהפשט גם אחר הדרש (ועיין עוד הכתב והקבלה ויקרא י"א, ח', שהמקור להנהגת החברים להיזהר מטומאה תמיד, היא בפשט המקרא שם ובנבלתם לא תגעו, אף על פי שחז"ל בראש השנה ט"ז ב' דרשו זאת על ימי הרגל (עיין רמב"ן במדבר שם, וברמב"ם טומאת אוכלין פרק ט"ז הלכה י'). ועיין עוד שם במדבר ה', כ"ו. י"ט, י"ז). [והרבה פעמים מפרשים הראשונים דברי הגמרא על פי הנחה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ויש משמעות לפשט אחרי הדרש. למשל, תוספות יומא ס"ב ב' ד"ה מוספין, יבמות ב' ב' ד"ה בתו, ועוד הרבה]:

**עיקר** החידוש הוא באופן השני, דהיינו לימוד הלכה חדשה או הנהגה חדשה מפשט המקרא, אעפ"י שחז"ל דרשו המקרא באופן אחר. נביא כמה דוגמאות:

⌘ תשב"ץ קטן סימן קפ"ב: מהר"ם ז"ל היה עומד בשעת קריאת התורה, ומביא ראייה מספר עזרא (נחמיה ח', ה') וכפתחו עמדו כל העם, לפי הפשט משמע עמדו בעמידה ממש. ובגמרא סוטה ט"ל

כלשון הפסוק. וזה גם כן אינו נכון. וכבר ידעת שאין אנו למדים הדינים מפשטי הפסוקים בלבד, לפי שזוהי שיטת המינים. ולפי סברתם זו המקולקלת, לא הבדילו בין יום טוב לחולו של-מועד, ובין שבת של-יום טוב ראשון ושבת של-חול המועד, ועשאו שווים ע"כ. והתבאר במאמר הנז"ל שאין לחוש לזה, שהרי המינים אינם מודים כלל בדרשת חז"ל שלחם עוני הוא פרוסה. וכמו כן התבאר בכמה דוגמאות, ששיטת חכמי ישראל בכל הדורות להוציא הלכות או הנהגות מפשוטי המקראות:

**וראיתי** לנכון להביא עוד דוגמאות ללימוד הנהגות מפשוטו של-מקרא, גם במקרים שחז"ל דרשו בפירוש כוונה אחרת. ויש בזה שני אופנים: (א) ללמוד מהפשט הלכה ידועה, אעפ"י שחז"ל דרשו המקרא באופן אחר. (ב) ללמוד מהפשט הלכה חדשה, כאשר חז"ל דרשו המקרא באופן אחר:

**והנה** האופן הראשון מצוי ביותר. בכל זאת נביא כמה דוגמאות: (א) עיין חידושי הר"ן סנהדרין כ"ז ב', על לא יומתו אבות על בנים, שלפי הפשט הוא בעוון בנים, ולא בעדות בנים. (ב) עיין פירוש הרמב"ן ויקרא כ"ז כ"ט, שמפרש הכתוב כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת, על עניין החרם, אף על פי שחז"ל דרשו באופן אחר (ערכין י' ב'). (ג) כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה' (ר"ג ה'תשמ"ט) פרק ל' עמוד רמ"ד בביאור עניין קרית שמע שעל המטה: 'ומעודדים למען קריאת

ביום, אין בעל הבית מצוי, ושמוטא בעלמא הוא. ובחיי ראשי כל מביין די לו בזה:

**ג)** רמב"ן ויקרא י"ט, כ"ו: לא תאכלו על הדם. להרבה פנים נדרש בסנהדרין (ס"ג א'), לשון רש"י. והעולה משם לפי הסוגיא, שהם כולם מן התורה וכו'. ועל דרך הפשט, הוא מין ממניי הכישוף או הקסמים, כי הוא דבר למד מעניינו. והיו שופכים הדם ומאספים אותו בגומא, והשדים מתקבצים שם כפי דעתם, ואוכלין על שולחנם להגיד להם העתידות. הרי לנו שאעפ"י שחז"ל דרשו הכתוב באופן אחר, בכל זאת סובר הרמב"ן שאפשר ללמוד מהפשט שיש איסור לאכול בצד הדם כדי לקבץ השדים. [ואולי גם בלא פירושו, הדבר נכלל בכלל איסור כישוף או קסם. אלא שלפי הפשט, יש על כך איסור מיוחד. ואם כך, עיקר ההלכה אינה מחודשת]:

**ד)** ימי המועדים נקראו בשם חג (שמות י"ב, י"ד, ועוד). ובחגיגה י' ב' מבואר שאין הכוונה 'חוגו חגא' (כלומר ריקודים. תוספות שם), אלא הקריבו קרבן חגיגה. בכל זאת כתבו האחרונים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ויש מצוה לרקוד בחגיגה<sup>יא</sup> (ראה תוספות יום טוב ראש השנה פרק א' משנה ב', העמק דבר דברים ט"ז, ט"ו, פרי צדיק חג הסוכות מאמר י"ז. ועיין בספר השרשים לרד"ק ערך חגג.

א' נדרשת העמידה במובן של-שתיקה (ועיין הגהות תשב"ץ קטן שם). [לפי הט"ז אורח חיים סימן קמ"ו ס"ק א' יש חובה לעמוד בקריאת התורה, בעוד לדעת הב"ח אורח חיים ריש סימן קמ"א, ועוד, גם לדעת מהר"ם לא מדובר אלא בחומרא בלבד]:

**ואמנם** רבינו נתן ב"ר יהודה בספר המחכים עמוד קכ"ז כתב על המנהג לעמוד בקריאת התורה: טעות הוא בידם, ודרך מינות לעשות כן משום דכתיב בעזרא וכפתחו עמדו, ואינן מאמינים מה שדרשו רבותינו דעמדו היינו שתקו, שאסור לספר בשעת קריאת התורה. [ויש שטענו שעיקר קפידתו היתה משום שכך נהגו בפועל הקראים הרודפים אחר פשטי המקראות, כמבואר בדברי השואל בתשובות הרמב"ם הוצאת פריימן עמוד ש"ס]:

