

דברי חפץ



קובץ תורני לחידושי תורה, להלכה ולמסורת

גליון מיוחד מוקדש לתורת כג"ק מהרי"ץ זיע"א
גאון רבני תימן ותפארתם
לרגל מלאת מאתיים ועשר שנים לאסיפתו לחיי נצח
ובמלאת עשר שנים ליסוד בית המדרש פעולת צדיק על שמו

גליון ג'
תשרי ה'תשע"ה ב'שכ"ו

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

אין המערכת מתחייבת להשיב כל חומר שנשלח.

המערכת תפרסם את המאמרים בהתאם לשיקול דעתה.

עיצוב כריכה ושערים:

טקסטורה 08-9762658

תוכן העניינים



פתח דבר

מגנזכי רבותינו



חידושים והגהות על שלחן-ערוך אורח-חיים, מהלכות ראש השנה עד הלכות מגילה

ט כמנהג"ר יהיא צאלה (מהר"י) זצ"ל גאון רבני תימן ותפארתם

שלוש תשובות לשאלות חכמי צעדה

יז הגאון כמנהג"ר אברהם צאלה (ובית דינו) זצ"ל

הגהות על תכלאל עץ חיים למהרי"ץ, (א) ימים נוראים וסוכות

כג הגאון כמנהג"ר של' ב"ר זצ"ל

דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק



בעניין הדלקת נר חנוכה עד שתכלה רגל מן השוק בזמן הזה, ובדין פרסומי ניסא במקום שאין

יהודים

לג מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

תשובות קצרות בעניינים שונים

מה מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

הנוטל שכר לדון כל דיניו בטלים

ז הרה"ג אבינועם יהב שליט"א

רקיקת מציצת דם המילה לתוך העפר ביום השבת

נה הרה"ג אורי צדוק שליט"א

מנהגינו לומר בשכמל"ו שאחר אנא בכח בקול רם

סא הרה"ג משה רצאבי שליט"א

חקרי הלכה



ביאור דברי מהרי"ץ בעניין שומע כעונה בהלל בקירוי

עג הרב משה נביב שליט"א

פג	הרב אליהו יגאלי שליט"א	בדינא דאין להפסיק בין תפילת שמונה נפילת אפים, ושיטת מהרי"ץ בזה
צז	הרה"ג איתן יצחק הלוי שליט"א	גדרי דין בקשת מחילה מחבירו, ושיטת מהרי"ץ בבקשת מחילה מנפטר
קה	הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א	הגהות על שו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ
קכב	הרב ישראל כהן שליט"א	ביאור דברי המרדכי בפטור מצטער מן הסוכה, וביאור דברי מהרי"ץ בפטור מסוכה בבית האסורים
קכב	הרב מרדכי מקייטן שליט"א	אמירת מה רב טובך בין מפטיר להפטרה אם הוי הפסק, וביאור שיטת מהרי"ץ
קכט	הרב נהוראי סיני שליט"א	כללים בדברי מהרי"ץ
קלב	הרה"ג ברוך עוקטי שליט"א	ביאור דברי האר"י ז"ל בודיו שבין התקיעות, וראיה מדברי מהרי"ץ
קלח	הרב עקיבא צדוק שליט"א	קדיש על ספר ראשון בשמחת תורה בסיום הפיוטים
קמז	הרב שלמה רצאבי שליט"א	יום קריאת המגילה בפורים, לגבי שכונת רמות, בעיה"ק ירושלם, בי"ד או בט"ו
קסז	הרב אבירי טרעבי שליט"א	קריאת התרגום בעל פה או מן הכתב, וראיה מדברי מהרי"ץ

חכמה ומוסר

קעט	מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א	מאמר רפואה למכה
-----	---------------------------------	-----------------

הארות והערות

א. ביאור דברי הרב אור לציון בעניין מצות שנאפו בכח החשמל. ב. מקור דברי הראה"נ בעניין עטיפת טלית בסעודת ליל שבת. ג. ביאור לשון הפייטן כל בכוריהם לטבח מסר הרב משה טביב שליט"א - קצז • בענין הפרשת תרו"מ מיינ צימוקים הרב שלום צדוק שליט"א - קצח • א. בירור דין עמידה במקומות החייבים הסיבה למנהגינו. ב. על פיוט אתה גאלת וביאור אבי בעזרי הרב אהרן חיים שליט"א - רא • דעת מהרי"ץ בביעור חמץ מיד לאחר הבדיקה הרה"ג נתנאל עומייסי שליט"א - רד • על מאמר סגולת הציצית להציל מעבירה הרב יצחק גולדשטוף שליט"א - רה. הרב אסף לוי - רח • ביאור מילת ובתשניק הבה"ח חיים בר"מ פרידלנדר - רח

פתח דבר

הנה זיכנו ברוך הוא, להוציא לאור את הגליון השלישי של-קובץ **דברי חפץ**, ובתלת זימני הוּיָא חֲזָקָה. ותהילה לאל יתברך, זכינו להגדיל תורה ולהאדירה, ולרומם קרנה של-תורת רבותינו חכמי תימן נע"ג. כן יתמיד המקום ב"ה טובו וחסדו עלינו, להוסיף עוד כהנה וכהנה:

כתב אדונינו מהרי"ץ זיע"א בעץ חיים סדר האשמורות (ח"ג דף מ"ט ע"ב) לעניין אמירת מזמור לדוד אליך ה' נפשי אשא וגו' בנפילת פנים שבאשמורות, וזה לשונו, ומכאן תבין גודל מעלת רום מנהגי אבותינו וסדריהם, שכולם נכונים ומתוקנים על פי האמת והצדק. שכאן שינו את טעמם לומר המזמור, שלא כנהוג בשאר נפילת פנים לומר התחנה, מכוון למה שכתב האר"י וכו' עכ"ל. כאן רמז מהרי"ץ בדבריו, להעמיד את המעיין על חשיבות וגדולת תורתם של-אבותינו הקדושים ומנהגיהם, כי יסודם איתן, וברוחב דעתם ובינתם דקדקו לכוין כל מעשיהם ותפילתם, שיהיו כולם נכונים בתכלית, ומתוקנים על פי האמת:

אם תמצוי לומר, זוהי כל תורת מהרי"ץ על רגל אחת, להודיע ולהודע, כי לא דבר ריק הוא מכם (דברים ל"ב, מ"ז), וכדרשת רבותינו ז"ל (ירושלמי כתובות סוף פ"ח ועוד) כי לא דבר ריק הוא מכם, ואם הוא ריק, מכם הוא ריק. למה. שאין אתם יגעים בו ע"כ. כאשר יהיו הדברים האלה על לבבנו ונגד עינינו, נבוא לעיין הדק היטב בכל עניין ומנהג, לפי כבודם הראוי, ואז נזכה לברר מקחן של-ראשונים כמלאכים ולעמוד על סודם:

קובץ זה הוצא לאור בשנת מאתיים ועשר להסתלקותו של-גאון עוזנו ותפארתנו מהרי"ץ זיע"א (נתבש"ם ביום כ"ח ניסן ה'תקס"ה לבריאת עולם, ב'קט"ז לשטרי), ובשנה העשירית ליסוד בית-המדרש פעולת צדיק על שמו, בעיר בני-ברק ת"ו (ביום י"ב ניסן ה'תשס"ה ב'שט"ז. ופתיחת בית-הכנסת לתפילות, משבת-קודש פרשת שופטים ו' אלול באותה שנה), ושלושים ואחת שנה ליסוד המכון והוצאת הספרים פעולת צדיק (אלול ה'תשד"מ, ב'רצ"ה. אז יצא לאור הספר פסקי מהרי"ץ הלכות סוכה ולולב, כנזכר שם בשער), ושמונה עשרה שנה ליסוד ארגון אור החלכה (תשרי ה'תשנ"ז, ב'ש"ח), וחמש שנים ליסוד מוסדות יד מהרי"ץ (מנחם-אב ה'תש"ע, ב'שכ"א), יוחד על פי הוראת מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, לתורתו של-מהרי"ץ, ראש גולת תימנה, עדת קודש מי מנה, אשר בכל עניין ממנו יתד ממנו פינה. ותורתו הברוכה שופעת, מאירה עיני כל ומשפעת, כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, לכל מעיין ולומד מורה הוראה ופוסק:

תורתנו נתונה למוסדות **יד מהרי"ץ** ולעומד בראשם הרב **שילה יגאלי** שליט"א, יד ימינו של-מרן שליט"א, אשר אינו חושך הון ואון לכבוד תורת רבותינו, והוסיף ונטל על עצמו גם את עול הוצאת הקובץ הזה והפצתו. בך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, להרבות חילים לתורה, בדרכם הטהורה של-אבותינו ורבותינו נע"ג:

עוד נודה בזאת לתלמידי החכמים אשר טרחו ועמלו להעלות עלי גליון מפירות תורתם, וב"ה זכו והגיעם חלקם, תורה מפוארה. וזאת למודע"י, כי הגיעו אלינו מאמרים רבים ונפלאים, הכוללים חידושי דינים ובירורי סגויות עמוקות בשיטת מהרי"ץ, אך קצר המצ"ע מהשתרע. ובעז"ה כאשר יזכנו השי"ת להוציא לאור את הגליון הרביעי, המעודד להופיע בחודש ניסן הבעל"ט, יובאו דבריהם הנעימים לכבוד ולתפארת:

יחי רצון מלפני המקום ברוך הוא, כי זכותם של-רבותינו הקדושים ובראשם עטרת ראשנו מהרי"ץ נע"ג, תעמוד לנו להגדיל תורה ולהאדירה, ולשוב בתשובה שלימה לפניו יתברך. ונזכה כולנו יחד, לראות בשמחת בית השאובה, ולטוב חי העולם הבא:

ערב שנת השבע ה'תשע"ה לבריאת עולם, ב'שכ"ו לשטרי

הכו"ח בברכת התורה

מערכת דברי חפץ

❦ 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 יצור קשר עם המערכת, כדי לזכות בהם את הרבים. ובודאי זכותם של-ראשונים כמלאכים, תעמוד לו להתברך בברכה הצפונה לאשר יקים את דברי התורה:

ב לרגל שנת המאתים ועשר להסתלקותו של-גאון עוזנו **מהרי"ץ** זיע"א (ה'תקס"ה-ה'תשע"ה), הוקדשו קבצי **דברי חפץ** של-שנה זו לתורתו. לזאת נבוא בקריאה של-חיבה, לכל הני צורבי מרבנן עמלי-תורה די בכל אתר ואתר, אשר זכו והגיע חלקם להעלות ולהאיר תורת מהרי"ץ זיע"א, טוב יעשו אם יזכנו בפרי עמלם, לזכות בהם את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה. כמו-כן ניתן לשלוח מאמרים בבירורי הלכה בענייני שנת השבע שנת השמיטה. את המאמרים יש לשלוח עד ט"ו בשבט התשע"ה ב'שכ"ו. תנתן עדיפות למאמרים בנושאים הנוגעים הלכה למעשה, ולמאמרים שישלחו מוקדים:

ג תגובות הערות והארות על הקובץ הנוכחי (ועל הקבצים שיבואו אחריו בעז"ה), יתקבלו בברכה ובהוקרה, ומינן ומינכן יתקלס עילאה:

דברי חפץ



מגילת רבותינו



במהר"ר יחיא צאלח (מהרי"ץ) זצ"ל

גאון רבני תימן ותפארתם

חידושים והגהות על שלחן-ערוך אורח-חיים מהלכות ראש השנה עד הלכות מגילה

החידושים וההגהות שלפנינו, לקוחים מתוך הספר גְּלִיזֵי מהרי"ץ אשר עודנו בכתובים, ומקיף את ההגהות וההערות אשר רשם מהרי"ץ אגב לימודו, בגליונות הספרים שעסק בהם, ש"ס והרמב"ם, שלחן-ערוך אורח-חיים, ספר המספיק, ועוד. ונכללים בהם חידושים יקרים מתורתו של-גאון עוזנו מהרי"ץ, שלא שזפתם עין. הספר עתיד לצאת לאור בעז"ה בתוספת מבוא, הערות וצינונים בשם צִיּוּנֵי יצחק, מאת מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א:

בקובץ הזה המיוחד לתורתו של-גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל, הננו מגישים לפניכם רק דוגמא כדי טעימה מתוך הספר הנזכר, העניינים השייכים להלכות חצי השנה שלפנינו הבאה אלינו לטובה, החל מראש השנה ועד פורים. ישוטטו בהם רבים, ותרבה הדעת:

נרוב ככל החידושים וההגהות דלקמן, הם מועתקים מעצם כת"י קדשו של-מהרי"ץ. ויש בידינו העתקות נוספות של-זולתו, ובכללם עניינים שאינם בכת"י, והם נוספו כאן תוך סוגריים. מובן אם כן כי הדברים המובאים בכלל ההגהות דלקמן מתוך הספר שתילי זיתים, אינם בכת"י, ומסתבר לכאורה שהם רשימות של-חכם נוסף. כי מאחר שהספר היה מצוי לו, בהיותו תלמיד-חבר למהרד"ם בעל שתילי זיתים, והעניין הוא במקומו, מדוע ראה מהרי"ץ צורך להעתיקו. יב"ן:

הלכות ראש השנה

שלח

סימן תקפ"ב טורי זהב סוף ס"ק ג', דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו, וקמ"ל כאן רובו ממש, ויש ראייה לזה לעיל*. נ"ב סימן ש"פ ס"ק א' [א]:

צינוני יצחק

[א] הרחבתי על זה בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש כי תצא ה'תשע"ב ב'שכ"ג. וגם בתשובותי עולת יצחק חלק ד', גבי עניין הברדלה במוצאי יום טוב:

שלט

תקפ"ן טורי זהב סוף ס"ק י"ח, וזה* קצת דלא כפירוש בית יוסף. נ"ב צריך עיון:



[ת"ר סעיף ב', בקידוש ליל שני* ילבש בגד חדש או מניח** פרי חדש ואומר שהחיינו***. נ"ב *יש אומרים יברך זמן, ויש אומרים שלא יברך. וכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ילבש וכו' (שתילי זיתים). **לפניו (שם). ***ויהא דעתו גם על הפרי (שם בשם הטור):]

הלכות יום הכפורים

שם

תר"ן מגן אברהם ס"ק ד', והוא הדין אם מכיין לטובתו. נ"ב פירוש, לטובת עצמו. ונראה דמפרשים עובדא דרבי חנינא^א לשני פנים, הראשון הוא מה שפסק רמ"א דדחהו רבי חנינא לרב כדי שילך לבבל וימלוך, ולא יצטרך לשהות עד שימות רבי חנינא. והשני הוא מה שכתב הרב בית חדש דאם מתכוין לטובת עצמו, גם כן שרי, כהא דרבי חנינא שדחהו לרב כדי שלא ימות רבי חנינא עצמו, דאין מלכות נוגעת וכו' כדפירש רש"י שם, ודו"ק:



[שם סעיף ג', תקנת קדמונינו וחרם שלא לחוציא שם רע על המתים. נ"ב הטעם לתקנה זו, הוא לפי שאמרו רבותינו ז"ל בתנחומא פרשת ואתחנן, אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של-עולם, כל הכעס הזה עלי למה. אמר לו אתה אמרת וכו' והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים וכו', וכי אברהם יצחק ויעקב חטאים היו שאמרת לבניהם כך. אמר לו ממך למדתי, שאמרת את מחתות החטאים האלה וכו'. אמר לו אני אמרתי בנפשותם ולא באבותם וכו' (שתילי זיתים בשם המרדכי):]

ציוני יצחק

[ב] יומא דף פ"ז ע"ב. ומשם יש לדון גם-כן לעניין נוסף שהעלהו רבינו המחבר בתשובותיו פעולת צדיק, כמו שכתבתי בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן לגבי אם צריך לפייס את חבירו שמקפיד עליו שלא בצדק יעוש"ב:

שמוא

תרי"א סעיף ב' בהגהה, ונהגו שהתינוקות* משחקים באגוזים. **נ"ב** שמיצר להם בשוחק עמהם ואינו רשאי לאכול, ויתקיים תענו את נפשותיכם (מהרי"ל דף ס"ג):

שמב

תרי"ב סעיף ד', שיעור אכילת פרס, יש אומרים ארבע ביצים*, ויש אומרים שלש ביצים. **נ"ב** בסימן ת"ט סתם מר"ן כדעת רמב"ם^[א], ונראה שטעמו דדוקא לחיוב כרת או חטאת יש לחוש לדעת רש"י. ונפקא מינה לענין אכילת החולה ביום הכפורים, דלכתחלה יחמיר לשהות כדי אכילת ארבע ביצים, כמ"ש סימן תרי"ח (פרח שושן סימן ד' תוך התשובה):



[תרי"ן סעיף ב', קטן וכו' אין מענין אותו וכו', אפילו אם רוצה להחמיר על עצמו מוחין בידו. **נ"ב** ואפילו לשעות אין מענין אותו. ובזה נכשלים הרבה בני אדם, וראוי למחות בידם (שתילי זיתים בשם בית יוסף)]:



[תרי"ח מגן אברהם סוף ס"ק ג', עיין מ"ש בשמו סימן ש"ל. **נ"ב** אם החולה רוצה להחמיר על עצמו אחרי שידוע שצריך לכך, עליו נאמר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וכו' ואל תהי צדיק הרבה (אליה זוטא ושיירי כנסת הגדולה בשם איסור והיתר הארוך). וכתב שיירי כנה"ג, ומאכילין אותו בעל כרחו (שתילי זיתים):

הלכות סוכה**שמוג**

תרי"ל מגן אברהם ס"ק ט"ו, משמע קצת בתוס' דאם רוב הדופן מן החזק כשרה. **נ"ב** ומר"ן הכ"מ פרק רביעי כתב, נראה לי שחזוק זה צריך עד גובה עשרה עכ"ל:

ציוני יצחק

[ג] עיין מה שכתבתי בס"ד בבארות יצחק הלכות ברכות הפירות ס"ק קע"ז:

שדמ

תרמ"ג טורי זהב שלהי ס"ק ב', אח"כ אפילו שהות. **נ"ב** אפילו אחר שהות:

שמה

שם שם ס"ק ד', וע"כ בשבת שחרית. **נ"ב** בשבת חול המועד שחרית:

הלכות לולב

שמו

תרמ"ז סעיף ב', ערבה וכו' שנשרו רוב עליה וכו' פסולה. **נ"ב** ואפילו מחצית עליה, דלא כהעיסור וריא"ז דמכשירים אפילו לא נשתייר אלא עלה אחד בכד אחד, דההיא בערבה דחבטה אתאמר (כפות תמרים דף י"ו ע"ב):

שמו

תרמ"ח סעיף כ"א, כשמשחין אותו. **נ"ב** אפילו בתלוש (תוספות):

שמה

תרמ"ט מגן אברהם ס"ק ב', ולקניא בשינוי השם. **נ"ב** עיין חק יעקב סימן תנ"ד ס"ק ר':

שמו

שם שם ס"ק ט', עיין סימן י"ד סעיף ג'. **נ"ב** בספר שערי שמים דף קל"ה ע"א כתב, במגן אברהם רמז למ"ש הרא"ש לענין ציצית שיוצא בשאול העשוי לכך, ולא נהירא עכ"ל:

שנ

שם שם ס"ק י"ב, דכתותי מכתת שיעוריה. **נ"ב** ואם כן הוא הדין ערבה דחבטה דיש לה שיעור, עיין סימן תרס"ד סעיף ד', ופשוט:

שנא

תרנ"א מגן אברהם ס"ק כ"א, ובכתבים איתא מזרח דרום צפון. [תיקן רבינו המחבר] דרום צפון מזרח:

שנב

שם מגן אברהם ס"ק כ"ו, ליקח גם כן בשאר שנים. **נ"ב** ויברך עליו:

שנג

תרנ"ה מגן אברהם ד"ה ונ"ל. **נ"ב** כן הוא ממש בתשו' רשב"א שם:

שנד

תרס"ד טורי זהב ס"ק ו', מזהיא דהגזול בתרא. **נ"ב** דף קי"ג ע"ב:

שנה

תרס"ט סעיף א' בהגהה, וקורים פרשה אחת הרבה פעמים. **נ"ב** וכן פסק מר"ן לעיל סימן רפ"ב סעיף ב':

חלכות חנוכה**שנו**

תרע"ה סעיף ב', יש מי שאומר וכו'. **נ"ב** הרב מעשה רקח פרק ג' דחנוכה, הוכיח שכן דעת הרמב"ם ז"ל:

שנז

תרע"ח סעיף א', מי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת, יקנה נר שבת. **נ"ב** והיינו בנר שבת ונר חנוכה דשתי המצות עתה לפניו. אבל בליל ערב שבת, אף על פי שאין לו עוד מצות לנר שבת, נר חנוכה קודם, דאין מעבירין על המצות, מלבד טעם פן ימות או יהיו לו מצות אחר כך (חוות יאיר סימן ט' תוך התשובה עיין שם):

שנה

תרפ"ה סעיף ד', בשבת חמישי וכו'. נ"ב לשון הרמב"ם פרק י"ג מהלכות תפלה דין כ"ג, ראש חדש ניסן שחל להיות בשבת, מוציאין שלשה ספרים, בראשון קורין בו סדר היום, וענין ראש חדש בשני, והחדש הזה בשלישי עכ"ל. וכתב הרב (מגיד) [כסף] משנה ז"ל שהוא נלמד מראש חדש אדר הסמוך לניסן דסעיף א':

שנה

שם טורי זהב ס"ק ב', ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה. נ"ב לענ"ד צריך עיון, דברכות אינן מעכבות בדיעבד. אלא הטעם דכיון דאין יודע למי מברכין, גם הקריאה אינה כלום, כיון שאין בו דעת כלל. ותדע דהא לעיל בסימן קל"ז סעיף ג' סבירא ליה להרב עולת תמיד בההיא דדילג אפילו תיבה אחת, דחוזר וקורא הוא ושנים עמו, היינו בלא ברכה. ואף דהרב מגן אברהם חולק וסבירא ליה דיברך, לאו מטעם דאין יוצא אלא אם כן בברכה, רק מטעם כיון דדילג לא יצא י"ח. וגם כן ממה שכתב מהר"ם מלובלין שהביא הרב מגן אברהם שם ס"ק ו', איכא למילף דברכה לא מעכבא, דאם איתה דברכה מעכבא, אם כן מאי אהני במה שחוזר וקורא:

הלכות מגילה

שם

תרפ"ן סעיף ב', ואם חל פורים באחד בשבת, מקדימין להתענות ביום חמישי. נ"ב ואף על גב דקיימא לן אקדומי פורענותא לא מקדמינן, היינו בארבעה צומות דסימן תק"ן שהתענית מפני הצרות. אבל כאן אין התענית אלא לסליחת עון יי. ועוד דלא אפשר לאחורי (לבוש סימן תק"ן):

ציוני יצחק

[ד] מכאן נראה לענ"ד בס"ד שיש ללמוד שאם חל יאר צייט של-אביו ואמו בשבת, עדיף להקדימו מאשר לאחר, כמו שהעלה רבינו המחבר בתשובותיו פעולת צדיק חלק ב' סימן רס"א בשם דעת חכמה [נומזה למדתי לעניין עלייה לקבר וסעודה באותו יום, בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות יום פקודת השנה סימן קצ"ז אות ז' ד"ה אם] שאז

שם

[תרפ"ח סעיף ה', בן עיר וכו'. נ"ב עיין בטור חשן משפט סוף סימן רנ"ז]:

ציוני יצחק

יועילו ויצטרפו זכויות הללו למת כשידונוהו בשמים וכו' יעו"ש, דלא שייך בכי האיי גוונא אקדומי פורענותא לא מקדמינן כדקיימא לן בתעניות, דזה לא חשיב פורענות. וזה היפך דעת מהרי"ק שורש ל"א שפסק מרן כמותו בבית יוסף ובשלחן ערוך סימן תקס"ח סעיף ט':

ועניין פורענות גבי תעניות, יובן ביותר לפי מה שהעלינו בס"ד בנפלאות מתורתך ריש פרשת ויחי על פסוק ויחי יעקב ד"ה וראיתי, שהדין מתעורר באותם הימים, כאשר היה לשעבר וכו' יעו"ש"ב, דבית דין שלמעלה אזלי כהכרעת בית דין שלמטה באיזה יום נקבע התענית:

ונפקא מינה נמי לעניין מי שמת בבין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, שיש להקדים קביעות היאר צייט שלפניו, ולא לדחותו ליום שלאחריו. וכל-שכן דלא כמו שכתב בשו"ת שערי צדק יורה-דעה סימן קצ"ח דמי שמת בבין השמשות יחזיקו היאר צייט שני הימים מספק. וכן כתב בשו"ת כנף רננה אורח-חיים סימן נ"ה להחזיק היאר צייט כיום שלפניו, ושכן משמע משו"ת חתם סופר אורח-חיים סימן קס"ב, הובאו דבריהם בספר נשמת ישראל (הרפנס) ענייני יאר צייט דף תתקכ"א אות ג', והוסיף כי החתם סופר שם מיירי לעניין מי ששכח ונפל לו ספק מתי יום היאר צייט, ביום כ"ה או יום כ"ו לחודש, וכתב החתם סופר להחזיק ביום הקודם. דאף אם לפי האמת היאר צייט הוא ביום שלאחריו, הרי הקדים תפילה לצרה דלמחר, בין לטעם דריע מזלא ידידה, בין לטעם כדי להקל דין אביו. אבל אם יעשה להיפך להחזיק ביום שלאחריו, אם כלפי שמיא גליא שהיאר צייט ביום שלפניו, שוב מה בצע בהחזיקו היאר צייט ביום שלאחריו. בין לטעם החזקת יאר צייט משום שדנין המת, וכבר דנוהו אתמול. בין לטעם משום דאיתרע מזליה דהבן, הלא כבר איתרע מזליה אתמול. ובשו"ת תשובות והנהגות כתב גם-כן לעניין אם מצאו את המת בלילה והכירו בו שכבר מת מלפני זמן אבל אי אפשר לברר מתי מת מבעוד יום או בלילה, שיש להחזיק היאר צייט בשני הימים, דלעניין יום היאר צייט אי אפשר לקבוע יום המיתה על פי חזקת חיים שהיתה לו, כיון שהדבר נוגע לתיקוני המת והלא בשמים ידוע האמת. ורק אם הספק על כמה ימים, שכנגד ספק של-כל יום יש רוב ימים כנגדו (שאינו מכלל הספק) יש להחזיק היאר צייט כיום האחרון של-ספק, דאקדומי פורענותא לא מקדמינן וכו' ע"כ. ויעויין שם אסיפת דברי האחרונים בזה. ושם בדף תתקכ"ב העלה דברי שו"ת מנחת אלעזר חלק ה' סימן ג' שמביא מספר זכור לאברהם (אלקלעי) חלק ג' אות י' דיעשו היאר צייט ביום הקודם, ודעת המנחת אלעזר לקבוע כיום שלאחריו, כיון שהיתה לו חזקת חי עד עתה, ואקדומי פורענותא לא מקדמינן יעו"ש. וכן בשו"ת מהרש"ג חלק ב' סוף סימן רמ"ג כתב על נדון החתם סופר הנזכר לעיל, שדעתו להחזיק היאר צייט כיום השני. אבל בשו"ת יגל יעקב אורח-חיים סימן י"ג אות ד' העלה כהזכור לאברהם, ושכן מוכח מחתם סופר הנזכר לעיל וכו' יעו"ש"ב. וכן נראה לענ"ד עיקר אליבא דמהרי"ן, וכמו שנתבאר בס"ד:

שם

תר"צ מגן אברהם ס"ק ח', ואפשר דבא לומר דאפילו השומע ממנו לא יצא, כמ"ש בסמוך. **נ"ב** ואין להקשות דזו פשיטא דאם הקורא לא יצא כל שכן השומע ממנו, דכוותה אשכחן במתניתין פרק ד' דמסכת ראש השנה הלכה ח', והמתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא ע"כ. הרי דהוצרך לפרש כי היכי דלא ניטעי דשאני שומע ממתעסק, וה"נ במגילה כן. והרב עולת תמיד תירץ דחידש בכאן אפילו היתה כתובה לפניו בלשון הקדש והוא קורא בלשון אחר, הוי כקורא על פה, וכמ"ש בגמרא אילימא דכתיבא מקרא וקראה תרגום היינו על פה ע"כ. ולי נראה דמר"ן שנאו כאן משום דסרכא דלישנא דרמב"ם נקט, והיינו סעיף ד' ה' ט' דקבעם רמב"ם בהלכה אחת, דסעיף ד' הוי כמו הקדמה. וכן הבין הלבוש ז"ל:

שם

שם סעיף ט', אבל אם היתה כתובה בכתב* עברי. **נ"ב** צ"ל בלשון (ריק"ש):

❧ **הלומד בענוה זוכה לידע מצפוני התורה וסודותיה** ❧

בנותן טעם לדברים שביארנו לעיל בהקדמה בשם גאון עוזנו מהרי"ץ צוק"ל, אודות ההתבוננות הראויה כאשר מעיינים בתורת רבותינו, יש להביא את דברי רבינו הרמב"ם בסוף הלכות מעילה וזה לשונו, ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כחו. ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו. ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול וכו' יעויין שם:

וביאר הגאון מוהר"ח כסאר צוק"ל בספרו שם טוב שם, יסוד עצום בהבנת דברי הרמב"ם, וזה לשונו, דברים אלו כתב רבינו ז"ל ללמדינו גדול-התועלת בזה, שכשיתבונן האדם במשפטי התורה כפי שכלו ולא יכנס לפניו מגדרו, בשביל זה יזכה שיהיו המצוות יקרים וחשובים בעיניו, ולא יבוא להקל בהן. וזוכה גם כן לידע מצפוני התורה וסודותיה. אבל אם הוא נכנס לפניו מגדרו, ומחשיב עצמו שהוא חכם, אזי יסתכל [לשון סכלות] ויסתתמו מעיינות החכמה ממנו, ויהיו המצוות קלים בעיניו, אחר שהולך אחר מחשבתו הנפסדת. ולבסוף יבוא לידי כפירה, רחמנא ליצלן. שעל זה אמרו חז"ל נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יקום בעולם, כי טוב ממנו הנפל שלא ראה כלום. ולפי-כך, כמה צריך האדם ליזהר ולהתרחק מזה, על ידי שישפיל עצמו עד למאד. כמו שמצינו במשה רבינו עליו השלום, שהעיד עליו הכתוב (במדבר י"א, ג') והאיש משה ענו מאד, שבשביל זה זכה שתינתן התורה על ידו ושתיקרא גם כן על שמו, דכתיב (מלאכי ג', כ"ב) זכרו תורת משה עבדי:

הגאון כמחר"ר אברהם צאלח (ובית דינו) זצ"ל
ראב"ד עי"ת צנעא, בנו של-גאון עוזנו מהרי"ץ זצ"ל

שלוש תשובות לשאלות חכמי צעדה

הגאון כמחר"ר אברהם צאלח זצ"ל, היה מתלמידיו המובהקים של-אביו גאון עוזנו מהרי"ץ זצ"ל, ולאחר פטירתו מילא את מקומו כראב"ד ומרא דאתרא עי"ת צנעא וכל גלילות תימן. והא לך לשון ספר סערת תימן דף כ"ג, ביום שבת-קודש כ"ח ניסן שנת ב'ק"י (ה'תקס"ה) נפלה האבן הראשה, נקרא אל על לחיי נצח מהרי"ץ זצ"ל, זקן ושבע ימים. ה"ר אברהם (בן הראב"ד מהרי"ץ), ראב"ד קבוע שביעי. מילא מקום אביו מהרי"ץ, בחברת ה"ר יחיא צעדי וה"ר יחיא משרקי. וכבר הפקידו אביו בחייו, שוחט ובודק לרבים בבית המטבחים הציבורי [שבדרך-כלל זהו תפקידו של-הראב"ד, עיין סערת תימן דף ק"ג ד"ה נגד. איתמר] וכו'. בחג הסוכות ב'ק"ך (ה'תקס"ט) נאסף לחיי נצח הראב"ד אברהם הנזכר, והשאיר אחריו ברכה בניו הרבנים ה"ר דוד וה"ר צאלח. חיבר קצת שאלות ותשובות, והמעתיקים הצמידום בסוף ספר שו"ת פעולת צדיק שחיבר אביו, עכ"ל סערת תימן:

דקדק לכתוב והמעתיקים הצמידום וכו', ולא מהר"ר אברהם עצמו. ואכן בשו"ת פעולת צדיק כת"י מהר"ר אברהם, אינן נמצאות, עיין נוה צדיק על שו"ת פעולת צדיק החדש חלק ג' סימן רע"ז (שהיא התשובה הראשונה מתשובות מהר"ר אברהם) אות א':

נמצא כי מהר"ר אברהם לא שימש בדיינות אלא כשלוש שנים ומחצה, לעומת אביו ששימש בכך יותר מארבעים שנה (ואולי קרוב לחמשים שנה, ואכמ"ל). ונראה כי זו הסיבה לכך שלא נותרו בידינו תשובות רבות ממנו, כי בדרך-כלל הראב"ד הוא המשיב העיקרי. מהרי"ץ מזכיר את בנו זה פעמים רבות בחיבוריו ומביא חידושים בשמו. ועיין עליו עוד, במבוא לשו"ת פעולת צדיק החדש, הנקרא צדיק מה פעל, סוף פרק ג', ובהערות שם:

את שלושת התשובות שלפנינו, עם מבואותיהן והערותיהן, קיבלנו מידידנו הנכבד ר' אהרן גימאני נ"ל. תשובות חן חן לו, ויישר חיליה לאורייתא. כדרכנו, נפתחו ראשי תיבות ונעשתה חלוקה לפיסקאות. שתי השאלות הראשונות קרועות בצידן, וכך חסרים כמה חלקי שורות. ועל כל פנים, העניינים מובנים.

בתשובות הללו חתם מהר"ר אברהם צאלח אחרי חברי בית דינו הנזכרים לעיל, אף כי הוא שימש ראב"ד, ונראה שנהג כן דרך ענוה וכבוד כלפיהם, לפי שהם היו כבר חברי בית דינו של-אביו מהרי"ץ, וגם היו גדולים ממנו בכחמש שנים (ועיין גטין דף י' ריש ע"ב), עיין סערת תימן דף קע"ג. ולפיכך לא נהג כך כלפי מה"ר סאלם צברי, החתום בתשובה השלישית. עדיין לא נתברר לי מי מן הדיינים כתב את התשובות, והדבר יוכל להתברר עם השוואת צורת כתיבת ידם במקומות אחרים. הצעיר איתמר חיים הכהן יצ"ו:

א. תביעת חוב מזונות וכתובה

תושב צעדה הלך לנגראן לצורך פרנסתו, והיה חוזר לפעמים לביתו. והיו לו שתי נשים. האחת במקום מגוריו בצעדה, ולה בנות נשואות. והאחרת בנגראן, ונולד לו בן ממנה. לעת זקנתו טיפל בו בנו, ואחרי שנפטר בא הבן לצעדה לרשת ממון אביו. בתוך כך לקחה האשה בצעדה את המטלטלין שהיו בבית. הבן בנה ביתו על אדמת אביו בצעדה, והיה מוכן שאשת אביו הראשונה תגור בבית עם כולם אבל ללא התחייבות לספק לה צרכי מחיה. האשה ביקשה לקבל ערך הכתובה וחוב המזונות משווי דמיו של־בית:

בענין אשה שבאה לתבוע מזונות מהיורשים, וזה סדור הדברים. בעלה היה עובד בנגראן, ולפעמים נכנס^[א]. והיתה לו באחרית ימיו אשה אחרת בנגראן, אינה^[ב] מן אנשי העיר צעדה. ויש לו ממנה בן, נולד בנגראן וגדל בנגראן^[ג]. ולזאת האחרת בנות נשואות. לאחר שהזקין, היה בנו מאכילו ומשקהו [...] והיה מוטל על ערס דוי כמה שנים. וזאת האשה שאצלינו [...] כלל ופרט כסף וכסות ושטיחים ומצעים^[ד] לא הניחה אפיל^[ה] [...] נכנס הבן לביתו וראה שכבר הוא [...] לה מעת שיצאה ממנו מזה^[ו] [...] עליו כמה הוצאות אילו היה מציע אותו במה^[ז] [...] שבע שנים מיום שנשא:

ועכשיו באה [...] קבלתי כל מה שהניח אבי, ואין לי מנכסיו [...] שלשה ספרים שהיו קוראים בהם בנגראן, ואשר בבית מה שבו נה^[ח] [...] ומקומות הבשול. ולא מגיע לו אלא חצי הבית וחצי לדודו ויורשיו [...] והספרים יותר משוויים בשביל אביו והפסדו בבית^[ט]. ולא רצה ליתן כלום מזונות, הואיל ולא נשאר בידו אלא מה שנזכר. ואמר אם היא רוצה לגור בפינת הבית כמו שאר בני משפחתו מדרך החסד, למעט המזונות שלא יתן מאומה, כיון שכל דבר נפל לידה^[י], ולא מכרה ולא הכריזה בבית דין לא בחיי האב ולא בזמן שהיה הילד בצעדה, ומשלו לא תוכל לחייבו.

[א] לעיר צעדה: [ב] המקור בלשון ערבי, כאן זוגהא ישתגל פי נגראן ולפעמים ידכל וכאן מעה פי אכר עמרה אשה אחרת פי נגראן מא היא: [ג] המקור, ולד פי נגראן וכבר פי נגראן: [ד] המקור, וכסוה ופראש ודפא: [ה] המקור, [...] דכל אלוילד אלא ביתה וגא וקד הוא [...] מד יש [...] [...] להא מן חין כרגת מנה מן מדת: [ו] המקור, לו יערצה במא: [ז] המקור, [כ]תאבין ג' אלדי כאנו נקרא פיהם פי נגראן ואלא אלבית מא פיה [...] נה: [ח] המקור, ומא לה אלא נץ אלבית ונץ לעמה ויורשיו [...] ואלכתב א[כ]תר מן קימתהם מעא אבוה וכסארה פי אלבית: [ט] המקור, ומא עאד בידה אלא מא דכר אלא קאל אלא מראדהא תדור פי שק אלבית מן סאיר אהלה מן באב אלחסב דון אלמזונות מא ידי שי לכון צאר כל שי בידהא:

השיבה, יתן לה מחלקו בבית. והוא השיב במה שהפסיד. ואם היא תרצה להחזיר לו ממה שכבר לקחה מהבית, ישלם לה מזה:

וכמו כן מעניין הכתובה, הוציאה כתובה^[י] נוסח כתובה שאבדה. והחוב שרשום^[יא] אחורי הכתובה, עשרים ואחד קרש. והשיב שהכתובה העיקרית היתה אצל אביו^[יב], ואפשר שמחלה, ואין בה חוב אלא ששה קרוש. והכתובה תפוסה אצל^[יג]: **למען** ה' יתברך, עיינו בעניין הדברים, והורונו איזה דרך ישכן אור בענין המזונות והכתובה והחוב. ושיל"י, אכ"ר^[יד]:

תשובה

הדבר פשוט שאם לא נשאר לאב כלום, אין הבן חייב לזונה משלו. ועליכם הדבר מוטל לחפש אם הוריש האב כלום, ניזונת ממנו. ואם לאו, אין על הבן שום חיוב:

ומעניין הכתובה^[טו], אם היא מקוימת^[טז] בעדים כשרים ידועים, הרי כשרה כשאר הכתובות, וגובה בה אם יש לאב נכסים. ולא נחוש לכתובה הראשונה. דאפילו אם תמצא לומר שמא מחלה או נפרעה הראשונה, הא כתב לה כתובה אחרת והיא העיקר. **יחיא** ק' מ"ו יודה **צעדי יצ"ו**:

ומעניין הבית שבנה בה^[יז], עדיין הקרקע משועבד לכתובתה. ישומו אותו בקיאים, ותגבה מדמיו. והמטלטלין שלקחה מהבית, תשבע כמה שוים, ויחשבו אותן עליה ממזונות שעברו. יום ג' ז' אדר בקי"ז^[יח], ושלו'. **יחיא** ק' מ"ו יודה **צעדי יצ"ו**. הצעיר **יחיא** ב"ר דוד משרקי יצ"ו. אברהם בן מ"ו **יחיא** צאלח יצ"ו ס"ט:

ב. בנייה בחצר משותפת

מדובר באב שציווה שהבית והחצר יתחלקו באופן שהאחד יטול חלק מסוים בבית, והאחר יטול חלק אחר עם החצר ואין לראשון כל חלק בחצר. לאחר חלוקת

[י] המקור, מדת מא אלולד פי צעדה ומן חקה מא תלזמה גוובת ידי להא פי קסמה מן אלבית והו גווב במא קד כסר ואלא מראדהא תרד מא קד שלת מן אלבית סלם להא פי וגהה וכדאלך מן גהת אלכתבה אבדת כתבה: [יא] המקור, ואלחוב אלדי: [יב] המקור, ואחד ועשרין קרש וגווב אן אלכתובה אלאצלייה כאנת ענד אבוה: [יג] המקור, ומה פיהא חוב אלא סתה קרוש ואלכתובה מקבוץ מעה: [יד] ושלומכם ירבה וגרכם לא יכבה, אמן כן יהי רצון: [טו] המקור, ומן גהת אלכתובה: [טז] במקור נכתב בטעות, מקיומת: [יז] המקור, ומן גהת אלבית אלדי עמר פיה: [יח] לשטרות, ה'תקס"ו ליצירה:

הירושה של-בתים, רצה בעל החצר לבנות בה לאחר שהניח כדי חלונות ודרך להילוך:

שאלה למול רבותינו הבית דין צנעא אי"ת¹¹⁵ ור"ת¹¹⁶. בענין [שני] אחים שחלק אביהם ביניהם נכסיו בחייו, וכן הבית הִלְקוּ ביניהם. וכתב בצוואתו, שאחר מותו יעשו גורל ביניהם על חלוקת הבית¹¹⁷. ואחר כך מת, וקבלו מה שעשה וציוה אביהם ביניהם, וכל אחד נטל חלקו. והבית [עשו גורל] ביניהם, וכל אחד דר בחלקו. וי... מהם חצר לפני הבית, ודרך ש[...]. מהחצר. ויש להם חלונות לחצר[ר] [...]. כתב אביהם בצוואתו, שמי שתפול [...] בחלקו, לא ישאר לאחיו בה שום ענין [...] תשמיש, אלא מעבר רגלו ואור החלונות:

ועכשיו רוצה בעל החצר לבנות בה, ולהניח לו ולאחיו דרך לעבור לצאת ולבא ממנה, ולהניח מה ששיערו חכמים כנגד החלונות לאורה בלא בנין, מלמטה למעלה, ואחיו רוצה לעכבו. בממכ"ת¹¹⁸ שתורונו אם בעל החצר רשאי לבנות ולהניח מה שנזכר, או אינו רשאי. ושיל"י, אכ"ר¹¹⁹:

תשובה

הדין עם בעל החצר, ואין אחיו יכול לעכב עליו. ובלבד שלא יאפיל על החלונות, ולא יעכב עליו את הדרך, וכמו שציוה מורישים. יום ג' ז' אדר בקי"ז¹²⁰, ושל'י. **יחיא ק' מ"ו יודה צעדי יצ"ו. הצעיר יחיא ב"ר דוד משרקי יצ"ו. אברהם בן מ"ו יחיא צאלח יצ"ו ס"ט:**

ג. חמשה עניינים שונים

חכמי צעדה שלחו לבית דין צנעא חמש שאלות. השאלה הראשונה אודות שני שוחטים שהתעוורו ועברו להתגורר בין הגויים והמשיכו לשחוט. חכמי צעדה הזהירו אותם, אבל הם לא נשמעו ונסמכו על ההלכה שהסומא ששחט שחיטתו כשרה. חכמי צעדה דחו טענתם, והפנו את הדברים להכרעת בית דין צנעא. ארבעת השאלות הנוספות, נשלחו לחכמי צעדה מאנשי חידאן שבמחוזם, ואינן בידינו. נראה שנוסח השאלות הופנה לבית דין צנעא בדף נפרד, וכאן הסתפקו חכמי

[יט] אתה ה' תשמרם (תהלים י"ב, ח'): [כ] וכצננה רצון תעטרם, על פי תהלים ה', י"ג: [כא] כלומר מי יקבל חלק זה ומי יקבל החלק האחר: [כב] במחילה ממעלת כבוד תורתכם: [כג] ושלומכם ירבה ונַרְכֶם לא יכבה, אמן כן יהי רצון: [כד] לשטרות, ה'תקס"ו ליצירה:

צעדה לכתוב לבית דין צנעא, מה הם השיבו כבר לשאלות אלה, וביקשו את הכרעתם. בתשובתם הסכימו בית דין צנעא לכל דברי חכמי צעדה. לאחר תשובת בית דין צנעא, הוסיפו השואלים דברים, שכנראה הופנו לאחד מחכמי האזור בו שהו השוחטים. למרות שלא נזכרה צעדה באיגרת, סביר להניח שהיא מחכמי צעדה, שכל המחזו היה כפוף אליהם. בקיפול בקצה העמוד נכתב, אלא אסיאדנא [תרגום, אל רבותינו] בית דין יצ"ו:

ששמן"ה^[כח] אל פני רבותינו^[כז] הבית דין צנעא אי"ת ור"ת^[כז]. בבקשה ממעלת כבודכם רבותינו, שתשיבו אותנו על ענין שני בני אדם סומים, והם שוחטים מבראשונה קודם שיסתמו. ועכשיו הלכו בגולה כל אחד לבדו בין האומות, אינם בין הציבור, ולא נמנעו מלישחוט. והיזהרנו אותם ולא רצו. והשיבו שהסומא ששחט שחיטתו כשרה^[כח]. והישבנו שאף על פי שאמרו רבותינו ואם שחט, משמעות הדבר אם אירע^[כט]. ועוד הישבנו, אף על פי שהיא כשרה, מי יבדוק אם יארע אחת משבעים טריפות, והלוא הוא סומא. אלו הוא בין הציבור והשוחטים, יהיה אחד מהשוחטים בודק. בממכ"ת^[ל] תורונו אם שחיטתם ובידיקתם^[לא] על זה האופן כשרה, או לאו. וששואל^[לב] ש"ל:

ועל ענין השאלה השנית שנשלחה עם זה^[לג], הוא מן חידאן, וכבר הישבנו להם על ענין השאלה הראשונה שהעד כשר. וכן השנית על ענין שני בשלישי, שהוא כשר. ועל השאלה השלישית על ענין הבתולה בזמן הזה, לדעת האחרונים דינה כדין נדה:

אבל ברכת שהחיינו^[לד] ששאלו, אף על פי שהם נוהגים^[לה], קרוב הדבר להיות הברכה לבטלה, לפי שאין מברכים על שתילת האילן אלא על הפרי, ר"ל המילה:

ואמרו שהם רוצים עוד שתגיע אליכם^[לו]. בבקשה מכם למען השם תשיבו על הכל^[לז]. ושל'ו. סדר ויצא:

[כח] שלום שלום מאדון השלום: [כז] המקור בלשון ערבי, אלא חצרת אסיאדנא: [כז] ראה לעיל הערה י"ט והערה כ': [כח] שלחן ערוך יורה דעה סימן א' סעיף ט': [כט] כלומר בדיעבד, אבל לכתחילה הסומא לא ישחוט, וכמו שהקדים מרן בתחילת הסעיף שם: [ל] במחילה ממעלת כבוד תורתכם: [לא] במקור נכתב בטעות, ובידיקתם: [לב] ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום (שמואל'א כ"ה, ו'). ואולי יש לפתור בלשון רבים, ואתם שלום וכו', אף שאינו כלשון הפסוק: [לג] המקור, אלמצטרה מעא האדה: [לד] על אשה חדשה: [לה] לברך: [לו] כלומר שהשואלים לא הסתפקו בתשובת חכמי צעדה וביקשו שהיא תוגש גם לבית דין צנעא: [לז] המקור, וקאלו ישתאו תזיד תצל ענדכם תפצלו למען הש' פי גואב אלכל:

[תשובה]

שלמכוך לעלמין יסגא. התשובות הכתובות בפנים^[לה], כדין וכשורה^[טל] על הכל^[מ], אין צורך לכפול הדברים. יום ב' ח"י טבת בקי"ט^[מא]. **הצעיר יחיא ב"ר** דוד משרקי יצ"ו. **אברהם בן מ"ו יחיא צאלח יצ"ו ס"ט**. **סאלם בן סלימאן צברי יצ"ו**:

[דברי השואלים לאחר קבלת התשובה דלעיל]

וכבר תשובת^[מב] הסומא השוחט, אמרו^[מג] בית דין שהיא תשובה נכונה. אם יקבלו, [מוטב]. ואם לאו, תשיב דברים^[מד]. וששואל^[מה]:

[לח] המקור, אלגואבאת אלמרקומאת באטן. [כלומר מעבר לדף, והכוונה למכתב השאלה דלעיל]: [טל] בזה הסכימו גם להוראת חכמי צעדה שאין לברך שהחינו על אשה חדשה. ותמוה בעיני היאך נעלמה מעיניהם תשובת מהרי"ץ (אביו של-הראב"ד מהר"ר אברהם צאלח) בעניין זה בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' סימן צ"ט, ואכמ"ל. איתמר חיים הכהן: [מ] המקור, עלא אלגמיע: [מא] לשטרות, ה'תקס"ח ליצירה: [מב] המקור, וקד גואב: [מג] המקור, קאלו: [מד] המקור, קד הו גואב נכון פאן יקבלו אלא [...]. ואלא גוובת כלאם: [מה] ראה לעיל הערה ל"ב:

❧ גודל חובת תלמוד תורה בשבת ❧

כתב גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל בעץ חיים חלק א' גבי סעודת שחרית שבת דף קמ"ג סוף ע"ב וזה לשונו, ואחר השלמת סעודתו ישב לנוח מעט, ושוב יענג עצמו מעט בשינה. ולא יתגרה בשינה הרבה, כי זה לו לעוון פלילי. רק תכף יקום משנתו וירחץ וילך לבית הכנסת ללמוד תורה עם חברי תורה, או באשר ימצא בתי מדרשות אחרות אשר יש לו נחת רוח ללמוד עמהם:

וכמה צריך אדם לזהר מלאבד אפילו רגע אחד בשבת מללמוד בו תורה. ובפרט למי שהוא עמוס בתלאות וטרוד בעסקיו כל ששת ימי המעשה, שהחיוב מוטל עליו בכפלי כפליים. כי עיקר עונג שבת הוא עסק התורה, כעניין מה שכתבו כת הקודמין עליהם השלום, וקראת לשבת עונג (ישעיה נ"ח, י"ג), כי הקריאה דהיינו הלימוד, זהו לשבת עונג. כי לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל לבד לאכול ולשתות ולהניח הספר בקרן זוית, כי על זה תפוג תורה, עכל"ק:

הגאון כמהר"ר של' ב"ד זצ"ל

הגהות על תכלאל עץ חיים למהרי"ץ

(א) ימים נוראים וסוכות

ההגהות שלפנינו נמצאו על ידי הרה"ג משה רצאבי שליט"א, כתובות בגליונות התכלאל עם פירוש עץ חיים של-גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל, חלק שני דפוס ראשון (ירושלם ה'תרנ"ד), הכולל שלוש רגלים, תשעה באב, אשמורות, ראש השנה ויום הכפורים. לא נודע לנו שם כבודו של-מחבר ההגהות, מלבד שני רמזים. האחד, בסדר סליחות דף קכ"ה ע"א, שפתח את הגהתו בראשי תיבות אש"ל, דהיינו אמר שלום, או אמר שלמה. וזה כדרכו של-מהר"ר שלום חבשוש בספרו שושנת המלך, שפותח כך את הערותיו. והשני, בתחילת סדר תשעה באב, שחתם את הגהתו בראשי תיבות שב"ד, דהיינו שלום או שלמה, בן דוד או בדיחי:

מלבד הגהותיו בגליונות, בהרבה מקומות עשה הכותב תיקונים בגוף התכלאל, והשתדלתי להעתיק את כולם. אולם כיון שתיקוניו מעשה ידי אמן המה, יתכן מאד שנעלמו מעיני כמה מתיקוניו. דף ב' שבתחילת התכלאל קרוע לכל ארכו, והשתדלתי להציל מה שניתן להציל מן ההגהות הכתובות בו, ולהשלים מן הסברא, תוך היקף שני חצאי לבינה, עד היכן שידי יד כהה מגעת. לפני סדר ערבית של-סוכות, במקום שנותר חלק בדף נ"ו ע"ב, העתיק נוסח תפילת העמידה לחג הסוכות, מפני שמהרי"ץ סמך על הנוסח שכתב כבר בסדר ערבית של-פסח, וכדרך כותבי התכאליל לקצר בכל כי האיי גוונא:

בהעתקת ההגהות כאן, הובא הלשון שעליו נכתבה ההגהה, נפתחו ראשי תיבות, ונוספו סימני פיסוק. בכמה מקומות הוסיף הכותב ניקוד, בפרט למלים שהן חלק מסדר התפילה. על הרוב, הניקוד הוא כדרכם של-קדמונינו, שלא היו מנקדים ניקוד מלא, בסמכם על ידיעת הקורא. ואני השלמתי את הניקוד, וכן במקומות שניקד פתח תמורת סגול כפי מבטא תימן, שיניתי וניקדתי סגול. ההערות בשולי ההגהות, נכתבו על ידי ידידנו הרה"ג אביחי שרעבי שליט"א. בקובץ זה הובאו ההגהות השייכות לחדשים אלול ותשרי. ההגהות השייכות לפסח לשבועות ולתשעה באב, יובאו בעזרת ה' בקובץ הבא. הצעיר איתמר חיים הכהן יצ"ו:

אשמורות

מז"ה ע"ב בריש העמוד, אל רחום שמך. אל חנון שמך. אל ארך אפים שמך^[א]:

[א] כ"ה בכת"י של-מהרי"ץ, וכ"ה בכת"י נכדו, וט"ס היא שנפלה בדפוסים שהחסירו

ב"ר ע"א וצריך עיון דהיכן מצינו שנמשח פינחס וכו'. ועיינן מה שכתב הרב חיד"א בחידושו על הזוהר^א טעם מספיק לזה, וכן חזר והניף ידו על זה בחידושו הנקרא^ב פתח עינים על עין יעקב^ג, ותרוה צמאונך:

חיתר ערב ראש השנה

נ"ה ע"א בעמוד, שמעו נא רבותי דיינים מומחים (או עדה קדושה). [תיקן בגוף הנוסח כך] שמעו נא רבותינו (או דיינים מומחים) עדה קדושה^א:

שם ע"ב בעמוד, צריך לפרוט הנדר. [תיקן] לפרט:

שם וכשם שמתירין הבית דין (העדה קדושה). [תיקן] (הבית דין) העדה קדושה:

נ"ו ע"ב או שנדיתי או ששמתתי. [תיקן והוסיף] או שנדינו או שְהַחַרְמֵנו או ששמתנו:

שם הבית דין שלמטה (בעדה קדושה שלמטה). [תיקן] (בבית דין שלמטה) בעדה קדושה שלמטה:

ראש השנה

ס' ע"ב בעמוד, כי תעביר ממשלת זרון מן הארץ. ומלכות העליזה מהרה תעקור ותשבור^א:

ס"ג ע"ב בעמוד, יכפר בעד חטאתכם, ויזכור. בראש השנה ובשבת אומר, הוא יגן עליכם, ויזכור^א:

מלים אלה: **[ב]** ניצוצי אורות ריש פרשת פינחס דף רי"ד ע"א. ולא נמצא כי אם בזוה"ק שם, דפינחס היה כהן, אלא דכשהרגו לזמרי היה ראוי ליפסל מן העבודה כדין כהן שהרג את הנפש, והקב"ה ייחסו לו ולזרעו לכהונת עולם. שוב ראיתי בנפלאות מתורתך פרשת פינחס סוף דף קצ"ח שהביא הגהה זו, וציין לגליון הזוהר שם בתוספת החתומה מאיין, שהיא מהחיד"א. ועיינן בנפלאות מתורתך שם מה שהאריך בעניין זה: **[ג]** יותר נכון לומר הנקראים: **[ד]** לא מצאתי בפתח עינים. שוב ראיתי בנפלאות מתורתך שם ד"ה ואולי, שציין למראית העין להחיד"א על מסכת זבחים דף ק"א ע"ב ד"ה ההוא: **[ה]** וכן תיקן כל הנוסח בלשון רבים, במקום לשון יחיד. והיינו מפני שהמנהג שמתחלקים הקהל לשתי כתות, ועומד אחד מבני כת זו, ומבקש בשמם התרה מבני הכת השנייה. ואח"כ עושים להיפך. וממילא צריך לומר הכל בלשון רבים: **[ו]** וכן תיקן בשאר מקומות. ובדפוס נשטמ מחמת הצנזורה, והניחו מקום ריק לסימן. ועיינן בנפלאות מתורתך (כת"י) פרשת בשלח על פסוק ויולך י"י את הים ברוח קדים עזה: **[ז]** צריך עיון,

שם צועקים על חטאתם ולעונם יבכיו, זוכרים. שופכים שיחתם ולחייקם יבצו, זוכרים^[ח]:

ס"ז ע"א בעמוד, (ושמע תקיעה תוקעה ותרועה), ואמור. בשבת אומר, ושמע תפלה וזכרה לתרועה, ואמור:

שם רום ותחת קונו. רום, כן היא הגרסא בחולם. והגורס בשורק, הורס הכוונה (רי"ץ)^[ט]:

ע' ע"א בעמוד, אשרי העם יודעי תרועה. טעם למה כתיב יודעי תרועה ולא כתיב שומעי או עושי, כתב הרב חמדת ימים^[י], מעשה בתוקע אחד שנשתמד, והיה יושב בבית ועד המנגנים אשר למלך. ויהי היום בנגינתם אמר להם כי הוא יודע לתקוע בקרן אחד של-איל בקול גדול. הביאו לו, ותקע בקול גדול תקיעה ושברים. והתקפה והפציר להריע תרועה, ולא עלה בידו. וימת לבו בקרבו. וחזר לנסות עצמו בביתו, ולא עלתה בידו, עד כי אמר לא אנוח ולא אשקוט עד אשר אדע מה זה ועל מה זה לא עצר כח להריע. ובא אל הרב אברהם יחיני, ושאל לו על זה. והשיב הרב, ולא ידעת במקרא מלא, אשרי העם יודעי תרועה. כי לא ניתנה סגולה זו כי אם לעם בני ישראל. והטעם כי התרועה מעוררת יותר הרחמים, וגם כן מכניע לס"מ, כמו שנאמר תרועם בשבת ברזל. ועוד, כי סגולת היום הזה ניתן לישראל ולא לאומות העולם, דכתיב יום תרועה יהיה לכם, לכם ולא לאומות העולם. וחזר בו המשומד, וברח לארץ מרחקים. וניסה את עצמו, [ותקע והריע] ככתחלה. וברך, ברוך (אתה יי")^[יא] הבוחר בעמו ישראל באהבה עכ"ל:

ע"ג ע"א בעמוד, לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. לא גרסין תיבת הקדוש, כן הוא בכל התכאלי"ל, ובס' הרמב"ם^[יב] וספר תולעת יעקב^[יג], והרמ"ק. וכן כתב מהרי"ץ בחלק א'^[יד] עיין שם:

דבשלמא הא דלקמן צועקים על חטאתם, אינו ראוי לפי שאין צועקים על חטא בשבת. אך כאן הלא אינו אלא מעורר את העם לתשובה באמרו חזקו ויאמץ לבבכם עמי באל ומעוזו, עדותיו כי תצרו גם את זה לעומת זה, וממילא יכפר בעד חטאתכם ויזכור רחם ברוגזו: [ח] כלומר, בראש השנה ובשבת אומר כך. וסמך על הגהתו הקודמת: [ט] כן כתב מהרי"ץ בע"ח ח"א בפירוש פיוט בר יוחאי דף ק"ב ע"א. ולפי שכבר ציין מקור עניין זה בהגהתו לע"ח ח"ב עניין סוכות דף ע"א ע"ב [וכאן נדפס לקמן, כפי סדר הזמנים], ציין כאן בקיצור רי"ץ: [י] חודש אלול ור"ה פרק ז' אות ק"ז: [יא] היקפנו שתי תיבות אלה, כי ליתניהו בחמדת ימים. ובדפו"ר (איזמיר תצ"א) ברוך ה' הבוחר בעמו, אך גם זה אינו נראה כמטבע ברכה אלא כשבח להשי"ת: [יב] סדר התפילות שבסוף ספר אהבה, במוסף של-ר"ה: [יג] כן הבין מהרי"ץ (המצויין לקמן) בדעת הרב תולעת יעקב (סדר עלינו לשבח). ואע"פ שנדפס שם תיבת הקדוש, כתב מהרי"ץ, אולי

פ' ע"א בעמוד, אם חל ראש השנה בשבת וכו'. ואומרים צדקתך במנחה. ובמוצאי שבת שהוא ליל יום טוב שני, אומר ותודיענו בתפלה, ומבדיל על הכוס סימן יקנה^ז. כן כתב שלחן ערוך^{יט}:

שם סוף ד"ה אלצלוה, כמו שכתב מורי זקני בפנים. בחלק ראשון^{יט}:

יום הכפורים

פ"ג ע"א סוף ד"ה יראים. תפלת רשב"י ע"ה ז"ל. וראוי ונכון לעת כזאת לומר קודם כל נדרי, מאמר התקונים דף [קמ"ז] [קמ"ג] ע"ב. והוא סגולה להתם פשע ולכפר חטאת. וזה לשון האלהי רבי שמעון בן יוחאי ע"ה, קם רבי שמעון וסליק ידיו [– –] ידאי ההוא דמקורא דמקנה בידיה. עד כאן לשון התפלה, לוקחה מספר התקונים דף קמ"ג ע"ב, הביאה הרב חמדת ימים^{יט}:

צ' ע"א והקליר הוא רבי אלעזר בן ערך. ואני הצעיר מצאתי בתוספות מסכת חגיגה פרק אין דורשין^{יט}, שהקלירי הוא רבי אלעזר ברבי שמעון. וכן כתב בספר חמדת ימים^{יז} שהוא רבי אלעזר ברבי שמעון. וכן כתב בספר יוחסין^{כא}. וכן כתב הרב צמח דוד^{כב}. וגם כן חפשתי וראיתי שסימן של-הפיוט אלעזר ברבי שמעון:

שם ע"ב בעמוד, ומתפללין תפלת מוסף כמו שהסדיר. צריך להסדיר המוסף והוידוי, כדי שיהיה מנין הוידוים עשרה^{כב}. ויש בזה סוד נכמס בספרי המקובלים.

המדפיס סרכא דלישנא דדפוסים נקט ואזיל, יעו"ש בכל דבריו: [יד] דף פ"ב ע"א: [טו] סימן תקצ"ט סעיף א' לעניין ותודיענו. ולעניין יקנה^ז, נראה שכוונתו לסימן תע"ג ס"א: [טז] דף נ"ד ע"א ד"ה ואחר. ושם לא נתפרש להדיא לעניין אבינו מלכנו, ומ"מ הדין שווה: [יז] השמטתי כאן את כל אריכות לשון התיקונים: [יח] עניין יום הכפורים פ"ב אותיות ל' ל"א: [יט] דף י"ג ע"א ד"ה ורגלי: [כ] ר"ה פ"ז אות נ"ט: [כא] ערך רבי אלעזר בן ערך, ובערך רבי אלעזר בר רבי שמעון [ושם בהגהה כתב דמצא בקרובה אחת של-יום שביעי של-פסח, ר"ת אני אלעזר ב"ר יעקב הקליר מקרית ספר]: [כב] מחברו הוא רבי דוד גאנז, והוא שם באלף הרביעי תתל"ג ערך רבי אליעזר הקליר: [כג] מדבריו נראה שנהגו להתפלל מוסף דיוהכ"פ תפילה אחת בקו"ר, דאל"ה הרי יש להם עשרה וידויים בצירוף הוידוי שבחזרת הש"ץ [הסדרה דערבית וערבית, לחש וחזרה דשחרית, לחש וחזרה דמוסף, לחש וחזרה דמנחה, ולחש וחזרה דנעילה]. ולקושטא דמילתא נראה לומר טעם אחר, דהנה אף בליל יוהכ"פ מסדירין הוידוי אף שאינו חלק מעיקר התפילה אלא הוספה [דוגמת יעלה ויבוא ועל הנסים שאין מסדירין אותם כיון שאינם מעיקר התפילה], וע"כ היינו טעמא דלרוב חשיבות הוידוי מסדירין אותו אגב שמסדירין תפילת ערבית, וה"נ במוסף. והרהמ"ח נתן בזה תוספת טעם על פי הסוד:

וכן הוא בכל התכאל"ל ישנות נושנות, מעידים מגידים שצריך להסדיר הוידוי של-מוסף^י:

צ"א ע"ב בעמוד, אערוך מדברי דתי וכו'. לרבי משה אבן עזרא, סימן אני משה קטן חזק:

צ"ד ע"א בעמוד, למקום אש שלהבת. [תיקן] למקום אש להבת שלהבת: **שם** וקדש ידיו מקיתון של-זהב. [תיקן] וקדש ידיו ורגליו מקיתון של-זהב: **ק"ג ע"ב** בעמוד, בנוסחא ישנה, אך ידעתי וכו'. נוסח זה למורינו ורבינו שלום שבזי תנצב"ה:

שם וכאשר חשבתי בן היה. עד כאן להרב הנזכר: **ק"ד ע"ב** בעמוד, ובעת כאבו יגדל. שכלו ידל. ונערים יתקלסו בו. ונתעלולים ומשלו בו. ויהיה לטורח על יוצאי מעיו. ויתנפכו לו כל יודעיו: **קמ"ז ע"ב** בעמוד, ואחר כך מתחיל והוא רחום. ונהגו לומר קודם והוא רחום, אל נורא עלילה, וכתובה בדף קכ"ב ע"א: **קכ"ב ע"ב** בעמוד, יש נוהגים לומר גם סליחה זו. קודם תפלת נעילה:

סדר סליחות

קכ"ה ע"א ד"ה שלומי עליון, בכת"י מהר"י בשירי ז"ל, פיוט זה לרשב"ג, וסימן שלמה יעתר. יעתר. אש"ל^י הנה המגיה כתב שסימן זה אינו מכוון. ואני אומר, טוב צפרנם של-ראשונים מכריסם של-אחרונים, ודברי מהר"י בשירי אמת ויציב. ומה שפירש יעתר, ירבה בתפלה, אינו כן, אלא פירשו יענה מאת ה': **קכ"ו ע"א** בסוף פיוט יעלו לאלף ולרובה לראש השנה, אל מלך. יי הוא האלהים יי הוא האלהים. ואין אומרים אל מלך ולא ויעבר, אלא אומרים יי [הוא] האלהים, שתי פעמים. יי מלך, שתי פעמים. ומתחיל סליחה אחרת:

קל"ו ע"ב בעמוד, ולאילי תמונות. מתירו לענות. [תיקן] מאנו^י לענות:

[כד] הטעם שכתב, הוא למה שצריך להסדיר גם את הוידוי שבמוסף, אף שכבר אמרוהו כמה פעמים. אבל האמת כי התכאליל שכתבו להסדיר גם את הוידוי, אינו מטעם זה, אלא כיון שכל תפילה שמסדירים, מסדירים גם את הדברים שאמרו כבר באותו היום, מלבד מה שאומרים בכל יום ויום, דהיינו שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות, ואכמ"ל. איתמר חיים הכהן: [כה] ראשי תיבות אמר שלום, או אמר שלמה, עיין במבוא: [כו] וכן הוא בפירוש ע"ח גם בדפוס. וכ"ה בכת"ק של-מהרי"ץ גם בפנים

סוכות

נ"ט ע"א סוף ד"ה ומעתה. וסדר האגד כך הוא. נוטל שלשה בדי הדס וקושרן מימין הלולב, ושני בדי ערבה משמאל. וקושר שלשה קשרים, כנגד שלשה אבות. ואחר כך לוקח הדס שאינו משולש, ואוגדו למעלה מערבה והדס משולש. ולא יערב הכל באגד אחד, כי יש פוסקים סבירא להו דאית ביה משום בל תוסיף אם יאגוד הכל ביחד מעורבין באגד אחד. וכתבתי כל זה, לפי שראיתי קצת מהמהמונים טועים ולוקחים הדס משנ[ו]לש וערבה והדס שאינו משולש, וקושרין אותו קשר אחד באמצע. וזה היפך ממה שכתבו הפוסקים. ועיין באר היטב מה שכתב בשם מטה משה. כן נראה לעניות דעתי הפעוט^[כז]:

ע"א ע"א בעמוד, למען פענח בנוף נתכנה. למען עלה להורות לפניו גשנה^[כח]. הושענא:

שם ע"ב בעמוד, מושל ברום ותחת. הגרסא ברום בחולם. והגורס בשורק, הורס הכוונה. וכן כתב מהרי"ץ בספר עץ חיים בפירוש בר יוחאי^[כט], על דרך הקבלה:

שמיני עצרת

פ"ג ע"א בעמוד, וישב על באר המים. ותזיל מטרות עוז ממעונים. ותבואות שנה יהיו דשנים. בצדקת נכנס לפני ולפנים. אשר צנה על ניסוך המים: זכור רחמיה יוצר מאורות. וצנה עבדך יריקון אורות. בצדקת מלך נעים זמירות. אשר אמר מי ישקני מים^[ל]:

שם ע"ב המנהג בכאן ארץ התימן, לקרוא ארבעה גוברי מתחלת וזאת הברכה עד יעל משה, ואחר כך חוזר החמישי וקורא מתחלת וזאת הברכה עד סוף הפרשה, וקורא ראשון של-פרשת בראשית. והוא על פי הר"ד אבודרהם^[לא]:

התכלאל, והמיי"ם בצירי, מיאנו. ושמא הרב הכותב שכח לתקן את החירק שבמיי"ם, מהרו: **[כז]** עיין מה שכתב בזה בבארות יצחק הלכות לולב ס"ק קי"ח: **[כח]** וכ"ה בכת"ק של-מהרי"ץ. וכ"ה גם בסדור רס"ג (דף מ"ב) אשר ממנו הושענא זו. והוא יהודה, דכתיב ביה (בראשית מ"א, כ"ח) ואת יהודה שלח להורות לפניו גשנה: **[כט]** חלק א' דף ק"ב ע"א. ועיין לעיל הערה ט': **[ל]** נראה ששני בתים אלה לא היו לפני מהרי"ץ, שהרי לא פירשם כלל. אך מ"מ הוסיפם הרה"מ^ח, להשלים הפיוט כנגד שבעה רועים, אהרן ודוד. [תוספת זו מוכרחת, שאם לא כן חסרות האותיות ו' ז'. וכך הם נמצאים בדפוסים. יב"ן]: **[לא]** היום לא נוהגין כן [ברור כי גם בעבר לא נהגו בקהילותינו לחזור מתחילת וזאת הברכה, וכנראה שזה נתחדש רק במקומו וסבר שכך המנהג בכל

צ"ד ע"ב בעמוד, **אין ורשכי כתורה**. ורשכי, יש מפרשים מרגלית. ויש מפרשים מצנפת, ומיתי ראה מההיא אתתא דהות קא מזבנא ורשכי^[לכ] (ערוך)^[לכ]:

שם ואין ואלי כישראל. ואלי, פירוש רשאי. כמו לא ואלי איניש למשרי נדרא, פירוש רשאי (ערוך)^[לד]:

שם אין זכרן כ"י. זכרן, היך מה דאתאמר ואזכור את בריתי^[לח], וזכרתי [את בריתי] יעקב^[לח], וזכרתי להם ברית ראשונים^[לח], וזכרתי לך חסד נעורייך^[לח]:

שם אין טרונא כתורה. טרונא, לשון שררות. שרי פלשתים, מתרגם טורני פלשתאי^[טל]:

צ"ה ע"א בעמוד, **ואין מותחא כישראל**. דהיינו בשעה שמוציאין ספר תורה ומגביה החזן ספר תורה ומראה הכתב לעם, על דרך שאמרו במדרש^[מ] על פסוק אשר לא יקים וכו'^[מא]:

ארץ התימן. יב^[נ], עיין ש"ע המקוצר סימן קי"ט סעיף י' ובמה שציין בעיני יצחק שם: **[לב]** קידושין דף י"ג ע"א. [ורש"י שם פירש עניין חגורה, אזור]. ולדברי הערוך השבח בכאן הוא שאנו עונדים אותה עטרה לראשנו: **[לג]** ערך ורשכי, בשם רבינו גרשום ז"ל, מצנפת שנותנין על הפדחת שקורין פרונטל"י ע"כ. ועיין הפלאה שבכרכין שהוכיח כדעת הערוך: **[לד]** ערך ואלי. והוא מנדרים דף ח' ע"ב [לגירסת הערוך והר"ן שם]. ופירש הערוך, לא אריך, ובמוסף הערוך הוסיף, פירוש, בלשון רומי, מי שיכול ויש בידו לעשות דבר מה ע"כ. והר"ן שם פירש לא ואלי, אינו נאה ע"כ, ועניינו אינו ראוי או אינו מתאים. ולפ"ז אין ואלי כישראל, היינו שאין מתאימים יותר מהם לקבל את התורה: **[לה]** שמות ו', ה': **[לו]** ויקרא כ"ו, מ"ב: **[לז]** שם מ"ה: **[לח]** ירמיה ב', ב': **[טל]** לא מצאתי שמתורגם כן אלא סרני פלשתים, כגון ביהושע ג', י"ג. אבל שרי פלשתים מתורגם ברברי פלשתאי, כגון בשמואל-ראשון י"ח, ל': **[מ]** ירושלמי סוטה פ"ז הל"ד. ועיין רמב"ן דברים כ"ז, כ"ו: **[מא]** כוונתו לפי מנהגינו שאין החזן מגביה את כל ספר התורה, אלא מותח את היריעות כלפי מעלה. ועיין נפלאות מתורתך (כת"י) פרשת ואתחנן על פסוק וזאת התורה ד"ה ובפיוט. איתמר חיים הכהן:

✽ טעם לחבטת ערבה ✽

הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב וכו'. כיצד היתה מצותה. בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של-ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח, וראשיהן כפופים על גבי המזבח. ובעת שהיו מביאין אותה וסודרים אותה, תוקעין ומריעין ותוקעין וכו'. וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד עושה. לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב, וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמיים או שלוש, בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא (רמב"ם הלכות לולב פרק ז' הלכות כ' כ"א כ"ב):

והטעם למה מצות ערבה זו בחבטה, לפי שידוע שהלולב חייבים אנו בו מן התורה בכל מקום ובכל זמן, ולפי-כך אנו מתנחמין בגלות בו, ונוהגין במצותו כמו שהיו עושין בזמן המקדש. מה שאין כן ערבה, שלא נשאר לנו בגלות מצותה, שאין מצותה נוהגת אלא בזמן שיש מזבח להקיף בו ועכשיו אין לנו מזבח, שְׁנִינוּ במצוה זו ליטול אותה בחבטה, להורות כמה אנו מצטערין על המזבח המכפר עלינו שניטל, כמי שמצטער על מתו ומכה עצמו, כן אנו מראין כן לפני הקב"ה ומשפילים עצמנו, כדי שבזה יגאלנו השם בקרוב, ונזכה לקיים מצוותיו ולעשות רצונו כרצונו (מהר"ח כסאר בספרו שם טוב שם הלכה כ"ב, מהדורא קמא כתיבת יד):

הערה. טעם זה ליתיה בספר שם טוב הנדפס. ובספר כתיבת יד הנוכח, מחקו הרב המחבר זצ"ל בהעברת קולמוס. ואינו יודע מדוע, שהרי זהו טעם נחמד וגם מעורר לב האדם. איתמר. [לענ"ד חזר בו מאחר שמתבאר מלשון הגמרא בסוכה דף מד: (הן למ"ד שערבה יסוד נביאים, הן למ"ד מנהג נביאים) וכן הרמב"ם דלעיל, שכבר בזמן הנביאים חבטו את הערבה, אם כן לא שייך לומר שאנחנו "שְׁנִינוּ" להורות כמה אנו מצטערין על המזבח שניטל וכו', שהרי עשו זה גם בזמן שהמזבח ובית המקדש היו קיימים. ואולי יש לדון שזה תלוי אם הכוונה לנביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי כדפירש רש"י התם, שהרי הם היו בבית שני, והם חבטו על חרבן בית ראשון, כמו שמצינו שהם היו מתאבלים או על חרבנו. או שהכוונה לנביאים ראשונים כנוכח בהדיא בירושלמי פרקא קמא דשביעית הלכה ב'. ועיין מ"ש בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהר"ן כרך רביעי הלכות לולב ס"ק שי"ז דף שכ"ב ד"ה ואכתה. ולעיקר טעם חבטת הערבה, עיין עוד בתולעת יעקב, ובמה שהוסיף הרב אחי"ה בעץ חיים למהר"ן סוף סדר הושענא רבה דף ע"ט פ', ובשאר ספרים. יב"ן]:

דברי חפץ



דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק



מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

בעניין הדלקת נר חנוכה עד שתכלה רגל מן השוק בזמן הזה, ובדין פרסומי ניסא במקום שאין יהודים

חצי שעה או יותר ע"ש. וכתב עליו שלא נתבאר מהו הפירוש "או יותר". ודוחק לומר שהרמב"ם ספוקי מספקא ליה כמה הזמן, שאם כן הוה ליה לפרש עד מתי הספק. רק כוונתו נראה שצריך תמיד כשמדליק בשקיעה חצי שעה כעיקר תקנת חז"ל, או יותר היינו אי לא כלה רגל אז מן השוק בעינן מאוחר טפי. וכמדומני ששמעתי כן בשם מרן הגאון דבריסק זצ"ל. ואם-כן שיטת הרמב"ם מבוארת שבזמנינו במקומות שלנו צריכים טפי אי מדליק בחוץ, שהחיוב משום פרסומי ניסא ושייך תמיד עד שכלה רגל מן השוק וכו' יעו"ש במועדים וזמנים:

(ב) אבל לפענ"ד לכאורה יש לדון בזה מצד גדרי תקנות חז"ל שאינן משתנות במשך הדורות לפי המציאות, ר"ל כי מה שעכשיו בדורות אלו נתחדש אור החשמל ונשתנו עקב זאת סדרי החיים לגמרי, וישנים מאוחר, וגם הרחובות מוארים היטב בלילות, ולכן בני אדם הולכים אז הרבה יותר, וברחובות הראשיים אפילו עד שעות מאוחרות בלילה אחרי חצות, וממילא זמן ההדלקה לכאורה מתרחב אצלם עד כשמונה שעות, אולי אין זה בגדר התקנה שאינה אלא כפי מציאות זמנם. כגון בתימן שלא היה

לק"י, כסלו ה'תשע"ב, ב'שכ"ג.

(א) מצות נר חנוכה היא שידליק שמן שיעור עד שתכלה רגל מן השוק, כדתניא בשבת דף כ"א ע"ב. והוסיפו לשאול בגמרא שם, ועד כמה. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עד דכליא רגלא דתַרְמוּדָאִי. וכתבו הרי"ף ושאר פוסקים דהיינו כמו חצי שעה, וכמבואר גם-כן בשלחן ערוך ובאחרונים אורח-חיים סימן תער"ב סעיף ב':

ממילא יש לעיין בזמנינו בערים ובעיירות גדולות ובכל המקומות שמאירים את הרחובות, הלא אנשים מצויים בשוק עד שעה מאוחרת, דלכאורה לא סגי בחצי שעה אי מדליק בפתח לרשות הרבים רק עד שתכלה רגל מן השוק, דהיינו כמה שעות בערב ובלא זה לא יצא המצוה כתיקונה, וזוהי חומרא גדולה במצות נר חנוכה, וכמו שנספק בזה במועדים וזמנים חלק ב' סימן קמ"א דף כ"א:

ולברר שאלה זו, הקדים שם לשון הרמב"ם בפ"ד מחנוכה הלכה ה' שפסק, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה, כמו

העיקר כדעת הרי"ף (דמסתמא גם הוא מקורו מדברי גאונים אחרים, אף שאינם לפנינו על-כל-פנים לעת עתה) לפי-כך הקדים שיעור זה. וסיים, או יותר, שחשש לדברי החולקים. ולא נקט שעה בהדיא, כי סובר שיתכן פחות מזה, ויתכן קצת יותר מזה, כלומר קצת יותר משעה. אבל על-כל-פנים לא יותר מדאי, וכדבר האמור.

אך אין קצת יותר משעה, במשמעות לשון כמו חצי שעה או יותר. כי הנה בהרבה מקומות משמעות לשון "או יותר", היא ללא שיעור וללא גבול. וכאן שאי אפשר לומר כן, מסתברא ד"יותר" כלפי "חצי שעה" לא משמע שיהיה אפילו כפול, אלא היינו למרבה רביע או שליש שעה. וכן כתב הכל בו, או יותר מעט. וכן הבין בפשיטות המשנה ברורה בביאור הלכה סימן תער"ב סעיף א' ד"ה לא מאחרים, בדעת הרמב"ם. נמצא שאפילו אם היו החשמונאים וחז"ל בזמנינו, לא היו מצריכים פרסום הנס בשיעור כמה שעות, כי אין להטריח כל-כך, וגם אין צורך. ורצון הקב"ה שיתנהג העולם לפי המציאות שהיתה בעבר, כי חז"ל היו באלפיים שנה של-תורה וכו' כמ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ג' סימן

(בעניין שאילת טל ומטר בזמנינו) אות ב' ד"ה אגב. מלבד טעמים הנסתרים שהיו לחז"ל בתקנותיהם כנודע, ואכמ"ל. שוב ראיתי בנזר התורה כסלו ה'תשע"ב דף שי"ט ע"א ד"ה אבל, כי יש מגדולי זמנינו הסוברים דהאידינא נמי אין צריך ליתן שמן יותר מחצי שעה יעו"ש. ומסתמא טעמם ונימוקם הוא כאמור:

חשמל, והיו מקומות שהדליקו מחוץ לבית סמוך לפתח כעיקר הדין בזמן בית שני וחכמי הש"ס, לכל היותר הניחו שמן להדלקה עד כשתים או כשלוש שעות, לפי שעד אז היה מצוי הילוך בני אדם היוצאים מבתיהם למרות החשכה, ובידיהם פֶּנֶס (הנקרא פֶּאנוס):

ובמקום אחר הארכתי כבר בס"ד בדעת הרמב"ם בזה (לפני שנים רבות, ועדיין לא נדפס), לכן אקצר כעת, רק באומ"ר הבא מן החדש לפי מה שעיינתי קצת כעת, כי הנה לשון הרמב"ם כמו חצי שעה, הוא לקוח מן הרי"ף. ולא הוצרך הרמב"ם להזכיר את התרמודיים, דלא שייך בזמנו. והלשון כמו, הוא להורות שאינו מדויק, אלא אפילו פחות מעט, על-דרך שכתב הרמב"ם לגבי שיעור זמן אכילת חלב אחרי בשר, שהוא "כמו" שש שעות, וכמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה-דעה הלכות בשר בחלב סימן קל"ו אות כ"ד. מאידך הוסיף הרמב"ם כאן או יותר, מה שלא נזכר ברי"ף, וטוען המועדים וזמנים שאם הרמב"ם היה מסופק היה לו לפרש עד מתי הספק, דהיינו כגון שהיה לו לכתוב שני שלישי שעה וכל כי האיי גוונא:

ואולי י"ל שהיתה לנגד עיניו של-הרמב"ם תשובת הגאונים, שנדפסה באוצר הגאונים למסכת שבת דף כ"ב סימן ס"ה, שם נזכר שיעור שעה או חצי שעה יעו"ש. הרי לדעתם העיקר שהוא שעה, ולפי-כך הקדימו הם שיעור זה לפני או חצי שעה. והרמב"ם תפס

הכי נמי היו קובעים ואומרים חצי שעה. וקצת ראייה לזה מדאשכחן דאיכא למאן דאמר דזמן תפילין הוא עד שתכלה רגל מן השוק כדאיתא במנחות דף ל"ו ע"א, והתם על כרחין סימנא בעלמא הוא. ועיין לקמן אות ה' ד"ה ולא. כן נראה לענ"ד לפום רהטא, ועדיין צריך להתיישב בזה. ולפי הכנה זו יתיישבו כמה פרטים, כגון מאי טעמא כבתה אין זקוק לה. וכן שבמקום שבודאי אין פרסומי ניסא, כגון הדר בין הגויים, או במקום שאין בני אדם כלל, צריך להדליק חצי שעה על הפתח, כי שם הוא המקום שקבעו חז"ל לפי הרוב עכ"ל יצ"ו:

(ג) והוסיף עוד שם במועדים וזמנים דף פ"ב בזה"ל, אמנם אמרתי בזה דרך חדש להבין שורש העניין, דהשיעור עד שתכלה רגל מן השוק עד דכליא רגלא דתרמודאי, אין הפירוש דלאחר חצי שעה משקיעת החמה או צאת הכוכבים לא נראו אנשים עוד ברחובות, דאף בדידהו נראה דהא ודאי מצוי שביקרו חביריהם או יצאו לחוץ גם אחר זמן זה. וכל-שכן לרש"י ור"ן וסיעתם שמדליקין בפתח הבית לחצר דוקא, נראו אנשים בחצרות גם אחר זמן זה. רק הכוונה היא שהדליקו אז נר חנוכה בחוץ. ואי נימא דסגי בשיעור שמן פחות מעד דכליא רגלא דתרמודאי, אם-כן להני תרמודאי לא יתפרסם הנס כלל, דאינהו בחזרם הביתה מעבודתם למכור עצים בשוק ימצאו שהנרות כבר כבו, ולא יראו פרסום הנס. על כן מצות חכמים להאיר הנרות עד אז, שגם להם יתפרסם הנס בחזרתן. ולפי זה

ולגבי מה שכתבנו לעיל כי אין להטריח כל-כך, וגם אין צורך, העיר כאן ידידי הרה"ג אח"כ שליט"א וז"ל, לענ"ד הטעם השני עיקר, וגם יש להטעים הדבר. כי הנה עניין פרסומי ניסא, מצינו גם בקריאת המגילה בפורים. ושם די בקריאתה פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום, ואם-כן גם בנר חנוכה היה די בפעם אחת, כלומר להדליק לזמן קצר. וכיון שביום אי אפשר, דשרגא בטיהרא וכו', הוכרחו לקבוע המצוה בלילה. וכיון שדחוה ללילה, קבעוה בתחילת הלילה, מחשש אונס וכדומה. אי נמי משום (שמות י"ג, כ"ב) לא ימיש וכו' כדאיתא התם דף כג: אליבא דהמפרשים דמיירי בנר חנוכה. והיה די בהדלקתה זמן מועט, וכדבר האמור דסגי בפעם אחת. אלא כיון שלא יתכן שבכל רגע ורגע יעברו בני אדם בכל רחוב ורחוב ואפילו ברחובות הקטנים, שיערו שבמשך כחצי שעה שאז תכלה רגל התרמודאיים, מסתברא שיעברו אפילו בקטנים. וקבעו שיעור אחד לכולם, דהיינו הן לרחובות הקטנים והן לגדולים. ואף אם יארע לפרקים רחוקים שלא יעברו, י"ל דמעיקרא על דעת כן תיקנוה, כי אין לדבר סוף. [ועיין טעם מחודש בזה בשכל טוב שמות ט"ז]. ומהאיי טעמא גם אם יש איזה כפר קטן והוא גר בקצה הכפר ויודע שבודאי לא יעברו, מדליק על הפתח דוקא, וחצי שעה ככל אדם ודיו, דעל דעת כן תיקנוה. באופן דמה שאמרו עד שתכלה רגל מן השוק, אינו טעם אלא סימן. ואילו בזמנם היו עוברים בני אדם בשוק כמה שעות, אין

אדם נמצאים בשוק שהולכים לקנות עצים, דמצאו שחסר להם בהבערתם מבעוד יום, ולא ראו עדיין פרסומי ניסא, אבל אין חיוב פרסומי ניסא להדליק נר בשביל תרמודאי לחוד. וכן מפורש בשלטי גבורים כאן, שהשיעור אינו כיחידים שנתאחרו, רק כך איחרו כל מוכרי עצים וחנונים ע"ש, עכ"ל המועדים וזמנים:

והנה הגם שדברי אמת ניכרים מצד עצמן, דמסתברא כי אף בזמן חז"ל יצאו אחרי זמן זה, ולא עוד אלא שכן נראה לפי המציאות בתימן שהיתה עדיין כעין זמן חז"ל כאשר נודע לנו מפי הזקנים וכנזכר לעיל באות ב' ד"ה אבל, מכל-מקום יש להעיר מלשון המאירי במסכת שבת דף צ"ג שכתב רגלא דתרמודאי, ר"ל הנושאים עצים שהם המעריבים יותר, והם מתעכבים עד חצי שעה (אחת) [ראשונה] אחר שקיעת החמה, ואחר זמן זה כבר בלה רגל כל אדם מרשות הרבים ע"כ:

(ד) לפיכך נראה לענ"ד ששלושה זמנים הם, א' עד שתס[ת]לק רוב הרגל מן השוק, כמו שהוא לשון פסיקתא רבתי דרב כהנא. ב' עד דכליא רגלא דתרמודאי, כדאיתא בגמרא בשם רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן. ר"ל דפליגי רב כהנא ורבי יוחנן, רב כהנא מיקל וסבירא ליה שאין צריך להדליק יותר מרוב בני אדם, ורבי יוחנן מחמיר ומצריך עד שתכלה אפילו רגל התרמודאיים. ועיין עוד לקמן בסמוך ד"ה ובהא. ג' לאחר זמן זה, עדיין יש ההולכים ושבים, אבל המה מועטים, ואין צורך להתחשב בכך.

