דברי חפץ

קובץ תורני

לחידושי תורה, להלכה ולמסורת

גליון י"ח

ניסן ה'תשפ"ב ב'של"ג

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 הזכיות שמורות

מודעא רבה לאורייתא

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

ב. נבוא בקריאה של־חיבה, לכל הני צורבי מרבנן עמלי־תורה די בכל אתר ואתר, אשר זכו והגיע חלקם להעלות ולהאיר תורת אבות, טוב יעשו אם יזכונו בפרי עמלם, לזכות בהם את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה. ניתן לשלוח חידושי תורה **עד ר"ח אב ה'תשפ"ב ב'של"ג:**

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

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

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

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

תגובות הערות והארות יתקבלו בברכה.
מערכת דברי חפץ
משך חכמה 54/4 מודיעין עילית 050-4139964
d.chefats@gmail.com

עיצוב כריכה ושערים:
טקסטורה 08-9762658

תוכן העניינים

פתח דבר ..... ה

מִגַּנְזַכֵּי* רבותינו

בעניין מצה שנילושה בכלי שעושים בו שאור ממין קטנית
הגאון כמהר"ר אברהם ב"ר חיים אלנדאף (הראח"ן) זצ"ל ..... ט

מכתב־שאלה בעניין חמץ, תיקון מקוה ותיקון פרצות
הגאון כמהר"ר נסים (נחום) רצאבי זצ"ל ..... טז

דברי חפ"ץ
חכמי פעולת צדיק

תשובת ידידי הראח"כ שליט"א בדין אתרוג ומנורת־חנוכה, כמפורט בכותרת תשובתי דלקמן בסמוך
מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א ..... כה

תשובה לתשובה דלעיל - דין אתרוג שנשתנה מראהו מרוב משמושים ונענועים. ונפקא מינה אם להעדיף מנורת־חנוכה ישנה ובלויה של־אדם גדול וצדיק, על פני מנורה חדשה והדורה
מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א ..... ל

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

בדין תפילה ללא כובע וחליפה
הרה"ג שמריהו יונה שליט"א ..... נז

הדלקת נר (א) בשמן שביעית (ב) בשמן תרומה (ג) בשמן מעשר שני
הרה"ג אבישי צדוק שליט"א ..... סג

חקרי הלכה

במנהג בני תימן דשליח ציבור מוציא בברכת ספירת העומר את כל הציבור
הרב מתתיהו גבאי שליט"א ..... עא

אם יש איסור בורר בניעור החרוסת מהמרור
הרב יואב עובדיה גיבלי שליט"א ..... עז

מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת חדשה ויפה, ואחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, באיזו מהן ידליק
הרה"ג איתמר חיים הכהן שליט"א ..... פו

בדעת הבית יוסף שסובר שוסת קצר עוקר ארוך, ועוד
הרב שלמה חגבי שליט"א ..... צא

(ו)כל בכוריהם בדבר הרגת - מכת בכורות כמכת דֶבֶר
הרב חיים טולידאנו שליט"א ..... קג

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

נשים בתפילת ערבית במוצאי שבת
הרב רפאל ברוך טולידאנו שליט"א ..... קט

בענין איסור דיבור בשעת קריאת התורה ובין גובראַ לגובראַ
הרב אסף לוי שליט"א ..... קטז

בעניין נוסח ברכת העבודה, מהרה "באהבה" תקבל ברצון
הרב יהודה מהלא שליט"א ..... קכז

זמן חליצת התפילין במנחת התעניות
הרב שאול רצאבי שליט"א ..... קמט

דברי מהרי"ץ בעניין שלא ליתן מעות בפיו, ושלא יתן תבשיל ומשקה תחת המטה, ואם הוא הדין תחת השולחן
מתוך ספר תשובותיו פעולת צדיק חלק ב' סימן רמ"ח, וסביבם הערות ביאורים וחידושים
הרב נסים רצאבי שליט"א ..... קסו

בדין מי שבירך ברכת המזון על יין או תמרים
הרב מאיר שמיר שליט"א ..... קעו

חליצת מנעלים לפני הכניסה לבית הכנסת
הרב אביחי שרעבי שליט"א ..... קפ

חכמה ומוסר

מאמרי שירת הים
מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א ..... קפט

סוד האותיות המשונות בתורה
הרב יהודה ענתבי שליט"א ..... עדר

הסכמת מרן הגר"י רצאבי שליט"א למאמר דלעיל ..... דש

הארות והערות

א. בעניין עטיפת יחידים בתפילה / ב. בשלושת אופני קבלת שבת שמצינו באמוראים / ג. אם היה מי שהנהיג מנהג חדש לחלק בין שבת לחול
הרב יהודה מהלא שליט"א ..... שט

א. הנהגת הציבור בברכת האל הקדוש כשמתפללים עם הש"צ / ב. קריאת הבן הנולד מייבום על שם המת / ג. תפילה על חולה בהזכרת שם האם / ד. חובת ההסדרה בזמנינו / ה. חסידותו של יוסף
הרב חיים טולידאנו שליט"א ..... שיג

א. הערות על פירוש רבינו סעדיה עדני / ב. מי פרנס את החיות בתיבה
הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א ..... שיט

פתח דבר

ישתבח הבורא ונותן התורה, שזיכנו בפעם **השמונה עשרה** להוציא לאור את הקובץ התורני להלכה ולמסורת **דברי חפץ**, כה יתן ה' וכה יוסיף, כה לח"י:

באגדתא דפסחא אנו אומרים, אילו קירבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו. וכבר הביא מהרי"ץ (עץ חיים ח"ב דף כ' ע"ב) את הקושיא הידועה, מה בצע בקרבנו אל הר סיני, אילו לא היינו משיגים את התורה. והביא שלושה תירוצים. ובתירוץ הראשון כתב, והראשונים תירצו, כי עמידתנו שם בסיני, אשר פסקה זוהמתינו על ידי הקולות והאש בוער, מספקת לנו זאת ודיינו ע"כ:

ויש להתבונן בתירוץ זה, דהנה מקור העניין הוא בגמרא (יבמות ק"ג, ב') אמר רבי יוחנן, בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן. גויים שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתן. ובמסכת ע"ז (כ"ב, ב') הובא ג"כ עניין זה, ושם פירש רש"י (ד"ה ישראל) דבשעה שעמדו ישראל על הר סיני, נתקנו מכל מום [ופסקה זוהמתן], כדכתיב כולך יפה רעיתי ומום אין בך (שה"ש ד', ז'). נמצא שעמידתם על הר סיני לבדה, היא זו שגרמה שתפסוק זוהמתן, ומה עניין הקולות והאש בוער שהזכיר מהרי"ץ:

עוד יש להעיר, כי מלשון רבותינו חכמי תימן נראה כי בגלל התורה שקיבלו ישראל בסיני פסקה זוהמתן, וכלשון מדרש הגדול בבראשית (ג', ו') מיד קרב אליה רוכב הנחש והטיל בה זוהמא וכו'. ומשבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא לעולם, והלכה אחר תאותה וכו'. ולולי שעמדו ישראל על הר סיני **וירדה תורה עליהן**, לא פסקה זוהמתן ע"כ. וכן כתב עוד שם ברשות שבתחילת פרשת מטות, **ויקדשם במצוות וחוקים ותורה, לגרש גמל ורוכבו להפסיק הזוהמא** [יש שפירשו שהכוונה לגמל שהוא אחד מארבעת אויבי האדם, עכשוב, זבוב, גמל ונחש, כנזכר בפרקי רבינו הקדוש (בבא דארבעה אות י"ט). אכן אין לזה מובן כאן. וצ"ל שהכוונה לרוכב הנחש שהזכיר בבראשית כדלעיל, והוא סמא"ל שרכב על הנחש, ונקרא ג"כ רוכב גמל, כדאיתא בפרקי דר"א (פרק י"ג) והיה סמא"ל השר הגדול שבשמים וכו' וראה כל הבריות שברא הקב"ה, ולא מצא חכם להרע כנחש וכו', והיתה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו וכו' יעו"ש]. ואם כן חזרה קושיא למקומה:

ונראה לבאר העניין, דהנה מהרי"ץ ציין כי מקור תירוץ זה הוא מדברי מהר"ש לניאדו (כלי חמדה פרשת יתרו, מאמר חיתון תורה דף ק"א ע"ב) ומהר"ר ראובן מזרחי בספר מעיין גנים (סוף דרוש לפרשת צו דף ק"ג ע"ב, בשם שמעתי אומרים). ומהר"ש לניאדו (שם) האריך לייסד, דבאדם יש שני הפכים הפכיים בנושא אחד, החומר והצורה, אשר לא יחשו תמיד, זה מזה יאמץ ויתרוצצו, זה יראה מנוחה

כי טוב והארץ כי נעמה, וכי תאוה הם לעינים כל מחמודי תבל, וירדוף אחרי גוו להפיק רצונו. וזה יחפוץ בתבונה, ויפק רצון מה׳, נוטה שכמו לסבול עול המושכלות. ורק כאשר יחלש האחד, יגבר השני. ובהיות החומר שפל ונכנע, הצורה מתעצמת, יעו״ש באורך שכתב דלכן האומה הישראלית חלושת החומר מאז היתה לגוי בארץ מצרים, כי מאת ה׳ היתה זאת להחלישם, כדי שיתעצם שכלם, כדמות הגפן אשר עצו לא יצלח למלאכה אפילו לעשות בו יתד, אבל פריו מתוק לחיך, משמח אלהים ואנשים:

ובזה ביאר מהר״ש לניאדו את עניין הקולות והבקרים שבמתן תורה, כי לכאורה היה נאות יותר לבוא בקול דממה דקה, שהרי דברי חכמים בנחת נשמעים. אלא תוכן העניין להחרידם, כדי שימוגו וימס לבבם הערל ויחלש החומר, כדי שתתענג נפשם וישיגו עין בעין לראות את כבוד ה׳:

ומעתה הכל יעלה אל נכון, כי אין המכוון בדברי רבותינו הנזכרים כאן אל הזוהמא הגשמית כדמשמע מהסוגיא במסכת ע״ז, אלא לטמטום הלב ועכירות החומר, שהיא הזוהמא הרוחנית, וזו פסקה רק בקולות וברקים שבמעמד הר סיני, עוד קודם מתן תורה. אכן גם דברי המדרש הגדול יכונו כאן, כי לולא שהיו ישראל מקבלים את התורה, היתה אותה הזוהמא עלולה לשוב ולהתגבר בהם [ומ״מ אילו לא היינו משיגים את ההכרה בהשי״ת אלא רק בשעה ההיא, דיינו]:

בעמדינו בפתח גליון זה שסימנו ח״י, כמה עלינו להודות להשי״ת שלא שמנו כגויי הארצות אשר לא פסקה זוהמתן, ולא עוד אלא חיי עולם נטע בתוכנו, לחיותנו כהיום הזה:

מודים דרבנן היינו שבחייהו, למרן הגאון רבי **יצחק רצאבי** שליט״א, אשר הוא הגבר הוקם על, בכוח תורתו, להשיב עטרת אבות לתפארתה, בהדרתה ובטהרתה. ומכוחו קאתינן, להעמיד את מסורת רבותינו חכמי תימן נע״ג ותורתם על פלגי מים חיים, טהורים. ועם כל עול הציבור הנתון על כתפיו, נותן דעתו וליבו במאור פניו וחכמתו, על כל צורב ותלמיד, לחזקו ולעודדו ולהעמידו בקרן אורה של־תורה. ימים על ימי מלך תוסיף, שנותיו כמו דור ודור. ולמעלת ידידנו איש חיל רב פעלים לתורה ולתעודה, הרב **שילה יגאלי** שליט״א, יד ימינו ואיש אמונו של־מרן שליט״א, אשר קובץ זה יוצא לאור בכלל פעולותיו הברוכות במוסדות **יד מהרי״ץ**, להרמת קרן התורה בעם ישראל בכלל ובק״ק תימן בפרט. תהי משכורתו שלימה מעם ה׳, ויזכה להוסיף עוד כהנה וכהנה, להגדיל תורה ולהאדירה. ואחרונים חביבים, לעמלי התורה אשר שלחו מפירות תורתם, דברי חפץ הראויים לעלות על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן. יזכו כולם לישב על התורה ועל העבודה, מתוך נחת ושלוה, ובקרוב ממש נזכה כולנו לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, בבניין בית עולמים, אכי״ר:

בברכת התורה, **אביחי שרעבי**, מערכת דברי חפץ

דברי חפץ

מִגַּנְזַכֵּי רבותינו

הגאון כמהר״ר אברהם ב״ר חיים אלנדאף (הראח״ן) זצ״ל
מחבר הספרים ענף חיים, שו״ת זכרוני איש ועוד

בעניין מצה שנילושה בכלי שעושים בו שאור ממין קטנית

מבוא והערות ממני הצעיר איתמר חיים הכהן יצ״ו

הגאון כמהר״ר אברהם ב״ר חיים אלנדאף (הראח״ן) זצ״ל, נולד בתימן בחודש סיון ה׳תרכ״ו, וגדל ונתעלה בעיר ואם בישראל צנעא. תלמידם של־כמה מגדולי דורו, ובראשם הגאון כמהר״ר חיים קורח זצ״ל, וזקינו הגאון כמהר״ר יחיא בדיחי זצ״ל, ראש הישיבה הכללית ובעל שו״ת חן טוב. כבר בנערותו בהיותו כבן שלוש עשרה שנה, עמד בראש קבוצת תלמידים צעירים בני גילו, שעסקו בש״ס ופוסקים, וכבר אז החל בכתיבת חידושים ותשובות בהלכה:

עלה לארצנו הקדושה בשנת ה׳תרנ״א. הקים את הועד לקהילת התימנים בירושלם, את ישיבת תורת משה ועוד כמה מוסדות ועמד בראשם. שימש דיין בבית הדין של־תימנים בראשות הגאון כמהר״ר שלום הלוי אלשיך זצ״ל:

הוציא לאור כמה ספרים, ובכללם התאג (חמשה חומשי תורה עם תרגום אונקלוס ותפסיר רס״ג. ועיין סערת תימן דף צ״ח הערה י״ג) עם חלק הדקדוק מאת הגאון מהרי״ץ זצ״ל, תכלאל (סידור) עם פירוש עץ חיים למהרי״ץ. חיבר את הספרים ענף חיים על עץ חיים למהרי״ץ, פתחון טוב על התורה, שו״ת זכרוני איש, השגות מאיש על ספר שושנת המלך להגאון כמהר״ר שלום חבשוש זצ״ל, ועוד. פרסם חידושי תורה בכתב העת תורה מציון. בזקנותו עבר להתגורר בתל אביב, ונפטר שם בי״ב באדר א׳ ה׳ת״ש. תולדות חייו וזכרונותיו, בספרו זכור לאברהם:

התשובה שלפנינו לא נדפסה בספר תשובותיו זכרוני איש, וצילום ממנה קיבלתי לפני שנים רבות, מידי נכדו הגאון רבי דוד אלנדאף שליט״א. תשואות חן חן לו. את התשובה שיגר אל הגאון כמהר״ר יוסף ב״ר שלמה משרקי (מזרחי) זצ״ל, מצאצאי הגאון כמהר״ר דוד משרקי זצ״ל בעל שתילי זתים ושו״ת רביד הזהב. הר״י משרקי היה מחכמי הישיבה הכללית בעיר צנעא, ומחמת המציק גלה לעיר שבאם. גדול בתורה, בנגלה ובנסתר, ואף בקבלה מעשית. מפי נכדו, זקיננו הרה״ג כמהר״ר ישראל משרקי זצ״ל, מרבני שבאם, שמענו עוצם גדולתו ופעולותיו הכבירות,

שאין כאן המקום להאריך בהן. ועיין מה שכתבתי בדברים אחדים שהקדמתי לשו״ת חן טוב דף י״ד, ובמבוא שם דף ל״א הערה י״א, ובתולדות המחבר שבסוף הספר שם פרק שלישי דף תל״א הערה י״א:

מתוך האמור בתשובת הראח״ן הלזו, ובתשובה נוספת שלו בעניין זה שנדפסה בתשובותיו זכרוני איש סימן י׳, עולה שהשתלשלות העניין כך היתה. אשה אחת מנשות העיר שבאם טעתה ולשה מצה בתוך כלי שעושים בו שאור ממין קטנית הנקראת דֹרה (דורה). הדבר אירע בתחילת חג הפסח של־שנת ה׳תרמ״ח, וכמנהג תימן שאופים מצה בתוך הפסח דבר יום ביומו. מיד נשלחה איגרת שאלה על כך אל הראח״ן, ובטרם הספיק לעיין בנדון ולהשיב, הגיעה אליו תשובה מאת הר״י משרקי, בה פסק שהמצה מותרת באכילה. הראח״ן כתב בעניין זה שתי תשובות. האחת אל השואל, ותאריכה יום ד׳ דפסח ה׳תרמ״ח, והיא התשובה הנדפסת בזכרוני איש. והשנייה אל הר״י משרקי, ללא תאריך, והיא הנדפסת כאן. אולם בתשובה הנדפסת בזכרוני איש. הזכיר את תשובת הר״י משרקי ומה שהשיב לו בזה״ל, גם הר״ר יוסף משרקי הי״ו מעיר שבאם כתב אלי וכו׳. והיתה תשובתי אליו וכו׳ יעויין שם. ואם כן יתכן שבתשובה הנדפסת שם, הרכיב את שתי התשובות יחד. כיון שהראח״ן נולד בחודש סיון ה׳תרכ״ו כדלעיל, נמצא שהיה באותה עת כבן עשרים ושתים שנה:

בהעתקת התשובה פתחתי את רוב ראשי התיבות והקיצורים, ובהערותי הוספתי ציונים ומעט הערות מוכרחות להבנת הדברים. מחמת דוחק הזמן, לא דנתי בעצם העניין. רק זאת אעיר, כי כאשר הראיתי תשובה זו למו״ר הגאון כמהר״ר חיים כסאר זצוק״ל, קרא אותה כמעט ברגע כמימריה, כדרכו לפי עוצם עיונו ובקיאותו, ואמר לי מיד כי העיקר להלכה שהמצה מותרת באכילה[א]:

[א] כתב היד של־תשובה זו אבד לבני משפחת הראח״ן, ולכן לא נכללה בשו״ת זכרוני איש הנדפס מחדש בספר כל כתבי בעל ענף חיים חלק א׳ (התשובה האחרת, נדפסה שם בדף ר״ה. ועיין עוד שם בפסקי הלכות שלהי דף ל״ח). באותה עת, גם צילום התשובה (עיין לעיל ריש ד״ה התשובה) לא היה בהישג ידי. וכעת מצאתיה ערוכה על יִדי לדפוס, עם מבוא והערות, והם הנדפסים כאן:

התשובה

שלום רב ממרומים, אל מעלת ראש המדברים[ב]. חכם עדיף מנביא[ג].

האיש אדוֹנֵי הארץ[ד], הוא יוסף השליט ביצרו[ה]. נוהג כצאן עמו[ו]. מוכתר בכתר ענוה ויראת חטא[ז]. גם כתרה של־תורה[ח], לבוש[ט] בעוז ותפארה. הלא הוא הרב רבי יוסף מזרחי[י] נר״ו[יא], תושב עיר שבא״ם:

הנה אחר עתרת החיים והשלום אל מעכ״ת, אשיבך בש[ו]רותיִם

אלה מענין השאלה אשר נשאלתי עליה מאתכם[יב]. וזה החלי, כפי קוצר דעתי ומיעוט ערכי. ואומַר, מה[יג] מאד נכבד היום נגלה

[ב] שבת דף ל״ג ע״ב ועוד:

[ג] בבא בתרא דף י״ב ע״א:

[ד] בראשית מ״ב, ל׳:

[ה] על פי בראשית שם ו׳, ובראשית רבה פרשה נ״ט אות ח׳:

[ו] על פי תהלים פ׳, ב׳. ע״ח, נ״ב:

[ז] על פי סוטה דף מ״ט ע״א:

[ח] מגילה דף כ״ח ע״ב:

[ט] תיבה זו מטושטשת קצת בכתב היד:

[י] בלשון הקודש, משרקי בלשון ערבי:

[יא] נצרו רם ונִשא, או נטריה רחמנא ופרקיה:

[יב] בתשובה האחרת שנדפסה בתשובותיו זכרוני איש סימן י׳, מבואר שהשאלה היתה באשה ששכחה ולשה מצה [בפסח, לפי מנהג אבותינו הקדושים בתימן שאופין בתוך החג] בכלי שעושין בו שאור ממיני קטנית שקורין דֹרה ע״כ. ולקמן ריש ד״ה והנה, כלי חרס שהחזיקו בו שאור וכו׳ יעו״ש:

קבלה ברורה בידינו, כי הדֹרה (דורה) היא מין ממיני הקטנית שאינם באים לידי חימוץ, ומפורש כן בפירוש המשנה להרמב״ם פרק ב׳ דפסחים משנה ה׳. ודלא כמקצת אחרונים שנסתפקו שמא הדֹרה היא כוסמין או שיפון, שהם מחמשת מיני דגן הבאים לידי חימוץ. ובמקום אחר הארכתי בזה [ושוב נדפסו הדברים בספרי הקטן שו״ת שבט כהונה חלק א׳ סימן י״ט, ויש לי בכתובים עוד כמה בירורים והערות בזה]:

[יג] כפתיחה מליצית זו אך בשינויים ובקיצור, תמצא בשו״ת הריב״ש סימן רע״ג:

נגלית[יד] בדברותיך הקדושים. השמעתני את הוד קולך, ודברות קדשך חצבת מלהבות אש[טו] שכלך הזך. וטרם שהגיעוני[טז] אימרותיך הטהורים, הייתי טרוד ולא היה לי פנאי לחפש ולעיין היטב, להוציא מחשבתך הזכה אל הפועל. אך עתה ראיתי דבריך הטובים ונכוחים ואוכלם[יז], ויהיו בפי כדבש למתוק[יח]. אמנם יען ערבים עלי דברי דודיך[יט] באמת ובליבב שלם[כ], אשא ואתן מעט מזער כפי הצורך, כתלמיד היושב לפני רבו[כא] מובהק. ואומַר:

דהנה מה שאמרת דכלי חרס שהחזיקו בו שאור של־מיני קטנית שקורין דֹרה בשאר ימות השנה, אם לשו בו מצה בפסח, מותר לאכלה ולית שום חשש חימוץ, ומאן יהיב לך מפיתיה ותיכול[כב]. אמנם לכתחלה אין ללוש בה:

והיתה ראיתך היקרה, מהא דאמרינן בפרק כל שעה[כג], אלו דברים שיוצאין בהן בפסח וכו׳ עד אינן אלא סרחון ואינן מחמיצין

[יד] על פי שמואל־ב׳ ו׳, כ׳:

[טו] על פי ברכת שופרות שבתפילת מוסף ראש השנה:

[טז] בכתב היד, שהעיעוני. ואין לזה מובן. ונראה שצ״ל שהגיעוני, וכמו שהדפסתי. ורוצה לומר, כי תחילה הגיעה אליו השאלה מהעיר שבאם, והוא מה שכתב לעיל **השאלה אשר נשאלתי עליה מאתכם**, דהיינו ממקומכם, מקהילתכם. ואז היה טרוד ולא היה לו פנאי לעיין ולהשיב. ואחר כך הגיעה אליו תשובת הר״י משרקי, ואז קם ונתעודד לעיין ולהשיב. ועיין לעיל במבוא:

[יז] על פי שמואל־ב׳ ט״ו, ג׳. וירמיה ט״ו, ט״ז:

[יח] על פי יחזקאל ג׳, ג׳:

[יט] עבודה זרה דף ל״ה ע״א:

[כ] מלכים־ב׳ כ׳, ג׳:

[כא] סנהדרין דף מ״א ע״ב:

[כב] בודאי הר״י משרקי כתב, מאן יהיב לי מפיתיה ואיכול. והוא על פי חולין דף י״ז ע״ב, מאן יהיב לן מבשריה ואכלינן:

[כג] פסחים דף ל״ה ע״א. הראח״ן קיצר כאן בהעתקת הלשון, כי כתב היד שלפנינו אינו אלא טיוטא, ובהעתק שנשלח לר״י משרקי בודאי העתיק הכל. וכזאת עשה עוד שתי פעמים לקמן, עיין הערה כ״ו והערה כ״ח. וכדי להבין את העניין, אעתיק את

עכ״ל. ומכח זה למדת דאין בהן שום חשש חימוץ, הואיל ואינן מחמיצין, ואינן אלא סרחון בעלמא. ולכך כשלשו בכלי זה מצה, אין בה שום חשש חימוץ, ומותר לאכלה בפסח. זהו תורף דבריך הנעימים:

ובאמת דברים אלו צריכין לי עיון וביאור. והנה רש״י ז״ל פירש על הא דאמרינן (במתניתין) [בגמרא] אינן אלא סרחון, פירוש דמיני קטנית אינן מחמיצין אלא מסריחין[כד] עכ״ל. גם מורינו הרי״ץ[כה] בתשובותיו[כו] סימן ר״ד חלק ג׳ כתב בשם תנא דבי חזקיה

הלשון. תנן התם, אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל. ובגמרא, הני אין, אורז ודוחן לא. מנהני מילי. אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב, אמר קרא (דברים ט״ז, ג׳) לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות. דברים הבאים לידי חימוץ, אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה. יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סרחון ע״כ:

[כד] לשון רש״י שם, אורז ודוחן אין עושין חמץ. ואם מחמיצין אותן, מסריחין ע״כ. ועיין בתשובה האחרת ד״ה וראיתי:

[כה] גאון עוזנו מהר״ר יחיא צאלח (מהרי״ץ):

[כו] פעולת צדיק. גם כאן קיצר הראח״ן, מטעם האמור לעיל הערה כ״ג. והא לך לשון מהרי״ץ שם, מצאנו להרב תנא דבי חזקיה בפרי חדש שלו יורה דעה סימן צ״ח דף קצ״ג ע״ד ד״ה ומעתה וכו׳ וז״ל, דכי אמרינן דמחמץ איתיה אפילו במין בשאינו מינו, היינו דוקא במידי דהוי בר חימוץ, דהיינו חמשת מיני דגן. אבל אורז ודוחן ושאר מיני קטנית, לאו בר חימוץ הוו, ואינם באים לידי חימוץ אלא לידי עיפוש וסרחון, ומשום הכי לא גזרו בהו רבנן לאסור משום מחמץ. וכי תימא סוף סוף לא גרע מתפוח שריסקו ונתנו לתוך עיסה וחימצה, שהרי זו אסורה אף על פי שהחימוץ אינו ברור אלא חימוץ גרוע, הכא נמי ליתסר מיהא כחמץ גרוע. ליתה, דשאני התם דהעיסה בת חימוץ הויא. ואף שלא נתחמצה כי אם על ידי תפוח מרוסק דהוי חימוץ גרוע, מכל מקום חימוץ כל דהו ונוקשא מיהא הוי, ומשום הכי אסורה העיסה. אבל בעיסה דלאו בת חימוץ היא כלל, אף שנתחמצה על ידי חימוץ מעלייא דהיינו שאור של־חמשת המינים, מכל מקום כיון דהעיסה לאו בת קבולי חימוץ היא, לית כאן חימוץ כלל אלא עיפוש וסרחון, ומשום הכי שריא העיסה כל היכא דליכא טעמא, עכ״ל פרי חדש ומהרי״ץ. ובטיוטא כת״י של־תשובה האחרת, העלה זאת בהאיי לישנא, בשם תנא דבי חזקיה דאורז ודוחן ושאר מיני קטניות, לאו בר חימוץ הן, ואינם באים לידי חימוץ אלא לידי עיפוש וסרחון עיין שם ע״כ:

וכו׳ עד אלא עיפוש וסרחון, עכ״ל לענייניגו. ומזה מתבאר דהכוונה בזה לומר דאינן נעשין חמץ כחמשת מיני דגן, אלא שמסריחין, ופשוט:

אמנם מאד תמהתי עליך רו״מ, דאיך יליף מר מיכאן. דהא מילתא דפשיטא כביעתא בכותחא, דאף על גב דאינן מחמיצין, מכל מקום הם נעשין דבר חמוץ וקיוהא כחומץ ממש, כאשר כל חיך יטעם. וראיה לזה, שלפעמים מחמצין עיסה של־חמשת מיני דגן משאור הקטנית הזה, אף על פי שהוא עצמו אינו שאור, מכל מקום הואיל והוא חמוץ, ממהר העיסה להחמיץ מכח חומצו. ואם כן[כז] מייתי הרב ראיה מכאן:

וזולת זה, מצאתי הדבר מפורש ומבורר די כל הצורך, בדברי מאור עינינו המנורה הטהורה המאיר לארץ ולדרי״ם ה״ה רש״י ז״ל, שפירש בפרק כל שעה דף ל׳ ע״ב וז״ל, בית חרוסת, הוא כלי שנותנין בו חומץ וכל דבר שיש לו קיהוי, ורגילין לתת בו קמח, ועשוי לטבל בו בשר כל ימות השנה, והקמח מתחמץ מחמת הקיהוי. ולשון חרוסת קיהוי[כח] עכ״ל. הרי נתבאר לנו איך הוא כלי הנקרא בית חרוסת באר היטב, שהוא כמו שכתבתי בתשובה ראשונה[כט]. ותלי״ת שכיוונתי לאמת:

ואם כן, מי הוא זה ואיזה הוא אשר לא ישליך דעתו מפני דעת חז״ל, ויבא להתיר את האסור, אין זה אלא מן המתמיהים. וצריך על כל פנים לחזור בו, ולהשיב תשובת המשקל, ללמד דעת

[כז] חסרה כאן תיבת היאך, או תיבה אחרת כיוצא בה:

[כח] בכתב היד קיצר הראח״ן (מטעם האמור לעיל הערה כ״ג) וכתב בזה״ל, **המנורה הטהורה וכו׳ עד ולשון חרוסת קיהוי עכ״ל.** ואני השלמתי את הלשון בפנים, על פי טיוטא כת״י של־תשובה האחרת:

[כט] אולי כוונתו לתשובתו האחרת, שם ביאר עניין זה יותר. ואם כן יש ללמוד מכאן שהתשובה האחרת נשלחה תחילה. ודוחק לומר שהכוונה כאן לדחייה הראשונה שכתב לעיל. ועיין לקמן ריש ד״ה וראיתי:

את העם שלא לעשות עוד כדבר הזה[ל], ושזה דבר איסור. עד כאן מה שיש להשיב על דברי הרב. אף כי אין זו דרכי, מכל מקום האמת עֵד לעצמו, והוא יורה את דרכו:

וראיתי לחתום הענין להשלים התשובה הראשונה[לא], והוא, דאם עשו כן שלשו מצה בכלי זה, עיסה[לב] זו אסורה באכילה אף לאחר הפסח לכולי עלמא אפילו בדיעבד, וכמו שנראה ממה שכתב הרב שתילי זתים[לג] בסימן [לד] בשם הלבוש ז״ל. אולם אפשר לומר דמותרת בהנאה. ולכן אם איפשר, ימכרנה לגוי וכיוצא. ואם לאו, ישרפנה, ולא יעבור על בל יראה ובל ימצא. וה׳ יורנו דרך האמת:

[ל] בודאי לא היו עושים כך, רק בטעות נעשה כך פעם אחת, עיין לעיל הערה י״ב. אלא כוונתו לומר, ללמד דעת את העם להיזהר שלא לטעות עוד ולעשות כדבר הזה. אי נמי שאם יארע עוד כך, שלא לאכול את המצה, כמו כאן שכנראה אכלוה על פי הוראת הר״י משרקי:

[לא] עיין לעיל הערה כ״ט:

[לב] יותר מדוייק לומר, מצה:

[לג] בכתב היד, הרש״ז. ונראה שאין הכוונה לשלחן ערוך הרש״ז, אלא כמו שהדפסתי:

[לד] הראח״ן הניח כאן מקום חלק להשלים הציון. ואולי כוונתו לסימן תנ״א ס״ק נ״ה:

הגאון כמהר״ר נסים (נחום) רצאבי זצ״ל
ראב״ד ומאריה דאתרא עיר רצאבה ואגפיה, תימן

מכתב־שאלה בעניין חמץ, תיקון מקוה ותיקון פרצות

הקדמה

לפנינו מכתב שכתב מורינו ורבינו אביר התורה והמסורת כמוהר״ר נסים (נחום) רצאבי זצוק״ל, בנן של־קדושים, גזע ישישים ותרשישים, ראב״ד ומאריה דאתרא דק״ק רֻצַאבַּה, במרכז תימן. [פרקים אודות חייו, הנהגותיו ופעולותיו בקודש, התפרסמו בכמה מקומות, והמקיף ביותר בקובץ דברי חפץ חלק ח׳ מאמר בשם יושב בסתר עליון]:

רצאבה נחשבת עיר, או כמו עיר. ואפשר לומר עיירה. על כל פנים איננה כשאר הכפרים. הן מבחינת גֹדלה, הן מבחינת היותה מוקפת חומה לרוב חשיבותה, והן מבחינת ריבוי תלמידי החכמים בשכונה המיוחדת ליהודים כאשר ידוע ליודעים ולמתמצאים. ובהדיא מצינו למשל, כי כמוהר״ר יחיא קאפח זצ״ל ראב״ד רצאבה וסבו של־רבינו מצד אמו, ספרא רבא דאורייתא, ציין בחתימת אחד מהספרים שהעתיק, נשלם זה הספר וכו׳ נכתב פה ב״עיר״ ואם בישראל רצאבה ת״ו. צילומו תראה בדברי חפץ ח׳ דף ס׳. ועיין בפינקס התרומות של־שד״ר ר״ש נדאף (נדפס בספר איש ימיני סוף ח״ד) את סך התרומות הרבות יחסית שתרמו לו יהודי רצאבה, המורה על הערכתם לתופשי התורה, וגם את ריבוי תארי הכבוד (מורינו ורבינו) שהעניק לרבים מיושביה. וכיו״ב מפורסמת אמירתו החדה של־מה״ר יחיא נחום זצ״ל, המפקח הראשי של־בית דין צנעא על הרבנים והשו״ב, כי יהודי רצאבה מקבלי אפי שכינתא בכל יומא ויומא. גם אמרו דורשי רשומות כי רצאב״ה ראשי תיבות רֹובם צַדיקים אֹנשים בֹעלי הֹוד. ישנו פתגם נפוץ אצל רבים בתימן, הובא גם בספר לבניכם ספרו דף קס״ה, כי **אין בערים כמו צנעא, ובכפרים כמו רצאבה.** יש המגדירים את רצאבה, שהיא **החצר** של־צנעא. ואכמ״ל:

המכתב שלפנינו יוצא לאור עולם לראשונה מתוך קובץ כת״י יחיד שהיה ברשות רבינו, ולאחר אסיפתו לבית עולמו עבר לחזקת אאמו״ר מרן שליט״א. קובץ זה כולל גם חלופת מכתבים מבית דין רצאבה לבית דין צנעא, מהכא להתם ומהתם להכא. חלקם בענייני השעה, וחלקם בשאלות הלכתיות שונות. צרור המכתבים החל משנת ה׳ת״ר ליצירה ב׳קנ״א לשטרות [שנה דאתפתחו תרעי דחכמתא], הפותחת בהתכתבות עם כמוהר״ר יוסף אלקארה תלמידו של־מהרי״ץ זיע״א, ועד לתקופת

העלייה הגדולה לארצנו הקדושה[א]. ממכתבים אלו ניכרת ההערכה המיוחדת ששררה בין הצדדים. צרור מכתבים אלו הוא מלבד מה ששייר רבינו אחריו ברכה מרובה בקרב הארץ, חידושים ופסקי דינים, תשובות בעניינים שונים, ומסורת והנהגות יהודי תימן, ואי״ה בקרוב יבוא לציון גוא״ל:

מכתב זה נכתב אל כמוהר״ר עמרם קורח זצוק״ל, מחבר הספרים נוה שלום, סערת תימן ועוד, ראב״ד צנעא ואגפיה בדור האחרון, אך אין לנו ידיעה או רמז באיזה זמן נכתב. והוא כולל שלושה נושאים שונים. הראשון, בעניין **דגן תלוש ומחובר שנשתנתה צורתו בעיקבות הגשם.** השני, בעניין **תיקון מקוה.** והשלישי, בעניין **תיקון פרצות שאירעו בזמנם:**

יש להוסיף דרך השערה, כי כפי שנראה מסיום המכתב שלפנינו, ועדת הקהילה הביעה התעניינות לתקן את הפרצות, והדבר היה לשביעות רצונו של־רבינו. לכן רבינו כבר לא ראה צורך לשלוח את המכתב להרע״ק ובית דין צנעא. ואעפ״י כן שמר את המכתב באמתחתו לדור אחרון בנים יוולדו:

סגנון כתיבתו של־רבינו עמוק ועשיר במליצות מן המקראות ומדברי חז״ל. בדרך כלל הוא היה כותב את דבריו בחרוזים נפלאים מבלי שום מאמץ. במקומות מסויימים ניקדנו את הכתוב כדי להקל על הקורא, ובביאורנו התאמצנו בס״ד לבאר את לשונו של־רבינו, ובמקום הצורך לעמוד על מקורות הדין:

כ״ד הצעיר **שאול** בן מרן הג״ר יצחק **רצאבי** יש״ל

[א] לא שרדו בידינו כְּתבים וכדומה מלפני כן, אבל מסתמא שהיה בכל זאת קשר ביניהם לפחות בזמנו של־מהרי״ץ עצמו, ויש אף ראיה לכך, מזה שאחד מתלמידיו המובהקים של־מהרי״ץ, הוא מה״ר דוד **רצאבי**, כינוי המעיד על מולדו הוא או אחד מאבותיו, שבא לצנעא מהעיר רצאבה. למעשה אעיקרא לא ידוע לנו מתי במדוייק הֻחלה התיישבות היהודים ברצאבה, וכיון שנודע לי כי זוכר שְׁמָהּ באחת מהשירות בדיוואן, שכנראה עדיין לא נדפסו, ואם זוכה שתתגלה, יש לברר אם היא של־מהר״ש שבזי, וממילא נלמד לגדון דידן. אאמו״ר זצ״ל סיפר לי, כי ראה בצעירותו בתימן ביד אחד מבני העיר, שטרות, מכתבים ושאר מסמכים וכו׳ מעניינים שהיו גם בדורות הקודמים, אך לאחר זמן כשביקש לראותם שוב, נתברר שכבר אינם קיימים, כי הלה שלא הכיר בערכם ומשיבותם, גנזם או איבדם, ומאד הצטער אאמו״ר זצ״ל על כך, אבל את הנעשה אין להשיב. ולולא שמר אאמו״ר זצ״ל על כתבים הללו לכל־הפחות, אף המה לא היו מגיעים לידינו, וזכותו וזכותם נע״ג תעמוד לכם ולנו, ולכל בית ישראל אמינו. יב״ן:

המכתב

לכבוד מוהר"ר **עמרם** בן כהר"ר **יחיא קרח** שצ"ו[ב]. שאלה קטנה אנו שואלים ממעכ"ת, אודות דגן שירדו עליו גשמים כשהם מחובר ותלוש, וְעָבְשׁוּ פְּרוּדוֹת תַּחַת מֶגְרְפוֹתֵיהֶם בהיותו מבושל וכבוש[ג]. האם שוו בשיעוריהן[ד], או אם יש ביניהן חילוק הפרש ופילוש[ה]. ומהו לזכות בהן בפסח, ולמחרתו לשחוק וללוש. הן ישא איש מהן בכנף בגדו, הֲיִקְדָּ"שׁ[ו] או אם דינו קל וקלוש. כי אם לפי

[ב] סגנון הברכה שצ"ו, מצוי בכתביו של־רבינו בפרט, ובשאר כתביהם של־חכמי תימן בכלל, ומתוכם מה"ר דוד בירב בניה הסופר (הובא בנספחות לסערת תימן דף קל"ז) מהרי"ץ (שו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן ק') מהר"י בדיחי (חן טוב, מדף ט"ל, שרמז את שמו אני יחיא בן יהודה שצ"ו, בשיר שחיבר אקוה אל וכו') ועוד חכמים אחרים. והעולם רגילים לפתוח שֹׁמרו צֹורו וֹיוצרו. אך שָׁמְרוֹ בקמץ קטן ושוא, מתפרש יותר לשון הווה, כמו שכתוב (דברים ז' ח') כִּי מאהבת וגו' וּמִשָּׁמְרוֹ וגו'. [ואם הוא שְׁמָרוֹ בשוא וקמץ, מתפרש יותר לשון עבר, כמו שְׁלָחוֹ, תְּפָסוֹ וכיו"ב]. ולכאורה יותר נכון כמ"ש באופן המרכבה (דף ט"ו אות ו') שָׁמְרֵהוּ צֹורו וֹיוצרו, שמתפרש בבירור כלשון בקשה על העתיד, ו'שמרהו' הוא כמו 'ישמרהו', כפי שרגילים לומר יצ"ו, דהיינו יִשמרהו צֹורו וֹיוצרו:

[ג] נקט לשון הכתוב בספר יואל (א', י"ז), וכפירוש הראב"ע והרד"ק שם שהתעפשו גרגרי החטה והשעורה הזרועים תחת העפר. ומאידך רש"י ומצודות שם פירשוהו על פי תרגום יונתן בן עוזיאל, שכלי היין נתעפשו מתחת מגופותיהם, ואינו שייך לענייננו. ולפי הרד"ק באחד מפירושיו, העיפוש אירע מחוסר גשמים. אך בנדון שאלתנו, נזק החטים ועיפושן היה דוקא מרוב גשמים, וכמו שכתב רבינו **בהיותו מבושל וכבוש**, ר"ל שמי הגשמים נטפו אל החטים המחוברות והתלושות ונשתהו שם עד שנשתנתה מראיתן של־חטים לגמרי:

[ד] שבת דף ע"ו ע"א, ועוד:

[ה] ר"ל האם יש מקום לחלק בין החטים המחוברות לבין החטים התלושות, לאסור את התלוש ולהתיר את המחובר:

[ו] נקט בלשונו כשאלת חגי הנביא לכהנים (חגי ב', י"ב) הן ישא איש בְּשַׂר קֹדֶשׁ בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם וגו', הֲיִקְדָּשׁ. ועיין פסחים דף י"ז ע"א מחלוקת רב ושמואל בעניין. ורבינו השתמש בלשון מליצית, כי התם פירושו מלשון טומאה, כלומר האם הבשר שבכנפו מטמא את הלחם או לא. אך הכא עיקר כוונתו האם מותר לנו להשתמש בחטים כאלו. וגם אינו בכוונת טומאה, אלא בכוונת איסור והיתר. לכן רבינו שם מרכאות על תיבת **היקד"ש**. וסיים בצד אחר, שמא **דינו קל וקלוש**, ור"ל שאינו חמור כל כך כמו שחושבים, אלא אפשר למצוא צד קולא:

ראות עיני הקורא דדין זה מְחוּפָּשׂ וּבָלוּשׂ, אף על פי כן זחלתי ואירא מחוות דעי בזה באופן דל וחלוש[ז]. ואמנם מר ניהו רב״ה ורב חסד״א סמך וחסדאין מילך[ח] להפיק רצון שואל, לבלתי הִתְגָּאֵל[ט]:

וּכְעִדָּן פּוֹן מַדְלֵינָא חַסְפָּא קוּמֵיהּ דְּמָרִי[י] ששואל השאלה, יצא בידי״ם אסורות בתחילה, ולבסוף הפנה עורף ולא פנים לאמר אין

[ז] ר״ל הגם שהדין בזה נראה פשוט לכל קורא ומעיין, בכל זאת **זחלתי ואירא** וכו׳ (על דרך הכתוב באיוב ל״ב, ו׳). כי לרוב דלותי וחולשתי לפני מעכ״ת, אין רצוני להורות בזה הוראה מפורשת. וכתב זאת על עצמו בדרך ביטול וענוה מופלגת:

וכפי הנראה מן ההמשך, כל מטרת המכתב היתה בכדי לקבל גושפנקא מכמוהר״ר עמרם קורח ובית דינו, להשמיע קול ברמה ולהורות איסור בכח גדול וביד חזקה, משום דְּמָרֵי דחטי נתן כתף סוררת ולא אבה לשמוע בקול דברי חכמים, מחמת לחץ הממון ודוחק הפרנסה. כי אליבא דאמת הדין פשוט וברור לאיסור. בדגן תלוש, פשיטא. ואף במחובר, שכן מפורש בשלחן ערוך בסימן תס״ז (סעיף ד׳) שבאופן שערמות שבלים מחוברות העלו צמחים או הראו סימן חימוץ מרוב גשמים, הרי הן חמץ גמור. אלא שאעפ״י כן מרן פסק כדעת הרשב״א (בתשובה ח״א סימן ק״ב) ששאר השבלים מותרות, כיון שאין חוששים לריעותא דלא מינכרא, וגם שהשבלים המחומצות נתבטלו ברוב. אולם בשאלתנו שהחטים כולן או רובן החמיצו, לית דין צריכא רבה. ואפילו אם מיעוטן החמיצו באופן ודאי, לדידן דקיי״ל שהחמץ בפסח חוזר וניעור, יש לאסור את כל החטים:

ומובן איפוא כי השואל בא לפני רבינו כדי לברר את הדין, ורבינו הורה לו לאסור, והלה סירב לשמוע. לכן רצה לשלוח את המכתב לפני הרע״ק ולומר לו כי אם גם דעתך לאסור, אזי שים על זה **עינך ומעייניך** (כדלקמן סוף ד״ה וכעדן). ומליצה זו נגזרת מן הכתוב (בראשית מ״ד, כ״א) ואשימה עיני עליו. **ומעייניך** הוא בכוונת מעיין המתגבר. ואם דעתך אינה מסכמת לדעתי, תפרט לי טעם ההיתר:

[ח] גם זו מליצה לשבח ולגודל מעלת כמוהר״ר עמרם קורח. וקאמר **דמר ניהו רב״ה**, כלומר רבינו ומורה דרכינו. **ורב חסד״א**, משום **דחסדאין מילך**. ונתכוון למה שאמר רב הונא לרב חסדא במסכת גיטין (דף ז׳ ע״א) חסדא שמך, וחסדאין מילך, ופירש רש״י חסודים ונאים דבריך. ועוד נתכוון לומר שהינו בעל חסד **להפיק רצון שואל**. ורבינו כתב **חסד״א סמך**, לכלול בזה מליצה כפולה, ובא לרמוז לו דרך כבוד כי הננו נסמכים עליך. וכלל את רבה ורב חסדא בחדא מחתא, משום שרב חסדא היה חבירו של־רבה, כמו שכתבו התוספות במסכת שבת (דף כג: ד״ה גזירה), והם נזכרו בש״ס תדיר ביחד עם רב הונא, כרב ושמואל וכאביי ורבא:

[ט] על דרך הכתוב בדניאל (א׳, ח׳) וישם דניֵאל על לבו, אשר לא **יִתְגָּאַל** בְּפַתְבַּג המלך. וכאן כבר רמז רבינו דפשיטא ליה שהדגן אסור, וכן בהמשך:

[י] **וּכְעִדָּן פּוֹן** - וְכָעֵת. כמו שאמרה אשת מנוח (שופטים י״ג, כ״ג. והוא בהפטרת נשא)

שם איש וקול אדם כי אם הסו״ס אסור והחמו״ר אסור, אבל זה מותר כדין כל דבר האבד[יא]. ובא בטענה שזהו שכרו של־כל השנה מאת הגוים אשר וכו׳[יב]. ולא מצאנו יד ורגל נגד נותני כתף סוררת. עתה אם מצאנו חן בעיניך, וכשר הדבר לפניך, תשים על זה עינך ומעייניך[יג]:

זאת ועוד אחרת, כי מפני גֵוָה[יד], אין תִּקְוָה, בניקוי הַמִּקְוָה[טו], היות ובר מְצַרָא יש לו בצדה עוקה עמוקה, בּוּקָה וּמְבוּקָה וּמְבֻלָּקָה, ובזמן הגשם מתמלאת מים, ודרך בִּדְקֵי כּוֹתָל־המקוה נזחלין ויורדין

וכעת לא השמיענו כזאת, ומתרגמינן **וּכְעֵדָן פּוֹן** וגו׳. והכא קאמר רבינו כי לאחר שהות הורה בהחלטיות לשואל כי חטיו אסורות באכילה. אך הלה סירב לשמוע וכדלקמיה:

[יא] כוונתו, שמתחילה השואל סבר וקיבל את הדין. וזהו **יצא בידי״ם אסורות.** אך לבסוף הפנה **עורף ולא פנים** (גם זה כלשון הכתובים בכמה מקומות, כגון בירמיהו י״ח, י״ז) ובחוצפא ובשרירות לב מיאן לשמוע. וגם כאן רבינו טמן מליצה עמוקה, לקוחה מן האמור בארבעת המצורעים (מלכים־ב׳ ז׳, י׳. והוא בהפטרת מצורע) **אין שם איש וקול אדם,** התעלם מן ההוראה הברורה, כאומר ״איני מכיר בכם ובהוראתכם״. **כי אם הסוס אסור והחמור אסור,** דוקא הסוס והחמור אסורים באכילה, אך בחטים דידן אין שום ריעותא. [וע״ע בנפלאות מתורתך (פרשת מטות, דף רע״ז) בשם מהריק״א ראב״ד דמאר, זקינו של־רבינו, ארבעה מובנים לתיבת אסור]. ומובן כי אותו השואל חיפש צד היתר מחמת שהיה לו הפסד ממון רב, מעין בחינת היתר דבר האבד בחול המועד, כיון שחטים אלו הנותרות היו מקור פרנסתו מאת הגויים העובדים בשדה:

[יב] סביבותיכם. על פי ויקרא כ״ה, מ״ד:

[יג] **נותני כתף סוררת,** על פי זכריה ז׳, י״א. נחמיה ט׳, כ״ט. **אם מצאנו חן בעיניך, וכשר הדבר לפניך,** על פי אסתר ח׳, ה׳. **תשים על זה עינך ומעייניך,** נתבאר לעיל הערה ז׳ ד״ה ומובן:

[יד] על פי ירמיהו (י״ג, י״ז) במסתרים תבכה נפשי **מפני גֵוָה.** וחז״ל במסכת חגיגה (דף ה׳ ע״ב) פשיטא להו דהיינו גאוה, אלא דפליגי אמוראי אי מיירי על גאוותן של־ישראל או על גאוותה של־מלכות שמים. והכא נמי רבינו נתכוון לרמוז להרע״ק, כי בעל העוקה הוא גם בעל גאוה ומחלוקת:

[טו] כן הגירסא פשוטה אצלינו הוא״ו בקמץ, לא בצירי שאין זה אלא בסמיכות כמו מקוה מים (ויקרא י״א, ל״ו) מקוה ישראל י״י (ירמיה י״ז, י״ג) ואפילו לא בסגול, וכן הוא בפסוק (ישעיה כ״ב, י״א) ומקוה עשיתם. ועיין עוד להרל״ק בשורש קוה. **יב״ן:**

לתוכה ועוכרין אותה בשינוי מראה וריח. וּמָרַהּ לא צַיֵּית לדינא, ולית מאן דמפיק ליה רב מאוניה[טז]:

ועוד בה שלישיה, יהיה נא דברך נחוץ, על עוללים בחוץ, ועל כי רבו המתפרצים, מתגאים ומשתחצים, ויום יום אצים רצים[יז]. ואין לנו על מי להישען כי אם על אבינו שבשמים. ועליך הדבר[יח]. ונשארנו מעתירים בעדכם עתרת החיים והשלו׳[יט]:

כד״ע[כ] **ו׳ נסים**[כא]

[טז] בוקה ומבוקה ומבולקה, על פי ספר נחום (ב׳, י״א). **ודרך בדקי כותל** וכו׳, ר״ל שהמים המלוכלכים נכנסים אל המקוה דרך בקיעות וסדקי הכותל (על פי רש״י מלכים־ב׳ י״ב, ו׳) ומזהמים את מימיו. **ולית מאן דמפיק** וכו׳, על פי מאמר הש״ס בב״ב (דף קי״א ע״א) זיל אהדר בך, ואי לא, מפיקנא לך רב חיננא בר שלמיא מאוניך. וכוונת רבינו כאן לומר כי במקומנו אין מי שמצליח להוציא לו את הטעות מן הראש:

[יז] דברך נחוץ, על פי שמואל־א׳ (כ״א, כ״ט) כי היה דְּבַר המלך נָחוּץ. **עוללים בחוץ**, על פי ירמיהו (ו׳, י״א) שְׁפֹךְ על עוֹלָל בַּחוּץ. וכוונת רבינו לעורר את הרע״ק, כי מחמת רעת המתפרצים, הקב״ה עלול לכלות זעמו גם בילדים וטף. [והעיר הראח״כ שליט״א, אולי הכוונה שהעוללים מסתובבים ברחובות, והוריהם אינם משגיחים על תלמודם ע״כ. וכך אכן מובן מן הלשון, כי לדברינו תיבת **ועל** מיותרת. אלא שלפי זה עניין המתפרצים לא שייך לעניין העוללים. אך צריך לברר האם יתכן בתימן שהתלמידים יסתובבו בחוסר מעש]. **רבו המתפרצים**, על פי שמואל־א׳ (כ״ה, י׳) רַבּוּ עבדים הַמִּתְפָּרְצִים. **ויום יום אצים רצים**, מרמז על מאמר שלמה המלך (משלי י״ט, ב׳) וְאָץ בּרגלַיִם חוטא:

ונראה כי שתי הנקודות הראשונות היוו מעין הקדמה לנקודה השלישית, שהנה הינך רואה בעיניך כיצד **רבו המתפרצים** שאינם מצייתים לקול דברי חכמים, וביקש ממנו סיוע ועזרה להעמדת הדת על תילה. ולא נודע לנו מה בדיוק עשו המתפרצים, אך מובן שמעשיהם ופרצותיהם היו ידועים עכ״פ להרע״ק:

[יח] ואין לנו על מי להישען כי אם על אבינו שבשמים, על פי המשנה בסוף מסכת סוטה. **ועליך הדבר**, על פי עזרא י׳, ד׳:

[יט] רבינו הקפיד תמיד שלא לכתוב **ושלום** מלא, אלא **ושלו׳**, משום ששלום הוא אחד משמותיו של־הקב״ה, כמסקנת הגמרא במסכת שבת דף י׳ ע״ב. ודעת התוספות במסכת סוטה (דף י׳ ע״א ד״ה אלא) כי גם השם ׳שלום׳ הוא מהשמות שאינן נמחקים. ומפני כן כתב הרשב״א בתשובה (ח״ז סימן תי״ח) שאין לכתבו בשטרות שעלולים להיזרק במקום הטינופת. ומיהו אין זו אלא חומרא, כי הרמב״ם (בהלכות יסודי התורה פ״ו הלכה ב׳) לא כללו בכלל השמות שאינן נמחקים. גם גאון עוזנו מהרי״ץ בחתימת תשובותיו

ועד שלא הספקתי לשלוח השאלה, התעניינה ועדת הקהלה, בביצוע הפעולה[כב], כבני רחביה ירבו למעלה[כג], ושלו':

ועוד תלמידי חכמים רבים, לא כתבו ושלום מלא. אך היה לרבינו סלסול מיוחד כעין חתימה, בסיימו את מכתביו בתיבת **ושלו'**, שבה האות מי"ם סתומה כתובה בהעלם*):

[כ] ראשי תיבות כֹּה דִּברי עֹבדך:

[כא] ענוותנותו המופלגת ניכרת מחתימתו. ואפילו לא ראה צורך להזכיר את שם עצמו, וסגי ליה בשם אביו. וכן נהג בעוד הרבה ממכתביו:

[כב] **התעניינה ועדת הקהילה** וכו', מובן כי העניינים הסתדרו לשביעות רצונו של־רבינו, אך לא נתפרש האם כולם או רק חלקם. ועכ"פ זו היתה סיבה מספקת בשבילו כדי לא לשלוח את המכתב:

[כג] כלשון הכתוב בדברי־הימים־א' (כ"ג, י"ז) ובני רְחַבְיָה, רָבוּ למעלה. והכתוב מדבר בלשון עבר, אך רבינו שינה ללשון עתיד, בכוונה לברכם:

---

*) עיין עוד מ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר יורה דעה הלכות ספרי קודש וכנודס סימן קס"ו סוף סעיף ד'. **יב"ן:**

מנהגים משותפים ליהודי תימן וליהודי גרבא

נראה שמנהג 'נדנוד העריבה' שהיה בתימן (אחר גמר הלישה, היו מנדנדין העריבה שהבצק בה, עד גמר האפייה, כדי שלא יחמיץ) היה נהוג בעוד ארצות של־ספרדים, ולפחות ב"גרבא". אבל להם לא היה את מה"ר שלום שבזי (כנזכר בשלחן ערוך המקוצר חלק ג' סימן פ"ז סעיף י"א), ולא היתה להם מסורת חזקה כמותנו, לכן בסוף הם ביטלו את המנהג:

בהקשר לזה יש להוסיף כי יש מנהגים רבים המשותפים לגרבא ותימן. למשל, הם גם אומרים תרומה הבדילנו בקידוש בליל הסדר. מנהג שבעה ושבעה בנדה, קיים גם אצלם. הם מתייחסים לשיתופי המנהגים הללו ואומרים כי המנהג אצלם מקורו מתימן. אבל אני לא בטוח. אכן ישנן משפחות שעברו מתימן לגרבא. כנראה נכון שמשפחת "עידאן" היא מתימן, ובמקור היא "עַדֶנִי". אולי הם העבירו מסורות ומנהגים:

אבל לגופו של־עניין, הדבר אינו מוכרח. הרי יכול להיות שהמקור לשניהם הוא משותף מימי קדם, אבל זה לא ידוע. למשל פיוט תרומה הבדילנו שהזכרנו, כמו־כן היה מצוי ונהוג בתאפילת שבארץ מרוקו, היא הנקראת סגלמאסה לשעבר. וכן הובאה בהגדה של־פסח להר"י אלאחדד, תלמיד הרא"ש. וכהנה וכהנה:

(נערך מתוך דברי מרן שליט"א בשערי יצחק דרשת חול המועד פסח ה'תשפ"א ב'של"ב)

דברי חפץ

דברי חפ"ץ

חכמי פעולת צדיק

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט״א
פוסק עדת תימן

תשובת ידידי הראח״כ שליט״א בדין אתרוג ומנורת־חנוכה, כמפורט בכותרת תשובתי דלקמן בסמוך

לק״י, ערב שבת קודש, סדר למען תהיה תורת י״י בפיך, ה׳ בשבט ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

לקראת יקרת מורינו ורבינו, עטרת ראשנו וצניף תפארתנו, מורה דרכנו ומאיר אפלתנו. המאור הגדול, מעוז ומגדול, הגאון המופלא רבי יצחק רצאבי שליט״א. ברוך ה׳ אשר לא השבית לנו גואל, המרוה ממעיין תורתו כל דורש ושואל. יברכהו האל ברכה צפונה, ותגדל מעלתו כמעלת רועים שבעה ונסיכים שמונה.

א. תשובת מו״ר שליט״א

ראה ראיתי את אשר נשאל מעכ״ת מאת ידידנו הנעלה הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, אודות מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, והיא ישנה מאד, ואחת חדשה ויפה מאד, באיזו מהן עדיף להדליק בחנוכה:

והשיב מעכ״ת בזה״ל, לכאורה המנורה של־אדם גדול וצדיק עדיפא, מעין מה שכתב הרב חתם סופר לגבי אתרוג שמרוב משמושים נפגמה מעט צורת הידורו, כי אדרבה זהו הדרו. אבל אם זה כבר במצב שנראה לא מכובד, ידליק במנורה החדשה, עד כאן תשובתו היקרה:

ב. דברי חתם סופר

ואחר בקשת המחילה, בהורמנותיה דמר ניהו רבה, אבוא העיר״ה בקצירת האומ״ר. הנה דברי הרב חתם סופר אשר נסמך עליהם מעכ״ת, המה בחידושיו לסוכה דף ל״ו ע״א ד״ה והנה וז״ל, אתרוג המנומר או נקלף ונעשה כמנומר בשנים או שלושה מקומות, דמשמע דפסול משום הדר אפילו בשאר יומי להפוסלים שאינו הדר כל שבעה, מכל מקום נראה לי דרוב פעמים על ידי משמוש היד ורוב הנענועים נולדו בו נימורים נימורים, וגם נקלף קצת מקומות מהעור העליון הקליפה החיצונה ונעשה מקומות כמנומר, ומי יודע אם הוא ממראה האתרוג וכו׳. ואי אפשר שיהיה כל פעם מראה אתרוג באותם הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים. נראה לי דהוה הדר. כיון שבאו על ידי מצותו, זהו הודו והדרו. וקצת ראיה לזה מפסחים דף ס״ה ע״ב, שבח הוא לזרעו של־אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם יעו״ש, ובודאי בעלמא כיוצא בזה הוה

הקריבהו נא לפחתך, והכא זהו הדרו. והכא נמי דכוותיה וכו' יעו"ש:

[ומה שכתב להפוסלים שאינו הדר כל שבעה, יש להעיר דלדידן כשר בשאר ימים חוץ מן היום הראשון, וכדעת רבינו הרמב"ם בפרק ח' מהלכות לולב דין ט', ומרן בשלחן ערוך סימן תרמ"ט סעיף ה'. וכן היא דעת רבני אתרין, הרב שתילי זיתים ומהרי"ץ, וכמו שביאר מעכ"ת בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ הלכות לולב ס"ק ס"ב. וכן העלה בספרו הנכבד שלחן ערוך המקוצר סימן קי"ז סעיף י"ב]:

ג. הערה על דברי חתם סופר

ואין כאן מקום לדון בכלל דברי הרב חתם סופר, אלא במה ששייך לנדון דידן, דהיינו מה שכתב דכיון שבאו על ידי מצותו, זהו הודו והדרו. דלענ"ד חידושא רבה כי הא, לא הוו שתקי מיניה רבוותא קמאי ובתראי. ומדשתקו, מוכח דלא סבירא להו. ועיין משנה ברורה סימן תרנ"ח ס"ק מ"ב, ושו"ת תורה לשמה סימן קפ"ב. [ולא חיפשתי בספרי רבוותא שבאו אחריו, לראות אם דנו בדבריו]:

והיינו טעמא, משום דההדר שדיברה עליו תורה, ואחריה חז"ל והפוסקים, הדבר פשוט דהיינו ההדר הטבעי שיש לאתרוג מעצם תולדתו. ולא ההדר הרוחני שנעשה לו מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים, אף כי בא על ידי מצותו. ואדרבה לא תואר לו ולא הדר:

ד. דחיית ראית חתם סופר

גם הראיה שהביא הרב חתם סופר מההיא דפסחים שבח הוא לזרעו של־אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, כדלעיל אות ב' סוף ד"ה ואחר, לענ"ד יש מקום לדחותה. דמלבד דהתם אין שום חשש פיסול בעצם איזו מצוה, כמו כאן שיש חשש פיסול באתרוג. עוד יש לומר דשאני דם פסח, שיש בו עניין מיוחד. והיינו כדכתיב (יחזקאל ט"ז, ו') ואעבור עליִך ואראך מתבוססת בדמיִך, ואומַר לך בדמיִך חיי ואומַר לך בדמיִך חיי. ודרשו רבותינו ז"ל דמיירי בדם ברית מילה ובדם פסח כידוע, וכגון דאיתא בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט, אמר רבי אליעזר, וכי מה ראה הכתוב לומר שני פעמים בדמיך חיי. אלא אמר הקב"ה, בזכות דם ברית מילה ודם פסח גאלתי אתכם ממצרים, ובזכותם אתם עתידים ליגאל בסוף יעו"ש:

וכיוצא בזה מצינו לעניין דם ברית מילה, שכן היה מעשה באחד מסוחרי הספרים הישנים שבא מארץ ישראל לתימן, שמו ר' אליעזר ליפא שוואגר, והתפלא כשראה את הכרית שעל־גבי כסא אליהו הנביא, מליאה כתמי־דם, מהמילות שנעשו בעבר. והראב"ד מהר"י יצחק הלוי זצ"ל הסביר לו שבכוונה אין מכבסים את הכרית, ואף לא עוטפים אותה, על־שם שנאמר ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמייך ואומר לך בדמייך חיי וגו', וכמו שהביא מעכ"ת בתשובותיו עולת יצחק חלק ג' סימן רל"ג אות א' ד"ה ונזכרתי, ויעויין שם עוד. ונדפס מעשה זה גם בספר איש ימיני חלק

ג׳ דפים תר״ח תר״ט. ודי בזה כאן, כי עניין דם ברית מילה ודם פסח, נושא רחב ועמוק הוא:

ואם כן יש לומר דדוקא התם דמיירי בדם פסח, אמרינן שבח הוא לזרעו של־אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. אבל בשאר מצוות לא שייך לומר כן, ואדרבה אמרינן בהו הקריבהו נא לפחתך. ואפשר דמכח כל זה דקדק הרב חתם סופר לכתוב זאת בלשון **וקצת** ראיה לזה מפסחים וכו׳:

ה. בדברי שתילי זיתים

גם מדברי הרב שתילי זיתים סימן תרנ״ב ס״ק ט׳, לכאורה יש ללמוד דההדר שבאתרוג הוא ההדר הטבעי שיש לו מעצם תולדתו, ולא ההדר הרוחני שנעשה לו מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים. שכן על מה שכתב רמ״א בהגהת שלחן ערוך שם סעיף א׳ והמדקדק יאחוז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת, גם בשעת התפילה, וכן יחזירו לביתו, כדי לחבב המצוות, כתב הרב שתילי זיתים בזה״ל, ואני רצוני להיות מהמדקדקים. אלא שאני חס על הדר המינים, שלא יתקלקלו מחמת משמוש הידים והבגדים, ואיני נוטלו אלא בשעת הברכה וההלל וההקפה, ומניחו עד אחר התפילה ומוליכו לבית עכ״ל. [ועיין בחידושי מהר״ש כ׳ריף הנדפסים בספר גנוזות ותשובות מחכמי תימן חלק א׳ שער שלישי דף קפ״ב סימן ס״ז]:

הא קמן דפשיטא ליה למר שאין שום הוד והדר בארבעת המינים אם יתקלקלו מחמת משמוש הידים והבגדים, ואפילו באופן שאין שום חשש פיסול בקלקולם. ואדרבה ניחא ליה שלא להיות מהמדקדקים ולהפסיד חיבוב המצוה, והעיקר שישארו ארבעת המינים בהדרם:

אך יש מקום לחלק ולומר דהרב חתם סופר לא דיבר אלא בקלקול הדר האתרוג שנעשה מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים בזמן קיום עצם מצות הנטילה והנענועים, וכדנקט משמוש היד ורוב הנענועים וכו׳, כיון שבאו על ידי מצותו וכו׳ ע״כ. מה שאין כן אם נעשה הקלקול מחמת משמוש הידים כשאוחז אותו בשאר זמנים, ואפילו כאשר האחיזה היא לחיבוב מצוה:

על כל פנים מדברי הרב שתילי זיתים אין שום ראיה לאידך גיסא, דקלקול הדר האתרוג שנעשה מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים בזמן קיום עצם מצות הנטילה והנענועים, זהו הודו והדרו. ואדרבה מסתברא דלא סבירא ליה הכי, וכדבר האמור לעיל אות ג׳:

ו. האם יש ראיה מדברי רמ״א

ולכאורה יש להביא ראיה דלא כסברת הרב חתם סופר, מהא דכתב רמ״א בהגהה סימן תרנ״ד וז״ל, נוהגים ליקח כל יום חול המועד ערבה חדשה ולקשרה בלולב, והוא הידור מצוה עכ״ל. והיינו משום דהערבה אינה נשארת זמן רב לחה והדורה כמו יתר המינים:

והרב שתילי זיתים העלה הגהה זו בזה"ל, הידור מצוה הוא ליקח כל יום חול המועד ערבה חדשה ולקשרה בלולב עכ"ל. ועשה כן כדי להשמיט תיבת נוהגים שכתב רמ"א, לפי שאין מנהגינו כן, וכמו שביאר מעכ"ת בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן קי"ח אות כ"ג יעו"ש:

אבל יש לדחות ולומר דשאני ערבה שמחמת עצמה אינה לחה והדורה בשאר ימי החג, ולא מחמת עצם המצוה, באופן דאף לסברת הרב חתם סופר לא שייך לומר זהו הודה והדרה:

ואכן הרב חתם סופר עצמו שלא היה נוהג לקחת בכל יום חול המועד ערבה חדשה, נראה שהיה לו טעם אחר, ואולי שני טעמים אחרים, עיין בספר מנהגי חתם סופר ויוצאי חלציו השלם פרק ו' סעיף ט"ז והערה י"ז, ובספר מנהגי חתם סופר הליכותיו ופסקיו פרק י"ח סעיף י"ט והערה ל"א:

ז. דברי חתם סופר אמורים במקומות שאין האתרוגים מצויים

על כל פנים, דברי הרב חתם סופר מחודשים, והם היפך סתימת שאר פוסקים, וכדלעיל אות ג'. הלכך לבי אומר לי שלא כתב כך אלא כדי ללמד זכות על ישראל. והיינו לפי שהאתרוגים לא היו מצויים במקומו ובזמנו, ולכן רבים מאד היו נוטלים אתרוג אחד כידוע. ומחמת משמוש הידים ורוב הנענועים של־כולם, היה מתקלקל הדרו, ואינם יכולים להשיג אתרוג חדש:

מה שאין כן הערבה, שהיתה מצויה גם במקומו ובזמנו, אף לו יונח דבערבה נמי שייך לומר זהו הודה והדרה, עדיף טפי לקחת ערבה חדשה. והיינו משום דמצד הדין, ההדר הטבעי שיש לערבה מעצם תולדתה, הוא העיקר, וכדלעיל אות ג' ד"ה והיינו. [אלא שהרב חתם סופר מטעם אחר לא היה נוהג כך, וכדלעיל אות ו' ד"ה ואכן]:

ואם כן במקומות שהאתרוגים מצויים, מסתברא דיודה הרב חתם סופר שאפילו אם נתקלקל הדר האתרוג מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים בזמן קיום עצם מצות הנטילה והנענועים, עדיף טפי לקחת אתרוג חדש, ובפרט לדידהו שאתרוג שאינו הדר פסול כל שבעת הימים:

ח. אף לדעת חתם סופר הידור מצוה הוא להדליק במנורה החדשה והיפה

ומעתה אם כנים דברינו, בנדון דידן נמי, כיון שכבר יש לו מנורה חדשה ויפה מאד, אם הוא רוצה להדר את המצוה, ידליק נר חנוכה במנורה החדשה:

ובר מן דין, הרי המנורה הישנה שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, לא רק מחמת קיום המצוה אינה יפה, אלא בעיקר מחמת רוב השנים שעברו עליה. והרי אפילו הרב חתם סופר לא דיבר אלא בקלקול הדר האתרוג שנעשה מחמת

משמוש הידים ורוב הנענועים בזמן קיום עצם מצות הנטילה והנענועים, וכדלעיל אות ה׳ ד״ה אך:

ובפרט לפי מה שאמר הרב חזון איש, שלא נתכוון הרב חתם סופר לומר שזהו מהודר וחשוב **יותר**, וכמו שאומרים העולם בשמו שאדרבה זהו הדר **טפי**. אלא כוונתו שמראה זה שנגרם על ידי משמוש **אינו פוסל**, לפי **שעדיין** נקרא מראה אתרוג כשר, **ועדיין** יש עליו תורת הדר, כיון שמראה זה בא על ידי מצותו, כמובא בספר הזכרון זכור לדוד חלק א׳ מנהגי ותיקין דף שס״ב. אף כי עדיין צריך לעיין אם אפשר להעמיס זאת בלשון הרב חתם סופר, ובפרט צריך עיון מצד הראיה שהביא לכך מההיא דפסחים. [ועיין עוד בספר ארחות רבינו בעל קהילות יעקב (מהדורת ה׳תשע״ד) חלק ג׳ דף ע״א]:

★

והנה גם אני הקטן באה שאלה זו לפנַי, ובתשובתי הארכתי קצת, והעליתי שאם הוא רוצה להדר את המצוה, ידליק נר חנוכה במנורה החדשה, וכאמור גם כן לעיל ד״ה ומעתה. ואחלה פני מעכ״ת שישקיף בעֵין עיונו הזך, על דברי עבדו, הן במכתב זה והן בתשובה הנזכרת המצורפת עמו, ושכרו כפול מן השמים:

כה דברי תלמידו

הצעיר **איתמר חיים הכהן** יצ״ו

★

תשובתו הנזכרת לעיל בסמוך ד״ה והנה, לא העליתיה כאן, יען שלא נפניתי לעיין ולכתוב אודותיה[א]. זולת על מה שנזכר במסקנא דמלתיה וז״ל, מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, והיא ישנה מאד, ואחת חדשה ויפה מאד. אם הוא רוצה להדר את המצוה, ידליק נר חנוכה במנורה החדשה, שהרי היא יפה מאד, וזהו הידורה של־מצוה. אבל יכול הוא להוסיף ולהדליק בלא ברכות, במנורה שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק. כגון אם יש לו בביתו חלון נוסף ברוח אחרת, ופונה למקום שיש שם עוברים ושבים, ידליק גם שם. ואף באופן שצריך להדליק גם שם מצד חשד כידוע, ידליק שם במנורה הזו. דכיון שאין בהדלקה זו מצוה כלל, שהרי אינה אלא מפני החשד, אין שום עניין להדר אותה עכ״ל, כיעויין בתשובתי דלקמן אות ט״ז ד״ה ואחתום, הערה על הפרט האחרון. יב״ן:

[א] והיא נדפסת לקמן מדף פ״ו. איתמר:

תשובה לתשובה דלעיל

דין אתרוג שנשתנה מראהו מרוב משמושים ונענועים. ונפקא מינה אם להעדיף מנורת־חנוכה ישנה ובלויה של־אדם גדול וצדיק, על פני מנורה חדשה והדורה

לק״י, יום רביעי לסדר ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו וגו׳ לכהנו לי, ח׳ אדר הראשון ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

שלו׳ רב יאתה ויערב, ממזרח וממערב.

לקראת יקרת אלופי ומיודעי, זה דודי וזה רעי. כהן שדעתו יפה, עומר התנופה, סולת מנופה בשלוש עשרה נפה, והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה, כש״ת הרב הגאון איתמר חיים כהן שליט״א, מרגלית יקרה זורחת ומזהירה, פה עיה״ק בני־ברק ת״ו הנודעת לתפארה, מאיר עיני חכמים ולא יחטיא קולע אל השערה, חדאי נפשאי ברחימא דנפשאי דיתיב בתַוואני דליבאי, פלפלא חריפא מחריפי דפומבדיתא, הכא תרגימו נהורייתא, בקי ורגיל נחית לעומקא דדינא בכל חדרי אורייתא ובמסורתא דאבהתא, יהא שלמא רבא ונפישא מן שמיא לעילא לעילא מכל ברכתא, עליו ועל כל הנלוים אליו בני חבורתא.