**ב)** ראב"ד הלכות גניבה ט' ח': איני נמנע מלכתוב את דעתי שנ"ל, שאעפ"י שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש דרך משל, אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו, ביום אינו רשאי להרגו, שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמיט שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו. אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית, או בא להרוג או ליהרג. אבל גנב

**[יא]** דוקא בחולו של-מועד, דביום טוב אסור לרקוד. ואפילו בשמחת תורה שהתירו הגאונים לרקוד, מפני שעושים כך לכבוד התורה, מנהגינו להימנע. ובמקום אחר הארכתי בזה. איתמר:



ובהגהות הגר"א מועד קטן ט"ו, ב', וצריך  
תלמוד]:

**ובעיקר** מנהג נטילת ככר ומחצה כל  
שבעה, נראה כך: הנה חז"ל  
(פסחים ק"כ א') פירשו שבכל מקום  
שנאמר בו 'שבעת ימים תאכל מצות'  
וכיוצא בזה, אין זו חובה אלא רשות. אכן  
כבר ידועה שיטת כמה ראשונים  
ואחרונים, שיש מצוה, או עכ"פ חיוב  
מצוה, באכילת מצה כל שבעה (עייין  
חזקוני שמות י"ב, י"ח, פירוש הריב"א  
על התורה שם, מעשה רב סימן קפ"ה,  
שו"ת חתם סופר יורה דעה סימן קצ"א.  
ובמדרש החפץ ויקרא כ"ג, ו': תהא  
חביבה אכילתה כל שבעה ואעפ"י שהיא  
רשות). ולכאורה לפי זה גם המקרא הנז"ל  
מתפרש באופן זה, שיש מצוה או חיוב  
מצוה, לאכול מצה שהיא לחם עוני כל  
שבעת הימים:

**מאידך** גיסא, יש לתמוה לכאורה לשיטת  
הסוברים שאכילת מצה כל  
שבעה הינה רשות ממש (עייין מגן אברהם  
סו"י תרל"ט), מהי משמעות הכתוב  
הנז"ל: 'שבעת ימים תאכל עליו מצות  
לחם עוני'. כי בשלמא בשאר מקומות יש  
לפרש שמאחר שיש איסור לאכול חמץ,  
ממילא מטבע הדברים יאכלו מצה. אך  
אין טעם לומר שמשום שלא יאכלו חמץ,  
יאכלו דוקא מצת לחם עוני, שהרי אפשר  
בהחלט לאכול מצה עשירה, או מצה  
שלימה:

**ונראה** ברור שלפי שיטת הסוברים שאין  
מצוה באכילת מצה כל שבעה,

ואפשר שזו מצוה המוטלת על הכלל,  
שהרי בשמחת בין השאובה הריקודים היו  
נעשים רק על ידי חסידים ואנשי מעשה.  
ועיין הכתב והקבלה דברים ט"ז, ט"ז,  
ומכשירי מצוה להאדר"ת עמוד ט"ז, מה  
שפלפלו בדעה זו):

(ה) רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר  
המספיק לעובדי ה' (ר"ג ה'תשמ"ט)  
פרק כ"ה עמודים ק"ג ק"ד כתב, שראוי  
לייחד בגד מיוחד לתפילה, כדי לשמור  
על נקייתו (ועיין טור סימן צ"ח אות ד').  
וכתב שם: הנני אומר שהראיה הטובה  
ביותר מבין הראיות שאפשר להביא על  
כך, דבריו יתעלה (שמות י"ט, י') לך אל  
העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם.  
והנה לפי ההלכה כיבוס הבגדים אינו  
קשור לנקיות, אלא לטהרה, ובכל זאת  
למד ראב"ם מזה לנקיות הבגדים:

**[ועיין** העמק דבר ויקרא ח', כ', שיש  
מעלה שבעלי הקרבן יתעסקו  
בעצמם ככל האפשר בעשיית והכנת  
הקרבן, במלאכות המותרות בזרים, כמו  
ברחיצת הקרב והכרעים. ואפשר שסמך  
לזה מפשט לשון הכתוב ויקרא א', ד'-ט',  
שהסומך הוא מפשיט והוא רוחץ הקרב  
והכרעים, אעפ"י שלהלכה אין חובה כזו  
(והר"י אברבנאל שם כתב מכח זה, שחלה  
חובה על הבעלים לעשות זאת, וכבר  
תמהו על דבריו). ועיין משך חכמה שמות  
כ"א, ו'. אולם שם כנראה ההלכה עצמה  
פשוטה, ואינה נלמדת מפשט הפסוק,  
ואכמ"ל. וע"ע אליהו רבא להגר"א נגעים  
פרק י"ד משנה ב', על וישב מחוץ לאהל,

שמורה ד"ה הא לחמא עניא (דף י"א א'). השל"ה שם מקשה על הפסוק שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כמה קושיות, וביניהן: וכי אסור כל שבעה מצה עשירה. ותשובתו היא שעצם החיוב של-לחם עוני, הוא דוקא בלילה הראשון (והיינו משום שבו הפכה המצה מלחם עניות וסבל הנאכל בעת שעבוד, ללחם המסמל גאולה וחפזון לצאת ממצרים יעו"ש). אבל בשאר הימים לא החמירה התורה שיהא ממש לחם עוני לגמרי, רק שבזה יהיה כלחם עוני שלא יחמץ ויעלה. ומה שאוכלין בלילה הראשונה, הוא לחם עוני מכל וכל. ובשאר הימים מותר מצה עשירה, רק שלא תעלה. ובהמשך כתב, שבכל שבעת הימים נקרא לחם עוני 'מאחר שהכל הוא משום לתא דלילה ראשונה', יעו"ש בכל דבריו. ועל כל פנים ראינו בדבריו עיקר העניין, שיש בפירוש לחם עוני כמה רמות, ובלילה הראשון מתפרש העניין באופן מלא, ובשאר הימים כפשוטו בלבד:

**לפי כל הנז"ל**, אין משמעות לכאורה באכילת מצת לחם עוני, כלומר פרוסה או אינה עשירה, כל שבעה, שהרי פירושי הדרש אינם מוסבים על שבעת הימים:

**והנה** ביאור זה מוכרח לשיטת הסוברים שאין מצוה באכילת מצה כל שבעה. אמנם לשיטת הסוברים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אפשר היה לפרש הכתוב באופן שונה. כלומר, שיש מצוה לאכול כל שבעה לחם עוני, לשלול מצה עשירה, או לרבות אכילת פרוסה.