הא ודאי גם בזמן חז"ל יש עדיין אנשים ברחובות אחר-כך, אבל כבר ראו פרסום הנס ואין צריך להשאיר דלוק עבורם. ורק לתרמודאי שמגיעים מעבודתם ולא ראו, מחוייבין להשאיר אור עד דכליא רגלא דידהו. ולתרמודאי גופא, צריך לומר שהדליקו עליהו בני ביתם [וצריך לעיין למה לא ראו ההדלקה בבית-הכנסת, ובשלמא לדעת האומרים שבזמנם לא הדליקו בבית-הכנסת, והארכתי בס"ד במקום אחר. אמנם אפילו אם תמצי לומר שהדליקו, בודאי הני תרמודאי הם בכלל עם שבשדות שלא היו באים לבית-הכנסת כידוע. יב"ן]. ולפי זה בזמנינו נמי אי מדליק בחוץ, סגי שידלק עד שרוב בני אדם הגיעו כבר הביתה מעבודתם ומדליקין. וכן מבואר בפסיקתא רבתי ריש פרק ב' שהשיעור עד שתכלה רגל רוב בני אדם ע"ש, והיינו שרובם הגיעו כבר הביתה. ואף אי יוצאין עוד פעם בערב, לא יוצאים לשוק שכבר סגור, ושפיר כיון שבחזרתם מעבודתם או בהדלקתם ראו פרסומי ניסא סגי. וכמדומני שגם היום בשעה או שעתיים או קצת יותר אחר השקיעה, רוב בני אדם אינם בעבודה או בשוק, שכבר הלכו בחזרה לביתם וראו פרסומי ניסא, ולא תיקנו חז"ל עוד מצות הדלקה בשמן לטפי. ואתי שפיר שאפילו המדליק בחוץ אין צריך בזמן הזה שמן אלא כדי שיעור שהרוב בני אדם הגיעו הביתה מעבודתם. ואם הולכים עוד הפעם לרחוב, אין צריך נרות דולקים עבורם. ולפי זה שיעור כליא רגלא דתרמודאי אינו אלא שיעור שבזה עדיין הרבה בני

רבי יוחנן דבעינן כולהו דהיינו עד דכליא רגלא דתרמודאי. אמנם משמעות לשונם דמאן דאמר תרמודאי פליג אמאן דאמר שתכלה רגל, כאשר יראה המעיין שם. אם-כן צריך לומר כי גירסא אחרת היתה לפניהם בגמרא:

ושיעור עד דכליא רגלא דתרמודאי, נתנו חז"ל לפי מציאות זמנם

ומקומם, ומובן שבכל זמן ובכל מקום ישערו לפי מה שאצלם כלתה רגל כולם מן השוק. וזהו שכתב הריטב"א בחידושו למסכת שבת שם בהדיא, ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא. והמנהג פשוט ששיעורו כל זמן שחנויות מוכרי(ם)-שמן וכיוצא בהן פתוחות ע"כ. וז"ל שלטי הגבורים, משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ולא עד שתכלה רגל היחידים אלא רגל הרבים, כגון מוכרי עצים "והחנונים" וכיוצא בהם, שדרכם לאחר בשוק אחר חשיכה ע"כ. ורגל החוזרים מתפילת ערבית בבתי כנסיות, הוא פחות הרבה משיעור זה, לפיכך לא הזכירוהו חז"ל והפוסקים:

(ה) עור העלה שם במועדים וזמנים בשם זקינו בספר פנס שלמה חלק ג' שחקר אם חיוב פרסומי ניסא בחנוכה דבעינן עד שתכלה רגל מן השוק, היינו רגלי ישראל לבד, או תלוי נמי ברגלי גויים, דבעינן נמי להו הפרסומי ניסא. ולדעתו הדבר תלוי בפלוגתא בין רש"י והרי"ף בסוגיין. שרש"י פירש תרמודאי שם אומה מלקטין עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכין בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירין בבתיהם אור,

אם-כן שפיר נקט המאירי רגל כל אדם, כי הם רובם ככולם, ולמיעוטא דמיעוטא ליכא מאן דחייש. בפרט שימי החנוכה חלים בסוף חודש כסלו שהלבנה מתמעטת והולכת, ובתחילת טבת שעדיין אינה מאירה כל-כך, ומחוץ לבתים חשך, ונמנעים בני אדם מלצאת בשווקים וברחובות:

ובהא דאמרן לעיל בסמוך, דרב כהנא מיקל וסבירא ליה שאין צריך להדליק יותר מרוב בני אדם, ורבי יוחנן מחמיר ומצריך עד שתכלה אפילו רגל התרמודיים, יובן לנו לשון תשובת הגאונים שערי תשובה סימן רל"ג (שנדפסה באוצר הגאונים שם סימן ס"ד) למאן דאמר עד דפסקא רגלא דתרמודאי, להחמיר על המדליק ע"כ. למדנו שני דברים, מדנקט "למאן דאמר", מכלל דאיכא מאן דפליג. ובגמרא לא נזכר, ואיכא למימר שהכוונה לרב כהנא בפסיקתא [אמנם צ"ע שהיה להם להביא] בהדיא. ונחה דעתי קצת, בראותי כי כן הוא בהדיא בשאלות דרב אחאי גאון כת"י בשאלתא כ"ו, עד שתסתלק רוב רגל מן השוק, כמובא בהעמק שאלה שם דף קע"ו ע"א ד"ה משתשקע. דהא חזינן שהיה לפני הגאונים סגנון זה] ועוד שרבי יוחנן לחומרא קאמר. ובזה תובן שאלת הגמרא ועד כמה, דלכאורה כבר הובאה הברייא עד שתכלה רגל מן השוק, ומה יש לשאול עדיין עד כמה. אלא שבשיעור עד שתכלה רגל מן השוק, יש להסתפק אם סגי ברובא דאינשי, או בעינן כולהו, לפיכך מייתי מרבה בר בר חנה בשם

רמז לדברינו שאין מצות פרסומי ניסא לגויים, מהא דכתיב (ויקרא כ"ב, ל"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא גויים ע"כ:

ולא הבנתי עיקר נדון הראיה ממה שלא פירשו בגמרא מנחות לגבי תפילין שהשיעור גס-כך עד שתכלה רגל מן השוק. כיון שאין זו אלא דעת רבי יעקב, ולא קיימא לן כוותיה אלא כתנא קמא התם שאין להניחם רק עד שתשקע החמה, וכמו שכתבו הפוסקים. ממילא לא נחתו כל-כך לבאר דעת מאן דלא קיימא לן כוותיה, וסמכו על המפורש כבר בגמרא שבת לגבי חנוכה:

ואף אם תמצי לומר שזו קושיא, יש מקום לתרץ כי דוקא לגבי נר חנוכה העלו זאת בגמרא לפי רמז הדבר בנרות חנוכה שיאירו עד הגאולה ועד בכלל, כלפי מפתח של-תדמור, כמו שהעליתי בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וירא על פסוק וירש זרעך את שער איביו ד"ה אלא:

(ו) והרמז שהביא מן הפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל [נועין ירושלמי פרק ד' דשביעית הלכה ב' ופרק ג' דסנהדרין הלכה ה' שלמדו מכאן שהגויים אינם מצווים על קידוש השם]. הנה בהיפך ממנו נסתייע מהר"ש סופר בשו"ת התעוררות תשובה חל' א' סימן קנ"ג ד"ה והנה, מפסוק מפורש וז"ל, הדר בין הגויים נראה לי מחוייב להדליק על פתח ביתו מבחוץ או בחלון הסמוכה, דיתפרסם הנס בין הגויים, שישאלו מאי

וכשצריכים לעצים יוצאין וקונין מהם. הרי שהם מאומות העולם, ומכל-מקום שייך בהו פרסומי ניסא. והרי"ף פירש דתרמודא הם עצים, והתרמודאי הם בני אדם המביאים אותם. והיינו מפני שפרסומי ניסא אינו אלא בישראל. והעיר המועדים וזמנים על זה, כי לדעתו פשוט דלא שייך חיוב פרסומי ניסא בחנוכה לגויים. שיסוד חיוב פרסומי ניסא הוא לפרסם השגחת הבורא ית"ש בעולמו, ועיקרה להשריש בלב כל אחד ואחד מאתנו אמונה בהשגחה פרטית, וחיוב זה לישראל ולא לגויים, ועל כן אין המצוה עלינו בחנוכה לפרסומי ניסא לגויים. ורש"י נמי לא נתכוון מעולם לומר דבעינן הנרות מאירים אז משום פרסומי ניסא דהאומה תרמודאי, רק האומה מכרו עצים בשוק עד שעה מאוחרת, והישראלים שרצו לקנות ע"כ נשארו שמה להשיג מהם עצים, ולדידהו מצות פרסומי ניסא, ולא כלה רגלם אלא כשכלה רגלא דתרמודאי שיצאו מהשוק:

ולעניין מה שבפנס שלמה הוסיף להכריח כסברתו וכשיטת

רש"י [לפי דעתו. יב"ן] שיש מצות פרסומי ניסא גם לגויים, מזה שבמנחות דף לו. איתא שזמן הנחת תפילין הוא עד שתכלה רגל מן השוק, ולא מקשינן התם עד כמה, ונפרש עד דכליא רגלא דתרמודאי, כמו כאן בנר חנוכה. ומפרש דהיינו טעמא דהתם תלוי בישראל לבד. אבל כאן בנר חנוכה דתלוי נמי בגויים, מפרשינן עד דכליא רגלא דתרמודאי ואתי שפיר ע"ש. כתב המועדים וזמנים לחלק בין הנושאים, ומשם תדרשנו. ומסיים,

יתברך על נפלאותיו, וכמו שכתב הרמב"ם פרק ד' מחנוכה הלכה י"ב, מצות נר חנוכה מצוה חִבְיָהּ היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו ע"כ, וזה שייך רק לגבי ישראל שהם משבחים להשי"ת על הנסים שעשה הקב"ה לנו, וכמו שאמרו בפסחים דף קיח: הללו את יי"י כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו (תהלים קי"ז) ופריך אומות העולם מאי עבדיתייהו, ופירש רש"י מאי עבדיתייהו לשבוחי משום שגבר עלינו חסדו, הא עלן לשבוחי עיי"ש. ומה שאמרו בשבת דף כא: דזמן הדלקה עד דכליא רגלא דתרמודאי, ופירש רש"י שם אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכין בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונים מהם עכ"ד, הנה אין הכוונה שהפרסום הוא להתרמודאים שהם נכרים, אלא בשביל ישראל היוצאים לשוק עד אותה שעה דכליא רגלא דתרמודאי, דעד אותה שעה מצויים גם ישראלים בשוק לקנות עצים. ולפי זה כשדר במקום שאין שום ישראל שם, לכאורה נראה דאין חיוב להדליק בחוץ וכו' ע"כ:

ולענין ד' מהא דפסחים אין ראייה לנדון
דידן, כי התמיהה שם היא רק מצד שמדוע הם דוקא ישבחו על שגבר עלינו חסדו, ולא אנחנו בעצמנו, ולעולם אין מזה שלילה שלא לפרסם להם וישבחו. והראיה דמהרי"ץ בעץ חיים חלק ב' בפירושו להלל דף כ"ח ע"א העלה תשעה

הוא, ויָנֻדְעוּ להם על-ידי זה המעשה ועיקר הנס. ומקרא מלא הוא (יחזקאל ל"ח, כ"ג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים. וכמה מקראות דמורים על זה שהקב"ה מדקדק על חילול שמו בין הגויים, ועל קידוש שמו ביניהם. וזכר לדבר דכל זמן עיקר הדלקתו הוא עד דכליא רגלא דתרמודאי, הגם שמלשון רש"י יש לפרש דלכן עד אותו זמן מצות הדלקתו, דעד אותו זמן באים הקונים לקנות עצים מהם והקונים באמת יהודים המה. ומפירוש הרי"ף אין ראייה, די"ל דתרמודאי יהודים המה, ונקראים תרמודאי על שם העצים שעוסקים בהם שנקראים תרמודא ע"כ:

אכן לא ידעתי ההכרח מן הפסוק והתגדלתי וגו', דהתם מיירי בזמן מלחמת גוג ומגוג שאחרי-כן כל הגויים יכירו את האמת ויתגיירו, מה שאין כן השתא בעוה"ר שהשקר גובר והולך, אדרבה דילמא יעורר קנאתם ושנאתם רח"ל, וכהא דמגילה דף ו. שלחה אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות וכו'. מה-גם בדורות הללו, שנתחדש המושג אנטישמיות. [נתלוי היכן, כי יש מקומות שהגויים עצמם משתתפים בזה, כגון בארצות הברית. איתמר]:

ז) ובשו"ת להורות נתן חלק ד' סימן ס"ג אות ג' העלה (כוותיה דהמועדים וזמנים, ולאז מטעמיה) שעיקר חובת פרסומי ניסא אינו אלא שיתפרסם הנס בין ישראל ולא בין הגויים, כי חיוב הפרסום הוא כדי שיבואו להודות להשם

ח) ובגוין דא, כתוב גס-כן בספר כתנות אור פרשת וישלח אהא דאיתא בגמרא שבת דף לג: לגבי הכתוב ויבא יעקב שלם עיר שכם וגו' ויחן את פני העיר (בראשית ל"ג, י"ח) אמר רב מטבע תיקן להם, ושמואל אמר שווקים תיקן להם, רבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם, ואיכא למידק וכי יעקב בחיר שבאבות תיקן להם מרחצאות ושווקין, וכי מה איכפת ליה אם יש להן שווקין ומרחצאות וכו'. ותיריך, נראה לי דיעקב רצה לפרסם אלהותו של-הקב"ה וכו', ועל-ידי דברים הללו רצה לייחד שמו של-הקב"ה להשרות שכינתו בתחתונים וכו'. ובמה שתיקן להם שווקים נמי היתה כוונתו לשם שמים וכו', דאיתא בכתבים [ר"ל כתבי האר"י, והמקור הוא בירושלמי סוף קידושין, ועיין מ"ש על זה בס"ד בנפלאות מתורתך על מגילת קהלת גבי פסוק ברבות הטובה רבו אוכליה ד"ה מתוך וד"ה ולפום. יב"ן] דעתיד אדם ליתן דין שלא בירך על פרי חדש. וזה ידוע דעל-ידי ברכה, אדם משפיע אור הקדוש מלמעלה למטה וכו' יעוש"ב, שמע מינה. והגם שיש לחלק דלא מיירי בפרסומי ניסא שנעשה לישראל, אלא בפרסום אלהותו יתברך השייך לכל בני-אדם. מכל-מקום זה אינו אלא אליבא דטעם שו"ת להורות נתן, מה שאין כן לטעם המועדים וזמנים שהוא להשריש האמונה בהשגחה פרטית:

ג) החיד"א בפתח עינים על מסכת שבת שם לא העיר על דברי הכתנות אור אלא מצד דשווקים לייחד העולמות ולהשפיע אור, שהאריך הרב בזה, מאי

דרכים בפירוש פסוק זה, והראשונה בשם הגמרא דפסחים הנזכרת לעיל, והשנייה בשם הפרי חדש על פי מה שאמרו בירושלמי (פרק ג' דפאה הלכה ז') שאומות העולם היו רואים הנסים שמניחים [ישראל בשלוש רגלים, והובא גס-כן בשו"ת הרשב"ץ חלק א' סימן ג' מעשה בשני אחים עשירים באשקלון וכו' זימן להם הקב"ה מלאכים כדמותם והיו נכנסים ויוצאים עד שבאו מירושלם וכו'. יב"ן] בתייהם ובהמתם הפקר, והם לא יכלו ליגע בהם. וזהו הללו את י"י כל גויים כי גבר עלינו חסדו, כי המדובר בנסים שאנחנו עצמנו לא ראינו כאשר ראו עיניכם, על כן אתם תודו ותשבחו לאל יתברך על כך. ויעויין שם עוד דרכים נוספות דלא שייכי לנדון דידן. על-כל-פנים ודאי הדרך השנייה אינה סותרת לראשונה, רק באה להוסיף עליה. שמע מינה כי יש שייכות וטעם ועניין שגם הם ישבחו לשמו יתברך על הנסים שעושה לנו:

והפירוש הזה לפסוק הללו את י"י כל גויים, הובא גס-כן בספרים רבים מאד בשם חכמים שונים, כגון המגיד מדובנא או החפץ-חיים, ובהגדה של-פסח מבית לוי דף ק"ג בשם הגר"י מבריסק [והבאנוהו בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת יתרו על פסוק כי בדבר אשר זדו עליהם ד"ה והוצרכתי] ובאריה שאג חלק ב' דף תע"ז אות תתע"ג מדנפשיה, ובזאת התורה דף ד' בשם המפרשים. ויש שכתבו זאת בשם רבותינו, אבל כנראה אינו בדברי חז"ל ממש:

ליהודים, לענ"ד הא ליתא. כי ז"ל שם, כתב אאמ"ז מהרי"ה ז"ל [בספרו יוסף אומץ] ומי שיש לו חלון שהולך לרחוב, ידליק בחלון. ולי המנהיג [ר"ל מחבר הספר "נוהג" כצאן יוסף. יב"ן] נראה דהיינו דוקא במקום שהיהודים יש להם רחוב בפני עצמם עכ"ל. משמע כי החשש שלו היה מפני איבת הגויים וכי האיי גוונא, לכן הצריך רחוב שכולו יהודים. ולהבנתו שנימוקו מפני שאין טעם לפרסם הנס לגויים, אם-כן אמאי בעי רחוב בפני עצמו ליהודים, אפילו מקצתו יהודים נמי צריך לפרסם הנס:

(י) ובעיקר המחלוקת בפירוש תרמודאי, המבואר לעיל אות ה' ד"ה עוד, הנה כדברי הרי"ף איתא נמי בערוך ע' תרמד. ומקורם מהגאונים, כמובא בהרחבה באוצר הגאונים על מסכת שבת סימנים ס"ד ס"ה יעוש"ב. ומתבאר מדבריהם שעדיין כך היה נהוג בזמנם לקרוא לעצים הללו המיועדים להסקה, בשם תרמדי. [אגב, בלשון ערבי קוראים לאֶפֶר בשם רְמָאד, אבל מסתברא שאין לזה שייכות עם עצי תרמדי, אף שהם מיועדים להסקה. אלא רמאד בלשונם, מקבילה לתיבת רְמָץ בלשון חז"ל, כפי גירסתינו בקריאתה שהיא בשוא וקמץ (ולפי שבלשון ערבי אין תנועת קמץ, ירדה לפתח) לא רְמָץ כמו שגורסים בקהילות אחרות]:

וחידוש יש בהגהות שבגליון תלמוד בבלי הנדפס מחדש בהוצאת עזו והדר, שהעירו על מה שכתוב לפנינו

שייך גבייהו דאנשי שכם, והרי הם סטרא אחרא ממש יעוש"ב, אבל לא נחלק עמו בעיקר עניין הפרסום. ועיין עוד בנזר התורה קובץ ח', שבט ה'תשס"ד דף קנ"ח ע"ב:

(ט) וזכור לטוב ידידי הרה"ג משה דוייך הכהן זצ"ל אשר סיפר לי (לפני שנים רבות, כשלמדנו בחרותא בכולל) כי בהיותו דר במקסיקו, היה ביתו בקומה רביעית והדליק נרות חנוכה בחלון, והנה עלה גוי אחד שעבר שם ברחוב, לשאול אותו מה-זה ועל מה-זה, וסיפר לו, והתפעל הגוי מאד:

ואור נרות חנוכה, יכול ומסוגל להדליק ולעורר שלהבת הניצוץ שבלב רחוקים, לשוב לצור מחצבתם. ויפה כתב בפסקי תשובות סימן תרע"א דף תס"ז הערה כ"ח דאפשר שבימינו שמצויים יהודים במקומות נידחים בעולם, הדריס או באים לרגל מסחרם בין הגויים, נכון להדליק גם שם בחוץ, שאולי יראהו איזה יהודי ויתעורר לשוב בתשובה, וכמפורסם כמה מעשים בעניין זה. ובימינו ברוב המקומות בעולם אין סכנה להדליק נרות חנוכה בין הגויים ע"כ. ושם אות ו' העלה המחלוקת שבדין זה, אודות הנמצא במקום שאין שם יהודים כלל אם חייב להניחו בחוץ שיראוהו עוברים ושבים גויים, כדלעיל:

ברם מה שהזכיר את ספר נוהג כצאן יוסף דף קפ"ג בכלל הסוברים שאין עניין פרסומי ניסא לגויים אלא

בפירוש רש"י שם **אומה** מלקטי וכו', שבנמוקי יוסף כתוב, שם **אומנות**, ושכן הוא בכת"י יעו"ש. נולפי זה המעתיק הראשון שכתב **אומה**, הוא מפני שהיה כתוב במקור לפניו בקיצור **אומנו**, והנו"ן והוא"ו נדבקו זו לזו ולכן חשב כי זו אות ה"א, ולא הבחין בסימן הקיצור]. ואם גירסא זו אמת, בטלה המחלוקת בין רש"י להגאונים וסיעתם, והכי עדיף טפי דלא לאפושי פלוגתא בכדי, אף שעדיין יש קצת חילוק ביניהם. אמנם לבי מהסס בכך, כי איזו אומנות יש בליקוט עצים. הרי השמות אומן ואומנות, נגזרים מלשון הכתוב חלאים, מעשה ידי אָמָן (שיר השירים ז', ב') דהיינו תכשיטים, ופירש הרד"ק בשרשים (סוף שורש אמן) כי המופלג בחכמה יקרא אומן. תרגום חרש וחושב (שמות ל"ה, ל"ה) נגר ואָמָן יעו"ש. שמע מינה כי אין הפרש בין אָמָן שבלשון המקרא שהאל"ף בקמץ-חטף, לבין אָמָן בשורק-קיבוץ שבלשון ארמי וסגנון חז"ל. והמדובר הוא באדם בעל מלאכה הצריכה לימוד ואימון דהיינו הרגל, ולא שייך זה בדבר פשוט וקל כליקוט עצים [אבל יתכן שכן, כגון שצריך להבחין בין מיני עצים דומים, או אף באותו המין בין יבשים לבין אותם שלא כלתה לחותם ועל-ידי זה יעלו עשן, וכדומה]. ומסתברא כי מהאיי טעמא נקט קרא לשון חושב, דהיינו שצריך לחשוב בדעתו. ושוב ראיתי שכן כתב כבר הרד"ק עצמו בשרש חשב, לפי שהאומנות היא דרך המחשבה, אמרו כן בעניין האומנות

שוב ראיתי בבניין שלם שפה ברורה ריש דף ע', כי שגיאה היא בעברית החדשה שבזמנינו, שצמצמו את משמעות תיבת אמן, למי שעוסק במקצועות כגון ציור, פיסול, מלאכת כפיים עדינה וכדומה. אבל הנכון שהוא מומחה מקצועי בתחומו, וכן כל פועל גם שאינו מקצועי. וציין לרד"ק בשרשים ולספר התשבי, ומחברת הערוך לר"ש פרחון יעו"ש. ואם זה נכון, יש מקום לגירסא ברש"י בנדון דידן אומנות, כי סוף סוף הם פועלים. אמנם ברד"ק לא נזכר זה, וכדבר האמור. ובספר תשבי כתוב, מעשה ידי אָמָן (שיר השירים שם) אין לו דומה במקרא, ותרגום של- מעשה ידי חרש (דברים כ"ז, ט"ו) עובר [ידי] אומן. והשם, אומנות. בלשון אשכנז, מיינשטער שאפט. ובלעז, מיישטראנצה ע"כ. ומי שיודע לשון אשכנז ולשון לעז, הוא ידע כוונתו. אמנם ר"ש פרחון כתב בזה"ל, מעשה ידי אמן, פירוש בעל מלאכה, ותנן האומנין קורין בראש האילן (ברכות פרק ב' משנה ה' דף טז). פירוש הפועלין ע"כ. ולפי זה יש ראייה לדבריו, כי קטיפת פירות מן האילן דרך-כלל היא מלאכה פשוטה. גם ידידי הראח"כ שליט"א העיר כאן, בלשון חז"ל

מסתברא שיתנו חז"ל שיעור שאינו ידוע בשאר המקומות אפילו בזמנם, והיה להם לשאול הא תינח רבי יוחנן במקומו, בשאר מקומות מאי איכא למימר, וכמו שהארכנו על זה בנפלאות מתורתך פרשת וירא על פסוק וירש זרעך את שער איביו. הגם שיש לתרץ שישערו בשאר מקומות על-דרך זה, מכל-מקום הדבר דחוק. ומהאיך גיסא נמי אינו מדויק לומר כי תרמודאי הוא שם אומה, כי אינם אומה בפני עצמה, רק בני אותה עיר לחדוד. וצ"ע. ואולי הגאונים גרסו בכל המקומות תדמוראי, ובנדון דידן בהיפך תרמודאי, לכך הבדילו ביניהם:

ואפשר אולי לקרב את כל הדעות, כי אנשי העיר תרמודא היתה דרכם לעסוק בליקוט עצים להסקה, ועל-ידי זה נתפשט בכל המקומות לקרוא לעצים הללו בשם תרמודא גם במקום שהם עצמם לא היו מגיעים לשם [ועל-כל-פנים לבבל בפרט ששם היו האמוראים והגאונים, בודאי הם הגיעו. כי מצינו שהם הרעישו במלחמותיהם את כל המזרח, והחריבו את נהרדעא וסביבותיה בימי רבי יוחנן, כמו שהבאנו בס"ד שם בפסוק וירש זרעך ד"ה וביאר], ובמשך הזמן נקראו כל העוסקים בכך בשם תרמודאי גם כשאין להם שום קשר לאנשי תרמודא, ואפילו ליהודים:

(יב) וראיתי עכשיו בבני יששכר חודש כסלו מאמר ג' אות כ"ד דף נ"ג ע"א, קיבלו הגאונים שזמן הדלקת נר חנוכה, הוא שיעור חצי שעה [מובן

והמפרשים, המלה אומנות משמשת לכל התעסקות שיש בה פרנסה, דוק ותשכח. ושאינו מוהל ומקיז דם, שנקראו הם עצמם אומנים עכ"ל. אבל מצאתי און לי, מדאיתא בירושלמי על המשנה דלעיל, האומנים קורים בראש האילן או בראש הנדבך, פני מתניתה [קיצור פן היא. ור"ל צריך לגרוס במשנה. יב"ן] "הפועלים" קורים בראש האילן והאומנים בראש הנדבך, לפי מה שפירשו בהדיא בספר חרדים שם ובמלאכת שלמה דלא שייך אומנים באילן, דמה אומנות יש בלקיטת פירות, אלא אבניין קאי אומנים יעו"ש. ועיין עוד ערכין פרק ו' משנה ג', אם היה אומן, נותנים לו שני כלי אומנות וכו'. ובפירוש רש"י על פסוק (שמות ל"א, ה') ובחרשת אבן:

(יא) מאידך אי אפשר שיכחישו הגאונים וסיעתם שיש אומה הנקראים תרמודאי, כמובן מהא דאיתא בשבת דף לא. מפני מה עיניהם של-תרמודיים תרוטות וכו' מפני מה רגליהם של-אפריקיים רחבות. וביבמות דף ט"ז וי"ז נידון בהרחבה אם מקבלים גרים מן התרמודיים. ובנזיר פרק ו' משנה י"א תנן, מעשה במרים התרמודית שנוזק עליה אחד מן הדמים וכו'. וכן בתוספתא דנזירות סוף פרק ד'. ובגטין דף ל"ח ע"א ההוא תרמודאה שפדה את שפחתו של-רבי אבא. אם-כן נצטרך לומר שכאן לא רצו הגאונים לפרש כן, מאחר שאנשי מקום הנקרא תרמודא לא היו מצויים בכל מקום, ולכל היותר היו בגליל. ולא

דהיינו לחומרא וכדלעיל אות ד' ד"ה
לפיכך:



הלכך מכל האמור לעיל, נראה לענ"ד
בס"ד לעניין הלכה למעשה, כי מן
הדין אפילו בזמנינו סגי בהדלקת נר חנוכה
כחצי שעה או כשעה (על פי המבואר לעיל
אות ב' ד"ה ואולי). והמחמיר כמה שעות
עד שתכלה הרגל כדי חילוך בני אדם בעירו
בזמנינו שהרחובות מוארים, תבוא עליו
ברכה:

והעיקר כי אפילו במקום שאין שום
יהודי, מכלימקום טוב ונכון
להדליק בחלון הפרסומי ניסא לכל באי
עולם (כדלעיל אות ז' ד"ה ולענ"ד). אם לא
יועיל, עליכילפנים לא יזיק. והכל לפי
העניין והמקום והזמן. והמקום ברוך הוא
לא ימנע טוב להולכים בתמים:

שלא היה לפניו בזמנו דעת האומרים שעה
או חצי שעה, כדלעיל אות ב' ד"ה ואולי.
יב"ן]. והנה מהראוי להתבונן למה אמרו
בגמרא עד שתכלה רגל מן השוק, ולא
אמרו עד חצי שעה. וגם מהו זה שנתנו
סימן לסימן, דהיינו רגלא דתרמודאי.
ויעויין שם שתירץ על-דרך הרמז. וגם
אני הקטן קודם ראיתי דבריו, ענתי חלקי
בזה בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וירא
על פסוק וירש זרעך את שער איביו
יעוש"ב, והדברים מתוקים מדבש ונופת
צופים. אבל מכל-מקום גם לפי הפשט,
נראה לענ"ד שהדבר מובן קצת, לפי כל
האמור לעיל שהדבר אינו קבוע, אלא
משתנה ממקום למקום עד כמה הולכים
עדיין בני אדם בשוק. והוצרכו ליתן סימן
לסימן, לפי שעדיין נותר ספק אם סגי
ברובם דהיינו לקולא, או בעינן כולם

❖ באספך מגרנך ומיקבך ❖

חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך (דברים ט"ז, י"ג),
לא אמר באספך מן הגורן ומן היקב, להורות שצל זה יהיה מיגיע כפיו,
שלא יהיה בו שום דבר איסור. גם יהא משולל מכל פניות טובות מענייני
העולם הזה, דהיינו שיעשה המצוות כדי להתייהר בהם בעיני בני אדם
(מנחת יהודה למהר"י גזפאן פרשת אמור דף ס"א ע"א):

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

תשובות קצרות בעניינים שונים^[א]

א. עובדת גויה בבית ישראל

שאלה: אמי זקוקה להשגחה וטיפול במשך עשרים וארבע שעות היממה, בהמלצת הרופאים. אבקש מכבוד הרב אם יכול להרחיב בעניין ההלכתי, זאת לאור העובדה שבית זה מתנהג על פי דרכי ההלכה והתורה. ואם כבוד הרב יכול לכלול בתשובתו, מה הדין אם אחד מהילדים רוצה לטפל באמא:

תשובה: ברור שיש בעיות הלכתיות רבות בהעסקת עובדת גויה

בבית, כגון נבלות וטריפות, תערובת בשר בחלב, בשר שנתעלם מן העין, בישולי גויים, מגע ביין^[ב], הנאה ממלאכת גוי בשבת, וכדומה^[ג]:

אולי ישנם דברים שאפשר לפתור בשעת

הדוחק, כגון שכתבתי בס"ד בענין יצחק על ש"ע המקוצר הל' בישולי גויים סי' קל"ז אות כ"ג ד"ה ובשעת, לסמוך על שיטת רבי אברהם המיקל כשהגוי מבשל בבית של-ישראל ולא בביתו, וע"ע בית הלל גליון ג' אדר שני ה'תש"ס דף מ"ה. ככל אופן צריך הקפדה מיוחדת של-יהודי ירא-שמים שיהיה נוכח בבית כפעם בפעם, בכדי שלא יארעו מכשולים הלכתיים, ובלא זה בודאי אפשר ומצוי הדבר להיכשל באיסורים חמורים חלילה:

נוסף לזה, אפילו אם לא יהיו מכשולים הלכתיים, הרי עצם נוכחות גויה בבית אינה רצויה לדת משה וישראל, וישנה סלידה רגשית מכך^[ד]. בפרט אם אחד מהילדים מוכן לטפל, בודאי שזה

[א] נערכו ע"י הרה"ג נתנאל עומיסי שליט"א, מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, והיו למראה עיני מרן שליט"א. ועל כך ישא ברכה מאת ה'. ובזאת נקרא לכל מי שיש תחת ידו תשובות קצרות בכת"י ממרן שליט"א, שיואיל בטובו לשלוח אותן למערכת, ויפורסמו בל"נ בגליונות הבאים: [ב] ואף ביין מפוסטר, פסק מרן שליט"א בש"ע המקוצר (סימן קמ"ז ס"ד) דאין להקל להחשיבו ליין מבושל להתירו במגע גוי, כיון שהרתחתו היא בשמונים עד תשעים מעלות בלבד, כדי להשמיד את החיידקים. וכן דעת רוב פוסקי זמנינו (מנחת שלמה ח"א סימן כ"ה, קובץ תשובות ח"א סימן ע"ו): [ג] וכבר באה שאלה לבית ההוראה בדבר עובדת גויה שהיה לה בחדרה צורת שתי וערב, והורה מרן שליט"א כפי שפסק בש"ע המקוצר (סי' קמ"ו סי"ח) שאסור להשהות גויה זו בבית, בלא שום הוראת היתר: [ד] דהיינו שאין זה כבוד האם שגויה תשהה עמה. [כוונתי שהאם הזקנה, מרגישה בקדושת יהדותה, ריחוק ותיעוב מנוכחות קבועה של-גויה "טמאה" בבית. אגב,

מה שצריך להיות^[1]. והאמת והשלום
אהבו, וחפץ י"י בידכם יצלח:

תשובה: מותר^[2]:

שאלה ב': כיסוי הכפתורים מחשש
שמא יחתה. לפי האמור

לעיל, אין מקום לחוש גם לזה, היות
ותמיד המאכלים המונחים שם הינם
מבושלים כל צרכם, וכאשר חום העגלה
קבוע ומופעל על הטמפרטורה הכי גבוהה,
ליכא למיחש למידי. ועוד, שדין כנגד
המדורה יוכיח, שכאשר אין חשש למיחזי
כמבשל, אין חשש לחיתוי:

תשובה: מסתבר שאין צורך, אבל עדיף
אם אפשר לכסות, או לנעול
בקביעות^[3]:

שאלה ג': חשש איסור מגיס בעת
לקיחת המאכלים. הנה גם
לשיטת הכלבו המובאת בבית יוסף סימן
רנ"ג, להחמיר גם בתבשיל המבושל כל
צרכו, בנדון זה אם נסכים שאינו נראה
כמבשל, א"כ אין חשש מגיס כלל גם
לנוהגים להחמיר בזה:

**ב. שאלות בדיון נתינת מאכלים על גבי
עגלת-חימום בשבת**

שאלה א': דין מיחזי כמבשל. יש לדעת
כי במציאות אין משתמשים
בעגלה זו לבשל כלל, ואפילו לא חצי
בישול, ובפרט לא על גבה. עיקר העניין
הוא, משום שיש עגלות כאלו רק במקומות
ציבוריים ובמטבחים תעשייתיים, ושם
מבשלים הכל כדי הצורך במטבח,
ומוציאים להגשה על גבי אותן עגלות.
לכן הפוסקים המחמירים בנתינה על גבי
פלטה בשבת (הגר"ש⁴ אוירבך, הגר"ש
משאש [וכן הגר"ח כסאר. איתמר], ויבדל
לחיים טובים כבוד תורתו שליט"א),
לענ"ד יודו בנדון זה, שאין בו חשש
מיחזי כמבשל. ושמה מוכיח, עגלת
חימום:

הסגנון המודרני בתשובה זו, מה שאינו דרכנו, הוא מפני שהעניין נדון בפני הערכאות.
יב"ן]: [ה] עיין בקונטרס הלכות כיבוד אב ואם (הובא באבני זכרון דף רצ"ז) להגר"י
זילברשטיין, שכתב בשם הגר"ח קנייבסקי שהבנים חייבים לטפל בהוריהם אף שיש בכך
טורח גדול, וכמו שהם טיפלו בהם כשגידולם יעו"ש. ודוקא כשנטרפה דעתם פסק מרן
בש"ע יו"ד סי' ר"מ ס"י שאם א"א לו לנהגם יניחם וילך לו ויצוה לאחרים לנהגם כראוי,
כיון שאינו יכול לקיים דבריהם: [ו] עיין בש"ע (סי' רנ"ג ס"ה) שמותר לתת תבשיל
שנתבשל כל צרכו על פי קדירת חמין, ואין בזה משום מיחזי כמבשל. ועיין שו"ת אג"מ
(או"ח ח"ד סי' ע"ד אות ל"ה) שהתיר לתת קדירה ע"ג רדיאטור לחימום הבית, כיון שאין
דרך בישול בכך: [ז] דאפילו בתבשיל המבושל כל צרכו, כל שמצטמק ויפה לו חיישינן
לחיתוי. ואף שמופעל על הטמפרטורה הגבוהה, עדיין יש לחוש שיתעסק בכפתורים להוריד
החום כדי שלא יחרך התבשיל. ומה שהותר לתת תבשיל כנגד המדורה ולא חששו לחיתוי,
כבר כתב הרא"ש במסכת שבת (פ"ג סי' י"א, והביאו המשנ"ב בסי' ש"ח ס"ק צ"ד) דעצם
הנתינה כנגד המדורה מרחוק, זהו היכר שלא יבוא לחתות:

תשובה: נכון^[ח]:

שאלה ד': נתינת תבשיל לח לאחר הורדה מעל הפלטה. לכאורה לפי דברי הגר"ע יוסף זצוק"ל שאוסר נתינת מים אפילו רותחים לחמין בשבת משום שנפסקה רתיחתן ביציאתן לאויר, יש להחמיר גם בנדון דידן. ולכן הורינו להקל רק בתבשילים יבשים, או להניח את החמין לפני שהעגלה נדלקת ע"י שעון שבת:

תשובה: טוב מאד^[ט]:

שאלה ה': אפייה אחר בישול בנתינת שניצלים. העירו לי שלפי שיטת האשכנזים וחלק מפוסקי הספרדים להחמיר באפייה אחר בישול כשיטת היראים, יש איסור להניח שניצל בעגלה, שאינו מבושל אלא אפוי. וענתי שגם המחמירים יתירו בזה, שהרי כתב מרן

בשו"ע סי' שי"ח סעיף ט"ו שמותר להניח תבשיל שנתבשל כל צרכו כנגד המדורה, אף שמגיע לחום שהיד סולדת בו. ואף הרמ"א שם כתב להקל בזה. וחילקו שבזה הוי צלי קידר, ולא דמי לצלייה ע"ג האור. וכן פסק החזו"א. ובחזו"ע שבת ח"ד הביא להקט אחרונים להקל בזה, אף למחמירים כשיטת היראים:

תשובה: כדאי להחמיר^[י]. אך נודע כעת שהם עוברים לאחר מכן גם אפייה במפעל, ואם אכן כך אין בעיה:

שאלה ו': חשש שבהסרת התבניות וכו' יכנס אויר לעגלה ויוריד את רמת החום ויפעיל את התרמוסטט. ראשית, אנו נבדוק אפשרות לביטול התרמוסטט. אך מעבר לכך, יש מקום להקל כמו שהקילו האחרונים בפתיחת מקרר:

תשובה: הכי טוב לבטל, ובשעת הדוחק לעשות בשינוי^[יא]:

[ח] וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' ע"ד אות י"ג) דמותר להגיס בקדירה שעל גבי פח (בלעך) שלא במקום האש, יעו"ש הטעם: [ט] בעניין הנחת תבשיל על גבי פלטה כבויה שתדלק לאחר זמן על ידי שעון, דעת הגרש"ז אוירבך (שלחן שלמה ח"א דף ק"ג וח"ג דף ש"ז) לאסור. וכן כתבו בשו"ת אור לציון (ח"ב דף ר"מ) ובמנוחת אהבה (ח"א דף תקפ"ח סעיף כט). ודעת הגר"ע יוסף בשו"ת יבי"א (חלק י' סי' כ"ו) ובחזו"ע (שבת ח"א הלכות שהייה והטמנה סי"ג) להתיר בצירוף דעת הרמב"ם וסיעתו שאין בישול אחר בישול בלח. ואמר לי מרן שליט"א בעניין זה, שכל שיש איסור חזרה ומיחזי כמבשל, מותר להחזיר באופן הנז"ל. אך כשיש איסור בישול, אף על פלטה כבויה אסור לתת: [י] דהמאמר מרדכי (ס"ק ט"ז) שכתב את החילוק הנזכר בשאלה, הביא עוד תירוצים אחרים יעו"ש, ולפ"ז אף צלי קדר יש להחמיר בדבר שנתבשל: [יא] כיון שנחלקו בזה הפוסקים, עיין שו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סי' ס"ח) ושו"ת מנח"י (ח"ב סי' ט"ז) שאסרו לפתוח מקרר בשעה שהמנוע אינו פועל, וה"ה לתנור. אך הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י') התיר, ולדידיה אף פתיחת דלת התנור כשאינו פועל מותרת, ואפילו שיש בכך חשש איסור הבערה דאורייתא, וכמבואר בספר מאור השבת (ח"ד סי' ט"ו הערה י"ב):

ג. אמירת מזמור לדוד בין הנטילה להמוציא

בקידוש ליל שבת, נהג סבי קודם כל לקדש על הכוס, ולאחר מכן נטילת ידים, וכאשר חוזרים לשולחן בעת אחיזת החלות אומרים מזמור לדוד י"י רועי לא אחסר וגו', ומיד פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, ורק אז מברך ברכת המוציא. האם המנהג הזה יסודו בטעות. האם כדאי, צריך או אפשר לנהוג כך, או להקדים את אמירת המזמור לפני נט"י, כמנהג רוב האנשים שראיתי:

אציין שראיתי בבן איש חי שהזכיר מנהג זה, וכתב שיותר טוב לומר את המזמור לפני נט"י, אך אפשר להישאר במנהג זה:

יורנו רבינו כיצד לנהוג, ואם אפשר גם לציין מקור למנהגו של-סבי, והאם יש איזה מקור לכך בכתבי רבותינו (אציין שסבי הוא מהעיר צעדה):

תשובה: יש למנהגו מקור, שכן כתב בהדיא המגן אברהם בסימן קס"ו סק"ב כי העולם נוהגים לומר מזמור לדוד י"י רועי וגו' בין הנטילה לברכת המוציא, וכן דעת החיד"א במחזיק ברכה שם, אולם המאמר מרדכי

כתב שעדיף טפי לאמרו קודם נטילה, והובאו דבריהם בכף החיים שם סק"ד יעו"ש. גם המשנה ברורה שם סק"ג כתב בהדיא, כי יש שנהגו לכתחילה לומר מזמור לדוד בין נטילה להמוציא וכו', ועיין שתילי זתים¹²:

ולמסקנא עדיף לפני הנטילה. ואם שכח, יאמר זאת אחרי אכילת כזית פת שאחרי ברכת המוציא. אבל אם יש סיבה שעדיף לך קודם המוציא, נראה לענ"ד דשפיר דמי, שהרי מנהג התימנים בלא"ה להקל בדיבור אז, כמ"ש בס"ד בש"ע המקוצר הל' בציצת הפת סי' כ"ח סעיף ב':

ד. הנהגת בחורים תימנים בשיבה אשכנזית או ספרדית

שאלה: בחור תימני הלומד בשיבה אשכנזית או ספרדית, כיצד יש לו לנהוג באופן כללי, ובפרט לעניין עטיפת טלית, נפילת פנים ועלייה לתורה:

תשובה: בדרך כלל אין להשתנות ממנהג המקום בדברים הניכרים, כגון לא לעמוד בזמן שהם יושבים, ושלא לישב בזמן שהם עומדים.

[יב] שם ס"ק ג', שהשמיט דברי המג"א הנז"ל. וטעמו כפי הנראה מפני שמנהג עירו צנעא וסביבותיה לומר מזמור לדוד קודם ברכת המזון, וכפי שנזכר גם כן בהדיא בעץ חיים על ידי מהרי"ץ. ונודע לי שמנהג רדאע וביצא ועוד, לומר מזמור זה בין נטילת ידים להמוציא. ואמר לי מרן שליט"א, שכל המקומות שנהגו כך בתימן, זהו על פי דברי המג"א הנז"ל [או ספרים דוגמתו. יב"ץ]:

וזו לא משום לא תתגודדו, אלא משום
חסרון דרך ארץ: אך לא אצל הספרדים שאינם נופלים כלל,
אך יטה גופו קצת לצד שמאל, ותו לא:

ממילא עטיפת טלית אין לשנות אם
זה בולט, ויכול לעשות זאת
לפעמים באופן בלתי ניכר:
עלייה לתורה בלאו הכי רצוי להמנע
מצד השינויים בחסרות ויתירות
וכדומה, אך לא באופן שהדבר ניכר (כגון

נפילת פנים, אשכנזים נופלים לצד ימין
בשחרית, ואנחנו לצד שמאל
ואין ניכר, כי כולם נופלים ומי רואהו^י.
אם הוא כהן או לוי, ואין שם כהן או לוי
זולתו). אך מן הדין אין איסור, ויכול
לומר אז כמבטאם^י:

[יג] כמו כן איטר אף למנהגם נופל הוא לצד שמאל: [יד] והוספתי לשאול את מרן
שליט"א כיצד היא ההנהגה הראויה לבחורי הישיבות הרוצים להתפלל כמנהגי ק"ק
תימן, ובפרט בימים הנוראים. והיתה תשובתו שיש לשקול היטב אם לא יהיה בכך נזק
רוחני ואז יתפלל כמנהגינו [דהיינו שילך להתפלל בבית-כנסת של-תימנים, אם הציבור
שם חרדים ובני תורה. יב"ן], ובפרט בראש השנה שיש בזה הכרח מפני המנהג להתפלל
מוסף תפילה אחת [מצד חשש ברכות לבטלה כידוע מדברי מהרי"ץ בעץ חיים. וחזקתי
זאת בעניי ביסודות איתנים, בשו"ת עולת יצחק חלק א' סימן ע"א. יב"ן]. ואם כדי
להתפלל כמנהגינו לא יוכל לשהות כלל בישיבה, הורה מרן שליט"א שישאר בישיבה,
וכך ראוי לעשות. [אמנם הכל בשיקול דעת תורה, לפי העניין, והזמן, והמקום. יב"ן]:

הרה"ג אבינועם יהב שליט"א

מחבר ספר נועם שיה

ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, ביתר עילית

הנוטל שכר לדון כל דיניו בטלים

(א) שנינו במשנה בכורות דף כ"ט ע"א, הנוטל שכר לדון, וההשפעה לזולת הוא תכלית השלימות, והזוכה לכך אשריו ואשרי חלקו עכ"ל:

וכל שכן דיין שדן דין אמת לאמיתו, שמעלתו גדולה יותר מהעוסק

בתורה, כדמשמע בגמ' שבת דף י' ע"א, דאיתא התם, רב חסדא ורבה בר רב הונא הוו יתבי בדינא כולי יומא, הוה קא חליש לבייהו. תנא להו רב חייא בר רב מדפתי,

ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב (שמות י"ח, י"ג), וכי תעלה על דעתך שמשו יושב ודן כל היום כולו, תורתו מתי נעשית. אלא לומר לך, כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ופירש רש"י חליש לבייהו, מצטערין שלא עסקו אותו יום בתורה. תנא להו חייא בר רב, שגדול שכר הדיינין ולא יצטערו ע"כ, ודו"ק:

ובפנהדרין דף צ"ט ע"ב, כל העוסק בתורה לשמה וכו' רב

אמר, כאילו בנה פלטרין של-מעלה ושל-מטה, דכתיב ואשים דברי בפך וגו' לנטוע שמים וליסוד ארץ ע"כ. ובנפש החיים שער ד' פרק י"ג הביא דברי הזוהר הקדוש פרשת צו דף ל"ה ע"א, תנינן כל בר נש דאשתדל במילי דאורייתא ושפוותיה מרחשן אורייתא וכו', ולא עוד אלא דהוא

דיניו בטלים. וטעם הדבר מבואר שם בגמרא, אמר ר"י אמר רב דאמר קרא ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציוני ה' אלהי (דברים ד', ה'), אמר משה לבני ישראל, מה אני לימדתי אתכם בחנם, אף אתם בחנם:

ואף על פי שפסוק זה מדבר בתלמוד תורה לאחרים, צריך לומר שהוראה שהרב מורה לאחרים לעשות, גם היא בכלל תלמוד תורה, שהרי גדול תלמוד המביא לידי מעשה, וזוהי תכלית הלימוד, וכדאמרין בקידושין דף מ' ע"ב, ויעו"ש בפירש"י ד"ה שהתלמוד. [צל"ע בהגהת רמ"א ואחרונים או"ח סימן מ"ז ס"ד. איתמר]:

ובגמ' ב"ק דף י"ז ע"א אמרין שמעלת המלמד לאחרים גדולה ממעלת הלומד. וכתבו התוספות שם ד"ה והאמר, המלמד לאחרים עדיף, שמביא את הרבים לידי מעשה כשמלמדם. וע"ע תוספות בקידושין שם ד"ה תלמוד. וכתב רבינו מהרי"ן בביאוריו לחו"מ (נדפסו בשו"ת פעולת צדיק מהדורת הרה"ג משה רצאבי שליט"א, סוף ח"ג) סימן ז' ס"ק י"ג בשם המאירי בפרק זה בורר, שהלימוד לאחרים

דינא, ותנן הנוטל שכר לדון דיניו בטלים. וא"כ על כרחך צריך לומר דלא מיקרי שכר בטלה אם לא שעסוק במלאכה ומתבטל ממנה, ונוטל לו כשכר פועל של-אותה מלאכה שבטל ממנה. אבל לא שיאמר אדם שמא יזדמן לו ריוח. ואם יטול שכר על זה, הדין בטל, ונמצא שנוטל ממון מזה ונותן לזה בלא דין, וגזלן הוא. עכ"ד הרא"ש בתשובה:

והעלה מרן דין זה להלכה בשו"ע שם סעיף ה' וזה לשונו, הנוטל שכר לדון, כל דיניו שדן בטיילים, אלא אם כן ידוע שלא נטל בהם שכר. ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו, מותר. והוא שיהיה ניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו. כגון שיש לו מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, אומר לבעלי הדין, תנו לי שכר פעולה של-אותה מלאכה שאתבטל ממנה. והוא שיקבל משניהם בשווה. אבל אם אינו ניכר, כגון שאין לו מלאכה ידועה אלא שאומר שמא יזדמן לי שכר בקניית סחורה וסרסרות ובשביל זה מבקש שכר, אסור עכ"ל:

ג) וכתב הסמ"ע שם ס"ק ט"ז, כגון שאין לו מלאכה ידועה וכו'. עיין דרישה שכתבתי שמתשובת הרא"ש משמע (אבל אינו מוכח כל כך) שגם בכה"ג דיניו בטלין. ודוקא בכה"ג שאמר שמא יזדמן לי שכר בקניית סחורה, שהוא דבר שאינו תלוי בו ואינו מצוי כל כך. אבל אם בעל מלאכה הוא, אף שאינו מתעסק במלאכתו בשעה שבא לדון לפניו, מ"מ כיון שהדבר תלוי בו, אף שמכוער

מקיים עלמא, וקב"ה חדי עמיה, כאילו ההוא יומא נטע שמיא וארעא יעו"ש. משמע לכאורה שמעלת העוסק בתורה לשמה, שווה למעלת דיין הדן אמת לאמיתו. וי"ל. עכ"פ למדנו ממה שאסור לדיין ליטול ממון על הוראותיו ודיניו:

ב) והנה בכתובות דף ק"ה ע"א מסופר על קרנא שהיה נוטל ממון מכל אחד ואחד משני בעלי הדין ודן את דינם. ומבואר שם שאין בזה איסור שוחד, כיון שלוקח משניהם בשווה בתורת שכרן והקשו בגמרא שם, והתניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין. ואע"פ שנוטל זאת כשכר בטלה. ויתרצו דקרנא היה משתכר מידי יום במלאכה המצויה לו, וכשבאו אליו לדין היה מוכרח ליבטל ממלאכתו כדי לדון. ושכר בטלה כזה שניכר הדבר לכל, מותר לדיין ליטול:

ומרן בבית יוסף חו"מ סימן ט' הביא תשובת הרא"ש כלל נ"ו סימן ה' שביאר מה שאמר רב הונא הבו לי גוברא דדלי בחריקאי ואדון לכון דינא (כתובות שם), לשון זה משמע שהיו באין לפניו בשעה שהיה משקה שדותיו, מדקאמר דדלי בחריקאי, פירוש במקומי, שיהא נכנס להשקות השדה, וכמו קרנא דהוה תהי באמברא דחמרא, ודבר זה היה מצוי לו תדיר, והוא בטלה דמוכת. אבל לא שיאמר אדם, שמא יזדמן לי ריוח בקניית סחורה או סרסרות בדבר שאינו יודע ומצוי לו. תדע לך שהוא כן, שהרי אסור לדיין ליקח יותר ממה שיתבטל ממלאכתו, דהכי משמע לשון בטלה, דאם היה נוטל יותר מכדי ביטול מלאכתו היה זה שכר

בשתיקה כהודאה, א"כ מסתמא שמע מינה שאינו סותר לדבריו בתשובותיו, וכו' וצל"ע יעו"ש:

(ה) והנראה לדעתי הקצרה הצעת ביאור כוונת דברי רבינו מהרי"ן זצוק"ל, בהקדים כי ודאי גם רבינו מהרי"ן מודה להא"י דינא. ולפי האמת מי שאינו עוסק בשום מלאכה כלל וכל משאו ומתנו הוא רק להורות תורה לישראל ולדון דין אמת לאמיתו, כהא"י גוונא רשאי הוא ליטול שכר בטלה, וכמו שכתב הרא"ש להדיא בבכורות פ"ד סימן ה', דכל עסקיהם היו בזה ולא היו יכולין לעסוק בשום מלאכה, ואי אפשר למות ברעב, והיו צריכים ליטול כדי פרנסתם. והיינו הא דאמרין שני דייני גזירות שבירושלם היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, וכמ"ש התוס' שם בבכורות דף כ"ט ע"א ד"ה מה:

אלא שהמעייין שם בתוס' יראה כי הוסיפו לחדש דין נוסף, והוא, שמה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר אפילו יש לו במה להתפרנס, אם הוא שכר בטלה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, מסתברא דחשיב בטלה דמוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא עכת"ד. משמע מתוך דברי התוס' שאפילו מי שיש לו מלאכה להתפרנס ועוסק בה, וקובע לעצמו זמן שבו הוא מתבטל ממלאכתו לגמרי, כדי ללמד לאחרים או להורות, אע"פ שהוא יכול לטרוח ולעסוק במלאכתו בזמן זה, שפיר מיקרי שכר בטלה הניכר ומותר לכתחילה:

הדבר ליטול איזה שכר לכתחילה, מ"מ דינו דין בדיעבד עכ"ל:

ורבינו מהרי"ן בביאוריו לחו"מ שם ס"ק י"ג הביא את דברי הסמ"ע, וכתב עליו וזה לשונו, ונראה שהתוספות בבכורות דף כ"ט ע"א פליגי על זה, שכתבו דאף אם יש לו במה להתפרנס ומניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, דחשיב שכר בטלה, דמוכח יותר מההיא דקרנא. מביא דבריהם פרי האדמה, ותוספות יום טוב פ"ד בבכורות. ונראה לי דעל זה סמכו רבני קרתא כאן, דו"ק עכ"ל:

(ד) ובשולחן ערוך המקוצר חלק ממונות סימן רי"א סעיף ח"י העלה מרן הגאון שליט"א הלכה זו וזה לשונו, אסור לדיין ליטול שכר וכו'. אבל מותר לו ליטול שכר בטלה, דהיינו עבור מלאכה שהוא עוסק בה וצריך הוא להפסיק ולהתבטל ממנה כדי לדון אותם, והוא שיקבל משניהם בשווה, זה בפני זה. וכל שכן אם הוא דייך קבוע, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן כדי לדון בין איש ובין רעהו, שמותר לו ליטול שכר, וכן נהגו ע"כ:

ובעיני יצחק הערה פ"ג אחר שהביא מרן שליט"א דברי מהרי"ן שהבאנו לעיל, הקשה וזה לשונו, לפום רהטא לא זכיתי להבין מדוע תלה מהרי"ן הדבר במחלוקת, כי מסתברא שגם הרא"ש והסמ"ע יודו להתוס' בכי הא"י גוונא שמניח כל עסקיו. והראיה שהרא"ש עצמו בבכורות שם העלה דברי תוספות אלו

הולך לחזור אחר פרנסתו, אלא מניח עסקיו כדי לדון אע"פ שביכלתו השתא לטרוח אחר מזונותיו, בכה"ג הוי שפיר שכר בטלה דמוכח, שהרי הכל יודעין שצריך כל אחד ואחד לחיות ולדאוג שלא ימות ברעב ח"ו:

ויש להביא ראיה לזה, שהרי הרא"ש בבכורות הביא דברי התוספות רק לגבי שני דיני גזירות, שלא היו עוסקים במלאכה ובמשא ומתן כלל לגמרי כל היום, וכדפירש שם הרא"ש טעמא דהאיי מילתא. אבל השמיט הרא"ש סוף דברי התוס' לעניין מי שיש לו במה להתפרנס ומניח מלאכתו ועסקיו כדי לדון, ודו"ק:

(ו) כלל הדברים בהאיי דינא יראה לענ"ד, א' אסור לדיין ליטול שכר משני בעלי הדין כדי לדון, ואפילו אם נוטל משניהם בשווה, ואפילו נוטל בפני שניהם. ב' אם יש לדיין מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, מותר לו לכתחילה לומר לשני בעלי הדין תנו לי שכר פעולה של-אותה מלאכה שאתבטל ממנה, והוא שיקבל משניהם בשווה. ג' אם אין לדיין מלאכה ידועה באותה שעה, אסור לו לומר לבעלי הדין תנו לי שכר לדון, שמא בשעה שאדון אתכם יזדמן לי שכר בקניית סחורה או סרסרות. ואם נטל שכר, דינו דין אלא שמכוער הדבר. ד' דיין היושב לדון, ובשביל עסקו לדון בין איש לרעהו אינו עוסק כלל במלאכה ובמשא ומתן, ולולי זאת בלי ספק היה עוסק במלאכה, כי מאין יהיה לו פרנסתו, הרי זה כמלאכה הניכרת לכל ומותר ליטול שכר. ה' דיין

ובעניין זה נתכוון רבינו מהרי"ן שנראה שהרא"ש פליג אדברי התוס', וס"ל דבכה"ג אע"פ שדינו דין, מ"מ מכוער הדבר ואין זה לכתחילה, וכמ"ש הסמ"ע. וטעמא, משום שהרא"ש כתב להדיא בתשובתו שמתבטל ממלאכתו כדי לדון, היינו דוקא אם בשעה שבאין לפניו לדון היה רב הונא משקה שדותיו, וכן גבי קרנא, והוא בטלה דמוכח, יעו"ש. משמע שאם יש לו מלאכה להתפרנס, ואינו מתעסק בה עתה ובאין לפניו לדון, ופונה הוא מכל עסקיו [דהיינו שאינו מחזור אחר מלאכתו] כדי לדון, אין זה שכר בטלה דמוכח, ולכתחילה אין לדיין ליטול שכר בטלה בכהאיי גוונא:

והתוספות שכתבו אם הוא שכר בטלה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, מסתברא דחשיב בטלה דמוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא, משמע כוונתם בין מי שאין לו במה להתפרנס ובין מי שיש לו במה להתפרנס, בתרוייהו חשיב בטלה דמוכח יותר מקרנא:

ומרה"ט לשונם יראה דמפרשים עובדא דקרנא דתהי חמרא שלא כפירוש הרא"ש, ר"ל דהתוס' מבארים שהיה ידוע לכל שמלאכתו של-קרנא היא לתהות על ריח היין שבקנקנים, מ"מ בשעה שהיו באים לפניו לדין לא היה עסוק להדיא במלאכתו זו. ואם יבקש מבעלי הדין שכר בטלה, מאן מוכח שנפנה ממלאכתו כדי לדון, שמא אין לו עתה מלאכה להדיא. משא"כ מי שיש לו במה להתפרנס, ורואין אנו להדיא שאינו

דין וכו', והסכום חולקים אותו וכו'. אחר ארוחת הצהרים אין בית הדין חוזרים למקום קביעותם, אלא כל אחד מחברי הראב"ד עוסק במלאכתו. אם סופר הוא, כותב סת"ם למכור וכו'. כי הקומץ שהגיע לו משכר הדיינות, אינו מכלכל אפילו חצי דמי סעודתו, ותקציב אחר אין ניתן להם וכו' יעו"ש עוד מה שביאר בעניין שכר הדיינים והרבנים מורי הוראה:

מבואר להדיא כי מנהג דייני תימן ליטול שכר על מעשה בית דין, מאידך היו עוסקים כל אחד במלאכתו מן הצהרים ואילך. נמצא כי היו נוהגים בקביעות להיות נפנים מכל מלאכה ומשא ומתן כדי לקבוע זמן לשיבת בית דין, ואילולי זאת היו עוסקין במלאכתם בזמן זה, וזהו כפירוש התוספות כמו שביארנו לעיל. כנלע"ד הצעת הדברים ביישוב לשון גאון עוזנו רבינו מהרי"ץ זצוק"ל וזתע"א. וא"ש את"ם:

שיש לו ממה להתפרנס, ומחסר מזמן פרנסתו [שיכול להתפרנס באותה שעה] כדי לקבוע זמן לדון בין איש לרעהו, ואינו עוסק באותו זמן במלאכה ובמשא ומתן, בזה נחלקו הראשונים לדעת רבינו מהרי"ץ זצוק"ל, להתוס' מותר לו ליטול שכר בטלה על דיניו, ולהרא"ש אסור לכתחילה. ועל זה נראה דסמכו רבני קרתא בארץ תימן ליטול שכר בטלה על דיניהם, ודו"ק:

ז) ובספר סערת תימן דף קי"א בסדר בית הדין והתנהגותו כתב וזה לשונו, הבית דין אין לוקחים מבעלי דין כי אם שכר שטרות שכותבים על פשרה או טוען ונטען ופסקי דינים וכל מעשה בית דין. ולא יהיה יותר על שכר שאר כתיבות כי אם מעט וכו'. ובדף קי"ב כתב, בכל יום בעת הצהרים כשנפטרים [חברי בית הדין] לבתיהם, רואים מה שגבו שכר שטרות ממה שנעשה בבית

הרה"ג אורן צדוק שליט"א

מחבר שו"ת אורן של-חכמים

ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, מודיעין עילית

רקיקת מציצת דם המילה לתוך העפר ביום השבת

בדוקא, ודאי שהיה מזכיר זאת, בפרט שכבר הזכיר את מעשה הרקיקה עצמו כאמור:

אלא שכל זה בדורות הקודמים נמהר"ש מנצורה זצ"ל אבי אמו של-מהר"י יצחק הלוי זצ"ל, וחי בערך לפני כמאה וחמשים שנה, אבל כבר לפני יותר ממאה שנה החלו לנהוג כהגהת הרמ"א [למרות שאף הוא לא הביא זאת אלא בשם יש מקומות] לרוק את דם המציצה לתוך העפר. שכן מבואר בדברי הגאון ר' אברהם אלנדאף זצ"ל בספר ענף חיים (דף י"ח ע"א אות כ"ד) שהעיר על דברי מהרי"ץ הנזכרים בזה"ל, ועתה נהגו לרוק את דם המציצה אל תוך העפר כסברת הרמ"א ז"ל ע"כ. וברור שלא בא להעיד על מנהג ירושלם בה שהה, וכמו שמצינו בכמה מקומות בחיבורו, אלא על מנהג תימן שבזמנו, שהרי כתב דברים אלו כלפי דברי מהרי"ץ הנזכרים, והוא חי קצת יותר ממאה שנה אחרי מהרי"ץ. וכן מבואר בדברי חד מרבני צנעא בן דורו של-הראח"ן, הביאו מרן שליט"א בשו"ע המקוצר (חלק ה' סימן קנ"ט הערה ל"ח), והמעין יראה שעיקרי דבריו שווים המה להאמור בדברי הראח"ן. [נמש"כ שם בשם מהרי"ץ שהמנהג "הקדום", לרוק לתוך כלי בלא עפר. כוונתו

א. מנהג תימן ברקיקת מציצת הדם

כתב מהרי"ץ בסידור עץ חיים דף קע"ח סוף ע"א וזה לשונו, וכתב רמ"א, וכן רוקקים דם המציצה אל תוך העפר, עיין שם בשם יש מקומות. ובמקומינו לא נהגו כן, אלא מוציין לתוך כלי שאין בו עפר וכו' עכ"ל. [דברי מהרי"ץ חוזרים לרקיקת דם המציצה אל תוך העפר, ולא להטמנת הערלה אל תוך העפר המובא לעיל מיניה, ששם יש מקור קדמון להנהגה זו, ופשוט. שלא כמו שראיתי מחבר אחד שסירס את דברי מהרי"ץ דמייירי רק ברקיקת דם המציצה באמרו שאין המנהג כן, ודרשהו על מנהג הטמנת הערלה בעפר. וכתב על פי זה שמהרי"ץ יצא להגן על מסורת תימן שאין טומנים הערלה תוך העפר. וברור שזו הטעיה, והלואי שבתום לב נעשו הדברים]:

וכן מבואר בסדר המילה ומשפטה למהר"ש מנצורה (אות י"א דף ק"ח, נדפס בספר נר יאיר) שהאריך טובא במעשה המציצה כיצד מעשהו, ולא הזכיר כלל את פעולת הרקיקה ולהיכן רוקקה. ולעומת זאת קודם לכן (אות י') הדגיש את נתינת הערלה לתוך העפר, ויתרה מכך גם הוסיף שיש לומר אחר כיסויה בעפר, ונחש עפר לחמו. ומתוך שפירד לפרטי נתינת הערלה בעפר, אם היה סובר שמנהגינו גם לירוק הדם לתוך עפר

כלפי המנהג שנתחדש בזמנן]. וכן נמצא בסידור הר"ר לוי נגאר, שהזכיר מנהג זה בכלל מנהגי המילה הנהוגים [כתב ידו משנת ה'תר"ל הנמצא בספה"ל]:

וכן מבואר בספר פתח האהל למה"ר יחיא בן יוסף עמוד (הלכות מילה דף צ"א אות ל"ד) מחכמי עדן, שכן היה המנהג בימיו בימות החול, והוא חי בזמן הרבנים הנזכרים, וכמבואר בשער הספר שהמהדורא הראשונה נדפסה בשנת הדרכת"ן, היינו שנת ה'תרנ"ד. וספר ענף חיים נדפס לראשונה עם ספר עץ חיים מהדורא קמא בשנת ה'תרנ"ה:

והיום כפי מה שביררתי אצל מוהלים מומחים, כבר אין עושים כן, אלא שאחר המציצה מנגבים בנייר או במגבון. ואם המציצה נעשית עם אלוהול, מוצצים ויורקים לתוך כלי ריקן. ואפשר שהוא משום דמעיקרא כבר אין נוהגים האידנא להביא עפר כלל ועיקר אף לצורך נתינת הערלה עצמה, שזה דבר הטעון תיקון מצד עצמו:

ב. נתינת מי רגליים לתוך העפר ביום השבת

כתב מג"א (סימן שכ"א סוף סקי"ט) ונראה לי שאסור להשתין על טיט ועפר, משום גיבול ע"כ. ואיסור זה הוא אפילו אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה שפסקו כוותיה רוב הראשונים [ביארחי זאת בהרחבה בתשובה בעניין עשיית סלט טונה בשבת אות ב'] והרמב"ם (פ"ח מהלכות שבת הל"טז) בכללם, וכן היא דעת מרן

בשו"ע (סימן שכ"א סעיף י"ד, וסימן שכ"ד סעיף ג') [ואף שמרן הביא בהני תרי דוכתי בדעת יש אומרים את שיטת סה"ת וסיעתו הסוברים כרבי, שכבר מנתינת מים מתחייב מן התורה, ועל פי כללי הפוסקים חיישינן מיהת לדעת הי"א, וכן כתב כה"ח (סימן שכ"א סק"צ, וסימן שכ"ד סקי"ד), וכן נראה שיש ללמוד בדעת שת"ז שלא השמיט את הגהת הרמ"א דאזיל בשיטת הי"א. מכל מקום כאן שדעת הרמב"ם הובאה בשו"ע, שפיר דמי למיפסק כוותיה לגמרי ולא למיחש כלל לדעת הי"א. וכן נראית דעת מהרי"ץ בסידור עץ חיים (חלק ב' דף י"ב ע"ב) שהביא את דעת המתירים באחרונה. ויעויין מה שהארכתי בעניין זה בתשובה בעניין עשיית סלט טונה בשבת שם], דאף שאינו מגבל, מכל מקום עצם נתינת המשקה תוך העפר יש לאסור מדרבנן, כמבואר במאירי (שבת דף יח). בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן הוא בריטב"א (שם דף קנה:), וכן כתב הרב המגיד (בהלכות שבת שם), וכ"ה בב"י (סימן שכ"ד), וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (סימן שכ"ד ס"ג ד"ה אין גובלין). וכן כתב פמ"ג (א"א סימן שכ"א סוף סקי"ט) בדעת המג"א. ודלא כפי שכתב מחצית השקל שדברי המג"א בשיטת רבי נאמרו. ואף שמדברי ספר היראים (סימן רע"ד) יש סיוע להבנה זו, שסמוך למה שכתב שיש להחמיר כדעת רבי, כתב שיש לזהר מליתן מי רגליים אל תוך המורסן, מכל מקום כשנאמרים הדברים בסתמא וכפי שהובאו במג"א, אין ראוי לייחס זאת לשיטה מסויימת, משום דלכולי עלמא נאסרה נתינת מים תוך העפר, מדאורייתא או מדרבנן. וכ"כ בספר תו"ש (אות ל') כהבנת פמ"ג בדעת מג"א, וכן בספר

גדולות אלישע (סימן שכ"א סקמ"ג), משנ"ב (ס"ק נ"ז), וכה"ח (ס"ק צ"ה):

ג. רקיקת דם המציצה המירא מנתינת מי רגליים לעפר

וכתב בספר בית מאיר (בדוכתין) שהמג"א כתב פסק זה לשיטתו בסימן שי"ד (סק"ה), שאוסר בפסיק רישיה בדרבנן ומשום כך אסר בכה"ג. אלא שכתב להקל משום דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה דשרי בדרבנן [ויעויין שם שכתב שנדון דידן אינו נחשב פסיק רישיה, היות שאין החיוב אלא עד שיגבל בפועל. וכוונתו שאינו דומה למשתין על גבי שלג שכתב מרן בשו"ע (סימן ש"כ סי"ד) שהרא"ש היה נזהר בכך, וציין אליו המג"א בדוכתין, היות שהשלג נימוח מיד בשעת נתינת מי הרגליים. ואף שכאן נמי נימא שברגע נתינת מי הרגליים בא לידי גיבול עם העפר ואסור עכ"פ מדרבנן, מכל מקום שונה הדבר, וזאת משום דנקיטין למעשה שרק כשמגבל את העפר בפועל הוא שמתחייב, אלמא כל שלא הגיע לידי מצב זה הרי חסר בתיקונו. והמגיע לדרגה זו בדרך של-נתינת מים מבלי כוונה, אי אפשר לאסור משום פסיק רישיה, שהרי לא פעל תיקון בעצם. ואיסורו מדרבנן הוא מצד שמא יבוא לידי גיבול עצמו, אולם מצד עצמו חסר הוא בעצם. אלא שכיון שהמג"א כתב לאסור זאת, אלמא רואה מצב זה אף שהוא חסר בעצם כיון שחכמים אסרוהו נחשב הדבר כפסיק רישיה ביצירת איסור זה. והוא לשיטתו באיסור פסיק רישיה בדרבנן. ועכ"פ כתב בית מאיר להקל, כדבר האמור למעלה], והביאו המשנ"ב (שם) וכתב שנראה לו שיש לסמוך ולהתיר בשעת הצורך במקום שהטיט אינו שלו. וכן כתב החזו"א (סימן נ"ח אות ח') שיש להתיר מהאיי טעמא בצירוף כבוד הבריות:

והנה אף שהבית מאיר תמך יסוד היתרו על עוד אופנים להקל, מכל מקום המשנ"ב סבר וקיבל רק את האופן הנזכר, דאף דהוי פסיק רישיה, מכל מקום כיון שאינו מתכוין ולא ניחא ליה (היינו לא איכפת ליה דהוי כלא ניחא ליה, וכשיטת תוס' דף עה. ד"ה טפי, לאפוקי מרש"י שם. יעויין ביאור הלכה סימן ש"כ סעיף י"ח ד"ה דלא ניחא ליה) במקום צורך יש להקל:

ולכיו דייקנין מינה, עולה שאם אכן יתכוין ליתן את הדם לתוך העפר וכבנודן דידן, יהא אסור לעשות כן. לא מיבעיא משום פסיק רישיה דניחא ליה, אלא יותר מכך, שהרי הוא עושה את המעשה בעצמו ולא בדרך פסיק רישיה, ואסור הוא מדרבנן משום נתינת משקין לתוך העפר (ויעויין עוד לקמן בסמוך סוד"ה ומה). וכ"כ רבינו חיים בן עטר זצוק"ל בספר ראשון לציון (סימן רס"ה סעיף י') שנדון דידן גרע מהטלת מי רגליים לעפר מטעם זה. וכן דעת החיד"א בספר ברכי יוסף (שם ס"ק ט"ז) בהביאו את דבריו שם, וכתב על זה שהוא פשוט. [וקשה ממה שתמה עליהם בספר חזו"ע (שבת ח"ד דף רפ"ח) שהרי כאן אינו בגדר פסיק רישיה אלא המעשה עצמו. ומה שהביא בשם שו"ת זכר שמחה (סימן ל"ט), הנה אין כוונתו לרקיקת דם המציצה לתוך העפר אלא רקיקה בעלמא, ועל כן כתב כיון דאיכא תרתי לטיבותא, פחות מכגורגרת ואינו ניכר כלל לנתינת מים, לכן יש להקל במקום שאינו מתכוין לגיבול,

אולם מטעם אחר יש לומר שהאיסור הוא מדרבנן והוא אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה וכמו שכתבנו למעלה שיש איסור בנתינת המים. אלא שזה לא יגהה מזור אליבא דהרמ"א בהגהה (סימן שכ"א סעיף ט"ז) שהחמיר כדעת רבי שכבר בנתינת המשקה מתחייב מן התורה, והרב מן הנמשכים אחר הוראות הרמ"א. [ואף שהחזו"א (סימן נ"ח אות ח') כתב להקל בנתינת מי רגלים על עפר, הרי הוא הדגיש דאף שסובר כדעת רבי, מכל מקום מפני כבוד הבריות יש להקל יעו"ש, וטעם זה לא שייך הכא]:

ומה שפשוט לו שבפסיק רישיה באיסור דרבנן הלכה כדעת תרומת הדשן להתיר לעומת המג"א, רוב ככל האחרונים (המפורסמים) סבירא להו להלכה כדעת המג"א לאסור פסיק רישיה בדרבנן [כן האריך הרחיב להביא בספר מנוחת אהבה, בהערות מי מנוחות הערה י"ז]. ומעיקר הדבר יש להעיר דמאן לימא לן שמעשהו זה הוא בגדר פסיק רישיה, שהרי עושה את המלאכה בעצמה רק עם כוונה אחרת, ובכה"ג יאות שפיר למקרייה מלאכה שאינה צריכה לגופה שאסורה אליבא דר"ש מדרבנן:

מה גם שקשה ליתן היתר כללי לרקיקת דם המציצה לתוך העפר מטעם פחות מכשיעור, היות שישנם העושים את המציצה על ידי משקה האלכוהול, ובכה"ג ודאי יש שיעור כגורגרת שהוא שליש ביצה כמבואר ברמב"ם (פרק א' מהלכות עירובין הל"ט), דהא לא בעינן שיהיה רק מהמשקה שיעור כגורגרת אלא בצירוף העפר הנגבל, כמבואר בספר

וכן מבואר מהמשך דבריו שם שכתב יעויין].
וכן העתיק בספר בית מנוחה (דף ר"ס אות י"א) את מסקנת הראשל"צ להלכה:
וראיתי בספר יד שאל (נתנוזן, ח"ב סימן רס"ה ס"י דף ל"ו ע"א) שהאריך ליישב את מנהגן של-ישראל לרוק את דם המציצה לתוך העפר, מפני טענות הראשל"צ, ותמך את יסוד דבריו על דברי מו"ז הגאון חכם צבי (סימן פ"ו) שסובר שחצי שיעור במלאכות שבת אינו אסור אלא מדרבנן, וכיון ששיעור מגבל מן התורה הוא כגורגרת ודם המציצה הרי הוא פחות מזה, אם כן הוה בכלל חצי שיעור שאיסורו מדרבנן, וכיון שאינו מתכוין הרי זה מותר. ואף שנדון דידן הוי פסיק רישיה ואליבא דהמג"א (סימן שי"ד סק"ה) יש לאסור אפילו בדרבנן, מכל מקום דעת תרומת הדשן להתיר בכה"ג עכת"ד:

והנה תחילה יש לומר שמה שבנה את יסודו על דעתו של-החכ"צ, אף שכן נראית דעתו של-הרמב"ם (פי"ח מהלכות שבת הלכ"ג, וכן משמע בפי"ב הל"ט) במה שכתב לפטור העושה חצי שיעור במלאכות שבת, וכדקיימא לן פטור אבל אסור. מכל מקום רבים מן הראשונים חולקים עליו וסוברים שאף במלאכות שבת חצי שיעור אסור מן התורה, יעויין ר"ן עמ"ס שבועות (דף כא:), רש"י (שבת דף עד:), מאירי (שם) ועוד. ועיין בביאור הלכה סימן ש"מ (סעיף א' ד"ה על שתי שערות) שדחה דברי החכ"צ, והאריך להוכיח שאף במלאכות חצי שיעור אסור מן התורה:

וכן מבואר בדעת הרי"ף (ביצה דף י"ח ע"א), רבינו חננאל, ורש"י בסוגיא דמסכת ביצה (דף לב: ד"ה וקיטמא) בביאור וקיטמא שרי. ונהיתר נתינה לכתחילה שכתבנו, הוא פשוט לשיטתם. וכן כתבו מהר"ח בן עטר בספר חפץ ה' (שבת דף קנ"ה ע"ב), והמשנ"ב בביאור הלכה (רס"י שכ"ד ד"ה אין) ובשעה"צ (סימן שכ"א סקס"א) יעו"ש]:

ואף לדעת הראב"ד (סוף פ"ח מהלכות שבת) והתוס' (שבת דף יח. ד"ה אבל) הסוברים שאדרכה מידי דלאו בר גיבול גרע טפי לחייב בו כבר משעת נתינה נוכ"כ הראב"ד להדיא, וזה כדעת משנ"ב (סימן שכ"א סק"ג, ובביאור הלכה שם סעיף ט"ו ד"ה יכול לערבו, וסימן שכ"ד ס"ג ד"ה אין גובלין) שהראשונים הללו סוברים שכבר משעת נתינת המים מחייב ריב"י בדבר שאינו בר גיבול. אולם החזו"א (סימן נ"ו סק"ג) חולק וסובר בדעתם שדבר שאינו בר גיבול הושה לדבר בר גיבול לחייב בשעת גיבול, דלא כדעת הרמב"ם וסיעתו, אולם לענין נתינת מים לא סבירא ליה לריב"י לחייב כלל, וכן היא דעת הרא"ש (פ"ד דביצה סימן ט'), הרשב"א (שבת דף י"ח ע"א, וביצה דף ל"ב ע"ב), הריטב"א (שבת דף י"ח ע"א ודף קנ"ה ע"ב), הר"ן בחידושי לשבת (דף י"ח ע"א) ועוד ראשונים (יעויין ביאור הלכה שם). מכל מקום כל זה באפר ובמורסן, אולם חול הגס אפשר דגרע טפי מיניה, וזאת מצד תכונתו לעומתם, שאינו בא לידי גימור גיבול אף בנתינת מים, ויהא מותר אפילו לכתחילה ליתן לתוכו דם. וכ"כ בספר יד שאול (שם) על דרך האפשר. וכן מצאתי בספר שביתת השבת

מנחת חינוך (לש סק"א), בספר אג"ט (לש סק"ה), ובספר שביתת השבת (סק"ז), ואם כן כיצד ניתן תורת כל אחד ואחד בידו:

ומכלל האמוריים יש להעיר גם על דברי אחד מחכמי העיר צנעא, הביאם מרן שליט"א בשו"ע המקוצר (שם), שכתב שאין לחשוש ליריקת דם המציצה בשבת לתוך העפר, היות שהוא דבר שאינו מתכוין ולא נוחא ליה בגיבול העפר, וכיוון בכך לדחות מש"כ בסידור בית מנוחה הנזכר, ולפי האמור ליתא. וכן ראיתי למהר"י בן יוסף עמוד בפתח האהל (שם) שאוסר רקיקת הדם לתוך העפר בשבת משום גיבול, ומקור דבריו הוא מספר בית מנוחה הנזכר אף שלא ציין זאת, וכתב על כך שכן הוא מנהגינו:

ומה שכתב הראח"ן בענף חיים (שם) להתיר מחמת שאינו מערבו בעפר, ולא קיימא לן כמאן דאמר שבנתינת המים מתחייב, אלא כרוב הפוסקים דסבירא להו דבעינן גיבול יעו"ש, לפי מה שכתבנו לעיל ברור שזה אינו, שאפילו ר"י ברבי יהודה שפסקו כוותיה רוב הפוסקים שחייב רק בגיבול העפר, מכל מקום אוסר מדרבנן כבר בנתינת המים:

ויש אפשרות לקיים הנהגה זו אפילו בשבת, וזאת כאשר יביא חול הגס בדוקא שבו יהא רוקק את דם המציצה, שבחול הגס דעת הרמב"ם (סוף פ"ח מהלכות שבת) שאין חיוב אפילו על גיבולו ממש רק אסור מדרבנן, ואם נותן את המשקה בלבד מותר הדבר לכתחילה. וכן היא דעתו של רבינו יהונתן מלוניל.