א) על אודות שאלתא דקמן במי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק וכו׳, תחילה וראש יצא כת״ר לדון בעיקר דברי החתם סופר אם יכונו לפום דינא וז״ל, מה שכתב החתם סופר דכיון שבאו על ידי מצותו, זהו הודו והדרו. לענ״ד חידושא רבה כי הא, לא הוו שתקי מיניה רבוותא קמאי ובתראי. ומדשתקו, מוכח דלא סבירא להו. ועיין משנה ברורה סימן תרנ״ח ס״ק מ״ב, ושו״ת תורה לשמה סימן קפ״ב. [ולא חיפשתי בספרי רבוותא שבאו אחריו, לראות אם דנו בדבריו]. והיינו טעמא, משום דההדר שדיברה עליו תורה, ואחריה חז״ל והפוסקים, הדבר פשוט דהיינו ההדר הטבעי שיש לאתרוג מעצם תולדתו. ולא ההדר הרוחני שנעשה לו מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים, אף כי בא על ידי מצותו. ואדרבה לא תואר לו ולא הדר, עכ״ל באות ג׳ [כדלעיל בסימן הקודם]:

הגם שהיטִיב כת״ר בכל אשר דיבר, ואינו צריך להסכמתי דידי ודכוותי, מכל־מקום אנכי הקטן חזון הרביתי, ונוכחתי לדעת כי אף שדברי החתם סופר ראויים למי שאמרם תפוחי זהב במשכיות כסף, ואמנם ראיתי כי רבים נענעו בראשיהם בשמחה כלפיו וקיבלום בסבר פנים יפות, אפילו הכי יש צד שני לכל מטבע, ואכן לאידך גיסא לכאורה בודאי דברי המשנה ברורה עומדים לנגדו. והם בשם מחצית השקל שם בסוף הסימן. והובא גם־כן בכף החיים שם ס״ק י״ט:

וכן נראה שעומדים לנגד החתם סופר, דברי התורה לשמה. ועל זאת נמצאת כבר הערה בספר ארבעת המינים המהודרים (מאת חכמי ורבני בית־המדרש משנת דוד קרלין סטולין) דף מ"ח בזה"ל, דברי החתם סופר ידועים שחידש להכשירו מכיון שנחשב כגרדומי מצוה וז"ל, נראה לי דהוי הדר, כיון שבאו על־ידי מצותו זהו הודו והדרו וכו' דרוב פעמים בחולו של־מועד כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד, ומכל־מקום כשר, וכעין גרדומין דאתו משיירי מצוה, וכעין מים משיירי טהרה ע"כ. ואגב כדאי לציין גם מה שכתוב בשו"ת תורה לשמה להבן איש חי סימן קפ"ב בתו"ד (בתוך דברי) השואל, אם יתן אותו לכל הקהל כולם, בודאי יתקלקל מרוב תפיסת היד, ולמחר שהוא יום טוב שני לא יוכל לברך עליו [עיין למרן בסימן תרמ"ט סוף סעיף ה'. יב"ן], כי יהיה בו שינוי מראה מרוב התפיסת יד שתופסים בו רבים וכו'. ובתו"ד התשובה, וכל זה אם נניח במונח שודאי יתקלקל, אך שמא לא יתקלקל וכו' יעו"ש בפנים. ואינו פשוט שהסכים לגמרי לדברי השואל שם, והבן, ואכמ"ל עכ"ל:

אבל לענ"ד אחרי שכל מבין ויודע, מרגיש כי כל הספר תורה לשמה יצא מתחת ידי הגרי"ח כולל השאלות, כי רוחו הטהורה, שורה עליו, וסגנונו הבהיר נובע מאליו, דרכו ושיטתו וחכמתו מבצבצות ועולות מכל מִליו, וכשמו כן הוא תורה לשמה על כן הסיר אדרתו מעליו, וכבר עמדו רבים גם־כן על מה שהעלִים את שמו, ממילא אין מקום לדון אם הסכים לדברי השואל, כי בפועַל אין שואל, אלא הוא עצמו ניסח גם את זאת [וכעין זה ידוע על ספר תרומת הדשן. ועיין לקמן אות ב' ד"ה לעניין], שמע מינה כי קיצר בתשובתו וסמך על הכתוב כבר בשאלה, ונמצא שזה מוסכם אצלו:

ב) גדולה מזו כבר העלו בכמה ספרים כי הגרי"ש אלישיב אמר שנוהגים הם בזה הלכה למעשה דלא כהחתם סופר, כגון בספר ישיב משה דף פ"ג. והמכֻוון בכך הוא מפני שזה שייך לדידהו שהם אשכנזים היוצאים ביד רמ"א שפסק בסימן תרמ"ט סעיף ה' כהאומרים אתרוג שאינו הדר פסול כל שבעה, ואנן לא קיימא לן הכי כמ"ש מעכ"ת באות ב' ד"ה ומה שכתב. ועיין עוד מה שכתבו על דברי החתם סופר הללו, בחזו"ע סוכות דף רנ"ט, ובספר ארבעת המינים השלם להר"א וייספיש במילואים לדיני אתרוג אות ס"ד וע"א דף רע"ח ורפ"א, ובספר ארבעת המינים כהלכתם להרמ"א ברוך דף נ"ז, ובדברינו לקמן אות ה' ד"ה אכן:

[לעניין הידוע כי השאלות שבספר תרומת הדשן, לא נשאל עליהן המחבר מאחרים, אלא הוא עצמו חיבר אותן, כדי לברר את הדין כדלעיל אות א' ד"ה אבל, הוסיף כאן ידידי הראח"כ שליט"א בזה"ל, כן כתבו כמה רבוותא, כגון הרב שפתי כהן ביורה דעה סימן קצ"ו אמצע ס"ק כ', והרב טורי זהב שם סימן שכ"ח אמצע ס"ק ב'. וכן כתב הרב בית שמואל אבן העזר סימן ק"ל אמצע ס"ק כ', אלא שהוסיף דתשובה רכ"ח שבתרומת הדשן, היא על מעשה שהיה יעו"ש. וכמה רבוותא דנקטו בלשון נשאל הרב

תרומת הדשן וכיוצא בזה, אפשר דלא סיימוה קמייהו שהוא עצמו חיבר את השאלות. ונושא זה רחב, ואכמ״ל. וגדולה מזו ראיתי מי שכתב בלשון נשאל מהר״ז הרופא, ולא ידע כי הוא השואל והוא המשיב. ובדבריו ניכר הדבר יותר. על־כל־פנים נמצא כי כנראה יש בתרומת הדשן קצת שאלות שנשאל עליהן. ואם זכרוני אינו ממטעה אותי, גם בתורה לשמה יש שאלות שנראה מלשון השאלה או התשובה, כי נשאל עליהן, עכ״ל יצ״ו. ובודאי הדבר יתכן, אבל על־כל־פנים הוא שכתב וערך את סגנון כל השאלות מדנפשיה, ושפיר קא אמרינן]:

ג) **ברם** על פי דברי החזון איש בביאור סברת החתם סופר, נראה שדברי מחצית השקל (והמשנה ברורה והכף החיים) והתורה לשמה דלעיל, לאו סתרא״י נינהו לסברתו של־חתם סופר. ההוא אמר דכוונת החתם סופר שעדיין נקרא מראה אתרוג כשר, ועדיין יש עליו תורת הדר, כיון שמראה זה בא על ידי מצותו, כמו שהעלה כת״ר באות ח׳ ד״ה ובפרט, בשם זכור לדוד. אם־כן מסתברא שזהו דוקא בשימוש הרגיל למצוה, שהאתרוג מיועד לאדם אחד, מה שאין כן הם דיברו שמשמשו בו קהל רב, דבכגון דא לא שייך לומר שזה עדיין נקרא מראה אתרוג, כי ישתנה מאד. ואי לא תימא הכי, אין לדבר סוף. ועיין עוד לקמן אות ה׳ ד״ה אכן, במוסגר. ואות י״א ד״ה ומאי:

[**חילוק** מעכ״ת שזהו דוקא בשימוש הרגיל למצוה וכו׳, מתקבל מאד. אולם כיון שבמקומו ובזמנו של־חתם סופר הרגילות היתה שהרבה בני אדם משתמשים באתרוג אחד, היה לו לחלק כך. ומדלא חילק, משמע דמיירי אף באופן זה הרגיל. וממילא זהו טעם נוסף לדחות הבנת החזון איש וסיעתו, רצוני לומר מלבד מה שכתב מעכ״ת לקמן ד״ה ואני. ואולי יש לדחות הבנתם זו, גם מכח מה שסיים החתם סופר, וכעין גרדומין דאתו משיירי מצוה, וכעין מים משיירי טהרה, כמובא לעיל אות א׳ ד״ה וכן. דאם איתא דזהו מראה אתרוג, אמאי הוצרך לכך. אלא ודאי יש כאן קלקול בעצם, ולכן כתב שהוא כעין העניינים הללו. ודקדק לכתוב בלשון וכעין, לפי שיש לחלק בין הנושאים כמובן. ומכל זה אולי נצטרך לומר שהם לא עיינו אז בדברי החתם סופר, אלא דיברו לפי מה שזכור להם עיקר סברתו, או לפי מה שאומרים העולם בשמו. איתמר]:

וכעין הדברים האלה שכתב בזכור לדוד, ראיתי גם־כן בארחות רבינו בעל קהילות יעקב חלק ב׳ דף ער״ה, שמדברי החתם סופר בזה, (מובא) [מוכח] שמראה כזה שנעשה על־ידי משמוש ידים (דומה לברוין, דהיינו גוון חום) הוא כשר, דאם לא כן לא היה החתם סופר מכשירו מטעם שזה הדרו. וכן אמר לי הגרח״ק שליט״א בשם מרן החזון איש זצוק״ל שמדברי החתם סופר הללו שמכשיר המקומות שנשתנה מראה האתרוג מזיעת ידים מהסברא שזה הדרו, מוכח שמראות אלה מראה אתרוג הם, שנעשה רק על־ידי שלוקחים אותו בידים. משום דאם המראות האלה לא הוו מראות כשרות, מה הסברא להכשיר משום דזה הדרו, האם זה מכשיר עכ״ל:

ואני לא אדע מה אעשה שלא ירדתי בעניי לסוף דעתם, שנראה דלא משמע הכי כלל מטעמא דקא יהיב החתם סופר, שנראה לו דכיון שבאו על־ידי מצותו זהו הודו והדרו. וגם איך יפרנסו לפי ביאורם, את ראית החתם סופר מהא דפסחים שבח הוא לזרעו של־אהרן דלא דאמי כלל, אחרי שאין זה מצד מעלת המצוה וחשיבותה אלא מצד שהוא מראה אתרוג. אלא משמע מזה ומזה שמחדש כאן החתם סופר הלכה מיוחדת, שקלקול הבא על־ידי המצוה עצמה, הוא גופא הודה והדרה, לאות ולמופת ולעדות שמקיימים אותה. כעין ספר שמתבלה מרוב הלימוד בו, שזהו לו לכבוד ולתפארה. נהי שאין לומר שאתרוג זה חשיב הדר טפי משאר אתרוגים, כמו שבא לשלול בזכור לדוד הנזכר לעיל, מאחר שגם ההדר הטבעי כברייתו שקול לכל־הפחות כמותו. אבל על־כל־פנים זהו הדר מיוחד, ולאו למימרא שזה נחשב מראה אתרוג. נפקא מינה שאם נעשה כך שלא על־ידי מצותו, לא מהני. ואפילו אם זה נעשה מרוב בדיקות קודם החג, שמשמשו בו יותר מדאי המבקשים לקנות. שסוף סוף אין זה אלא כמכשירי מצוה:

ד) ומבואר העניין יפה באור ישראל (מאנסי) קובץ ל״ב דף קנ״ד בזה״ל, נראה דלא נתכוון החתם סופר לומר דכל מה שנתהווה על־ידי מצוה מיקרי הוד והדר טוב ויפה, דזה אינו, ולית דין צריך בְּשֵׁשׁ כי אם נשתנו מראות חפץ המצוה ופניה מכוערות אין זה דרך כבוד של־מעלה. ובכל אופן שיגיע לה בזיונה, הכלל בידינו כי רק הנחמד למטה הוא האהוב למעלה. אלא באם זו המצוה שאנו עומדין לקיימה היא היא שהטילה מום זה בחפץ המצוה, לגבי אותה מצוה לא יגרע מהדרו, כיון דעל ידה ובגללה נעשה. ועל דא שפיר השוה החתם סופר דם העזרה לעניין דידן שנעשו הכתמים על־ידי קיום מצוה זו ממש. ולכן לגבי מצוה זו, כתמיה היא הדריה. וכד דייקת שפיר בלשונו שכתב נראה לי דהוה הדר, כיון שבאו על־ידי מצותו זהו הודו והדרו. ולא כתב כיון שבאו על־ידי מצוה, אלא כיון שבאו על־ידי מצותו:

אבל אם נבוא לדון לדוגמא אם אתרוג כזה המנומר על־ידי משמוש של־קיום מצות ארבעה מינים, הוה נוי לסוכה ומקיים בזה זה אלי ואנוהו, בודאי שזה אינו, דבמציאות אין בו נוי כיון דהוא מנומר [יתבאר בס״ד לקמן אות ה׳ ד״ה ואמנם. יב״ן]. כן נראה בביאור דבריו הקדושים של־חתם סופר:

והוא הדין במה שהביא החתם סופר ראיה לדבריו מגמרא פסחים דף ס״ה ע״ב אמר להן רבי יהודה לחכמים, לדבריכם למה פוקקין את העזרה. אמרו לו, שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם. גם בזה אינו אמור אלא בשעת קיום מצות שחיטת הפסח, דבעת קיום המצוה כל מה שיוצא על־ידי קיום המצוה, הוה נוי לגבי מצוה זו. אבל ודאי שאינו נוי בעצם, כגון אם נדון אי הוי דם כזה שבא על־ידי מצות שחיטה, נוי ופאר לבית־המקדש, בודאי שזה אינו וכו׳ יעו״ש:

ותיריץ על פי זה מה שהקשה חכם אחד על דברי החתם סופר מגמרא חולין דף כ"ז ע"ב כיצד הוא עושה, חופה את הפדר על בית השחיטה ומעלהו, וזהו דרך כבוד של־מעלה. ופירש רש"י בד"ה דרך כבוד, שכשמקריב הראש חופה הפדר על מקום חתך, מפני שמלוכלך בדם. דלפי דברי החתם סופר אדרבה יש לגלות מקום החתך, דזהו הודו והדרו שקיימו בה מצות שחיטה. דשאני התם כיון שהנדון שם הוא לגבי העריכה, בודאי בזה אינו דרך כבוד, כיון שמלוכלך בדם, אף שבא על־ידי מצוה עכ"ד:

ה) ואמנם אף אליבא דהחזון איש וסיעתו לא קשיא מהתם, כיון דבודאי אין שייך לומר כגון נדון דידן שזהו מראה אתרוג, מכל־מקום אין צורך להגיע לזה. ומאי דכתב שאתרוג המנומר במשמושים אינו נוי לסוכה, כדלעיל אות ד' ד"ה אבל, היינו באופן שזה ניכר, כי דרך־כלל בגלל המרחק עד לסכך לא יורגש, מה שאין כן באתרוג שמחזיקים אותו בידים, וההדר נחשב ונמדד לפי מראית העין בהסתכלות רגילה ולא מקרוב מדאי ולא רחוק מדאי כמו שכתבו הפוסקים:

אכן ראיתי בספר ארבעת המינים כהלכתם דיני אתרוג דף נ"ז סוף ע"ב, שהביא דעת החזון איש שטעם החתם סופר הוא דכיון שמראות אלו נעשו מחמת משמוש הידים הרי זה מראה אתרוג, וביאר טעמו ונימוקו בזה"ל, והיינו שלא לכך נתכוונה התורה, שכל אדם יזהר להחזיק את האתרוג בעדינות יתירה, שלא ישתפשף באגודת הלולב ויצא ממנו מיץ. ולפי זה אתי שפיר דחשיב כמראה אתרוג עכ"ל. [אגב גם לפי סברא זו, יודה החתם סופר דפסול כשמשתמשים בו קהל רב כדלעיל אות ג' ד"ה ברם, דלא שייך בכי האיי גוונא הך טעמא, כי דיבר הכתוב בהווה שממשמש רק הוא עצמו, ואולי עוד בני אדם מועטים]:

אף בשו"ת משנה הלכות חלק י"ט סימן פ"ז אות כ"ב ד"ה הנה, ביאר דברי החתם סופר בזה"ל, האתרוג שנעשה בו מצותו, ועל־ידי משמוש היד בא לו ונעשה מנומר, הנה האתרוג הוא עצם המצוה, והמשמוש בו הוא אופן קיום המצוה. ואם כן מה שנעשה בו על־ידי קיום המצוה, הנה לזה נצטוה בתורה, ושפיר זה מראה כבוד המצוה וקיומה ע"כ:

ונראה לפקצ"ד שאין זו הוכחה, דאיכא למימר דאין הכי נמי נפסל אם לא יחזיקנו בעדינות יתירה ויצטרך לקחת אתרוג אחר תמורתו [ואולי מזה ראיה לדידן שמכשירים פסול שאינו הדר כל השבעה כדלעיל אות ב' ד"ה גדולה] וכמו שצריך לומר אליבא דהגרי"ש אלישיב שמנהגם למעשה דלא כהחתם סופר, כדלעיל התם:

ו) ואשר השיב כת"ר באות ד' על ראית החתם סופר מההיא דפסחים דף סה: שבח הוא לזרעו של־אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, דשאני דם פסח, שיש בו עניין מיוחד. כדכתיב (יחזקאל ט"ז, ו') ואעבור עליִך וארא מתבוססת בדמיִך, ואומַר לך בדמיִך חיי ואומַר לך

בדמיִך חיי. ודרשו רבותינו ז״ל דמיירי בדם ברית מילה ובדם פסח וכו׳ ע״כ, הנה לפקצ״ד אם אמת נכון הדבר שנתכוונו חז״ל לזה, לכאורה לא היה להם לומר בלשון שילכו עד ארכובותיהם בדם כדלעיל, דמשמע מזה דאתו עלה מצד ריבוי הדם, אלא הוה להו למימר סתמא שיתגאלו בדם, שזהו המכוון, דומיא דהתם מתבוססת בדמיך. שאין זה לשון כַּן ובסיס, אלא כגון שכתב המצודת דוד שם, מתגלגלת ורמוסה בטינוף דם, אי נמי כלשון המלבי״ם מלוכלכת, ועיין לשון רש״י ורד״ק:

אלא שמע מינה שזהו משום הריבוי, ונצרף לכך מאי דפירש במנחת ביכורים על התוספתא דפסחים פרק ד׳ אות י׳ דהיינו שעוסקים בעבודת הקב״ה באמונה, ואינם נמאסים בעיניהם מחמת הדם, וההילוך בדם. ועל־דרך זה כתב הר״מ המאירי שם דף רפ״ב (ד״ה ורבי יהודה) ששבח הוא להרבות בדמים, להראות שבח העם יעו״ש, ר״ל שרבים באו לבית־המקדש והקריבו פסחיהם. אלא שאין דבריו עולים בקנה אחד ממש עם הגמרא והתוספתא, כמו שרמז המוציא לאור שם בהערה קט״ז:

[**יש** ראיה לעיקר הדבר, מהא דתנן בתמיד דף כ״ח סוף ע״ב, תפוח היה באמצע המזבח וכו׳. וברגלים לא היו מדשנין אותו, מפני שהוא נוי למזבח. ופירש רש״י, מפני שהוא נוי למזבח כשיש עליו דשן הרבה, כדאמרן בעלמא שבח הוא לבני אהרן שמהלכין עד ארכובותיהם בדם, כך שבח כשיש עליו דשן הרבה ונראה שלא עומד המזבח בטל ע״כ. והיינו כדכתב הרא״ש בפירושו שם, מפני שהוא נוי למזבח, שהוא סימן לריבוי הקרבנות ע״כ. אבל עדיין יש מקום גדול לְמה שכתבתי שזהו מפני העניין המיוחד שיש בדם פסח. דאי לאו הכי, לא היו מתגאלים הכהנים בדם רק בשביל להראות ריבוי הפסחים. אלא מפני שזהו דם פסח, שפיר מתגאלים בו כדי להראות הריבוי. איתמר]:

וזה שכתבנו בס״ד הוא לגופו של־עניין. אבל מה־נפשך אף אליבא דהמאירי ומנחת ביכורים הנזכרים, אין הנדון של־חתם סופר במראה אתרוג דומה לראיתו [ולכן כתב בלשון **קצת** ראיה. איתמר]. וגם יש להעיר שהרמב״ם לא העלה כלל בהלכות קרבן פסח עניין זה שהיו פוקקים את העזרה כדי שילכו הכהנים עד ארכובותיהם בדם, שמע מינה דלאו הלכה היא, וכמו שדנו כבר בזה בכמה ספרים, ממילא אי אפשר להסתייע מכך לענייננו:

ז) מהשתא נבוא העי״ר, אודות דברי השתילי זיתים שכתב רצוני להיות מהמדקדקים שאוחזים את הלולב אף בשעת התפילה, אלא שאני חס על הדר המינים שלא יתקלקלו מחמת משמוש הידים וכו׳, שהעלה כת״ר באות ה׳, שבפשטותם ודאי מורים המה דלא כסברת החתם סופר, וממילא יצטרף למחצית השקל והתורה לשמה דלית להו כדלעיל אות א׳ ד״ה הגם וד״ה וכן. ואף דלא מיירי החתם סופר רק בזמן עצם מצותו ולא כשהוא רק לחיבוב מצוה, לכאורה לא שנא, ואולי אדרבה בזה יותר איכא למימר שזהו הודו והדרו בהיכר רוב המשמוש שמראה ביתר שאת ויתר עז אהבת מצות הבורא יתברך:

אלא שיש לשאול לגופו של־עניין סוף סוף מה־יענה השתילי זיתים למנהג אנשי ירושלם המובא בגמרא ובפוסקים לשבח, שלא זו בלבד שהיו הם קוראים קרית שמע ומתפללים ולולבם בידיהם, אלא אף בהליכתם לבקר חולים ולנחם אבלים עדיין היו לולביהם בידיהם, והרי לא יבצר שיתקלקלו על־ידי זה. ואם־כן זיל לאידך גיסא דמוכח מזה כהחתם סופר דשפיר דאמי. ועד שנביא ראיה מהשתילי זיתים, נביא ראיה מהגמרא בהיפך. אכן אולי יאמר שאין מזה ראיה, דאיכא למימר שהיה מצוי להם בקל ובהישג־יד להחליף מינים אחרים תמורתם, ולקחו חדשים בכל פעם. מה שאין כן אצלינו שמכמה סיבות אינם כל כך בהישג־ידינו:

[**צריך** לבאר שכל זה הוא כלפי אנשי ירושלם. אבל הפוסקים ורמ"א בודאי דיברו אף לפי מצב זמנם ומקומם שאינם בהישג־ידם אפילו יותר מאשר בזמנו ומקומו של־שתילי זיתים. והם העדיפו חיבוב מצוה יותר מאשר הדר המינים, והשתילי זיתים בהיפך. ובעיקר דברי מעכ"ת, יתכן להביא ראיה לזה מהא דאיתא בסוכה דף מ"ו ע"ב, הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים. אמר רב, כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר. ורב אסי אמר, כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר ע"כ. דלשם מה הפריש אתרוג מיוחד לכל יום ויום. אלא זהו מפני שמרוב אחיזתו, היה הדרו מתקלקל. וידוע כי האתרוגים היו מצויים בזמנם, שהרי היו משמשים גם לאכילה. וגם כאן נקטו ואוכלה. ואף כי גם בתימן היו האתרוגים מצויים, כי גם שם היו משמשים לאכילה [ושמעתי מפי אבא מארי זלה"ה, שלפני החג היו קונים הרבה אתרוגים, כמו שקונים שאר פירות. ובוררים להם מתוכם את האתרוגים הנאים יותר לצורך המצוה, ואת השאר אוכלים], מכל־מקום ההדסים לא היו מצויים כל כך, ולכן נמנע השתילי זיתים מזה. כי מה יועיל אם יחליף את האתרוג, הלא כבר נתקלקל הדר ההדסים. איתמר]:

ח) מהיגם דאפשר שלא בא השתילי זיתים לידי כך אלא בצירוף שהיה נוהג על־פי השלחן ערוך סוף סימן תרנ"א שלא להוסיף יותר על שלושה הדסים, שעל־ידי זה הקלקול גדול טפי ונשירת עלים כמישתם וקטימתם מן ההדסים וכל־שכן מן הערבות, נצטרפו ונוספו גם הם על קלקול האתרוג, שכן דרכו ללכת בעיקבות מרן השלחן ערוך כנודע. מה שאין כן אנשי ירושלם מסתמא היו מרבים ומוסיפים עשרות הדסים להידור המצוה, ובזה הם נשמרים, וגם שתי הערבות שבתוך פנים האגודה נשמרות בשלמותן:

[**אפשר** דמטעם זה לא השמיט השתילי זיתים הגהת רמ"א שהבאתי בתשובתי דלעיל אות ו'. ובעיקר העניין, מצד האתרוג עדיין נצטרך לחילוק דלעיל סוף אות ז'. והנה כעת מצאתי להמקור חיים שם בסימן תרנ"ב סעיף א' שכתב וז"ל, וטוב טעם שלא לאחוז באתרוג יותר מדאי, שמשחירו ומקלקלו עכ"ל. וצריך לעיין אמאי לא חש מצד קלקול ההדסים והערבות, והרי הוא מן האשכנזים שאינם מוסיפים הדסים. אולם מצד הערבות ליכא קושיא, לפי שמנהגם להחליפן, כמו שהבאתי בתשובתי שם. אבל מצד ההדסים, אכתי קשיא. ואולי יש לומר שאינם מתקלקלים כמו האתרוג.

אי נמי במקומו ובזמנו היו ההדסים בהישג־יד יותר מן האתרוג. ואכן זכור לי שיש שכתבו שמנהג האשכנזים להחליף גם את ההדסים לפי הצורך. איתמר]:

ובזה יובן לנו מאי דמשמע אולי קצת לפקצ״ד דמהרי״ץ לא חש לקלקול בזה, ממה שהזכיר בפשיטות תפיסת אגודת הלולב [אף] בזמירות ובקרית שמע, כדאיתא בפסקי מהרי״ץ הלכות לולב סעיף כ״ג דף רמ״ג, קצת מקומות מברכים על הלולב קודם ברוך שאמר. ואין ספק שנתחדש להם מנהג זה היפך מהמנהג הראשון המפורסם בכל בתי כנסיות, להיות שחזן הכנסת קרהו מקרה הספק, כיצד אפשר לתפוס אגודת הלולב בזמירות ובקרית שמע ועדיין לא בירך יעו״ש, דאזיל לשיטתיה שם בסעיף כ״ב מִדף רכ״ב לחזק מנהג קדמונינו שלמצוה יוסיף הדסים שוטים רבים סביב סביב, להידור המצוה. ועוד יש תועלת גדול בהיותו אגודה, שלא ימהר ליבש ולכמוש, כי [איש] את אחיו יעזורו. מה שאין כן בהיותם שלושה לבד, ממהר ליבש ולכמוש מיום שני וניטל כל הדרו, לא תואר לו ולא הדר יעוש״ב, וק״ל. [ומה שלא חשש מהרי״ץ לקלקול הדר האתרוג, נראה דהיינו מפני שהאתרוגים היו מצויים, ויכול לקחת אחר, וכמו שהערתי לעיל אות ז׳ ד״ה צריך. איתמר]. אף דליכא הכרח של־ממש מדברי מהרי״ץ הנזכרים לעיל, יען שאין זה הנושא דמיירי ביה התם אלא להסביר מדוע עשו כן, ובא לשלול סברתם כמו שסיים שם שאין זה נכון וכו׳, על־כל־פנים הדעת נוטה כי לא יבצר שבמקום אחר היה לו לעורר על כך, אילו היה חושש לזה, מאחר שהדבר מצוי:

ט) ובבארות יצחק שם דף רמ״ג ס״ק קכ״ז כתבתי בס״ד על־פי מה ששמעתי מת״ח, כי כן היו נוהגים המדקדקים בדורות שלפנינו לאחוז אגודת הלולב (כמובן עם האתרוג) בזמירות ובקרית שמע, והוא מיוסד על פי מנהג אנשי ירושלם שהיו זריזין במצוות, כדאיתא בגמרא סוכה דף מ״א ע״ב, ומייתי לה מהרי״ץ בְּתַר הכי. ואע״ג דאמרו שם קורא קרית שמע ומתפלל וְלוּלַבּוֹ בידו, דמאחר דמצוה נינהו לא טריד בהו, מכל־מקום אצלינו לא היו נוהגין להחזיקו בשעת תפילה כאשר שמעתי, וכן מוכח מדברי מהרי״ץ שלא הזכיר כאן המנהג אלא בזמירות ובקרית שמע. והרמב״ם פרק ז׳ מלולב הלכה כ״ד כתב, נכנס לבית־הכנסת ומתפלל והוא בידו, ולא הזכיר בהדיא קרית שמע, דקל וחומר הוא. וכך צריך לומר גם לנוסחת הדפוסים שם, נכנס לבית־הכנסת והוא בידו, ומתפלל והוא בידו. ועיין הלשון בספר המנהיג הלכות אתרוג סימן ל״א. אמנם בסדר רב עמרם גאון איתא רק קורא קרית שמע, לולבו בידו יעו״ש:

והנה מקום אתי להעיר כי זה כתבתי בימים ההם. אך במשך הזמן נתברר לי שזה דוקא בעירו צנעא ועוד. וכנראה נתבטל המנהג הזה שם, בעיקבות השתילי זיתים ואחריו. אבל בשאר מקומות בתימן ישנם שנהגו לאחזו

בתפילת מוסף, ואדרבה לא בזמירות ובקרית שמע. ומה שבתפילת שחרית לא אחזוהו, מפני שעדיין לא בירכו עליו. ומנהג זה נמשך אצלם שריר וקיים עד זמנינו:

י) וראיתי למהר״ש כ״ריף שהעיר על דברי השתילי זיתים דלעיל בזה״ל, היה קשה בעיני ובעיני כמה תלמידי חכמים, איך יכול לדחות דברי רז״ל בתלמוד במנהג אנשי ירושלם אשר ממנה העתיק רמ״א הגה זו, וכי לא עלה בדעת אנשי ירושלם סברתו. ומצאתי להרב חמדת ימים שכתב וז״ל (בסוף) [באמצע] פרק ה׳ דף רס״א ע״ב, אך מי שאינו מדקדק בשאר מעשיו, מיחזי כיוהרא. ומזה נתבטל מנהג זה [עכשיו] ליתר העם. אכן ליראי ה׳ [ולחושבי שמו] להם יא[ו]תה לנהוג כמנהג [אנשי] ירושלם עכ״ל. הראית לדעת סברת הרדמ״ז [בעל שתילי זיתים] זַכָּה בטעמה, ומצאנו לו חבר שהעיד שנתבטל אצלם מנהג ירושלם וד״ל, הובאו דבריו בגנוזות ותשובות חלק א׳ דף קפ״ב:

אך לא היה צריך כל־כך להביא ממרחק לחמו, מאחר שעיקר הדבר דמיחזי העושה כן כיוהרא, המה דברי הבית חדש והטורי זהב במקומם באותו סימן, ומהם לקח החמדת ימים כידוע שדרכו ללקט מספרים וסופרים בלא לציין מקורו, רק הוסיף שמזה נתבטל המנהג וכו׳. וגם את זה לא כתב מדנפשיה, אלא לקח משיירי כנסת הגדולה שם. שכן העלה דברי הבית חדש, והוסיף כך בזה״ל, למי שאינו מדקדק במעשיו, מיחזי כיוהרא. בית חדש. ונראה דמפני זה לא נהגו עכשיו בזה, עכ״ל השיירי כנסת הגדולה. ואם־כן בודאי דבריהם הללו היו לנגד עיני השתילי זיתים באותה שעה, כי סביב השלחן ערוך הבנוי על הטור חיבורו סובב הולך. ואף כי גם ספר החמדת ימים היה בשימושו, שכן מביא ממנו לפרקים, מכל־מקום סוף סוף יש מקום למעיין להסם ולטעון דילמא אשתמיטתיה, ומניין שנסמך עליו. מהשתא דחזינן שהבית חדש והטורי זהב כתבו כן, ודאי זו היתה משענתו, והיתה בסיס וצירוף גדול לטענתו. אלא שכדרכו בקודש, קיצר ולא הזכירם, וסמך על המעיין:

והגם שספר בית חדש עצמו לא היה מצוי לפניו כידוע, אבל בודאי ראה דבריו שהובאו בשיירי כנסת הגדולה שם, והוא היה מצוי תדיר על שולחנו, שהרי הוא מרבה להביא גם מדבריו, וגם כתב הגהות בגליונותיו:

יא) ומאי דקאמר מר באות ז׳ ד״ה על־כל־פנים, שלא כתב כך החתם סופר אלא כדי ללמד זכות וכו׳ ע״כ, לא אכחד שלענ״ד לכאורה אינו במשמעות דבריו. ולכן ממילא תמוה בעיני מה שכתב (בד״ה ואם כן) שבמקומות שהאתרוגים מצויים, מסתברא דיודה החתם סופר שאפילו אם נתקלקל הדר האתרוג מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים בזמן קיום עצם מצות הנטילה והנענועים, עדיף טפי לקחת אתרוג חדש וכו׳, שהרי השוה זאת להההיא דפסחים

שבח הוא לזרעו של־אהרן וכו׳. משמע אם־כן לכאורה כי שקולים הם:

[**על־דרך** זה דרכי העני להשיב לשואלים, האם מהודר יותר אתרוג גדול כמו שנהגו אבותינו נע״ג בתימן להחשיבו טפי, דאפילו שיש בו כתמים קלים, לא חשו להם כלל ועיקר, או אתרוג קטן הנקי אפילו מהם, כדרך שנתפשט בזמנינו על־פי האשכנזים שמחשיבים טפי את הנקי מכל מום הנקרא בלשונם בלֶטלך (פירוש עלים), יען כי קשה למצוא אתרוג גדול שיהא נקי לגמרי. ואני משיב להם ששניהם מהודרים, זה בגדלו וזה בנקיונו, ואתה תבחר לעצמך הנראה בעיניך:

הוסיף כאן ידידנו הראח״כ שליט״א, יש בזה מעשה רב, ששמעתי מפי הרי״ג הי״ו. הוא היה רגיל להביא בכל שנה אתרוגים למהרח״כ זצ״ל, כדי שיבחר לו אחד מהם. פעם אחת הביא לו שני אתרוגים, אחד גדול ויפה ואינו נקי לגמרי, ואחד קטן נקי לגמרי. אמר לו מהרח״כ, אלמסכין אדי ללמסכין [תרגומו, את האתרוג המסכן, דהיינו הקטן, תביא לאיזה מסכן ועני], ולקח לעצמו את הגדול. וכששמע זאת הרב מרדכי אליהו זצ״ל, תמה על כך, ואמר שלדעתו הקטן הנקי לגמרי עדיף, עכ״ל יצ״ו]:

אף דאכתי מודה אני שיש לדון בזה מדנקט בסוף דבריו דמכל־מקום **כשר** וכעין גרדומין וכו׳, ולא נקט בלשון כשר טפי וכי האיי גוונא. הלכך בפרט הזה בודאי צדקו דברי החזון איש דמייתי מר בתר הכי באות ח׳ שלא נתכוון החתם סופר שזהו מהודר וחשוב **יותר**. ועיין בדברינו לעיל אות ג׳ ד״ה ברם:

[**י״ל** דכיון שהיתה זו מציאות כל כך ידועה ומפורסמת שאין האתרוגים מצויים, ותמיד היו לציבור חששות שמא נפסל האתרוג מחמת רוב המשמושים, על כן כתב זאת החתם סופר בסתם. ואף שהשוה זאת להיא דפסחים שבח הוא לזרעו של־אהרן וכו׳, הרי החילוק ברור, דהתם אין שום חשש פיסול בעצם איזו מצוה, כמו כאן שיש חשש פיסול באתרוג, וכמו שכתבתי בתשובתי דלעיל בתחילת אות ד׳. ונראה דמשום הכי כתב כן החתם סופר בלשון **וקצת** ראיה לזה מפסחים וכו׳. ואם כן לענ״ד עדיין יש מקום לְמה שכתבתי בעניי, שלא בא החתם סופר אלא ללמד זכות וכו׳. איתמר]:

יב) ואף כי לפום רהטא נראית צודקת מאד טענת כת״ר (באות ח׳ ד״ה ובר) דשאני נדון דידן שהמנורה הישנה שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, לא רק מחמת קיום המצוה אינה יפה, אלא בעיקר מחמת רוב השנים שעברו עליה. והרי אפילו החתם סופר לא דיבר אלא בקלקול הדר האתרוג שנעשה מחמת משמוש הידים ורוב הנענועים וכו׳ ע״כ. גם אני העני מעצמי עמדתי על חילוק זה, כאשר נדפס בשיעור לבני הישיבות הנקרא תוצאות חיים גליון ק״א פרשת תצוה ריש דף ב׳ כי מה שהמנורה של־צדיק אינה יפה אין זה מרוב שימושו בה אלא מציאות מפני שעבר זמן רב. דהיינו שלא המצוה עשתה את חסרון היופי יעו״ש:

לולא דמאידך ידוע כי בזמנינו יש ערך ממוני גדול לחפצים עתיקים, ויש שישלמו עליהם הון רב, ואף יש לכך כמו שוק מיוחד. קל וחומר כשהם תשמישי מצוה או קדושה, כל־שכן כאשר היו

של־אדם גדול וצדיק. ואמנם מי שאינו יודע שמנורה זו היתה של־אדם גדול וצדיק, לא יחשיבנה כולי האי, אבל לזה יש תרופה שיודיע הדבר לבני־ביתו ולכל הרואים, בפרט אם יש לו הוכחות וראיות לכך:

[ידידנו הראח״כ שליט״א כתב להשיב על כך בזה״ל, אף כי מעלת העניין של־זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, היא מפני הוצאת הממון על כך וכו׳, כמו שהבאתי בתשובתי להרה״ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א אות ה׳[ב]. ויתכן שזה שייך גם בנדון דידן שקיבל את המנורה בירושה ולא הוציא עליה ממון כלל, שהרי היה יכול למכרה ולקבל תמורתה ממון רב. [וממילא יש לי לתקן את אשר כתבתי שם ד״ה וכל]. סוף סוף אי אפשר להכחיש שהעיקר הוא היופי, כמו שכתבתי שם אות א׳ ואות ד׳. אלא שהדבר היפה, יש לו ערך ממוני. והרי כבר הבאתי שם באות ה׳ ד״ה ועניין, לשון רש״י ביומא דף ע׳ עמוד א׳, להראות **נויו** של־ספר תורה, ותפארת בעליה **שטרח** להתנאות במצוה וכו׳ יעו״ש. ובנדון דידן אף שיש למנורה זו ערך ממוני גדול, סוף סוף העיקר חסר בה, דהיינו היופי, עכ״ל יצ״ו:

ולדידי הקטן יב״ן נראה כיון דעניין היופי בנדון דידן הוא משום כבוד המצוה, הרי גם באופן זה הוי כבוד, שמביטים על מנורה זו בהערכה ובחשיבות רבה, כעין מה שדרך בני אדם לנסוע אפילו למרחקים לראות בניינים קדומים ומתפעלים מכך, מפני שאינם מצויים. ממילא אפשר לומר גם בנדון דידן כסגנון החתם סופר שזהו יפיה והדרה של־מנורה זו, הן מצד עתיקותה, והן מצד גברא רבה שנשתמש בה. ומתקיים שפיר זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות. הנאת ההסתכלות מלשון נאה, וזהו שורש ויסוד המלה:

עוד הקשה הראח״כ שליט״א על מה שכתבנו כי יש תרופה שיודיע הדבר לבני־ביתו ולכל הרואים וז״ל, וכי אפשר להודיע זאת לכל העוברים והשבים. מה שאין כן מנורה שהיא יפה בעצם, הכל רואים זאת. ועל־דרך זה יש להעיר על המובא לקמן אות י״ג ד״ה במה, שהרי תמיד מזדמנים אורחים לבית־הכנסת. ובפרט בשבת, שאז הוא הולך ברחוב מעוטף בטלית הזאת, והכל רואים אותה. וכי יודיע לכל אורח ולכל עובר ושב, עכ״ל יצ״ו:

אמנם נראה דשפיר דאמי, כיון שמנורה כזו יקרה וחשובה היא מאד, אין דרך להניחה ולהדליקה מחוץ לבית מחשש גניבה, אלא המדובר כאן הוא במנהג חסידי הבעש״ט וכיוצא בהם שמדליקים את מנורת החנוכה תוך הבית כנודע. הלכך סגי בהודעה לבני הבית ולאורחים וכיוצא בהם שיזדמן להם להיכנס ולראותה. ובנדון הטלית הישנה והמוכתמת דלקמן, הנה העיקר הם הציבור הקבוע שהם הרוב, והאורחים מסתמא יבינו שדברים בגו, כי זו מלתא דלא שכיחא, ואם יתמהו על כך יענו ויסבירו להם מה־זה ועל מה־זה]:

[ב] לקמן דפים ח״פ פ״ט. איתמר:

יג) והראוני שעל־דרך זה כתוב בכגון דא, בספר אחת שאלתי חלק א׳ ה׳תשע״ו דף ק״פ, שם נשאל מבחור אחד, סבי ע״ה היה צדיק וקדוש מפורסם. לאחר עלייתו בסערה השמימה, זכיתי לקבל את טליתו הקדושה, שהתעטף בה בתפילתו רבות בשנים, ועמה ישב כמעט מדי יום על כסא הסנדקאות. אלא שטלית זו ישנה ובלויה, ומוכתמת בכתמי יין ודם־מילה, שנשפכו עליה במהלך המילות הרבות ששימש בהן כסנדק. ומאידך יש לי טלית חדשה, נאה וצחורה. ונסתפקתי באיזו טלית עדיף שאשתמש, ואיתא במשנה ברורה סימן כ״ד סק״ט שמצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה, שנאמר (שמות ט״ו, ב׳) זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, כמבואר בשבת דף קל״ג ע״ב. אך מאידך אולי הטלית היותר מהודרת היא טליתו של־צדיק הקדוש, על אף שאינה נקייה:

והשיב על פי מאי דאיתא בירושלמי מועד קטן פרק ג׳ הלכה א׳, מקלו של־רבי מאיר היתה בידי, והיא מלמדת אותי דעה [יעו״ש בדף יא: שהוא בשינויי לשון קלים. ועיין עוד לקמן אות י״ד ד״ה ונילף. יב״ן]. ומבואר שאפילו במקל של־צדיק יש סגולות נפלאות. ובחידושי החתם סופר פרשת תולדות כתב על פסוק הלא אצלת לי ברכה (בראשית כ״ז, ל״ו) משמע בירושלמי (שם) שמלבושיו של־אדם נאצלים מקדושתו של־לובש, ואדם הלובש אותם אחריו, נאצל עליו מאותה הרוח ע״כ. הרי לנו שיש מעלה גדולה בהתעטפות בטלית של־צדיק. ונראה שאין חסרון בכך שהיא בלויה ומוכתמת, כי אדרבה זהו נויה ויפיה, שהכניסו עמה תינוקות רבים בבריתו של־אברהם אבינו:

ומסופר על רבינו דוד סגל בעל טורי זהב, ששימש כרבה של־לבוב, והתעטף בטלית בלויה מאד, ישנה נושנה. הנשים הצדקניות ראו מעזרת נשים את טליתו, והתנדבו וקנו לו טלית חדשה. הטורי זהב הודה לנשים על נדבת ליבן, אך סירב לקבל את הטלית, באמרו טלית זו הישנה והבלויה, תעיד עלי בעמדי למשפט בבית־דין של־מעלה [כנראה היה מנהגם לקבור את המת בטליתו. ועיין תוספות בבא בתרא דף עד. ד״ה פסקי, בשם רבינו תם. איתמר], שלא שוחחתי אף פעם שיחה בטילה בבית־הכנסת, ולא היתה לי מחשבה זרה בתפילה, ולכן ברצוני להתעטף בה עד יומי האחרון. [מקור הסיפור בשו״ת הלל אומר חלק יורה־דעה סימן רי״ד. והובא בעוד ספרים רבים וכדלקמן. יב״ן]. הרי לנו שכשיש טעם מיוחד להשתמש דוקא בטלית זו, אין חסרון בכך שהטלית בלויה וישנה. וממילא גם בשאלתנו יש להעדיף את טלית הצדיק המוכתמת:

במה דברים אמורים, באופן שהציבור יודעים שהטלית היתה של־צדיק, וממילא כל אחד מבין שיש הידור וסגולה בלבישת הטלית הזו. אולם אם הרואים אינם יודעים שהטלית היתה של־צדיק, ובלבישת הטלית הזו הוא נראה מזולזל בעיניהם [ואף כי העניין אינו מצד כבוד האדם, אלא העיקר הוא מצד כבוד המצוה

ומי שציוה עליה יתברך, מכל־מקום עיקר המכֻוון בדבריו הוא כי ממילא נראה שהוא מזַלזֵל במצוה. יב״ן], עדיף להתעטף בטלית חדשה ונקייה שנראית לרואים כנאה ומהודרת, עכ״ל ספר אחת שאלתי:

הרי דפשיטא ליה שזה דוקא כשהדבר ידוע לרואים, והכי מסתברא. והגם שהטורי זהב לא הודיע את טעמו, רק במקרה הוצרך להודיעו. נראה כי סבור היה שבודאי יבינו שיש לו סיבה כמוסה לכך, טעמו ונימוקו עמו, אף כי לא ידעו מהי, שהרי מדוע ישתנה בכך משאר הציבור:

יד) ונילף מינה נמי עוד לנדון דידן, שיש תועלת סגולה ומעלה גדולה, להשתמש במנורת־חנוכה של־גדול וצדיק, דומיא דמקלו של־רבי מאיר היתה בידו והיא היתה מלמדתו דעת [והמדובר שם שמצא עצה ותחבולה בחכמתו, להתיר נדר שלא מצאו לו החכמים פתח להתירו], וכדפירש בפני משה על הירושלמי שם, שלהפלגת קדושתו ושבחו של־רבי מאיר אמר כן. ואף אם תמצי לומר דשאני התם שהחזיקו בידו, הרי על־כל־פנים לאידך גיסא איכא בנדון דידן מעלה אחרת שהמנורה היא חפצא דמצוה:

וכתבתי כן, משום דמשמע לי שמדובר שם על מקל שהחזיק רבי מאיר בידו דרך כבוד, אי נמי כדי להישען עליו מתוך זקנותו. לאפוקי דלא תימא שמשמש המקל לצורך ככלי זיין להגנה מאויבים וכלבים, על־דרך שנאמר כי במקלי עברתי את הירדן הזה (בראשית ל״ב, י״א) ומקלכם בידכם (שמות י״ב, י״א). אמנם לפירוש שני שכתב בפני משה שם, אין ראיה כלל ועיקר לנדון דידן וכל דכוותיה, שכן כתב שם בזה״ל, אי נמי הכוונה משענתו של־רבי מאיר הייתי, שהיה נשען עליו תמיד ולמד ממנו ע״כ, ונמצא לפי זה אין המדובר על מקל כפשוטו. ועל־דרך זה באופן אחר, כתב ביפה מראה על הירושלמי פרק ט׳ דנדרים וז״ל, מקלו של־רבי מאיר. שמהפלגת קדושתו, אפילו במקל שנשתמש בו נמשך שפע וסגולה להשכיל האוחזו בידו, כענין שאמר בחזית (שיר השירים רבה פרשה א׳ ג׳, א׳) פסוק לריח (שיר השירים א׳, ג׳) על אבן שישב עליה רבי אליעזר שדומה להר סיני. או הכוונה, שמשענתו של־רבי מאיר, שבו נשען תמיד, והוא הַהִתָּלוּת בסיוע אלהי בכל ענייניו, על דרך אלהא דמאיר עַנני (עבודה זרה דף י״ח ע״א), או חסידותו שהיה מחמיר בכל ענייניו, דרבי מאיר הוה חייש למיעוטא כדאיתא בריש חולין (דף ו׳ ע״א), והיא שעמדה לו לרבי מאיר להגדיל חכמה, הוא שהיה נשען בו גם־כן הזקן הזה עכ״ל. הרי לפירושו השני, אינה משענת ממש אלא דרך מליצה:

שוב ראיתי שכך מתבאר דמיירי במשענת ממש, ממה שכתב בביאור העניין הגרי״ח בבן יהוידע עירובין דף יג: בזה״ל, יש [מעשה] בירושלמי פרק ט׳ [דנדרים הלכה א׳] ברבי שמעון בן אלעזר, שלא היו יכולים כל החכמים למצוא לו פתח לנדרו, עד שבא זקן אחד ומצא לו

פתח בחכמה. ואמרו החכמים לאותו זקן, מניין לך זאת החכמה שנתחכמת כולי האיי. ואמר להם, מקלו של־רבי מאיר היתה בידי, והיא מלמדת אותי דעת עיין שם. ופירשנו במקום אחר מה שהיתה סגולת המקל חזקה וגדולה כל־כך, כי הראשונים היה דרכם ליקח בידם משענת, ולפעמים סומכים עצמם עליה ומסתכלים בה, כדי לפשט מחשבתם מן ענייני עולם הזה, ולצמצם מחשבתם בדבר קדושה אשר יביאו ויתבוננו בו. ולכן המקל ההוא נמשך עליו רוח קדושה מקדושת מחשבתם. ולכן אמר אלישע הנביא ע״ה לגחזי שיקח משענת שלו וישים אותה על פני הנער להחיותו [כמו שנאמר (מלכים־ב׳ ד׳, כ״ט) וקח משענתי בידך וגו׳. יב״ן], יען כי משענתו חופף עליה רוח קדושה מפניו הקדושים בעת שהוא מסתכל בה בעת ההתבודדות שלו. ולכן יכולה היתה מקלו של־רבי מאיר שהיה נשען עליה ומסתכל בה בעת שהיה מתבודד ומחשב בכוונות קדושות הידועות לו, להמשיך על עצמו רוח הקודש. וגם היתה המקל קולטת רוח קדושה מן אור פניו הקדושים. וכל־כך קלטה קדושה, שהיה בה טופח על מנת להטפיח, שיש בה שיעור גדול שהזקן היה קולט חכמה מן קדושה שהיתה שורה עליה. ולכך אמר רבי, אלמלא חזיתיה [לרבי מאיר] מקמיה, הוה מְחדדנא טפי [כדאיתא התם בעירובין]. כי גדול האור הנמשך מן הפנים, עשר ידות על הנמשך מצד האחור. ולכך הזהיר הכתוב (ישעיה ל׳, כ׳) והיו עיניך רואות את מוריך עכ״ל. ועיין עוד בספרו שני אליהו חלק א׳ דרוש ח׳ דף י״ח:

כמו־כן בדברי תורה למהרח״א מהדורא קמא סימן כ״ג, מה שמצינו מנהג הצדיקים רבותינו ואבותינו, שהחשיבו לכלים שהשתמשו בהם צדיקים, וכן כמה צדיקים וחסידים שילמו בעד כאלו הון רב וכו׳ נראה לי מקורו בירושלמי [מועד קטן פרק ג׳ הלכה א׳, וכן הוא בירושלמי נדרים פרק ט׳ הלכה א׳] מקלו של־רבי מאיר היתה והיא היתה מלמדתו דעת, הרי שחפץ השתמשות של־צדיק, הגם שהוא חפץ גשמי, זוכין על ידו לדעת. ומכל־שכן לענייני טובות עולם הזה עכ״ל. ולפי דברי הגרי״ח דלעיל, אין זה בכל חפץ. ועיין עוד בספר טובת מראה דף נ״ז, ובספר אם העיגולים קדמו ליושר דף ד׳ ה׳:

וגם בנדון השאלה התם בטלית הישנה והמוכתמת, כדלעיל אות י״ג ד״ה והראוני, שנראה דהוו להו תרתי לריעותא, נהפכו טיפות היין והדמים ממדת הדין למדת הרחמים, שזהו נויה ויפיה שניכר ממנה כי שנים רבות הכניסו עמה תינוקות רבים למילה, והויין תרוייהו לטיבותא. ואתי על־דרך סברת החתם סופר באתרוג, שדבר הבא על־ידי מצותו, זהו הודו והדרתו:

[האמור לעיל אות י״ג ריש ד״ה והשיב, וכן בריש אות י״ד, לא הבנתי, הלא התם לא מיירי בחפץ של־מצוה. אבל בחפץ של־מצוה, וכי הסגולות הנפלאות שיש בו, ידחו הלכה פשוטה, התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו

סוכה נאה וכו׳ ציצית נאה וכו׳. וממילא גם דברי הטורי זהב דלעיל אות י״ג ד״ה ומסופר, בלתי מובנים. ויתכן שלא אמר כך אלא כדחייה בעלמא, לפי שלא רצה לקבל מתנה, וכדכתיב (משלי ט״ו, כ״ז) ושונא מתנות יחיה. ולא מצא דרך אחרת לרצות אותן. ולקנות טלית חדשה, לא היה סֶפֶק בידו. ובפרט בזמנו ובמקומו שמחיר הטלית היה רב. שכן ראיתי כתוב או שמעתי לפני שנים רבות, שזוהי הסיבה האמיתית למנהגם שאינם מתעטפים בטלית אלא מן הנישואין ואילך, לפי שבנישואין בלאו הכי מוציאים הוצאות מרובות. וחיפשתי קצת ומצאתי כזאת, בשו״ת דברי ישראל (וולץ) חלק ב׳ יורה־דעה סימן מ״ג ד״ה ומה, ובספר בנוהג שבעולם דף ס״ז, שעיקר טעמו היה משום שלא רצה לקבל מתנת חנם, או משום דקיימא לן ביורה־דעה סימן רמ״ח סעיף ד׳ שאין מקבלים מן הנשים רק דבר מועט וכו׳ יעוש״ב. ובעיקר השאלה שבספר אחת שאלתי, עדיין יכול השואל להרויח את העניין הסגולי שבטלית הזאת, על ידי שיתעטף בה קצת בביתו כשהוא לבדו, ובלילה שאז אינו חייב בציצית:

והרי אני מגלה דעתי, כי בהערותי הללו, אין כוונתי להכחיש חלילה את העניין הסגולי שיש בחפצים של־גדולים וצדיקים. ואדרבה גם אני מחבב מאד חפצים כאלה. ועיין בתשובתי להרה״ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א אות ד׳ ד״ה הלכך[ג]. אבל לא באתי אלא להעיר מצד גדרי ההלכה. איתמר]:

טו) ונראה כי אעפ״י שבזמנינו יש חמרי כביסה משוכללים המועילים להסרת כתמים, ואפילו מטליתות של־צמר, מכל־מקום הם אדרבה לא רצו לכבסם ולהסירם, כדי שישארו עדות לאות ולמופת, על־דרך שהביא כת״ר באות ד׳ (ד״ה וכיוצא) ממהר״י יצחק הלוי שלא רצה לכבס את הכרית שעל־גבי הכסא של־אליהו, או לעטפה, אף שהיתה מליאה כתמי דם, על שם מתבוססת בדמיך. אלא דבנדון השאלה התם, נוסף לכאורה חסרון שהיתה הטלית גם־כן ישנה ובלויה. ועל־דרך זה כתב באבן ספיר פרק כ״ח דף ס״א ע״א, שראה טלית אחת לבנה ושפה תכלת בבית־הכנסת אחת בעיר צנעא, אשר אחד חכם מארץ ישראל זה ימים רבים הניחה שם. ושומרים אותה למשמרת לחופת חתנים, וכבר אכלוה סָס ועש [עיין ישעיה נ״א, ח׳. יב״ן], והיא אצלם לסגולה יעו״ש. ומעשי־אבות סימן לבנים. ודבריהם חיים וקיימים ונאמנים:

ומֵעין כל זה, שבח ותפארה עצומה יש לחזות כתמי יין באגדתא דפסחא דוקא, כאשר עינינו רואות כגון בתכאליל כת״י מורשת אבותינו נע״ג, מדורי דורות, אשר על קיום מצות ארבע כוסות מורות, שהיו מליאות על גדותיהן ומהודרות. אף כי אין בהן גופא מצוה, אחרי שאינן אלא היכי תמצי לקריאת ההגדה, על־כל־פנים מעידות הן גם־כן שמתוכָן קראו השבטים שבטי יה, עדות לישראל. כי שֵׁם כבודך האֵל, שוכן בתוך עַם אֵל:

[ג] לקמן דף ח״פ. איתמר:

[**אבל** הכרית לא חשיבא תשמישי מצוה כטלית, וכל־שכן אגדתא דפסחא. וכן הטלית לחופת חתנים, לא שימשה למצות ציצית. ומה שכתב מעכ"ת אף כי אין בהן גופא מצוה וכו', אדרבה היא הנותנת, מה שאין כן בחפצי מצוה בעינן יופי ממש. איתמר. ברם מסתברא לענ"ד כי היה רצונם להשתמש בה גם למצות ציצית, ומה שלא עשו כן הוא למען תעמוד ימים רבים. וכבר כתבנו בס"ד לעיל אות י"ב ד"ה ולדידי, שעתיקותם ויוקר מציאותם, היא יפיותם והערכתם]:

טז) ואחתום בהערה קטנה על האמור בסיום תשובתו לשואל, וגם הוא כהן לאל עליון רב"ן גמליאל, ואף באופן שצריך להדליק גם שם מצד חשד כידוע, ידליק שם במנורה הזו. דכיון שאין בהדלקה זו מצוה כלל, שהרי אינה אלא מפני החשד, אין שום עניין להדר אותה ע"כ, שכל עיקר עניין חשד לפקצ"ד אין לו מקום בזמנינו רק בזמן חז"ל ודכוותייהו, כמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן ק"כ סעיף י"ח כיון שיש כהיום מנהגים שונים בזמן ההדלקה, והיכן להדליק, מפני קיבוץ בני גליות שונות במקום אחד יעו"ש:

[**כתבתי** כך מפני שראיתי שיש נוהגים אף בזמנינו להדליק מפני החשד. איתמר. הלכך, יצאתי לחפש"י, ומצאתי שאכן גדולי זמנינו האשכנזים נחלקו בזה. וכדי שלא לערב עניין בעניין, נקבע לנדון זה מדור מיוחד]:

★

יז) אחר החיתום, ראיתי כי בשו"ת לב חנון להרא"מ חלק א' סימן ד' קדמני לקשר עניין טלית הטורי זהב עם סברת החתם סופר. וראיתי להביא מקצת דבריו, יען כי מכל־מקום לענ"ד יש להעיר קצת עליו, ומה־גם ששם נוסף חיזוק גדול לסברת החתם סופר, מאדם גדול וצדיק מפורסם דסבירא ליה נמי כוותיה, הוא הרב מלובלין, שהיה נכד הבית חדש. והכי איתא התם בדף כ"א (ד"ה והשתא), ראיתי בשו"ת דברי ישראל יורה־דעה סימן מ"ג שהביא המעשה הזה של־טורי זהב, וכתב וז"ל, אני מראה באצבע לספר כף החיים ו[ספר] מאסף לכל המחנות סוף סימן כ"ד ס"ק י"ט בשם הרב ארחות יושר שכתב שצריך שיהיו הטליתות מכובסים, משום זה אלי ואנוהו. ובשם ספר חסד לאלפים שכתב, כמה מהגנות והבושה למי שמתלבש מלבושים נאים, והטלית בלוי וקרוע, ילבש בושה ויתעטף כלימה וכו'. ולי ההדיוט יש פנים נראין לומר בטעמו של־טורי זהב, לא משום שלא היה רוצה להתעטף בטלית חדש, אלא משום שונא מתנות יחיה וכו', עכ"ל הרב דברי ישראל. ויש לסייעו ממה שכתב הרב לקט הקמח החדש לר' יעקב צבי כ"ץ סימן כ"ד אות י"ג משם ברכ"מ וז"ל, אבל כשלא נקי, שנשחר מאד מחמת הזיעה, לא יתפלל בו, דזה יותר מן ואנוהו, כיון דהוא מאוס, שייך בו הקריבהו נא לפחתך וכו' ואפשר פסול אפילו בדיעבד עכ"ל וכו':

ומה שהעיר על הטורי זהב שהטלית צריך שיכבסו אותו משום זה אלי

ואנוהו וכדי שלא יהיה פחות נקי מאשר בגדיו, אולי יש לפרש דברי הטורי זהב לפי מה שכתב החתם סופר בחידושיו לסוכה, דרוב פעמים על־ידי משמוש היד ורוב הנענועים, נולדו בו נימורים נימורים, ואי אפשר שיהיה בכל פעם מראה אתרוג באותם הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים, נראה לי דהוה הדר, כיון שבאו על־ידי מצותו זהו הודו והדרו וכו׳ עכ״ל. הרי לכלוך של־חפץ המצוה דרך שימושו, זהו עצמו זה אלי ואנוהו:

ובעיטורי תורה חלק ז׳ דף פ״א כתב שנהוג היה אצל הרב מלובלין זצ״ל להמציא לו אתרוג מהודר ביותר, מבלי להתחשב במחיר. ומונח היה בקופסא של־זהב. ובכל זאת ביום ראשון של־סוכות בבוקר כשניגש לברך עליו, כבר היה תארו שחור, ממישוש ידי כל אנשי העיר שרצו דוקא לברך על אתרוג זה. והוא לא הקפיד על כך, אדרבה מרוב חיבוב המצוה לקח את האתרוג בידו והיה מנשקו, וקרא עליו הפסוק (שיר השירים א׳, ה׳) שחורה אני ונאוה יעו״ש:

ומִנַּה י״ל דהטורי זהב סבירא ליה כהחתם סופר, מכיון שהטלית נקרע ונתלכלך מרוב שימוש זהו ההידור של־מצוה, ולכן לא רצה לקבל טלית אחר. ואע״ג שהפוסקים מיחו על זה וכמו שכתב הרב דברי ישראל הנזכר לעיל, ועיין עוד יוסף אומץ לר׳ יוזפא האן סימן רמ״ט שכתב, עוון גדול המתעטפים בטלית בלוי או מקולקל, או טלאי על גבי טלאי, או שיש בו כמה כתמים משמן וכיוצא, אם לא שאין ביכלתו לעשות חדש עכ״ל. י״ל דהפוסקים מיחו נגד אותם האנשים שהם מתנהגים כן מפני שאינם זהירים ולא איכפת להם, כי אינם רוצים להוציא כספים עבור טלית חדש וכיוצא, כנגד אותם האנשים צעקו הפוסקים, וכלשון החסד לאלפים הנזכר לעיל כמה מהגנות והבושה למי שמתלבש מלבושים נאים והטלית בלוי וקרוע וכו׳ ע״כ. אבל אם מטעם שנעשית בו המצוה נקרע ונתלכלך, מודים שאין כל קפידא בזה:

ולא רק שאין קפידא, אלא שזה הוד והדר, וכמו שאמרו בנזיר דף כ״ג ע״א זה שאכלו לשום מצוה, וצדיקים ילכו בם (הושע י״ד, י׳). וזה שאכלו לשום אכילה גסה, ופושעים יכשלו בם (שם) ע״כ. ועיין בראשית רבה פרשה מ״ז אות ט׳, אמר רבי אייבו, בשעה שמל אברהם אותן ילידי ביתו, העמידן גבעת ערלות. זרחה עליהם חמה והתליעו, ועלה ריחן לפני הקב״ה כקטורת סמים, וכעולה שהיא כליל לאשים ע״כ. ובתנחומא פרשת וירא אות ב׳ איתא, עד שהעמיד אברהם מן הערלות גבעה, ונהר של־דם יוצא מביתו. אמר להם הקב״ה למלאכי השרת, בואו ונבקר את החולה. אמרו לו, רבונו של־עולם וכו׳ אתה הולך למקום של־טנופת, למקום של־דם וכו׳. אמר להם, חייכם, ערב עלי אותו דם של־ערלות ממור ולבונה ע״כ. וגם אנחנו נאמר כך על טליתו הקרועה והבלויה של־טורי זהב, שהיתה חביבה לפני הקב״ה ביותר, עכ״ל ספר לב חנון:

והדבריים נאים. ברם לפענ״ד לכאורה אין הוכחה שהיתה טלית

הטורי זהב קרועה ומלוכלכת, כי לא נזכר רק ישנה ובלויה. ואילו נקרעה, בודאי היה תופרה על־ידי אומן באופן שלא יורגש גנאי, ועל־כל־פנים שיתמעט גנותה. וכי יש איזו מעלה בהיותה קרועה, אתמהא. ואדרבה. גם מסתמא היה שולח הטורי זהב לכבסה כפעם בפעם, מאחר דאפשר לכבס. ושאני אתרוג שאי אפשר להוציא השחרורית והכתמים ממנו, לפי שאז יגרום שיהא חסר. ורק בנדון הראשון שבספר אחת שאלתי, מדובר שהיתה הטלית מוכתמת ביין ודם מילה, כדלעיל אות י״ג ד״ה והראוני, מאחר שהיה רגיל להיות סנדק, מה שלא נזכר בנדון הטורי זהב, ולכן אף הוא עצמו לא הוסיף זאת כשנימק סירובו לקבל את הטלית החדשה:

אמנם זאת כתבתי לפי מה שהובא באחת שאלתי, וכדלעיל. מה שאין כן התם בספר לב חנון בתחילת התשובה, כשהעלה זאת בשם ספר כלבו לענייני אבילות פרק כבוד המת דף צ״ה הערה כ״ג מקונטריס תולדות גדולי ישראל בשם פינקס דחבורה קדישא דעיר לבוב, ראיתי אחרי רואי שהטורי זהב התפלל בטלית ישן **קרוע** יעו״ש. אך כשבדקתי במקורו, והוא בתולדות גדולי ישראל דף י״ב ע״ב, מצאתי כי הלשון הוא, טלית ישן **אשר היה** קרוע יעו״ש. אם־כן אולי בסגנון מסורבל זה, רצו לרמוז כי לשעבר בלבד היה קרוע, אבל לא השתא, רק אולי סימני הקריעה עדיין היו מורגשים וניכרים גם עתה:

★

הלכך נראה בעיני ההדיוט דשפיר קא אתיבנא, אישרנוה וקיימנוה וחיזקנוה בחסד אל עליון שוכן מעוֹנָה, שאותה מנורת־חנוכה הישנה של־אדם גדול וצדיק עדיפא על החדשה, אף שהיא נאה והדורה ממנה, אלא אם־כן היא כבר נראית בלתי מכובדת. משום דהויא מלתא מציעתא, וכעין פשרה בין רבוותא. כי הגם דאליבא דהחתם סופר עצמו באתרוג כי האיי גוונא אף כשנראה בלתי מכובד לית לן בה מאחר שזהו הודו והדרו, מכל־מקום הרי איכא דפליגי עליה כדקא אמרן, ולא עוד אלא שאולי יש לחלק בין הנושאים אף אליבא דידיה מהטעמים האמורים לעיל. ובזה שלום רב יאתה יעלה ויבוא על כל בני ישראל, ובעגלא ובזמן קריב יבוא לציון גואל:

ומכל האמור בזה, נפקא מינה נמי לנושאים דומים. כגון לגבי מקרא מגילה, כגון שיש לו שתי מגילות, אחת חדשה והדורה, ואחת ישנה ובלויה וכו׳, והרחבתי והוספתי בס״ד כמה עניינים ופרטים בזה, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת־קודש ויקהל ה׳תשפ״ב ב׳של״ג:

הנראה לענ״ד החלושה עמלתי יגעתי וכתבתי. על כן לעת עתה אעמודה על משמרתי, ואתיצבה על מצור ואצפה לראות מה־תדבר בי, ומה תשיב על הוכחתי וטענתי (על פי חבקוק ב׳, א׳). דהיינו כי שאלתי ובקשתי, שמעכ״ת יביא כל דברינו בכור עיונו הזך, כיד ה׳ הטובה עליו, האלהים הרועה אותי. יצרפם ויזקקם, ותשובתו מהרה תצמח

וישלחנה אלי בזריזות ביד איש עתי. ואם שגיתי, אודה ולא אבוש, ואתי תלין משוגתי. [איני יודע מה מצא בי מעכ״ת, עד אשר דיבר אלי כדבר תלמיד אלי רבו. הלא תלמידו הקטן אנכי, ומימיו אני שותה בצמאה. שׂשׂ אנכי על אמרותיו, ושמח לקראת חידושיו הנכבדים והנפלאים. והרבה תורה למדתי ממנו, ועדיין אני לומד. והלואי ואזכה לשמשו ולצקת מים על ידיו, כאשר חכמים הגידו ולימדונו להועיל, גדולה שימושה של־תורה יותר מלימודה. וכל מה שאני מעיר על דבריו, מעודי ועד היום הזה, ובכלל זה בנדון זה, איני בכך אלא כתלמיד הדן לפני רבו בקרקע, כי תורה היא וללמוד אני צריך. על־כל־פנים לא אכחד כי ירדה עיני דמעה, בראותי רחשי אהבתו אל עבדו. איתמר]. ונרוממה שמו יחדיו, גדלו לי״י אתי. ואני בי״י אצפה, אוחילה לאלהי ישעי, כי נפלתי קמתי. צדיק **כאיתמ״ר** יפרח, ברכות אורך ימים ושנות **חיי״ם** שלוחות מאתי, לרעי ועמיתי.

המצפה לישועת ה׳ צעיר צאן קדשים **יצחק** בכמהר״נ **רצאבי** יצ״ו, הנה אל ישועתי.

★

נ״ב תשובות והערות הראח״כ שליט״א

על דברינו, הכנסתי בכתב שונה להיכרא, לעיל בתוך תשובתי בכל מקום ומקום. והמעיין יבחר את אשר ייטב בעיניו, ויוכיח בין שנֵינו. מְנאי ומנייכו מסתייעא ומסתיימא מלתא ורוְחא שמעתא,

י״י צבאות עמנו:

איך לסמן את הטעמים כאשר יש זרקא בסוף התיבה

כפי שאתם יודעים, ישנם ספרים שכאשר ישנה מִלה שהיא מנוגנת בשני מקומות, הם עושים שני טעמים. למשל תלשא, הרי תמיד התלשא היא בצד ימין או בצד שמאל, והזרקא היא תמיד בסוף. למשל בפסוק, **וְנָתַתָּה אֶת־הַפָּרֹכֶת תַּחַת הַקְּרָסִים** [שמות כ״ו, ל״ג], הזרקא נכתבת על האות תי״ו של־מלה ׳הפרוכת׳. לכאורה, אז מה תקרא? ׳הפרוכ־ת׳ מלרע? לא. ׳הפרו־כת׳ מלעיל. אבל בכדי שהקוראים לא יטעו, הם מדפיסים שתי זרקות, אֶת־הַפָּרֹכֶת. כגון בתנ״ך קורן. וכן לגבי תיבת ׳אנכי׳ כורת ברית, שאנחנו קוראים אנ־כי, לפי חלק הדקדוק, אז ישנם כיום כאלה מבני קהילותינו העושים שתי זרקות, בכדי שתדע שזה על הנו״ן, לא על האל״ף:

אבל אנחנו לא מסכימים לכך. לא נראה לנו הדבר הזה. כיון שגם הטעמים, ניתנו מפי הקב״ה בהר סיני. ראיתי לשון, בספרו של־רבי אליהו בחור, שהוא כותב בנדון דידן במפורש, הקב״ה אמר למשה רבינו לכתוב את הזרקא בסוף המלה:

אין שאלות. אי אפשר לשנות זאת, לבוא להתחכם ולעשות שתי זרקות. מה שאתה כן יכול לעשות, נכון שאנשים עלולים לטעות, תכתוב הערה בצד. זה מותר לך. תכתוב הערה בצד, ׳מלעיל׳. ׳ההטעמה באות פלונית׳. אבל אם אתה עושה שתי זרקות, או שתי תלשות, אתה משנה את המסורת. לכן, לא נראה לנו שזאת דרך נכונה:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק דרשת חול המועד פסח ה׳תשפ״א ב׳של״ב)

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
פוסק עדת תימן

תשובות קצרות בעניינים שונים[א]

א. בירך על עץ ואדמה ברכה אחת, בורא פרי העץ והאדמה, האם יצא

שאלה: נסתפקתי בהלכות ברכות, לעניין אדם שבירך ברכה אחת על תפוח עץ ותפוח אדמה. דהיינו שלקח את שניהם ובירך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי העץ והאדמה. האם יצא ידי חובתו על שניהם, או רק על אחד מהם:

תשובה: לק"י, שבט ה'תשפ"ב, ב'של"ג.

כבר נידונה שאלה זו, ונחלקו בה בכמה ספרים מכמה צדדים, כגון מחשש הפסק בין הברכה לאכילה בתיבה הנוספת, או בגלל שהם שני פירות וכו' ואם לעשות כן אפילו לכתחילה או רק בדיעבד או אפילו בדיעבד לא מהני, כגון שתראה בכף החיים סימן ר"ו ס"ק י"ב, וברכת ה' חלק א' פרק ה' סעיף י"ח, ושער שמעון אחד חלק א' סימן ל"ג, וארץ דשא חלק ב' פרק נ"ח דף קי"ג, וברכת אלעזר סימן י"ח דף רט"ו ועוד:

ולענ"ד נראה דכיון שמשמעות הש"ס ורבוותא קמאי והרמב"ם והשלחן ערוך דלא מהני[ב], כנראה מדלא הזכירו כלל ועיקר מעניין זה, ומסברא דידן קשה להחליט בזה, פשיטא על כל פנים שאין לברך כך לכתחילה. אבל אם בירך כך, יחזור לברך בהדיא על כל אחד בהרהור הלב דוקא כדקיימא לן בכל ספק ברכות:

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

[ב] ואף שכתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה ו') שבסדר ליל פסח [במקדש] כשכורך מצה ומרור, מברך על אכילת מצות ומרורים, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יו"ד סימן של"א סעיף ע"ח) על המפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר ומעשר ראשון ושני שיכלול הכל בברכתו ויברך להפריש תרומות ומעשרות, שאני התם שהם מצוה אחת וקשורים זה לזה:

ב. מה יעשה הלומד בישיבה ספרדית ומלמדים שם טעמי המקרא כמנהגם

שאלה: אצלינו בישיבה מלמדים טעמי המקרא כמנהג הספרדים, ומלמדים כיצד לקרוא בתורה. האם כשאני קורא בתורה כמנהג הספרדים, יש בעיא משום אל תיטוש תורת אמך:

תשובה: לק״י, שבט ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

אל תיטוש, ואל תכניס קריאה אחרת לָראש, כי מסורת רבותינו ואבותינו מתנשאת לכל לְראש[ג]:

ג. תספורת לחתן בראש חודש

שאלה: חתן ששכח להסתפר ומתחתן בראש חודש, האם יש היתר שיסתפר בראש חודש לכבוד חתונתו:

תשובה: נראה לענ״ד בס״ד שיכול הוא להסתפר ואף ראוי לעשות כן, כאשר לולא זה אינו נראה מכובד, כי מניעת התספורת בראש חודש אינה אלא מצוואות רבינו יהודה החסיד ורבים לא נהגו להקפיד בזה. אבל נראה שגם למקפידים, הכא שפיר דאמי, לפי מה שהעליתי בס״ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות נישואין סימן ר״ו סעיף י״ח שמצוה על החתן להסתפר קודם החתונה כי אמרו חז״ל שחתן דומה למלך וכתיב[ד] מלך ביפיו תחזינה עיניך יעו״ש[ה]:

ד. טחינה שאין במהלך היצור שום מגע עם חמץ

שאלה: נשאלתי לעניין טחינה לפסח. לאחר בירור שעשיתי, מצאתי טחינה של־חברת אחוה, בכשרות בד״צ בית יוסף. מדובר בטחינה גולמית, המכילה מאה

[ג] ומסתברא דהשאלה היא באופן שאין הישיבה מחייבת את לימוד הטעמים:

[ד] ישעיה ל״ג, י״ז:

[ה] ובשו״ת משנת יוסף חלק י״ד סימן רמ״ח צידד להתיר משום כבוד הבריות, שבזיון הוא לחתן לבוא לשמחת נישואיו עם שערות מגודלות, ובפרט שהוא לצורך מצות נישואין. ושוב כתב דיש להתיישב בזה, דהא סוף סוף איכא חשש סכנה מפני אזהרת רבינו יהודה החסיד. ולפי אופן השאלה, נראה ששכח להסתפר גם בערב שבת העלייה לתורה [לפי מנהג אשכנז שהיא קודם החתונה], וזהו דבר שאינו שכיח שישכח פעמיים מלהסתפר, פעם אחת קודם שבת ופעם שנייה קודם החתונה. וגם אפשר דבכהאיי גוונא ששכח פעמיים, מן הסתם אין הדבר חשוב אצלו כל כך, ואם כן למה נתיר לו להסתפר בראש חודש. ולמעשה כתב שאם מזדמנת שאלה כזו, יש לשקול הדברים היטב, והכל לפי העניין ומצב השואל:

אחוז שומשום, ככתוב על גבי האריזה. בבירור אצל החברה ואצל מחלקת הכשרות הנזכרת לעיל, הם אמרו שאין שום מגע אפילו של־משהו חמץ עם גרגירי השושמום. השומשום מגיע מאתיופיה עד מפעלי החברה בשקים מיוחדים, לאחר מכן עובר תהליך ניפוי, ובכל אופן ובשום צורה אינו מגיע עם קמח או חטים, ומלבד כל זאת שוטפים אותו לפני הטחינה וגם קולים אותו. האם ניתן לסמוך עליהם:

תשובה: ניתן לסמוך, אפילו לדידן דמחמרינן שהחמץ חוזר וניעור[ו]:

ה. כיצד תהיה ההפרדה בין גברים לנשים בסדר ליל פסח

שאלה: הרב כתב בשלחן ערוך המקוצר בהלכות סדר ליל פסח, שיש להקפיד על הפרדה באופן שלא יבואו גברים ונשים לידי קלות ראש. השאלה, האם חייבים לשבת בנפרד עם מחיצה כמו בשאר אירועים, או שניתן לשבת בכל שלחן משפחה נפרדת. הלא כל מהות החג היא מצות והגדת, ואם כן, תמוה הוא כיצד ניתן לקיים זאת בשעה שהמשפחה מפולגת:

תשובה: לק״י, אלול ה׳תשפ״א, ב׳של״ב.

אין חובה לעשות מחיצה, אך ישבו בשלחנות נפרדים, כל הגברים מצד אחד וכל הנשים מצד שני[ז]:

[ו] ויש לדעת שחומרא זו נהגו בה אצלינו בכל המקומות, ואין חילוק בזה בין שאמי לבלדי. ואף שהשת״ז בכמה מקומות (סימן תמ״ב ס״ק י״א, וסימן תמ״ז ס״ק י״ט, וסימן תס״ז ס״ק י״ב) ובנו בשו״ת רביד הזהב (סימן כ״ו) ס״ל כדעת מרן השלחן ערוך שאינו חוזר וניעור, נראה שמתוקף העמידה על המנהג, נשאר כן גם אצל השאמי, היפך דעת השת״ז. כן אמר לי מרן שליט״א:

[**ובעיקר** תשובת מרן שליט״א, כמעט כזאת ממש, מפורש בדברי מהרי״ץ בתשובותיו פעולת צדיק חלק ב׳ סימן קט״ז יעו״ש. וסיים בזה״ל, ואפילו אם תמצי לומר דיש לחוש מספק, הנה יש בזה ספק ספיקא. ספק נתערב, ספק לא נתערב. ואם תמצי לומר דנתערב, דלמא הלכה כמאן דאמר דאינו חוזר וניעור. וספק ספיקא טוב הוא זה עכ״ל. ועיין עיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן פ״ג אות י״ג. איתמר]:

[ז] ועיין עוד בספר אום אני חומה סימן ע״ו חלק לומדי יראתך סימן ע״ה, לעניין חובת ההפרדה בסדר ליל פסח כמו בכל השנה, הגם שאין שליטה למזיקים בליל המשומר, ודון מיניה לנדון דידן. וכן הובא בספר חינוך הבנים פרק ס״ד דף רנ״ז על בבא סאלי זצוק״ל והקפדתו על ההפרדה בשעת הסעודה וגם בסדר ליל פסח:

ו. ספירת העומר בזמן הזה, מדאורייתא או מדרבנן

שאלה: אדר ה'תשפ"א.

ראיתי באחד משיעורי הרב שליט"א, שהביא ראיה לדעת הרמב"ם שספירת העומר אף בזמן הזה דאורייתא, מהמדרש הגדול על פסוק (דברים ט"ז, ט') תחל לספור שבעה שבועות וז"ל, תחל לספור, למה נאמר. לפי שהוא אומר ועשית חג שבועות לי"י אלהיך (שם י'), אין לי אלא בפני הבית, שלא בפני הבית מניין. תלמוד לומר תחל לספור, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית עכ"ל. אמנם מדרש הגדול הוא ליקוט של־מדרשי חז"ל ומקורות קדמונים, אך יש שטענו שהמחבר רבינו דוד בעדני הערים וכתב בלשון תנן או תנו רבנן, ובלשונות חז"ל, כאילו נאמרו הדברים מפי תנאים בעלי משנה ותוספתא. כיצד הרב מתייחס לטענה זאת, ובהקשר לראיה שהביא משם:

תשובה: א'. נקדים להעיר כי שמו הוא מה"ר דוד עדני, על שם העיר עדן, לא בעדני בבי"ת:

ב'. אמת הדבר שהוא משתמש בלשונות כאלה, שבדרך־כלל מקובלים כלפי חז"ל בלבד ואצלו הוא לאו דוקא, אבל אז הוא מעתיק את סגנון הרמב"ם. כאן אין מה להשוות, כי אלו דברים שהרמב"ם עצמו לא העלה כלל, ולכן ברור לי שהיה לפניו זה במדרש חז"ל, ומסתבר כי גם להרמב"ם עצמו היה זה, ומשם למד שמצות ספירת העומר נוהגת בכל זמן:

ג'. סגנון הערים, נראה לי לא מתאים לגברא רבא כוותיה דמהר"ד עדני, הוא סבר שאין בכך כלום, והעיקר משמעות המלה. ופשיטא שלא התכוין להטעות חס ושלום. כעין זה מצאנו שאצל רבים התואר גאון, שימש רק לגאוני בבל, והמאירי משתמש בזה גם להרשב"א, ומהר"ס עדני גם על הרמב"ם, ורבים דכוותייהו[ח]:

[ח] חזר השואל וכתב בזה"ל, יישר כח על תשובתכם. אני יכול רק לחזק את דבריכם לשיטת הרמב"ם, כי הם תואמים למה שכתב הרמב"ם במו"נ חלק ג' פרק מ"ג שמצות ספירת העומר היא מיום צאתם ממצרים עד מתן תורה, חג השבועות, שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאת מצרים, וכדי להגדיל היום הזה נמנו הימים מן היום הזה עד מתן תורה יעו"ש. ומשמע שלדעת הרמב"ם מצות ספירת העומר אינה תלויה בעומר, אלא הן שתי מצוות שאינן תלויות זו בזו. ולפי זה הנוהגים לומר נוסח לשם יחוד לפני ספירת העומר, ואומרים בו לקיים מצות עשה של־ספירת העומר, לדעת הרמב"ם שפיר יכולים לומר כן. ולענ"ד אף לדעת הסוברים שבזמן הזה ספירת העומר מדרבנן, יכולים לומר כן, משום שמצות ספירת העומר עיקרה מן התורה:

ז. סדר הנביאים בלימוד ליל שבועות

שאלה: יום א׳ י״ב סיון ה׳תשפ״א, ב׳של״ב.

בלימוד של־ליל חג השבועות, אחד המתפללים שם לב בקריאת התנ״ך, שבסדר הנביאים המודפס בסידור תורת אבות, יש שינוי מהסדר בספרי התנ״ך. בתורת אבות הסדר הוא ירמיה יחזקאל ישעיה, ובספרי התנ״ך ישעיה ירמיה יחזקאל. רצינו לברר האם מדובר בטעות אנוש, או שאכן כך צריך להיות, ואם כן מהי הסיבה:

תשובה: אין כאן שום טעות, אלא כך הוא על־פי ספרי תימן כת״י הנקראים תיגאן, שהסדר בהם יִרְמיה יחֶזקאל ישַׁעיה, וסימניך רָחֵ״ש לבי דבר טוב. וזאת על פי הגמרא בבבא בתרא דף יד: וכך נפסק ברמב״ם ובשלחן ערוך, וכמו שהעליתי בס״ד בשלחן ערוך המקוצר חלק יורה דעה הלכות ספרי קודש וכבודם סימן קס״ו סעיף ב׳. ושם תמצא שינויים נוספים. והטעם מפורש בגמרא שם, לפי שספר ישעיה כולו נחמות, הסמיכו חרבן לחרבן וכו׳ יעוש״ב:

אגב יש עוד שני דברים שצריך לתקן בסידורינו בליל שבועות. נצבים וילך, הם פרשה אחת כידוע ליודעים, אם כן אין להוסיף על שלושה מתחילת נצבים, ושלושה מסוף וילך. ונחמיה אינו ספר בפני עצמו, הלכך אין להוסיף על שלושה מתחילת עזרא, ושלושה מסוף נחמיה[ט]:

ח. קטיפת הקאת בשמיטה וניקויו מתולעים

שאלה: האם בשנה זו שהיא שנת שמיטה, צריך לקטוף את הקאת בשינוי, או לא. ואיך צריך לנקות אותו מתולעים:

תשובה: צריך שינוי, כי כשחותך כרגיל סמוך לעין גורם למהר צמיחתם ואסור משום לא תזמור[י]. וניקוי מתולעים על ידי אמה וכדומה. הכל מבואר בקונטריס עצי עולה, ובשו״ת עולת יצחק חלק שלישי סימן רמ״ט ור״נ:

[ט] ובעיקר ההקפדה שלא להוסיף יותר משלושה פסוקים מתחילת כל פרשה ושלושה פסוקים מסופה, נתבאר העניין על ידי הרה״ג רבי משה רצאבי שליט״א בקונטריס מקרא קודש דיני ומנהגי חג השבועות פרק ד׳ סעיף ד׳:

[י] ואף שבקטיפת פירות אין צריך שינוי במקום הקטיף בעץ, כאן שקוטף את העלים הרי זה מועיל לעץ, וכמו שפסק הרמב״ם (שמיטה ויובל פרק א׳ הלכה כ״א) לעניין קציצת בתולת השקמה:

ט. האם שטר כתובה טעון גניזה

שאלה: נסתפקתי אודות שטר כתובה שנפסל, האם צריך גניזה. והנה כתובה שיש בה פסוקים של־ברכה, פשוט דבעיא גניזה. אבל כתובה שאין בה פסוקים, יש לדון האם צריכה גניזה. דמחד גיסא יש לומר שאינה אלא כשטר ממון. אך מאידך גיסא הרי כתובים בה דברים שהם חובת הבעל לאשתו, שהם מבוארים בשלחן ערוך ובפוסקים ובספרים, וממילא י"ל דהוו כדברי תורה, וממילא לכאורה אין לזרקה לגניזה. ומצאתי שכבר נשאל בזה שר התורה הגר"ח קניבסקי (שליט"א) [זצוק"ל], והשיב שהיא צריכה גניזה, כי אפשר ללמוד ממנה, כמובא בספר דולה ומשקה דף שצ"ז, יעו"ש עוד לגבי פרוזבול ועוד. ואשמח מאד לקבל תשובה בזה:

תשובה: לק"י, אדר הראשון ה'תשפ"ב, ב'של"ג.