מתפרש הכתוב כפשוטו, שלחם עוני אינו בא לשלול מצה עשירה, או לחייב אכילת מצה פרוסה, וכיוצא בזה, אלא שהמצה עצמה היא לחם עוני, או שמזכירה עינוי מצרים (כמובא במאמר הנז"ל בהרחבה פירושים אלו, ועוד הרבה). ודרשת חז"ל לשלול מצה עשירה וכיוצא, בנויה על פיסוק שונה לכתוב, כאילו נאמר: תאכל עליו, כלומר על קרבן פסח, מצות לחם עוני. ומצאנו דרשות רבות הבנויות על פיסוק שונה של-פסוק, ועל מלים מסויימות ממנו. וכך נראה מדברי רב שרירא גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סימן רכ"ב, מובא במאמר הנז"ל) שכתב: וכתוב תאכל עליו מצות לחם עוני, על הפסח לחם עוני, והוא בלילה. שאני ביום דלא צריך פסח, ולא צריך לחם עוני:

**וכך** נראה לכאורה בפסחים כ"ח ב', שלפי שיטת רבי יהודה מצות מצה לדורות נלמדת מהיקש אכילת מצה לאיסור חמץ בפסוק הנז"ל. הרי שפסוק זה מתייחס, לפי הדרש, לחובת האכילה בלילה הראשון, ולא לשבעת הימים (וי"ל):

**נמצא** שפשוטו של-מקרא לחוד, והדרש לחוד. הפשט מתייחס ללחם עוני כפשוטו, ומתאר אכילת רשות של-שבעת הימים. והדרש מייחס את הכתוב ללילה הראשון, ומפרש לחם עוני בדרך הדרש, לשלול מצה עשירה וכיוצא בזה (וכך הדרש לחייב אכילת מצה לדורות, בנוי על צורת הפיסוק הנז"ל):

**ומצאתי** בס"ד דברים דומים בשל"ה הקדוש מסכת פסחים, מצה

אכן אין הכרח בדבר, ואפשר שקיבלו חז"ל שהדרש על לחם עוני קיים רק על אופן הקריאה של-דרש. ויש להוסיף נופך, כי מצנת אכילת מצה כל שבעה, אינה אלא סניף והמשך למצנת האכילה בלילה הראשון. ולפי-כך יש מקום לומר, שבתורת סניף והמשך אין צורך לדקדק בכל פרטי דיני מצה, ודי בהמשך עיקר העניין, כלומר באכילת מצה גרידא. וזה עולה בקנה אחד עם ריהטת הגמרא בפסחים ל"ו א', שלא דקדקו חכמינו לאכול מצה שאינה עשירה דוקא, ואכלו לכתחילה מצה עשירה בשאר הימים, עיין שם (ועיין להלן):

**[ובאופן]** אחר יש לומר, על פי מה

שביארו חכמי זמנינו, שבאכילת מצה בלילה הראשון קובעים שהלחם של-כל שבעת הימים הוא מצה. והרי זה כאילו אמר הכתוב שיש לאכול מצה בלילה הראשון, כדי לקבוע שהלחם של-ימי הפסח הוא מצה (עיין בן מלך, חג המצות, ירושלם ה'תשס"ח, עמוד ט"ל). כלומר, שחז"ל דרשו שאכילת מצה שבעה ימים מתקיימת באופן זה שהחובה היא רק בלילה הראשון, ובשאר הימים העניין מתקיים מאליו, שהרי כבר קבענו בלילה הראשון שהמצה היא הלחם. ואכן, מזה עצמו מסתעף העניין לאכול מצה כל שבעה, כלחם עוני, כי יש חיבוב מצוה להראות בפועל שהלחם של-ימי חג המצות הוא מצה. לפי זה חז"ל לא עקרו את המקרא משבעת ימים והעמידוהו על היום הראשון, אלא ביארו שהחובה ביום הראשון גורמת לקיום הפסוק שבעת ימים

**אולם** עדיין יש מקום לומר שלשיטת

הסוברים שיש מצוה, או חיבוב מצוה, באכילת מצה כל שבעה, על אף שמצוה זו אינה מותנית בלחם עוני דוקא, כפי שהתבאר, בכל זאת יש בכך הידור נוסף לקיים מצנת לחם עוני ביתר תוקף, לא רק בעצם אכילת המצה, אלא גם כאשר היא נאכלת כפרוסה, וכדרכם של-עניים: **ובדרך** זו יש לבאר בפשטות טעמים של-חכמי תימן הקדמונים, שהנהיגו לבצוע על ככר ומחצה כל שבעה. ומה שהקפידו דוקא על פרוסה ולא על מצה שאינה עשירה, יש לומר שבדרך ממילא היו אוכלים גם מצה שאינה עשירה. ואין קפידא וחשש לאכול

**[יב]** מדברי רבים מרבתינו חכמי תימן מתבאר שאין צריך להימנע מאכילת מצה עשירה בפסח, ואין גם אחד שכתב בהיפך. אבל משום מה אבותינו נע"ג לא היו עושים מצה עשירה, עיין שו"ת רביד הזהב סימן ט"ל, ושערי יצחק כי תשא פרה ה'תש"ע ב'שכ"א דף קע"ה ע"א, ושו"ת אורן של-חכמים חלק א' סוף סימן ל"ג. איתמר:

אמנם, שגם לסוברים שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, אין צורך לדקדק באכילת מצה עשירה. וטעמו דלחם עוני אינו אלא אותו הלחם שעונין עליו דברים הרבה, ואותו הלחם צריך שיהיה עני. אבל שאר אכילות, אין קפידא בלחם עוני. ואולי יש להוסיף, על דרך המבואר לעיל, שמבחינת הפשט עניין לחם עוני מוסב על כל שבעת הימים, והדרשות נאמרו רק בשעה שעונים עליו דברים הרבה:

**מכל** מקום למדנו שמנהג תימן לבצוע על ככר ומחצה כל שבעה, הוא בגדר חיבוב והידור מצוה, ולא כחובה. וכי תאמר, בשלמא אם יש מצוה באכילת מצה פרוסה כל שבעה, מתבאר מפני מה הנהיגו לבצוע על ככר ומחצה גם בשבת חול המועד, ולדחות בכך מצנת לחם משנה. אך אם אין זה אלא הידור מצוה בעלמא, כיצד הוא דוחה מצנת לחם משנה:

**על** זאת יש להשיב, כי גם אם מדובר במצוה ממש, עדיין יש לשאול כיצד באה מצוה שאינה מחוייבת ודוחה חיוב לחם משנה. ועל כרחנו, שלפי דעתם אין מצנת לחם עוני דוחה מצנת לחם משנה, אלא שבמקום לחם עוני אין כלל סתירה למצנת לחם משנה, כפי שיתבאר:

**ואכן** כך היא לשון רב שרירא גאון, בתשובות הגאונים שערי תשובה סימן רכ"ב הנז"ל: והלכה ורוחת היא בכל מקום שאין בוצעין בשבת ובימים טובים אלא על שתי ככרות, ובליל פסח על אחת וחצי, והן כמו שתי ככרות משום

תאכל עליו מצות לחם עוני. ולענייננו נמצא שגם לפי דרשת חז"ל, המלים לחם עוני מוסבות על כל שבעת הימים. ואם כך, אפשר שיש חיבוב מצוה באכילת מצה לחם עוני כל שבעה, כדי לתת יתר תוקף לרצון התורה שהלחם של-שבעת הימים יהיה מצת לחם עוני שאכלנו [בתחילת החג]:

**ועתה** מצאתי בס"ד טעם נוסף כיצד עניין לחם עוני, לאפוקי מצה עשירה, מתייחס רק בלילה הראשון, בפירוש רבינו חננאל פסחים ל"ו א': ושנין הא דאסר רבי עקיבא מצה עשירה, ביום טוב ראשון בלבד, בזמן שעונין עליו דברים, והן ההגדה שאמר בה מצה זו שאנו אוכלין על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של-אבותינו להחמיץ, אסור אותו זמן לאכול מצה עשירה, דבעינן עוני. הרי מבואר לכאורה שהעניינים הכלולים בלחם עוני, כמו מניעת מצה עשירה, נוהגים רק בשעה שעונים עליה דברים הרבה. ולכאורה יש להעיר בשיטתו, מפני מה לא פירש בפשטות כפי שפירש רש"י שם: יום ראשון, לילה הראשון שהמצה חובה, בעינן לחם עוני. ואפשר שרבינו חננאל בא ליישב הקושי הנז"ל, שהרי עניין לחם עוני נזכר בתורה על כל שבעת הימים, וכיצד צמצמו זאת חז"ל ליום הראשון בלבד. ועל כך השיב שיש הוכחה מן הכתוב שחיוב לחם עוני נוהג רק בלילה הראשון בו יש מצוה לענות עליו דברים הרבה (ויש לפרש שיטתו באופן אחר, ואכמ"ל). [נוכעין זה כתב בחידושי חתם סופר פסחים ל"ו א' ד"ה

שגם בעלמא די בדיעבד בככר ומחצה. וצריך תלמוד, כי אין זה במשמעות לשונו. ובעיקר דבריו ראה תשובת הגאונים שערי תשובה סימן רפ"ז (תשובת רב כהן צדק גאון): ואוחזין מצה שלימה וחצי שהיא הפרוסה, ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך המוציא עליהן, ואחר כך לוקח אחת מהן שירצה ומברך על אכילת מצה. דהא אנו חייבים לבצוע על שתי ככרות ביום טוב, וכיון דיום טוב איהו בוצע על שתיהן. ואף על פי שפרוסה אחת מהן, היינו משום לחם עוני, ושתי ככרות קרי להו. וכן אנן תנן (ברכות ג' ב') משמרה ופלגא תרתי משמרות הוויין, אוף הכא נמי שלימה ופרוסה שתי ככרות הוויין. נראה מדבריו שגם בעלמא מתקיים עניין לחם משנה (בדיעבד) בככר ומחצה]:

**ולפי** דרך זו יש לומר, שאין צורך דוקא במצוה גמורה לקחת פרוסה משום לחם עוני כדי לתת חשיבות לחצי ככר, אלא גם אם יש הידור מצוה בכך, די בזה כדי לתת חשיבות לחצי ככר, ואין סתירה למצנת לחם משנה:

**ונראה** להוסיף ולהוכיח ששיטת חכמי תימן שמצנת לחם עוני אינה דוחה מצנת לחם משנה, אלא שבמקום לחם עוני מתקיימת מצנת לחם משנה בככר ומחצה, על-פי מה שנוכח בס"ד להלן, שלפי דעתם אין בית מיחוש ליטול שתי מצות שלימות ומחצה, ואין הדבר פוגם בלחם עוני. ואם בכל זאת אין חיוב לקחת שתי מצות שלימות כדי לקיים גם מצנת לחם משנה וגם מצנת לחם עוני,

לחם עוני שהיא החצית. ועיין גם מדרש שכל טוב שמות י"ב: ומאי טעם מניחה בתוך שלימה, לקיים ביה לחם משנה. (ומצאתי שכך כתב הג"ר יחיאל העליר בפירוש אור ישירים על הגדה של-פסח בפסקת הא לחמא עניא: ונחשבת כאן הפרוסה כשלימה [בשאר שבת ויום טוב], לפי שהתורה צייתה לחם עוני [עין בפוסקים ומנהגי הגר"א ז"ל], ויוצאים בזה ללחם משנה):

**ומנה** שכתב הרי"ף בפסחים כ"ה ב' מדפי הרי"ף, שמצנת לחם עוני גרעא פלגא דחדא, היינו כי בעלמא מתקיימת מצנת לחם משנה דוקא בשתי ככרות שלמות. אך בליל פסח מכח ההלכה של-לחם עוני, מתקיימת מצנת לחם משנה בככר ומחצה:

**ומעם** הדבר, כי עניין לחם משנה הוא להראות ריבוי בסעודתו, והריבוי ניכר בכך שיש כפילות בסעודתו. כלומר, שבדרך כלל קובעים סעודה על ככר שלם (אף על פי שבפועל שיעור האכילה הוא חצי ככר, כלומר פרס, כמבואר ביומא פ' ב', ושאר מקומות). וקביעות על שתי ככרות, יש לה חשיבות, כביכול יש כאן סעודה כפולה. ומטעם זה בעלמא יש צורך שגם הככר הנוספת תהיה שלימה, כי דוקא בזה מתבטא עניין כפילות הסעודות. אמנם בליל פסח שיש לקבוע סעודה גם על פרוסה מחמת ההלכה של-לחם עוני, יש חשיבות גם לפרוסה, וניכרת הכפילות של-סעודות גם בזה. [ועיין שו"ת משיב דבר חלק א' סימן כ"א, שציידד לפרש בדעת הרי"ף

מתקיים בכך שקובעים הסעודה גם על פרוסה. ולשיטתם לכאורה נוטל שתי מצות ופרוסה בליל פסח, אינו מבטל מצות לחם עוני. (ועיין באגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמודים שמ"ו שמ"ז ועמוד ש"נ, בשאלה אם מנהג תימן הוא כסברת הגר"א. ולפי האמור נראה שאינם סוברים כשיטתו). [ומה שלא חששו לשיטת שאר הראשונים ופסק השלחן ערוך, יש לומר שכל הטעם שהשלחן ערוך כאן לא פסק כשני עמודי הוראה, הוא משום שכך נהגו, והיכא דנהוג נהוג, והיכא דלא נהוג לא נהוג, עיין אגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמוד שמ"ט. הערת אחי הר"ב]:

**[וואחי הר"ב העיר, שאפשר לומר בדעת חכמי תימן (ואולי גם בדעת הגר"א), שגם לשיטתם אין ליטול שתי ככרות ומחצה, כי הדבר יבטל מצות לחם עוני. ומאידך יש משמעות לנטילת ככר ומחצה כל שבעה. והיינו שכל שיש סיבה לנטילת השלימה, אין הדבר סותר למצות לחם עוני, ומתקיימת מצות לחם עוני בפרוסה הנוספת על השלם. אך באופן שאין הכרח ליטול שלימה, לא ניכר שהפרוסה היא משום לחם עוני, והרי היא כתוספת בעלמא. ולפיכך אם יטול שתי ככרות ומחצה בליל פסח, למרות שדי לו בככר ומחצה לקיים מצות לחם משנה (כפי שהתבאר), ביטל מצות לחם עוני, שהרי ממילא אינו נוטל לפי הנדרש. ובאותה מידה שאפשר לראות את הככר הנוספת כמיותרת, כך אפשר לראות את הפרוסה כמיותרת. מאידך גיסא, כאשר נוטל בימות החול ככר ומחצה, אעפ"י**

על כרחך שגם בככר ומחצה מקיימים מצות לחם משנה, וכפי שיתבאר:

**כי** הנה שיטת הגר"א (ביאור הגר"א סימן תע"ג ס"ק י"א) שאין לקחת שתי מצות שלמות ופרוסה בליל פסח, וכלשונו: וכן מה שאמרו לחם עוני משמע כן, דאל"כ אין זה דרך עניות, כיון שיש לו שתי מצות וגם חצי מצה. ויותר מבואר באמרי נועם ברכות ט"ל ב': אך רבינו הגר"א היה נוהג כדעת הרי"ף, דאין סברא שיקרא לחם עוני כשיש לו כמה מצות רק שיש לו עוד חצי מצה, וכי משום שיש לו עוד חצי מצה יקרא עני. וביארנו שיטתו במקום אחר, שההלכה של-פרוסה אינה מתייחסת ללחם שמקיימים בו מצות מצה גרידא, אלא לאופן קביעות הסעודה על המצה, כלומר שיש לקבוע סעודתו על המצה באופן המראה על עניות. ואם קובע סעודתו על שני לחמים שלמים, הרי אין כאן דרך עניות. ולפיכך יש לבצוע על ככר ומחצה, כי בדרך כלל הנוהג בימים טובים לקבוע סעודתו על שני לחמים שלמים, וממילא כשגורע מהנוהג ונוטל ככר ומחצה, יש בזה דרך עניות. אולם אם יקח שני לחמים כשאר ימים טובים, ויוסיף עליהם פרוסה, לא יתבטא בזה דרך עניות כלל:

**ונראה** שלפי שיטת הגר"א אין טעם במנהג הבציעה על ככר ומחצה בימות החול, כי בדרך כלל בימות החול בוצעים על ככר אחת, ומה בכך שמוסיף עליה פרוסה, וכי בכך תהיה דרך עניות, שמוסיף פרוסה על השלימה. ועל כרחך ששיטת חכמי תימן שעניין לחם עוני

צורך ליטול שתי מצות שלימות. [אולם ראה תלמידי רבינו יונה ברכות כ"ח א' מדפי הרי"ף ד"ה הכל מודים, שהטעם שנוטל שלימה, הוא להידור מפני המועד. נראה מזה לכאורה שאין קיום לחם משנה בליל פסח, שאם כך היה להם לבאר בפשטות שיש ליטול מצה אחת שלימה לקיים מצנת לחם משנה. (ולפי זה עלינו לומר חדא מתרתי, או שלחם משנה דרבנן, או שאכילת פרוסה דאורייתא). ואחי הר"ב העיר שלולי טעם כבוד המועד, יוכל לקיים מצנת לחם משנה בשתי פרוסות, ועדיף דבתרוייהו יהיה לחם עוני. והמעייין יבחר. וכתבנו עוד במקום אחר לדון בשיטת הראשונים שבליל פסח שחל בשבת יש צורך לקחת שתי ככרות ופרוסה, ואכמ"ל]:

**אבן** בדברי רבינו זכריה הרופא שם, שעניין לחם עוני מתקיים בשבעת הימים לגבי מצה ופרוסה, ולא לגבי מצה עשירה, יש לתמוה, שהרי כנראה הפירוש שלחם עוני ממעט מצה עשירה הוא פירוש עיקרי יותר (כמבואר גם במאמר הנז"ל עמוד ר"ב). ולפי-כך עניין מצה עשירה מעכב בדיעבד, ולעומת זאת ההלכה שהמצה צריכה להיות פרוסה אינה מעכבת (ועיין ריטב"א הלכות סדר ההגדה עמוד י"ב: ומברך על הפרוסה, ונותן ממנה כזית לכל אחד ואחד. ואם לא מספיקה היא, יאכל מן השלימה. ועכ"ז נכון הוא שתהיה הפרוסה מספיק שיאכל כל אחד ואחד ממנה כזית. ועיין היטב ב"ח רס"י תע"ה, בטעם שצריך לאכול הפרוסה יחד עם השלימה. ועיין עוד

שאינ הכרח להוסיף הפרוסה, מכל מקום כיון שהכרח השלימה נדרשת כדי לברך על מצה שלימה (כמבואר בברכות ט"ל ב'. ועיין רמב"ם ברכות ז' ד', וכסף משנה שם), ואינה מיותרת, עדיין יש היכר לפרוסה, ומתקיימת מצנת לחם עוני. ולפי זה יש לומר שגם לשיטת הסוברים שיש לקחת שלוש מצות, היינו דוקא שלוש מצות, כי יש צורך בשתי שלימות ללחם משנה. אבל אם יברך על הרבה מצות, ואחת מהן חצויה, לא רואים כאן לחם עוני (ויש המורים ליטול יותר משלוש מצות, כדי לחלק כזית לכל המסובים ממצותיו של-בוצע. ולפי האמור, הוראה זו אינה פשוטה). וכך יש לבאר גם בדעת המחלקים בין חל ליל פסח בשבת לבין חל בחול, עיין אגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמודים שנ"ב-שנ"ד. כי לדעתם כל מה ששייך לומר אתי לחם עוני וגרע, היינו כשזה עניין היום. מה שאין כן כשמצטרף כאן עוד עניין, והוא שבת, נצרכים ללחם משנה בככרות שלמות, ובאופן זה אפשר לצרף עוד מצה פרוסה]:

**והנה** לכאורה דעת הגר"א שלפי הגאונים יש לקחת דוקא ככר ומחצה, מוכרחת היא. שהרי אם יש אפשרות לקיים שתיהן, גם מצנת לחם משנה וגם מצנת לחם עוני, על-ידי נטילת שלוש מצות, שתיים שלימות ופרוסה, מה ההכרח לדחות מצנת לחם משנה מפני לחם עוני. אולם לפי האמור מיושבים הדברים, שאין בנטילת ככר ומחצה דחייה למצנת לחם משנה כלל, אלא שבפסח מתקיימת מצנת לחם משנה בככר ומחצה, וממילא אין

וזה בכלל דברי רבינו חננאל המובאים לעיל. ועיין העמק דבר דברים ט"ז, ח':

### ב. מילואים למאמר התרגום בזמננו

**בגליון** הקודם הארכנו בנושא התרגום. בכלל, ובתוקף המנהג בזמננו.

וכאן באנו להוסיף כמה פרטים:

**(א) בדה קנ"ג** אות ג' הבאנו דברי הרא"ש במגילה פרק ג' סימן ו': ויראה שהם היו מתרגמים לפרש להמון העם שהיו מדברים בלשון ארמית. אבל לדידן מה תועלת יש בתרגום, כיון שאין מבינין אותו:

**וכתבנו** לבאר דבריו בשלשה אופנים: (א) סברתו מבוססת על דבריו הקודמים שם שהתרגום אינו חובה, ועל כך הוסיף שאין גם טעם לשמור על מנהג זה, שהרי כעת אין מבינים את התרגום. (ב) סברא זו עומדת לעצמה, וכוונתו לומר שאף אם התרגום חובה, כיון שעתה אין בו תועלת אין צורך לתרגם, כי התקנה תלויה בטעם שאמרו, ובמקום שלא שייך הטעם לא תיקנו (עיין שו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ו ד"ה והנה האידנא). (ג) תקנת התרגום אינה לקרוא תרגום גרידא, אלא לפרש. ובימינו המתרגם לא הועיל כלום, שהרי אין בזה תוספת פירוש, נמצא שאין בידינו אפשרות לקיים חובה זו (עיין שו"ת איגרות משה חלק ד' סימן מ' אות כ"א):

**והנה** בברכות ח' א' איתא: 'לעולם שלים אדם פרשיותיו עם הציבור

באגדתא דפסחא פרי עץ חיים עמוד שמ"ח בשם צמח צדק פסקי דינים אורח חיים סימן תע"ה עמוד ע"ב). ולא זו בלבד, אלא שלשיטת רב האי גאון (מובא בחידושי הרמב"ן ובמאירי ברכות ט"ל ב', ובמאירי פסחים קט"ז א'), אין כלל חובה באכילת פרוסה. וכיצד התהפכו היוצרות, שההלכה המעכבת נוהגת ביום הראשון בלבד, וההלכה שאינה מעכבת נוהגת בכל שבעת הימים:

**ובעיקר** השאלה אם לשיטת הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, יש לאכול דוקא לחם עוני, עיין במילואים למעשה רב שם הר אפרים על המכילתא פרשת בא. ועיין שו"ת תשובות והנהגות חלק ה' סימן קל"ב, ובמקורות המצויינים שם (ומה שכתב שם בשם רבינו יהונתן מלוניל ונימוקי יוסף פסחים ל"ו א', המעיין שם יראה שכל דבריהם בדעת תנא קמא, ולא להלכה. ועוד עולה מדבריהם, שלשיטת תנא קמא יש איסור (בפשטות לאו הבא מכלל עשה) לאכול מצה עשירה כל שבעה. והביאור בכך, שכשם שאסור לאכול חמץ, כי בזה קובע שהלחם של-פסח אינו מצה, כך אסור לאכול מצה עשירה, כי בזה קובע שהלחם של-פסח אינו לחם עוני. ועכ"פ ראינו בדבריהם שלפי דעה אחת, לחם עוני מתייחס לכל שבעת הימים, כפשט לשון הכתוב). ואחי הר"ב העיר שפירוש לחם עוני לשיטת שמואל (פסחים ל"ו א') שעונים עליו דברים הרבה, בודאי מתקיים רק כליל פסח ולא בשבעת הימים,