(מלאכת לש אות כ"א) שכתב כן בדעתם. ואף אם יהא הדבר ספק (שממשמעות המשנ"ב סימן שכ"א סוף סק"נ נראה דלא סבירא ליה הכי), הרי ספיקא דרבנן לקולא. ובזה נחה תמיהת ספר יהושע (פסקים וכתבים סימן קפ"ג) על הרמ"א: **ומן** האמור נמצאנו למדים שריקת דם המציצה אל תוך העפר ביום השבת אסורה. והרוצה לקיימה, יביא לצורך כך חול גס שאליו ירוק, ואתי שפיר אליבא דכולי עלמא. והאידינא יש רפיון בכלל בעצם הבאת עפר למילה, ועל ידי כך אינם מקיימים מעיקרא את דברי חכמים להניח את הערלה תוך העפר, וכמבואר

בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ"ח) וזה לשונו, מי מנה עפר יעקב, מכאן התקינו חכמים שיהיו מכסין את הערלה ואת הדם בעפר הארץ, שנאמר והיה זרעך כעפר הארץ ע"כ. וכן הוא בילקו"ש פרשת לך לך (רמז ע"א), פרשת בלק (רמז תשס"ו), וספר יהושע (רמז ט"ו). וכן הוא במדרש אבכיר, ובמדרש הגדול. ועל דברי מדרש הביאור, כתב מהראח"ן בספר פתחון טוב פרשת בלק מדנפשיה, שמכאן נהגו ישראל לכסות את הערלה והדם בעפר. וכעת ראיתי שכבר קדמו בספר מנורת המאור סוף פרק פ'. ודבר זה צריך תיקון וחיזוק:

» מה עניין שמיטה אצל הר סיני «

וידבר וגו' בהר סיני לאמר (ויקרא כ"ה, א'). בתורת כהנים אמור, דמה עניין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו בסיני. אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כל המצוות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני, עכ"ל. ולמדו משמיטה לכל המצוות כולן:

אבל מכל מקום עדיין יש לשאול למה לא נאמר בהר סיני אלא במצוה זו, והלא היא נכללת בשאר מצוות שניתנו בהר סיני, ואם כן למה לי למימר בהר סיני במצוה זו לבדה. אבל יש לתת טעם על זה למה נאמר בפרשה זו בהר סיני ולא בשאר מצוות, לפי שידוע שהשביעית אפקרה רחמנא לכל. והאדם חומרי להוט אחר חמדת הממון, ושמא מתוך כך יבוא לנעול גנותיו ופרדסיו ולא יפקיר, ויעבור על מצות שביעית. על זה הזהירה תורה על מצוה זו בהר סיני, לאיים עליו. ונמשל לעבד אצל רבו ומצווה אותו על העבודה שאינו רוצה בה, ומאיים עליו כדי לעשותה. אף כאן גבי מצות שביעית, הזהירה תורה אזהרה עצומה על זה, שתלתה אותה בהר סיני. ולפיכך יפה למדו בספרי שאר מצוות משמיטה. וגדולה מצוה זאת, שבעבודה זוכין ישראל ליכנס לארץ וימנו בה שמיטין ויובלות, בחיינו ובימינו, אמר כן יהי רצון (קיץ המזבח למהרח"כ זצ"ל ריש פרשת בהר):

הרה"ג משה רצאבי שליט"א

מחבר ספר בארות משה

ומו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

בעניין מנהגינו לומר בשכמל"ו שאחר אנא בכח בקול רם

מחלוקת הצ"ח והחכמת שלמה ♦ בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה ♦ דעת גאון
עוזנו מהרי"ץ והרב שלחן הטהור בעניין בשכמל"ו אחר אנא בכח ♦ דעת
רבינו האר"י ♦ דין בשכמל"ו בלחש ביחיד ♦ מי תיקן לומר בשכמל"ו בלחש

א

לק"י. אלול ה'תשע"א:

נשאלתי על מה שאנו נוהגים בערבית ליל שבת אחרי תפילת אנא בכח וכו' אל נא קרב וכו' לסיים באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הכל בקול רם. [וכן בסדר תיקון שחרית שבת, ובסוף סדר האשמורות, וכמו שיבוא בתשובתינו דלקמן]. והרי הטעם שתיקנו לומר בשכמל"ו בלחש בקרית שמע אמרו במדרש (דברים רבה פרשה ב' סימן ל"ו) משום שמשו שְׁמָעוּ מִהַמְּלָאכִים וְהוֹרִידוּ לְיִשְׂרָאֵל. למה הדבר דומה, לאדם שגנב

חפץ נאה מתוך פלטין של־מלך ונתנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצנעא בתוך ביתך. אבל ביום הכיפורים שאנו נקיים כמלאכי השרת, אומרים אותו בפרהסיא בקול רם. וכדאיתא בטור סימן תרי"ט סעיף ב'. ואם כן בכל מקום שאומרים בשכמל"ו יש לאמרו בלחש, ומאי שנא הכא. עד כאן היתה השאלה:
והישבתי בס"ד דלפי הטעם שאמרו בש"ס פסחים דף נ"ו ע"א נימריה לא אמריה משה (בפרשת ואתחנן) וכו', מוכח דאין קפידא לומר בְּשִׁכְמָל"ו* בלחש אלא כשהוא אחר הפסוק שמע

* אגב יש להעיר כאן על הגירסא, כי כך קיבלנו קריאתו כשבא בראשי תיבות, והמ"ם בשוא נח. אמנם שמעתי כי ישנם אצלינו הגורסים בְּשִׁכְמָל"ו, והמ"ם בשוא נע. אבל אמר לי אאמו"ר שליט"א על זה, שהמבין יבין שגירסא ראשונה עדיפא, כי למה לנקד שוא בבי"ת הראשונה לעשותה כבי"ת שימושית היפך המכוון:

וביין שחכם אחד שליט"א טען על כך, הוסיף אאמו"ר שליט"א לכתוב כאן בזה"ל, הגם כי כשהן שלוש אותיות, קוראים האות הראשונה בשוא אף כשהיא בי"ת, כגון בְּגִיד פֶּתֶת, דָּצִץ עֲדָשׁ, הפטרות דָּח"א דָּש"ח. מכל־מקום כשהן יותר משלוש אותיות קוראים דרך־כלל הראשונה בפתח, כגון מְנַצֵּץ, תְּתַקַּע"ד דורות ועוד, דוק ותשכח. מלבד כשיש משמעות למלה, שקוראים אותה כמשמעותה, כגון בהלכות טריפות דָּן קֶנֶק נֶפֶשׁ. והגירסאות המוזכרות בידינו ניכר דיוקן בפרט למי שיש לו חיך. ועיין מה שכתבתי בס"ד

בשכמל"ו שאנו מפסיקין בו בין שמע לואהבת. ומזה הטעם לימדתי זכות על קצת קהילות הנוהגים כשמתענים בערב ר"ח אחר תפילת יום כפור קטן אומרים שמע ישראל וכו' בשכמל"ו הכל בקול רם, וקצת קראו עליהם תיגר. ואני אמרתי כיון שאין אומרים רק פסוק ראשון אין קפידא, שאין כאן הפסק באמצע דברי משה. שוב מצאתי במהרש"א שכתב גם כן שעיקר הקפידא משום הפסק באמצע דברי משה עכ"ד הצ"ח (ובסגנון דומה לזה כתב מהר"י ונה מגדולי חכמי תימן בפעמון זהב, משום שנראה כמוסיף על דברי משה, וכדלקמן):

והגר"ש קלוגר בחכמת שלמה על הש"ע או"ח סימן ס"א סעיף י"ג השיג עליו, דאם הכוונה רק מכח הפסק, למה ביוה"כ נוהגין לאמרו בקול רם. וגם מה שאמרו בגמ' לא נימריה אמריה יעקב, היכן מוכח דאמרו יעקב בין הפרשיות נר"ל באמצע הפרשה בין הפסוק שמע לואהבת, כי הכל פרשה אחת. משבי"ר. לכך ודאי העיקר כפישוטו, דכוונת הש"ס מצד גוף הפסוק [בשכמל"ו, אבל אינו פסוק ממש בתנ"ך, רק דומה לו יש הפסוק ברוך כבוד י"י ממקומו. ועיין לקמן. משבי"ר] דאין לאמרו בקול רם מכח דהוה שבח גדול וראוי רק למלאכי השרת. ולפ"ז אתי שפיר דביוה"כ דאנן כמלאכי השרת מותר לאמרו בקול

ישראל. וגם מהמדרש הנזכר אין ראייה שחולק על זה, דיש לומר שפיר דעיקר מעלת שבח זה שלכן יש לאמרו בלחש שלא יקטרגו עלינו, אינו אלא כשאומרים אותו אחר סמוך לשמע ישראל. ובהא ארווחא דלא נשוי פלוגתא בְּכַדִּי בין המדרש לש"ס. ואם נפשך לומר דפליגי, הלכתא כש"ס דילן, עד כאן היתה התשובה. וכיון שראיתי אחר כך באחרונים שדנו בדבר, על כן ראיתי להרחיב הדיבור בזה:

ב

הנה הגאון נודע ביהודה בחידושיו צל"ח בפסחים שם ד"ה נימריה, הקשה על מה שאמרו נימריה לא אמריה משה, דהלא כמה פיוטים אנו אומרים שחיברו הפייטנים ולא יהיה יעקב כאחד מהפייטנים. ותירץ דעיקר הקפידא שלא להפסיק באמצע דברי משה בשבח שלא אמר הוא [נומכאן תדון בקל וחומר לשיטת מהרי"ץ שאין להוסיף ולהפסיק בפיוטים באמצע הברכות והתפילות שתיקנו חז"ל, וכגון מה שכתב בעץ חיים וסידרנוהו בפסקי מהרי"ץ הלכות יוה"כ סעיף נ"א, לא נהגו לומר בְּחֻזְרָה סדר קדושה וכו' פיוטים שיסדו האחרונים מי הוא זה אשר יורה לאמרם להפסיק בהם לאמרם בתוך יסוד אנשי כנסת הגדולה, לא יאמן כי יסופר להסכים באמירתו וכו'. משבי"ר] כמו

במאמר משנת מהרי"ץ פרק חמישי ד"ה חכמי. ולא רבים יחכמו בגירסאות. ועוד, שלגירסתם הכא"ף רפויה, והרי במלה עצמה ברוך שם קבוד וכו' היא דגושה, ולמה לבלבל. וכנראה שגירסת בְּשִׁפְמָל"ו קשה להם, מפני שצריך אז לחטוף את קריאת המי"ם בשוא נח, אבל לצחי הלשון הדבר קל ונאה. יב"ן:

שם למדו כן ממה שאמר משה כי שם י"י וגו', ובפרש"י בברכות דף כ"א ע"א ד"ה כי, ובחידושי הרש"ש שם, ובמהרש"א ובבן יהוידע בפסחים שם ד"ה נימריה וכו' ונראה לי וכו', ודוק. ועם דברי המדרש אזדא לה ממילא תמיהת הצל"ח דלא יהא יעקב כאחד הפייטנים, דשאני בשכמל"ו שהוא שבח גדול וראוי רק למלאכים, וכנזכר בדברי החכמת שלמה שם. ובדרך זו כתב גם הגרי"ח בבן יהוידע בפסחים שם ד"ה נימריה, ובהרחבה יותר על פי סודן של-דברים יעו"ש:

מנה שאין כן הצל"ח תפש פשט לשון הש"ס, ולדידיה יש לומר דהמדרש חולק על הש"ס. דלהש"ס הטעם לאמרו בלחש הוא מפני שלא אמרו משה, ופירש הצל"ח (ומהרש"א) דהיינו משום שנראה הפסק באמצע דברי משה. ואלו רבנן במדרש ס"ל דאדרבה משה הוא שלימדו לישראל לאמרו בלחש, מפני שהוא שבח גדול הראוי רק למלאכים. והלימוד זכות שכתב, הוא על פי הש"ס שלנו שהוא העיקר. וכן משמע במהרש"א שציין אליו דהש"ס והמדרש אינם הולכים בדרך אחת. וכן נראה, דהא גם במאי דאמרו בש"ס לא נימריה אמריה יעקב, במדרש הנזכר איתא בהיפך דמשה עצמו הוא שהורידו לישראל (וכן הקשה הפמ"ג במשבצות סימן ס"א אות ה'). ותא חזי דכבר במדרש שם נחלקו אם זכו ישראל לקרית שמע מיעקב בשעה שנטה למות, או ממשה כשעלה למרום, כיעושה בסימנים ל"ה ול"ו, דמשמע דפליגי בהכי. ויעו"ש עוד בסימן ל"א. והש"ס אזיל כמאן דאמר

רם. אבל בשאר ימות השנה אין ראוי לאמרו כלל בקול רם אף שלא בקרית שמע, דאל"כ הווי קולי דסתרי אהדדי עכ"ד:

ולכי תידוק תשכח דהחכמת שלמה מפרש כוונת הש"ס על פי מה שאמרו במדרש, והיינו כמו שכתב המג"א בסימן תרי"ט סק"ח דמה שאמרו בש"ס נימריה לא אמריה משה, היינו שלא פתבו בתורה בהדיא, והטעם שלא פתבו הוא כמו שאמרו במדרש כדי שלא יאמרוהו ישראל בפרהסיא שלא יקטרגו עלינו המלאכים, ובזה תירץ המג"א דברי הטור שלא יסתור עצמו כיעו"ש. ודברי המג"א הובאו בשתילי זיתים סימן ס"א סק"כ"א. וכן כתב בפירוש מהרז"ו על המדרש שם סימן ל"א ד"ה ומשה. וכ"כ הר"מ בן זרח בספרו צדה לדרך מאמר א' כלל א' פל"ג (ו"ל, אע"פ שלא כתבו משה, אחר שדברי הקבלה נאמרו מפיו, כמו שקיבל שאר התורה מפי השכינה כך קיבל זה, אבל בעבור שלא נכתב בפירוש, התקינו לאמרו בחשאי כיון שאמרו יעקב ע"כ). וכן הלשון בכמה ראשונים (כגון בספר האשכול) במקום לא אמריה משה, לא פתביה משה. וכ"כ בהגהות יפה עיניים בפסחים שם. וע"ע מה שהובא בזה בספר הלכה ברורה סימן ס"א דף של"ה. [ועניין זה מפורש בדברי הרמב"ן על התורה שם (דברים ו, ד') במה שכתב, והנה דל"ת אחד גדולה לרמוז וכו' ולכך תיקנו בק"ש בשכמל"ו, ואמרו משל לבת מלך וכו' "כי משה אמר בתורה ברמז" יעו"ש, וברבינו בחיי על התורה שם, ובספרו כד הקמח ערך ייחוד השם. ועיין עוד במשנה ביומא דף ל"ה ע"ב, והן עונין אחריו בשכמל"ו, ובגמ'

חיישינן כולי האי. ועיין עוד בדברינו לקמן בתחילת אות ה':

ולקו שטא דמילתא עיקר דברי הצל"ח והמהרש"א יתקנו גם אליבא דרבנן במדרש. ועיקר גודל מעלת בשכמל"ו אינו אלא כשהוא נאמר בין שמע ישראל שהוא ייחוד השם, לבין ואהבת שהוא קבלת עול מלכותו, ומפני מעלתו אז יש לחוש לקטרוג המלאכים. וכן נמצא מפורש במדרשים אחרים דהמלאכים אמרוהו בקרית שמע וכדלקמן בד"ה ועכ"פ. ולפי זה אין כאן תרי קולי דסתרי אהדדי. ואפשר שזה יהיה תלוי במחלוקת הפוסקים מהו חיוב קרית שמע מדאורייתא, אם הוא רק פסוק ראשון, או כל פרשה ראשונה או שתי הפרשיות. ודברי הצל"ח שם הולכים בשיטת הש"ס. ולשיטת המדרש י"ל ג"כ כמו שחילק ועל הדרך שביארתי. [ועכ"פ מדברי כולם למדנו דאף ביו"כ קטן שמתענים בו, אכתי לא דמי ליוה"כ שאומרים אותו בקול רם לכו"ע, דרך ביו"כ אנו דומים למלאכי השרת כמ"ש במדרש וכו"ל, ומשום שבאותו היום אין חטא ועוון ויומא קא גרים. וע"ע בערוך השלחן סימן ס"א סוף אות ד' שבימי יעקב היו כולם צדיקים ולכן אמרו בקו"ר, ולא כן בימי משה שעשו העגל ועוד חטאים ע"כ]:

ג

ועכ"פ עד כאן לא נחלקו הצל"ח והחכמת שלמה אלא באומר בשכמל"ו אחר שמע ישראל ואינו ממשיך

מיעקב. גם בש"ס משמע דיעקב אמר בשכמל"ו בקול רם, ורק אנו אומרים בלחש משום שלא אמרו משה. ואלו במדרש שם בסימן ל"ה למאן דאמר מיעקב, מפורש שגם יעקב אמרו בלחשה. וכן העתיק רבינו בחיי בפרשת ויחי. והעיר על זה גם בהערות הריב"ה רוטנברג על רבינו בחיי שם. וכן הוא בפירוש סידור התפילה להרוקח דף רפ"ג יעו"ש. ומאמר זה הובא עוד בבראשית רבה פרשה צ"ח ובשם אלעזר בן אחוי, מכאן זכו ישראל וכו', אף הוא פירש בשפתיו ואמר בשכמל"ו ע"כ. ופירש הרד"ל שם, דבשפתיו ר"ל בלחש, והכוונה שלכן אומרים אותו בחשאי ע"כ. וכן הוא בשיטה חדשה הנדפס בסוף בראשית רבה דף קפ"ח ע"ב, התחיל יעקב אומר בלחשה בשכמל"ו. אמר לו הקב"ה, כבוד אלהים הסתר דבר, אין המדות הללו שלך, שנאמר הולך רכיל מגלה סוד וגו' ע"כ. ואף שאיני מיודעי חכמת האמת, נראה שטמנו כאן ברמז סוד אמירת בשכמל"ו בלחש, ועיין בדברינו לקמן ד"ה וטוב, והמשכיל יבין:

ומה שהקשה החכמת שלמה מיום הכפורים דאומרים אותו בקול רם ולא חשו להפסק, יש לומר אליבא דהצל"ח דביו"כ סמכו על דברי המדרש. ואי משום תרי קולי דסתרי אהדדי, אפשר דשאני הכא דעיקר אמירתו בלחש לאו לעיכובא ואינו רק גנאי בעלמא ונראה כמו הפסק, דלכך כל שיש בדינו טעם נכון מחז"ל לאמרו בקול רם, תו לא

בשם המדרש, שהמלאכים אמרוהו גם כן אחר שמע ישראל, וז"ל הרוקח שם, בשכמל"ו אומר בלחישתו. במדרש אספה לי, כשעלה משה למרום "וסיימו קרית שמע", התחילו המלאכים ואמרו בשכמל"ו, הלך משה והתקין שיהו אומרים אותו בחשאי ע"כ. וכן מצאתי עוד בבראשית רבה פרשה ס"ה סימן כ"א, הקול קול יעקב, הא קול משתק את העליונים ואת התחתונים. רבי ראובן אמר, כתיב (יחזקאל א', כ"ד) בעמדם תרפינה כנפיהם. וכי יש ישיבה למעלה, ומה היא בעמדם, בא עם דם (פירוש, שכשישראל מקלסין הן דוממין. ולשון בעמדם, כמו וכפתחו עמדו כל העם, שפירושו שתקו. משבי"ר). בשעה שישראל אומרים שמע ישראל, המלאכים שותקין, ואח"כ תרפינה כנפיהם, ומה הן אומרים בשכמל"ו. ר' לוי אמר, ברן יחד כוכבי בוקר וגו', משורעו של-יעקב מקלסין, ואח"כ ויריעו כל בני אלהים, אלו מלאכי השרת, מה הן אומרים בשכמל"ו וכו' יעו"ש. והובא בילקוט שמעוני ביחזקאל שם רמז ש"מ, ובתנחומא פרשת קדושים סימן ו', ושם הביא על זה הדרשה שבפרשת ואתחנן, בשעה שעלה משה למרום שמע קול מלאכי השרת וכו' יעו"ש. וכ"כ בפירוש יפה תואר על בראשית רבה שם, וכ"ה בפרקי ר"א פרק ל"ב ובביאור הרד"ל שם אות מ"ח יעו"ש. וכן הוא בחמ"י למהר"ש שבזי בפרשת ואתחנן וכדלקמן באות ז', ובתו"ש פרשת ויחי פרק מ"ט הערה כ'. וכבר עמדו המפרשים בטעם השינוי בין ברוך כבוד י"י ממקומו האמור ביחזקאל לבשכמל"ו. וכל זה מוכיח כמו שכתבנו:

לומר ואהבת, וכמנהגם ביום כפור קטן. אבל בנדרון דידן שאף הפסוק שמע לא אומרים כי אם אנא בכוח ואל נא קרב, שמפני קדושת השמות הנרמזים בראשי תיבותיהם (שם בן מ"ב ושם בן כ"ב) מסיימים לומר בשכמל"ו, בזה נראה פשוט דלית שום קפידא לאמרו בקול רם. דכבר ביארנו דהחכמת שלמה ג"כ סובר דהש"ס והמדרש משלימים זה את זה, ולא שבקינן פשיטותיה דהש"ס דהכל טובב על בשכמל"ו הבא אחר שמע ישראל. הן יעקב שאָמְרו אחרי שאמרו בניו שמע ישראל, והן משה שלא אָמְרו בתורה אחר פסוק שמע ישראל. וכן מוכח ממ"ש בחידושי אנשי שם על הרי"ף בברכות פ"ב דף ח' ע"ב, הא אמריה יעקב, פירוש, בשעת קבלת עול מלכות שמים יעו"ש. משמע דר"ל דבזמן אחר פשיטא דאין לחוש למאי דלא אמריה משה, וכדברי הצ"ח והמהרש"א, דוק. והחכמת שלמה גופיה כתב שם שדברי הצ"ח נראים לולא מה שהוכיח כנגדו, וממילא בבשכמל"ו לחוד דאין שום הוכחה כנגד ואדרבה, חזר הדין לאמרו בקול רם. ותו דאי נימא דלטעם המדרש יש לאמרו בלחש בכל מקום לגודל מעלתו, ואין לו שייכות לשמע ישראל דוקא, אם כן תיקשי למה תיקנו חכמים לאמרו דוקא בין שמע לוואהבת ולהפסיק בו בקביעות באמצע הפרשה. אלא ממקומו הוא מוכרע דעיקר מעלתו הוא בזמן הזכרת ייחוד השם ומלכותו. ומינה תילף נמי לאידך גיסא, דבכל מקום אחר שאין בו מעלה זו, ממילא גם לא תיקנו לאמרו שם בלחש. ושוב מצאתי מפורש כן ברוקח סימן ש"ך

עשרה מאמרות מאמר אם כל חי חלק ג' סימן כ"ב] ובליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (הוב"ד בקובץ שיטות קמאי עמ"ס פסחים שם בדף א'תקצ"ז) ובעוד ספרים (ובביאור הגר"א על ישעיה ו', ג'), יראה המעיין דפשוט ומוכרח הדבר דכל עניין הלחישה וסודו לא שייך אלא כשהוא בא אחר ייחוד השם בפסוק שמע ישראל יעו"ש, ובמה שנכתוב בזה עוד לקמן. ויש בבשכמל"ו שש תיבות, לְקַבֵּל שש תיבות שבשמע ישראל, גם בשכמל"ו משלים לרמ"ח תיבות שבקריית שמע וכפי המבואר בדברי חז"ל ובתנחומא פרשת קדושים סימן ו' ובראשונים:

ד

ומכל האמור יש להעיר עמש"כ רבינו משה בן מכיר בספרו סדר היום בסדר תיקון שחרית שבת, דיש שנוהגים לומר אחר נוסח אנא בכח בשכמל"ו בלחש מפני קדושת השם שרמוז בראשי תיבותיו, וראוי הוא ע"כ. וכבר בליקוטי מהרי"ח דף מ"ז ע"ב הביאו, וכתב עליו שלכאורה כאן לא שייך הטעם שאמרו בפסחים, אך יש עוד טעם לזה במדרש הובא בטור וכו' ע"כ. אכן למה שביארנו אין המדרש חולק על הגמ' בפרט זה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן:

ועוד ראיתי בספר פסקי תשובות סימן ר"ו אות כ"ד שכתב דנכון לומר בשכמל"ו בלחש על הזכרת ברכה ושם שמים לבטלה, ולמד כן מדנפשיה מדברי ליקוטי מהרי"ח אליבא דהמדרש שהבאנו

ובדין המברך ברכה לבטלה שצריך לומר בשכמל"ו, מוכח פשוט מסתימת כל הפוסקים והש"ע בסימן ר"ו ס"ו (והמקור מהירושלמי ברכות פרק ו' הל"א) דשפיר דמי לאמרו בקול רם לתקן עוותתו. ואם היה צריך לאמרו בלחש, איך לא אישתמיט לחד מהפוסקים לאודועי לן האיי מלתא. וזה ברור. (אמנם ממה ששנינו ביומא דף ל"ה ע"ב והן עונין אחריו בשכמל"ו ע"כ [ועיין גירסת הרמב"ם שם], דמשמע בקול רם, שכן מורה לשון ענייה, וכעניין שנאמר (דברים כ"ז, י"ד) וענו הלויים וכו' קול רם, והאלהים יענו בקול רם. וכן פירש רש"י בשיר השירים (ב', י') על פסוק ענה דודי יעו"ש. וכן מתבאר ממ"ש מהרי"ץ בע"ח ח"ג דף צ"ה, כשהיו הכהנים וכו' כדי שלא יבינו וכו' יעו"ש. מ"מ משם אין ראיה, דיוה"כ שאני וכדלעיל. וכן מאי דאיתא בסוף ברכות דבבית המקדש לא היו עונים אמן אחר כל ברכה אלא בשכמל"ו, י"ל דמקדש שאני דחשיב צנעא בתוך הבית, כנזכר במשל המדרש הנז"ל, וכמ"ש בבן יהוידע בפסחים שם. וכן מה שזכר במעשה הנורא של-ר' יוסף די לה ריינא (קודם שחטא) שאמר לתלמידיו שכשיראו את המלאך סנדלפון ומחנהו יאמרו בקול גדול ורב מאד בשכמל"ו וכמובא בספר מעשה צדיקים להרה"ג אברהם כלפון זצ"ל דף ט"ו, שאני התם שהם עשו תעניות וסגופים רבים וכו' והיו אז בלי עוון כמלאכים כיעו"ש):

גם על פי סודן של-דברים בטעם אמירת בשכמל"ו בלחש וכפי שביארנו חכמי הקבלה סוד דברי חז"ל בזה, וכיעויין ברמב"ן וברבינו בחיי ובר"מ ריקאנטי בפרשת ואתחנן על פסוק שמע ישראל [ובספר הקנה פרק יראת המקום, ובספר

אחר אנא בכח, וכל שכן אחר הזכרת שם שמים לבטלה, אין צריך לאמרו בלחש. ומה שכתב אחר כך בדברך לימוד מותר, היינו גם כשאמרו אחר שמע ישראל. ולא נכנס שם לדון בהדיא בנדון דידן כשאינו דרך לימוד ובלא שמע ישראל כיצד יעשה, אבל זה נלמד בפשיטות באגב מתחילת דבריו דשפיר דמי. ודבר זה מבואר ומוכרח עוד למעיין בדברי הגרי"ח גופיה במקום אחר, בספרו בן יהוידע בפסחים שם ד"ה תאמר, שם באו דבריו בהרחבה בעומק סוד ענין אמירתו בלחש, ועל פי המבואר בספר שער הכוונות להאר"י, ושם נמי מוכח בהדיא דאין צורך לאמרו בלחש רק כאשר הוא בא אחר שמע ישראל, לא זולת:

ה

ואחר כך שמחתי לראות שכבר עמד על פתגמא דנא מאריה דאתרין מרנא ורבנא מהרי"ץ זיע"א בספרו עץ חיים חלק א' דף קט"ז ע"א בסדר התיקון דשחרית שבת, שם ג"כ אומרים בשכמל"ו אחר אנא בכח וכו', ולאחר שהביא דברי סדר היום הנז"ל דיש שנוהגין לאמרו בלחש וכו', השיב על זה במלות קצרות בזה"ל, ואנו נוהגים לאמרו בקול רם. וכשתבונן בטעם השם הזה [בשכמל"ו] שכתבנו בקרית שמע [בספרו שם לעיל דף ל"ה ע"ב ודף ל"ו ע"א], תבין שאין מקום לאמרו בלחש, הן לפי הסוד הן לפי הפשט, ואין מקום להאריך בדבר פשוט עכ"ל. והסופרים שאחרי מהרי"ץ העתיקו דבריו שבפסקא זו גם בסוף סדר

לעיל. ואני תמיה איך אפשר לכתוב דבר חדש שלא נמצא בשום פוסק. וז"ל הרמב"ם בסוף הלכות שבועות פ"ב הלי"א, אם טעה הלשון והוציא שם שמים לבטלה, יאמר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד וכו'. וכתבו הרדב"ז והכסף משנה שם שהוא מהירושלמי הנז"ל שצריך לומר בשכמל"ו על הזכרת ברכה לבטלה יעו"ש. ומי שהזכיר לבטלה בקול רם ואומר אח"כ לעצמו בשכמל"ו בלחש, אין כאן לא שבח לא פאר ולא הדר:

כמו כן מ"ש בפסקי תשובות שם סימן מ"ח אות ו' בשם החכמת שלמה, לומר בשכמל"ו שלאחר אנא בכח בלחש ע"כ. קושטא קאי דהחכמת שלמה לא דיבר אלא בבשכמל"ו שאחר שמע ישראל בסוף תפילת יו"כ קטן דידהו, ובזה חלק על הצ"ח. אבל כשאנו אחר שמע ישראל, לא מצינו בדבריו לאסור, וי"ל שפיר דלדידה נמי יאמרנו בקול רם, וכמו שביארנו לעיל:

גם מה שכתב שם בשם הגרי"ח בשו"ת תורה לשמה סימן קצ"ו דרך דרך לימוד מותר בקול רם ע"כ. הנה בתורה לשמה שם לא הגביל לכתוב כן דרך דרך לימוד מותר. ואדרבה ממה שכתב בתחילת דבריו שם דכל שאינו אומרו במצות קרית שמע יכול לאמרו בקול רם, שלא הקפידו אלא כשאמרו בתוך קרית שמע שהוא מקיים מצות ק"ש בייחוד השם, שיש בזה הקריאה המשכת אורות מלמעלה כפי סודן של-דברים ע"כ, מוכח בהדיא דכשאנו בתוך קרית שמע וכגון

בכמה סידורים הנדפסים של"ק אשכנזים וספרדים. משב"ר איזה תלמיד טועה. ומותר לאמרו בקול רם, כלויים שעמדו על הדוכן וכו' עכ"ל. ותו לא מידי:

וראיתי בסידור אוצר התפילות דף רח"ץ ע"ב, לעניין בשכמל"ו שאחר אנא בכח בסדר קבלת שבת, כתוב בשם האר"י דיש לאמרו בלחש ע"כ (אבל בסדר הקרבנות שם לעיל דף ע"ז ע"ב, וכן בסוף תפילת יו"כ קטן אחר שמע ישראל דף תמ"ה ע"א, לא הוזכר שם לאמרו בלחש. ושמעתי שיש אצלם [האשכנזים] שני מנהגים בזה). וכן ראיתי מי שהביא (עניין לקמן בד"ה כמו) בשם האר"י בשער הכוונות דף נ"ה ע"ג. ואיני יודע היכן מצאו דבר זה בשם האר"י. ועיינתי בשער הכוונות שם, ולא מצאתי שום ראיה לנדון דידן. וכל דברי האר"י שם סובבים על ק"ש ובשכמל"ו שעל המיטה בלילה ותו לא. ומה שכתוב שם כוונות בפסוק שמע לשם בן מ"ב וכו', אינו עניין לנדון דידן. ואדרבה מדבריו מוכח בהיפך וכדלעיל. וחזי מאן גוברא רבה מסהיד עליה, בעל שלחן הטהור, דתלמיד טועה כתב הערה זו בסידורים דידהו. והרב הנזכר שמעתתיה דרבינו האר"י ז"ל מתבדרן בפומיה בכל יומא, כמו שיראה המעיין בכל ספרו שם. ואילו היה רמיזה בדברי האר"י לאמרו בלחש, חלילה לו מלכתוב כן. גם אדוננו מהרי"ץ זיע"א שספרי האר"י וגוריו (אף שספר שער הכוונות בייחוד לא היה לפניו ולא לפני שאר האחרונים בזמנו ושלפניו כי עדיין לא נדפס אז) ושאר בעלי חכמת

האשמורות, שג"כ אומרים אז אנא בכח וכו' ובשכמל"ו בקול רם, עיין בפסקי מהרי"ץ הלכות ראש השנה סעיף כ"ג ובביאורנו שם ס"ק ס"ה (וע"ע בפסקי מהרי"ץ הלכות ברכות השחר סעיף פ"א, מעץ חיים ח"א מהדורא בתרא, לעניין עניית ש"ץ ברוך י"י המבורך לעולם ועד עם הקהל, דלא נהגו שיחזור לבדו אחר הציבור, אפשר כיון דהר"מ מרוטנבורק חולק. גם בהרמב"ם לא נזכר שחזור, דמי למה שאמרו גבי בשכמל"ו נימריה לא אמריה משה [נראה שרומז בזה בפרט למשה הזמן הרמב"ם מאריה דאתרין, שמפני דעתו לא נהגו שיחזור ש"ץ לבדו בקול רם. ומעין זה כתב שם לעיל בסוף סעיף ע"ו, וכו' שצ"י לשם בסוף דבריו. משב"ר] וכו' הכא נמי אומרו עם הציבור דדמי לבחשאי. ויעו"ש עוד לעיל בסוף סעיף ע"ו). וכדברים האלה כתב גם כן אדמו"ר מקומרנא בספרו שלחן הטהור סימן מ"ח ס"א, וכל כך היה פשוט לו עד שתמה על מנהגם לאמרו בלחש וז"ל, אנא בכח וכו' בשכמל"ו בלחש. זה לי הרבה (תימא) [תימה] מה שייך כאן לחש, וכי אסור לשבח להשי"ת בשבח זה בקול רם. אלא בעת ייחוד [שמע ישראל וגו'] צריך לחש כנודע סודו, ועל פי (פשוט) [פֶּשֶׁט] מפני תרעומות המינים [זה צ"ע, כי בפסחים דף נ"ו ע"א מבואר בהיפך, דמפני תרעומת המינים התקינו לאמרו בקול רם, שלא יאמרו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי כדפירש רש"י שם. והוה ליה למימר מפני שלא אמרו משה בתורה כדאיתא התם. משב"ר], ומה שייך זה כאן. על כן נראה שזה כתב [בסידור לאמרו בלחש. וכן הוא

הסוד גלויים ונהירים לו כנודע לכל באי שערו, חתם עניין זה באמרו ואין צריך להאריך בדברים פשוטים. ועל פי שני עדים יקום דבר:

כמו כן המקובל מהר"ר יצחק ונה זצוק"ל בספר פעמון זהב כתב הטעם לומר בשכמל"ו בלחש, כיון שלא אמרו משה בתורה, ויקטרג השטן ויאמר כבר הוסיפו ישראל על התורה וכו'. לפיכך ביוה"כ שאין שטן מצוי, אומרים בקור"ר, הוב"ד בשולי המעיל סימן ו' אות פ"ו ד"ה ושיטה, ובגליון ספרו רכב אלהים דף ס"ד יעו"ש. וממילא מבואר בדבריו שכשאנו בתוך קרית שמע שרי, וזה גם כן הולך ע"ד הצל"ח ודעימיה הנז"ל. ובספר וי"ב ח"א דף קנ"ז וקנ"ח העתיק משער הכוונות שם כאילו דעת האר"י לאמרו בלחש. וכן העתיק לשון הספר ליקוטי מהרי"ח (בסדר הקרבנות דף ס"ג [וצ"ל מ"ז. משבי"ר] סוף ע"ב) בשם כתבי האר"י כביכול, דברים שאינם כתובים בספרים שם כלל, כמו שיראה בעיניו כל מעיין בגוף הספרים שם. ודי בהערה זו. ועיין עוד במה שכתבנו בבארות משה הלכות ראש השנה ס"ק תפ"ו דף קס"ז ד"ה וראיתי:

ומוב להביא עוד דברי מהרי"ץ בזה בעץ חיים ח"ג דף פ"ד ע"א, וסידרנוהו בפסקי מהרי"ץ הלכות יום הכפורים סעיף ל"ג, דביום הכפורים אומרים בשכמל"ו בקול רם, שאנו דומים למלאכי השרת וכו' כדלעיל. והוסיף על זה, ולפי הסוד, שהמלכות עלתה לבית אִמָּה ואין פחד מהמקטרגים. ואם תבין

מִשָּׁל חז"ל [בפסחים שם] מִשָּׁל לבת מלך שהריחה צִיָּקִי קדירה [פירוש, ריח תבלין מבושם של-תבשיל. כן פירש"י ורבינו בחיי ועוד מפרשים. וכן הוא במדרש הגדול פרשת ויחי דף תתל"ה. ועיין עוד בסדר היום בכוונת ק"ש. משבי"ר], ימתק לחכך ע"כ. ופירושו, שכל השנה המלכות (סוד בשכמל"ו. משבי"ר) יונקת מהתפארת (סוד שמע ישראל). אבל ביוה"כ היא עולה ויונקת מבניה אמא עלאה שלא על ידי התפארת, וכמו שיבואר דבר זה למעיין בספרים הפנימיים, כגון בספר תולעת יעקב סוד קרית שמע שצ"י אליו מהרי"ץ בע"ח בחלק א' דף ל"ו ע"א בפירוש משל זה [וז"ל התולעת יעקב שם בדף י"ד טור ג' בדפוס שלפני, מה שאנו אומרים בשכמל"ו בקול רם ביום הכפורים, מפני כי ביום הגדול ההוא אין שטן ואין פגע רע, והקטיגור נעשה סניגור, ואין שם יראת קטרוג, כי הכל שם בריוח, לפי שנכנסנו ברחובות הנהר (הוא כינוי לבניה. משבי"ר), וישראל כמלאכי השרת מנוקים מכל עוון ופשע ע"כ], ודברי האר"י בשער הכוונות המובאים בבן יהוידע שם, ובשושן סודות אות ס"ד, ובספר מגיד מישרים למרן הב"י בפרשת וישב ובסוף פרשת נצבים, ובעוד ספרים. וע"ע בפסקי מהרי"ץ שם סעיף ל"ח בשם המקובל מהר"י ונה זצוק"ל, בליל כפורים נופלים בלילו ויומו, לפי שיוה"כ למעלה מעץ החיים (הוא כינוי לספירת תפארת. משבי"ר) שאין בו מוות כל עיקר וכו'.

ומנה שכתב בחידושי הריטב"א ביומא דף ל"ה ע"ב בשם המדרש הנז"ל דביום הכפורים אומרים בשכמל"ו בקול רם, אף שקבע מדרש זה על מאי דאיתא

ובתשובות והנהגות חלק ב' סימן מ"ו הובא בשם הגר"ח

מבריסק זצ"ל שכשקרא קרית שמע ביחידות נהג לומר בשכמל"ו בקול רם, שאין המלאכים מתקנאים רק כשאומרים אותו כשירת המלאכים כדבר שבקדושה דבשכמל"ו כקדוש קדוש, אבל ביחידות אינו נאמר כדבר שבקדושה יעו"ש. מיהו נראה שזו דעת יחיד, כי כל הפוסקים לא חילקו בזה בין יחיד לציבור. והרמב"ם בהלכות ק"ש פ"א הל"ד כתב הקורא וכו' אומר בלחש וכו', הכל בלשון יחיד, ואינו עוסק שם כלל בציבור, וכל הדינים שם לפני ואחרי הם בין ליחיד בין לציבור. ועייין מה שהובא עוד בזה בספר אשי ישראל פרק כ' הערה כ', ובפרק מ"ו הערה מ"ט:

ועוד למדנו מהמובא בדברינו לעיל, שהתקנה לומר בשכמל"ו בלחש, נחלקו בה חכמינו ז"ל, יש אומרים שהוא תיקון אנשי כנסת הגדולה, וכדמשמע מלשון הגמרא בפסחים ואנן מאי טעמא וכו' התקינו וכו'. ומאידך במדרש מבואר שיש אומרים שזה ניתקן כבר על ידי משה רבינו, ויש אומרים עוד קודם לכן מיעקב אבינו. ומלשון הרמב"ם בהלכות ק"ש פ"א הל"ד נהגו כל ישראל, מוכח דסבירא ליה שאינו תיקון אנשי כנה"ג אלא מנהג שנהגו ישראל מעצמם. [המשך דברינו בעניין זה, יבוא בעז"ה ובל"נ בגליונות הבאים]:

התם שהעם עונין אחרי הכהן בביהמ"ק בשכמל"ו, יש לומר דלא כתב זה שם אלא משום שנזכר שם עניין בשכמל"ו וביה"כ, ודלא כמי שהוכיח מדבריו כאילו גם הריטב"א סובר דבשכמל"ו בלי שמע ישראל ג"כ אומרים בלחש:



העולה מכל דברינו, דשלוש סברות יש בפוסקים בעניין אמירת בשכמל"ו בלחש כשאנו בא בקרית שמע. ובנדון שאלתנו בבשכמל"ו שאחר תפילת אנא בכח וכו' (בערבית שבת ובתיקון דשחרית שבת), דעת רוב ככל גדולי הפוסקים שאין שום צורך לאמרו בלחש. ואין צריך לומר באומר בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה, דבודאי יש לאמרו בקול רם וכמו שהברכה לבטלה היתה בקול רם, זה כנגד זה, לתקן עוותתו, ואדרבה זהו שבחו לאמרו בקול רם לפאר ולהדר שם כבוד מלכותו. וזוהי דעת מהרש"א, הצל"ח, גאון עוזנו מהרי"ץ, תורה לשמה, שלחן הטהור, וכן נראה הסכמת רבינו האר"י ז"ל, ודלא כהרב סדר היום, ואחריו ליקוטי מהרי"ח ובעל פסקי תשובות. וכן עיקר. וכן הוא מנהגינו. ואם אומרים הפסוק שמע ישראל בלא ואהבת וכו', בזה נחלקו מהרש"א והצל"ח עם החכמת שלמה (ונפקא מינה למנהגם שאומרים בשכמל"ו כל יום בסוף ברכות השחר, וכן בסוף תפילת יו"כ קטן):

דברי חפץ



חקרי הלכה



הרב משה טביב שליט"א

כולל קצות החושן, מודיעין עילית

ביאור דברי מהרי"ץ בעניין שומע כעונה בהלל בקירוי

ענה יצא, עכ"ל. ותחילה איכא לאקשווי מה חידש רש"י באמרו ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הללויה, הלא מפורש הוא היטב בלשון הגמרא. אמנם רש"י קשיא ליה קושיתנו דלעיל, אמאי לא יליף דשומע כעונה מדלעיל, הוא אומר הללו עבדי ה' והם אומרים הללויה. לזה קאמר ואין עונין וכו', ולא הללויה. דאילו היו עונין הללויה אחר ברוך הבא, לא הוה מצינן למילף שומע כעונה, כי היכי דלא מצינן למילף משאר קריאת ההלל, כיון דעונין הללויה, דעניית הללויה עולה במקום קריאת התיבות, דהכי מצות קריאת ההלל, וא"כ אמירת הללויה אחר כל דיבור הוי כאמירת כל דיבור, וא"כ ליכא לאקשווי מינה עכ"ל:

הנה בעיקר הראיה שמביא מהרי"ץ מדברי רש"י, וקאמר דהוקשה לו אמאי לא יליף הגמרא דשומע כעונה מהא דאמרינן הוא אומר הללו עבדי ה' והם אומרים הללויה, ומכאן הוכיח דבאמירת הללויה באמת אין צריך לדין שומע כעונה, יש להעיר, דהנה רש"י גופיה בסוף העמוד שם (ד"ה הוא אומר אנא ה' הצליחה נא) כתב וז"ל, וכל הני מכאן דקאמר רבא, מכאן לקטן המקרא וכו', מכאן שאם בא לכפול וכו', לאו דוקא, דה"ה נמי מצי למילף איפכא, מאנא ה'

(א) בגמרא ופירוש רש"י סוכה דף ל"ח ע"ב ד"ה ממנהגא, מבואר שמנהג הקדמונים בקריאת ההלל היה שבימים שגומרים בהם את ההלל אומרים אותו בקירוי, דהיינו שעונים הללויה על כל פיסקא ופיסקא, והוא מנהג קדמון עוד מזמן התנאים כמבואר שם, וכן מנהגינו בני תימן עד היום:

והנה גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' ר"מ) כתב וז"ל, בגמרא סוכה דף ל"ח ע"ב, הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם השם, מכאן לשומע כעונה ע"כ. וקשיא לי אמאי לא יליף שומע כעונה ממאי דקאמר בגמרא קודם לזה בסמוך, הוא אומר הללויה והם אומרים הללויה, מכאן שמצוה לענות הללויה. הוא אומר הללו עבדי ה' והם אומרים הללויה, מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה וכו'. וקשה דלילף ג"כ מכאן דממה שאינו עונה אחר המקרא מה שהוא אומר, ש"מ דשומע כעונה. ונ"ל לתרץ זה במה שפירש רש"י בהא דאמרינן הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', וז"ל, ובברוך הבא סומכין עליו ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הללויה. מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לכו לשמוע אעפ"י שלא

שמעתי מפי מו"ח הגר"ח מגורי שליט"א]. דהנה הרמב"ם (ספ"ג מהל' חנוכה הלי"ב והלי"ד) הביא מנהג זה של-אמירת ההלל בקירוי, וכתב וז"ל, מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה וכו'. וסיים, זהו המנהג הראשון וכו' ראוי לילך. אבל בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם, ואין אחד מהם דומה לאחר עכ"ל:

ויש להתבונן מדוע משבח הרמב"ם מנהג זה הקדום, הרי מבואר בדברי רש"י (סוכה שם) דעיקרו של-מנהג זה נתקן משום שלא היו כל העם בקיאים בקריאתו, לכן תיקנו שהשליח ציבור קורא וכל העם שומעין. וכתב רש"י, ועכשיו שכל בני כנסיותינו בקיאים וקורין אותו כולו וכו' יעו"ש. וכ"כ התוספות שם שבמקומו של-ר"בא כבר היו כולם בקיאים, והיו קורין אותו כולם עם השליח ציבור, ולא היו סומכים עליו כמנהג הקדום, שהוא היה מחמת שלא היו בקיאים. וגדולה מזו כתב הר"ן שם (דף י"ט ע"א) מדפי הרי"ף, בד"ה הוא אומר הללויה) שגם בזמן הקדום היו הבקיאים אומרים בעצמם. וא"כ מה ראה הרמב"ם לשבח את המנהג הקדום ולומר שבו ראוי לילך, הלא כיון שכולם כבר בקיאים ראוי יותר שיאמרו בעצמם ולא יסמכו על השליח ציבור, וכמו שנהגו כבר במקומו של-ר"בא, כפי שביארו התוס':

ומנה שצריך לומר בזה, דהנה איתא בגמרא סוטה דף ל' ע"ב (הובא בפירוש רש"י במשנה סוכה שם) תנו רבנן, בו ביום דרש רבי עקיבא, בשעה

הושיעה נא שאם בא לכפול, ומאנא ה' הצליחה נא לקטן המקרא. אלא אשמעין שלא על חנינם החזיקו אלו שגומרין את ההלל לענות דברים הללו, אלא כדי ללמוד מהם תקנות הללו שתיקנו נביאים לישראל עכ"ל. ומעתה, כיון דכתב רש"י דהני מכאן סדרן לאו דוקא הוא, יש ליישב קושיית מהרי"ץ בפשיטות, דאין הכי נמי, הוה מצי נמי למילף מדלעיל, וכמו דקאמר רש"י לגבי שאר דברים:

אמנם ע"ז י"ל, דאף שמעצם העניין אינו מוכרח, מ"מ עיקר דיוקא דמהרי"ץ הוא מדברי רש"י עצמם, כלומר ממה שהוסיף רש"י וכתב ואין עונין וכו' ולא הללויה, דמזה יש לדייק דאילו היו עונין הללויה, לא הוה שמעין מיניה דין שומע כעונה, ומינה יש להוכיח דבעניית הללויה אין אנו צריכים לדין שומע כעונה:

אכן בעיקר דבריו שהם חידוש גדול לדניא, דבצורה זו של-אמירת ההלל בקירוי, אין אנו צריכים לדין שומע כעונה, וכמ"ש דעניית הללויה עולה במקום קריאת התיבות, צ"ע טובא בביאור דבר זה. דהניחא אם היה כאן דין שומע כעונה, בזה הוא דמצינו דנתחדש דהשמיעה חשיבא כאמירה, או דיוצא בשמיעה לחודא (וכמו שהאריכו בזה האחרונים). אבל אי לאו דין שומע כעונה, מנא לן לחדש ולומר כן, דאיך יתכן שנחשב כאומר ההלל בלי שאומרו בפועל:

(ב) והיה נראה לבאר דברי מהרי"ץ באופן זה [עיקרי מהלך זה

הסוגיות, לומר שגם כאן הוא דרך שירה. [אמנם בהמשך דברי המאירי גופיה, מוכח שאעפ"כ עדיין צריכים אנו לדין שומע כעונה ואכמ"ל, אך מ"מ בעיקר השוואת הסוגיות מוכח כנז"ל]. וע"ע בספר משנת יעב"ץ להגר"ב זולטי זצ"ל (מועדים סי' כ') שגם הוא הלך בדרך זו:

מעשה יש ליישב דברי מהרי"ץ זצוק"ל, דהא איהו קאי בשיטת הרמב"ם, וכמבואר בתשובתו שבחלק א' סימן מ"ח יעו"ש. וזהו שכתב כאן דעניית הללויה עולה במקום קריאת התיבות, דהכי מצות קריאת ההלל ע"כ, דהיינו שאין אנו צריכים בזה לדין שומע כעונה, כיון שכך הוא דרך וצורת אמירת הלל ושירה, שאחד אומר וכולם עונים, וממילא השירה מתייחסת לאומר ולעונים גם יחד, וא"ש דאף בלא דינא דשומע כעונה נחשב שהשומע אמר שירה, ודוק:

והנה בסוף התשובה כתב מהרי"ץ בזה הלשון, והרווחנו מזה, דלכתחילה מצינן למסמך לשמוע קריאה דהלל מהש"ץ ולענות אחריו הללויה, דעניית הללויה היא לן במקום קריאת הדיבורים ממש. ואם כן א"צ לגרוס עם הש"ץ בלחש כל דיבור מההלל, רק לשמוע ולהטות אוזן לבד. וזהו הלילו, לשמוע שריקו"ת הדרי"ם. ולא למהר לענות בלחיצה, ולשבש השוכנים סביביו בבית הכנסת עכ"ל:

ולכאורה יש לתמוה טובא, דלפי פשוטן של דברים, שהוכיח בתחילת דבריו דבעניית הללויה אין צריך לדין

שעלו ישראל מן הים, נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה, כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים. משה אמר אשירה לה', והן אומרים אשירה לה'. משה אמר כי גאה גאה, והם אומרים אשירה לה' ע"כ. מבואר מדברי הגמרא, דכך הוא דרך שירה והילול, שאחד אומר וכולן עונין אחריו בפזמון חוזר, וזהו שהיו חוזרים ואומרים על כל פיסקא ופיסקא אשירה לה', וכדרך שאומרים בהלל על כל פיסקא ופיסקא הללויה. ולפי זה י"ל דהרמב"ם סבירא ליה דמלכתחילה כך נתקן המנהג הקדום, שיהיו אומרים הלל בדרך שירה כנז"ל, ולא משום שלא היו בקיאים, ודלא כרש"י ותוס' הנז"ל. וכיון שכך ראוי לומר שירה, מובן מאד שלכך שיבח הרמב"ם מנהג זה ואמר שבו ראוי לילך, ואף האידנא שבקיאין, אין זה מוסיף כלום, דמ"מ כך היא דרך וצורת שירה הראויה. [וע"ע במעשה רוקח על הרמב"ם שם, ובשו"ת השיב משה (או"ח סי' כ"א), ובחידושי הגר"י על הרמב"ם שם]:

ושו"ר בחידושי המאירי בסוכה שם שכתב וז"ל, ואם היה גדול שהוא מחויב בדבר מקרא אותו, עונה אחריו הללויה. ואעפ"י שהיה לנו לומר שלא יהא צריך כלום שהרי המחויב מוציא וכו', בזה הצריכו לענות הללויה וראשי פרקים על הדרך שיתבאר, כדי להפליג בהערת השמחה, שזו היא דרך שירה, וכמו שאמרו במסכת סוטה, כיצד אמרו ישראל שירה, משה אמר וכו' עכ"ל. הרי שכבר הוא הלך בדרך זו בהשוואת

ג) אמנם עצם הביאור הנז"ל בדעת הרמב"ם דעיקר התקנה היא לומר את ההלל בדרך שירה, צ"ע, דהרי הדבר פשוט דאף היחיד צריך לגמור את ההלל בברכה. ואם עיקר התקנה היא לקרותו דרך שירה, וכפי המבואר בגמרא סוטה שאחד אומר וכולם עונים, איך שייך זה ביחיד:

ומנ"ח שליט"א השיבני ע"ז, דעל כרחיך צריך לומר לביאור זה, דשתי תקנות היו, האחת ליחיד לומר הלל, והשנית לציבור לומר שירה. וזה חידוש, וגם לפי זה נפקא מינה לדינא, דאף להסוברים שאפשר לצאת ידי חובה חצי בשמיעה וחצי באמירה, מ"מ כאן לכולי עלמא אי אפשר לצאת ידי חובה חצי באמירה וחצי בעניית הללויה, שהרי שתי תקנות הן עם גדרים שונים. ואם כן מי שאיחר ואמר תחילת ההלל לבדו, כשיגיע למקום שאוחזים הציבור אינו יכול להצטרף עמהם, ודוק:

[ועוד] הוסיף מו"ח שליט"א, דלעניין מעשה, גם אם נסמוך על שיטת הרמב"ם וכפי הביאור דהוי דרך שירה, ולא נצריך כוונת שומע ומשמיע לצאת ידי חובה, מכל מקום צריכים הציבור ליהזר לשמוע היטב כל תיבה מפי הש"ץ, ולא למהר בעניית הללויה לפני שסיים את הפיסקא. וכן הש"ץ צריך ליהזר להשמיע כל תיבה, ולא למהר להתחיל פיסקא טרם גמרו הציבור לענות הללויה. והטעם פשוט, משום דמסתברא כי רק על מה ששמעו שייך לומר שמצטרפים לדבריו בעניית הללויה, וכמו שנתבאר.

שומע כעונה, מאי קאמר הרווחנו מזה וכו', דהיינו שאין צריך לגרוס עם הש"ץ רק לשמוע ממנו. וכי אם היה זה מדין שומע כעונה, היה צריך לגרוס עם הש"ץ, הלא גם אז היה מספיק לשמוע ממנו:

אכן נראה דכוונת מהרי"ץ כאן, לאפוקי מסברת מהר"ד משרקי זצ"ל בשו"ת רביד הזהב (סימן י"א), שם האריך לבאר שראוי לבטל מנהג זה מכמה טעמים, ובעיקר מפני שאין הציבור מכוונים יעו"ש"ב. וכלפי זה כתב מהרי"ץ דאילו היינו צריכים לדין שומע כעונה, אזי מחמת חשש שאין מכוונים לצאת, יתכן שהיה ראוי לגרוס עם הש"ץ, ולא לסמוך על קריאתו. אבל לפי מה שנתבאר שאין אנו צריכים בזה לדין שומע כעונה, ממילא לכתחילה מצינן למסמך לשמוע קריאה דהלל מהש"ץ ולענות אחריו הללויה. ואדרבה כיון דהכי הוא דרך שירה והילול, הכי עדיף טפי לנהוג, ודוק. [ושור"ר בהערות נזהר צדיק (על שו"ת פעולת צדיק הנדפס מחדש) שם, שגם הוא שיער כן. וכן במבוא לשו"ת הנז"ל, הנקרא צדיק מה פעל, פ"ד סוף הערה קי"ח, כתב שרגליים לדבר שהשואל הנזכר בשו"ת רביד הזהב שם, הוא מהרי"ץ עצמו יעו"ש]:

וע"ע בשו"ת פעולת צדיק ח"א סימן מ"ח, שאחר שהאריך מהרי"ץ לבאר המנהג על פי הסוד, סיים בזה"ל, ועתה אחי בינה זאת וכו' ואל תהי בסוד נמהרי לב הממהרים בהשלמת קריאתו בלתי ענות הללויה וכו', יעו"ש דבריו הנעימים:

דסבירא ליה דבעינן לדין שומע כעונה ולא משום דרך שירה, והדרא קושיא לדוכתה. [וקושיה זו יש להקשות גם על דברי המשנת יעב"ץ דלעיל, דיעויין שם שמבאר כן בשיטת רש"י, וצ"ע כנז"ל]:

ואשר יראה ליישב בזה בשיטת רש"י, דהנה הרמב"ם (פ"א מברכות הי"א) כתב וז"ל, כל השומע ברכה וכו' ונתכוון לצאת בה ידי חובה, יצא, ואעפ"י שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך וכו' ע"כ. וכתב הכסף משנה, דאם מתכוין לצאת ולא ענה אמן יצא אבל לא כמברך, ואם ענה אמן יצא ממש כמברך. [והיינו לעניין שכן המצוה, ולא נפקא מינה לדינא]. וביאר המשנת יעב"ץ שם, דס"ל כשיטת רש"י דשומע כעונה אינו כעונה ממש אלא שיוצא בשמיעה, וחידוש הרמב"ם דאם ענה אמן אזי חשיב כמברך ממש, וכמו העונה אמן אחר שבועה דחשיב כמוציא שבועה מפיו. ולפי זה זהו נמי כוונת הרמב"ם בדין הלל, דכשעונה הללויה הרי זה כאומר הלל בעצמו, וכמו עונה אמן אחר הברכה, עיש"ב:

ולפי זה אפשר לומר בשיטת רש"י, דבאמת תרי גווני שומע כעונה איכא, הא' שיוצא בשמיעה לבד, והב' שנחשב כעונה ממש. והיינו, דאם רק שמע ולא ענה אחר המברך, יוצא בשמיעה לבד. ואם גם ענה אחר המברך, נחשב כאומר ממש:

והפירא בזה, דכשעונה אמן אחרי ברכה, הרי כוונתו בזה שאמת

אבל על מה שלא שמעו, גם עניית הללויה לא תועיל, וז"ב. עכ"ד]:

עוד יש להקשות לפי מהלך זה, דא"כ מאי מוכיחה הגמרא דשומע כעונה מהא דהוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם השם, הרי גם ע"ז י"ל דאינו מדין שומע כעונה, אלא כך היא צורת השירה שהוא אומר והם עונים:

אמנם יש לחלק, דעד כאן לא חשיב דרך שירה אלא כשחוזרים על אותו פזמון בכל פיסקא ופיסקא, כגון הללויה, או אשירה לה'. אבל כשהוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם השם, כיון שאין זה אותו פזמון החוזר, לא חשיב דרך שירה, ומינה מוכח דמדין שומע כעונה אתינן עלה:

אלא שלפ"ז יוצא, שאפילו לשיטת מהרי"ץ שבעניית הללויה אין אנו צריכים לדין שומע כעונה, באמירת ברוך הבא מודה שצריכים לדין שומע כעונה, וא"כ שם יצטרכו לכיון לצאת ולהוציא, ולא שמענו חילוק כזה. וצ"ע:

ד) איברא דעיקר מהלך זה נסתר משיטת רש"י גופיה. דאם נכון הוא תירוצו מהרי"ץ בשיטת רש"י, דמה שכתב שאין עונין הללויה היינו לומר שאם היו עונים לא היה צריך לדין שומע כעונה, ומשום שכך היא דרך שירה, א"כ מדוע רש"י חולק על הרמב"ם וסבירא ליה דהמנהג הקדום היה רק משום דאין בקיאי, והאידנא דבקיאיין יש לכולם לאמרו ולא לסמוך על הש"ץ, הלא כך היא דרך שירה וכמו שנתבאר. ועל כרחין

הגדר הראשון שנחשב כעונה ממש, דהרי אין זה כעניית אמן שמשתתף ומאמת דברי המברך ממש, רק השלים הפסוק שאמר הש"ץ, ועל כרחין שיש כאן גדר שני שיוצא בשמיעה לבד. מעתה שפיר למד מזה רש"י דיכול להפסיק לשמיעת הקדושה ואין זה נחשב הפסק, שהרי אינו יוצא אלא בשמיעה לבד, ודוק היטב:

והעירני גיסי הרה"ג יחיאל קלזאן שליט"א דיש לתמוה לשיטת

רש"י במנהג הקדום שסמכו על הש"ץ מדין שומע כעונה, מדוע תיקנו בצורה כזו של-עניית הללויה, ולמה לא יאמר הש"ץ לבדו את כל ההלל והציבור ישמעו וישתקו מתחילתו ועד סופו, שהרי בלאו הכי הם יוצאים רק מדין שומע כעונה (דאם רצו לומר דרך שירה, א"כ אח"כ כשהיו בקיאתן מדוע ביטלו עניין זה של-דרך שירה, אלא ודאי דלא ס"ל הכי) עכ"ד:

ונראה דאדרבה זהו סיוע לדברינו הנז"ל, דלפי האמת לדעת רש"י הכל מדין שומע כעונה, אלא דתרי גווני שומע כעונה איכא כנז"ל. וכיון ששומע כעונה המובחר יותר הוא ע"י השתתפות עם אמירת המברך, לכן העדיפו לתקן בצורה זו שהציבור גם כן משתתפים עם הש"ץ על ידי עניית הללויה, דבזה הוי כמברך עצמו וכמו שנתבאר. ונמצא שביאור זה בדברי רש"י, ממקומו הוא מוכרח, ודוק:

והשתא דאתינא להכי, הדרינן דדברי מהרי"ץ צע"ג, שהרי כל דברי מהרי"ץ מבוססים על ההוכחה מדברי

הם כל דברי המברך, א"כ י"ל שנחשב שאמר את הברכה עצמה רק בלשון קצרה יותר, דהיינו שכלל במילה אחת את כל מה שאמר המברך, וממילא נחשב שאמר בעצמו. [ומ"מ בעינן בזה כוונת שומע ומשמיע, וגדרי שומע כעונה. ויל"ע בזה. ועיין להלן אות ה']. וה"ה לעניית הללויה בהלל, שענייה זו נחשבת לאמירת הלל בעצמה, שהיא הסכמה ושותפות עם כל מה שאומר הש"ץ:

ומעתה יש לפרש כוונת רש"י במאי דקאמר ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הללויה, דמשמע דאם היו עונים הללויה אי אפשר היה להוכיח דשומע כעונה, ולמבואר קשיא, דהרי גם זה הוא מדין שומע כעונה, וא"כ שפיר מוכח. אלא די"ל דמזה לבד לא הוה מוכח רק האופן והגדר הראשון בשומע כעונה, דהיינו שבצירוף ענייתו חשיב כעונה ממש. אבל את האופן והגדר השני, דהיינו שאם לא ענה מ"מ יוצא מדין שומע כעונה הגם שאינו כעונה ממש, זה א"א להוכיח מאמירת הללויה, שהיא שייכת לגדר הראשון וכמו שנתבאר:

ומדויק היטב המשך דברי רש"י שם, שכתב דמינה שמעין דמי שעומד בתפילה ושמע ש"ץ אומר קדושה או קדיש, ישתוק ויהא כעונה יעו"ש. והיינו דסבירא ליה לרש"י שאין זה הפסק בתפילתו (ודלא כתוספות), משום שיוצא בשמיעה לבד, וכמו שביאר המשנה יעב"ץ כנז"ל. וגדר זה למדה הגמרא מהא דהוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', דבזה אי אפשר לומר

והיינו דלפי הירושלמי אם עונה אמן אחרי המברך, יכול אפילו קטן להוציא גדול. ופירשו דמזה בא הרמב"ם לאפוקי, וכלומר דאין הלכה כהירושלמי, אלא אפילו אם עונה אחריו אמן אינו יוצא ידי חובה אלא אם כן הוא חייב כמוהו. ומה שכתב עד שיענה, כוונתו שיאמר אחריו מילה במילה. כ"כ בספר קובץ, ובהגהות בני בנימין, ובאור שמח על הרמב"ם שם:

ואולם המאירי בברכות שם כתב וז"ל, בסוגיא זו אמרו בן מברך לאביו וכו', ופירשו בתלמוד המערב על מנת שיענה אמן על ברכתיו. והביאו עוד שם, כדננין מי שהיה עבד או קטן מקרין אותו, עונה אחריו מה שהוא אומר. אלמא עניית אמן ועניית מה שהוא אומר, הכל אחד. ונראה משם אפילו היה האב מחויב מן התורה. אלא שבסוגיא זו פירושה בשלא אכל האב אלא שיעור חכמים. ושם לא בעניית אמן נאמרה, אבל בעניית אמן אף במחויב מן התורה כן וכו' עכ"ל. וכ"כ המאירי בסוכה שם ד"ה לעניין, וכתב כן בשם גדולי המפרשים יעו"ש:

והלום ראיתי בספר צפנת פענח על הרמב"ם שם, שמבאר בדבריו שפירש דברי הרמב"ם היפך המפרשים הנז"ל, ואדרבה כוונת הרמב"ם כדאיתא בירושלמי, דהיינו שאם עונה אחריו אמן, אזי אפילו קטן יכול להוציא גדול. והביא לזה גם ראיות מהבבלי יעו"ש. וצ"ל דס"ל שאין סתירה, וכמ"ש המאירי כנז"ל:

ולפי דבריו, מה שכתב הרמב"ם עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא

רש"י וכנזכר בתחילת דברינו [ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל (סוף אות א' ד"ה אמנם) שעיקר הדיוק הוא מדברי רש"י בדוקא, ולא מעצם הסוגיא], והלא לפי מה שנתבאר אין כוונת רש"י לשלול לגמרי דליכא דין שומע בעונה בעניית הללויה, אלא שזהו דין נוסף בשומע בעונה גופיה. וכיון דאכתי צריכין לדין שומע בעונה, הדרא טענת מהר"ד משרקי לדוכתה, שראוי לבטל המנהג מטעם שאין מכוונים. ומהו זה שכתב מהרי"ן דהרווחנו מזה שאין צריך לגרוס עם הש"ן, הרי בלא"ה לא היה צריך לעשות כן וכנז"ל:

ה) ואפשר היה ליישב באופן אחר. דהנה זה לשון הרמב"ם (שם), וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה, לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו עכ"ל. ומקורו מסוגיית הגמרא בברכות דף כ' ע"ב, דמפרש הא דתנן קטן מברך לאביו, בשלא אכל אביו כדי שביעה יעו"ש:

והנה בירושלמי (שם פ"ג הל"ג, ובסוכה פ"ג הל"ט) תירצו את הקושיא איך קטן מברך לאביו, תיפתר בעונה אחריהן אמן. וכתב הפני משה שם, דיש למחוק מילת אמן. ומ"ש בעונה אחריהם, היינו שעונה אחריו מילה במילה:

והנה כמה ממפרשי הרמב"ם שם, כתבו שהרמב"ם היה גורס מילת אמן,

צריך לומר עמהם, ומזה הוכיחה הגמרא דעל כרחין לומר ששומע כעונה, עכ"ד:

אולם הרי רש"י פירש להדיא שהוכחה דשומע כעונה היא ממה שסומכין הציבור על הש"ץ באמירת ברוך הבא כנזכר לעיל, ולשיטת רש"י הדרא קושיא לדוכתה. ועל כרחין צריך לומר דרש"י אינו סובר כשיטה זו, אלא ס"ל שעניית אמן אינה מועילה כמוציא שבועה מפיו בלאו דינא דשומע כעונה. ולפ"ז הדרינן דדברי מהרי"ץ צ"ע, שהרי הוא הוכיח דבריו מדברי רש"י וכנז"ל:

אכן יש ליישב קושיית הצפנת פענח באופן אחר, והוא דיש לחלק בין עניית אמן או הללויה, לבין עניית בשם השם, שאין זה אלא כהשלמת פסוק, ואין כאן אמירת דבר מצד עצמו, רק השלמה לדברי הש"ץ, ולכן בזה הוצרכנו לדין שומע כעונה. משא"כ עניית אמן או הללויה, אין זו השלמה, אלא דבר מצד עצמו, דשייך לומר דהוי כמוציא שבועה מפיו, ודוק. וא"כ איכא למימר דאף רש"י ס"ל הכי, וא"ש דברי מהרי"ץ:

איברא דכל מהלך זה הוא דוחק גדול בהלכה, דאטו נימא לפ"ז בהא דפסק השו"ע בסוס"י קפ"ו שקטן אינו מוציא גדול בבהמ"ז, אא"כ לא אכל הגדול כדי שביעה, והיינו כמבואר בבבלי בברכות הנז"ל, דלשיטת מהרי"ץ אליבא דהרמב"ם על פי הירושלמי אם עונה אחריו אמן מוציאו, ולא שמענו מעולם שום פוסק שיאמר כן להלכה, ואשר ע"כ לא מסתבר שע"ז סמך מהרי"ץ גם כאן

חייב כמוהו, יש כאן שני דינים, דהיינו עד שיענה אמן, ואז יכול לצאת אף ממי שאינו מחויב כמוהו. או בגוונא שאינו עונה אמן, עד שישמע ממי שמחויב כמוהו, ודוק:

אכן מאידך גיסא יש לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב היה המברך חייב מדברי סופרים "והעונה" חייב מן התורה לא יצא וכו', דהוה ליה למימר "והשומע" חייב מן התורה, שהרי לביאור זה אם ענה יצא, וכמו שמסיים עד שיענה, ודוק. וצ"ל דעונה לאו דוקא. ואמנם זה דוחק:

עכ"פ לפי מהלך זה נמצא דלפי דברי הרמב"ם עפ"י הירושלמי, בעניית אמן אין אנו צריכים כלל לדין שומע כעונה. והטעם הוא, דהוי כמוציא שבועה מפיו, וכמו שנתבאר לעיל. וה"ה לעניית הללויה, שהרי הירושלמי משוה שניהם במפורש. ולפ"ז אפשר ליישב עכ"פ שיטת מהרי"ץ לפי דרך זו, דזהו שכתב שאמירת התיבות עולה במקום קריאת ההלל וכמו שנתבאר:

(ו) **והנה** בצפנת פענח שם בסוף דבריו הקשה דלפ"ז מהו זה שהוכיחה הגמרא דין שומע כעונה מהא דהוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם השם. וכוונתו דאיכא למימר שאין זה מדין שומע כעונה, אלא מדין עונה אמן, וכמוציא שבועה מפיו. ותירץ דהתם עיקר הוכחת הגמרא לא ממה שהציבור יוצאים יד"ח באמירת הש"ץ, אלא ממה שהש"ץ יוצא יד"ח באמירתם, דלא מצינו שהוא

המצוה (כנו"ל), אלא נפקא מינה לדינא, שאם עונה אמן הרי זה כמוציא שבועה מפיו, ומהני אפילו בלא כוונה. אך אחר כך הביא שהאור שמח כתב שיש בזה מחלוקת בבלי וירושלמי, גבי קטן אם יוכל להוציא גדול בברכת המזון (וכנזכר לעיל), ולהבבלי אין דין כזה. והאריך עוד להוכיח שהרמב"ם ג"כ חולק על דין זה [ודלא כצפנת פענח שהבאנו לעיל ועוד אחרונים שהבינו כן בדעת הרמב"ם. וע"ע בספר שומע ומשמיע (סימן י"ג) מ"ש בזה באורך], מדכתב הרמב"ם שצריך שיהיה המשמיע בר חיובא ולא קטן, ולפי סברת הירושלמי סגי אף בקטן, דסוף סוף הרי הוא כמוציא מפיו, עיש"ב. [גם בזה עיין במתנות כהונה שם ובדף רנ"ה, בשם הר"ס עדני והמבי"ט. איתמר]:

אכן מצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (חלק א' סימן נ"א) שדן במה שהיו נוהגים לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכת השופר, דלכאורה הוי הפסק. וישיב מנהגם עפ"י המבואר ברמב"ם דהעונה אמן הרי זה כמברך, א"כ כשעונים אמן על הברכה הרי הם כמברכים כל הברכה, וממילא לא איכפת לן שהפסיקו באמצע הברכה:

ושוב הקשה, דהא בסימן רי"ג פסק השלחן ערוך דבעינן כוונת שומע ומשמיע, ולמה לי כוונה, הא אם ענה אמן הוי כמוציא מפיו. וכן קשה דבסימן רי"ט פסק השו"ע דמהני אפילו לא כיון להוציא. וכתב דנראה לחלק בזה, דבסימן רי"ט כיון שמברך על אותו דבר עצמו שנתחייב בו השומע, מהניא עניית אמן

בעניית הללויה. ואין לחלק בין עניית הללויה לעניית אמן, שהרי מקור הדין הוא בעניית אמן, ומינה למדנו לעניית הללויה, ואם באמן לא נקיטין הכי, ודאי כך הוא גם בהללויה. והדרינן א"כ דעדיין דברי מהרי"ץ צ"ב, היאך יצאנו יד"ח בעניית הללויה בלי דין שומע כעונה:

(ז) ואחר זמן התעוררתי שיש לבאר דברי מהרי"ץ באופן נוסף. דהנה בשו"ע סימן רי"ט ס"ד איתא, דהמברך ברכת הגומל בשביל חבריו, וענה חברו אמן, יצא ידי חובה, ואינו מברך שוב לעצמו. ומבואר שם בביאור הלכה ובשער הציון להמשנ"ב, דזה מהני אפילו אם לא כיון חבריו להוציא. וכתב בשם הגרע"א דלא מהני התם דין שומע כעונה, כיון שבירך בלשון שאינה שייכת לשומע, שהרי היה צריך לומר שגמלך. אלא דמ"מ מהני כשעונה אמן, שיוצא בזה ידי חובה. ובביאור הלכה תמה דא"כ בכל מקום נימא שאם ענה אמן יועיל אף אם לא כיון להוציא, וזה אינו, כמבואר בסימן רי"ג שצריך כוונת שומע ומשמיע, ולא מהניא עניית אמן אם לא כיון לצאת. וביאר דהכא לא מהני שומע כעונה, מטעם הנז"ל. אך לא ביאר אמאי מהניא עניית אמן. [עיין מה שכתבתי בזה במתנות כהונה (שבסוף ספר אוצרות תימן) סימן ד' דף רנ"ו. איתמר]:

ועיין בספר זכרון שמואל (סימן י"ח) שבתחילת דבריו רצה ללמוד מדין זה, שהוא כמבואר ברמב"ם דהעונה אמן הרי הוא כמברך, וכלומר דלא כהכסף משנה שפירש כוונתו רק לעניין שכר

בעצמו גם בלא דין שומע כעונה וכמו שנתבאר:

איברא דעיקר חידושו זה של-מהר"ם שיק אינו מוסכם בפוסקים, עיין בפסקי תשובות (סימן תקפ"א) שהזהירו הפוסקים שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכת השופר, ורק בדיעבד אם ענה לא חשיב הפסק אם עכ"פ שמע כל התיבות, יעו"ש. ולפי האמת, אף מדברי מהר"ם שיק גופיה נראה שלא כתב כן רק ללמד זכות על מנהגם ולא לכתחילה. ומ"מ עדיין יש בזה כדי יישוב למנהג ולדברי מהרי"ץ וכמו שנתבאר. ניל"ע שהרי דעת מהרי"ץ שלא לומר ברוך הוא וברוך שמו בשום ברכה שהוא יוצא בשמיעה, עיין עץ חיים ח"א דף נ"א ריש ע"א, ומתנות כהונה שם דף רנ"ח ד"ה ודע. איתמר]:

למימר דהוי כמברך ממש על אותו מעשה. משא"כ בברכת הנהנין דעלמא, צריך האדם בעצמו לברך על כל הנאה והנאה, ולא מהני מה דהוי כמוציא מפיו, מפני שסוף סוף הוי כמוציא מפיו את מה שחבירו בירך, וחבירו בירך על הנאה שלו, הלכך לא מהני. ולפ"ז בברכת המצוות הרי מטבע הברכה נקבע על המצוה של-כולם, ובזה שפיר מהניא ענייתא אמן להיחשב כמברך ממש על אותו מעשה, גם אם אין כאן שומע כעונה, ואין חשש בעניית ברוך הוא וברוך שמו, כיון שיוצאים בענייתא אמן וכמבואר, עכת"ד:

ולפ"ז מעתה נוכל ליישב ג"כ שיטת מהרי"ץ בעניית הללויה, שהרי גם זה דמי לברכת המצוות, שהיא הודאה כללית של-כל ישראל, ובזה תועיל עניית הללויה כדין העונה אמן שנחשב כמברך

✽ ארבעת המינים כנגד מה הם ✽

כתב מהר"ר שלום שבזי זצוק"ל בספרו חמדת ימים (פרשת אמור, על פסוק ולקחתם לכם ביום הראשון וגו') ארבעה מינים בלולב, כנגד ארבע חיות הקודש, כנגד ארבע רוחות העולם, ארבעה דגלים, ארבע אותיות השם, לכך היו אגודה אחת, ר"ל יחוד שלם. וכן בגוף, ארבע טבעיות אש רוח מים עפר, ארבעה מזגים, ארבעה נהרים בגן עדן, כי העניין אחד, כדפרשנן בפסוק (בראשית ב', י') ונהר יוצא מעדן (שם האריך לבאר כנגד מה הם ארבעה נהרות):

הרב אליהו יגאלי שליט"א
ישיבת ארחות תורה, בני ברק

בדינא דאין להפסיק בין תפילה שמונה לנפילת אפים ובשיטת מהרי"ן בזה*

ענף א'

בדברי הראשונים

מקור הדין

היה מדקדק רבינו ז"ל מכאן שאין לדבר בין תפילה לתחינה. והיינו דאמרינן כל יומא לא הוה שבקא ליה למיפל על אפיה, וכי תעלה על דעתך שלא היתה זוה ממנו שעה אחת. אלא שהיתה מפסקת מכוונת תפילתו להפסיקו בשאר דברים, ושוב אם היה נופל על פניו לא היתה תפילתו כל כך נשמעת. אלמא דאינו דיין להפסיק עכ"ל. והינו שהרשב"א למד ממעשה זה שאין לדבר בין תפילה לנפילת א':

(א) איתא בגמרא ב"מ דף נט: אמא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הוא, מההוא מעשה ואילך [דהינו מעשה דתנורו של-עכנאי, בו נידו את ר"א] לא הוה שבקא ליה למיפל על אפיה [דהיינו לא הניחה לר"א בעלה לעשות נפילת אפים, דידעה שאם יעשה כן ימות אחיה ר"ג]. ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר, איכא דאמרי אתא עניא וקאי אבבא אפיקא ליה ריפתא, אשכחתי [לר"א] דנפל על אפיה, אמרה ליה קום קטלית לאחי, אדהכי נפק שיפורא מבית ר"ג דשכיב. אמר לה מנא ידעת, אמרה ליה כך מקובלני מבית אבי אבא כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה ע"כ:

עוד הביא הב"י דכך כתב מהר"י אבוהב בשם צורות דמהאיי עובדא שמעינן שאין להפסיק בין תחינה לתפילה. ושכ"כ הארחות חיים בשם הגאונים, שאין לדבר בין תפילה לתחינה, דכולה כעין תפילה אריכתא היא:

[ודרך] אגב יש להעיר דמדברי תלמידי הרשב"א מבואר דהוה פשיטא להו שנפיל"א נאמרת מיד לאחר תפילה

ובב"י ריש סימן קל"א הביא בשם תלמידי הרשב"א שכתבו ז"ל,

* מאמר זה נערך מתוך סוגיא זו שנלמדה ונתלבנה בכולל יום הששי נחלת מהרי"ן:

אמנם אפשר דבכה"ג דהוי סכנה שלא כדרך הטבע, אין היתר של-פיקוח נפש לעבור על איסורים. ויל"ע בזה, ואכ"מ):

אכן יעויין בחידושי הריטב"א החדשים לבבא מציעא שם, שהוכיח כעין דברי תלמידי הרשב"א שאין להפסיק בין תפילה לנפ"א. אמנם סיים שם וז"ל, ומכאן מביא ראייה רבינו שאסור להפסיק בשיחה ובדברים אחרים שאינם של-תפילה, בין תפילה לנפילת אפים עכ"ל. ומבואר בלשונו בהדיא דנקט שיש איסור בהפסק זה, ולא הוי עצה טובה גרידא. ואפשר שטעמו מאחר וחזינן בגמרא שמחמת ההפסק נגרעת מעלתה של-נפ"א, יש איסור לגרום לכך, וא"כ אין רשות להפסיק ביניהן כלל:

אמנם לפי האמת לא שייך לומר כן כלל, מתרי טעמי. ראשית, יש להקשות על כך ממה שהערנו לעיל דלא יתכן לומר שר"א היה מניח לאשתו להעבירו איסור גמור בכל יום. ומאחר וחזינן שהיתה מפסיקה אותו, על כרחין שאין איסור בכך. ועוד קשה, דבפשוטו כל העניין של-נפ"א הוי בגדר רשות בלבד, שכן מבואר בטור סי' קל"א בשם רב נטרונאי גאון, ובשו"ת הריב"ש סימן תי"ב בשם רי"ץ גיאת ורב שר שלום גאון. ולא ידוע שיש מי מהראשונים שחולק בדבר. וא"כ לא שייך לומר שיש איסור ממש להפסיק בין התפילה לנפ"א, אחרי שעצם נפ"א רשות היא ובידו שלא ליפול כלל. וא"כ צ"ב היאך כתב הריטב"א שיש איסור בהפסק זה:

שמונה עשרה, אלא שבאו להוכיח שאין לדבר בין התפילה לנפ"א. וצריך עיון מגיין היה פשוט להם כן. ובבית יוסף שם בריש הסימן כתב שפשוט בכמה מקומות בתלמוד שנופלים על פניהם לאחר התפילה. וכבר הקשו עליו דלא מצאנו מפורש כן בתלמוד. ורבינו מנוח (על הרמב"ם פ"ה מהלכות תפילה הלי"ג) והרוקח (סימן שכ"ד) כתבו שהמקור לכך הוא מדכתיב את כל התפילה והתחינה הזאת (מלכים-א' ח', נ"ד). ובשם טוב על הרמב"ם שם כתב שהמקור לכך ממגילה דף כב: חזינן לאביי ורבא דהוו מצלי אצלו. ויל"ע בדבריו. ועיין בגמרא שם, רב איקלע לבבל וכו', דמשמע שנפ"א אחר קריה"ת. ויש ליישב, ואכמ"ל:

חומרת ההפסק

ב) והנה בטעמא דמילתא דאין להפסיק בין תפילה לנפ"א, מבואר בדברי תלמידי הרשב"א דע"י ההפסק יורדת מעלתה של-נפ"א, ומחמת זה היא פחות נשמעת ומתקבלת. ולכאורה נראה מזה, דהוי בגדר עצה טובה, דאין כדאי להפסיק בין התפילה לנפ"א, דעל ידי ההפסק היא פחות מתקבלת, אך איסור ממש אין בזה. ולפי האמת כן מוכח מהגמרא עצמה, דאם היה בזה איסור ממש, לא יעלה על הדעת שר"א היה נותן לאשתו להכשיל אותו בכך. ואע"פ שהיתה מנסה להפסיק, לא היה מניח לה לעשות זאת (אמנם ממנה לכאורה אין ראייה, דאף אם היה איסור בהפסקה זו, שפיר הפסיקה אותו, ידיעה שיש בנפילתו סכנה לאחיה.

בגדרי נפ"א וסמיכותה לתפילה

ג) והנראה בזה, דהנה הרא"ה בחידושי לברכות דף ל"ב ג"כ הוכיח מהמעשה הנז"ל דאין להפסיק בין תפילה לנפ"א. אמנם יש תוספת בדבריו וז"ל, ואי אית ליה רשותא לשהויי, מי קיימא דביתהו בהדין] כולי יומא. אלא ודאי כיון דההיא שעתא לא נפיל על אנפיה, תו לא נפיל. ואע"ג דלא חשבה להא בהדי הא דאמרינן לקמן (דף מ"ב) דשלוש סמיכות הן, משום דהא לא קביעא, דזימנין דליתה, כגון בר"ח ודכוותיה, כדמוכח בהדיא בההיא, דלא חובה גמורה היא אלא אפושי ברחמי. והכי מוכח בהדיא ההיא, מדמבטל לה דביתהו מיניה. ומכל מקום היכא דאתי למימרא, לא בעי למיפסק, כדפרישנא עכ"ל. ומבואר בדבריו בהדיא, דכיון שר"א לא נפל על פניו מיד אחר התפילה, שוב לא היה נופל אחרי כן. ואף הוכיח מזה שנפ"א אינה חובה, דאל"כ כיצד אשתו היתה מבטלת אותו מליפול על פניו. ועל כרחין שאין חיוב ליפול על פניו, ולכן יכלה לבטל אותו מליפול על פניו:

אך לפום ריהטא, דבריו צריכים עיון רב. דמניין היה פשוט לו כ"כ דכיון שלא נפל סמוך לתפילה, שוב לא היה נופל. דבהחלט אפשר שהיה נופל לאחר זמן כשאשתו לא היתה אתו. וכן מבואר בדברי תלמידי הרשב"א הנז"ל, שאפשר שהיה נופל לאחר זמן (אלא דאפילו הכי לא הזיק לר"ג, מחמת ההפסק). וביותר יש להקשות כיצד הוכיח מכאן שנפ"א אינה

חובה, מאחר ושפיר אפשר שנפל לאחר מכן וקיים בזה את חובתו, וצ"ב:

ד) והנראה לבאר בזה בס"ד, דהנה הרא"ה בתחילת דבריו כתב וז"ל, ומסתברא דלית ליה לאשתעווי ולאשתהוויי בין תפילה לנפ"א, דכולה כעין תפילה אריכתא היא עכ"ל. ומבואר דס"ל שהטעם למה אין להפסיק בין תפילה לנפ"א, משום דהוא כתפילה אריכתא. וכן הביא הב"י בשם ארחות חיים כדלעיל. אך בדברי תלמידי הרשב"א הנז"ל מבואר שהטעם הוא משום שעל ידי שמפסיק בין התפילה לנפ"א, אין תפילתו נשמעת כל כך, והינו שמגרע ממעלת נפ"א:

ובפשוטו אפשר לומר שאין כאן מחלוקת, והדברים עולים בקנה אחד. והיינו שעניין סמיכות נפ"א לתפילה, הוא מפני שמעלת נפ"א כשהיא לעצמה, היא ברמה פחותה מאשר כשהיא נעשית בסמיכות לתפילה, דאז מעלתה מרובה, משום שמתחברת ומצטרפת לתפילה, וחשיבא כתפילה אריכתא. והיא היא מעלת סמיכות נפ"א לתפילה. ושוב ראיתי שכן מבואר בהדיא בדברי הלבוש וז"ל, ואין לדבר בין תפילה לנפ"א, שכן קיבלו רז"ל שאין התחינה מתקבלת כל כך אלא מיד אחר התפילה, דכולה כתפילה אריכתא דמיא עכ"ל. וחזינו בדבריו בהדיא שצירף את שני הטעמים: **והיה** נראה לומר שכך הבין גם הב"י, דבתחילת דבריו הביא את דברי תלמידי הרשב"א הנז"ל, ולאחר מכן הביא

הוכיח מכאן שנפ"א רשות, דאם תוספת התחנונים הזו היתה מחויבת, לא היה ר"א נותן לאשתו להפסיקו ובכך לבטל ממנו את התוספת הזו לגמרי, אלא על כרחין דרשות היא:

ומאידך הרשב"א סבירא ליה שהתקנה של-נפ"א היתה עניין בפני עצמו, דתיקנו שיאמרו תחינה בצורה של-נפ"א (ולא נתקנה כהמשך לתפילה), אלא שיש עניין גדול להסמיך את התחינה הזאת לתפילה, דאז התחינה יותר נשמעת ומתקבלת. ונראה שהטעם לכך הוא, לפי שאותה שעה שאחרי התפילה, הוא עת רצון לקבלת התפילה (ויעויין לקמן שכן מבואר בדברי הזוהר). ומהא"י טעמא כתבו תלמידי הרשב"א, דאף שר"א הפסיק בין התפילה לנפ"א, בכל זאת היה נופל אח"כ (ומה שכתבו בלשון ושוב "אם" היה נופל וכו', זהו משום שגם הם מודים שנפ"א לא נתקנה באופן מחייב, דדבר זה מוסכם לכאורה לכו"ע. אלא שלרא"ה יש ראייה לכך מסוגיין, מזה שביטל את עניין נפ"א ע"י ההפסק ושוב לא נפל. משא"כ לשיטתם שאפשר שתמיד נפל אח"כ ולא ביטל לגמרי את נפ"א, אין ראייה מכאן):

ולמתבאר נמצא שעניין ההפסק האמור כאן, חלוק הוא ביסודו. דלרא"ה שתיקנו את נפ"א כתחנונים שאחרי התפילה והוא המשך התפילה, א"כ ההפסק האמור כאן זהו במוכן של-הפסק בברכות ובתפילות, שע"י דיבור שאינו מעניין הברכה או שהייה מרובה, נוצר הפסק שמקלקל את הברכה או התפילה.