סלקא אדעתין למימר כבר הורה זקן, ואין לנו להכניס עצמנו לזה. לולא שראיתי בשולי הדף שם שהגרח"ק עצמו ביקש לא לפסוק למעשה על פי תשובותיו שם, על כן הרשות נתונה גם ליתוש כמוני לכתוב גם כן דרך שקלא וטריא, כי מה שכתוב שם על פי דברי המשנה ברורה בהלכות שבת סימן ש"ז ס"ק ס"ז שגט מותר לטלטלו כי ראוי ללמוד ממנו דיני גט, ואם כן הוא הדין כתובה ופרוזבול, וצריכות גניזה, וכן שטר מכירת חמץ ושטר אירוסין ע"כ, לכאורה לא קרב זה אל זה. דין מוקצה לחוד ודין כתבי הקודש לחוד. והראיה כי אף שטרי ממון והלוואות למשל, ראויים המה ללמוד מהם דיניהם, ואפילו הכי הם מוקצים מחמת חסרון כיס. ממילא בכתובה שאין בה דבר של־קדושה ממש, אין איסור בהשלכתה לאשפה. וכן העלו בפשיטות להתיר, במשפט הכתובה כרך שמיני פרק ע"ו דף ר"כ סעיף ו', ובשערי הנישואין פרק י"ג דף רכ"ה הערה כ"ה ד"ה ולגבי, יעו"ש ראיותיהם הנכוחות:

ברם מדרך הנהגה טובה, בודאי ראויה הכתובה בפרט, לנהוג בה סלסולי וגינוני קדושה, ושְׁמה מעיד עליה כְּתָב וא"ו ה"א, שמשלימה את האיש והאשה שנכלל בהם אותיות יו"ד וה"א וכו', כמ"ש בס"ד בהקדמת ספר טופס כתובות דף ה' ד"ה מעתה. ועיין עוד שם דף י' ד"ה ומן, שבטוב טעם ודעת הנהיגו קדמונינו לעטר אותה בדברי קדושה, כדי שיהיה היכר מיוחד לקדושתה, להבדילה משאר שטרי חוב של־ממון סתם וכו'. מה־גם שיש לה רמז בתורתנו הקדושה, בפסוק זה ספר תולדות אדם וכו' כמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך שם. אבל מעיקר הדין, מסתברא שהוא כאמור לעיל[יא]:

[יא] והיינו כשאין בה פסוקים. אגב, מורי זקיני ר' שלמה אפרים הכהן זצ"ל שמר שנים רבות על כמה כתובות ישנות של־אבותיו, עד שלבסוף הניחן בגניזה, כנראה מפני הפסוקים שבהן. ומאד נצטערתי על שגנזן. איתמר:

וכל זה לאו דוקא כשנפסל שטר הכתובה, אלא הוא הדין כל שאין לו צורך יותר, ופשוט:

י. להזמין את ראש הישיבה לסידור חופה וקידושין

שאלה: אני לומד בישיבה אשכנזית, וכידוע שכיום המנהג לכבד את ראש הישיבה בסידור חופה וקידושין. אך אני החפץ בשמירת מסורתנו והלכותינו, דהיינו של־ק״ק תימן, רוצה שהרב מסדר החופה והקידושין יהיה תימני. והריני שואל האם לוותר על מנהגינו והגייתנו בחופה עבור כבוד ראש הישיבה:

תשובה: בודאי ראש הישיבה קודם, אף כשהוא אשכנזי (והוא הדין ספרדי) מאחר שכך נתפשט המנהג בזמנינו, ואם לא כן הוא חס ושלום חוסר כבוד לתורה, וגם יש בזה משום הכרת הטוב. כל־שכן וקל וחומר אם הוא בקי גם בהלכה, ובמילוי הכתובה כדת. והרי אין זה מעכב אם יאמר כנוסחתם וכהגייתם, אבל אעפ״כ מן הראוי שיאמר בנוסח דידן את ברכת האירוסין (שיש כמה שינויים לטיבותא, כגון והבדילנו מן העריות, ולא וציוונו על וכו׳. ובחתימה בא״י מקדש ישראל, ותו לא), מאחר שהברכה הזאת שייכה לחתן אלא שהוא מוציאו באמירתו ידי חובתו[יב]. וכך יש מהם הנוהגים כיום, ויש על כל פנים שיסכימו כשיאמרו להם:

כמובן צריך שהכתובה תהיה כמנהגינו, ורצוי להזמין רב תימני שיקראנה. וכן שיוסיף נוסח הקידושין על היין, מקודשת לי ומאורסת לי וכו׳ בחמרא דבכסא הדין וכו׳:

יא. זמר בחופה שהפעיל תקליט ועשה עצמו שר

שאלה: לק״י, אור לב׳ טבת ה׳תשפ״ב.

חתן שהזמין לחופה בנוסף על התזמורת הרגילה, זמר תימני כדי שישיר את הזַפה לחתן ולכלה. והנה במקום לשיר בפיו, הפעיל תקליט שהכין מבעוד מועד באולפן, ועכשיו הוא רק מחתך בפיו ובשפתיו כאילו הוא שר, בבחינת בפיו ובשפתיו כיבדני וקולו רחק ממני. ולאחר שנתפס בקלקלתו, טען כי שירה שהוקלטה באולפן,

---

[יב] ובשלחן ערוך המקוצר נישואין דף קמ״ו הביא מרן שליט״א מעשה רב מהגרש״ז אוירבך בחתונת הגר״נ אלשיך שליט״א, שאמר את ברכת האירוסין כפי נוסחתנו. ואף שלא מצאו שם סידור שיקרא מתוכו את הברכה, ביקש שיכתבו לו את הנוסח בדף. אמנם אמר את הברכה כפי הרגלו במבטא אשכנזי, כי לא יוכל לומר במבטא תימני (ועיין עוד בדברי חפץ י׳ דף ר׳):

טובה עשרת מונים מאשר שירה באולם אירועים, זאת ועוד שעושה עצמו שר ומזמר. והחתן טוען לעומתו, שכרתיך שתשיר בפיך ולא בתקליטך. יורנו המורה עם מי הדין:

נ״ב, בפסקי שע״ה (נישואין דף פ״ג הערה רל״ח) כתוב בשם מרן שליט״א, דכיון שיש בשירים שלפני החופה תפילות להצלחת החתן והכלה, מסתברא דעדיף טפי להעמיד משורר מאשר להשמיעם מהקלטה. האם זו סברא נוספת שיכול החתן לטעון לזמר. או שמא יכול הזמר לטעון, שכרת אותי לשורר בקולי הנעים, ולא להתפלל:

תשובה: טבת ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

א׳. אם לא ניתן להשיג התקליט הזה, והרי הוא הוציא על כך הוצאות, דעתי העני נוטה שצריך לשלם לו, בפרט אם הדבר מקובל כך היום (בבחינת הכל כמנהג המדינה), שאם הוא לא היה נוכח באולם ומחתך את המלים בפיו ובשפתיו, הקהל לא היה מתעורר לשירה ומתלהב, מפני שבהקלטה עצמה לבדה, אין רוח חיים. אעפ״י שאכן איכותה מעולה טפי מפני שהוקלטה באולפן כידוע. ויש לברר אם מקבלים תשלום מלא, או פחות:

ב׳. סוף סוף יש כאן תפילה בלחש:

נ״ב, מה שקוראים כיום זַמָּר, וכדלעיל, אבותינו קראו בשם משורר. ונראה דשפיר דאמי, שכן הוא על־כל־פנים על־פי לשון ארמי, שכן תרגום שָׁרִים ושׁרות (קהלת ב׳, ח׳) זַמָּרִיא וזמרייתא. על כן הינחתי סגנון זה, ולא הגהתיו. ובפרט שזה יבלבל את הקורא המצוי, כי כיום רק למחבר שיר קוראים משורר:

הרה״ג שמריהו יונה שליט״א
מו״צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

בדין תפילה ללא כובע וחליפה

לראש הישיבה וכו׳ שליט״א. בדבר אשר שאלת אודות הטיול לבני הישיבה הי״ו, שיוצאים יום שלם, והתפילות יהיו בשטח, האם צריכים ליקח כובעיהם בראשיהם וחליפותם על שכמם לאורך המסלול, כדי להתפלל כעומד לפני מלך [כי בתיק אי אפשר ליתנם, דיפסדו]. ודא עקא, שאם נצריכם זאת, יפסדו המלבושים וינזקו הכובעים, אשר מחירם לא מבוטל, ומה יעשו:

כתב הרמב״ם בפרק ה׳ מהלכות תפילה הלכה ה׳ וזה לשונו, תיקון המלבושים כיצד. מתקן מלבושיו ומציין עצמו ומהדר, שנאמר השתחוו לי״י בהדרת קודש. ולא יעמוד בתפילה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי רגלים ע״כ:

כשנדייק בלשון הרמב״ם, נראה כי תחילה כתב העניין שהוא לכתחילה, מתקן מלבושיו ומציין עצמו ומהדר. ואח״כ כתב לא יעמוד וכו׳. ושלוש הדוגמאות שהזכיר הרמב״ם, הן שלא יהיה בצורה שאינו לבוש היטב. כי אפונדתו הוא בגד העשוי לקבל הזיעה, והיא הגופיה, שזהו בגד תחתון, וחציפות היא ללבוש כן בפני הגדולים. וכן ראש מגולה, או רגלים מגולות. ועל זה הוסיף הרמב״ם, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו כך בפני הגדולים. אבל אם הוא לבוש כדת, אלא שאינו לבוש בלבושו הרגיל בפני הגדולים, אולי ליכא קפידא בדבר, אלא חסרון הוא בדין מתקן מלבושיו ומציין עצמו ומהדר. ולפ״ז בנדון דידן שלבושים ומכוסים כדת אלא שאין הם במלבוש העליון כדרכם כל הזמן, יש לדון דאינו בכלל הדין הנזכר לעיל:

והנה מרן בשלחן ערוך או״ח סימן צ״א סעיף ה׳, העלה לשון הרמב״ם דלעיל. והמשנה ברורה שם הרחיב בזה, שאין נכון להתפלל בכפפות שעל ידיו, ובמעיל בית שהוא החלוק, ובכיפת שינה, ובמגפיים. והיינו שהבין גדר הדברים כפישוטן, שכל שאין דרך לעמוד כך בפני הגדולים אין להתפלל כך, ובכל הדברים דלעיל מציאות זמנם היתה שאין דרך לעמוד כך בפני הגדולים:

אמנם עיין בברכי יוסף, הובא בכף החיים, דהגדר הוא אחר, דלא תלוי אם דרך לעמוד כך בפני הגדולים, אלא האם יש קפידא לעמוד כך בפני הגדולים. ודבריו הם פתח גדול לכמה עניינים, דהגם דנהיגינן סלסול שלא לעמוד

כך בפני הגדולים, כל שאין זה מצד קפידא אלא מדרך כבוד, לא נכלל באזהרת השלחן ערוך, אלא מדין הידור הוא, ולא שהתפילה כך בדיעבד:

גדר עמידה בפני הגדולים

בעיקר דין עמידה בפני גדולים, יש לדון, דלא אמרו בפני תלמידי חכמים, אלא בפני הגדולים. ולכאורה הרי שונה בתכלית העמידה בפני גדולים דידן לגדולים דידהו [כגון ראשי ממשלה]. כי לעמוד בפני גדולים דידהו בחולצת טריקו וכדומה, אין גנאי וחסרון. משא״כ בפני גדולים דידן, דודאי גנאי הוא:

ולכן נראה כמו שהנחנו לעיל, דכל שהוא לבוש כדבעי, לאו חסרון הוא בצורת המלבושים, אלא הידור וסלסול להיות במלבושו היותר מתוקן, אך לא נכלל בגדר דיעבד, לימנע עקב כך מלהתפלל, או להפסיד תפילה בציבור:

עוד צריך לחדד הגדר של־עמידה בפני הגדולים. דהנה בשעת סדרי הישיבה, מרשה אדם לעצמו לגשת לראש הישיבה או לרבו ללא כובע וחליפה. אך להקביל פניו בחול המועד למשל, לא יעלה על דעתו להיות ללא כובע וחליפה. ונראה דדקדק הרמב״ם בלשונו לומר שלא **יעמדו** בפני הגדולים, היינו שלא בכל מצב אדם מקפיד להיות בפני הגדול בלבושו המלא, אלא רק בשעה שיעמוד לפניו, כגון כשבא אל רבו לצורך בקשה או מטרה, והבן:

לבישה כדרך שהולך ברחוב

ועיין במשנה ברורה שם ס״ק י״ב שכתב שצריך לשים כובע בראשו בשעת התפילה, כדרך שהולך ברחוב. ומקורו בחיי אדם. וגם בערוך השלחן כתב כן:

וזה גדר חדש, שלא מצאתיו בפוסקים שלפניהם. ולפי דבריהם יוצא חידוש, שמי שאינו רגיל בלכתו ברחוב ללבוש כובע וחליפה, אינו מחוייב ללבוש בתפילה כובע וחליפה מדין ההלכה המוזכרת כאן, כי גם לרחובה של־עיר הוא יוצא ללא כובע וחליפה. וכן כתב לדינא באור לציון סימן ז׳ תשובה י״ג, שהרגיל לילך תמיד עם כובע וחליפה, מחוייב בזה גם בשעת התפילה. ומכלל זה נשמע שמי שאינו רגיל, אינו מחוייב בזה:

אמנם גדר זה המובא במשנה ברורה, צריך בירור. דיש רבים וטובים ההולכים לחנויות ורחובות הסמוכים לבתיהם ללא כובע וחליפה. אבל כשיוצאים למקום המרוחק מעט מבתיהם, לא ילכו ברחובה של־עיר ללא כובע וחליפה. ואין הדבר תלוי אם זהו רחוב מרכזי או לא, כי גם הדרים ברחוב מרכזי, יוצאים לקניות וכדומה ללא כובע וחליפה:

ומכל זה נראה שכל העניין הוא איזה ״תקן חברתי״, יותר מאשר הקפדה שלא לילך ברחוב ללא כובע וחליפה. דמי שילך ברחוב שאינו באיזור מגוריו ללא כובע וחליפה, יֵראה שונה מהמקובל:

ונראה לומר דאין כאן גדר חדש, אלא שבזמן המשנ"ב ובארצו, מחמת הנהגת החשיבות שהיתה רווחת, אף הגויים שם לא יצאו כי אם כשכובעיהם בראשיהם, זולת דלת העם. וכיון שכך היה המצב, צריך בתפילה לעמוד עם כובע, דלא תהיה כהנת וכו'. אך לקולא אין לומר דכיון שהוא יוצא לרחוב העיר סמוך ונראה לביתו, ללא כובע, לסיבת היותו גר שם, שיוכל לעמוד כך בתפילה לכתחילה:

מי שאין לו אלא כובע אפור וכדומה

אמנם יש לעיין דרובא דאינשי לא יצאו עם כובע אפור או מעיל חאקי וכדומה, וכן לא יעמדו כך בפני גדולים. האם מי שאין לו רק אלו, עדיף שיתפלל רק בחולצה, כי כך יעמוד בפני גדולים בלית ברירה, מאשר ללבוש כובע ומעיל המשונים מדרכו ונראה כמחופש:

הנהגה "חברתית"

וכן יש לדון טובא באותם שאינם מתפללים עם כובע וחליפה, לפי שכל השבוע הם הולכים ללא כובע וחליפה, אבל בשבת או חתונה וכדומה לובשים כובע וחליפה, האם נחשב שהם מקילים בכבוד קונם. דיש צד גדול לומר שהוא מצד כבוד הציבור, או סוג של-הנהגה "חברתית", שלא מתאים ולא ראוי מצד הציבור להגיע לחתונה בחולצה בלבד, וכמוזר ייראה. וראיה לדבר, בחורי הישיבה המקפצים ומפזזים לכבוד החתן, ובעיצומם של-ריקודים פושטים הכובע והחליפה, ובודאי שאין בחור אשר יגיע לחתונה ללא כובע וחליפה, דכקל דעת ייחשב. ומכל זה נראה שזוהי הנהגה "חברתית" ולא אמיתית:

ואין להקשות, למרות שזוהי הנהגה חברתית, היאך יהיה כבוד אחרים חשוב יותר מכבוד קונו. שלצאת לרחוב מרכזי יקפיד, ולפני מלכא דעלמא לא יקפיד. דכבר מצינו כן בשלטי הגבורים, שכתב דאף שמותר להתפלל לפני המלך בסנדל ללא גרביים, מ"מ לא יעלה כשליח ציבור להתפלל כך, מפני כבוד הציבור:

ויש להקשות היאך יהיה כבוד הציבור חמיר טפי מכבוד קונו. ויש ליישב שכבוד הציבור גם הוא כבוד שמים, שיש הנהגות כיצד ילבש כאדם פרטי, וכיצד ילבש כשליח ציבור. והוא ציווי המלך, שכאשר הוא שליח ציבור, יתלבש כראוי לציבור, ומשום לתא דכבוד שמים נגעו בה:

להתפלל עם כובע טיולים או קסדה

אמנם אותם הנמצאים בטיול ויש להם כובע טיולים, האם יש עניין ללבשו לכבוד התפילה. או כיון שאינו כובע מכובד, ואדרבה כשהוא לפני רבו ואין לו ברירה כגון ששכח או איבד את הכובע הרגיל שלו, יעמוד עם כיפה שעל ראשו, ולא עם כובע טיולים:

ודבר זה הארתי ליהודי אחד שעמד להתפלל ולא היה לו הכובע, ושם על ראשו את קסדת האופניים החשמליים.

שאלתי אותו, לפני אדמו"ר שלך בלית ברירה, האם תיכנס עם כיפה, או עם קסדה. אמר לי, עם כיפה. אמרתי לו, א"כ אל תחבוש קסדה לפני מלכו של־עולם:

תפילה עם בגד שאינו ראוי לו, או עם תחפושת בפורים

אמנם נראה פשוט דמי שאין לפניו כי אם מלבוש הקרוי פראק, אף שהוא בחור צעיר לימים, ובודאי לפני שרים וחשובים לא יעמוד כך, מחמת שאין זה מעמדו. מ"מ לכבוד התפילה עדיף טפי ללבשו, מאשר להתפלל ללא מלבוש עליון. כי יש הקפדה הלכתית, ויש הקפדה "חברתית", ובודאי שהקפדה הלכתית גוברת ועדיפה. וכל זה בתנאי שלא תטרד מחשבתו מחמת לבוש זה:

ומפורש ראיתי כסגנון זה בשו"ת שבט הלוי ח"י סימן י"ח אות א', שנשאל אודות אלו הנוהגים בפורים להחליף בגדים כתחפושת, כגון ליטאי לובש שטריימל, או להיפך, אם מותר להתפלל כך תפילת מנחה או ערבית, על פי המבואר באורח חיים סימן צ"א שצריך להיות בתפילה כדרך שעומד לפני אנשים חשובים. והשיב וזה לשונו, לדעתי אין חיצוניות המלבוש קובעת, אלא אופן עמדו לפני השי"ת בתפילה, על דרך המבואר בסימן צ"ח דיחשוב כאילו שכינה כנגדו ועומד לפני המלך, ועוד ועוד. וכיון שמתפלל על פי ההלכה, והוא מכוסה כהלכה, ואינו עושה שום שחוק, אין הבדל באיזה בגד עומד ע"כ:

ומכלל דבריו נראה דרק בשינוי מלבוש ליטאי לחסיד וכדומה, רשאי להתפלל. אך אותם המתחפשים לבעלי חיים, אינם רשאים לעמוד כך בתפילה, למרות שיעמדו כך לפני גדולים ביום הפורים עצמו. ועיין:

מי שאין לו כובע וחליפה, האם יפסיד תפילה בציבור

והנה דבר חידוש אומרים בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דנשאל אודות מי שאין לו כובע וחליפה, ואם ימתין יפסיד תפילה בציבור, האם יתפלל יחידי עם כובע וחליפה, או בציבור ללא כובע וחליפה. והשיב שיתפלל יחידי עם כובע וחליפה:

והטעם ביאר הגר"י זילברשטיין באבני חושן חלק ג', דלשון הרמב"ם בהלכות תפילה פרק ה' הלכה א', שמונה דברים צריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הם, עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, ותיקון המלבושים וכו'. ומדנקט הרמב"ם צריך להיזהר, משמע שהוא דין לכתחילה, ובלא תיקון המלבושים הוא דיעבד. ולעומת זאת תפילה בציבור היא רק הידור שבח ומעלה. ולכן תיקון המלבושים שהוא לכתחילה, עדיף מאשר תפילה בציבור שהיא רק הידור שבח ומעלה:

ויש לעיין בראיה זו, דמפשט לשון הרמב"ם לא נראה שזהו לכתחילה, אלא רק זהירות. וכמו שכבר ביארנו לעיל

בראשית הדברים, דקדוק לשון הרמב״ם, שיש למתפלל לתקן מלבושיו ולציין עצמו ולהדר, אך לא יעמוד באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות וכו׳. ותפילה ללא כובע וחליפה, היא בכלל החלק הראשון של־זהירות, ולא דיעבד:

וגם מכל לשון הרמב״ם שם, נראה שהוא דין זהירות וראוי, לא שבלא זה הוא דיעבד. כגון שכתב שם בהלכה ב׳ גבי עמידה, היה יושב בספינה או בעגלה, אם יכול לעמוד, יעמוד. ואם לאו, ישב במקומו ויתפלל. וכן בהלכה ו׳ גבי תיקון המקום, וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלם, וכי נאמר שתפילה ללא חלונות היא דיעבד:

ועוד קשה, שהוא עצמו כתב בחשוקי חמד ברכות דף י״ד, גבי חולה הנמצא בבית החולים, האם רשאי להתפלל עם מלבוש בית החולים בציבור, או יחליף בגדיו ויפסיד תפילה בציבור. והעלה דמסתברא שאיבוד תפילה בציבור, גם הוא בכלל דוחק ואונס. וגם הדעת נותנת כך, שהיכול להחליף בגדיו לקראת התפילה ואינו עושה כך, הרי הוא מזלזל בכבוד המלך ב״ה. משא״כ כשהוא דחוק בזמן ויפסיד תפילה בציבור, שאין בזה זלזול בכבוד השי״ת. הרי שהגדיר איבוד תפילה בציבור כדוחק ואונס, וגבי כובע וחליפה לא כתב כן, ומאי שנא הא מהא:

ובעיקר העניין, דעת הגרי״ש אלישיב והגר״ע אוירבך, שלא ידחה תפילה בציבור בשביל כובע וחליפה, כמובא בפסקי תשובות כאן. וסברתם כפי הנראה כדכתבנו, שאין זה בגדר דיעבד, אלא דין זריזות וזהירות:

כובע וחליפה בטיול

וכן בנדון דידן, י״ל שביציאה לטיול הוא בגדר דחוק לעניין המלבוש, כיון שלא שייך לעשות מסלול עם כובע וחליפה, שזהו צער הניכר של־זיעה וחום. וגם הכובע והחליפה יפסדו ויתקלקלו, ובפרט שכל אחד מהם עולה מאות שקלים:

ובר מן דין, נראה לחדש סברא. שהרי כתבו הפוסקים שהכל תלוי במנהג המקום. שאם דרך אנשי המקום לילך ללא גרביים, ועומדים כך בפני הגדולים, רשאים לכתחילה לעמוד כך בתפילה. והוא הדין לכל דבר שרגילים בו בני אותו מקום. וסברת העניין, דאין השי״ת מתכבד או מתבזה על ידינו, שהרי כבר נאמר לך י״י הגדולה והגבורה והתפארת וגו׳, וזה מכוחו ולא מכוחינו. וכל הדינים הללו, הם מצד האדם, שירגיש הרגשת כבוד ויראה כלפי בוראו. ונתנו חכמים גדר בזה, לפי מה שרגילים להתכבד ולהתנאות באותו מקום:

וכיון שהדבר תלוי במנהג המקום, יש לומר שגם באדם עצמו אין לך בו אלא מקומו ושעתו. שאינו דומה המקביל פני מלך בביתו, למקבילו כשהוא הולך בדרך. וכיון שכן, המתפלל בדרך וכך הוא מלבושו, רשאי לכתחילה לעמוד כך לפני המלך, שזוהי הדרך וזוהי הצורה אז. וכן אותם ההולכים לחוף הים, לא

נטריחם לילך עם כובע וחליפה משום תפילת המנחה, דבחוף הים אין הרגילות להיות לבוש במחלצותיו, ואם כן נהפך הדבר למנהג המקום לשעתו. ופשוט הוא זה בעיני. ולפי־כך גם בנדון דידן שיוצאים לטיול, זוהי הצורה וזוהי הדרך אז, ובכה״ג הוא לכתחילה, כמו גבי המקומות שרגילים לילך יחפים:

עיטוף בטלית במקום כובע וחליפה

אלא דבני הישיבות ואברכים יש להם להחמיר בזה, מדין ההלכה המבוארת בסימן צ״א ס״ו, דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים. ובודאי בני הישיבות ואברכים, לגיונו של־מלך הם, וראוי להם להקפיד בזה ביתר שאת ויתר עז:

ובודאי מובן חששך, שאם במסגרת ישיבתית, אפילו שזהו בזמן טיול, יתפללו ללא כובע וחליפה, יבואו להתיר לעצמם אף בזמנים אחרים, בפרט ב״בין הזמנים״:

על כן נראה להציע עצה פשוטה וקלה, ליקח את הטלית לטיול, ובכל תפילה יתעטפו בה. וכך יקיימו בהידור את הדין להיות מעוטפים כדרכן של־חכמים. ואף שהיום אין הדרך לעמוד כך בפני הגדולים, כבר כתבנו לעיל שכל שההידור הוא הלכתי, אף שאינו הנהגה ״חברתית״, נכון הוא:

גירסת המלה נדוניא

הגירסא שלנו היא, נְדוּניא, בדל״ת דגושה. כך קיבלתי מאבא מארי זצ״ל, ומעוד הרבה תלמידי חכמים, הקוראים בדל״ת דגושה, אפילו שלפי הדקדוק לכאורה היה צריך להיות דל״ת רפויה, כי תמיד אחרי שוא נע צריך לבוא רפה, כמו נְדָרים, נְדָבות:

היום [בשבת קודש] קראנו בפרקי אבות - קישרתי זאת אז לשָׁם - ׳היו מְתוּנים בדין׳. לפי הדקדוק היה צריך להיות, מְתוּנים. כך בדרך כלל האחרים מנקדים. אבל אנחנו שמענו את הגירסא ׳מְתוּנים׳. יכול להיות, שזה רק על פי כללי הדקדוק, שהם לפי המסורת של־טבריה, לפי המקראות. אולי אך ורק לשיטתם אין דגש אחרי שוא נע. אבל התורה שבעל פה במסורת שלנו זה לפי המסורת הבבלית, שהיו להם כללים אחרים בקריאה, ושינויים רבים בהרבה פרטים. יתכן שזה אחד מהם. זהו כפי שאנו אומרים כיוצא בזה, אֵדָר, בדל״ת דגושה אחרי השוא־פתח. וכן במלה וְכָך. ועוד הרבה מלים שאנחנו אומרים אותן כך, רק בתורה שבעל פה. כך נמסרה לנו המסורת מדורי דורות, אשר בעבר היתה גם במקרא. אבל מאז שהרמב״ם הכניס את בן אשר, הלכו אחרי בן אשר, כי זה יותר מדוייק. אבל בתורה שבעל פה, נשארה לנו השיטה השנייה. דבר זה עונה על הרבה שאלות. אותו הדבר יכול להיות, לגבי המלה נדוניא:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק מוצאי שבת־קודש שמיני ה׳תשפ״א ב׳של״ב)

הרה"ג אבישי צדוק שליט"א
מו"צ בבית ההוראה פעולת צדיק, בני ברק

הדלקת נר (א) בשמן שביעית (ב) בשמן תרומה (ג) בשמן מעשר שני

א. בשמן שביעית

במשנה שביעית (פרק ח' משנה ב'), שביעית ניתנה לאכילה ולשתייה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולסוך דבר שדרכו לסוך. לא יסוך יין וחומץ. אבל סך הוא את השמן. וכן בתרומה ובמעשר שני. קל מהם שביעית, שניתנה להדלקת הנר:

הרי מבואר במשנה שמותר להדליק נר בשמן של־שביעית. ומותר בין בשמן טהור ובין בשמן טמא (ירושלמי). ואפילו שמן הראוי לאכילה, מותר להדליק בו, כיון שבהדלקתו הנאתו וביעורו שווה, מרבינן ליה מדכתיב לכם, לכל צרכיכם (משנה ראשונה):

וכן פסקה הרמב"ם פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א', פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתייה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה. מפי השמועה למדו, תהיה, אף להדלקת הנר. ושם בהלכה ח' כתב, להדלקת הנר כיצד. שמדליק את הנר בשמן שביעית עצמו. מכרו ולקח בו שמן אחר, או שהחליף שמן בשמן, שניהם אסורים בהדלקה, שאין מדליקין בדמי שביעית. ולא יתן השמן לתוך המדורה, אלא מדליקו בנר עכ"ל:

מבואר בדברי הרמב"ם שדוקא להדליק בשמן שביעית עצמו מותר. אבל שמן שקנה בדמי שביעית, או בשמן שהוחלף בשמן של־שביעית, אסור להדליק בו. וטעם האיסור מבואר בר"ש (פ"ז מ"ב), שלא יבואו לזלזל בדמי שביעית:

ומה שכתב הרמב"ם שניהם אסורים בהדלקה, מפשטות דבריו נראה דקאי על שני המקרים, על השמן של־חולין שקנה בדמי שביעית, ועל השמן של־חולין שהחליף בשמן של־שביעית. אבל השמן של־שביעית עצמו, מותר בהדלקה. כי כשם שבמקרה הראשון שמכרו ולקח בו שמן, רק השמן שלקח נאסר, אבל השמן של־שביעית עצמו מותר. כך גם במקרה השני, שהחליף שמן בשמן, רק השני נאסר, אבל השמן של־שביעית עצמו מותר. שהרי השווה אותם:

ומקור דינו של־הרמב"ם, הוא מן הירושלמי שביעית (פרק ז' הלכה א'), אמר להם רבי מאיר, מחמיר אני בדמין מן העיקר. שהשמן של־שביעית מדליקין בו. מכרו ולקח בו שמן, אין מדליקין בו (פירוש, באותו שמן

שלקח. מהר"א פולדא, ועוד). רבי אימי בשם רבי יוחנן, החליף שמן בשמן, שניהם אסורים. כיצד הוא עושה. רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, מחליף שניהם [ב]של־חולין. מבואר בדברי הירושלמי, שבהחליף שמן בשמן, שניהם אסורים, דהיינו גם השמן של־שביעית עצמו אסור. כי רבי אימי בשם רבי יוחנן דיבר רק על המחליף שמן בשמן, ועל זה קאמר שניהם אסורים:

אם כן קשה על הרמב"ם. א', מדוע לא כתב איסור לגבי השמן של־שביעית עצמו, וכפי שביארנו כי מה שכתב שניהם אסורים, משמע דקאי על שני המקרים שכתב, שרק השמן של־חולין שבשני המקרים אסור, ולא השמן של־שביעית עצמו. ב', מדוע לא כתב שיש תקנה להחליף את שניהם בשמן חולין, כמו שאמר רבי חזקיה בשם רבי ירמיה:

ולכאורה תקנה זו תמוהה מאד, מה מועיל ששוב יחליף את השמן של־שביעית עצמו בשמן של־חולין אחר. אם בפעם הראשונה הוא נאסר, למה לא יאסר גם בפעם השנייה:

ובאמת מצאתי בר"ש (פ"ז מ"ב) הסבר אחר בדברי הירושלמי, ולפי זה אין כאן תקנה. שכתב וזה לשונו, רבי אמי בשם רבי יוחנן, החליף שמן בשמן, שניהם אסורים. כלומר אסורין להדליקן, ושמא משום דמיחלפי אהדדי. [כונתו לבאר מדוע השמן של־שביעית עצמו גם כן נאסר, כי יש לחוש שמא יבוא לומר שאם הוא מותר, אזי גם השמן של־חולין מותר]. והיינו דאמר בתר הכי, כיצד הוא עושה. מחליף שניהם של־חולין. כלומר שיסברו דשניהם של־חולין שהוחלף בשביעית עכ"ל:

וכוונתו כיצד הוא עושה, מה הטעם לאסור גם את השמן של־שביעית עצמו. ועל זה כתב, מפני שיסברו ששניהם של־חולין. ואחרי דברי הירושלמי כיצד הוא עושה, לא גרס הר"ש רבי חזקיה בשם רבי ירמיה. וגם לדבריו ניחא לשון הירושלמי מחליף שניהם של־חולין, ולא נקט בשל־חולין. כי אין כאן תקנה, אלא נתינת טעם מדוע שניהם אסורים:

אבל לגירסת הירושלמי שלפנינו וכמו שפירשוה המפרשים שיש כאן תקנה, עדיין קשים דברי הרמב"ם, דהא לא ס"ל כדעת הר"ש שהשמן של־שביעית עצמו אסור וכפי שדייקנו לעיל מלשונו, ודבריו נסתרים מן הירושלמי שאסר גם את השמן של־שביעית עצמו:

ולישב שיטת הרמב"ם נראה לומר שדברי הירושלמי החליף שמן בשמן, לא מיירי בשמן של־שביעית שהחליף בשמן של־חולין כדברי הר"ש, אלא שהחליף שמן של־שביעית בשמן של־שביעית. וכך פירשו הפני משה ועוד אחרונים. והטעם ששניהם אסורים, כי ביד כל אחד כדמי שביעית (פני משה). ועל זה אמר הירושלמי כיצד הוא עושה. מחליף שניהם של־חולין. לפי שהשביעית מתחללת דרך מקח לכולי עלמא (פני משה). א"כ לא קשה על הרמב"ם מידי,

כי רק בהחליף שמן של־שביעית בשמן של־שביעית שניהם אסורים, ומהניא בהו שפיר התקנה של־חילול דרך מקח. אבל הרמב״ם דמיירי בהחליף שמן של־שביעית בשמן של־חולין, אם כן רק השמן של־חולין נאסר, והשמן של־שביעית עצמו מותר. ובכה״ג לא צריך לתקנה. כי השמן של־שביעית עצמו מותר. ולשמן השני של־חולין לא ירויח כלום בתקנה זו, כי האחרון תמיד נאסר. ואם כן דינו של־הרמב״ם אינו דברי הירושלמי עצמו, אלא דין היוצא מתוך דברי הירושלמי:

הגם שמצאתי לכמה מהאחרונים שביארו דברי הרמב״ם כדברי הירושלמי ממש, שהרמב״ם בדין השני מיירי בהחליף שמן של־שביעית בשמן של־שביעית, ובאמת כוונתו ששני אלה אסורים. עיין בית רידב״ז (פרק ה׳ הלכה י״א), ושם טוב למהר״ח כסאר (שם הלכה ח׳), וחוט שני (שם), ועוד אחרונים. וכן מצאתי שיש אחרונים שביארו דברי הרמב״ם בהחליף שמן של־שביעית בשמן של־חולין, וגם בזה כתבו שגם השמן של־שביעית אסור, כשיטת הר״ש (דרך אמונה). מ״מ היה נראה לענ״ד לבאר את דברי הרמב״ם כפי פשטות לשונו, דמיירי בהחליף שמן של־שביעית בשמן של־חולין, ורק השמן של־חולין אסור. ומה שכתב הרמב״ם שניהם אסורים, כוונתו על שני המקרים, וכפי שדייקנו לעיל. ואח״כ מצאתי שכן פירש בספר אבן ישראל:

והגם שדעת הגר״א שאפילו מכר שמן של־שביעית וקנה בדמיו שמן של־חולין, או החליף שמן בשמן, שניהם מותרים בהדלקה, כי היתה לו גירסא אחרת בירושלמי, מ״מ אנן קיימא לן כהרמב״ם:

ולמעשה ראיתי שהאחרונים דנו גם בעיקר דין שמן של־שביעית שמותר להדליק בו את הנר, האם מותר בכל הדלקה. כי בהדלקת נר חנוכה, כתב בדרך אמונה בשם החזו״א שאסור, כי אסור ליהנות מאורו ונחשב להפסד. וכ״כ עוד כמה אחרונים. ויש שמתירים גם בנר חנוכה (מנחת שלמה, אור לציון). וכן בנר יארצייט, בדרך אמונה כתב לאסור. ובנר בית הכנסת התיר. מ״מ נר שבת שניתן להנאה, פשיטא שמותר. וכבר הזכרנו לעיל דברי הרמב״ם שכל ההיתר הוא בנר, ולא במדורה. והטעם, כי אין הדרך ליתן השמן במדורה, ונחשב להפסד:

ב. בשמן תרומה

הנה במשנה הנזכרת לעיל תנן, קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר. ומשמע שתרומה אסורה בהדלקת הנר. והקשו בירושלמי (שם) ותרומה לא ניתנה להדלקת הנר. ותירצו, תרומה טמאה ניתנה להדלקת הנר, שביעית אפילו טהורה ניתנה להדלקת הנר ע״כ. מבואר ששמן תרומה טהורה אסור בהדלקה, ושמן תרומה טמאה מותר בהדלקה, וזהו הנקרא שמן שריפה. וכן פסק הרמב״ם (פרק י״א מהלכות תרומות הלכה א׳) התרומה ניתנת

לאכילה ולשתייה ולסיכה וכו' ומדליק את הטמא:

וכל זה לכהן. אבל זר שירש מאבי אמו, אסור ליהנות בשמן שריפה. וכ"כ הרמב"ם (בפרק ב' מהלכות תרומה הלכה י"ד), התרומה לכהן בין טהורה בין טמאה וכו'. הטהורה נאכלת לכהנים, והטמאה יהנו משריפתה. אם היה שמן, מדליק אותו. ואם היה דגן וכיוצא בו, מסיקין בו את התנור ע"כ. וכתב המשנה למלך, כל אלו הדברים, בין הדלקה בין הסקה, אסור לזרים. ואף על גב דתרומה אינה מאיסורי הנאה, מ"מ הנאה של־כילוי אסור בתרומה ע"כ:

ולעניין הדלקת נר שבת בשמן שריפה, הנה בפרק במה מדליקין (שבת דף כ:) תנן, אין מדליקין וכו' ולא בשמן שריפה. ומסקנת הגמרא (דף כג:) לדעת רב חסדא, הכא ביו"ט שחל להיות בערב שבת, לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט. וגם תניא כוותיה דרב חסדא. אבל בערב שבת שהוא חול, מותר להדליק נר שבת בשמן שריפה. וכן פסקו הרי"ף (דף י:) והרא"ש (סוף סימן י"ג) ורבינו חננאל והרשב"א והריטב"א והמאירי:

והריטב"א הוסיף עוד, שאפילו להדליק נר יו"ט בערב יו"ט מותר. וז"ל בד"ה אלא, אבל בשבת דעלמא שמדליקה בחול, הרי הוא מותר. וכן ביו"ט דעלמא כשמדליקה מבעוד יום בחול וכו'. וכל שמדליקה בחול, מותר להיות הולכת ודולקת בשבת או ביו"ט. וזה פשוט עכ"ל:

ואולם המאירי כתב וז"ל, ובערבי ימים טובים מיהא אעפ"י שמדליק מבחול יש לאסור, שמא מתוך שאתה מתירו להדליק ממנו לצורך יו"ט, מוסיף ממנו בליל יו"ט ע"כ:

והגרצ"פ פראנק (מקראי קודש חנוכה סימן י"ט) פסק להתיר להדליק נר יו"ט מערב יו"ט. וכן כתב הגר"ח כסאר בספר שם טוב (פרק י"א מהלכות תרומות הלכה י"ח). אולם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן קי"ט) כתב בשם החת"ס, שאשה שמברכת קודם ההדלקה [כמנהגם שמברכים על נר יום טוב], כיון שבשעת הברכה כבר קיבלה עליה יו"ט, שוב נאסרה בהדלקת הנר:

ותימה שרבינו הרמב"ם וכן מרן השלחן ערוך לא זכרו דין שמן שריפה לעניין הדלקת נר שבת, ובפרט כשחל יום טוב בערב שבת שמסקנת הגמרא שאסור כדלעיל. ובספר אור שמח (פרק ה' מהלכות שבת הלכה י"א) כתב בדעת הרמב"ם להתיר להדליק בשמן שריפה אפילו ביו"ט יעו"ש. וכן מצדד בספר מרכבת המשנה (שם ה"ח). ועיין שם טוב (שם הי"א):

ולעניין נר חנוכה, הנה לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"ב הי"ד) והטמאה יהנו משריפתה. ולפ"ז נר חנוכה שאסור בהנאה, אסור להדליקו בשמן שריפה. ומשמע אפילו לכהן וכמו שיתבאר. ומ"מ למי שאין שמן חולין, כתב הרמב"ם (שם פי"א הי"ח) וז"ל, מי שאין לו חולין להדליק נר חנוכה,

מדליק שמן שריפה שלא ברשות כהן ע״כ. והוא על פי הירושלמי סוף מסכת תרומות. ומשמע דלמי שיש שמן חולין, אסור להדליק נר חנוכה בשמן שריפה. ורוב המפרשים ביארו דברי הירושלמי דמיירי בישראל, וא״כ לכהן מותר. ויש שביארו דמיירי בכהן, שרק אם אין לו חולין מותר, אבל לישראל בכל גוונא אסור (פני יהושע שבת דף כ״א ע״ב ד״ה אלא, בביאורו השני. והוסיף שאפילו במקדש היה אסור להדליק בשמן שריפה. שו״ת שבט הלוי חלק ו׳ סימן פ״ז). ומדברי הרמב״ם משמע דמיירי בישראל, שהרי הוסיף שלא ברשות כהן:

והרדב״ז (שם) כתב וזה לשונו, ונראה לי שבשבת של־חנוכה אין מדליקין בשמן שריפה, שאין שורפין קדשים בשבת, דלא עדיף מנר ביתו, ותנן אין מדליקין בשמן שריפה עכ״ל:

ותימה לי דמסקנת הגמרא בשבת דמה דתנן אין מדליקין בשמן שריפה, פירש רב חסדא דמיירי ביום טוב שחל בערב שבת. וכן פסקו הראשונים. אבל בשבת דעלמא מותר. אולם ראיתי בשלטי הגבורים שהביא בשם ריא״ז לאסור להדליק נר שבת בשמן שריפה אף בשבת דעלמא. וכן יש מאן דאמר בירושלמי שאוסר, הביאו הרמב״ן. ואולי הלך הרדב״ז בשיטתם:

אבל העיקר להלכה דבשבת דעלמא מותר להדליק את הנר בשמן שריפה. וכן שמעתי שנוהגים כאן בעירנו בני ברק, לחלק לכהנים שמן שריפה להדליק נר שבת, אבל לא לנר חנוכה. אולם ראיתי בשו״ת מנחת יצחק חלק ט׳ סימן קי״ט שנוהגים בעיה״ק ירושלם לחלק לכהנים שמן שריפה להדליק נר שבת ונר חנוכה יעו״ש. אבל אם אין לו שמן חולין, לכולי עלמא מותר להדליק נר חנוכה בשמן שריפה אפילו בשבת חנוכה, ודלא כהרדב״ז. אח״כ מצאתי בכמה אחרונים שהקשו על הרדב״ז, שם טוב (על הרמב״ם שם), וחזון עובדיה (הלכות חנוכה דף פ״ה), ודרך אמונה (על הרמב״ם שם, בציון ההלכה אות ש״ב):

ג. בשמן מעשר שני

בשמן מעשר שני אסור להדליק, בין טהור ובין טמא. וכן מוכח בירושלמי הנזכר לעיל, שהקשו ותרומה לא ניתנה להדלקת הנר. ומדלא הקשו כן גם על מעשר שני, משמע שמע״ש אסור בין טהור ובין טמא (שנות אליהו שם):

והנה הר״ש (בשביעית פ״ח משנה ב׳) כתב לדייק מהפסוק ולא ביערתי ממנו בטמא (דברים כ״ו, י״ד), שרק בשמן מע״ש טמא אסור להדליק, אבל בטהור מותר. וכ״כ רבינו עובדיה מברטנורא (שם), והרב תפארת ישראל (אות י״ח):

אולם תמהו עליהם המפרשים, דהא תנן בסוף פרקא קמא דמע״ש, כל שהוא חוץ לאכילה ולשתייה ולסיכה, יאכל כנגדו ע״כ. הרי שלא ניתן מעשר שני להדלקה כלל. וכ״כ רש״י ביבמות דף ע״ג ע״א ד״ה וַאֲלוּ אסור וכו׳ וז״ל, לת״ק דמקיש ביכורים למעשר לכל מילי,

הו״ל למיתני ואסור להדליק מהן אם נטמאו, דאין טומאתן מתירתן להבערה. ולא אמרינן אע״ג דלא ניתן מעשר אלא לאכילה ושתייה וסיכה, כדכתיב (דברים י״ד, כ״ו) ואכלת, הני מילי טהור, אבל היכא דנטמא דלא חזי לאכילה ידליק בו. אלא אסור לבער בטומאה, כדכתיב ולא ביערתי ממנו בטמא ע״כ. וז״ל רש״י שם ע״ב ד״ה והיכן מוזהר וכו׳, והכי פירושו, מכלל שנאמר בוידוי מעשר לא ביערתי ממנו בטמא, דמשמע בין שאני טמא וכו׳ הוא מתודה שלא ביערו באש ולא הדליק בו את הנר, וכל שכן בטהור, דלא ניתן אלא לאכילה ושתייה וסיכה ע״כ. הרי כתב בהדיא דכל שכן שמן מעשר שני טהור שאסור בהדלקה. וכ״כ תוספות רעק״א:

וכן מוכח מדברי הרמב״ם (פרק ג׳ מהלכות מע״ש הלכה י׳) שכתב, מע״ש ניתן לאכילה ושתייה וכו׳, וסיכה כשתייה ע״כ, ולא הזכיר הדלקת הנר:

וזה לשון הרמב״ם (שם הלכה ב׳), ואפילו להדליק בו את הנר אחר שנטמא אסור עד שיפדה, שנאמר ולא ביערתי ממנו בטמא ע״כ. וכתב על זה מהר״ח כסאר בשם טוב (שם) וז״ל, כלומר לא מיבעיא מע״ש טהור דראוי לאכילה, דמוזהר עליו שלא להדליק בו. אלא אפילו מע״ש טמא דאין ראוי לאכילה, מוזהר עליו שלא להדליק בו. דלא אמרה תורה בטמא, אלא לרבות אפילו מע״ש טמא, דחמור הוא מתרומה ע״כ. ונראה שלזה נתכוון המשנה ראשונה יעו״ש:

ומזה מאד נפלאתי בראותי את דברי הגר״א עצמו על הירושלמי שביעית (פ״ח הל״ב, כת״י א׳ וכת״י ב׳, כפי שנדפס בהוצאת עוז והדר דף ס״ב ע״ב). וזה לשונו בכת״י א׳, ומע״ש דטהורה ניתנה להדלקת הנר, מ״מ טמאה לא ניתנה להדלקת הנר, שנאמר ולא ביערתי ממנו בטמא ע״כ. וכן כתב בכת״י ב׳ וז״ל, וכן גבי מע״ש טהורה ניתנה להדלקת הנר, דכתיב בה ולא ביערתי ממנו בטמא ע״כ. והרי הגר״א עצמו בספרו שנות אליהו, כתב דמוכח מהגמרא דילן ומהירושלמי שגם במע״ש טהור אסור להדליק. ומה שמביאים את הפסוק ולא ביערתי ממנו בטמא, דרשו בגמרא (שבת דף כה.) ולא ביערתי ממנו בטמא, אבל אתה מבעיר שמן של־תרומה שנטמאת. ומכח זה דחה דברי הר״ש ורע״ו מברטנורא. ומדוע כאן הלך בשיטת הר״ש ורע״ו, אחר שדבריהם נדחים מכח גמרא דילן וירושלמי. וצ״ע:

מסקנא

שביעית ניתנה להדלקת הנר, בין בשמן טהור בין בשמן טמא. ותרומה, דוקא טמאה ניתנה להדלקה, אבל לא טהורה. ובמע״ש אסור להדליק, בין בטמא בין בטהור:

דברי חפץ

חקרי הלכה

הרב מתתיהו גבאי שליט״א
מחבר ספר בית מתתיהו ושאר ספרים, ירושלם

במנהג בני תימן דשליח ציבור מוציא בברכת ספירת העומר את כל הציבור

אורך ימים ושנות חיים למע״כ הרה״ג המפורסם לשו״ת, מזכה הרבים, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א, מח״ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, שלום רב:

על דבר שאלתו במנהג בני תימן, שנוהגים בספירת העומר, שהש״ץ מברך ברכת ספירת העומר ומוציא את כולם בברכה, וכל אחד סופר לעצמו, וכמו שהביא כן מנהג תימן מרן הגר״י רצאבי שליט״א בספר שלחן ערוך המקוצר ח״ג סימן צ״ב ס״ב יעו״ש. שאין זה כמנהג שאר העולם, שכל אחד מברך על ספירת העומר בעצמו. וכן מבואר בשערי תשובה סימן תפ״ט סק״ו שכל אחד ואחד מברך על ספירת העומר בעצמו. וכ״כ המשנ״ב שם סק״ה, וכן הכף החיים שם ס״ק י״ג יעו״ש, ובשו״ת מגיד תשובה ח״ה או״ח סימן כ״ה יעו״ש:

ברב עם הדרת מלך

בברכות דף נ״ג, ת״ר היו יושבים בבית המדרש והביאו אור לפניהם וכו׳, אחד מברך לכולם, שנאמר ברב עם הדרת מלך יעו״ש. וכ״פ השלחן ערוך או״ח סימן רח״צ סעיף י״ד. וא״כ חזינן דעדיף טפי שאחד יברך לכולם, משום ברב עם הדרת מלך. ובתוספתא ברכות פ״ו הל״כ, עשרה שהיו עושין עשר מצוות, כל אחד ואחד מברך לעצמו. היו עושין כולם מצוה אחת, אחד מברך לכולם יעו״ש. וא״כ חזינן דעדיף טפי שאחד יברך לכולם, משום ברב עם הדרת מלך. וא״כ שפיר נהגו בני תימן שאחד מברך ברכת ספירת העומר ומוציא את כולם, ולכאורה זהו מעיקר ההלכה. ואכן בהגהת רעק״א או״ח סימן תפ״ט על דברי המג״א סק״ב, כתב דטוב שיברך אחד על ספירת העומר ויוציא אחרים, לקיים ברב עם הדרת מלך, כמבואר בשלחן ערוך או״ח סימן רח״צ יעו״ש. וא״כ עפ״ז צ״ע מנהג שאר העולם שכל אחד מברך בעצמו ברכת ספירת העומר, ולא אמרינן שאחד יברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך:

ואולם בשלחן ערוך אורח חיים סימן ח׳ ס״ה כתב, אם שנים או שלושה מתעטפים בטלית כאחת, כולם מברכים. ואם רצו, אחד מברך ואחרים יענו אמן. ובביאור הגר״א הקשה מאי טעמא רק אם רצו אחד מברך לכולם, הא עדיף טפי שאחד יברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך, וכדחזינן בברכת האור

ובתוספתא כדלעיל יעו"ש. ואולם הגר"א עצמו בסימן תפ"ט לא כתב שבספירת העומר עדיף טפי שאחד יברך לכולם משום ברב עם. ואכן מנהג הגר"א היה בספירת העומר, שהש"ץ מברך, ומכוין להוציא הציבור, והציבור סופרים בלא ברכה, כמובא בספר מעשה רב הנדמ"ח דף פ' יעו"ש. וכן נוהגים עד היום הנוהגים על פי הגר"א. וזהו כמנהג בני תימן. וכן ראיתי בשו"ת דודאי אשר ח"ו סוס"י ה', שהביא בשם הגר"ש בעדני, שזהו מנהג בני תימן יעו"ש, ובספר ויען יוסף לידידי הגר"י צברי ענייני שומע כעונה סימן י"ז מה שהאריך בזה:

ישוב מנהג שאר העולם על פי ביאור הגרב"ד פוברסקי שליט"א

וביאר מו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א בספר בד קודש מועד א' סימן ט"ו, הא דמבואר בתוספתא עשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולם, אין זה בעשרה שעושים כל אחד מצוה בפני עצמו, כגון שכל אחד מניח תפילין, או מתעטף בציצית. דכיון שכל אחד עושה המצוה לעצמו, לא שייך ברב עם, דליכא צירוף במצוה ביניהם, וממילא גם בברכה ליכא דינא שאחד יברך לכולם. ועיקר דין התוספתא, זהו בעשרה שעושין מצוה אחת, היינו אותה מצוה, כגון בדיקת חמץ בבית אחד, די"ל שאחד יברך לכולם, וכמבואר ברא"ש פרקא קמא דפסחים. ומשום דכיון דכולם עוסקין במצוה אחת דבדיקת חמץ לבער החמץ מבית זה, איכא צירוף ביניהם במצוה, שכולם מקיימים אותה מצוה, ממילא איכא ברב עם, דאחד יברך לכולם. אולם היכא שכל אחד מניח תפילין בפני עצמו, או מתעטף בציצית בפני עצמו, ליכא צירוף ביניהם במצוה, שכל אחד מקיים המצוה בפני עצמו, והוי כעשרה שעושין עשר מצוות דליכא צירוף ביניהן. ומשו"ה כתב השלחן ערוך אם רצו אחד מברך לכולם, דליכא דינא דברב עם הדרת מלך, משום שכל אחד עושה המצוה בפני עצמו יעו"ש. וכעין זה כבר כתב המלבי"ם בספר ארצות החיים סימן ח' סק"ה יעו"ש. ועיין בדברי מו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א בתשובתו אלי, בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"ח. על פי זה נפק"מ דאחד מברך לכולם בברכת קידוש ה', משום דאיכא צירוף ביניהם במצוה יעו"ש:

ועל פי זה כתבנו בבית מתתיהו חלק א' סימן ד' אות ה', לתרץ מאי טעמא נוהגין בספירת העומר שכל אחד מברך בפני עצמו, ולא אחד מברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך, ומשום דכיון שכל אחד צריך לספור בעצמו, וכמבואר במנחות פ"ה ע"ב, וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד. וכ"פ בשלחן ערוך או"ח סימן תפ"ט ס"א, ומצוה על כל אחד ואחד לספור לעצמו. ובמשנ"ב סק"ה, די"ל דלא מהני שומע כעונה בספירת העומר, דהתורה גילתה דלא יצא ע"י שומע כעונה, ושכן ס"ל להלבוש והחק יעקב שם. ועיין מש"כ לבאר טעמא

מאי לא מהני שומע כעונה בספירת העומר, בבית מתתיהו ח״א סימן ח׳ אות ל״ח, ומש״כ בשו״ת אלישיב הכהן ח״ב סימן מ״ה:

ואולם אף להפרי חדש והברכי יוסף בסימן תפ״ט דמהני שומע כעונה בספירת העומר, מ״מ שפיר י״ל דעדיף טפי שיספור בעצמו, משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמש״כ התוספות סוכה ל״ח וברכות כ״א, דמצוה מן המובחר שיברך בעצמו אף דמהני שומע כעונה יעו״ש:

ואם כן י״ל דלהסוברים דלא מהני שומע כעונה בספירת העומר, ממילא כל אחד צריך לספור בעצמו. וכיון שסופר בעצמו, ומקיים מצוה בספירת העומר בפני עצמו, ממילא גם מברך בעצמו, וליכא דין דברב עם שאחד יברך לכולם. דהוי כעשרה שמתעטפים בציצית או לובשין תפילין שמברכין כל אחד בעצמו, ורק אם רצו אחד מברך לכולם. דכיון שכל אחד מקיים המצוה בפני עצמו, ליכא צירוף ביניהם במצוה לדין ברב עם הדרת מלך. וה״ה בספירת העומר, שכל אחד סופר בפני עצמו, ומשום דלא מהני שומע כעונה בספירת העומר. וגם להסוברים דמהני שומע כעונה בספירת העומר, מכל מקום מצוה מן המובחר שיספור בעצמו, וכמש״כ בספר ולקחתם לכם סימן ז׳, דמצוה בו יותר מבשלוחו יעו״ש. וכיון שסופר בעצמו, ממילא מברך בעצמו. דכל שעשה המצוה דספירת העומר בעצמו, ליכא צירוף עם חבירו במצוה:

למה בספירת העומר לא אומרים ברב עם הדרת מלך

ובמועדי הגר״ח חלק א׳ תשובה קמ״ז, שאלתי להגר״ח קניבסקי, מאי טעמא בספירת העומר כל אחד מברך בעצמו, ולא אחד מברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך, כמבואר בשלחן ערוך אורח חיים סימן רח״צ. והשיב בזה הלשון, צריך שיוציא הספירה בפה, והברכה כעין המצוה עכ״ל. ונראה בביאור דבריו דהברכה כעין המצוה, דהא כתב הרמב״ם פ״ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ״ה, וצריך לברך בכל לילה אקב״ו על ספירת העומר קודם שיספור. מנה ולא בירך, יצא, ואינו חוזר ומברך. והכס״מ שם כתב על זה, פשוט, דברכות אינן מעכבות יעו״ש. ואם כן צ״ע מש״כ הרמב״ם דאם ספר ולא בירך יצא, ומה קמ״ל בזה, הא בכל המצוות הברכה אינה מעכבת את קיום המצוה. וביאר הגרמ״ש שפירא זצ״ל בספר קונטריס המועדים ח״א דף רפ״ה, דעל כרחין מוכח מדברי הרמב״ם שהברכה בספירת העומר היא כחלק ממעשה המצוה דספירת העומר. וזהו שכתב הרמב״ם דאפ״ה יצא כשספר ולא בירך יעו״ש. וכ״כ בדעת הרמב״ם, בספר ברכת רפאל פסח סימן צ״ג, ובספר משנת חיים מועדים חלק ב׳ סוף סימן כ״ו, וכן הגרש״י בורנשטין זצ״ל בספר ישורון ל״ח דף שע״ו, ובספר הדרת קודש בהלכות תמידין ומוספין שם, ובספר ירח למועדים ספירת העומר סימן י׳ אות ט׳, ומש״כ נפקותא בזה בבית מתתיהו ח״ד סוס״י ד׳ יעו״ש:

ואם כן י"ל דמהאיי טעמא כל אחד מברך בעצמו ברכת ספירת העומר, דשאני ברכת ספירת העומר שהיא כחלק ממצות הספירה, וכשם שבמצות הספירה צריך לספור בעצמו, ה"ה דמברך בעצמו. ובספר מועדים וזמנים ח"ז סוס"י רל"א כתב בטעם שכל אחד מברך על ספירת העומר, ולא אחד מברך לכולם, דכיון שסופר בעצמו, ה"ה שמברך בעצמו יעו"ש, ובשו"ת יפה מראה סימן כ"ט דף שס"ו. ובעל שבט הקהתי כתב לי, על מנהגינו שכל אחד מברך על ספירת העומר ולא אחד מברך לכולם, דילפינן וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד:

ואולם בפעם אחרת שאלתי להגר"ח קניבסקי מאי טעמא בספירת העומר כל אחד מברך בפני עצמו, ולא אחד מברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך. וכתב לי, לא כולם יכולים לשמוע ע"כ. ולכאורה צ"ע מאי שנא ממגילה שאחד מוציא את כולם בברכה, וכמש"כ המג"א סימן תרפ"ט סק"י, הרי דלא חיישינן דלא כולם יכולים לשמוע. ועיין מש"כ בספר עולת כהן להג"ר חנוך כהן נט"י סימן מ"ט אות ט':

הטעם שחוששים שלא יכוונו לש"ץ

וראיתי לגיסי הגרד"צ שאול בספר בית דוד פסח ח"ב פרק ט"ל הערה ו', שכתב לבאר המנהג שכל אחד מברך בפני עצמו ברכת ספירת העומר, דיש לחוש שמא לא יתנו דעתם כל יום ויום לצאת מהש"ץ. וכעין המבואר בשלחן ערוך או"ח סימן נ"ט ס"ד לגבי ברכות ק"ש, שאין נוהגין לצאת מהש"ץ, כיון שקשה לכוון לצאת כראוי. וכתב עוד שיש לחוש שאין הש"ץ מכוין להוציא. וכעין מש"כ המג"א סימן תרי"ט סק"ג בברכת שהחיינו בליל יוה"כ, דעדיף שכל אחד יברך ברכת שהחיינו בפני עצמו ולא יסמכו על הש"ץ, שמא אינו נותן דעתו להוציאם יעו"ש. ואכן בספרי מועדי הגר"ח חלק א' תשובה תע"ו, שאלתי להגר"ח קניבסקי, מאי טעמא בברכת שהחיינו בליל יוה"כ, כל אחד מברך בפני עצמו, ולא אחד מברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך. והשיב, חוששין שמא לא ישמעו יפה יעו"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א סימן ד' אות ב':

ושוב מצאתי להגר"ח קניבסקי בספר נחל איתן סימן ט"ו סעיף ב' סוף ס"ק י"א, שהקשה למה בספירת העומר מנהגינו שכל אחד מברך לעצמו, ואין יוצאים הברכה מש"ץ משום ברב עם, הלא גם בציצית מבואר במשנה ברורה סימן ח' ס"ק י"ג שיש בזה ברב עם. וכתב שצריך לומר דהוא מטעם שכתב המשנה ברורה שם בציצית בשם החיי אדם עכ"ל. וכוונתו למה שכתב המשנ"ב שם דגם בציצית י"ל דעדיף שאחד יברך לכולם משום ברב עם, אך לא נהגו עכשיו כן, ואפשר משום שאין הכל בקיאין להתכוין לצאת ולהוציא. וא"כ י"ל דה"ה לספירת העומר, מהאיי טעמא כל אחד מברך בעצמו, משום שאין הכל בקיאין לצאת ולהוציא:

דעת הסוברים שאחד מברך לכולם רק בברכת השבח

והלום ראיתי בספר מנחת עומר [מבעל ויצבור יוסף (שוורץ)] סימן תפ״ט סק״ז, די״ל דבספירת העומר כל אחד מברך לעצמו, ולא אחד מברך לכולם משום ברב עם, על פי מש״כ הפנ״י שם בברכות נ״ג, די״ל שאחד מברך לכולם רק בברכת השבח וכברכת האור, ולא בברכת המצוות. וא״כ בספירת העומר שהיא ברכת המצוה, שפיר נהגו שכל אחד מברך בעצמו יעו״ש:

ואולם בבית מתתיהו ח״א סימן ד׳ אות ג׳ תמהנו על דברי הפנ״י, מהשלחן ערוך יו״ד סימן רס״ה ס״ה, דבשנים המלין שני תינוקות, אחד יברך ברכת המילה, ועולה גם לשני. וכתב הגר״א שם, שזהו משום ברב עם יעו״ש. הרי להדיא דאף בברכת המצוות ס״ל להשלחן ערוך שאחד יברך לכולם, ולא רק בברכת השבח כמש״כ הפנ״י. וכן בשלחן ערוך אורח חיים סימן תל״ב סעיף ב׳, בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעל הבית. וכתב המג״א סק״ו, דעשרה שעושים מצוה אחת, ברכה אחת לכולם יעו״ש:

ואמנם גם על פי דברי הפנ״י, אכתי צריך עיון בהרבה ברכות השבח שמברכין כל אחד בעצמו, כגון ברכת האילנות, אף שהיא ברכת השבח. ואמנם בשו״ת עץ שתול אורח חיים סימן כ״ח כתב שבברכת האילנות אחד יברך לכולם יעו״ש, ובשו״ת כסף צורי חלק א׳ סימן י״ב לעניין ברכת הגומל אם אחד יברך לכולם:

ביאורים משו״ת יעלת חן

וראיתי לידידי הרה״ג רבי יקותיאל אוהב ציון בשו״ת יעלת חן חלק א׳ אורח חיים סימן ל״א, שעמד בזה לעניין בברכת ספירת העומר, אם עדיף שאחד יברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך, ומאי טעמא לא נהגו שאחד יברך לכולם, ושכן העיר בשו״ת ויאסוף שלמה הכהן אורח חיים סוף סימן ב׳ יעו״ש. וכתב היעלת חן די״ל כיון דאיכא פלוגתא אי מהני שומע כעונה בספירת העומר, כיון שהספירה עצמה צריכה להיות בפי כל אחד ואחד, תיקנו דגם הברכה כל אחד ואחד יברך לעצמו, כדי שלא יבואו העולם לבלבול, וישוו דין הספירה לדין הברכה:

וכתב עוד היעלת חן, על פי מה שכתב בשלחן ערוך הגר״ז סימן תפ״ט סעיף י״ב, דהשומע ספירת העומר מחבירו, הגם שלא נתכוונו שניהם לצאת ולהוציא, לא יברך אח״כ כשיספור, דאיכא למיחש שיצא ע״י שומע כעונה, דמצוות דרבנן לכולי עלמא אינן צריכות כוונה יעו״ש. ועל כן תיקנו שכ״א יברך לעצמו, וממילא בעת שהחזן מברך כל הקהל

עונים אחריו ברוך הוא וברוך שמו, ובזה מוכחא מילתא שאינם רוצים לצאת יד״ח בספירתו:

וכתב עוד היעלת חן, כיון שהספירה כל אחד סופר בעצמו, אם יברך החזן ויוציא את כולם יד״ח בברכתו, ושוב יספור וכולם ימתינו לשמוע את ספירתו כדי לדעת מספר היום, ואח״כ הם עצמם יספרו, נמצא שיש הפסק בין הברכה לספירה יעו״ש. ואולם מנהג בני תימן שהחזן מברך ומוציא כולם בברכה, ומיד כולם סופרים ביחד עם החזן, ואם כן ליכא הפסק[א]. ועיין מש״כ בשו״ת וישב אברהם סימן מ״ז[ב]:

[א] כמו כן מנהגינו שהחזן מכריז לפני שמברך, אתמול כך וכך וכו׳, כדי שידעו כולם מניין היום. ושמעתי מפי אבא מארי זלה״ה כי בתימן היה מכריז זאת וכן את המניין בלשון ערבי, כדי שגם הקטנים וקצת מן הגדולים שאינם מבינים היטב לשון ארמי (לפי מנהגינו שסופרים בלשון ארמי) יבינו מה שהם עתידים לומר. **איתמר.** וכך מובא בסידור שיח שפתותינו כמנהג עיר רדאע דף ת״נ, אַמְס אַלְעַשִׁי פְּאלְעוֹמֶר חד יומא יעו״ש. דהיינו אתמול בערב בעומר חד יומא. אך כנראה בצנעא לא נהגו זאת אלא מעט, שכן בדקתי בשלושה ספרים מיוצאי העיר צנעא שמביאים מנהג זה, וכולם כתבו בפשיטות בלשון הקודש **אתמול** כך וכך. ומכללם הרשי״ה בקונטריסו הבדלי מנהגים. וכן היה המנהג אצלינו. וחידוש נוסף שמעתי שבעיר מהאצר לא נהגו כלל להזכיר את המניין של־אתמול. ועיין עוד שבלי הלקט בשם רבינו האיי גאון. **יב״ן:**

[ב] יראה המעיין כמה נדחקו ליישב מנהגם שכל אחד ואחד מהציבור מברך בעצמו על ספירת העומר. והדבר פשוט וברור כי מנהגינו שהחזן מברך וכולם שומעים ויוצאים ידי חובתם, הוא המנהג העיקרי והמקורי. ועיין מה שהארכתי בכללות העניין, בספרי הקטן מתנות כהונה הנדפס בסוף ספר אוצרות תימן סימן ד׳. ויש עוד הרבה ראיות לזה, אלא שאכמ״ל. איתמר:

הרב יואב עובדיה גיבלי שליט"א
כולל אביר יעקב, עמנואל

אם יש איסור בורר בניעור החרוסת מהמרור

כתב מרן בשלחן ערוך סימן תע"ה ס"א, ואח"כ יקח כזית מרור, וישקענו כולו בחרוסת. ולא ישהנו בתוכו, שלא יתבטל טעם מרירותו. ומטעם זה **צריך לנער** החרוסת מעליו ע"כ:

ושמעתי בשם אחד מהגדולים, שאסור לנער את החרוסת מעל המרור כשחל פסח בשבת, מפני שהיות ואינו חפץ בחרוסת כיון שריבויה מבטל את טעם המרור, אזי נחשבת כפסולת, והוי בורר פסולת מתוך אוכל שהוא המרור. ויש לעיין בדבר. וזה החלי בעזהי"ת:

א. האם הדבר הנשפך נחשב כבורר ביד, או מה שנשאר בידו

איתא בגמרא שבת (דף קלט:) דבי רב פפא שאפו שיכרא ממנא למנא (מריקים את השכר בנחת מכוס לכוס). אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, והאיכא ניצוצות (טיפות השכר האחרונות, שבהן מעורבים שמרים, והשכר מתמצה מהם כתוצאה מההרקה). ניצוצות בי רב פפא לא חשיבי (מתוך שהיה רב פפא חנווני, לא היה מקפיד למצות עד הסוף את השמרים, והיה משליך אותם עם קצת משקה). כך היא גירסת הגמרא שלנו, וכן גרסו הרא"ש (סימן ז'), הטור (סימן שי"ט אות י"ד), והמאירי (שם):

אולם הרי"ף (דף נח.) גרס, שאפו שיכרא ממנא למנא **בצבאתא** (פירוש, קיסמים וקשים צפופים בפי הכלי, שהם נחשבים כמסננת). וכן גרס הרמב"ן (שם). וביאר הב"ח שמשמע מגירסא זו, שרק אם שם צבאתא בפי הכלי, ואז הריק מכלי לכלי, הוי בורר, שהצבאתא מסננת את השמרים. ומוכח שאם הכלי היה ללא צבאתא, מותר להריק מכלי לכלי ולמצות את השכר מהשמרים, ואין בזה בורר. וסיים שהטור לא גרס כן, ונקיטינן לחומרא:

ומלשון השלחן ערוך סעיף י"ד נראה שנמשך אחרי גירסת הרא"ש וסיעתו וזה לשונו, מותר לערות בנחת מכלי לחבירו, ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים. שאם לא יעשה כן, הני ניצוצות מוכחי שהוא בורר ע"כ:

אולם המגן אברהם (ס"ק ט"ו) כתב שגם הטור והשלחן ערוך שלא גרסו בצבאתא, מודים שמותר לערות מכלי לכלי ולמצות את השכר מהשמרים. ומה שכתבו שאסור, הוא דוקא לאחר זמן,

אבל לאלתר מותר. וכ"כ הא"ר (ס"ק כ"ג) בשמו. וכ"כ התו"ש (ס"ק כ"ח), והשתילי זיתים (ס"ק ל"ד). וכ"כ הגר"ז (סעיף י"ח), וביאר שאין זו ברירה בכלי. שאף שמערה מכלי לכלי, מ"מ עיקר הברירה נעשית ע"י ידיו. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק נ"ה)[א], והכה"ח (ס"ק קי"א):

ומדבריהם יוצא שהמשקה שנשפך, הוא הנברר. ונמצא שכששופך נחשב שבורר את המשקה הטוב בידיו מן הניצוצות, והוי בורר אוכל מפסולת:

אולם החיי אדם (כלל ט"ז אות ט') מחמיר אפילו לאלתר, שכתב שלא ישפוך את משקה הקפה הצלול מן אבקת הקפה, אלא אם כן ישייר מעט משקה צלול, וכן בשכר[ב] [והובאו דבריו בשעה"צ (ס"ק מ"ד), וכתב שלא משמע

[א] ועיין גם בסימן ש"כ (ס"ק כ') שהתיר לסחוט בוסר לאלתר. ומבואר שהמשקה היוצא, הוא הנברר. אולם סותר את עצמו ממש"כ בהקדמה לסימן שי"ט וז"ל, פעמים הוא בורר האוכל מן הפסולת, כגון שנקבי הכברה דקין והאוכל הוא גס, ופעמים הוא להיפך ע"כ. ומבואר יוצא שהכלל הוא, שהדבר הנברר הוא זה שנשאר בידו. ועיין גם בסימן ש"כ (ס"ק כ') שהביא דעות גבי סחיטת בוסר, שדעת הט"ז (ס"ק ד'), העו"ש (ס"ק י"ד), הא"ר (ס"ק ח'), דשרי לסחטו לתוך אוכל לאלתר, משום שהוא איסור בורר. ומבואר שהמשקה היוצא, הוא הנברר. אולם לדעת המג"א והגר"ז (סעיף ח') אסור, משום שהוא דרך מלאכה. וז"ל הגר"ז, שלא התירו לברור אוכל מפסולת בידו כדי לאכול לאלתר, אלא מפני שדרך אכילה כך הוא, ליטול האוכל בידו מן הפסולת ולאכול, ואינו מעין מלאכה. אבל לסחוט ולאכול, אינו דרך אכילה אלא דרך מלאכה ע"כ. וכן פסק המשנ"ב, כדמוכח למעיין. ולפי שיטה זו, מבואר יוצא שלא משנה אם סבירא ליה כמ"ד שהנברר הוא זה שבידו, או כמ"ד שמה שנשפך מידו הוא הנברר, בכל אופן הוי בורר, מפני שכך היא דרך מלאכה:

וכעת מצאתי בספר הנפלא חידושי בתרא (הערות מגדולי הדור על המשנ"ב, סימן ש"כ ס"ק כ') ביאור מתוק לדבר. שעיקר החיוב בבורר, הוא משום שבזמנם היו בוררים כמויות לזמן ארוך. ולכן הבורר בנפה וכברה חייב, מפני שכך היא הדרך הברירה לזמן ארוך. משא"כ כשבורר לאכול מיד, אין זה כמעשה הברירה בימי החול, שכשבוררים בוררים כמויות. אולם בבוסר אין את הטעם הזה, שאין הבדל בין יום חול לשבת, שגם ביום חול א"א לסחוט לזמן ארוך, מפני שהמיץ היוצא ממנו מר הוא, ומשתמשים בו מיד לצורך האכילה עכשיו. ולכן היות ואין שינוי מדרך הברירה בחול, נקרא דרך מלאכה ע"כ:

[ב] ולכאורה סותר את עצמו מסוף הסעיף, שכתב לגבי שומן, שאין לשפכו מן המאכל, כיון שזה בורר פסולת מתוך אוכל. וקשה, שלפי היסוד שהנשאר ביד הוא הנברר, א"כ בנדון זה הוי בורר אוכל מפסולת דשרי. וכן ראיתי שהמג"א בס"ק ט"ו דלא ס"ל כהחיי"א, מביא דין זה שאסור להוציא שומן מהמאכל. ועיין מש"כ לתרץ בזה היל"י ח"ב סימן שי"ט (הערה נ"ב):

כן משאר האחרונים]. וגם הגר"ז בפסקי הסידור, חזר בו ממש"כ בשלחן ערוך שלו (בסימן שי"ט סעיף י"ח והובא לעיל), וס"ל שיש בזה בורר [ועיין שו"ת דברי נחמיה (סימן כ"א) מש"כ ליישב]. וכן פסק כהסידור, באג"ט (בורר ס"ג אות ה'), והוסיף שכן דעת תוספות ומהרש"ל בהגהותיו לסמ"ג. וכן כתב קצות השלחן ח"ה (סימן קכ"ה סעיף ח' הערה י"ט). וכן נראה שדעת הגרע"י נוטה כדעת הגר"ז בסידורו, ממה שכתב בחזו"ע חלק ד' (דף רכ"ב) שאסור למצות את השכר מהשמרים כשמריק מכלי אל כלי, וסתם ולא פירש אם מותר לאלתר כמו שכתב המג"א. וכן ראיתי שכתב כן להדיא בעמוד רכ"ט וז"ל, גביעי שמנת ולבן שנצטבר בהן מים, וצפין עליהם, נראה שמותר לשפוך את המים החוצה, ולאכול השמנת והלבן לאלתר, ואין בזה משום ברירה, כי אין המים מעורבין עם השמנת אלא צפין עליהם וכו'. ועוד, **דמה ששופך החוצה הוי פסולת, והנשאר בידו הוי אוכל, והוי בורר בידו אוכל מתוך פסולת דשרי לאלתר** ע"כ:

ומדבריהם יוצא שהדבר הנברר, הוא מה שנשאר אצלו ביד. ולכן כששופך את השכר והשמרים נשארים בידיו, הוי בורר פסולת מתוך אוכל, ולא מהני כלל מה שישתה לאלתר. וזה כפשט לשון השלחן ערוך שלא חילק בין לאלתר לבו ביום:

ונראה דהוא הדין בנדון דידן שהמרור בידיו ומנער את החרוסת, תלוי במחלוקת הנז"ל. שאם הדבר הנברר הוא מה שנזרק, יש בכאן איסור בורר במה שמנער את החרוסת, שהרי אינו חפץ בה, שמבטלת את טעם המרירות. ומאידך אם הדבר הנברר הוא זה הנשאר בידו, אין כאן בית מיחוש כלל, שהרי המרור נשאר בידיו, וחשיב כבורר אוכל מפסולת:

ב. נוטל חלק מהפסולת שבאוכל, האם חשיב בורר

ולכאורה נראה דנדון דידן קיל טפי. שהרי בשכר ושמרים, הבעיא מתחילה כשרוצה למצות **עד תום** את השכר מן השמרים. משא"כ בנדון דידן, שאינו חפץ לנער את כל החרוסת, שהרי צריך לעשות זכר לטיט, ורק רוצה למעט בכמות. וכן מצאתי שכתב סברא זו ביל"י (סימן שי"ט הערה נ"ב) גבי מלחיה, שמותר להשתמש בה אעפ"י שהמלח שבה מעורב עם גרגירי אורז. ואין בזה משום בורר, כיון שכשמוציא מלח, נשאר עוד מלח מעורב עם אורז. וכתב שהסכים לזה אביו זצ"ל (ולפ"ז יוצא שאם נשאר מעט מלח, אסור להוציאו, דדמי לממצה השכר מתוך השמרים):

ובאמת שסברא זו תלויה במחלוקת הירושלמי (דף מט:) והבבלי. דז"ל הירושלמי, אמר רבי יודן, יש שהוא בורר צרורות כל היום, ואינו מתחייב. יש שהוא נוטל כגרוגרת, ומיד מתחייב. היך עבידה. היה יושב על גבי כרי וברר צרורות כל היום, אינו מתחייב. נטל לתוך ידו כגרוגרת ובירר, חייב (כלומר שהיושב בכרי ובורר רגבי אדמה ואבנים, לא

מתחייב, מפני שלא סילק את כל האבנים מהכרי, ולא נתקן הכרי מהפסולת. אולם אם הניח בתוך ידו שיעור גרוגרת מהחיטים המעורבות עם הצרורות, וסילק את כל הצרורות, חייב, כיון שיש בידו שיעור כגרוגרת מבורר. פני משה) וכו'. בירר אוכלים מתוך אוכלים, חזקיה אמר חייב, רבי יוחנן אמר פטור. מתניתא פליגא על חזקיה, דאמר בורר ואוכל בורר ומניח על השלחן. רבי בון בר חייה בשם רבי שמואל ב"ר יצחק, תיפתר שהיו אורחין אוכלין ראשונה ראשונה (שהיו אוכלין לאלתר כל מה שבורר להם. קרבן העדה). והתני (בניחותא) ובלבד שלא יבור את כל אותו המין. אם עשה כן בשבת, חייב (דהיינו שאם יברור את כל המין המעורב בחבירו, ניכרת הברירה, וזה להניח לבו ביום וחייב):