גם תוספת הבנה בדברי המקרא, וזה מחייב קריאת התורה דוקא עם התרגום. וכעת יש לומר שהתרגום בעת קריאת התורה, אין עניינו פירוש והבנת העניינים, אלא תרגום לשון הקודש עבור עמי הארץ (כמבואר ברא"ש שם. וכך הוא במסכת סופרים י"ח ד', רש"י מגילה כ"א ב', רמב"ם תפילה י"ב י', שבלי הלקט סימן ע"ח). אולם התרגום בעת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, מטרתו לפרש העניינים (ולכן נתקן לכל ישראל). ועניין זה נוהג גם בזמננו, שהמעייין מבין מתוך התרגום פירוש המקרא. אולם התועלת של-תרגום בהיותו מתרגם התורה לשפה הארמית, אכן בטלה בזמננו עכתו"ד. [כעת יצא לאור קובץ דברי חפץ גליון י"ד, וראיתי שם בעמוד קמ"ד כדברים אלו ממש]:

**[ועדיין]** צריך תלמוד, מהו מקור דברי הרא"ש שהתרגום בעת קריאת התורה נועד רק כדי לתרגם לשפה הארמית, ולא גם כדי לפרש. וכנראה סמך על דברי מסכת סופרים הנז"ל. (ואולי מזה שמנהג זה החל בימי עזרא, כלשון הרמב"ם שם על פי מגילה ג' א', וירושלמי מגילה ד' א', משמע שהסיבה מפני ערבוב הלשונות בתקופה זו, וכמו שכתב בשו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ו ד"ה אבל נראה). ואפשר גם שמזה שהיו מקומות שלא נהגו לתרגם (כמובא ברא"ש שם), וטעמם כפי הנראה מפני שהיו בקיאים בלשון הקודש (ועיין פרישה סימן קמ"ה, וי"ל), ממילא משמע שהמטרה היא לתרגם ולא להוסיף פירוש]:

שנים מקרא ואחד תרגום'. ולכאורה טעם תקנה זו, כטעם תקנת התרגום. והעיר אחי הר"ב, מפני מה חובה זו של-אמירת התרגום בעת קריאת שנים מקרא, לא בטלה בזה הזמן:

**שאלה** זו מיושבת כמובן לפי האפשרות הראשונה, שכל דברי הרא"ש במגילה הם רק תוספת טעם לדבריו הקודמים שם שהתרגום בעת קריאת התורה אינו חובה. אבל אילו היתה זו חובה גמורה, כמו חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, אעפ"י שבטל הטעם, לא בטלה התקנה. כמו כן לפי האפשרות השנייה שטעמו של-הרא"ש מפני שתקנת התרגום בעת קריאת התורה לא נהגה בכל מקום (עיין במאמרנו שם), הרי שתלו התקנה בטעם, ובוזה כשבטל טעם, בטלה תקנה. ואלו לגבי שנים מקרא ואחד תרגום, שלא חילקו חכמים (אולי משום שקשה לחלק בין אדם לאדם), ממילא אעפ"י שבטל טעם, לא בטלה תקנה. ועיקר השאלה הנז"ל היא לפי האפשרות השלישית הנז"ל, שבזמננו אין אפשרות לקיים התרגום כיון שאין אנו בקיאים בארמית:

**ויישב** אחי הר"ב על פי דברי התוספות שם ד"ה שנים: י"מ וה"ה ללועזות בלעז שלהן, הוי כמו תרגום שמפרש לפעמים, כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה, כך הם מבינים מתוך הלעז. ולא נהירא, שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מהעברי. וכך כתב הרא"ש שם (פ"א סימן ח'), והוסיף שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום, כיון שמפורש בו כל מלה ומלה. מבואר שיש בתרגום

שנים מקרא היא כדי לפרש הכתוב, ולא כדי לתרגם. ואפשר עוד שגם הרא"ש מודה שמטרת התרגום היא גם כדי שיבינו עמי הארץ, כי עבורם הבנת הכתוב תלויה גם בהבנה מילולית. אבל מבחינה זו בזמננו אין לחייב לקרוא דוקא תרגום, וכדבריו במגילה שם:

**והנה** המגן אברהם סימן רפ"ה ס"ק ב' מביא שני מנהגים באופן אמירת

שנים מקרא ואחד תרגום: (א) לקרוא פסוק פסוק ולתרגם. (ב) לקרוא פרשה פרשה ולתרגם (ועיין מעשה רב סימן נ"ט). ועיין שם שהעיר מהתרגום בעת קריאת התורה, שמתרגמים אחר כל פסוק. ויש מקום לומר לפי האמור, שכאשר קוראים את התרגום עבור תוספת פירוש, מתאים יותר לקרוא בסוף העניין, כדי שיתפרש העניין בכללותו:

**(ב)** במאמר הנז"ל דף קנ"ז אות ה', הבאנו מדברי מהרח"כ בספר שם טוב (תפילה י"ב י') שכתב 'ויש מי שסובר שהיא תקנה אפילו בימי עזרא ואינו מנהג. וזה אינו, דאם איתה דהיא תקנה, הו"ל למנותה עם עשר תקנות שתיקן עזרא [בבא קמא פ"ב א']:

**והעירנו** שם בסוף דף קנ"ח שלא מפורש שעזרא עצמו תיקן תקנה זו, ואפשר שנתקנה על-ידי חכמים אחרים, בין לפני דורו של-עזרא, ובין בדורו של-עזרא עצמו. אם כי אפשר שנתקנה תקנה זו על-ידי עזרא ובית דינו, שהם אנשי כנסת הגדולה:

**והנה** מדברי הרא"ש בברכות שם מבואר עוד, שאין כל עניין בלשון ארמית בעת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, ויוצא ידי חובתו גם בפירוש התורה בלשון הקודש (ועיין להלן). [אמנם הסמ"ג סוף עשה י"ט כתב בשם הגאונים, שהתרגום זכה שניתן בסיני (ועיין בית יוסף סימן רפ"ה, וביאור הלכה שם ס"ב ד"ה תרגום):]