שכן כתב בארחות חיים בשם הגאונים שאין לדבר בין תפילה לתחינה דכולה כעין תפילה אריכתא היא. וממה שלא כתב דשיטות חלוקות הן, היה נראה לומר שהבין שכוונת שניהם אחת היא. אמנם אין זה מוכרח כלל, דאפשר שהב"י לא נחית לדון בטעמיהם, אלא עיקר כוונתו דכולהו סבירא להו לדינא שאין לדבר בין תפילה לנפ"א, יהיה הטעם אשר יהיה:

(ה) אמנם נראה לומר שהם שני טעמים נפרדים, ויש כאן מחלוקת יסודית בעיקר התקנה של-נפ"א. והיינו דהרא"ה סבירא ליה שעצם נפ"א נתקנה כתוספת (שאינה מחויבת) לתפילה, וכפי שכתב בתוך דבריו שם דהוי אפוש ברחמי. והרי זה ממש כעין תחנונים שאחר התפילה, שאדם יכול להוסיף כרצונו, כמבואר בשו"ע סי' קי"ט סוף ס"א וז"ל, ובברכת שומע תפילה וכן בסוף התפילה בין קודם יהיו לרצון בין אחריו, יכול לשאול בין בלשון יחיד בין בלשון רבים, בין צרכיו ממש בין צרכי רבים עכ"ל. ומסתברא דתחנונים אלו חשיבי המשך התפילה, וכתפילה אריכתא היא (כמו התחנונים בשומע תפילה, דודאי חשיבי הכי). וה"נ תיקנו תוספת תחנונים אחרי התפילה בצורה של-נפ"א, וגם תחנונים אלו מצטרפים לתפילה וחשיבי כתפילה אריכתא. ולזה כיון הרא"ה בדבריו. ומהא"י טעמא ס"ל דמאחר ור"א לא נפל מיד אחר התפילה, שוב לא נפל לאחר מכן, דכבר הפסיק וביטל את כל עניין תקנת נפ"א. וזה היה ההכרח של-הרא"ה שר"א לא נפל. ושפיר

דהרא"ה שעניין הסמיכות הוא משום שנפ"א הוא כתפילה אריכתא, א"ש טפי, דניתן לומר דשאר עניינים של-תפילה גם כן ראויים להצטרף, ואינם הפסק, דהכל יחשב בכלל תפילה אריכתא, כל זמן שלא הפסיק בעניינים אחרים שאינם של-תפילה:

ואם כנים הדברים, נראה שיש ליישב בזה את דברי הריטב"א, דהקשינו שלא ניתן לפרש את דבריו כפשוטם שיש איסור להפסיק בין תפילה לנפ"א (מאחר ועיקר נפ"א אינה מחויבת, ועוד שא"א לומר שר"א נתן לאשתו להעבירו איסור). ולפי המתבאר, ניתן לומר שמאחר ועיקר תקנת נפ"א היתה המשך תחנונים אחרי התפילה בצורה של-נפ"א, א"כ היכא שהפסיק בשיחה ודברים אחרים, שוב לא היא תפילה אריכתא, ובטל עיקר עניין נפ"א. וא"כ שפיר שייך כאן לשון איסור, דהריטב"א מיירי כאן באדם שבא לעשות נפ"א כתקנה, ועל זה אומר שאסור להפסיק בין תפילה לנפ"א, דרק בכך מקיים את תקנת נפ"א כראוי. ולפ"ז לשון איסור האמור כאן, אינו מתפרש שעוון בידו אם הפסיק. אלא הכוונה דמן הנמנע לעשות כן, דרק כך יתקיים עניין נפ"א. וממילא א"ש כל מה שהקשינו, דלפי האמת אין כוונת הריטב"א לומר שיש איסור להפסיק בין התפילה לנפ"א, ודו"ק:

ז) עוד אפשר לומר ביישוב דברי הריטב"א, באופן אחר מחודש קצת. דהנה הב"י בסימן קל"א סעיף ב'

משא"כ להרשב"א שנפ"א הוי עניין בפני עצמו אלא שיש עניין להסמין את נפ"א לתפילה משום שאז הוי עת רצון, א"כ ההפסק האמור כאן זהו במובן של-הפסקה או שהות זמן, שעל ידה תעבור העת המיוחדת הזאת, ועי"ז תרד מעלת נפ"א:

ישוב דברי הריטב"א המוקשים

ו) ובדעת הריטב"א נראה ברור שסובר ג"כ כדעת הרא"ה שעיקר תקנת נפ"א היא תוספת לתפילה בצורה של-נפ"א, ומהאיי טעמא אין להפסיק בין התפילה לנפ"א. והראיה הגדולה שסובר כן, ממה שכתב את דבריו בשם רבינו, וידוע כי בלשון זה משתמש הריטב"א בכל דוכתי ככינוי לרבו הרא"ה, ואם כן ודאי שדבריו צריכים להיות תואמים לדברי הרא"ה בברכות (וכן הבינו המגיהים על חידושי הריטב"א בב"מ ועל חידושי הרא"ה בברכות):

עוד ראה לכך ממה שכתב הריטב"א שאסור להפסיק בדברים אחרים שאינם של-תפילה, ומשמע בהדיא שלדברים של-תפילה אפשר להפסיק. דאלו לטעמם של-תלמידי הרשב"א שצריך להסמין נפ"א לתפילה משום שאז זהו הזמן הטוב ביותר לנפ"א, א"כ אף אם הפסיק ונשתהה בין התפילה לנפ"א בעניינים של-תפילה, לא א"ש, דהא סוף סוף נפ"א לא היתה בזמן המתאים לה, דהיינו מיד אחרי התפילה, וא"כ התחינה פחות תתקבל ותשמע. משא"כ לטעמיה

וניתן לומר דמהאיי טעמא בלא תנאים מסויימים אין נופלים על פניהם, כגון מה שכתב הרוקח דאין נופלים בלא ס"ת, משום דחיישינן שתתעורר עלינו מידת הדין, ודוקא במקום ס"ת לא חיישינן להכי, משום שאז זכות התורה מגנת עלינו. א"נ דאז יש יותר השראת השכינה, כדיליף לה מקרא דלפני ארון ה'. [שור"ר בס"ד שכן כתב מה"ר אהרן ברכיה ממודינא בספר מעבר יבק (עתר ענן הקטורת א'. הובאו דבריו בעלון וכל מאמינים פרשת קורח) בטעמא דאין נופלים בלא ס"ת, ושמחתי]:

ומהאיי טעמא ג"כ אין ליפול כשהפסיק בין התפילה לנפ"א ואין נפ"א כתפילה אריכתא, דלא כדאי לעורר את מידת הדין בכדי. מה שאין כן כשנפ"א נעשית כתקנה בלא הפסק, אז מעלתה מרובה (כמבואר מהמעשה בב"מ שם, עיין בערוה"ש סעיף ב' מה שכתב בזה) ויצא הפסדו בשכרו:

[ונראה] לבאר עוד עפ"ז מה שכתבו הפוסקים (ברכי יוסף סימן קל"א ס"ק י"ג בשם מהר"ר יעקב מולכו, הובא בשערי תשובה ס"ק י"ד ועוד פוסקים) שבכל ספק נפ"א אזלינן לקולא ואין נופלים. ולכאורה צ"ב, דמה בכך אם יפלו. ולדברינו א"ש היטב, דמאחר שנפ"א מעוררת מידת הדין, נמנעו מחמת זה ליפול במקום ספק. שור"ר שכתב כן בספר הלכה ברורה בבירור הלכה ס"ק מ"ב, שבמקום ספק אסור ליפול, אך לא ביאר טעם האיסור. ועיין שם עוד שהביא ראייה לדבר מלשון השו"ע בסעיף ו'

הביא בשם הרוקח וז"ל, אין נופלים אלא לפני ס"ת. וסימן לדבר, דכתיב במלחמת העי, ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה' עכ"ל. ומבואר מדבריו שבלא ס"ת אין ליפול, והוי תנאי מעכב לנפ"א. וחזינן מזה, שלא בכל גווני שרי ליפול, ויש תנאים המעכבים לנפ"א, שבהעדרם אין ליפול:

ועל פי זה יש ליישב את דברי הריטב"א שכתב שאסור להפסיק בין תפילה לנפ"א, דאיהו מיירי באדם שבא לעשות נפ"א, ועל זה אומר שאסור להפסיק בין תפילה לנפ"א ולאחר מכן ליפול. דמאחר דכשמפסיק בין תפילה לנפ"א מאבד את העניין של-תפילה אריכתא ובטל עיקר עניין נפ"א, ממילא אין ליפול בכה"ג. דעניין זה שהתחנונים יהיו כתפילה אריכתא, הוי ג"כ תנאי מעכב לנפ"א, ובלא זה אסור ליפול, וכמו התנאי של-ס"ת. אך בעצם ההפסק אין איסור כלל, וא"ש מה שהקשינו לעיל:

ובביאור הטעם שבלא תנאים אלו אין ליפול, נראה על פי המבואר בלבוש שם סעיף ד' לגבי אבל וז"ל, הטעם [שאין נופלים על פניהם] בבית האבל, כטעם שאין נפ"א בלילה, שלא להגביר כח הדין ח"ו, כי האבל כבר מדת הדין מתוח כנגדו עכ"ל. ובסעיף ג' כתב כעין זה בטעם שאין נופלים בלילה, משום שמגביר כח הדין יעו"ש. וחזינן מדבריו שע"י נפ"א מתעורר כח הדין (ואפשר שהטעם דחיישינן לחסרון כוונה, עיין בדברי הזוהר שהובאו בב"י סוס"י קל"א):

שכתב לעניין מנחת ערב חנוכה שיש אוסרין ליפול. ולענ"ד אין זו ראייה כלל, דשאני התם דהוי זמן שמחה ואין נופלים בזמן שמחה, כמבואר בדברי רבינו מנוח על הרמב"ם פ"ה מהלכות תפילה הל"טו ועוד פוסקים]:

ענף ב'

בירור דעת המשנה ברורה

דעת הט"ז והדרך החיים

(א) איתא בשו"ע סימן קל"א סעיף ד', נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל וכו'. והט"ז שם סק"ט וסק"י כתב דאף אחר שיצאו משם לא יפלו בביתם (אלא שבסק"ט כתב שאת והוא רחום יאמר בביתו, ובסק"י חזר בו וכתב שגם את זה לא יאמר בביתו יעו"ש). והאליה רבה שם ס"ק ט' פליג עליה, וכתב שאע"פ שאין תפילתו נשמעת כ"כ, אין לו להימנע מלאמרו, אע"פ שדיבר וציין שם לדבריו בס"ק א', שדייק מדברי תלמידי הרשב"א (הנז"ל) שאף אם דיבר יכול ליפול, אלא שאין תפילתו מקובלת כ"כ. וכתב שכך דייק גם העולת תמיד:

והדרך החיים דיני תחנון סעיף ז' הביא המחלוקת לגבי בית האבל. ובסעיף א' כתב דה"ה לכל פעם שדיבר, שיש לו ליפול לאחר מכן. וכתב שם במוסגר כדברי הא"ר בס"ק ט' ודלא כט"ז. ומבואר שהבין בדעת הט"ז דפליג אף בסעיף א', וס"ל שאם הפסיק בדיבור כלשהו, שוב אין לו ליפול על פניו:

ונראה בביאור מחלוקתם, על פי מה שנתבאר לעיל. והדרך החיים

הבין בדעת הט"ז דס"ל כדעת הרא"ה הנז"ל, שנפ"א נתקנה כתפילה אריכתא ותוספת תחנונים לתפילה. ומהא"י טעמא נקט בדעת הט"ז שאף אם הפסיק בדיבור קל שוב אין לו ליפול, דבטל כל עניין נפ"א. והדרך החיים עצמו פליג עליה, וס"ל כדעת האליה רבה שדייק דבריו בהדיא מתלמידי הרשב"א, וס"ל דנפ"א נתקנה כעניין בפני עצמו, אלא שיש עניין גדול להסמיכה לתפילה, דאז הוי עת רצון. אך אף אם לא נפל אחר התפילה, אין לו להימנע מליפול, ואף אחר זמן מרובה, דסוף סוף הרי הוא מקיים את עיקר התקנה:

(ב) אמנם לפי האמת נראה שאין לומר כן בדעת הט"ז, דיעויין בט"ז סימן קכ"ג ס"ק ג' דכתב שאחר שפסע שלוש פסיעות בסוף התפילה, אף אם אינו חוזר למקומו, לא יאמר תחנון תכף אחר שעקר רגליו, אלא ימתין כדי הילוך ארבע אמות. שאם יאמר תחנון תכף, נמצא מבזה תפילתו הראשונה יעו"ש. והפמ"ג במש"ז סימן קל"א ס"ק ד' הקשה עליו, דהב"י הביא בשם ארחות חיים שתחינה ותפילה כעין תפילה אריכתא דמיא (וא"כ לא שייך לומר שמבזה תפילתו הראשונה במה

לעיל מהדרך החיים שמבואר בדבריו דהט"ז פליג אף באופן הראשון שעבר ודיבר, דמאחר שהפסיק בין התפילה לנפיש"א שוב אין לו ליפול. וא"כ המשנ"ב היה צריך לפסוק כמותו גם בס"ק ב', שאם דיבר שוב לא יפול, ודלא כהדרך החיים, משום דבנפיש"א שומעים להקל, וכפי שכתב בס"ק כ', וצ"ב:

ובפשוטו צ"ל דאין כאן סתירה, אלא שהמשנ"ב פליג על הדרך החיים בהכנת דעת הט"ז, וס"ל דעד כאן לא אמר הט"ז שאין ליפול על פניו אלא אחר שיצאו מבית האבל, לפי שעבר זמן מופלג מהתפילה. אבל באופן שהפסיק ודיבר בעניין אחר, בזה אף הט"ז מודה שיש לו ליפול על פניו, וכפי שמדויק בהדיא מדברי תלמידי הרשב"א שהביא הט"ז:

(ד) ובביאור הדברים נראה שהמשנ"ב הבין בדעת הט"ז שיש בזה שני עניינים. דודאי ס"ל כתלמידי הרשב"א שיש להסמיך נפיש"א לתפילה, דאז התפילה יותר מתקבלת, ואעפ"כ אם עבר ודיבר יש לו ליפול. אך מלבד עניין הסמיכות, יש כאן עניין נוסף, דס"ל להט"ז דמקומה של-נפיש"א הוא דוקא אחר התפילה ולא בזמן אחר, דיש לנפיש"א שייכות מסוימת לתפילה. ומהאיי טעמא אם עבר זמן מרובה והסיח דעתו לגמרי מן התפילה, אין לו ליפול על פניו. משא"כ אם עבר ודיבר, שפיר יש לו ליפול, דעדיין הוא נמצא אחר התפילה, ושפיר הוא נפיש"א במקומה. ודבר זה מדויק מלשון הט"ז בס"ק י' הנז"ל:

שאינו ממתין ביניהן, דהא הוא כתפילה אחת ארוכה) יעו"ש. וחזינן שהט"ז שכתב להפסיק ביניהן כדי הילוך ארבע אמות, לא ס"ל דהוא כתפילה אריכתא:

עוד יש לדקדק כן מלשון הט"ז שם בסימן קל"א ס"ק י', שביאר טעם למה אין ליפול אחר שיצאו מבית האבל וז"ל, אם כן כיון דלא שייך לאמרו במקומו דהיינו אחר שמונה עשרה, לא יאמר אותו גם אחר כך עכ"ל. ואם טעמו היה משום דכשדיבר הפסיק וביטל העניין של-תפילה אריכתא, הול"ל דכיון שהפסיק אחר שמונה עשרה לא יאמר אותו אח"כ. ומדלא כתב כן, משמע שאין זה טעמו:

עוד יש להעיר שהט"ז עצמו בס"ק א' העתיק מהב"י את דברי תלמידי הרשב"א, ומדבריהם אכן מדויק להדיא שאף אם עבר ודיבר יש לו ליפול, וכפי שדייקו שאר אחרונים. ודוחק לומר שהט"ז לא נחית להאיי דיוקא:

בירור דעת המשנ"ב

(ה) והנה המשנה ברורה שם בסימן קל"א ס"ק ב' כתב שאם עבר ודיבר פשיטא דצריך ליפול על פניו. ובשער הציון ציין שמקורו מהדרך החיים. אמנם בס"ק כ' לגבי בית האבל, כתב שאפילו אחר שיצא מביתו אין צורך לומר [נפיש"א], דתחנון מקומו מיד אחר תפילת שמונה עשרה. ובשער הציון ציין שמקורו מהט"ז. וכתב שם, דאף שבדרך החיים חולק, בנפיש"א שומעים להקל, ע"כ. ולפום ריהטא סתר בזה משנתו, שהרי הבאנו

והנה בארחות רבינו (ח"ג דף רכ"ה) כתב וז"ל, הוה עובדא אצל מרן החזו"א זצוק"ל במנחה של-חול, שהתחיל הש"ץ קדיש אחר חזרת הש"ץ, וציוה מרן לגמור [הקדיש] ולא אמר תחנון עכ"ל. ונראה לבאר האי עובדא על פי מה שנתבאר לעיל, דהחזו"א נהג כן על פי דעת הט"ז דאין נפ"א אלא במקומה אחר התפילה, וס"ל להחזו"א שאחר התפילה חשיב עד הקדיש, ולכן היכא שהתחיל הש"ץ הקדיש, הסיחו דעתם מן התפילה ואין זה מקומה של-נפ"א, ולכן לא נפל:

(ה) והעולה מכל הנז"ל בדעת המשנה ברורה, דודאי ס"ל כדעת תלמידי הרשב"א שעניין סמיכות נפ"א לתפילה הוא מפני שבזה התפילה יותר מתקבלת ונשמעת, אך אם עבר ודיבר ודאי שיש לו ליפול. אלא דמיספקא לן אי ס"ל דיש דין נוסף, שמקומה של-נפ"א הוא אחר התפילת דוקא, ואם עבר זמן מרובה והסיח דעתו מן התפילה שוב לא יפול, וכדעת הט"ז. או דלמא לא ס"ל הכי, ואף אם עבר זמן מרובה יש לו ליפול, כדעת הא"ר והדרך החיים:

ודאתאן להכי, ניתן לומר דאף הט"ז מודה לטעם דהויה כתפילה אריכתא, ולא נעלמו מעיניו דברי הב"י בשם ארחות חיים (כקושיית הפמ"ג). אלא דסבירא ליה שאין הכוונה בזה שהתפילה ונפ"א הם יחידה אחת, דלפי האמת כל אחת מהן היא בפני עצמה. ומה שאמרו דנפ"א הויה כתפילה אריכתא, היינו לומר שכך הוא סדר התפילה, ומקומה של-נפ"א הוא אחר התפילה דוקא, וככל מה שנתבאר:

ונראה דמקורו של-הט"ז לעניין זה, הוא עצם הלימוד שמקומה של-נפ"א הוא אחר התפילה. וכבר הערנו לעיל שיש חוסר בהירות במקור עניין זה. אמנם הרוקח סימן שכ"ד ורבינו מנוח כתבו שהמקור לכך הוא מהפסוק בספר מלכים, את כל התפילה והתחינה הזאת. ואפשר דמשם יליף ליה הט"ז להאיי דינא. [אמנם צ"ע מאיזה טעם נאמר שדבר זה לעיכובא הוא, ובלא זה אין עניין ליפול. ועיין בטור סוס"י קל"א לגבי ואנחנו לא נדע. ולפ"ז א"ש היטב. אך מהט"ז בס"ק ד' מוכח שאינו סובר כן, וצ"ע]:

ענף ג'

בירור דעת מהרי"ן

כל כך בהפסק בין תפילה לנפ"א. והביא לכך שלוש ראיות. האחת, ממשמעות לשון תלמידי הרשב"א הנז"ל, שכתבו שהיתה מפסקת מכוונת תפילתו להפסיקו בשאר דברים. ומדלא כתבו שהיתה מפסקת

דעת המג"א

(א) איתא בשו"ע סימן קל"א סעיף א', אין לדבר בין תפילה לנפ"א. והמג"א שם ס"ק א' הקשה, דלפעמים מפסיקים בתחינות. והוכיח שאין קפידא

אשר בה התפילה תתקבל ותשמע יותר. וליישב זאת הוכיח שאין קפידא אם מפסיק בדיבור, כל זמן שלא הפסיק בדברים אחרים לגמרי והסית דעתו מן התפילה. ונראה דהשתא ס"ל דכל דהוי סמוך ונראה לתפילה ולא הסית דעתו ממנה לדברים אחרים, הוי בכלל עת רצון לקבלת התפילה. ורק אם הסית דעתו בדברים אחרים, איכד את העת הזאת ואין התפילה מקובלת כ"כ כפי שכתבו תלמידי הרשב"א:

בירור דעת מהרי"ן

(ב) ובדעת מהרי"ן, יעויין בעץ חיים בסוף תפילת שחרית ד"ה ואחר, דכתב וז"ל, ואחר שיסיים הש"ץ שים שלום, תכף ומיד נופלים על פניהם, ואין אומרים וידוי כלל. וכ"כ הרמב"ם וכו'. וכ"כ הטור וכו'. וכן היא סברת הרד"א, שלא הזכיר וידוי וכו'. וכ"כ מר"ן הש"ע שאין להפסיק בין תפילה לתחינה. וכך הוא מפורש בזוהר תרומה דף קכ"ח ע"ב, כיון דמטו לשים שלום וכו' ולא איצטריך בר נש ולא אחרא לאשתכחא תמן ולא למשאל שאלתין, אלא איצטריך למנפל על אנפוי וכו'. הרי לך מבואר שלא להפסיק ולא לשאול על שום דבר, עכ"ל. עוד כתב בד"ה ודע וז"ל, ודע דכך היה המנהג גם בשני וחמישי, [ליפול] תכף אחר שים שלום. אלא שנתחדש אחר כך המנהג לומר תיקון שני וחמישי היום כמו שלושים וחמש שנים, כמו שראיתי בילדותי והגידו לי מגידי אמת. והוא בלי טעם. ולכן הנהגתי שגם בשני וחמישי

רגע ודיבור אחד, משמע ליה להמג"א דאין לדבר ולעסוק בדברים אחרים לגמרי, אבל שיחה בעלמא לית לן בה. הראיה השנייה, ממה שכתב השלחן ערוך בסימן נ"א סעיף ד' שאסור להפסיק בדיבור מברוך שאמר עד אחר תפילת שמונה עשרה, ומדלא כתב עד אחר נפי"א, משמע שבין התפילה לנפי"א אין איסור להפסיק בדיבור בעלמא. והראיה השלישית, ממה שכתב שם בסימן קכ"ד סעיף ד' וסעיף ז' שאסור לשוח בחזרת הש"ץ, ומשמע שהאיסור הוא משום חזרת הש"ץ ולא משום שהפסיק בדיבור קודם נפי"א. וכתב המג"א שאע"פ שיש לדחות, מכל מקום מסתברא לו כמו שכתב שמונת הפסיק בדיבור בעלמא:

והנראה בביאור דעת המג"א, דהנה ברור בדבריו דלא סבירא ליה דסמיכות נפי"א לתפילה הוא משום דהויא כתפילה אריכתא וכפי שביארנו בדעת הרא"ה והריטב"א, דאם כן אין מקום לקושייתו כיצד מפסיקים בתחינות, שהרי כולן ראויות להצטרף לתפילה אריכתא, וכמבואר בהדיא בדברי ריטב"א שכתב שאין להפסיק בשיחה ודברים אחרים שאינם של-תפילה, הא בדברים של-תפילה שרי. ועל כן מוכח דסבירא ליה להמג"א כדעת תלמידי הרשב"א וכפי שביארנו בדבריהם, דמיד אחר התפילה זהו הזמן המתאים והמסוגל ביותר לנפי"א (ואכן המג"א הביא את דברי תלמידי הרשב"א בלבד). וע"כ הוקשה לו כיצד מפסיקים בתחינות בין התפילה לנפי"א, והרי על ידי זה מפסידים את העת

נטה מלשון השו"ע ודקדק לומר שאין להפסיק בין תפילה לתחינה, דמלשון זה כל הפסק במשמע. וס"ל שכן היא כוונת הש"ע, אלא דלא דק בלישניה, והבן:

ביאור נוסחתינו בעושה שלום

(ג) ועל פי המתבאר בדעת מהרי"ץ ומנהגו הקדום, נראה לבאר דבר נחמד בס"ד. דהנה בעץ חיים ד"ה ונהגו, כתב וז"ל, ונהגו להתפלל על נחמת ציון ובניין ירושלם, לפי שהתפילה במקום עבודה, ולכן מתפללים על ציון וירושלם, שנוכל לעשות העבודה ממש, כמו שכתב מורינו הרמ"א בהג"ה שם עכ"ל. והמעין בהגהת רמ"א סימן קכ"ג סעיף א', יראה שכתב שנהגו לומר אחר התפילה יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו' (וכן הוא במשנה מסכת אבות פ"ה סוף משנה כ'), ובתכלאל לא הביא מהרי"ץ נוסח זה. אמנם פשוט שכוונת מהרי"ץ למה שאומרים אצלנו בנוסח עושה שלום, וינחמנו בציון ויבנה ברחמיו את ירושלם בחיינו ובימינו בקרוב, אמן ואמן (ויעיד על כך מה שהביא לאחר מכן את דברי המטה משה יעו"ש. וכבר כתב כן בעיני יצחק על שו"ע המקוצר סימן ט"ז ס"ק ע"א):

ואחר ברור קצר (ע"י אוצר החכמה, ועוד) נודע לי שנוסח זה אינו נמצא בדברי הגאונים והראשונים כלל. ואף נוסחת הרמב"ם בסדר התפילות, היא כפי הנוסח הקצר. וכתב כן רק בסוף הקדיש, ולא הזכיר עושה שלום בסוף תפילת שמונה עשרה כלל. וכן היה גם

ליפול תכף ומיד אחר סיום השליח ציבור שים שלום כמנהג הקדמון, עכ"ל:

וממנה שכתב מהרי"ץ שלא לשאול שום דבר ואף לא לומר וידוי ותיקון שני וחמישי בין התפילה לנפיל"א, מבואר דסבירא ליה שאין להפסיק אף בעניינים של-תפילה, דלא כמבואר לעיל בדברי הריטב"א ובדעת הרא"ה שאין מניעה מכך. ונראה דס"ל למהרי"ץ כפי שביארנו לעיל בדעת תלמידי הרשב"א, שמיד אחר התפילה זהו העת המתאים ביותר לנפיל"א, ויש ליפול אז מיד, ואין להפסיק אפילו בתחנונים, דאף בזה תעבור העת שבה צריך ליפול. ונמצא דסבירא ליה ממש כפי שביארנו לעיל בדעת המג"א בתחילת דבריו (וכבר כתב כן בבארות יצחק ס"ק ב' יעו"ש). ולפי האמת, כן מבואר ג"כ בדברי הזוהר שהביא, שצריך ליפול מיד אחר התפילה, ואין להפסיק אפילו בענייני תפילה, דאז זהו הזמן המתאים ביותר, יעו"ש בכל דברי הזוהר:

ונראה דעפ"ז יתבאר לנו מאי דנקט מהרי"ץ וכ"כ מר"ן הש"ע שאין להפסיק בין תפילה לתחינה עכ"ל, ולפי האמת אין זה לשון הש"ע, דלשון הש"ע אין לדבר, ולא אין להפסיק (וכבר עמד על שינוי זה בבארות יצחק). ולדברינו א"ש היטב שינוי זה, דמלשון אין לדבר משמע דיש קפידא שלא יפסיק בדיבור בין התפילה לנפיל"א, אך בשהייה מועטת בשתיקה לית לן בה. ולמתבאר בדעת מהרי"ץ, אף בזה אין להפסיק, לפי שהעת ליפול היא מיד אחר התפילה דוקא. ולכן

המסורה לרבים, שהרי מפסיקים אפילו באמצע ברכה, באמירת זכרנו ומי כמוך ודומיהן. וכוונת הזוהר על תפילת יחיד עכ"ל. ונראה דמהאיי טעמא לא חששו להפסיק גם באמירת אבינו מלכנו ובסליחות בתעניות בין תפילה לנפ"א, דס"ל דכוונת הזוהר על תפילת יחיד דוקא, אך בתפילה המסורה לרבים לא מיירי:

ובאמת כל הדין והדברים הנז"ל הם דוקא למנהגם שאומרים והוא רחום קודם נפ"א, ולכן הוקשה להם מדברי הזוהר שכתב דלא למשאל שאלתין (והמג"א נדחק בכוונת הזוהר. והבגדי ישע חידש וכתב חילוק שאינו מוזכר בזוהר). אך למנהגנו שאומרים והוא רחום אחר נפ"א ואין הפסק בין התפילה לנפ"א כלל, א"ש דברי הזוהר כפשטותם בלא פקפוק וחילוק, ואין להפסיק כלל בין תפילה לנפ"א אף לא בתפילה המסורה לרבים:

(ה) ועל פי כל מה שנתבאר נראה דא"ש היטב מה ששינו אבותינו ממה שכתב הרמ"א לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו'. דבשלמא לרמ"א ולמנהג אשכנז שמצינו שמפסיקים בין התפילה לנפ"א באמירת והוא רחום ושאר תפילות המסורות לרבים, דס"ל שהזוהר דקאמר דאין למשאל שאלתין, מיירי דוקא בתפילת יחיד (כביאור הבגדי ישע הנז"ל), אזי הפסיקו גם בתפילה זו, דמקומה הוא מיד אחר התפילה, ושפיר יכלו לעשות כן, דהא היא תפילה המסורה לרבים. משא"כ לדידן דאיכא קפידא ליפול מיד אחר התפילה, דאז היא העת שצריך ליפול ככל

בתכאליל מוקדמים, אלא שלאחר מכן הוסיפו עושה שלום (הקצר) אחר תפילת שמונה עשרה, ולאחר מכן נתחדש הנוסח הארוך הנז"ל (ודוקא אחר התפילה ולא אחר הקדיש, כפי שכתב בעיני יצחק סימן ט"ז ס"ק ע"א דבכתי"ק של-מהרי"ץ אחר הקדישים יש נוסח עושה שלום הקצר, וכתב דהכי מסתברא, דזיל בתר טעמא המבואר בעץ חיים הנז"ל). וא"כ מסתברא שתוספת זו נעשתה מכח דברי הרמ"א, או עכ"פ מכח סידורי הדפוס שבהם היה כתוב אחרי התפילה, יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו'. וא"כ יש לתמוה מדוע כשהוסיפו דבר זה לתכאליל, לא הוסיפוהו כצורתו באופן נפרד, כלשון המשנה באבות (יהי רצון וכו'), אלא שינו והוסיפו עניין זה כהמשך לנוסח עושה שלום:

(ד) והנה המג"א בסימן ק"ל ס"ק ד' הביא דברי הזוהר הנז"ל, כיון דמטו לשים שלום וכו' ולא למשאל שאלתין וכו'. וכתב שאין לומר שהזוהר מיירי אחר שסיימו שים שלום, שהרי אומרים והוא רחום בשני וחמישי. ועל כרחין דקאי על שים שלום ממש. ומכח זה הקשה על הרמ"א שם שכתב לומר רבונו של-עולם (של-חלומות) בשעה שהש"ץ אומר שים שלום, מדברי הזוהר שכתב דלא למשאל שאלתין בשים שלום יעו"ש. ובספר בגדי ישע תירץ קושיית המג"א על הרמ"א, דאין להוציא כוונת הזוהר מפשוטו, דודאי מיירי אחר שסיימו שים שלום. ומה שהקשה המג"א ממה שאומרים והוא רחום בשני וחמישי, כתב הבגדי ישע דאין להקשות מתפילה

דהוי נוסח קצר וכהמשך אחד לעושה שלום, שפיר שייך לומר שנטפל לעושה שלום והוא תפילה אחת, אע"פ שאין זה מאותו עניין:

ועוד אפשר לומר שבניין בית המקדש וירושלם הוי בעצמותו מעניין השלום, דרך אז נזכה לשלום האמיתי והשלם, כדאיתא במדרש במדבר רבה (פרשה י"א סוס"י ז') וכן אתה מוצא שאין הקב"ה מנחם את ירושלם אלא בשלום, שנאמר (ישעיה ל"ב, י"ח) וישב עמי בונה שלום [ובמשכנות מבטחים ובמנוחת שאננות] עכ"ל. ובדברים רבה (פ"ה סוס"י ט"ו) איתא, שאין הקב"ה מבשר את ישראל שיהיו נגאלים אלא בשלום, שנאמר [מה נאוו על ההרים רגלי מבשר] משמיע שלום וכו' (שם נ"ב ז') עכ"ל [ועיין שם עוד בעניין זה. וע"ע בויקרא רבה (פ"ט סימן ט') בעניין הקרבנות, ואכמ"ל]. וא"כ שפיר ניתן לומר דהוא תפילה אחת עם עושה שלום, דאנו מבקשים שיעשה שלום עלינו ועל כל ישראל, ואף ינחמנו בציון וכו', דאז נזכה לשלום האמיתי והשלם:

ועוד אפשר לומר דאף אם נאמר שבניין ביהמ"ק אין עניינו שלום ממש, אין צריך לכך בכדי שיהא תפילה אחת עם עושה שלום, דסגי בכך שיש קשר בין הדברים. וא"כ ניתן לומר דמאחר ולא נחרב ביהמ"ק אלא בעוון שנאת חנם (כדאיתא ביומא דף ט:), נמצא דהוי תנאי מעכב לבניין ביהמ"ק וקיומו. ולכן אנו מתפללים שיעשה שלום עלינו ועל כל

שנתבאר לעיל, ואין מפסיקים בין התפילה לנפילת אפילו בתפילה המסורה לרבים, לא רצו להפסיק אף באמירת יהי רצון וכו'. ולכן אבותינו בחכמתם הוסיפו וכללו עניין זה של-בניין בית המקדש וירושלם, בתוך הנוסח של-עושה שלום. והרויחו בכך שנופלים על פניהם מיד אחר התפילה בלא הפסקה, דעושה שלום הוא גמר התפילה והסתלקות מלפני המלך, וכל מה שנאמר אז עדיין שייך לתפילה, ורק בסיום עושה שלום נשלמה התפילה, ואז מגיע העת ליפול. וכיון שנופלים מיד אחר עושה שלום, אין כאן הפסק כלל. ונמצא שמקיימים בכך את שני העניינים בשלימות, ודו"ק היטב כי נכון הוא:

ו) וכשהצעתי דברים אלה קמיה דמרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, שמע את הדברים, אך העירני דיש לעיין אם הועילו חכמים בתקנתם, דמאחר ותפילת וינחמנו בציון וכו' אינה מעניין עושה שלום ואין זה מעניין התפילה, לא שייך לומר דזהו חלק מנוסח עושה שלום. דאטו אם נוסיף את כל נוסח והוא רחום בתוך עושה שלום, נוכל לומר דהוא תפילה אחת. וא"כ נמצא דשוב היא תפילה בפני עצמה אחר עושה שלום, והוי הפסק בין תפילה לנפילת א:

ואחר העיון שבתי ודנתי לפניו, דאולי אפשר לומר דאע"פ שנוסח והוא רחום יהא הפסק בכה"ג, אין זה אלא משום דניכר דהוא תפילה לעצמה ועניין לעצמו. משא"כ וינחמנו בציון וכו', דאף שאין זה מעניין עושה שלום, מ"מ כיון

עו"ר שכ"כ הערוה"ש, וכן הביא בשו"ת יבי"א ח"ב סימן ד' אות ח' בשם ספר ויוסף אברהם, לדחות ראיות המג"א. ובעל יבי"א הקשה עליו מדברי הריטב"א הנז"ל שכתב שיש איסור בהפסק זה, וא"כ הוא חומרא אחת, והדרא קושיא לדוכתה, דלא היה לו לשו"ע לחלק ביניהם. אמנם לעיל הוכחנו בראיות ברורות שאע"פ שהריטב"א נקט לשון איסור, אי אפשר לומר שכוונתו איסור ממש, שהרי נפ"א בעיקרה רשות היא. ועוד, דאי אפשר שר"א הניח לאשתו להעבירו איסור יעוש. וביארנו דברי הריטב"א בשני אופנים. האחד, שאין כוונתו לאיסור ממש, אלא שמן הנמנע לעשות כן, דע"ז מבטל את עיקר עניין נפ"א. והשני, שכוונתו שאסור להפסיק וליפול, דאחר שהפסיק שוב אין לו ליפול יעו"ש בכל דברינו. ולפ"ז אף לדברי הריטב"א אין איסור בהפסק זה. ולפי האמת אף בלא"ה לא קשה, שכבר ביארנו לעיל דהריטב"א ס"ל כרבו הרא"ה שהטעם שאין להפסיק משום דהוא כתפילה אריכתא, והיא שיטה חלוקה בעצם מתלמידי הרשב"א דס"ל שהטעם שאין להפסיק משום שאז היא העת המתאימה ליפול, ככל שנתבאר לעיל. וא"כ לדידן דסבירא לן כתלמידי הרשב"א ודלא כהריטב"א והרא"ה וכמו שהוכחנו לעיל, קושיא מעיקרא ליתה, וא"ש הכל בס"ד:

ישראל, ועי"ז ינחמנו בציון ויבנה ברחמיו את ירושלם (ולפירוש זה בנוסח עושה שלום, עוררני ידידי הרב אלעזר מדמון שליט"א):

ומרן שליט"א הסכים לשתי הדרכים האחרונות ואף קילס אותן, ואמר שגם בדעתו עלה אחרי כן ליישב כעין זה. ושמחתי שזכיתי לכוין לדעתו הרמה*:

ישוב ראיות המג"א

ז) ומעתה לא נותר לנו אלא ליישב לדברי מהרי"ץ את ראיות המג"א שהבאנו לעיל, שהוכיח שאין קפידא כ"כ בדיבור קל בין תפילה לנפ"א, וכבר המג"א עצמו כתב שיש לדחות הראיות. ועיין במחצה"ש מה שכתב בזה. והנראה לומר בדחיית הראיה שהביא המג"א מהשו"ע בסימן נ"א שלא הזכיר שאין לדבר עד אחר נפ"א, ושבסימן קכ"ד משמע שאין לדבר משום חזרת הש"ץ ולא משום נפ"א, דלק"מ, דיש חילוק גדול בין הנושאים, והיינו שהאיסור לדבר עד סוף התפילה ובחזרת הש"ץ, הוא איסור מעיקר הדין, והשח בהם יש עוון בידו. משא"כ בין התפילה לנפ"א, לפי מה שביארנו לעיל בדעת תלמידי הרשב"א, עצה טובה בלבד היא ולא איסור, ולא קשה מדוע השו"ע לא כללם יחד, דהוה שתי חומרות של-הפסק:

* עיין שערי יצחק שיעור מוצאי שבת-קודש ואתחנן ה'תשע"ד ב"שכ"ה, שם הרחבתי בס"ד. יב"ן:

הרה"ג איתן יצחק הלוי שליט"א
מחבר שו"ת שירת בן הלוי, בני ברק

גדרי דין בקשת מחילה מחבירו ושיטת מהרי"ן בבקשת מחילה מנפטר

משום שכבר נמחל לו העוון (וכפי שיבוא ביתר ביאור לקמן בדברי מדרש תנחומא ומהרי"ל). ואם רוצה להוסיף ולבקש ממנו מחילה כדי להרבות שלום בינו ובין חברו, אפילו הכי אין לעשות כן, היות וכבר הוחזק שלוש פעמים שאינו מוחל, ועל ידי כך מעורר יותר את מדת הדין על חברו הקפדן, בזה ששוב אינו מוחל. ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם דזה שלא מחל הוא החוטא, נמצא כי כאשר יבוא פעם נוספת לבקש ממנו מחילה, הרי הוא מכשילו בחטא. וצריך עיון מה הוא האיסור, האם הוא בכלל לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך, או איסור לא תקום ולא תטור, או עשה ואהבת לרעך כמוך בלבד. ומכל מקום המכשילו בחטא זה נראה שעובר באיסור לפני עור. וראה בשדי חמד בעניין איסור לפני עור במצות עשה, ובשו"ת בית יעקב (מעסקין) סימנים ל"ב ל"ג ל"ד, ובשו"ת חיים לעולם ומימר חיים לר' חיים מודעי אבן העזר סימן ס':

ומנה שאמרו בגמ' שצריך לפייסו בשלוש שורות של-שלושה [שלושה] בני אדם שנאמר ישור על אנשים וכו', פירש רש"י ישור לשון שורה, ואין שורה פחותה משלושה בני אדם ע"כ. ומקורו ממסכת ביצה דף י"ד ע"ב לעניין יום טוב, דאין

(א) איתא במסכת יומא דף פ"ז ע"א, אמר רבי יצחק, כל המקניט את חברו אפילו בדברים, צריך לפייסו, שנאמר וכו'. אמר רב חסדא, וצריך לפייסו בשלוש שורות של-שלושה [שלושה] בני אדם, שנאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וגו'. ואמר רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מנו (מחילה) מחבירו, אל יבקש ממנו יותר משלוש פעמים, שנאמר וכו'. ואם מת, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ואומר, חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו ע"כ:

וכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ט', אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים, צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו. לא רצה חברו למחול לו, מביא לו שורה של-שלושה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו. לא נתרצה להן, מביא לו שנייה ושלישית. לא רצה, מניחו והולך לו. וזה שלא מחל, הוא החוטא. ואם היה רבו, הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו ע"כ. וכן כתב מרן בשו"ע סימן תר"ו סעיף א':

וכתבו האחרונים (שפ"א) טעם מדוע אין לבקש יותר משלוש פעמים,

שורה פחותה משלושה בני אדם. אבל במסכת סנהדרין דף י"ט לעניין תנחומי אבלים אמרינן, אין שורה פחותה מעשרה בני אדם. ושני המאמרים נפסקו להלכה:

ובמדרש תנחומא פרשת וירא סימן ל' איתא, כך שנו רבותינו, עבירות וכו' שבינו לבין חבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו. אם הלך לרצות ולא יקבל, מה יעשה. אמר ר' יוסי בן דורמסקית, זה סימן יהא בידך, כל זמן שאתה מרחם על חבירך, יש לך מרחם. ואם אי אתה מרחם על חבירך, אין לך מרחם. מה יעשה. אמר ר' שמואל בן נחמן, יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת ויאמר לפניהם, אחי, קטטה היה ביני ובין פלוני זה, והלכתי לרצותו ולא קיבל. מיד הקב"ה רואה שהשפיל עצמו לפניו, והוא מרחם עליו, שנאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וכו' יעו"ש:

מדרש מדרש תנחומא שלא הזכיר לפייסו בשורה של-שלושה בני אדם, ודרש ר' שמואל בן נחמן עניין החיוב להביא עשרה אנשים מהפסוק ישור על אנשים וגו', חזינן דפליג על רב חסדא שבבבלי, וסבירא ליה דדינו של-מפייס את חבירו הוא כמו לעניין אבלות, דאין שורה פחותה מעשרה בני אדם. ומיירי בתנחומא שבא לפייסו בחייו ולא לאחר מותו, וכמו שאמר שהשפיל עצמו לפניו וכו'. וכן גירסת ספר מהרי"ל בלשון מדרש תנחומא, יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת לפניו:

והרמב"ם והשלחן ערוך פסקו כתלמוד בבלי, שיבקש מחילה שלוש פעמים, כל פעם בפני שורה של-שלושה בני אדם, ויותר לא יבקש. ולכן כתב הרמב"ם (שם הלכה י"א) החוטא לחבירו ומת חבירו קודם שיבקש ממנו מחילה, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו וכו' ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעיף ב'). אבל אם ביקש מחיים שלוש פעמים כפי הדין ולא מחל, אינו הולך לבקש ממנו אחר מותו. ואף דבספר דקדוקי סופרים הביא דבספרים כתבי יד ביומא דף פ"ז ע"א ליתא לדברי רבי יוסי ברבי חנינא דלא יבקש יותר משלוש פעמים, מכל מקום דברי רבי יוסי ברבי חנינא נמצאים פעם נוספת בדף פ"ז ע"ב גם בכתבי יד:

והמרדכי ומהרי"ל פסקו להחמיר בזה ולעשות גם כדברי הבבלי וגם כדברי מדרש תנחומא. שכן כתוב בספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות ליל יום כיפור, דרש מהר"י סג"ל (הוא מהרי"ל) דכל אדם יבקש מחילה מאת חבירו, אם עשה לו מאומה הן בדיבור או במעשה. ואם אין מוחל בינו לבינו, יביא שלושה בני אדם ויבקשהו בפניהם. ואם אין רוצה בפעם ראשון, ישנה או ישלש. ואם עדיין העיז פניו מלכפר לו, יביא עשרה בני אדם ויעמידם שורה אחת לפניו ויאמר בפניהם, חטאתי אל פלוני ואין רוצה למחול לי, וילך לו. אז הקב"ה רואה שהוא השפיל עצמו לפניו, ומרחם ומוחל וסולח לו ע"כ. הרי שחש מהרי"ל שמא

במה שביקש שלוש פעמים בפני שלושה בני אדם עדיין לא יצא ידי חובתו וכדעת מדרש תנחומא, ולכן מחמת ספק זה כתב שיוסיף ויביא עשרה בני אדם וכו'. וכל שעושה בשביל לכפר על עצמו, אין לו לחוש שמא ע"י כך מכשיל את חברו הקפדן וגורם קטרוג עליו. ולפי שיטתו, מי שביקש מחבירו בחייו שלוש פעמים בשורה של-שלושה בני אדם ולא מחל לו, ונפטר חברו זה הקפדן, יש לו לבקש שוב בפני עשרה בני אדם ליד קברו:

ובמפר תניא רבתי (אות ע"ט, עניין מצות וידוי ערב יום הכפורים) פסק לגמרי כדברי מדרש תנחומא לעניין שאין שורה פחותה מעשרה, אלא שכתב שיעשה כן שלוש פעמים כדברי הבבלי וז"ל, אין התשובה ויום הכיפורים מכפרים עד שירצה את חברו וימחול לו. לא רצה למחול לו, מביא שורה של-עשרה בני אדם מריעין, ופוגעין בו ומבקשין ממנו שימחול לו. לא נתרצה להם, מביא שנייה ושלישית. לא נתרצה עדיין, מניחו והולך לו. וזה שלא מחל הוא החוטא וכו' ע"כ:

(ב) וביומא שם ע"ב איתא, איקפיד רבי חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי ולא איפייס. והיכי עביד הכי, והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מנו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלוש פעמים. רבו שאני. ורבי חנינא היכי עביד הכי, והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו. אלא רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב דזקפוהו בדיקלא, וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הוי. אמר, שמע

מינה בעי למעבד רשותא. ולא איפייס, כי היכי דליזיל ולגמר אורייתא בבבל. ופירש רש"י, ראה חלום על רב שתלאוהו בדקל, והוא סימן נשיאות ראש וגדולה. ור' חנינא ראש ישיבה היה, כדאמר רבי בשעת פטירתו, חנינא בר חמא יושב בראש (כתובות דף ק"ג ע"ב). וכשראה חלום זה על רב, דאג למות, לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה. אמר, אדחייה מהכא ויברח לבבל מפני ושם יהיה ראש, ולא נדחין למות בשבילו ע"כ.

וגירסת רש"י שם, רב שאני (ולא רבו שאני). ופירש, מחמיר היה לעצמו ע"כ. הרי דרשאי אדם להחמיר ולבקש יותר משלוש פעמים ואין בזה איסור. איברא דגם לפי רש"י אפשר לבאר דשאני רב שלא הלך לפייס סתם אדם, אלא את רבי חנינא, שאינו חשוד להיות עבריין שאינו עושה כפי הדין, ולכן אין בזה חשש שמכשילו במה שמבקש ממנו מחילה. אלא שרב לא ידע טעמו של-רבי חנינא מדוע אינו מוחל לו. והא דלא אמרו בגמרא רבי חנינא שאני, אלא אמרו רב שאני. משום דאף אם יש טעם לרבי חנינא מדוע אינו מוחל, מכל מקום לרב כבר נתכפר אחרי שלוש פעמים, ומדוע לו לבקש פעמים נוספות. ועל זה אמרין רב שאני, שהחמיר על עצמו שלא כפי הדין:

וי"ט לשאל אם רב נהג לפניו משורת הדין כדי שיתכפר לו, מה היה לו לברוח לבבל, וכי בשביל שיברח לבבל יתכפר לו בכך העוון. ועוד יותר יקשה לפי הראשונים דגרסי רבו שאני, ר"ל דמרב חייב לבקש מחילה יותר משלוש

שיתרצו משפחת הנפטר סגי. כנלע"ד
ביאור ההלכה:

(ג) ובעניין מי שביקש מחבירו מחילה
שלוש פעמים ולא רצה

למחול לו ונפטר הנפגע, אם יש עניין
לבקש ממנו מחילה על קברו שלא יהיה
על הנפטר קפידא, או נאמר הרי הנפטר
הוא החוטא במה שהיה אכזרי ולא מחל:

נראה לי דאם ימחול החי לנפטר בינו
לבין עצמו על מה שהיה אכזרי

ולא רצה למחול לו, לא סגי בהכי, משום
דהוי טפי עבירה בין אדם למקום מאשר
בין אדם לחבירו, שהרי הראה לבורא
שהוא בן אדם אכזרי הנוטר איבה. ומה
שמביאים עשרה בני אדם לפני הקבר, לא
נראה לי שהטעם משום שהנפטר סולח
לו על ידי כך, אלא בכך הקב"ה מוחל
לו על עווננו, שהרי במדרש תנחומא,
כאשר מביא עשרה בני אדם, מיירי שהוא
מביא אותם בחיי הנפגע, והנפגע ממשיך
לומר שאינו מוחל, ואפילו הכי הקב"ה
מוחל לו משום שהשפיל את עצמו. אם
כן גם כאשר מביאים עשרה בני אדם אחר
הפטירה, אינו משום שבכך הנפטר ימחול,
אלא שבכך ה' ימחול לו על עווננו. וצריך
שיהא דבר זה על הקבר, כמו שמחיים
צריך שיביא עשרה בני אדם בפני הנפגע.

ואם תאמר יבקש עתה מחילה שמא עתה
יתפייס הנפטר, כמו דאמרינן לגבי מי
שהוציא שם רע. שאני מוציא שם רע,
דהנפטר אינו חייב למחול ולא נקרא על
ידי כך אכזרי. רק יש לאדם המוציא שם
רע להשתדל לבקש שוב לאחר פטירה,

פעמים והעוון אינו נמחל מאליו, מה
הטעם שרב הלך לבבל, וכי בכך יתכפר
לו העוון. והרי כתב הרמב"ם דלרבו הולך
ובא אפילו אלף פעמים עד שימחל לו.
ואם כן אדרבה, לא היה לו לרב לעזוב
את ארץ ישראל עד שרבי חנינא ימחל
לו. ועל כרחנו לומר שרבי חנינא הודיע
בפה מלא, שכאשר רב יעזוב את ארץ
ישראל וילך לבבל, רק אז ימחל לו. (אם
כי לא הודיע את נימוקו מדוע עשה תנאי
זה. שאם היה מודיע את נימוקו, לא היה
לו לרב להפציר בו הרבה, שאין בזה
תועלת). וגם לפי רש"י שלא היה רבי
חנינא רבו, יש לומר שרבי חנינא הכריז
שאינו מוחל עד שרב ילך לבבל. ואף
שתנאי זה אינו שייך למעשה העבירה,
ולכן נמחל לרב בלאו הכי, ורק מחמיר
על עצמו היה, מכל מקום רבי חנינא
שדרש בקשה זו וסירבו למחול לא
היה מטעמי אכזריות, אינו נקרא חוטא.
ומשיטת רש"י כאן נלמד, דמי שאינו
מוחל מטעם שיש לו מצד אחר איזו
הנאה חשובה בקפידא שלו, או שדורש
איזה דבר נוסף תמורת המחילה, למבקש
מחילה נמחל החטא מיד, והקפדן אינו
נחשב לחוטא ולא יענש על זה בשמים:

וגם לפי הרמב"ם שאין לבקש מחילה
יותר משלוש פעמים, אם לאחר
מיתה רוצה לבקש מחילה כדי לפייס
ולהניח את דעתם של משפחת הנפטר,
כיון שאין הנפטר לפנינו כדי שיקפיד פעם
נוספת, אין איסור לעשות כן. אלא שאינו
צריך להביא עשרה אנשים, אלא במה

שמא עתה ימחל לו ויתכפר לו. אבל כל שהוא לטובת הנפטר שבחיים היה מוחל, מדוע הנפטר לא ימחל גם בלי שיבואו אליו עשרה אנשים:

שוב ראיתי למהרי"ן בשו"ת פעולת צדיק (חלק א' סימן קל"ו) שכתב, אם מת אשר חטא לו, מביא עשרה בני אדם וכו'. והטעם, כי היכי לצרף שכינה בהדיהו, שבזה יש מציאות ויכולת לנפש המת להמציא שם שעת הכנעת החי ונדויו לה, ובזה תתרצה נפש המת למחול. ומזה הטעם, אשה שחטאה לאחר ומת אשר חטאה לו, צריכה להעמיד עשרה אנשים בדוקא ע"כ. אם כן לפי טעם זה, לאחר פטירת האדם, כל בקשה מהנפטר יש לבקש בפני עשרה גדולים בדוקא, כדי שהנשמה תהיה במקום. אלא שמסופקני מאד אם נשמת האדם אחר פטירתו, כאשר אין לה בחירה בין טוב לרע, יכולה לתקן מה שקלקל לעצמו מחיים, שהיה עקשן ואכזרי וסרבן למחול:

ד) ולעניין מה שכתב מהרי"ן שאשה תלך לבית הקברות לבקש מחילה בפני עשרה אנשים, יש לעיין אי איכא בזה חוסר צניעות:

כתב הריטב"א בחידושו לשבועות דף ל' ע"א (וכן הוא בחידושי הרמב"ן והרשב"א) גמרא, מנא הני מילי. פירוש דאשה פסולה לעדות. דתנו רבנן ועמדו שני האנשים, בעדים הכתוב מדבר. פירש רש"י ז"ל, ולהכי כתב אנשים, ללמדך שאין עדות נוהגת בנשים וכו'. וכי תימא

אשה לאו אורחא משום כל כבודה בת מלך פנימה. מכאן דן הרב אבן מיגאש ז"ל, דנשים יקרות דתבעי להו לדינא, לא מזלזלינן בהו למיתי לבי דינא, אלא משדרינן להו שלוחי בית דין. ודביתהו דרב הונא דאתאי לבי דינא, לא רצתה שימנו לה שליח. ואי רצתה, הרשות בידה. ואמר שכן היה דן רבו רבינו אלפסי ז"ל, וגם הוא נהג אח"כ כהרב ז"ל. וראוי לנהוג כן, אחר שהוא והרב אלפסי ז"ל נהגו כן. אע"פ שאין מכאן ראיה מוכרחת, דהכא הכי קאמר [וכי תימא] מה שכתב אנשים, לאו למימרא דדוקא אנשים ולא נשים, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שאין דרכן של-נשים לבוא לבית דין משום כבודן, דכתיב כל כבודה בת מלך פנימה עכת"ד:

וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן קכ"ד, ונשים יקרות שאין כבודן לבוא לבית דין, משגרין להן סופרי הדיינים ויטענו בפניהם ע"כ:

הנראה מן הסוגיות ומדברי הפוסקים הראשונים, דיש שני עניינים. האחד, כל כבודה בת מלך פנימה, זכות הוא לה שתמעט יציאתה מן הבית כמה שפחות. ולכן פטרו אותה מכל חיוב שעבורו תצא מן הבית, ואפילו להספיק מזון ומים לנשים אחרות. וזכות זו אינה רק לבת מלך דהיינו יהודיות, אלא גם לגויות. ואף שבנות מואב הפקירו עצמן לזנות (והיא להן ירושה מבנות לוט), לא אבדו זכות זו. (ועיין על זה בפירוש אור החיים פרשת כי תצא):

חז"ל חייבו אותה לבקש מחילה בפני עשרה, אלא היא שגרמה לעצמה על ידי שפגעה בחברתה. דאף אם בין אדם למקום נתכפר לה בביתה, אבל חלק העוון שבין אדם לחבירו לא יתכפר אלא אם כן תבקש מחילה כראוי. וחז"ל אין בידם למחול על העוון שבין אדם לחבירו בגלל כבוד של-בת מלך:

וראה מעין זה בשו"ת מהר"ם חלאווה סימן כ"ו דכתב, מתוך לשונם למדנו שלא ויתרו להן לנשים יקרות שלא לבוא לבית דין אלא כשהן נתבעות. אבל כשהן תובעות אינו כן, שהרי צריך כל תובע לבוא לבית דין, דמאן דאית ליה דינא אזיל לגבי אסיא. ומזמנין בית דין בעל דינו לדין, ובאין ושומעין דבריו בישיבת הדינין. לפיכך נשים יקרות אף כשהן תובעות צריכות הן לתבוע בבית דין, כי היכי דלא נטעון נתבע למאן דטען בשבילו לאו בעל דברים ידידי את, כשם שיכול לטעון לשלוחו של-תובע, אלא אם כן עביד ליה אורכתא וכדאיתא פרק מרובה ופרק שבועת העדות. והראיה על זה, הא דאמרין פרק השולח, לפי שאין דרכה של-אשה לחזור על בתי דינין וכו', כלומר להיות תובעת ומחזרת אחרי לוקח, ולא שאני לן בין יקרות לשאר נשים. אלמא משמע דאין נזקקין לתביעתן על ידי שליח בית דין, עד שיבואו ויטענו כן בבית דין. עיי"ש עוד בדבריו:

(ה) אלא שיש כאן עניין נוסף, והוא קול באשה ערוה דהוי איסורא, ואיך נתיר איסור זה כדי לכפר על עוון אחר:

ומכאן תשובה דגם בימינו שהנשים מצויות ברחוב, איתא לטענה לאו אורח ארעא דאשה לצאת. וכל שכן שלא חייבו אותה לברך הגומל בפני רבים. אבל זו זכות ולא חובה שלא תצא מן הבית, ולתועלת עצמה יכולה לצאת אם תרצה. ולכן דביתהו דרב הונא שרצתה, יכלה לבוא לבית הדין:

ודבר זה לא מחמת שבאה בין האנשים, אלא אפילו שתהיה בין הנשים, כמו המעשה עם עמון ומואב, כמובא ביבמות דף ע"ו ע"ב. ולכן אפילו יעשו כינוס מיוחד לנשים בלי תערובת אנשים, גם דבר זה נוגד עניין כל כבודה בת מלך פנימה. ואי אפשר לחייבה לצאת באופן זה, כגון לשמוע פרשת זכור וכדומה:

ונראה שריבוי גדול מאוד של-נשים אפילו בפני עצמן, לא רק שאי אפשר לחייבן, אלא דבר זה אינו רצוי ואינו מדרך הצניעות. ונפקא מינה למה שעושים כל מיני כנסים גדולים לנשים אפילו על עניינים של-קיום מצוות, וכל שכן להשתתף בהפגנות. וכדי לחזק קיום המצוות, צריך לחפש אופן אחר בצורה יותר צנועה. כמו כן ריבוי יציאה מן הבית אפילו לתועלת אין הוא טוב, כמו שכתב הרמב"ם. וכל זה אפילו אם האשה לא תפתח את פיה ולא תדבר מאומה:

אבל בזה שלא נחייב את האשה לצאת מן הבית ולבקש מחילה מחברתה, עדיין לא נתכפר לה מה שפגעה בחברתה. נמצא שבקשת המחילה אינה חיוב, אלא לתועלת עצמה שיתכפר לה העוון. ולא

הדין, כמו דביתהו דרב הונא, או שאר נשים בפני שלוחי בית דין):

(ו) זאת ועוד. יש להסתפק כשאדם מבקש מחילה בפני עשרה אנשים, האם צריכים כולם לשמוע אותו מבקש מחילה. או אין הם צריכים לשמוע כלל, רק הוא צריך לומר בפניהם:

ובברכת הגומל כתב השלחן ערוך סימן רי"ט סעיף ג' דצריך לאמרה בפני עשרה, ואם אמר בפחות מעשרה יש אומרים שיצא ידי חובה, ויש אומרים שלא יצא יעו"ש. וכתבו האחרונים שם, דהמברך בלחש הוי כאילו לא בירך בעשרה. אבל נראה לי דבקשת מחילה אינה דומה לברכת הגומל. דהמברך הגומל, מפרסם את חסדי ה', ובשביל זה צריך לומר בקול, שכל העשרה ישמעו וידעו את חסדי ה'. אבל המבקש מחילה מחבירו, אינו צריך לפרסם את שחטא לחבירו. אלא הטעם לעשרה הוא כמו שכתב מהרי"ן, כדי להביא את נשמת הנפטר למטה, או כדי להכניע את לבו, או כדי לפייס את חבירו על ידי רוב ריצוי. ככל דברים אלו מספיק שיודעים הבאים למקום שבאו כדי לפייס את הנעלב, ואין צריכים לשמוע מה בדיוק חטא לפלוני. אדרבה לפעמים כשישמעו יהיה יותר פגיעה בנעלב. ולכן יכול הוא לבקש את בקשת המחילה בלחש. ואף שכתב הרמב"ם סוף פרק ב' מהלכות תשובה גבי אם מת חבירו, ואומר בפניהם, מ"מ היות ולא כתב ואומר להם, אין ראייה שצריך שישמעו. והיא מילתא דמסתברא:

ובברכות דף ל"א ע"א ילפינן דאין להשמיע קול בתפלה מחנה, דכתיב רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע. ויש להקשות שמא חנה לא נשמע קולה מחמת קול באשה ערוה, ולא מחמת שאסור להשמיע קולו בתפילה. שהרי היא היתה במקדש מקום שמצויים בו רבים:

אלא דיש חילוק בין קול מבושם שהוא ערב, בשעה ששרים או אומרים שירות ותושבחות וברכות והודאות בשבח הבורא, שצריך לומר אותם בשמחה דרך הלל ושבח, כמו שכתוב גבי ברכת הגומל, ויספרו מעשיו ברינה, וירומממו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו. מה שאין כן תחנונים ובקשה ותפילה, שנאמר בחנה, אשה קשת רוח, והיא מרת נפש, ובכה תבכה. תפילות ותחנונים כאלו אין קולם נשמע ערב, ולכן אין בזה איסור ערוה. וחנה שלא הרימה קולה, הוא מפני שהמתפלל אסור לו להרים קולו:

וראה על זה בשו"ת שבט הלוי חלק ג' סימן י"ד שדן בזה, והביא בשם חתן סופר דקול באשה ערוה הוא רק כשמדברת בדרך הרחבת הלב, אבל בדרך עצבות אין בזה איסור. (וראה עוד שו"ת דברי יציב חלק ליקוטים והשטות סימן ק"י):

אם כן הכא נמי מה שמבקשת מחילה, הוי בדרך הכנעה ושברון לב, שחוזרת בתשובה, ואין כאן הרחבת הלב כלל. בכהאיי גוונא אין איסור לשמוע את קולה. (וכן הוא בבית הדין לשמוע טענות ומענות של־אשה אם נתרצתה לבוא לבית

ולפעמים אין האשה רוצה שידע בעלה או מי ממשפחתה מה אירע בינה לבין הנפטר ויבוא להקפיד עליה. ואם יבואו אנשים זרים לשמוע את מחילתה, לא יחקרו מה אירע, מה שאין כן ממשפחתה. ולשלוח אדם אחר שלא ממשפחתה לבית הקברות, אין זה מדרך הצניעות. על כן אשה שרוצה לבוא בעצמה לבקש מחילה מנפש הנפטר, ואין לה ממשפחתה מי שילך במקומה, יכולה לעשות כן. ותבקש ממי שתראה שיאסוף עשרה אנשים, ותבקש בפניהם מחילה בלחש. או אפילו שלא בלחש, כשמבקשת בקול נשבר. ואח"כ יאמרו לה מחול לך שלוש פעמים:

אבל ודאי אם יש לה בעל ויכולה לשלחו, עדיף שבעלה ילך במקומה ויבקש המחילה:

❧ טעם קריאת מגילת קהלת בסוכות ❧

מה שנוהגים לקרות מגילת קהלת ביום טוב אחרון של חג הסוכות, יען שכל דברי קהלת הם מוסרים ותוכחות להרחיק האדם את עצמו מהתאוות הגופניות, ושיקדש את עצמו במותר לו, ושאין יתרון לאדם בעולם הזה כי אם לעבוד את ה' ולירא מלפניו כל ימי חייו. וכל זה אך למען דעת האדם כי בראש השנה נידון על כל מעשיו אם טוב ואם רע, וביום הכפורים נמחל לו על ידי תשובתו הרמתה. והכל הולך אחר החיתום. אם ייטיב מעשיו מכאן ולהבא ולא ישוב לכסלה עוד, אז מטיבין לו ולכל העולם. ואם ישוב לכסלה חס ושלום, אז ייענש בכפליים. וכל מעשיו הטובים שעשה, לא יזכרו לו. לפיכך תיקנו רבותינו ז"ל לקרות קהלת ביום טוב אחרון של חג הסוכות, מאחר שכולו מוסרים ותוכחות, לעורר הלבבות לתשובה, ושיתרחק האדם מענייני העולם הזה והבליו, ויזכור את ימי החושך:

ויקח מוסר השכל ממלך גדול וחכם, שלמה המלך עליו השלום, אשר הן כל ראתה עינו, ולא חסר לנפשו דבר מכל תאוות העולם הזה, כמו שאמר הגדלתי מעשי וכו', לא מנעתי את לבי מכל שמחה וכו' והנה הכל הבל ורעות רוח (קהלת ב', ד'. י'. י"א), ולא עמד לו כי אם צדקתו וכשרון מעשיו. כן כל האדם צריך ללמוד ממנו, ולהיות דברי קהלת לפניו תמיד כל ימי חייו. וישוב מכל חטאתיו אשר עשה מראשית השנה ועד אחרית שנה, מכאן ולהבא שהוא כקטן שנולד דמי. ואז יזכה לחזות בנועם ה', וימלא ימיו בטוב ושנותיו בנעימים. השם יתברך יחזירנו בתשובה שלימה לפניו, אמן כן יהי רצון (מהר"י גזפאן זצ"ל בהקדמת ספרו מנחת יהודה על חמש מגילות):

הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א

מחבר ספר אוצרות תימן, בני ברק

הגהות על שו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ

ההגהות אשר אנכי נותן לפניכם היום, כתובות אצלי בגליונות שו"ת פעולת צדיק של-גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל. את רובן ככולן כתבתי לפני שנים רבות, וללא עיון במקורות הדינים, אלא אגב והטא מדי עברי פה ושם. ואל יתמה המעיין אם ימצא בהן דברים שכבר עמדו עליהם רבני זמנינו בחיבוריהם, ובפרט מרן הגאון הגדול רבי יצחק רצאבי שליט"א, ובנו ידידנו הרה"ג רבי משה רצאבי שליט"א בחיבורו נוה צדיק על שו"ת פעולת צדיק, לפי שהם יצאו לאור לאחר כתיבת רוב ההגהות, וכעת אין עיתותי בידי לציין אליהם. מלבד ההגהות הללו, יש לי עוד ביאורים רבים בדברי מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק, והמה מפורזים בספרי חידושי כת"י, ולא עת האסף. וזאת מלבד סימן רל"ב שבחלק ב', שכבר הדפסתיו בימי חרפי בשנת ה'תשמ"ה עם ביאורים וחידושים, בספר אוצרות תימן סימן א'. לתועלת המעינים, ציינתי את ההגהות לפי המהדורא החדשה של-שו"ת פעולת צדיק, הוצאת מכון פעולת צדיק:

חלק ראשון

נ"ב דף ס"ד ע"ב ד"ה אמנם, ותדע שכן הוא, שהרי הרמב"ם זכו'. לכאורה אין זו ראייה לענ"ד, דהרמב"ם לשיטתיה אזיל שעושין את המעמד והמושב אחרי הקבורה. אבל לדידן שעושין אותם בשעת הלוייה תוך כדי ההספדים, אי אפשר לעשותם לנשים, משום דקיימא לן אין מניחין מטת האשה ברחוב. ואם כן אכתי איכא למימר דאף לדידן טעמא כנגד שבע הבליים:

י"ד דף ל"ב ע"א ד"ה ועל, ואיך סומך עליהם במלא ובחסר וביתור אותיות. נראה דחסר ומלא, היינו באופן שהקריאה אינה משתנית, כגון מעינות, מעינת. ויתור אותיות, היינו באופן שהקריאה משתנית, ואין כזאת אלא במקום אחד, והוא פסוק ויהיו (ולא ויהי כבדפוסים) כל ימי נח דלקמן:

נ"י ממנהגא דהלילא. עיין מה שהערתיו לעיל סוף סימן מ"ח ד"ה ואם:

ל"א בסופו. כל שכן כאן שהיא נשואה, אף שהיא עדיין בתולה:

ס"ח דף ע"ז עמוד ב' ד"ה והנה, וידוע דסתם ומחלוקת חלכה כסתם. אמנם בנדרון דידן ראוי להחמיר בספק ערוה. עיין לקמן חלק ב' סימן ע"ב אות א', דהיכא

מ"ח דף ס"א ע"ב ד"ה ואם, לא מפני זה נבטל תקנת ראשונים זכו'. הכא פשיטא ליה דתקנה היא. ועיין לקמן סימן נ"ו:

למרי נפש, וכן המנהג לנחם את האבלים ביין. ויובן בשנקדים לפרש דמה שכתב מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף קס"ז ע"ב, דכשהם עשרה המנהג לחזור אחר כוס, לאו דוקא, שהרי איש וביתו אפילו הם עשרה, אינם מברכים על הכוס. אלא מיירי דוקא בסעודות של שמחה וכיוצא בהן, שאם יש שם עשרה, מברכים על הכוס. [ושמא הדבר פוגע במחלוקת הפוסקים אם ברכת האורח תלויה בכוס. ולזה נקט הכא וכל־שכן בעשרה, כי בדרך כלל אין אומרים ברכת האורח אלא בעשרה]. נמצא שלפי מציאות המנהג, ברכה על הכוס היא רק בשעת שמחה. הלכך בבית האבל נמנעו:

ק' דף צ"ב ע"א ד"ה ועינינו, **שבספרים** הקדמונים וכו' **האלפין שלהן כך וכו'** **ואפילו בספרים שכתבו וכו' מהררי** **בשירי והסופר הגדול מהר"י ונה וכו'.** אין כוונתו לספרי התיגאן. דהגם דבתיגאן נמי האלפין כך, אין מהם ראייה לדין כתיבת ספר תורה. ותו, דלא אשכחן תיגאן בכת"ק של־מהר"י ונה, כי לא העתיק אלא תכאליל ושאר ספרים. ואילו היה מעתיק גם תיגאן, היו נשארים בידינו מהם, כמו שנשארו שאר ספרים בכת"ק. ואם תאמר העתיק תיגאן ואבדו מאתנו, אם כן מדוע לא הזכיר אותן מהרי"ץ בספרו חלק הדקדוק. אלא כוונת מהרי"ץ כאן לספרי תורה. ואמנם עד זמנינו נשאר ספר תורה כת"י קדשו של־מהר"י ונה, שהובא מבית הכנסת אלאוסטא שבוע"ת צנעא עירו של־מהרי"ץ, וכעת שוכן כבוד בירושלם עיה"ק. ומסתמא בזמנו של־

דאיכא למיחש לסברא אחרת, מייתי לה מרן בשם יש אומרים. והתם מיירי בכל דיני התורה. ואם כן צריך עיון אמאי אתי עלה הכא מצד ספק ערוה, הלא בשאר דינים נמי ראוי להחמיר. ושמא יש חילוק בין לשון ראוי להחמיר דהכא, ללשון איכא למיחש דהתם. אי נמי ר"ל דהכא אף החולקים שהביא שם, מודים. אי נמי הדר ביה התם, דהא התם נחית לעומק כללי השלחן ערוך:

צ' **מן הדין יש לברך וכו'.** **אלא שאני ראיתי למורי זקני וכו' שהיה מדרחה הכוס בבית האבל למעט בשמחה וכו'.** ראיתי מי שהבין מלשון יש לברך דנקט מהרי"ץ, דסבירא ליה דכוס של־ברכת המזון הוא חיוב מן הדין. ולענ"ד לאו מילתא היא, דכיון דקיימא לן ברכת המזון אינה טעונה כוס, על כרחין צריך לפרש לשון מהרי"ץ דנקט מן הדין יש לברך, במובן טוב לברך. ור"ל דמדינא טוב לברך על הכוס. דאף שאינה טעונה כוס, מכל מקום למצוה מן המובחר טוב לברך על הכוס. וגדולה מזו מצינו לרבינו הרמב"ם בכמה מקומות, דנקט לשון יש לו, במובן רשאי. כגון בפרק ג' מהלכות תפילה דין ז', ויש לו להתפלל תפילת ערבית של־לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכו', ועיין שם טוב שם. אבל לשון מהרי"ץ כאן, אין לפרשו במובן רשאי, דאם כן מאי כל שכן בעשרה דקאמר. אבל לפרשו לשון ראוי, שפיר דאמי:

שם מדרחה הכוס בבית האבל למעט בשמחה. לכאורה קשה איזו שמחה יש בכוס, והא כתיב תנו שכר לאובד ויין

ו' ע"ב ד"ה והנה, וחלק ג' דף פ"ד ע"ב, ובזבח תודה סימן י"ח ס"ק כ"ח ד"ה וצריך, וסימן ט"ל ס"ק מ"ה ד"ה ודע. והיינו משום שכך נתקבל שמו, ובפרט דליכא קפידא אלא לעניין גט דביה מיירי הכא. ומצאתי פעם אחת שהזכירו בשם יחיא הרופא, והוא בעץ חיים חלק א' דף כ"ח ע"א ד"ה טעם. והנה מדלא נקט אלטביב אלא הרופא, משמע דבדוקא נקט יחיא ולא זכריה, ודוק:

ק"ט דף ק"ה סוף ע"ב, ותימה על הלכות קטנות וכו'. אולם כך היא דרכו של-הרב הלכות קטנות במקומות רבים, כידוע לרגילים בספרו:

חלק שני

כ"א בהגהת הרשי"ה, וכן העלה נכדו מהרי"ץ בן יעקב וכו'. אינו נכדו, ויש כמה ראיות לזה, ואכמ"ל:

ל' בהגהת הרשי"ה, מדברי רמ"א שכתב שאין צריך לברך כלל. אבל השמיט מהרי"ץ סיום זה, לפי שאין כוונתו אלא ללמוד מזה במאי מיירי סעיף זה, ודו"ק:

שם דף ל"ז ע"א ד"ה נמצינו, ומסתברא להקל, דפסק ברכות להקל. עיין מה שאעיר לקמן חלק ג' סימן מ"א:

ל"ד סוף ד"ה וצריך, דף מ"ב ע"ב, ומיהו לעניין דינא, הרב בית יוסף פסק כהמקילים. נראה דמהרי"ץ נמי סבירא ליה הכי. ופסק כן משום דלישנא דרבינו הרמב"ם נמי איכא לפרושי הכי, כדכתב מרן בבית יוסף דלעיל, והבן:

מהרי"ץ היו ספרי תורה גם מכת"ק של-מהר"י בשירי. ויתכן שנמצאים מהם גם בזמנינו, אלא שאין אנו יודעים שהם כתי"ק, לפי שאין הסופר חותם שמו עליהם כמו שחותם בשאר ספרים. מה גם שבצורת אותיות ספר תורה, קשה להבחין בין הכותבים השונים:

שם שבספרים הקדמונים המובהקים ומוחזקים מכל שגיאה וכו'. היינו כגון שגיאה בחסרות ויתירות, וכמו שכתב מהרי"ץ בספרו עץ חיים חלק א' דף ס"ה ע"א ד"ה אם. ור"ל דמאחר שהם מוחזקים כל כך משגיאות של-חסרות ויתירות, ממילא גם לעניין צורות האותיות מסתברא שהם כפי דקדוק ההלכה, בפרט הספרים שנכתבו על ידי גדולי עולם שהזכיר כאן:

שם ואפילו בספרים שכתבו הרב הגדול ספרא רבא דאורייתא מהר"י בשירי וכו'. ואף על פי שמהר"י בשירי עצמו בספרו חבצלת השרון, שחיברו בבחרותו והעתיקו בזקנותו, ביאר צורות האותיות כדעת האחרונים, מכל-מקום בספרי תורה שכתב לא מלאו ליבו לשנות קבלת הקדמונים:

ק"ף סוף ד"ה מן, דף ק"ג ע"א, וכן מי ששמו יחיא, מבנין לו זכריא. וזה הבל וכוז, אין בו טעם וריח. אולם מהרי"ץ עצמו במקומות רבים הזכיר את רבינו יחיא אלטביב בשמו העברי זכריה הרופא (או רופא), כגון לקמן בחלק ב' שלהי סימן מ"ב ד"ה וכתבתי, וחלק ג' סימן רנ"ב ד"ה ואגב, ובעץ חיים חלק א' דף

ללשון מרן דנקט אפילו הם קטנים, דלשון זה משמע יותר דאתא למימר לא מיבעיא כשהם גדולים, אלא אפילו כשהם קטנים. אולם י"ל דמרן מאחר שהוסיף גם עבד, הוכרח לכתוב בלשון זה, ואיכא למימר דלצדדין קתני, ודו"ק:

קל"ה אות ב' סוף ד"ה וקשה, דף קע"ה ע"ב. קשיא לי דהא קיימא לן שאין האוכל מוכשר לקבל טומאה אלא אם כן נפלו עליו המשקין לרצון, ובגדר דידן אינו שומר על החטים אלא שלא יפלו עליהם מים לרצון. ובכי האיי גוונא הרי לא הוכשרו לטומאה, אבל אינם שמורים לעניין מצת מצוה. וצריכים אנו לומר דמאחר שעשאן למכור בשוק, מעיקרא נזהר שלא ליקח סתם חטים, אלא קצר חטים ושמרן גם משעת קצירה לשם מצת מצוה, ודו"ק:

שם אות ג' דף קע"ז ע"ב ד"ה אכן, שבאים כמה יהודים מהכפרים וכו' שהרי הם אוכלי חדש וכו'. מכאן נראה ברור שבזמן כתיבת תשובה זו, בעירו של-מהרי"ץ עדיין כולם נזהרו ולא אכלו חדש. אולם לקמן חלק ג' ריש סימן ר"ד כתב, ראיתי לכמה שרידים ואני כאחד מהם הנזהרין באיסור חדש וכו' יעויין שם. ודוחק לומר דהשרידים הללו היינו כל בני עירו. אלא נראה שבסוף ימיו התפשטה הקולא גם בעירו. על כל פנים בביתנו נזהרו בזה כדן:

קמ"ג** דף קצ"ד ע"ב סוף ד"ה ואני, והכי נמי נוסח ברכת נר דיום טוב. היינו לפי שיטתו בעץ חיים. ושוב

נ"ט דף ס"ב ע"ב סוף ד"ה ובספר, מה שאין כן ההיא דסימן קנ"ח. ולפי וכו'. נראה שצריך למחוק נקודת ההפסק שאחרי תיבת קנ"ח, ודו"ק היטב:

ע"ב אות א' דף ע"ב עמוד ב' ד"ה ידוע, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת, מיייתי לה בשם יש אומרים. עיין מה שהערתי על זה לעיל חלק א' סימן ס"ח: **שם** אות ז' דף ע"ד עמוד א'. עיין עוד לקמן חלק ג' סימן רנ"ב:

ע"ו אות ב' ד"ה עוד, דף פ"ב ריש ע"ב, הר"ן במגלת סתרים. לאו היינו הר"ן מפרש הלכות הרי"ף, ופשוט:

צ"ו דף ק"ו ע"א ד"ה ונלע"ד, הא פחות מכזית לא צריך נטילת ידים. צריך עיון, ודוק:

קמ"ו בסופו. הרבנים תורת חכם ושושנת המלך העלו מסקנת מהרי"ץ כדעת הרמב"ם דיחיד אינו קורא את ההלל בימים אלו. וסייעתא רבתי להבנתם, מדהוצרך מהרי"ץ בעץ חיים מהדורא בתרא סדר ראש חודש, לדחות דברי הרוקח שאין קוראין את ההלל בבית האבל משום דכיהידים דמו, כמובא לעיל ד"ה והנה. ואילו הוה סבירא ליה דיחיד קורא, בלאו הכי אין מקום לדברי הרוקח:

קכ"א בסופו. עיין תשובות הרא"ש כלל מ"ג סימן י"ב ב' דף מ"א ע"ג:

קל' בסופו, ולזה נקט אפילו קטנה. זהו כלשון הרמב"ם אע"פ שהיא קטנה, דלשון זה מורה דקושטא קאמר אף שהיא קטנה. אלא דהרב עולת שבת הקשה כן

שכתב. דהתינח אילו כתב מהרי"ן דצריך לברך על קביעת מזוזה, שפיר העיר. ואף גם אז היינו יכולים לתרץ בפשיטות דלא נחית הכא לאשמועינן נוסח הברכה, אלא בא לומר שצריך לברך ברכת המצוה, והנוסח ידוע. וכמו שכתב כיוצא בזה לעיל סוף סימן קמ"ג השלישי. כל שכן שדקדק וכתב לברך על קביעתה, הרי הדבר ברור ופשוט שלא הזכיר כאן כלל נוסח הברכה:

ק"פ אות ה' דף רל"ז ע"א ד"ה גם, אין מניחים ממנו עד הפסח כלום. משמע דאף על גב דלית ביה אלא חשש עירוב חמץ, ובודאי אין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, אף על פי כן לא השוו אותו בפסח, וכמאן דאמר הכי בדעת רבינו הרמב"ם, עיין בחידושי שם. וזה היפך מה שכתב מהרי"ן יצחק הלוי בתשובה כתיבת יד:

קפ"א דף רל"ט ע"א ד"ה ואני, אישכחנא שלושה שומרים לסברת רבינו בשלושה מקומות מהזוהר הקדוש וכו'. נקט לשון שומרים, דרך מליצה, לפי שאי אפשר לומר שהזוהר הקדוש הוא מקור דברי רבינו הרמב"ם, שהרי הוא לא ראה את הזוהר כידוע:

שם דף ר"מ ע"ב סוף ד"ה והנה, כי הוא אמר כבר התבאר בגמרא וכו', משמע ביאור רחב וכו'. לענ"ד זה אינו, כי כך היא דרכו של רבינו בפירוש המשנה, לכתוב לשון נתבאר, אף כשמציין אל דין פשוט וכל כיוצא בזה, דוק ותשכח:

חזר בו, שאין מברכין על נר יום טוב, כדלקמן בחלק ג' סימן ע"ר:

שם וכן הם בתכאליל קדמוניות תיבה אחת. קאי אנר שבת ונר חנוכה לחוד, אבל נר יום טוב וברכה עליו לא נזכרו בתכאליל כלל כידוע:

שם ד"ה והרב, דף קצ"ה ע"א, ולדעתי הפעוט דזה דוקא אם אתה אומר נר של חנוכה בשתי תיבות וכו'. כתב כן לדידהו. אבל לדין לעולם אינו אומר אלא תיבה אחת. ובמקום אחר הארכתי להוכיח שכן עיקר. ברם לא זכיתי להבין דבריו, דאדרבה כשהן שתי תיבות, אין שם ה"א הידיעה כלל. והיה לו לתרץ בפשיטות ולחלק בין כשהלמ"ד בפתח שהפתח תמורת ה"א הידיעה, לבין כשהיא בשוא, ודו"ק:

שם ד"ה ודע, דמין נקט לשון קצר, דלא נחית ללמדנו הנוסח וכו'. על דרך מה שכתב מרן עצמו בכסף משנה פרק י"א מהלכות ברכות סוף דין ט"ו לעניין נוסח ברכת נטילת לולב. ועיין כיוצא בזה בהגהתי דלקמן סימן קס"ט:

קמנ"ה דף קצ"ו ע"ב ד"ה ולי, יש עוד ראיה לסברת הדנים קים לי וכו'. שמעתי מי שתמה על ראיה זו. ויש לעיין לעת הפנאי:

קס"ט ונלע"ד דצריך לברך על קביעתה. עיין הגהת הרשי"ה. ולא זכיתי להבין דבריו, דנהפוך הוא, עיקר השאלה בא לעניין ברכת קביעות מזוזה. ולעיקר קושייתו, נראה פשוט שאין צורך למה

לפטור עצמו בישנים. ועוד, דאם איתא, גם על בגדי שבת לא יברך, כיון דמוטל עליו, ודו"ק:

חלק שלישי

מ"א דף מ"ב ע"א סוף ד"ה והן. לפי זה הוא הדין רואה מקומו הראשון לא מהני, דאיהו נמי דעת יש אומרים שם. אך עיין לקמן בסוף הסימן דמהני. ונראה דשאני התם, כדמוכח מההיא דסימן נ"ה שציין שם. ולא בכל העניינים דומה ברכת הנהנין לקידוש, ודו"ק:

שם סוף ד"ה ומה. וכל זה למאן דאמר דשני חדרים כשני בתים. אבל למאן דאמר דלאו כשני בתים, וכן נראה דעת מהרי"ץ לעיל חלק ב' סימן ל' ד"ה נמצינו, ממילא אפילו כוונה לא בעי, ודו"ק:

ס"ח בסופו. עיין גמרא סוכה דף נ"ו ע"א:

קל"ח דף ק' ע"א ד"ה ודע, ואינו הדיוטות. מדלא דן לעניין ברכה דחמירא טפי, משמע קצת דעל השינה בסוכה אין מברכין. ועיין מה שהערת לעיל חלק ב' סימן ר', ודו"ק:

קצ"ד דף קמ"ג ע"ב ד"ה הנה, וכבר פשט המנהג וכו' להעמיד עם הארץ לספר תורה וכו'. עיין עץ חיים חלק א' דף ס"ה ע"א. ובדורות שלאחר מכן נשתנה המנהג לטובה, כי אותם מתי מעט שאינם בקיאים לקרוא, נמנעים מעצמם מלעלות. ועיין סערת תימן דף ק"ח ד"ה כל מי שיגיע. והוא דבר בלתי מצוי,

קצ"ד דף רמ"ח סוף ע"ב, וכמו שכן המנהג פשוט. עיין בספרו עץ חיים חלק א' סדר הנהגת ערב שבת דף צ"ה ע"א סעיף א':

ר' דף רנ"ג ע"א סוף ד"ה תשובה, ואם מחמיר על עצמו, אין לו שכר, ואינו אלא הדיוטות, וכמ"ש לעיל בכיוצא בזה. מדלא כתב ואם מברך הויא ברכה לבטלה, כדכתב לעיל סימן קצ"ז וסימן קצ"ט, משמע קצת דעל השינה בסוכה אין מברכין. ויש לדחות דקיצר כאן וסמך על מה שכתב לעיל, וכמו שציין לשם, אף על גב דהוה ליה להזכיר עניין ברכה לבטלה דחמירא טפי מהדיוטות. ועיין בארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות סוכה ס"ק קנ"ט. ועיין עוד מה שאכתוב לקמן חלק ג' סימן קל"ח:

רל"ב אות א' דף רע"ז ע"ב ד"ה המנהג, ואז עומד החתן, או הגדול שבמסובים כשאין שם חתונה וכו'. מסתמיות הלשון משמע שגם הגדול עומד כשהוא מברך המוציא. ונראה דאגב שיטפיה לא דק בלישניה, שהרי המנהג שאין עומד אלא החתן. וכן מתבאר מתשובות שאר חכמי תימן בעניין זה, שלא דנו אלא על עמידת החתן:

ר"פ בסופו. צריך עיון, דכיון שחיוב הברכה אינו אלא מצד שותפות שלו ולא מצד שותפות אשתו, חשיב כקנה לו לבדו, ויברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב. וכיון שכן, מוכח מדברי כל בו דבקונה לאשתו לבדה, נמי מברך שהחיינו. ולא דמי לתשמיש, דהכא יכול

למימר דלא נקט נר שבת אלא לדוגמא בעלמא, וסמך על מה שכתב שם בלשון כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת וכו', וגם על מה שסיים, וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים, דבזה אפשר לכלול נר יום טוב. ושמא סבר הראח"ן דראיתו עדיפא, לפי שראיית הרב המחבר יש מקום לדחותה ולומר שסמך רבינו על מה שכתב בהלכות שביתת יום טוב, דכשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, וכמו שכתב הרב המחבר עצמו בספרו עץ חיים מהדורא בתרא דף שצ"ד ע"א. ואף שהראח"ן לא ראה מהדורא בתרא כידוע, מכל מקום סבר הכי מדנפשיה: **רע"ן** נוה צדיק אות ה', וכו' **דרגיל רבינו המחבר לקרוא בתואר הראשונים לחכמי תימן שחיו בדורות שלפניו**. ואין לומר שסבר רבינו המחבר כי בעל ספר המזרחי קדמון יותר ולכן הזכירו בתואר זה, שהרי בעל המזרחי מזכיר פעמים רבות את השלחן ערוך. וכן מצינו לו בספרו עץ חיים חלק א' דף ל' ע"ב ד"ה ודע, שהזכיר בתואר זה את מהר"ש קורח בעל ספר סגולות, בן דורו של-בעל המזרחי:

רפ"ג בנוה צדיק אות ה' ריש דף רנ"ב, **שני חדרים מלאים וכו'**. נראה כי כך הוא בספר אבן ספיר הנדפס מחדש, שהמוציא לאור עשה בו שינויים מדעת עצמו, שרי ליה מאריה. ועיין הלשון בספר אבן ספיר הישן חלק א' חדרי תימן דף נ"א ע"א:

שיהיה בבית הכנסת עם הארץ שאינו יודע לקרות:

ר"ך בראשו. עיין מה שהערתי לעיל חלק ב' סימן קל"ה אות ג':

רמ"ן בהגהת הרשי"ה, **המחבר לא השלים התשובה וכו'**. מדברי הרב המחבר בספרו עץ חיים חלק ג' סדר ערב יום הכפורים דף פ' שלהי ע"ב, משמע שכתב בעניין זה תשובה באריכות:

רס"ח דף קצ"ט ע"א ד"ה אפשר, **ודומה למה שכתב מרן וכו'**. לכאורה לא דאמי, דשאני התם דנקט הסימן הידוע לשבעה משקין, ודם שפיר שייך בשאר דוכתי לעניין הכשר אוכלין לקבל טומאה. מה שאין כן הכא, דמה חסר אילו לא כתב תיבת ומותר השנייה:

שם ד"ה אי נמי. גם זה דוחק לענ"ד, ודו"ק:

ע"ר דף ר' ע"א ד"ה וביום, **ואנו לא נשמע מקדם לברך בכל העיר וכו'**. עיין לעיל חלק ב' סימן קמ"ג השלישי, ומה שהערתי שם:

שם בהגהת הראח"ן, **והוא ממה שכתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות ברכות וכו'**. ותימה על הרב המחבר ז"ל למה לא שת לבו גם לראיה זו דעדיפא וכו'. לענ"ד אדרבה ראיית הרב המחבר עדיפא, דרבינו הרמב"ם לא הזכיר נר יום טוב במקום הדין, דהיינו בהלכות שבת ובהלכות שביתת יום טוב. מה שאין כן התם בהלכות ברכות שאינו מקום הדין, איכא

הרב ישראל כהן שליט"א

כולל שערי תורה על שם הנצי"ב, בני ברק

ביאור דברי המרדכי בפטור מצטער מן הסוכה וביאור דברי מהרי"ץ בפטור מסוכה בבית האסורים

סוכה דף כ"ו ע"א. מרדכי פרק הישן. שו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן קצ"ז

(א) איתא בגמרא סוכה דף כ"ו ע"א אמר רבא מצטער פטור מן

הסוכה. וכן פסק הרמב"ם הלכות סוכה פ"ו ה"ב, וכן פסק מרן בשו"ע סימן תר"מ סעיף ד':

ובפשוטו מבואר בדברי המרדכי דאין גדר מצטער דבגוונא דאיכא

צער מהסוכה אין היא נחשבת לדירה, ולא מקיים בישיבתו בה תשבו כעין תדורו. דאם כך הוא, אמאי בגוונא דאיכא הך צער בביתו חייב לישב בסוכה, הלא מ"מ אינו מקיים תשבו כעין תדורו בסוכה, דמקום צער אינו נחשב דירה. אלא בהכרח דסבירא ליה דודאי מקיים תשבו כעין תדורו בסוכה, הגם דאיכא התם צער. אלא דהוי שיעור בחיוב, דאינו מחוייב לסבול מהסוכה כדי לקיים המצוה. ולכך בגוונא דאיכא צער גם בביתו, אין סיבה שלא יושב בסוכה:

והנה לפי זה לכאורה יצא דאם יושב בסוכה על אף הצער, קיים מצות ישיבה בסוכה הגם דאינו מחוייב, דהא כל מה שנאמר בהלכתא דמצטער, שאינו מחוייב להצטער, אולם אם הצטער קיים מצוה:

אולם לכאורה בהכרח אין זה כן, שהרי פסק הרמ"א בסימן תרל"ט סעיף

והנה ידועים דברי המרדכי בסוכה פרק הישן [רמז תשל"ט] שכתב בזה"ל,

אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, כתב רבינו אליעזר ממין בספר יראים, פירוש שיש לו צער מן הסוכה ובצאתו ינצל, דכעין דירה בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתם בצער וכו', עכ"ל הנצרך. ופסק הרמ"א כוותיה שם בסימן תר"מ סעיף ד', דאין המצטער פטור אלא אם ינצל עצמו מן הצער [כשיהיה בביתו].