והאג"ט (זורה אות א') ציין שהבבלי חולק, וס"ל שאפילו אם לא ברר את כל הכמות חייב, עיי"ש שהאריך להוכיח דפליגי. ובמלאכת בורר סעיף ג' פסק כהבבלי:

ואולי יש לדחות, שהרי מטרתו נעשית לאחר הניעור, וכאילו סיים את הברירה. משא"כ במלח ואורז, שלא סיים את הברירה:

ג. האם יש חילוק בין בורר אוכל מפסולת לבורר אוכל מאוכל

ואפשר לצרף עוד ספק, ממה שכתב הרמב"ם (פרק ח' הלכה י"ג) וז"ל, הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד וכו' יעו"ש. ודייק מלשונו הב"י (סימן שי"ט אות ג') שיש חילוק בין בורר אוכל מפסולת, לבורר אוכל מאוכל. שבורר אוכל מפסולת, מותר רק לאלתר. אולם אם בורר אוכל מאוכל, מותר אפילו לשלוש או ארבע שעות, ואסור אם בורר משחרית לבין הערביים. וסיים, אלא שאיני יודע מניין לו חילוק זה. ואם לא נתכוון לכך, קשה לי אמאי פלגינהו בתרתי ע"כ:

ועם כל זאת העתיק בשלחן ערוך את לשון הרמב"ם מלה במלה, אולם הרמ"א הוסיף (ההוספה מודגשת). וז"ל השלחן ערוך, היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח **השני כדי** לאכול מיד ע"כ. וביאר המג"א (ס"ק ד') שכוונת הרמ"א כמו שכתב הטור, שאוכל שאינו חפץ בו, נחשב פסולת. וא"כ צריך לברור את האוכל שחפץ בו, ולהניח השני שהוא הפסולת ע"כ. וזה שלא כדעת השלחן ערוך, וכמו שכתב הפמ"ג (א"א ס"ק ד') שהרמ"א במלים **השני כדי,** שינה כוונת השלחן ערוך והרמב"ם [והשת"ז לא השמיט הגהה זו. וכן מהרי"ץ (פסקי מהרי"ץ ק"ג) העלה הגהה זו]. והר"ד עראמה (הובא במאמ"ר ס"ק ד') ביאר את דברי הרמב"ם כפשוטם, שאוכל מאוכל יכול לברור גם מה שאינו חפץ ממה שחפץ בו, ואין זה נחשב כפסולת מתוך אוכל. וכ"כ ג"כ בספר מגילת ספר על הרמב"ם. וכ"כ הפמ"ג

בספרו ראש יוסף (שבת דף ע"ד ע"ב). וכ"כ רא"מ הורוויץ בהגהותיו לש"ס (שבת דף ע"ד ע"א). וכ"כ באג"ט (זורה אות א' ס"ק ב'), וכ"כ בשו"ת שמע שלמה ח"א (סימן ו'), והוסיף שם שהיא דעת בעל ההשלמה וספר המאורות וספר אהל מועד, ושכתבו שכן היא דעת הרי"ף [ברם כתב שטוב להחמיר]. והניף את ידו שנית בח"ד (סימנים ח' ט'). וכן הסכים למעשה דודי בשו"ת אורן של־חכמים ח"א (סימן כ'). ובעריכת שלחן ח"ד סימן שי"ט (ס"ה) כתב שיש מבני תימן שנהגו להקל, ויש להם יסודות נאמנים לכך. וכן נראה בנדון דידן, דשרי לנער החרוסת שהיא אוכל, מהמרור שהוא אוכל, שהרי יאכלנה לאחר מכן, והוי בורר אוכל מאוכל:

ואף שיש חולקים, וכמ"ש בבאה"ל (ד"ה ומניח השני) שאין לזוז מדברי התרומת הדשן והרמ"א שמקורן בדברי הרא"ש (שיש ברירה באוכל מאוכל כמו באוכל ופסולת), ונוגע בעניין איסור דאורייתא, מ"מ בנדון דידן יש ספק ספיקא בדברי מרן השלחן ערוך. ספק אם הדבר הנזרק הוי הנברר, או הנשאר בידו. וכן ספק אם יש חילוק בין בורר אוכל מפסולת, לבורר אוכל מאוכל:

ד. מחלוקת רש"י ותוספות האם יש ברירה באוכל מאוכל

ועוד יש לצרף ג"כ את שיטת רש"י (שבת דף עד.) שחולק על תוספות (שם) שגרסו בגמרא היו לפניו **שני מיני** אוכלין, והביאו בשם ר"ח שפירש, דיש ברירה באוכל מתוך אוכל. והוכיחו כן מהירושלמי דקאמר הבורר אוכלים מתוך אוכלים וכו'. אולם רש"י גרס היו לפניו **מיני** אוכלין:

וביאר הפנ"י (שם) שהתוספות גרסו **שני מיני** אוכלין, דס"ל שיש ברירה בשני מיני אוכלין. לאפוקי מדעת רש"י שגרס **מיני** אוכלין, ופירושו שיש ברירה באוכל מפסולת, אבל לא בשני מיני אוכלין. וכן מצאתי בס"ד שביארו הריטב"א (שם ד"ה גרש"י), ריבב"ן, והמאירי (שם), את גירסת רש"י:

[והעירוני שלפי ביאור החת"ס (שם ד"ה היו לפניו שני) בדברי רש"י, אי אפשר לצרף את דברי רש"י. וכה דבריו, דבשביל שיהיה איסור ברירה בשני מיני אוכלין, צריך שני תנאים. א', שיחשוב שאינו חפץ בו. ב', שיעשה מעשה, דהיינו שיניח אותו בצד. אולם אם נטל רק מה שחפץ, לא הוי המונח (שהוא הנשאר) פסולת, דשמא ימשך ויאכלנו, ואין כאן דין בורר כלל, ויכול לעשות כן לבו ביום. אולם כמ"ש לעיל שיש שביארו את גירסת רש"י באופן אחר, והם הריטב"א, ריבב"ן, מאירי, פנ"י, ורבים נינהו, להם שומעים]:

וכן גרסו הרי"ף (דף לב. על פי גירסת הר"ן שם), הרוקח (הלכות שבת אות ס"ג), והאו"ז (סימן נ"ט). ומצאתי באג"ט (זורה אות א' ס"ק א', בורר אות כ"ד בהגהה השנייה) שעמד על דעת האו"ז שגרס כרש"י, דמוכח שסובר שאין ברירה באוכל מאוכל, וס"ל כרבי יוחנן דירושלמי

(שבת פ"ז ה"ב) שהבורר אוכל מאוכל פטור[ג]:

ובספר ההשלמה (שם) כתב וז"ל, הרב אלפסי ז"ל גריס (והיא גירסת תוספות) היו לפניו שני מיני אוכלין, בורר ואוכל וכו'. וכן בפלוגתא דרב אשי ורבי ירמיה מדיפתי, גריס היו לפניו שני מיני אוכלין. ומשמע כגון שאחד ראוי לאכלו כשהוא חי, ואחד אינו ראוי לאכלו אלא לאחר בישולו. **וכשבורר האחד שראוי לאכלו כשהוא חי מתוך חבירו, הוה ליה כבורר אוכל מתוך פסולת** עכ"ל. ומבואר יוצא שהבין בדעת הרי"ף, שאם שני האוכלין ראויים לאכילה חיים, אין שייך בהם ברירה. ונראה דס"ל כרש"י:

ונראה שגם המ"מ (פ"ח הי"ב) סבירא ליה כרש"י וז"ל, ופסולת מתוך אוכל לעולם חייב. וכן הסכים הרמב"ן ז"ל. וכן נראה מן ההלכות שבפסולת מתוך אוכל לעולם חייב. **ושני מיני אוכלין, הרי הן כאוכל מתוך פסולת** ע"כ. ומדבריו נראה ברור שאם בורר אוכל מאוכל, לא שנא בורר את המין שחפץ בו, לא שנא בורר את המין שאינו חפץ בו, תמיד נחשב כבורר אוכל מפסולת. וכעת ראיתי שגם האג"ט (בורר אות ט"ו ס"ק א') ביאר כן את דברי המ"מ, והוסיף שכן היא דעת המבי"ט בקרית ספר (על הרמב"ם שם):

אך נראה לי שאין דעת המ"מ כדעת רש"י, שהרי מוכח מדבריו שהבורר אוכל מאוכל, נחשב תמיד כבורר אוכל מפסולת. וא"כ כל ההיתר הוא רק אם בורר לאלתר. וכן מוכח להדיא מלשון המבי"ט, שכתב ובשני מיני אוכלין, אם בורר בשחרית לבין הערביים, אפילו ביד חייב ע"כ, ואלו דעת רש"י שאין ברירה באוכלין כלל. איך שיהיה, דעת המ"מ והמבי"ט מסייעת לנדון דידן, שבורר איזה מהן שיחפוץ, ובלבד שיאכל לאלתר:

אמנם נראה דאיסורא מיהא איכא אף לשיטת רש"י, כיון דסבירא ליה כרבי יוחנן דירושלמי, שאמר הבורר אוכלים מתוך אוכלים **פטור**, ומשמע פטור אבל אסור. וכן ראיתי שפירש הפני משה (ד"ה בורר ואוכל בורר ומניח). וכן כתב הפנ"י (הנז"ל) דאפשר דלדינא לרש"י נמי שייך ברירה בשני מיני אוכלין לאיסורא לכתחילה אליבא דכו"ע, כשהוא דרך ברירה. ולעניין חיובא או פטורא, תליא בפלוגתא דחזקיה ורבי יוחנן דירושלמי ע"כ. ואף על פי כן אפשר לצרף את דעת רש"י להוריד את האיסור מחיוב לפטור:

[ג] ועיי"ש באג"ט שהביא את דברי מגן אבות (למהר"מ בנט דף ט') שהבין ברש"י דס"ל כתוספות, וראייתו מדף קמ. ממתניתין ומסננים הביצה במסננת של־חרדל, וביארה הגמרא לפי שאין עושין אותה אלא לגוון. ופירש"י שם, למראה, שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון, הלכך אידי ואידי אוכל הוא, ואין כאן ברירת אוכל מפסולת ע"כ. ומוכח שיש ברירה בשני מיני אוכלין עיי"ש. ויש להשיב על דבריו, ואכמ"ל. ומ"מ אין כן דעת התוספות, ריטב"א, ריבב"ן, מאירי, פנ"י, ואג"ט, בביאור דברי רש"י:

ה. דעת המתירים לברור פסולת מאוכל לאלתר

ולרווחא דמלתא אפשר לצרף גם את שיטת בעל ההשלמה (דף עד.) בשם דודו וז"ל, והרב דודי פירש דלאלתר שרי אפילו פסולת מתוך אוכל ע"כ. וכ"כ בספר המאורות (שם) בשם ר' אשר דודו של־בעל ההשלמה. וכן מצאתי בברכי יוסף (סימן שי"ט אות ה') שכתב בשם ספר יד אהרן, דמהריט"ץ סבירא ליה בדעת הרמב"ם שפסולת מתוך אוכל מותר לאלתר, ולפ"ז התיר להסיר זבוב מהכוס, ושו"ר בטל אורות (הוצאת אור ודרך עמוד קמ"ו) שכתב בשם הריטב"א בכת"י, שגם התוספות סבירא להו דלברור פסולת מאוכל לאלתר שרי עיי"ש. אתה הראית לדעת שבעל ההשלמה בשם דודו ר' אשר, הרמב"ם, ותוספות, ס"ל הכי, ולאו מלתא זוטרתא היא. ואף שדעה זאת דחויה היא, שכבר פסק השלחן ערוך בסעיף ד' שהבורר פסולת מתוך אוכל חייב, מ"מ חזיא לאצטרופי. וכן מצאתי שמצרף שיטה זו בבאה"ל (ס"ד ד"ה מתוך אוכל):

ו. הדין למסקנא

ולכן נראה לענ"ד מכל הנך צירופי, דאין בזה בורר. ובפרט לאחר מש"כ השלחן ערוך בסימן תע"ה (סעיף א') שצריך לנער את החרוסת מהמרור, ושום פוסק לא הזכיר בזה איסור ברירה:

ומצאתי תנא דמסייע לדברינו, והוא הבא"ח (שנה שנייה בשלח אות ז') שכתב גבי אבטיח שיש בו גרעינים וחפץ לאכלו, יקח חתיכה בידו וינער בכח כדי שיפלו הגרעינים ע"כ, והעתיקוהו כה"ח סימן שי"ט (ס"ק מ"ז), חזו"ע ח"ד (דף קצ"ה), ושש"כ (פ"ג הי"ז) ועוד אחרונים. ומוכח מדבריו שלא חשש לבורר, וכ"ש בנדון דידן:

ונראה שאפשר עוד להביא עוד סייעתא מדברי החזו"א (או"ח סוס"י נ"ד) שכתב גבי שזיפין ושאר פירות שסדקן ורוצה להוציא את הגרעין מתוכן, שיאחז הגרעין בידו האחת, ובידו השנייה ימשוך את הפרי מהגרעין. או שיקפל את הפרי, והגרעין יפול מאליו ע"כ. ולא חשש לבורר:

אולם ראיתי בספר חוט שני (שבת חלק ב' פרק כ"ה ס"ק ח') שביאר את כוונת החזו"א, שההיתר הוא מחמת שמתעסק באוכל ולא בפסולת, ונחשב כמו קילוף האוכל מעל הפסולת, ואין בזה בורר, שהפסולת נופלת מאליה. והוסיף שלפי זה אם מנער את הפסולת מהאוכל, י"ל דאסור, כיון שעושה פעולה שתיפול הפסולת מן האוכל ע"כ. ולפי דבריו גם להחזו"א יש בורר בניעור החרוסת מהמרור:

ובהמשך דבריו כתב גבי הסרת גרעיני מלון, אם אין מונחים בתוכו, מותר לנענעו, מפני שהם עומדים בפני עצמם ע"כ. כלומר רק אם מונחים הגרעינים על המלון, ובנענוע קל נופלים, ולא צריך לנער, בזה לא שייך בורר:

ועיין עוד בדף ס"ו שכתב לגבי פת שהטבילה במלח, שלא ינער את המלח, משום בורר, אא"כ משאיר קצת מלח בפת ע"כ. ומסקנת דבריו היא, שכל דבר שדבוק וצריך ניעור, שפיר שייך בו בורר. אבל אם רק מונח עליו ובנענוע נופל, לא הוי בורר:

ועיין במקראי קודש (ליל הסדר פרק ח' סוף הערה ז') שכתב בשם הגרמ"א, שאין בזה בורר, כיון שעושה כן שלא כדרכו, שהרי בכל השנה הרגילות למעט את כמות הטיבול ע"י ידו או כף או בדפני הצלחת, משא"כ בפסח שצריך לנער. [וכ"כ בהליכות מועד (מהדורת תשע"ז פ"י הערה צ"ז)]. ובשם הגרא"נ כתב, שיש לנער בקלות את המרור, כדי לא להיכנס לחשש בורר:

ולאחר כתבי כל זאת, מצאתי שכן העלה להתיר בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סימן א' אות ב' ס"ק ב'), וזאת מכמה טעמים. א', שהרי עושה זאת רק לקיום המצוה, דבסתם יום חול לא היה מקפיד בזה. ב', שלא איכפת לו איזה חלק מהחרוסת יתנער, וא"כ אין זה דומה לבורר. ג', דהוי תיקוני מאכל, כדי שלא תבטל החרוסת את טעם המרור. ודמי למ"ש בבאה"ל סימן שי"ט (סעיף ד' ד"ה מתוך אוכל) גבי עצמות דגים, שרשאי להפרידן מעל הבשר לאלתר, שהרי זה תיקון אוכל בעלמא. ד', שנראה שאין בניעור שֵׁם ברירה כלל, שהרי הרב בא"ח (הובאו דבריו לעיל) התיר לנער אבטיח בכח מגרעיניו, וכנראה ס"ל שאין ניעור נחשב בורר. או שסבר שהדבר הנברר הוא הנשאר בידו, וכמ"ש הא"א מבוטשאטש (סימן שי"ט סעיף ד') שאין חשש בורר פסולת, כשמניע בידו פרי כדי שיפול הגרעין מתוכו, שהרי האוכל הנברר בידו הוא, והוי כבורר אוכל מפסולת:

וכן נראה עיקר לדינא, דאין בזה איסור בורר, מכל הני צדדי קולות שהבאנו לעיל. ובפרט שלמנהג תימן (אגדתא דפסחא פרי עץ חיים הערה רפ"ג) אין משקעים את כל המרור בחרוסת כדעת השלחן ערוך, אלא מעט כדעת מהרי"ץ (בע"ח דף כ"ה ע"ב) שהעתיק דברי הרמב"ם. ובסביב לשלחנך (סימן תע"ה ס"א ד"ה וישקענו) הביא בשם הגר"ע בסיס זצ"ל, שמשקעים כשליש או כחצי מהמרור בחרוסת. וממילא אין צריך לניעור כלל, וניצול מכל חשש:

ז. האם הדין שונה ב"חריין"

וראיתי עוד מש"כ בספר חוט שני הלכות פסח (פי"ז ס"ק כ"ב. וכ"כ בהלכות שבת ח"ב עמוד ס"ו) שאין בניעור זה משום בורר וז"ל, וכן מותר לנער את החרוסת מהמרור בליל הסדר שחל להיות בשבת, דאין זו פעולת ברירה, דלפעמים נופל רק מקצת מן המרור, ולפעמים נופל קצת מן החרוסת ונשאר ממנה קצת עכ"ל. ודבריו מבוארים, כיון שעם הניעור נזרק גם מרור, ואין זה בכלל בורר:

וכל זה למנהג בני אשכנז שהמרור הוא ה"חריין", וכידוע הם מגררים אותו, ונוטלים כמות מעטה בידם וטובלים

בחרוסת. ולכן כשמנערים את החרוסת, לפעמים נופל קצת מהמרור, ופעמים נופל קצת מהחרוסת ונשאר ממנה קצת, ואין זו פעולת ברירה. ולכן אין ראיה ממנו למנהגינו שהחסא היא המרור, וכשמנערה רק החרוסת מתנערת:

יהיה מאמר זה מוקטר לעילוי נשמת סבי **ראובן** בן **עובדיה** מנוחתו עדן, שנאסף לבית עולמו ביום ל׳ אב ה׳תשפ״א. וסבי **שמעון** בן **שלום** מנוחתו עדן, שנאסף לבית עולמו ביום י״ז אב ה׳תשפ״א. תנצב״ה:

רצצתי בתו של־המן

בתיקון פורים שחיבר ר״י הלוי כתוב, ואלה שמות הילודים לו. רצצתי פרשנדתא דלפון אספתא וכו׳. יש לשאול, מדוע פותחים בתיבת רצצתי? הרי צריך לומר תחילה, פרשנדתא. הפיוט הולך לפי סימן שמו, יהודה בן שמואל הלוי, ואחרי כן לפי סדר אבג״ד. באות קו״ף הוא אומר, קידשתי לצוררי מזבח. ובסופו הוא אומר, ואלה שמות הילודים לו, ואחרי כן באות רי״ש הוא אומר, רצצתי פרשנדתא דלפון אספתא וכו׳. למה כתוב כאן רצצתי? לכאורה התשובה פשוטה, וכך מסתמא מבינים כולם. הפייטן היה מוכרח. עתה הגיעה האות רי״ש, והוא לא יכל לכתוב מיד פרשדנתא, מאחר שכתב לפני כן, ואלה שמות הילודים לו, לכן פתח תחילה בתיבת ׳רצצתי׳:

אבל תקשיבו דבר נחמד שאמר אאמו״ר בשם אחד מרבותיו. ״בת היתה לו להמן, ושמה רצצתי״. מעתה יפה מאד. ׳רצצתי׳ גם היא היתה בכלל אלה שנולדו להמן. מצדי, כל הזמן חשבתי שזו מילתא דבדיחותא. אבל האמת היא שהיה נראה על אאמו״ר שאמר זאת ברצינות, ולא כהלצה:

אמנם השבוע היתה לי הפתעה, וממנה ניקח דוגמא להעריך מאד מנהגי אבות ומָסורֶתם. עדיף יותר לומר שאיננו מבינים, לא יודעים, צריך עיון. ראיתי דבר נפלא, ׳מדרש קדום ובלתי ידוע׳ על מגילת אסתר, המובא בספר גנזי מדרש [דף קנ״ז]. מובא שם, כשהמן הרכיב את מרדכי בשווקי שושן הבירה, וז״ל המדרש, **כיון דהוה מטי שוקא דהמן, הוה מִכְּחת - ולא עבר ביה. חד זמן, אמרה מינוקיא, לא עברנן בהדין שוקא. עבר בגוֵיה על כרחיה. שמעת ברתיה קול שגוש, אמרה דלמא החוא יהודיא נפק מצטלב. כיון דחמתה דמרדכי הוא, טלקת גרמה וטרפת מוחה.** ופירושו הוא, כאשר היא ראתה שמרדכי רוכב על הסוס, השליכה את עצמה מן הגג, ורוצצה את מוחה. נפלה, והתפוצץ לה הראש. גולגולתה נתרוצצה. תיאור זה אינו כתוב אצלינו בגמרא, וגם לא בשום מדרש. ועל פי זה מאירים ומזהירים דברי אאמו״ר. פשוט קראו לה רצצתי, או משהו דומה, על שם ולזכר אותו הריצוץ. חושבני שדבר זה הוא ממש מאיר את העיניים:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק דרשת חול המועד פסח ה׳תשפ״א ב׳של״ב)

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

מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת חדשה ויפה, ואחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, באיזו מהן ידליק[א]

לק״י, ערב שבת קודש, סדר ובני ישראל פרו וישרצו וגו׳, כ׳ בטבת ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

לקראת ידידי חביבי ויקירי, גבור בתורה כארי, שוקד באהלה של־תורה, חריף ובקי ובעל סברא, הלא הוא הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט״א. מחבר הספרים גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש. לתורה מרובה יזכהו האל, ולחזות בביאת הגואל ובבניין ההראל:

אשר עלה ונסתפ״ק אודות מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק, והיא ישנה מאד, ואחת חדשה ויפה מאד, באיזו מהן עדיף להדליק בחנוכה, והטעם:

א. זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות

תשובה מפני הלחץ זה הדוחק, אכתוב בקצרה את הנראה לענ״ד. ידוע הדבר ומפורסם העניין, אשר חכמים הגידו בגמרא שבת דף קל״ג ע״ב, תניא, זה אלי ואנוהו (שמות ט״ו, ב׳) התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכו׳ יעו״ש. ויש בזה משום הידור מצוה, כמתבאר מדברי רש״י שם ד״ה דלא:

וכתב רבינו הרמב״ם בסוף הלכות איסורי מזבח וז״ל, הרוצה לזכות, יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה (בראשית ד׳, ד׳) והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבֵהן, וישע י״י אל הבל ואל מנחתו. והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב, שיהיה מן הנאה הטוב. אם בנה בית תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב, יאכיל מן הטוב והמתוק שבשלחנו. כסה ערום, יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר, יקדיש מן היפה שבנכסיו. וכן הוא אומר (ויקרא ג׳, ט״ז) כל חלב לי״י, עד כאן דבריו הנעימים:

[א] בעניין זה, כתבתי גם כן מכתב שאלה אל מו״ר מרן הגר״י רצאבי שליט״א, וצירפתי עמו את התשובה הזאת. מכתב השאלה ותשובתו, נדפסים לעיל מדף כ״ה ואילך:

ב. מן הדין העיקר שלא יהיה במנורת חנוכה משום ביזוי מצוה

והנה לעניין נר חנוכה, מצד עיקר הדין, כתב הטור שלהי סימן תרע״ג וז״ל, הרב רבינו מאיר מרוטנבורק לא היה מדליק בנר של־חרס, אלא בשל־מתכת. וכשלא היה לו אלא של־חרס, היה לוקח חדשים בכל לילה. וכשלא היו לו חדשים, היה מסיקן באור, דהוו כמו חדשים. דהכי איתא במסכת סופרים (פרק כ׳ הלכה ג׳) אין מדליקין בנר ישן. אין לו רק ישן, מלבנו באור יפה. וסתם נר הוא של־חרס. הלכך בשל־מתכת אין צריך חדש. ושל־זכוכית או חרס מצופה, דינו כמתכת עכ״ל. וכן העלה מרן בשלחן ערוך שם סעיף ג׳, נר של־חרס שהדליק בו לילה אחת, נעשה ישן ואין מדליקים בו לילה אחרת וכו׳ ע״כ:

והטעם שאין להדליק בנר של־חרס ישן, לפי שהוא מאוס, כמו שכתב מהרש״ל בתשובותיו סימן פ״ה. וכיון שהוא מאוס, ממילא הוי ביזוי מצוה, כמו שכתב הלבוש שם בסימן תרע״ג סעיף ג׳. והביא דבריו הרב שתילי זיתים שם ס״ק י״ד. וכן כתב הרב משנה ברורה שם ס״ק כ״ט:

ג. זה אלי ואנוהו, בנר חנוכה

אולם גם בנר חנוכה יש עניין שיהיה נאה, מצד הידור מצוה. והרב בית חדש ריש סימן רס״ג פירש שזהו מאי דאיתא בגמרא שבת דף כ״ג ע״ב, אמר רב הונא, הרגיל בנר [דשבת וחנוכה. רש״י] הויין ליה בנים תלמידי חכמים וז״ל, אעפ״י שחייב בנר של־שבת, מכל מקום יוצא ידי חובתו אפילו אינו יפה. ואם הוא זהיר לעשותו יפה לכבוד שבת, הויין ליה בנים תלמידי חכמים וכו׳. וכן דחנוכה נמי הוי פירושו שעושהו יפה, דהוי מצוה ואינו חובה לעשותו יפה יעו״ש:

וכבר כתב הרב סדר היום בסדר חנוכה וז״ל, בעניין הנרות שידליקו בהן, כל אחד יעשה אותם כפי כוחו. וכל המהדר אותם ביותר, הרי זה משובח. ומי שידו משגת לעשות אותם מכסף, יעשה אותם, כי אין ההוצאה בהם כל כך. וה׳ יודע כמה דאגתי על עניין זה, ולא עלה בידי לקוצר ההשגה, אבל בטחתי בחסד אלהים שיגמור בידי לעשות כוונתי. לפחות מי שאין בידו לעשות כל השמונה נרות כסף, יעשה אחד מהם כסף, ויהיה אותה שמחדש בכל לילה זכר לנס עכ״ל. וכמה אחרונים שם בסימן תרע״ג, העלו עיקר דבריו בזה:

והרב כף החיים שם ס״ק ס׳ העלה בשם כמה אחרונים, חמשה עשר מיני כלים ראויים לנר חנוכה, וכל הקודם משובח, כלי זהב, כלי כסף, נחושת קלל דומה לזהב, נחושת אדום, ברזל וכו׳ יעו״ש:

וראיתי להעתיק כאן דברים יקרים ונכבדים שכתב הרב שתילי זיתים בתשובותיו רביד הזהב סימן ה׳ וז״ל, שאלת נרות חנוכה מן הדין לעשותן

כל נר בכלי בפני עצמו, או כולן בכלי אחד שיש לו פיות הרבה. תשובה. מההיא דנר שיש לו שני פיות וכו' (שבת דף כ"ג ע"ב, ושלחן ערוך סימן תרע"א סעיף ג') נראה שכל נר בכלי בפני עצמו. והמנהג בכל אלו המקומות להדליק כל שמונת הנרות בכל[י] אחד. ובשנת ה'תקי"ב עלה בדעתי להדליק כל נר בכלי בפני עצמו, כי ראיתי שהיו לי כוסות זכוכית זכים, ואמרתי מה טוב כי **אעשה כבוד למצוה הזאת להדרה** בהדלקת כל נר בכוס אחד. ואעשה כן בליל ראשון, ובליל שני הדלקתי שנים. והייתי שמח שמחה גדולה על שעלה בדעתי זאת העצה הטובה. ויהי בלילה וארא בחלומי והנה לפַני יריעה אחת גויל יפה עד מאד, מגוהצת ומשורטטת שרטוט נאה שלא ראיתי כמוה בהקיץ. והיה כתוב בה בדף אחד אל"ף אשורי, ובדף השני למ"ד, ואחר הלמ"ד הפרש כשיעור בין שתי תיבות, ואחר כך שם אלהים, כתב אשורי בתכלית היופי. ואשתומם על המראה. ובתוך החלום עלה בדעתי כי הראו לי מן השמים עניין זה דרך רמז על המעשה שעשיתי בהדלקת הנרות כך, שיש בו פירוד וכו'. ומאז חדלתי, והדלקתי בליל שלישי כמנהגי במנורה המיוחדת לי לנרות חנוכה. וכתבתי זה, שהשומע ישמע והחדל יחדל. גם המנורה שנצטוינו בה, מקשה היא (במדבר ח', ד') עכ"ל. ואף כי אין כאן מקום לדון בעיקר דבריו, מכל מקום חזינן כמה היה שמח במה שעשה כבוד למצוה הזאת להדרה:

ד. העיקר שתהיה המצוה נאה, לכבודה ולכבודו יתברך

ומעתה נבוא לשאלת מעכ"ת. הנה מדברי הגמרא והרמב"ם שהבאנו לעיל אות א', יש לנו ללמוד שעיקר העניין הוא שתהיה המצוה נאה, שזהו דבר הניכר לעיני הרואים:

ודבר פשוט שהעיקר בכל זה הוא שתהיה כוונתו לכבוד המצוה עצמה, ולכבודו יתברך שציוהו בה. ולא חלילה לכבוד עצמו, כגון להראות את עשרו ואת יקר תפארת גדולתו. וזהו שדקדקו רבותינו ז"ל ואמרו התנאה **לפניו** במצוות, עשה **לפניו** סוכה נאה וכו', כדלעיל אות א' ד"ה תשובה. וכבר הזהירו על זה הפוסקים. וכיוצא בזה כתב מורי הגאון מהר"ח כסאר זצוק"ל בשם טוב פרק ל' מהלכות שבת דין ג' יעו"ש:

הלכך מסתברא לענ"ד שאם הוא רוצה להדר את המצוה, ידליק נר חנוכה במנורה החדשה, שהרי היא יפה מאד, וזהו הידורה של־מצוה. אבל אם ידליק במנורה הישנה מאד, אף שקיבל אותה בירושה מאדם גדול וצדיק, ויש עניין סגולי בהשתמשות בה [עיין למשל בספר חשוקי חמד על מסכת פסחים דף מ"ה ע"ב. ואין כאן מקום להאריך בפרט זה], מכל מקום אין בכך שום הידור מצוה, שהרי לא תואר לה ולא הדר:

ה. מעלת עניין זה אלי ואנוהו

ובפרט לפי מה שסיים הרב סדר היום (והבאנו תחילת דבריו לעיל

אות ג׳ ד״ה וכבר) בביאור מעלת העניין וז״ל, וכל זה [דהיינו שיהיו נרות חנוכה מהודרים] אם אינו מעכב, מראה בה חביבות המצוה וחפצו, והשמחה שיש לו בה, שהוא עיקר העבודה עכ״ל:

וכזאת כתב מורי הגאון מהר״ח כסאר זצוק״ל בספרו שם טוב על דברי הרמב״ם בסוף הלכות איסורי מזבח (שהבאנו לעיל אות א׳ ד״ה וכתב) וז״ל, לפי שידוע שתכלית קיומה של־מצוה היא השמחה. שאם אדם מביא קרבנו מדבר המובחר, ניכר שהוא שמח במצוה ועושה אותה באהבה ובחיבה. ואם אינו מביא קרבנו מן המובחר, ניכר שאינו שמח במצוה ואינו עושה אותה באהבה ובחיבה. [בספרו קיץ המזבח פרשת ראה על פסוק (דברים י״ב, י״א) וכל מבחר נדריכם וגו׳, כתב זאת בהאיי לישנא, ניכר שאינו שמח במצוה ועושה אותה בהכרח, שאינה בסוג מצוה, כיון שאינו שמח בה ע״כ]. ולפי־כך ילמד האדם לעשות המצוות כולן מדבר המובחר אם יש לו, בכדי שבזה תוכר שמחתו בהן, ויתקבלו לפניו יתברך כריח ניחוח. ויזכה לשמחה וברכה ושלום וחיים. וסמך לזה, מאמר נעים זמירות ישראל דוד (תהלים קי״ב) אשרי איש ירא את י״י במצוותיו חפץ מאד וגו׳, עד קרנו תרום בכבוד עכ״ל:

והיינו שעל ידי שהוא טורח ומוציא מעות מכיסו כדי להדר את המצוה, הוא מראה בזה חביבות המצוה בעיניו וחפצו בה, והשמחה שיש לו בקיומה. והרי השמחה היא עיקר העבודה ותכלית קיומה של־מצוה:

ועניין זה כבר רמז רש״י בלשונו הזהב, דאהא דאיתא ביומא דף ע׳ עמוד א׳ כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים, פירש בזה״ל, להראות נויו של־ספר תורה, ותפארת בעליה **שטרח** להתנאות במצוה, שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות וכו׳ ע״כ:

וכל זה הרי לא שייך במנורה שקיבל אדם בירושה מאדם גדול וצדיק, שהרי לא טרח בה ולא הוציא עליה מעות מכיסו. ואף אם יש לו שמחה במה שהוא מדליק נר חנוכה במנורה כזו, הרי שמחתו זו אינה מצד עצם קיום המצוה כך, אלא מצד שזכה להדליק במנורה כזו, והרי זו שמחת עצמו:

וכבר כתב הרמב״ם בפרק ו׳ מהלכות יום טוב דין כ׳, שלא נצטוינו אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר (דברים כ״ח, מ״ז) תחת אשר לא עבדת את י״י אלהיך בשמחה ובטוב לבב, הא למדת שהעבודה בשמחה, יעו״ש אמריו כי נעמו. ועיין מה שכתב בזה מורי מהר״ח כסאר זצוק״ל בספרו קיץ המזבח על פסוק תחת אשר לא עבדת את י״י אלהיך בשמחה וגו׳ הנזכר. ועוד כתב על עניין זה במקומות רבים אחרים, ואכמ״ל:

ו. מסקנא דמלתא

מי שיש לו שתי מנורות חנוכה, אחת שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק,

והיא ישנה מאד, ואחת חדשה ויפה מאד. אם הוא רוצה להדר את המצוה, ידליק נר חנוכה במנורה החדשה, שהרי היא יפה מאד, וזהו הידורה של־מצוה:

אבל יכול הוא להוסיף ולהדליק בלא ברכות, במנורה שקיבל בירושה מאדם גדול וצדיק. כגון אם יש לו בביתו חלון נוסף ברוח אחרת, ופונה למקום שיש שם עוברים ושבים, ידליק גם שם:

ואף באופן שצריך להדליק גם שם מצד חשד כידוע[ב], ידליק שם במנורה הזו. דכיון שאין בהדלקה זו מצוה כלל, שהרי אינה אלא מפני החשד, אין שום עניין להדר אותה:

ואחתום בשי"ש טו"ב
הצעיר **איתמר חיים הכהן** יצ"ו

[ב] עיין לעיל דף מ"ה אות ט"ז:

בעניין ספרים שמחַבְּריהם בעלי דעות זרות

דיברנו בעבר, כי ישנן שתי שיטות, איך להתייחס לספרים של־אנשים עם דעות שאינן כשרות:

ישנה שיטה של־צדיקים והחסידים, שנרתעים ומתרחקים מהם, כי 'כוח הפועל בנפעל'. אם מחבר הספר הזה אינו כשר, אסור להסתכל בספר הזה, אפילו שיכתוב דברי תורה, דברים טובים ונכונים, מכל מקום הדבר מזיק, כיון שזה ממקור פסול. וחס ושלום זה עלול שישפיע על הקורא לרעה, יכניס בו מהטומאה והטינופת של־מחבר הכותב, אפילו שידבר דברי תורה:

אבל ישנה שיטה, אשר בדרך כלל הליטאים נוהגים כמותה. נכון שכתוב לגבי הפסוק, **כִּי שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְּשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְ"ָ צְבָאוֹת הוּא** [מלאכי ב', ז'], **אם דומה הרב למלאך ה', יבקשו תורה מפיו. ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיו** [מועד קטן דף י"ז ע"א]. אבל תדייק, 'מפיהו', אל תלמד תורה מהפה שלו. אבל מן הספר, בכתב אין כל כך השפעה. כלומר, אם אדם הולך לשמוע ממנו, אפילו דברי תורה, הדבר יזיק לו. אבל כשזה כתוב, זה אחרת:

לכן, גם אם נגיד שהדבר מותר, בכל אופן אני חייב להדגיש שהדבר אינו רצוי. לצערינו, ישנם הרבה אנשים שאין בהם יראת שמים, והוציאו לאור כל מיני ספרים, כגון קונסרבטיבים וכדו', מצד אחד הם למדו תורה והוציאו ספרים, ויש שהוציאו לאור ספרים טובים מרבותינו לשעבר מכתבי יד, ואז הבעיא יותר קשה, כי כאשר מוציאים ספר מכת"י, אין אפשרות אחרת להשיגו, כיון שרק הם הדפיסו אותו, אבל הרי הם מוסיפים משלהם הערות ומבואות וכו'. ויש ספרים נחוצים שלהם, שאין להם תמורה. ויש שיטת קבל האמת ממי שאמרו וכו', כמו שגם על זה כבר דיברנו:

(נערך מתוך דברי מרן שליט"א בשערי יצחק מוצאי שבת־קודש תזריע מצורע ה'תשפ"א ב'של"ב)

הרב שלמה חגבי שליט"א
כולל ברסלב, בני ברק

בדעת הבית יוסף שסובר שוסת קצר עוקר ארוך, ועוד

ידועה מחלוקת הפוסקים בדין וסת הפלגה קצרה אם עוקרת וסת הפלגה ארוכה, או לא. ובדעת הבית יוסף ראיתי הבנה של־כמה מרבני זמנינו, אולם לענ"ד לא פשוט להבין כך. ובהמשך דברי הבית יוסף נוכחתי לראות שרבים מתקשים בהבנתם, ואני כאחד מהם. על כן אמרתי אאזור כגבר חלצי בדיבוק חברים, להעמיק בסוגיא זו כפי חולשת שכלי וקוצר הבנתי, מאשר זכתה לה נשמתי. וזה החלי, בעזרת צורי וגואלי:

כתב הבית יוסף (סימן קפ"ט סעיף י"ג(ו) סוף ד"ה ואם תאמר, בהמשך תירוצו על השאלה) וזה לשונו, ומהאיי טעמא נמי, אף על פי שראתה בט' אייר, חוששת לעשרים בו, כיון דעדיין יום כ' לחודש לא הגיע, איכא למיחש שכשיגיע כ' בחודש תראה ותקבע לה וסת בכ' לחודש, והאיי דאקדמה וחזאי, דמים יתרים דהוו בה הוא ולא קביעות וסת עכ"ל:

וצריך ביאור, מדוע אם ראתה בכ' אייר הויא הוכחה שראיית ט' אייר היא דמים יתרים ולא קביעות וסת, הא אם תראה בכ"ח אייר נקבע לה וסת של־הפלגת עשרים יום, על ידי שראתה בא' וכ' ניסן וט' אייר וכ"ח אייר (20 20 20), ואם כן ראייה זו של־ט' אייר היא ראייה חשובה, ובעינן לה לצורך קביעות וסת, וכיצד יתכן לקרוא לה דמים יתרים[א]:

על כרחין דסבירא ליה לבית יוסף, דוסת הפלגה קצרה, עוקרת וסת הפלגה ארוכה. ולכן אף על פי שראתה לשתי הפלגות של־עשרים יום, על ידי שראתה בא' וכ' ניסן וט' אייר (20 20), מכל מקום כשראתה אחר כך בכ' אייר, שזו הפלגת י"ב יום מט' אייר, עקרה הוסת הקצרה הזו את הוסת הארוכה. ולכן אף אם תראה בכ"ח אייר, אין לזה שום משמעות כלפי הפלגת עשרים יום. ומשום הכי קאמר

[א] ואין לומר דהא דקאמר הבית יוסף דראיית ט' אייר היא דמים יתרים, היינו כלפי וסת החודש דעלה מיירי הכא, אך כלפי וסת הפלגה אה"נ לא הוו דמים יתרים, ובעינן לה לצורך קביעות וסת. דיש לומר, חדא דאם כן לא הוה ליה לבית יוסף למימר ולא קביעות וסת, דמשמע מיניה דמראייה זו אין כלל חשש לכל סוג וסת לצורך קביעות וסת. ועוד, דחזינן להדיא מתירוץ הבית יוסף לשאלתו בד"ה אבל קשה, דכשאמרינן על ראייה שהיא דמים יתרים, היינו כלפי כל החששות הנולדות ממנה, דתו לא בעינן למיחש לכולהו:

הבית יוסף, דראיית ט׳ אייר היא דמים יתרים ולא קביעות וסת:

ואין לומר, כיון שראתה בכ׳ ניסן וכ׳ אייר, הוברר הדבר שזה הוסת שהולך להיקבע והוא העיקרי (כמו שכתב הבית יוסף בתירוצו לשאלה בד״ה אבל קשה), ומשום הכי אינה חוששת לראיית ט׳ אייר, שהיא ראיית מקרה ודמים יתרים, ואכתי ליכא ראיה לדין שוסת קצרה עוקרת ארוכה:

דיש לומר, חדא דמאי אולמיה דהאיי וסת כ׳ לחודש שראתה פעמיים בכ׳ ניסן וכ׳ אייר מוסת הפלגה, הא גם להפלגת עשרים ראתה פעמיים בא׳ וכ׳ ניסן וט׳ אייר (20 20). וכיון דמשקל שני הוסתות שווה, אמאי תִּדחה וסת החודש את וסת הפלגה. ועוד, הא ראיות שראתה אותן להפלגת עשרים, שהן כ׳ ניסן וט׳ אייר, הן ראיות טובות, שראתה אותן בימים הראויים לקבוע וסת לכולי עלמא. ואיך נדחה אותן על ידי שראתה בכ׳ אייר, שהיא ראייה גרועה, שראתה אותה בימי זיבה. ועוד, דידועה שיטת הרמב״ן (בחידושיו לנדה דף ס״ד ע״א, ובהלכותיו חזר בו) דסבירא ליה דהגמרא לא מיירי בוסת החודש והשבוע אלא בוסת ההפלגות, ורק לוסת זו חוששת האשה, משום שהיא וסת הכי רגילה וחזקה באשה, ואם כן על פי אותה סברא ודאי שלא תִּדחה וסת החודש את וסת הפלגה:

נמצא לפי הנז״ל, דלמרות שאין בכח וסת החודש (כ׳ ניסן וכ׳ אייר) לדחות את וסת ההפלגה (20 20), אף על פי כן קאמר הבית יוסף שאם ראתה בכ׳ אייר הויא הוכחה שראיית ט׳ אייר היא דמים יתרים, וזאת משום דפשיטא ליה שוסת הפלגה קצרה לי״ב יום (ט׳ וכ׳ אייר) עוקרת לוסת הפלגה ארוכה של־עשרים יום. ואף להפלגת י״ב יום אינה חוששת, דכיון דאמרינן שראיית ט׳ אייר היא דמים יתרים, תו לא מצינן למיחשב מינה לשום וסת, לא לוסת הפלגת י״ב יום ולא לוסת החודש לט׳ סיון:

ועוד יש להוכיח שוסת הפלגה קצרה עוקרת וסת הפלגה ארוכה, מדברי הבית יוסף בסמוך (ד״ה ומיהו) וז״ל, אבל וסת ההפלגות לא משכחת לה שיהא נקבע קודם וסת החודש, מבלי שיעקר וסת החודש שום פעם עכ״ל. ולכאורה אמאי לא משכחת לה, הא הדרכי משה קאמר דבנקל נוכל למצוא שתקבע וסת הפלגות קודם וסת החודש, כגון (על פי הדגול מרבבה דקאמר דמיירי שראתה בא׳ אייר, דאי לא תימא הכי, נמצא שוסת א׳ לחודש נעקרה, ואנן בעינן למישכח שלא תעקר וסת החודש) שראתה בא׳ י״ד כ״ז ניסן, ובא׳ וי׳ אייר, דבכי האיי גוונא ראתה לשלושה הפלגות של־י״ד יום וקבעה וסת, ומאידך לוסת החודש ראתה רק פעמיים בא׳ ניסן ובא׳ אייר, ואם כן אמאי לא קאמר הבית יוסף אופן זה. על כרחין דסבירא ליה לבית יוסף דוסת קצרה עוקרת ארוכה, ובזה שראתה בא׳ אייר, הויא וסת קצרה להפלגת חמישה ימים מכ״ז ניסן, ועקרה את וסת הפלגת י״ד יום. ואם כן, אכתי לא משכחת לה שוסת

ההפלגות תקבע לפני וסת החודש מבלי שיעקר וסת החודש פעם אחת. משא"כ הדרכי משה שהביא אופן זה, משום שהוא לשיטתו שוסת קצרה לא עוקרת ארוכה, ואם כן שפיר משכחת לה שוסת ההפלגה תקבע לפני וסת החודש מבלי שיעקר וסת החודש פעם אחת:

ועוד יש להוכיח זאת, דאמאי לא קאמר הבית יוסף דמשכחת לה בכי האיי גוונא של־רמב"ן, שראתה בא' וכ' ניסן, וא' ט' וכ"ח אייר, דקבעה וסת להפלגת עשרים יום בארבע ראיות, ואלו לוסת החודש ראתה רק פעמיים בא' ניסן וא' אייר. על כרחין דסבירא ליה לבית יוסף דוסת הפלגה קצרה עוקרת ארוכה, ובזה שראתה בא' אייר, הויא וסת קצרה לי"ב יום מכ' ניסן, ועקרה את וסת הפלגת עשרים יום:

ואין לומר, דאם כֵּנִים הדברים דסבירא ליה לבית יוסף שוסת הפלגה קצרה עוקרת ארוכה, אמאי לא תירץ כך את קושייתו בד"ה אבל קשה, דמה שלא חוששת לט' אייר שהוא להפלגת עשרים יום אם ראתה בא' אייר, משום דכשראתה בא' אייר הויא הפלגה חדשה קצרה לי"ב יום מכ' ניסן, ובזה עקרה את הפלגת עשרים הארוכה, ולכך לא חוששת לט' אייר, כמו שכתבו הב"ח (אות ט"ז) והפרישה (אות כ"ח). דיש לומר דהבית יוסף פשיטא ליה האיי דינא דוסת הפלגה קצרה עוקרת ארוכה, ולא אתא לאשמועינן אלא דאם ראתה בא' אייר חזינן שוסת זו של־ראש חודש הולכת להיקבע והוא העיקרי, **ותו לא חיישינן לראיית כ' ניסן,** דאמרינן מקרה הוא ודמים יתירים הוא דאיתוספו בה:

ועוד יש ללמוד דין זה, שוסת הפלגה קצרה שאינה קבועה עוקרת לוסת הפלגה ארוכה שאינה קבועה, מדברי הרמב"ן (הלכות נדה פרק ה' הלכה כ"א) שכתב וז"ל, לעולם חוששת לשני חששות הללו, לוסת החודש ולהפלגה, עד שיקבע לה אחד מהן שלוש פעמים כדינו. כיצד. ראתה בא' ניסן ובכ' בו, חוששת לא' אייר מפני ראש חודש ניסן. **ואם לא ראתה,** חוששת לתשעה בו לשיעור הפלגה של־כ'. **ראתה בט' בו או לא ראתה בו,** חוששת לכ' באייר וכו' עכ"ל. מדכתב הרמב"ן גבי ראיית ט' אייר ראתה בו או לא ראתה, ואלו גבי ראיית ראש חודש אייר לא כתב ראתה בראש חודש או לא ראתה, אלא כתב לא ראתה, מבואר דדוקא שלא ראתה **כלל** מכ' ניסן עד ט' אייר, לכן חוששת לט' אייר משום הפלגת עשרים. הא לאו הכי אלא ראתה בין תאריכים אלו, כגון שראתה בב' אייר שזו הפלגת י"ג יום מכ' ניסן, תו לא תצטרך לחוש לט' אייר, וזאת משום שהפלגה קצרה לי"ג יום עוקרת הפלגה ארוכה של־עשרים יום:

אולם הדרכי משה שסובר שוסת קצרה לא עוקרת ארוכה, הוסיף על גירסת הרמב"ן וכתב (בהגהת שלחן ערוך סעיף י"ג) **ראתה באחד באייר** או לא ראתה בו, לומר דאף אם ראתה בא' אייר חוששת לט' אייר, משום שוסת הפלגה קצרה לי"ב יום לא עוקרת וסת ארוכה של־עשרים יום. מאידך הבית יוסף שהבין את לשון הרמב"ן כפִשוּטוֹ, אתי שפיר הא

דקאמר הרמב"ן לא ראתה, לומר שלא ראתה **כלל** מכ' ניסן עד ט' אייר, משום הכי חוששת לט' אייר שהוא הפלגת עשרים. אך אם ראתה בתוך זמן זה, תו לא תחשוש לט' אייר משום הפלגת עשרים יום מכ' ניסן, כיון שוסת הפלגה קצרה עוקרת וסת הפלגה ארוכה. ואף הדרכי משה הבין שכך סובר הבית יוסף, דאי נימא שהבין בדעת הבית יוסף דסבירא ליה שוסת קצרה לא עוקרת ארוכה, לא היה הדרכי משה מקשה את קושייתו השנייה דאמאי קאמר הבית יוסף שאם ראתה בא' אייר לא תחשוש לט' אייר, דאה"נ דעתו שחוששת לט' אייר, דוסת קצרה לי"ב יום (כ' ניסן וא' אייר) לא עוקרת וסת הפלגת עשרים יום (א' וכ' ניסן). ועוד, שלא היה מוסיף על גירסת הרמב"ן (בהגהה שם), והיה מפרש הא דקאמר הרמב"ן לא ראתה, היינו שלא ראתה בא' אייר, אך בב' אייר ראתה, ואפילו הכי חוששת לט' אייר שהוא הפלגת עשרים יום, דהפלגה קצרה לי"ג יום לא עוקרת הפלגה ארוכה לעשרים יום. על כרחין שהבין הדרכי משה בדעת הבית יוסף דסבירא ליה שוסת קצרה עוקרת ארוכה, ולכן הוצרך הדרכי משה להוסיף על גירסת הרמב"ן (בהגהה שם) כדי ליישב שיטתו:

וכן כתב התורת השלמים (ס"ק כ"ב) שכדעת הב"ח (אות ט"ז) והפרישה (אות כ"ח) והש"ך (ס"ק ל"א) שסוברים שוסת קצרה עוקרת ארוכה, כן דעת הבית יוסף, ודלא כהט"ז (ס"ק י"ח):

ברם בספר אבני שוהם (להרה"ג משה פנירי שליט"א, סימן קפ"ט סעיף י"ג אות ג') רצה להוכיח בדעת הבית יוסף דסבירא ליה דוסת קצרה לא עוקרת ארוכה, מדתירץ הבית יוסף על שאלתו בד"ה אבל קשה, דאם ראתה בראש חודש אייר, חזינן דוסת זו של־ראש חודש הולך להיקבע והוא העיקרי, ולא חיישינן כלל לראייה שראתה בכ' ניסן, דאמרינן מקרה הוא ודמים יתרים הוא דאיתוספו בה, ומשום הכי לא חוששת לא לט' אייר ולא לכ' אייר. ודייק מדבריו, דכל הא דאמרינן דלא תחשוש לט' אייר, הוא דוקא אם ראתה בראש חודש אייר. הא לאו הכי אלא ראתה ביום אחר לפני ט' אייר, כגון שראתה בב' אייר, כן תצטרך לחוש לט' אייר. וכיון שראתה בב' אייר, הויא הפלגה לי"ג יום מכ' ניסן לב' אייר, ואפילו הכי לא נעקרה וסתה להפלגת עשרים וחוששת לט' אייר, וזאת משום דסבירא ליה לבית יוסף דוסת הפלגה קצרה לא עוקרת ארוכה:

ובמחכת"ה נלע"ד לדחות דיוק זה, דלעולם סבירא ליה לבית יוסף דאף אם ראתה בב' אייר לא תחשוש לט' אייר, משום שהפלגה קצרה עוקרת ארוכה. ומה שכתב הבית יוסף אם ראתה בא' אייר, זאת כדי לחדש את חידושו הגדול דבכי האיי גוונא שראתה בא' אייר **תו לא תצטרך לחשוש לכ' אייר**, כיון דוסת של־ראש חודש הוא העיקרי, וראיית כ' ניסן היא דמים יתרים ולא קביעות וסת. ולא כדי דתידוק מיניה, הא לא ראתה בא' אייר אלא בב' אייר, חוששת לט' אייר.

דהא יליף הבית יוסף מהרמב״ן, דרק אם לא ראתה כלל מכ׳ ניסן עד ט׳ אייר, אז חוששת לט׳ אייר משום הפלגת עשרים. וכן יש להוכיח זאת מדברי הבית יוסף בתירוצו לשאלה הראשונה, המובא בתחילת מאמר זה. ועוד יש לדחות דבריו, מהא דהתורת השלמים הנז״ל השווה את דעת הבית יוסף להש״ך, מוכח שהבין בדעת הבית יוסף דסבירא ליה דוסת קצרה עוקרת ארוכה:

בדברי הדרכי משה

הנה על מה שתירץ הבית יוסף על שאלתו בד״ה אבל קשה, שאם ראתה בא׳ אייר מוכח שליום זה הולך הוסת להיקבע, והוא הוסת העיקרי, ותו לא חיישינן לראיית כ׳ ניסן, דאמרינן דהיא ראיית מקרה ודמים יתרים, ומשום הכי לא חוששת לא לט׳ אייר ולא לכ׳ אייר. הקשה הדרכי משה הא חזינן מהמשך דברי הרמב״ן שכתב וז״ל, ולעולם היא חוששת לשניהם, עד שתקבע וסת וכו׳ עכ״ל. דאף שראתה בוסת אחד, מכל מקום חוששת לוסת השנייה כל זמן שלא קבעה וסת, ולא אמרינן דוסת אחד מבטל חבירו. ועוד הקשה הדרכי משה, דמהמשך דברי הרמב״ן שכתב וז״ל, ראתה בט׳ או לא ראתה, חוששת לכ׳ אייר עכ״ל. מבואר דאף על פי שראתה פעמיים להפלגת עשרים, ויתכן שזה הוסת שהולך להיקבע, אפילו הכי חוששת לכ׳ אייר משום וסת החודש, ולא אמרינן דלא תחשוש לראייה זו בטענה דהיא דמים יתרים. אם כן, הכא נמי נימא דאף אם ראתה בא׳ אייר, תחשוש לט׳ אייר משום הפלגת עשרים מכ׳ ניסן, ולא נימא דראיית כ׳ ניסן היא דמים יתרים:

וראיתי למו״ר ועט״ר מרן הגאון הגדול רבי יצחק רצאבי שליט״א (בארות יצחק סימן ג׳ ס״ק כ״א ד״ה כתב) שתירץ קושיות הדרכי משה על הבית יוסף. על הקושיא הראשונה יש לומר, דכל הא דקאמר הרמב״ן שחוששת לשני הוסתות, הוא דוקא כשאין לוסת אחד עדיפות על השני. משא״כ הכא שלוסת א׳ לחודש יש עדיפות בזה שכבר ראתה פעמיים בא׳ לחודש, לכן תו לא חיישינן לשאר ראיות. (ואחר המחילה קשיא לי על זה, הא גם כשראתה בא׳ וכ׳ ניסן וט׳ אייר, שנמצא שראתה פעמיים להפלגת עשרים ולכאורה יש לה עדיפות, ואפ״ה חזינן שחוששת לכ׳ אייר, ואמאי. ואי תימא דהא דחיישינן לכ׳ אייר, הוא משום דכיון דמחשיבין ראיית כ׳ ניסן לחשוש ולמנות ממנה להפלגת עשרים, לכך מוכרחים להחשיב ראיית כ׳ ניסן אף כלפי וסת החודש ולחוש לכ׳ אייר, נמצא שאין הבדל בין תירוץ זה לתירוץ שיובא לקמן):

ועל הקושיא השנייה יש לומר, דהא דקאמר הבית יוסף דראייה אחת דוחה את חבירתה לומר שהיא דמים יתרים, הני מילי היכא דמסלקינן לה מן החשבון לגמרי ולא מתחשבים בה כלל, דומיא דראיית א׳ אייר דוחה ראיית כ׳ ניסן לומר שהיא דמים יתרים, ומשום הכי לא חיישינן לא לט׳ אייר ולא לכ׳ אייר הבאים מחמתה. משא״כ היכא שראתה בט׳ אייר, שהוא להפלגת עשרים יום מכ׳

ניסן, מוכרחים אנו לחשוש אף לכ' אייר משום וסת החודש, ולא שייך למימר שראיית כ' ניסן היא דמים יתרים ולא תחשוש לכ' אייר, כיון שכבר החשבנו ראיית כ' ניסן לחשוש ולמנות ממנה להפלגת עשרים יום עד ט' אייר, משום הכי מוכרחים אנו להחשיב ראיית כ' ניסן אף כלפי וסת החודש ולחוש לכ' אייר:

הדרכי משה כתב ליישב שיטתו, דלכאורה למה כתב הרמב"ן אם לא ראתה בא' אייר, הא לדידיה לא שאני לן בין ראתה בין לא ראתה, תמיד תצטרך לחשוש לט' אייר, דהא סבירא ליה שוסת קצר לא עוקר ארוך. על זה תירץ דלרבותא קאמרינן, למימר דאף אם לא ראתה בא' אייר, אפילו הכי חוששת לשני:

אולם דברי הדרכי משה כפִּשׁוּטָם מוקשים הם, דמהיכא תיסק אדעתין שאם לא ראתה בא' אייר לא תחשוש לכ' בו, אדרבה כשוסת אחד נעקר יש לחשוש אולי השני יקבע:

בהגהות והערות על הטור (אות ט"ל) הביאו לבאר דברי הדרכי משה (ממשמעות ערוגת הבושם), דהא דכתב הדרכי משה רבותא שתצטרך לחשוש לשני, היינו לוסת החודש השני שהוא כ' לחודש. דסד"א כיון שראתה כבר לשתי הפלגות של־עשרים יום ללא ראיות נוספות באמצע (כגון א' אייר), חזינן מהא דראיית כ' ניסן לא היתה משום וסת החודש אלא משום וסת הפלגה לעשרים יום, ואם כן לא תחשוש לכ' אייר שהוא משום וסת החודש. קמ"ל דאף בכי האיי גוונא חוששת לכ' אייר משום וסת החודש. אך אם ראתה בא' אייר שהוא להפלגת י"ב יום מכ' ניסן, אין כל כך רבותא שחוששת לכ' אייר, דכיון דחזינן שאין ראיותיה מסודרות חוששת לכולהו:

וביאור הדברים, שבזה שראתה בא' וכ' ניסן, בעינן למיחש לא' אייר משום וסת החודש, ולט' אייר משום וסת הפלגת עשרים יום מכ' ניסן, ולכ' אייר משום וסת החודש. והנה בזה שלא ראתה בא' אייר, נעקר לן וסת א' לחודש. ומאידך, בזה שראתה אחר כך בט' אייר, התחזקה לה וסת הפלגת עשרים פעמיים. וסד"א דמה שראתה בכ' ניסן אינו משום וסת החודש אלא משום וסת הפלגת עשרים, ואם כן לא תחשוש לכ' אייר. קמ"ל דאף בכי האיי גוונא חוששת לכ' אייר משום וסת החודש:

אמנם יש להקשות, אם כֵּנִים הדברים (על פי שיטת הדרכי משה שסובר שוסת קצר לא עוקר ארוך) דסבירא ליה להרמב"ן שאף אם ראתה בא' אייר צריכה לחוש לט' אייר, היה לו לומר זאת להדיא, אף אם זה נראה פשוט, כיון שסוף סוף זה ספר הלכותיו (וכמו שכתב להדיא גבי ראיית ט' אייר **ראתה בט' אייר**), ולא להשמיענו רבותא אחרת על כ' אייר, באופן שהעיקר חסר מן הספר, כי היכי דלא תיסק אדעתין למימר דאם אכן ראתה בא' אייר תו לא תצטרך לחשוש לט' אייר, כמו שהבינו כמה פוסקים (ב"ח, פרישה, ש"ך). על כרחין דמה שכתב הרמב"ן לא

ראתה הוא בדוקא, שלא ראתה כלל מכ׳ ניסן עד ט׳ אייר, לכן חוששת לט׳ אייר משום הפלגת עשרים, כדלעיל ד״ה ועוד יש ללמוד:

ולעצם דברי הדרכי משה על הבית יוסף, שכתב דבנקל נוכל למצוא שתקבע וסת הפלגות קודם וסת החודש, כגון שראתה בא׳ י״ד כ״ז ניסן, ובא׳ וי׳ אייר, דאז קבעה וסת להפלגות, ווסת החודש עדיין לא נקבע. יש להקשות אמאי לא לא סגי ליה לדרכי משה באופן שהביא קודם לכן, כגון שראתה בא׳ ניסן, ובב׳ אייר, ובא׳ וד׳ סיון, ובא׳ וה׳ תמוז, דאז קבעה וסת להפלגת ל״ב יום, ווסת החודש עדיין לא נקבע, ואמאי הביא אופן נוסף:

ולעניין הלכה, דעת מו״ר ועט״ר הגאון הגדול רבי יצחק רצאבי שליט״א (הובא בספר פסקי שע״ה פרק ד׳ הלכה ג׳) דוסת הפלגה קצרה אינה עוקרת הפלגה ארוכה, ומונה מהראייה האחרונה גם להפלגה הקצרה וגם להפלגה הארוכה. וכשחוששת להפלגה הארוכה, חוששת לאותה עונה שבה ראתה את הוסת הארוכה. וחוששת להפלגה הארוכה עד שלוש פעמים, שאם לא תראה בהם תיעקר הפלגה זו (שמעתי מפי מרן שליט״א):

ביאור דברי הבית יוסף בהבנת הטור בדברי הרמב״ן

כתב הטור וזה לשונו, וכך היא חוששת לשניהם, עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות, או וסת החודש בשלוש, עד שתעקר האחד בעקירת פעם אחת עכ״ל:

הבית יוסף הבין בדברי הטור, דסבירא ליה דבכי האיי גוונא שיש שני מיני וסתות שיכולות להיקבע, צריכה האשה לחשוש לשניהם עד שיתקיימו שני תנאים. האחד, שתקבע וסת אחד, שלוש ראיות לוסת החודש או ארבע ראיות לוסת הפלגה. והשני, שהסוג וסת השני שלא נקבע, יעקר בפעם אחת. ורק לאחר שיתקיימו שני התנאים יחד, אז אינה צריכה לחשוש לשני מיני הוסתות, אלא לאותו סוג וסת שהוקבע. אמנם קצת קשה, דלפי זה היה לו לטור לכתוב ועד שתעקר, עם וא״ו החיבור:

על הבנה זו הקשה הבית יוסף שתי שאלות. חדא, אמאי בעינן שתקבע וסת, הא אף אם לא תקבע וסת, סגי בזה שאת הסוג וסת הראשון שאינו קבוע תעקור בפעם אחת, ותו אינה חוששת לו. ועוד, דהא דקאמר הטור עד שתעקר האחד בעקירת פעם אחת, סותר למה שאמר בהתחלה עד שתקבע וסת ההפלגות בארבע ראיות, דמשמע מיניה דאפשר שתקבע וסת הפלגות בארבע ראיות ותוך כדי קביעותה לא תעקור את וסת החודש כלל. וזה לא יתכן, כמו שכתב הבית יוסף לקמן ד״ה ומיהו. [ולא ניחא לבית יוסף האופנים שהביא הדרכי משה, ואף לא האופן שראתה בא׳ וכ׳ ניסן וט׳ וכ׳ וכ״ח אייר, דבכי האיי גוונא קבעה וסת להפלגת עשרים, ווסת כ׳ לחודש עדיין לא נקבע. משום דסבירא ליה דוסת הפלגה קצרה עוקרת וסת הפלגה ארוכה, ובזה שראתה

בכ' אייר נוצרה הפלגה חדשה קצרה לי"ב יום, ועקרה את הפלגת עשרים הארוכה, ואם כן לא משכחת לה שוסת ההפלגות נקבע לפני וסת החודש]:

לכך קאמר הבית יוסף, דשמא אין זו ההבנה בדברי הטור. אלא דהטור הכי קאמר, דלעולם חוששת לשניהם אף שלא נקבע אחד מהם שלוש פעמים, כל זמן שלא נעקר אחד מהם בפעם אחת. אלא דיתכן מקרה שעדיין תחשוש האשה לשני מיני וסתות **אפילו** שקבעה וסת אחד כהלכתו (אפילו שברוב המקרים חוששים רק אליו)[ב], ותחשוש עדיין לוסת השני שאינו קבוע כל זמן שלא נעקר בפעם אחת. והטעם, דכל זמן שלא מצינו לו סתירה, חיישינן ליה. ואה"נ כאשר תעקור את הוסת השני שאינו קבוע בפעם אחת, תו אינה צריכה לחשוש לו, וחוששת רק לוסת הקבוע. אך כל זמן שלא עקרתו, אף שקבעה וסת אחר, צריכה לחשוש גם לוסת שאינו קבוע. ולכאורה איך יתכן אופן זה, שוסת אחת תקבע, ותוך כדי קביעותה לא תיעקר חבירתה אפילו בפעם אחת. לכך קאמר הבית יוסף וז"ל, ומשכחת לה שיקבע אחד מהם בשלוש פעמים בלי שיעקר חבירו פעם אחת, כגון שלא ראתה בט' לאייר וראתה בעשרים בו, וראתה בי' לסיון ובעשרים בו, דהשתא הרי ראתה שלוש פעמים לוסת החודש ושלוש פעמים לוסת ההפלגות עכ"ל. ולהבנת הדברים, מוכרחים לבאר על פי המלבושי טהרה (מובא בהגהות והערות אות מ"ה), דקאמר דמיירי שראתה בא' אייר. ואם כן סדר ראיותיה הוא, שראתה בא' וכ' ניסן, ובא' וכ' אייר, ובי' וכ' סיון, דהשתא נקבע וסת החודש לכ' בחודש על ידי שראתה שלוש פעמים בכ' לחודש, ווסת הפלגת עשרים אכתי לא נקבע, כיון שיש לה רק שתי הפלגות עשרים, ומאידך גם לא נעקר, דבכי האיי גוונא חוששת לוסת הקבוע לכ' בחודש (כ' תמוז), ולוסת הפלגת עשרים (כ"ט סיון):

וביאור הדברים, דודאי וסת הפלגת עשרים שנוצרה בחודש ניסן על ידי שראתה בא' וכ' ניסן, נעקרה בזה שראתה בא' אייר, אלא שנוצרה שוב וסת הפלגת עשרים פעמיים, על ידי שראתה בא' וכ' אייר וי' סיון, ווסת זו לא נעקרה בזה שראתה בכ' סיון, משום דבראייה זו נקבע לה וסת החודש לכ' בחודש, אם כן איגלאי מילתא דראייה זו באה משום וסת החודש ולא משום וסת הפלגה (לי"א

[ב] ואותו וסת שהוקבע, הוברר הדבר שהוא הוסת העיקרי מבין השניים. ולזה הביא הבית יוסף ראיה מהגמרא נדה (יא.) קפצה בחד בשבת וחזאי, וקפצה בחד בשבת וחזאי, ובשבת קפצה ולא חזאי, ולחד בשבת אחרינא חזאי בלא קפיצה, דאיגלאי מלתא דיומא הוא דקא גרים. חזינן דאף דבהתחלה נראה דוסת המורכב לקפיצות וימי השבוע הולך להיקבע, מכל מקום בפעם השלישית הוברר שוסת לימי השבוע שנקבע הוא העיקרי. הכי נמי הכא, אף דאיכא חשש לשני מיני וסתות, מכל מקום בפעם השלישית הוברר איזה וסת מבין השניים הוא העיקרי:

יום מי׳ סיון)[ג], משום הכי לא נעקרה וסת הפלגת עשרים, ושפיר חוששת לכ״ט סיון:

ומה שכתב הבית יוסף וז״ל, ועקירה הראשונה שלא ראתה בט׳ לאייר, אינה חשובה עקירה, לפי שעדיין הי̇ינו חוששין אז לוסת דראש חודש עכ״ל. ביאורו, דודאי וסת הפלגת עשרים שנוצרה בחודש ניסן, על ידי שראתה בא׳ וכ׳ ניסן, נעקרה על ידי שראתה בא׳ אייר. אלא כיון דלהטור בעינן למישכח גוונא, דיחד עם הוסת העיקרי (שהוא כ׳ בחודש) יהא עוד סוג וסת שלא נקבע ולא נעקר, כלפי זה אמרינן דמה שלא ראתה בט׳ אייר (שבכך היה מתחזק וסת הפלגת עשרים, אלא ראתה בא׳ אייר) ועל ידי זה נעקר וסת הפלגת עשרים, לא מיקרי דתו ליכא עוד סוג וסת יחד עם הוסת העיקרי. דאע״ג דנעקר וסת הפלגת עשרים, מכל מקום אכתי איכא וסת החודש לא׳ בחודש. ואם כן אתי שפיר, דיחד עם הוסת העיקרי, תמיד יש עוד סוג וסת. ואף דלאחר מכן נעקר סוג הוסת של־א׳ בחודש על ידי שלא ראתה בא׳ סיון, מכל מקום כבר נוצרה שוב וסת הפלגת עשרים על ידי שראתה בא׳ וכ׳ אייר, ווסת זו התחזקה פעם שנייה על ידי שראתה אח״כ בי׳ סיון שהוא להפלגת עשרים. נמצא דיחד עם הוסת העיקרי, תמיד יש אִתו עוד סוג וסת:

ולא שייך לבאר דברי הבית יוסף דלא כהמלבושי טהרה, ולמימר דמיירי שלא ראתה בא׳ אייר. דאם כן לא אתי שפיר מאי דקאמר הבית יוסף ועקירה ראשונה שלא וכו׳ שעדיין הי̇ינו חוששין אז לוסת דראש חודש, דמאי וסת דראש חודש איכא, הא לא ראתה בא׳ אייר. ואף אם נרצה לגרוס כמו המובא בהגהות והערות אות מ״ו **וסת החודש**, ונימא דהכוונה לוסת כ׳ בחודש, לא אתי שפיר, דאם כן זה הוסת היחיד שיש לה לחשוש [משום דא׳ ניסן, וכן וסת הפלגת עשרים, נעקר על ידי שלא ראתה בא׳ וט׳ אייר], ואנן בעינן למישכח שיהיו לה שתי חששות וסת, וליכא:

ומה שכתב הבית יוסף וז״ל, הלכך אף על פי שהוקבע וסת החודש בשלוש פעמים, ווסת ההפלגות שאינו נקבע בפחות מארבע פעמים עדיין לא הוקבע בהם, חוששת לשניהם עכ״ל. ביאורו, דהשתא שראתה בכ׳ סיון, הוקבע וסת החודש לכ׳ בחודש, על ידי שראתה שלוש פעמים בכ׳ בחודש. ווסת הפלגת עשרים עדיין לא נקבע, משום שראתה רק שלוש

[ג] ולא דמי לגוונא שראתה בא׳ וכ׳ ניסן וט׳ אייר שנמצא שראתה פעמיים להפלגת עשרים, דאמרינן שאם ראתה אח״כ בכ׳ אייר הויא הפלגה קצרה לי״ב יום ועקרה את הפלגת עשרים, ואמאי נימא שראייה זו באה משום וסת החודש ולא משום וסת הפלגה. דיש לומר משום דבכי האיי גוונא אין לנו ידיעה שראיית כ׳ אייר באה משום וסת החודש דאכתי לא נקבע וסת החודש, וחיישינן שמא משום וסת ההפלגה באה ראייה זו, וכיון שיש צד כזה שפיר עקרה הפלגה קצרה זו לי״ב יום את הפלגת עשרים:

פעמים בא' וכ' אייר וי' סיון, נמצא שיש לה רק שתי הפלגות עשרים, וצריכה לחשוש לכ"ט סיון שהוא עשרים יום מי' סיון:

ומה שכתב הבית יוסף וז"ל, ויישוב הלשון כך הוא, חוששת לשניהם אף אחר שהוקבע וסת ההפלגות בארבע או וסת החודש בשלוש, לא תאמר זה שנקבע כבר הוא העיקר, אלא חוששת גם לחבירו. ובכלל זה דאף לאחר שהוקבעו שניהם, חוששת לשניהם עד שיעקר אחד מהם פעם אחת. וקמ"ל דאף על גב דוסת קבוע אינו נעקר בפחות משלוש פעמים, הכא שאני, שקביעות זה אינו קביעות גמור, כיון שצרתו בצידו שהיה קבוע כמותו, הלכך בעקירת פעם אחת הוא נעקר עכ"ל. ביאורו, דהשתא דאשכחנא גוונא שתקבע וסת אחד כהלכתו ואעפ"כ תחשוש לוסת השני שאינו קבוע כל זמן שלא נעקר בפעם אחת, יש לומר דכך היא כוונת הרמב"ן במה שכתב וכך היא חוששת לשניהם עד וכו', היינו דחוששת לשניהם אף אחר שהוקבע וסת לאחד מהם. ולא אמרינן דהוסת שנקבע הוא העיקרי ותו לא תחשוש לוסת השני שאינו קבוע. קמ"ל שחוששת גם לוסת שאינו קבוע כל זמן שלא נעקר בפעם אחת:

מוסיף הבית יוסף, דבכלל דברים אלו דאמרינן עד השתא שחוששת לשני וסתות עד שיעקר הוסת שאינו קבוע בפעם אחת, יש להוסיף ולומר שחוששת לשניהם גם לאחר שקבעה את הוסת השני. והשתא דאית לן שני וסתות קבועים, מחדש הבית יוסף שאת הוסת הראשונה מביניהם שתעקור, סגי לעקור אותה בפעם אחת. דאעפ"י שוסת קבוע אינו נעקר בפעת אחת, הכא שאני, שאין קביעותם קביעות גמור, דלכל וסת קבוע איכא צרתו בצידו שהוא קבוע כמותו, משום הכי סגי לעקור אותו בפעם אחת. ואם כן מאי דקאמר הרמב"ן חוששת לשניהם עד שתיעקר האחד בעקירת פעם אחת, קאי נמי אהא:

אלא דיש להקשות, מהיכי תיתי לבית יוסף לחדש האיי חידושא ולמימר דכיון שצרתו בצידו סגי לעקור אותו בפעם אחת, הא סוף סוף הוא וסת קבוע, וקיימא לן דוסת קבוע אינו נעקר בפחות משלוש פעמים:

נראה לבאר, דהבית יוסף לא ניחא ליה למימר דגם אם תקבע שני וסתות, שניהם עיקריים, אלא אחת עיקרית ואחת אינה עיקרית. וזאת משום שהבית יוסף לשיטתו (בד"ה אבל קשה) דקאמר שאם ראתה בא' וכ' ניסן וא' אייר, אמרינן דוסת א' לחודש הוא העיקרי ובה הולך הוסת להיקבע, ולא חיישינן לראיית כ' ניסן. ולכאורה אמאי מבטלינן לראיית כ' ניסן, הא עדיין לא הגיע כ' אייר, ושמא תראה אף בו ותקבע וסת לא' וכ' לחודש, דומיא דסעיף ל"ב. על כרחין חזינן מהכא, דלא ניחא ליה לבית יוסף למימר שיהיו לאשה שני וסתות עיקריים. ולכן כשראתה בא' אייר, בטלה לה ראיית כ' ניסן. ואם כן הוא הדין הכא, לא ניחא ליה למימר דגם אם תקבע שני וסתות, שניהם עיקריים, אלא ודאי אין קביעותם קביעות גמור,

כיון שצרתו בצידו, ולכך סגי לעקור את הוסת הראשונה מביניהם בפעם אחת:

ומה שכתב הבית יוסף וז"ל, ומיהו מה שכתב עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות או וסת החודש בשלוש, אינו מיושב יפה. דבשלמא וסת החודש משכחת לה שיהא נקבע קודם וסת ההפלגות, כמו שכתבתי. אבל וסת ההפלגות לא משכחת לה שיהא נקבע קודם וסת החודש מבלי שיעקר וסת החודש שום פעם. ואם כן לא היה לו לכתוב או. אלא כך היה לו לכתוב, עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות ווסת החודש בשלוש עכ"ל. ביאורו, דבזה שכתב הרמב"ן עד שתקבע וסת ההפלגות בארבע ראיות **או** וסת החודש בשלוש, משמע מיניה ששני וסתות הללו יכולים כל אחד בפני עצמו להיקבע ראשון, ותוך כדי קביעותו לא יעקר הוסת השני אפילו פעם אחת. וזה לא יתכן, דבשלמא וסת החודש משכחת לה שיהא נקבע קודם וסת ההפלגות מבלי שיעקר וסת ההפלגות אפילו פעם אחת, כי האיי גוונא שכתב הבית יוסף לעיל. אך שוסת ההפלגות תקבע קודם וסת החודש מבלי שיעקר וסת החודש פעת אחת, לא משכחת לה כי האיי גוונא. ולא שייך למימר הני תרי גווני שכתב הדרכי משה, משום דהבית יוסף פליג על הדרכי משה וסבירא ליה שוסת הפלגה קצרה עוקרת ארוכה, ואם כן לא משכחת לה אף שוסת ההפלגות תקבע. ולפי זה לא היה לו לרמב"ן לכתוב **או**, אלא עד שתקבע וסת ההפלגות בארבע ראיות ווסת החודש בשלוש, ובזה אתי שפיר, דאין הכי נמי לא משנה מה יקבע ראשון, העיקר ששניהם יקבעו:

לכך יישב הבית יוסף וז"ל, ואפשר דהכי קאמר, וכן חוששת לשניהם עד שתקבע וסת ההפלגות בארבע ראיות או וסת החודש בשלוש, והיינו עד שתיעקר האחד בעקירת פעם אחת, כלומר דלא משכחת לה שלא תצטרך לחוש לשניהם, אלא אחר שיקבע אחד מהם כמשפטו ויעקר חבירו פעם אחת. שאף על פי שנקבע אחד מהם כמה פעמים, כל זמן שצרתו בצידו שלא נעקר אין כאן וסת מיוחד קבוע, וצריכה לחוש לשניהם. אבל כשנעקר אחד מהם, כבר עלה קביעות גמור לחבירו, ואינה צריכה לחוש כי אם לו לבד וכו' עכ"ל. ביאורו, דאה"נ לא משכחת לה שוסת ההפלגות תקבע קודם וסת החודש מבלי שיעקר וסת החודש פעם אחת. ולעולם הרמב"ן לא מיירי בתחילת קביעות הוסתות, אלא לאחר שנקבעו שני הוסתות באיזה צד ואופן שיהיה. ועל זה קאמר הרמב"ן שתחשוש לשני הוסתות עד שאחד מהם יעקר בעקירת פעם אחת, ואז תעלה קביעות גמור לוסת שנשארה, ותו אינה חוששת אלא לו לבדו. ואם כן אה"נ אין כוונת הרמב"ן באמרו **או**, לומר דאיכא שתי אפשריות, דלא משכחת לה כדלעיל. ולפי זה ישוב הלשון כך הוא, וכן חוששת לשניהם, עד שתקבע וסת ההפלגות בארבע ראיות ווסת החודש בשלוש ראיות, באופן שוסת אחד מהם תיעקר בפעם אחת, ואז שפיר תחשוש לוסת הקבועה

שנשארה, או לוסת ההפלגות בארבע ראיות או וסת החודש בשלוש ראיות:

וכסוף קאמר הבית יוסף, שהגיעה לידו נוסחא מדוייקת של־הלכות נדה להרמב"ן (לא כמו המובאת בטור לפנינו) וז"ל, וכך היא חוששת לשניהם, עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות, או וסת החודש בשלוש, **או** שתטהר האחד בעקירת פעם אחת עכ"ל. ומבואר מיניה דלעולם אם קבעה וסת אחת, בין וסת ההפלגה בין וסת החודש, תו אינה חוששת לעוד וסת שאינו קבוע אף שלא נעקר אפילו פעם אחת, משום דכשקבעה וסת זהו סדר ראיותיה שאליו צריכה לחשוש:

וחזר בו הבית יוסף מהא דאמר לעיל שאם קבעה וסת אחד והוסת השני שאינו קבוע לא נעקר, חוששת לשניהם. אמנם לגבי הדין שכתב הבית יוסף לעיל דבכלל דברים אלו וכו', דלאחר שקבעה את שני הוסתות חוששת לשניהם עד שיעקר אחד מהם בפעם אחת כיון שצרתו בצידו, אין הכרח לומר שלפי גירסא זו חזר בו. יתכן לומר דאה"נ קבעה את שני הוסתות וחוששת להם עד שיעקר אחד מהם בפעם אחת, ויתכן לומר שלא קבעה את שניהם אלא אחד מהם:

זאת תורת העול"ה לדינא מהבית יוסף.