**אכן** יש מן הראשונים והאחרונים שנראה מדבריהם שמטרת התרגום היא (לפחות גם) כדי שיבינו עמי הארץ. עיין ר"י מלוניל ברכות שם: 'שנים מקרא, שיהיה שגור לשון הקודש בפיו (כלומר שלשון המקרא שנכתבה בלשון הקודש, תהיה שגורה בפיו). ואחד תרגום, כדי שיבינו אותו, כי כל העם היו מדברים בשפת כנען שהוא לשון סורסי והוא תרגום'. [ולשון הרשב"ץ ח' ב' ד"ה ואפילו עטרות: 'ושנים מקרא דבעי, היינו טעמא כדי שתהא שגורה בפיו. ואחד תרגום, כדי להבין פירושו של-מקרא'. לשון זו יכולה להתפרש בשני האופנים]. הרי שהמטרה היא לתרגם לארמית כדי שיבינו העם (וכך כתב גם הג"ר חיים פלאגי בספר רוח חיים רפ"ה ב'). ולפי דבריו לכאורה אינו יוצא ידי חובה בפירוש בלשון הקודש, ולא כדברי הרא"ש. מאידך גיסא אפשר לומר שמי שבקי בלשון הקודש, אינו חייב כלל לומר תרגום, כעין סברת הרא"ש במגילה שם: **נמצא** ששיטת הרא"ש מיושבת לשיטתו, שחובת התרגום בעת אמירת

להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושכמשה תורה קודם ראש השנה. ובפסקי הרי"ד שם כתב: ואף על גב דבעשר תקנות שתיקן עזרא לא מיחשבא הא בפרק מרובה, יש לומר דכל תקנות הקריאות בחדא חשיב להו, והתם אמרינן דעזרא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי. לפי דבריו כמובן אין מקום לשאול מפני מה לא נמנתה תקנת התרגום<sup>[1]</sup>:

### ג. ביאור בדברי מהרי"ן בעניין נפילת פנים ביום הכפורים

**בפסקי** מהרי"ן הלכות ראש השנה ויום הכפורים עמוד ר"מ, הובאו דברי מהרי"ן שהוכיח מהמשה (יומא ס"ו א') ו'הכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שיש נפילת פנים ביום הכפורים. ובבארות משה שם הערה קל"ב תמה על ההשוואה בין נפילת פנים בתחנונים ובקשה, שיש לדון במניעתה ביום הכפורים משום שאין להרבות בו בצער, לבין נפילת פנים מפני כבוד הזכרת השם:

**לענין** נראה לבאר ראיתו, על פי המבואר בדברי הראשונים שהיו מתוודים בעת השתחויה זו, כדלהלן. לדבריהם,

**יש** להוסיף, שלפי טעם התקנה, שלא היו מבינים אלא לשון ארמית, ושכחת הלשון החלה בימי עזרא (ראה שו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ו ד"ה אבל נראה), מסתבר שנתקנה בימי עזרא:

**ובעיקר** השאלה, ראיתי שכבר העיר בכיוצא בזה בשו"ת חתם סופר שם. שכן בגמרא בבא קמא שם איתא: ושיהו קוראין בשני ובחמישי עזרא תיקן, והא מעיקרא הוה מיתקנא וכו'. מעיקרא תיקנו חד גוברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גוברי תלתא פסוקי וכו'. אתא הוא תיקן תלתא גוברי ועשרה פסוקי. והקשה שם, מפני מה לא יישבה הגמרא, שתיקן את עצם הקריאה בשני ובחמישי, שכן אחר שעזרא תיקן שיתרגמו, ממילא התבטל הצורך בקריאת לשון הקודש, ותקנתו היתה להמשיך לקרוא בלשון הקודש. ויישב שלא מנו אלא תקנות שתיקן עזרא עצמו, ולא שתיקן להמשיך תקנה אחרת, עיין שם היטב בדבריו, שנראה שזו כוונתו (אף שהדברים מחודשים לכאורה). ועולה מדבריו שלפי דרכו (שאמירת התרגום מהווה תחליף לקריאת התורה), לא הוקשה לו מדוע לא מנו שם תקנת התרגום, שהרי התרגום הוא רק דרך אחרת לקיום תקנת קריאת התורה, ועיקר שאלתו היא על תקנת הקריאה:

**והנה** במגילה ל"א ב' איתא: תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, עזרא תיקן

[1] עיין עבודת המלך על הרמב"ם פרק ב' מהלכות תלמוד תורה שלהי הלכה ז'. איתמר:

אעפ"י שנאמר שעצם נפילת הפנים היתה משום הזכרת השם, מכל מקום כיון שראינו שהיו מתוודים באותה שעה, והוידוי הוא דרך הכנעה ותחנונים כמובן (כנוסח פתיחת הוידוי המקובל: 'אנא ה' או"א תבוא לפניך תפילתנו ואל תתעלם מלכנו מתחינתנו'), יש לנו הוכחה לנפילת פנים ביום הכפורים:

היום היחיד בימי המועדים שהיו מתוודים בו (וע"ע בפירוש המיוחס לרש"י אבות ה' ה'). אם כי בדברי רש"י לא מבואר שהשתחויה זו היתה בעת שמיעת השם מפי כהן גדול (בשעת הוידוי). אולם לכאורה הסברא נותנת כן, שהרי לא מצאנו השתחויה אחרת. ועיין היטב בחידושי אגדות מהרש"א שם:

בברכה מרובה  
חיים פולידאנו, ירושלם

דבר זה שהיו מתוודים בעת השתחויה זו, מבואר בפירוש בתשב"ץ חלק ג' סימן ל"ז אות י"ג: 'שהנס הזה ('עומדים צופים ומשתחווים רווחים'), היה גדול ביום הכפורים, שהיו משתחווים כששומעין השם מפי כהן גדול והיו מתוודים, על כן היה מתרחק כל אחד מחבירו ארבע אמות':

והדברים מבוארים לכאורה גם בדברי רש"י יומא כ"א א':

## שושר"ש בנל"כ ואע"י

(שלים, ולא שלימו רחמי שמיא. ברוך נתן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה)