אבל בלאו הכי [דהיינו שגם בביתו הוא מצטער], חייב לישב בסוכה אף על גב דמצטער ע"כ. ולא אשכחן מאן דפליג על המרדכי בזה, והרבה מרבוותא פסקי בהדיא כוותיה. ועיין למהרי"ק בשורש קע"ח דהקשה על דברי הרא"ם שהביא המרדכי, ומ"מ לא דחאם. וכן נראה מלשון רש"י שם ד"ה מצטער, דביאר בזה"ל, שהסוכה מצערותו ע"כ, משמע

ומ"מ מבואר דודאי דין הרמ"א מיירי גם במצטער, ושוב צ"ב כנז"ל:

ובהכרח צ"ל דאין הגדר שיעור בחיוב כמה להוציא או להצטער על מצוה, כדיני שיעור עד חומש במצות צדקה. דא"כ ודאי היה מקיים המצוה הגם דאינו מחוייב, כמו שמקיים מצות צדקה הגם דאינו מחוייב. וצ"ב הגדר להמרדכי והרמ"א:

ונראה דבהכרח הגדר הוא, דהן אמנם הסוכה מוגדרת מקום דירה ויכול להתקיים בה תשבו כעין תדורו, מ"מ גוברא לא נתחייב במצוה כאשר הוא מצטער על ידי קיום מצוה זו, וליכא ליה מצוה בהאיי גוונא. דהיינו דבמצטער אין חסרון בסוכה אלא בגוברא, ומשום הכי אמנם פטור מן הסוכה והוי הדיוט. אך כל זה כאשר בביתו אינו מצטער. אולם אם גם בביתו מצטער, לא נחשב דע"י מצוה זו מצטער, ועל כן חייב לישב בסוכה:

(ב) אמנם נראה דאין הכרח לבאר כן בדעת המרדכי. ונקדים דהנה יש להסתפק לשיטת המרדכי, מה הדין בגוונא דאין לו בביתו אותו סוג הצער שיש לו בסוכה, אולם יש לו צער אחר שם, האם בכה"ג ג"כ חייב בסוכה כיון דאיכא ליה צער בביתו. או דלמא כיון דאותו סוג צער דאיכא בסוכה ליכא בביתו, כבר מותר לו לישב בביתו:

וביאור צדדי הספק נראה כן, דהנה מקודם ביארנו דכוונת המרדכי היא דפטור מצטער הוא שיעור בחיוב

ז' [ומקורו בהגהות מימוני פ"ו] בזה"ל, וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיוטות ע"כ. הרי מבואר דליכא מצוה כלל ועיקר, הגם דרמ"א גופיה פסק כהמרדכי דביארנו הבנת דבריו דמצטער הוי רק שיעור בחיובא דגוברא, דאינו מחוייב לסבול ולהצטער בעבור המצוה, ולכאורה א"כ היה צריך להיות שאם הצטער וישב בסוכה קיים מצות ישיבת סוכה, וצ"ב:

והיה מקום לומר, דבהכרח כל כוונת הרמ"א במה שכתב דכל הפטור הוי הדיוט, מיירי רק בירדו עליו גשמים, דבאופן זה מיירי התם, והיינו משום דירידת גשמים דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, כדתנן התם דף כ"ח ע"ב, הלכך הוי הדיוט וליכא בזה קיום מצוה כלל ועיקר. אולם שאר מצטער שאינו מחוייב, הגדר הוא בתורת שיעור בחיוב, ועל כן אם ישב והצטער, שפיר קיים מצות סוכה וכדברינו:

אולם לשון הרמ"א מורה דאינו כן, דהא כתב וכל הפטור, משמע דלא רק בגוונא דאותה ההלכה דירידת גשמים. גם המשנ"ב שם ס"ק מ"ד הבין בפשיטות דהרמ"א מיירי גם במצטער, וכן הביא שם בביאור הלכה ד"ה הדיוטות, בשם הביכורי יעקב, דהרמ"א מיירי על מצטער ועל ירידת גשמים דעתה יש לו הצער, דבזה הוי הדיוט. אולם לעניין לחזור לסוכה, דאינו חייב משום טרחה, ודאי דאם חזר אינו הדיוט וקיים מצוה ויש לו שכר, דלא גרע מהשותה מים בסוכה דהגם דאינו חייב קיים מצוה בזה יעו"ש דבריו.

הבית ידידה, וממילא לא שייך לקיים בסוכה זו תשבו כעין תדורו ופטור, וצ"ע: **(ג) והנה** חזינא למאור הגולה רבינו מהרי"ץ זצוק"ל בתשובותיו פעולת צדיק ח"ב סימן קצ"ז, שנשאל במי שהיה בבית האסורים בסוכות, ויכול לעשות לו שם סוכה, אם חייב לעשות לו סוכה שם. והשיב בזה"ל, קיימא לן תשבו כעין תדורו, מה דירה עושה אותה האדם במקום שאינו מצטער שם, כך סוכה אין מחוייב לעשותה אלא במקום שחפץ לקבוע דירתו שם. ובבית האסורים פשיטא שמקום צער הוא, ואינו חפץ להיות שם אפילו שעה אחת. וא"כ פשיטא שפטור הוא, שלא חייבוהו חז"ל לעשות שם סוכה ולשבת בה במקום שמצטער, וכדאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה. וכן הוא מפורש בספר הרוקח סימן רי"ט יעו"ש. ואין להחמיר לעשות לו סוכה שם, דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, כדאיתא ברמ"א סימן תרל"ט בשם הגמ"י מהא דר' מישן בירושלמי. וברכה שעושה, פשיטא דברכה לבטלה הויה, כיון דלא מחייב לעשות סוכה מהדין, ואיך יאמר וציונו לישב בסוכה, כמ"ש הט"ז סימן תרל"ט ס"ק י"ט, עכ"ל:

ודבריו קשים לכאורה, וכדהקשה מרן שליט"א בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות סוכה ס"ק ר"ג, דהלא המרדכי פסק בשם הרא"ם דאין המצטער פטור אלא אם ניצל מן הצער, ולא אשכחן מאן דפליג בהא, ומה ראה רבינו מהרי"ץ לפסוק כהרוקח ולא כהמרדכי, יעו"ש

ישיבת סוכה, דאין אדם מחוייב לסבול כדי לקיים מצות ישיבת סוכה, ואין זה רק מפני שאין חיוב להקריב כל כך בשביל מצוה זו, אלא איכא פטור, ונחשב דאיכא חסרון בגוברא, דליכא עליה חיוב מצות סוכה בכה"ג. ולפי זה י"ל דס"ל דכל כמה דגם בביתו הוא סובל, הגם דיהא זה מחמת סוג צער אחר, מחוייב לישב בסוכה, כיון דממ"נ מצטער הוא, בביתו או בסוכה, ואין הסוכה סיבה לצער יותר מאשר ביתו. [ולכא למימר דיכול האדם לומר דסוג צער זה יכול לסבול, וסוג צער אחר אין יכול לסבול. כיון דודאי דין מצטער הוא בצער שאין ביכלתו לסבול, וגם מביתו היה יוצא בשביל צער זה, ובסוג כזה של-צער מיירינן, ופשוט]. ולכך בעינן דבביתו לא יהא כלל מצטער. ואם אך יצטער מאיזה דבר, כבר אין לו היתר להיות בביתו ולא בסוכה:

או דלמא י"ל ביאור אחר בדעת המרדכי, דהא דמצטער פטור, לפי האמת אינו משום שיעור בחיוב וכנז"ל. אלא דבגוונא דגם מביתו היה יוצא מחמת צער כזה, לא נחשב תשבו כעין תדורו בסוכה זו. ובזה ס"ל דאם אותו הצער יש לו גם בביתו, כבר אינו נפטר מן הסוכה, כיון דזהו סוג הבית שיש לו, ולכך יחשב שמקיים בזה תשבו כעין תדורו, ויהא חייב במצות ישיבה בסוכה. וממילא פשוט דאם יש לו בביתו סוג צער אחר, אין מוגדר מחמת כך דבסוכה מקיים תשבו כעין תדורו, דהלא בביתו אין אותו סוג צער, ולכך אין הגוברא מוגדר שזהו סוג

ולכאורה העניין דומה לבן שמת עליו אביו, וכאשר נמצא הוא בבית אביו נזכר באביו ובהליכותיו ומצטער על פטירתו, דודאי לא נימא דכיון דמצטער הוא שם לא מקיים שם תשבו כעין תדורו. וא"כ אף הכא אמאי אין זה תשבו כעין תדורו. אמנם י"ל דהכא שאני, דמה שמצטער הוא מה שבית האסורים סוגר עליו מכל עבר, וסיבת הצער היא על ידי קירות בית האסורים. משא"כ בבית אביו שמת, הגם דקירות הבית מזכירים לו נשכחות מדמות אביו וכיו"ב, מ"מ אין אלא סיבה לזכור צערו על אביו, והן עצמן אינן מצערים לו. אולם גם בלא זה צ"ב כנז"ל, דלכאורה ליכא חסרון בדיוור בבית האסורים, אלא רק סיבה חיצונית של-צער מחמת מניעתו להיות חפשי לנפשו, ומהיכי תיתי לרבינו מהרי"ץ דגם זה בכלל מצטער ואיכא ביה חסרון דאינו בכלל תשבו כעין תדורו, וצ"ב:

(ה) והיה מקום לחדש ולומר דרבינו מהרי"ץ זצוק"ל אזיל בשיטת הריטב"א. ונקדים להביא הא דאיתא התם בגמרא (סוכה דף כ"ו ע"א) שומרי גנות ופרדסים פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. וליעבדי סוכה התם וליתבו. אביי אמר, תשבו כעין תדורו. רבא אמר, פרצה קוראה לגנב. מאי בינייהו. איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי ע"כ. ובביאור דעת אביי כתב רש"י (ד"ה כעין תדורו) בזה"ל, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח ע"כ. אמנם

שהאריך בזה. ועיין עוד שם בס"ק ר"ד שהביא לשון הרוקח שעליו נסמך רבינו מהרי"ץ, וביאר דבריו שלא יסתרו דברי המרדכי, וממילא נפלה משענתו של-מהרי"ץ בזה, וצ"ע:

עכ"פ בדברי רבינו מהרי"ץ זצוק"ל לכאורה מבואר דס"ל דגדר פטור מצטער הוא שאין המקום מוגדר דירה כשמצטער שם, ולכך אינו בכלל תשבו כעין תדורו, הגם דגם בביתו איכא צער זה:

(ד) אמנם צריך ליתן את הדעת בדברי רבינו מהרי"ץ מפן אחר, והוא, דלכאורה גם אם פליג על המרדכי וס"ל דלא בעינן שבביתו ינצל מן הצער, אלא ס"ל דאם אך איכא ליה צער בסוכה כבר אינה נחשבת לדירה, עדיין צ"ב בדבריו, דלכאורה בגוונא דבית האסורים הצער אינו בסוכה דנימא דהסוכה לאו מקום דירה, דהלא לכאורה אין הצער אלא לגוברא שהוא בבית האסורים, ואין שם חסרון בעצם הדיורין, וכמו שנראה בעינינו שלסוהרים השומרים שם ליכא שום צער שם, ובדיוור דידהו ליכא שום חסרון, ומזה נלמד דאין חסרון כלל בעצם בית האסורים לדיוור, דאין זה כמקום שיש בו פשפשים וכיו"ב שחסר במקום דירה, אלא איכא צער לגוברא על כי עינו בכבל רגלו ומנוע מלהיות חפשי לעשות כרצונו. וכיון שכן, צ"ע אמאי מחשיב רבינו מהרי"ץ לזה דהמקום אינו מקום דירה ולא מתקיים בו תשבו כעין תדורו, הלא המקום אינו מצטער כלל ועיקר, והוי כצער חיצוני, וצ"ב:

שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם. אי נמי מדכתיב האזרח בישראל, דמייתר להכי, כדבעינן למימר קמן, עכ"ל. דהיינו דהוקשה להריטב"א דמה בכך דאיכא ליה הפסד ממון. ומיישב דגם טעמיה דרבא הוא משום תשבו כעין תדורו, אלא דאביי ס"ל דכל שאין דרכו לקבוע שם ביתו לא הוי כעין תדורו, ורבא פליג עליה וס"ל דלא בעינן שיהא דרכו לקבוע שם ביתו, דגם בלא זה הוי כעין תדורו, ודוקא כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא לא הוי כעין תדורו:

וכשלעצמם הדברים צריכים תלמוד, דאי סבירא ליה לרבא דמה שאינו קובע שם את ביתו אין זה מגדיר דלאו כעין תדורו הוא, א"כ מה מוסיף הא דאיכא ליה צערא ופסידא מזה, וצ"ב. ולכאורה אין לומר דהוי כמצטער משום דאיכא ליה צערא ופסידא, כיון דלכאורה כל פטורא דמצטער הוא כאשר דיורו בסוכה הוא דיור של-צער, דזה לא מוגדר דיור, ולכך לא הוי בכלל תשבו כעין תדורו. אולם הכא הרי לא מיירי שדיורו בסוכה הוא בצער, אלא דמביא לו הפסד חיצוני, ומהיכי תיתי להגדירו כמצטער. ודבריו צ"ב:

[והיה] מקום לבאר בכוונתו דפלוגתייהו היא האם סגי דמצד הגוברא אין דרכו לקבוע ביתו שם. או דלמא לא סגי בהכי, אלא בעינן שיהא המקום מופקע מזה. דאביי ס"ל דסגי דמצד הגוברא אין דרכו לקבוע את ביתו שם. אולם רבא ס"ל דבעינן שהמקום יהא מופקע, וכאשר

הריטב"א ביאר באופן אחר וז"ל, ופרכינן וליעבדו סוכה התם, אמר אביי תשבו כעין תדורו, וכיון שאין דרך לקבוע שם אינו חייב לעשות שם סוכה ע"כ. ומבואר בזה חילוק בין רש"י להריטב"א בביאור הפטור, דלרש"י פטרוהו מחמת הטורח להביא מטותיו וכו', אך אם יביאם יקיים מצות סוכה. אולם להריטב"א אינו יכול לקיים מצות סוכה, כיון דאין דרך לקבוע שם דירתו ואינו כעין תדורו:

ובהמשך דבריו מבאר הריטב"א דעת רבא בזה"ל, פרצה קוראה לגנב, פירוש ואם ישב בסוכה יגנבו מן הפירות ויבוא לו הפסד. תמיהא מילתא וכי לית ליה לרבא תשבו כעין תדורו, והא טעמא דחולה ומצטער והולכי דרכים משום הכי הוא. ולקמן נמי דרשינן תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע. ותו, היכי פטר ליה מסוכה משום חשש הפסד ממון, וכי יש אדם נפטר מן המצוה בכך. וי"ל דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו, אלא דאביי דריש ליה טפי, דפטר ליה אפילו שלא במקום הפסד, כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם. ורבא סבירא ליה דכולי האיי לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא, בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו. ומאי דדרשינן בכל דוכתא תשבו כעין תדורו, לאו מלישנא דתשבו נפקא לן, דאדרבה מדלא כתיב תדורו וכתוב תשבו משמע איפכא. אלא שאנו למדין כן מכוונת המצוה

בתוצאה כבר אין זה מקום לדיורי בני אדם. ויש לעיין בזה. אולם כבר נפל בבירא מה שכתבנו דאביי סגי ליה במניעה מצד הגוברא ורבא בעי מניעה בעצם המקום, דמסברא להיפך הוא, והבין:]

ו) ונראה בביאור דברי הריטב"א, דאביי ס"ל דהטעם דאין דרך בני אדם לקבוע שם ביתם, הוא סיבה המונעת מהמקום להיות כעין תדורו. אולם רבא פליג ע"ז וס"ל דאין זה מונע מהמקום להיות כעין תדורו, אלא הוא רק מניעה מצד הגוברא, ומשום הכי הוצרך לטעם חדש, דעל ידי הסוכה איכא פסידא וצער. והן אמנם דלפי האמת אין זה מגדיר את המקום כמקום המופקע מתשבו כעין תדורו, אלא הוא רק מניעה מצד הגוברא, מ"מ המניעה מצד הגוברא במקום פסידא היא מניעה מחוייבת יותר מאשר עצם האין דרך בני אדם לקבוע שם ביתם:

אמנם עצם דברים אלו צ"ב, דמהיכי תיתי דעצם מה שהאדם מונע עצמו ממקום זה יפטור אותו מסוכה ויהא מוגדר דאין זה בכלל תשבו כעין תדורו, וצ"ב:

ונראה דהוקשה להריטב"א כנז"ל במאי פליגי, ומכח זה נקט דלרבא גדר הדרשה דתשבו כעין תדורו הוא באופן אחר, וכדכתב בזה"ל, אלא שאנו למדין כן מכוונת המצוה, שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם, וכמו שהובא לשונו באורך לעיל. דהיינו דלמד מהדרשה יסוד גדול, דלפי האמת כדי לפטור אין צורך

איכא צערא ופסידא נחשבת הסוכה בגנות כמקום המופקע מתשבו כעין תדורו, וזה משום דהסוכה היא הסיבה לפסידא, דעל ידי הסוכה מתגלה היותו בתוכה ולא בכל הגנות, ומחמת כן בא הגנב וגונב, ולכך הוא מקום המופקע מתשבו כעין תדורו. אמנם המתבונן יראה דאין נכון לומר כן, ואדרבה להיפך הוא, דלכאורה אם היחס כאביי דאין דרך לקבוע דירתו בגנות, א"כ הוי חסרון בעצם דאין מקום זה מקום דיור לבני אדם. והן אמנם דתחילת העניין הוא ממה שאין בני אדם רגילים לקבוע שם, אולם לכאורה אחר זה צריך להיות מוגדר דהמקום אית ביה חסרון, כיון דהלא זהו באמת המודד להגדרת מקום דיור מה שבני אדם קובעים שם את דירתם, וגם דיש לזה סיבות מוקדמות מה שלא גרים בגנות ובפרדסים. וא"כ לכאורה ודאי צריך להיות מוגדר המקום כמקום שאינו ראוי לתשבו כעין תדורו. ומאידך רבא דהוצרך לטעם דבא הפסד על ידי הסוכה, אין כוונתו לומר דזוהי הסיבה שבני אדם אינם קובעים שם את דירתם, דהסיבות הן אחרות והדברים פשוטים, אלא לא סגי ליה בהכי, וכיון דהוזהק לטעם דפסידא דלכך האדם מונע מלישב שם בסוכה, לכאורה אין המקום מוגדר מקום שלא ראוי להיות כעין תדורו מחמת סיבה זו, כיון דהוא מניעה חיצונית והוא רק מניעה מצד הגוברא, דלכאורה אין חלק מהגדרת ותוכן מקום שלא יבוא הפסד על ידו, דו"ק בכל זה. ואמנם יש מקום לומר דעד כמה שיש מניעה מצד האדם אמנם היא רק מניעה חיצונית, אולם

אחר, אז לא נחשב כעין תדורו. אולם בגוונא דאין הסיבה מחמת הסוכה אלא סיבה חיצונית היא, לא יהא כן, ושפיר יהא נחשב כעין תדורו. אולם בסברא קשה לומר כן, כיון דלפי מה שכתב הריטב"א דבעינן כמו שהייתם יושבים בבתיכם, ובלא זה לא הוי כעין תדורו, לא מובן מה חילוק זה מחלק, דגם אם הסיבה אינה מחמת הסוכה, מ"מ במצב כזה לא היה יושב בביתו, וצע"ט בזה:

(ח) אחר כל זאת, יש מקום לבאר בדעת רבינו מהרי"ץ זצוק"ל, שהוא אזיל בשיטת הריטב"א, ולכך הגם דאין חסרון בעצם בית האסורים דליכא ביה דיורין, אלא רק צערו שאינו חפשי לנפשו וכנז"ל והויא מניעה חיצונית, מכל מקום הך ישיבה אינה כמו שהייתם יושבים בבתיכם, וממילא ליכא בה קיום מצות סוכה:

אמנם אם נבאר כן, יצא לנו מדברי רבינו מהרי"ץ חידוש גדול ועצום להלכה. דהנה לעיל חילקנו בדעת הריטב"א דיתכן לומר דאיהו מיירי רק בגוונא דהסוכה היא גופה סיבת המניעה לישב ולישן שם, דהיינו שהיא גורמת ההפסד, ושאני מגוונא דיש סיבה חיצונית. אולם אם דעת מהרי"ץ בגוונא דבית האסורים נובעת מדברי הריטב"א דבעינן כמו שהייתם יושבים בבתיכם, אם כן יבואר לן דאין חסרון זה רק בגוונא דהסוכה היא הסיבה לחסרון הדיורין, דהלא ודאי הסוכה שבבית האסורים אינה סיבת החסרון, אלא כל בית האסורים הוא הסיבה לצער. וא"כ בהכרח יצא מדברי

שיהא המקום מקום שאינו ראוי לדיור בלא צער ואז מוגדר דאינו כעין תדורו, אלא דכל כמה שהאדם לא היה יושב במצב זה בביתו, אין לו חיוב לישב בסוכה. וזהו משום דלמדו חז"ל דכל החיוב הוא כמו שהייתם יושבים בבתיכם, וכיון שבביתו לא היה יושב כאשר מביא לו הפסד, כמו כן אינו חייב לישב בסוכה כאשר היא מביאה לו הפסד:

(ז) ולפי זה יצא לנו חידוש גדול להלכה, דכל מקום שיהא לו הפסד ממון אם יהיה בסוכה, אינו מחוייב בה, כיון שלא היה יושב בביתו במצב כזה ואין זה כעין תדורו. וביתור יש מקום להסתפק לפ"ז לדינא בגוונא דיאמר אדם לחבירו אם אתה תישן בביתך תקבל ממני סך מסויים, האם מותר לו לישן בביתו, כיון דאם יישן בסוכה יפסיד הממון, והלא במצב כזה גם בשאר ימות השנה לא היה ישן בביתו אם היו מציעים לו כזו הצעה. או דלמא יש לחלק ולומר דבגוונא דבא להרויח ממון על ידי ישיבתו בביתו, לא יהא כן. [הגם דעדיין יש לנו מקום לבוא ולומר דאף דהוי ריוח ממון, מ"מ יהא פטור, כיון דבמצב כזה אין זה כמו שהייתם יושבים בבתיכם]. וגם אם לא יהא כן, מ"מ בגוונא שיהיה מוגדר כהפסד ממון [ולא רק כמניעת הרווחת ממון] על ידי ישיבתו בסוכה יהא כן, והדברים מחודשים:

אמנם נראה דאין זה מוכרח, כיון די"ל דרק הכא דהסוכה היא הגורמת לו הפסד ממון כיון שעל ידה מתגלה לגנב מקום השומר והולך וגונב ממקום

ולפי זה י"ל דחידוש דין דמצטער הוא בגוונא דהמקום בעצם עומד לדירה אלא דאיכא עתה צער כפשפשים וכיו"ב, דהוא רק חסרון זמני. וגם אם הוא מצב קבוע, מ"מ אין יעוד המקום כדי לצער את היושב בו. ובזה זקוקים אנו לחידוש דגם זה מפקיע שם דירה ממקום זה. או דגם אם נחשב מקום דירה, מ"מ ליכא קיום דיורין בכה"ג, כיון שדיור במקום זה הוי דיור חסר. [כונתינו לשני הצדדים האם הוי חסרון בעצם הדירה, או דלמא רק בדיור של-אדם, והבן]:

והא דהביא רבינו מהרי"ץ חיליה מדין מצטער, הוא רק משום דלולא דין זה היה מקום לומר דליכא דין שתהא הסוכה מקום דירה כדי לקיים מצות ישיבה בסוכה, ואם כך היה גדר ישיבה בסוכה היה שייך גם בבית האסורים לקיים מצות סוכה והיה חייב בכך. אולם אחר דאית לן דינא דמצטער פטור מן הסוכה, חזינן דבעינן שיהא לישיבה בסוכה צורה של-דיורין, וממילא פשיטא דבעינן שיהא לסוכה שם דירה, ולכך בבית האסורים דמופקע מזה לא שייך קיום דין זה כלל:

(י) והשתא דאתינן להכי, יש ליישב גם את התמיהה שתמהנו לעיל באות ג' על רבינו מהרי"ץ [ושכן הקשה בבארות יצחק] אמאי פליג על המרדכי ועל כל הני רבוותא, ולא בעי שינצל מן הצער בישיבתו בביתו. דמעשה י"ל דלא פליג על דברי המרדכי דבמצטער אם לא ינצל מן הצער חייב בסוכה. והביאור הוא, דכל דברי המרדכי הם במקום הראוי לדירה אלא דאיכא צער מחמת פשפשים

מהרי"ץ להלכה, דכל שיהא לו הפסד ממון מחמת הסוכה לא יהא חייב לישב בסוכה, ולא יקיים מצות סוכה בכה"ג, והדברים מחודשים. ושמא יש לחלק בזה, וצ"ע:

וביותר אין נראה לתלות דברי מהרי"ץ בדעת הריטב"א, דהלא המרדכי וכל הני רבוותא דעימיה פליגי על דברי מהרי"ץ, ואיך נסמך על דעת הריטב"א בזה ופסק דלא כוותייהו. ובפרט שלא הביא את דברי הריטב"א אלא רק את דעת הרוקח, וצ"ע:

(ט) ותחילה לאל יתברך שהאיר את עיני להבין דברי רבינו מהרי"ץ זצוק"ל לאשורם, ויסוד גדול יש בהם. וביאור דבריו כך הוא, דדוקא במקום העומד לדירה אלא דאיכא שם פשפשים וכיו"ב, בעינן לדין מצטער כדי לפטור, וכן בכל גווני דמצטער. אולם בגוונא דבית האסורים אין זה כך, כיון דבית האסורים הוא מקום המופקע מלהיות מקום דירה, כיון דעומד הוא לצער את היושבים בו, שהרי זו היא כל מטרת בית האסורים. והן אמנם שמצד עצמו יכול המקום להיות מקום ראוי לדיור בלא חסרון כלל, מ"מ כיון דהוא מיועד לצער בני אדם, אין זה דירה כלל. וביאור הדבר, דדירה מהותה לשמש את האדם, ובית האסורים אינו בא לשמש את האדם אלא לצער, וממילא ליכא שם דירה עליה, ודו"ק. וכיון שכן, במקום כעין זה לא שייך כלל תשבו כעין תדורו. וזהו דין פשוט. וממילא ליכא מקום לתמיהתנו לעיל אות ד':

של-דירה לשיבתו בסוכה בבית האסורים, דו"ק. ושפתי רבינו מהרי"ץ זצוק"ל ברור מללו:

[ודודי] הג"ר איתמר חיים הכהן שליט"א האיר כאן בזה"ל, לפי המציאות בתימן, בתי האסורים שם רחוקים כרחוק מזרח ממערב מבתי האסורים כאן בארץ ישראל, באופן שהמקום עצמו אינו ראוי לדירה, וגרוע יותר ממקום שיש בו ריח או פשפשים וכיו"ב, וגם הסוהרים לא גרו שם כלל ע"כ. ולפי זה אין צורך לכל האמור לעיל דמקום שבעצם מהותו בא לצער את הדר בו מופקע מלהיות נחשב לדירה, כיון דמהרי"ץ מיירי במציאות זמנו בתימן שבתי האסורים לא היו ראויים לדירה כלל, וממילא ודאי דפשיטא כדברינו דנחשב המקום למקום שמופקע מלהיות דירה בעצם. וע"כ שאני מכל מצטער, דהתם המקום הוי מקום דירה ורק דאיכא ביה צער, והבן]:

העולה לדינא מכל הנז"ל

א. נסתפקנו לדינא בדעת המרדכי דס"ל דמצטער פטור מן הסוכה רק אם בביתו אינו מצטער, מה יהא הדין בגוונא דגם בביתו הוא מצטער אלא שזהו סוג צער אחר. דאם הגדר בדבריו הוא דמצטער הוי שיעור בחיוב, ועל כן כל השיעור הוא כאשר נדרש לסבול עבור הסוכה, י"ל דודאי לא נפק"מ איזה סוג צער יש לו בביתו, דמ"מ כבר אין זה נחשב שנדרש לסבול עבור מצות סוכה,

וכיו"ב, דרק בזה ס"ל דכיון דגם בביתו לא ינצל מן הצער אינו פטור מן הסוכה. והביאור הוא כנזכר לעיל באות ב' בשני הצדדים שכתבנו בדעת המרדכי. דלצד הראשון דפטורא דמצטער אינו משום דהמקום אינו ראוי לקיים בו תשבו כעין תדורו, וגם לא משום דדיור במצב כזה אינו נחשב דיורין מצד הגוברא, אלא כל הפטור הוא משום דגוברא אינו חייב בסוכה כאשר הסוכה מביאה לו צער. ממילא ברור דכאשר גם בביתו איכא ליה צערא, כבר ליכא לסיבת הפטור. וגם לצד השני דלפי האמת חסר בדיורין במצב של-צער, אולם אין זה חסרון בדירה שאינה נחשבת כדירה, אלא חסרון בגוברא דליכא ליה דיורין בסוכה זו, י"ל שפיר דכאשר גם בביתו איכא צער כהצער שיש לו בסוכתו, זו סיבה להגדיר שלא חסר לאדם כלל בצורת הדיור שיש בסוכה זו, שהרי הוי כצורת הדיור שיש לאדם זה גם בביתו, וממילא הוי בכלל תשבו כעין תדורו ידידה:

ובזה י"ל דכל זה כאשר המקום הוא עומד לדירה וישם דירה עליה, ורק איכא חסרון בגוברא, דבזה כאשר גם בביתו יש לו צער חייב, דממילא ליכא פטורא לגוברא. אולם בגוונא דמיירי רבינו מהרי"ץ בבית האסורים, הלא התם הוי מקום שאינו דירה, וכנז"ל דאין מקום זה לשימוש האדם אלא לצערו, וזו היא כל תכלית מקום זה, ובזה איכא חסרון בעצם המקום. וכיון שכן, לא שייך כלל לקיים בו תשבו כעין תדורו, אף דצערו הוא גם לולא הסוכה, כיון דמ"מ אין שום גדר

דכל מניעה חיצונית כהפסד ממון ואפילו הפסד הרווחת ממון, תפקיע את חיובו מלישב בסוכה, כיון דבמצב כזה גם בביתו לא היה יושב, וצ"ע. אמנם הוקשה לנו שזהו דלא ככל המוסכם בראשונים ובאחרונים, למעט הרוקח והריטב"א. ועל כן ביארנו בדרך חדשה, דכל דברי מהרי"ן אינם אלא בבית האסורים דאינו מקום דירה, ובכה"ג אינו נחשב למניעה חיצונית, כיון דכל מקום זה מופקע מלהיות דירה. וממילא אין דבריו סותרים לדברי המרדכי, דדוקא בסוכה שהיא מקום דירה אלא שיש שם צער, ס"ל להמרדכי דכדי לפטרו בעינן שבביתו לית ליה צער. אבל אם הסוכה במקום שאינו מקום דירה כבית האסורים וכיו"ב, פשוט דאינו בכלל תשבו כעין תדורו, דבחפצא מקום זה מופקע, ואף אם בביתו יהא לו הך צער עדיין פטור מלישב בסוכה כזו, כיון דבית האסורים וכיו"ב אינו נחשב לדירה:

דהרי גם בביתו איכא ליה צער, ולכן בכה"ג יהא מוטל עליו לישן בסוכה. אולם אם הגדר במצטער הוא דאינו כעין תדורו, אלא דכאשר מצטער גם בביתו נחשב דאותו אדם זהו סוג הדירין שלו, ועל כן הוי כעין תדורו ומחוייב בסוכה, י"ל דכל זה בשיש לו בביתו אותו סוג צער. אבל אם הוא צער אחר, אין דיוורו בסוכה במצב הצער שיש שם נחשב לכעין תדורו, וצ"ע:

ב. בדברי רבינו מהרי"ן זצוק"ל במצטער בבית האסורים, בפשוטו יוצא דפליג על המרדכי וס"ל דבכל מצטער בסוכה גם אם בביתו מצטער אינו צריך לישב בסוכה, וגם אם ישב לא קיים מצות סוכה, כיון דאין זה תשבו כעין תדורו. ובאנו לבאר זאת על פי דברי הריטב"א דכל כמה שאין זה כמו שהייתם יושבים בבתיכם, אין זה כעין תדורו ופטור. אולם לפי זה יצא מדברי מהרי"ן חידוש גדול,

הרב מרדכי מקייטן שליט"א
ישיבת הר"ן, מודיעין עילית
נחליאל

אמירת מה רב טובך בין מפטיר להפטרה אם הוי הפסק וביאור שיטת מהרי"ן

(א) בסוטה דף ט"ל ע"ב, אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה. והטעם מבואר במגילה דף כג.

אמר עולא מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה, מפני כבוד תורה. ופירש רש"י, שלא יהא כבוד תורה וכבוד נביא שווה ע"כ. והמאירי פירש, שלא נייחד עולה בשביל נביאים לבד ע"כ:

ועוד שם במגילה, איבעיא להו מפטיר מהו שיעלה למניין שבעה. רב הונא ורב ירמיה בר אבא, חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה. מאן דאמר עולה, דהא קרי. ומאן דאמר אינו עולה, כדעולא, דאמר עולא מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה, מפני כבוד תורה. וכיון דמשום כבוד תורה הוא, למניינא לא סליק ע"כ:

ומבאן הוציאו הפוסקים שלא יהיה הפסק בין המפטיר להפטרה, דאם יפסיק לא יהיה ניכר שהקריאה בתורה היא לצורך ההפטרה, ואין כאן כבוד תורה:

והשתא דאתינן להכי, יש לדון בעניין אמירת פסוקי מה רב טובך בין

המפטיר להפטרה בזמן הגלילה, האם הוי הפסק:

שיטת מהרי"ן

(ב) וכתב מהרי"ן בעץ חיים ח"א קל"ט ע"א וז"ל, לא יפסיק לקרוא לחתן בין קריאת המפטיר בס"ת להפטרה (חמ"י). ומכאן תבין דלאו שפיר עבדי אותם קצת שאחר גמר קריאת המפטיר בס"ת אומרים הציבור מה רב טובך וכו', דודאי הוי הפסק. ועוד, דלא נתקנה קריאת המפטיר רק מפני כבוד התורה, שלא יהא הנביא חולק רשות לעצמו רק יהיה טפל אל התורה, ואלו שמפסיקים הא ודאי דלא מנכרא מלתא דמפני כבוד התורה קרא המפטיר, וראוי לבטלו עכ"ל:

[ומה] שכתב מרן הגר"י רצאבי שליט"א בקונטרס מה רב טובך, לחלק בין עולה אחד דלא הוי הפסק כמו בנדון דידן, לשני עולים דהוי הפסק דבזה איירי החמ"י, יש לדון לענ"ד, דאם אין הפסק בשני עולים, הוא מטעם מש"כ מרן בב"י (יובא לקמן) שכיון שאמר קדיש אחרי שבעה עולים, ניכר שהקריאה היא בעד המפטיר. וא"כ כיון שיש היכר, מדוע

תהיה אמירת הפיוט הפסק אפי' בשנים. ואם הוא הפסק בשנים, ה"ה באחד]:

קושיית מרן הגר"י רצאבי שליט"א

ודברי מהרי"ן צריכים ביאור, מדוע הוי הפסק, וכמ"ש מרן הגר"י רצאבי שליט"א שם שאמירת מה רב טובך היא מעניין הגלילה, כמו שכתב מהרי"ן בעץ חיים דף ס"ו ע"א וז"ל, ואומרים הקהל מה רב טובך וכו', ויש לזה ראייה מהזוהר הקדוש פרשת שלח וכו', דאיתה התם, כד קיימא ההוא מגדל באמצעו דעזרה ופתחא דא פתח, פתחין אינון כרובים פומייהו ופרשין גרפיהו, ונהיר נהירו עילאה על ההוא פתחא, וההוא ס"ת פתיח ואינון כרובים פתחי ואמרי מה רב טובך וכו' וסגירו פתחין וס"ת אתגליל עכ"ל [הזוהר]. וכמו כן צריכים אנו להתנהג כדוגמא עלינונה, אשרי העם שככה לו עכ"ל מהרי"ן. ואם כן מדוע תהיה אמירה זו הפסק, והרי הלכה רווחת שדבר ששייך לאותו עניין אינו הפסק, וכגון מה שמצינו בש"ע סימן קס"ז סעיף ו' וז"ל, יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה. ואם שח צריך לחזור ולברך, אא"כ היתה השיחה בדברים מעניין דברים שמברכים עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או לפתן, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו, אין צריך לברך עכ"ל:

וכן פסק מהרי"ן בעץ חיים דף קפ"ג ע"ב גבי נוסח הא מכשטא שאומרים אחרי שבע ברכות קודם שתיית היין וז"ל,

ודע דברכות אלו וכן הפסוקים עד סוף, לא הוו הפסק, דכברכה אריכתא דמיא, כיון שהם מעניין הברכה. וכן ראיתי כל הגדולים אין חוששין לשום הפסק בזה. וכן הדין בתפילה וברכה שאומרים על כוס שאחר המילה, שאין שותים עד לבסוף שאומרים כל הבקשה עכ"ל. וא"כ מאי שנא הכא דהוי הפסק, הא הוי מעניין הגלילה, וצ"ב:

גדר כבוד התורה

(ג) ולהבנת העניין נקדים כמה דברים הצריכים ביאור בגמרא והפוסקים. הנה בגמ' נחלקו אם המפטיר עולה למניין שבעה כדלעיל. ודעת האומר שאינו עולה צ"ב, דלכאורה מסתברא כמאן דאמר עולה, דהא סוף סוף קרא בתורה, וגם נתקיימה ההלכה שהמפטיר צריך לקרות בתורה תחילה, ומאי איכפת לן שעלה מפני כבוד התורה, וא"כ אמאי לא יעלה למניין שבעה. אלא ודאי צ"ל דס"ל דכיון שעולה למניין שבעה, א"כ אין כאן עלייה מפני כבוד התורה, שהרי הוא עולה לתורה מחמת החיוב שצריך שבעה עולים, וא"כ הקריאה בהפטרה היא קריאה בפני עצמה, ושווה כבוד התורה לכבוד הנביא:

[אמנם] יש לדון כיון דסוף סוף הקורא בנביא קרא בתורה תחילה, מאי איכפת לן שקריאתו היתה חובה. והנראה בזה, דכבוד התורה פירושו שיהא ניכר שאין עולה מיוחד לקרוא בנביא בלבד.

עולה למניין שבעה, משמע שזו מסקנת עצמו, ולא שדברי עולא מכריחים כן:

ולכאורה נראה דפליגי בהבנת דברי עולא, מהו פירוש מפני כבוד

התורה דקאמר. מ"ד עולה ס"ל שהגדר הוא שלא לקרוא בנביא אלא א"כ קראו בתורה תחילה, דאז אין חשש שישוו כבוד תורה לכבוד נביא, דסוף סוף לא רואים שעולה לנביא עולה נפרד רק מי שעלה לתורה. ומ"ד אינו עולה ס"ל דמפני כבוד התורה צריך צורה חיובית שיראו שכבוד תורה גדול מכבוד נביא. וכאשר עולה לתורה משום חיוב שבעה עולים, אין ראייה שכבוד תורה עדיף, שהרי עלה לתורה כדי להשלים שבעה עולים:

הפסק בין המפטיר להפטרה

(ד) והנה צריך לדון אם יש דין שלא להפסיק בין הקריאה בתורה לקריאת ההפטרה, ואם שייך בזה הפסק. אמנם מלשון הגמ' אין להוכיח דמשמע שצריך שיקרא בתורה תחילה אפי' אם היה הפסק, דהא סוף סוף קרא בתורה תחילה. [אמנם הרב מרומי שדה דקדק מהמילה תחילה, דמשמע שצריך שיהיה צמוד לקריאת ההפטרה, ולא יאמר קדיש בנתיים]. אבל אי ניזיל בתר טעמא דמפני כבוד התורה שלפי ההבנה הוא שלא יקראו בנביא לכשלעצמו, אם כן קריאה בתורה שלא בצמוד לקריאה בנביא אין בה תועלת, דהא עולה לנביא בפני עצמו, ואין הוכחה שהקריאה בתורה היא בעד הנביא:

וכאשר הקריאה בתורה היא מפני החיוב, א"כ אין ניכר שלנביא אין עולים לבד, די"ל דקריאתו בתורה היא משום חיובו ולא משום לנביא אין עולים לבד]:

וא"כ צ"ב במאי פליג מאן דאמר עולה למניין שבעה. ומתחילה היה נראה לומר דס"ל דאין חיוב בצורה חיובית שיעלו שבעה עולים, רק שיש דין שיקראו בתורה לא פחות משבעה. הלכך אע"פ שקרא מפני כבוד התורה, מ"מ עולה למניין שבעה. אמנם לפמ"ש"כ מאי איכפת לן מהו גדר החיוב, סוף סוף אין כאן כבוד התורה, די"ל שעלה לתורה כדי לצאת יד"ח שלא לפחות משבעה עולים, וצ"ב:

והיה אפשר לומר דפליגי בדעולא, אם הדין שהמפטיר צריך לקרוא בתורה תחילה הוא מפני כבוד התורה, או מפני טעם אחר. אבל זה אינו נראה. חדא, דלא משמע דאיכא פלוגתא בטעם הדין, ולא מצינו עוד סברא אחרת מדוע יקרא בתורה תחילה אם לא מפני כבוד התורה. ועוד, דקיימא כשתי המימרות, גם שהמפטיר עולה למניין שבעה, וגם שצריך לקרוא בתורה תחילה, אלמא אין סתירה בין הדינים. וכן כתב הריב"ש בתשובותיו סימן קי"ב וז"ל, בין למ"ד מפטיר עולה בין למ"ד אינו עולה, כולוהו ס"ל דעולא דאמר דמפטיר אינו קורא בתורה אלא משום כבוד תורה. ותו, דלא משמע מלשון הגמ' שסברת עולא מכריחה כמ"ד אינו עולה, שהגמ' הביאה את דברי עולא, ואח"כ אמרה וכיון דמפני כבוד וכו' אינו

סתירה בדברי הריב"ש שהביא הב"י

ולכאורה מצינו בזה סתירת דברים בב"י או"ח סימן רפ"ב בשם הריב"ש בתשובותיו סימן קי"ב וז"ל, אם לא נמצא מי שידע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, וכבר אמר השליח ציבור קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות מפני כבוד התורה ויברך על קריאתו תחילה וסוף, דהא איכא למיגזר משום הנכנסים שלא ראוהו קורא בתורה. ובשלמא אם המפטיר הוא אותו שקרא אחרון, היה אפשר לומר שלא יחזור לקרות ולברך, אע"פ שהפסיקו בקדיש בין קריאת התורה לקריאת ההפטרה, דבזמן מועט לא חיישינן משום הנכנסים. וגם בזה יש לדון, כיון שאין דרך להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה לקריאתו ההפטרה. אבל כשאחד העולים האחרים הוא מפטיר, אין ספק אצלי שצריך לחזור ולקרות ולברך עכ"ל:

וזהנה בהבנת סוף דברי הריב"ש שגם אם הקורא שביעי רוצה להפטיר צריך לחזור ולקרא בתורה, כתבו הט"ז והמג"א דהוא משום הנכנסים בזמן הקדיש. והא"ר כתב דהוא משום דהקדיש הוא הפסק. וצ"ב, דממ"נ אם קדיש הוא סילוק והפסק, למה כתב הריב"ש הטעם לפי שאין דרך להפסיק בקדיש, היה לו לומר לפי שהקדיש הוא הפסק, שהרי גם אם תמיד היו אומרים קדיש הוא הפסק. אלא ודאי שאינו הפסק. וכיון שאינו הפסק, מאי איכפת לן שבדרך כלל אין

אומרים אותו, וכי מי שידבר בין ברכת המוציא לאכילת הלחם בעניין הסעודה בדבר שאינו רגיל הוא הפסק, דבר זה לא שמענו מימינו, אלא כל שמפסיק לצרכי סעודה אינו הפסק. ה"נ אם קדיש אינו הפסק בעצם, מה חילוק יש בין אם הוא תדיר או לא. (ואולי כתב כן מפני שדבר שהיה רגיל לאמרו נהפך לחלק מצורת התפילה וקריאת התורה, ויל"ע). ובאמת המג"א והט"ז כתבו דטעמו מפני שבדרך כלל אין קדיש בין הקריאה להפטרה, לכן יש לחוש לנכנסים ויוצאים. וגם טעם זה צריך תלמוד:

ולכאורה מדבריו הראשונים של הריב"ש יש לנו ללמוד דמפני כבוד התורה סגי במה שעלה כבר לתורה מקודם, ולא חשיב הפסק מה שקראו עוד אחרים בתורה בנתיים. וכל הטעם שצריך לחזור ולקרא, הוא משום הנכנסים, שבעיניהם יראה כבוד תורה שווה לכבוד נביא. אבל בלא טעמא דהנכנסים, לא היה הפסק מה שקראו עוד אחרים בתורה. וצ"ע אמאי לא היה הפסק. נהי דמלשון הגמ' אין הכרח שתהא הקריאה צמודה להפטרה, אמנם זיל בתר טעמא שלא יהיה כבוד נביא שווה לכבוד תורה, וכשקרא בנביא אחרי שכבר קראו אחרים בתורה בנתיים, הרי נראה כבוד נביא שווה לכבוד תורה, דאין ניכר שעלה לתורה בעד הנביא, וצ"ב:

אמנם לפי מ"ש הריב"ש בסוף דבריו שגם אם הקורא שביעי רוצה להפטיר צריך לחזור ולקרא בתורה, לפי הטעם שכתב הא"ר שהקדיש הוא הפסק, נמצא דלא מהניא קריאתו קודם בתורה,

משום שיש הפסק של-קדיש בנתיים. והדין והסברא נותנים כן, דאטו מי שקרא ביום חמישי בתורה יכול לקרוא הפטרה בשבת מפני שקרא בתורה תחילה כמה ימים לפני כן. אלא ודאי צריך שתהיה קריאתו בתורה סמוכה להפטרה. וכל שיש הפסק, הקריאה בתורה לא חשיבא כקריאה עבור ההפטרה. ובפרט לפי דברי ריב"ש שיובאו לקמן, גבי גדול עולה מפטיר וקטן הפטרה, שכתב שאין ניכר שהקריאה היא בשביל ההפטרה, ה"נ אינו ניכר. [אמנם יש לחלק בין קורא אחד לשני קוראים]. וא"כ חזינן שאין להפסיק בין הקריאה בתורה לקריאת ההפטרה, וזה סותר לראשית דבריו, וצ"ב:

[ואין] להקשות הלא נפסקה הלכה כמ"ד שהמפטיר עולה למניין שבעה, אע"פ שעולה לתורה משום חיוב שבעה עולים ואינו ניכר שבעד המפטיר עולה לתורה. חדא, דאנו מחמירין היכא דאפשר כמ"ד שהמפטיר אינו עולה למניין שבעה. ותו, דלקושטא דמילתא גם מ"ד עולה חשש לכבוד התורה, רק ס"ל כמ"ש לעיל דהיכא דסוף סוף הקורא בנביא קרא בתורה בתחילה, אין חשש של-כבוד התורה. משא"כ הכא דהוּו תרי גוברי והקריאה לא בעד המפטיר, א"כ הדרא חששא דכבוד התורה]:

ולכאורה הן לדברי הריב"ש והן לדברי הב"י, אין שום חסרון בעצם הקריאה של-שני אנשים שונים, אלא דפליגי אם ניכר שהקריאה היא לצורך הנביא או לא. וצ"ב, הלא מפני כבוד התורה אין לייחד לנביא עולה שלא קרא בתורה, והרי כאן ייחדנו עולה לנביא. ועוד צ"ב, דמהלשון משמע דהמפטיר עצמו צריך שיקרא בתורה תחילה, וא"א לחלק זאת לשני אנשים:

[והנה] אחר שמצינו סברת הבית יוסף שקדיש מפסיק את הקריאה בתורה, יש להליץ בעד סברת מהרי"ץ שכתב דמשום שאומרים קדיש צריך לקרוא בתורה תחילה, שאין זה הפשט הפשוט, אלא יש לבאר דכיון שהקדיש מסמן את סיום הקריאה, א"כ הנביא הוי דבר בפני עצמו ולא המשך לקריאת

(ה) והנה מצינו עוד בבית יוסף שם שכתב בשם שו"ת הריב"ש סימן שכ"ו וז"ל, ומה שאמרת שיש מקומות שנהגו כשהמפטיר קטן עולה גדול במקומו וקורא בתורה, והמפטיר קורא ההפטרה ואינו קורא בתורה וכו'. וזה הטעם אינו, דלעולם מי שקורא ההפטרה צריך לקרות בתורה, כי שמא הגדול קרא לתוספת ולעצמו ולא בעד המפטיר, ואין כאן כבוד התורה וכו', עכ"ל:

וכתב עליו הבית יוסף, ואנו לא ראינו מי שנהג כדברי הריב"ש וכו'. וגם בעיני נפלאו דבריו שכתב כי שמא הגדול קרא לתוספת ולעצמו ולא בעד המפטיר, דכיון שהפסיקו בקדיש בין העולים הראשונים לקריאת גדול זה, ליכא למימר דלתוספת עצמו הוא קורא, ומוכחא

התורה, ולכן צריך לקרוא בתורה תחילה, כדי שיהא טפל לו, ודו"ק:]

יישוב סברת מהרי"ן והקושיות הנז"ל

(ו) והנראה לומר בזה, דטעם כבוד התורה אינו כפי ההבנה הפשוטה שייחדנו עולה לנביא ומראים בכך שאנו מחשיבים הקריאה בנביא כקריאה בתורה, דא"כ קשה כמ"ש לעיל. אלא ביאור טעם זה הוא כלשונו הזהב של-מוריננו מהרי"ן, שלא יהיה הנביא חולק רשות לעצמו, רק יהיה טפל אל התורה ע"כ, דמלשון זה משמע עומק אחר, והוא, שעצם קריאת הנביא אינו נושא בפני עצמו, אלא הוא כהמשך קריאת התורה:

וזה כמו שכתב המג"א בסימן רפ"ב ס"ק ט"ז וז"ל, ומ"מ נ"ל דיאמר קדיש אחר ההפטרה, דהא הקדיש קאי על קריאת התורה, וההפטרה לא חשיבא הפסק, דשייכא לקריאה, כמ"ש בהגהות מנהגים וכו' עכ"ל. וכן חזינן מהא דההפטרה צריכה להיות מעניין הפרשה, אלמא הנביא טפל לתורה, כלומר המשך והרחבה של-קריאה בתורה:

ולכן יש מקום להבין שאין הפסק אפילו בין הקורא ראשון בתורה לבין הפטרה במה שקראו אחרים בתורה בנתיים, שהקריאה בתורה אינה הפסק, לפי שהנביא הוא המשך הקריאה בתורה, אם לא מפני הנכנסים וכו'. וכן מ"ש הב"י בתרי גוברי אחד קורא מפטיר ואחד

הפטרה, דמוכח שהקורא בתורה הוא בעד הנביא, היינו שקריאה זו היא תחילת העניין של-הפטרה, וההפטרה היא המשך אפילו לקריאת הראשון, ואינה קריאה בפני עצמה, ולכן יש אפשרות לחלק זאת לתרי גוברי:

והשתא יש להבין את דברי מהרי"ן שכתב שפסוקי מה רב טובך וכו' הוו הפסק, דכיון שפסוקים אלה הם נושא אחר, והם מעניין גלילת ספר תורה, א"כ זהו הפסק בין הקריאה להפטרה בדבר שאינו מעניין הקריאה. וההפטרה לא חשיבא המשך לקריאת התורה אא"כ היא סמוכה לה, אבל כל שעוסק בדבר אחר בנתיים, ואפי' הוא מעניין הגלילה, הוי הפסק, כיון שאין נראה שההפטרה היא המשך לקריאת התורה. כן נראה בהבנת שיטת מהרי"ן:

ואע"פ שהגלילה עצמה ודאי אינה הפסק, ואדרבה קיימא לן אין מפטירין בנביא עד שיגלל ספר תורה, מ"מ כאשר אומרים אז פסוקים הוי הפסק. [וכמו שמצינו כעין זה, שאדם העומד בתפילת שמונה עשרה יכול לצאת יד"ח מדין שומע כעונה ואפ"ה לא הוי הפסק, משא"כ אם היה אומר בפיו]:

(ואליבא) דהסוברים שאין דין שלא להפסיק, וכסברת הכל בו, וכמו שנהגו מקדמת דנא להחזיר הס"ת להיכל לפני ההפטרה, י"ל דס"ל שהגלילה עצמה חשיבא כסיום הקריאה, ולא הוי הפסק, לפי שכך היא צורתה של-קריאת ס"ת, שכשגומרים גוללים):

מהקריאה. משא"כ פסוקי מה רב טובך שאינם קשורים לקריאה, ודו"ק:

ומה שנשאר קשה הוא מהמנהג הקדום שהיו מחזירין ס"ת להיכל ואומרים כל הפסוקים וכו', אלמא לא חשו להפסק. אמנם בלאו הכי קשה עליהם מדברי הריב"ש, דודאי בזמן מרובה כזה חיישינן לנכנסים, והיו צריכין לקרוא שוב בתורה, וצ"ב:

העולה מכל האמור, דלשיטת הכל בו ולפי המנהג הקדום, לא חיישינן להפסק. אמנם לסברת מהרי"ץ הוי הפסק:

וממנ"ש הריב"ש דקדיש הוי הפסק כיון שאינו רגיל, אין להוכיח שאם

היה רגיל לא הוי הפסק, וא"כ הכי נמי פסוקי מה רב טובך לא הוו הפסק. דאטו אם ידבר אדם דיבורי חול תמיד בין נביא לתורה לא יחשב הפסק. וכמו כן פסוקים אם אינם קשורים לקריאה ולהפסקה, אע"פ שהם דברי קודש וקשורים לגלילה, הוו הפסק. ומה שכתב הריב"ש שהקדיש אם היה רגיל לא היה הפסק, צ"ל דחשיב כחלק וכסיום הקריאה, והוי כדבר אחד עם קריאה, ואח"כ נביא. אמנם כיון שהקדיש אינו רגיל, אין להחשיבו כחלק

❧ חביבות מצות ארבעה מינים ❧

על גודל חביבותם וחשקם של-אבותינו למצוות, נוכל ללמוד ממה שכתב הגאון מה"ר עמרם קורח זצוק"ל בספרו סערת תימן (דף קכ"א) וזה לשונו: כל אחד קונה הארבעה מינים מהיפה והיותר כשר. ואפילו לבניו הקטנים, קונה לכל אחד לולב ואתרוג בפני עצמו. חביבה להם מצוה זו, הגדולים עם הקטנים:

כבר קרה באיזה שנים שנתייקרו האתרוגים ולפעמים ההדסים, ועמדו חכמי הדור לתקן שיקחו לכל בית כנסת שלושה או ארבעה לולבים בשותפות, וכל אחד יצא ידי חובתו בהגבהה בזה אחר זה. ולא נשמעו דבריהם, לפי שכל אחד רואה את עצמו שאילו יכנס לחג ואין לו לולב לשמו, כאילו לא חג. ועוד, כמה יהיה בוש כשיכנס לבית הכנסת להתפלל ולקרות את ההלל ואין בידו לולב לנענע ולהשמיע קול רגונו. ולכן נוח לו למכור מכלי ביתו כדי לקיים מצוה כתקנה:

הרב נהוראי סיני שליט"א
כולל תורת עמנואל, עמנואל

כללים בדברי מהרי"ץ

פתח דבר

ידוע ומפורסם בשערי פוסקי ההלכה, כללי ההוראה המאירים דרך בהכרעת הדין, ודוקא לאחר עיון ובירור ההלכה כדבעי. וכבר מצינו לכמה מגדולי ישראל שחיברו ספרים בתחום זה. גם קדמונינו עסקו בזה, כמו שראינו למהרד"ם בהקדמתו לספרו שתילי זיתים. וכן מהרי"ץ בתשובותיו פעולת צדיק ייעד כמה סימנים לבירור כמה וכמה כללים. וכיון שמצינו בהרבה מקומות ששיטת הפסיקה של מהרי"ץ ומהרד"ם עמודי ההוראה והמנהגים בקהילותינו, חלוקה משיטת הפסיקה הרווחת אצל חכמי ספרד ושאר אחרונים, לזאת ראיתי לקבץ כמה כללים מתוך ספרי מו"ר מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, שבירר וזיקק שיטתם בדרכי הפסק: כללים אלו הם חלק מתוך קונטרס נהורא דיצחק שעומד לצאת לאור בעז"ה, הכולל עוד כללים נוספים בפוסקים, כגון ספק ברכות וספק ספיקא וכיו"ב, המפורזים בספרי מרן שליט"א. ובתוספת ציונים וביאורים:

ג. מי לנו גדול ממהרי"ץ רבן של-כל בני הגולה בכל ערי תימן. כמוהו לא היה בנפת תימן ואחריו לא קם. ונתקבלו הוראותיו בכל המדינה כמרן הבית יוסף והרמ"א. ושמו גדול בכל ערי התימן, והולכים לאור פסקיו והכרעותיו כהלכה למשה מסיני^[ד]:

כללי מהרי"ץ

א. מהרי"ץ מאריה דאתרין^[א], דרכו לברר מנהגינו הקדומים (בלדי), שעל פי רוב נמשכים אחר שיטת הרמב"ם^[ב]:
ב. כשכותב מהרי"ץ רבינו, בדרך כלל כוונתו להרמב"ם^[ב]:

[א] שלחן ערוך המקוצר או"ח סימן ט הערה ט"ל, סימן י"ב הערה כ"ה, ויו"ד סימן קכ"ד הערה מ"ג: **[ב]** שו"ת עולת יצחק ח"ב סימן י"א אות ג' ד"ה ידידי, שלחן ערוך המקוצר במבוא הספר הנקרא נוכח השלחן פרק ו', יו"ד סימן קכ"ד הערה מ"ד ד"ה ומהרד"ם, וסימן קל"א הערה פ"ט ד"ה ומבעל: **[ג]** שלחן ערוך המקוצר או"ח סימן פ"ב הערה א': **[ד]** לשונות חכמי תימן, ור' יעקב ספיר, תייר חכם שהסתובב בערי תימן וכפריה [בשנת ה'תרי"ט, כחמשים שנה אחר פטירת מהרי"ץ] והעלה כל מה שראה, בספרו אבן ספיר. ועיין בהקדמה לפסקי מהרי"ץ, ובאקדמות מלין לשו"ת פעולת צדיק:

- ד.** מצינו בכמה מקומות, כשיש כמה אחרונים שכתבו שהעיקר להלכה כדעת הרמב"ם, חש מהרי"ץ לזה אף שהוא נגד מרן^[ז]:
- ה.** פעמים שמביא מהרי"ץ דעת הפוסק, ואין הוכחה מדבריו דנקיט הכי למעשה, רק אודועי מודע לן דעתו והבנתו בדעת אותו פוסק. והדבר ניכר מצד עצמו למעיין^[ח]:
- ו.** יש כמה מקומות, שמהרי"ץ בשו"ת או בסידור העתיק כמה הלכות מאיזה ספר למזכרת, ואין הכרח שדעתו הסכימה עליהם למעשה. והדבר ניכר מצד עצמו למעיין^[ט]:
- ז.** מצינו לפעמים שמהרי"ץ לא הוסיף בדבריו לפרש בהדיא שכך מנהגינו, ונראה כי סמך על מה שהביא מספרים אחרים שכך המנהג^[י]:
- ח.** דרך מהרי"ץ בכמה מקומות להעתיק דברי פוסקים או מפרשים, בלא להעיר על איזה פרט שאינו מתאים למנהגינו, ולפעמים הביא פירוש שכולו נגד גירסתנו, לפי שסמך על המנהג הפשוט והידוע^[יא]:
- ט.** מצינו שכאשר לא היה אפשר למהרי"ץ לברר את המנהג לפי מציאות זמנו, למד כיצד המנהג מדורות שקדמו לו, וחזר ליסדם^[יב]:
- י.** אמרנו אילו ראה מהרי"ץ דברי הלבוש, היה חוזר בו^[יג]:
- יא.** פעמים דאמרנו אילו ראה מהרי"ץ דברי החולקים עליו אחריו, שמא היה חוזר בו^[יד]:
- יב.** בהרבה מקומות בספרי מהרי"ץ, מצינו שהיו תחת ידו הרבה ספרים כתבי יד, ספרי גאונים ראשונים ואחרונים, מלבד ספרי חכמי תימן^[יז]:

[ה] בארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות לולב ס"ק ק"ה ד"ה והנה, שלחן ערוך המקוצר יו"ד סימן ק"ל הערה י"ב, סימן קמ"ה הערה י"ד, וסימן קנ"ט הערה ט"ז. וכן נקיט בשלחן ערוך המקוצר שם. שו"ת עולת יצחק ח"א סימן כ' אות ב': [ו] שו"ת עולת יצחק ח"א סימן כ' אות ב', וח"ב סימן רס"ג: [ז] מבוא לנקרת הצור ד"ה וע"ע, שלחן ערוך המקוצר או"ח סימן ס"ז הערה כ"א ד"ה ויש, אבה"ע סימן ר"ו הערה מ' ד"ה ואפילו, שו"ת עולת יצחק ח"ב סימן ס"ט, וסימן רס"ג: [ח] בארות יצחק הלכות כיסוי הדם סימן כ"ח סק"א, שלחן ערוך המקוצר או"ח סימן ס"ז הערה י"ג, סימן ע"ו הערה כ', אבה"ע סימן ר"ו הערה צ"ט, סימן ר"ז הערה רפ"ו ד"ה ובהגהות, שו"ת עולת יצחק ח"ב סימן ע"ט ד"ה ואם, אגדתא דפסחא פרי ע"ח אות ער"ה ד"ה כי: [ט] שלחן ערוך המקוצר אבה"ע סימן ר"ז הערה קמ"ב ד"ה וזה, והערה רפ"ו ד"ה ולאחר: [י] שלחן ערוך המקוצר אבה"ע סימן ר"ז הערה קס"ז ד"ה אך: [יא] שו"ת עולת יצחק ח"א סימן קי"ג ד"ה ובעייני: [יב] שלחן ערוך המקוצר אבה"ע סימן ר"ז הערה רי"ג, שו"ת עולת יצחק ח"ב סימן נ' ד"ה ברם: [יג] שלחן ערוך המקוצר אבה"ע סימן ר"ז הערה רפ"ו ד"ה אכן, וד"ה לכשנדקדק:

יג. כשכתב מהרי"ץ את ביאוריו על חושן טורי זהב ושפתי כהן על חושן משפט^[יד] משפט, עדיין לא היו בידו הספרים וספר בית חדש^[טז]:

[יד] שלחן ערוך המקוצר חו"מ סימן רי"א הערה ל"ג, הערה מ"ד ד"ה והנה, והערה ק"ד: [טז] שם הערה ע"ג ד"ה ונראה:

❧ הכוונה הראויה באמירת ההושענות ❧

ידועים המה דבריו הנפלאים של-גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל בהקדמתו להושענות (עץ חיים דף ס"ב ע"ב) כי עיקר השמחה בגאולה היא בישועתו של-הקב"ה, דהיינו בעבור שמו המתגדל והמתקדש, שכבר אינו מתחלל בגוים. וכתב וזה לשונו, ולכן באותו המעט קט אשר יעלה לפניו זכרון צער אִם מבכה על בניה, ראוי שלא להעלות ולתת אל לבו את אשר עברו עליו כמה הרפתקי צרות צרורות על שכמו, לבקש עליהן מרפא וארוכה. כי מה שראוי ליחל ולבקש תחילה הוא על נפש"ו, נפש דו"ד, ואחר כך על עמו, כי ממילא גם בלא שאלה ובקשה תעלה ארוכה למחלת עם ה' עמו ונחלתו, אחר שכבר נושעה אִם הבנים שמחה וכו', עיין שם עוד באורך. וסיים, ולזה אנו מתחננים ואומרים אני והו הושיעה נא, הם שני שמותיו יתברך משמות בן ע"ב ע"כ. נמצא כי עיקר הבקשה היא לישועתו של-הקב"ה:

אכן בספר פרי צדיק שחיבר זקינו מהר"ר צאלח זצוק"ל (חלק שלישי דף קמ"ז) נמצא בזה הלשון, ויזהר בעת שאומרים ההושענות, לבקש מלפניו יתברך שיחדש עלינו שנה טובה, ושיוויד לנו גשמי רצון וברכה לחיים טובים, כדי שיהיה לנו הכנה לעסוק בתורה כל ימות השנה, שלא יהא לנו דבר מעכב מחמת הפרנסה, אלא יהיו כל צרכינו ומזונותינו מזומנים לנו בריוח ולא בצער, בהיתר ולא באיסור, כדי שנוכל לעבדו יתברך ולקיים מצוותיו, כדי לזכותינו לחיי העולם הבא, לעולם שכולו שבת, אמן כן יהי רצון עכ"ל. הרי שתכלית הבקשה היא להפקד בדבר ישועה לענייני האדם עצמו. וצריך עיון:

הרה"ג ברוך עוקשי שליט"א

רב קהילת בני תורה, אלעד

ביאור דברי האר"י ז"ל בוידוי שבין התקיעות וראיה מדברי מהרי"ן

גרידא, והיינו משום דכשאינו משמיע לאזניו אין למילותיו שהוציא מפיו תורת דיבור כלל ועיקר. ועיקר ויסוד הדברים יבוארו להלן:

הנה בברכות (דף ט"ו ע"א) נחלקו חכמים ור' יוסי בדין הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו, דר' יוסי אומר לא יצא, וחכמים אומרים יצא. וקיי"ל כחכמים דאף אם לא השמיע לאזניו יצא, וכדאיתא בטור וש"ע סימן ס"ב סעיף ג'. ובמגילה (דף י"ט ע"ב) תנן, הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן. ובגמרא, מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. אמר רב מתנה, רבי יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא ע"כ. והנה הרמב"ם (פרק א' ממגילה הל"ב) והרי"ף (מגילה דף ו' ע"ב) והרא"ש (שם פרק ב' סימן ז') פסקו כסתם מתניתין דחרש פסול לקרות את המגילה. ויש לתמוה הא בהלכות קרית שמע פסקו כרבנן דהקורא ולא השמיע לאזניו יצא. ומרן בב"י (סימן תרפ"ט) תירץ דכיון דעיקר חיוב מקרא מגילה הוא משום פרסומי ניסא, על כן החמירו בה יותר דהשמיעה לאזניו היא לעיכובא. (וכן הוא בשת"ז שם ס"ק ג', ובמשנ"ב ס"ק ה').

(א) ידועה עצת האר"י ז"ל (וכמ"ש מהרח"ו בשער הכוונות דף צ' ע"א) להתוודות בלחש ושלא ישמיע לאזניו את מילות הוידוי, בין סדרי התקיעות ביום ראש השנה. והובאו דבריו בפשיטות בדברי המג"א סימן תקפ"ד, ובספר מורה באצבע להחיד"א (אות ר"ס) ובאחרונים רבים, ללא הערה ופקפוק. וכמו כן, ידוע הנדון מדוע אין בוידוי זה משום הפסק בין הברכות לתקיעות ובין סדרי התקיעות זה לזה. עד שיש חולקים ומפקפקים בהוראה זו, ומורין להרהר את הוידוי בלב ותו לא. עיין בכל פולמוס זה באליה רבה (סימן תרכ"ד סוף ס"ק ב'), בשו"ת אור לציון להגר"צ אבא שאול (חלק א' סימן ט"ל), בספר קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (חלק א' סימן ס'), ובמחזור אהלי יעקב (דף קכ"ג ע"א). והמעייין בדברי הפוסקים יראה שכל הדיון הוא מצד חשש הפסק בין הברכות לתקיעות. ועיי"ש שביאר כל חד לפי דרכו אמאי אין חשש להפסק בין הברכה לתקיעות:

(ב) ולענ"ד נראית דרך חדשה בביאור דברי רבינו האר"י, ועיקרה, בדקוקא כתב להתוודות בלחש ושלא ישמיע לאזניו, ולא סגי שיתוודה בלחש

ותירו צ"ב, דא"כ מהו שאמרו בגמרא דמתניתין דמגילה כר"י, הא אף רבנן דק"ש מודו דחרש פסול לקרות את המגילה ומשום מעלת פרסומי ניסא. וצ"ע. והנה מרן בב"י לדרכו מבאר דהא דחרש אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת מקרא מגילה, כיון שהוא אינו מחויב בדבר, אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתו:

ומרן הגרא"מ שך זצוק"ל בספרו אבי עזרי (פ"ב מהלכות שופר הל"א) יסד יסוד חדש בביאור שיטת הרמב"ם, והוא, דהחויב שישמיע לאזניו אינו תנאי בעלמא לקיום מצוותו, אלא ההשמעה לאזניו היא תנאי בעצם הדיבור. דכל אמירה שאינה נשמעת לאזניו, אין לה תורת דיבור כל עיקר. ומחלוקת רבנן ור"י בק"ש היא אם בעינן שתהא תורת דיבור בק"ש ולכך בעי שישמיע לאזניו, או לא בעינן תורת דיבור וסגי שיאמר אף שאינו משמיע לאזניו. אכן במקרא מגילה החיוב הוא לקרוא, היינו שתהא לאמירתו תורת דיבור, ולכן בהא לכו"ע לא יצא ידי חובתו אם אינו משמיע לאזניו. ולפ"ז החרש שאינו יוצא ידי חובתו, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו. דאף אם יהא קרוי מחויב בדבר, מ"מ כיון שאינו שומע את קריאתו, אין לה תורת דיבור, ואף השומע אינו שומע אמירה שאפשר לצאת בה ידי חובת מקרא מגילה, שהרי אין תורת דיבור לאמירה זו, ולכן אין השומע יוצא ידי חובתו:

והיסוד המבואר נחא, דהקורא ולא השמיע לאזניו, איכא חסרון בעצם האמירה, שאין לה תורת דיבור אלא היא כהרהור. ומעתה יש לחלק בין ק"ש לתפילה, דק"ש כתיב בה והיו הדברים האלה על לבך, אחר כוונת הלב הן הדברים, ועל כן בדיעבד סגי בלא השמיע לאזניו. דאף דלא בא לכלל דיבור ודמי להרהור, מ"מ יצא ידי חובתו. אכן בשאר מילי כתפילה וברכות, דאין גילוי דסגי באמירה בלבד, ודאי דלא יצא יד"ח

ויש ללמוד את היסוד הזה מדברי רבינו בעל ספר חרדים (מצוות

ותירו צ"ב, דא"כ מהו שאמרו בגמרא דמתניתין דמגילה כר"י, הא אף רבנן דק"ש מודו דחרש פסול לקרות את המגילה ומשום מעלת פרסומי ניסא. וצ"ע. והנה מרן בב"י לדרכו מבאר דהא דחרש אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת מקרא מגילה, כיון שהוא אינו מחויב בדבר, אינו יכול להוציא את האחרים ידי חובתו:

תורה דהשמעה לאזניו היא לעיכובא
בקיום מצות תלמוד תורה:

(ה) ולקושטא דמילתא, דברי מרן אבי
עזריהם הם דברי הר"מ

המאירי המפורשים, שכן כתב בברכות
(שם) וז"ל, ואמר על הקורא את שמע
ולא השמיע לאזניו אלא שהניע בשפתיו
בלחש עד שאף הוא בעצמו לא שמע
מה שאמר, הרי קריאה זו כעין הרהור,
ולכתחילה אין קורין כן. ואם קרא, רבי
יהודה אומר יצא וכו' ורבי יוסי אומר לא

יצא עכ"ד. ויש לבאר את שיטת הסוגיא
להמאירי והרמב"ם אליבא דאבי עזריה,
דבין לר"י ובין לחכמים הקורא ולא
השמיע לאזניו תורה אחת לו, והיא,
דאמירה זו יצאה מתורת הרהור ולכלל
דיבור לא באה. ונחלקו ר"י וחכמים בדין
קרית שמע, אם רק הרהור נפסל, אבל
כל שיצא מכלל הרהור יצא ידי חובתו.
או דבעינן תורת דיבור כדי לצאת ידי
חובת ק"ש. שהרי קרא דודברת בס, מיירי
בדברי תורה ולא בק"ש. וכיון דאף
לחכמים אין תורת דיבור לאמירה שלא
השמיע לאזניו, על כן אף לדידהו
לכתחילה חייב להשמיע לאזניו, דאף
לדידהו איכא פחיתות באמירה זו, רק
דאין חיוב לעיכובא שתהא לאמירתו תורת
דיבור, ולכן אף שלא השמיע לאזניו יצא.
ומעתה יש לבאר דבמקרא מגילה לכו"ע
בעינן תורת דיבור, ולכן לכו"ע אם לא
השמיע לאזניו לא יצא. ומה שאמרו
בגמרא מגילה דמתניתין כרבי יוסי דאמר
לא יצא, היינו שרבי יוסי הוא שחידש
לנו שאמירה שלא נשמעת לאזניו אין לה

אף בדיעבד, דדמי להרהור. ועיקר סברא
זו נזכר בתוספות הרא"ש לברכות (דף כ'
ע"ב) שכתב דרבינא ס"ל דהרהור כדיבור
רק בק"ש, משום דכתיב על לבבך, אחר
כוונת הלב הן הן הדברים. אבל בשאר
מילי מודה רבינא דהרהור לאו כדיבור
דמי ע"כ. וכדבריו יש לומר גם בביאור
דברי החרדים, דשאני ק"ש דכתיב בה על
לבבך, ולכן אף אם לא השמיע לאזניו
יצא. אבל בתפילה אף בדיעבד לא יצא,
כיון דהוי כהרהור, ודו"ק:

(ד) ועוד סייעתא גדולה ליסוד זה דאמירה
שאינה נשמעת לאזניו אין בה
תורת דיבור, מדברי הגמרא ביומא (דף
י"ט ע"ב), דאיתא התם, ת"ר ודברת בס,
ולא בתפילה. ופירש רש"י, בס יש לך
להשמיע מה שאתה מוציא מפיו, ולא
בתפילה, שהתפילה בלחש, שנאמר וקולה
לא ישמע. כן מצאתי בשאלתות דר"א
גאון, עכ"ל רש"י. ויש להתבונן בפירושו
היאך למד מקרא דודברת בס עניין
השמעה לאזניו מה שהוא מוציא מפיו.
אכן נראה דרש"י סובר דאמירה שלא
השמיע לאזניו, אין בה תורת דיבור כלל.
ולזה דרשו בדברי תורה חייב להשמיע
לאזניו מה שהוא מוציא מפיו, בדברי
תורה כתיב ודברת בס, ואם אינו משמיע
לאזניו אין לאמירתו תורת דיבור. אבל
בתפילה כתיב וקולה לא ישמע, הרי דלא
בעינן תורת דיבור, והעיקר הוא שיצא
מכלל הרהור, ולכן לא בעינן שישמיע
לאזניו, וכדין קרית שמע, וכדעת הרמב"ם
והרשב"א הנז"ל. אבל אין זה לעיכובא
אלא למצוה מן המובחר, לעומת דברי

מצות מקרא מגילה. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב או"ח סימן ל"ג). והרי מכל זה למדנו דאמירה שלא השמיעה לאזניו, אין לה תורת דיבור לכו"ע, ומ"מ יצאה היא מכלל תורת הרהור:

אלא שלכאורה לא משמע כן מדברי הראשונים שהביא מרן בב"י סימן

תרפ"ט (עיין ר"ן מגילה דף י"ט ע"ב) שביארו דהשומע מן החרש לא יצא, כיון שהוא אינו מחויב בדבר. ואם איתא דאין תורת דיבור לאמירת החרש כיון שלא שמעה באזניו, מאי איריא חרש דלאו בר חיובא הוא, הלא אפילו פקח שהוא מחויב בדבר שקרא את המגילה בלחש או אטם את אזניו, שאינו יוצא ידי חובתו כי לא שמע באזניו, לא יצא השומע ממנו ידי חובת מקרא מגילה, כי אין תורת דיבור לקריאה זו. ומוכח דסבירא להו דאף אמירה שאינה נשמעת לאזניו, תורת דיבור עליה, ואין כל חסרון בעצם הקריאה לצאת בה ידי חובת מקרא מגילה:

אכן אין בכך סתירה כלל, ד"ל דאף הב"י מודה דאמירה שלא נשמעת לאזניו אין לה תורת דיבור, אלא דסבירא שאין בעל האמירה קובע את שמה ואת הגדרתה, אלא שמה והגדרתה יכולים להשתנות מאדם לאדם. שהשומע אמירה זו, לדידיה יש לה תורת דיבור. ומי שאינו שומע אותה, לדידיה אין אמירה זו קרויה דיבור. ולכן יסביר הב"י דאף אם הקורא לא השמיע לאזניו ולא יצא ידי חובתו ואין לקריאתו תורת דיבור לדידיה, מ"מ חבירו השומע את קריאתו יצא ידי חובתו, לדידיה יש לאמירה זו תורת דיבור. ולכן

תורת דיבור, ולכן בדבריו יש לנו הסבר לדין המשנה במגילה שחרש אינו מחויב במקרא מגילה. אכן כו"ע מודו להא דחרש אינו יוצא יד"ח, כי גם רבנן שאינם מצריכים דיבור במצות ק"ש לעיכובא, מודו דבמקרא מגילה בעינן תורת דיבור לעיכובא:

וכמברא זו מצאנו גם בשו"ת אבני נזר (חלק ב' או"ח סימן תל"ט)

שדן במי שקרא את המגילה ולא השמיעה לאזניו, ושמע אחר את קריאתו, האם יצא ידי חובתו. דאפשר לומר דרק חרש שאינו מחויב בדבר, כי חסרה לו כל היכולת לקיום מצות מקרא מגילה, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן. אבל מי שאינו חרש, אף שלא יצא ידי חובתו, מכל מקום בר חיובא הוא ויכול להוציא אחרים ידי חובתם. או דילמא דאף החרש שאינו מוציא אחרים, היינו מפני שאינו יוצא, ולא משום דאינו בר חיובא. ודמי לירושלמי שהביא הר"ן רפ"ב דמגילה (דף י"ז ע"א) דהיודע אשורית ואינו יוצא בלעז, כשקורא בלעז אינו מוציא אפילו את הלוועזות שאינם יודעין אשורית, דכיון שהוא אינו יוצא, אינו מוציא אחרים. ה"נ מי שלא השמיע לאזניו ואינו יוצא ידי חובתו, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן. ולבסוף מסיק דהקורא את המגילה ולא השמיע לאזניו, אין חסרונו רק בהא דלא השמיע לאזניו, אלא חסרונו הוא בעצם תורת דיבור שבקריאתו, ועל כן לא יצא ידי חובתו, וממילא בודאי דאף אחר השומע את קריאתו לא יצא ידי חובתו, שהרי לא שמע קריאה הראויה לקיום

רק החרש שהוא אינו בר חיובא כל עיקר, אינו מוציא את האחרים ידי חובתן, דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתן, ודו"ק. ולדרכם של-אבני נזר ואבי עזרי, בעל האמירה הוא המגדיר את שמה ואת תורתה. וכיון שהוא לא שמעה באזניו, אזי אין לה תורת דיבור אף לאחרני. ועיין:

(ו) וראיתי סייעתא גדולה ליסוד זה בדברי הוזה"ק (פרשת

נשא דף קל"ג ע"א), אלא הכי תאנא, מה בין דיבור לאמירה. אמירה הוא דלא בעי לארמא קלא. דיבור בעי לארמא קלא ולאכרזא מלין ע"כ. ומכאן למד האר"י דכל דיבור שאינו נשמע, אין לו תורת דיבור אלא אמירה בעלמא. והרי אמירה קשורה היא אף להרהור, שבכל מקום שהזכירו מחשבה, הוציאוה בלשון אמירה, כגון ויאמר בלבו וכו'. וכבר כתב הרמב"ן (בפירושו על התורה פרשת שמות פרק ב') מצינו אמירה על מחשבת הלב, כמו הלהרגני אתה אומר, אמרתי אני בלבי עכ"ד. ודו"ק בכל זה. וע"ע בספר עץ הדעת טוב למהרח"ו פרשת ואתחנן שכתב להדיא שדיבור שאינו נשמע לאזניו, זהו אמירה ולא דיבור:

(ז) ומעתה מחוורים דברי האר"י ז"ל

כשמלה. דהא האר"י גופיה קפיד שלא ישמיע וידויו לאזניו, ובכה"ג אין לוידויו תורת דיבור, ולכן אינו נחשב הפסק בין הברכה לתקיעות ובין סדרי התקיעות זה לזה. ואף שיצא וידויו מכלל הרהור, מ"מ לכלל דיבור לא בא. ומאידך

לעיקר מצות וידויו סגי בהכי, כי אין דין דיבור במצות וידויו אלא רק דין שיוציאו בפה, והיינו שלא יהא וידויו בכלל הרהור. והכי איתא בדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות תשובה הלכה ב') וז"ל, וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו עכ"ל. ובספר החינוך (מצוה שס"ד) כתב בזה"ל, וזהו עניין הוידוי, שיאמר אדם בעת התשובה אנה ה' חטאתי וכו'. כלומר, שיזכיר החטא שעשה בפירושו בפיו וכו' ע"כ. ועיין מה שדנו מכאן המנ"ח (שם) והפמ"ג בפתיחה הכוללת (ח"ג אות י') דוידויו בהרהור הלב לא מהני. והמדויק בלשון הרמב"ם שכתב שיוציא בשפתיו מה שגמר בליבו, שכל החיוב שיהא הוידוי בפיו, אינו בתורת חיוב אמירה ודיבור, אלא שלא ישאר הוידוי במצב של-גמירות לב, אלא שיצא מליבו אל שפתיו. והיינו דבעינן שהתשובה תצא מכלל הרהור, אכן אין צריך שתהא לוידויו תורת דיבור. וזהו ביאור דברי האר"י ז"ל שיתוודה בדוקא בלחש באופן שלא ישמיע לאזניו, דמחד גיסא יצא ידי חובת וידויו וחובת תשובה, כי אמירה זו אינה קרויה הרהור. ומאידך גיסא, אין הוצאת הוידוי בשפתיו חשובה הפסק, כיון שלכלל דיבור לא באה, וכמו שנתבאר לעיל.