א' כאשר קבעה וסת ההפלגות, חוששת לו לבד, ולא לוסת השני אף שלא נעקר. **ב'** כאשר קבעה וסת החודש, חוששת לו לבד, ולא לוסת השני אף שלא נעקר. **ג'** כאשר לא קבעה וסת כלל, חוששת לשניהם עד שיעקר אחד מהם בפעם אחת:

סוד הגעיא

כותב מהר"ר שלמה גזפאן זצ"ל, בחידושיו שנדפסו לראשונה מקרוב בחמדה גנוזה קובץ ה', **וסוד הגעיא בכל מקום, כמו 'געו בבכיה', עיין ספר אשל אברהם.** הדבר הפלא ופלא. ישנו ספר נדיר בקבלה, אשל אברהם, למהר"ר מרדכי אשכנזי, והוא כותב כי הגעיא זה כמו פרה גועה. פירושו, שהשכינה גועה. כאשר ישנה געיא, פירושו שיש כאן איזה עניין של־צער, כלשון חז"ל בכמה מקומות 'געו בבכיה'. **ושמעתי מפי בנו של־הרדר"ץ** (מהר"ר דוד רצאבי זצ"ל, אחד מתלמידיו המובהקים של־מהרי"ץ), **כי סוד געו בבכיה, וכל בכיה, היא ממתקת הדינים. ולכך יש ראיה לסוד זה, שהכתובים הם דין, ויש געיא בתחלת קריאת שמות ההוי"ה במזמורי תלים, כדי להמתיק הדין,** עכ"ל:

ישנם הרבה שמות הוי"ה, ושאר שמות, בגעיא. גם היה לנו בספר משלי שקראנו היום, **אַ–דני** - כתוב הוי"ה, והיו"ד געי - **בחכמה יסד ארץ** [משלי ג', י"ט]. ובתהלים יש הרבה אֶ-להים. וכדומה. יש געיא באל"ף. העולם כבר שכחו מכך, עד שהחזרנו עטרה לישנה, בפרט מאז שהוצאנו את ספר התהלים. כי בעבר, אף אחד לא קרא כך. שכחו מזה. אבל רואים שאצלם - בזמן הרדר"ץ והר"ש גזפאן - זה היה דבר ידוע. ומלמדנו שהדבר בא לרמוז, להמתיק הדין, על ידי שגועים בבכיה:

(נערך מתוך דברי מרן שליט"א בשערי יצחק מוצאי שבת־קודש שמיני ה'תשפ"א ב'של"ב)

הרב חיים טולידאנו שליט"א
ישיבת אהבת שלום, ירושלם

(ו)כל בכוריהם בדבר הרגת – מכת בכורות כמכת דֶבֶר

א. ביאור הכתוב כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ

נוסח הרמב"ם בברכת אמת ויציב הוא, וכל בכורי מצרים בדבר הרגת. וכך הוא בתכאליל (בהשמטת הוא"ו שבתיבת וכל). וכתב מהרי"ץ (תכלאל עץ חיים ח"א דף ט"ל ע"ב) ופירוש דבר, מגפה ומות, כדכתבו ז"ל. ואם תשכיל, תבין דנקט לשון הפסוק (שמות ט', ט"ו) כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר, ורמז אל מכת בכורות. גם אמר (שם י"ד) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך, ופירש רש"י, זו מכת בכורות. ואם ר"י מאורלינ"ש פירש בו מלשון (שם כ"ג, י"ט) ראשית בכורי, כבר השיבוהו אחרונים ז"ל עכ"ד. הרי שהמקור לכך שמכת בכורות נחשבת כדבר, הוא ממה שנאמר כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר. ובפשטות כוונתו, שבפסוק זה מבואר שהמיתה הראויה לפרעה ולעמו, היא מיתה בדבר. ומזה יש ללמוד שהמיתה שמתו בה לבסוף, דהיינו מכת בכורות, היא מיתת דבר:

אמנם יש לומר יתירה מזו, שכוונת הכתוב כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר, היא, שבזמן זה הגיעה העת להכות את פרעה ואת עמו במכת בכורות, אלא שמכה זו נדחתה לזמן מאוחר יותר (וכפי שיתבאר). ולפי פירוש זה, נמצא שהתורה מכנה את מכת בכורות ממש כמכת דבר:

ונראה להרחיב בס"ד בביאור העניין, כי הנה בין מכת שחין למכת ברד נאמר (שמות ט', י"ד-ט"ז) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ. כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ. ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ. וצריך לבאר משמעות הודעה זו, ומדוע היא נאמרה דוקא באותו הזמן. ונראה לבאר, כי הנה עד מכת שחין, פרעה הכביד את לבו מעצמו. ואלו אחר מכה זו, נאמר (שם י"ב) ויחזק י"י את לב פרעה. ומובן מעתה, שדוקא במצב שבו ללא הכבדת הלב היה פרעה מוציא את ישראל מארצו, נאמר בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ. שהרי המכות כבר גרמו לפרעה להסכים ליציאת ישראל ממצרים, וכיון שכך, הרי ראוי היה שתבוא עתה המכה האחרונה, שהיא מכת בכורות, עליה הוזהר פרעה מראש (שם ד', כ"ג)

הנה אנכי הורג את בנך בכורך. וזו כוונת הכתוב כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר, כלומר שעתה הגיעה שעתה של־מכת הדבר (באנשים), הלא היא מכת בכורות. אלא שדחה הקב"ה מכה זו, והכה את מצרים במכות נוספות, וזאת כדי להראות את כוחו, ולמען ספר שמו בכל הארץ. ויש להוסיף, שמכת בכורות היתה מתאימה לבוא תכף אחר מכת שחין, שהרי בתחילה היה הדבר בבהמות, ואחר כך שחין בבני אדם (שהוא תחילת הפגיעה בגוף), ולבסוף דבר באנשים. אולם מכת בכורות נדחתה למען ספר שמי בכל הארץ:

[**והנה** כבר הזכיר מהרי"ץ דברי רש"י (שמות ט', י"ד) שכתב, את כל מגפותי, למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות ע"כ. וכבר עמדו מפרשי רש"י, מה עניין מכת בכורות לכאן, ויש שהגיהו בדבריו. ולפי הביאור הנז"ל הדברים פשוטים, כי משה מזכיר עתה את מכת בכורות, כאומר שעתה הגיעה השעה לשלוח מגפה זו אל לבו. אולם בהמשך פירש רש"י, כי עתה שלחתי את ידי וגו', כי אילו רציתי, כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר, שלחתיה והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות ע"כ. הרי שלא פירש שהדבר המוזכר כאן מוסב אף הוא על מכת בכורות. אך עכ"פ יש מקום ללמוד מזה שמיתתם לבסוף היתה באופן של־דבר, דומיא דמיתת דבר שהיתה ראויה לבוא עליהם בעת מכת דבר של־בהמות (וכפי שביארנו לעיל). ואפשר עוד, שגם לשיטת רש"י הכוונה שמכת בכורות עצמה היתה אמורה לבוא יחד עם מכת דבר של־בהמות, שהרי שתיהן עניין אחד הן. שוב ראיתי בספר הכתב והקבלה (שמות שם) שכתב לפרש דברי רש"י שכל מגפותי מתייחס למכת בכורות, שאכן בזמן זה ראויה היתה לבוא מכת בכורות, ולא להתנהג עמו במתינות, ולהכותו בשאר מכות תחילה. ובסוף דבריו חזר ותמה על מה שכתב רש"י שתיבת בדבר מוסבת על מכת דבר של־בהמות, כי למה יזכיר כאן מכה שהיא קודם דקודם למכה זו, שהרי מכת שחין מפסקת, עיי"ש עוד כמה פרטים בדבריו]:

ב. מקורות נוספים לכך שמכת בכורות נחשבת כמכת דבר

בתהלים (ע"ח, נ' נ"א) יפלס נתיב לאפו לא חשך ממות נפשם וחיתם לדבר הסגיר. ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם. לפי רש"י ואבן עזרא שם, כוונת הכתוב וחיתם לדבר הסגיר, היא למכת בכורות. ונראה שכך גם דעת בעל פיוט אתה גאלת המובא להלן. אמנם המתרגם שם תרגם, ובעיריהון לממותא מסר. ולכאורה יש לתמוה לפירוש זה, מדוע דחה הכתוב מכת דבר וסמכה למכת בכורות. ואפשר לבאר לפי האמור, שמכת דבר ובכורות שוות בעניינן, לפי שגם מכת בכורות היא כמכת דבר. [והנה רש"י בתהלים שם כתב, בפירושים אחרים מצאתי כן, יפלס נתיב לאפו, כשהכה כל בכור במצרים, הורה דרך למשחית באף לבוא אל בתי מצרים ולא לבתי בני ישראל ע"כ. ונאה הדבר שעניין זה מופיע דוקא

בסמוך לכינוי דבר למכת בכורות, שהרי טבע מכת הבכורות היה כאופי הדבר, להתפשט וללכת (כדלהלן), ואעפ״כ יפלס נתיב לאפו]:

ובגמרא (בבא קמא דף ס׳ ע״ב), דבר בעיר, כנס רגליך, שנאמר ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. הרי שמכת בכורות נחשבת כדבר. ובמשנת רבי אליעזר (פרשה י״ט אות ס״א) איתא, נמצאת אומר נרמזה להן בכורות ממכת דבר, שהיא גם היא דבר, שנאמר (שמות ט׳, י״ג) הנה יד י״י הויה, פעם שנייה:

ובהגדה של־פסח, וביד חזקה, זו הדבר וכו׳. ובזרוע נטויה, זו החרב. והנה הדבר, לרוב המפרשים, מתייחס למכת דבר. והחרב, לרוב המפרשים, למכת בכורות. ויש מקום עיון מדוע הוזכרו מכת בכורות ודבר דוקא. ואפשר לומר, לפי ששוות בעניינן, שמכת דבר היא תחילת מכת בכורות, אלא שזו בבהמות וזו באנשים. ועיין הגדה של־פסח עם פירוש זכר יהוסף שם שכתב, ואם שגם היא [מכת דבר] מהעשר מכות, הקדימה, להגדלת ענשה וכו׳ והיותו מתדמה למכה אחרונה בבכורות שהיתה בגופם להמיתם, ובהיותם משתוים יחד בהשגחה הפרטית, כמ״ש והפליא י״י בין מקנה ישראל וכו׳:

והנה מבואר במדרשים שמכת דבר היתה משמשת עם כל המכות (עיין שמות רבה י׳ ב׳, מדרש תהלים ע״ח ד״ה יפלס נתיב). ושמא יש לומר שמכת דבר המשמשת עם כל המכות, היא מכת דבר של־בכורות. ולפי שמכת בכורות כוללת כל המכות (כמבואר במשנת רבי אליעזר פרשה י״ט אות ט״ו. ועיין ביאור הגר״א על הגדה של־פסח ד״ה בכבודו ובעצמו), לפי־כך בכל מכה השתתף דבר. [ועניין זה שמכת בכורות כוללת כל המכות, נרמז בכתוב הנז״ל (שמות ט׳, י״ד) כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך, ופירש רש״י שם שהכוונה למכת בכורות, וביאר הכתב והקבלה שם, שהכוונה שמכה זו כוללת כל המכות]:

ג. מכת בכורות דבר וחרב

והנה לכאורה יש לתמוה על המבואר לעיל שמכת בכורות נחשבת כמכת דבר, שהרי כבר פירשו רוב המפרשים, שמה שנאמר בהגדה של־פסח ובזרוע נטויה זו החרב, מתייחס למכת בכורות. ולכאורה דבר לחוד, וחרב לחוד. וכפי שיש ללמוד גם מלשון הכתוב (שמות ה׳, ג׳) ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לי״י אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב. הרי לנו שדבר וחרב הם שני עניינים שונים:

ונראה מזה, שבמכת בכורות השתתפו גם דבר וגם חרב. וסמך לדבר, מן הכתוב הנז״ל ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לי״י אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב. וראיתי לבאר שאין אלו פטומי מילי בעלמא, כי אמנם נאמר

בתורה (שמות י״ב, י״ג) והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים. הרי שבלי עבודת הקרבנות (נזבחה לי״י אלהינו), אף ישראל היו עלולים להיפגע במכת בכורות (פן יפגענו בדבר או בחרב). ולפי לשון המקרא הנז״ל פן יפגענו בדבר או בחרב, יש לומר שנכללו במכת בכורות גם דבר וגם חרב. [ולפי הדרש (שמות רבה ה׳ ט״ו, תנחומא פרשת וארא ב׳) מפני כבוד מלכות לא אמר פן יפגעך בדבר או בחרב. וזה התקיים בפועל במכת בכורות, שנכללו בה גם חרב וגם דבר. ועיין בדברי הרשב״ץ (יבין שמועה, ביאור ההגדה ד״ה בזרוע נטויה) שכתב שהמקור לכך שמכת בכורות היא מכת חרב, הוא מדברי חז״ל הנז״ל, שהיה לו לומר פן יפגעך בדבר או בחרב. ולפי דבריו עלינו לומר לכאורה, שהצטרפה במכת בכורות גם דבר, כפי שהתבאר לעיל]:

ואכן מהרי״ץ (עץ חיים שם) כתב, וזה לפי ששני מיני מיתות היו שם. האחת, שבתחילה קמו הבכורות והרגו במצרים, כדכתיב (תהלים קל״ו, י׳) למכה מצרים בבכוריהם, ולא נאמר למכה בכורי מצרים, למדנו שהבכורות הכו במצרים. ואל זה רמז המגיד באמרו ובזרוע נטויה, זו החרב, והיינו חרב הבכורות כדפירשו המפרשים (עיין פירוש הראב״ן על הגדה של־פסח שם). ומיתה שנית, היתה על ידי הקב״ה בעצמו. וזהו שאמר כאן בדבר הרגת, לאפוקי הריגה בחרב שהיתה על ידי הבכורים עכ״ד:

והנה בפיוט אתה גאלת (הנוסף בברכת אשר גאלנו) נאמר, כל בכוריהם לטבח מסר, וראשית בטנם לדבר גדול הסגיר. ויש מקום לפרש כפילות זו, על פי דברי מהרי״ץ הנז״ל. שהמסירה לטבח, מתייחסת להריגתם זה את זה. וההסגרה לדבר, מתייחסת למכה שנעשתה על ידי הקב״ה בעצמו:

וראיתי בקובץ דברי חפץ (גליון ג׳ דף קצ״ח) ביאור נחמד בפיוט הנז״ל, על פי המבואר בספר מדרושי וחידושי רבי עקיבא איגר על התורה (שמות י״ג, ב׳), שבמכת בכורות מתו הבכורות מאם, שהם מבוררים, על ידי המלאך המשחית. ומשום כך הוצרכו שלא לצאת מפתח ביתם, כי משניתנה רשות למשחית אינו מבחין. ודוקא הבכורות מאב, שאינם מבוררים, מתו על ידי הקב״ה בעצמו. [ולפי־כך התקדשו דוקא בכורות מאם, שהם היו נתונים בסכנה]. ובזה יש לבאר כל בכוריהם לטבח מסר, אלו הבכורות מאב, שמתו על ידי הקב״ה בעצמו. וראשית בטנם לדבר גדול הסגיר, אלו הבכורות מאם, שמתו על ידי המלאך המשחית:

ולפי ביאור זה, אפשר היה לומר שהבכורות שמתו על ידי הקב״ה, מתו במכת חרב (כלשון הפייטן לטבח מסר, שסתם טבח הוא בחרב). והבכורות שמתו על ידי המלאך המשחית, מתו במכת דבר (ובזה מבואר יותר הנס לבכורות של־ישראל מאם, שהרי טבע מכת דבר להתפשט, כדלהלן). אם כי פירוש זה אינו תואם לכאורה למטבע כל

בכוריהם בדבר הרגת, שמשמע שכל הבכורות מתו בדבר, וצריך תלמוד:

באופן נוסף יש לומר, שאכן במכת בכורות היו כעין שתי מכות, מכת חרב בתחילה, ומכת דבר לבסוף. ואכן בהקדמה למסכת שמחות איתא, אעפ״י שהכה אותם מכת מות, מחצי הלילה היתה נפשם מפרפרת עד הבוקר ע״כ. ולפי זה יש לומר, שבחצות הוכו כל הבכורות במכת חרב, ושוב חלו בחולי הדבר, והיו מפרפרים כל הלילה. ואפשר שמשום כך דוקא בברכת אמת ויציב, הנאמרת בבוקר, נזכר שמתו הבכורות בדבר, כי מתו במכת דבר בבוקר דוקא:

באופן נוסף יש לבאר מה שנקראה מכת בכורות גם בשם דבר וגם בשם חרב, ונקדים כי בדרך כלל מקובל לומר שדבר הוא חולי המתפשט (ועיין שערי יצחק פרשת עקב ופרשת ראה ה׳תש״פ. והארכנו הרבה בנושא זה במקום אחר, ואכ״מ). ובגמרא (בבא קמא דף ס׳ ע״ב) דבר בעיר, כנס רגליך, שנאמר ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ולכאורה הסיבה שיש להתכנס בבתים בעת הדבר, היא משום שטבע הדבר להתפשט, וההתכנסות בבתים מונעת זאת ממנו. אמנם מפשט דברי הגמרא נראה שסיבת ההתכנסות אינה מפני ההתפשטות הטבעית של־מחלה, אלא משום שהמהלך ברחוב עלול להיפגע ממלאך המות המשוטט בחוצות (עיין שם וברש״י). וכך מפורש בזוהר הקדוש (חלק א׳ דף ס״ט ע״א) בזמנא דמותא שריא בעלמא, בר נש חכים יסתר, ולא יקום לבר, ולא יתחזי קמי מחבלא (ועיין מעשה טוביה דף צ״ט ע״ב). אך אפשר שבעולמנו זה מתגשמת חרבו של־מלאך המשחית בחולי המדבק. (ועיין כעין זה בפירוש הר״י אברבנאל שמואל ב׳ כ״ד, אודות המלאך המשחית בימי דוד וז״ל, ואפשר לפרש העניין הזה, והמלאך הנזכר הֵנָּה, שהוא המגפה עצמה, ושהיא היתה משחתת בעם. וכמו שכתבתי החלאים והרעות כולם להיותם שלוחי ההשגחה, ייקראו מלאכים ע״כ). [ועיין מגן אבות לרשב״ץ (אבות ה׳, ד׳) שכתב שמכת בכורות טבעה היה להתפשט, והנס שלא התפשטה בישראל היה גדול יותר, ולפי־כך לא נעשתה על ידי משה ואהרן]:

ומעתה יש ליישב בפשיטות השאלה הנז״ל, כי אמנם מכת בכורות נעשתה באופן של־חולי, ולכן היא נקראת דבר. אך אעפ״כ היא מכונה בשם חרב, כדי להדגיש שלא היה זה חולי המתפשט מאדם לחבירו באופן טבעי כדרך הדבר, אלא מכה מכוונת לכל אחד ואחד בפרט על ידי הקב״ה, כמכת חרב:

ובדרך זו נראה לבאר עניין מראה המלאך בעת מכת הדבר בימי דוד (דברי־הימים־א׳ כ״א, י״ד-ט״ז) ויתן י״י דבר בישראל ויפול מישראל שבעים אלף איש. וישלח האלהים מלאך לירושלם להשחיתה וכהשחית ראה י״י וינחם על הרעה ויאמר למלאך המשחית רב עתה הרף ידך ומלאך י״י עומד עם גורן ארנן היבוסי. וישא דויד את עיניו וירא את מלאך י״י עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם

ויפול דויד והזקנים מכסים בשקים על פניהם. הרי לנו שהמכה בארץ היתה מכת דבר, אך המלאך המשחית היה נראה כמלאך עם חרב שלופה בידו. וזה להורות על העניין הנז״ל, שמבחינה רוחנית המכה היא מכת חרב על כל אחד ואחד בפרט, אף שבעולם המעשה היא נראית כחולי המתפשט:

ברכה על עשיית מעקה למדרגות או סורגים

העושה מעקה למדרגות ביתו, או סורגים בחלונותיו, כדי שהעומד על החלון לא יפול חס ושלום, וכן סורגים [=מעקה] למרפסת, האם צריך לברך על כך, או לא? בתורה כתוב, **וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ**, ולכן מברכים על מצוה זו. וזו ההלכה למעשה. אעפ״י שיש המערערים על כך, מקובל לפסוק שהעושה מעקה לגגו צריך לברך [עיין שלחן ערוך המקוצר חושן המשפט סימן רכ״ד הערה י״ז ד״ה ועיקר]. נוסח הברכה הוא, אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעשות מעקה. אבל על מדרגות, הדבר אינו ברור כל כך:

דעת החיי אדם [כלל ט״ו סעיף כ״ד] שאין מברכים על בור ובאר, וכל־שכן על הסרת המכשולות, כי ברכת המעקה היא רק על מה שמפורש בתורה, על עשיית מעקה לגג. הוא לא מביא ראיה לכך, ומובן כי כך היה פשוט לו. אמנם, הוראת חכמי תימן היא לברך גם על זה, והסברנו זאת בס״ד בשלחן ערוך המקוצר [שם], וכתבנו שהדבר מפורש בדברי הראשונים, לבד ממה שכן מוכח מספר המצוות לרמב״ם [עשה קפ״ד], וספר החינוך [מצוה תקמ״ו] וספר יראים [סימן תל״ד]. וכן נראית דעת רס״ג [דף ק״א]:

כך הלשון שם [בש״ע המקוצר הערה כ״א, דף רכ״ו], **חכמי תימן הראשונים והאחרונים סידרו כולם בתכאליל כת״י בזה״ל, מצוה חיובית מן התורה לעשות מעקה על הגגות, והמדרגות, והבארות והבורות והגאיות, וסילוק המכשולים כולם, לאמרו יתעלה ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך. ״וכל מי שעשה דבר מאלו״, יברך בשעת העשייה בא״י אמ״ה אקב״ו לעשות מעקה.** ברור איפוא כי הם מבינים כי כל סילוקי המכשולים נכללים בכלל הברכה, וכל־שכן כיסוי הבור, או מעקה סביבו, הגם שהוא לא נזכר בדבריהם במפורש. גם הפתחי תשובה [סימן תכ״ז סק״א] שהביא את החיי אדם להלכה, נראה שכתב זאת לדבר חידוש, שמשמע שלולא דבריו לא היינו יכולים לומר זאת:

ולגבי מעקה לבור, לא צריך בדוקא שישימו מעקה וגדר מסביבו, אלא גם בעושה מעליו מכסה, כְּסוּי, הרי הוא מקיים מצות מעקה, ומברך לעשות מעקה:

אמנם אעפ״י כן אנחנו רואים ושומעים, כי על סילוק כלב רע וסולם רעוע במציאות אין מברכים שום ברכה, וזה אולי לכולי עלמא. את הטעם, נראה שצריך להסביר, היות וסילוקם הוא עניין שלילי, ולא חיובי. כלומר, הסילוק שלהם אינו מתקיים, משא״כ עשיית מעקה לגגו ולמרפסת שהוא מתקיים, וגם כסוי בור כן הוא. אבל הסרת דבר רע וסילוק נזקים, ואחריהם אין משמעות במציאות, שנראה בְּעַיִן התיקון, על כך אין לברך. ומזה נלמד שברכת לעשות מעקה אינה רק על עשיית הפעולה, אלא על מה שמתקיים. כך נראה, אבל לא אתפלא אם מישהו יחלוק על כך:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק מוצאי שבת־קודש יתרו ה׳תשפ״א ב׳של״ב, שם האריך מרן שליט״א בעניין זה)

הרב רפאל ברוך טולידאנו שליט"א
ישיבת אהבת שלום, ירושלם

נשים בתפילת ערבית במוצאי שבת

בשלחן ערוך סימן רצ"ט סעיף י' כתב הרמ"א בהגהה, וכן נשים שאינן מבדילין בתפילה, יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה ע"כ. ובמגן אברהם שם ס"ק ט"ז, שאין מבדילין. ואף על גב דחייבות בתפילה כמ"ש סימן ק"ו, מכל מקום רובן לא נהגו להתפלל במוצאי שבת. ואפשר לומר כיון דתפילת ערבית רשות אלא דקיבלו עלייהו כחובה, והנשים לא קיבלוהו עלייהו במוצאי שבת ע"כ:

ומבואר בדבריו שלא נהגו הנשים בתפילת ערבית במוצאי שבת[א]. וכן המנהג פשוט, ולא נשמע מעולם שנשים מחוייבות להתפלל ערבית במוצאי שבת:

אמנם יש לעיין בזה, דהנה בברכות דף ל"ג ע"א אמרו לעניין ההבדלה, בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו קבעוה על הכוס, הענו חזרו וקבעוה בתפילה, והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס:

ומבואר שנתקן להבדיל בתפילה, אלא שגם המבדיל בתפילה עדיין מחוייב להבדיל על הכוס. וכיון שנשים קיימא לן בסימן רצ"ו סעיף ח' בסתמא שמחוייבות בהבדלה, אם כן יש לומר שחייבות כעיקר חיוב ההבדלה, ומחוייבות בהבדלה בתפילה ועל הכוס[ב]:

[א] ובפשטות הכוונה שכ"ש שאינן מתפללות ערבית בימות החול. וכוונתו שאף שבמוצאי שבת יש מקום שיתפללו משום ההבדלה, אפ"ה פטורות. וכ"ה בשלחן ערוך הגר"ז סימן ק"ו ס"ב. והובא במשנ"ב שם. אמנם הפמ"ג כאן א"א ס"ק ט"ז כתב דדוקא במוצאי שבת, וצ"ב הטעם:

[ב] ולחייבן בתפילת ליל שבת כדי שיתחייבו בקידוש שבתפילה, אינה סברא, דתפילה של־שבת אינה מדין קידוש, אלא שיוצאים בה ידי חובת קידוש, ובשונה מהבדלה. ומה שהשוו אותם בברכות דף ל"ג ע"ב, אינו להשוות גדר חיובם שגם בקידוש נתקן לקדש בתפילה ועל הכוס. אלא רק להוכיח שאינה נחשבת ברכה לבטלה על הכוס כשהבדיל בתפילה, והוכיחו כן מקידוש, שאף שיוצא ידי חובתו בתפילה, אפ"ה מקדש על הכוס. (ומהאיי טעמא תמה הגרש"ז אוירבך בשש"כ פרק נ"ח הערה ס"א על דברי חת"ס או"ח סימן כ"א, שכתב שבהבדלה מכוין שלא לצאת בתפילה, כדי שיצא על הכוס בדאורייתא, וכמו קידוש. ותימה שכאן תיקנו להבדיל בתפילה, ושונה מקידוש שיוצא בתפילה וכנז"ל. ועיין ליקוטי הערות שם, ועוד). [ועיין פרי מגדים סימן רצ"ד משבצות

ובשלחן ערוך הגר"ז סימן רצ"ו סעיף י"ט כתב, לדברי האומרים שעיקר הבדלה הוא מן התורה שנאמר זכור את יום השבת לקדשו זכרהו בין בכניסתו בין ביציאתו, כמו שנתבאר בסימן רע"א, הרי גם הנשים חייבות בהבדלה מן התורה, כשם שחייבות בקידוש מן התורה, מפני שהוקש זכור לשמור כמ"ש שם. **וחייבות גם כן להבדיל בתפילה** ועל הכוס כתקנת חכמים, שתיקנו עליהן כמו שתיקנו על האנשים, הואיל והן חייבות כמותם מן התורה בעיקר הבדלה עכ"ד:

ומפשטות לשונו משמע שחייבות להבדיל בתפילה, ועל כרחין שמחוייבות להתפלל. ולעניין מנהג הנשים הנז"ל, הובא בלשונו כך בסימן רצ"ט סעיף י"ח, **אותן הנשים** שאינן מתפללות ערבית ואינן מבדילות בתפילה במוצאי שבת, יש ללמדן לומר ברוך המבדיל בין קודש לחול קודם עשיית מלאכה לפני הבדלה שעל הכוס. ואם אינן יודעות לומר המבדיל, צריכות לשמוע מאחרים ע"כ. ונראה קצת מלשונו, שאינן עושות כדין במה שאינן מתפללות, שהרי שינה מלשון המג"א הנז"ל. אכן אינו מוכרח בדברי הגר"ז שחייבות להתפלל ערבית כדי להבדיל בתפילה, דיש לומר שכל כוונתו היא שכשמתפללות צריכות להבדיל. וכן צידד בשש"כ פרק נ"ח הערה ס"ח בכוונתו, וצ"ע:

זהב סק"ב שכתב, ושם [ראש יוסף ברכות דף ל"ג ד"ה קשיא] הקשינו למה בהבדלה אם לא הזכיר בתפילה אין חוזר שיש לו לסמוך על הכוס, ובתפילת שבת בערב שבת אם לא הזכיר בתפילה אין לו לסמוך על הכוס קידוש, בסימן רס"ח [סעיף ד']. ושם כתבנו די"ל קידוש היום דין תורה בתפילה, לא יסמוך על הכוס. מה שאין כן הבדלה למאן דאמר דרבנן, סומך על הכוס, עיין מג"א [סימן] רצ"ו בריש הסימן, יעו"ש עכ"ד. ולהמבואר צ"ע הדימוי, כיון שהבדלה בתפילה אינה מחיובי התפילה, אלא שצריך לעשות הבדלה שם, וכשלא הבדיל שם מבדיל על הכוס. אכן לעניין תפילת שבת, אין עניינה קידוש, אלא זו היא התפילה. ובאמת צ"ע, שהרי גם בשאר התפילות חוזר, וע"כ שלא מטעם הקידוש, אלא מטעם התפילה]:

[**ויש** הסוברים דתפילת ערבית ליל שבת חובה, אכן לא מטעם חובת קידוש. עיין להיעב"ץ במור וקציעה (סימן רס"ח), ובסידורו (בתפילת ערבית של־שבת דף ש"מ ע"א), דאליבא דכולי עלמא תפילת ערבית של־שבת ושל־יום טוב חובה יעו"ש. ובקשורים ליעקב דרוש תפילת ישרים כתב כן בהרחבה (ועוד חילוקים בזה), והטעם על פי דברי הזוהר. והראבי"ה חלק א' ברכות סימן פ"ג כתב, ויש שאמרו דלכולי עלמא ביום שיש בו [מוסף], תפילת ערבית חובה, מפני חידוש התפילה. ועיין שם סימן תתקס"ט. אמנם בהרבה ראשונים מבואר איפכא, עיין ספר העתים דף קע"ו, ורמב"ם תפילה פ"ג הל"ז. ועיין בב"י סימן רס"ח (שע"ז תמה היעב"ץ, ואינו מוכח שי"ל שהחזרה חובה לטעם הרמב"ם בפטור חזרה בערבית כיון שהיא רשות, ואכמ"ל). ועיין מחב"ר סימן רס"ח אות ח', וסימן תקפ"ב אות ד', ואכמ"ל עוד]:

אמנם בגדר חיוב ההבדלה בתפילה יש לדון, שבברכות שם איתא, איבעיא להו, המבדיל על הכוס, מהו שיבדיל בתפילה. אמר רב נחמן בר יצחק, קל וחומר מתפילה. ומה תפילה דעיקר תקנתא היא, אמרי המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. המבדיל על הכוס, דלאו עיקר תקנתא היא, לא כל שכן. ונראה בפשטות דברי הגמרא, שעיקר תקנת ההבדלה היא בתפילה:

ובחידושי הרשב״א שם תמה בזה וז״ל, ומה תפילה דעיקר תקנתא היא אמרת המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס. ק״ל אדרבה משמע דכוס הוי עיקר תקנתא, שהרי לכשהעשירו עקרוה מתפילה וקבעוה על הכוס, ולא חזרו וקבעוה בתפילה אלא משום דחזרו והענו. ויש לי לפרש דה״ק, ומה עכשיו דעיקר תקנתא בתפילה, משום דכיון דקא חזו דקא מיענו קבעוה בתפילה, שלא תהא זזה משם ואפילו יחזרו ויעשירו, כדי שלא תהא מטולטלת כל היום אם שמא יחזרו ויענו (אלא ש״מ). וכיון שכן, עיקרה בתפילה היא, דהא אין זזה מתפילה ואפילו העשירו, והרי היא זזה מכוס בשאין לו ע״כ:

ומבואר בדבריו שממה שאמרו שכאשר העשירו ביטלו חיוב ההבדלה מהתפילה, מבואר שעיקר חיובה הוא על הכוס (וכיון שכן, יש לומר שיש סיבה חיובית שלא יבדילו בתפילה, כיון שאין זה שייך לתפילה, ועיין להלן. או דנימא דכשהעשירו שוב לא היו מתפללים ערבית, כיון שערבית רשות[ג], ורק כשהענו היו מחוייבים להתפלל וכדלהלן[ד]). אלא שתיקנו שתמיד יבדילו בתפילה, כדי שלא תהיה מטולטלת כל היום. ואמרו שגם המבדיל בתפילה, עדיין מחוייב להבדיל על הכוס, כיון שזה עיקר התקנה. והיינו שאין יסוד לחיוב שתי הבדלות, אלא חיוב ההבדלה הוא על הכוס, ורק מטעם צדדי קבעוה בתפילה:

וגם חיוב ההבדלה בתפילה, אין עניינו כהזכרה, כיון שאין להבדלה שייכות לתפילה וכנז״ל. אלא זהו חיוב הבדלה רגיל, אלא שחיוב ההבדלה נתקן או על

[ג] ועיין בספר הנר ברכות כאן וז״ל, בהתחלה קבעוה בתפילה. בא דור אחר והעשירו, פירוש שהיו אוכלין ושותין כל יום השבת, ושמא לא היו מתפללין ערבית, קבעוה על הכוס. חזרו והענו, פירוש, אחר חרבן הבית. קבעוה בתפילה. פירוש עיקר תקנת הבדלה בתפילה, והחזירוה בתיקנה הראשון ע״כ. ומש״כ שלא היו מתפללים ערבית, כנראה הטעם כנז״ל שתפילת ערבית רשות. ולפי דבריו הללו, מבואר שעיקר תקנת ההבדלה הוא בתפילה. ומה שהוכיח הרשב״א ממה שכשהעשירו קבעוה על הכוס ועקרוה מהתפילה, לפירושו אינה ראיה, כיון שלדעתו בזמן הזה לא היו מתפללים ערבית. אכן פירוש זה מחודש מאד, ולא מצאתי כן בשאר ראשונים:

[ד] ולפי זה יש מקום לומר שכשתיקנו שיבדילו בתפילה, היינו שמחוייבים להתפלל מטעם זה, וגם כשיש לו כוס. ואינו מוכרח:

הכוס או בתפילה. [והטעם שלא נתקן כברכה גרידא, הוא לחשיבות העניין]. ומסתברא לפי זה, דאף כשהעשירו ונתקן על הכוס, גדר הדברים נשאר שהוא חיוב הבדלה, ולא הזכרה בתפילה[ה]:

אמנם מה שיש לדון בזה, האם יש חיוב להתפלל מטעם זה. והנה זה ברור שכשהענו היו מחוייבים להתפלל ערבית. ואף שתפילת ערבית רשות, היו מחוייבים להתפלל משום חובת ההבדלה, שחייבת להאמר בתפילה. [וכשהענו, נשים לכאורה היו מחוייבות להתפלל. והוא דבר זר, שכידוע ברוב המקומות לא היו הנשים יודעות להתפלל כלל, והיו יוצאות יד״ח בבקשה בלבד, עיין מגן אברהם סימן ק״ו סק״ב, ואכמ״ל. וי״ל שבתוך תפילתן היו אומרות עניין ההבדלה, וצ״ע. (או שיהיה מוכח מזה כדעת הסוברים שפטורות מהבדלה)]:

אכן כשיש כוס, יש לדון האם חייבו להתפלל מטעם זה. שיש מקום לומר שאין חיוב, כיון שעיקר חיוב ההבדלה הוא על הכוס, ורק כדי שלא תהא מטולטלת קבעוה בתפילה. וכוונת הגמרא היא שאפילו שהבדיל בתפילה, צריך להבדיל על הכוס. אכן אינו חייב מטעם זה להתפלל כשיש לו כוס. ועל המתפלל במוצאי שבת, אמרו שיאמר בה הבדלה. ואפ״ה יועיל כשיענו שתשאר קביעות ההבדלה בתפילה. שגדר התקנה, שכשמתפללים במוצאי שבת, מחוייבים להזכיר הבדלה. וכיון שיהיו מחוייבים בהבדלה, יתפללו ויאמרו הבדלה. שלא מבואר ביסוד התקנה שיש חשש שמא לא יבדילו כלל (שחשש זה לא מסתבר כלל, כיון שהורגלו בהבדלה). אלא ששמא לא יבדילו בתפילה, אלא בברכה בפני עצמו. ובמה שתיקנו שההבדלה שייכת לתפילה, יבינו האנשים שכשאין כוס אין מקום לברכה בפני עצמו, אלא עניינה שייך לתפילה. (וגם אנשים שלא התפללו ערבית כיון שרשות היא, ודאי בהרבה מקרים היו נוהגים להתפלל, וכמש״כ התוספות בברכות דף כ״ז ע״ב ויומא דף פ״ז ע״ב שאין לבטלה בחנם). [וכמו שמסתבר שהיה לאחר שנתקנה תקנה זו והעשירו, היו אנשים שלא היו מתפללים ערבית, כיון שבזמנם עדיין לא נקבעה תפילת ערבית לחובה. וע״כ שרק בשעת התקנה היו מחוייבים בתפילה. אכן אינו מוכרח שכך היה, אלא שנראה כן מסתימת הדברים, שלא נתפרש אחרת, שבמוצאי שבת תפילת ערבית חובה. ועיין להלן]. ולפי זה, אדם שאינו מתפלל (וכגון

[ה] אמנם בשיעורי הגרי״ש אלישיב על מסכת ברכות (יצאו לאור ע״י תלמידו הרה״ג ב״צ קוק) בדף ל״ג ע״א, ביאר שלאחר שהעשירו הויא הזכרה בעלמא. ואם נאמר כן, לא תקשי כלל מאי טעמא נשים פטורות מלהתפלל ערבית במוצאי שבת. אמנם בפשטות לא משמע כן, וכמבואר כאן, ומנ״ל שישתנה גדר החיוב משהענו, כיון שנתקן אז שלעולם ישאר חיוב להבדיל בתפילה, וכמבואר בדברי הרשב״א. וכן מוכח מדברי הירושלמי דלהלן בתפילת נעילה, שאין זה חיוב הזכרה לחוד:

חתן ונשים וכדומה), לא חייבוהו חז"ל להתפלל משום ההבדלה[ו]:

ובחידושי הרא"ה ברכות דף כ"ז ע"ב כתב, ומיהו ודאי במוצאי שבת מסתברא דהויא חובה, משום דבעי למימר הבדלה בחונן הדעת ע"כ. ומבואר בדבריו שמשום חובת ההבדלה, מחוייב להתפלל ערבית. אכן אינו מבואר בהדיא בדבריו שזהו גם כשיש לו כוס. ועכ"פ משאר ראשונים שלא נתפרש כן, סתימתם מוכחת דלא ס"ל כן[ז]:

ובגמרא בברכות שם, ושם דף כ"ט ע"א, איתא לעניין השוכח אמירת הבדלה, והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאמרה על הכוס. והיינו שבשכח להזכיר הבדלה בתפילה אינו חוזר, כיון שיכול להזכירה על הכוס. ואף שיש חיוב להזכיר בתפילה, עכ"פ לא חייבוהו לחזור ולהתפלל. והנה כשאין לו כוס, דעת רוב הראשונים שחוזר להתפלל, עיין הלכות גדולות בהלכות קידוש והבדלה שכתב כן. [והובאו דבריו בתר"י ברכות דף כ' ע"א, ובהרא"ש שם בברכות פרק ד' סימן ט"ו, אלא שכתבו דבאופן שיהיה לו כוס למחר, אין צריך לחזור ולהתפלל, והובא בטור סימן רצ"ד. והרשב"א והריטב"א ותוספות הרא"ש שם, הביאו דין זה שבאין לו כוס חוזר ומתפלל, מרס"ג (וכן הוא בסידורו דף קכ"ו). וכן הוא גם בריצ"ג הלכות הבדלה (במהדורת מכון חת"ס דף י"ז) משמו, וכ"ה שם בשם מר רב משה. ועוד, ואכמ"ל]:

ומבואר שמשום חיוב הבדלה, מחוייב לחזור ולהתפלל. וא"כ מאי טעמא לא חייבו המבדיל על הכוס, שישוב להתפלל משום חובת ההבדלה בתפילה. ונראה שכיון שקיים חיוב ההבדלה, לא

[ו] והיה מקום לחדש בכוונת הגמרא שתיקנו שמחוייב להבדיל בתפילה, דלאו דוקא בתפילת ערבית, אלא בתפילה שמתפלל. וכשאינו מתפלל ערבית כיון שרשות היא, יבדיל בשחרית. [ובשכח להבדיל בתפילה ערבית והבדיל על הכוס, אינו מבדיל בשחרית, ואף שיש חיוב הבדלה בתפילה, עיין משנ"ב סימן רצ"ד ס"ב. ועיין ביאור הלכה שם. והטעם בזה הוא כמו שנתבאר, שאין חיוב הבדלה בתפילה כהזכרה, אלא חיוב להבדיל, וחיוב זה שייך בתפילה הראשונה, וכנודע משם הגר"ח כן, ואכמ"ל]:

[ז] ומה שהביאו מדברי הרמב"ם תפילה פ"ג הל"ז שמתפלל ערבית של־מוצאי שבת בשבת משום שתפילת ערבית רשות, אינה הוכחה כלל דס"ל שלא כדברי הרא"ה, דודאי גם לרא"ה אינו חייב בתפילה, אלא חיובו משום הבדלה, אלא שחיוב הבדלה צריך להעשות בתפילה. וממילא לעניין הנידון שם, עדיין חשיב כתפילת רשות. ופשוט הוא, שאל"כ תקשי מיומא דף פ"ז ע"ב שמבואר שם בהדיא שתפילת ערבית במוצאי יוה"כ הויא רשות למ"ד תפילת ערבית רשות, והטעם כנז"ל שהתפילה רשות היא, ורק הנידון מצד חיוב ההבדלה, ועיין להלן מהסוגיא שם. [אמנם בשו"ת מהריל"ד בכתבים סימן י"ט מבואר שמשום ההבדלה חשיב שהתפילה חובה, ומהאיי טעמא כתב שאין סיבה להקדים מנחה לערבית משום מקודש, יעוש"ה, וצ"ע]:

חייבוהו להתפלל כדי לקיים התקנה שלא תהיה מטולטלת. וי״ל דה״ה כאן לעניין נשים, לא חייבו אותן להתפלל משום חיוב הבדלה בתפילה, כיון שמקיימות חיוב ההבדלה על הכוס:

אמנם יש לחלק, ששם התפלל, ושונה מאדם שלא התפלל כלל, שיחייבוהו להתפלל מטעם זה. אכן אינו מוכרח, ונראה יותר שלא יחייבו להתפלל מטעם זה:

והנה ביומא דף פ״ז ע״ב ח״פ ע״א, דנו מתי הוא זמן תפילת נעילה. ומבואר שם שלדעת הסובר שתפילת נעילה בלילה, פטורים מתפילת ערבית. והרי״ף שם דף ו׳ ע״ב כתב, אמר רב, תפילת נעילה פוטרת של־ערבית. רב לטעמיה דאמר צלותא יתירתא היא, וכיון דצלי תו לא צריך. והאידנא נהוג עלמא לצלויי תפילת ערבית אחר נעילה ע״כ. ומבואר שפסק כרב שפוטרת ערבית, אלא שכתב דהאידנא נהגו להתפלל גם ערבית. וממש״כ האידנא, מבואר שאין זה טעם ששייך לנדון שם, אלא דבר שהשתנה. וע״כ כוונתו כיון שקיבלו עלייהו חובה, אינה פוטרת. וכן הוא בפסקי תלמיד הרשב״א הלכות ברכות אות ג׳, תפילת ערבית אעפ״י שהיא רשות, כיון שהורגלה נקבעה חובה. ומזה הטעם נהגו להתפלל אותה מוצאי יום הכפורים, אעפ״י שכבר התפללו נעילה. הרמב״ם ז״ל פ״א. [ומה שהביא מהרמב״ם צ״ע, שברמב״ם לא נזכר מזה. וכוונתו לדבריו שם בהלכה ו׳ שקיבלוה חובה]. ועיין גם באבודרהם סדר תפילת יוה״כ שם שכ״כ. [אמנם עיין שם להלן, שכתב דקיימא לן כרבי יוחנן שאינה פוטרת, וצ״ע]. אמנם צ״ע שבגמרא ביומא שם מבואר שרב דיבר דוקא אם תפילת ערבית חובה, שאל״כ א״צ כלל לפטרה. [ובתוספות יומא שם הביאו מהירושלמי שבאמת בנדון זה אם תפילת ערבית חובה או רשות, תלוי אם נעילה פוטרת ערבית או לא. וכתבו התוספות שבבבלי מבואר לא כן]. וי״ל הכוונה שקיבלוה חובה גם באופנים הללו:

ודעת הרמב״ם הלכות תפילה פרק ג׳ הל״ו שמתפללים נעילה עד סמוך לשקיעת החמה. ובכס״מ שם פ״א הל״ז כתב שזהו כרב, ואכמ״ל:

אמנם הרא״ש שם סימן כ׳ כתב בשם מהר״ם, שאין הלכה כרב, וזמן תפילת נעילה ביום הוא. ובאחת מראיותיו כתב, מדגרסינן בירושלמי בפרק תפילת השחר (ברכות פ״ד הל״א) נעילה מהו שתפטור של־ערבית. רבי בא ורב הונא בשם רב, נעילה פוטרת של־ערב. אמר ליה רבי בא לרב הונא, היאך הוא מזכיר הבדלה. פירוש, אם לא יתפלל ערבית, אינו מבדיל בתפילה, ומצוה להבדיל בתפילה אף על פי שחוזר ומבדיל על הכוס וכו׳. אבל מה דמקשי רבי בא, ודאי קשה, דבשביל למהר אכילתו אין לבטל הבדלה שבתפילתו ע״כ:

ומבואר מדברי הירושלמי, שמשום חובת הבדלה בתפילה חוזר ומתפלל, אף שמבדיל על הכוס, ונראה שהרא״ש פוסק כוותיה. אכן עיין בב״ח סימן תרכ״ג אות א׳ שכתב בדעת הרא״ש

דס"ל כרב שתפילת נעילה בלילה, וודאי לא יפסקו כירושלמי נגד הבבלי. ועיין בהערה כאן, מש"כ הב"ח בדעת הטור שם[ח]. אמנם בפשטות לא משמע כן בדברי הרא"ש. ובאמת צ"ע הטעם לפסוק כהירושלמי, אחר שבבלי מבואר לא כן, ובפרט שהביאו מהברייתא לעניין חונן הדעת, עיין שם. אכן בראב"ש ישנם עוד הרבה טעמים לפסוק דלא כרב, עיין שם:

ולשון השלחן ערוך סימן תרכ"ד סעיף א', מתפללים תפילת ערבית. ולא נתבאר טעמו, ואולי כדברי הרי"ף דהאידנא נהגו כך. אמנם בביאור הגר"א שם כתב דקיי"ל דלא כרב, וציין לדבריו בסימן תרכ"ג ס"ב שהביא גם דברי הירושלמי שלא כרב:

ובדברי הבבלי (וכך דעת הרי"ף, ובכסף משנה כתב שכן דעת הרמב"ם) מבואר שאף שמחוייבים להבדיל בתפילה, אינו מחוייב להתפלל בשביל זה. והביאור הוא כפי שנתבאר, שחייבו למתפלל דוקא:

אמנם גם אם ננקוט כדברי הירושלמי, יש לחלק מנדון דידן. דשם הנדון כשמתפללים ערבית באופן הרגיל, ובאים לדון האם תפילת נעילה פוטרת. י"ל כיון שנתקן להבדיל בתפילה, י"ל שגם כאן יתפלל ויבדיל. משא"כ בנדון דידן שנשים אינן מתפללות ערבית כלל, אין הכרח שיחייבו אותן להתפלל משום חיוב הבדלה:

וממנהג העולם מימות עולם, ומדברי המג"א הנז"ל שלא עורר על מנהג הנשים בזה, מבואר כפי שנתבאר, שאין מקור לחייב נשים בתפילת ערבית משום חיוב ההבדלה:

[ח] וז"ל הב"ח, וצריך לומר דודאי גם רבינו [הטור] פוסק כרב, וכמו שפסקו הרי"ף והרא"ש. אלא לפי שכתבו הם והאידנא נהוג עלמא לצלויי תפילת ערבית אחר נעילה, בעל כרחך דטעמא הוי משום הבדלה, דצריך להבדיל בתפילה. ואף על גב דלרב דהלכתא כוותיה ס"ל דקל הוא שהקילו עליו מפני תעניתו כדי למהר אכילתו, וא"צ להתפלל ערבית משום הבדלה, ויוצא בהבדלה שעל הכוס. מכל מקום הם החמירו על עצמן להתפלל, כדי שלא לבטל ההבדלה שבתפילה. וכיון דנהגו עלמא הכי, שויוה עלייהו חובה, ומחוייבים להתפלל תפילת ערבית משום הבדלה, ואין תפילת נעילה פוטרת אותה. וכי היכי דבשאר ימות השנה דקיימא לן (ברכות דף כ"ז ע"ב) דתפילת ערבית רשות, השתא נהוג עלמא לשויוה כחובה, כדכתב הרי"ף בפרק תפילת השחר (דף י"ט ע"א), וכן כתבו כל שאר המחברים. הוא הדין נמי לעניין הבדלה במוצאי יום הכפורים, דאף על פי דתפילת נעילה פוטרת אפילו למאן דאמר תפילת ערבית חובה כדאיתא בגמרא, מכל מקום כיון דנהוג עלמא לצלויי תפילת ערבית אחר נעילה משום הבדלה, שויוה עלייהו כחובה. ומשום הכי כתב רבינו ומתפללין ערבית שאין תפילת נעילה פוטרת של־ערבית, דשויוה עלייהו כחובה. וזהו שאמר בסמוך לזה, ואומר בה הבדלה בחונן הדעת, כלומר שמטעם ההבדלה כך הדין, כדפירשתי. כן נ"ל ליישב דברי רבינו עכ"ל:

הרב אסף לוי שליט״א

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

בענין איסור דיבור בשעת קריאת התורה ובין גובראלגובראא[א]

מקור איסור הדיבור בשעת קריאת התורה

במסכת ברכות (דף ח.) איתא, מאי דכתיב ועוזבי י״י יכלו. זה המניח ספר תורה ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גובראלגובראוכו׳. רב ששת מהדר אפיה וגריס, אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו ע״כ. והנה עובדא דרב ששת שייך לאיסור דיבור בעת קריאת התורה, שהוא מפורש במסכת סוטה (דף טל.) דהתם איתא, אמר רבא בר רב הונא, כיון שנפתח ס״ת, אסור לספר אפילו בדבר הלכה ע״כ.

[א] אמר הכותב, בחודש שבט ה׳תש״פ, סמוך להתפשטות מגיפת הקורונה, נתפרסם מכתב האברך הרה״ג יוסף פלמן זצ״ל, שנשלח משמיא לעורר בעניין איסור הדיבור בשעת התפילה וקריאת התורה. ובמכתבו סיפר על דבר החלום והישנותו, עד לגילוי מחלתו המרה. ואליו הצטרף הגר״ח קניבסקי זצ״ל, וגם הוא כתב מכתב אזהרה, שאין שום היתר לדבר בשעת הקריאה אפילו מלה אחת ואפילו בין גובראלגובראא, תוך כדי הדגשה יתירה שהמדובר הוא בהלכה פסוקה ולא באיזו חומרא. ולאחר זמן קצר הנה החלה המגיפה האמורה, ובתי הכנסיות לפתע היו שוממים, מלבד כליו של־מלאך רע, שמפקידם שם בשעת הַדֶּבֶר, וכמובא בגמרא. ויבוקש הדבר וימצא, כי יתכן שהדיבור האסור הביא את הדבר הנורא. ורבים בקרב הארץ נתעוררו לקבל על עצמם בקבלה גמורה, להישמר מכל דיבור בבית הכנסת, ובפרט בשעת התפילה וקריאת התורה. ויהי מקץ שנתיים ימים והמגיפה עדיין לא עברה, והעניין המדובר טעון חיזוק ושמירה. וכפי שנראה לנגד עינינו, כי הרפיון מצוי בזה הרבה אפילו אצל בני תורה:

והרה״צ רבי אלימלך בידרמן שליט״א בשיחתו לאחר אסון מירון הנורא, סיפר על בחור ישיבה שהעיד בפניו שהיה גם הוא בין הנופלים וזעק לעזרה. ולפתע הכריז בקול, אני מקבל על עצמי שלא לדבר בשעת התפילה ואפילו לא בין גובראלגובראא בשעת קריאת התורה. ותכף לאחר כמה שניות נחלץ לפתע ממקום הסכנה והצרה. ואין לו מושג כיצד זה קרה, אבל אין לו ספק שבזכות קבלה זו זכה להינצל מן הגזירה:

לפי־כך ראיתי ונתון אל ליבי לעיין בסוגיא זו של־דיבור בשעת קריאת התורה ובין גובראלגובראא, ממקור הדברים בשרשם שבגמרא, עד לפסיקת ההלכה הברורה. ואמרתי מה טוב להעלות הדברים בקצרה, גם מה שרשמתי לעצמי איזה דבר הצריך עיון או הערה. וכבר אמרו חז״ל לא עליך המלאכה לגמרה, והעיקר בזה להגדיל תורה ולהאדירה:

ופליגי אמוראי שם מאיזה פסוק ילפינן לה בהאיי פרשתא דקריאת התורה שקרא עזרא הסופר בראש השנה בבית המקדש יעו"ש. [וקצת קשה מדוע לא הובא האיי מעשה דרב ששת במקומו הראוי לו יותר לכאורה, דהיינו בסוגיא דמסכת סוטה דעסיקינן התם באיסור דיבור בשעת קריאת התורה, משא"כ במסכת ברכות דהתם עסיקינן באיסור יציאה. וגם מדוע הפרידו שתי סוגיות אלו במקומות שונים בש"ס, הלא לכאורה יסודן שווה, שלא לזלזל בשעת קריאת התורה. וצ"ע]:

קושיית הראשונים היאך רב ששת גרס תלמודו בשעת קריאת התורה

ולעצם האיי דגריס רב ששת בתלמודו בשעת קריאת התורה, כבר הקשו הראשונים, היאך לא חשש להאיי מימרא דלעיל דמשנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה. ואמנם בתוספות שאנץ כתב שרב ששת אינו סובר כדברי הגמרא במסכת סוטה שנאמרו בשם רבא בר רב הונא, דסבירא ליה לרב ששת דשרי לדבר דברי תורה בשעת קריאת התורה, ורק דברי חול אסור. אכן לאחר העיון נמצא שזו דעת יחידאה, דהנה כל הראשונים סבירא להו דלכולי עלמא אסור לדבר בשעת קריאת התורה אפילו בדבר הלכה, אלא דלרב ששת עצמו היה מותר אז לגרוס תלמודו מאיזה טעם, וכפי שמצינו שנאמרו בזה כמה וכמה חילוקים באיזה אופן אסור ללמוד בשעת קריאת התורה, ובאיזה אופן מותר, וכמבואר בדברי הראשונים:

שני חילוקים להתיר הדבר, וביאורם

ונפתח תחילה בשני חילוקים שהובאו בדברי התוספות בברכות שם. האחד, שדוקא בקול רם אסור ללמוד בשעת קריאת התורה, כדי שלא לבטל קול קריאת התורה, אבל בנחת מותר ע"כ. ומבואר שמותר לדבר בקול נמוך דוקא (דזהו פירוש בנחת, עיין ריש איגרת הרמב"ן, ואכמ"ל. ולשון הר"ד אבודרהם להתיר לדבר בלחש, וכן הוא לשון השלחן ערוך וכדלהלן, צריך לומר בפשיטות דלחש וקול נמוך היינו הך). וכ"כ הרא"ש והמרדכי בברכות שם. והטור סימן קמ"ו כתב כן בשם רש"י [וברש"י שלפנינו לא נזכר עניין זה. ובהגהות והערות על הטור שם, כתבו שבדפוסים קדמונים ובכתה"י הנוסח בטור הוא ר"י, ולא רש"י, ואתי שפיר לפי זה]. והמרדכי כתב לדקדק מלשון הגמרא אסור לספר, ולא אמרו אסור לדבר, דמוכח שעצם הדיבור מותר, ודוקא לספר בקול רם אסור:

והיתר לדבר בקול נמוך, הוא דוקא שעוסק בדברי תורה ולא בדברים אחרים, וכמובא בבית יוסף בשם מהר"י אבוהב. ובפשטות צריך לומר שהטעם הוא כדי שלא לפרוש מן הציבור. וכך הוא פירוש דברי רב ששת אנן בדידן ואינהו בדידהו, לומר שדוקא משום שהוא גם כן עוסק בדברי תורה, לפי־כך אינו חייב להשתתף עם ציבור השומעים קריאת התורה. אבל מי שאינו עוסק בדברי תורה, בודאי שאינו רשאי לפרוש מן הציבור:

ובעובדא דרב ששת הלא מפורש שהיה מקודם מהדר אפיה, דהיינו שהחזיר (הפך) פניו לצד הפונה נגד הס״ת והציבור, ואחר כך גריס וכו׳. ומדלא נזכר תנאי דהחזרת פנים בהדי קול נמוך, משמע דלא בעינן אלא קול נמוך ותו לא. ובטעם הדבר כתבו התוספות שם בזה הלשון, והאיי דקא מהדר אפיה, רבותא משמע, אע״ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה, שפיר דאמי. והאיי דאהדר אפיה, כדי שיכוין גירסתו עכ״ל:

ומבואר דפעולת החזרת הפנים דרב ששת, לא נצרכה לשומעים שלא יוטרדו מלימודו, דלא שייך שיטרידם בקול לחישתו. אלא שעשה כן לעצמו, כדי שיכוין ליבו בגירסתו. ואף דלכאורה בהחזרת פניו יש חסרון בהנהגתו כלפי הספר תורה משום כבודו, דנראה שאינו רוצה לשמוע קריאת התורה, בכל זאת נלמד מכאן כחא דהתירא. אמנם נראה לכאורה, שאם יכול לכוון גירסתו בלאו הכי, לא יחזיר פניו, משום כבוד התורה:

ובהאיי דמבואר מדברי התוספות הכא דהחזרת הפנים הויא גריעותא, מצינו בזה פלוגתא. כי הנה יש סוברים דאדרבה החזרת פנים היא למעליותא, וכדברי התוספות במסכת סוטה. וכן כתב רבינו יונה בברכות שם לבאר טעמא דמילתא. ואניח העיון בזה לעת עתה:

והחילוק השני כתבו התוספות בשם בה״ג, שההיתר ללמוד בשעת קריאת התורה הוא דוקא אם יש עשרה אנשים השומעים לקריאה מלבדו (ע״כ). ויש שהקשו על חילוק זה, דהלא בגמרא שם הביאו ללמוד איסור דיבור בשעת קריאת התורה, מן המקרא בנחמיה (ח׳, ה׳) דכתיב וכפתחו עמדו כל העם. והיינו דכולם נשתתקו והאזינו לקריאה. וכדמוכח שם דלשון הפסוק עמדו, פירושו דשתקו. ובודאי היו שם יותר מעשרה, ומבואר שאין חילוק בין אם יש עשרה בלעדיו אם לאו. וכיוצא בזה עיין בשבלי הלקט סימן ט״ל שהביא בשם מהר״ר שמחה שהקשה על החילוק הראשון, דמהמקרא ואזני כל העם אל ספר התורה (נחמיה ח׳, ג׳) דילפינן מיניה שם בגמרא, מוכח שכולם מצווים לשמוע את הקריאה, ובכלל זה אף העוסק במשנתו. וכן כתב השתילי זיתים סימן קמ״ו סק״ה בשם הפרי חדש לדחות את שני החילוקים הנזכרים וכדלהלן:

שני החילוקים הנז״ל העלם בשלחן ערוך להלכה, וביאור דברי המשנה ברורה

ושני חילוקים אלו, הובאו להלכה בשלחן ערוך או״ח סימן קמ״ו סעיף ב׳. דלאחר שכתב דמשעה שהתחילו לקרוא בספר תורה אסור לדבר אפילו בדברי תורה וכו׳, כתב בהאיי לישנא, ויש מתירים לגרוס (פירוש ללמוד) בלחש. ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי (פירוש המשימין לבם) לספר תורה, מותר לספר (בדברי תורה) עכ״ל:

ובביאור דעת מרן השלחן ערוך, נראה לכאורה שאין להקל באופנים שהעלם. כי בתחילה סָתַם לאסור, ומשמע

בכל גוונא. ורק אחר כך העלה ארבעה אופנים להיתרא, בשם יש אומרים ויש מתירים יעו"ש. וא"כ הוי ככל סתם ויש, דקיימא לן הלכה כסתם, כפי כללי השלחן ערוך כנודע. אמנם כבר כתבו האחרונים (הובאו בשו"ת יבי"א ח"ז או"ח סימן ט' אות א' יעו"ש. ועיין עוד הלכה ברורה סימן קמ"ו בבירור הלכה אות ד') דהכא לא הוי כשאר סתם ויש אומרים, דהתם מדברי הסתם יש לדייק להדיא דלא כהיש אומרים, אבל הכא יש לומר שהביא תחילה את עיקר הדין, ולאחר מכן הביא את החילוקים הבאים לפרש את עיקר הדין, ועל כן כולם להלכה. והכי מסתברא, שכן מפורש בבית יוסף דסבירא ליה להקל ככל החילוקים. שהרי אחר שהביאם שם, כתב בזה הלשון, ולעניין הלכה כדאי הם הנך רבוותא דשרו לסמוך עליהם עכ"ל. וכן מוכח מדבריו בשלחן ערוך סוף הסעיף שם שכתב בזה"ל, והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוון דעתו ולשמעם מפי הקורא עכ"ל. שמע מינה שמעיקר הדין מותר ללמוד בשעת הקריאה באופנים שהעלם מקודם לכן:

ובמשנה ברורה שם סק"ח כתב על ההיתר לגרוס בלחש וזה לשונו, ויש מתירים וכו'. מיירי דאיכא עשרה דצייתי לספר תורה מבלעדו, ואפילו הכי אינו מותר בקול רם לדעה זו, כדי שלא יטריד את שאר השומעים עכ"ל. והשמיענו בזה לכאורה דבר חדש. והוא, דשני החילוקים הנזכרים, הינם מחוברים ומשולבים יחדיו. כלומר, שאין מועיל רק שיגרוס בקול נמוך, אלא אם כן יש עשרה השומעים את קריאת התורה מבלעדיו. אכן ראיתי בשער הציון שם אות י"ג, שציין מקורו מהגהת אשירי (פרקא קמא דברכות סימן ז') דמבואר מדבריו דהאיי עשרה דבעינן, זהו תנאי על התנאי הראשון שיגרוס בנחת. [אך מה שציין שם גם לסמ"ק בסימן קנ"ה, וכן בביאור הלכה ד"ה ולקרות, במוסגר המרובע, ציין לסמ"ק דבלחש דשפיר דאמי, היינו דוקא בדאיכא עשרה דצייתי. אינו מובן, דהלא בסמ"ק שם כשהביא את שני החילוקים, הפרידם זה מזה, וכלשונו, ואם יש עשרה בני אדם מטים אזנם לתורה **או** לגרוס בנחת מותר, שאינו מבטל מצות שמיעת הקריאה עכ"ל. ומשמע דלדעתו מותר לגרוס בנחת אף בלי עשרה דצייתי]. אמנם מדברי התוספות מבואר ששני החילוקים שהביא, נפרדים הם זה מזה. וכן מלשונות שאר הראשונים משמע דכל היתר הוא בפני עצמו, בלי תנאי נוסף עמו. וכן דעת מרן בשלחן ערוך, וכדמוכח מלשונו שכתב ההיתר לגרוס בלחש בשם יש מתירים, וההיתר שיהיו עשרה דצייתי כתב בשם יש אומרים. אלא דלפי דעה זו יוצא דכאשר יש עשרה, מותר ללמוד אף בקול רם. ולכאורה היאך שרי, והלא מפריע הוא לאחרים לשמוע את קריאת התורה. וגם מאידך גיסא, אם מותר ללמוד בקול נמוך אפילו בלא עשרה מקשיבים, א"כ לשם מי הקריאה, כשכולם ילמדו ואף אחד לא ישמע את הקריאה. וצ"ע:

ובביאור הלכה שם (ד"ה ויש מתירין) תמה על שני חילוקים אלו, מהא דתקנת עזרא המוטלת על כל אחד

לשמוע קריאת התורה, ומה יועיל לזה אם ילמד בלחש או כשיש עשרה. ועל כן פירש שהמדובר הוא דוקא באופן שכבר יצא ידי חובת הקריאה [עיין מש"כ בביאור הלכה בסימן קל"ה סעיף י"ד ד"ה אין מביאין. ועיין בספר איתני ים (שניצר) דף שי"ד מש"כ בדעת הביאור הלכה הכא. ואכמ"ל]. והיינו דההיתרים הנזכרים, הם מצד האיסור לפרוש מהציבור בשעה שקוראים בספר תורה, אבל לא מצד חיובא דגוברא (שהרי כבר נתקיים חוב זה). אלא שכתב בסוף דבריו, דלא משמע כן ממש"כ בשלחן ערוך (בסוף הסעיף שם) דכל זה אינו עניין לפרשת זכור ופרה. והיינו דבפרשיות אלו יש חיוב על כל אחד לשמען בעת קריאתן בספר תורה. ואם ההיתרים הנזכרים מיועדים רק למי שכבר יצא ידי חובה, אם כן מה הטעם לחלק בין זכור ופרה לשאר הקריאות בתורה. ומוכח מדברי השלחן ערוך דאיירי בשלא יצא ידי חובה, ואפילו הכי שרי ללמוד בלחש או בדאיכא עשרה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. והניח בצריך עיון. [ומה שהביא שם מדברי השבלי הלקט שכבר הקשה כדלעיל, הנה המעיין בשבלי הלקט שם ימצא דלכאורה לא הקשה כן מצד עיקר תקנת עזרא, אלא מצד מאי דליפינן ממקרא ואזני כל העם וגו', שיש חיוב על כל העומדים בבית הכנסת להקשיב לקריאת התורה, ואינו עניין לחובת היחיד בעיקר תקנת קריאת התורה. ועל כן לא היה אפשר לו ליישב דאיירי במי שכבר יצא ידי חובה, כדברי הביאור הלכה שדיבר מצד עיקר תקנת עזרא, ואכמ"ל]:

חילוקים נוספים שהובאו בדברי הראשונים, והמסקנא למעשה בהאיי הלכתא

ובדברי הראשונים הובאו חילוקים נוספים, כגון דשאני רב ששת שהיה סומא דפטור מקריאת התורה. או משום דרב ששת קרא כבר שנים מקרא ואחד תרגום. [או שהיה לומד בשעת התרגום, ולא בשעת קריאת התורה עצמה]. או משום דשאני רב ששת שתורתו אומנותו. או משום דמהדר אפיה, והיינו באופן שקודם שנפתח ס"ת החזיר פניו, להראות שאינו רוצה לשמוע קריאת התורה אלא ללמוד לבדו. ושני אלו האחרונים, הובאו גם הם בשלחן ערוך שם:

ואעפ"י שיש הרבה מה לבאר ולפלפל בכל חדא וחדא, אין כאן המקום להאריך בהאיי שמעתא. ומה גם דלעניין הלכתא, רק ארבעה מן החילוקים דלעיל העלה בשלחן ערוך להלכה. ואף באלו, דעת הפוסקים לצדד שאין בהם כדי סמיכה, עיין בערוך השלחן (סימן קמ"ו ס"ה) שהחמיר בזה טובא, וכתב שאין להקל אלא בצירוף כל האופנים להיתרא. ועוד כתב שם בזה הלשון, ובודאי אצלינו בכל עניין אסור, שלא ילמדו ממנו עמי הארץ להקל בקריאת התורה. אם לא מי ששמע כבר קריאת התורה, ויושב מן הצד ללמוד, דהכל

רואין שזה כבר שמע קריאת התורה עכ״ל. ובסעיף ו׳ העיד בהאיי לישנא, ומימינו לא ראינו ולא שמענו, שאפילו היותר גדול בתורה ילמד בשעת קריאת התורה, אא״כ כבר שמע, וכמו שכתבתי עכ״ל. וכן מדברי המשנה ברורה (בביה״ל שם) נראה שאין לסמוך לקולא על אותם החילוקים, אלא דוקא באופן שכבר יצא ידי חובת הקריאה, וכדלעיל:

וכבר הפרי חדש כתב שמעיקר הדין אסור לעסוק בשעת הקריאה בשום דבר, ואפילו בשנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו איכא עשרה זולתו. והובאו דבריו במשנה ברורה שם ס״ק ט״ו, והוסיף שכן הביא המג״א בשם השל״ה, ושכן דעת הגר״א במעשה רב. אלא שכתב המשנ״ב שם דמ״מ לקרות שנים מקרא ואחד תרגום או עם פירוש רש״י בין גוברא לגוברא, מותר לשיטתם עכ״ד. וכיוצא בזה כתב החיד״א בספר לדוד אמת (סימן ח׳ אות כ״ג) שמנהג ת״ח ויראי ה׳ לגרוס בדברי תורה, הוא דוקא בין גוברא לגוברא, וגם בלחש יעו״ש. וכן כתבו הבית מנוחה (אות א׳) והחסד לאלפים (אות י״ג):

ובהיותי בזה ראיתי להגר״ד יוסף שליט״א בספרו הלכה ברורה (בבירור הלכה אות ד׳) שהביא דעת המחמירים שלא ללמוד באופנים הנזכרים בשלחן ערוך. ודחאם מן ההלכה (בסוף דבריו שם) בהאיי לישנא, ומכל מקום אנו אין לנו אלא דברי השלחן ערוך שפסק להקל בזה מעיקר הדין עכ״ל. ולפי דבריו יוצא שהרוצה להקל ללמוד בשעת קריאת התורה בכל אחד מהאופנים שנזכרו בשלחן ערוך, שפיר דאמי:

אמנם בקהילותינו חזינן דנהגו בכל זה חומרא, דהנה בשתילי זיתים (סימן קמ״ו סק״ה) כתב על שני ההיתרים הראשונים שהעלה מרן בשלחן ערוך, דהיינו לגרוס בלחש או בדאיכא עשרה דצייתי, וזה לשונו, ואין זה נכון, דהא כתיב (נחמיה ח׳, ה׳) עמדו כל העם, וכתיב (שם ג׳) ואזני כל העם אל ספר התורה, אלמא דבעינן דכולהו ליהוו צייתי לספר תורה (פרי חדש סק״ב) עכ״ל:

וכן גאון עוזנו מהרי״ץ זיע״א בעץ חיים דף ס״ה ע״ב העלה רק תחילת לשון מרן וז״ל, כיון שהתחיל הקורא לקרוא בספר תורה, אסור לספר אפילו בדברי תורה, אפילו בין גוברא לגוברא עכ״ל. [ובמהדורא בתרא לעיל מינה בפירושו למה שאומר החזן הכל תנו עוז וכו׳, הביא מדברי הזוהר הקדוש (שמות דף ר״ו) שצריך כל הציבור להיות בשעת הקריאה באימה, ולכוון ליבם, כאילו עומדים על הר סיני לקבל התורה. **ולית רשו לעמא ולא לאחרא למפתח פומיה באורייתא, וכל שכן במלה אחרא.** עיין בשערי יצחק למרן הגר״י רצאבי שליט״א, במדבר ה׳תש״ע מדף קל״ז ואילך, משכ״כ בביאור דברי מהרי״ץ שם]. ומדלא הזכיר מן האופנים המותרים שהביא בשלחן ערוך שם, מבואר דלא סבירא ליה להתיר כלל [מלבד ההיתר דקריאת שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה, וכפי שכתב בהדיא שם דף קל״ח ע״א]. וע״ע בשולחן ערוך

המקוצר ח"א סימן כ"ב סעיף י', ובעיני יצחק שם אות כ"ז:

גדר איסור הדיבור בין גובראא לגובראא

הנה איסור הדיבור בין גובראא לגובראא המפורש בשלחן ערוך (ריש סימן קמ"ו), מקורו מדברי רבינו יונה שהובאו בבית יוסף שם, שכתב לדייק מלישנא דגמרא. דבברכות לגבי איסור יציאה, איתא בזה הלשון, זה המניח ספר תורה **כשהוא פתוח** ע"כ. דמשמע כל זמן שהס"ת פתוח כדי לקרות בו, אסור לצאת. ממילא נלמד דכשהס"ת סגור בנתיים, דהיינו בין גובראא לגובראא, מותר לצאת. [אכן משנפתח הס"ת עבור העלייה הבאה, שוב אסור לצאת, כי הלא הס"ת פתוח. והיוצא אז, עליו נאמר ועוזבי י"י וגו'. והיינו דלעניין יציאה, האיסור הוא בכל פתיחה ופתיחה]. אבל לגבי איסור שיחה, אמרינן בגמרא לישנא **כיון שנפתח**, דמשמע משנפתח הס"ת בפעם הראשונה עד שנסגר לגמרי בתום הקריאה כולה. ממילא נלמד שאין להתיר לדבר אפילו כאשר סגרו את הס"ת בנתיים, דהיינו בין גובראא לגובראא:

ובבית יוסף כתב לפרש טעמא דמילתא דאסור לדבר בין גובראא לגובראא, משום דאיכא למיחש שמא ימשך בדיבורו אף בשעת הקריאה ע"כ. ולפי־כך אף לרבינו יונה יהא מותר ללמוד בינו לבין עצמו בין גובראא לגובראא, כי בזה אין חשש שמא ימשך בשעת קריאת התורה. וכ"כ הא"ר בשם סדר היום:

ומצינו בפוסקים עוד אופנים להתיר הדיבור בין גובראא לגובראא, מהאיי טעמא דלא אתי לאימשוכי. וכגון דיבור באיזה עניין קצר (ערוך השלחן סימן קמ"ו ס"ג), או הוראה קצרה (פמ"ג שם א"א סק"ד, א"ר שם, ומשנ"ב שם סק"ו). וכיוצא בזה אמירת מזל טוב [וכפי שראיתי שהעידו כן כמדומה על בעל קהילות יעקב. אמנם במקום אחר ראיתי כי הרב מנדבורנא הנהיג בעידן חדוותא בעת עלייה לתורה, שלא לאחל ברכת מזל טוב בין גובראא לגובראא, אלא רק אלו העומדים על יד החתן]. וכמו כן מצינו לעניין דרשת הרב, או נער בר מצוה הדורש בפני הקהל ואזניהם קשובות לדבריו, כפי שהיה נהוג בעבר, וכמובא בשו"ת יחו"ד ח"ה סימן י"ז יעו"ש[ב]:

[ב] אמר המגיה, הנה מו"ר מהר"ח כסאר זצוק"ל בתשובותיו החיים והשלום אורח חיים סימן ק"ט כתב וז"ל, שאל השואל, מי שנהג בבית־הכנסת ביום שבת, לאחר שפותחין ספר תורה עומד אחד מהן לדרוש להן דרשה קודם שקורין בספר תורה, מה הדין נותן בזה. תשובה, אינו יכול לעשות כן, משום דזלזול הוא לספר תורה, דאיך פתחו אותו והפסיקו לעניין אחר. ועוד, הוא גורם להם בזה שישיחו שיחת חולין, דעבירה גדולה היא, וכמו שהזהירו חז"ל על זה. והעיר על זה מהרי"ץ ז"ל בעץ חיים על מה שנהגו להחזיר ספר תורה קודם התקיעות, וכבר גמרו. כל־שכן זה שהוא פתוח, דאין

יכולין לעשות כן, ופשוט הוא. וסמך לזה, ואזני כל העם אל ספר התורה (נחמיה ח׳, ג׳) עכ״ל:

מה שכתב, והעיר על זה מהרי״ץ ז״ל בעץ חיים על מה שנהגו להחזיר ספר תורה קודם התקיעות, כוונתו למה שכתב שם בסדר שחרית דראש השנה דף ס״ה ע״ב ד״ה ומחזיר וז״ל, המנהג פשוט להחזיר הספר תורה קודם התקיעות. וכן כתב הרמב״ם הלכות ראש השנה פרק ג׳ [הלכה י׳] וז״ל, המנהג הפשוט בסדר התקיעה של־ראש השנה בציבור כך הוא. אחר שקורין בתורה, מחזירין הספר למקומו, ויושבים כל הקהל, ואחד עומד ומברך וכו׳. וכתב על זה הרב מעשה רוקח ז״ל ד״ה ומחזיר ספר תורה למקומו וז״ל, ובספר כתיבת יד קדמון מצאתי לשון הר״א בנו של־רבינו וז״ל, ואבא מארי ז״ל ומי שקדמו לו מחכמי המערב ז״ל, מנהגם להחזיר ספר תורה למקומו קודם התקיעה, כדי שלא ידברו העם בעת חזרת ספר תורה [דהיינו מיד עם סיום התקיעות, עד סיום החזרת הספר. **יב״ן**] ויעברו על הראוי, כדי שלא תהא הפסקה בין תקיעה שמיושב לתקיעה דמעומד ואפילו במזמור וכיוצא בו ממה שנהגו לאמרו בעת חזרת ספר תורה. ועל זה ראוי לסמוך וכו׳ יעו״ש:

ולכאורה קשה דהא מהרי״ץ לא אתי עלה מצד שיחת חולין, אלא מצד הפסקה בין תקיעה שמיושב לתקיעה דמעומד. ומריש הוה אמינא שנתחלף לו למהרח״כ במה שכתב מהרי״ץ שם בחלק א׳ דף ס״ו ע״ב גבי קריאת ספר תורה בשני וחמישי וז״ל, אחַר שמכניסין ספר תורה בהיכל, מתחילין הציבור סדר היום. וכן כתב הרמב״ם פרק י״ב מהלכות תפילה [הלכה כ״ב] שמחזירין הספר תורה, ואחר כך קורין סדר היום [נקט מהרי״ץ הכי, לשיטתו שגם והוא רחום תהילה לדוד נקראים בשם סדר היום. אבל הרמב״ם שסובר כי רק פסוקי ובא לציון גואל נקראים כך, כתב תהילה לדוד וסדר היום, והארכתי על זה בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד׳ בעניין פסוקים אחר ברכות התורה בתשעה באב, אות ז׳ ד״ה ומטבע. **יב״ן**]. ונוהגים כן, כדי שלא יכשלו הציבור בעוון שיחה בטילה לפני הספר תורה בעודו על התיבה. ולמדתי זה מדברי הר״א הנגיד, הובאו דבריו בספר מעשה רוקח הלכות ראש השנה עיין שם עכ״ל:

אולם לאחר זמן רב ראיתי למרן הגר״י רצאבי בנפלאות מתורתך פרשת וילך (עדיין לא נדפס) על פסוק (דברים ל״א, כ״ו) בך לעד ד״ה אכן, שביאר יפה דברי מהרי״ץ עצמו בחלק א׳, כיצד למד כן מדברי הר״א הנגיד שלא דיבר בעניין שיחה בטילה. והא לך לשונו, טפי מסתברא שמהרי״ץ הבין דתרתי קאמר [הר״א הנגיד], ושלכך נתכוון במה שכתב מעיקרא כדי שלא ידברו העם בעת חזרת ספר תורה, ויעברו על הראוי, ר״ל שיחה בטילה. ומה שכתב כדי שלא תהא וכו׳, ר״ל **ועוד** כדי שלא תהא הפסקה וכו׳. ואולי נחסרה תיבת ועוד בהעתק. וזהו דנקט הר״א הנגיד תיבת כְּדֵי, תרי זמני. וניחא ליה למהרי״ץ להידחק ולפרש כך, משום דאי לא תימא הכי נמצא דסבירא ליה להר״א הנגיד דמשום שיחה בטילה גרידא לית לן בה, וזה לא יתכן. ודוק. ואי לא נימא הכי, נמצא אדרבה שלימוד מהרי״ץ מדברי הר״א הללו, אינו אלא ראיה לסתור יעו״ש. והשתא דחזינא דברי מרן שליט״א כי נעמו, נתתי לב כי כך הבין גם מהרח״כ:

ושוב ראיתי בעניין קריאת מזמורי תהלים, שבספר ארח דוד, על רבי דוד בהר"ן, דף קכ"ז, הובא שבקריאת התורה בראש השנה, היה ספר תהלים פתוח לפניו, כדי לקרוא בו בין גוברא לגוברא, וכן ראיתי בספר אשכבתיה דרבי ח"א דף רס"ה על בעל קהילות יעקב, שביום הכפורים היה הוגה בספר תהלים כל הזמן בלא הפסקה בין גוברא לגוברא:

והנה במשנה ברורה שם סק"ו כתב בשם הא"ר, שאין להקל לדבר בלימוד עם אחרים בין גוברא לגוברא (שמא ימשך). והוסיף שם עוד בזה הלשון, והמיקל ללמוד אז בינו לבין עצמו, אין למחות בידו עכ"ל. ומשמע דלכתחילה לא היה מסכים להקל בזה. ולפום רהטא איני יודע טעם ברור להחמיר בלימוד בינו לבין עצמו, דהלא הלומד בינו לבין עצמו יכול לשלוט בנפשו ולהפסיק תכף כשימשיכו קריאת התורה, משא"כ המדבר עם אחרים. ובאמת עיקר איסור הדיבור בין גוברא לגוברא, אינו מוסכם לכולי עלמא. דהנה הפמ"ג כתב לדייק מדברי הרמב"ם שכלל יחד את איסור שיחה ואיסור יציאה, ומשמע דבין גוברא לגוברא מותר לספר, כמו שמותר לצאת. וכן הב"ח לא הסכים עם דיוק רבינו יונה דלעיל. וטענתו, דהא לפירוש רש"י לא אסור אלא בקול רם, לפי שמונע אחרים מלשמוע. ובין גוברא לגוברא אין שם שומע, כיון שאין שם קורא בתורה, ואם כן למה לא לספר בדברי תורה אף בקול רם, כיון שאינו מונע אחרים מלשמוע. אלא בעל

ומה שכתב מהרח"כ ועוד הוא גורם להם בזה שישיחו שיחת חולין דעבירה גדולה היא וכמו שהזהירו חז"ל על זה, לכאורה כוונתו להא דאיתא בסוטה דף ט"ל ע"א כיון **שנפתח** ספר תורה אסור לספר **אפילו בדבר הלכה** וכו'. אך אם־כן מדוע כתב כך רק לעניין שיחת חולין, ולעצם הדרשה שדורש אחד מהציבור כתב רק דזלזול הוא וכו', הלא הדרשה שהיא בכלל דבר הלכה, גם כן אסורה אז מצד זה (אך אולי אינה עבירה **גדולה**). ועוד, הרי הרמב"ם בפרק י"ב מתפילה הלכה ט' ומרן בשלחן ערוך סימן קמ"ו סעיף ב' כתבו שהאיסור הוא רק משהתחיל הקורא לקרוא. ובפרט שהביא מהרח"כ סמך לזה מפסוק ואזני כל העם אל ספר התורה שהובא בסוטה שם, ולא מפסוק (שם ה') **וכפתחו** עמדו כל העם, שהובא גם כן שם. אך עיין לשון רש"י שם. ועיין הערותי בשו"ת עולת יצחק חלק ג' סימן קט"ז אות י' ד"ה ולכאורה, ובנפלאות מתורתך פרשת ואתחנן על פסוק (דברים ד' מ"ד) וזאת התורה אשר שם משה וגו'. ושמא כוונת מהרח"כ על עצם שיחת חולין לפני ספר תורה, ואם־כן צריך לעיין היכן הזהירו חז"ל על זה. ואפשר שאין כוונתו לחז"ל בעלי המשנה והתלמוד. ועיין לשון הזוהר הקדוש ויקהל דף ר"ו ע"א, והביאו השתילי זיתים שם בסימן קמ"ו סק"ז, דמשמע שאיסור הדיבור הוא אפילו לפני פתיחת ספר תורה, וסיים והא אוקמוה [נראה דהיינו בסוטה שם] דכתיב וכפתחו עמדו כל העם, ואזני כל העם. ועיין סביב לשלחנך שם ד"ה כיון, שפירש דברי הזוהר לא כך. ויש לעיין במפרשי הזוהר. וכבר הובאו כל דברַי הללו בספר נפלאות מתורתך שם בפרשת וילך.