והבן:

ולפי ביאורנו, אין מדוקדק כל כך מה שכתבו החיד"א בספר מורה באצבע (אות ר"ס) והבא"ח (פרשת נצבים סעיף י"ג) שיתוודה בלחש על חטאיו, עכ"ל. אלא יש לדקדק ולומר שיתוודה בלחש ולא ישמיע לאזניו, וכמו שכתב

לכלל דיבור. וזה בודאי אינו נכון. וטעם הדבר, דבתפילה לכו"ע יוצא ידי חובתו כדיעבד אף אם לא השמיע לאזניו, וא"כ מוכח דלעיקר הדין לא בעינן תורת דיבור בתפילה. ולכן אם ישיח בדברים בטלים אף שלא ישמיעם לאזניו, מ"מ דבריו הם על אותו עניין וחיוב של-תפילה, ולכן הם מהווים הפסק. אבל בתקיעות שופר, דאם לא השמיע אותן לאזניו ודאי לא יצא ידי חובתו, דכל מצוותן היא בשמיעתן, ע"כ אמירה שלא חל בה תורת דיבור כיון שלא השמיעה לאזניו, אינה מעניין התקיעות כלל, ולכן אינה מהווה הפסק באמצע התקיעות:

מהרח"ו. ומהרי"ן בסידורו עץ חיים (ח"ג דף ס"ט ע"א) דקדק לכתוב בשם רבינו האר"י, דבעת תקיעת שופר דמיושב נכון להתוודות כל אדם בלחש שלא ישמעו דבריו, עכ"ל הצריך לנו. הרי שבדקדוק הוסיף שלא ישמעו דבריו, ויש לבאר שכוונתו שלא ישמעו דבריו אף לאזניו, כי רק בכה"ג יצא וידויו מכלל הרהור הלב ואכתי לא נכנס לכלל דיבור:

(ח) וא"ת לפי ביאור זה יעלה שמותר לו לאדם העומד בתפילה, להוציא מפיו בלחש דברים שאינם מעניין התפילה, אם אינו משמיע לאזניו, ולא יהא בכך משום הפסק, דלא באו דבריו

❦ טעם מצות השמיטה ❦

הנה המפרשים כתבו בטעם מצות השמיטה, שמה שבאה מצוה זו, הוא כדי שיהיו ישראל פנוים ממלאכת הארץ ויעסקו בתורה. ויש לשאול למה צוה ה' במצוה זו, דוקא בשנה שביעית, ולא באחת משאר השנים:

ואפשר לומר, שנודע שאין העולם מתקיים אלא בעסק התורה. והתורה היא נשמה ופנימיות לכל העולמות וחיותם, ומתלבשת בכל עולם כפי ערכו ומדריגתו. ולפי מה שהוכחנו לעיל, שכל בחינה נשפעת על ידי הבחינה העליונה שהיא דומה לערכה ומדריגתה ומתלבשת בה, נמצא שמפני שהשנה השביעית היא בחינת פנים לשש שנים, והתורה גם כן בחינת פנים, אם כן מצא מין את מינו וניאור"ר. ולזה מוטל עלינו החיוב לעסוק בתורה בשנה השביעית יותר מבשאר השנים, כמו שמוטל עלינו החיוב לעסוק בתורה בשבת יותר מימי החול. ולזה צוה השם יתברך במצוה זו דוקא בשנה השביעית, ולא בשנה אחרת משאר השנים, כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה, מטעם מצא מין את מינו וניאור. והבן (מהר"י בדיחי ראש ישיבת מהרי"ן, בספרו חן טוב פרשת בראשית דף ע"א):

הרב עקיבא צדוק שליט"א

בית שמש

קדיש על ספר ראשון בשמחת-תורה בסיום הפיוטים

ובו כמה דברים הנוגעים למעשה שכיררתי עם מו"ר מרן הגאון רבי יצחק
רצאבי שליט"א

א

אמירת הקדיש על ספר ראשון אחר הפיוטים

שמניחו על התיבה. ויש נוהגים שגם המחזיר את הספר הראשון להיכל, מקיף עמו גם כן כנזכר לעיל. ואחר כך פותחין את הספר, לקראת סיום הפיוט או כשאומרים הציבור והללו-יה זמרי למלך וכו'. אבל בהוצאת ספר תורה ראשון, אע"פ שלאחר פיוט אצולה אומרים והללו-יה זמרי למלך, מכל מקום עדיין אין פותחים הספר אלא כשאומרים גדלו, וכנהוג בכל הוצאת ספר תורה ראשון. מה שאין כן בספר שני, שלעולם אין אומרים גדלו, החזנים הבקיאים פותחים אותו כבר לפני סיום הפיוט ונוסח והללו-יה, ואז אומר החזן הכל תנו עוז וכו' נברכת החזן תזכו לשנים רבות וכו', אין מקומה כאן, אלא בפתיחת הספר השלישי, ויתבאר להלן, וקורין בראשית:

כשמוסיימין קריאת בראשית, עדיין אין אומרים הקדיש על הספר הראשון שחיובו לא פג, אלא פותחין בפיוט אשר בגלל אבות נפיוט זה נזכר כבר בטור (סוסי" תרס"ט) לאחר סדר

טרים אבוא אל הקדי"ש פנימה, אבאר בקצרה את הסדר הנהוג בשחרית שמחת-תורה מעת סיום קריאת פרשת וזאת הברכה בספר ראשון, ועד הקדיש על קריאה זו הנאמר לאחר הפיוטים:

המנחה פשוט שלאחר שהושלם מניין הקרואים בפרשת וזאת הברכה, אין אומרים קדיש (וגם לא מזמור למנצח וגו' השמים מספרים וגו', מלבד מקרב השאמי). ובזה נשתנה יום זה משאר שבתות שמוציאים בהן שני ספרי תורה, וכן ימים טובים, שבהם תכף כשהושלם מניין הקרואים בספר ראשון, אומרים קדיש, ואחר כך מוציאים ספר שני (תוך כדי אמירת למנצח). ואלו הכא ביום טוב זה אין אומרים קדיש (ולא למנצח), אלא מוציאים ספר שני לקריאת בראשית תוך כדי אמירת פיוט מברך רחמנא, ומחזירים הראשון להיכל. נויש נוהגים שהמוציא את הספר מקיף עמו סביב התיבה (כדרך שמקיפים בעת אמירת הפזמונים) במשך אמירת הפיוט עד

קורא בראשית בלא ברכה תחילה (ואצלם הסדר שונה מהנז"ל), ועיין למהרי"ץ בע"ח (ח"ב דף פ"ד) שהאריך בזה. ומ"מ הצד השווה שבהם, שאין אומרים הקדיש אחר הקריאה בראשון, ולכונ"ע הוא נדחה, אלא שיש נוהגים לדחותו עד לאחר הפיוטים כדברי מהרי"ץ, ויש נוהגים עד לאחר קריאת בראשית:

הטעמים שאין אומרים הקדיש מיד אחר הקריאה בספר הראשון

מהרי"ץ בעץ חיים (חלק ב' דף פ"ד ע"א) הביא את תשובת הרדב"ז (חלק ד' סימן ר"ח) שעומד על השאלה מדוע קורין בספר שני בראשית ובשלישי מפטיר, והא קיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותו, פרשת המפטיר מחובת היום, ופרשת בראשית אינה אלא מנהג. ונעתיק כאן את תשובת הרדב"ז כלשונו. דע כי סמכו זה על המדרש שלא יהיה פתחון פה לשטן לקטרג שהם עומדים בלא קריאה. ולפי"כ נהגו לסמוך מיד אחר סיום וזאת הברכה מתחילין בראשית. שאילו היו מפסיקין בקריאת ההפטרה, היה מקום לשטן לקטרג. עוד יש לי בזה טעם נחמד והוא על פי הסוד, לנעוץ סופו בתחילתו וכו', וחיבור הסוף עם הראש עולה ל"ב וכו' נכוונתו דהאות האחרונה שבתורה היא למ"ד ובה סיימנו, ועתה מתחילים בבי"ת שהיא האות הראשונה של בראשית, הרי ל"ב. ומכל מקום הדברים נסתרים מאתנו, שהם על פי הסוד כמו שכתב הרדב"ז. ואפילו מלשון רבינו יעקב [בטור] ז"ל יש ראייה

קריה"ת בזה"ל, ומרבין בפיוטים, כמו אשר בגלל אבות ע"כ. וכן נזכר בדברי הרד"א ועוד, ולקראת סיומו [בדרך כלל בבית האחרון יהושע קם], מוציאים את הספרים להיות נכונים להקיף את התיבה עם שירת הפיוט שמחו בשמחת תורת משה. וכשיש הרבה ספרים, מתחילים להוציא קודם לכן. ויש שאין מדקדקים בזה כל כך ומוציאין כשמחילין את הפיוט שמחו בשמחת תורת משה. ויש נוהגים להוציא תכף כשמחילין אשר בגלל, ומניחים אותם על התיבה. ויש מאלו גם כן שעושים להם חופה באמצעות טלית גדול. ומנהג החופה נזכר בכת"י של מהרי"ץ (הובא בבארות יצחק ס"ק ל"ז), ושם הזהיר על זה מהרי"ץ בזה"ל, וע"כ יזהרו מאד לעשות להם חופה. כי אם לא יעשו, מגרעות נתן חס ושלום למעלה ע"כ. ומהר"א אלנדאף בשו"ת זכרונותי איש (סימן ט"ז) כתב שנהגו כן בקצת בתי כנסיות. ודודי הגאון מוה"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל כתב (בהבדלי המנהגים ליהודי תימן) שמוציאים הספרים כאשר אומרים ימין ה' טפחים בלוחות]. ומרבים בפיוטים בשמחת גיל ורעדה וביראת כבוד. וכשמסיימים, מחזירים ספרי התורה להיכל (מלבד הס"ת שיקרא בו המפטיר), ורק אז אומרים הקדיש (קודם המפטיר) שכבר נתחייבו בו בסיום הקריאה בספר הראשון:

כל זה למנהג הפשוט שהיה בצנעא, שאחד מסיים וזאת הברכה ואחד קורא בראשית, הן בבלדי והן בשאמי (אלא שבשאמי רבים נוהגים לומר את הקדיש עם סיום הקריאה בספר שני). אבל יש נוהגים שהמסיים וזאת הברכה הוא

ולפי זה היו צריכים לומר קדיש מיד
אחר ספר שני (וכן יש נוהגים
בשאמי), אלא שאחרוהו לאחר כל
הפיוטים, כמ"ש מהרי"ץ בהלכות חנוכה
(ע"ח ח"א דף קס"ג ע"ב):

ביאור בדברי מהרי"ץ

הנה מהרי"ץ מזכיר בלשונו גבי הפיוט
דלא שייך טעמא דקטרוג, והוא
הטעם הראשון דהרדב"ז. אח"כ הוסיף
ולא הפסק, וכנראה שכאן מתייחס לטעם
השני של הרדב"ז לנעוץ סופו בתחילתו,
וכמ"ש בבארות יצחק (ס"ק נ"ה). וכך גם
בהלכות חנוכה (שם) הביא מהרי"ץ טעם
זה בפשיטות וז"ל, בשמחת-תורה אחר
השלמת הקריאה בראשון, אין אומרים
קדיש, מטעם נעוץ סופן בתחילתן. וכ"כ
הרדב"ז [ח"ד] סימן ר"ח. ואומרים קדיש
אחר השני לבד שהוא בראשית לאחר
שסיים הפיוטים עכ"ל:

ועניין הסילוק שכתב מהרי"ץ, מתבאר
על פי מה שכתב בהלכות חנוכה
(שם), הטעם שאין אומרים קדיש אחר
המפטיר בשאר שבתות השנה, דמה
שהצריכו רבנן שהמפטיר יקרא בתורה
ולא סגי בקריאת ההפטרה לחוד, משום
כבוד התורה, שלא יהא הנביא שווה
לתורה, שהרי כבר הפסיקו בקדיש בין
קריאת התורה למפטיר, אם כן הקדיש
הוא סילוק, ונראה שחלק הנביא רשות
לעצמו. לזה תיקנו לחזור המפטיר לקרות
בתורה, כדי שיהא נראה שהנביא טפל
לתורה עכ"ל:

למנהגנו, שכתב וז"ל, ורגילין להתחיל
מיד בראשית, כדי שלא יהיה פתחון פה
לשטן וכו' ע"כ, ולפי מנהגנו שייך שפיר
למימר מיד. אבל אם הוא לאחר ההפטרה,
לא שייך מיד עכ"ל. עד כאן לא דיבר
הרדב"ז מעניין הקדיש, אלא שבסוף
דבריו הביא את דברי הרוקח, שאין
אומרים קדיש רק לאחר קריאת בראשית,
אמנם מטעם אחר שאין כאן מקומו
יעו"ש:

ועל פי שני הטעמים שבדברי הרדב"ז
אודות השאלה בעניין ההקדמה
של בראשית למפטיר, ביאר מהרי"ץ שני
טעמים בעניין הקדיש שנדחה לאחר
בראשית. וז"ל (שם) קודם שהביא את
דברי הרדב"ז, ואינו אומר קדיש (אחר
קריאת וזאת הברכה). כן המנהג אצלנו.
וכ"כ הרדב"ז והרוקח, משום דהוי הפסק
דדמי לסילוק. [היינו דהרדב"ז בסוף תשובתו
הביא את דברי הרוקח שדיבר מעניין הקדיש
שנדחה מטעם שגם קריאת בראשית היא מחובת
היום. ואע"פ שהוא עצמו לא ס"ל הכי, מ"מ
הוכיח דגם דעת הרוקח שבשני קורין בראשית,
דהא אם לקדיש ס"ל שאין מפסיקין, כ"ש
להפטרה יעו"ש. ומ"ש מהרי"ץ דדמי לסילוק,
זה לא נזכר בדבריהם, אלא זוהי סברא ידידה,
וכמו שנבאר דבריו בעזה"י]. אבל פיוט
(מברך רחמנא) או מזמור (למנצח, כנהוג
מקרב השאמי) לא הוי הפסקה, דלא הוי
סילוק וסיום כמו קדיש. ולא שייך כאן
טעמא דקטרוג ולא הפסק, כיון דעסוקים
בפתיחת ספר תורה לקרוא בראשית, וגם
הפיוט מהעניין עכ"ל:

והשני הוא מפטיר, לא יקראו השני בשמו, משום עין הרע ע"כ. אבל מהריק"ש כתב על דברי מרן, דכשהאב עולה שביעי, כיון שהוא מפסיק בקדיש אין לחוש אם יעלה הבן מפטיר, כי הוא עניין אחר:

ולפי זה יש לתמוה בדברי מהרי"ץ שמחלק בין קדיש לפיוט. דפיוט לא הוי הפסק, אי משום דעוסקין בפתיחת הספר לקרות בראשית, אי משום דהפיוט מהעניין. ומעתה מאי איכפת לן דהפיוט שאנו אומרים הוא מהעניין, אפילו אם נאמר פיוט אחר שאינו מן העניין, הא סוף סוף אינו סילוק, דאינו מורה על גמר וחידוש עניין, ואינו חולק רשות כמו הקדיש:

ועל פי מה שביארנו לעיל, אתי שפיר. שבתחילה מהרי"ץ מתייחס לטעם הראשון של דחיית הקדיש דדמי לסילוק, וע"ז כתב בזה"ל, אבל פיוט או מזמור לא הוי הפסק, דלא הוי סילוק וסיום כמו קדיש, ולא שייך טעמא דקטרוג. ועתה בהמשך דבריו במה שכתב ולא הפסק, הוא מתייחס לטעם השני שהוא נעוץ סופו בתחילתו, וכמו שנתבאר לעיל. ועל זה כתב דלא הוי הפסק משתי סברות, או משום שעוסקין בפתיחת הספר, או משום שהפיוט מהעניין, ודוק:

ולפי זה אתי שפיר נמי מה שאומרים בסיום הפיוט, והללויה זמרי למלכך וכו', שאינו מורה על סילוק, וגם אינו מגרע מהסוד דנעוץ סופו בתחילתו, לפי שהוא מן העניין:

מבואר דעניין הסילוק דקדיש, שהוא חולק רשות, ומכאן מתחיל סדר חדש שאינו המשך לקודם. ואשר על כן אם היו אומרים קדיש בין המפטיר להפטרה, היה נראה שיש כאן שני סדרים חלוקים, סדר קריאת התורה, ואחריו סדר קריאת הנביא (ובזה הנביא שווה לתורה):

ומבואר שם דנפק"מ ליום שמוציאין שני ספרים, שמנהגנו לומר קדיש אחר הראשון, משום דעד עתה שלים מניין הקרואים בספר הראשון, בשבת שבעה גוברי וביום טוב חמשה. משא"כ לדעת הש"ע בשבת קורין ששה בראשון ועדיין לא הושלם מניין הקרואים, אין אומרים קדיש אחר הראשון, דלא סליק עניינא. וכן לדין בחול המועד פסח, ור"ח טבת בחנוכה, שקורין שלושה בראשון, אין אומרים קדיש עדיין, דאיכתי לא שלים חובת היום שהם ארבעה. משא"כ מזמור (השמים מספרים בפסח, וחנוכת הבית לדוד בחנוכה) שפיר אמרינן אז, וכנהוג. הרי שהקדיש מורה על תשלום וגמר העניין, והוא כעין מחיצה בין שני הספרים, וזהו עניין סילוק:

ולחדר העניין, אמרתי להביא כאן דברי מהריק"ש בהגהותיו על הש"ע. דהנה מרן בש"ע (סימן קמ"א ס"ו) פסק דיכולים לקרות לספר תורה שני אחים זה אחר זה, וכן הבן אחרי האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע (ומנהגנו ידוע שאין מקפידים בזה, אעפ"י שקורין אותן בשמותיהם). וכתב על זה הרמ"א בהגהה, ואפילו אם אחד הוא שביעי

אם המכירה בין שני הספרים חשיבא הפסק

ולעניין מכירת קריאת בראשית, יש נוהגים שלא למכור בין שני הספרים, אלא לפני המברך האחרון של- וזאת הברכה, כדי שלא להפסיק ביניהם. [וכך נהג מהר"י אלשיך זצ"ל, כפי ששמענו מבנו הגר"נ אלשיך שליט"א. וכן נהגו בביהכ"נ של-מהר"ר חיים צאלח זצ"ל (רבו של-מהר"י אלשיך) בהרצליה. ומעשה היה שם בתקופת בנו הר"ר עזרי זצ"ל ששכחו למכור קודם לכן, ונצטער על כך אותו צדיק (מפי הרה"ג רבי נתנאל עומייסי שליט"א). ולמקפידים בזה, כל שכן שיצטרכו להקדים המכירות של-פתיחת ההיכל וההוצאה והפיוט, וכן של-תרגום לנוהגים לתרגם קריאה זו (וכפי שנהגו בביהכנ"ס של-מהר"ש צאלח בב"ב ובעוד מקומות. ועיין באי"צ ס"ק ל"ד שבסדרי הקריאות המיוחדים למהר"י אין תרגום לבראשית רק לזאת הברכה. ותמוה, שהרי בביהכנ"ס הנזכר שהוא המשך ביהכנ"ס מהר"י נוהגים לתרגם]. ורבים לא הקפידו בזה:

ולכאורה נראה דלפי הטעם הראשון דקדיש הוא סילוק וקטרוג, הכא ליכא סילוק, וכמ"ש מהר"י גבי פיוט דלא הוא סילוק, דמכירה ודאי אינה חולקת רשות. דאי לא תימא הכי, תקשי אמנהג העולם שמוכרים לקודש טרם הושלם מניין הקרואים. וכן לפי הטעם דנעוץ סופו בתחילתו, דעל זה כתב מהר"י שתי סברות לחלק דהפיוט לא הוא הפסק, אם משום שעוסקים בפתיחת הספר השני, אם משום דהפיוט מהעניין, ה"נ י"ל דהמכירה היא בגדר עיסוק והכנה

לקריאה שבספר השני, וגם היא מהעניין שאליו אנו נכונים. ואולי חששו משום שאין זה עיסוק בעצם פתיחת הספר והוי הפסק:

אם מי שבירך או חברכה שמברך החזן לקהל תזכו לשנים רבות וכו' הוי הפסק ולפי זה אמירת מי שבירך לעולה, וכן מה שרגילים בשאר ימים טובים שהחזן מברך לקהל בהוצאת ספר שני תזכו לשנים רבות ומועדים טובים, והקהל משיב לו בחיך ובימין הטובים, הדבר תלוי בשני הטעמים שכתב הרדב"ז. דלפי הטעם דסילוק, הכא ליכא סילוק ולא קטרוג. אבל לפי הטעם דנעוץ סופו בתחילתו, הרי לפי שתי הסברות והחילוקים שכתב מהר"י גבי הפיוט שאינו הפסק, הכא הוי הפסק. דאי משום שבפיוט עוסקים בפתיחת הספר השני, הכא אינו. דמעולם לא ראינו מי שאומר מי שבירך ובד בבד עוסק בפתיחת ספר. וכן ברכת יו"ט תזכו לשנים רבות, נאמרת רק לאחר שהספר השני פתוח ומכוסה במטפותיו ומוכן לקריאה, וכבר עורר החזן את הקהל באמרו הכל תנו עוז וכו' שיכוונו ליכם לקריאת הספר. ואם משום הטעם שהפיוט מהעניין, הכא מי שבירך לעולה, וכן הברכה לקהל, אינם מן העניין:

ואכן המנהג הפשוט שאין אומרים אז מי שבירך לעולה שסיים וזאת הברכה, וגם לא ברכת יו"ט לקהל, ורק בפתיחת הספר השלישי שהוא המפטיר

הכרזת הנחת עירוב תבשילין

וכן בחז"ל כשחל יו"ט שני בערב שבת, הרב או החזן מכריז מי שלא הניח עירובי תבשילין יסמוך על עירובי (והקהל משיב לו ברוך תהיה), אע"ג דאין זה סילוק, מ"מ אין כאן נעוץ סופו בתחילתו, שהרי אין עוסקין בפתיחת הספר, וגם אין זה מן העניין. ובאמת המנהג היה לומר זאת רק בפתיחת הספר השלישי, ואולי הוא מטעם זה. וכן הסכים עמי בזה מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א:

הפסק כל שהוא

וראיתי להעתיק כאן את דברי הגאון רבי חיים פלאגי בספרו מועד לכל חי (סימן כ"ה אות כ"ה) וז"ל, חתן מתחיל [היינו חתן בראשית. המעתיק] לא יאמר בסימנא טבא אחר ברכת התורה, דהוא הפסק [בין הברכה לקריאה. המעתיק]. אלא אם ירצה, יאמר תחילה בסימנא טבא ואח"כ יברך. ויותר טוב הוא שלא יאמר כלל, להיות נעוץ סופה בתחילתה בלי הפסק בין שני חתנים עכ"ל:

ולשיטתו כל שכן שיותר טוב שלא להפסיק בדברים שהזכרנו לעיל, הגם שאין בהם חשש דסילוק וקטרוג כמו קדיש שהוא חולק רשות, מכל מקום משום הטעם שהזכיר הגאון הנז"ל נעוץ סופה בתחילתה, יש לחשוש אפילו להפסק קל שהוא בן שתי תיבות, כמו בסימנא טבא. והוא סייעתא לדברינו על כל פנים לעניין לכתחילה, ובודאי

מברך החזן לקהל ברכת יו"ט, ואולי נהגו כן מטעמים אלו. וכן מוה"ר נתנאל אלשיך הזכיר מנהג זה בסידור תורת אבות (ח"ז דף קנ"ג) בפתיחת ספר שלישי. וכן נזכר בלוח בית הלוי:

[וראיתי] הרה"ג שלום צדוק שליט"א אמר לי טעם נוסף לברכת הקהל בספר שלישי דוקא, דקריאת בראשית אינה מעניין היום, משא"כ ספר שלישי שהוא מחובת היום ומעניין היום, שם הוא המקום והזמן המתאים לברך את הקהל ברכת יו"ט תזכו לשנים רבות]:

אח"כ ראיתי בחז"ע שאין להפסיק בנתיים באמירת השכבה, ומי שבירך לחתן תורה, אלא רק אחר סיום קריאת פרשת בראשית, ושכ"כ הרב נהר מצרים, ודלא כהרב שערי אפרים (שער ח' אות ס"ב) שאומרים מי שבירך ע"כ. ועכ"פ אין לנו מנהג בזה (שהרי בתימן לא אמרו מי שבירך לכל מברך כידוע), והדבר שנוי במחלוקת:

ברכת הגומל

ולפי האמור, מי שירצה לברך ברכת הגומל קודם קריאת בראשית, אף על פי שאין כאן חשש סילוק, דזהו מנהג פשוט לברך ברכה זו בין גוברא לגוברא, מ"מ אולי משום נעוץ סופו בתחילתו יש לחשוש בזה להפסק, שהרי אין עוסקין אז בפתיחת הספר, וגם אין זה מן העניין. והסכים עמי בזה מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א:

שהוא יסכים שיותר טוב שלא להפסיק בדברים שהזכרנו בין שני הספרים. ויתכן שבאופנים הנז"ל שהם יותר מההפסק שדיבר עליו, יודה לדברינו דלא רק יותר טוב, אלא הוא הפסק גמור, וכפי שהסכים לזה ג"כ מרן הגר"י רצאבי שליט"א:

הכל תנו עוז וכו'

אמנם מה שאומר החזן הכל תנו עוז וכו', והציבור עונה תורת ה' תמימה וכו', מלבד מה שאין בזה חשש סילוק וקטרוג, גם אין בזה חסרון בנעיצה, שהרי הוא מן העניין, וגם אין לך עיסוק גדול מזה שמוזהיר את הקהל שלא יסיחו דעתם מהקריאה [עיין ע"ח (ח"א דף ס"ג ע"ב) מה שביאר בזה]. ואף הפסוק שמוסיפין ה' עוז לעמו יתן, דאין עוז אלא תורה (עיין תרגום תהלים כ"ט י"א, ושמות רבה כ"ד ד'), והכל מן העיסוק והעניין. וכן המנהג פשוט לומר זאת אף בפתיחת ספר שני לקריאת בראשית:

אמירת הדרן הנהוג אצל הספרדים

וראיתי בכף החיים (סימן תרס"ט ס"ק ו') שכתב וז"ל, ומה שנוהגין

לומר אחר גמרה של-תורה הדרן עלך אורייתא קדישתא וכו' ויהי רעוא קדמך למהוי עמנא לעלמא דאתי וכו', ויש לאמרה אחר קדיש שאומרים אחר קריאת פרשת בראשית, כדי שלא להפסיק בין סוף התורה לתחילתה עכ"ל. והתם אע"פ שנוסח זה מן העניין, מ"מ חשש בזה הכה"ח שלא להפסיק, וגם זה מטעם נעוץ סופו בתחילתו, דוק בלשונו שכתב כדי שלא להפסיק בין סוף התורה לתחילתה:

אמנם לפי מה שביארנו בדברי מהרי"ץ, נראה דליכא למיחש. דלטעם הראשון, דוקא קדיש הוי סילוק וחיישינן לקטרוג, מה שאין כן בזה. וכן לפי הטעם דנעוץ סופו בתחילתו, אזי לפי מ"ש מהרי"ץ דפיוט מהעניין, ה"נ זה מהעניין. אמנם אם באנו לחשוש, לא נותר לנו אלא החשש שמהרי"ץ מחלק דבפיוט עוסקין בפתיחת הספר, משא"כ בזה:

[ומנ"מ] היה מקום לומר דלפי מהרי"ץ הוא חשש רחוק, דסילוק לא שייך הכא. ולעניין חסרון דנעיצה, אע"ג דאין עוסקין בפתיחת הספר, מ"מ יתכן דדי אם נסמוך על הסברה השנייה דזה מן העניין. ומ"מ לדידן לא נפק"מ, דבלאו הכי אין מנהגנו לומר זאת:

ב

אם לאחר הפיוטים כליל שמחת-תורה יש לומר קדיש

יש לדון אם צריך לומר קדיש לאחר **והנה** בעניין הקדיש הנאמר בסיום אמירת הפיוטים כליל שמחת-תורה:

שכתב מהרי"ץ בע"ח בהקדמה לסדר האשמורות (ריש חלק ג'), לומר קדיש אחרי אשרי, שכן דרך לעולם לומר קדיש אחרי פסוקים ע"כ. וה"נ י"ל דהקדיש בא אחרי פסוקי ההרים והגבעות שבסיום הפיוטים, ואתי שפיר לאמרו:

אלא דיש לדחות על פי מה שכתב מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן ע"ח), טעם המנהג שאין אומרים קדיש אחרי עלינו לשבח, דפסוקים שבאו לא לשם לימוד רק לשם שבח ותחינה, לא חשיבי לימוד לומר אחריהם קדיש ע"כ. ולפי זה ה"נ י"ל דפסוקי ההרים והגבעות באו לשם שבח ותחינה (עיין בקונטריסי פיוטי שמחת-תורה המפורש, בביאור הפסוקים), ולא חשיבי לימוד לומר אחריהם קדיש:

וגם על פי הטעם השני שכתב שם, דהקדיש שאומרים בימי אלול אחרי הסליחות, משום שאומרים תוך הסליחות מזמורים שלמים, משא"כ עלינו לשבח. א"כ ה"נ פסוקי ההרים והגבעות אינם מזמורים שלמים לומר אחריהם קדיש:

ולכאורה דברי מהרי"ץ סותרים למה שכתב בסדר האשמורות (עץ חיים חלק ג' דף נ"ג ע"ב), דאומרים קדיש תתקבל אחרי הסליחות דיש בהם בקשות רבות. ובתשובה הנז"ל משמע שאין הטעם אלא משום המזמורים. אלא דזה יש ליישב דלפי האמת עיקר הקדיש הוא משום המזמורים, אלא שהוסיפו תתקבל משום התחינות והבקשות. וכעין מה

מנהגים הידועים בקהילות הבלדי. יש נוהגים לומר קדיש לעילא, שהרי קדיש זה קאי אספר ראשון, וכדין כל קדיש הנאמר אחר קריאה בתורה. וכן בכת"י מהרי"ץ לא נזכר תתקבל. וכן המנהג בבית הכנסת של-מהר"ש צאלח ועוד מקומות. ועיין מ"ש בסידור תורת אבות דף קנ"ג, ובבארות יצחק ס"ק ל"ח. ויש נוהגים לומר קדיש תתקבל, משום דהקדיש קאי נמי אבקשות ותחינות שאומרים באלו הפיוטים, דומיא דקדיש תתקבל שאומרים לאחר סדר האשמורות. וכן כתבו מהר"א אלנדאף בתכלאל ע"ח שהדפיס, ומה"ר שלום יצחק הלוי בהערותיו:

ונפקא מינה להיכא שאין חיוב הקדיש על קריאת התורה, כגון שכבר אמרו קדיש אחר הקריאה, אם מחסרון ידיעה, או מחמת שכחה וכדומה. דלנוהגים לומר קדיש לעילא, אין טעם לאמרו אחרי הפיוטים, שהרי קדיש זה אינו בא אלא מחמת קריאת התורה בלבד אלא שנדחה. אבל לנוהגים לומר קדיש תתקבל משום דקאי נמי אפיוטים שיש בהם בקשות ותחינות, יש לדון אם בכה"ג נמי יש לומר קדיש תתקבל, הגם דליכא חיובא מחמת קריאת התורה. ולפ"ז גם לאחר הפיוטים בלילה יאמרו קדיש תתקבל. או דילמא מעיקרא לא נתקן קדיש אפיוטים, ורק היכא דבא משום חובת הקריאה, אגב זה הוסיפו נמי תתקבל אפיוטים. ולפ"ז לאחר הפיוטים בלילה לא יאמרו קדיש כלל:

ברם יש מקום לומר דלכו"ע יאמרו קדיש (עכ"פ קדיש לעילא), על פי מה

שפירשנו לנוהגים לומר תתקבל אחר הפיוטים, דאפשר שעיקר החיוב הוא קדיש לעילא משום הקריאה בתורה, אלא שהוסיפו תתקבל משום התחינות והבקשות שבפיוטים:

ולפ"ז ה"נ בנדון דידן, בלילה, או בשחרית שכבר אמרו קדיש, דתו ליכא חיוב משום קריאה, א"כ לא מיבעיא לנוהגים לומר קדיש לעילא (בשחרית אחר הפזמונים, דקאי אקריאה, ואינו שיך לפזמונים כלל אלא שאחרוהו וכנזכר לעיל), אלא אף לנוהגים לומר תתקבל, זהו דוקא כשיש חיוב של-עיקר הקדיש מחמת הקריאה, ואז הוסיפו תתקבל אגב הפיוטים. אבל בנדון דידן שאין חיוב לא מחמת קריאת התורה ולא מחמת מזמורים שלמים, מנא לן לחדש אמירת קדיש אפסוקים שאינם מזמורים שלמים:

ויש לדחות, דהנה יש לתמוה אקדיש שאנו אומרים בגמר הסליחות בליל כפור [דוקא בלילה, שכבר אמרו קדיש תתקבל אחר התפילה (וגם קדיש דעתיד קודם עלינו לשבח). מה שאין כן בשחרית אין אומרים קדיש אחר חזרת הש"ץ אלא אחר הסליחות, פשוט דקדיש זה (תתקבל) קאי נמי אתפילת שחרית],

שהרי אין שם מזמורים שלמים. ועיין בבארות יצחק (חלק א' דף שי"ז) שמיישב זאת, דריבוי הפסוקים שאומרים בפתחה לסליחות (ואני ברוב חסדך וכו'), חשיבי כמזמור שלם. ולדבריו ה"נ י"ל דריבוי פסוקי ההרים והגבעות, חשיבי כמזמור שלם, ושפיר שיך לומר אחריהם קדיש. והסכים עמי בזה מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, שאכן דוקא אם אמרו פסוקים אלו גם בליל שמחת-תורה שיך לומר אחריהם קדיש. אלא שמנהג בית מדרשו שאין אומרים אז אלו הפסוקים, ומשום הכי אין אומרים קדיש בסיום הפיוטים, דהא בהא תליא וכמו שנתבאר:

שוב מצאתי לדודי הגאון מוה"ר שלום יצחק הלוי זצ"ל בהבדלי המנהגים שכתב וז"ל, ליל שמחת תורה אחר ערבית וכו', מוציאים ספרי תורה ומקיפין בהם את התיבה כשהם שרים וכו', ומסיימין והללויה זמרי למלךך וכו', ומחזירין ספרי תורה למקומן, ואומר קדיש, ונפטרין לבתיהם ע"כ. גם מו"ר הגאון רבי נתנאל אלשיך שליט"א כתב בערבית ליל שמחת תורה שאומרים קדיש. ועכ"פ עצם הקדיש תלוי באמירת פסוקי ההרים והגבעות וכנז"ל:

ג

אם מפסיקים באמצע הפיוטים לאכילת מיני תרגימא

כתב מו"ר מרן הגאון רבי יצחק רצאבי בבארות יצחק (ס"ק ל"ה) קידוש קודם שאוכלין מיני תרגימא פירות

הפסק גמור, וגם לא מחמת עצם הקידוש בדוקא הוי הפסק, אלא עיקר ההפסק האידנא משום שכולם מפסיקין יחד כי רוצים לשמוע הקידוש ואז יושבים לאכול. משא"כ בזמנם לא כך היתה המציאות, אלא עם אמירת הפיוטים היו אוכלים ללא שיפסיקו באמירתם:

ב. בדבריו מדגיש מרן שליט"א שבכה"ג שרוצים להפסיק, צריכים לומר הקדיש אחר קריאת התורה. ולכאורה אפשר שיאמרו הקדיש גם בעת ההפסקה בין הפיוטים [ורק לנוהגים להוסיף תתקבל, כאן לא יוכלו להוסיף זאת אא"כ אמרו פיוטים שיש בהם בקשות]:

והיתה תשובתו, דלפי האמת אפשר כך, אלא שלומר קדיש אחר הקריאה ואח"כ להמשיך בפיוטים יותר מתישב מאשר לומר הקדיש באמצע הפיוטים, אבל לא שיש קפידא בזה:

ג. יש לעיין בעצם אמירת הקידוש והאכילה, אמאי הוו הפסק גמור, אדרבה יתכן שעושים זאת לכבודה של תורה. וכשם שהפיוטים עצמם לא הוו הפסק בין קריאת התורה לקדיש, כך גם הקידוש והסעודה לכבודה של תורה לא הוו הפסק. וכמ"ש בעריכת שולחן (ח"ט דף קנ"ד):

ושלחת לשאול למוצא פי מרן שליט"א, ותשובתו היתה דאפשר דאין הכי נמי, אלא שזה תלוי בציבור, אם הם בני תורה וניכר שכל מעשיהם אך

וכיוצא בשעת הפיוטים [עיין להלן ס"ק ל"ו ד"ה מנהג], אע"פ שכפי המנהג אצלנו אין צריך קידוש בכי האיי גוונא וכו', מכל מקום מאחר שמחמירין לעשות קידוש ואוכלים אח"ז, הוי הפסק גמור וצריכין לומר קדיש גם כאן, ר"ל אחר קריאת ספר תורה ע"כ. וראיתי לעמוד על כמה דברים שביררנו אצל מרן שליט"א בהבנת דבריו:

א. במה שכתב מאחר שמחמירין לעשות קידוש ואוכלים אח"ז ע"כ, משמע דצריכין לומר קדיש משום שמחמירין, וצ"ב. גם משמע משום שהקידוש הוי הפסק. והוקשה לי דתיפוק ליה משום שמפסיקין לאכול:

ושמעתי מפי חתנו ידידי הגאון רבי נריה חובארה שליט"א ששאל למוצא פיו, וביאר לו כוונתו, שמאחר ומפסיקין כולן יחד לקדש ולאכול ולא רק יחידים, הוי הפסק גמור:

אח"כ עיינתי שוב בדברי מרן שליט"א, וראיתי שרמז לזה במה שכתב מוקף בסוגריים לעיין להלן ס"ק ל"ו, ושם מתאר את השמחה כפי שהיתה נהוגה אצל אבותינו ביום זה וז"ל, וכל המכניסין בניהם מתנדבים עבור אנשי בית הכנסת מיני קליות ופירות וכו' ומחלקין ואוכלין עם אמירת הפיוטים [ואין נוהגים לעשות קידוש וכו'] עכ"ל. ומעתה יובן מ"ש מאחר שמחמירין, היינו לאפוקי מה שהיה נהוג בזמנם שאין עושים קידוש. אבל לא מחמת עצם שמחמירין לקדש הוי

ורק לכבודה של-תורה, ואינם מסיחים בזה הלכה, בגלל המון עם, והתארכות דעתם לעניינים אחרים. אבל קשה לקבוע העניינים, ועוד*:

* לפי המציאות אפילו אצל בני תורה, ניכר שאין עצם האכילה עכשיו לכבוד גמרה של-תורה, אלא כיון שקשה להם להשתהות כך זמן רב עד שיסיימו ויילכו לבתיהם. ולצערי נוכחתי לראות שיש מגזימים מאד במשך זמן רב, ומביאים אז גם לחוח וכובאן ("כובאניות") וסחוק וכו', ומיחיתי בכך. ואנחנו בבית מדרשנו משתדלים לצמצם ולקצר ככל האפשר, ומכל-מקום הוי הפסק. יב"ן:

❧ ההנהגה הראויה בראש השנה ❧

אחר שהביא מהר"ר צאלח זצוק"ל זקינו של-מהרי"ץ בספרו פרי צדיק (תחילת החלק השלישי) מדברי הזוהר הקדוש ועוד ספרים, במעלת קדושת יום הנורא ראש השנה, חתם (בדף ל"ב) בזה הלשון:

הכלל היוצא לנו מכל המאמרים האלה, כמה האדם צריך לקדש עצמו ולתקן מעשיו ולטהר מחשבתו ולשוב בתשובה שלימה. ויכנס לבית הכנסת באימה ביראה בעונה, לבקש לפני יוצרו שירחם עליו שיזכה אותו בדינו, שיעשה לו לפניו משורת הדין ויכתבהו לחיים טובים:

ואל ייקל ראשו לדבר בדברים בטלים ולהמשך במאכל ובמשתה, אלא יעסוק כל היום בתורה, ליחד השכינה עם שאר המדות בהקב"ה, כדי למתק בחינות הדין המתעוררים ביום זה, כדי שירחם השם יתברך על כל עולמו שיחדש להם שנה טובה, ובפרט על ישראל אשר הם עמו ונחלתו, ויכתבם לחיים טובים, אמן כן יהי רצון:

הרב שלמה רצאבי שליט"א

מחבר ספר בארות שלמה על פסקי מהרי"ץ אבהע"ז, ירושלם

מאמר יום הקריאה בפורים

והוא ביאור רחב על דברי מו"ר כג"ק מהרי"ץ זיע"א לכרכים אשר להם חומה בזמנו ובמקומו, וכולל דרישה וחקירה לזמנינו ומקומינו שכונת רמות בעיה"ק ירושלם ת"ו:

בכל ערי תימן היו קוראים את המגילה ביום י"ד לאדר בלבד ♦ כך המסופק אין הכפרים סביבותינו נגרים אחריו אלא קורים ב"ד בלבד

כתב מהרי"ץ בעץ חיים דף קס"ד ע"א, כך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע או לאו, קורין ב"ד ובט"ו ובליליהון. ולא יברך כי אם ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם (שלחן ערוך). ומקומינו זה ארץ התימן, לא קבלנו בו שום ספק וקורין בו ב"ד. ואפילו כשהיו אבותינו עדיין שוכנים במדינת צנעא, לא היו קורים רק ב"ד, דלא הוה להו בזה ספיקא. ולכו"ע עכשיו שיצאנו מהמדינה חוצה לה, ליכא ספיקא כלל שאין קורין רק ב"ד, שכבר כתב הרב משאת משה סימן ג' דכל היכא דפלגין יקרא למתא, שסביבותיה נידון כמות, היינו לעניין קריאה בט"ו דוקא. דאלו במסופקת אי בר י"ד או בר ט"ו, אע"ג דבדידה קורין בשני הימים, אין הסמוכות לה בכלל הספק. דלמאי דאתרבו ממדינה ועיר היינו לעניין קריאה בט"ו, אתרבו. טפי לא יע"ש, עכ"ל מהרי"ץ. גם שאר כרכים

יום הקריאה בפורים לקצת מקומות המסופקים

הלכה רווחת שהמגילה נקראת ביום י"ד לאדר ברוב העולם, חוץ מכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, שהם קורים ביום ט"ו. והנה אנחנו יושבי ירושלם עיקו"ת, נעשינו כיתות כיתות, בשכונות רמות, שרוב ק"ק ספרדים קורין בשני הימים ומברכין ב"ד, ורוב ק"ק אשכנזים קורין בט"ו כירושלם ממש. עד שבבית אחד, משפחות משפחות לבד, קצתם עושים את יום הפורים, וקצתם אינם עושים. נראים אלו לאלו כבני דת אחרת חס ושלום, שלא כרצונו ושלא כרצון יראיו. ואי אפשר לעניין ליתקן עכשיו, עד ישוב ישראל לימי עלומיו, ויזבח תודת שלמיו, לעושה שלום במרומיו. לכן הוכרחתי להיכנס בעובי הקורה, לשאת ולתת במלחמתה של תורה. ומאחר שנתרחבו ונסתעפו הדברים, הנני מציב להם ציונים, בפרט לפירושים נאים וחידושי דינים, בעזרת הנותן לאין רוזנים:

למהרי"ץ שבפירוש עץ חיים גבי ברכת השכיבנו) דדוקא בדורות האחרונים ליכא ספיקא, לא היה לו לומר אלא שהיה 'ראוי' ליושבים בתוך צנעא שיקראו גם בט"ו בתורת חומרא. ואמחכתה"ר מצינו בכמה עניינים שלא דקדק הר"י ספיר כהוגן, לכן אם לא ימצא מקור אחר שהיו קוראים מקדם גם בט"ו אין להשגיח בדבריו אלא בדברי מהרי"ץ, שלא היו קוראים כי אם בי"ד:

באלו ערים יש להסתפק שמא הן מוקפות מימות יהושע בן נון

וערי הפרזות כיום אין קורין אלא בי"ד כמו שכתב הפר"ח ומביאו תורת חסד שם. ובכף החיים סק"ך שדא ביה נרגא שכתב וז"ל, מיהו מסתמיות דברי הש"ע והאחרונים משמע דאין חילוק, וכל שהוא ספק קורין בי"ד וט"ו עכ"ל, וציין לדברי עצמו בשם הרדב"ז שנביא לקמן ד"ה וכאן, וכן מטין דברי מהרח"כ פ"א ממגילה הי"א. אבל מהריק"ש בהגהת ס"ג ושתילי זיתים סק"י מקילים, וזו דעת מרן בב"י כמש"כ הפר"ח, ועוד מדויק כן בתשובות מהרי"ל (סימן נ"ו, והיינו ספר אשכנזי שכתב הב"י. גם הרדב"ז דלקמן ד"ה ופתח, הביאו) שנטה מלשון השואל דנקט עיירות, והוא השיב כל 'כרכים' דידן קורים בי"ד אי לאו דקים לן שמוקפות חומה מימות יהושע ב"נ. משמע דעיירות דהשתא לא באו לכלל ספק, אלא כרכים המוקפים לפנינו (ועל סוף דברי מהרי"ל שלא הביאם בית יוסף, עיין אוצר הגאונים ריש מגילה). אך יש

שבתימן המוקפים חומה, כולם לא קראו אלא בי"ד, כן כתב אאמו"ר שליט"א בש"ע המקוצר סימן קכ"ג הערה כ"ח דף רצ"ו. ופירש לי בעל פה, שמדויק כן גם מדברי מהרי"ץ שכתב ומקמינו זה ארץ התימן, משמע כל תימן. ועולה בקנה אחד עם עדות הת"ח זקנים ובקאים מכל נפות תימן שקראו בי"ד גרידא עכ"ד. והרע"מ קורח בסערת תימן דף ד' ד"ה אמנם, כתב שהיתה צנעא עיר פרזות, עד לפני כשמונה מאות שנה שהקיפה חומה אז. ועיין לקמן ד"ה ופתח, אודות העיר הקדומה:

אם אמת הדבר שכתב הר"י ספיר, שמלפנים כאשר ישבו במבצר העיר קראו המגילה גם בט"ו לאדר

ומדמפר"ש מהרי"ץ ואזיל דדוקא בדורות האחרונים שיצאו מהמדינה ליכא ספיקא, משמע לגבי דורות הראשונים שהיו בתוך צנעא דיש להסתפק ולהחמיר לקרוא אף בט"ו כמאן דאמר, ומרחיב בכגון זה הגרש"ז בתורת חסד סוס"י ל"ח (מדף צ"ט ע"ד אות י' ואילך). והר"י ספיר כשהיה בקאע ביר אלעזב [שכונת היהודים בצנעא], כתב בתחילת סימן מ' (ח"א דף צא). וז"ל, ראיתי בסדורי תפילותיהם שמלפנים כאשר ישבו במבצר העיר קראו המגילה גם בט"ו לאדר, בהיותה בספק מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, ועתה הם קוראים כרוב העולם בי"ד עכ"ל, וע"ע שם רס"י ל"ח סוף דף פ"ו. ואם מוצא דבריו ממהרי"ץ בפירוש הסידור עץ חיים המובאים כאן (כמו שהביא בדף ק"א ע"ב תשובת החיד"א

ג' ע"ב הביא מראש השנה (דף כ"ט ע"ב) שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא לירושלם, תוקעין. ופירשו בגמרא רואה, פרט ליושבת בנחל. שומעת, פרט ליושבת בראש ההר. קרובה, פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבוא, פרט למפסיק לה נהרא. וביאר הטורי אבן החילוק ממגילה לראש השנה, דבנדון דידן כל שהוא סמוך או נראה, אנשים של"זו בזו ושל"זו בזו כל היום, וא"א שזו תקיים מצות פורים בי"ד וזו בט"ו, דנראית כעיר אחת חלוקים במנהגיהם אלו מאלו, ומיחזו מילי דרבנן כחוכא, שהללו קורין ועושין משתה ושמחה ושאר מצוות היום, ולא לו יום זה כשאר כל ימות החול עכ"ל. ומכל מקום לטעם זה נמי צדקו דברי המשאת משה, שהרי בני הכרך וגם סביבותיו קורין בי"ד בברכה, ומה שמוסיפין בני הכרך לקרות בט"ו ובלא ברכה לא אוזא מילתא:

ביאור לשון כרך, ולשון נידון ככרך

ולתררר ויהו (ר"ל המשאת משה והטורי אבן) קשיא מדברי הרשב"א והריטב"א, שפירשו טעם הדין דסמוך ונראה, משום דמיגנו ומיכסו (היינו לאפוקי ממקומות שיש להסתפק בהם, כחזקיה שנביא להלן ד"ה ובאמצע) בכרך הסמוך להם, שבשעת המלחמה מתאספים ובאים אל ערי המבצר (עדה"כ בירמיה ח', י"ד, האספו ונבוא וגו'. ותרגום ערי המבצר, קרוין כריכין. וזהו לשון כרך, שהוא כרוך ומוקף בחומה). ובזה נפלה קושיית הטורי אבן ואין צורך לתירוץ שכתב, כי מגילה

לדחות בפשיטות דרבנותא קאמר כמצוי בתשובות הפוסקים. וסתם עיר פרוזה לכו"ע קורין בי"ד גרידא, כי לא החמירו כה"ח ומהרח"כ אלא במקום שנפל בו ספק:

קאע ביר אלעזב, וחומתה

ויציאתם מהמדינה חוצה לה שכתב מהרי"ץ, הכוונה לקאע ביר אלעזב, מקום מושב היהודים אחרי שובם מגלות מוֹנֶע. והוא בעמק ממערב לשכונת הגויים ביר אלעזב, מערבית לצנעא (לפי מצב זמנם. וכעת נתרחבה ונתפשטה צנעא, וכוללת בתוכה את מה שהיה קאע ביר אלעזב, וגם הלאה). וחומת השכונות שהזכיר הרע"מ קורח שם דף קע"ה, היא חומה חדשה, כי היתה פרוזה מקדם כמש"כ שם בדף י"ב, ואאמור"ר שליט"א בטופס כתובות דף ר"מ. וע"ע לקמן ד"ה ודברי:

כל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא לירושלם, תוקעין. והחילוק ממגילה

ומעם דפלגינן יקרא למתא, חידוש הוא מהמשאת משה, כתבו גם לעיל מינה התם וז"ל, דכולא מילתא משום יקרא דכרך מטו בה אשר סביבותיה נתנו בתוכה ע"כ. אולי הוציאו מטעם הירושלמי שחלקו כבוד לא"י ולפי"כ תלו הדבר ביהושע בן נון, ונמשך אחר טעם זה שחולקים כבוד לכרך כמו כן (ובכף החיים רס"י תרפ"ח נראה שנפל חסרון כיעויין במקורותיו). ובטורי אבן למגילה דף

לפיכך נתנו טעמים אחרים שסביבות הכרך נידון כמותו, באופן שישראל דרים בכרך וקורין בט"ו דוקא. גם הרמב"ם ומרן ושאר פוסקים השמיטו הדין שקורין חוצה לו, ובפירוש כתבו רוב האחרונים דבעינן שיהיו ישראל דרים בכרך, וגם שיקראו בט"ו מבלי ספק, כסברת המשאת משה. ואפשר לומר עוד בטעם הדבר שסמוך ונראה לכרך נידון ככרך, שכל הפירושים אמת. הסמוכים עד מיל, מיגנו ומיכסו בכרך, כפירוש הריטב"א. אבל הרחוקים יותר לא, כי ארוכה הדרך עד הכרך. ואם מתחשבים מתחומי הכרך וטפלים לו, שייך טעם הטורי אבן, כי מתערבים אלו עם אלו בעסקיהם ולפיכך בפורים נותנים להם את אותו היום. וכשלא משותף הכפר עם הכרך וגם רחוק ממנו יותר ממיל, אם רואה עכ"פ, שייך טעם המשאת משה לחלוק כבוד לכרך. ועיין לקמן בפרטי דינים וחילוקים אלו:

רמז בפסוק לפרטי הדין דסמוך ונראה

ודרשת מדינה ועיר שכתבו, הוא ממגילה דף ב' ע"ב, על פסוק (אסתר ט', כ"ח) מדינה ומדינה ועיר ועיר. ומסקינן דבחילוק לא איירי כלל כפירוש רש"י, ר"ל לא בא לחלק בין מדינה למדינה ובין עיר לעיר שיש קורין בט"ו ויש קורין ב"ד בין במדינות בין בעירות, אלא הכי קאמר, כל עיר ועיר הסמוכה למדינה, תהא כמותה. ואפשר לי לומר שנרמז בפסוק גם פרטי הדינים דסמוך ונראה, לידע מהי העיר שתהא כמדינה, ששתי תיבות האמצעיות 'ומדינה ועיר'

נקראת בט"ו לכרכים דמיגנו ומיכסו, ולכן הסמוכים להם נידונים כמותם מהאיי טעמא גופיה, דאינהו נמי מיגנו ומיכסו באותו הכרך. ומדויק כן בלשון ריב"ל 'נידון' ככרך, וגם בירושלמי איתא הרי הוא 'כיוצא בו', דמשמע כאילו הוא עצמו מוקף חומה, ולא משום שנטפל ונגרר אחר דין הכרך. וגם א"צ לידחק מעתה במה שחילק הטורי אבן בין הסמוכים לכרך ובין בן עיר שהלך לכרך לשיטתו שרצו חכמים להשוות זמניהם עם בני הכרך. כי להרשב"א והריטב"א לא מן השם הוא זה, אלא שהסמוכים לכרך מיגנו ומיכסו, וזמנם בט"ו מצד עצמם. ולדעתם נראה דכרך המסופק, הסמוכים לו בכלל הספק, דמאי שנא, ודלא כהמשאת משה. ובהדיא כתב הריטב"א ריש מגילה דלא בעינן שיהיו ישראל דרים בתוך הכרך, והא בהא תליא. ובעז"ה נרחיב עוד בזה להלן:

שלושה טעמים לסמוך ונראה שנידון ככרך, וכולם אמת

וליישב דברי מהרי"ץ והמשאת משה וסיעתם, יש לומר שכבר הריטב"א עצמו גמגם בזה, כי גירסת הירושלמי חוצה לו (שהוא מוצא הדין דלא בעינן שיהיו ישראל דרים בתוך הכרך) נראית לו דחוקה, וגירסת חוצה לארץ נכונה. ואפי' גירסת חוצה לו, יפרש המשאת משה לפי דרכו דתמיהה היא, ור"ל שאין קורין בו ולא חוצה לו, יעו"ש בסוגיית הירושלמי ובברכי יוסף (סימן תרפ"ח אות ח' מד"ה וצופה, ואילך).

ובזמניהם של-מהרמ"י ומהרי"ץ, שאם היה לעיר קרפף (הפסק כשבעים אמה) ליכא למשמע מינה. ויהודי צנעא נתיישבו בקאע ביר אלעזב כי גורשו מהמדינה כנרמז לעיל ד"ה ויציאתם, ולכן כתבו מאתא קאע ביר אלעזב בגטין ובשטרות, ובקצת פסקי תשובות (כגון בפסקי מהרי"ץ הלכות גטין ס"ס כ"ה), ועיין עוד עיר הקדש והמקדש להגרמ"ט ח"ג מדף רח"ץ ואילך. והנלמד ממהרמ"י ומהרי"ץ למקומינו רמות ירושת"ו, נכתוב בס"ד לקמן (ד"ה ומריש וד"ה וכבר):

אם אין רבים ישראל בכרך אלא בכפרים סביבותיו קורין בי"ד בלבד ♦ בהיקף חומה אנו הולכים אחר זמנו של-יהושע בן נון, אבל סמוך ונראה משערינו בדהשתא

ובאמצע התשובה הנז"ל כתב מהרי"ץ וז"ל, הא דאמרינן דבסמוך ונראה לכרך נידון ככרך, היינו דוקא אם רבים מישאל דיירי בכרך וקורין בה, אז הנראה וקרוב עמו גריר אבתריה משום יקרא דכרך. אך אם אין רבים ישראל קורין בכרך, אין מה שחוצה לו גריר בתריה כלל ע"כ. וכן העלה בכף החיים סקי"ג. ומוצא הדין מחזקיה שקרא בטבריא בי"ד ובט"ו מספק כי יקרא חומתה (מגילה דף ה' ע"ב), והביא המשאת משה קושיית גאון אחד למה הסתפק חזקיה, תיפוק לה מצד שסמוכה לחמתן המוקפת חומה מימות יהושע ב"נ, ותיירץ דבזמן חזקיה לא ישבו ישראל בחמתן ולפיכך אין טבריא נגררת אחריה. גם בשו"ת יבי"א ח"ז סימן נ"ח הביאו, והוסיף שכ"כ בברכי

הן סמוכות, והיינו סמוך לכרך. ותיבה הראשונה שהיא מדינה, עם תיבה האחרונה שהיא ועיר, רואות זו את זו, והיינו נראה עמו:

אלכסנדריה הקדומה, אסור להתיישב בה

ודברי מהר"ם ישראל בשו"ת משאת משה חלק ב', העלה מהרי"ץ גם בתשובותיו פעולת צדיק חלק א' סוף סימן צ"ז, ובתחילת הסימן הביא עוד מדבריו השייכים לעניינו, והנני מעתיקים ומבארם בס"ד לקמן. ושם (ד"ה ומקצרי וד"ה ופתח) יתבאר הטעם שלא כתב בעץ חיים שהעתקנו לעיל (ד"ה כתב) אלא טענה זו בלבד. ומדבריו כאן נלמוד לעיר המסופקת או שאין ישראל דרין בה, השכונות סביבותיה ומשותפות עמה אינם קורים אלא בי"ד, ואפילו מיקרבי אהדי וסמוכים בתייהם זה לזה עד החומה, וגם נקראת אותה העיר ושלטון אחד להם. ונילף מקאע ביר אלעזב שהיא גם כן שכונה בצנעא, ודן בה מהרי"ץ כסמוכה לעיר ולא כעיר עצמה. ואם כן הדין לקרוא בט"ו הוא בתחום המוקף מימי יהושע דוקא, ומה שהרחיבו ויצאו חוץ לחומה אתינן עלה מדין סמוך ונראה. גם מהר"ם ישראל במשאת משה שהוא מקור הדברים, דן על מנהג נא אמן היא אלכסנדריה של-מצרים, לקרוא בי"ד גרידא, אף על פי שסמוכים לעיר הקדומה שהיא בכלל האיסור (ר"ל להתיישב בה, כבפרק ה' ממלכים הלכה ז') וכמשנ"ת הראיה לעיל מהעיר צנעא. אך צריך לברר המציאות במקומותם

עיר בצורה, בלתי אם יפיל האויב חומותיה ויכנס אליה ברגליו. עכ"פ סמוך ונראה משערינן בדהשתא, כמש"כ החזו"א סימן קנ"ג דף רמ"ט סוף ע"ב. אך עיין עיה"ק והמקדש מדף שפ"ב ואילך. [ומה שהוסיף בסימן נ"ט אות ג' שגם בזמנם היה אפשר להגיע על ידי סוס ורכב מרחק גדול יותר מההולך ברגליו, אינה טענה, כי דרך העולם אז היה לילך רגלי, והיום ברכב. ולא דק שם באות א' ובסימן נ"ח במה שחשב את בה"ג והר"ן מכת הסוברים דנראה ורחוק יותר ממיל אינו נידון ככך, כיעויין במקורי הדברים. שמעתי מאאמו"ר שליט"א. ולקמן ד"ה ובמה, נעמוד בס"ד על דברי הר"ן. ועל דברי היב"א, ע"ע לקמן ד"ה וכאן:]

סמוך או נראה בעיניו ♦ עשרה בטלנין

ודרוחק גדול להעמיס פירוש הצל"ח בחזקיה ולומר שכן פירשו הרי"ף והרמב"ם מדהשמיטו דין סמוך שאינו נראה ונראה שאינו סמוך, והרי הספק עצמו שנסתפק חזקיה בימה חומתה השמיטו ג"כ (וע"ע פי"ב משמיטה ויובל הלכה י"ג). וחידושי הצל"ח למגילה אינם לרב המחבר בעל הנודע ביהודה אלא לנכדו, כמצויין שם בתחילת המסכת. ומצאתי סעד לדבריו מדברי זקינו הרב המחבר הנדפסים בצל"ח החדש, שמצריכים הרי"ף והרמב"ם סמוך וגם נראה, אבל לאו מטעמיה כיעו"ש, ובשו"ת מהר"ם אלאשקר סימן ק"י שכן מטים דבריהם להצריך סמוך וגם נראה יעוש"ב,

יוסף (שם) בד"ה ואחזה אנכי, דהאיי קושיא והאיי פירוקא אשר חזה המשאת משה הנז"ל, הלא היא כתובה בספר אסיפת חכמים בשם הגאון מהר"א שפירא עכ"ל. וחסורי מיחסרא, דהאיי פירוקא אשר חזה המשאת משה, היינו תירוץ הגאון שחשש חזקיה מאותם הכפרים הסמוכים לטבריא ואינם סמוכים לחמתן, שיקראו בט"ו כי יסברו דקריאת טבריא מצד עצמה היא ולא מצד שסמוכה לחמתן, וכן הוא לפנינו בתחילת ספר אסיפת חכמים שחיבר מהרי"א סגל מצאצאי הרמ"א, בשם מוהר"ר אליהו שפירא בעל אליה זוטא על הלבוש. ובמשאת משה דחה תירוצו כיעויין שם ובברכ"י. אמנם מה שהביאם היב"א לדחות פירוש הצל"ח שכתב דלחזקיה סמוך וגם נראה בעיניו וטבריא סמוכה לחמתן אבל אינה נראית עמה, האמת אתו, כי לכל הפירושים שכתבו החיד"א ומהר"ם ישראל ומהר"א שפירא לא פליג חזקיה אהא דאמרינן (שם בדף ג' ע"ב) סמוך אף על פי שאינו נראה ונראה אף על פי שאינו סמוך. אבל מה שרצה היב"א שם סוף אות ד' לדחות דברי כף החיים המגדיל את שיעור המיל לזמן נסיעה, מכח דברי הרשב"א והריטב"א (הובאו לעיל ד"ה ולתרווייהו) עם מה שנשתנו תנאי המלחמה בדורותינו, יש לתרץ ולחלק, כי הדבר פשוט שבהיקף חומה אנו הולכים אחר זמנו של-יהושע ב"נ, דומיא דחרוב ואינפול חומותיה. ועוד יש לדעת שאפי' בימינו לא תילכד

שאיין עיר גדולה נגדרת ונטפלת לכרך הסמוך לה, וכן על פי תירוץ מחודש שבתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך דבעינן שיבנה הכפר מעיקרא סמוך לכרך יעו"ש ח"ג סימן רל"ג, תובן קושיית הגמרא (מגילה דף ב' ע"ב) על רבי ירמיה ואי תימא רבי חייא בר אבא שאמר כמחמתן לטבריא מיל, ולימא מיל. כי כמה שאמר מחמתן לטבריא, לא השמיע כלום לבני חמתן וטבריא עצמן, דהא לאו גרירי אהדדי כתירוצים אלו. וזה ממש כסוגיית הגמרא בפסחים (דף מו.) ששיעור חימוץ הוא כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, וגם שם הקשו ונימא מיל. דלא נפקא מינה מידי לבני מגדל נוניא וטבריא, אלא שזהו שיעור המיל כדמשני לה הכא והתם. ולא כהגרימ"ט בעיה"ק והמקדש דף שפ"ח שדחה תירוץ המשאת משה, דאם היתה חמתן חרבה לא היה נותן הסימן לחמתן אלא לטבריא. ומדאמרו מחמתן לטבריא, ולא אמרו מטבריא לחמתן, מוכח שעיקר הסימן נתנו לחמתן עכ"ל הגרימ"ט. וטענה קלושה היא כמשנ"ת, דמחמתן לטבריא הונח לסימן בעלמא, ותירוץ הגמרא היא תיובתיה, שלא בא להשמיענו אלא שיעורא דמיל כמה הוי. ואי לאו הלין טעמי הוו גרירי אהדדי, דעד מיל דאמרן, עד ועד בכלל, כמו שפסקו הפוסקים דדוקא הרחוקים יותר ממיל אינם סמוכים, וכן מוכיחה סוגיית הירושלמי (דף ב'):

וברכי יוסף תחילת אות ח'. כל קביל דנא כתב מרן בהדיא סימן תרפ"ח סעיף ב' דחד מינייהו בעינן, מסכים לכל שאר הפירושים שהבאנו לעיל דלא פליג חזקיה אהא. ולכאורה יש להוכיח כן גם מהרמב"ם והש"ס דגרסינן וכל וכל תרי זמני, כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, שנראה ברור דאו או קאמרי. ואם שני תנאים הם, הוה להו למימר כל שהוא סמוך לו ונראה עמו, דומיא דכל עיר שהיא רואה ושומעת וכו' בראש השנה (דף כ"ט ע"ב), ושם ברמב"ם (פ"ב משופר הל"ח) פירש שיחתו דכולהו בעינן (וכל כה"ג דיוקא מעלייא הוא, ויעויין תוספות בכורות דף ל"א ע"ב ד"ה אם כן). וראיה לדרכינו ממה שהשמיט הרי"ף גם דין כרך שחרב ולבסוף ישב (מגילה דף ג' ע"ב), ולאז למימרא שאינה הלכה, דהא מילתא דפשיטא שאינו מצריך עשרה בטלנין מימות יהושע ועד עכשיו. אלא שלא הוצרך לכתוב דין זה, דמקשינן ומתריצין בגמרא מאי חרב, שחרב מעשרה בטלנין, והוא כבר כתב שצריך להיות עשרה בטלנין (על עשרה בטלנין, עיין תשובות הרא"ש כלל ד' סימן י"ט, וסערת תימן דף קי"ד קט"ו):

עד מיל, ועד בכלל ♦ שיעור מחמתן לטבריא הונח לסימן ואין להוציא ממנו שום דין, אלא שיעור המיל

ועל פי התירוצים שכתבו משאת משה ואסיפת חכמים, ותירוץ השני בצל"ח

סעד מהש"ס לחידוש המשאת משה שהסמוך לספק לא גריר אבתריה ♦ בירור כמה מקומות ושמות שנזכרו בבבלי ובירושלמי

ובאופן אחר יש לבאר ספיקה דחזקיה בטבריא, ולא סמך על חמתן לקרוא בט"ו גרידא, דחמתן עצמה מיספקא ליה. שהרי בגמרא דידן (מגילה דף ו.) פירשו חמת שבנחלת נפתלי (יהושע י"ט, ל"ה), זו חמי גרר, ולא היינו חמתן דטבריא כדלקמן. הלכך אינו נגרר אחריהם אפי' בתורת ספק, כמו שביאר המשאת משה בסוף התשובה דבעינן שיהיו בני הכרך קורין בט"ו בתורת ודאי, הובא לעיל ד"ה כתב. נמצא שחשש חזקיה בטבריא וגם בחמתן דלא כרבי יוחנן וסוגיית הירושלמי, דהתם פשיטא להו בתרווייהו דמוקפות חומה הן מימות יהושע ב"נ. ולהכי כי פריך בתלמוד דידן לחזקיה (דף ה' ע"ב) אמאי מיספקא ליה ודאי לאו חומה היא, פירשו דהא ליכא לספוקי בתרי יומי אלא מצד העיר עצמה, שאפי' סמוכה לספק לא תקרא אלא ב"ד. ומתוך דטבריא עצמה מיספקא ליה ש"ימה חומתה. ופירוש זה ראה מחזקיה לדברי המשאת משה שבעיר הסמוכה לדרך המסופק אין קורין אלא ב"ד, כדרך שהוכיח מחזקיה דבעינן שיהיו ישראל דרין בכרך. [ואגב יש להעיר דטבריא העתיקה שבתוך העיר החדשה, וגם חמתן הידועה כיום בשם חמת טבריא, מסתמא הן הן טבריא וחמתן שבזמן התלמוד, ואמנם המרחק ביניהם הוא מיל. אבל

המקום שאומרים שהוא מגדל נוניא צפונית לטבריא ונקרא מגדל, רחוק כמה וכמה מילין, וא"כ לאו היינו מגדל נוניא דידן, וגם צ"ע אי היינו מגדל אל דנפתלי (יהושע י"ט, ל"ח). וחמי גרר, נראה שצ"ל גרר בדל"ת (וביקשתי ומצאתי גירסא זו בכמה ספרים שבדק"ס הגהה ו'), כי מה ענין גרר לכאן שהיא מארץ פלשתים. והרבה יש בירושלמי חמתה דגדר, שער הקרובה לה גדר שמה, ולהבדיל בינה ובין חמתה הסמוכה לטבריא ורחוקה מגדר כמה פרסאות. וחמת גדר הידועה בזמנינו בגבול ישראל, על כתף ים כינרת קדמה, אומרים שהיא ליד חמת גדר הקדומה. ונקרא העמק ההוא מחתנא דגדר במסכת עירובין דף כ"ב תחילת ע"ב, ופירש רש"י מורד חריץ עמוק סביב א"י. אבל גדר עצמה בהר (הנקרא כיום רמת אום קיס. ומחתנא דגדר הוא עמק הירמוך למרגלותיו). והכי איתא התם דף ס"א ע"א, התיר רבי שיהו בני גדר 'יורדין' לחמתן, ואין בני חמתן 'עולין' לגדר יעו"ש ובפירש"י. ועלה בידינו דחמתן האמור אצל גדר, לאו היינו חמתן האמור אצל טבריא. וכמו כן בירושלמי עירובין דף ל"ו ע"ב. ומשם נראה שהיתה עוד חמת שלישית סמוכה למגדל. ועיין עוד בחידושי לסנהדרין דף ק"ח ע"א, ובירושלמי שביעית סוף דף ט"ז. ויש קצת שיטות באחרונים לבאר הסוגיות באופן שלא היתה אלא חמת אחת, ומאן יהיב לן מעפרייהו ומלינן עיינין, כי מיושב הכל אם כנים דברינו שהרבה חמתות בבקעה זו, וכן מפורסם בזמנינו]:

נראה עמו אפי' יותר ממיל, ועד כמה

ובבמה שסיימו רבינו הרמב"ם ומרן שלא יהיה ביניהם יותר מאלפים אמה, נתחבטו המפרשים, אם על סמוך קאמרי, או אפי' לנראה. והגאון חיד"א כתב בברכי יוסף אות ז' דהרמב"ם והטור סתמו, ונוטים דבריהם דגם נראה לא יהיה רחוק ממיל (היינו אלפים אמה). וכן כתב הר"ן בהדיא וכו'. ודעת מרן יש לדון בו. אמנם נראה מדבריו לעיל, דלדידיה אדרבה איפכא מסתברא, שמרן היפך הסדר ממש"כ הרמב"ם, ולהורות דשיעור מיל אסמוך דוקא קאי וכמש"כ המג"א יעו"ש. וכן מכריע במשנה ברורה, ושכ"ד רוב הראשונים והש"ע, דנראה עמו אפי' רחוק יותר ממיל, ודעת החולקים הביא כיש אומרים יעו"ש סק"ו ובשעה"צ. וכ"ד השתילי זיתים סק"ז. גם בחידושי הר"ן למגילה כתב בפירוש דשיעור מיל אסמוך דוקא קאי. ומש"כ החיד"א בשם הר"ן על הרי"ף היפך זה, ואחריו בכף החיים סק"ט, נראה שהוציאוהו מהכסף משנה פ"א ממגילה סוף הל"י במה שדחה הגהת הרב המגיד וז"ל, מה נעשה להר"ן שכתב על מימרת ריב"ל דכרך וכל הסמוך וכו' דאפשר דכי אמרינן ועד כמה וכו' אכולה מילתא מהדר, בין לנראה עמו בין לסמוך, ועלינו ליישב לשון הגאונים האלה אשר מפיהם אנו חיים ע"כ. ואח"כ כתב, ועוד אפשר לפרש בדרך אחרת, דכי קאמר [בנראה עמו] אם אין ביניהם אלפים, הכי פירושו, בשתתן חבל מעיר לעיר באויר, לא מדה בקרקע, ונכון הוא לדעת הר"ן ע"כ. והנה לא אמרה הר"ן (שעל הרי"ף)

אלא בדרך אפשר, אחר שהעלה פשט הגמרא נראה אעפ"י שאינו סמוך, והביא יש מפרשים דנראה (וסמוך) [עמו] דקאמר היינו דמתחשב מתחומי העיר דוקא וגם רואים אותו מן העיר, ואח"כ כתב אי נמי אפשר דכי אמרינן ועד כמה וכו' כדלעיל. והכסף משנה שהביא פירוש זה, לאו למימרא דזו היא סברת הר"ן, אלא לדחות פירוש הה"מ המשבש גירסת הרמב"ם, כי לדעתו מוכרח שלא נאמר שיעור מיל בנראה עמו. ובמה שהביא הכסף היפך זה מאחת הסברות שכתב הר"ן, ויישבה כהוגן דסמוך משערים בקרקע ונראה משערים באויר, תיובתא היא להה"מ. אבל סברת הר"ן עצמו אינה מוכרעת מכאן, ובכ"י הביא גם סברא הראשונה ופירשה דנראה אעפ"י שהוא רחוק ממיל כיון דנחשב מתחומי הכרך נידון ככרך. מ"מ חששו החיד"א וכף החיים לסברא השנית, ולכן העלו להלכה דגם כפרים הנראים לא יהיו רחוקים יותר ממיל. אבל השת"ז והמשנ"ב חולקים כמש"כ לעיל. ולהבין דעת הר"ן היטב, צריך להביא מש"כ הפר"ח וז"ל, בין ליש מפרשים בין לאי נמי (היינו שתי הסברות דלעיל) קשיא להו מה שכתב הר"ן ז"ל בסוף דבריו, דלא מסתברא שאפי' שיהא רחוק כמה פרסאות, מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נדון ככרך עכ"ל הפר"ח, וכ"כ מהר"ם אלאשקר שם. גם מרן הב"י מפרש כן במאי דמסיים למילתיה דהר"ן וז"ל, אבל לומר שהוא רחוק כמה פרסאות עד שאינו נחשב מתחומי העיר, שאם נראה מהכרך יהיה נדון כמוהו, זה דבר שאינו נראה

הרואה ירושלם בחרבנה, כמה יהיה רחוק ותיחשב ראייה ♦ וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק, היכן היה

וצופה הייתי בב"י סימן תקס"א שכתב על הרואה ירושלם בחרבנה וז"ל, כל שראה בית המקדש או ירושלם קודם שיגיע לצופים, לא חשיבא ראייה, דריחוק מקום הוא. ומשהגיע לצופים חשיבא ראייה עכ"ל הב"י, והובא בספרי האחרונים ובכללם השת"ז ס"ק ב'. והיינו כדעת רש"י (ברכות דף ס"א ע"ב ופסחים דף מ"ט ע"א) שצופים הוא שם מקום. וכן דעת הרמב"ם פ"ז מבית הבחירה הל"ח גבי קלות ראש מן הצופים שהוא חוץ לירושלם ולפנים, דמשמע בהדיא כפירוש רש"י. ושבילי דירושלם נהירין ליה פבחיבורו שם (וע"ע פסקי מהרי"ץ ח"א דף ו', ושו"ת שבט הלוי ח"א סימן י"ט) ובסוף הלכות תעניות (שם בא מדרך המדבר פוגע במקדש תחילה, וכ"כ המאירי שלהי מו"ק). ובסוף מסכת מכות גרסינן, כיון שהגיעו 'להר' הצופים קרעו בגדיהם, וע"ע זכרון בצלאל דף קמ"ו. איברא לדידי עניא מסתברא דהיינו הר הצופים הידוע ברוח מזרחית צפונית, מאונ"ט סקופו"ס בלשונם, או כפר שהיה שם. ושם סקופו"ס דהיינו צופים לא חדש הוא, נזכר כבר בדברי הימים ההם (מלחה"י ח"ב פ"ט דף קנ"ט. ועיין דברי אאמו"ר עליו בש"ע המקוצר ח"ה סימן קצ"ד דף ת"פ הערה י"ב) על צסטיו"ס הרומי שנלחם בירושלם, ושם את מחנהו במקום הנקרא סקופו"ס במרחק שבעה ריסים מן העיר. שיעור זה הוא מיל

לאמרו עכ"ל. לכן הגביל הר"ן שיעור הנראה (ולגירסת 'וסמוך' שהיתה לפני הב"י והפר"ח ורמזתיה לעיל, הגביל את שיעור הסמוך כמו כן. ועיין חזון איש סימן קנ"ג אות ג' דף רמ"ט סוף ע"ג) באופנים אלו, וכמו שפירשו דבריו מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. ולא כמאמר מרדכי שרוצה להגיה בב"י, ודבריו צל"ע. ועל מה שדחה נכד הצל"ח דברי הר"ן וכתב שאינם אלא דברי נביאות, יש להשיב שהרי הם גם כן דברי הריטב"א והמאירי ריש מגילה, ולפום מהטא הוציאו דין זה מקושיית הגמרא על סמוך ואינו נראה היכי משכחת לה, ותירוץ רבי ירמיה שיושבת בנחל. ופירש רש"י בנחל, מקום נמוך, וכן בטור וש"ע כתבו שהם בעמק. ונלמד מכאן גם השתתפות בני הערים הסמוכות בענייניהם זה עם זה, כי הנחל היה מקור חיותם כנודע, והוא סימן והיכר לעיר (עיין פסקי מהרי"ץ הלכות גטין סעיף ט"ו דף ד"ש). לכן אם יושבת בנחל אותה העיר הסמוכה לדרך, אינה רואה מפני שפלותה, וגם לא תיחשב מתחומיה כי אינה צריכה לה ואין בני העיר משתתפים עם בני הכרך בענייניהם. אך יש לדחות פירוש זה מסוגיא דראש השנה שהבאנו לעיל, דאמרינן נמי התם רואה פרט ליושבת בנחל, והיינו ראיית העין כי כן מוכיח לשון רואה, ודוקא לשון נראה עמו דהכא פירשו שנראית ומתחשבת מתחומיה. וע"ע דרכי משה רס"י תרפ"ח דף שס"ח, ונוה צדיק ח"ב סימן קע"ג אות ד', והרמב"ם פ"ז מעבודה זרה סוף הלכה ט"ז:

שהיא בדרום, ועיין הרמב"ן ריש פרשת חיי שרה. וכן אומרים העולם שהיה זה לפאת נגבה תימנה בהר הנקרא גבל מִפְּכָר. וסימניך צופית תימן, צופים מזרח. וע"ע במאירי לברכות שם, ותוי"ט לפסחים שם, ושו"ת אגרות משה ח"ג סימן פ"ה. אמנם דברי רבינו יונה על הרי"ף סוף ברכות צל"ע, שכתב וז"ל, לא אסרו שלא יקל אדם ראשו אלא מן המקום שכשצופה האדם יכול לראות בית המקדש. ואפילו מן הצופים ולהלן אינו אסור אלא כשעומד במקום שרואה הבית, ושאין שם גדר, ובזמן שהשכינה שורה עכ"ל. ניכר שהולך בשיטת התוספות, ולהלן שכתב מוכרח שר"ל ולפנים, דאל"ה תיבת ואפילו אין לה מובן. ואם כן מה לי צופים מה לי רואה, שהרי המכוון בשניהם אחד. ולכאורה היה לו לפרש כמאירי דרואה דאמרן היינו שיהו פניו כנגד המקדש, הגם שהמאירי עצמו הולך בשיטת רש"י והרמב"ם שצופים שם מקום הוא כמש"כ במסכת ברכות (שם ושם) ובמסכת פסחים (דף מט. ד"ה ונתגלגל ודף פא: ד"ה והצייקנין). ודברי הגרימ"ט בארץ ישראל דף ע', לא נתחווירו אצלי העני, ואין להאריך אלא בשיעור המרחק דחשיבא ראייה לעניין קריעה, שלתוס' לא נתברר עד כמה הוא מרחק זה. גם לפירוש הב"י שאחרי מקום הנקרא צופים לא חשיבא ראייה והיינו מיל, י"ל שאם לא הר זה עצמו, היה נראה גם ביותר ממיל. ודוקא מה שנראה אח"כ במרחק כמה פרסאות, מראשי ההרים הגבוהים שאחרי צופים, זו אינה ראייה כ"כ. ולעניין מגילה הרחיבו

בקירוב, כיעויין פ"ו דיומא מ"ד (ועיין עוד מדרש הגדול פרשת משפטים דף תקל"ג שיטה ז' וחילופי נוסחאות שם), ומאמת דברינו כי כן הדרך מהר הצופים להר המוריה. ואולי נרמז בלשון המאירי (ברכות דף מט: ויומא דף עט:) שצופים הוא סוף תחום הקדש יעו"ש, ותחום דאמרין בעלמא הוה ליה מיל, כגון לעניין שבת. וזה סעד לסוברים דנראה הוא עד מיל, שהרי צופים הוא שיעור הראייה לעניין קריעה כמבואר בב"י, ומסתמא הוא שיעור הראייה גם לעניין מגילה. אך יש לדחות ראייה זו בקל, וכמו שיתבאר לקמן בס"ד. והתוספות בפסחים הקשו לפירוש רש"י, שאם צופים הוא שם מקום, היה צריך לומר וכמידתו לכל רוח. לכן פירש ר"י דצופים היינו כל מקום סביב ירושלם שיכול לראותו משם, ושכן מפורש בתוספתא יעו"ש. ונ"ל ההדיוט להטיל שלום ביניהם, כי שם המקום צופים כפירוש רש"י, ומפני ששמו מורה על מהותו שצופה אל העיר כפירוש התוס', לא הוצרך התנא להוסיף ולומר כמידתו לכל רוח. ואדרבה לא ניתן להיאמר כאן, שהרי לא במידה תליא מילתא אלא בראייה. וירושלם הרים סביב לה, שלפעמים אינה נראית אלא ממרחק מיל כמו צופים, ולפעמים נראית ממרחק אחר כגון צופית הנזכרת במדרש הגדול פרשת וירא דף שנ"ב, שמשם ראו אברהם ויצחק את הר המוריה, כדכתיב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (בראשית כ"ב, ד'). ונראה דלאו היינו צופים, שהרי מבאר שבע בא

רבני זמנינו מאד בפרטי סמוך ונראה, כמו שיתבאר לקמן עם מה שיש לנו ללמוד מדברי מהרי"ץ:

דבר פלא שנשמך מהרי"ץ על טעם צדדי דוקא, שלושה תירוצים דליתניהו, ועל ארבעה לא אשיבנו

ומקצרי תשובותיו, העלו דברי מהרי"ץ שהסמוכים לדרך טפלים לו דוקא אם ישראל דרים בו, בתורת חכם סימן שפ"ד, ובשושנת המלך הלכות פורים ס"ד. ודין הקריאה במצרים שהוא תחילת תשובה זו (מובא להלן בסמוך) השמיטו, כמתכונת ספריהם להעלות בקיצור מסקנות מהרי"ץ הלכה למעשה, ושניהם שימשו ברבנות עי"ת צנעא כידוע. אבל סוף התשובה שכרך המסופק אין מה שחוצה לו נגרר אחריו, השמיט בתורת חכם. ובשושנת המלך העלהו, וכן בדין, כי הוא עיקר ויסוד לפטרם מלקרוא בט"ו, כמש"כ בפירוש בעץ חיים. וטעם הדבר, אפשר דמהרי"ץ מתניתין קשייתיה, שדין זה להצריך ישראל בכרך כדי לגרור סביבותיו אחריו אינו מוסכם, ומטו בה מהירושלמי והריטב"א כדמסיק בחזו"א סוף סימן קנ"ד וז"ל, נמצא לדינא, כרך שחרב ונעשה של-גוים, הסמוך לו קורא בט"ו, כמו שמבואר בירושלמי לפירוש הריטב"א והגר"א עכ"ל. אך צע"ק לפי מה שנראה לכאורה דהא בהא תליא, ואם לא בעינן שיהיו ישראל דרים בכרך, יהיה דין כרך המסופק גם לכפרים סביבותיו, ומבואר לעיל ד"ה וטעם. ואין לחלק ולומר דכפרים נפרדים מהכרך היינו

פלוגתא, אבל בשכונה חדשה חוץ לחומה יודו הכל שקורין בט"ו אפי' אין ישראל בתוך הכרך הישן, כי מהר"ם ישראל המצריך ישראל דרים בכרך וקורין בט"ו גרידא, היינו אפי' לעניין יישוב החדש שנתרחב אותו הכרך עצמו חוץ לחומות כיעו"ש, ולקמן ד"ה וכבר. וא"כ חזרה קושיא למקומה, למה העדיף מהרי"ץ בפירושו עץ חיים הטעם שהכרך עצמו ספק. ואין לומר שכתב התשובה אחרי שכתב פירוש עץ חיים והוסיף בה דברים, כי מה שהביא בע"ח לא כתב מהרמ"י אלא בקיצור ובאגב, ועיקר דבריו שם דבעינן ישראל דרין בכרך. לכן נ"ל לומר תירוץ רביעי והוא הנכון בס"ד, שבדוקא לא נקט מהרי"ץ אלא טעם כזה שהכרך עצמו ספק, ולא לסתור סברת הקודמים שקראו בתוך המדינה ב"ד גרידא. ואילו נקיט בטעמיה שאין ישראל דרין בכרך, מערער בזה על אבות אבותינו נע"ג הדרין בכרך. ומהרמ"י תירץ כן בשופי, כי גם דורות הקודמים לא נתיישבו באלכסנדריה הישנה, שהרי היא בכלל האיסור כנוצר בדבריו, אלא חוצה לה:

צנעא שבתיומן וקהיר שבמצרים, הישנות והחדשות ♦ יום הקריאה לבני ברק, ולכפרים הסמוכים לצפת

ופתח דברי מהרי"ץ בתשובתו זאת, במצרים אין קורין המגילה כי אם ב"ד, דזו עיר חדשה היא שנקראת אלקהרא, ולא זו היא שיצאו ישראל ממנה (הרדב"ז) עכ"ל. אין הכוונה כאן לשם הארץ, אלא לשם העיר דמפרש ואזיל

כמו העיר צפת והיינו כשיטת החזו"א, ומנהג זה כתב התיקון יששכר תלמיד מהרלנ"ח. כי בכף החיים הנז"ל העלים עיניו מדברי התיקון יששכר, ולא הביאו אלא בס"ק י"ט על הש"ע סעיף ד' גבי ערים המסופקות מצד עצמן. וא"כ הסמוכים והנראים מברכין וקורין ב"ד, ואין צריך להחמיר ולקרות אף בט"ו:

הדריש בכרך ומסתפקים חינוס לקרות גם ב"ד, יש לגעור בהם ♦ הלואי שיזכרו נפלאות ה' בכל יום, פירוש ♦ יום הקריאה בעיר לוד

ובאן בירושלם עיקו"ת, נבוכים אנו במקומינו שכוונת רמות, ובשכוונות הדומות לה סביבות ירושלם. שבשו"ת מנחת יצחק חלק ח' סימן ס"ב הכריע הוא ובית דינו לקרוא ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה, לפי מצב זמנו שנת ה'תשמ"ב, ואישר וקיים דבריו גם בחלק ט' סימן ע', ובחלק י' סימן נ"ה (שנכתבו בשנים ה'תשמ"ה ה'תשמ"ו). ברם מאז ועד היום (טבת ה'תש"ע) נוספו בתים ושכוונות, ועוד מוסיף והולך, כמקרא שכתוב ימין ושמאל תפריצ, תלי"ת. ורבני השכונה לא הושוו בדעותם ובשיטותם, כנזכר לעיל בפתח דברינו. לכן בבית הכנסת שייסדנו כאן באלול ה'תשס"ו, חקרנו על הדבר (בפורים שעבר, שנת ה'תשס"ט ליצירה) והלכנו אחר רוב ככל הפוסקים שבזמנינו, לברך ולקרות בט"ו. ואף אמנם שכתב הרדב"ז בתשובה זו לא לגעור באותם שקורין ב"ד ובט"ו, והלואי שיזכרו נפלאות ה' בכל יום, הביאו יב"א סוף

(שמה הידוע והמפורסם, קהיר. ובזמנינו גדלה ונתרחבה מאד, גם פסטאט העיר הישנה נכללת בה), וע"ע נפלאות מתורתך פרשת חקת דף י"ט בשם רבינו בחיי. וכך אמר לי איש מצרי על פי בקיאים דהתם, שהיה שם העיר מצר (היינו מצרים) גם כן, כמו שם הארץ. ודברי הרדב"ז הם בתשובותיו ח"א סימן רנ"ב, ועיין עוד לעיל ד"ה ועיר. ומפרש במשאת משה (שהוא מקור הדברים כנז"ל בד"ה ודברי) שנתרחקו מהעיר הישנה יותר ממיל, ואינה נראית עמה. ונראה כוונת מהרי"ץ גם בזה כלפי קאע ביר אלעזב שהיא שכוונה חדשה מחוץ לצנעא, ובפרט על פי הידוע שעיר המבצר הקדומה היתה ממזרח בגובה הר נקם המשקיף על מדינת צנעא, שמה 'בראש' וכבר חרבה, כמש"כ בסערת תימן דף ד' ואבן ספיר ח"א דף צ"ט (וע"ע לעיל ד"ה ומדמפרש וד"ה ויציאתם). מ"מ שנייא דין מאלקהרא, שהרי נראית צנעא מבראש כמבואר. גם צנעא בניינו יספוק כדמוכח מדברי מהרי"ץ לעיל, כי מי מפיס שלא הוקפה מקדם קדמתה. לכן טעמו העיקרי הוא מש"כ בפירוש, שהסמוכים לכרך מסופק קורין ב"ד גרידא (וע"ע לעיל ד"ה ומקצרי). ומכח זה מסיק אאמו"ר בש"ע המקוצר סימן קכ"ג הערה כ"ח דף רצ"ו, אודות עיה"ק בני ברק, שאין לקרוא אלא ב"ד, ושכן העלה בכף החיים סימן תרפ"ח ס"ק י"א מכמה פוסקים יעוש"ב, וכן העלה הגרימ"ט בספר ארץ ישראל דף מ"ז. ואעפ"י שמנהג הכפרים ביריה ועין אלזיתון לקרוא בשני הימים מספק

אם ספק בדין שווה לספק במציאות

ובנדרון דידן אם טפלים אנו לכרך ירושלם ת"ו, מידי דאיסורא הוא גבן למיקרי ב"ד כבמסכת יבמות סוף דף י"ג, ודוקא בדיעבד הקורא כבן עיר יצא לדעת חלק מהפוסקים. והיב"א בסימן נ"ט אות ד' השווה ספק בדין לספק במציאות, ונשען לגבול טבריא שקרא בה חזקיה ב"ד ובט"ו כדלעיל ד"ה ובאמצע, ועיין פמ"ג במשכצות סק"ד, ובבית יוסף דפתח במאי דסליק אדעתין שנסתפק חזקיה בטבריא אם מוקפת מימות יהושע ב"נ, והבן. ועוד הוכיח כן בסימן נ"ח מכף החיים סוס"ק ט', דדבר דלא נפיק מפלוגתא הו"ל כדרך שהוא ספק שקורין ב"ד ובט"ו. והן הן דברי כף החיים בשם החיד"א שהרחבנו עליהם לעיל גבי נראה עמו ורחוק יותר ממיל. ואעיקרא יש לנו לסמוך על משמעות לשון מרן דנראה עמו היינו אפי' ביותר ממיל, גם החיד"א לא היה נסוג אחר בהצטרף כמה צדדים וסניפים לקרוא בט"ו (כגון שמשותפים במיסים וארנוניות ובהנהגת העיר, ומצד העירוב הכללי שהוא מסבב את שכונת רמות כולה כאשר חקרתי ודרשתי. ואין להאריך במה שכבר האריכו רבני זמנינו). איכו השתא רווחא מילתא טפי, שהיום קרובה רמות תוך מיל לשכונות אחרות, נוסף על מה שכבר היא טפלה לכרך ומשותפת עמו בכל ענייניה, ולא עוד אלא שנחשבת אותה העיר בכלל השכונות החדשות למן היום הווסדן ועד עתה:

סימן נ"ח הנז"ל חוטרא לידיה. ברם לאו שמיה מיתייא, כי נדון הרדב"ז במקומות שדינם לקרוא ב"ד, ואותם שקורין בשני הימים ומברכים ב"ד לא הפסידו כלום, שהם מברכים בזמן שמצווים לקרות בו, ומוסיפים עוד לקרותה ביום אחר ובלא ברכה. והנה לד' ואונו וגיא החרשים שנזכרו בבבלי (דף ד.) ובירושלמי (דף ב: ודף ג.), פסוק הוא בעזרא (נחמיה י"א, ל"ה) וכתוב בו וְאֹנֹן בּוֹא"ו, גִּי הַחֲרָשִׁים בֵּלֵא וּא"ו, לִפְיֶכֶךְ אָמַר ר"ח בשם ר' פינחס שלוד ואונו הן הן גיא החרשים (כעין זה בגמרא מגילה דף כ"ג ע"א יעו"ש ובחידושי אגדות למהרש"א). וריב"ל אשמעינן אגב אורחיה ששלושה כרכים הן. וכי פריך בירושלמי דלוד כתיבא, אפשר דגיא החרשים לא קשיא ליה, דהא גופה איצטריכא ליה לפרושי שהוא כרך בפני עצמו דלא כר"ח, ועיין שם בפסוק כ"ה, וברכ"י סימן תרפ"ח אות ג'. אמנם קצת מרבני זמנינו מיספקא להו באיז"ו דר"ך נל"ך ללו"ד, ומורים לקרות בשני הימים ולברך ב"ד. והיב"א סעד סברא זו בסימן ס' מדברי הרדב"ז שאין לגעור וכו', וכבר נתבאר שאינו עניין לכאן כלל אלא למוסיפים לקרוא בט"ו בכדי, כגון מה שהביא דבריו בכף החיים לעניין בן עיר שקורא בשני הימים יעו"ש ס"ק י"ז י"ח כ' (ולעיל ד"ה וערי. ועל עיסק הדא קרתא, אתריה דריב"ל מאריה דשמעתא, נרחיב במקום אחר בעזרת וסלחת):

נראה שאינו סמוך כגון שיושבת בראש
ההר כמ"ש מהר"ם אלא שקר:

**כל אפין שוין שיום הקריאה ברמות הוא
ט"ו לאדר ♦ אמיתות הסברות שכתב כף
החיים**

וכבר כתבנו שם על הראיה ממהרי"ץ
שאינה מוכרחת. ותו איכא לדחויי
דאכתי סמוך ונראה הוי, שאפי' יונח דלאו
כרך ממש הן אותן השכונות היוצאות
מן החומה, היינו לעניין כרך המסופק
שאינן בכלל הספק [והוא הדין כשאין
ישראל דרין בתוכו, עיין משאת משה
ולעיל ד"ה ומקצרי]. אבל כרך שקורין בו
בט"ו, הרי הן כמותו, ונשער מיל מסוף
אותן השכונות לשכונות אחרות הנכללות
באותו הכרך. וכ"ש לכף החיים ודעימיה
שכתב בס"ק י' וז"ל, שיעור מיל מורדין
חוץ מן הבתים הסמוכין לעיר, כמ"ש
לעיל סי' (שס"ח) [שצ"ח] סעיף ה' וסעיף
ו' יעו"ש, וכ"כ הב"ח. ואם כן ה"ה
בכפרים הרחוקים יותר ממיל ונראים,
אעפ"י שאין נראים לבתים שבתוך חומת
העיר אלא לבתים שחוץ לחומת העיר,
כיון דלענין מדידה דינם כמו העיר, ה"ה
לענין ראייה, ונכנסו לבית הספק, וצריך
לקרות בי"ד ובט"ו עכ"ל. בית הספק
דקאמר, היינו כפרים הנראים ורחוקים
יותר ממיל, שנסתפק בהם לעיל מינה
התם בס"ק ט', הוב"ד לעיל ד"ה ובמה
(לאפוקי מהבנת הפסקי תשובות הערה
ט"ז, שמסתפק כה"ח בגוף הדין שבס"ק
י', וליתא). אבל הסמוכים תוך מיל לתחום
העיר דסימן שצ"ח, אין צריך שיהיו נראין

עיקר ירושלם קדמיתא, וההרים סביבותיה

ומריש הוה אמינא שנראית רמות מעיקר
ירושלם קדמיתא להדיא, על
פי מה שכתב שו"ת יחל ישראל סימן
ל"ז. וכשיקשתי לידע הדברים לאשורם,
ראיתי שאינו מחזור כ"כ. ודין גרמא
שפסגות ההרים סביב לה סמוכים אליה
מצפון וממערב וגבוהים הימנה, לכן רמות
שהיא בצפון מערב כמעט שאינה נראית
אפי' מהעיר העליונה שבצפון ההר והיא
המוקפת חומה בזמנינו, כל שכן שאינה
נראית מהעיר התחתונה שהיתה בדרום
ההר. ועיין עוד רפ"ו מבית הבחירה.
והעומד בהר המשחה, הוא הר הזיתים
אשר על פני ירושלם מקדם, בעיניו יראה
ויבין. ואם אין רמות סמוכה ונראית אלא
למה שנתרחבה ונתיישרה העיר ולא
לתחום המוקף מימות יהושע ב"נ, היאך
ניטפל לשכונות אחרות שאינן כרך מצד
עצמן, אלא נגרות אחריו, כמו שהוכחנו
לעיל (ד"ה ודברי) ממהרי"ץ שישוב זה
חוץ לחומות הוה ליה סמוך ונראה ולא
כרך ממש. ובשלמא מה שבנויות אותן
השכונות עד החומה בלא הפסק שפיר
דמי, ככל סמוך ונראה שגורר את כל
שטחו אחר הכרך אפילו כמה מילין
(כדמוכח בירושלמי דלעיל סוד"ה ועל
פי. וזו דעת רוב ככל הפוסקים מלבד
הגרמ"ט), אבל לא יגרור אחריו מקום
אחר אעפ"י שסמוך ונראה אליו. ואם מצד
שמתחשב מתחומי העיר, כבר כתב הר"ן
דלא מהני כשאין רואין אותו מן העיר,
וכן הוא בריטב"א ובמאירי מאריהו
דהדין שמעתא, ומוכרח מהגמרא דמוקמינן

ביום הקריאה לא שייך קולא או חומרא
מכל המקובץ נראה ששכונה חדשה בירושלם הסמוכה ונראית לעיבור העיר, נידונת כמותה. הלכך שפיר קרינן ומברכינן בט"ו, ואחרי רבים להטות. מה גם שאינה חומרא לקרוא ב"ד, וכגון מש"כ הטורי אבן למגילה דף ב' ע"ב ד"ה הא קמ"ל, דמה חומר יש בקריאת י"ד טפי משל-ט"ו יעו"ש, ולעיל ד"ה ובנדון. נויש ליישב דבריו עם מאי דאיתא בירושלמי דף ב' ע"ב, קל היקילו בקריאתה יותר מבתי ערי חומה שהסמוך לכרך והנראה עמו הרי הוא כיוצא בו לעניין מקרא מגילה, שר"ל חכמים הרחיבו דין הכרך ותחומו יותר ממה שהוא בבתי ערי חומה, ולא קולא קולא ממש. ועיין עוד עיר הקודש והמקדש סו"ד תי"ט, וש"ע המקוצר חלק ב' דף צ"ב ד"ה אגב, ופסקי מהרי"ץ הלכות קידושין דף ל"ד ד"ה ביאור. והדברים קל וחומר בירושלם משוש כל הארץ קרית מלך רב, העתידה שתהא מגעת עד שערי דמשק כדאיתא בשיר השירים רבה על פסוק צופה פני דמשק, ועיין עוד שם פרשה ז' דף ל"ז ע"א. דוגמא לזה יתרונה על יבנה בראש השנה שכל עיר שהיא רואה וכו'. אך עיין זבחים דף קי"ב ודף קי"ח שבשילה אוכלים בכל הרואה, ובירושלם לפנים מן החומה דוקא, וזו מעלה וזכות לשילה כדאיתא התם. ואגב יש לדעת אודות שער שכם המפואר בשערי ירושלם, שקורין אותו הלעזים דמסק"ס גיי"ט, ותרגומו שער דמשק. כי הוא בחומה הצפונית,

גם כן, וכדעת מרן המבוארת בדברינו שם ד"ה ודוחק. כל שכן בנדון דידן שסמוכה רמות תוך מיל וגם נראית להדיא מתחום העיר, וכל שכן אם מועיל מה שנראה מהעיר העתיקה עצמה מקומות הגבוהים שבשכונה [ועל מה שנחלקו רבני זמנינו אם יהא נראה מהקרקע או מראשי המגדלים, שמעתי מאאמור"ר שליט"א שנראה לו לשער מן החלונות ואפי' קומה שנייה, כי כן הדרך לבנות לכל הפחות בית ועלייה על גביו. וגם שתיראה רמות להדיא על פי דעת המרחיבים גבול העיר מימי קדם עד ראש ההרים ונישא מגבעות], דהוה ליה נראה עמו אפי' לחולקים על כה"ח ומצריכים שיהא הכפר סמוך ונראה מתוך החומות, ובשכונה משכונות הכרך נסמוך על הפוסקים דסמוך נמי הוי כמשנ"ת. [ועיין עוד להלן בביאור דעת הגרשז"א. ובעיר הקדש והמקדש דף שצ"ג כתב הגרימ"ט על כף החיים ששגה בכוונת הב"ח, דלדידיה שיעור הסמוך הוא תוך עיבורה של-עיר, ושיעור המיל שהוא חוץ לעיבורה של-עיר אנראה קאי עכ"ד עם שאינו לשונו. ואין לתלות בוקי סריקי בבעל כף החיים, כי הב"ח כתב דשיעור מיל הוה לבד עיבורה של-עיר כדין פשוט ומוסכם, הגם שלא הוצרך להביאו אלא בביאור התירוץ האחרון דסמוך תוך העיבור כיעו"ש. ועל מה שהוסיף הגרימ"ט לדחות דברי כה"ח בעניין שיעור המיל על פי נסיעה ברכב, ע"ע לעיל סוד"ה ובאמצע. ועל דבריו רס"י תרפ"ח, עיין לעיל ד"ה וטעם]:

והיתה דרך משם עד שכם שהיא בצפון, ומשם עד דמשק בירכתי צפון. ופסוק הנזכר (בסימן ז' פסוק ה') מתרגמינן דכל מן דיקום עלוהי יכיל לממני כל מגדלין דבדמשק]. וטעמים העיקריים דסלקי אליבא דהלכתא כתבנום לעיל, ששכונת רמות סמוכה ונראית, ונכללת עם הכרך בכל ענייניה. ולזה הסכים אאמו"ר שליט"א, וכן דרש רבבים במוצאי שבת קודש תרומה ה'תש"ע (ליצירה, ב'שכ"א לשטרות), ויישב דעת הגרש"ז אורבך שהעירוב מצרפם לא מצד עצמו כמו שהבינו רבים ולכן פקפקו בדבריו, אלא מראה מקום הוא לו, כי מה שעשאוהו כך הוא מפני שנכללים בכרך, ומה שנכללים בכרך הוא הטעם לקרוא בט"ו:

ועלה בידינו, א' אנחנו הדרים ברמות שבירושלם ת"ו, יום הקריאה אצלינו הוא ט"ו באדר מבלי ספק. ב' בני ברק, קורין ביום י"ד בלבד. ג' ועוד עלה בידינו מדברי מהרי"ץ גאון עוזנו, שבכל

עלה בידינו, א' אנחנו הדרים ברמות שבירושלם ת"ו, יום הקריאה אצלינו הוא ט"ו באדר מבלי ספק. ב' בני ברק, קורין ביום י"ד בלבד. ג' ועוד עלה בידינו מדברי מהרי"ץ גאון עוזנו, שבכל

ובדרך משא ומתן עלה בידינו להלכה ולא למעשה, ו' סמוך או נראה בעיניו. ז' סמוך עד מיל, ועד בכלל. ח' נראה עמו אפי' יותר ממיל, אם מתחשב מתחומי העיר. ט' בהיקף חומה אנו הולכים אחר זמנו של־יהושע בן נון, אבל סמוך ונראה משערין בדהשתא. ונמשך עם דברינו, י' הרואה חרבן ירושלם מהר הצופים, חשיבא ראייה לעניין קריעה:

שלימ"ו מילי מסכינא וחלשא דליביה תבירא, מרחזי חרבן בית אלהא דנא תדירא. יתוב ויעדי מינה מרה עזירא וחגירא, ויתיב בגווה יוצרים ויושבי נטעים וגדרה:

הרב אביחי שרעבי שליט"א
ישיבת עטרת שלמה, מודיעין עילית

קריאת התרגום בעל פה או מן הכתב וראיה מדברי מהרי"ן

עיקרו של-מאמר זה נכתב בקונטרס שסידרתי בס"ד בעניין תרגום קריאת התורה פרטיו ודיניו, יזכני המב"ה להוציאו לאורה בקרוב. וכאן הרחבתי יותר בעניין כתיבת תורה שבעל פה, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וגם זכיתי לדקדוק נאה בדברי אדונינו מהרי"ן זת"ע אשר מפיו אנו חיים. ובהיות כי מדוחק השעה לא היה ספק בידי להציע את המאמר לפני גדולי תורה אשר המה לנו לעיניים להעמידנו בקרן אורה, על-כן הרי מאמר זה לפניכם כהצעת דברים בזו המערכה. ולרבותי המעיינים אייחל שיעירוני ויאירוני ולצרף אמרותי בכור ההלכה, ומיני ומינכון רווחא שמעתא:

א. יסוד דין קריאת תרגום בע"פ

כתב רבינו הרמב"ם בדיני תרגום קריאת התורה (פרק י"ב מהלכות תפילה הלי"א) ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה. והוא מירושלמי (פ"ד דמגילה הל"א, הביאו הרי"ף שם דף י"ד ע"א) א"ר חגי, ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא, חמא חד סופר מושיט [פירוש, כמו פושט וקורא] תרגומא מגו ספרא. א"ל אסור לך, דברים שנאמרו בפה בפה, בכתב בכתב ע"כ:

ומייתי שם בירושלמי לבאר מעשה זה, הך דינא דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרן בכתב, וכדאמרינן בגיטין (דף ס' ע"ב) כתיב קְּתַב לך את הדברים האלה, וכתיב כי על פי הדברים האלה, הא כיצד. דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן על פה, דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרן בכתב ע"כ:

[ובטעם] דין זה דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב, עיין פרישה (סימן מ"ט סק"א) שהביא שני טעמים. האחד (בלשון שמעתי), כדי שלא ישתבש מדיוקים יתירים הנופלים מתוך הכתב וחילופי גירסות. והשני (בשם הר"ן על הרי"ף שם), דדברים שבע"פ הם פירוש לדברים שבכתב. וכשאינן נאמרינן אלא בע"פ, אי אפשר לעמוד עליהן אלא מפי מלמד שיפרש לו הפירוש יפה. ואילו היה נכתב, היה אפשר שיסתפק בו שלא היה מבין הלשון, ע"כ. וכטעמו הראשון, כ"כ הרמב"ם במו"נ ח"א פרק ע"א. וכטעם השני בשם הר"ן, כ"כ גם הריטב"א בגיטין (שם). וכ"כ באריכות בפנים יפות והרש"ר הירש (שמות ל"ד, כ"ז). ועיין שמות רבה (מ"ז, א') עוד טעם בעניין זה (ועיין ביאור הדברים בפירושי רבינו בחיי ורבי חיים פאלטיאל בשמות שם), וכעין

זה בתנחומא פרשת כי תשא סימן ל"ד. וע"ע בזה להמבי"ט בהקדמת ספרו קרית ספר]:

וכ"ה בתנחומא (שם) אסור למתרגם לעיין בתורה ולתרגם, שנאמר כתב לך את הדברים, הרי המקרא. כי על פי הדברים, תרגום, שניתן על פה ע"כ. וכאן לכאורה מבואר אף יותר מזה, דנהי שמתרגם בע"פ, אם רואה המקרא ועל פיו מתרגם בע"פ, גם זה נחשב מן הכתב, שהרי אסור לו להסתכל בתורה ולתרגם. [ועיין בעיני יצחק (סימן ס' ס"ק ל"ה. ומש"כ המשנ"ב בהלכות מגילה סימן תר"צ סק"ו דכה"ג חשיב בע"פ, עיקר כוונתו לומר דלא חשיב מן הכתב, והתם מגילה מן הכתב בעינן, אבל לא בא לומר דחשיב בע"פ להיכא דבעינן בע"פ]:

נמצא כי התרגום שאינו מארבעה ועשרים ספרים שהם תורה שבכתב, אסור לאמרו אלא ע"פ. [ויש להעיר כי מבואר כאן דלא כמ"ש הרב פורת (הוב"ד בתוס' שבת דף קט"ו ע"א ד"ה לא) דתרגום ג"כ חשיב כתורה שבכתב. וצ"ע לדבריו מדברי הירושלמי והתנחומא, דחזינן שתרגום כתורה שבעל פה, ועיין חקרי לב או"ח סימן י"ב ובקונטרס חנוכה ומגילה להרח"א טורצין זצ"ל סימן י' שהאריכו בזה]:

ב. היתר תרגום מתוך הכתב משום עת לעשות לה' הפרו תורתך

והנה כבר כתב הר"ן (על הרי"ף שם) דכל זה איירי בימיהם שהיו יכולין

ויודעין לתרגם ע"פ. "אבל האידנא שרי למכתב תורה שבע"פ, מפני שהשכחה מצויה, וכתוב עת לעשות לה' הפרו תורתך". [ויסוד הדבר כבר נזכר בגיטין דף ס' ע"א. אכן שם לא נזכר להתיר לגמרי כתיבת תורה שבע"פ אלא ספרא דאפסרתא. ועיין רמב"ן שבת דף קט"ו ע"א ד"ה רב הונא, דיליף מזה להתיר כל תורה שבע"פ]. וכ"כ בספר הבתים (שערי קריה"ת שער ב' אות כ"ג). וכן העלה הפר"ח (סימן קמ"ה). וכן כתב רבינו יהושע הנגיד בתשובותיו (סימן כ"ט) בדעת רבינו הרמב"ם וז"ל, ואחרי שהעלו תורה שבע"פ שהוא התלמוד וזולתו על הכתב, אין מניעה מלקרוא בתרגום וכו' ורבינו ז"ל הזכיר דין תורה בלבד ע"כ:

[ויש] להעיר דמדברי ר"י הנגיד משמע דהתיר כתיבת תורה שבעל פה היה כבר בימי כתיבת התלמוד. וכן דעת הראב"ן סוס"י מ"ב. אכן מדברי תוספות הרי"ד (גיטין דף ס' ע"ב ד"ה דרש) נראה דמימות רבינו הקדוש הותרה וז"ל, אבל משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התירו חכמים לכתוב. ובזה סמך רבי שכתב המשנה, ואחריו כתבו הברייתות, ורבינא ורב אשי כתבו התלמוד, וכן כל חכמי הדורות שכותבין פירושיהן ע"כ. [וכ"כ קדמונינו באור האפילה פרשת כי תשא דף רצ"א ובמדרש הביאור שם דף תצ"ז. איתמר]. [ומדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה אין הכרח לומר שרבינו הקדוש כתב את המשנה, אלא שסידרה הלכות ברורות ופסוקות, וכדברי רש"י בב"מ דף ל"ג ע"ב]:

ובפרט דאדרכה היום שרי יעו"ש. ועוד יש להוסיף, דאף אי נימא דהרמב"ם מיירי קודם שהותר לכתוב תורה שבע"פ וכתב עיקר הדין, מכל מקום היה לו להעלות גם ההלכה למעשה דהאידינא משום עת לעשות לה' שרי. וכן יש לתמוה על הרי"ף שהעלה דברי הירושלמי לאסור בפשיטות, ולא הזכיר כלל דהאידינא שרי. ולכאורה יותר נראה דס"ל לאסור אף בזה"ז. וצע"ג:

[ירואה] הייתי להרב יד מלאכי (הגהות כללי הדינים קנ"ה) שכתב דאונקלוס כתב את התרגום, ומ"מ היו נוהגים לקרותו ע"פ. ולא ידעתי מנא ליה, דבגמרא אמרו תרגום של-תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע. ואף לדבריו, דעת רבינו אכתי צ"ע, דבימיו כבר הותרה כתיבת תורה שבע"פ לגמרי, ולא רק טיפין טיפין כפי שהיה בזמן חז"ל וכדלעיל אות ב' ד"ה ויש להעיר]:

אכן מדברי מוהר"ח כ בשם טוב נראה שהבין בדעת הרמב"ם דאף בימיו היו מתרגמין ע"פ ודלא כמ"ש ר"י הנגיד וז"ל, משום דבזמנא ג"כ היו מתרגמין ע"פ, הוצרך לכתוב זה, לומר דהוי בכלל תורה שבע"פ (הוא) שאסור לאמרן בכתב. אבל עכשיו שאין יכולין לתרגם ע"פ, מתרגמין מתוך הכתב, דהפרו תורתך משום עת לעשות לה' ע"כ. וזה צ"ע רב, דהלא בודאי כבר הותר בזמנו ללמוד תורה שבע"פ מן הכתב. והער הגדול על זה הוא חיבורו משנה תורה:

וכן יש לדקדק ולתמוה בדברי הר"ש בנו של-הרשב"ץ בתשובותיו (סימן

ולדברי תוספות רי"ד צ"ע מהא דשאלו בתמורה (דף י"ד ע"ב) אי הוה ליה איגרתא מי אפשר למישלחה, דהיינו לפי שאין כותבין תורה שבע"פ. והוצרך לשנויי דילמא מילתא חדתא שאני משום עת לעשות לה' יעו"ש. ואם רבי כבר סידר את המשנה בכתב, הרי כבר הותרה כתיבת תורה שבע"פ, ומאי פריך ליה:

ועיין בזה להשדי חמד (פאת השדה מערכת הדל"ת כלל כ"ב) מ"ש בזה, ובתחילת קונטרס כונן לחקר לבעל חקרי לב (נדפס בסוף יו"ד ח"ב). ועיין עוד להחק"ל באו"ח סימן מ"א שכתב דבזמן הגאונים הוחל לכתוב הש"ס וספרי הפוסקים אידי דבצר ליבא. ועיין בזה בשרשי מנהגי אשכנז ח"ג מדף קפ"ח ואילך, שהאריך בכלל בהתר זה דכתיבת תורה שבע"פ. ויש להוסיף, דאף קודם שהותרה כתיבת תורה שבע"פ, במקום צורך גדול התירו משום עת לעשות לה', עיין פנ"י מגילה דף ג' ע"א דיונתן בן עוזיאל כתב תרגום הנביאים כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל]:

ג. בירור דעת רבותינו הרי"ף והרמב"ם בהיתר זה

הנה מדברי רבינו יהושע הנגיד דלעיל מתבאר דבימי רבינו הרמב"ם בודאי הותר לתרגם מן הכתב, והרמב"ם הזכיר את עיקר הדין. ותמה בזה בבארות יצחק (הלכות ברכות השחר ס"ק מ"ב ד"ה וראיתי) הלא אין דרכו של-רבינו הרמב"ם להעלות דינים אשר אינם נוהגין כבר,

הא דאמרו (שם ע"ב) הברכות והקמיעות אין מצילין אותן מפני הדליקה, העלוהו להלכה הרי"ף שם, והרמב"ם שם הלכ"ז]:

ומדברי בעל המאור מתבאר שהבין בטעמו של-ר"ה דלא ניתנו לקרות בהן, לפי שהם כתורה שבע"פ שלא ניתנה ליכתב. וכתב ע"ז, כיון שהתירו בדורות האחרונים לכתוב תרגום והלכות, אידי דבציר ליבא ושכיח שר השכחה וכו', וכן נהגו לכתוב ברכות, הרי ניתנו כולם לקרות בהן ומצילין את כולן ע"כ. וגם בכאן יש לתמוה על רבותינו הרי"ף והרמב"ם אמאי לא גילו דעתם, דהאידינא מצילין אותן מפני הדליקה, וצ"ע:

ואמנם הרמב"ן [במלחמות ובחידושי עמ"ס שבת שם] כתב שכן היא דעת בה"ג (הלכות שבת פט"ז) שהעלה דספרא דאפטרותא מצילין, משום עת לעשות לה'. ושכן מצא במסכת סופרים פי"ז (הל"א) דברי חכמים כדרכונות כולן ניתנו מרועה אחד ורועה אחד אמרן, וכולן מצילין אותן מפני הדליקה. וספרי אגדתא אע"פ שלא ניתנו ליכתב, מצילין אותן מפני הדליקה, מה טעם, עת לעשות לה' הפרו ע"כ. ודברי הרי"ף [והרמב"ם] צ"ע:

[ויעו"ש] עוד בדברי הרמב"ן שביאר דעת הרי"ף בתרי אנפי. א', דהוצרך להביא הלכה זו אף דהאידינא שרי לכתוב תרגום, משום שאם היו כתובין בכל לשון אף האידינא אין מצילין. ב', דמ"ש תרגום, לאו היינו תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל, אלא

קע"ז) שכתב למעשה, להתיר תרגום הפטרה מתוך הכתב, דלא יהיה עדיף מעצם קריאת ההפטרה שנוהגין להתיר מספרא דאפטרותא [אע"פ שאינו ספר שלם, ולכך חשיב כבע"פ] משום עת לעשות לה'. אבל תרגום תורה נראה מדבריו שאסור:

וכן מצינו שנהגו דורות ראשונים בתימן, וכמו שהביא בעיני יצחק (סימן ס' ס"ק ל"ה) מתכלאל המיוחס למהר"י משתא (דף קנ"ב) ומתכלאל מהר"י בשירי, שהעלו דין זה דאין לתרגם מתוך הכתב, ומדבריהם נראה שעדיין אחזו במנהג זה בימיהם [והביא עוד שם, ששמע מפי מוהר"ח כ"ש בתימן היה מקום אחד (עיר אלשגאדרה) שהיו מתרגמין ע"פ עד הדור האחרון]. נמצא דאף לאחר שהותרה כתיבת תורה שבע"פ, עדיין היה אסור לתרגם מתוך הכתב, וצ"ע כדלעיל. וכן צ"ע מפני מה נשתנה המנהג בדורות האחרונים, והלא לא התירו לכתוב תרגום אף בזה"ז:

ובאמת מצינו עוד כזאת לרבותינו הרי"ף והרמב"ם בדין הצלת תרגום כתבי הקודש מפני הדליקה בשבת, דפליגי ביה אמוראי בריש פרק כל כתבי (שבת דף קט"ו ע"א) היו כתובין תרגום או בכל לשון, רב הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה, ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה. ופסקו הרי"ף (שם דף מ"ג ע"א) והרמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת הלכ"ו) כרב הונא, דרב חסדא תלמיד הוה בפני רב הונא. וטעמו של-ר"ה לפי שלא ניתנו לקרות בהן. [וכן

מה שנתבאר לעיל אות א' ממדרש תנחומא, דגם כה"ג חשיב כמתוך הכתב ואסור, אלא אם כן משום עת לעשות לה'. וכיון שהתרנו משום עת לעשות לה', נתיר לכתבו ממש. ג', מלבד זאת צ"ע עיקר דבריו, דנהי שיכולין לתרגם על פי המקרא, מ"מ גם בזה איכא למיחש שמא יהיו מי שלא ידעו לתרגם כהוגן, לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, והוי עת לעשות לה' הפרו תורתך. נמדברי מוהר"ח כ' צ"ל בשם טוב על הרמב"ם שם מוכח שהבין בפשיטות דלהרמב"ם נמי בזמנינו מותר ומצילין יעו"ש. ועיין הערתי הנדפסת בנוה צדיק על שו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן קל"ח אות כ"ט. איתמר:]

ד. גדר חדש בהיתר עת לעשות לה', ויישוב דברי רבותינו

אשר על כן מכל הלין נראה לומר בס"ד בגדר הא"י התירא דהפרו תורתך משום עת לעשות לה', דלא הותר לגמרי איסור כתיבת תורה שבע"פ, אלא נדחה מפני צורך השעה. אבל מי שיודע ללמוד בע"פ, לא הותר לו ללמוד מתוך הכתב. ועפ"ז הכל א"ש כאשר אבאר בסמוך:

אך היות והדברים מחודשים להלכה, וגם קצת צ"ע לגדר זה מהיתר כתיבת ספרא דאפסרתא, שהוא משום שאין לכל ציבור וציבור יכולת לכתוב נביאים שלם, כלשון רש"י (גיטין דף ס' ע"א), ואעפ"כ היתר זה פשט לגמרי, עיין יד דוד (גיטין שם) ושו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב' סימן כ"ח) ועוד אחרונים [עיין כ"ז

תרגום בכל לשון. ובביאור החילוק כתב במלחמות בזה"ל, שאע"פ שהתירו לכתוב הכל, לא התירו לכתוב אלא בלשון הקודש, אבל לא בלעגי שפה ובלשון אחרת, דהפרו תורתך איכא, עת לעשות ליכא ע"כ. (וכן ברכות וקמיעות שהעלה הרי"ף לאסור, כתב הרמב"ן במלחמות דהיינו כותבי ברכות שלא לצורך, שאין בזה עת לעשות לה'). וכבר תמה עליו הר"ן שם, דאין לחלק בין תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל, לבין תרגום שכתבו אחד החכמים בכל לשון, דאי שרינן משום עת לעשות לה', הלא גם בזה עת לעשות לה'. ופשטות דברי הרי"ף דאין מצילין אף תרגום אונקלוס, לפי שלא ניתן ליכתב (עיין ריטב"א). וא"כ הדררא קושיא לדוכתה. ומלבד זאת, אף תירוצי הרמב"ן לא יועילו ליישב דברי הרי"ף והרמב"ם בסוגיין, שהרי תרגום אונקלוס הוא:]

והחקרי לב (או"ח ח"א סימן מ"א) יישב דעת הרי"ף והרמב"ם בשתי הסוגיות, דיש לחלק בין תורה שבע"פ וכן הדרשות וההוספות שבתרגום, לבין תרגום התורה מלשון הקודש ללשון לעז, דזה אינו בכלל עת לעשות לה', כיון שישנה בידינו בכתב בלשון הקודש. וממילא לתרגם מן הכתב אסור, דזה אינו בכלל עת לעשות לה', שהרי יכול לעיין במקרא ולתרגם יעו"ש:

וצ"ב א', דלפי זה דשרי לתרגם מן הכתב את ההוספות והביאורים שהכניס אונקלוס בתרגומו, אם כן נתת דבריק לשיעורין, וקשה לצמצם. ב', דלפי

ג' כתב בשו"ת חת"ס (או"ח סימן ר"ח) כי המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, עובר איסור דאורייתא דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכתבן [עיי' ברכי יוסף ושיורי ברכה סימן מ"ט, וחקרי לב סימן י"ב, שדנו אי הוה דאורייתא או דרבנן, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן ב'], ולא הותר אלא משום עת לעשות לה', ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד יעו"ש. [ובעניין זה יש אריכות גדולה בספרי האחרונים, ולא עת האסף המקנה, עיי' מה שהאריך בשו"ת יחו"ד ח"ג סימן ע"ד]. הרי דלא הותרה לגמרי כתיבת תורה שבע"פ:

ואם כי יש מקום לדחות ולפרש כוונת החת"ס, דדוקא במחשבה הפכית לא הותרה וכגון שרוצה לגדל שמו, אבל אם כוונתו לשם שמים אע"פ שיכול בעל פה שרי, מ"מ הנה ידועה דעת רבו של-החת"ס מוהר"ג אדלר זצ"ל לאסור כל שאין לו צורך ממש בכתיבה. וכהיא דכתב מהר"ש סופר זצ"ל [נכדו של-החת"ס] בריש ספר חוט המשולש וז"ל, וידוע שהגאון רבי נתן אדלר ז"ל אמר שמיום עמדו על דעתו לא שכח מה שלמד, ומטעם זה לא כתב חידושי תורה שלו על הספר, כי אמר שכל עיקר שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבע"פ הוא משום עת לעשות, שהתורה נשכחת בעו"ה וכו', והוא לא שכח מה שלמד, על כן לא העלה חידושי תורה שלו על הספר, רק סימנים נתן לעצמו בנקודות ותיבות ע"כ. וכן הביא בשו"ג החדש (מערכת גדולים ע' רבי נתן אדליר הכהן) ששמע כן מהכת"ס

בשרשי מנהגי אשכנז (ח"ג מ"ד קצ"ב ואילך) שהאריך בזה]. וכן אמנם דעת שרי חמד (פאת השדה מערכת ד' כלל כ"ב) דאין חילוק, ומאחר שהתירו לא פלוג רבנן. וכ"כ הגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה (ב"ק דף ג' ע"ב), יעו"ש ראייתו. על-כן אקדים להביא ראיות לגדר זה. ואני אתנהלה לעט", לרגל המלאכה אשר עמדי. ולפני דר מעון אשוחחה, הורני דרך נכוחה. ומרבתי המעיינים אשאלה, אם שגיתי בדבר אמת אל נא תחשכוני ממנה:

א' משיטת הרמב"ן הנזכרת לעיל (אות ג') שחילק בין תרגום אונקלוס דאמרינן ביה עת לעשות לה' לבין שאר פירושי התורה, אם כי הר"ן תמה עליו דכולם בכלל עת לעשות לה' וכדלעיל התם, מ"מ חזינן לדעתיה דבמה שאין בו עת לעשות לה' לא התירו. וכ"כ עוד הרמב"ן לעניין ברכות שלא לצורך דאסיר. ואף הר"ן עצמו כתב, ולפי-כך איני רואה מקום לאסור אלא לכתבן בלשון שאין אותו העם בקיאים, דבכה"ג ודאי ליכא משום עת לעשות לה' ע"כ, ש"מ דכל שאין בו צורך אסור:

ב' וכן יש להוכיח ממש הרשב"א בתשובה (ח"ב סימן רפ"א) דאע"פ שהותרה כתיבת תורה שבע"פ, מ"מ הקמיעין שיש בהם פסוקים אסורים, שאין אומרים בהם עכשיו עת לעשות יותר מן דורות הראשונים, והביאו מרן בב"י (או"ח סימן של"ד), וכתב דאף הטור לא פליג בזה, ויעו"ש בפרישה. חזינן דבמה שאין עת לעשות לה' לא התירו:

בקודש, כבר רמז לזה אחד מיוחד מקדמונינו מהר"ז הרופא בהקדמתו לנימוקיו על הרמב"ם. וכ"נ מדקדוק לשון קדמונינו אור האפילה ומדרש הביאור שציינתי לעיל אות ב'. ואכמ"ל יותר. ובעיקר העניין, עיין עוד מה שכתבתי באור ישראל גיליון א' דף מ"ב. איתמר:

ומעתה אם כנים הדברים, נבוא לדון בסוגיין, דלעולם שרי לכתוב תרגום ולתרגם מתוך הכתב היכא דאיכא למיחש לשכחת התורה. ודברי רבינו הרמב"ם שהעלה להלכה דאסור, היינו לפי המצוי שהתרגום שגור בפומייהו דאינשי נוכפי הידוע לנו מאבותינו, שהיו רבים יודעים כל לשון התרגום על פה ואף תשב"ר, הלכך לא הותר לקרותו מתוך הכתב. וכן שאר לשון, כיון שבאותו מקום הוא פירוש התורה, מסתברא שהיה שגור על לשונם. ולהכי נמי אין מצילין אותן בשבת, כיון שלא ניתנו ליכתב. ובזה א"ש נמי דעת הרשב"ש דתרגום לא הותר משום עת לעשות לה', ורק בתרגום ההפטרה אמרינן שלא יהיה עדיף מההפטרה עצמה, וכדלעיל:

אבל כל היכא דאיכא למיחש לשכחת התורה, אסור. ובזה יתבאר נמי מה שנשתנה המנהג בדורות האחרונים בתימן, דכיון שנחלשו ולא היה מצוי כ"כ

בשם אביו החת"ס. [ועיין בשד"ח (שם) דמלבד דפליג בעיקר הדין וכדלעיל, עוד תמה דנהי דלעצמו א"צ, מ"מ להועיל לבני דורו איצטריך]. ועפ"ז אולי יש לומר דאף החת"ס שאסר, לאו דוקא במתכוין להתגדל, אלא כל שאין לו צורך בכתיבת תורה שבע"פ אסור. ועכ"פ גם אם לא יישרו דברינו בדעת החת"ס, הרי כן היא דעת מוהר"נ אדלר:

[וכיו"ב] קיבלתי מפי מוהר"ח זצ"ל, שאין ראוי לנקד תורה שבע"פ, דבקושי התירו לכתבה כדי שלא תשתכח, אבל הניקוד אינו נשכח. שאלתיו הלא בני הדור החדש אינם בקיאים במסורת הניקוד שלנו, אמר לי ילכו אצל הבקאים וילמדום. וסיפר לי שהוא עצמו התחיל לנקד גמרא בבא בתרא לבקשת חכם אחד, והפסיק מחשש איסור זה. ועיין תשובות הרדב"ז חלק ג' סימן תרמ"ג, ודו"ק. והיינו דסבירא ליה למוהר"ח כ"ד כיון שאיסור זה לא הותר אלא משום עת לעשות וכו', ממילא מובן שלא הותר האיסור לגמרי, אלא נדחה לפי ההכרח*. ומסתברא דמהאיי טעמא נמי כתב מוהר"ח כ"א את כל חידושי בקצירת האומ"ר, מועט המחזיק את המרובה, תכלית עיונו הוה, כידוע למבינים הבאים בשערי חיבוריו:

והדברים עתיקים, כי כן מסרו בשם הגר"א מוילנא, שאיסור זה לא הותר לגמרי, ומטעם זה נכתבה המשנה בקיצור, וגם הוא כתב את חידושו בקיצור לסיבה זו ע"כ. ולמעלה

* לפענ"ד החשש תמוה, ודאי שהניקוד נשכח. הרי אפילו בספרי תנ"ך ותרגומיהם וכו' המנוקדים מקדם, יש שינויי נוסחאות רבים. ואיך שיהיה, כבר התירו פרושים רבים ניקוד תורה שבעל פה בפשיטות, ולא מצינו מי שרפרף בדבר. פוק חזי שיש בעולם משניות קדומות כת"י מנוקדות, וכן אף בכת"י של הרמב"ם בפירוש המשנה, וכן ספרא הנקרא תורת כהנים יש מנוקד כת"י רומי, ומהרי"ץ ניקד כל ששה סדרי משנה וכו'. יב"ן:

הותר לתרגם מתוך הכתב, משום שכחת התורה, ולכן לא העלה דברי הרמב"ם שאינם למעשה וכדלעיל:

וְנִהְיֶה דמהרי"ץ העתיק דיני התרגום מתוך דברי מרן בשו"ע (סימן קמ"ה) ומרן הרי לא העלה דין זה, מ"מ תינח דמרן לא טרח לפרט כל דיני התרגום, משום דלדידיהו האידנא לא נהגו לתרגם (וכמ"ש שם בסעיף ג'), וכמו שכתבו הפר"ח ועוד אחרונים דמטעם זה קיצרו הטור ומרן בדינים אלו. אבל מהרי"ץ היה לו לפרט ולהעלות גם דין זה, שהרי אנחנו נוהגים לתרגם אף האידנא, ובפרט שהעלוהו הרי"ף והרמב"ם וחכמי תימן. אלא ודאי שבזמנו של-מהרי"ץ כבר נהגו לתרגם מתוך הכתב וכמו שנתבאר:

[בר מן דין, הלא מהרי"ץ העלה שם דינים גם בשם הפר"ח, והפר"ח הלא העלה דין זה אלא שכתב שלא נהגו כן יעו"ש, ומדסתם מהרי"ץ והשמיט דברי הפר"ח, סתמו כפירושו שמתרגמין מתוך הכתב. וכן י"ל אליבא דמהר"ם בעל שת"ז שהשמיט דברי הפר"ח. ובר מן דין ומן דין, הלא מהרי"ץ הביא שם דין אחד גם בשם הרמב"ם, ומדהשמיט מה שכתב הרמב"ם שאסור לתרגם מתוך הכתב, משמע דלדין שרי. איתמר:]

אלא דלפי זה קשה מדוע העלה מהרי"ץ שם בשם השו"ע דינא דאין הקורא רשאי לקרות לתורגמן יותר מפסוק אחד (וכ"כ הרמב"ם פ"ב מהלכות תפלה ה"י), הלא טעם הלכה זו כתב רש"י (מגילה דף כ"ג ע"ב) שלא יטעה מתורגמן המתרגם על פה. וכ"כ המאירי ופסקי הרי"ד וחידושי רבינו יונתן מלוניל שם,

לתרגם התורה ע"פ, התירו לתרגם ע"פ. והכל שריר ובריר ואמת וקיים:

וְעַל דרך זו יתבאר נמי שתיקת הטור והשו"ע לעניין תרגום (סימן קמ"ה) שלא העלו לאסור ע"פ, וכן לעניין שבת (סימן של"ד) שכתבו להדיא להציל תורה שבע"פ, דלהאמור אף להרמב"ם והרי"ף אי חזינו דיש לחוש שישתכח התרגום שרי לכתבו ולהצילו, ובימיהם נחלשו הדורות, וכתבת כל הספרים נצרכים, אידי דבציר ליבא:

[ומובן כי לפ"ז נתבאר ג"כ דברי מוהר"כ דלעיל אות ג' ד"ה אכן, דלשיטתיה אזיל שלא הותר איסור זה לגמרי כדלעיל, הלכך בזמן הרמב"ם נהי שכבר הותר לכתוב את התרגום כיון שאי אפשר ללמדו מעיקרא ע"פ, מ"מ כיון שעדיין היו יכולים ללמוד את התרגום מתוך הכתב ולתרגם אח"כ ע"פ, נשאר במקומו האיסור לתרגם מתוך הכתב. איתמר:]

ה. דקדוק בדברי מהרי"ץ דלא הותר דין זה לגמרי

וכאשר שניתי פרשה זו כדי לסדרה לאכסניא של-תורה קובץ דברי חפץ, נתעוררתי שגם מדברי מהרי"ץ זת"ע יש לדקדק כדברינו. ואציגה נא אותם עלי גליון, למען ישמחו בהם יושבי אפריון. הנה מהרי"ץ בעץ חיים (דף ס"ה ע"ב) העלה דיני התרגום, ולא הזכיר כלל האיי דינא דאין לתרגם מתוך הכתב, ואע"פ שנתפרש ברמב"ם וגם הביאוהו רבותינו חכמי תימן שלפניו מהר"י בשרי ומהר"י משתא בתכאליל שלהם (עיי' עיני יצחק סימן ס' ס"ק ל"ה). ומשמע דבימיו כבר

יפה, ומשמע דאינו שייך כלל לחשש טעות מפני שמתרגם על פה, אלא שכאשר יתרגם על פי סדר הפסוקים שפסקן משה, מתפרשת ומתבארת התורה יותר על נכון מאשר אם יתרגם כמה פסוקים יחד, שאז עלול להפסיק באמצע עניין וכדומה ותשתבש הבנת הקריאה. וכן מפורש להדיא בחידושי הריבב"ן, ולא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד, כדי לפרש ולתרגם לעם פסוק בפני עצמו שיבינו יפה ע"כ. וכן נראה מדברי הלבוש, והביאו מוהרד"ם בשת"ז שם סק"א. וטעם זה שייך אף האידנא שמתרגמין מן הכתב, וממילא קושיא מעיקרא ליתא. וא"כ אף אי ס"ל כפירוש רש"י, יתכן דחש מהרי"ץ גם לשיטת הר"ן. אכן יותר נראה דאם לזה כיוון מהרי"ץ, היה לו לפרש שיטתו דאוקמה כדעת יחידאה:

והמבואר מזה, דמהרי"ץ נמי ס"ל דעת לעשות לה' אינו היתר גמור, וכדאמרן לעיל, ולפ"ז הלא מי שיודע לתרגם ע"פ אסור לו לתרגם מתוך הכתב. ונהגם שהיו כמה וכמה ילדים חריפים שידעו את כל התרגום ע"פ, נראה לענ"ד שלא רצו שהם לבדם יתרגמו ע"פ, משום חשש יוהרא, א"נ כדי שלא לבייש את השאר שאינם יודעים. וכבר היה מעשה שלא מצאו את המפתח של-ארון הספרים כדי להוציא משם את ספר התרגום המיוחד למתרגם, והיה אז תורו של-מהר"י אלשיך וצוק"ל לתרגם (והוא נער קטן כמובן), ונטל ספר מנורת המאור כדי שלא ירגישו שהוא מתרגם ע"פ. כיו"ב אירע סמוך אחרי העלייה לארצנו, הקדושה, שלא היה להם ספרי פרשיות שלנו, ותרגמו את הפרשה מתוך חומש דפוס, ותיקנו

וכ"כ ריב"ב (על הרי"ף שם דף י"ג ע"ב), ורבינו חייא ב"ר שלמה מברצלונה בספר השולחן (הלכות תפילה שער ששי), ורבינו מנוח בפירושו על הרמב"ם [ושם נראה דס"ל טעם נוסף, כדי שלא יראה שקריאת התורה עליו למשוא ומזדרז לסיימה בקריאת שנים ושלושה פסוקים יחד. וקצת צ"ע לפי זה אם כן אמאי בנביא שרי]. וכ"נ מדברי הראב"ה סימן תקפ"ה. וכן כתבו בפשיטות רבותינו מפרשי המשנה והירושלמי (שם פ"ד הל"ה) ומסכת סופרים (פי"א הל"א). וא"כ האידנא שמתרגמין מן הכתב, ממילא אין חשש טעות, ושפיר יכול הקורא לקרות לתורגמן יותר מפסוק אחד, ומה טעם העלה מהרי"ץ דין זה:

ודרוחק לומר דכיון שתיקנו רבותינו ז"ל את צורת התרגום שתהיה פסוק פסוק, נהי דכבר בטל הטעם, מ"מ תקנה לא וזה ממקומה. דהלא אין זה דין ותקנה, אלא דין העולה מצורת הקריאה. וכיון שנתבטל היום דין תרגום ע"פ, מה טעם נאסור לקרות לתורגמן יותר מפסוק אחד. וכעין זה מצינו לעניין ש"ץ כהן שלא ישא כפיו מפני אימת הציבור (כדפירש רש"י בברכות דף ל"ד ע"א ד"ה לא ישא) אא"כ מובטח לו שחוזר לתפילתו, וכתב המג"א (סימן קכ"ח ס"ק ל"א) דכאשר מתפלל מתוך הסידור מובטח לו שיחזור לתפילתו:

[ובאמת דהר"ן] (על הרי"ף שם דף י"ג ע"ב) כתב טעם אחר מדוע אין הקורא רשאי לקרות לתורגמן יותר מפסוק אחד, לפי שהתורה צריך שיבינוה

[וכבר מילתי אמורה מבראשית, כי דברים אלו הינם להלכה ולא למעשה, עד אשר יורונו יודעי דת משה]:

א' אף אחר שהותרה כתיבת תורה שבעל פה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, מ"מ כל שאין חשש שכחת התורה לא הותרה:

ב' דברי הר"ף והרמב"ם שאין מצילין תורה שבע"פ בשבת, היינו דוקא בכח"ג שאין בכתיבתה הצלה משכחת התורה, וכדברי הרמב"ן והר"ן כל אחד לפי דרכו. וממילא האידנא שרוב הספרים יש בהם תועלת מרובה, מצילין אותם:

ג' היודע בעצמו שהוא יכול לתרגם ע"פ מבלי חשש שיטעה כלל, ואיחז דייק וגמיר, לכאורה אסור לו לתרגם מן הכתב, דלית גביה עת לעשות לה'. לולא שהמנהג אינו כן, וכמו שנתבאר לעיל:

ד' מה שאמרו לא יקרא למתרגם יותר מפסוק אחד, שייך גם בזמן הזה שמתרגמין מן הכתב, דכיון שלא הותר לגמרי לתרגם מן הכתב, לא נעקרה הלכה זו ממקומה:

הנוסחאות מתוך זכרונם. אבל את תרגום ההפטרה שלא נדפס בחומשין, תרגם ע"פ מו"ז ר' שלמה אפרים הכהן זצ"ל, והוא היה אז כבן ארבעים וחמש שנה. עוד מעשה אירע באותה תקופה, שנאסרו כמה נערים מראש העין, ולא הניחו להם להכניס לבית הכלא ספרים, ובשבת אחרי תפילת שחרית עמדו שני נערים אחים, אחד קרא הפרשה על פה, ואחד תרגמה על פה. איתמר]. הלכך ס"ל למהרי"ן דכיון דהאידנא נמי יש מקרים דשייכא הלכה זו, דהיינו כשיש היודעים לתרגם ע"פ, לא זזה הלכה ממקומה, ואף היכא דמתרגמין מן הכתב לא נחלק להתיר, משום אותן שמתרגמין ע"פ:

[ובזה יש ליישב גם דעת מרן השו"ע שלא העלה את האיסור לתרגם מן הכתב, ומאידך העלה דלא יקרא למתרגם יותר מפסוק אחד. ונהי דבדבריו אין הכרח כ"כ דס"ל דכבר הותר לתרגם מן הכתב, משום דלא העלה כל דיני התרגום וכדלעיל. מ"מ כך נראה על פי האמת בדעתו, וכדלעיל סוף אות ד']:

ואם כנים הם אלו הדברים האמורים, יצאו לנו לדינא כמה חידושים

✽ טעם שבא יום הכפורים אחת לשנה דוקא ✽

לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה (ויקרא ט"ז, ל"ד). עבודה זו לא תהיה אלא פעם בשנה, ולא תהא פעמיים בשנה, ולא פעם בשנתיים. ויש בזה הערה למשכילים, והוא, שהאדם מתחלפים מצביו וטבעיו בארבעת התקופות [תשרי סבת ניסן ותמוז. יב"ן], בגלל מה שנגרם מחילופיהן מן החום והקור והיובש והלחות, ומה שמתאים לטבעיו של-אדם זה מאותן האיכויות. ויתכן שיתחזק טבעו בתקופה מן התקופות ויהיה [דהיינו שיארע לו. יב"ן] באותה התקופה חטא ועוון, ויתכן שיחלש באחת התקופות. לפיכך היתה התשובה והכפרה בתום השנה, עם גמר ארבעת התקופות, עכ"ל רבינו נתנאל בן ישעיה בספרו אור האפילה פרשת אחרי מות דף ש"מ, מוגה מכת"י שבידי, אני הקטן יב"ן, ותרגמתיו מחדש ביתר דיוק:

לגבי השאלה מדוע צריכה התשובה לבוא דוקא באותה השנה, הוסיף לבאר שם בזה הלשון, שאם יתחזקו החטאים פעם אחר פעם ויארך הזמן כגון שנתיים, תקשה עליו התשובה, וְתִכְפַּד ההיפרדות מן החטאים, אשר נִדְהִינוּ מפני שכבר. יב"ן נתחזקו והורגל בהם. ולפיכך היתה עבודה זו פעם אחת בשנה ע"כ:

ועוד נתן שם טעם למה דוקא בימים הללו וזה לשונו, ונעשית בעשירי בתשרי, לפי שאותם הימים הם כמו ימי הבריאה. לפי שהעולם נברא בתשרי, והוא ראש השנה ליצירה. הלכך נעשו אלו עשרת הימים בכל שנה, כנגד אותם הימים שבהם ביקש אדם הראשון את התשובה מִחֲטָאוֹ. והוא מאמר החכמים ז"ל [כלשון הרמב"ם פרק שני מתשובה הלכה ו'. יב"ן] התשובה יפה בעשרת הימים האלו, מכל ימות השנה עכ"ל:

וכדברים האלה הובא גם-כן על-ידי רבינו זכריה הרופא במדרש החפץ שם דף ק"ז בקצת שינויים יעו"ש:

גאון עוזנו מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' ריש סימן רל"א הביא דברי ספר אור האפילה בעניין לטאה. וכבר זקנו מהרי"ץ בחיבורו פרי צדיק דף קצ"ב הביא ממנו לעניין הלמ"ד העקום בפסוק (דברים כ"ג, כ"א) לנכרי תשיך:

כדוגמא להשפעת התקופה (דלעיל ד"ה לכפר) נביא מדברי מהרי"ץ בעץ חיים חלק א' דף ק"צ ע"א בטעם קריאת פרקי אבות וספר משלי בשבתות שבין פסח לעצרת, לפי שמכאן ואילך מתחיל הזמן להתחמם ומתעוררות התאוות הגופניות ויצר הרע מתחיל להשתרר, על כן תיקנו ללמדם, לפי שהם מלאים חכמות ומוסרים ומגבירים את יצר הטוב על היצר הרע יעו"ש:

דברי חפץ



חכמה ומזסר



מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

מאמר רפואה למכה*

השונא משפט, והמבזה תלמידי-חכמים, ומי שעבר על נידוי חכמים, אין רפואה למכתם ♦ מדוע תיקנו לומר "מלך" אוהב צדקה ומשפט ♦ עניין אין רפואה למכתם הנזכר לעיל, האם הוא כפשוטו ♦ מעשה שהיה במהר"ש קאפח שביזהו חכם אחד, ונענש שלא היתה רפואה למכתו, עד שביקש מחילתו ♦ עונש הקוראים לאנשים בשם חמורים ♦ כדת מה-לעשות בעומד לומר קדיש היפך הנוסח הנהוג באותו מקום ♦ עניינים חמורים שמשתקים את האדם האומרם ♦ "כל" המבזה תלמיד-חכם וכו', לרבות ברמז, ואפילו מי שאינו עם-הארץ ♦ "כל" השונא משפט וכו', לרבות התולה בנימוק אחר, ואפילו משפט שאינו שלו ♦ ביאור עניין תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם ♦ מאמרי חז"ל כל המבזה וכו', השונא, המלבין וכיוצא בזה, אם הכוונה דוקא ברגיל בכך ♦ חילוק בין מבזה תלמידי חכמים רבים, לתלמיד חכם אחד. וחקירה בטעם הדבר ♦ אם מותר לבזות גוי

איתא במדרש הגדול פרשת יתרו על פסוק אם את הדבר הזה תעשה (שמות י"ח, כ"ג) דף שס"ח, גדול הוא המשפט, שכל השונאו [נ"א שהשונא אותו. והמכוון בריבוי תיבת כל, להגורסים כן, יתבאר בס"ד לקמן ד"ה ובמאמר. יב"ן] אין רפואה למכתו, שנאמר האף שונא משפט יחבוש (איוב ל"ד, י"ז) ואין חבישה אלא רפואה וכו' ע"כ. וכן הובא במכילתא דרשב"י שם, ובמשנת ר' אליעזר פרק ט"ז דף ש"י, ובמנורת המאור להר"י אלנקאווה חלק ד' דף תרל"ד, ובאוצר מדרשים דף פ' ד"ה פרק שלושה עשר יעו"ש:

ונראה כי השונא משפט, היינו כגון שיש עליו תביעות ונמנע מלבוא לדון בהן בפני הדיינים [הא ניחא אם היה משלם, אפילו על צד הספק, בלא צורך למשפט, ואדרבה הכי עדיף. ועיין להלן ריש פרשת שופטים על פסוק ושפטו את העם ד"ה היה], או שעושה דין לעצמו כפי שרירות ליבו בלא לברר את ההלכה. או שמתחכם ומתעקם,

* המאמר לקוח מתוך הספר נפלאות מתורתך אשר עודנו בכתובים, ריש פרשת משפטים. כל הציונים שבמאמר למקומות אחרים בספר נפלאות מתורתך, הנחנם כמו שהם, מבלי לחזור ולציין בכל פעם את שם הספר. כגון לקמן בסמוך ד"ה ונראה, ועיין להלן ריש פרשת שופטים על פסוק ושפטו את העם ד"ה היה, לא תיקנו ועיין מ"ש בספר נפלאות מתורתך ריש פרשת שופטים וכו'. והמעייין יבין מעצמו, שכל הציונים הללו מכוונים לספר הנזכר:

כדי לעוות משפטו או משפט זולתו שלא יצא לאור. וכן כל כי האיי גוונא, הן לעצמו הן לאחרים. ובהיפך מזה מצינו לגבי הקב"ה, כמו שנאמר כי י"י אוהב משפט (תהלים ל"ז, כ"ח) ועוז מלך משפט אהב (שם צ"ט, ד'). וכעין זה קבעו אנשי כנסת הגדולה בנוסח תפילת שמונה-עשרה, מלך אוהב צדקה ומשפט. ר"ל שהוא יתברך עצמו אוהב לשפוט ולזכות את הזכאי ולחייב את החייב, וכן שיעשו בני-אדם משפט בעולם:

והוסיפו מלך בחתימת ברכה זו דוקא, מה שאין כן בשאר ברכות, שכן לא תיקנו לומר ברוך אתה ה' מלך מגן אברהם, מלך מחיה המתים וכו', מלך מבורך השנים וכיוצא, לרבותא. ומאי שנא הכא שתיקנו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט. אלא יען כי דרך מלכים בני-אדם לנהוג בעריצות כזדון ליבם וכפי מאוייהם, שלא בצדק ושלא במשפט. קא משמע לן שהקב"ה בהיפך. ואפשר שלזה נתכוון הראב"ע שפירש בפסוק ועוז מלך משפט אהב הנזכר לעיל, עוז וכבוד הוא למלך שהוא אוהב משפט ע"כ. אמנם יש מרבוותא קמאי דלא גרסי תיבת מלך גם בברכה זו, והארכתי בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק סימן גבי מי שטעה בעשרת ימי תשובה ולא חתם המלך המשפט:

והלבוש סימן קי"ח כתב, מה שחותמים בברכת השיבה שופטנו במלכות, אע"ג דקיימא לן דברכה הסמוכה לחברתה אין צריך להזכיר בה מלכות, דבמשפט שייך טפי לומר מלכות מבשאר ברכות, כדכתיב (משלי כ"ט, ד') מלך במשפט יעמיד ארץ. כלומר שכשיושב על המשפט לדון כל באי עולם, הוא מראה שהוא מלך וכו' יעו"ש, ובדברינו להלן פרשת אחרי מות על פסוק מכל חטאתיכם לפני י"י תטהרו ד"ה וזאת:

שוב ראיתי שהדברים מתפרשים כמו שביארנו בס"ד, ממדרש הגדול עצמו ריש פרשת שופטים דף ש"ע, וכן הוא גם בתנחומא כאן, ושמות רבה פרשה ל' אות א', פְּנוֹהֵג שבעולם, מי שהוא בעל-זרוע אינו רוצה לעשות דבריו במשפט, אלא מעביר על המשפט וגוזל וחומס, ונושא פנים לאוהביו ועושה שלא כדין לשונאיו. אבל הקב"ה אינו עושה דבריו אלא במשפט יעו"ש:

(ב) ואין רפואה למכתו שאמרו חז"ל וכדלעיל, נראה לכאורה פשוט שהוא דרך משל, שהמכה היא החטא והרפואה היא התשובה כמו שמצינו בכמה מקומות, וכדלהלן נמי בפרשת בלק על פסוק וישלח מלאכים אל בלעם ד"ה כמו-כן. והגם שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, מכל-מקום הכוונה שלפי חומר העניין, תשובתו קשה מאד, באופן שבדרך-כלל אין לו רפואה. וסגנון קרוב לזה מצינו בכמה דוכתי, כגון במגילה דף יג: על פסוק אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן (אסתר ג', א') אחר שברא הקב"ה רפואה למכה. ובפסיקתא זוטרותא על פסוק

ומשה היה רועה (שמות ג', א') שהקב"ה מקדים רפואה למכה, שנדבק משה ליתרו והיה רועה את צאנו וכו' יעו"ש. נמצא שלשון מכה ורפואה מתפרש בכל מקום לפי עניינו:

וכך הוא הפירוש לפום ריהטא גם בהא דשבת דף קיט: כל המבזה תלמיד-חכם [תלמידי חכמים, עיין לקמן ד"ה ויש] אין לו רפואה למכתו יעו"ש, ר"ל אין תשובה לעונו. אכן מהרש"א שם הסמיק זאת, למאי דכתיב (ישעיה א', ה'. ו') על מה תוכו וגו' כל ראש לחלי וגו' לא זורו ולא חובשו, דהיינו מכה שאין לה רפואה יעו"ש. והגם דפשטיה דקרא התם מכה ורפואה ממש, מסתברא טפי שעל-כל-פנים בנדון דידן הוא משל, ועיין עוד בתרגום ובמפרשים על הפסוק הנזכר מה שביארו בזה. ובמה שכתבו בזה המפרשים על מסכת שבת שם, כגון בעינן יעקב [כמה פירושים, ובהם תלוי אם הכוונה לרפואת הגוף או לרפואת הנפש] וכן יהוידע [וז"ל, נראה לי כי זוהמת הנחש, היא המכה העצומה שיש באדם וכו' יעו"ש. ולקמן בסמוך ד"ה ובבן] ובטעמא דמילתא שהמבזה תלמיד-חכם אין לו רפואה. ובמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר יורה-דעה הלכות כבוד תלמיד-חכם סימן קס"ג סעיף י"ג:

אבל ראיתי בלקט דברי חזקוני חלק ב' (כסלו ה'תשס"ג דף ע"ז) להגאון בעל אילת השחר שליט"א, ומובא גם-כן בקונטרס כבוד חכמים (טבת ה'תשס"ה, דף ב'), שרואים [כיום] לדאבונינו שיש רח"ל הרבה מאד חולים שאינם מתרפאים, עד וכו' רחמנא ליצול, ומתפללים על מה עשה ה' ככה. אך מצינו בדברי חז"ל כי המבזה תלמיד-חכם אין רפואה למכתו, והרי זה כפשוטו. והוא דבר שכיח מאד, ובפרט בישיבות, שמבזים את ראשי-הישיבה ואת הרמ"ם והמשגיחים רח"ל וכו' ע"כ. ולפי דבריו יש להוסיף גם עניין שונא משפט, שגם עליו אמרו חז"ל כן שאין רפואה למכתו, כדלעיל. אלא לפי שלא נזכר מאמר זה בגמרא, רק במדרשים בלתי-מצויים, לא נתפרסם:

כמורכב מצינו בשבת דף ק"י ריש ע"א, כגון דא, כי מי שנשכו חיויא דרבנן, לית ליה אסותא. דהיינו מי שעבר על נידוי חכמים, אין לו רפואה. ומוכח התם שהדבר כפשוטו. ויעויין שם עוד בפירוש רש"י ובתוספות ושאר מפרשים, ובדברינו להלן פרשת אחרי מות על פסוק ואל אשה בנדת טומאתה ד"ה ובדופי:

ונמצאנו למדים כי מי שבא עליו חולי חשוך-מרפא רח"ל, צריך לפשפש במעשיו אולי ביזה תלמיד-חכם ויבקש ממנו מחילה, ויתאמץ ביותר בכבוד תלמידי-חכמים שהוא כבוד התורה וכבוד נותנה יתברך ויתעלה, אולי ירחמו עליו מן השמים ויכופר עונו. ואם פשפש ולא מצא בעצמו עוון זה, יפשפש אולי נכשל בשנאת משפט (כפי שביארנו בס"ד לעיל ד"ה ונראה) ויתקן זאת בכל כוחו, אולי יש תקוה, ושב ורפא לו:

ג) ראייה לעיקר פירושו שהדבר כפשוטו, מצינו ממעשה נפלא שהיה בתימן לפני יותר ממאה וחמשים שנה, והובא בקובץ כת"י הר"ר אברהם ערוסי הלוי [עיי' אודות קובץ זה בדברינו דלעיל פרשת וישלח על פסוק שכם בני חשקה נפשו בבתכם ד"ה כך] ומסיים בסופו כי הוא ראה את כל העניין כמו עיניו, וזאת מפני שהיה גר שם באותה עיר, וז"ל:

בשנת תר"כ לאלף הששי, היה חכם אחד גדול בתורה ובעל מעשה [מובן לשון זה בדברי חז"ל הוא בעל מעשים טובים, כגון בקידושין דף ל"ג ע"ב. אבל דרך המחבר הנזכר לעיל להשתמש בלשון זה במובן שבכוחו לחולל פלאות, ככמה מעשים המובאים שם בגוף הספר, ואחד מהם מועתק לקמן. וכן בדבריו שנביא בס"ד להלן הפטרת תזריע על פסוק וידע כי יש נביא בישראל ד"ה ושם. יב"ן] שמו מוהר"ר שלום בכמוהר"ר דוד קאפח נע"ג [ממשפחת אמו של-גאון עוזנו מהרי"ץ, כמו שהזכיר בעץ חיים חלק א' גבי נשיאת כפים דף נ"ד ע"א ד"ה עשינו, מוהר"ר דוד קאפח אבי אבא ז"ל. ועיי' עוד שם בהפטרת תזריע ד"ה והקול. והיא גם-כן משפחת זקניתי, אמו של-אאמו"ר זצ"ל, כמ"ש בס"ד בחתימת ספר נר יום טוב דף קמ"ב ד"ה סיימתי, ועוד. יב"ן]. והוא מעיר צנעא שנסע לגור באשר ימצא, והגיע לעיר מְחֻנִית. וישאל החכם לשבת שם [דהיינו שמצא המקום חן בעיניו לגור שם. יב"ן], ונשא אשה וילדה לו שני בנים יחיא ויוסף. השם חננו בעושר גדול, וישימהו לריש מתיבתא וריש טַבְּחֵי דמתא [ראש ישיבה, וראש השוחטים של-עיר. כי בתימן היה עניין השחיטה נחוץ ונכבד, כנודע. יב"ן]. והוא היה מוכיח אותם, ומלמד אותם לקבוע עתים לתורה ולהשכים ולהעריב לתפילה. והיה בעל קומה ותואר וצורה, ואימתו מוטלת על הבריות והיו הכל יראים מפניו. והיה שופט ודיין, ומקדש ומגרש [כך רגילים בקהילותינו לקרוא למסדר קידושין וגטין, וכמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר אבן-העזר הלכות נישואין סימן ר"ו אות קע"ה ד"ה ושם. ועיי' עוד בדברינו דלעיל פרשת וישב על פסוק ותתפששו בבגדו הערה קצ"א. יב"ן], ולא יעצרנו גדר, וכל רז לא אָנִיס ליה [כלישנא דקרא בדניאל ד', ו'. ומסתברא שכאן הכוונה מלבד פשטי התורה והלכותיה, היה לו יד ושם גם ברי"ק וסודותיה, ואפילו בקבלה מעשית, וכנראה גם מהמעשה דלקמן. יב"ן] וכו' :

היה בעיר רב אחד, שמו מוהר"ר חיים בן יחיא צ'וראני, שהיה חריף ובקי במקרא במשנה ובהלכה ועודנו רך בשנים, והיה מתנשא לאמור אני אהיה ריש מתיבתא. ונשא ראש להקל בכבוד הרב ז"ל. ולא יפה לעשות כן. ואפילו הם שני תלמידי-חכמים שונים, אסור להקל בכבודו, דשמא אחד מהם יותר גדול מחבירו, דשמא זה בקי בַּשְּׂמִיעָתָא וזה בקי באגדתא, או שמא זה תַּנָּא [ר"ל עוסק במשנה. יב"ן] וזה דרשן, או שמא זה גַּמְרָן [ר"ל עוסק בגמרא. יב"ן] וזה מקובל. שמא יכונה בגחלתו של-חבירו, כמו שאמר התנא (אבות פרק ב' משנה ט"ו) והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת נחש ועקיצתן עקיצת עקרב וכל דבריהם כגחלי אש. וגמרינן מתנורו של-עכנאי [כדאייתא בבבא מציעא דף נט: שמת רבן גמליאל הנשיא, בגלל שפגע בכבודו של-רבי אליעזר בן

הורקנוס, אעפ"י ששניהם היו גדולי הדור. יב"ן]. וכן ציוה ר' אליעזר לתלמידיו הזהרו בכבוד חבריכם (ברכות דף כח:). וכו'. כל שכן וקל וחומר אם הוא גדול ממנו בשנים והוא זקן, דאפילו הקב"ה בעצמו נוהג כבוד בזקנים, דכתיב (ישעיה כ"ד, כ"ג) ונגד זקניו כבוד. ולכן מקלות דעתו נשאו ליבו להעזי פניו:

פעם אחת ביום שבת קודש היה ספר תורה פתוח והקורא מברך [דהיינו שהקורא בירך וקרא בעצמו כפי מנהגינו שהעולה קורא (ולא החזן) את קריאתו, הנקראת אצלינו בשם "מברך", כגון מברך ראשון, מברך שני וכו', כדלהלן פרשת כי תבוא על פסוק ארור אשר לא יקים את דברי התורה ד"ה צא. יב"ן], והמתרגם טעה בדבר שאין מחזירין אותו. גער בו בנזיפה מרי חיים אלצוראני לחזור. אמר לו הרב ז"ל, לא צריך, דאין מדקדקים על התרגום [עייני מ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות קריאת התורה בשבת סימן ס' סעיף י'. יב"ן]. אמר לו, מי שמך לאיש שר ושופט עלינו (שמות ב', י"ד), האחד בא לגור וישפוט שפוט (בראשית י"ט, ט). אמר לו, בבקשה, אל תעזי פניך פן תיענש:

למחר עלה ר' חיים אלצוראני אצל המושל [שהיה גוי כמובן. יב"ן], נתן לו שוחד והלשין עליו. ויאסוף אותו אל משמר מהבקר עד הערב והניח עליו קנס, והוציאו בערב. ויהי [הרב ז"ל] כמחריש:

ויחי (מידת) [כעבור] חודש, זכר הרב ז"ל את אשר עשה לו ר' חיים אלצוראני [ויתכן שהמתין עד אז, שמא יתעורר בנתיים ר' חיים מעצמו ויבקש מחילה. יב"ן]. יצא הרב ביום השלישי אל השוק, ויעבור דרך החנות של-ר' חיים אלצוראני, כי נפח הוא, לוטש תָּרֶשׁ ברזל. והוא עבר דרך השער ואמר לו, שלום עליכם רבי ומורי, ונתן עיניו בו [ניתבאר בס"ד לקמן ד"ה הרי. יב"ן] והלך לו. הוציא ר' חיים אלצוראני את המחרישה מתוך האש לתקנה, ונתזה חתיכה ממנה והיא להבת-אש ונתקעה בגובה רגלו, והוא צעק וי, וי, מר המות. באותה שעה נשאוהו אל הבית במטה ונפל למשכב, ולא ינוח ולא ישקוט [ולא ינום] ולא יישן לא יום ולא לילה. בבקר יאמר מי יתן ערב ובערב יאמר מי יתן בקר, בכליון עינים ודאבון נפש. ובאו כל הרופאים ולא יכלו לרפאתו. ישב חולה תשעה חדשים, ולא עלתה לו ארוכה ולא תָּעָלָה למכתו. באו אליו בני אדם וְהִפּוּהוּ בדברים. אמרו לו, אל תחשוב בלבך שתעלה לך תרופה למכתך, מפני שאתה העזת פניך כלפי הרב, וכל שכן שאתה חטאת לו, ואתה אסרת אותו בבית הסוהר, וקנסת אותו. עתה אם תסיר גבוהת-ליבך ותשפיל את עצמך לפניו ותבקש ממנו מחילה, אפשר תהיה מחלים. ואם לאו, דע כי מות תמות. אמר להם, לכו וקראו לרב לבקש ממנו מחילה, ואתם תעזרו לי להפציר בו למחול לי:

וכן היה. הלכו וקראו לרב ז"ל ובא ועמד ונתחנן לו וביקש מחילה ממנו. נשק ברכיו ולחך עפר רגליו [עניין נשיקת הברכים שהזכיר הרב הכותב, הדברים הם כמשמעם, שכן היה נהוג בקהילותינו בעבר ובפרט בתימן, שמתכופפים ומנשקים ברכי הרבנים והנכבדים,

דרך כבוד גדול והכנעה. ויש עדיין אפילו בזמנינו כאן העושים כן. וכך היה המנהג כבר בזמן חז"ל, כדאשכחן בכמה דוכתי, כגון בכתובות דף סג. כשחזר רבי עקיבא עם עשרים וארבעה אלף תלמידים, נשקה אשתו בת כלבא שבוע ל"כרעיה", וכן כלבא שבוע, דהיינו לרגליו. וכן הוא במדרש הגדול פרשת שמות דף ע'. ופירש הגר"ח בכן יהודיע על כתובות שם, כי הדרך לאותם שהם גדולים ביותר, לנשק כרעיהם ולא ידם, להראות בזה שפלות יותר לפניו יעו"ש. גם בבבא בתרא דף טז. איתא כי רב אבא דרש ששטן ופנינה לשם שמים נתכוונו, ובא השטן ונשקה ל"כרעיה. ובסנהדרין דף כז: בר חמא כשהיפך רב פפא בזכותו, קם נשקיה אפ"רעיה. ובשלהי מעשה דרב סליק, מיד נשק רגלו בעל הבהמה, כדלהלן בתחילת פרשת במדבר סוף אות ו' והערה ק"נ שם. וכן נזכר גם בפירוש רש"י עבודה זרה דף יז. ד"ה אבי חדיהו, ובספר חסידים סימן תרל"ט. ועיין עוד מדרש הגדול בפרשתנו דף תקמ"ח, שבני העיר ציפורי גָּחְנוּן על רגליו דרבי שמעון בן חלפתא וביקשו ממנו מחילה, ובמ"ש על זה בס"ד להלן ריש פרשת תזריע גבי פסוק ימול בשר ערלתו ד"ה היה. אך לחיכת עפר רגליו שהזכיר, כתב זאת על פי לשון הכתוב (ישעיה מ"ט, כ"ג) ארץ ישתחוו לך, ועפר רגליך ילחכו, והוא דרך משל. אי נמי כדפירש במצודת דוד שם שר"ל יכפפו קומתם עד לארץ, והיו נראים כאילו מלחכים העפר הנדבק ברגליך יעו"ש. יב"ן ואמר, חטאתי להשם אלהי ישראל ולתורתו הקדושה, ולך אדוני מורי ורבי נר ישראל פטיש החזק עמוד הימיני. ועתה שא נא חטאתי ומחול לי, ודי לי תשעה חדשים שעברו שקיבלתי יסורים קשים עזים ומרים, ותדד (שינה) [שנתני] מעיני:

אמר לו הרב, לכה נא איעצך, שמע עצה וקבל מוסר, שאסור לו לאדם להקל בכבוד בעל תורה ואפילו עודנו רך בשנים, דהא צורבא מרבנן הוא, וקודשא בריך הוא תבע יקרא דאורייתא ויקרא דתלמידי־חכמים יתיר מיקרא דלילה. וילפינן מירבעם, דעל דפשט ידיה למתפש לעדו נביאה, כתיב ביה (מלכים א' י"ג, ד') ותיבש ידו. ועל דפלח לעבודה זרה, לא כתיב ותיבש ידו [כדאיתא בזהר הקדוש פרשת בשלח דף ס"ד ע"א, ושם פרשת האזינו באידרא זוטא דף רפ"ח ע"א, ובתנחומא פרשת תולדות אות י"ב, ועוד. יב"ן]. כל שכן וקל וחומר חכם, לפי שחכם עדיף מנביא, דלא חרבה ירושלם אלא על שביזו בה תלמידי־חכמים, דכתיב (דברי־הימים ב' ל"ו, ט"ז) ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו, ומִתְעַתְּעִים בנביאיו [תלמידי־חכמים נחשבים נביאי ה', כדפירש רש"י במסכת שבת (שנציין לקמן בסמוך) בהמשך העניין לגבי הפסוק ולנביאי אל תרעו (תהלים ק"ה, ט"ו) שאלו תלמידי־חכמים, ממה שנאמר (שם צ', י"ב) ונביא לבב חכמה יעו"ש. והיינו כדאמרין עליה דההוא קרא, בבבא בתרא דף יב. חכם עדיף מנביא יעו"ש. ורמז לזה הרב הכותב עצמו לעיל בסמוך. ונחשבים התלמידי־חכמים גם־כן מלאכי אלהים, לפי שמלאך משמעו שליח, והרי הם שלוחיו יתברך להדריך את העם בעבודתו ויראתו יתברך. וכשמבזים אותם, אין דבריהם נשמעים. וכן מצינו בעוד מקומות שתלמידי־חכמים נקראים מלאכים, כגון שביארנו בס"ד לעיל פרשת נח על פסוק ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס ד"ה ואתי. ועיין עוד מהרש"א שם במסכת שבת. יב"ן, עד עלות חמת י"י בעמו, עד לאין מרפא. מאי עד

לאין מרפא. אמרו חז"ל (שבת דף קיט:): כל המבזה לתלמידיו חכמים אין לו רפואה למכתו:

עתה חזק ואמץ ויהי אלהים עמך ותתרפא תכף, שהרי כתיב (הושע י"ד, ה') ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו. אמר הפסוק הזה שלושה פעמים (שם ו', ב') יחינו מיומיים, ביום "השלישי" יקימנו ונחיה לפניו. רפאני יי' וארפא הושיעני ואושעה כי תהלתי אתה (ירמיה י"ז, י"ד). [צריך להוסיף כאן שהחולה ר' חיים עשה כדברי הרב, דהיינו שאמר שלוש פעמים את הפסוק יחינו מיומים וגו'. אלא שהרב הכותב קיצר במובן. יב"ן]. ובאותה שעה נרדם ר' חיים בשינה, שישב תשעה חדשים מעוצם הכאב ותדד שנתו מעיניו. ביום "השלישי", יצא אל החנות למלאכתו, כי נרפא הנגע. **כל אלה, עיני ראו ולא זר** [עיי' לעיל ד"ה ראה, ולקמן ד"ה עניין. יב"ן], עכ"ל הר"א הלוי:

ד) **הרי** שפירש הרב הנזכר מאמר אין לו רפואה למכתו כפשוטו, כמו שאירע במעשה דלעיל שכל הרופאים לא יכלו לרפאותו. כי הגם שהרב גרם לכך בזה שנתן בו עיניו, כעין הא דאמרינן במועד קטן דף יז: ועוד, כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני [ועיי' עוד רד"ק על פסוק (מלכים ב' ב', כ"ד) ויראם ויקללם. ובמ"ש בס"ד במראה הנוגה, בעניין תנורו של-עכנאי אות ס"ד לעניין גל של-עצמות], מכל-מקום יתכן אולי רפואה טבעית לחולי, לולא שהקב"ה רצון יראיו יעשה. אי נמי לא אמרו חז"ל זאת אלא במבזה הרבה תלמידי חכמים, כדלקמן ד"ה ויש, מה שאין כן בנדון דידן:

עניין זה של-נתינת העינים, הזכיר הרב כותב המעשה דלעיל במקום אחר מספרו, לגבי מהר"י בשירי בזה"ל, עוד מעלה רמה היתה בו, בשימת עין. שאם היה גוי מיצר לו, או לנכלל. אי נמי לאחד משאר ישראל, נתן עיניו בו וכו'. (כה הוא מאמרו) [כאותה שאמרו] גבי רשב"י ע"ה [עיי' שבת דף ל"ג ע"ב ודף ל"ד ע"א. יב"ן] ורבי אלעזר בנו, נתן עיניו בו, ועשאו גל של-עצמות עכ"ל. וכמובא בדברינו דלהלן הפטרת מסעי על פסוק ואם תמאנו ומריתם וגו' ד"ה והקדמנו. ושם לפי מגמת העניין, השמטנו את ההמשך, ונביאנו כאן וז"ל, ועוד "בְּיָמָיו" היה הַרְרֵי שְׁלוֹם בֶּן מוֹרֵר דוֹד אֱלִקָּאֶפָּה ז"ל, מדה זו היתה בו, אני אספר שבחו במקומו, ועיני ראו ולא זר עכ"ל. ומסתברא שהכוונה למעשה שלפנינו המובא לעיל, שהרי גם בסופו כתב שענינו ראו ולא זר כדלעיל ד"ה עתה. ומשם משמע שעשה כן פעמים נוספות. אבל מה שכתב כי זה היה בְּיָמָיו, וקאי על מהר"י בשירי, לא יתכן, כי רב המרחק ביניהם. ולכן נראה שצ"ל בְּיָמָיו, ופשוט:

ה) **ואחשבה** לדעת זאת, מדוע הוצרך הרב הכותב הנזכר לעיל לפרש גם את שמו ואת שם משפחתו של-ר' חיים בעל המעשה דלעיל, המטיל בו דופי

ופגם [הגם דלאידך גיסא יש בו מעלה ושבח, שנכנע בתכלית לבקש מחילה]. אף דמשום לשון הרע ליכא, כיון דקיימא לן בבבא בתרא דף טל. ובערכין דף טז. דכל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בדין זה בשלחן ערוך המקוצר יורה דעה הלכות שמירת הלשון סימן קמ"א סעיף ו', וכלשכך בנדון דידן שהדבר היה ודאי ידוע ומפורסם. מכל מקום זהו דוקא בעירו וסביבתו, וגם רק בזמנם, אבל במשך הזמן ישכח, מה שאין כן עתה שהוא כתוב על הספר ובדיו למשמרת לדורות הבאים שיעתיקוהו גם כן, ומסתמא היתה דעתו שיודפס ביום מן הימים ספר זה עם שאר חיבוריו. והרי מבלעדיו, לא היו יודעים זאת כלל ועיקר כיום:

אלא מִסְתַּמָּא טעמו היה לאמת בכך את דבריו בעיני הקוראים והשומעים, מעין מה שמצינו בעירובין דף סג. כי אותו תלמיד שהורה הלכה לפני רבי אליעזר ולא הוציא שנתו, יהודה בן גוריא שמו וכו' שלא תאמר משל היה יעו"ש, ובדברינו לעיל פרשת בשלח על פסוק שם שם לו חק ומשפט ד"ה ויתכן. ועוד יש לומר על פי מה שכתב השל"ה (תורה שבעל פה, דף י"ד ע"ב, כלל פה קדוש, ד"ה ויש) לתרץ קושיא חזקה, שהנה בתלמוד הזהירו שלא לספר אפילו בגנות בהמה (טמאה) [טהורה, ועיין פסחים דף ג' ע"א, ובבא בתרא דף קכ"ג ע"א. יב"ן] ומאידך יש מקומות בתלמוד שסיפרו בגנות עמודי עולם, כגון בנתיב דמר שמואל דאשתביין וכו' [כתובות דף כג.]. ובנתיב דרב נחמן דהווי מבחשי קדירה בכשפים [ויותר גרוע מזה, כיעויין בגטין דף מ"ה ע"א. יב"ן] וכיוצא באלה שלא לכבוד אבותיהם הקדושים, ואיך יוזכר שמם. אבל דע כי באמת ובצדק נכתב, כי לא לפני חכמי התלמוד חנף יבוא. כי היה איזה עוון על אב[ות]יהם שבאו בנותיהם לכלל זה, דהיינו שלא הוכיחו אותן תמיד בתוכחת מוסר וכיוצא בזה. והיה זה על צד העונש, להיות נכתב דבר זה בתלמוד. ודבר שהוא מצד העונש, לא שייך לומר אל תספר בגנותו, כי זה הדין שלו לספר בגנותו שלו בדבר זה, כמו שמעשים בכל יום הבית דין פוסקים ועושים הכרזה על אדם אחד דברי גנות, הוא משום שהדין נותן ליענש בכך וכו', כי היכי דתהוי להו כפרה וכו' יעו"ש. אבל לבי אומר לי כי מלבד זה ראה הר"א הלוי צורך בכך שילמדו צאצאיו אחריו מוסר-השכל, ולא ישובו לכסלה לבזות תלמידי-חכמים ולהנזו כנגדם, כפי טבעם מזגם ותכונתם. וקרוב לזה, תמצא בדברינו דלהלן פרשת שמיני על פסוק והאנקה והכח והלטאה ד"ה ומכאן, לגבי משפחת קורח:

וגם אם הוא לא נתכוון לכך, מן השמים סובבו את הדבר. כי ידוע ידענו כיום שמקורבי צאצאי משפחתו של-הר"ר חיים הנזכר, מורגלים לגנות מזה שנים רבות בכל הזדמנויות, תלמידי-חכמים חשובים וידועים בזמנינו, בלשון מדברת גדולות, עד כדי לכנותם חמורים וכדומה, וזאת רק מחמת שחלוקים הם מהם במנהגי התפילות. וכנראה לא נתנו ליבם למאי דאמרו רז"ל בנדרים דף פא. מפני מה אין מצויין

תלמיד־י־חכמים לצאת תלמיד־י־חכמים מבניהם, אמר רב אשי משום דקרו לאינשי חֲמָרִי יעו"ש. ואם עונש זה בשביל שקוראים כך לאנשים פשוטים, קל וחומר לרבנים. אוי להם מיום הדין, אבוי להם מיום התוכחה. והם ניבאו ולא ידעו מה ניבאו, כי חמו"ר נוטריקון חכם מופלא ורב רבנן, כדאיתא ברעיא מהימנא שבזוהר הקדוש פרשת כי תצא דף ער"ה ע"ב. וידועה גם־כן דרשת חז"ל על פסוק (בראשית מ"ט, י"ד) יששכר חמור גרם. והם חושבים עצמם כאריות, ונלוו אליהם בעלי קרניים. ואינם אלא כשועלים קטנים מחבלים כרמים, מי גם בכס יסגור דלתים:

וּמִן המובא באהל יוסף (באר יעקב ה'תשל"ג) דף ל"ו, ובאיש ימיני כרך ג' דף תקס"ט, תבין ותקיש לדוגמא עוז קנאותם למנהגי תפילתם אף לשעבר, כגון לעניין שלא לומר קדיש דעתיד אחר לימוד תורה שבעל פה, היפך מנהג תימן המקורי. כי כאשר ציווה כמהר"ר יחיא נחום המפורסם, על אחד המתפללים שם לומר קדיש דעתיד, וכך עשה, עמד הר"ר יוסף צ'וראני ואמר קדיש בעלמא כדי לשתקו וכו' עכ"ד, וכדי בזיון וקצף:

וְלֹא מצינו שמשתקים אדם, אלא בעניינים חמורים, כגון האומר על קן ציפור יגיעו רחמין וכו' מודים מודים, כדתנן בברכות דף ל"ג ע"ב. ושם בגמרא, כל האומר שמע שמע, כאומר מודים מודים דאמי. והקורא את שמע וכופלה, מגונה הוא דהוי, שְׁתַּקִּי לא משתקין ליה. וכן המכנה בעריות, כדתנן במגילה דף כ"ה ע"א. והאומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך (ויקרא י"ח, כ"א) לאעברא בארמיותא, משתקין אותו בניזיפה, כדתנן נמי התם. וכן עשרה כהנים עומדים ופירש אחד מהם ובעל הולד שְׁתַּקִּי וכו' אילימא שמשתקין אותו מנכסי אביו, פשיטא. אלא שמשתקין אותו מדין כהונה, כדאיתא ביבמות דף ק' ע"ב. וכן אחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד על בעל־הדין חובה, משתקין אותו, כדתנן בסנהדרין דף מ' ע"א:

וּמַהֲרִי"ץ העלה בעץ חיים חלק א' דף ט"ו ע"ב בשם ספר המנהיג, גבי חתימת ברוך שאמר, מלך מהולל בתושבחות, דמאן דתַּתִּים ברוב התושבחות, כאילו ממעט את השבח ומשתקין אותו, כדאמרינן בפרקא קמא דברכות (דף נט:): גבי ברכת הגשמים, דמקְשִׁינן רוב ההודאות ולא כל ההודאות וכו' יעו"ש. עוד שם בדף כ"ה ע"ב גבי שירת הים ד"ה כתב, בשם הפל"ב, הכופלים פסוק י"י ימלוך לעולם ועד (שמות ט"ו, י"ח) טעות הוא בידם, כי הם כאומר שמע שמע שאמרו רז"ל שמשתקין אותו יעו"ש. גם שליח ציבור המפרט בוידוי חטא נוסף בציבור, שאינו כתוב בנוסח אשמנו בגדנו וכו', גוערים בו ומשתקים אותו בניזיפה, כמו שכתב הרמ"ע מפאנו, והעלהו מהרי"ץ בעץ חיים שם סדר תפילת שחרית דף נ"ח ע"א ד"ה יזהר, וגם בסדר האשמורות דף מ"א ע"א ד"ה אל תעש:

וְדִיבְרָתִי בזה עם בעלי־תורה, מה דעתם אם ייארע כגון זה. וכולם אמרו, כי אף שיאמר נוסח הקדיש שלא כמנהג המקום, מעירים לו כמה פעמים. ואם

לא שמע והמשיך, שותקים ומניחים לו שיגמור. [ועיין עוד מ"ש בס"ד בתשובות עולת יצחק חלק ד' סימן , מה הדין נותן כשהתחיל אורח לומר קדיש, במקום שלפי מנהג בית-הכנסת אין אומרים שם קדיש]. וחפשתי ומצאתי כי הרה"ג שלום קאפח שהזכרנו לעיל, נזכר שם באהל יוסף דף כ"ז. ושם ריש דף ל"א מבואר כי הר"ר חיים הנזכר, הוא דודו (אחי אביו ר' יהודה) של-הר"ר יוסף הנזכר:

משום הכי אני מפרסם בזה את המעשה הנזכר לעיל בדפוס, למען ישמעו וייראו, ויחזרו בהם מרמות-רוחם. ומהאיי טעמא נמי הבאתי בכלל דרשותי על-פה ברבים במקומות שונים זה כמה פעמים את המעשה הזה, בפירוט השם והמקום [ולאחרונה הביאותיהו בשיעור מוצאי שבת קודש ויגש ה'תשע"ג ב'שכ"ד, ונדפס בשערי יצחק], למען יגיע לידיעתם, דחברך חבא אית ליה. ומסתמא נשמותיהם חוזרות ובאות לעולם כדי לתקן את עוונם, והנה הם מוסיפים חטא על פשע. אתה חונן לאדם דעת, ואשרי המדבר אל אוזן שומעת, אכ"ר:

(ו) ובכך יהודיע על מסכת שבת כתב הגרי"ח לדקדק בלשון חז"ל כל המבזה תלמיד-חכם וכו', מה באו לרבות בתיבת כל. וכתב שנראה לו דאיתו למימר שאפילו אינו מבזה בפירוש אלא ברמז, נמי אין רפואה למכתו עכ"ד:

והדבר דומה למה שפסק הרמב"ם בהדיא בפרק ה' מממרים הלכה ט"ו וכן מרן בשלחן ערוך יורה-דעה סימן רמ"א סעיף ו', שכל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים אפילו ברמיזה, הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה [ושם אין להקשות מאחר שהזכירו רמיזה בהדיא, אס-כן מה ריבו בתיבת כל. דאיכא למימר שאני התם שהוא בבחינת תני והדר מפרש. אי נמי לומר לך שאפילו הקניטוהו וכדומה, אסור לו לבזותם. ועיין עוד לקמן בסמוך ד"ה והני, ומ"ש עוד בס"ד בשלחן ערוך המקוצר יורה-דעה הלכות כיבוד אב ואם סימן קס"ב סעיף כ"ד]. וכעין זה מצינו גם-כן שאיסורי לשון הרע ורכילות הם לאו דוקא בדיבור הלשון, אלא הוא הדין ברמיזה כמבואר בנתיבות עולם למהר"ל מפראג נתיב הלשון פרק ז' דף קצ"ז (מהירושלמי פרקא קמא דפאה הלכה א' מעשה דבר-חובץ, אמר רבי יוחנן זה אומר לשון הרע בה'צנע) ובחפץ חיים הלכות לשון הרע כלל א' הלכה ח'. והוא הדין להונאת דברים, כמו שכתב החפץ חיים בחובת השמירה פרק י"ד. אמנם לשון ספר החינוך מצוה של"ח, "ראוי" להיזהר שאפילו ברמז-דברים לא יהיה נשמע חירוף לבני-אדם ע"כ, משמע שאינו מן הדין. ועיין עוד נתיב יושר פרק מ"ט אות ט"ו, ותורת יעקב (סופר) פרשת קדושים דף קנ"ט:

וכדוגמא לבזיון ברמז, הביא הגרי"ח שם מעשה שהיה באחד שהיה שליח ציבור בבית-הכנסת שהיו מתפללים בה תלמידי-חכמים בשחרית. וכשהגיע למאמר תלמידי-חכמים מרבים שלום בעולם, הרים קולו ואמר, תלמידי-חכמים מרבים

שלום, בלשון תימה. וחזר ואמר תיבת בעולם, מילתא באפי נפשה, ולא משך אותה עם מלה הקודמת לה. והראה בתנועת הדברים כאילו אומר, וכי סלקא דעתך שתלמיד־יחכמים מרבים שלום. לא ייאמר כזאת בעולם. והרב הבין כוונתו לבזות בכך, ונידהו. וזהו אין רפואה למכתו שתלמיד עליו זכות לפטרו ע"כ:

ואת דלכאורה קשה הלזאת יקרא רמז בלבד, הלא הוא כמו בהדיא. נראה ליישב כי זה מפני שאפשר להבין כוונתו באופן אחר, כגון וכי תלמיד־יחכמים עסקם שיחם ושיגם הוא בריבוי שלום, הלא המה עוסקים בתלמוד תורה ואינם מבטלים מלימודם, יומם ולילה לא ישבותו. ואף כי מצוה שיטפלו לעשות שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, וכן מצינו לרבותינו בכל הדורות וכמ"ש בס"ד במילי דאבות פרק א' משנה י"ב פיסקת אוהב שלום ורודף שלום, מכל־מקום אין זה אלא לפרקים ודרך עראי. אי נמי אינם אלא מתווכים שלום, ולא מרבים שלום, דמשמע שמוסיפים על הקיים. ויהי כמשיב, בעולם. כלומר אין הכי נמי אינם עוסקים להרבות שלום, אלא בעולם, והיינו כהוראת סגנון חז"ל **בעלמא**, שמוכנו דבר מועט, כמו שמצוי בתלמוד, כגון בשבת דף ט: מרחץ להזיע בעלמא, דהיינו לא לכלל ענייני המרחץ שהם חפית הראש והשתטפות במים וכו', רק זיעה בלבד, וכן נזכר עוד התם בורסקי לעיוני בעלמא יעו"ש. אי נמי בזכות תורתם ומעשיהם הטובים, מתרבה שלום בעולם כדרך סגולה וברכה, ולא שהם עוסקים בכך בפועל. כן היה אפשר לפרש כוונת אותו שליח ציבור, ועל־כל־פנים יכל לתרץ כך את עצמו. אבל הרב מרא דאתרא, ידע מתוך מעשים שהיו באותו הפרק, כי יש בליבו טינא על תלמיד־יחכמים ומאשים אותם במחלוקת, לכן נידה אותו, בפרט מפני שביזה תלמיד־יחכמים בפרהסיא:

בך נראה לענ"ד בס"ד כוונת דברי הגרי"ח דלעיל. וממה שסיים כי זהו אין רפואה למכתו שתלמד עליו זכות, נראה שמעמיס כוונה נוספת במאמר זה, לפי עניין פירושו בריבוי כל המבזה וכו', שאין לאותו שליח ציבור תירוץ ולימוד זכות לפטור אותו מן העוון. כי גם ברמז כגון דא שכוונתו ידועה וברורה, נחשב כדין שאר מבזה תלמיד־יחכם בדיבור ממש. ואי קשיא לך הלא אכן בעוה"ר חזינן לפרקים שיש תלמיד־יחכמים הגורמים מחלוקת, תמצא תשובה לכך בדברינו דלהלן פרשת חקת על פסוק בספר מלחמות י"י את והב בסופה ד"ה והגם. ועיין עוד בפרשת קדושים על פסוק לא תשנא את אחיך בלבבך ד"ה קרוב:

ז **ול** אני עבדך נראה בס"ד להוסיף באופן אחר, דריבוי כל המבזה, בא ללמדנו כי לא רק עם־הארץ שביזה תלמיד־יחכם אין רפואה למכתו, אלא אפילו אם המבזה הוא בן־תורה. ואולי הוא הדין אפילו תלמיד־יחכם שביזה תלמיד־יחכם אחר, כגון שהיה במעשה דמהר"ש קאפח הנזכר לעיל. וכמו שנימק הרב כותב המעשה,

בד"ה היה. ועיין תשובות הרמב"ם (ירושלם ה'תש"ך) סימן ק"י, וברכי יוסף יורה-דעה סימן רמ"ג ס"ק חט"י, כדת מה לעשות בעניין תלמיד-חכם שהפקיר בתלמיד-חכם אחר. ועוד י"ל שבא לרבות אם מבזה תלמיד-חכם מפני שאותו תלמיד-חכם חולק על רבו וכיוצא בזה, כמו שמצוי בזמנינו:

והנה פירושי בתראי לכאורה דייקי טפי, דקאי ריבוי כל, על האדם המבזה, מנדנקטו בלשון כל המבזה. מה שאין כן לפירוש הגר"ח דלא קאי על האדם, אלא על אופן הבזיון, לומר שהוא אפילו ברמז. וניחא טפי לישנא דהרמב"ם והשלחן ערוך לגבי כיבוד אב ואם, דנקטו כל המבזה, ואפילו הכי פירשו שזה אפילו ברמיזה, כדלעיל ד"ה ובבן. בין כך ובין כך מסתברא לכאורה דתרוייהו מילי איתניהו. ר"ל גם אם אין כן פירוש ריבוי כל, מכל-מקום העניין נכון מצד עצמו:

ובמאמר חז"ל דלעיל (ד"ה גדול) כל השונא משפט אין רפואה למכתו, שיש לדקדק כמורכב מהו ריבוי תיבת כל, והתירושים שהעלינו לגבי כל המבזה וכו' אין להם מקום בנדון דידן, י"ל באופן אחר, שבא לרבות אפילו אם תולה את מעשיו בכך בנימוק אחר, אבל לפי האמת הוא שונא את המשפט מפני שאינו רוצה שתצא האמת לאור, גם-כן הוא בכלל זה שאין רפואה למכתו. אי נמי אעפ"י שאינו משפט שלו אלא של-זולתו, דהוה אמינא כיון שאין לו עצמו צד הפסד ממון בכך לית לן בה, קא משמע לן:

ח) ואיכא למידק כי מה שאמרו שאין רפואה למכתו, המדובר הוא במי שרגיל לבזות תלמידי-חכמים, ועל-כל-פנים לא מיירי אפילו כשנכשל בזה פעם אחת לחוד. דאם-כן היה להם לומר כל מי שביזה תלמיד-חכם. מאי כל המבזה. ודומיא דהכי הא דאמרינן בבבא מציעא דף נח: כל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, שמתבאר מדברי הרמב"ם פרק ג' מתשובה הלכה י"ד דהיינו דוקא ברגיל בעוון זה, כדלהלן פרשת כי תבוא על פסוק ולא נתן י"י לכם לב לדעת וגו' ד"ה ואמנם. וגם ענייננו נזכר בהדיא בדברי הרמב"ם שם וז"ל, יש עבירות שהרגיל בהן אין לו חלק לעולם הבא ואלו הן, המכנה את חבירו וכו' והמלבין פני חבירו ברבים, והמתכבד בקלון חבירו והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו יעו"ש, ולקמן בסמוך ד"ה ויש:

ומצינו כמורכב גבי הא דאמרינן בברכות דף סא. כל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא, שפירשו התוספות שם (ד"ה וכל) דהיינו אם רגיל בכך וכו' יעו"ש. וכתב מהרש"א שם דהכי נמי גבי שיחה, אמרו (פרקא קמא דאבות משנה ה') כל המרבה שיחה עם האשה וכו' [יירש גיהנם], דהיינו שרגיל בכך ע"כ. ובכף החיים יורה-דעה הלכות מאכלי גויים סימן קט"ז ס"ק קמ"ו, גבי הא דהוריות דף יג: לא יאכל אדם לב בהמה (חיה ועוף) משום דקשה לשכחה, היינו דוקא ברגיל

(לא כל) [לאכול] בעתים רחוקות יעו"ש. ולשון הגמרא שם, האוכל. וכן לעניין מה שאמרו בברכות דף נה. כי מי שנותנים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא מקצר ימיו ושנותיו, כתב בתורה תמימה דדוקא ברגיל בכך וכו', כדלהלן בפרשת נצבים על פסוק לאהבה את יי' אלהיך וגו' כי הוא חייך וארך ימך ד"ה אלא. מאידך לגבי הא דתנן בפרק ג' דאבות משנה ט', המהלך בדרך ושונה ומפסיק משנתו ואומר מה נאה וכו' כאילו מתחייב בנפשו, כתב בדרך שיחה דף תק"ו כי גם בפוסק פעם אחת נאמרה חומרא זו, ולא רק ברגיל כן יעו"ש. וצריך לדעת כל כי האיי גוונא במאמרים רבים דומים, הפוזרים במרחבי הש"ס וספרי חז"ל, איך יתפרשו. וכן בארבעה ועשרים דברים המעכבים את התשובה, שהעלה הרמב"ם בפרק ד' מתשובה. ובדברינו להלן פרשת שמיני על פסוק כל הולך על גחון ד"ה וקשיא:

ואולי כל דבר יובן לפי מהותו ועניינו, טעמו ונימוקו. ודיוק הלשון אינו אלא מסייע, ולא הקובע. דאיכא למימר דלאו דוקא נקטו, וכדומה. כגון לגבי מה שאמרו בשבת דף קיט: כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כוחו קורעים לו גזר דינו, וכי בפעם אחת סגי. וכך מתבאר בהדיא לפי הטעם לעניין הזה שכתב בספר בת מלך, והבאנוהו לעיל הפטרת בשלח על פסוק בפדע פרעות בישראל, ד"ה ותירוצו וד"ה ומצינו, דהיינו באמירתו בכל כוחו בכל יום ויום יעו"ש. ולעת הפנאי יש לחפש ולעיין:

חידוש גדול מזה, ראיתי בנימוקי מהר"ז הרופא כת"י על הרמב"ם פרק ו' מדעות הלכה ח', כי מה שאמרו חז"ל המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, זה באופן שעוונותיו של-אותו אדם מרובים על זכויותיו, והוסיף להלבין פני חבריו, נמצא שאין לו חלק עכ"ד. ומבואר שעבור זה לחוד, אינו מפסיד חלקו, רק אם עוונותיו מרובים שהוא נחשב רשע ונידון למיתה כמו שכתב הרמב"ם פרק ג' מתשובה הלכות א' ב', מכל-מקום יש לו חלק לעולם הבא, ועוון ההלבנה גורם שיפסיד עולם הבא, ורק באופן זה. וצ"ע מניין לו:

(ט) על-כל-פנים בנדון דידן דייקא נמי הכי דמיירי דוקא ברגיל לבזות, מן הפסוק שממנו נלמד עניין זה, שהוא בלשון הווה, ויהיו "מלעיבים" במלאכי האלהים ו"בוזים" דבריו, ו"מתעתעים" בנביאיו וגו', לאין מרפא, כדלעיל ד"ה אמר. וכן היה במעשה הר"ח צ'וראני, כי עניין התרגום לא היה אלא סוף העניין כמכה בפטיש, שנתמלאה אז סאתו. אבל כבר מעיקרא ביזהו פעמים רבות, כנזכר שם לעיל מינה שהיה "מתנשא" לאמר אני אהיה ראש ישיבה [במקום מהר"ש קאפח] "ונשא" ראש להקל בכבודו, כדלעיל ד"ה היה. וממילא מסתברא דהוא הדין עניין שנאת המשפט, מיירי ברגיל בכך. אך לא גבי מי שעבר על נידוי חכמים, שהזכרנו לעיל ד"ה כמו-כן:

ויש לדקדק עוד לפע"ד בס"ד מלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל בסמוך ד"ה ואיכא, דדוקא רבים ולא אחד. דהא נקט תלמידי חכמים ורבותיו בלשון רבים. ואילו זה גם ביחיד, הוה ליה לאשמועינן רבותא טפי. ועוד, ששינה ממאי דנקט לעיל חבירו בלשון יחיד, ולא נקט חביריו. וכן יש לדקדק מלשוננו בפרק ו' מתלמוד תורה הלכה י"א יעו"ש. ולפנינו במסכת שבת דף קיט: נדפס בראשי תיבות כל המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו, ולכן היינו סבורים שפתרון תלמיד חכם בלשון יחיד. אבל אין הוכחה לכך. [והדבר יכול להתברר ממדרש הגדול ודומיו, אם הביאו מאמר זה. כי אין דרכם לכתוב ת"ח בראשי תיבות, הן כדי שלא לבלבל את הקורא, והן מפני שאין דרכם להרבות בראשי תיבות. גם הם ומקורותיהם מוסמכים יותר]:

אדרבה הפסוק שהביאו בגמרא לראיה, מיירי ברבים, שכן כתוב במלאכי אלהים וגו' בנביאיו. [לכאורה יש לדחות, דמעשה שהיה כך היה. אבל גם אילו היו מבזים אחד, היו נענשים בכך. אלא שאם כן אין לנו ראיה לכך מן הפסוק. גם אין לדחות ולומר דתיבות במלאכי אלהים וגו' בנביאיו, חוזרות על ויהיו מלעיבים וגו' וכוזים, גם כן בלשון רבים, וממילא איכא למימר שזה ביזה רק חכם אחד, וזה ביזה חכם אחר. כי צריך הוכחה דמיירי בהכי. וכיון שאין הוכחה, למדו מזה רק למבזה חכמים רבים]:

ולפני בעל דקדוקי סופרים היה כתוב מלא בדפוס **תלמידי חכמים**, והביא שבנוסח כת"י **תלמיד חכם** יעו"ש. אבל על-כל-פנים אין ראיה בכל כי האיי גוונא, לא מן המעתיקים, ולא מן המדפיסים, דאיכא למימר שפתחו ראשי התיבות לפי הבנתם בשעת רהטת הכתיבה וההדפסה. וכל-שכן להגורסים אפילו על יחיד תלמיד חכמים, שעלולים המעתיקים להתבלבל יותר. [בפרט שדרכם לכתוב בקיצור תלמיד חכם, ובלא נקודה מעל האות או גריש בצידה מאחריה להוראת הקיצור, כמו שהוא בספרים קדומים כת"י. וזאת לפי שהקורא מבין מעצמו שהמלה מקוצרת, שהרי המי"ם שבסוף התיבה פתוחה ולא סתומה]:

והמעשה דלעיל במהר"ש קאפח, אף דמיירי ביחיד, איכא למימר דמשום הכי לא היה חולי זה מאליו, אלא בצירוף שנתן בו עניו, כמו שביארנו בס"ד לעיל ד"ה הרי. [וידידי הראח"כ שליט"א העיר כאן, דכיון שביזה אותו, מסתמא היה רגיל לבזות גם תלמידי חכמים אחרים. וצירוף שנתן בו עניו, גרם שהקדים ענשו לבוא כעת. וכיון שהבין כי ענשו בא לו מחמת זה, קיבל על עצמו לבל יבזה עוד גם תלמידי חכמים אחרים. אבל מן המעשה מתבאר שהבינו כי ענשו בא לו על שביזה אותו דוקא, ואעפ"כ אמרו לו כי מות ימות, משמע שלא היה מבזה תלמידי חכמים אחרים. על כן י"ל שהם אמרו לו כך לפי גירסתם תלמיד חכם, לשון יחיד. אבל לפי האמת שזהו דוקא ברבים, י"ל שלבסוף היה מתרפא עכ"ל]:

(י) וברור דאיכא איסור חמור אף בביזוי תלמיד חכם אחד. אך הענשים הגדולים שאמרו בכך, דהיינו שאין לו חלק לעולם הבא, ושאיין רפואה למכתו, ושעל זה חרבה ירושלם, וכדומה, היינו דוקא כשהם רבים. ומסתברא לכאורה דמיעוט רבים שנים, כדקיימא לן בכל דוכתא. אבל יש לחקור ולדון בזה מצד טעם החילוק שבין תלמיד חכם אחד לתלמידי חכמים רבים. שאם נאמר כי זה מפני שהמבזה תלמיד חכם אחד ואת השאר אינו מבזה, מובן כי אינו מבזה אותו מצד שהוא תלמיד חכם, אלא יש לו סיבה אחרת מיוחדת לבזות דוקא אותו. מה שאין כן המבזה תלמידי חכמים רבים, שאז בודאי אין לו סיבה מיוחדת לכל אחד מהם, וממילא מובן כי הסיבה לכך מצד שאינו מחשיב את החכמים יותר משאר בני אדם, אלא בז להם כדרך עמי הארץ. אם כן אין לומר בזה מיעוט רבים שנים, דבשנים נמי איכא למיתלי בסיבה. אמנם אם הוא מבזה את כל החכמים, חוץ משנים או שלושה, מסתמא הרי הוא בכלל אותם שאין להם חלק לעולם הבא. כי מה שאינו מבזה את המיעוט, יש לתלות בסיבה אחרת, כגון שיש לו מהם איזו תועלת, או שעשו לו איזו טובה וכל כי האיי גוונא:

ברם אם נאמר שטעם החילוק מפני שהבזיון לתלמיד חכם גורם להשפיל את ערך תורתו ומעלתו בעיני ההמון, ולא יטו יותר אוזן לדבריו ואולי ומידלדלי (כדלעיל ד"ה אמר). הלכך בתלמיד חכם אחד, אין הנזק גדול, כי סוף סוף יקבלו משאר תלמידי חכמים. מה שאין כן כשמבזה תלמידי חכמים רבים, הוי מעוות לא יוכל לתקון (קהלת א', ט"ו). ממילא יתכן להיות שגם בשנים יגרם נזק גדול, כגון שאין באותה שכונה זולת אותם שני תלמידי חכמים, או שהם בכפר קטן ואין באותו כפר בלתי, אזי כשלון הרבים תלוי בצוארו. והמבין מאליו יבין שיתכן בזה נימוקים ושינויים, וטעמים נוספים, הנובעים מתוך המציאות. כגון אם באותה שכונה או באותו כפר אין רק חכם אחד, או אם הטעם מפני שילמדו ממנו לבזות שאר תלמידי חכמים כאותו בן-בליעל שקירר את האמבטי, אי נמי באופן שמבזה כמה תלמידי חכמים אבל כל אחד מסיבה או מטענה אחרת, אי נמי כשמבזה כמה אבל את השאר מכבד מאד מאד. ואפשר דאין הכי נמי, והכל לפי העניין, ולכן לא אמרו חז"ל מהו מספר החכמים. כי זה משתנה לפי שיקול אל דעות, שהוא היודע עד היכן הדברים מגיעים, ומהו ערך ומשקל עוון הבזיונות:

(יא) וגדולה מזו כתב מהר"י אבוהב בפשיטות במנורת המאור ריש פרק רס"ט שאפילו גוי אסור לבזות וז"ל, אעפ"י שהאדם מזהר שלא יבזה לשום אדם הנברא בצלם אלהים (בראשית א', כ"ז. ט', ו'), וכל-שכן לבני ישראל שנקראו בנים למקום [שנאמר (דברים י"ד, א') בנים אתם ליי' אלהיכם]. אבל האזהרה והעונש הגדול, הוא על המבזה ת"ח. שכבר מצינו שהמלך אסא נענש [על כך] בחליו, כדגרסינן בפרקא קמא דסוטה (דף י'). מפני מה נענש אסא, מפני שעשה אנגריא

בתלמידי חכמים, שנאמר (מלכים-א' ט"ו, כ"ב) והמלך אסא השמיע את כל יהודה וגו' יעו"ש ובדברינו לעיל פרשת וירא על פסוק וישכם אברהם בבקר ד"ה וחידוש. ומסתמא מקורו מהא דתנן באבות פרק ג' משנה י"ט חביב אדם שנברא בצלם נר"ל אפילו גוי וערל, כדפירש מהר"י ונה בפעמון זהב שם בשם צרור המור, ועיין מ"ש שם בס"ד במילי דאבות] וכו', חביבין ישראל שנקראו בנים למקום וכו'. אבל אין ראייה שזה מן הדין, שהרי מסכת אבות מילי דחסידותא נינהו, ואעיקרא אין ראייה כלל משם דקאי לעניין בזיונו. ובפרט יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם פרק ה' מממרים הלכה י"א, הגר אסור לקלל אביו והגוי ולהכותו ולבזוהו (נ"א ולא יבזהו), כדי שלא יאמרו באו (נ"א באנו. ועיין בדברינו להלן פרשת תזריע על פסוק) מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי זה מבזה אביו. וכן פסק בשלחן ערוך יורה-דעה סימן רמ"א סעיף ט'. משמע דלולא זה מותר. וכן נראה שיש לדייק מהא דאיתא בסנהדרין דף צד. ובפירוש רש"י גבי מאי דכתיב ויחד יתרו (שמות י"ח, ט') גיורא עד עשָׂא דָּרִי, לא תבזי ארמָאָה באפיה, נ"א ארמאֵי קמיה יעו"ש, הא לאו הכי לית לן בה. וצ"ע:

ולגבי נדון דידן, הנה על-כל-פנים גם מדברי מהר"י אבוהב אפשר להבין דדוקא בתלמידי חכמים רבים, מדמייתי עלה הא דאסא. וכן ממה ששם בהמשך דבריו, הוסיף להביא מהא דיבמות דף סב: שתלמידי רבי עקיבא מתו על שלא נהגו כבוד זה עם זה. ושם סיים להביא הא דמסכת שבת, שלא חרבה ירושלם אלא בשביל שבזו בה ת"ח, ועניינים נוספים יעו"ש"ב, שמהם לכאורה אין הכרע וכדבר האמור לעיל:

והמקום ברוך הוא יקרבנו לעבודתו וליראתו, ובכללם לאהוב צדקה ומשפט כמדתו. ולכבד תלמידי-חכמים עוסקי תורתו. ומי שחטא, ישוב וניחם, ותהיה רפואה למכתו. אמן כן יאמר רחום, פודה ומציל מחכי קץ ישועתו:

דברי חפץ



הארות והערות



✧ הערות על הקובץ הקודם ✧

דברי השו"ע. ולא בא להביא מהם ראייה, אלא לדון עליהם אם גם בחשמל יש חסרון זה, ולשיטתו הוא הדין כמבואר שם באורך:

אכ"נ מה שהקשה הרב הנז"ל (שם ד"ה וגם) מהשלטי גיבורים, לכאורה היא קושיא חזקה על שיטת האול"צ. ויש להוסיף שגם הרש"ז בשו"ע שלו סימן תס"א ס"ו הביא טעם זה דהשלטי גיבורים להלכה:

אולם לאחר העיון נלע"ד דלא קשיא, דשם הביא השלטי גיבורים בשם הריא"ז עניין זה דפת הנאפית בחמה לכל דיניה, דהיינו גם לעניין שאין מברכין עליה המוציא, ולזה קאמר האיי טעמא שאינה קרויה לחם, שהוא טעם כולל גם לעניין ברכתה וגם לעניין מצה. משא"כ טעם דחסרון לשמה, אינו אלא טעם לעניין מצה. אבל אליבא דאמת י"ל (לשיטת האול"צ) דמודה השלטי גיבורים דיש בזה חסרון דלשמה. [והרש"ז אף דקאי בדיני פסח, מ"מ אזיל בעקבות השלטי גיבורים ולא נחית להוסיף טעמים חדשים]:

ב. מקור דברי הראש"ח בעניין עטיפת טלית בסעודת ליל שבת

בדף מ"א ד"ה עוד, בהערת הרב שלמה אלמוג הי"ו. אם כוונתו דמו"ז

לכבוד מערכת דברי חפץ הע"י. ויהי רצון שתוסיפו חיל, אכ"ר. ברצוני להעיר על דברים שנדפסו בקובץ ב', ניסן ה'תשע"ד:

א. ביאור דברי הרב אור לציון בעניין מצות שנאפו בכח החשמל

בדף ט"ל במאמרו של-הרב שמריהו יונה הי"ו אות ו', כתב שהרבה יש לתמוה על דברי הגאון הרב אור לציון (והוא בח"ג פי"א תשובה ו', וט"ס נפלה במאמר שם) לגבי מצות שנאפו בכח החשמל שיש בהם חסרון לשמה, דמאי שנא מתנור של-עצים וכו' וכו' יעו"ש. ואחמ"ר מכת"ר, כמדומה שלא הביא דברי הרב אור לציון בשלימות, והקורא עלול לטעות כאילו האול"צ לא נחית לקושיא זו:

והוא כבר ביאר שיטתו שם בביאורים באריכות רבה, דשאני כח חשמל שהכח הראשון נגמר, וכל רגע בא כח חדש שאינו מכח המדליק הראשון יעו"ש"ב. ואם אמנם יש מקום לחלוק בסברא, מ"מ המחבר עצמו עמד על זה. ויכל להביא חילוקו ולומר שלדעתו אינו מובן:

וכן לגבי מה שכתב שם (בד"ה גם) שודאי אין ראייה מהשו"ע סימן ת"ס, דשם מיירי על הנתניה לתנור וכו'. וכי האול"צ לא ידע פשט דברי השו"ע הללו, הרי תחילת דבריו שם מוסבים על

היינו בכורים מאב. לטבח מסר, דהיינו שנהרגו בחרב ע"י הקב"ה [וכמ"ש בזוהר נטויה, זו החרב]. וראשית בטנם, היינו בכורים מאם. לדבר גדול הסגיר, היינו שנהרגו ע"י המשחית בנגף [כדכתיב ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף], ודוק, והוא כפתור ופרח:

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה:

משה טביב, אחוזת ברכפלד



בענין הפרשת תרומ"מ מיינ צימוקים

לכבוד מערכת דברי חפץ הע"י. שמחתי מאד לראות את הקובץ השני, שיצא לאור בחודש ניסן ה'תשע"ד. ועיינתי במאמרו של הרה"ג רבי עזרי עמרני שליט"א בעניין חיוב תרומות ומעשרות ביין צימוקים, החכמתי מאד אף שאינני עוסק בנושא הזה. וברשותיה דמר אעלה על הכתב מה שראיתי קצת בפוסקים:

(א) הנה כתב במסקנתו, שענבים שגדלו בשדה גוי וכו', ונגמרה מלאכתן לאכילה ע"י גוי, פטורים מתרומ"מ. ואם אח"כ נמכרו לישראל ועשה מהם יין, חייבים להפריש מהם (בלא ברכה):*

הראח"נ זצ"ל לקח מהחמדת ימים והעלים שמו וכו', יש להעיר כי מקורו ראיתי בבירור שהוא מספר תיקוני שבת (להר"מ מזלאשין), ושם בענייני שבת כתוב כל מה שהביא כאן. אמנם יתכן שהתיקוני שבת העתיק מהחמ"י וכמו שכתב:

ג. ביאור לשון הפייטן כל בכוריהם לטבח מסר

ברך קצ"ה בביאורו הנחמד של-גיסי הרב דוד צפירה הי"ו על פיוט אתה גאלת, במה שאמר הפייטן כל בכוריהם לטבח מסר וראשית בטנם לדבר גדול הסגיר, הקשה על לשון לטבח וכו'. ופירש על פי המדרש שהבכורים נתקבצו והרגו באבותיהם וכו' יעו"ש. הדבר תמוה, שהרי במפורש אומר הפייטן כל בכוריהם לטבח מסר, ולדבריו היה צ"ל כל אבותיהם לטבח מסר:

וחשבתיו לפרש לשון הפייטן כאן, על פי המובא בשם הגרע"א (ראיתי כן בכמה הגדות של-פסח בשמו בביאורו על התורה) במ"ש אני ולא מלאך וכו', ומאידך נאמר ולא יתן המשחית. אלא שבכור מאם שהוא ידוע לכל, ניגף ע"י המשחית. אך בכור מאב שרק הקב"ה יודע בו, נהרג ע"י הקב"ה בעצמו. ולפי"ז א"ש לשון הפייטן, דמ"ש כל בכוריהם,

* יש להעיר כי כן פסק גם הגאון מהר"ח כסאר זצ"ל בספרו שם טוב פרק א' מהלכות תרומות דין י"א ד"ה ואם. וכמדומה אני ששמעתי מפיו שכוונתו לאפוקי מדברי החזו"ע דלקמן. וכן כתב עוד בתשובותיו החיים והשלום חלק יורה-דעה סימן נ"ו. ושם בסימן

בארץ, חייבים במעשר אפילו גדלו בחוצה לארץ. ואח"כ כבודו קצת חזר בו, שכתב, יותר נראה דהוי זיעה בעלמה ע"כ:

ואכן גבי פולי סויה המובאים לארץ מארצות הברית, ובארץ מייצרים מהם שמן, נשאל בזה בחזו"ע שם בדף ס'. והשיב דאין צורך להפריש מהם תרומות ומעשרות, שכבר נגמרה מלאכתן בחוצה לארץ ע"י גויים, ולא חל עליהם חיוב תרומות ומעשרות בארץ ישראל:

ובביאורים הביא מתשובות רבינו בצלאל אשכנזי (סי' ב') שכתב להחמיר בתרומות ומעשרות, וכן כתבו עוד פוסקים. אך עיין שם באורך שדעת רוב גדולי ישראל דחשיב נגמרה מלאכתן ביד הגוי, משום דשמן היוצא מן השומשמן חשוב כזיעה בעלמא, וממילא פטור מתרו"מ. כן דעת מהר"י חגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן צ"ה). וכ"כ החיד"א בברכי יוסף (סימן של"א ס"ק י"ט) בשם הגאון מהר"ם בן חביב. וכ"כ החכמת האדם. וכ"כ בספר תולדות הגאון רבי יוסף זונדל מסלאנט, בשם חכם גדול ספרדי, שהמנהג פשוט בירושלם כדברי הלק"ט שאין מפרישין תרו"מ מן השמן שומשמן שנעשה ע"י ישראל, אלא רק מהיוצא מזיתים וענבים בלבד יעו"ש:

(ג) עוד במ"ש כת"ר במסקנתו, דצימוקים שגדלו ונעשו צימוקים בחו"ל,

ובמאמרו הביא משו"ת אדמת קודש חלק א' דנחלקו הראשונים בדבר העשוי לימכר, אם הולכים לדעת הקונה או לדעת רוב הקונים באותו מקום. והיא מחלוקת בין הרי"ד והרא"ש בדין מחצלת העשויה לימכר אם רשאי לקנותה לסיכוך, הרי"ד מכשיר, ולהרא"ש תלוי בתשמיש אנשי המקום. ולפ"ז כתב כבודו, דיש להחמיר כשקונה מגוי ענבים שנגמרו לאכילה ביד גוי, לחייבם במעשר אם קנאם ליין, משום דאזלינן בתר דעת הקונה ע"כ. ועיין בחזון עובדיה תרומות דף ל' שהביא דברי אדמת קודש הנז"ל, והביא בשם כמה פוסקים דכאן הרא"ש יודה, דכיון שרוב העולם קונים בשוק את הענבים לאכילה, פטורים מתרו"מ:

וביותר הביא דעת המאמר מרדכי דמרן השמיט בש"ע דעת הרא"ש, משום דס"ל שדעת הפוסקים אינה כן, אלא הכל תלוי בעשייה. וכ"כ הבית מאיר דהרמב"ם מסתמא חולק על הרא"ש ואינו חש לגזירה זו. וכ"כ בשולחן גבוה:

וכן כתב גאון עוזנו מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סימן ס"ח) דמרן הש"ע לא חש להחמיר כדעת הרא"ש ע"כ. ולפ"ז אף לא פסקו כדעת הרי"ד שסבר דאזלינן בתר דעת הקונה:

(ב) עוד יש להעיר במה שכתב מעכ"ת שאם עושה שמן משומשמן או סויה, ונגמרה מלאכתן על ידי ישראל

נ"ז מפורש שדבריו בזה הם דלא כמ"ש הילקו"י בנו של-החזו"ע, יעו"ש ושם כי אכמ"ל. איתמר:

צימוקים, והוי מילתא דלא שכיחא כלל ולא שייך בו מנהג, אין נראה מקום להחמיר ע"כ:

יש להעיר דבעצם הדין שפטור מתרו"מ, כן דעת רוב הפוסקים, הובאו בחזון עובדיה הנז"ל דף ל"א. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"א (סימן ט' אות ט') דכיון שסתם צימוקים עומדים לאכילה, אף אם נעשה מהם יין פטור מתרו"מ, שכבר נתמרחו ביד הגוי שמכרם ע"כ. אך לעצם הטעם שכתב כבודו שכל הצימוקים באים מחו"ל, זוהי סברא מחודשת, שהרי גבי פולי סויה שג"כ כולם מובאים מחו"ל, כתבו הפוסקים לפטור מתרו"מ מטעם דהוי זיעה בעלמא, ולא מטעם דילמא אתי לאיחלופי והוי מילתא דלא שכיחא. ולכן יש לדון בסברא זו שכתב כבודו:

ובמעדני ארץ (תרומות דף ס"א ע"ג) כתב שמדברי הר"ש מוכח דס"ל שפירות חו"ל שאין דוגמתם בארץ (כגון פולי סויה) שבאו לארץ, אפילו אם נתמרחו בארץ, כיון שניכרים הם שהובאו מחו"ל, פטורים מתרו"מ. אבל הרמב"ם אינו סובר כן, יעו"ש. הובאו דבריו בחזו"ע שם בדף ס"ה. הנה לפ"ז יש מקום לסברא שכתב כבודו. אך המעדני ארץ נראה שלא קיבל להלכה סברא זו, משום שהרמב"ם אינו סובר כן:

(ה) עור יש להעיר במה שכתב כבודו שאם ניתנו במתנה או שהפקירם גוי אחר שנגמרה מלאכתן לאכילה, פטורים אפילו עשאוהו ישראל יין ע"כ. צ"ב מניין לחדש כן, הרי לעיל כתב כבודו לחשוש

והביאום לארץ ונמכרו לישראל, פטורים מתרו"מ, אפילו נעשו יין בארץ ע"י ישראל. וכתב במאמרו הטעם משום דא"א לעשות מגופם יין (רק על ידי מים), ולכן בטל מהם שם תירוש, ואם עושה מהם יין פנים חדשות באו לכאן, וא"א לומר בזה שהוא גמר מלאכת הפרי:

וכתב עוד, גם שנה התנא שגמר מלאכת הצימוקים היא משיעמיד ערימה, ולא חילק בין דעתו לאכילה או ליין, שאפילו דעתו ליין ועשה מהם יין אין גמר מלאכתן אלא משיעשו צימוקים ע"כ:

והנה החזו"א (מעשרות סימן ה' אות ב') כתב שהלוקח צימוקים מגוי ועשאוהו יין, דינו כמו הלוקח ענבים במקום שרוב הענבים לאכילה ועשה מהם יין, שסתם צימוקים לאכילה ולא ליין, וכמו ששנינו במעשרות (פרק א') הצימוקים משיעמיד ערימה, לכן יש להפריש מהיין תרו"מ בלי ברכה ע"כ, והובאו דבריו בחזו"ע הנז"ל דף ל"א. הרי שהחזו"א למד ממשנה זאת להיפך ממה שהוכיח כבודו שפטור ממעשרות, וכתב לחייב. ואולי כוונת החזו"א שבאמת מדין המשנה פטור לגמרי, ולפי זה מהיכא תיתי לחייב במעשרות אף בלי ברכה:

(ד) עור כתב, יש כתבו שנהגו לעשר יין צימוקים (עיי' אדמת קודש). וכתב הטעם דאולי חששו שנצטמקו ביד ישראל, או לחילוף ביין ענבים. אולם עתה שכל הצימוקים באים מחוצה לארץ ונעשו ע"י גויים וכו' ואין היקבים עושים יין

זצ"ל (אשרי האיש פסח סעיף ל"ד) דאף שפטורה מלהסב, מ"מ חייבת לישב. (ובשם הגרש"ז זצ"ל הביא דין זה בלשון יתכן):

וילענ"ד נראה לדון שכל זה לא נאמר אלא לפי מנהג האשכנזים, אבל למנהגנו אין חיוב על האשה לשבת:

(ב) ואפרש שיחתי, דהנה מרן בשלחן ערוך כתב את הדין כמו

שאמרו בגמרא, אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה. ועל זה כתב הרמ"א בהגהה, וכל הנשים שלנו מיקרו חשובות. ודבר זה מוסכם גם על מרן, וכמבואר בבית יוסף שם. ומזה יסוד מנהג הספרדים שאשה חייבת להסב, וכמו שכתב הכנה"ג בספרו פסח מעובין, והובא במאמר הנז"ל. והוקשה להרמ"א שלא ראה בזה"ז נשים מיסבות, וכמ"ש בדרכי משה. ולכן כתב שם וכן בהמשך ההגהה שבשו"ע, שלא נהגו כיום להסב, כי סמכו על ראבי"ה דס"ל שבזמן הזה אין להסב:

והנה הטור הביא את שיטת הראבי"ה וז"ל, וכתב אבי העזרי, בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב, יושב כדרכו וא"צ להסב:

ויל"ע האם המכוון בזה הוא דמאחר שאין רגילות להסב, כיום אין ההסיבה דרך חירות, ולכן ליכא כלל לתקנת ההסיבה. או דלמא הכוונה שבזה"ז גם ישיבה היא דרך חירות, ודין הסיבה מתקיים גם בישיבה, ולפ"ז צריכים לכל הפחות לישב, אבל בעמידה שאינה דרך חירות כלל לא יצא:

בנמכרו לישראל דחייבים בתרו"מ, משום דאזלינן בתר דעת הקונה ולא בתר דעת המוכר, א"כ אף הכא לא ניזיל בתר דעת המפקיר אלא בתר דעת הזוכה שעכשיו הוא קנה מהפקר:

ואסיים בברכת ונזכה לאכול מן הפסחים ומן הזבחים, חודש האביב ה'תשע"ד

שלום צדוק, ביתר עילית

ה' בתמוז ה'תשע"ד ב'שכ"ה

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא דברי חפץ. אחרי מבוא השלום והברכה, אעיר מה שעלה ברעיוני בעת עברי בין בתריו:

א. בירור דין עמידה במקומות החייבים הסיבה למנהגיני

(א) במאמרו של-הרב ישראל מאיר חרד שליט"א בעניין דין הסיבה לנשים, הובא שמנהגנו על פי פסק מרן שליט"א, שכל הנשים פטורות מהסיבה. וכן מנהג האשכנזים שהנשים אינן מיסבות, כי סמכו על שיטת הראבי"ה שבזמן הזה אין להסב, וכדברי הרמ"א בסימן תע"ב ס"ד:

ונסתפק שם האם יכולה האשה לעמוד כיון שאינה מחוייבת בהסיבה, או דלמא נהי שאינה חייבת להסב, מכל מקום חייבת לישב. והביא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט סעיף י"ט) ומרן הגרי"ש אלישיב

יז"ל הראב"ן, והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל. אבל אנו שאין אנו רגילין בכך, יוצאין אנו בדרך הסיבתינו, ואין לנטות ימין ושמאל עכ"ל. ומשמע שבישיבה מתקיים עניין הסיבה. גם מלשון הראב"ה הנז"ל שכתב ישב כדרכו וא"צ להסב, משמע קצת דעכ"פ צריך לישב כדרכו:

שאין בעלה מקפיד אם תסב. ועתה שאין הדרך להקפיד על זה, מיקריין חשובות עכ"ד. ולפי זה האריך שם לבאר שמנהגנו מיוסד על שיטות אחרות, בראשונים בביאור עניין אשה חשובה, ולדעות אלו אין מקום לחדש שנשים שלנו מיקרו חשובות. ויעו"ש שהאריך בכל זה, ולא אאריך כאן:

ג) ולפי זה יש לבאר בכוונתם של-מרנן הגרש"ז והגר"ש זצ"ל, דהואיל ודעת הרמ"א דמדינא נשים שלנו מיקרו חשובות, ומה שנהגו שלא להסב על כרחין משום דסמכו על שיטת הראב"ה שבזה"ז אין צריך להסב, א"כ יש לחשוש לספק הנזכר, שמא אין כוונת הראב"ה שבזה"ז בטל דין הסיבה, אלא שקיום דין הסיבה כיום הוא בישיבה. ולכן נשים הסומכות על שיטת הראב"ה, צריכות לישב דוקא ולא לעמוד. (ועיין עוד בספר שערי זבולון או"ח ח"ג סימן נ"ט). ולפי זה נראה שכל זה הוא בשיטת הרמ"א. אבל מה שלמנהגינו אין הנשים מיסבות, לכאורה אינו מפני טעמו של-הרמ"א, אלא משום דלא סבירא לן כדברי הראשונים והב"י שכתבו שכל הנשים שלנו מיקרו חשובות וחייבות בהסיבה, דהוא חידוש שאין לו יסוד בתלמוד:

ומעתה נמצא שלפי מנהגנו אשה פטורה מתקנת ההסיבה כל עיקר, ואם כן י"ל דיכולה לאכול אפילו בעמידה, דאין הפטור שלה משום סברא דישיבה דידה כהסיבה של-איש, אלא פטורה לגמרי מתקנת ההסיבה. ורק לשיטת הרמ"א דסמכו על הראב"ה, י"ל דצריכה לישב וכמו שנתבאר:

ד) ואמנם יש לדון בזה, דיש מקום לחדש שאפילו לפי עיקר דינא דגמרא שאשה פטורה מהסיבה, מ"מ צריכה לאכול דרך חירות, ובעמידה אין זה דרך חירות כלל אלא דרך עבדות. אכן זהו דבר חידוש, ויל"ע בזה. ועיין בספרים הנז"ל שהביאו את דברי מרנן הגרש"ז והגר"ש זצ"ל, שכן משמע מדבריהם:

ב. על פיוט אתה גאלת וביאור אבי בעזרי

א) בפיוט אתה גאלת, גם שם פרו ורכו כעפר הארץ. וביאר הרב דוד **צפירה** שליט"א בביאורו אבי בעזרי, כאן נמשל ריבויים של-ישראל לעפר הארץ וכו', מפני שהיה מתוך שפלות ודריסה, כמו עפר הארץ הנדרס ע"י הבריות:

וכן מצאתי בס"ד באגדתא דפסחא פרי עץ חיים סימן ס', שהביא מספר כף החיים שם ס"ק כ"ו שביאר דהראשונים שכתבו שכל הנשים שלנו חשובות נינהו, היינו משום דאית להו כמו שכתב הרוקח בביאור עניין אשה חשובה, שהיא אשה

והנה בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה פרשת וארא על פסוק ראה נתתיך אלהים לפרעה, הביא פירוש רש"י בפסוק זה שפירש, שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. וביאר בזה, שהמכות לא היו במטרה לשלח את העם, אלא כדי לדון את המצרים, וכמו שנאמר בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו', ולכן מינה הקב"ה את משה לשופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. והוסיף שם, שכך מבואר בעדיות פ"ב מ"י דתנן משפט המצרים שנים עשר חודש, וקאי על עשרת המכות, ומבואר שבאו מדין משפט ועונש למצרים:

ומבואר דלא כמו שהובא בשם רע"ו ספורנו. ולפי דרכו של-הגרי"ז יש לפרש דמיני נגעים שנשפטו בני חם, קאי אעשרת המכות. ואותות שדי שנזכרו לעיל מיניה, קאי אאותות שעשה משה לעיני בני"י כדי שיאמינו לו שה' שלח, וכמו שביאר אבי בעזרי במקומו. (והמכות שעל הים נזכרו לקמן, צלל רכבו באויבי עמו וכו'):

(ג) בסוף הפיוט איתא, שירה וזמרה. ודברי הלל אמר משה וכו'. תהילה ותפארת ודברי תושבחות אמרו פדויים וכו':

יעניין במשנה סוטה דף כ"ז ע"ב ובגמרא שם דף ל' ע"ב דעות התנאים בסדר אמירת שירת הים ע"י משה ובני ישראל. והנה לדעת רבי אליעזר בנו של-רבי יוסי הגלילי שאמרו השירה כקטן המקרא את ההלל והן עונין אחריו כל

יש לציין שכך הבטיח ה' ליעקב אבינו בחלום הסולם (בראשית כ"ח, י"ד) והיה זרעך כעפר הארץ וגו'. וביאר הכלי יקר שם, ועניין עפר הארץ, נראה שעל גלות מצרים באה נבואה זו, כי בזמן ההוא אמרו רז"ל שהיו המצרים חורשים על גבם, שנאמר על גבי חרשו חורשים, והיו באים לביתם עדרים עדרים וכו'. נמצא שסיבת ריבויים היה בעבור שהיו כעפר הארץ שחורשים על גבה, כך חרשו על גבם, ובסיבה זו ידגו לרוב בקרב הארץ ממש. והיו כ"כ רבים, עד שהיה בהם כדי חלוקה לארבעה דגלים לכל רוח. לכך נאמר ופרצת ימה וקדמה וגו'. וכמ"ש מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, ותרגומו מארבע משריתא. לומר לך שזכו לארבעה דגלים מצד היות יעקב כעפר זה שהכל חורשים עליה. דבר אחר, והיה זרעך כעפר, בזכות העינוי שהיו כעפר זה שהכל דשים עליה, יפרצו וירבו. כי כל מי שהיה בעינוי פן ירבה, היה בשכר כן ירבה וכו' עכ"ל:

(ב) עור איתא שם, יחד הראם באותות שדי ובמיני נגעים שנשפטו בני חם. וביאר אבי בעזרי, שבפשטות מיני הנגעים שנשפטו בהם בני חם, היינו עשרת המכות. אמנם הביא שם שבדברי רע"ו ספורנו מבואר שרק מכת בכורות היתה למשפט ודין במצרים, אבל שאר המכות היו לאות ולמופת למען ישובו. ולפ"ז מ"ש כאן ובמיני נגעים שנשפטו בני חם, היינו מכת בכורות והמכות שעל הים:

דברי התורה בגליון ב' היו לנו לעונג, וכמוצא שלל רב עברנו בין בתריו. בפרט קראנו שנינו ושילשנו את מאמרו של-הרב **שאול רצאבי** שליט"א, המלא וגדוש למדנות מחד וישרות מאידך:

מנה שכתב שם באות ג' ד"ה ועיין, דאף שבזמנינו כיום כמעט ולא מוצאים חמץ בבדיקה וכו', מ"מ נפק"מ לעניין חמץ שנותר אצלו וידוע הוא שאינו נצרך לו לאכילה, לדעת מהרי"ץ יש לו לשרפו מיד, שמא ישכח לשרפו קודם זמן איסורו עכ"ד:

לא ירדתי לסוף דעתו, שהרי החשש שמא ישכח הנזכר בפוסקים, היה שייך בזמנם דוקא, שהיו מוצאים חמץ בזמן הבדיקה בחורים ובסדקים, וחמץ זה לא נועד לאכילה כלל אף שראוי וחייב בביעור, ולכן הצניעוהו עד למחר, ואז היה חשש כיון שהצניעוהו שמא ישכחו לבערו. אך כיום לא שייך כל זה, שהרי מה שבחורים ובסדקים כבר נתבער מחמת הנקיונות. ואם תאמר יבער רק בלילה שמא ישכח לבער ביום, לזה לא חששו הפוסקים, אלא שמא ישכח לבער החמץ שהצניע לאחר הבדיקה:

ובעיקר העניין נראה לענ"ד שיש עניין נוסף בביעור הלילה, והוא כדי לחוש לדעת הסוברים שהברכה על הבדיקה יש בה חשש ברכה לבטלה, ולכן לדעתם יש להניח עשרה פתיתים, יעו"ש בסימן תל"ב ובאחרונים. אך אם יבער בלילה כסברת מהרי"ץ, הנה ירד חשש הנז"ל, ויותר טוב ממה שכתב הט"ז (שם

מה שהוא אומר, וכן לדעת רבי נחמיה שאמרו כסופר הפורס על שמע בביהכ"נ שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו, יש לבאר את לשון הפיוט, שבתחילה אמר משה את השירה, ואח"כ אמרו ישראל (פדויים). אמנם לדעת ר"ע שאמרו את השירה כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים וכו' אשירה לה' וכו', קצת צ"ב מהו תהילה ותפארת ודברי תושבחות שאמרו ישראל, שהרי לא אמרו אלא אשירה לה'. ושמא אדרבה לדעת ר"ע מדוקדק יותר הלשון שמשה אמר שירה וזמרה ודברי הלל, ואלו ישראל לא אמרו זאת אלא אמרו תהילה ותפארת ודברי תושבחות, ודו"ק. [אולי יתיישב לפמ"ש מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן ר"מ ד"ה ונראה וד"ה והרווחנו, דעניית הללוריה (או אשירה לה') עולה במקום קריאת התיבות ממש יעו"ש. וכאן רק ליופי הלשון וכן מפני סדר אבג"ד, שינה ונקט גבי משה שירה וכו', וגבי ישראל תהילה וכו'. איתמר]:

הכו"ח בברכת התורה
הצב"י אהרן חיים יצ"ו, מודיעין עילית



דעת מהרי"ץ בביעור חמץ מיד לאחר הבדיקה

לק"י.

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא והנכבד דברי חפץ, אשר עם יציאתו לאור עולם כבר קנה לו שם בין תופשי התורה:

ס"ק ד') דהברכה קאי על ביעור דיום. לה, ומשמע דהיינו כדי שלא תהיה גירות
ודברי אלו האחרונים הרציתי לפני מרן לשם אישות, וא"כ קשה איך אמר לה
שליט"א והסכים: קודם שגיירה שמותרת להינשא:

בברכת יפוצו מעיינותיכם חוצה **נתנאל עומיסי**
ג) שם ד"ה אבל. ולגירסת המעשה דלהלן
בלא"ה לק"מ, משום שידע שהיא
יהודית, וע"כ מיד אמר לה כן:

ד) דף קנ"ח הערה כ"א. בגמרא קידושין
דף כ"ט ע"ב מייתי פלוגתא בזה האם
ישא אשה ואח"כ יעסוק בתורה, או קודם
יעסוק בתורה, דריחיים על צוארו ויעסוק
בתורה (בתמיהה), ומסקנת הגמרא הא לן
והא להו, ויעו"ש בפרש"י ותוס'. ועיקה"ד
דתליא האם פרנסת הבית תהיה מוטלת
עליו או לא. וי"ל דע"כ הכא דאביו הניח
לו ממון, יכול לישא אשה מקודם. ועוד
י"ל לפי מ"ש כת"ר להלן אות י"ב שידע
אביו בו שיצרו מתגבר עליו ביותר, ואולי
בכה"ג הכל מודים שישא אשה קודם,
עיין רמב"ם פט"ו מאישות הל"ב:

הנני עני עתה באתי בראותי את
החידו"ש, הרי הוא מאמר **סגולת**
הציצית להציל מעבירה ובו **מעשה עוקבא**
בר רב אדא, שנתפרסם ע"י כת"ר בקובץ
דברי חפץ, ניסן ה'תשע"ד. ובעברי בין
הבתרים, השיגה ידי יד כהה להעיר
במקצת על הדברים. ואשמח מאד אם
יואיל כת"ר ליתן עינו על דברי טובה,
ופעמים באפרקסתא דעניא משתכחא
מרגניתא. וזה החלי, בעזר צורי וגואלי:

א) דף קנ"ה הערה י'. י"ל דקאי אדלהלן
שנטלה בידה שליש המעות ואותן
(המעות) [המטות] והלכה לא"י. [וחילקה
דקאמר, מלשון חלוקה לאנשים, ולא על
חלוקת השלושה שלשים]:

ב) דף קנ"ו הערה י"ג, במה שהקשה על
דברי הגרי"ח, יש להוסיף ממעשה

דר"ע עם אשתו של-טורנוסרופוס בע"ז
דף כ' ע"א ונדרים דף נ' ע"ב, וכתבו תוס'
בנדרים שלא גילה לה שעתיד להינשא

נדברי הרב מג"א שדוקא נשוי מכסה ראשו
בטלית תמוהים, וראיתו כבר דחוה,
וגם מנהגינו אינו כן, ואכמ"ל. ופשוט שאין ראייה

(יא) שם בפנים, אמר לו, הציצית. לכאורה הלא תמיד הלך עמה. ובפשטות י"ל דאמר לו כן להזכירו שיהיה זהיר בזה. ולפי מה שכתבתי בס"ד לעיל אות ה' שהעניין הוא דוקא בעטיפת הראש, י"ל שע"ז הזהירו:

(יב) שם, אח"כ נתן לו רבו ארבע מאות זוז. צ"ע מצד לאו דלפני עור לא תתן מכשול. וי"ל דהוי לפני דלפני, גם י"ל שבעצם הראייה ליכא איסורא, משום דהוי לצורך הנישואין, ואין נראה. והנה כשביקש ממנו את המעות א"ל תן לי ממון משל-אבי, וצ"ב למה פירש משל-אבי. ויתכן שזו סיבה שאין כאן לפני עור, משום דהמעות שלו הם, ועיין:

(יג) דף קס"ב בפנים, השקיפה מן החלון. רש"י בבראשית י"ח, ט"ז, כתב שכל השקפה שבמקרא לרעה. והכא נמי י"ל שכוונתה היתה לעבירה:

(יד) שם הערה נ"ו. לכאורה בפשטות הוא מלשון מניין, ולא ידעתי מאין פשיטא ליה למר לא כן שע"כ נכנס בדחקים:

(טו) דף קס"ג בפנים, של-כסף וזהב ואבנים טובות. יש להעיר שבגמרא נזכר רק של-כסף וזהב, ולא ואבנים טובות:

(טז) שם, וחליץ בגדיו, והיא גם היא חלצה בגדיה. יש להעיר שבגמרא (המובאת לעיל דף קנ"ד) מבואר שהיה להיפך, שקודם היא עלתה וישבה כו' ואח"כ הוא. הנוסח דהמעשה, יש להביא דברי הגמרא בשבת דף ק"מ ע"ב דאמר רב חסדא לבנתיה, מרגינתא אחזו להו וכורא לא

לדבריו מן המעשה הזה, דאיכא למימר דמ"ש ותזהיר אותו על הציצית וכו', היינו לפני שישא אשה. ואפילו מ"ש ותלמדו תורה, היינו לפני שיבגור וישא אשה, כמפורש לקמן בסמוך, ישב עוקבא אצל ראב"ע ולימדו תורה, עד שבגר עוקבא. אמר לו, בני, נקח לך אשה ע"כ. וממילא אין מקום ג"כ למ"ש המעיר לעיל אות ד'. והוא עצמו כתב לקמן סוף אות י"א כי על עטיפת הראש הזהירו, והתם הא אכתי לא נשא אשה. איתמר]:

(ו) דף קנ"ט הערה כ"ה. יש לציין לדברי הגמרא סנהדרין דף מ"א ריש ע"ב שכיון שנאמרה השמועה כשעדיין לא היה רבי, השאירוה כך. ושם בפירוש המשנה להרמב"ם (פרק ה' מ"ב) דהיינו משום שרבינו הקדוש קבעה במשנה בלשון שהגיעה לידו, וכבר נקבעה בלשון זה קודם שנעשה רבי יעו"ש. והכא נמי הולכים אחר זמן כתיבת המעשה:

(ז) שם בפנים, הבתולות והפנויות. לכאורה פנויות היינו בעולות שמותרות, כגון גרושות ואלמנות:

(ח) שם, אמר לו הסתכל בנשים. יש לציין למ"ש בגמרא קידושין דף מא. אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, ולדברי הרמב"ם בפכ"א מאיסו"ב הל"ג:

(ט) דף קס"א הערה מ'. לגירסת ארבע מאות י"ל דגוזמא נקט, יעויין בספר מגדים חדשים ברכות דף תמ"א שמאריך להוכיח שמספר ארבע מאות נקטו כגוזמא, ומביא כן גם מספר הברית:

(י) שם הערה מ"א. יש לציין לדלהלן הערה נ"ו שהוזילה לו את המחיר כמבואר שם:

- (כב)** דף קע"ה. הערה קס"ב שלא במקומה, וצריכה להיות על תיבת לה:
- (כג)** דף קע"ז בפנים, הגיעו במעלי שבא. יל"ע מצד דינא דאין הולכין בערב שבת יותר משלוש פרסאות, עיין שו"ע סימן רמ"ט ס"א. וי"ל שהיו במקום שלא היו יכולים להכין צרכי שבת, א"נ מקום שאינו מקום ישוב בטוח, דבכה"ג שרי כמבואר שם:
- (כד)** סוף דף קפ"א. בווה"ק (מקץ דף ר"ב ע"א) איתא, יצר טוב בעי חדוה דאורייתא, ויצה"ר חדוה דחמרא וניאופין וגסותא דרוחא:
- (כה)** ריש דף קפ"ד, או לפי ידיעת המזל וכיוצא בזה. יעויין בספר מגדל עוז להיעב"ץ מִדָּף מ"ג ואילך שנתן בזה סימנים:
- (כו)** סוף דף קפ"ה. בעניין שההסתכלות בציצית מונעת מן החטא, יעויין בעטרת זהב בשו"ע או"ח סימן ח' סט"ו שמביא כן:
- זהו** המקצת שעלה בידי מדי עברי בין בתרי אמריו הנפלאים. ומאד אודה לכת"ר אם יואיל לשים עינו על דברי הדלים ולהשיבני דבר*:
- יום שני כ"ח ניסן תשע"ד:
צעיר התלמידים יצחק גולדשטוף
קרית ספר, מודיעין עילית
- אחוו להו עד דמיצטערן והדר אחוו להו. ופרש"י שיעשו כן כדי שיתרבה תאותו וחיבתו יעו"ש. ובפרט להמבואר להלן שהיה מקורה סתום:
- (יז)** דף קס"ז בפנים, גדולה ממעלת יוסף הצדיק. יש להביא דברי הגמרא בסנהדרין דף כ' ע"א, רבות בנות עשו חיל, זה יוסף ובעוז. ואת עלית על כולנה, זה פלטי בן ליש. ויעויין ברוח חיים אבות פ"ה מ"ג שע"י שאברהם אבינו ע"ה עמד בנסיון, קל יותר לבניו לעמוד בנסיון. וה"נ י"ל הכא, בפרט אם נמצא דאחי מזרעא דיוסף:
- (יח)** דף קס"ז הערה צ"ו. בפשטות י"ל שמיוסף סוף סוף יצאו טיפי זרע וממנו לא, והרי זה כח התגברות חזק יותר:
- (יט)** דף קס"ח הערה ק"ג. גם לעיל (במקום ציון הערה פ"ד) נזכר שבכו בקריאת הכתב, ויש לציין זאת, ומקום הערה זו גם לעיל שם:
- (כ)** שם בפנים, וקרא לעוקבא. דלא יצא מפתח ביתו (כדלעיל דף קס"ו) לכך הוצרך לקריאה מיוחדת:
- (כא)** דף ק"ע בפנים, קח עמך שלושה תלמידים מתלמידי. צריך עיון מניין שלושה. וי"ל על פי הגמרא קידושין דף פ"א ע"א שבדרך בעינן שלושה שמא יצטרך אחד להשתין. וה"נ הלא הלכו להביאה עמהם, ע"כ הוצרך לשלושה:

* נהניתי מאד בעברי על הערותיך המאירות, ולכן מסרתי אותן להדפסה בחוברת זו לזיכוי הרבים. ולעת הפנאי, נעמיק בהן טפי בל"נ. ויישר חילך לאורייתא. יב"ץ:

מתוך מכתב שנשלח למרן שליט"א

ואחתום בחידוש נפלא נוסף, הקשור למאמרו של-כת"ר **סגולת הציצית להציל מעבירה** שהובא בקובץ דברי חפץ שיצ"ל לאחרונה. חידוש זה נזדמן לי לראותו בס"ד בספר שפתי גבריאלי (גשטטנר) על פסוק (איוב ל"א, א') ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, שבא לרמוז על הסגולה להציל מעבירה דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, שהיא מצות ציצית. והרמז הוא, כי התכלת שבציצית דומה לים, וים לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד. והנה כסא ר'קיע תכלת ים, ר"ת כרתי. וזהו שכתוב ברית כרתי לעיני ע"כ. ודפח"ח:

ברכתי למורינו הגאון הגדול אשר כה זכה לו הדור, ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור. ונזכה בקרוב לראות שאר חיבוריו יוצאים לאור, אמן ואמן:

מאתי השותה בצמא דברי כת"ר
אסף לוי, ביתר עילית

ביאור מילת ובתשניק

אל מערכת דברי חפץ, השם עמכם. איקלע לידי הקובץ הנכבד באייר, ובלעתיו בעודו בכפי. תשואות חן חן לכם על זיכוי הרבים הגדול שיש בזה:

במדור חכמה ומוסר בביאורו של-הרב **דוד צפירה** על פיוט אתה גאלת, דף ק"צ ד"ה ובתשניק גדול, הביא כמה ביאורים, וביניהם ביאורו של-מהר"י ונה דתשניק עניינו צער גדול:

רצייתי להעיר דברקי היכלות רבתי [מובא בבתי מדרשות (פרנקל) ח"א, ומצוי במאגרים התורניים] פרק ל', כשמדבר על דו שיח בין עם ישראל להקב"ה, שהקב"ה מנחם את כלל ישראל על הגלות, שיתגלה סוד אחד ובגילוי "אתם שמחים ומשרתי עצבים", שאז ידעו כל התורה בלא עמל. ו"תשובת עבדיו" הינה, "רז זה אל יצא מבית גנוזך וסתר ערמה מאוצרותיך וכו', יקימוה בעמל ובתשנוק גדול, זהו כבודך וזהו תפארתך וכו' יעו"ש:

ליל ג' נשא, ז"ך אייר ב'שכ"ה
חיים בר"מ פרידלנדר

שושר"ש בנל"כ ואע"י

(שלים, ולא שלימו רחמי שמיא. ברוך נותן ליעף כח ולאיך אונים עצמה ירבה)



לזכר עולם יהיה צדיק

לעילוי נשמת מורינו ורבינו עט"ר
הגאון הצדיק רבי שלמה בה"ר שוכר יגאלי זצוק"ל
מרא דאתרא בראשון לציון
וראש כולל תורה מציון
אשר מנעוריו הקים עולה של תורה
הנהיג עדתו הק' בראשון לציון
כיובל שנים באהבה ובמסירות נפש,
מראשי הפעילים להרמת קרנה של יהדות תימן בארה"ק,
העמיד תלמידים הרבה ורבים השיב מעון,
הזדכך ביסורים קשים ומרים וקבלם באהבה,

עלה בסערה השמימה
ביום ש"ק י"א אלול התשס"ז

זכותו תגן עלינו ועל כל תלמידיו
להמשיך בדרכו להרמת קרנה של תורה
תנצב"ה

חדש!

הננו לבשר לציבור בני התורה שיחי' ולכל שוחרי ההלכה
כי בעה"ת יצא לאור קובץ

"יום השביעי - הלכות מוקצה"

בו יבוארו דיני מוקצה בשבת המצויים בזמנינו
והנחוצים לכל אדם, כללותיהם ופרטותיהם

מאת המחבר הרב הגאון משה רצאבי שליט"א
רב קהילת "פעולת צדיק" בעיר אלעד ת"ו, מו"צ בבית ההוראה
ובנו של מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א - פוסק עדת תימן

מתוך ברכת מרן הגאון
הרב יצחק רצאבי שליט"א:

"והנה ברוך הוא וברוך שמו, קרמו הדברים
עור וגידים, וזה פרי עמלו במשך רבות
בשנים, בהם נשתטח בכל פינה וזוית,
והדברים שמחים ומאירים כנתינתם
מסיני. מהגם שהוסיף נופך מתורתם של
חכמי תימן, אף אותם שספריהם עדיין
בכתיבת יד, וכמעט שלא שזפתם עין. ועל
צבא תהלתם, ספרי גאון עוזנו ותפארתינו
מהר"ץ זיע"א. והכל ערך בלשון צחה
ובוורה, ובסדר נכון. יישר חילה
לאורייתא, לעילא לעילא מכל
ברכתא."



מגוויי שערי יצחק
"מגוויי לחיים"
יקבלו את החוברת
בדיוור ישר לביתם

יד
מהר"ץ



בית דין צדק ובית הוראה פעולת צדיק

שע"י מוסדות יד מהר"ץ בני ברק

ע"ש מהר"ץ זצוק"ל גאון רבני תימן ותפארתם

בראשות מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

■ רח' המכללה (מהר"ץ) 4 בני ברק טל. 050-4140741 ■ מען למכתבים: רח' אדמורי"י שאץ 3 בני ברק 51600

לק"י

רבני בית ההוראה פעולת צדיק שליט"א, עונים לשאלות הציבור הרחב הלכה למעשה.

מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א רחוב בירנבוים 13 בני ברק 03-6741445
בין השעות 2:00 ל-2:30 בצהריים (כולל יום שישי) ובין 10:00 ל-10:30 בערב - בל"נ

הרה"ג רבי יואל סיאני שליט"א

רחוב זכרון יעקב 12 ירושלים
02-5003992

מודיעין עילית

הרה"ג רבי אורן צדוק שליט"א

רחוב נתיבות המשפט 70/8 קרית ספר
08-9743074

הרה"ג רבי נתנאל עומיסי שליט"א

רחוב נתיבות המשפט 66/3 קרית ספר
08-9741803

נתיבות

הרה"ג רבי רונאל אהרון שליט"א

רחוב קהילות יעקב 1/4 נתיבות
08-9948434

נתניה

הרה"ג רבי עמנואל בשארי שליט"א

רחוב טביב 6 נתניה
09-8651725

צפת

הרה"ג רבי אלעד יוחנן שליט"א

רח' קרן היסוד 1/7 צפת
052-7627324 טל

רכסים

הרה"ג רבי אבשלום יעקב שליט"א

רחוב בני תורה 94/10 רכסים
04-9849458

אשדוד

הרה"ג רבי יאיר ידיע שליט"א

רחוב רבי מאיר בעל הנס 3/8 אשדוד
08-8540302

בית שמש

הרה"ג רבי אריאל עוזירי שליט"א

רחוב הרב יהודה צדקא 2/2 בית שמש
02-9994285

ביתר

הרה"ג רבי אבינועם יהב שליט"א

רחוב חתם סופר 3/8 ביתר
02-5806619

בני ברק

הרה"ג רבי שמריהו יונה שליט"א

רחוב קושניר 5 בני ברק
03-6748922

הרה"ג רבי שמואל כרמי שליט"א

רחוב רבי עקיבא 75 כניסה ב' בני ברק
03-5786263

הרה"ג רבי אבישי צדוק שליט"א

רחוב חזון איש 41 בני ברק
03-5791033

הרה"ג רבי משה רצאבי שליט"א

רחוב סמטת אז"ר 5 בני ברק
03-5704932

ירושלם

הרה"ג רבי מאיר ליאור לוי שליט"א

רחוב פרנק 9 ירושלים
02-6420535

וכן בטלפון 1599-500-404 [טלפון רב-קווי, שיחת בזק רגילה]

ובדוא"ל: ptz1599500404@gmail.com



ת"ת "עטרת חיים" אלעד
לבני תורה ק"ק תימן

גני ילדים / תלמוד תורה

"עטרת חיים"

אלעד

לבני ק"ק תימן יע"א ע"ש מהרי"ץ ורבוה"ק זיע"א

בנשיאות ובהכוונת מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א
בראשות הרב אליהו נהרי שליט"א

זה הזמן להוסיף בקדושה, בתורה וביראת שמים
טהורה וצרופה, עם שמירת מסורת אבותינו הקדושים



רח' הרא"ש 2 אלעד, לרישום:

050-4150896, 03-9097022

ישיבת פרי עץ חיים - בית שמש
רחוב בן איש חי 10 חפציבה
פקס: 1533-5288032
לתרומות: 052-7664609/057-3133327

הישיבה שבסיעתא דשמיא הפכה למצויאות



"ישיבה שתעמוד על בסיס של למדנות מצד אחד, ויראת שמים מצד שני, ומסורת אבות עולה על כולן להמשיך את השרשרת..."

(מדברי מרן הגר"י רצאבי שליט"א)

ישיבה לבעלי תשובה וכולל אברכים - "נחלת אבות"

בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

ובראשות הרה"ג יואל סיאני שליט"א

רח' תרמ"ב 6, שכונת נחלת צבי, ת.ד. 5201, ירושלים. טל': 050-4168896 (המשיגיה)

יצחק רצאבי • ITZCHAK RETZABI

ראש ביתמ"ד בית הוראה ומכון פעולת צדיק

וראש מוסדות יד מהר"ץ בני ברק

מורס שלוח ערוץ הסקטור ח"ח

מסעי מוה"ר ר'ח שלוח עולת יצחק ב"ר עמר

לקי' עש"ק חיי שרה כ"ד מרחשון ה'תשע"ג ב"שכ"ד

המלצה

הריני בזה להמליץ טוב על ישיבת נחלת אבות בירושלים עוקרת, בהנהגתם ובהדרכתם של ראש הישיבה ידירט הנעלה הרה"ג יואל סיאני שליט"א (שהוא גם מכהן כמנ"צ במסגרת בית ההוראה שלט "פעולת צדיק", מזה שנים רבות), וידיו רב לו בש"ס ובפוסקים, בשיתוף פעולה עם המשגיח הרוחני הרב גיא מודחי שליט"א, ויחדיו נושאים המה בעול הרוחני והנשמי של הישיבה, המיועדת לבעלי תשובה, וכולל אברכים. וכל הבא בצל קורתם, בודאי יאצילו עליו מהוד תורתם.

ולאחינו כל בית ישראל הנני קורא לתמוך בהם בכל כוחם, באונם ובהונם, עץ חיים היא למחויקים בה וגו'.

כעתירת

הצ' יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

י"ג אלול ה'תשע"ג



רח' בירנבוים 13 בני ברק 51647, טלפון 03-6741445, 13 BIRNBAUM ST. BNEI BRAK 51647 TEL. קבלת קהל ושאלות בטלפון בין השעות 2:00-2:30 בצהריים (כולל יום ששי) 10:00-10:30 בערב - ב"נ



קונטריסים מועדי השם



הלכות ומנהגים על מועדי השנה
ערוכים ומסודרים בלשון קלה שוה לכל נפש
על פי פסקי מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א
פוסק עדת תימן



חדש!

ניתן להשיג בס"ד
במרכז להזמנת
ספרי קודש
ותשמישי קדושה
בעיקו"ת ירושלם ת"ו.

טל' להזמנות:
054-8476760

הפצה ראשית
טל: 054-8486875

מכון פעולת צדיק

לק"י



כללי

פרקי אבות - מילי דאבות 35 ש
פרקי אבות - מאמר אשרי האיש 15 ש

התנאים

טופס כתובות - 35 ש
קדושת ישראל - 25 ש
כתובה מפוארת - 30 ש

משניות

נר יום טוב - כריכה קשה - 22 ש
דיואן נעימות שיר - 15 ש
קידושים והבדלות - 25 ש
רכב אלדיים - 25 ש
עילוי נשמות - 35 ש

מעגל השנה

קונטרסים האתרוג התימני - 5 ש
פיוטים לשמחת תורה - 10 ש
שמן למאור - 22 ש
מאי חנוכה - 10 ש
תקון סופרים למגילת אסתר - 10 ש
אורה ושמחה - 25 ש
אגדתא דפסחא - פרי עץ חיים - 40 ש
הגדה של פסח - גאולת ישראל - 25 ש
הגדה - בני מלכים (מצויירת) - 20 ש

תפילה

תהלים - גדול / כיס - 20 ש / 6 ש
סדור כיס - מנחה וערבית - 10 ש
ברכת המזון - גדול / קטן - 2 ש

תורה

נפלאות מתורתך - במדבר א' 40 ש
נפלאות מתורתך - במדבר ב' 40 ש

מתברת כתרי התורה - 18 ש

הלכה

ספרי שלחן ערוך המקוצר

א"ח - ח"א 45 ש
א"ח - ח"ב 40 ש
א"ח - ח"ג 40 ש
יו"ד - ח"ד 45 ש
יו"ד - ח"ה 45 ש
אבה"ע - ח"ו 40 ש
אבה"ע - ח"ז 45 ש
ח"מ - ח"ח 40 ש

שו"ת פעולת צדיק - 160 ש

פסקי מהרי"ץ - שבת - 45 ש
פסקי מהרי"ץ - ר"ה ויוה"כ - 30 ש
פסקי מהרי"ץ - אבן העזר - 40 ש
פסקי מהרי"ץ - חשן משפט - 40 ש
אור ההלכה - יורה דעה - 50 ש
עסימת ציצית כהלכתה - 20 ש
בת מלך - 32 ש
נפש כל חי - 20 ש
קונטרסים עצי עולה - 10 ש



מכון "פעולת צדיק" ע"ש גאון עוזינו מהרי"ץ זצוק"ל

בראשות מרן פוסק עדת תימן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

טל: 404-500-1599 נייד: 052-7635645 דואר אלקטרוני: ptz@ptz.co.il

חדש!

יצא לאור ספר
"שירה כשירה"

מלוקט וערוך מתוך
"שערי יצחק"

שיעורי מוצאי שבת קודש

שנאמרו בשנת התשע"א ועדיין לא פורסמו בכתובים

מפי מרן הגאון

רבי יצחק רצאני שליט"א

פוסק עדת תימן

מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח,

שו"ת עולת יצחק ג"ח, ועוד.



יו"ל ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

הזמנות מרוכזות בטל: 050-4140741 או ב: yad@maharitz.co.il

חדש! הזמנות באמצעות כרטיס אשראי, ומשלוח עד הבית!

יד
מהרי"ץ



הפצת ספרי קודש תשמישי קדושה ויודאיקה

תכלאל, תאג, מנורה, דיואן, ספרי הלכה ומנהג, טליתות, שופרות, תמונות, דיסקים, משחקים, מתנות, טבון (גריל חשמלי), מיחמית (פלטה מתקפלת), לבוש תימני, ועוד...

הכל לבני תורה עדת תימן

מבחר מתנות, מגוון עטיפות מתנה וכרטיסי ברכה

אפשרות רקמה, הטבעת שם, הקדשה

אפשרות משלוחים מחירים נוחים

חדש! מבצעים נבחרים באוצר ספרי תימן

ניתן להתעדכן מדי פעם על המבצעים בטל 02-6429743

או דרך האתר יד מהרי"ץ במדור מבצעים נבחרים

www.maharitz.co.il

שמעון: 054-8476760

חדש!

לק"י

"קול יהודי תימן"

058-70-20-222

מחיר שיחה רגילה
חינם לבעלי חבילה ללא הגבלה

תוכן ומידע קולי לק"ק תימן

תורה, תפילה, הלכה, מוסר, שירים
מושגים, יצאו לאור, אירועים,
מאגר טלפונים, ועוד...

שע"י מוסדות יד מהרי"ץ
בשיתוף ארגון "אור ההלכה"



נשאים מחוברים למסורת ולמנהגים

שערי יצחק "מנויים לחיים"

הצטרף עכשיו כמנוי חדשי לקבלת השיעורים השבועיים של מרן הגאון הרב **יצחק רצאבי** שליט"א - פוסק עדת תימן המתקיים מדי מוצש"ק בבית המדרש "פעולת צדיק" ב"ב.

השיעורים כוללים עניינים רבים במנהגי ומסורת יהדות תימן, חידושי הלכות ואגדות, מוסר והשקפה, מעשיות ופרפראות ועוד.

בתרומה ע"ס 50 ₪ לחודש (בהוראת קבע, בציקים או בכרטיס אשראי), תקבל לביתך את חוברות השיעורים השבועיים, בצירוף דיסק לצפייה או להאזנה של שיעורי אותו חודש.

שי למצטרפים חדשים!

הגדה מהודרת ומעוטרת בתמונות צבעוניות ע"ג נייר כרומו מרהיב, עם פרטי כל הלכות ליל הסדר למעשה לפי מנהגי ק"ק תימן.



ניתן להירשם מכספי מעשר

לפרטים והרשמה:

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק, טלפקס: 03-5358404

ישר: 050-4140741. yad@maharitz.co.il

איזור ירושלים: "אוצר ספרי תימן", טל': 054-8476760

ניתן להקדיש כל שיעור לרפואה והצלחה או לעילוי נשמת. ההקדשה תופיע ע"ג החוברת וכן בתחילת השיעור בוידאו.

כולל
מפתח נושאים,
מראי מקומות
וחלק השו"ת



יד
מהרי"ץ

רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | אימייל: yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמורי"ש שאץ 3, 51600 בני ברק

תורם יקר, נא מלא את השדות המסומנים בצהוב

לק"י

וְנֹתָן/ים לָכֵם הַזֶּה הָרֹאשׁ לְחַיִּיב אֶת חֲשׁוֹנֵינוּ/נו הַנ"ל בְּסִנְיַפְכֶם, בְּגִין תְּרוּמָה בְּסֻכּוּמִים וּבְמוֹעֲדִים שִׁימוּצָאוּ לָכֵם מְדִי פֶעַם בְּפֶעַם בְּאַמְצֵי מִגְנֵי, ע"י מוֹסְדוֹת יָד מֵאֲחִיר/ בְּנֵי בֹרֵךְ (ע"ד) כְּמוֹפֹרֵט מִטָּה ב'פְּרִטִי הַהֲרָשָׁא'.

2. ידוע לי/לנו כי:

- א. הוראה זו ניתנת לביטול ע"י הודעה ממנו/מאתו בכתב לבנק ולמוסדות י מהר"ץ בני ברק (ע"ד) שתכנס לתוקף, יום עסקים אחד לאחר מתן ההודעה בבנק וכן, ניתנת לביטול עפ"י הוראת כל דין.
- ב. אחיה/נחיה רשא/ם לבטל מראש חיוב מסוים ובלבד, שהודעה על כך תימסר על ידי/ו לבנק בכתב, לפחות יום עסקים אחד לפני מועד החיוב.
- ג. אחיה/נחיה רשא/ם לבטל חיוב, לא יותר מתשעים ימים ממועד החיוב אם אכוח/נוכח לבנק, כי החיוב אינו תואם את המועדים או הסכומים שנקבעו בכתב ההחלטה, אם נקבעו.
- ד. ידוע ל/לנו כי הפרטים שצוינו בכתב ההרשאה ומילויים, הם נשואים שעל/ו להסדיר עם המוטב.
- ה. ידוע ל/לנו, כי כסומי החיוב עפ"י ההרשאה זו, יופיעו בדפי החשבון וכי לא תיחשב ל/לנו ע"י הבנק הודעה מיוחדת בגין חיובים אלה.
- ו. הבנק יפעל בהתאם להוראות בכתב הרשאה זה, כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת, וכל עוד לא תהיה מניעה חוקית או אחרת לביצועו.
- ז. הבנק רשאי להוציא/ו מן ההסדר המפורט בכתב ההרשאה זה, אם תהיה לו סיבה סבירה לכך, ויודיע ל/לנו על כך מיד לאחר קבלת החלטתו, תוך ציון הסיבה.
- ח. לאשר למוסדות י מהר"ץ בני ברק (ע"ד) בספק המחובר לזה, קבלת ההוראות אלו ממנו/מאתו.

סכום החיוב ומועדו, יקבעו מעת לעת ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר) ע"פ הוראת המשלם מזמן לזמן.

אישור הבנק

לכבוד

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר)

אדמור"י שאץ 3

בני ברק 51600

קִבְּלוּ הָרֹאוֹת מִ-_____ לַכֹּדֵּה חַיִּיבִים בִּסְכּוּמֵם וּבְמוֹעֲדֵם שִׁוְיָם וְאִמְצֵי מִגֻּתֵי לֹא מִיָּד פָּעַם פָּעַם, וְאִשֶּׁר מִסְפֵּר חֲשׁוּבוֹ; וְסָבָב הָיְיָהּ בְּקוֹב בָּהֶם, וְהִלֵּךְ בְּהֵאֵם לְמֹפְרֵט בִּכְתָב הָרִשְׁאָה. וְשִׁמְנוּ לְפָנֶיךָ אֶת הָרֹאוֹת, וְנֹפֵל בְּהֵאֵם לֵךְ מִצֵּב הַחֲשׁוּבִים יִאֲשֶׁר זֹאת; לֵךְ עַד לְהָיָה מִיָּמֶה חֻקֵּיךָ וְאֶת אַחֶרֶת לְיִצְחָק; וְעַל הַתְּקֵלָה אֲצִלֶּךָ הָרֹאוֹת שִׁטְלוֹן בִּכְתָב עַל-יָדֶיךָ בַּעַל / חֲשָׁשׁ עַל-חֲשָׁשׁ, וְאֶל כֵּן עוֹד לֹא הוּא / בַּעַל / הַחֲשׁוּבִים מִן הַחֲסֵד. אִשׁוּר זֶה לֹא יִפְגַּע בְּהַתְחַיְּבוּתֶיכֶם לְכַלֵּי, לִפִּי כְתֵב הַשִּׁימִי

תאריך _____ בנק _____ סניף _____ חתימה וחותמת הסניף _____

מקור טופס זה, על שני חלקיו, ישלח לסניף הבנק. העתק הימני ימסר למשלם.

בית דין צדק ובית הוראה פעולת צדיק



שע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל גאון רבני תימן ותמארתם

בראשות מדרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

■ מוען למכתבים: רח' אדמור"י שאץ 3 בני ברק 51600

■ רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק טל. 050-4140741

לק"י

והיה מחניך קדוש

אל תיטוש תורת אמך

קול קורא

לעמוד על משמר מסורת ק"ק תימן יע"א והיווקה מאת רבני הקהילה שליט"א חברי בד"ץ ובית הוראה פעולת צדיק

לקראת יקרת אחינו אנשי גאולתנו בכל מקומות מושבותיהם

א. ידוע הדבר ומפורסם העניין בשערים המצויינים בהלכה ואף בכל רחבי תבל, שאבותינו נע"ץ בגלות תימן החזיקו בכל עוז את המסורת הנאמנה בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה מדורות עולם ומשנים קדמוניות בחירוף נפש, על כן עמד טעמם בס וריחם לא נמר. מנהג אבותיהם בידם, זרע קודש מצבתם, ועל כך תמיד היתה תפארתם. ויומא כי האידנא שזכינו לדור בארצה"ק, ונתקבצו כאן מכל התפוצות יחד שבטי ישראל, בעלי מנהגים שונים, על כן אנחנו צעירי צאן קדשים החותמים מטה, שלוחותיהו דרבנן קמאי עבדינן, לחזק את דבק ביתינו, לנצור כבבת-עין כלל ארחותינו, כל ההלכות וכל המנהגים המוחזקים בידינו, כי המה מיוסדים על אדני פז, התלמוד והגאונים פוסקים ומקובלים, רבני הרמב"ם ומרן השלחן ערוך זצוק"ל, כאשר הנהיגו מרגל ורבנן גדולי התורה בארץ תימן וצדיקה, ובראשם גאון עוזנו ותפארתנו מהרי"ץ זיע"א, והכל שריר וקיים **גם כאן בארץ ישראל** הן לחומרא הן לקולא, כי אנחנו **קהילה** מיוחדת וניכרת **בפני עצמה**. שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך.

ב. כמו-כן פשוט וברור שחלילה לזוו כמלאו נימא ממבטא **לשון הקודש** המקובל בדינו שהוא כתיבתו מסיני, ואין מדויק יותר ממנו בכל קהילות ישראל כיום, לא נחליפנו ולא נמיר אותו. וכן אסור לשנות מאומה **מסדרי התפילות**, וקריאת **ספר תורה** וכתביבתו כפי מסורתנו הנאמנה, **תרגום** הפרשה וההפטר בצירוב וכל כי האי נושא.

ליבנו נחרד כשאזינו שומעות, בפרט בשנים האחרונות, איך יש רבים מבני הדור החדש הע"ץ המתפללים וקוראים בתורה בעילגות-לשון ובשיבושים המושפעים מהשפה העברית המדוברת, אם כן מה יהיה בדורות הבאים אחרינו, כי מי יוכל לתקן את אשר עוותו. לפי-כך בכל אתר ואתר צריכים לסדר **מרי** לילדים תשב"ר שיהיו משוננים בפייהם ומורגלים בלשונם הדק היטב האותיות והנקודות והטעמים, קרא ותרגום, כפי צחות לשוננו, שאם אין גדיים אין תיישים. כמו-כן **בני הישיבות** נ"ו ימצאו זמן מתאים לשנות את הפרשה יחדיו שמו"ת, איש את רעהו ועוררו וגו' וכן כל אחד ואחד, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כי לא תשכח מפי זרעו.

ג. בראש מעיינו ולטוטפות בין עינינו, שמירת **משמרות הקדושה וסייגי הצניעות**, כי בעוה"ר רבו כיום הפרצות, וכמעט אין דורש ואין מבקש. חלילה לוותר ולהקל אף כל-שהוא על **הפרדה מלאה על-ידי מחיצה בין אנשים לנשים** בשמחות חתונות ומילות, שבתות החתונה, כנסים וכדומה, הן באולמות הן בבתי הורא. להקפיד על מלבושי הנשים והבנות שיהיו כדת משה וישראל, ולהתנהג בבושה ובצניעות, למען תהיה יראת ה' על פנינו לבלתי נחטא. להתרחק ולהרחיק **משירי עגבים** אשר פשו מקרוב במסווה מזויף של שירה תימנית בכיכול. לא לתת דריסת רגל למכשירים הטמאים וכתבי עת חילוניים (כמפורט בשלחן ערוך המקוצר חלק קדושה סי' ר"ד סעיף ט"ז), להחזיק אף ורק **פלאפונים** כשרים המאושרים ע"י רבנים מוסמכים. ואלו הן רק דוגמאות מועטות כי אי אפשר לפרט כאן, והכלל שיהיה מחננו קדוש וטהור.

ד. הננו מעודדים וממליצים בזה על קריאה קבועה **בזוהר הקדוש**, בניגון המקובל בדינו המעורר את הנפש, לכל הפחות עמוד אחד בכל יום, וכפי המסודר בלוח השנה פעולת צדיק, כי סגולתו לזכך את הנשמה אף למי שאינו מבין כנודע, וכפי שהיו אבותינו רגילים בזאת, והיא שמירה להם. כל-שכן בזמננו שהאוויר מזוהם מאד, שלכן הדבר נחוץ ביותר לסלק ממנו טוהמא ולהוסיף בנו קדושה ויראת שמים. וכן הורה הנסיון, שהעושים זאת הרגישו בעצמם שינוי לטובה. וכמוכן שזה מלבד שאר קביעות עתים לתורה ש"ס ופוסקים וכו', כי הם חיינו ואורח ימינו.

ובזכות כל זה, המקום ברוך הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות כשם שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ויציילו מכף כל אויבינו הקמים עלינו לרעה, **ופך השמן הטהור** יוסיף וילך, ותסור מקרבנו תרבות הגוים משורש יוון אשר עליהם נאמר וחסך על פני תהום, ויתקיים בנו מקרא שכתוב כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך ייראה אכ"י.



משה רצאבי

מח"ס 'בארות משה' ו'נוה דצדיק' ועוד

עמנואל בשאר

רב בשכונת בני ציון נתניה ומח"ס בת מלך

רונאל אהרון

דיין בבית הדין לממונות - נתיבות ורב קהילת "שבזיו" באר שבע

שמריהו יונה

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

שמואל כרמי

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

נתנאל עומיס

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - קרית ספר

אורן צדוק

מו"צ בקרית ספר מח"ס שו"ת אורן של-חכמים

אריאל עוזרי

ראש כולל רב ומו"צ - בית שמש

יאיר ידעי

ראש כולל רב קהילה ומו"צ - אשדוד

יואל סיאני

מו"צ בירושלים

מאיר ליאור לוי

מו"צ בירושלים ומח"ס 'יאור ההלכה'

אבשלום יעקב

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - רכסים

הצב"י יצחק כהן מהרי"ר (נחום) נסים
רצאבי יצ"ו

אבינועם שמואל יהב

מו"צ בביתר עילית מח"ס 'נעום שיח' על גיטין וחי"מ

אבישי צדוק

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - בני ברק

אלעד יוחנן

מו"צ בד"ץ 'פעולת צדיק' - צפת