אך כיון שהספר עדיין לא נדפס, ראיתי להביאם כאן. איתמר:

כרחך בין גוברא לגוברא אין בו איסור כלל עכ״ד. [ועיין בערוך השלחן שהבין מדבריו דהיקל אפילו בשיחה בטילה. אכן ממה שכתב המשנ״ב סק״ו בשם הב״ח, משמע דלא היקל אלא בלימוד ולא בשיחה בטילה. ורבים מהפוסקים כתבו לדינא כדברי הב״ח שהתיר הדיבור בין גוברא לגוברא. ועיין בספר באר שבע שפסק מדינא כהב״ח, אולם כתב דנכון לחוש לדברי רבינו יונה יעו״ש]. ואף לדעת רבינו יונה שאסור לדבר בין גוברא לגוברא, היינו דוקא היכא דאתי לאימשוכי, וכמפורש הטעם בבית יוסף. ולפי־כך כשלומד בינו לבין עצמו דלא שייך האיי טעמא, שרי. וא״כ לכאורה קשיא מדוע המשנ״ב כתב להחמיר אף בזה, אלא שהמיקל ללמוד אז בינו לבין עצמו רק אין למחות בידו:

וחשבתי לפרש בס״ד דהמשנ״ב הבין בדעת רבינו יונה, שהאיסור הוא מוחלט, ואין לחלק בין עם אחרים ובין בינו לבין עצמו. דמסתימת לשון חז״ל שהאיסור לדבר הוא משנפתח ספר תורה, למד רבינו יונה לאסור אף בין גוברא לגוברא. וא״כ מניין לנו לחלק בזה. דכמו שהאיסור לדבר בשעת הקריאה הוא בין עם אחרים ובין בינו לבין עצמו, הוא הדין גם בין גוברא לגוברא. וכך נראה דסבירא ליה להמשנ״ב מעיקר הדין. אלא שהכריע בזה לסמוך על המקילים ללמוד עכ״פ בינו לבין עצמו, שאין למחות בידו:

ואמנם חזינן להרבה מגדולי ישראל שנהגו ללמוד בין גוברא לגוברא, ויש אף שעוררו לזה. וכגון מה שמצאתי בספר פקודיך אשיחה (ח״ג דף רצ״ט) שהובא על הגר״מ פיינשטיין זצ״ל שעשה פעם סעודת סיום הש״ס, והיה עטוף בשמחה עצומה, יען כי סיום זה זכה לו על ידי שקבע לעצמו בקריאת התורה בין גוברא לגוברא ללמוד ש״ס על הסדר יעו״ש. וכן ראיתי בספר בן מלך חכמה ומוסר (להג״ר לייב מינצברג זצ״ל) שכתב בעניין ניצול הזמן וזה לשונו, וכן יש לאדם להחכים כיצד ללמוד בזמנים הקצרים בין גוברא לגוברא, ובעת נסיעות וכו׳ עכ״ל. וכן ראיתי שהמשגיח רבי דב יפה זצ״ל זירז ללמוד בין גוברא לגוברא. ואף דהמשנ״ב כתב על זה דאין למחות ביד המיקל, מ״מ אמר דאדרבה מנהג הגדולים לעסוק בתורה בין גוברא לגוברא ע״כ:

[והנה עתה ראיתי להגרב״צ מוצפי שליט״א בספרו החדש מקרא ציון בדף שס״ה, שהביא מהנהגת אביו המקובל רבי סלמאן מוצפי זצ״ל וזה לשונו, וזכור לטוב אדוני אבי ז״ל, שפעמים רבות, בין גוברא לגוברא, כאשר היה החזן מאריך במי שבירך, השכבות וכדומה, היה אומר ליושבים לידו כחץ מקשת חידוש מביאורי המפרשים, מפירוש רש״י, רמב״ן, אור החיים וכלי יקר, שהיה מחבבם ביותר עכ״ל. ומה שהיקל בזה אף להשיח עם אחרים בקול רם, שמא ראה הרב ברוחב דעתו, כשהחזן היה מאריך במי שבירך, עלולים אותם היושבים מסביבו לפטפט בדברים בטלים בזמן הזה, ואף לימשך בהם אחר כך בזמן הקריאה. לפי־כך ננער כחץ מקשת לדבר

איתם בדברי תורה הקשורים בפרשה, ותכף להזמנת העולה הבא היה פוסק מלדבר איתם]:

וכמו כן ראיתי להגר״י זילברשטיין שליט״א בספרו חשוקי חמד (זרעים דף ס״א) דפשיטא ליה שמותר ללמוד בין גוברא לגוברא. וכל מה שיש לדון, זהו מצד שיפסיד עניית אמן על מי שבירך. דהיה מקום לומר שמאחר וזמן זה של־בין גוברא לגוברא, אינו מיועד ממש ללימוד תורה, ונהגו לומר אז מי שבירך, ועניית אמן הינה חסד עם העולה, ויש בה קיום ואהבת לרעך כמוך [והגרש״ז אוירבך זצ״ל היה מזהיר לדקדק בעניית אמן זו, כמבואר בהליכות שלמה (פרק י״ב הערה ס״ח)], ממילא יש לענות אמן גם כאשר הדבר גורם לביטול תורה. אולם כשהציע הדברים לפני גיסו הגר״ח קניבסקי, השיב על כך, אם אכן האדם שומע מי שבירך שאומר הש״צ לעולה לקרוא בתורה, אז חייב לענות אמן. אך אם הוא עוסק בתורה, אינו חייב לשמוע מי שבירך עכ״ד. ועיין בשו״ת ברכת יהודה סוף חלק ג׳ בעניינים שונים סימן ט׳, האם יש חיוב לענות אמן כשעוסק בתורה. [וע״ע בשערי יצחק למרן הגר״י רצאבי שליט״א, שיעור מוצש״ק פרשת תרומה ה׳תשע״ג דף כ״א, וכן שם בשיעור מוצש״ק פרשת כי תבוא ה׳תשפ״א בעניין מי שבירך והשכבות בין גוברא לגוברא]:

נדוניא מלשון נדן של־חרב

בספר טופס כתובות [דף קי״ח] הבאתי בס״ד בכלל הפירוש של־מהרי״ץ בעץ חיים על הכתובה, שלושה טעמים לפירוש המלה נדוניא, והטעם האמצעי כתב מהרי״ץ בזה״ל, **ואני ראיתי להראשונים שפירשו, שזה נגזר מגזרת נְדָן של־סכין. הכוונה על המלבושים והתכשיטים שלובשת האשה, שהם נעשים לה דוגמת הנדן של־סכין, כי הם דוגמת הנדן, והיא דוגמת הסכין הנכנסת תוך הנדן:**

דהיינו, מביא מהרי״ץ בשם הראשונים - הכוונה לחכמי תימן הראשונים - שזה מגיזרת ׳נְדָן של־סכין׳. כמו ׳להשיב החרב אל נְדָנָהּ׳. דהיינו, הנרתיק של־חרב, או הסכין. זהו כמו משל, התכשיטים והמלבושים שהיא לובשת, זה כמו הכיסוי שהסכין מתכסה בנדן. לפי זה, זאת לשון מושאלת:

שאלה מהקהל: זאת מלה בארמית, עם שורש בעברית?

תשובת מרן שליט״א: המלה נדוניא היא לכאורה בארמית. אבל מה הפלא? ישנו ספר בשם תירגם אברהם, שחיבר בן הגר״א, והוא מראה כי לכל המלים בארמית יש שורש בלשון הקודש. הרי ארמית, היא אחות השפה העברית, והערבית היא בת אחותה. מלים בלשון הקודש אפילו לא כל כך מצויות, אבל בעצם באיזה שהוא מקום מוצאים שהמקור להן הוא משם. וגם אם לא מוצאים, יכול להיות שזה רק לא נזכר במקרא, אבל זה קיים במציאות, היה בכל אופן, בשורש לשון הקודש:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק מוצאי שבת־קודש שמיני ה׳תשפ״א ב׳של״ב)

הרב יהודה מהלא שליט"א
ישיבת בית הלוי, ירושלם

בעניין נוסח ברכת העבודה, מהרה "באהבה" תקבל ברצון[א]

בעניין תיבת באהבה בברכת העבודה שבתפילת שמונה עשרה, הנה בסדר התפילות של־רבינו הרמב"ם [בכתבי היד התימניים ובחתום ובכל שאר כתבי היד] וכן בכל התכאליל של־קדמונינו, הנוסח הוא רצה ה' אלהינו בעמך ישראל וכו' ותפילתם מהרה **באהבה** תקבל ברצון וכו'. שכן הוא הנוסח בתכלאל הקדום משנת ה'רנ"ח, ובתכלאל משנת ה'שנ"ו, ובתכלאל מהר"י בשירי המדוייק משנת ה'שע"ז (ה'שע"ח) [ובתכלאל המועתק ממנו שיצא לאור בצילום]. וכ"ה בתכלאל מהר"י משתא משנת ה'ת"ב, ובתכאליל משנת ה'ת"י, ומשנת ה'ת"ם. וכ"ה בכתי"ק של־מהר"י ונה, ועוד רבים [כמו שציין בזה בספר מבס"ת]. וכ"ה בתכלאל קדמון משנת ה'רל"ג כת"י משורר. וכ"ה בתכלאל הר"י עדווי, ובתכלאל הר"י פתיחי [כפי שציין בפירוש אמ"ת ויצי"ב][ב]. ורק גאון עוזנו

[א] חב אני להודות לידידַי אלופַי ומיודעַי, שעברו על מאמרי והוסיפו לי רבות בכתב ובעל פה מחכמתם ומידיעותיהם המופלאות, במדת עינם הטובה, בסבלנות ובמאור פנים, הלא המה המו"צ הרה"ג יהונתן שבח יצ"ו, והרה"ג אהרן גבאי יצ"ו. אציין כי הרבה מן התכאליל כתב יד ושאר סידורים כתב יד המוזכרים במאמר זה, לקוחים ממאגר הסידורים הדיגטלי "אוצר הסידורים והמחזורים" של־רבי אהרן גבאי הנזכר, ותשואות חן חן לו:

[ב] וכן אמר לי חכם אחד יצ"ו שידיו רב לו בכתה"י, שכן ראה בעיניו בתכאליל המצויים לפניו. [וכן ראיתי ובדקתי בחלקם שהיו לפנַי]. [ואלו הן, תכלאל הקדום משנת ה'רנ"ח, תכאליל ה"ר יוסף בן ה"ר בניה הסופר ובן אחיו ה"ר אביגד (שניהם משנת ה'רס"ח, והם העתקת תכלאל משנת ה'פ"ט), וכן תכאליל הר"י בשירי (משנת ה'שע"ז) הר"י ונה (משנת ה'שצ"ז, ה'ת') והר"י משתא, תכאליל משנת ה'שצ"ז, ה'ת"ז, ה'תי"ט, ה'ת"מ, ה'תנ"א, ה'תנ"ז, ה'תע"ט, ה'תקכ"ב, F24967. יהונתן]:

[ג] אנכי לא מצאתי חבר בזה לנוסח זה. ומלבד כל התכאליל הנזכרים, בדקתי גם בשרידי תכלאל קדום משנות הר' לערך שבידי מרן הגר"י רצאבי שליט"א, וישנה תיבת באהבה. אמנם כשמששתי כל כלַי, מצאתי תכלאל מאוחר שלא גורס תיבת באהבה. והוא תכלאל שחציו השני משנת ה'ש"מ, וחציו הראשון מאוחר עם פירוש, כת"י בהמ"ל 4806 ס' 25707. תפילת העמידה נמצאת בחלק המאוחר שאיננו מתוארך, ויתכן אף שנכתב

מהרי״ץ משום מה [עיין הערה למטה בלדי הנדפסים עד עתה. ודעתי עני נוטה ולקמן] בסידור עץ חיים אשר לו, בפשיטות שהיא ט״ס, והיתה העלמ״ה[ג]. השמיטה. ומשם בכל הסידורים נוסח וכעין שמצאנו[ד] בתיבת ומלוך עלינו

לאחר זמנו של־מהרי״ץ. אך עכ״פ הנוסח שם שונה בהרבה מנוסח מהרי״ץ, ולכן קשה לומר שהושפע ממהרי״ץ, אם כי עדיין יתכן שהושפע ממנו בעקיפין. ואיך שלא יהיה, מתקופה זו יש בידינו עשרות תכאליל, ותכלאל זה בטל הוא במיעוטו כחרס הנשבר. וקרוב הדבר שאין כאן עדות על נוסח, אלא שהסופר הזה דילג תיבה אחת בטעות סופר.

ומ״מ יתכן שתכלאל כזה נזדמן לפני מהרי״ץ. הוספת הרב אהרן גבאי]:

[ג] ובסידור הר״י ציאח [נמצא גם כיום בכת״י] שמביאו רבות מרנא מהרי״ץ, ג״כ אין מובאת תיבה זו, אעפ״י שהיא מצויה בסידורי ספרד. והגירסא שם בזה״ל, ותפילתם מהרה תקבל ברצון ותהי לרצון וכו׳ ע״כ. ואולי היה מושפע מסידור זה, אם לא נאמר דאשתמיטתיה בעריכה. אמנם מצאתי בפירוש ׳הערבי׳ לברכות התפילה, כגון בתכלאל משנת ה׳תע״ט דלעיל, דלא גריס תיבה זו בפירוש, שכ״כ בזה״ל, וצלאתהם תקבלהא ברצֹא ותכון מרצֹייה דאימא וכו׳ ע״כ. ובתכלאל הר״י ונה (משנת ה׳ת׳) ובהעתק תכלאל משנת ה׳רל״ג, וקראבינהם וצלאתהם תקבלהא ברצֹא ותכון מרצֹייה ענדך דאימא וכו׳ ע״כ. יהונתן:

ויעוויין בתכלאל ע״ח מהדורת הרש״צ כרך ג׳ חלק תעניות ותשעה באב דף רע״ד ואילך, שהובא הנוסח הנזכר בשם נוסח תכלאל קדמון ומתכלאל הר״י ונה [ונראה שבתכלאל ה׳תע״ט שזכר, נחסר בט״ס תיבת וקראבינהם]. ונראה ברור שלא דקו לתרגם כל מלה בדקדוק, אלא עניין הברכה פחות או יותר, דו״ק שאף נשמטה להם כאן תיבת מהרה. וכיוצא בכך עניין ועל גרי הצדק בברכת על הצדיקים, ותיבת מלכנו בברכת סלח לנו, וכיוצא בזה עוד שינויים, דוק ותשכח דלק״מ:

עוד הובא שם בדף רע״ז מתכלאל מהר״י בשירי [וכן בהעתקו שיצא לאור בצילום, דף קע״ב] נוסחא אחרת בל״ע, שונה יותר מסגנון הברכות בלשה״ק, בזה״ל, ואקבל צלאתנא ורד אלכֹדמה עלי היאתנא אלקדימה פי אלקדס באלקראבין אלדֹי כאנו יקרבונהא בין ידיך, ותקבל דֹאלך מנהם וחיניד תגפר להם אדֹא אכלצו אלנייה וכו׳. ותרגם שם, ותקבל תפילתנו והשב העבודה על מתכונתה הראשונה במקדשך בקרבנות שהיינו מקריבין לפניך, וקבל זה מהם ואז תכפר להם אם השלימו ברצונם ע״כ. ונראה דתיבות אם השלימו ברצונם, אין להם הקבלה בלשה״ק, אלא אי נימא דהם כנגד תיבת באהבה, שכאשר עבודתם מאהבה, הרי היא ברצונם בשלימות. ובודאי לא איירי כאן במובן של־רצון והסכמה בעלמא, שזה פשוט שאם באו והקריבו הרי הוא מרצונם, ועל כרחין כוונתו על רצון וחפץ הלב, וכפי שפירשנו בס״ד לקמן בשם היעב״ץ:

[ד] ומצינו כיוצא בכך בעוד מקומות מעטים, כמו שדיבר בזה מרן מו״ר שליט״א בחוברות שערי יצחק, שיעור כי תצא ה׳תשע״ב ב׳שכ״ג דף י״ח, גבי נוסח המהולל, מהו הפסוק שבסופו. ועוד דוגמאות בשיעור קרח ה׳תשע״ה ב׳שכ״ו דף י״ט יעו״ש:

מהרה שבברכת אהבת עולם, כפי שנמנו וגמרו תלמידי חכמים ומרן מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א בראשם [עיין שערי יצחק שיעורים פינחס ומטות ה'תשע"ה ב'שכ"ו], שתיבה זו נשמטה בטעות מכתי"ק של־מהרי"ץ המכונה רצאבי [ובכת"י קרואני ישנה]. והלכך נראה לומר דבודאי ראוי וחובה להשיב אבידה למקומה, ולברך הברכה כתקנה מימי קדם:

דברי מרן מו"ר שליט"א

ובצהרי יום ד' י"ד טבת ה'תשפ"א ב'של"ב נתעוררתי אני וידידי להעלות תמיהה זאת קדם מרן מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א, לשמוע מה דעתו בזה. ולשאלתנו על מה סמך ועמד מהרי"ץ אחר שברבינו ובתכאליל כולם ומהם של־רבותינו המפורסמים והדווקנים, נמצאת תיבה זו. ומאיזו סיבה יטה מנוסחתם ימין ושמאל. וביותר שהרי אף לא נמצא יסוד ורגלים לדבר בנוסחאות הספרדים והאשכנזים, דנימא שהושפעו באחרונה מספרי הדפוס הבאים מן החוץ:

על זה ענה מו"ר מיד, שאכן נתעורר בזה מכבר מכמה וכמה שנים. ואחר שבדק מו"ר בכתביו, השיבנו שאכן שאלה ותמיהה היא על מהרי"ץ, שלא נמצא שום תכלאל ומקור לגירסתו להשמיט תיבה זו. ולפי־כך הסכים מו"ר עם דברינו, להורות שראוי לדקדק ולהוסיף תיבת **באהבה**. ואף שליח ציבור הרוצה להוסיף תיבה זו ברבים בחזרת הש"צ, רשאי ונכון לעשות כן, בתנאי דליכא חשש מחלוקת רחמנא ליצלן. דנראה דמה דליתא תיבה זו בכתה"י ע"ח של־מהרי"ץ, הוא מטעות סופר, דמשום מה אשתמיטתיה. ע"כ תורף שיחתי עם מו"ר בזה:

נוסחת מהרי"ץ במהדורא קמא דקמא

האמת היא שבכל עדות ישראל, אשכנזים וספרדים לקהילותיהם[ה], כולם

[ה] כ"ה בכת"י איטלקים כגון F18229, F19666, ואשכנזים כגון F11830, F27902, וספרדים כגון F25577, F10552, ובסידור ארם צובה כת"י F16710 והנדפס משנת ה'רפ"ז ועוד. יהונתן:

[**יש** להדגיש שלא רק בכל סידורי האשכנזים והספרדים לקהילותיהם (הכוללים את ספרד אשכנז צרפת פולין וארגוניה) ישנה תיבת באהבה, אלא כ"ה גם בשאר נוסחאות עתיקות שאין להן שייכות לנוסחאות הספרדים והאשכנזים אלא הן נוסחאות לעצמן, כי כ"ה בנוסח איטליה וכנזכר, וכ"ה גם בכל סידורי כתב יד של־נוסחי פרובנס־קטלוניה, רומניא־קנדיא־קורפו־סיציליה־כפא, ארם צובה־דמשק. וע"ע להלן בפרק בנוסחאות הגאונים והראשונים, שכ"ה ברב עמרם גאון בכל שלושת כתבי היד, וברמב"ם בכל המקורות, וברס"ג ברוב ככל קטעי הגניזה. וכ"ה בכל סידורי צפון אפריקה הקדמון ופרס יעו"ש. וכ"ה ברשב"ץ בעמידה לחול ובערבית ר"ה בכתב יד המדוייק. וכ"ה ברוב מוחלט של־כל נוסח ונוסח מנוסחאות מצרים הקדמוניות מגניזת קהיר, דהיינו מצרים הקדמון

מזכירים תיבה זו בברכת עבודה, ולא נמצא מי שמשמיט תיבה זו, ונמצא דקבלה ומסורת אחת לכל ישראל בזה:

והנה אח״ז שמחתי באומרים לי שאף גאון עוזנו מהרי״ץ עצמו במהדורא קמא דקמא דאית ליה, שנאה בפירוש לתיבה זו [כפי שתראה בצילום כתי״ק הנדפס בסוף ספר מדרש חסרות ויתירות]. הרי שכן היה המנהג השגור בזמנו ובמקומו בדורותיו, רק דמשום ט״ס נשמט לו מלהעלותה במהדורות שאחר כך:

ועתה עוד זאת מצאתי שבסידור הנקרא תכלאל ירושלם, שנכתב בירושלם בשנת ה׳תרמ״ט ונדפס במהדורת צילום מהודרת, הרואה יראה שבדף כ״ה בברכת רצה, נעשתה מחיקה וגירדו תיבת באהבה, ובמקומה האריכו האותיות שבסוף תיבת מהרה ותחילת תיבת תקבל. וכנראה שכן היה הנוסח בכתב יד שממנו העתיק הסופר, רק שאחר כך מאן דהו[ז] השוה זאת לסידור עץ חיים הנדפס, והשמיט זאת. וכן תיבת ומלוך עלינו **מהרה** שבאהבת עולם, הרואה יראה בדף כ״א שנמחקה אחר כך, והוצרך להאריך תיבות עלינו ואתה. וזה יורה שכן היה הנוסח השגור בפי אבותינו עד לאחרונה, רק שנשמט ונשתכח אט אט מסיבות שהזמן גרמן, ולא בכוונה תחילה מתוך טעמים שיש בהם ממש[ח]:

מצרים הקצר ומצרים הארוך. סוף דבר, כ״ה בכל שנים עשר שערי התפילה של־נוסחאות מכל קצוות תבל, רע״ג, רס״ג-מצרים הקצר, רשב״ן, רמב״ם-תימן, ספרד-ארגוניה, אשכנז-צרפת, פרובנס-קטלוניה, רומניא-קנדיא-קורפו-סיציליה-כפא, ארם צובה-דמשק, צפון אפריקה הקדמון-מצרים הקדמון, מצרים הארוך, פרס. הוספת הרב אהרן גבאי]:

[ו] *לו הכותב עצמו.* **יב״ן:**

[ז] והעירני הר״א גבאי יצ״ו הערה כללית, שטענה זאת לומר שנפל למהרי״ץ ט״ס מכח מה שלא נמצא לו חבר בתכאליל שלפנינו, קשה בעיניו לאמרה. שכן הנה בנוסחאות התכאליל שמשנות ה׳ש״מ ואילך [ואפשר כבר משנות ה׳ש״כ ואילך, שאז נדפס סידור חלף נוסח ארם צובה, שהגיע לתימן והשתמשו בו], כבר מצאנו שחלו בהם ידים, והוסיפו זעיר פה זעיר שם מקצת תיבות מנוסחאות סידורי הספרדים. ובמשך הדורות אט אט הושפעו מהם, מי פחות ומי יותר כידוע. ולפי־כך מהרי״ץ כאשר בא לקבוע נוסחתו בתכלאל עץ חיים אשר לו, בודאי דקדק להעתיקה מנוסחאות התכאליל הקדומים והמקוריים שהיו לפניו, שנכתבו במאה שנות הר׳ ומעלה [בני התקופה הראשונה שקודם ביאת ספרי הדפוס לתימן והשפעתם שם], ברצותו להעמיד את הנוסח המקורי הנקי מתוספות [בפרט בנוסחאות הברכות, שהן תקנת אנשי כנה״ג, כתפילת העמידה וברכות קרית שמע וכדומה, דחמיר כל שינוי מטבע בהן טפי]. ולפי־כך אם ימצא שינוי בין נוסח מהרי״ץ לשאר כלל התכאליל, יש להניח שהוא תלוי בשינויי נוסחאות שבתכאליל הקדומים, אשר מתכאליל אלה נשארו לנו כיום תכאליל בודדים, ולא לתלותו בטעות סופר בעלמא עכ״ד:

[**ועוד** הוסיף החכם הנזכר טעם כעיקר, שהרי עינינו הרואות שמתוך ארבעה תכאליל

קדמוניות שיש בידינו, אכן תיבת באהבה חסרה באחד מהם, והוא כתב יד משנת ה'רל"ג. אך להלן הערה ח' נתברר שגם שם איתא תיבה זו, ועיין עוד שם]:

אם כי דיש להעיר דלא מוכחא מלתא שמהרי"ץ העתיק נוסחתו מלה מלה אות באות מתכלאל קדום כנזכר, שכן ניכר שיש שינויים במקצת תיבות ובניקודן בין נוסחת ע"ח לתכאליל הקדומים והמוסמכים שבידינו, ומהם של־רבותינו ממשפחת הסופרים בני מרנא בניה מעי"ת צנעא [והם ידוע דדייקי טפי. והנה בכל תכלאל עץ חיים לא עלה זכרם, ואפשר שלא עמדו לפניו*). גם לא מצאנו שהעלה מהרי"ץ שינויי נוסחאות בין התכאליל, כדרך שנמצא לו שהעיר בחלק הדקדוק על התיגאן, כגון שכן הוא ברוב או במקצת התיגאן וכדומה**)]. ולפי־כך אפשר ויתכן יותר שהעתיק מהרי"ץ עיקר נוסחתו מתכאליל יותר מאוחרים. וכך שמעתי מיודעי דבר***):

ואוסיף, שכן מובן מלשונו בכמה מקומות, כגון בסדר התיקון לשחרית בשבת (דף קי"א ע"ב) שכתב בזה"ל, ואעידה לי עדים נאמנים, כי הנה ראיתי תכאליל בכתיבת יד הקדוש מהר"ר שלמה אלמנזלי נע"ג, שהיה ר"מ ודיין דק"ק צנעא בעוד שהיו שלוים ושקטים ממש תוככי עיר צנעא גם אחרי גלותם ממנה [משמע שחי בסביבות שנת ה'תל"ט, שבה היה גלות מוזע], וראיתי שסידרם **כסדר הספרדים** וכו'. גם בתכאליל מהר"י אלעכברי

*) ואם כן מי יודע היכן הם היו בזמנו בתימן, שמא בתיזה כפר נידח, ולכן לא נודעו ולא נתפרסמו כלל עד דורנו. אבל לפום קושטא, הרי על כל פנים תיגאן רבים מאד כתבו בני משפחת בניה, כידוע, לא כמו תכאליל שכנראה כתבו רק מעט מאד משום מה [אולי באופן כללי התיגאן מרובים מן התכאליל, כי כל אדם היה נצרך לתאג, ולתכלאל לא כולם נצרכו, כי רבים מאד היו מתפללים על פה. איתמר], והתיגאן הללו מפורסמים, ואפילו הכי לא העלה מהרי"ץ את שמותם על שפתיו בשום מקום מחלק הדקדוק, אף שמהם היו בשימושו הפרטי בודאי, שכן בגליונותיהם כתב לראשונה את דקדוקיו, ורק פעם אחת ויחידה הזכיר את **מרנא בניה** במגילת אסתר גבי וְלהרג, כמ"ש בס"ד במילי דאבות פרק ו' משנה ז' פיסקת למוצאיהם דף קנ"ז. וזאת רק בגליון הספר שם, ולא אחרי־כן כשערך את חלק הדקדוק בספר בפני עצמו ואכמ"ל. ולולא זה היינו שופטים בטעות דאפשר שלא עמדו לפניו.

ועיין עוד בהקדמתי לבינה במקרא על ספר משלי, ותבין. הלכך חכמים היזהרו בדבריכם:

הערה זו, וכן בהֶמְשך ההערות דלקמן, רשמתי כחותה על הגחליס ובקצרה, מפני חוסר הפנאי להיכנס לעובי הקורה. אמנם למרות זאת, דחקתי עצמי לעיין ולכתוב קצת, מפני חשיבות העניין מצד עצמו, וליקרת ידידינו היקרים אשר בחוט"ב תלתא כחדא הוו, הלא המה הרבנים יהודה ויהונתן ואהרן שליט"א, שישבו על מדוכה זו הדק היטב, וירבו כחותם בישראל. **יב"ץ**:

) אדרבה לפעמים מצינו שהעיר, כגון בעץ חיים חלק א' דף קל"א ע"ב גבי ובשָׁבָע כלכלתו, שבנוסח נשמת כל חי, שברוב התכאליל גרסי ובשוֹבַע. והסיבה לענ"ד פשוטה, כיון שמטרת חיבורו עץ חיים על התכלאל היתה להעמיד על מכונו את נוסח תימן, לאפוקי מאותם בזמנו שקָפצו ופעלו בנחישות לשַׁנותו. מה שאין כן בחלק הדקדוק שלא היה אז בזמנו סלע המחלָקוי"ת, דוק והבן. **יב"ץ:

***) הדברים קשים לשמוע. **יב"ץ**:

ז"ל כן סידרו. גם ראיתי חוט המשולש, סידור כתיבת יד ישן נושן קרוב למאתים וחמישים שנים, ככה סידרו. ועל פי שני עדים או שלושה יקום דבר. ואחזה לי אנכי ללכת בעקבותיהם. ומי בקי במנהג צנעא יותר ממ"ו שלמה הנזכר למעלה נע"ג וכו' עכ"ל. הרי שקודם זכר מהר"ר שלמה ומהר"י אלעכברי, ורק אח"כ הוסיף שכן מצא בכת"י ישן נושן [משנות ה'ר"פ לערך], דו"ק דמשמע שהעתיק מתכאליל המצויים לו מכמה דורות שלפניו. ובמשך הזמן כשנזדמן לפניו התכלאל הישן נושן הזה, בדקו ולקח ממנו חיזוק לדבריו, כמו שזכרו כאן*). אך לא משמע כלל שישב להעתיק עיקר נוסחתו מלה במלה אות באות מתכלאל קדום ישן נושן כזה, שאם כן בודאי לא היה שותק מלזכור זאת בהקדמתו, להודיע על גודל דקדוק נוסחתו מלה במלה וניקודה מכתה"י של־קדמונים. [ולבי אומר לי שאף כאן אין זאת אלא תוספת שהוסיף על מה שכתב לאחר זמן כשנזדמן לו כת"י זה. וכאן מפני שהוא כסדר הספרדים, חש להעיר זאת, לגלות ולהודיע שהוא מנהג קדום אצלנו כן]:

גם שים לבך שלא מצאנוהו זוכר תכאליל כאלה כפעם בפעם, אלא פעמים אחדות, כגון כאן, ובריש אגדתא דפסחא מהדו"ב [ששם דקדק וחיזר הרבה אחר נוסחאות התכאליל הראשונות, לתקן המעוות]. ומאידך מצאנוהו (בדף קל"א ע"ב) בנוסח נשמת, בתיבת ובשבע, מציין שכן הוא בכל התכאליל [דהיינו מדורות שלפניו], ושכן כתב מהר"י בשירי, וכן ניקדו מהר"ש מנזלי, ולא זכר מן הישנים נושנים. וכן אחרי זה (בדף קל"ב ע"ב) גבי יוצר של־שבת, כתב שבתכאליל [מדורות שלפניו] ישנו, ושמעתי כי בתכאליל הקדמוניות ישנות נושנות לא נמצא וכו', והעתיק שם דברי מהר"ש תעיזי. הרי להדיא שלא היו מצויים לו בהשג יד תדיר תכאליל קדומות [בני התקופה הראשונה קודם ביאת הדפוסים]**):

*) המבין יבין שאין שום ראיה לנדון דידן, כיון שהמדובר שם הוא רק לגבי סדר התיקון שאינו נמצא כלל בתכאליל הקדמוניות כמו ברמב"ם, לכך נזקק להם. אדרבה מידוש גדול הוא שמצא מהרי"ץ תכלאל כזה שנכתב מאתים וחמישים שנים לפניו, שהוכא שם. ואדרבה, האם יש מישהו שידוע לו כיום תכלאל כזה? **יב"ן**:

) טענה בדויה זו נלקחה מדברי המחליק. וכבר כתבתי בס"ד לפני שנים רבות מאמר מיוחד להשיב עליו. ומה שזכורני עתה כי פיסקא זו כתב אותה מהרי"ץ מעיקרא קודם שעיין בנקודה זו בתכאליל הקדמוניות, אלא שהשאיר הסגנון הזה כדמעיקרא אף כאשר כבר ראה וכו' כדי שלא יצטרך לערוך כל העניין מחדש ואכמ"ל. והנה אכן הוא עצמו הודה לי בפה מלא, ר"ל הר"י לוביני, כי ישנם כמה דברים שמהרי"ץ הביא בשם התכאליל, והם לא הגיעו לידו, למרות רוב מיפושיו, ועסקו בזה וכיוצא בזה רוב זמנו, ובכללם הא דשחרית סוכות דף ס' ע"א והלא מא נַלה רבינו סעדיא וכו' יעו"ש. ומי שיש לו תכלאל קדמון [אפילו לא קדמון אלא רק קדם למהרי"ץ, שאז תתחזק טענתו. איתמר] שיש שם לשון זה, אדרבה ירֵאנו את כבודו ואת גדלו. הרי באיגרת הנבוכים דף פ"ה יוצא שהיו ביד מהרי"ץ ספרים מלפני אלף שנה, ואלה איפה הם היום? רובם ככולם, מאות ואולי אלפים, ספו תמו במשך הדורות, וכיום לא נותרו אלא בודדים ומועטים, אשר נער יספרם. הלכך אין אמתנו בזמנינו אלא כנגסים על גבי ענק, אל תרבו תדברו יצא עָתָק. **יב"ן:

בנוסחאות הגאונים והראשונים

ואמנם ראיתי בסידור רס"ג הנדפס מכתה"י (בשנת ה'תש"א, דף י"ט) דלא גריס להו לתיבות מהרה באהבה כלל. וכמו כן בסידור רב שלמה בר נתן הנדפס (בדף ט"ז) הנוסחא היא ותפילתם ועבודתם מהרה תקבל ברצון[ח]. ואם כן נמצא יסוד קדום להשמטת תיבת באהבה. אם כי דיש להעיר דעדיין לא ברירא מלתא כשמשא בצהרי יממא, דאפשר שחלו ידים בנוסחאות סידורים אלו, עיין מה שנכתב בפתיחה לסידור הר"ש בר נתן דף ד':

וכן כתב מרן מו"ר יצ"ו באגדתא דפסחא פרי ע"ח אות רס"ה ד"ה אוי, דף של"א, כיוצא בזה ראיתי בעצמי בתכלאל שלו כתי"ק, שכתב מתחילה איזה נוסחאות, ואחר זמן חזר בגליון, להודיע שעתה עִיין בתכאליל קדמוניות ומצא לא כן, הרי שמתחילה בשעת כתיבת אותם דברים לא היו בידו לעיון, יעו"ש כל לשונו:

ועלינו לזכור שגאון עוזנו לא היה בעל מלאכה אחת, והיה עסוק הרבה בהוראה והנהגת הציבור, ומה גם שכבר היה בזקנותו כשעסק בתיקון מהדורא קמא דיליה, ומי יודע אם יכל לעמוד ולעבור על כל תיבה אות אות וניקודה, ולהגיה אותן על פי תכאליל קדומים ונדירים שנזדמנו לו*) [ועיין בציונים דלעיל הערה ד']. והדבר עוד טעון בירור וליבון מהבקיאים בזה, וכדי מדתי הארכתי די. וחזר החכם הנזכר וקיבל דברי, שכן לא הוברר לו נושא זה, ודבריו בזה היו מסברא בעלמא:

[ח] ובאמת כעין זה נמצא בתכלאל אחד יחיד משנת ה'רל"ג (כת"י קמברידג 1727) ששם נמצא נוסח מיוחד, ותפילתם ועבודתם מהרה ברחמיך הרבים תקבל ברצון [הובא במבס"ת]. ונמצא שאמנם לא נזכרה תיבת באהבה, אך במקומה באו כפלים לתושיה, שתי תיבות ברחמיך הרבים. וכבר העיר מהרי"ץ דתיבת ועבודתם לא גרסינן לה, וכפי שאכן אינה ברבינו הרמב"ם ובהרבה תכאליל, ומ"מ ישנה במעט תכאליל [כ"ה בכמה תכאליל שהביא במבס"ת דף ש"ב. וגם במבוא לסידור כנסת הגדולה פרק ה' ציין שכ"ה בתכאליל הר"י עדוי והר"י פתיחי. וכן מצאתי בהעתק תכלאל מהר"י ונה. הוספת הר"א גבאי]. וגירסא זו ברחמיך הרבים שהעלה הסופר, אינה ט"ס, אלא נוסחת סידורים קדומים אחרים היא [וכן נמצאת בתכלאל מאוחר המועתק ממהר"י ונה הנזכר], כמו שהעירני הר"א גבאי יצ"ו שכן היא בנוסחת סידור פרס הקדמון:

והנה הרב הנזכר על פי שינויי הנוסחאות שבין התכאליל הקדומים המעטים שבידינו [בני התקופה הראשונה כנזכר לעיל], מצא דרך לחקור אחר הנוסח התימני הקדמון, שהיה קודם שנתקבל ונתפשט בתימן סדר התפילה שקבע וחתם רבינו הרמב"ם, שקיבלוהו עליהם כקבלה ומסורת דור מדור עד אנשי כנה"ג, כמו שכתבו קדמונינו בפתיחה שבריש

---

*) לענ"ד לא כן הוא, אלא נזדמנו לו בהשגחה פרטית מיוחדת ובסייעתא מן שמיא, כי אותו הועיד נותן התורה מארי עלמיא, לקבוע מסמרות במסורת אבותינו ובהנהגת קהילותינו זה יותר ממאתן שנַיא, וכפי הנראה גם לדרי דרַיא. וזה על דרך שכתבו רבותא לגבי הכרעת מרן הר"י קארו בבית יוסף ובשלחן ערוך, הגם שספרים רבים מאד לא הגיעו לידיו, כנודע בשערים המצויינים בהלכה. יב"ן:

התכאליל, וכן העתיקו אחריהם כל הת״ח הסופרים כותבי התכאליל מדור דור, ומהרי״ץ בהקדמתו לעץ חיים. ולפי־כך כאשר תמצא איזו נוסחא שונה באחד מהתכאליל הקדמונים ההם, אין זאת אלא שהיא נצר ושריד יתר הפליטה הנשארת לנו מהנוסח התימני הקדום, שנשאר עדיין בשיגרא דלישנא אצל חלק מבני הדורות הראשונים ההם [וזה בהנחה שמובן שאינו ט״ס ופליטת קולמוס בעלמא, שזה בסתמא לא תלינן, בפרט כשאנו מוצאים באותו תכלאל עוד כמה וכמה שינויים, וביותר אם נמצא לאותו שינוי עוד חברים בתכאליל אחרים (ואפילו מאוחרים) המעידים שהיו שנהגו כן, ומה גם אם נמצא לו יסוד בנוסחאות קדומות שהיו נהוגות בקהילות אחרות באותה תקופה]. ובדרך זו מצא החכם הנזכר מקום להוכיח ולהניח שנוסח תימן הקדום תואם במדה שיש בה ממש, לנוסחאות סידור פרס הקדמון, שנמצאו שניהם תואמים:

[**ונציין** דוגמא אחת שנקט בדברו עמי, שהנה בתכלאל הקדום ה׳רנ״ח, גרס בברכת אבות **ומרחם על בניהם** ומביא גואל לבני בניהם, וכן הובא נוסח זה בתכאליל מאוחרים אחריו. ועד היום יש שנוהגים לאמרו, כמו שנדפס בסידור שיח שפתותינו על פי נוסח ק״ק שאמי בעיר רדאע*). והנה לא נמצא חבר לנוסחא זו בשום נוסח ישן, אלא אך ורק בנוסח פרס הקדמון. וכן לגבי לקט פסוקי רפאני, יש דמיון רב בין נוסחי תימן לנוסחי פרס**), ושניהם שונים מאד משאר נוסחי לקט פסוקי רפאני שבשאר עדות עתיקות. וע״ע במאמר הרב הנזכר בקובץ מנורה בדרום גליון ה׳ דפים ק״ע קע״א]:

והנה בענייננו בתיבת באהבה, יש לנו כחמשה ששה מקורות קדומים מהתקופה הראשונה הידועים לנו. **א׳, ב׳,** התכלאל העתיק שכתבו מה״ר יוסף בן מ״ו בניה הסופר, ותכלאל כתב יד בן אחיו מה״ר אביגד בן מ״ו דוד בן מ״ו בניה, ושניהם נכתבו בערך בשנת ה׳רס״ח, והם העתקה מתכלאל משנת ה׳פ״ט. **ג׳,** התכלאל הקדום משנת ה׳רנ״ח. **ד׳,** שרידי תכלאל עתיק משנות הר׳ בערך, שהציל מרן מו״ר יצ״ו מתוך כריכת תכלאל ישן. **ה׳,** תכלאל פרטי שהיה בידי הרב ישעיה משורר [ונזכר בהקדמת אמ״ת ויצי״ב דף כ״א], שרשום בו התאריך, שנתינו זו א׳תשפ״ד לשטרות, היא ה׳רל״ג ליצירה [ולא נודע לנו מקומו כיום, וראוי היה לבדקו שוב. ויש להעיר שבפירוש אמ״ת ויצי״ב דף קמ״ג ציין שכן הוא בתכאליל ה׳רל״ג וה׳רנ״ח הנזכרים, ולא זכר עמם התכלאל משנת ה׳קנ״ז שציינו בהקדמה בדף כ״א, ודרכו להביאו עמם תמיד, והובאו שם קודם בדף קכ״ג גבי ברכת השיבה, ואחר כך בדף קנ״ב גבי ברכת שים שלום, באופן שקשה לומר שנחסר הדף בספר, ואפשר שלא נמצאת שם תיבה זו. אך יתכן יותר שהרב הכותב נשמט לו לבדקו או להזכירו בזה. אח״כ ראיתי שכבר העיר עליו מרן מו״ר יצ״ו באגד״פ פרי ע״ח סוף אות רס״ה ד״ה אוי, שבכלל הוברר שתכלאל זה מאוחר הוא, ואינו אלא משנת א׳תתצ״א לשטרות, ה׳ש״מ ליצירה, ושבמקום אחר האריך בזה, ותו לא. ונראה שהוא

*) וכן נהגו אפילו במקום שרעב, כמו ששמעתי מפי הר״ד לוי זצ״ל ראש ישיבת תומת ציון פה עיה״ק בני ברק ת״ו. ובמקום אחר האריכתי. **יב״ן:**

) ישנו גם בנוסח ארץ ישראל הקדמון וכו׳ ובמקום אחר האריכתי. **יב״ן:

המוזכר במבס"ת ח"א דף מ"ו וח"ד דף תקל"א ככת"י יל"נ (116) 271]. ו', והנה אל י"י ויאר לנו, שגם בתכלאל משנת ה'רל"ג (כת"י קמברידג 1727) הנזכר לעיל, שלפי מה שהובא במבס"ת לא נמצאה שם תיבת באהבה, הנה כעת אחר הבדיקה בגוף צילום כתב היד, הוברר שגם בו נמצאה תיבה זו. רק שמפני שהיתה בסוף השורה ונתבלה מעט קצה הדף, לא שמו לב לתיבה זו (תודתינו לרע"ז שבט שהואיל בטובו לשלוח צילום מכתב היד לידידנו הרב אהרן גבאי). [אחר זמן אמר לנו חכם אחד, שכבר בדק ומצא שתכלאל זה נכתב בשנת ה'של"ה, והוא רק העתק תכלאל משנת ה'רל"ג, ותו לא]*):

ועתה אזדא לה גם ההשערה שעלתה שאולי בנוסח התימני הקדום לא היתה תיבה זו, ונתבססה על פי שנים עדים, תכלאל זה ונוסחת מהרי"ץ שהשמיטה. ולכן כעת הסכים הר"א גבאי שאחר שאנו יודעים בבירור אחר החקירה והדרישה, שבכל הנוסחאות הקדומות [והמאוחרות] בכל העולם אין מי שהשמיט תיבה זו, ואף בתכאליל הקדומים והמאוחרים חזינן עתה בבירור שאין מי שהשמיט תיבה זו, הרי ברור שזהו הנוסח המקורי, ובתכלאל עץ חיים נשמטה תיבה זו כנראה אגב שיטפא. וזה חוץ מההסכמה הפשוטה, שגם אם היה נוסח תימני קדום כזה, מכל מקום לפי שיטת מהרי"ץ ומשקלו בנוסחאות, ברור שהכרעתו היתה דעדיפא נוסחת רבותינו הרמב"ם (והרס"ג) מאריהו דאתרין ורוב ככל התכאליל ראשונים ואחרונים עמם, על פני איזו נוסחא עלומה וקדומה שאין לה בית אב. וזה ברור ופשוט:

ובעניין הנוסח התימני הקדום, יש לי להעיר הערה בעלמא, שעדיין יש לנו לידע באיזו מדה ועד כמה הושווה לנוסח פרס הנזכר, ובפרט כשהנוסח התימני הקדום אינו בנמצא לפנינו כלל, רק אי אלו שיורי תיבות בודדות מתכאליל יחידים זעיר פה זעיר שם. ובכלל יתכן מאד דאף שהתכאליל הללו הם קודם ביאת הדפוסים לתימן, מכל מקום גם קודם באו אליהם כתבי יד שונים מכל פזורות ישראל, ואפשר שהם השפיעו על חלק מסופרי התכאליל, להוסיף כמה נוסחאות על הנוסח הקדום שבידם מאבותיהם. וכעין שמצאנו לשלושה מחכמי תימן הראשונים, מהר"ז הרופא במדרש החפץ פרשת חיי שרה, ומהר"ס דמארי במדרש הביאור פרשת פקודי, ומה"ר נתנאל בר' יצחק בספר התאליף, שהעלו בספריהם מניין לכל ברכה משמונה עשרה ברכות, ויש כמה ברכות שמניינן תמוה, ולא עולה בשום פנים גם עם התוספות השונות, כפי שכתב במבס"ת דף רח"צ ועוד שם. והנראה שהעתיקו זאת מאחד הספרים שבאו עדיהם מחוץ לתימן, כמ"ש שם דף רצ"ז ודף ש':

[**אחר** כך ראיתי שכבר כתב מרן שליט"א במאמרו בספר אורחות שלמה דף י"ט, שלקחו עיקר דבריהם מהטור או"ח סימן קס"ג ואילך. ושם עמד ובירר שמהר"ז הרופא תיקן ושינה כמה מהמניינים, והטעימם לפי נוסחתינו, יעויין שם בהרחבה. ואסכם בקצרה המניינים שבמדרש החפץ ובמדרש הביאור, ואוסיף חלקי. הנה ברכה ראשונה ושנייה

*) בתכלאל הנזכר לעיל שהיה מושאל אז להר"י משורר בפתח תקוה (מבעליו שהוא ה"ר שלום נגאר מהול השרון) נדקתי ולשוס **באהבה** תוך השורה, ואין בלוי כלוס. יב"ן:

העתיקו החפץ והביאור מהטור, ואפשר ליישב שמניינם הוא על פי נוסחת הקדמונים [בחלקם] שהוסיפו תיבות **ומרחם על בניהם** ומביא גואל וכו׳. ובברכה שנייה, רופא חולים **עוזר דלים**, וכן ונאמן אתה **הוא** [תוספת זו האחרונה מדילי, ולא צריך להידחק ולומר שמנו עם הכולל כפי המובא במאמר שם. והעיר על כך הר״א גבאי בספרו תפילת שמו״ע לפי נוסח פרס ובוכרה דף כ״ח הערה תנ״ח]. וכן ברכה ארבע עשרה, שהחפץ כתב שיטה חדשה, שיש בה שמונה עשרה תיבות [ובנוסח תימן ורמב״ם שבע עשרה תיבות], אפשר ליישבה על פי נוסחת הקדמונים הנז״ל, שהוסיפו תיבת **בקרוב** [תוספת מדילי, ולא צריכים לדוחק הנז״ל]. וכן ברכות תשיעית ועשירית, בחפץ ובהביאור כבטור, דלא כבנוסחתינו. וכן שמינית וחמש עשרה בהביאור, וכן הוא גם בחפץ [בנדפס ובכת״י אחר שזכר הרב שם בהערה]. כמו כן בהביאור ברכות ארבע עשרה ושש עשרה כבטור, דלא כנוסחתינו. גם בברכה שתים עשרה שכתב שיטה חדשה דלא כמאן, היא טעות בהעתקת הטור, כמובן למעיין בלשון הטור. נמצא שהחפץ תיקן המניין רק בברכות שתים עשרה וארבע עשרה, ובשמינית [לפי כת״י אחד הנדפס בספר אורחות שלמה הנזכר], והשמיט מניין הטור בשלוש עשרה, ובחמש עשרה [לפי כת״י אחד הנז״ל]. והביאור השמיט בשלוש עשרה בלבד. ומאידך נמצאו כארבע ברכות בחפץ כבטור דלא כנוסחתינו [שתי ברכות לפי שני מקורות כנגד אחד], ובביאור כשבע ברכות דלא כנוסחתינו. וזה לבד מעוד שתי ברכות כבטור בשניהם שיישבנו בדוחק]:

ויש להוסיף מכח אותה השמועה שאם קבלה היא נקבל, מה שנמסר מכמה מקומות,

שקבלה ביד אבותינו שרבינו הרמב״ם היה מחזר אחר נוסח התפילה המקורי והשמור יותר, ובסוף אשכח והעלה מרגניתא דא ממסורת אבותינו בתימן, וקבע נוסחתם בחיבורו [ויעויין מה שדיבר בזה מרן מו״ר יצ״ו בשיעוריו שמיני ה׳תשע״ד ב׳שכ״ה, ובפרשיות במדבר נשא ואתחנן ה׳תשע״ז ב׳שכ״ח. ובמש״כ הרא״ח יצ״ו בסוף ספר קורא הדורות דף תקנ״א, ויש להעיר שם על דברים שאינם מוכרחים]*). והנה אפשר שצירפה וזיקקה רבינו מכמה נוסחאות קדומות שבאו לידו, וחזרו אבותינו וקיבלו עליהם מסקנתו ותרומת

*) והיה לו להרמב״ם לכתוב בהדיא שזה מתימן, כאשר כתב בעליל בפרק ז׳ מהלכות ספר תורה גבי פרשיות פתוחות וסתומות שהעתיק אותן מבן־אשר. אך כנראה העדיף לסתום בנדון דידן כי כך משב שיתקבל יותר, ובן־אשר שאני שנודע באלגותיהם למוסמך והיו מגיהים ספרי תורה על פיו כמו שכתב שם. כן נראה לענ״ד בס״ד, והוא חידוש. אלא שקילרתי:

וחידוש נוסף מצאתי, שמסורת זו ששמענו רק על־פה שהרמב״ם קיבל נוסחתו מחכמי תימן, אף שמהרי״ץ לא כתב בזה דבר ברור, ונראה כמזכי שטרא לבי תרי [כי יש מקומות שכתב שנוסחתנו גזורה ולקוחה מהרמב״ם, ויש מקומות שמציין את נוסחתנו תחילה, ומוסיף שכן כתב גם הרמב״ם] הנה אחד מצאצאיו, דור רביעי ממנו, הוא כה״ר אברהם בן כה״ר דוד בן כה״ר אברהם בנו של־מהרי״ץ זצוק״ל, העלה זאת על הכתב בהדיא בשער תכלאל לימים נוראים, **כמנהגינו אנו ק״ק צנעא יע״א, וזהו המנהג הקדום מקדמונים דקדמונים משיצאו לגולה בעוה״ר, ואחריהם קם עמוד העולם ופלאו** וכו׳ **הנשר הגדול** וכו׳ עכ״ל. **יב״ץ:**

ובאמת אחר כך שמתי לבי שבסידור ר"ש בר נתן הנזכר, בדף ל"ז, בנוסח רצה של־ראש חודש, הובאה תיבת באהבה בסוגריים, על פי כת"י אחרים שלַ־סידור. ובדף מ"ה בתפילת ערבית דר"ה, מצאתי שהובאה תיבת באהבה בלא סוגריים, משמע שכן הוא בכל כתבי היד. ומאידך בדף ס"ט בתפילות חוה"מ סוכות, לא הובאה כלל:

וכמו כן שמענו מפי מרן מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א [באחד משיעוריו בשנתיים האחרונות] שנתגלו לאחרונה כתבי יד חדשים מסידור הרס"ג, ויש בהם שינויים מהנדפס, שעל ידם אפשר

ידו החזקה*). ויתכן לומר שאותן הנוסחאות המעטות שנמצאו בחלק מהתכאליל הקדומים, הן מאותן שתיקן והשמיט הרמב"ם מנוסחת אבותינו. או נאמר שדקדק אחר נוסחתם המקורית, והשמיט תוספות הללו שנוספו מן החוץ בתקופות הגאונים במשך השנים:

גם אפשר שאותם התכאליל היחידים שמצאנו בהם תוספות אלו [ואף בהם לא בכולם נמצאו כל התוספות], הם ממקומות מסויימים שנהגו בהם תוספות אלו, כמו שמצאנו כיוצא בזה בתשובות רבינו אברהם בנו של־הרמב"ם (סימן פ"ג) שהשיב לאנשי דרום תימן בשרעב ועדן, שהיו להם נוסחאות ברכות שונות, כמגביה שפלים וכדומה. [וזה הפשטות כמו שכתב מרן מו"ר בשו"ת עולת יצחק ח"ג סימן י' ובשיעור במדבר ה'תשע"ז. ומה שבסימן פ"ה השיב להם על דין חדש בחטה הגדלה בזמניה במרכז תימן, הדבר מובן שהם אנשי הדרום השואלים על החטה שתבוא לידם משם, בפרט בעת שחייבים אותה למצת מצוה בפסח, ולק"מ מש"כ בקונדריס ז' דף נ"ג]. והדבר מובן שכן תכאליל מצנעא והמרכז מסתבר יותר שאבדו מן העולם בגלות מוזע וטלטוליה, ובפרט בעי"ת צנעא ששרפו הגויים חדר שלם עם הספרים הרבים שהניחו בו למשמרת כידוע. ואכן התכאליל הנז"ל של־בני משפחת מרנא בניה שהתגוררו בצנעא, תואמים הם בכל את נוסחת הרמב"ם [חוץ מהבדלים קלים] ונקיים הם מכל התוספות השונות דלעיל, והם שני עדים כשרים על התכלאל הקדמון משנת ה'פ"ט שממנו העתיקו, שהוא מאה עשרים וארבע שנים אחר רבינו. ולענ"ד רחוק לומר שתוך דור או שנים מהרמב"ם, כבר התפשטה נוסחתו והעתיקוה בדיוק כל כך, כשמאידך מאות שנים אחר כך אנו מוצאים עוד תכאליל עם שינויים ניכרים. ויותר מסתבר לומר שזוהי נוסחת תימן המקורית מאבותיהם, אך היו מקומות שונים שלא דקדקו והוסיפו תיבות ממקורות אחרים. וכמו כן התכלאל של־מהריב"ש תואם את נוסחת רבינו ואין בו התוספות הנז"ל, והוא גר באלרחבה שבסביבות צנעא, ויש עוד כמותו. וכמדומה שכן הוא גם בתיגאן העתיקים, שהרוב מהם הנמצאים כיום הם מאותם שנכתבו בכפרים ומחוזות שונים. וכמובן הדבר טעון עוד בדיקה ובירור, ואפשר שיש בזה ממש, או עכ"פ כיוון להסבר נכון:

---

*) ויש דברים שכנראה לא קיבלו, כגון מעין חתימה סמוך לחתימה בברכת הבדלה בליל יום טוב שחל במוצאי שבת, בין קודש לקודש. ותליא בסוגיא דפרק ערבי פסחים אליבא דפומבדיתאי. יב"ן:

ויתיישבו תמיהות שונות שהיו עד כה. וכפי שראיתי שכתבו בקובץ בית אהרן וישראל חלק ר״ט, דיש כמה כת״י מסידור רס״ג שהם נוסחאות שונות זו מזו, על פי עריכות של־קהילות שונות. שידוע שהיו במצרים שתי קהילות, הקהילה המצרית הבבלית, וקהילה ארץ ישראלית, ונודע שלקחו סידור רס״ג מפני חשיבותו, והעתיקוהו וערכוהו על פי נוסחתם סדרם ומנהגיהם. ולפי־כך הדבר טעון עוד בדיקה:

מאידך רב עמרם גאון בסידרו (מוה״ק דף כ״ו) גריס תיבת באהבה. וכ״ה בפירוש התפילות והברכות להר״י בן יקר (דף נ״ח), ובפירוש סידור התפילה להרוקח (דף שמ״ט, ויעו״ש בהערה), ובמחזור ויטרי (דף קי״ג), ובסידור הר״ש מגרמייזא [רק דהוא כתב דל״ג מהרה], ועוד:

ומכל מקום לדידן על פי התכאליל של־קדמונינו אין מקום להסתפק שהיתה נוסחת אבותינו, ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון:

והנה בחסד ה׳ אחר זמן מכָּתבי כל זאת, נדברתי בזה עם הרה״ג חופש כל חדרים רבי אהרן גבאי יצ״ו. וכאשר חשבתי כן היה, שהוברר שמתוך שמונה קטעי גניזה כתבי יד שנמצאו מסידור רס״ג, בשבעה מתוכם נמצאו תיבות מהרה באהבה, ורק באחד חסרה תיבת באהבה. ומה שבסידור הנדפס, אינו אלא נוסח תפילת העמידה מכת״י יחיד (כת״י א׳ א׳) שהיה אז למוציא לאור, וגם הוא נמצא שהוא מושפע מנוסח מצרים הקדמון [שהיתה דרכם להוריד תיבות ולקצר הברכות. וכבר נתלונן רס״ג על כיו״ב, עיין בהקדמתו לסידורו דף י״א]. גם בנוסח סידור מצרים הקדמון עצמו, נמצא שרק שלושה כת״י מתוך עשרה, לא גרסו תיבת באהבה. וכמו כן בנוסחאות מצרים המאוחרות המועתקות מהן, נמצאו רק כעשרה מתוך ששים כת״י דל״ג לה. כמו כן בנוסח סידור פרס הקדמון, נמצא שחסרה תיבה זו רק בשני כת״י מתוך חמשה, ואף בהם אינו אלא בתפילת עמידה אחת בסידור, ובשאר המקומות באותו הסידור עצמו ישנה. כמו כן בנוסח סידור צפון אפריקה הקדמון, ישנה בכל כתה״י [חוץ מתפילת עמידה אחת, מתוך כמה עמידות בכת״י אחד]:

ובסידור הר״ש בר נתן הנזכר, נמצאה ברכת העבודה חמש פעמים בכל הסידור. ובכל כתה״י המוסמכים, בשלושה מקומות, סוכות ראש חודש וראש השנה, לא גרס תיבת באהבה. ומאידך בכל כתה״י המוסמכים, בערבית דר״ה גרס לה. [ויש לידע שנמצאו כמה וכמה סתירות ממקום למקום בסידור זה. וזה חוזר באותם המקומות אף בכתב היד המדוייק, שהעיד עליו סופרו שהוא הועתק מגוף כת״י המקורי של־מחבר. ואפשר לשער ולומר שהרשב״ן נתן לאיזה סופר להעתיק סידור זה בכתב נאה, ונפלו לאותו הסופר טעיות סופר בהעתקתו. והרשב״ן עבר עליו ותיקן הנוסח, אך לא תיקן אלא במקום המרכזי והחשוב, והשאר הניח כפי שהם. ואפשר להסביר זאת בדרכים

אחרות]. והנה במקום העיקרי, שהוא תפילת עמידה דחול בתחילת הסידור, אף שנחסרו בכאן הדפים מאותם כתבי יד המוסמכים והמדוייקים שנמצאו בשאר המקומות, מכל מקום נשארו לנו שלושה כתבי יד. ובכת"י האחד המדוייק להפליא, נמצאה תיבת באהבה. ומאידך בכת"י השני, שניכר שיש בו שיבושים רבים, חסרה תיבת באהבה. ואלו בכת"י השלישי, אף ששם ליתא תיבת באהבה, מ"מ אין ללמוד ממנו מאומה לנוסח הרשב"ן, כי בכתב יד זה כל נוסח תפילת העמידה שנמצא בו אינו נוסח הרשב"ן, אלא הוא נוסח סידור פרס. נמצא שאפשר לומר בבירור, שבנוסח הסופי שיצא מתחת ידי הרשב"ן בעמידה לחול, שהיא העמידה העיקרית, גרס תיבת באהבה [אלו הם הנתונים המלאים מכתבי היד של־רשב"ן. בעמידה לחול בפרק א', נוסף באהבה בקטע הגניזה המדוייק לונדון, שיש בו כל העמידה בנוסח מדוייק כמעט ללא שום טעות. וחסר באהבה בקטע הגניזה המשובש מאד, ואין עוד כתב יד לברכה זו. ברצה של־ר"ח בפרק ג', נוסף באהבה בכת"י ב' ד', וחסר בכת"י א' קס"א קע"ג תנ"ה. ברצה לראש השנה פרק ד', באהבה, כ"ה בכת"י א' ב' ד', וחסר בכת"י קס"ח. ברצה בחול המועד סוכות פרק ו', מהרה (בלי באהבה), כ"ה בכל עדי הנוסח א' ב' ג' תס"ד, ורק בכת"י ד' נוסף באהבה. ברצה בחול המועד פסח, נוסף באהבה בכת"י ב' ד', וחסר בכת"י א' ג'. כתב יד א' הנזכר, הוא כתב יד אוקספורד, שנת ד'תתקס"ג, שהועתק מכת"י המחבר בדקדוק רב, והוא כתב יד התואם תמיד לרוב כתבי היד האחרים, והוא בבחינת "שכולה אין בו". לסיכום יוצא שבכתב יד של־רשב"ן עצמו היתה כתובה תיבת באהבה בעמידה לחול ובערבית ר"ה, וכנגד זה היתה חסרה בכתב ידו של־רשב"ן ברצה של־ר"ח וסוכות ופסח, והם כל המקומות שברכת רצה מועתקת רק בדרך אגב מפני נוסח יעלה ויבוא המוכנס בתוכה, ולכן נראה ששם לא דקדק כל כך בהגהת נוסחה, ורק בעמידה לחול ור"ה ששם ברכת רצה הובאה בשלימות ובלי הוספות, דקדק בנוסחה], עכ"ד הרה"ג הנזכר יצ"ו. ויישר כוחו דגלייה לדרעיה ונפל נהורא בבי מדרשא. [אגב אורחא, בנותן עניין לציין שמוצאו של־רשב"ן ומושבו היה בפרס, ולא בסגלמסא במרוקו כפי שנדפס]:

והעולה מן המדב"ר, שלא נמצא נוסח תפילה בכל העולם כולו דלא גרס תיבת באהבה, בכל הדורות ובכל המקומות, באופן שאפשר לומר בבירור שזהו כמסורת הנמסרת בקבלת כל בית ישראל מדור דור עד אנשי כנסת הגדולה, ועליה ראוי לסמוך בלא ספק:

טעם תוספת תיבת באהבה בברכת עבודה

בס"ד נתתי לבי לדרוש ולחקור מה טעם נוספה תיבת באהבה, אם תכף ומיד אומר לאחריה תיבת ברצון. ולכאורה יש בזה מן הכפילות, ודי בחד מינייהו. ונראה שלשון באהבה מורה על תשוקה ורצון חזק יותר, שלא רק שנתרצה ומרוצה לקבל תפילתם, אלא גם מצפה ומשתוקק לה באהבתו אותם. משא"כ רצון לבד, לא משמע עד כדי כך. וכן ראיתי שכתב בסידור אוצר התפילות בפירוש עיון

תפילה (דף שנ״ד) וז״ל, שיעור המאמר, בשביל האהבה שאהבת את עמך ישראל, תקבל תפילתם [מהרה] ברצון ע״כ. וזה יורה שגם בגלות עדיין חביבותיה גבן, שעל כן מעיזים אנו פנינו לבקש זאת. ואם תרצה אמור דבאהבה האמורה כאן, היינו מצד כח אהבתו וחיבתו לאבותינו, כדכתיב רק באבותיך חשק י״י לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם וגו׳. וכדברי רבינו הרמב״ם במו״נ (ח״ג פרק מ״ג) שכל קיום עם ישראל (בפרט בגלות), הוא מזכות נאמנות האבות שאינה פוסקת ומגנת על הבנים:

הסבר היעב״ץ וטעמו

אחר זמן מצאתי בסידור בית יעקב להיעב״ץ (דף ע״ב ע״א) שפירש בדרך אחרת. דאזיל על התפילה לעתיד בזמן בית המקדש, שהיא תהיה תפילה שלימה באהבה עצומה ובדבקות הדעת והנפש. וזה לשונו, והשב את העבודה. את, לרבות עבודת הלב שהיא התפילה, שאינה מקובלת באמת כי אם בבית אלהים זה המכוון כנגד שער השמים וכו׳. ותפילתם, היא תפילה לעני הנז״ל, שעוטפת וכוללת כולן. ובזה מיושב כפל הלשון, דבתפילתם דרישא [רצה ה׳ אלהינו בעמך ישראל ולתפילתם שעה], היינו תפילה כמשמעה. עוד י״ל דמעיקרא מצלינן אתפילתם דהאידנא, והשתא אתפילתם דלעתיד בשוב העבודה, הרמוזה באת כדלעיל. ועל פי זה גם כן אין קפידא אם נמשך הלשון ואשי ישראל אל ותפילתם (עיין מור וקציעה). באהבה, היא אהבת עולם גם אהבת חסד וכו׳. ברצון, עבודת הלב. כיון שבאה תפילה, באה עבודה (מגילה י״ח), שנאמר ושמחתים בבית תפילתי עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי עכ״ד:

האם מתאים פירוש היעב״ץ לנוסחא דידן

אך פירוש זה לכאורה תואם יותר את נוסחת האשכנזים דלא גרסי תיבת מהרה, שאז תיבת באהבה חוזרת על מהות התפילה וטיבה שנזכה לעתיד. ונמצא דנכלל הכל בעניין אחד, והשב את העבודה והאישים והתפילה באהבה שתקובל ברצון. אך לנוסחתינו דאמרינן מהרה באהבה, משמע דהוא תחינה נוספת ונפרדת, שמבקשים על תפילתם של־עתה, שמהרה באהבה תקבל ברצון[ט]. אך אחר

[ט] ובתחילה חשבתי דאולי יתכן לומר על פי הא דהעלה גאון עוזנו מהרי״ץ בעץ חיים בעניין מהות ברכה זו בזה״ל, כתב הרוקח, בשוחר טוב מזמור י״ח, שבעים אלף מתו בימי דוד [בשעה אחת, ולא נפלו אלא על (על פי ענ״ח שם)] שלא תבעו בניין בית המקדש וכו׳. אנו שחרב הבית בעוונותינו בימינו, ואין אנו מתאבלים עליו ולא מבקשים עליו רחמים, על אחת כמה וכמה. לפי־כך תיקנו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים שלוש תפילות בכל יום, והשב העבודה אל דביר ביתך וכו׳. והעניין, שברכה זו מיוחדת לעבודה, ובזמן שביהמ״ק קיים היו אומרין אותה, ומתחננים לאל יתברך ירצה עבודתם

מחשבה, נראה דגם לדידן זוהי בקשתינו, שתשוב העבודה לדביר ביתך, ואזי אשי ישראל ותפילתם הנעלית השתא בעגלא במהרה ומתוך מעלת אהבה תקבלם ברצון[ז]. ונמצא שתיבת באהבה חוזרת על כל העבודה, על הקרבנות ועל התפילות שיתחדשו אז. ומה שקדמה תיבת מהרה לבאהבה, הוא מפני דרצו חז"ל לבטאות בזה נחיצות הדבר לנו, וגם על ידי זה תיבת באהבה מוטעמת יותר כניכר למרגיש:

ובזה עלה כהוגן סדר הברכה, שאחר שכלל הבקשה **והשב העבודה לדביר ביתך,** ירד לפרט שהם **ואשי ישראל**

ובאשי ישראל, ותיכון העבודה ולא תתבטל לעולם. ולא היו אומרים והשב העבודה לדביר ביתך. ועכשיו שחרב, אנו מתפללים שיחזיר העבודה, ויקבל תפילתינו במקום העבודה, והעבודה השלימה ואשי ישראל יחזירם מהרה למקומם כאשר בתחילה (סדר היום) עכ"ל. ועל פי מה שאמר שברכה זו מיוחדת לעבודה, נראה דאפשר לומר שגם ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון, חוזר על בקשת העבודה בבניין הבית והגאולה. דהיינו שאין הבקשה ותפילתם וכו' חוזרת בכלליות על כל התפילות שמתפללים [שזה נראה דכבר נכלל באמרו בתחילה ולתפילתם שעה, וכן בברכת שמע קולנו], אלא חוזרת היא על תפילה ובקשה זו המדוברת תכף קודם בסמוך, והיא והשב העבודה וכו', שבקשתינו שתפילה זו שאנו מבקשים יום יום שתשיב העבודה לביתך ותגאלנו, תתקבל לפניך ברצון, ותחיש מהרה באהבה לגאלנו ולבנות בית מקדשנו עם העבודה השלימה. וזהו באהבה, שתהא גאולה זו מהרה אך באהבה, בלא גזירות ודינים קשים ויסורי וצירופי עקבתא דמשיחא. ולפי־כך לא די בתיבת ברצון, דאפשר שירצה ה' להושיענו, אך עוונותינו מחייבים בשביל כך זיכוך וצירופים קשים. וזהו ההמשך, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. שבעת שתקובל תפילתינו ותשוב העבודה, נזכה עוד שתהי לרצון תמיד עבודת עמך ישראל בביהמ"ק, לפי ששוב לא תיפסק לעולם. ולפי־כך מסיים הברכה, ותרצינו ותחזינה עינינו וכו', מאחר שזו היא תפילתם המיוחדת והתמידית הקבועה והאמורה כאן. כן היה נראה לענ"ד להטעים הדבר, ואפשר שיש בזה מן האמת. ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע. ולכל היותר לא יהי אלא בגדר דרוש וקבל שכר. ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים:

[י] וכדרך שמצינו בשאר הברכות שבעמידה, שמבקשים על הדבר שיבוא במהרה, כמו ומהר לגאלנו, ומלוך עלינו [מהרה] אתה לבדך [נמצא בנוסחאות הספרדים, ובהרמב"ם במקצת מנוסחאות כת"י, ובהרבה תכאליל], ומלכות זדון מהרה תעקור ותשבור, ובנה אותה וכו' מהרה בימינו, מהרה תצמיח. וכמו כן כאן מבקשים ואשי ישראל ותפילתם מהרה באהבה יבוא הזמן שתקבל ברצון. ואף דיש מקום להעיר דאם כן היה לו להקדים ולומר והשב מהרה העבודה, או והשב העבודה מהרה לדביר ביתך, אך אפשר דבכוונה איחרוה חז"ל, משום דרצו לאמרה בייחוד על עיקר הפעולה והתכלית הנרצית מכל הבית הגדול והעבודה בו, והיא עצם קבלת ופניית ה' לעבודתינו באהבה וברצון, ולא על השבת העבודה החיצונית בעלמא:

ותפילתם הנעשים במדרגת **אהבה** ומתקבלים **ברצון**, ותחינתנו **שמהרה** נזכה לזה. וזהו ההמשך **ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך**, כי בזה נזכה שעבודת עם ישראל בביהמ"ק תהיה **תמיד** לרצון, לפי ששוב לא תיפסק עוד לעולם. ומסיים הברכה ותרצינו ותחזינה עינינו וכו', ומסכם בזה עניין הברכה, שתזכנו לראות זה בחיינו, וחותם. ובזה לענ"ד עלתה משמעות הברכה וניסוחה בדקדוק, ואינו מפסיק בעניין התפילות של־עכשיו בתוך בקשת העבודה:

בבית המקדש תתקבל העבודה מהרה באהבה

עוד נראה, דיותר נכון לומר שתיבת מהרה אזלא כלפי שמיא, על מעלת עבודת הקרבנות והתפילות, שהם יתקבלו אז מהרה תֶּכֶף ומיד. כמו שמצינו בדברי חז"ל [בילקוט שמעוני פינחס אות קי"ג, והוא מירושלמי ברכות דף ד.] אמר רבי יודן, מעולם לא לן אדם בירושלם ובידו עוון. הא כיצד, תמיד של־שחר היה מכפר על עבירות שנעשו בלילה, ותמיד של־בין הערבים היה מכפר על עבירות שנעשו ביום וכו'. וכן מצינו (יומא דף סז.) בחוט השני ביום הכפורים, שתכף אחר השלכת השעיר לעזאזל, נתהפך מאדום ללבן. וכן מצינו (תענית דף יט:) בנקדימון בן גוריון, שנקדה לו חמה בעבור שתים עשרה מעינות מים שהלוה בשביל עולי רגלים. ולשון הגמרא שם, נקדימון נכנס **לבית המקדש** כשהוא עצב, נתעטף ועמד בתפילה, אמר לפניו וכו', **מיד** נתקשרו שמים בעבים וכו'. ולפי זה גם תיבת באהבה אזלא כלפי שמיא, שאז יתקבלו הקרבנות והתפילות מהרה באהבה, מאהבת ה' שתהא שרויה אז באתגליא. ובאמת אפשר דבאהבה לצדדין קתני, שנים שהם אחד, על אהבת הבורא ואהבת עם ישראל. שעם ישראל אז יהיו דבוקים באהבת ה', ואף הוא יגלה כלפיהם ביתר שאת את אהבתו הגדולה עליהם, כמים הפנים לפנים, ואחד מעורר ומביא את רעהו, וחוזר חֲלילה תמיד:

דברי הר"י בר יקר, והשלמת הביאור

אך מצאתי ראיתי שהר"י בר יקר פירש בהיפך, שהמלים ולתפילתם שעה, אזלי על בקשתינו לבניין בית המקדש, כדאמרו חז"ל (ב"ר פי"ג אות ב') כל תפילתן של־ישראל אינה אלא על בית המקדש. מרי, יתבני מקדשא. מרי, יתבני מקדשא. והמלים תפילתם מהרה, אזלי על כל התפילות כיום, שהם במקום עבודת הקרבנות:

ובאמת בספר ילקוט ציוני דרך על התפילה (דף מ"א) ראיתי שאיחד את הדעות, דשתי לשונות ותפילתם, אזלי על בית המקדש. ובזה אפשר דניחא טפי, שכן על עצם קבלת התפילות הרי כבר התפללנו בשמע קולינו, והתפילות עצמן כנגד תמידין תקנום, ומה צורך לזכור זאת בברכת העבודה, שכל עניינה לבקש שתשוב העבודה בפועל, ולא תפילות הגלות שהן רק זכר כנגדה [ויש להשיב שרצה לזכור זאת כאן, כדי

להודיע הא גופא שתפילות כנגד תמידין תקנום, ואכמ"ל]. גם סדר הדברים קשה, שאחר שעלה וביקש שתשוב העבודה השלימה, איך יחזור וירד בחדא מחתא לבקש על תפילות הגלות החסרות. והוה ליה להתחיל קודם בתפילות הזמן, ואח"כ לבקש על השלימות שלעתיד:

ואכן שם ביאר בטוב טעם. רצה ה' אלהינו בעמך ישראל, אשר הם רוצים ומייחלים כל היום על בניין בית המקדש, כמאמר חז"ל דלעיל. ולפי־כך ולתפילתם זו שעה, והיא, והשב לנו העבודה אל דביר ביתך, ואשי ישראל, הקרבנות עם התפילות הנעלות, מהרה באהבה יתקבלו לפניך שם ברצון. והתפילות, כולל בתוכו השירות והנגינות שהיו מנגנים הלויים על הדוכן, שהן היו מעוררות את נועם האהבה לעילא, עד דאיבעי ליה לאיניש לשבחא למריה בדעת עמוקה ובהתבוננות גדולה ובנפש מלאה שמחה ותודה. וה' ישעה תפילתינו, ויחיש לגאלינו, ויבנה בית מקדשינו, וישיב לתוכו כהנים לעבודתם, ולויים לדוכנם, וישראל למעמדם, ביראה ובאהבה השלימה, בחיינו ובימינו חיש קל מהרה [מהרה קל יבוא (ישעיה ה', כ"ו). יהונתן], אכי"ר:

תוספת על פי הסוד, מאת הרה"ג יהונתן שבח יצ"ו

בסידור תפילה למשה להר"מ קורדובירו (דף ק"ב ע"א) ביאר בזה"ל, **ותפילת"ם מהר"ה באהב"ה**, מלכות נקשרת בין תרין דרועין, דהיינו אהבה מימינא ושמאלא. **תקבל ברצון**, בכח הכתר קו האמצעי, שהמקבל הוא התפארת עצמו ומדתו באמצע, לקבל מהכתר כנודע, והמלכות שמאלית בגבורה ע"כ:

נראה לפי פישוט דברי הר"מ קורדובירו, שהתפילה תתקבל באהבה על ידי מדת הרצון. שהבי"ת שבתיבת **ב**רצון, משמשת כמו על ידי. וכמו שמצינו במקרא, אשר לקחתי מיד האמרי **ב**חרבי **ו**בקשתי (בראשית מ"ח, כ"ב), שפירושי ע"י חרבי וע"י קשתי. וכן, ויך את האתון במקל (במדבר כ"ב, כ"ז), פירוש ע"י המקל. ובסוד העניין, התפילה היא כנגד מדת המלכות (אור נערב דף פ"ג אות ת'). ומדת אהבה, תחילתה בגבורה וסופה בחסד (שם דף ע' אות א'). לכן על ידי שמדת הכתר תשפיע למדת התפארת כדי שתשפיע למלכות, על ידי זה תתחבר המלכות לתפארת, ויהיה ייחוד שלם:

[המעיין באור יקר חלק התיקונים (חלק ג' דף ק"ח) יראה שביאר שמדת החסד באהבה, גבורה בזכות, תפארת ברצון יעו"ש. ולכאורה כאן פירש שמדת הכתר היא בתיבת רצון, ולא מדת התפארת. וכן בספר אור נערב (אות רי"ש) כתב שרצון הוי בכתר. אמנם בספר קהלת יעקב (ערך רצון) הביא שגם רצון הוי מבחינת יסוד, וכן מבחינת נצח יעו"ש. וכבר ביארנו במקום אחר (מאמר נצח סלה לעד) שפעמים יש מחלוקות בין המקובלים בגדר המדה, ופעמים שמשתנות המדות או משולבות אחת

בשנייה, וכן עוד שאר תנאים ותירוצים ליישב דלא יקשה]:

נמצא כאשר אנו אומרים ותפילתם מהרה **באהבה** תקבל ברצון, עניין תיבת באהבה, לומר שתקובל תפילתינו משתי הבחינות, הימין והשמאל, וכעין מ״ש ואהבת את י״י אלהיך בכל לבבך, בשני יצריך, ודו״ק:

ומה שתיבת מהרה באמצע, צריך קצת התבוננות, שהרי בדרך כלל כאשר מובאת תיבת מהרה במקרא, נסמכה לה הפעולה, או קודם לה כגון והולך מהרה (במדבר י״ז, י״א), ואבדתם מהרה (דברים י״א, י״ז), קם מהרה ממקומו (יהושע ח׳, י״ט), עלה אלינו מהרה (שם י׳, ו׳), ויקרא מהרה (שופטים ט׳, נ״ד). או שהפעולה באה לאחריה, כגון וארֻכתך מהרה תצמח (ישעיה נ״ח, ח׳), מהרה הצילני (תהלים ל״א, ג׳), מהרה ימלו (שם ל״ז, ב׳), לא במהרה ינתק (קהלת ד׳, י״ב). וכן הוא ג״כ בתיבת מהר המובאת במקרא. עכ״פ כאן נמצא שתיבת באהבה הפסיקה בין תיבת מהרה לפעולה תקבל:

אפשר לומר, כאשר נעשה הדבר בזריזות, הרי זה מורה על החשק והרצון שבדבר. אמנם יכול להיות זה משני פנים, או מצד הכרח או מצד האהבה. כגון הנותן צדקה לעני בזריזות, אפשר שהזריזות מורה על צד הכרת הנותן בהכרח הנתינה, אמנם אולי היה מעדיף שלא לתת. מצד שני, אפשר שהזריזות מורה על הכרת הנותן במעלת הנתינה ובצפיה מתי תבוא מצוה זו לידו, וכן בכל כיוצ״ב. ובענייננו, אפשר שמהירות קבלת התפילה תהיה על צד ההכרח (והוא גם כן לרצונו), וכמו שנתבאר לעיל, מכיון שעם ישראל בגלות וכו׳. לפי־כך אנו מבקשים מה׳ יתברך שיקבל תפילתינו גם מצד האהבה (שכלול בה הדין והרחמים יחד, כמובאר לעיל בדברי הרמ״ק), ובקבלה שכזו יש לה משמעות אחרת לאין שיעור[יא]:

[יא] אחר כל הדברים האלה, פן ואולי יש אחר המעיין נכון איך לנהוג למסקנא, ראיתי לכתוב בהדיא כי גם דעתי הקצרה מסכמת שכך ראוי והגון להוסיף תיבת **באהבה**, וכך אני הקטן יב״ן בעצמי נוהג (על כל פנים כשאני שם לב, ולא נמשך אחרי הרגל הלשון) וזאת על דעת גאון עוזנו ותפארתנו מהרי״ץ זיע״א, ר״ל בהתאם לשיטתו הברורה, ודרכו דרך הקודש הסלולה. מה־גם שהיא כתובה בהדיא בהעתקתו מהדורא קמא דקמא, אף שלאחר מכן נשמטה ואיננה, פשיטא שאין זה במכֻוון. שאם היה זה ביודעין, בודאי היה מבאר לנו בעליל כדרכו בקודש טעמו ומיומקו, מה ראה על ככה להשמיטה. ודברי אמת ויכריס, לאנשי האמת ומבקשיה:

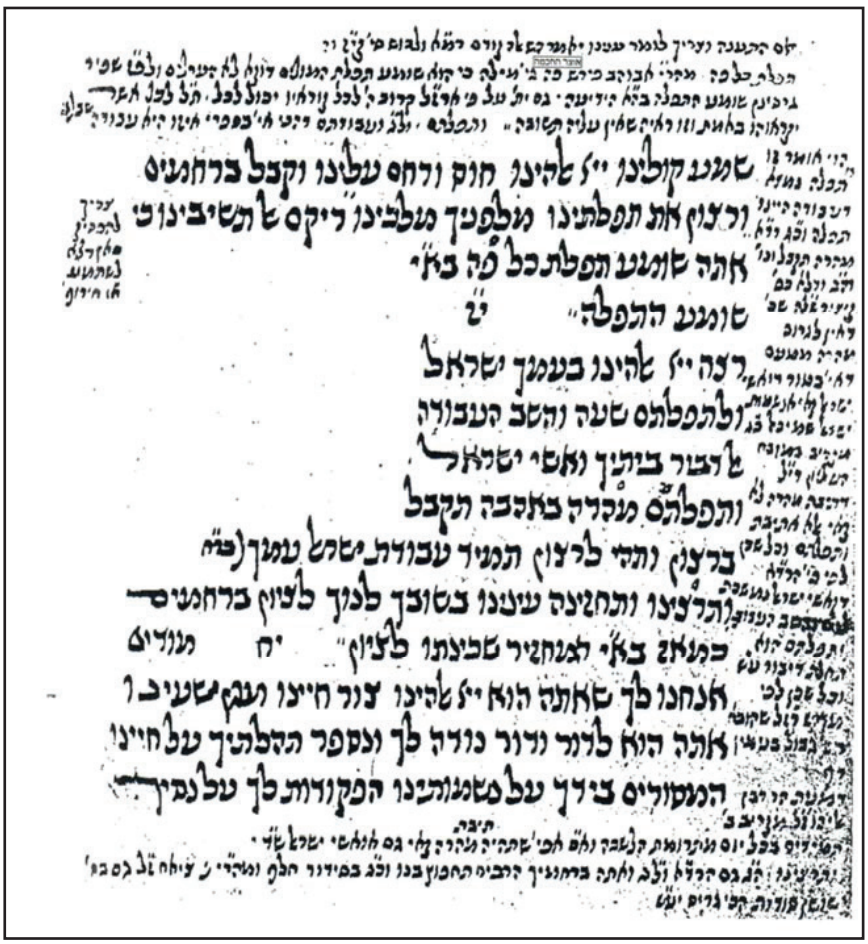
ובהיות שמאז שעמד מהרי״ץ ואילך, הוא הגבר הוקם על, שמוהו בני קהילותינו, ההולכים לאור מסורת קדמונינו, עטרה וגזר לראשיהם, נמשכו לאט לאט כמעט כולם אחריו, בכל הפרטים, בלי לפנות ימין ושמאל [מה שמכונה בזמנינו ״לייסר קו״], ואף בקצת מן הדברים שלא היו הם מוכרחים לשנות מנהגי אבותיהם. אכן ישנם עניינים שצריכים כיום תיקון, אמנם רק אחרי הבדיקה בזהירות הראויה באימה ובירא״ה, כגון פסוק וידעת וגו׳ במקום אתה הראית, בנוסף המהולל, כמ״ש בס״ד במקומות אחרים. ולא כל הרוצה ליטול את השם, יבוא ויטול:

ונודע לי כי נתגלה מקרוב תכלאל נוסף מטהרת כתיבת יד הקודש של־מאור גלותנו מהרי"ץ, וגו רואים גם כן החוש"ה אל העי"ן מחיקותיו והוספותיו בו מזמן לזמן, שהיה בודק ומעיין ומתקן, ובעצמי ראיתי דף אחד ממנו. אבל מאחר שלעת עתה אינו בהישג־ידינו, יש לדון שמא ואולי ממנו יתברר איזה מספיקותינו. ולגא דקיימא לן שאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות:

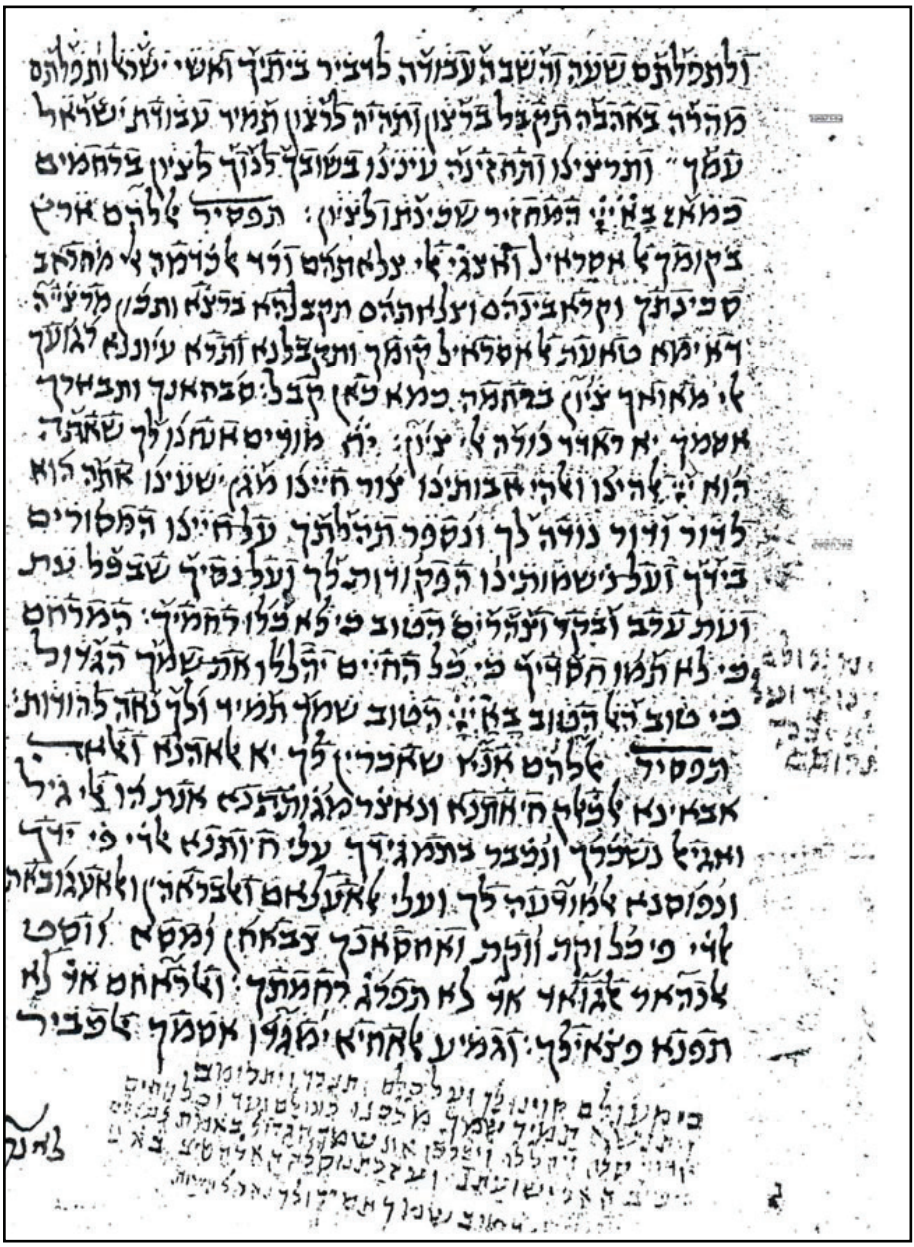
ודע שסגנון אֶשְׁתַּמֵּטְטֵיהּ, הוא נחשב לשון נקייה ודרך כבוד, כמו שכבר העלה בשדי חמד בכמה דוכתי.

ומי לנו גדול מן הנשר הגדול רבינו הרמב"ם, ואפילו הכי כתב עליו מה"ר יהושע הגגיד, שהוא דור חמישי מהרמב"ם, בתשובתו סימן ח' דף ס"ז, כי מה שלא הזכיר בסדר התפילות תיבת מלך, בחתימת ברכת השיבה שופטינו וכו' "מלך" אוהב צדקה ומשפט, אפשר ששכח אותה בשעת כתיבה וכו' יעו"ש, ואכמ"ל, ועיין מ"ש בס"ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת־קודש יתרו ה'תשע"ז ב'שב"ת.

ישמע חכם ויוסף לקח. יב"ץ:



תכלאל עץ חיים כתי"ק של־מהרי"ץ מהדורא קמא דקמא



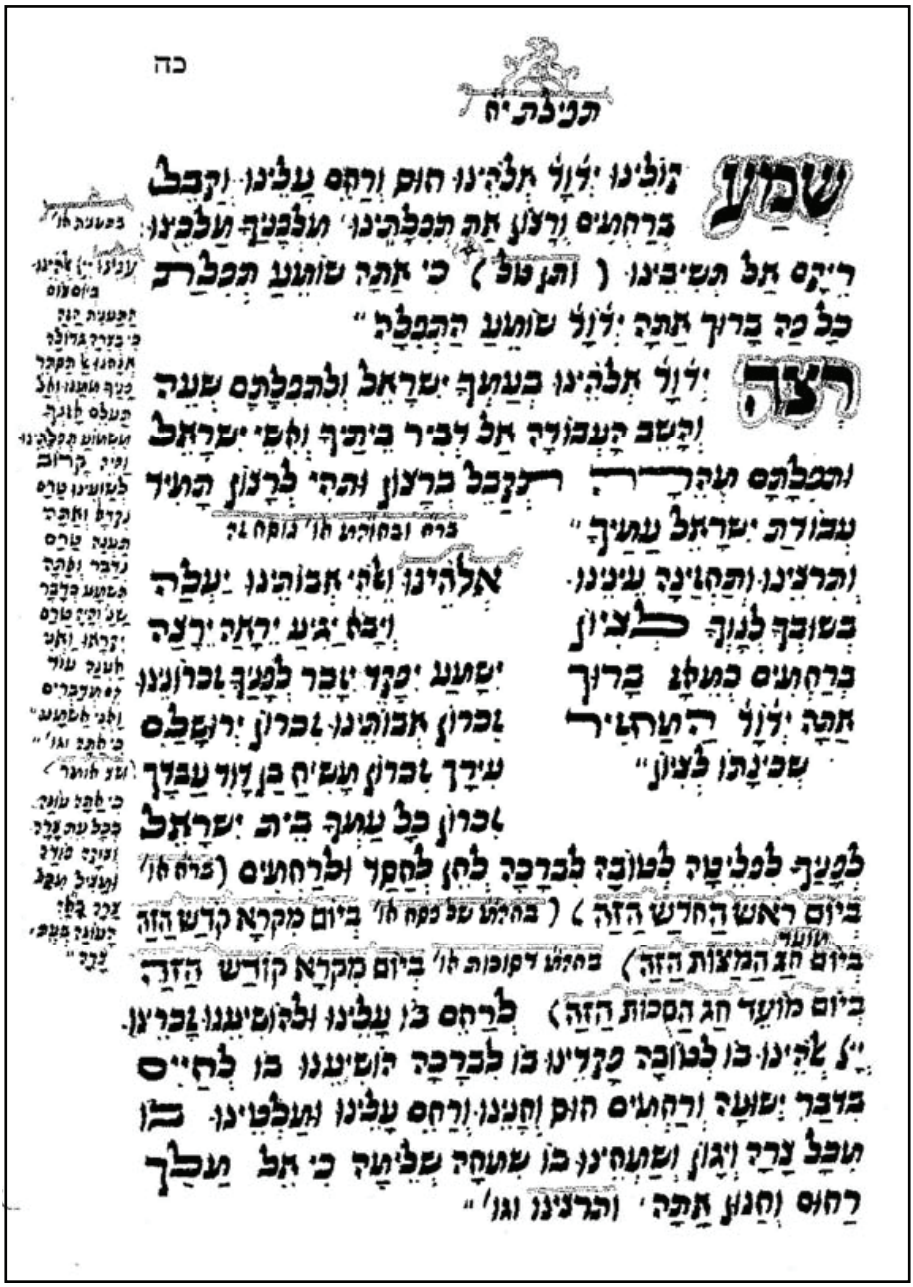
תכלאל כת״י מהר״י משתא

יוצר

שמך ובעבור אבותינו אשר בטחו בך ותלמדם חוקי חיים
כן תחננו אבינו אב הרחמן המרחם רחם נא עלינו ותן
בלבבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד ולמד לשמור
ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה.
והאר עינינו במצותיך ודבק בלבבנו יחודך ויחד לבבינו
לאהבה את שמך. והלוך עלינו רחמיך לבדך כי
שם קדשך באתה נקרא עלינו בעבור שמך הגדול
הגבור והנורא תאיר באהבה תרוס קרנינו ורלושיעינו
למען שמך. בך בטחנו לא נבוש ובשמך חסינו לא נכלם
ולא נכשל עד עולמי עד כי אבינו מלכינו אתה נגילה
ונשמחה בישועתיך. רחמיך ה' אלהינו וחסדיך אל יעזבונו
נצח סלה ועד. והבא עלינו ברכה ושלום מארבע
כנפות הארץ והוליכנו מהרה קוממיות לארצנו כי
בנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו לשמך הגדול
להודות לך ולייחדך ולרוממך ולאהבה את שמך.
ברוך אתה ה' הבוחר בעמו ישראל באהבה.

(הגרא"ל בטעמים ובדקדוק כמו שכתוב בפורים)

שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.
(ואומרים בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.)
ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך



כה

תפלת יח

שבע גולינו ידוך אלהינו חוס ורחם עלינו וקבל ברחמים ורצון את תפלתינו. תולבנך עלבנו ריקם אל תשיבנו (ותן טל) כי אתה שומע תפלת כל פה ברוך אתה ידוך שומע התפלה"

רצה ידוך אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה והשב העבודה אל דביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם מהרה ותקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך"

ברכה ובתודה חו' נוסח ב"ה

והחזינו עינינו אלהינו ואתי אבותינו עלה בשובך לציון ברחמים כמעלה ברוך אתה ידוך המחזיר שכינתו לציון"

ישמעו פקד יזכר לפניך וכרונינו וכרון אבותינו וכרון ירושלים עירך וכרון משיח בן דוד עבדך וכרון כל עמך בית ישראל לפניך לפליטה לטובה לברכה לחן לחסד ולרחמים (ברה"ח) ביום ראש החדש הזה (בחיתו של פסח חו' ביום מקרא קדש הזה מועד) ביום חג המצות הזה (בחיתו דסוכות חו' ביום מקרא קודש הזה מועד) ביום חג הסכות הזה) זכרנו ה' אלהינו בו לטובה פקדנו בו לברכה והושיענו בו לחיים בדבר ישועה ורחמים חוס וחננו ורחם עלינו ועלינו כי אל מלך רחום וחנון אתה. והרצינו וגו'"

בתענית חו' ענינו אלהינו בישעות הענית הזה כי בצרה גדולה אנחנו אל תפן אל רעתנו ואל תעלם אזנך מתחנתנו אלהינו ויה"ר קרוב לישועתנו טרם נקרא ואתה תענה טרם נדבר ואתה תשמע כדבר שנ' והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע" כי אתה וגו'" (נוסח אחר) כי אתה עונה בכל עת צרה וצוקה פודה ומציל תמיד צרה אלה: הענה בעת צרה"

הרב שאול רצאבי שליט"א
מחבר זאת חוקת הפסח, כולל פוניבז', בני ברק

זמן חליצת התפילין במנחת התעניות

ראיתי ונתון אל לבי לחקור טעם מה שנהגו רבים לחלוץ התפילין במנחת התעניות בקרית שמע דערבית אחר כימי השמים על הארץ. ולכאורה הוא פלא, כי מלבד שאסור להתעסק באמצע קרית שמע, הרי לפנינו גמרא ערוכה במסכת מנחות (דף לו:) שהישארות עם תפילין בלילה היא בגדר הלכה ואין מורין כן, גזירה שמא יישן בהם ויבוא לידי הפחה וכמו שיתבאר להלן בס"ד, ומאי טעמא נהגו בתימן לכתחילה ובדרך פרסום להישאר עם התפילין גם בתפילת ערבית. ובכדי שהדברים יתחוורו בס"ד כשמלה, ניכנס מעט בשערי סוגיא זו, בתפילה שלא תצא תקלה מתחת ידינו:

שרשי מנהג הנחת תפילין בתעניות

תחילה וראש עלינו לעמוד על שרשי המנהג שנהגו כל הציבור להתעטף בטלית ולהניח תפילין במנחת התעניות, בשונה משאר תפילות מנחה וערבית שבכל השנה שנהגו בתימן להתעטף בטלית לבד, ורק מיעוטא דמיעוטא הניחו תפילין במנחה, כמו שהעיד מהרי"ץ (בפירושו עץ חיים על התכלאל חלק א' דף ח"פ ע"א) על סבו מוהר"ר צאלח שהיה מניח תפילין דרבינו תם במנחה. ולפי הידוע, מנהג זה היה נפוץ בכל מחוזות תימן לכל המתפללים בביהכ"נ, לבד אלו שלא היו מתענים, וזאת בכדי שלא יקראם החזן לעלות לספר תורה, כמבואר בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן ק"ב הערה ל"ב:

ומנהגינו נזכר בדרך אגב בשתילי זיתים (סימן ל' ס"ק ה') ובמנהגים המובאים בסוף ספר נחלת יוסף (ערך תפילת מנחה וערבית) ובהגהות הרשי"ה על תכלאל עץ חיים (נדפסו בספר דברי שלום חכמים דף רצ"ה). ומה שלא נזכר בדברי מהרי"ץ, הגם שאינה קושיא דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזיל, מכל מקום נראה שהוא בכלל מאתים מנה, במה שכתב (בעץ חיים שם) כי אפילו בשאר ימות החול טוב ונכון ללבוש תפילין במנחה וכו' יעו"ש:

[**והנה,** זו משנה ראשונה. כי כאשר מרן אאמו"ר שליט"א ראה זאת, נענה ואמר לי כי מהרי"ץ בהביאו שם את המחלוקת בעניין הנחת תפילין בערב שבת, מסתמא נתכוון למנהג שהיה נהוג בקרב כל הציבור להניח תפילין במנחת תעניות, לכן הוא דן על הנחת תפילין בתענית עשירי בטבת שחלה להיות בערב שבת. הרי לפנינו שהדברים אכן מפורשים

בדברי מהרי"ץ. ומאידך, הרה"ג איתמר חיים כהן שליט"א ציין לי לדברי מהרי"ץ בעץ חיים דף א' סוף ע"א וריש ע"ב, שם הביא דברי הב"י דלקמן, הרי דקושיין מעיקרא ליתה]:

ומנהג מקודש זה הנפוץ כיום בקרב יהודי תימן לבדם, בעבר היה נפוץ בקרב הרבה מקהילות ישראל. ויסודתו בהררי קודש, שהרי נזכר רק בדרך אגב בדברי מרן הבית יוסף (או"ח סימן מ"ו ד"ה דתניא), שמע מינה דהויא מילתא דפשיטא. ובספר עטרת שלמה (דיין, סימן ט"ו) האריך להביא את מקורות מנהג ישראל זה, ושכן ראוי על פי האר"י ז"ל יעוש"ב. אלא שכמו בעניינים רבים, יהודי תימן נתייחדו בכך ששמרו על המסורת של־כלל ישראל בדורות הקודמים:

וטעמי המנהג מבוארים היטב בעיני יצחק המצויין לעיל, ומשם תדרשם. ועוד ראיתי בספר נהר מצרים (הלכות תפילין אות ד') שראה מקצת מהקהל אצלם בְּמִצְרַיִם מניחים תפילין במנחת התעניות, ונתן טעם אחר מדעתו, שנהגו כן בכדי להבחין מי מתענה ומי אינו מתענה, כדי שידעו האם הש"ץ יאמר ברכת עננו בין גואל לרופא, וזאת על פי הכתוב בשלחן ערוך סימן תקס"ו יעוש"ב[א]:

[א] אמר המגיה, איני יודע מדוע הוצרך הרב נהר מצרים לטעם מחודש זה, אחר שמפורש בדברי מרן בבית יוסף סימן מ"ו טעם פשוט, כדי להשלים מאה ברכות יעו"ש. ולא עוד אלא שלפי טעם זה יש מקום להבין עוד, מדוע מי שאינם מתענים אינם מניחים תפילין כמו שכתב, לפי שאינם צריכים להשלים מאה ברכות. ואפשר דאשתמיטתיה, לפי שלא נזכר טעם זה בבית יוסף במקומו, אלא רק דרך אגב בדיני מאה ברכות. ועוד יש להעיר כי טעמו זה המחודש, לא שייך אלא במקומו ובזמנו, שהיו רבים מן הציבור מזלזלים בתעניות כידוע. מה שאין כן בקהילותינו, שכל החייבים בתענית היו מתענים (וכדרך שהיו מדקדקים בכל הלכה והלכה, קלה כבחמורה), לא שייך טעם זה:

ועיינתי בספר נהר מצרים שם, וראיתי כי אכן כך הוא, וגם דאשתמיטתיה הטעם המפורש בבית יוסף. שכן כתב בזה"ל, במצרים נוהגים איזה מהקהל ללבוש תפילין במנחה של־יום תענית ציבור של־ארבעה צומות, ולא מצאתי בזה טעם. ונמשך להם מנהגם ממנחת יום תשעה באב דאין מניחים תפילין בשחרית ומניחים אותן במנחה, וחשבו שכן הדין בכל יום תענית, כאילו התענית גורם זאת. ואולם אין למחות בידם, כי הנאני מנהגם זה, יען הן בעוון פשתה המספחת להקל בתעניות הציבור חוץ מתשעה באב ויום הכפורים, ובשאר תעניות מזלזלים בהן, ואולי לא ימצאו עשרה מתענים בבית הכנסת, דפסק מרן בסימן תקס"ו דאין הש"ץ יכול לומר עננו בברכה בפני עצמה בין גואל לרופא וכו'. וזילא מלתא לאהדורי בשאלה על כל אחד ואחד לידע אם מתענה או לא. ואולם על ידי לבישת (טלית ו)תפילין מינכרא מלתא, כי אין אדם מניח (טלית ו)תפילין ביום זה כי אם המתענה וכו'. הגם דאין תיקון זה מועיל רק במנחה אבל בשחרית לא, אפשר דבשחרית עדיין מתענים הם וכו' יעו"ש עוד:

חילוקי מנהגים בזמן חליצת התפילין

ובכן, הגם שיסודות עצם מנהג הנחת תפילין ברורים ומבוססים, בזמן חליצתן נחלקו הדעות והמנהגים, כי נראה שהרוב נוהגים לחלוץ התפילין לאחר פרשה שנייה של־קרית שמע, אך מיעוט המצוי בכמה מקומות בתימן חלצו את התפילין מיד לאחר קדיש תתקבל שבסוף תפילת מנחה [אמנם **רוב** זה ידוע לבני הדור שעבר, אך כיום רוב הציבור במקומות התורניים נוהג לחלוץ את התפילין מיד לאחר מנחה]:

הנה סבי הרנב״ן זצוק״ל שהיה ראב״ד ומאריה דאתרא ברצאבה, עיר של־חכמים וסופרים, העיד על מנהגם בתשובותיו בזה״ל, מיד לאחר תפילת

ומה שכתב ונמשך להם מנהגם ממנחת יום תשעה באב וכו׳, לפי האמור לא היא, אלא הטעם מבואר, כדי להשלים מאה ברכות. ומה שכתב ואולם אין למחות בידם כי הנאני מנהגם זה וכו׳, משמע דלולא הטעם המחודש שכתב, היה צריך למחות בידם. ובעניי לא זכיתי להבין מדוע, וכי יש איסור להניח תפילין במנחה, אדרבה מצוה הם עושים בכך. ומה שהיקפתי תיבת טלית שהזכיר פעמיים, היינו מפני שמנהגינו להתעטף בטלית בכל ימות השנה, גם במנחה וערבית:

ואשר כתבתי לעיל בתחילת הערה זו, שמפורש בדברי מרן בבית יוסף טעם פשוט כדי להשלים מאה ברכות, העיר לי ידידי הרה״ג הכותב שליט״א, דלשון מרן שם כך הוא, ואם הוא מתענה, חסרו שמונה [ברכות] מסעודה אחת שאינו סועד, ונמצא שאינו מברך אלא תשעים ושמונה. ויש לו להשלימן כשיניח ציצית ותפילין בתפילת המנחה ויברך עליהם יעו״ש. ומלשון זה אין הוכחה דמעיקרא הנהיגו להניח תפילין במנחת תעניות כדי להשלים מאה ברכות, דאפשר שמטעם אחר הנהיגו כך, אלא שעל ידי זה ממילא משלימים מאה ברכות. ונראה שכך הבין הרב שתילי זיתים שם סוף סק״ט, שכן כתב בזה״ל, ונראה לי שמטעם זה נהגו קדמונינו [ואנו אחריהם] להניח תפילין במנחת תענית, לצרף ולהשלים [מאה ברכות]. ועיין בית יוסף עכ״ל. הרי שכתב טעם זה מדנפשיה, על פי דברי מרן בבית יוסף, עכ״ד ידידי הנזכר. ולא הזכיר השתילי זיתים טלית, מטעם המבואר לעיל סוף ד״ה ומה. ועיין זית רענן על שתילי זיתים שם:

ויתכן שצדקו דברי ידידי הנזכר, וכך הבין גם אביו מו״ר מרן הגר״י רצאבי שליט״א, שכן כתב בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר סימן ק״ב אות ל״ב וז״ל, טעם מנהגינו להניח תפילין במנחת התעניות [ומנהג זה נזכר בבית יוסף סימן מ״ו ד״ה דתניא וכו׳], כתב השתילי זיתים סימן מ״ו סוף ס״ק ט׳ שהוא כדי להשלים מאה ברכות וכו׳. ולענ״ד הטעם כדי להוסיף יראה וקדושה והכנעה ביום התענית וכו׳ יעו״ש עוד. וכזאת כתב כבר בספרו בארות יצחק על פסקי מהרי״ץ הלכות תפילין ס״ק ל״ג ד״ה ועיין יעו״ש. אולם הרב חיי אברהם סימן מ״ג כתב בפשיטות בשם בית יוסף, שהטעם הוא כדי להשלים מאה ברכות יעו״ש. איך שיהיה, מפורש בדברי מרן הללו, שמניחים תפילין במנחת תעניות. ואילו זכר זאת הרב נהר מצרים, בודאי לא היה כותב שנמשך להם מנהגם ממנחת יום תשעה באב וכו׳ ואולם אין למחות בידם וכו׳. איתמר:

מנחה, אתה רואה כל אחד קומתו ישוחחה (הובאה בגיליון פעולת צדיק נ"ה). ובהערותיו של־מרן אאמו"ר שליט"א לתשובותיו, כתוב בתוך הדברים כך, זהו המנהג שהיה בעירנו ובעוד מקומות לחלוץ אחרי מנחה. אמנם יש מקומות, וכפי הנראה הם הרוב, שנהגו להמתין עמהם עד כימי השמים על הארץ. ומכאן עדות ברורה ונאמנה, לאפוקי ממה שראיתי בסוף קובץ הלכות בין המצרים בתשובת הרה"ג עזריה בסיס (שליט"א) [זצ"ל] מיום א' תמוז ה'תשס"ג, שבכל ערי תימן נהגו לחלצן אחרי למען ירבו ימיכם בקרית שמע דערבית, ורק מקרוב התחילו קצת לנהוג לחלצן אחר מנחה ע"כ. ובמחכ"ת זה אינו, כאשר הינך רואה בעיניך תשובת אאמו"ר המעיד על מנהג מקומו בתימן שלא היה כן, וכן שמעתי גם מפי הרש"צ שכך היה המנהג בביהכ"נ של־מהרי"ץ בעי"ת צנעא לחלוץ אחר מנחה. ר' יפת שלמה, דודו של־הרב אבישי שלמה יצ"ו, אמר לי שמנהג ביצֹא לחלוץ התפילין אחרי מנחה, עכ"ל אאמו"ר בהערותיו שם, שעדיין לא ראו אור, ועוד חזון למועד בעז"ה. עוד כתוב בכתבי תלמיד חכם אחד שליט"א בהערותיו על תשובות הרמב"ן בזה"ל, כך היה המנהג במקומות רבים, ומהם בבית הכנסת של־מהרי"ץ בעי"ת צנעא, ובמחוז שרעב, וכן העיד הרה"ג משומר צוברי בקובץ הלכה וכו', ועיין שערי יצחק פרשת ויגש ה'תש"ע מדף מ"ח, עכ"ל הרב בעל ההערות. ועל כולנה יש להוסיף כי גם בק"ק עדן נוהגים רובם לחלוץ התפילין מיד לאחר המנחה, כמובא בספר סידור השלחן (מנהגי ק"ק עדן להר"א משומר דף מ"ט, הערה צ"א):

נמצאנו למדים ששני המנהגים איתנים ונכוחים, ויוצאים מפיהם ומפי כתבם של־תלמידי חכמים שמימיהם אנו שותים. וזהו כסתימת הלשון בשלחן ערוך המקוצר סימן ק"ב (סעיף י') שישנם הנוהגים כך וישנם הנוהגים אחרת. אבל בשיעורו השבועי (שופטים ה'תשפ"א) הוסיף אאמו"ר שליט"א חידוש בתשובה להר"א סויד יצ"ו, כי מי שאין לו מנהג ידוע, עדיף יותר לחלוץ מיד לאחר המנחה. [והודיעוני כי כן דעת רבנים נוספים, עיין בערי"ש (סימן ל' סעיף ג') ובזי"ר (סימן ל' ס"ק ו')]. גם הגר"נ עומייסי שליט"א בקונטריס ברכת אברהם (הלכות תפילין דף י"ט) הביא את הכרעת אאמו"ר הנז"ל, והוסיף שבאופן שנמצא בתוך ציבור שנוהגים לחלוץ לאחר כימי השמים על הארץ ואינו יכול לפרוש מהם הצדה, לא ישנה ממנהג הציבור. וכיון שיש לי הרהורי דברים בזה, אמרתי להציעם הֵנָּה, וממילא רווחא שמעתא:

היסח הדעת בקדיש ובקרית שמע

נפתח בבירור העניין הראשון, כיצד לא נמנעו מחליצת התפילין תוך כדי קריאת פרשת ציצית. והנה אליבא דאמת אינו דבר זר ורחוק כלל ועיקר, דהא אמרינן בפרקא קמא דיומא (דף י"ט ע"ב) דאף שבפרק ראשון של־קרית שמע אסור לרמוז בעיניו ולהראות באצבעותיו, בפרק

שני משרא שריא. ופשוט דחליצת התפילין לא גריעא מינייהו, ומותרת באמצע פרשה שנייה ושלישית של־קרית שמע. וכן הוא בשלחן ערוך בסימן ס״ג שעיקר הקפידא הוא בפרשה ראשונה בלבד, לפי שהיא עיקר קבלת עול מלכות שמים. ובאופן שחולצים את התפילין בפרשת ציצית ואין מקפלין אותן כעת אלא מניחים אותן על השלחן בלתי מקופלים [כפי שיש נוהגים] ולא נמשך הקיפול לתוך ברכת אמת ואמונה, לית לן בה. אכן הרמב״ם (בפ״ב מקרית שמע הלכה ח׳) סתם וכתב שאסור להתעסק בכל משך קרית שמע, וכתב רבינו מנוח בתירוצו השני דאף דמגונה לא הוי, איסורא מיהא איכא. וחזרה קושיא למקומה, עכ״פ בתורת חומרא והידור:

אולם כד מעיינינן חזינן דבחליצת וקיפול התפילין ליכא שום ריעותא, כמתבאר מדברי מהר״ח כסאר בתשובותיו (החיים והשלום סימן ל״ב) שנשאל על אנשים שחולצים תפילין או מדברים בעת אמירת הקדיש, ואפילו גדולי תורה עושים כן, אם מותר או לא. והשיב כי עניין הנחת וחליצת תפילין בקדישים אסור **לכתחילה**, והדיבור בהם **אסור בהחלט** יעו״ש. וזהו חידוש שלא מצאתיהו כתוב במפורש בשאר הפוסקים, אלא סתמו וכתבו שאסור להתעסק בזמן הקדיש והברכות וקרית שמע. אכן נודע הדבר, לפי מה שכתוב בשו״ת עולת יצחק (ח״ג סימן כ״ב) אגב עניין אמירת קדיש בעודו מהלך, כי כיון שקיפול תפילין הוא דבר ההווה ורגיל בכל יום ויום ואינו טורד, העדיפו לקפלן אז מאשר להניחן כך בלתי מקופלות, שאינו דרך כבוד:

ועל פי זה יובן היטב מנהג השאמי לחלוץ התפילין בתפילת ראש חודש בעת אמירת הקדיש שלפני מוסף, ומאידך שאר קהילות ישראל נוהגים לחלוץ ולקפל את התפילין בשתיקה ובזריזות לאחר הקדיש ולפני תפילת העמידה, ולכאורה שפיר קא עבדי בכדי שלא להסיח דעת בזמן אמירת הקדיש. אולם להנז״ל ניחא היטב, כי כיון שחליצת תפילין הוא דבר ההווה ורגיל בכל יום ואינו טורדן, העדיפו לחלוץ בזמן אמירת הקדיש מאשר לחלוץ ולקפל בשתיקה לאחר הקדיש. ולא רצו לחלוץ לאחר הקדיש כמנהג שאר קהילות ישראל, מאחר שלפי האומרים שהקדיש שייך לתפילת שמונה עשרה אין להפסיק ביניהם. וכן מבואר בפוסקים בסימן רצ״ב לגבי מנחה, שאין להפסיק בין הקדיש לבין התפילה. ובנדון דידן הוא חמור טפי, מטעם שכתב האליה רבה (בסימן כ״ה אות כ״ה) שלא ימתין לחלוץ לאחר הקדיש, דהוי כחולץ לפני רבו. [אכן לפי טעם זה יש למהר ולחלוץ זמן מה לפני סיום הקדיש, וצ״ע. ועוד צ״ב שהמשנה ברורה בסוף סימן כ״ה העתיק בשמו טעם אחר]:

ועל כל פנים הדברים אמורים רק לפי מנהג השאמי שמחזירין את הספר תורה להיכל לפני תפילת מוסף, ומפני כן הם ממתינים עם חליצת התפילין עד שם, כמבואר בסימן כ״ה (סעיף י״ג) שנוהגים שלא לחלוץ התפילין עד שמחזירים את

הספר תורה להיכל קדשו. וסימניך, ויעבור מלכם לפניהם, וי״י בראשם (מיכה ב׳, י״ג). אך לפי מנהג הבלדי שמחזירין הספר מיד לאחר הקריאה, כבר הורה מהרי״ץ (בע״ח דף קנ״ה ע״ב) לקיים מנהגם של־ראשונים ולחלצן בזמן הראוי להם, לפני שמתחיל מזמור שירו לי״י שיר חדש, כדי לחלוק כבוד לראש חודש ולהראות שהוא כמו יו״ט:

ובעיקר מה שנתבאר שעסק שאינו טורד כל כך כחליצת תפילין מותר לעשותו במקום הצורך אף בעת אמירת קדיש וברכות, נראה שהוא מוכח ומפורש במשנה ברורה, כי לגבי חליצת תפילין דעלמא בזמן אמירת קדיש, כתב בסימן כ״ה (ס״ק נ״ו) דברים הקשים כגידים שאין לעשות כן. וחזר על כך בסימן ל״ד (ס״ק י״ד) גם לגבי חזרת הש״ץ, שאין נכון לחלוץ בזמן החזרה תפילין דרש״י ולהניח דרבינו תם. והנה יש לתמוה, כי שם בסימן כ״ה (ס״ק ס׳) כתב כי לפי מנהג האשכנזים בארצותיהם שמניחים תפילין בחול המועד, ימהרו לחלצן קודם ההלל. ובפשוטו היינו באמצע חזרת הש״ץ. וכן מפורש בדבריו בסימן ל״א (ס״ק ז׳) שישנם אנשים החולצים תפיליהן בחול המועד באמצע חזרת הש״ץ, ולא נזכרו הראשונות ולא עלו על לב שאין נכון לעשות כן:

שמע מינה כדבר האמור, דבמקום הצורך כגון לגבי חול המועד שאין כדאי להיות מעוטר בתפילין בזמן אמירת ההלל, שפיר דאמי לחלצן אף בחזרת הש״ץ, והוא הדין לכל כיוצא בזה וכפי שנתבאר לעיל:

מנהג הגאונים לחלוץ את התפילין בתפילת ערבית

עתה נשוב לעיקר סוגיין, מאי טעמא נהגו רבים וטובים להישאר עם התפילין בלילה בפרהסיא לאחר שיצאו הכוכבים, היפך הא דקיימא לן לילה זמן תפילין הלכה ואין מורין כן, כי גמרא ערוכה במסכת מנחות דף ל״ו, דשקלינן וטרינן בשבת ובלילה אי הוו זמן תפילין או לא, ומתבאר דפליגי אמוראי אי לילה הוי זמן תפילין או שאינו זמן תפילין. ולדעת האומרים שאינו זמן תפילין, איכא פלוגתא אחריתי, אם עובר בלאו או בעשה. ועוד פליגי אם הנחת התפילין כדי לשמרן ושלא לשם מצוה שרי אף בלילה, או שאפילו בכה״ג אסור. ובשלהי הסוגיא אמר רבינא, הוה יתיבנא קמיה דרב אשי, וַחֲשַׁך והניח תפילין. ואמרי ליה, לשמרן קא בעי להו מר [בתמיהה]. ואמר לי, אין. וחזיתיה לדעתיה דלאו לשמרן הוא בעי, קסבר הלכה ואין מורין כן. עכ״ל הגמרא. ורוב ככל הפוסקים נקטי דמהך מעשה רב נילף לדידן שאין להורות היתר בהנחת תפילין. וזה לשון הרמב״ם (הלכות תפילין פ״ד הלכה י״א), מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הן עליו כל הלילה, מותר. ואין מורין דבר זה לרבים, אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה. וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שתשקע

החמה, עובר בלאו וכו׳. וכן פסק השלחן ערוך (בסימן ל׳ סעיף ב׳), אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם. אם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה, מותר, ואין מורין כן:

אולם דע כי מנהג תימן זה לחלוץ את התפילין לאחר פרשה שנייה, משתלשל עוד מזמן רבותינו הגאונים, שהם נהגו כפי שהוא עיקר הדין להניח תפילין במשך כל היום (עיין בשלחן ערוך בסימן ל״ז) וחלצו אותם לאחר פרשה שנייה של־קרית שמע, כמפורש בתשובות רב עמרם גאון (הובא בעיטור ש״א מהלכות תפילין חלק ו׳, ובשבלי הלקט ענין תפילין, ובהגהות מיימוני ספ״ד מהלכות תפילין, ובב״י סימן כ״ה) ורב נטרונאי גאון (שו״ת או״ח סימן ז׳) ורב שר שלום גאון (שערי תשובה סימן קנ״ג):

והא לך לשון הגהות מיימוני שם, וששאלתם מנהג דרבנן. כך ראינו, גאונים, ואבות בית דין, ואלופים הראשונים, וכל חכמי הישיבה, וכך מנהג, שאין חולצים עד כימי השמים על הארץ של־ערבית עכ״ל. ומתוך שפירט את כלל החכמים מעלותיהם ומשרותיהם ואח״כ הוסיף וסיים כי כך מנהג, שמע מינה דאתי למימר כי כן הוא מנהג החכמים ותלמידיהם וכל העולם, וקמ״ל שחכמי הדור לא מיחו בהם מחשש שיתירו הנחת תפילין בלילה, אלא התירו בשופי ובפרהסיא בין לעצמם ובין לאחרים. והטעם מובן מדברי הבית יוסף (בסימן כ״ה) שחלצו את התפילין דוקא בזמן זה, כדי שלא ייראו כמעידין עדות שקר בעצמם, שאומרים וקשרתם לאות וגו׳, ולא באה ולא עליהם:

אך אותו המנהג שהוסכם ואושר בפי הגאונים ז״ל שכל דבריהם דברי קבלה, נראה סותר להך דינא שאין מורין היתר להניח תפילין בלילה. על כן כתב המגן אברהם בסימן ל׳ (ס״ק ב׳) שאין דבריהם אמורים אלא באופן שמתפללים ערבית מבעוד יום. והעתיקוהו הרבה אחרונים לדינא, וגם השתילי זיתים שם (ס״ק ה׳) פסק כמותו שאין להניח תפילין בערבית אלא באופן שמתפללים מבעוד יום:

גם המשנה ברורה (שם ס״ק ח׳) פסק כדעת המגן אברהם בזה״ל, אין להתפלל בהם תפילת ערבית בתענית ציבור ברבים עכ״ל, והיינו לאפוקי ממנהג הגאונים הותיק, כיון שאנחנו מתפללים לאחר חשיכה. והלום ראיתי בספר ויצי״ב (ח״א פרק ה׳ סימן ב׳) שהבין מדבריו שצריך לחלצן לפני העמידה בתפילת ערבית. אולם נראה שאין שום הכרח דתפילת ערבית דנקט המשנה ברורה היינו תפילת העמידה, ולא תפילת ערבית בכללותה משעת אמירת והוא רחום. ואדרבה, תפילת ערבית סתמא, כוללת את הכל. ואף אם תמצי לומר אחרת, יילמד סתום מן המפורש, כי בספר ארצות החיים שהוא מקורו כאן (כדאיתא בשעה״צ אות ז׳) איתא בהדיא שצריך להסירן מיד לאחר מנחה. עוד כתב שם (בספר ויצי״ב ד״ה וכן, וד״ה ואע״ג) שהרב שתילי זיתים חולק לדינא על הרב מגן אברהם, וסבירא

ליה שמותר להתפלל בהם תפילת ערבית אפילו לאחר חשיכה. אך לפום קושטא שניהם לדבר אחד נתכוונו, ואין שום פלוגתא ביניהם, כי אליבא דתרווייהו חולצין אותן לאחר אמירת כימי השמים על הארץ דוקא באופן שמתפללים מבעוד יום, אלא שבדפוס ישן של־שתילי זיתים נשמטו המלים מבעוד יום, וליתא:

ולפי האמור נלמד דאנן דנהיגינן להתפלל ערבית לאחר צאת הכוכבים, עלינו לחלוץ את התפילין מיד לאחר תפילת מנחה, וכפשטות דעת השלחן ערוך שסתם כך. ובפרט שלפי הרי״ף והרמב״ם איסור הנחת תפילין בלילה חמור ביותר, ואפילו כדי לשמרן לא התירו לו אלא בעודם עליו, ולא להניחם לכתחילה, עיין בב״י בסימן ל׳ בארוכה:

וכל זה רק על דרך הפשט, כי על פי הסוד כבר כתבו החיד״א (בברכי יוסף סימן י״ח) והרי״ח סופר (כה״ח שם אות י״א וי״ב) ועוד רבים, כי לפי האר״י ז״ל יש להיזהר מאד לחלוץ את התפילין לפני הלילה, משום שבחינת התפילין שייכה ליום דוקא. וכל סתום לא עממוהו, ומי יבוא בסוד ה׳. ובכל מקום שחכמי הפשט חולקים, ראוי לילך אחר עמוד האש והקבלה. והגם שהאר״י ז״ל החמיר גם בטלית גדול להסירה מעליו בלילה, הרי מנהגינו פוסח על שתי הסעפים, שבתפילין חיישינן ובטלית לא חיישינן. והדבר מוכח בבירור ממנהגינו בתימן להתפלל את כל התפילות בעודנו עטופים בטלית מצוייצת על הראש, וכדעת הרמב״ם (פ״ה מהלכות תפילה הל״ה). ומאידך בתפילין נזהרו עכ״פ להסירן לאחר אמירת כימי השמים על הארץ, ולא מאוחר יותר. שמע מינה דקפדינן בתפילין ולא קפדינן בטלית. ואפילו לפי האר״י, עיקר הקפידא הוא בעיטוף הטלית על הראש ולא בהסרתה לגמרי, כדמוכח בשער הכוונות, עיין בשו״ת עולת יצחק ח״א סימן נ״ב בארוכה. [ונראה בס״ד בזה לאחר העיון, שאף המתפלל בלא טלית, חשיב כמעיד עדות שקר בעצמו, כמ״ש המג״א בסימן כ״ד ס״ק ב׳ בשם הזוהר. והאר״י ז״ל נהג להוריד את הטלית מראשו, כי בכך יכל להרויח שני הדברים, מחד לא להיות מעוטף, ומאידך להיות מסובב בציצית, אך בתפילין אין אפשרות לחלצן לחצאין, דתפילין המונחין שלא במקומן כמונחים בכיסן, ועל כן העדיף האר״י להסירן לגמרי, ולא חש לעדות שקר בעצמו]:

ומכאן סמך מרן אאמו״ר שליט״א כי אנן דמחמרינן ונהיגינן להתפלל ערבית לאחר צאת הכוכבים, טפי עדיף לן לחלוץ את התפילין מיד לאחר מנחה בזמן אמירת המזמורים. אך לפי קָט שכלי ומיעוט השגתי, אפשר ללמד זכות על רוב מניין ורוב בניין יהודי תימן שחולצים התפילין לאחר אמירת כימי השמים על הארץ, גם באופן שמתפללים ערבית משחשיכה. ועל כך יבואו הדברים דלקמן:

דעת הסוברים שלילה זמן תפילין

כתב המלבי״ם בספר ארצות החיים (המאיר לארץ ס״ק ה׳) כי מסתבר שהגאונים התפללו ערבית לאחר צאת

הכוכבים, וכפי שהוא עיקר הדין המובא בסימן רל״ה, ודלא כהמגן אברהם. והא דלא סילקו התפילין מעליהם לפני רדת הלילה, משום דאינהו נקטי ואזלי כדעת האומרים לילה זמן תפילין ומורין כן, וזוהי גם כן דעת התוספות שהלכה ומורין כן. ומוכחי הכי מדרב חסדא ורב הונא דמצלי בהו באורתא אפילו בקביעות, יעו״ש באורך. ולדידהו לא אמרו שאין מורין כן אלא בשעת שינה, ולא בשעת תפילת ערבית שהיא מוקדמת יותר:

והנה תורתנו אמת כתיב בה. לכאורה יפלא מניה וביה, כי אילו סברי מרנן דלילה זמן תפילין ומורין כן, מדוע מיהרו וחלצ״ו חושים לתפילין שלהם תכף ומיד לאחר סיום הפרשה השנייה, הרי היו יכולים לסיים את תפילתם בנחת ולחלצן לאחר התפילה. ובשלמא לפי הבנת המגן אברהם ניחא, כיון שבזמן הגאונים התחילו להתפלל ערבית סמוך לחשיכה, הם לא רצו לעמוד לתפילת שמונה עשרה ביחד עם התפילין. ובלאו הכי נראה שהמלבי״ם לא ראה דברי הגאונים במקורם, אלא רק כפי שהביאם הבית יוסף בקצרה. אך בשבלי הלקט (ועוד) שהביא את תשובתו המלאה של־רב עמרם גאון, מפורש ומבואר דאינהו סברי שאין מורין לציבור להניח תפילין בלילה וכדעת כל שאר הפוסקים, וכפי שיובאו ויבוררו דבריהם לקמן בס״ד:

זאת ועוד שאין להכחיש את המציאות שבזמן הגאונים התפללו מוקדם, שכן מפורש הכי בחידושי הרשב״א ריש מסכת ברכות בזה״ל, **מה שנהגו** לקרות אותה קודם הזמן הזה [היינו קרית שמע קודם צאת הכוכבים], אין יוצאין בה ידי חובה [עיין במשנ״ב סימן רל״ה ס״ק ט׳, ובשעה״צ שם]. ולא נהגו כן מתחילה אלא כדי לעמוד בתפילה בבית הכנסת מתוך דברי תורה [הוא כעין סמיכות גאולה לתפילה דשחרית], לפי שאילו לא היו מתפללין תפילת הערב עד צאת הכוכבים, היה כל אחד הולך לביתו ולא היו מתפללין בציבור, שהיה להם טורח להתאסף לאחר מכן. ופעמים היו שוכחין ולא היו מתפללין כלל. ולפי־כך משום טורח הציבור התירו להתפלל תפילת הערב קודם הזמן הזה וכו׳. וכן כתב רש״י ז״ל והראב״ד ז״ל והרב רבי יצחק אבן גיאת, **והרבה מן הגאונים** ז״ל ע״כ. וזו ראיה ברורה לדברי המגן אברהם וסיעתו שהתפללו ערבית סמוך לחשיכה, שמפני כן יכלו רבותינו הגאונים להישאר עם התפילין עליהם. ומכך שנזהרו לחלוץ את התפילין מיד לאחר כימי השמים על הארץ, מוכח דסבירא להו כי לא נשארים עם תפילין בלילה:

נמצא איפוא שכיון שהגאונים וכל הראשונים אומרים בבירור שאין מורין להניח תפילין בלילה, ומתברר עוד שהם התפללו מבעוד יום, אזי מובן שמפני חשש עדות שקר השאירו את התפילין עליהם. אך בכדי שלא יישארו עליהם בלילה, נזדרזו מיד לאחר מכן לחלצן. ולקמן יתבאר בס״ד עוד יותר:

דברי הגאונים בשלמותם, ומנהג תימן הקדום בזמן תפילת ערבית

אפשר לדון וליישב את המנהג באופן נוסף. אך תחילה עלינו להביא את דברי הגאונים כפי שהם בשרשם, למען יתבררו הדברים היטב:

בשבלי הלקט (עניין תפילין) איתא בזה״ל, וזמן הנחת התפילין, כל זמן שלא שקעה החמה. ואפילו בין השמשות זמן הנחה היא. דאמרינן הלכתא לילה זמן תפילין, הלכה ואין מורין כן. ומנהג בשתי הישיבות לאחר כימי השמים על הארץ אז מסלקין אותן עכ״ל. וכך כתוב בדיוק בשו״ת שערי תשובה בשם רב שר שלום גאון. והכי איתא בספר הלכות קצובות (שימוש תפילין ועשייתן אות ט״ז), הלכתא לילה זמן תפילין, ואין מורין כן. מהו לילה זמן תפילין ואין מורין כן. שדרו ממתיבא, מניחין אותן בערבית עד כימי השמים על הארץ, ותופש אותן בידו עד שמתפלל, וכורכן ע״כ:

ולפי זה מובן בפשיטות שאין מקום לצדד בדברי הגאונים אולי הם הניחו תפילין לאחר צאת הכוכבים, ולומר כי כביכול הדבר שנוי במחלוקת, באופן שלפי המגן אברהם וסיעתו הם התפללו מבעוד יום, ולפי החולקים הם התפללו משחשיכה. וכך אכן ישנם הרוצים להביא ראיה מדברי הגאונים בלי עיון מספיק, להוכיח כי עדיף להתפלל ערבית בלילה עם תפילין עד כימי השמים על הארץ. וליתא, וכדאמרינן לעיל. דאי סלקא דעתך שהם התפללו לאחר צאת הכוכבים, הנה תימה שהם סותרים את עצמן מרישא לסיפא, דברישא קאמרי שאין מניחין לאחר צאת הכוכבים, ומביאים מעשה לסתור ממנהג שתי הישיבות. אתמהא. ומכך נראה שרבותינו הגאונים התפללו סמוך לצאת הכוכבים. וכיון שחששו ליציאת הכוכבים המשמשת ובאה, הקפידו להסירן מיד לאחר קריאת שתי הפרשיות הראשונות. ואתי כפי שהבאנו מקור מפורש לכך מדברי הרשב״א:

וכיון שמנהג אבותינו הקדום היה להתפלל תפילת ערבית מוקדמת קודם צאת הכוכבים, שפיר נהגו הקדמונים להניחן עד כימי השמים על הארץ ולהסירן אז, משום דבאופן שמתפללים מיד לאחר ששקעה החמה גם לדידהו עדיף להשאיר את התפילין עליו עד לאחר סיום שתי הפרשיות הראשונות, וכן מוכח בהדיא מריש דברי המג״א שם. ואפילו הפמ״ג (אשל אברהם שם) שנסתפק בדבר, אין זה אלא לענין הנחתן לכתחילה בבין השמשות, אבל שלא לחלצן גם הוא מודה דהלכה ומורין כן. אבל השתא דנהיגינן להתפלל ערבית לאחר צאת הכוכבים כפי שהוא עיקר הדין, טפי עדיף לחלוץ את התפילין מיד לאחר מנחה בזמן אמירת המזמורים:

והוכחה לכך שבזמן כת הקודמים התפללו בשעה מוקדמת, נלמד מדברי מהרי״ץ בפירושו לתכלאל (עץ חיים ח״א דף ק״ס ע״ב) גבי נר

חנוכה, שכתב כי כל יחיד ידליק נר חנוכה בביתו לאחר תפילת ערבית, וגם בבית הכנסת מדליקין לאחר ערבית, אם לא **שאיחרו** תפילת המנחה עד קרוב ללילה, ידליק בבית הכנסת קודם ערבית, יעו"ש היטב. ואפילו אם תמצי לומר כי רק בחנוכה הקדימו מפני הדלקת הנר, הנה ממקום אחר מוכח כן, והוא מדברי מהרי"ץ בתשובותיו (פעו"צ ח"ג סימן ר"ו) לגבי ספירת העומר מפלג המנחה, וקבע את כותרת הסימן **על מה שנהגו לספור העומר מבעוד יום.** ובתוך התשובה דן בסוגיא זו, וסעד את המנהג. ולקראת הסיום כתב כך, וכן מצאתי להדיא בפסקי תוספות במנחות סימן קע"ו וז"ל, יש אומרים דלאחר שנתפללו תפילת ערבית, כיון דהוי לילה לעניין קרית שמע ותפילה, הוי לילה גם כן לעניין עומר עכ"ל [פסקי תוספות]. על כן סומכים הקהל על הדעה זו. אבל הרוצה לחוש לעצמו, יספור בזמנו, עכ"ל מהרי"ץ. ולא הזכיר דהיינו דוקא בערבי שבתות כמו שכתוב בעץ חיים ח"ב דף מ"ב ע"א:

אכן יש לציין שבדורות האחרונים נשתנה המנהג מן הקצה אל הקצה, עד שהתפללו מנחה וערבית בשעה היותר מאוחרת. וזהו הטעם שבכל התכאליל נזכרה נפילת פנים במנחה כמו בשחרית, ולא העירו מאומה על שום שינוי ביניהן. אך בפועל רבים לא נהגו ליפול על פניהם במנחה, כיון שאין נפילת פנים בלילה [וזאת מלבד בית הכנסת של־גאון עוזנו מהרי"ץ בעי"ת צנעא, שנהגו ליפול על פניהם עד צאת הכוכבים. מאאמו"ר שליט"א]. והדברים עתיקים, ואין כאן מקומם:

אם הנחה בשתיקה ובפרהסיא נחשבת כהוראה

ויש לדון בעיקר מסקנת סוגייתנו שהיא הלכה ואין מורין כן, אי אין מורין כן להדיא ברבים, אבל יכולים להניח תפילין בפרהסיא. או דילמא שאף הנחה בפרהסיא חשיבא כהוראה, ואין להישאר עם תפילין עליו אלא בצנעא וביחידות ולא ברבים. ולכאורה מהך דרב אשי מנח תפילין משחשיכה (במנחות התם) מוכח דסבירא ליה שאין מורין היינו שאין אומרים שמותר להניח תפילין, אבל להניחם ליד אחרים אין איסור. אך מאידך ישנם האומרים דאיפכא מסתברא, מכך שרבינא הקשה על רב אשי מדוע הינך מניח תפילין, שמע מינה כי ההנחה גרידא ליד אחרים אסורה אפילו בשתיקה. וכן כתבו רבים:

ועיקר סברת היתר זו נזכרה בדברי מהרי"ץ בספר מעיל קטון (הלכות תפילין ס"ק ח') בשם הלחם חמודות (על פסקי הרא"ש, ונקרא בספרי הדפוס בשם דברי חמודות) בהלכות תפילין ס"ק ע"ט ושיירי כנסת הגדולה (הגה"ט בסימן ל'). וזה לשון מהר"ח בנבינשתי בשיירי כנסת הגדולה שם, מנהָגי שביום צום תענית שאחר המנחה, אני עומד בקהל עד ערבית שלא להסיר

תפילין וטלית[ב] עד אחר תפילת ערבית. וכבר שאלוני הטעם, והשבתי דכיון דלילה זמן תפילין אלא שלכתחילה אין להניחם, מאחר שכבר הם עלי משעת המנחה, טוב שלא לחלצן עד אחר תפילת ערבית. ושוב מצאתי בדברי חמודות הלכות תפילין אות ע״ט כתב, ולפי־כך בתשעה באב שמניחין תפילין בתפילת המנחה וכו׳ ע״כ:

וראיתי להעתיק מה שכתוב בדברי חמודות (על הרא״ש שם) וגם לבארם בס״ד. מה שהעם נוהגים לחלוץ אותם [תכף לאחר מנחה], היינו טעמא דלאו כולי עלמא דיני גמירי [עיין לקמן הסבר למנהגם, ושכן עיקר. ואם אינם נביאים וכו׳]. וחכמי הדור אין להם להורות, דהא אין מורין כן [ביאורו כדלעיל, דלפי דעתו הישיבה בציבור ובפהרסיא לא חשיבא כהוראה, ולא נאסר כי אם הוראה בפה מלא]. וראיתי בב״י סימן כ״ה שכתב וז״ל, כתבו הגהות מיימוני פ״ד בשם העיטור, כך ראינו שהגאונים וכל ראשי ישיבות שאין חולצין עד כימי השמים על הארץ דערבית ע״כ [בהגמ״י]. ונראה שהיו מניחים אותם עליהם כל היום, ולא היו חולצים עד אותה שעה, עכ״ל הב״י. וְטָעַם המנהג [כך נראה שצריך לנקד, והוא מלשון נתינת טעם. ור״ל שמוכח מהב״י שמנהג הגאונים הוא משום שהעדיפו לקרוא קרית שמע עם תפילין. ואולי נפלה טעות בהעתקה] דמניחים אותם עד אחר קריאת פרשיות של־תפילין. ולי נראה כמו שכתבתי [ר״ל דלא סגי בהך דינא דמעידין עדות שקר בעצמן בכדי להניח תפילין בלילה, אלא הוא משום דלא חשיב כהוראה] ע״כ:

אולם ישנה סתירה לדעת הרב דברי חמודות והרב שיירי כנסת הגדולה, מדברי הגאונים דלעיל שהקפידו לחלצם מיד לאחר קריאת פרשה שנייה בקרית שמע, ופשוט ומובן שטעמם הוא שהישארות התפילין עליהם בציבור נחשבת כהוראה, והלא קיימא לן הלכה ואין מורין כן, דאי לאו הכי מדוע הורידו בנחיצות רבה את התפילין. אלא שהרב דברי חמודות סבר שהם התפללו ערבית לאחר חשיכה, ומשום כן הונח לו מקום לומר שמעיקר הדין יכלו להישאר עם התפילין אף לאחר סיום כל התפילה בציבור, משום דכל כי האיי גוונא לא חשיבא הוראה. ומה שהורידו לאחר כימי השמים על הארץ, אינו בדוקא. אך הוכחנו מקודם מדברי רב שר שלום גאון והשבלי הלקט איפכא, שהורידו את התפילין מפני החשיכה המתרגשת ובאה. נמצא איפוא שחזר הדין והמנהג שראה הרב דברי חמודות שאין להישאר עם התפילין בלילה. והכי פשיטא להו להרבה פוסקים על השלחן ערוך בסימן ל׳ (עיין משנ״ב ס״ק ח׳, וכה״ח ס״ק ז׳, ועוד) דכה״ג חשיבא הוראה:

ושמא יש לדון לסייע שיטתם מדברי בעל המאור (בביצה דף ז: מדפי הרי״ף) שהתיר למי שבא בדרך ושקעה עליו חמה, שאין צריך לכסות את התפילין

[ב] טלית שהזכיר, נראה שזהו לפי מנהגם. אבל בקהילותינו בלאו הכי מתעטפים בטלית בכל ימות השנה, גם במנחה וערבית, כדלעיל הערה א׳ סוף ד״ה ומה. איתמר:

שלו, כיון שהלכה ואין מורין כן. ובספר אורן של־חכמים (ח״ב דף רע״א) כתב דמוכח מהתם דמעשה פומבי כזה לא חשיב הוראה. ואיברא שלפי ענ״ד יש צד אחר למטבע, דשוברו בצדו, מתוך מה שהוסיף עוד הרב בספר הנזכר לסייע המנהג מדברי ר״מ המאירי במסכת ביצה (דף ט״ו ע״א) שכתב בזה״ל, מי שהיה בא בדרך ותפיליו בראשו ושקעה עליו חמה, אף על פי שלילה זמן תפילין, הלכה ואין מורין כן, בחול אין צריך להניח ידו עליהם כלל, אלא הולך לו בפרסום עד שיגיע לביתו. שאין הוראה אלא אם כן מניחן לכתחילה. ויש מצריכין להנחת ידו, מפני שהליכתו מפורסמת הוראה לדעתם. ואין נראה כן עכ״ל. ויש לדקדק במה דנקט דלא חשיב הוראה אלא אם כן מניחן לכתחילה, וכי איכא מאן דשרי להניח תפילין לכתחילה בלילה. וברור דקאמר כי אותו אדם שבא בדרך ותפילין בראשו, שמובן שאינו עושה כן לכתחילה ובדרך הנחה אלא רק מחמת אונס מקום וכיו״ב, הוא אינו צריך לכסות את התפילין. אבל הנמצא במקום נוח, שאין שום מעכב בעדו מלחלוץ את התפילין, ובכל זאת אינו חולץ, אין לך הוראה גדולה מזו, ואסור. וזהו מניחן לכתחילה דקאמר, שאין לו מפריעים להנהגתו. וכן צריך לומר בדעת בעל המאור, ואזדא לה הראיה:

ולעיל הובאו דברי הרמב״ם שכתב בהאיי לישנא, מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הן עליו כל הלילה, מותר. ואין מורין דבר זה לרבים, אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה, אלא יחלצו אותן משתשקע החמה עכ״ל. ובספר אורן של־חכמים שם הוכיח עוד כשיטתו מדברי הרמב״ם הללו, דהא קמן מוכח מדבריו שאין איסור אלא להורות בפה, ולא במעשה גרידא. ולענ״ד מוכח איפכא, משום דכד מעיינינן חזינן שאדרבה הרמב״ם הוסיף והרחיב את החומרא, כי בגמרא לא אמרו אלא שאין מורין כן, ומצינן למימר שמסקנא זו נאמרה על צד השלילה, דאעפ״י שמעיקר הדין אין בהישארות עם תפילין דררא דאיסורא, אין לפרסם את ההיתר לא לרבים ולא ליחידים. אך הרמב״ם מלמדנו דלא סגי בהכי, אלא צריך ללמד את העם דעת על צד הפעולה והמעשה ולהורות להם שלא יתירו. ובמלים אחרות, לא רק שאין מורין כן, אלא מורין לא כן. ובכן, אַיָּם איפוא חכמי לב נבונים בעלי הוראה, המודיעים ומפרסמים בשער בת רבים שיחלצו את התפילין בלילה בלא שום צד היתר, והם בעצמם נוהגים אחרת בפניהם. הרי הוראתם לא תשמע ולא תתקבל:

ואליבא דאמת ישנה ראיה מדינא דגמרא שאין חילוק בין הוראת היתר בפה למעשה פומבי. דאמרינן בביצה (דף ט״ו ע״א) אמר אביי, תפילין, הואיל ואתו לידן נימא בהו מילתא. היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו חמה, מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו. וכן פסק בשלחן ערוך (שם סעיף ד׳). ולכאורה תימה לדעת האומרים שמותר להישאר עם התפילין בלילה ברבים אך לא להורות

כן בדיבור, אמאי בעי לכסותן. הרי האיסור אינו אלא להורות היתר לתלמידים, ולא להישאר עם התפילין בפועל. אלא ודאי דבכל גוונא שמניח תפילין בפומבי, חשיב הוראה ואסור [ועיין בפמ"ג א"א סק"ג. ואפילו לפי מאי דמוכח מהט"ז בס"ק ו' דשתיקה לא חשיבא כהוראה, מכל מקום גם הוא מודה דהיכא דאיכא למיחש לטועין, אסור. ודוק]:

קנצי למלין, מדברי הגאונים והרמב"ם והשלחן ערוך ורוב הפוסקים נראה דבכהיי גוונא שמניח תפילין בציבור חשיב הוראה, והורונו חז"ל שאין לעשות כן, ואין לנו סמך חזק להישען עליו להיתרא. וכל שכן בנדון שאלתנו שהציבור כולם מניחים תפילין, וכך ההורים מלמדים לבניהם והרבנים לתלמידיהם לשמור ולעשות. הלזו חוסר הוראה ייקרא. ומה גם דקשיא מיניה וביה, אם כי האיי גוונא חשיב כחוסר הוראה, מדוע רובם ככולם נחלצים חושים להסיר התפילין בזריזות מיד לאחר פרשה שנייה, הלא אין איסור להישאר עמם אפילו עד לאחר תפילת שמונה עשרה, כמפורש בדברי השיירי כנסת הגדולה שהוא מקור הדין. אלא שמע מינה דלאו עלייהו דידהו סמיכנא. [ועיין לקמן לגבי מה שיש נוהגים להישאר עם התפילין בתענית אסתר עד לאחר קריאת המגילה]:

שני ישובים נוספים להליץ על המנהג

וברוך ה' שלא השבית לנו גואל, שנמצא היתר מרווח יותר על פי דברי מהרמ"ע מפאנו (שו"ת סימן ק"ח ד"ה והכא) ומהר"י חאגיז (שו"ת הלק"ט ח"א סימן רנ"ח) דסברי שחששת עדות שקר בעצמו, עדיפא לן מהא דהלכה ואין מורין כן. ובשונה משני התירוצים דלעיל (היינו הארצות החיים והדברי חמודות) הנסתרים מתשובת הגאונים, שיטתם אינה נסתרת מהתם, כיון שנתברר דאינהו התפללו קודם חשיכה, ומאן לימא לן דבגוונא שיתפללו לאחר חשיכה שיסירו את התפילין, דלמא הצדק עם הרמ"ע מפאנו והר"י חאגיז דחששת עדות שקר חמירא טפי:

וזה לשון מהר"י חאגיז שם, שאלת ממני למה אני מתפלל ערבית עם טלית ותפילין. תשובה. סעד גדול יש לי. ובתחילה אני טוען, כל הקורא קרית שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו (ברכות דף י"ד ע"ב), מי התיר זה בקרית שמע של־ערבית. הלא תענה שאין מקבלין עדות בלילה, אמר בסמ"ע [סימן ה' ס"ק ז'], כשיש נרות דלוקים, מעידים. והא דהלכה ואין מורין כן, היינו להניחם לכתחילה בלילה. אבל אם הם עליו והוא מעכבם עד אחר שיתפלל, מצוה קעביד וכו'. עוד ראה זה מצאתי כתיבת יד לרב נטרונאי, וששאלתם תפילין לאחר שקיעת החמה רבותי (הכי) [היכי] עבדי. כך ראינו מהם, שמניחין אותם קודם שקיעת החמה, ומתפללין בהם מנחה. ואם יש שעה שצריך לשמרם וכו' היו מתפללין בהם וכו' ע"כ:

ולגופו של־עניין, עצם ההבנה שעדות שקר חמירא מהלכה ואין מורין

כן, נתבאר לעיל שאפילו הרב דברי חמודות הסובר כמותו לדינא, לא ניחא ליה בהאיי טעמא, אלא רק משום דכה"ג לא חשיבא הוראה. ולכאורה גם הסברא נותנת כן, שהרי הלבוש בסימן נ"ח (סעיף ב') כתב שאינו אלא אסמכתא בעלמא, ולא אמרו כן אלא במזיד יעו"ש. ובפרט שהם כבר קראו קרית שמע וברכותיה בתפילין כדת וכדין בתפילת שחרית, ותו ליכא למיחש כ"כ. משא"כ עניין הנחת תפילין בלילה בתורת הוראה, הוא גזירת חז"ל גמורה מחשש שמא יישן בהם, עד כדי שמרן השלחן ערוך פסק (סימן ל' סעיף ה') בשם יש מי שאומר, כי מי שהתפלל קרית שמע ותפילה של־ערבית מבעוד יום עד שלא הניח תפילין, אין לו להניחם אח"כ, ואפילו אם יפסיד מצות עשה דאורייתא של־הנחת תפילין. מוכח דאיסור הנחת תפילין בלילה חמור מאד, ומסתמא הוא עדיף מחששת עדות שקר. ובפרט על פי הסוד שהוא חמור ביותר וכדלעיל, וגדולי הפוסקים הזהירו מאד על כך. והא קמן הנהגת האר"י הקדוש שהסיר את התפילין ממנו, ולא חייש לעדות שקר:

ועוד צריך לומר כי מה ששיער הרמ"ע בזה"ל, אפשר שהגאונים הוה קביע להו עיתַאנא בשעה שהיתה להם תפילת ערבית מאוחרת קצת יותר ע"כ, אין זאת אלא משום שדבריו שם מוסבים רק על מה שכתב ההגהות מיימוני דלעיל שלא פירט מאומה, וכפי שהובא בבית יוסף. אולם מי שהרחיב, ביאר ופירט היטב שהקפידו להסירם עוד לפני צאת הכוכבים:

עוד יש להעיר כי מה שהוכיח מהר"י חאגיז כשיטתו ממה שמצא בתשובת רב נטרונאי, לא זכיתי להבין זאת, כי מהר"י חאגיז גופיה סבר דשרי אף להתפלל ערבית עם התפילין כמבואר בדבריו בהדיא, ובדברי רב נטרונאי לא מבואר כך, אלא שהסירום בזמן קריאת פרשה שלישית. וגם המלבי"ם בארצות החיים (סימן ל', המאיר לארץ סס"ק ז') כתב מטעם אחר שדברי רב נטרונאי סותרים למ"ש מהר"י חאגיז, דמפורש בלשונו התם דדוקא בשעת הדוחק כשאין לו מקום משומר להניח את התפילין התיר להתפלל בעודן עליו ולא לכתחילה יעו"ש. ועכ"פ לפי האמור יש להתאים דברי רב נטרונאי לדברי שאר הגאונים, שהוכחנו מהם מקודם כי הם התפללו ערבית סמוך לפני צאת הכוכבים, והעדיפו להשאיר את התפילין עליהם עד סוף שתי הפרשיות הראשונות מחשש עדות שקר בעצמם:

על כל התירוצים דלעיל יש להוסיף עוד, כי תנא דמסייע לן להקל, הוא ניהו הרב טורי זהב (בסימן ל' ס"ק ו') דסבירא ליה שהנמצא בביהמ"ד ושקעה עליו החמה, אין צריך לכסות את התפילין, כיון שהוא בבית המדרש וליכא חשש טועין יעו"ש. אלא שיש להסתפק בכוונתו מאי אולמיה דביהמ"ד, האם משום שתלמידי חכמים רגילים להימצא בביהמ"ד וליכא חשש טעות, או בגלל שיושבי ביהמ"ד כולם יודעים שלבשם מבעוד יום וליכא

חשש שיתירו גם להניחם לגמרי בלילה. ונפקא מינה לנדון דידן שגם אנשים פשוטים באים לתפילה, יונק עם איש שיבה, כל העם מקצה, והצד השווה בכולם שרואים ויודעים שהניחו את התפילין מבעוד יום. ואף שמשמעות הפרי מגדים (מש"ז ו') נראית לפום רהטא כמו הצד הראשון, מדברי המשנ"ב בביאור הלכה (ד"ה היה) נראה בבירור שהוא כפירושא בתרא. אמנם אעיקרא האחרונים ז"ל מדייקים מדברי המגן אברהם (בס"ק ו') דלא כהט"ז, שאין חילוק בין ביהמ"ד לשאר מקומות, ואף במקומות כמות אלו האיסור נותר בעינו:

מסקנת הדברים לדינא

עתה נבוא בדרך קצרה לסכם את ארבעת התירוצים דלעיל לישוב המנהג, ואת מה שהעירונו עליהם:

א' סמכו על דעת מיעוט האומרים דלילה זמן תפילין ומורין כן. אולם נתבאר שהגאונים ורוב הפוסקים ומכללם הרמב"ם והשלחן ערוך, לא סבירא להו הכי:

ב' סמכו על הסוברים שאין הוראה אלא אמירה מפורשת, אך הישארות עם תפילין בשתיקה לא חשיבא כהוראה ושרי. וגם בזה נתבאר שהגאונים לא הסכימו לסברא זו, והקפידו להוריד את התפילין מיד. וכן דעת הרמב"ם והבית יוסף והמגן אברהם ועוד פוסקים. והכי מוכח מדברי הגמרא. גם מצד הסברא נראה שדרכיהם לא יתכנו, וצ"ע:

ג' נהגו כדעת הרמ"ע ומהר"י חאגיז דבאופן שנראה כמעיד עדות שקר בעצמו, נקיטינן להלכה וגם להוראה מפורשת שאין להסיר את התפילין עד לאחר פרשה שנייה של־קרית שמע. אולם נתבאר דהך חששא דעדות שקר קלישתא היא, ובפרט באופן שכבר הניח תפילין בבוקר בזמן קרית שמע. וגם מדברי השלחן ערוך והאר"י ז"ל נראה לא כן:

ד' סמכו על דעת הט"ז אליבא דהביאור הלכה, שבאופן שנמצאים כל הציבור בבית הכנסת וידוע ומפורסם לכולם שההנחה היתה לפני השקיעה, ליכא חשש טעות ואין צריך להסירן. אולם הט"ז הוא דעת יחיד, וגם לא ברור אם ההיתר הוא גם באופן שעמי הארצות באים לתפילה:

ומתבאר למעיין, שבכל התירוצים אפשר לומר שהמחמיר תבוא עליו ברכה. אך לפי התירוץ השלישי אליבייהו דהרמ"ע ומהר"י חאגיז, אין כדאי להסיר את התפילין לפני קרית שמע. ומסתבר מאד ששלחן ההיתר צריך לארבעת הרגליים, ר"ל דהא בלא הא לא סגיא. והיינו דכיון שעל פי הרמ"ע ומהר"י חאגיז הכי הוא עדיף, והאיסור אינו מוחלט כ"כ מפני הנך תלת טעמי אחריני, נשארו עם התפילין כפי שנהגו אבותיהם בזמן שהתפללו ערבית מוקדמת:

מיהו הרשי"ה הביא מנהג שלישי המיוחד לתענית אסתר לבדה, להישאר עם התפילין עד סיום קריאת המגילה (כדאיתא בשלחן ערוך המקוצר סימן קכ"ב סעיף ל"א). ולפום רהטא הוא נסמך רק על הנך

שינויי בתראי, משום שאינו שייך לחששת עדות שקר. כן נראה עיקר, הגם שאפשר לפלפל כי מה שכתבו הפוסקים (בסימן תרצ״ג) בתורת הוראה שאין לחלוץ את התפילין עד לאחר קריאת המגילה, משום דדרשינן ויקר (אסתר ח׳, ט״ז) אלו תפילין, הוא גם שייך לסוגיית מעיד עדות שקר בעצמו:

ולדינא, בהיות שבפועל מנהג תימן חלוק בדבר וכדלעיל, ואפשר עוד שמנהג הרוב להסיר את התפילין בסיום פרשה שנייה של־קרית שמע משתלשל ובא מזמן הקדום שהתחילו תפילת ערבית לפני צאת הכוכבים, ואין לנו ראיה מה כת הקודמים מתקני התקנה היו אומרים השתא הכא, ובצירוף שהעושים כן נכנסים בחשש מסויים של־היסח הדעת בזמן קרית שמע וברכת אמת ואמונה שלאחריה, ממילא הבא לשאול איזה מנהג עדיף, מורינן ליה לחלוץ את התפילין לאחר מנחה. אך הנוהגים אחרת, יש להם על מה שיסמוכו. והיינו משום שאין דברינו אמורים אלא רק ליישב את המנהג ולקיים מילי דאבות. אבל לפי שורת הדין, נתבאר שצריך להיזהר לחלוץ את התפילין לפני שקיעת החמה, כפשטות הגמרא והרמב״ם והשלחן ערוך ורוב הפוסקים, ובפרט לפי האר״י החי שהקפיד בדבר עד מאד. ובעצם כבר הובא לעיל שזו דעתו של־אאמו״ר. אך כננס על גבי ענק, זכינו עתה לדין שהוא כשלחן הערוך ומוכן לפני האדם. ומינה נילף עוד, כי מי שמתפלל ערבית ביחידות או בצנעא, ראוי לו להשאיר את התפילין עליו עד לאחר קריאת פרשה שנייה. וכן הדין בציבור שמתפללים קודם חשיכה מפני אונס וכיו״ב[ג]:

[ג] ובדרך חידוד יש לדון להתפלל ערבית מיד לאחר חשיכה בתפילין דרבינו תם דמסמיך הויות להדדי, כדי שקריאת פרשיות קרית שמע לא תיחשב לו כמעיד עדות שקר בעצמו, ונימא דמה נפשך אין לאסור בדבר, כי אף שלפי רבינו תם תפילין כאלו חשיבי תפילין גמורות ואסור להניחן, הנה לדידיה אכתי לא הוי לילה. ולפי דעת הגאונים דנקיטינן כוותייהו דחשיב לילה, הנה הכי נמי תפילין דרבינו תם לא חשיבי לן לברך עלייהו, משום שמנהג ישראל מדורי דורות כדעת רש״י והרמב״ם (מובא בשלחן ערוך בסימן ל״ד). ושמעתי מפי עד נאמן כי הגרח״פ שיינברג זצוק״ל התפלל ערבית בביתו במניין מצומצם של־אנשים בתפילין דרבינו תם. אבל בפסקי תשובות (אות ב׳ ד״ה וכל) הביא דפשיטא להו לכמה פוסקים שאין חילוק בין תפילין דרש״י לרבינו תם, ובתרווייהו אסור:

ולאור האמור נראה לומר דבגוונא שמניח תפילין בלי להודיע שהם אליבא דרבינו תם, חשיב כעין הוראה ואסור. אבל באופן שמודיע לכולם כי אלו תפילין דרבינו תם, אין בכוחנו לאסור בהחלטיות, דילמא דמיא לעובדא דרב אשי (במנחות שם) שאמר לרבינא דלשמרן קא בעי, והכי נמי כל כה״ג שמוצא תירוץ המניח את הדעת תו לא חשיב כהוראה, כעין הא דאיתא בביאור הלכה סימן ל׳ ד״ה ונמצא, ועיין. וכשדיברתי על כך

הרב נסים רצאבי שליט״א
בית שמש

דברי מהרי״ץ בעניין שלא ליתן מעות בפיו, ושלא יתן תבשיל ומשקה תחת המטה, ואם הוא הדין תחת השולחן

מתוך ספר תשובותיו פעולת צדיק חלק ב׳ סימן רמ״ח וסביבם הערות ביאורים והידושים

כתב השלחן ערוך יורה דעה סימן קי״ו סעיף ה׳ וז״ל, צריך ליזהר מליתן מעות בפיו, שמא יש עליהן רוק יבש של־מוכי שחין וכו׳ עכ״ל[א]:

וקשיא לי אמאי תלי טעמא ברוק מוכי שחין, תיפוק ליה משום זיעת הידים של־בריות שממשמשים בהם, וכמו שכתב בסימן זה סעיף ד׳ קודם לזה[ב], וכמו שכתב גם כן הר״ן[ג] טעמא מפני שיד הכל ממשמשת בהם, ויש מהם חולין וזוהמתן דבקה בהן, ואותה זוהמא קשה לאדם כשנותנה לתוך פיו יעו״ש[ד]:

עם אאמו״ר, אמר לי כי על אף החריפות והפלפול, בכל גוונא אין לנהוג היתר להתפלל תפילת ערבית בלילה בתפילין דרבינו תם:

[א] להבנת דברי מהרי״ץ כאן, ראוי להקדים לשון מרן בשלחן ערוך בעניינים אלו. בסעיף ד׳ כתב מרן, צריך ליזהר מזיעת האדם, שכל זיעת האדם סם המות, חוץ מזיעת הפנים. ובסעיף ה׳ כתב, צריך ליזהר מליתן מעות בפיו, שמא יש עליהן רוק יבש של־מוכי שחין. ולא יתן פס ידו תחת שחיו, שמא נגע ידו במצורע או בסם רע. ולא יתן ככר לחם תחת השחי, מפני הזיעה. ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהם. ולא ינעוץ סכין בתוך אתרוג או בתוך צנון, שמא יפול אדם על חודה וימות ע״כ:

[ב] שצריך ליזהר מזיעת האדם, שכל זיעת האדם סם המות, חוץ מזיעת הפנים:

[ג] בעבודה זרה דף כ״ו מדפי הרי״ף החדשים:

[ד] דברי מהרי״ץ צ״ע, שהרי הר״ן לאו משום זיעה קאמר אלא משום זוהמת החולים שנוגעים במעות. ושמא לא נתכוון מהרי״ץ להביא מהר״ן אלא שיד הכל ממשמשת בהם, וממילא הוא הדין שיש לחוש לזיעה, שהיא גם כן מזקת וכמ״ש השלחן ערוך בסעיף ד׳ [אף שלשון מהרי״ץ, וכמ״ש ג״כ הר״ן טעמא מפני וכו׳]. וצ״ע:

ולשון הרמב״ם פרק י״ב מהלכות רוצח[ה] מדוקדק, שכתב, אסור לאדם ליתן מעות או דינרים לתוך פיו, שמא יש עליהן רוק יבש של־מוכי שחין או מצורעים או זיעה, שכל זיעת אדם כסם המות, חוץ מזיעת הפנים עכ״ל. והשתא ניחא לפי לשון זה, דמשום חששא דכולהו אסור ליתן מעות בפיו. ונקט הרמב״ם החמור חמור קודם:

ומאי דלא סגי ליה לאסור מחד טעמא, אפשר דאפילו תימא דאין לחוש למקומות שאין דרך כלל להכניס מעות בפיו, מכל מקום איכא למיחש לזיעה דידים שממשמשין בהם, דמלתא כדנה פשיטא וודאי הוא[ו]:

[ה] הלכה ד׳:

[ו] ביאור כוונת מהרי״ץ, שהרמב״ם נקט החמור חמור קודם, היינו טעמא דרוק יבש של־מוכי שחין או מצורעים שהוא חמור ומסוכן יותר מזיעה [אף שאמרו בזיעה שהיא כסם המות וכו׳]. ומש״כ מהרי״ץ, ומאי דלא סגי ליה [להרמב״ם] בחד טעמא, נראה עיקר כוונתו דתיסגי ליה להרמב״ם בטעם דרוק יבש וכו׳ שהוא יותר חמור וכנז״ל. ועל זה תירץ דאפילו תימא דאין לחוש במקומות וכו׳. נמצא שטעם דרוק יבש וכו׳ יותר חמור ומסוכן, ומאידך טעם דזיעה שייך בכל המקומות, ולפי־כך כתב הרמב״ם שניהם. והקדים טעם דרוק יבש שהוא החמור יותר בהיזיקו, אף אם אינו שייך בכל המקומות. זהו ביאור כוונת מהרי״ץ:

ובשלחן ערוך הגר״ז חלק חושן משפט הלכות שמירת גוף ונפש סעיף ח׳, ובקיצור שלחן ערוך סימן ל״ג סעיף ג׳, ובשלחן ערוך המקוצר חלק ד׳ סימן קל״ט סעיף ט״ו, כתבו טעם דזיעה ודזוהמת החולים, ולא כתבו טעם דרוק יבש וכו׳ שהובא בשלחן ערוך כיעו״ש, כנראה משום שאינו שכיח במקומות ובזמנים אלו. ובחכמת אדם הלכות מאכלי הגויים כלל ס״ח דין דבר שאסור משום סכנה סעיף ב׳, ובחסד לאלפים חלק יו״ד סימן קי״ו סעיף ג׳ [מהדורת ירושלם ה׳תשע״ח דף רל״ב], כתבו טעם דזוהמת החולים לבדו. [ובערוך השלחן ביורה דעה כאן סימן קט״ז סעיף י״א כתב הטעמים דרוק יבש וזוהמת החולים]:

והנה מקור דין זה הוא בירושלמי המצויין בסמוך, והכי אמרינן התם, אמר רבי אמי [כך הגירסא גם בתשובת רב האיי גאון שהבאנו לקמן אות י״ב. ובראשונים הגירסא רבי מונא, או רבי מנא], צריכין אנן למיחש למה דברייאתא חששין, אסיר למיתן פריטין גו פומא, פיתא [הרי״ף (דפוס קושט׳ רס״ט), והרמב״ם הלכה ה׳, והראב״ד שם, ועוד, גרסי פיסתא, כיעויין בבית יוסף, וכנסת הגדולה בהגהות בית יוסף שם אות כ״ד, וכסף משנה ומעשה רוקח ומרכבת המשנה שם] תחות בי שחיא, תבשילא תותי ערסא, ממצע סכינא גו אתרוגא או גו פוגלא. אמר רבי יוסי ברבי בון, כל זיעת האדם סם המות הוא, חוץ מזיעת הפנים ע״כ. ומשמע דמילי מילי קאמרי, והא דפריטי גו פומא לאו משום זיעה נינהו, וכמו שהעיר במעשה רוקח על הרמב״ם שם בהלכה ה׳, יעו״ש ומה שתירץ בזה. ועוד בסידור דברי הירושלמי בזה, יעויין לקמן סוף אות ט״ז:

עוד כתב השלחן ערוך שם, ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהם עכ״ל. והוא מגמרא פסחים דף קי״ב[ז], אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהם:

ולשון הרמב״ם פרק י״ב מהלכות רוצח[ח], ולא יתן התבשיל תחת המטה, אף על פי שהוא עוסק בסעודה, שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו עכ״ל. וקשה אמאי לא יהיב טעמא כדקאמר בפרק ערבי פסחים משום רוח רעה:

וצריך לומר שרבינו העתיק זה מהירושלמי פרק ח׳ דתרומות[ט], ושם לא יהבי בהו

ובישוב דעת מרן השלחן ערוך, כתב מהר״ש חבשוש בשושנת המלך [סעיף ה׳], דנראה דמרן חד מתרי טעמי נקט, כיון דליכא נפקא מינה לדינא, ואין הכי נמי דיש לחוש גם כן לרוק ע״כ. ומרן השלחן ערוך לקצר בא, ונקט חשש ראשון שכתב הרמב״ם [וכמו שממנו גם כן השמיט תיבות או מצורעין]:

וראוי להביא כאן [כפי שצויין בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר שם אות נ׳] בעניין הקידושין שנהגו בקהילותינו לקדש האשה בכוס יין ובמטבע, שיש שנהגו בתימן ליתן המטבע בתוך הכוס [וכן הוא בדברי הגאונים ובסידורי תימן הקדומים], ויש שנהגו שהחתן מחזיקו בידו מחוץ לכוס [וכן העלו מהר״י ונה ומהרי״ץ], שטעם המנהג השני הוא מפני איסור זה ליתן מעות בפיו משום סכנה, וכדכתב מהר״י ונה בפירושו פעמון זהב על התכלאל, הובא בשלחן ערוך המקוצר חלק ז׳ סימן ר״ו בעיני יצחק אות שצ״ט דף ק״צ ד״ה ודע, וכך לשונו, ואלו שאין משליכין הכסף לתוך הכוס, הטעם בידם מאמר חז״ל שאמרו, השמר לך ושמור נפשך מאוד מכל דבר המביא לידי סכנה, לא ישתה מן המים המגולין שאין בהן שיעור מקוה, ולא יניח פתו תחת מטתו, ולא יכניס מעות לפיו משום סכנה, שמא נגע בהן מוכה שחין, או אחד [נ״א אדם] טמא ומטונף וכו׳ עכ״ל. וכן נזכר טעם זה בכתבי זקיני הרנב״ן, הובא שם בדף קצ״ו ובקובץ דברי חפץ גליון ה׳ דף ס״ז, שאין שׂמים את הכסף ביין מפני חשש סכנה כידוע ע״כ:

וטעם אותם שנתנו המטבע לתוך הכוס ולא חששו לכך, נתבאר בשלחן ערוך המקוצר שם דף קצ״א, דיש לומר דסבירא להו דדוקא ליתנן לתוך פיו ממש אסור, לפי שבולע את הרוק. אבל בנתינתן לתוך יין לית לן בה, כי יש לומר שיפיג אותן היין. ויתכן אולי שגם משקה אחר יבטל רוק מסוכן זה וכו׳. ועוד, שיכולים לרחוץ המטבע ולנקותה תחילה, וכפי שאמנם נזכר בתכלאל משנת ה׳שע״ד שרוחצין אותה. וכך נהגו החתנים בתימן לנקותה היטב וכו׳, אמנם עשו זאת גם במקומות שנהגו שהחתן מחזיק המטבע מחוץ לכוס וכו׳, יעו״ש ביאור כל העניין בהרחבה:

[ז] ע״א:

[ח] הלכה ה׳:

[ט] הלכה ג׳. ובעבודה זרה פרק שני הלכה ג׳. [והובא בפירוש רבינו חננאל בעבודה זרה בבבלי שם דף ל״ג ע״א, וברי״ף דף ל״א (דף כ״ו מדפי הרי״ף החדשים, סימן

טעמא, אלא קאמר התם אמר רבי אמי צריכין למיחש למה דברייתא חששין, אסיר למיתן פריטין גו פומא, ותבשילא תותי ערסא וכו׳. ומדקאמר למה דברייתא חששין, משמע דטעמא הוי כפשוטו, שמא יפול דבר המזיק והוא אינו רואהו. דאי משום רוח רעה, הא סוד זה אינו מסור לברייתא רק לחכמי ישראל אשר גלה סודו אליהם[י]:

ועוד הכרח שכן הוא, שהרי בירושלמי לא קאמר אלא תבשילא, ואמאי לא קאמר בירושלמי אוכלין ומשקין כדקאמר בבבלי. אלא שמע מינה דמשקין דנקט דוקא. וממה דלא תני אוכלין בהדיה, מוכרח לומר דטעמא הוי שמא יפול דבר ואינו רואהו, דטעם זה לא שייך רק גבי משקין. מה שאין כן לטעם הבבלי דהוא משום רוח רעה, בהכרח דגם אוכלין בכלל[יא]:

אלף רל״ב), ובראב״ש שם סוף סימן י״ג, ועוד ראשונים]. ויעויין בפני משה שם ושם, ובפירושי ר״ש סיריליאו ומהר״א פולדא ויפה מראה למהר״ש חביב וביאור הגרח״ק בתרומות שם:

[**ובהגהות** מהר״ץ [זקינו של־מהרי״ץ] לשלחן ערוך יורה דעה [הנדפסות בספרים חמשה לו ז״ל, ירושלם ה׳תשמ״א ב׳רצ״ב, דף רנ״ט] הובאו דברי מרן והרמ״א בסעיף זה, והגהת מהר״ץ על זה שכתב בזה״ל, אמר הכותב, עיין באגדות ירושלמי במסכת תרומות פרק האשה, שנזכרו שם מעשיות המורות על עניין זה, דף פ״ד. ע״כ:

וקאי על דברי הרמ״א שם שכתב, וכן יזהר מכל הדברים המביאים לידי סכנה וכו׳, ולכן אסרו לילך בכל מקום סכנה וכו׳ וכן אסרו לשתות מים מן הנרות בלילה או להניח פיו על קילוח המים ולשתות וכו׳, וכל אלו הדברים משום סכנה, ושומר נפשו ירחק מהם, ואסור לסמוך אנס או לסכן עצמו בכל כיוצא בזה, ועיין בחושן משפט סימן תכ״ז [סעיף ט׳] יעו״ש. וכוונת מהר״ץ לאגדות תלמוד ירושלמי עם פירוש יפה מראה שנדפסו בויניציאה בשנת ה׳ש״נ, יעויין שם באותיות ב׳ ג׳ וד׳, ובמהדורת מכון בנין שמחה ה׳תש״ע הוא מדף שי״א]:

[**י**] והחיד״א בברכי יוסף בקונטריס אחרון אות א׳ כתב, דטעמו של־הרמב״ם שפירש כך בירושלמי, הוא משום דמשמע מהירושלמי דהבריות חוששין מעצמם, וצריך לחוש. ואי תבשילא תותי ערסא הוא מפני רוח רעה, מאי קאמר דבריתא חששין, הלא אין זו חששת הבריות, רק קושטא דמילתא הכי הוי דרוח רעה שורה עליו. [ויעו״ש טעם נוסף]:

וכן כתב בלחם יהודה למהר״י עייאש על הרמב״ם שם, דלפי פירוש הראב״ד בשלוש החלוקות יש סכנה או איסור בגוף המעשה, אם מפני הזיעה ורוח רעה, אם מפני ביזוי אוכלין, ולשון הירושלמי דאמר צריכין למיחש וכו׳ משמע דבגוף מעשים אלו אין הפסד, אלא שיש לחוש שמא יהיה ויתיילד אחר כך, דבזה נופל לשון חשש, ולפירוש הרמב״ם נייחא ע״כ:

[**יא**] כעין זה כתב מהר״ח כסאר בשם טוב על הרמב״ם שם, דמה שלא פירש הרמב״ם משום רוח רעה כדברי המפרשים ז״ל, לומר שאם הוא מטעם זה, הוה ליה למימר

ולפי זה תקשי אמר"ן אמאי נקט דוקא משקין כלשון הירושלמי והרמב"ם וקאמר עלה טעם הבבלי, דלפי טעם הבבלי הוה ליה למתני גם כן אוכלין. וצריך עיון[יב]:

כל מידי דאוכל ומשקה, מאי שנא דנקטו תבשילא, ומשום הכי כתב טעם אחר. וסיים שם, דמכל מקום נהגו [כוונתו על המנהג שראה כעת כאן בארץ ישראל, כי בתימן לא היה שייך כלל מנהג בזה וכו'. עיני יצחק אות ט"ל] להחמיר כדברי המפרשים ז"ל, שאין מניחין שום אוכל או משקה תחת המטה ואפילו מכוסה, דספק סכנתא לחומרא ע"כ:

ומדברי מהרח"כ משמע דאף במשקה אין חשש דשמא יפול בו וכו'. ויש לומר הטעם כיון שהוא נראה מבחוץ. ומהרי"ץ משוה משקין לתבשיל. ועיין. ויעויין עוד בסמוך בסוף אות י"ב מדברי החיד"א בזה:

אמנם עדיין קשה למה לא פסק הרמב"ם כהבבלי, דהא הלכה כהבבלי נגד הירושלמי בכל מקום:

ואף להמבואר בדברי מהרי"ץ כאן ולקמן דהרמב"ם מיירי במשקין ותבשיל דוקא ולא באוכלין, וכן במגולין דוקא ולא מכוסין, דרק באופנים אלו שייך חששא דהרמב"ם, ומאידך נפקא מיניה חומרא דאף תחת השלחן [וכיו"ב] אסור כיעו"ש. ויש להוסיף עוד דטעם דשמא יפול וכו' הוא טעם פשוט, מה שאין כן עניין רוח רעה, שאינו נראה לעיניים. ויעויין בתורת חיים בשבועות דף ט"ו ע"ב ובבבא בתרא דף נ"ח ע"א שביארו על פי קבלה. דעל פי כל זה שמא יש לקיים דברי הירושלמי אליבא דהרמב"ם עם דברי הבבלי ולומר דלא פליגי אהדדי, דהירושלמי והרמב"ם דמיירו בתבשיל ומשקין, ובמגולין, שפיר קאתו עלה מטעם הפשוט דשמא יפול בו דבר המזיק וכו', ולא הוצרכו לטעם דרוח רעה [ויעויין למהרי"ץ בהקדמתו השנייה לסידורו עץ חיים ד"ה לכן, ושם בפירושו בדף ה' ע"א ד"ה אדון, שמה שיכל ליישב ולפרש על פי הנגלה, לא פירשו על פי הקבלה יעו"ש]. וגם דנפקא מיניה מהך טעמא דשמא יפול וכו' דאף תחת השלחן אסור, אף דלא שייכה ביה רוח רעה. מה שאין כן הבבלי דמיירי אף באוכלין ואף במחופין בכלי ברזל ואתי עלה מטעם דרוח רעה שורה עליהם:

מכל מקום אכתי יקשה למה לא הביא הרמב"ם גם דברי הבבלי דנפקא מינייהו חומרא לאידך גיסא דתחת המטה אסור אף באוכלין ואף במכוסים:

אכן נודע הדבר, שכל הדברים שנאמרו בתלמוד מפני רוח רעה השמיטם הרמב"ם. כיעויין בכל זה להחיד"א בשיורי ברכה אות ט' וקונטריס אחרון אות א', ושו"ת לב חיים ח"א סימן ס"ו, ונימוקי הגרי"ב על הרמב"ם שם [בספר הליקוטים הוצאת פרנקל], ומעשה רוקח [ד"ה אף], והמאיר לארץ [למה"ר מאיר סולובייטשיק], ובארות יצחק לאאמו"ר הגאון שליט"א הלכות קריאת ספר תורה ס"ק כ"ב דף תנ"א ד"ה ובעיקר, ונוה צדיק לאחי הרה"ג משה שליט"א כאן אות ד':

[יב] ויש להגדיל התימה בזה על מרן בדבריו בבית יוסף כאן שכתב, דאף על פי שהרמב"ם לא פירש דתבשילא תותי ערסא הוא מפני רוח רעה, מכל מקום צריך לחוש בדבר

וכדברי הר״ן, דתניא בגמרא דידן פרק ערבי פסחים [קי״ב ע״א], ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהם ע״כ. ותימה שהשמיט תיבת אוכלין מדברי הגמרא שם. וכן הוא גם כן בפירוש רבינו חננאל שם, ולא מצינו בזה שינויי נוסחאות. [ולעיל מיניה בבית יוסף בדברי הר״ן נזכר אוכלין כיעו״ש]. וגם בפרי חדש סק״ו השמיט תיבת אוכלין, ומסתמא מקור דבריו שם בזה מהבית יוסף כיעו״ש. ושוב ראיתי שכבר העיר בזה החיד״א בשיורי ברכה אות ט׳ שאינו יודע למה השמיטו מרן והפרי חדש תיבת אוכלין, ואפשר דבבית יוסף בדפוס ויניציא וכיוצא הגירסא אוכלין ומשקין, כי כעת אין אתי אלא דפוס ברלין ע״כ יעו״ש:

ונראה לענ״ד דאגב מרוצת כתיבתו השמיט הב״י תיבת אוכלין. ונתכוון לכתבה ולא כתבה [או שנשמטה על ידי המדפיסים בדפוס ראשון]. וראיה מדכתב ומשקין בוי״ו [ובהעתקת החיד״א לדברי הב״י ליתה], ועל כרחין שהיתה דעתו לכתוב קודם לה תיבת אוכלין. והפר״ח שמקורו מהב״י וכנז״ל, כתבה בלא וי״ו. ודברי מרן בשלחן ערוך שכתב ולא יתן תבשיל ולא משקין וכו׳, בתבשיל מקורו מרמב״ם וטור שכתבוהו מהירושלמי. ובמשקין מקורו מהגמרא בפסחים שהביא בבית יוסף. ועיין [או שהשמיט אוכלין משום דחשיב לתבשיל כאוכלין כהחיד״א וכדבסמוך]. ולדינא ודאי דהוא הדין אוכלין כמפורש בגמרא שם, וכן הוא בשלחן ערוך הגר״ז הלכות שמירת גוף ונפש סעיף ז׳, ובקיצור שלחן ערוך סימן ל״ג סעיף ו׳, ובשלחן ערוך המקוצר סימן קל״ט סעיף י״ב:

ובבינת אדם שער איסור והיתר אות ס״ג כתב, דלפי הנראה ל״ג בפסחים אוכלין כלל, שהרי הרמב״ם וסמ״ג ורי״ף ורא״ש וראב״ד כולם כתבו דין זה על פי הירושלמי שהביא הרי״ף בפרק אין מעמידין, תבשילא תותי ערסא, וכתב[ו] הרמב״ם והסמ״ג הטעם משום שמא יפול בו דבר, וראב״ד כתב מעצמו שהטעם משום רוח רעה, שמע מינה דל״ג בגמרא דידן אוכלין. ואפשר שלא גרסו כלל האיי ברייתא אפילו משקין, שהרי לא כתבו כלל דין דמשקין. וכיון שכולם כתבו רק תבשיל וכדאיתא בירושלמי, אין לנו אלא מה שחידשו דוקא תבשיל ולא דברים חיין. והגר״א חשש לגירסא שלנו יעו״ש. והובאו דבריו גם בשדי חמד חלק ד׳ מערכת הלמ״ד כלל קמ״א אות ל״א דף ע״א ד״ה והנה, ודף ע״ב ד״ה עתה:

אמנם כהגירסא בגמרא לפנינו אוכלין ומשקין תחת המטה וכו׳, כן הוא בפירוש רבינו חננאל ובאגודה שם, ובעין יעקב שם אות קל״ז, ובהגדות התלמוד שם [קושט׳ ה׳רע״א, דף ל״ג ע״א], ובמנורת המאור למהר״י אבוהב נר ששי כלל א׳ חלק א׳ סוף פרק ב׳ [סימן שט״ו]. וכן הוא בספר המנהיג בהלכות סעודה, שהביא תחילה דברי הירושלמי, וכתב לאחר מכן, ובערבי פסחים [בבבלי], אוכלין ומשקין תחת המטה וכו׳. וכן ברשב״ם בבבא בתרא דף נ״ח ע״א [ד״ה כל] כתב, דאמרינן בפסחים אוכלין תחת המטה וכו׳. וכן הוא בפירוש רבינו יהודה אלמדארי [ד״ה כל] ובפירוש רבינו יצחק קרקושא [ד״ה ושל] שם. ובפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון שם כתב, ואמרינן בפרק ערבי פסחים אוכלין ומשקין תחת המטה וכו׳. ועיין גם בפירוש רבינו גרשום שם שכתב, לפי שאסור להניח אוכלין ומשקין וכו׳ תחת המטה וכו׳ יעו״ש. ובפירוש רבינו יהונתן

מלוניל על הרי"ף בעבודה זרה כאן כתב, תבשילא תותי ערסא, תחת מטה, ואמרינן (בחולין) [בפסחים] אוכלין שתחת המטה וכו'. יעו"ש:

ויעויין עוד באוצר הגאונים מסכת פסחים שם סימן ש"כ דף קט"ו תשובת רב האיי גאון, שנשאל על מה שנהגו העם להיזהר בשעת התקופה שלא לשתות מים. והשיב כי אף על פי שלא ידענו טעם, צריכין אנו לחוש, שלא על חנם פשט מנהג זה בישראל. וקאמרי בעבודה זרה בגמרא דבני מערבא, אמר רבי אמי צריכין אנו לחוש על מה דביריתא חששין וכו'. ובערבי פסחים [בבבלי] אמרינן אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהם ע"כ יעו"ש. ובדקדוקי סופרים בפסחים שם הביא מכת"י מינכן דגריס המשתין מים בכלי תחת המטה וכו'. וכתב בהערות שם, שלא מצא חבר לגירסא זו. אך גם רמב"ם ורי"ף ורא"ש השמיטו מימרא זו, כמ"ש בעין משפט ע"כ. ומכל מקום למדנו מזה דבשאר המקורות שהיו לפני בעל דק"ס, היתה הגירסא כלפנינו אוכלין ומשקין תחת המטה וכו'. וכך הגירסא גם בגמרא כתב יד התימני, כפי שהודיעני הרה"ג אלישע חן שליט"א, ויישר כחו:

ומהרמב"ם שכתב טעם דשמא יפול וכו', אין ראיה שלא גרס זה, כיון שידוע שהשמיט כל הדברים שנאמרו בגמרא משום רוח רעה, וכנז"ל בסוף אות י"א. ומהראב"ד שלא סייע פירושו מהבבלי, כבר עמדו בזה בשו"ת לב חיים ובהמאיר לארץ, וכיעויין לקמן באות ט"ז, וצ"ע. ורי"ף ורא"ש ושאר ראשונים שהביאו מהירושלמי ולא מהבבלי, אין בזה תימה, כי יש לומר בפשיטות דנייחא להו טפי להביא מהירושלמי אגב שאר דינים שנאמרו בירושלמי שם שאין ליתן פריטי גו פומא וכו'. וספר המנהיג דלעיל יוכיח, שהביא דברי הירושלמי ודברי הבבלי. [ומה שבפסחים שם השמיטו מימרא זו דאוכלין ומשקין וכו', אין זו ראיה, כי אין מהחיוב שיביאו מימרא זו וכיוצא בה, וכמו שהשמיטו שאר מימרות כיוצא בה שבגמרא שם]:

[**ועוד** יש להעיר בזה, כי הנה אף שנטיית דברי הבינת אדם משמע דסבירא ליה דמעיקר הדין שרי באוכלין חיים, וכמו שבספרו חכמת אדם כלל ס"ח סעיף ג' כתב תבשיל או משקין כלשון השלחן ערוך, וכמו שכתב כל זה בשדי חמד שם דף ע"א יעו"ש. מכל מקום הנה במפתח שלו לספר בינת אדם כתב, אסור ליתן אוכלין בין מבושלין בין חיין תחת המטה ואפילו מחופין בברזל ע"כ, ועיין]:

והחיד"א שם משווה תבשיל לאוכלין, ומיירי התם לגבי רוח רעה, וכמו שכתב שם שאם היה מוזכר בגמרא משקין בלבד וכמו שהובא בבית יוסף ובפרי חדש, אז לא היה קשה על הרמב"ם, דהוא ז"ל מיירי בתבשיל תחת המטה שהוא אוכלין, והגמרא דיברה במשקין [דהיינו שיש לומר דבמשקין דוקא שורה רוח רעה ולא באוכלין] יעו"ש. ועיין לעיל ריש אות י"א בדברי מהרי"ץ ומהרח"כ, ואינהו מיירו גבי טעם דשמא יפול בו וכו'. אמנם מהרי"ץ מיירי גם לגבי רוח רעה, וכמו שהקשה על מרן שכתב טעם דרוח רעה, שהיה לו לכתוב גם אוכלין. ולפי החיד"א לא קשה זה, דתבשיל היינו אוכלין. ועיין:

וראיתי להכסף משנה שם שכתב וז״ל, אמר אברהם, גם זה בירושלמי, ומפרשינן מפני רוח רעה וכו׳ עכ״ל. ואין הכרע לפירוש זה יותר מזה. וירא שמים יצא את כולם, עכ״ל הכסף משנה:

וקשה לי במה שסיים הכסף משנה וירא שמים יצא את כולם, היכי משכחת לה. דבשלמא לפי טעם הרמב״ם שמא יפול לתוכו דבר ואינו רואהו, משמע דאם התבשיל מכוסה שפיר דאמי[יג], ואם כן כשיחמיר שלא יתנם תחת המטה אפילו במכוסים כדעת הבבלי יוצא בזה לדעת הבבלי. אמנם היכי משכחת לה לחוש לדעת הרמב״ם, הא כשאינו נותנו תחת המטה אפילו [אינו][יד] מכוסה אזלא לה חששת הרמב״ם, ומאי האיי דקאמר יצא את כולם:

ולכן נראה לי דהשמיענו בזה דלטעם רמב״ם דחייש שמא יפול לתוכו דבר המזיק ואינו רואהו, אם כן לאו דוקא תחת המטה, אלא הוא הדין לתת התבשיל תחת השולחן אסור לפי טעם זה, וזהו החומרא דנפקא מינה לטעם הרמב״ם. מה שאין כן לטעם הבבלי דלא חישינן להכי[טו]. וכל זה רמז לנו הכסף משנה בנועם לשונו שכתב וירא שמים יצא את כולם:

[יג] וכן כתבו בפרישה אות כ״ו ובדרישה אות ז׳, ובפרי חדש, ובלחם יהודה, ועוד מהאחרונים שצויינו לעיל באות י״א, דלטעם הרמב״ם שרי במכוסין. והעירו מסתימת הירושלמי, וכן מדברי הבבלי בזה כיעו״ש:

[יד] כן נראה שצריך להוסיף, כמו שכתב בנוה צדיק אות ו׳:

[טו] כן מפורש במגדל עוז שם שכתב, כך קיבלנו פירושו כדברי הראב״ד. דאי כדברי הרמב״ם, מאי איריא מטה, אפילו כסא ושלחן נמי. ואחר שראיתי איסור נעיצת סכין באתרוג או בצנון דודאי לאו דוקא נקטינהו, אמרתי גבי מטה נמי וכיוצא בו. ואם קבלה נקבל ע״כ:

ובדרך זו כתב בלחם יהודה שם, דיש קולא לדעת הראב״ד דדוקא במטה ומטעם דהיא מיוחדת לשכיבה וכו׳, משא״כ לדעת הרמב״ם לאו דוקא מטה, ואורחא דמלתא נקט, דהוא הדין נמי כל דבר מוצנע ונסתר שאינו גלוי לעין וכו׳ יעו״ש:

וגדולה מזו כתב בפרישה ודרישה שם, דמטה שכתב הרמב״ם לאו היינו מטה שישן עליה, אלא מטה שיושב עליה בשעת אכילה ואינו ישן בה, דהתם אין שורה רוח רעה, ואין האיסור אלא משום שמא יפול וכו׳. וזוהי כוונת הרמב״ם במה שכתב אף על פי [ובבית יוסף העתיק שאף על פי וכו׳, וכן הוא בפרישה שם] שהוא עוסק בסעודה, שמא יפול בו וכו׳, ר״ל אף שיושב עליה בשעת אכילה ואינו ישן בה דליכא בה משום רוח רעה, אפילו הכי אסור, משום שמא יפול וכו׳ כיעו״ש, ובמרכבת המשנה, ובהמאיר לארץ, ובשיורי ברכה, ובשו״ת לב חיים שם:

ואין לדחות דהאי דכתב מר"ן הכסף משנה וירא שמים, קאי אהשגה שנייה דהראב"ד גבי סכינא גו אתרוגא. דאם כן למאי הוצרך להעתיק הכסף משנה שתי ההשגות, לא היה לו להעתיק רק השגת פירוש סכינא גו אתרוגא. אלא ודאי דתיובתא דכסף משנה ז"ל הוא על שתי ההשגות, ועל תרוייהו קאמר וירא שמים יצא ידי כולם[טז]:

[**אמר** המגיה, אכן מצינו בדברי חז"ל מטה שיושבים עליה בשעת אכילה, כגון בגמרא ברכות דף מ"ו ע"ב, בזמן שהן שתי מטות, גדול מיסב בראש, ושני לו למעלה הימנו וכו'. ופירש רש"י, רגילין היו לאכול בהסיבה וכו', איש איש על מטה אחת יעו"ש. ובבבא מציעא דף קי"ג ע"ב, נותן מטה ומטה ומצע לעשיר, מטה ומטה ומפץ לעני וכו'. תרתי למה לי. חדא דאכיל עלה, וחדא דזג [שישן] עלה יעו"ש. ובהא דכתב הטור בהלכות שבת ריש סימן רס"ב יסדר שולחנו ויציע המטות וכו', כתב גם כן הפרישה שם אות א' וז"ל, אפשר דר"ל המטה שיושבין עליה ע"כ. וכן כתב המגן אברהם שם סק"א בפשיטות, והביאו השתילי זיתים שם סק"א. ועיין מחצית השקל ופרי מגדים באשל אברהם ושאר אחרונים שם. איתמר]:

ובמעשה רוקח ולחם יהודה מבואר שהבינו דברי הרמב"ם כפשטן דמיירי במטה סתם שישן בה [וכן הבינו המגדל עוז ומהרי"ץ], ואין כוונת הרמב"ם אלא לומר שאפילו בשעת הסעודה אסור. דלא תימא כיון שעוסק עכשיו בסעודה יראה אם יפול בו דבר המזיק ולישתרי, קמ"ל דאסיר. וזה נראה עיקר בכוונת הרמב"ם [מיהו במעשה רוקח שם כתב דנפקא ליה להרמב"ם דבר זה ממה שאמרו בירושלמי צריכין אנו לחוש למה דחששין ברייתא, כלומר שהעולם נזהרין, ובזמן הרמב"ם היו נזהרין אף בעת הסעודה כיעו"ש. וזה נראה חידוש לפרש על פי זה מקור הרמב"ם, וצ"ע. ויעויין עוד לאאמו"ר שליט"א בשו"ת עולת יצחק חלק ב' סימן צ"ח אות ב' ד"ה ואגב, ובאגדתא דפסחא פרי עץ חיים אות ז' דף ק"ו ד"ה ואכתי, מקורות בעניין אם יתכן שהרמב"ם העתיק דין שבגמרא אף שבזמנו אין הדין כן לפי שינוי המציאות יעו"ש]. וכתב בלחם יהודה שם, דמכל מקום אם יושב ומשמרו מן דברים הנושרין, שרי להרמב"ם יעו"ש:

ועוד בעניין הנחת אוכלים תחת השלחן, יעויין בבן איש חי שנה ב' פרשת פינחס אמצע סעיף י"ד, ובשו"ת רב פעלים ח"ב סימן י"ב, שהביא ממהרח"ף בשם בעל שרשי הים שלא להניח תחת השלחן אפילו מכוסה על פי קבלה כיעו"ש. וכתב שם שנראה שאין להקפיד אלא בשלחן שאכלו עליו פת וכו' יעו"ש:

[טז] הנה בכסף משנה שם הביא דברי הירושלמי, ושלושת השגות הראב"ד על הרמב"ם בשלושה דינים אחרונים שבירושלמי שם, ואסיק עלה דאין הכרע לפירוש זה יותר מזה, וירא שמים יצא את כולם ע"כ. ובהורמנותא דמהרי"ץ זלה"ה אכתוב מה שיתכן לענ"ד לומר בפירוש דברי הכסף משנה בזה, דלא נחית למצוא חומרא לכל פירוש

בכל אחד מהדינים, אלא באופן כללי קאמר על כל שלושת ההשגות דאין הכרע בזה וירא שמים יצא את כולם, להחמיר כל החומרות היוצאות מפירוש הרמב"ם ופירוש הראב"ד, ולא נכנס לחפש ולבדוק בכל דין ודין אם יוצאת חומרא לפי הרמב"ם ולפי הראב"ד:

ועוד יש להעיר בזה, כי הנה דברי הכסף משנה צריכים עיון במה שכתב שאין הכרע לפירוש זה יותר מזה, שהרי בבבלי פסחים דף קי"ב ע"א מפורש כדברי הראב"ד [וכמו כן קשה על הראב"ד שלא סייע פירושו מהגמרא שם]. ואכן בספרו בית יוסף כתב שצריך לחוש לדברי הר"ן [והראב"ד] שהוא משום רוח רעה, כיון שכך מפורש בגמרא שם, והבאנו דבריו לעיל ריש אות י"ב. ושם גם לא כתב שיוצאת חומרא לפירוש הרמב"ם. [גם לא כתב בהדיא החומרא שיוצאת לפי הר"ן, אבל נראה כוונתו למכוסין וכמו שהביא מהגמרא שם, ועיין דרישה ופרי חדש, ובעיקר נדון דמכוסין בדברינו לעיל אות י"ג]. ובשלחן ערוך כתב, ולא יתן תבשיל ולא משקין תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהם. ולא הזכיר טעם הרמב"ם [וכן כתב הפרי חדש שעיקר הטעם הוא משום רוח רעה וכמ"ש השלחן ערוך וכו' יעו"ש]. יעויין בכל זה בנימוקי הגרי"ב ובבן אריה [בספר הליקוטים], ובשו"ת לב חיים, ובהמאיר לארץ, ובלחם יהודה בסוף דבריו [ולפ"ז הרב בשלחן ערוך וכו'], ובשושנת המלך סעיף ו', ובעיני יצחק אות ט"ל ד"ה ועיין:

והנה בכסף משנה שם הביא דברי הירושלמי בתרומות, וכתב בלחם יהודה דלדעת הרמב"ם קצת קשה סידור הירושלמי, דהיה לו להסמיך תבשילא וסכינא להדדי, דטעם איסורן הוא מחמת שמא יהיה בהם דבר המזיק ע"כ. וכמו שסידרם הרמב"ם עצמו. ויש להעיר כי אכן בירושלמי בעבודה זרה הוסמכו תבשילא וסכינא להדדי, וכן הוא ברבינו חננאל וברי"ף ובראב"ש ובשאר ראשונים, וכסדר הרמב"ם. ויעויין עוד בפירוש יפה מראה על הירושלמי בתרומות שם, ובצביון העמודים [שפירא] על הסמ"ק חלק ו' סימן קע"א מדף ר"מ, ובספר שמירת הגוף והנפש חלק א' סימן י"ד, ובמאמרו המקיף של־הרה"ג ישראל מאיר חדד שליט"א בקובץ דברי חפץ ד', אריכות בפרטי דין זה, ובדבריהם תמצא עוד מקורות בעניינים הנז"ל:

סוף דבר, עיקר ההלכה בזה דאוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהם. מיהו אף היכן שאין חשש רוח רעה, כל שיש חשש שיפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו לפי המקום והעניין, ודאי יש גם כן לחוש לזה. ולמזהיר ולנזהר, שלומים תן כמי נהר:

הרב מאיר שמיר שליט"א
כולל הר"ן, בני ברק

בדין מי שבירך ברכת המזון על יין או תמרים

א. קושיית הביאה"ל ותירוץ הבארות יצחק

השלחן ערוך בסימן ר"ח סעיף י"ז כתב בזה"ל, ברכת שלוש אינה פוטרת מעין שלוש וכו'. אבל ביין ברכת שלוש פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן, יצא. והוא הדין אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ, יצא, ואפילו לא אמר אלא ברכת הזן, בין על היין ובין על התמרים, יצא ע"כ:

והביאור הלכה שם (בד"ה ברכת שלוש פוטרתו) כתב דמקור הדין (דברכת המזון פוטרת יין) הוא מהא דברכות פרק כיצד מברכין דף ל"ה ע"ב דפריך הגמרא אי הכי נבריך עליה שלוש ברכות יעו"ש. והקשה דבפסחים (דף ק"ח ע"א) אמרינן דיין פורתא סעיד, אבל טובא גריר. ואם כן על כרחין דקושיית הגמרא בברכות קאי רק על פורתא. אבל על טובא דגריר ולא סעיד, לא שייך להקשות דנברך עליה שלוש ברכות. וא"כ הו"ל להשלחן ערוך לחלק דבטובא אין יוצא אפילו בדיעבד כשבירך ברכת המזון, ויעו"ש שנשאר בצ"ע:

והנה מרן הגר"י רצאבי שליט"א בספרו בארות יצחק (על פסקי מהרי"ץ הלכות ברכות הפירות ס"ק ר"ב) כתב ליישב בזה הלשון, ולכאורה אפשר לומר בפשיטות, דכיון דיין זה סעיד, לא איכפת לן דבגוונא דהשתא לא סעיד. דומיא דמי שאכל כזית פת, אע"ג דלא שבע בזה, מ"מ חייבוהו בברכת המזון מאחר והוא מין המשביע, ועיין ע"כ. ובאמת צ"ב מפני מה לא הרגיש הביאה"ל לתרץ כן בפשיטות:

ב. ביאור טעם הדין בשתי דרכים

והנראה בזה, דלכאורה הקושיא והתירוץ דלעיל תלויים בביאור הטעם מפני מה מועילה ברכת המזון לפטור יין. דמצד אחד יש לומר שהביאור הוא שמחמת שיין הוא סועד ומזין, לכן הוי כלחם ממש, ויש לו חשיבות כלחם, ולכן שייכה בו ברכת המזון עכ"פ בדיעבד. אך מאידך י"ל שאין הטעם מצד חשיבותו של־יין, אלא מצד ששייך לגביו לשון מזון האמור בברכת המזון (ועיין רש"י ברכות שם ד"ה סעיד, שהוא יותר ממזון):

ונפקא מינה לנדון דידן. דאי נימא שמחמת שיין סועד יש לו חשיבות של־לחם, א"כ יש לומר שדוקא כששתה פורתא והיין סועדו, יש לו חשיבות. אבל אם שתה טובא, אינו סועדו,

אלא אדרבה הוא תאב לאכול יותר. ולפ״ז שפיר הקשה הביאה״ל על השלחן ערוך שלא חילק בזה. אבל אי נימא שהטעם שיוצא בברכת המזון מפני ששייך בו לשון מזון, א״כ יש מקום לומר שהעיקר הוא שיין הוא בכלל מזון, ולכן אע״ג דהשתא לא סעיד ליה כלל ואדרבה גוררו לאכילה יותר, מ״מ שייכה לגביו ברכת המזון, שלשון הברכה שייך בו, ואתי שפיר תירוץ הבארות יצחק:

ג. ביאור הבנת הביאה״ל בטעם הדין

והנה הביאור הלכה הביא דמקור הדין דברכת המזון פוטרת יין, הוא מהגמרא ברכות דף ל״ה ע״ב דפריך אי הכי נבריך עליה שלוש ברכות. והוא מדברי הרא״ש (פ״א דברכות סימן י״ד) שאחר שהביא לדין זה בשם תלמידי רבינו יונה, כתב בזה״ל, והביא ראיה מהא דאמר לקמן בפרק כיצד מברכין (דף ל״ה ע״ב) דחמרא סעיד ומשמח, והוינן בה אי הכי נבריך עליה שלוש ברכות. ומשני דלא קבעי אינשי עלויה. אלמא משמע דמן הדין היה לברך עליו לכתחילה שלוש ברכות כמו על הפת, אלא משום דלא קבעי עלויה אין מברכים עליו ברכת המזון. ומדחזינן שהקשו גבי יין שנברך עליו שלוש ברכות, ולא הקשו כן בתמרים, משמע דיותר פשוט הוא, דיין מזין יותר מתמרים. וכמו שפוטרת בתמרים בדיעבד, הכי נמי פוטרת גבי יין בדיעבד, שהרי אפילו לכתחילה ראוי שיברך עליו זה, אלא משום דלא קבעי עלויה, עכ״ד הרא״ש:

ויש להקשות בדברי הרא״ש ורבינו יונה, דלכאורה היה להם להוכיח בפשיטות טפי, שאם מועיל ברכת המזון גבי תמרים, שהם מיזן זייני (כדאיתא בברכות דף י״ד ע״א), כל שכן שיועיל לגבי יין שהוא סועד, שהרי מבואר בסוגיא שם דסעיד הוא יותר מזיין. ועוד צ״ב, מה הטעם דלגבי יין ראוי לברך עליו לכתחילה שלוש ברכות, ולגבי תמרים לא (כמבואר בדברי הרא״ש). ונהי דיין סעיד ותמרים זייני, מ״מ מאי שנא דבר שהוא סועד מדבר שהוא מזין לעניין ברכת המזון, הלא גם דבר שהוא מזין שייכה לגביו ברכת המזון, כדחזינן לגבי תמרים עכ״פ בדיעבד. א״כ מאי שנא דבר שהוא סעיד שהיה ראוי לברך עליו לכתחילה ברכת המזון:

והנראה בזה, דס״ל להרא״ש ורבינו יונה דמ״ש בסוגיא בברכות דף י״ב ע״א לגבי תמרים שהם מיזן זייני, הכוונה בזה שמשום כך שייך בהם לשון ברכת הזן, ומחמת כן אם בירך עלייהו ברכת המזון יצא יד״ח, שהרי לא שיקר בברכתו. מיהו לכתחילה אין ראוי לברך כן, לפי שנתקנה רק על דבר חשוב כפת:

ולפי זה נראה לומר דלהכי לא רצו הרא״ש ורבינו יונה ללמוד יין מכל שכן מתמרים. דאם נלמד כן, נמצא טעם הדין שיוצא בברכת המזון, מצד לשון הברכה. ונפקא מינה שאפילו שתה טובא באופן שאינו סועדו ומשביעו, ובירך אחריו ברכת המזון, יצא יד״ח. אבל בסוגיא בפרק כיצד מברכין מבואר לא כך, שהרי הקשו דנברך על יין שלוש

ברכות מחמת שהוא סעיד, ולפ״ז רק בשתה פורתא שייכה לגביו ברכת המזון, שאז הוא סועד, משא״כ כששתה טובא. ולכן הרא״ש רבינו יונה הוציאו דין זה דוקא מתוך הסוגיא בפרק כיצד מברכין. וזהו שהקשה הביאה״ל דהו״ל להשלחן ערוך לחלק בין שתה פורתא לשתה טובא:

ד. ביאור לתירוץ הבארות יצחק

ובביאור תירוץ מרן שליט״א בבארות יצחק נראה, דאע״ג דנקט הש״ס לגבי יין לישנא דסעיד, מ״מ זהו לעניין אם באנו לתקן שנברך לכתחילה ברכת המזון על יין, דבזה איירי הסוגיא שם, אזי בעינן דוקא שיהיה סועד, והיינו דוקא בשתה פורתא. אבל לעניין דיעבד, אפשר דסגי בכך שהוא מין שסועד ומשביע, אע״ג דהשתא לא שבע בשתייה זו. דומיא דמי שאכל כזית פת, אע״ג דלא שבע בזה, מ״מ חייבוהו ברכת המזון מאחר שהוא מין המשביע:

ובאמת שכן מוכח מתוך דברי הרא״ש ורבינו יונה דיש חילוק בין לכתחילה לדיעבד. דהנה בהמשך דבריו כתב הרא״ש (ונפסק בשלחן ערוך כאן) וז״ל, עוד אמרו בשם רבני צרפת, שאפילו לא אמר אלא ברכת הזן בלבד, בין על היין בין על התמרים, יצא. ואעפ״י שאין בה אלא מעין הזן בלבד, ובברכת על העץ יש בה מעין שלוש, אפילו הכי יצא, כיון שמטעם שהן מזון אנו אומרים שיצא, אפילו לא אמר אלא ברכת הזן יצא עכ״ל. ולכאורה אינו מובן. שכיון דהטעם דשייכה ברכת המזון לגבי יין הוא מפני שהוא סועד ועי״ז יש לו חשיבות של־לחם, א״כ למה סגי בברכת הזן, הרי צריך ליתן לו דין לחם לברך עליו שלוש ברכות. אלא על כרחין יש לחלק, דאם באנו לחייב לברך עליו שלוש ברכות לכתחילה, אזי שפיר היה צריך לברך כל השלוש ברכות. אבל השתא דלא תיקנו לברך עליו שלוש ברכות משום דלא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א״כ חזינן דלית ליה חשיבות של־לחם, רק כיון דסוף סוף הוא מזון, לכן אם בדיעבד בירך עליו ברכת הזן יצא. וזהו שכתב הרא״ש דמטעם שהן מזון אנו אומרים שיצא. וממילא מובן שפיר סברת מרן שליט״א, דלא בעינן שהיין עכשיו יהיה סועדו, אלא כיון שהוא מין שסועד ומשביע שפיר דאמי לצאת בברכת הזן:

מיהו ק״ק דנמצא הבדל בין יין לתמרים לעניין הטעם שיוצא יד״ח בברכת הזן. דביין עיקר הטעם הוא מפני שהוא מין סועד ומשביע, ומשמע דלולא זה לא היה יוצא בזה יד״ח. ואלו בתמרים הטעם הוא משום דאינהו מיזן זייני, כלומר שקרויים מזון ושייך בהו לשון דברכת הזן, ואעפ״י שאין בהם את המעלה של־סעיד בשום אופן [ר״ל בין שאוכל הרבה או מעט]. והרי הרא״ש ורבינו יונה והשלחן ערוך בחדא מחתא מחתינהו, ומשמע שטעם הדין בשניהם שווה, וצ״ע:

ה. תירוץ נוסף על קושיית הביאה״ל

ובעיקר קושיית הביאה״ל נראה לתרץ באופן נוסף, בהקדים קושיית

הצל"ח (ברכות דף ל"ה ע"ב) על מה שכתב שם רש"י בד"ה סעיד, דחשיב טפי ממזון. והקשה הצל"ח, מי הכריחו לרש"י לפרש שהוא יותר ממזון, והרי די לנו אם סעיד הוא רק כמו מזון, ג"כ ראוי ליתן ליין עילוי וחשיבות יותר משמן (בברכה ראשונה). ותירץ, דרש"י הוכיח כן מדברי הגמרא דפריך אי הכי ניברך עליה שלוש ברכות וכו', ואי ס"ד דסעיד היינו רק מזון, א"כ מדוע לא קשיא ליה על כל חמשת המינים, דודאי איקרו מזון, שהרי מברכין עלייהו בורא מיני מזונות. והוסיף, שאין לומר משום שיין משמח ג"כ, דודאי השמחה אינה שייכה לברכה. וכן משמע מפירוש רש"י בד"ה אי הכי, דזיין וסעיד וכו', הרי דלא פירש דמשמח וסעיד, שהשמחה אינה מועילה לברכה. וא"כ סעיד היינו רק מזון, ואפ"ה קשיא ליה שיברך שלוש ברכות. א"כ תיקשי ליה על חמשת המינים וכו'. לכך פירש רש"י דסעיד חשיב טפי ממזון, ובזה הוא דשייך להקשות דנבריך עליו שלוש ברכות. אבל חמשת המינים אעפ"י שהם מזון, מ"מ כיון דלא סעיד, אין לברך עלייהו שלוש ברכות, עכ"ד הצל"ח:

מיהו נראה דכל זה הוא בשיטת רש"י. אבל מלשון הרא"ש ורבינו יונה, משמע לענ"ד דבאמת קושיית הגמרא אי הכי נבריך עליה שלוש ברכות, היינו מצד מה שהוא סעיד ומשמח ג"כ. מדכתבו תלמידי רבינו יונה בזה"ל, וכן נראה בפירוש מסוגיית הגמרא, דאמרינן התם דחמרא סעיד ומשמח. והוינן בה אי הכי ניבריך עליה שלוש ברכות וכו' ע"כ. וכיו"ב לשון הרא"ש הנז"ל. אשר לפי זה שפיר י"ל דסעיד היינו מזון, ואין צורך לומר שהוא יותר ממזון. ומה שהקשו בגמרא רק לגבי יין ולא הקשו כן על כל חמשת המינים, זהו מפני שיין הוא משמח ג"כ, משא"כ חמשת המינים שהם רק מזון. (ועיין בארות המים שגרס בלשון רש"י בד"ה סעיד, חשיב טפי מזיין. ולפ"ז גם דעת רש"י היא דסעיד הוא כמזון, אלא שהוא יותר מזן, יעו"ש בגמרא):

ומהשתא אתי שפיר דעת השלחן ערוך שלא חילק בין פורתא לטובא, דלפ"ז נמצא שמה שהקשו בגמרא דנברך על יין שלש ברכות, אין זה מחמת שהוא סועד גרידא, באופן שיש מקום לומר שדוקא בשתה פורתא. אלא קושיית הגמרא היא מעצם כך שהוא מזון [דסעיד ומזון חדא הוא] ומשמח, וא"כ הוא הדין בשתה טובא דגריר, ג"כ היה ראוי לברך עליו שלוש ברכות, ומזה הוכיחו הרא"ש ורבינו יונה דיותר פשוט הוא דשייכה ברכת המזון לגבי יין יותר מתמרים:

וכעין ראיה לדברינו שכך הוא שיטת הרא"ש ורבינו יונה, שהרי כתבו בזה"ל, משמע דיותר פשוט הוא דיין מיזן זיין מן התמרים ע"כ. וכן בהמשך, דמטעם שהם מזון אנו אומרים שיצא, אפילו לא אמר אלא ברכת הזן בלבד יצא יעו"ש. הרי להדיא דיין הוא מזון, מדלא דקדקו לכתוב שהוא סועד, ומשמע דס"ל דסועד ומזון חדא מלתא היא. ומיושבת קושיית הביאה"ל, דלכך לא חילק השלחן ערוך בין שתה פורתא לשתה טובא:

הרב אביחי שרעבי שליט״א
ישיבת עטרת שלמה, מודיעין עילית

חליצת מנעלים לפני הכניסה לבית הכנסת

טעם חליצת הנעליים בהר חורב

א) איתא במדרש רבה (פ״ב ו׳) על פסוק ויאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא (שמות ג׳, ה׳), כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע (יהושע ה׳, ט״ו) של נעלך ע״כ. ביאור הדברים, שלמדו במדרש מכאן וכן מקרא דיהושע, דגנאי הוא להיות דורך במנעלים במקום קדוש זה (אשד הנחלים). והטעם, עיין בחזקוני שכתב, כי פעמים דורס במקום טינופת. [ועיין שו״ת מהר״ם מינץ (סימן ל״ח) שכתב דמטעם זה דמידבק בהו מידי דמאיס, הכניסה במנעלים חמירא משאר המוזכרים במשנה בברכות (נ״ד, א׳). וע״ש]:

[ויעוויין בדברי דברי רבינו דוד עדני זלה״ה מקדמוני חכמי תימן במדרש הגדול, שבאמירת ׳של נעליך מעל רגליך׳, בא הכתוב לרמוז ׳מה מנעל זה שהיא פחותה מכל צרכי הגוף, אין נכנסין בה למקום קדוש. כך אין נכנסין לדברי קודש באחד מכל ההרהורין והמחשבות הרעות והדיעות החסרות. אלא מרחיקין אותן, ואח״כ נדבקין בהן דברי קודש׳. ביאור דבריו הקדושים, כי טבע האדם שאינו מרגיש ומבין חוץ למחיצתו, כמו שלא ירגיש העשיר את מצוקת העני, ולא יבין העני את לבטי העשיר. ולכן בבוא אדם לעסוק בתורה, אינו יכול להביט בה בעיניו הגשמיות ובמדותיו שאינן מתוקנות, כי אז חלילה יבוא לגלות בה פנים שלא כהלכה. אלא מתחילה עליו להשיל נעליו ומדותיו החמריות, ואח״כ ידבק בה, ואז יזכה להשיג החכמה האלהית. גם רבותינו חכמי תימן זלה״ה במדרש הביאור ובמדרש החפץ, דרשו עניין הנעליים כרמז למדות החמריות ע״ש]:

ב) והקדושה שהיתה בהר סיני באותה העת, היא מפני השכינה שנגלתה כעת למשה. כ״כ בעץ יוסף. והוסיף דאין קדושה בעצמיות המקום, שהרי מעשה דיהושע היה ביריחו, ואינו מקום קדוש אלא לשעתו מפני השכינה שנגלית שם. [ועיין חזקוני דגם זה אינו אלא במקומות שמקדמת השכינה לבוא לדבר אל הנביא, אבל בשאר המקומות שהתנבאו בהם אין קדושה ע״ש]:

והנה בתרגום המיוחס ליונתן סיים על פסוק זה, ועלוי אנת עתיד לקבל אורייתא למלפא יתה לבני ישראל. וקשה מה בא לומר בזה כאן, הלא אין לזה שייכות לנבואת משה כעת. ואין לומר שבא לבאר איזו קדושה יש כעת בהר,

שהיא מחמת קבלת התורה שעתידה להיות בו, דהלא כמו שנתבאר, הקדושה היא מפני השכינה שנגלית בו עתה, כמו שמצינו ביהושע. ונראה שבא לבאר את תחילת הפסוק 'אל תקרב הלום', וכדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ') אמר לו הקב"ה, משה משה, עמוד על עמדך, ששם אני עתיד ליתן את התורה לישראל, שנאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך. וביאר שם הרד"ל, אפילו כשתשל נעליך לא תקרב הלום רק עמוד במקומך, כמו שבמתן תורה היתה למשה מחיצה שלא יגש להלן, כדאיתא במכילתא פרשת יתרו (כ', כ"ד):

חליצת מנעלים בבית המקדש

ג) ובמדרש רבה סיים, וכן הכהנים לא שימשו במקדש אלא יחפים ע"כ. [לאו דוקא הכהנים, שהרי כל הר הבית אסור בנעילת הסנדל וכדלהלן. ועוד, שהכהנים יחפים משום חציצה, כדאיתא בזבחים כ"ו, א']. והטעם כתב רבינו דוד עדני זלה"ה במדרש הגדול (אחר שהביא את המשנה דברכות דלקמן על קדושת הר הבית) 'כל זה גדולה לשמו הגדול והנורא' (ועיין רמב"ם פ"ו מבית הבחירה הט"ז דשכינה אינה בטלה משם, ועיין ציוני מהר"נ שם פ"ז ה"ז):

ודין זה שנינו בברכות (נ"ד, א') ולא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא. ורקיקה מקל וחומר. ובגמרא (ס"ב, ב') הביאו מהברייתא, דרקיקה נלמדת בקל וחומר ממנעל, מה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה של נעליך מעל רגליך, רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן. וע"ע שם עוד קל וחומר דדרש רבי יוסי בר יהודה. וביאר הרמב"ם בפירוש המשנה (שם פ"ט מ"ו) שהכניסה במנעל אינו בזיון, לפי שהוא נעשה לשמירה להגן על הרגל. נראה ביאור דבריו, דאף שיש בהן לכלוך וכדומה (וכדלעיל אות א'), מכל מקום עיקרן אינו דבר טינוף, משא"כ הרקיקה שמהותה דבר טינוף:

היתר כניסה במנעלים בבית הכנסת

ד) ולעניין בית הכנסת, אמר רבא שם (ס"ג, א') כי אין דינו כהר הבית, אלא דינו כביתו של־אדם, מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, ארקיקה ומנעל לא קפיד, אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור, רקיקה ומנעל שרי. ודין זה הביאו הרמב"ם (פרק י"א מתפילה הלכה י') ומותר לאדם להיכנס לבית הכנסת במקלו ובמנעלו ובאפונדתו. ואם צרך לרוק, רוקק בבית הכנסת. [ועיין בטור (סימן קנ"א) שהשמיט מנעלו (וכן הוא בשלחן ערוך שם סעיף ו'). ושמא י"ל דטעמו, כיון שמנעל הוא בזיון רק לפי מנהג המקום וכפי שיבואר להלן, א"כ במקומו שלא היה בזה בזיון כלל, לא ראה צורך להזכירו. משא"כ השאר שעניינם מצד מורא בית הכנסת שאין לעשות בו עסקיו, ולכן מקלו תרמילו ואפונדתו ששומר בהם חפציו הוה אמינא שאין להיכנס בהם לבית הכנסת, קמ"ל]:

וכן הוכיחו התוספות בסוטה (מ', א' ד"ה שמא) מתקנת רבן יוחנן בן זכאי שלא יעלה כהן לדוכן במנעל, ש"מ שלבית הכנסת יכול להיכנס במנעל. ועוד הוכיחו ממגילה (כ"ד, ב') האומר איני עובר לפני התיבה בסנדל, אף יחף לא יעבור, אלמא מותר לעבור לפני התיבה בבית הכנסת בסנדל:

הראיות לחליצת מנעלים בבית הכנסת

ה) והנה הביא רבינו אשתורי הפרחי ז"ל בכפתור ופרח (פרק ז') הא דאיתא בירושלמי (ב"מ פ"ב ה"ח) יהודה ברבי עאל לכנישתא, שבק סנדלוי ואזלין. אמר, אלולי לא אזלית לכנישתא, לא אזלון סנדלוי (פירש בפני משה, שנגנבו סנדליו. ובא ללמדך ליזהר מאותם העושים עצמם כמתפללים, ואינם אלא צבועים ורמאים. ועיין ביאור נוסף בעלי תמר שם). וכתב, מזה יֵראה שמנהגם היה כמנהג ארצות הללו, שמניחין מנעליהן בפתח בית הכנסת בחוץ, לא כמנהג הלועזים:

עוד ראיה שמעתי מפי הגרא"ח הכהן שליט"א, מהא דאיתא במועד קטן (י"ז, א') ההוא כלבא דהוה אכיל מסאני דרבנן, ולא הוו קא ידעי מנו, ושמתו ליה. איתלי ביה נורא בגנובתיה (פירש רש"י בזנבו) ואכלתיה ע"כ. ואיך היה הכלב אוכל מנעליהם. אלא שהיו חולצים אותם לפני כניסתם לבית המדרש. ואמר לי כי כשהציע ראיה זו לפני מרן הגר"י רצאבי שליט"א, אמר לו כי כבר שמע ראיה זו מפי אביו מוהר"ר נסים רצאבי זלה"ה:

יישוב הסוגיות והכרעת ההלכה

ו) ואין סתירה לזה מכל האמור לעיל (אות ד'), כי הכל תלוי במנהג המקומות. וכפי שכתב הרשב"ש בתשובותיו (סימן רפ"ה) כי הכבוד והבזיון הוא כפי מחשבת בני האדם וכמנהג המקומות. ולפי־כך דברים שאנו חושבים אותם גנאי ובזיון לאדם, לא נעשם לפני הקב"ה ובמקומות המקודשין. וכן משמע מדברי רבא, דבקפידא תליא מלתא. ולכן כתב דבארצות הנָּצרים שעולים עד המטה בסנדלים, וגם אין אצלם בזיון כשנכנס אדם במנעל, ואפילו לפני מלכם. אם נכנס כן בבית הכנסת שבעירם, אינו בזיון. אך בארצות אלו שאין נכנסים בביתם בסנדלים, וגם הוא בזיון ליכנס לפני הגדולים וכ"ש לפני המלך במנעל, אסור ליכנס לבית הכנסת במנעל, משום ק"ו ממלך בשר ודם. [והוסיף דאף אם בביתו אינו מקפיד, הדבר תלוי במה שמקפידין בני אדם בבתיהם. ועוד, לא יהא בית הכנסת גרוע מבית השותפין, שבודאי יקפיד חבירו אם יכנס כך]. ולפי דברי הרשב"ש יש ליישב הסוגיות, דמדינא מותר להיכנס לבית הכנסת במנעל, ורק בהר הבית אסור מדינא. אך במקומות שהכניסה במנעל לבית או למקום חשוב היא בזיון, גם בבית הכנסת לא יעשו כן:

עוד כתב הרשב"ש, דמה שלא הזכיר הרמב"ם חילוק זה, היינו משום

דהלא אפילו לעניין תפילה שלא לעמוד ברגלים מגולות, כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ה) דזהו דוקא אם דרך אנשי המקום שלא לעמוד בפני גדולים אלא בבתי רגלים. וממילא בארץ ישמעאל, שדרכם לעמוד לפני גדולים ברגלים מגולות מותר. א"כ רואים אנו שהדין משתנה לפי מנהג המקומות. ועל כן פסק דטוב הדבר מה שרצו הקהל לתקן שלא להיכנס לבית הכנסת במנעל, מחרפת הישמעאלים, כי בעיניהם בזיון הוא להיכנס למקום קדוש בנעליים (ועיין שו"ת לחמי תודה למהר"י באסאן זלה"ה סימן י"ט, דעלינו ליזהר במנהגינו, שמא יאמרו האומות, ע"ש). ועוד כתב שכן תיקן אביו הרשב"ץ זלה"ה, ותקנה זו היא הראויה לכל בעל נפש:

ז) והחיד"א בברכי יוסף (סימן קנ"א סק"ח) העיר על מש"כ הרשב"ש בדעת הרמב"ם, דהלא אדרבה היה לו לכתוב חילוק זה בבית הכנסת, וממנו נלמד במכל שכן לתפילה החמורה. ולכך כתב דיותר נראה בדעת הרמב"ם דלבית הכנסת מותר להיכנס במנעל בכל מקום. והוסיף, דאכן רוב העולם אין נזהרים בזה, ונכנסים במנעל לבית הכנסת אף במקום שאין נכנסים כך לבית גדולים:

אכן מדברי מהר"ח פלאגי זלה"ה בכף החיים (סימן י"א סעיף ג') נראה דאף שלא נהגו כן, מ"מ מנהג זה ראוי. וז"ל, וייטב בעיני מנהג ותיקין של־עיר תהלה טיקיר דאג"י יע"א דחולצים מנעלים בעזרה, ואין איש נכנס לבית הכנסת במנעלים. והוא מנהג יפה מצד עצמו, דלמה נגרע מהישמעאלים שעושים כן. אלא דאין רוב הציבור דבכל אתר יכולים לעמוד בגדר וסייג הלזה, היכא דהעיר רבתי עם ובקהל רב ע"כ:

האם יש גריעותא במה שנוהגים כך הישמעאלים

ח) כתב הערוך השלחן (סימן קנ"א סעיף ט') על מנהג מדינות ישמעאל שהולכים לבית הכנסת בלא מנעל, ש'אינו מנהג יפה, ומהישמעאלים למדו כן, ויש לבטלו'. ודבריו צ"ב, דהלא כבר נזכר דבר זה בדברי חז"ל, וכדלעיל. [ועיין מור וקציעה (סימן צ"א) שכתב דאנשי ערב שהולכים יחפים, בטלה דעתם, דהוא כמנודה לשמים כמבואר בפסחים (קי"ג, ב'. ועיין שו"ת שבט כהונה ח"א סימן כ"ד סוף אות י'). ומ"מ גם הוא כתב דלעניין תפילה אדרבה יש כאן הכנעה, ומעליותא היא ע"ש. א"כ י"ל דכשעושים כן לכבוד בית ה', שפיר דאמי]:

ולעניין מה שכתב שלמדו כן מן הישמעאלים, כבר כתב מהר"ם חאגיז (משנת חכמים אות רכ"א) על קהילה שהיו חולצים המנעלים בבית הכנסת, ויש שדרשו אותם לגנאי כי כך מנהג הישמעאלים. 'ואני דורש אותם לשבח, דכל זמן שישראל הן האומה הנבחרת, שהיא קדמה לכל אלו האומות, א"כ כל דבר טוב הנמצא ביניהם, אינו אלא גנוב אצלם מאיתנו', ולא חלילה בהיפך ע"ש:

מנהג אבותינו שלא להיכנס במנעל לבית הכנסת, וביאורו

ט) והנה כידוע מנהג אבותינו בתימן, שלא להיכנס לבית הכנסת במנעל, וכמו שכתב גם כן באבן ספיר (פרק כ״ה) אינם נכנסים לבית הכנסת במנעליהם, רק יחפים, כי בתי רגלים אין להם (ומפי הראח״כ שמעתי כי יש שלבשו בתי רגלים בחורף) וחולצים נעליהם אצל הפתח מבחוץ. הם קוראים למנעלים ׳חוץ׳ דרך כבוד, שמנהגם לחלצם בחוץ [ויעויין בשלחן ערוך המקוצר (יו״ד סימן קמ״ו סעיף כ״ג, ובעיני יצחק שם אות ע״ה), שכתב דרגילים להקדים ׳חוץ מכבודך׳ לפני שמזכירים שם של־גוי, ובפרט אם הוא משונאי ישראל, או שאר דבר בזוי כגון כלב או חמור, או מנעל]. גם יחלצו אותם בכניסתם לכל בית גדול, כמנהג כל ארצות הקדם, תחת אשר בארצות איירופי יסירו הכובע מעל ראשם, ולהם בזיון גדול להסיר המצנפת ולעמוד בראש מגולה לפני הגדולים, אשר יחשב לקלות ראש ועזות. לעוון פלילה יחשב אם ישכח איש לבוא במנעליו תוך הבית הכנסת. ומפחד הגנבים, יש בכותלי בית הכנסת מבחוץ, חורים בקיר עם דלתות נעולים, ונכבדים אשר נעליהם ברגליהם, יניחום שמה על מסגר בבואם, ובצאתם יוציאום ע״כ:

וביאור המנהג, כי לא היו נכנסים בנעליים לבית חשוב, לכן מדינא צריכים לחלוץ המנעלים בבואם לבית הכנסת. ואם כן האידנא שרגילים להיכנס לבית ולעמוד בפני גדולים בנעליים, אין מקום לאסור בבית הכנסת, ומותר לכתחילה:

סלסול של־קדושה שייך גם כשמדינא מותר

י) ושמעתי מפי הגרא״ח כהן שליט״א כי מה שנהג מוהר״ר חיים כסאר זלה״ה לחלוץ מנעליו בכניסה לבית הכנסת גם כאן בארצנו הקדושה (ולשם כך עשו לו שטיחים מיוחדים מפתח בית הכנסת עד מקום מושבו, ומשם לתיבה ולארון הקודש), לא היה זה מדינא, אלא דלרום דרגא דיליה נהג סלסול בכבוד וקדושת בית הכנסת. אך לאחרים לא הורה כך מעולם, והיינו כאמור דהאידנא שרי לכתחילה. (וע״ע בית האבן דף קל״ה):

וכן מצאתי למהר״ם חאגיז בספרו משנת חכמים (שם) שהביא מנהג קהילה קדושה מאנשי המערב לחלוץ המנעלים בעלותם לקרוא בתורה, וכתב ומה טוב ומה נעים מנהג זה, עיין שם טעמו דהנעל באה לחצוץ בין האדמה שנתקללה בחטא אדם הראשון, וממילא מקום ששורה בו השכינה יצא מכלל קללה ע״כ. משמע שהיו נכנסין לבית הכנסת במנעליהם, ורק בעת קריאת התורה היו חולצים. והביאור, כי בעת קריאת התורה נהגו סלסול להראות קדושת התורה השורה במקום, דומיא דהר סיני:

יא) וכן מצינו שנהגו רבים בדורות האחרונים בבואם לכותל המערבי, כמ״ש בספר תל תלפיות (פרק שני דף ל׳) כי נהגו בעיה״ק ירושלם

בבואם לכותל, ארבע אמות טרם יגשו חולצים נעליים, ובהערה שם ציין כמה מקורות לכך. משמע שבבית הכנסת לא היו חולצים, ורק בכותל המערבי מקום שלא זזה ממנו שכינה, נהגו סלסול של־קדושה:

דברי מהר״ם מינץ לעניין מגפיים

יב) ואף בארצות אירופה, שהיו נכנסין לבית בנעליים, מצינו שתיקן מהר״ם מינץ (סימן ל״ח) והחזיר את תקנת חכמי ק״ק בבנבערק, שלא להכניס סנדלים לבית הכנסת, כי בסנדלים מידבק כל מידי דמאיס. ואף דבמדינות אלו שאין דרך לילך יחף וגנאי הוא, אין חולצין מנעלים, מ״מ הלא ברוב המקומות יש ברזל או עץ לקנח בו המנעלים. אבל סנדלים קשה לנקותם. ועוד, דכיון שמסירם כשמגיע לביתו, ממילא אינו מקפיד עליהן מדבר טינוף בעת הילוכו ברחוב. ולכן יחלצו ויניחו אותם בפתח בית הכנסת. ועוד תיקנו שלא יקח או יבלבל אדם סנדלי חבירו (וע״ע ישורון ל׳ דף פ׳):

וסנדלים אלו, ביאר המחצית השקל (סימן צ״א סק״ה) דהיינו מה שקורין שטיוולין ע״כ. וכפי שבירתי, הכוונה למגפיים. וכ״כ הפמ״ג (שם) דהיינו מנעלים ארוכים ע״כ. ומש״כ המג״א (שם) בשם מהר״ם מינץ ׳מנעלין׳, בודאי כוונתו למגפיים אלו, כמבואר מדברי מהר״ם מינץ עצמו (ובהערות שבשלחן ערוך מהדורת מכון ירושלם כתבו, כי המג״א נמשך אחר לשון כנה״ג בהגה״ט אות ב׳). ויש להוסיף דנראה שהיו לובשים אותם מעל הנעליים, דאז כשחולצם אינו עומד יחף. שהרי במקומם גנאי הוא לעמוד יחף, וכמ״ש מהר״ם מינץ:

וסיים המחצית השקל, ואפשר דבזמן הזה שגם לפני השררה עומדים כן, שרי ע״כ. וכן מוכח בדברי מהר״ם שכתב דלביתו אינו נכנס בסנדלים אלו, הא אם נכנס שרי, ועכ״פ יקנחם יפה. וגם הפמ״ג כתב, כללא דמלתא, אם דרך לעמוד כך לפני הגדולים, שרי (ועיין שו״ת שבט הלוי ח״ב סימן ק״כ אות ג׳):

דברי חפץ

חכמה ומוסר

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט״א
פוסק עדת תימן

מאמרי שירת הים*)

טעם שמתחילים נעימת שירת הים, מפסוק ויושע וגו׳ ◆ אמירת שירת הים בנעימה ובקול־רם כשההיכל פתוח, מגינה ומצילה בעת צרה ◆ יש אומרים שבני ישראל אמרו את השירה, או את ההלל, גם קודם שנבקע להם הים ◆ טעם כפילת פסוק תפול עליהם אימתה וגו׳ שלוש פעמים ◆ אמירת השירה בשמחה, היא סגולה נפלאה לכפרת עוונות ◆ רמז פסוק מהולל אקרא י״י וגו׳ ◆ מי אמר את ההלל לראשונה ◆ אפשר להוריד גשמים, מתוך שמחה של־מצוה ◆ איך בזכות קריאת ויושע, מת פתאום השופט הגוי שטען כי גוי אינו מת פתאום ◆ אמירת תהלים וסליחות מחצות הלילה, גרמה חולי מחצות אותו לילה למושל העיר, ובבוקר מת כשאמרו ויושע ◆ קריאת ויושע ותקיעות שופר, הצילו את האניה מטביעה ◆ כיום הלב אטום, בגללת פצצת אטום ◆ תפילות כמנהג אבותינו מתוך אמונה חזקה וטהורה, יושיעונו בעת צרה

י״ד, ל׳. **ויושע י״י. א)** מנהגינו ידוע להתחיל מכאן בנעימת שירה. כי אעפ״י שעדיין אין זו השירה עצמה, מכל מקום בשני הפסוקים הללו המוקדמים לשירה הוא סיפור עיקר תוקף הנס. וכמו שהבאנו וציינו בס״ד ראיות וסמוכות לדבר בבארות יצחק על פסקי מהרי״ץ הלכות ברכות השחר דף קכ״א סק״ס, ובשלחן ערוך המקוצר הלכות הזמירות סימן י״ב סעיף ב׳ ובעיני יצחק שם:

כמו־כן בעת צרה ומצוקה שמכבידים הגויים עֻלם עלינו, מנהגינו מפורסם שפותח הממונה את ההיכל בזמירות שחרית כשמגיעים לוי**ושע**, ואז כל הקהל עומדים ואומרים **ויושע וגו׳** ושירת הים, בכוונה יתירה ובקול־רם יותר מן הרגיל, באימה וביראה ברתת ובזיע, וחוזרים על פסוק (ט״ו, ט״ו) **תפול עליהם אימתה** ג״פ, וכמ״ש בס״ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות תענית ציבור סימן ק״ב סעיף י״ג. וזו

---

*) המאמרים לקוחים מתוך הספר נפלאות מתורתך אשר עודנו בכתובים, כולם מפרשת בשלח. כל הציונים שבמאמרים למקומות אחרים בספר נפלאות מתורתך, הנחנום כמו שהם, מבלי לחזור ולציין בכל פעם את שם הספר. כגון לקמן סוף אות ו׳, **ועיין עוד להלן פרשת נשא על פסוק לעבוד עבודת עבודה ד״ה וכתב**, לא תיקננו ועיין עוד מ״ש בספר נפלאות מתורתך פרשת נשא וכו׳. והמעיין יבין מעצמו, שכל הציונים הללו מכוונים לספר הנזכר:

סגולה בדוקה ומנוסה לאבד צוררי ישראל. ונהגו כך הן אבותינו בתימן, הן אנחנו בניהם אחריהם כאן בארצינו הקדושה, בכל זמן שמבקשי נפשינו קמים עלינו, ומושיענו בחסדו אלהי ישענו:

ובדרך כלל נהגו זאת בשבת. אבל נלע״ד פשוט כי אין זה אלא מפני שאז יש רב־עם, וגם שהם פנויים יותר. אבל אין הכי נמי אם יש עניין נחוץ שאי־אפשר להמתין עד שבת, שייך לעשות זאת גם בחול, וכעובדא דלקמן ד״ה והמעשה השני. כי לא מצאנו טעם ויסוד לומר שבשבת דוקא. ועכ״פ המנהג מפורסם כן גם בימות החול כשהתקבצו ציבור גדול לתפילות ולסליחות במיוחד, אחרי תפילת שחרית, וסיימו בשירת הים, וכדלקמן ד״ה המעשה הראשון:

ועל־פי־זה ביום כ״ב כסלו ה׳תשס״א ליצירה ב׳שי״ב לשטרות, היצעתי בהסכמת הרבנים חברי בית דין דקהילתנו הנקרא קהל יהודה, להודיע לרבים כדברים דלקמן, וכך נתפרסם בחוצות קריה ובבתי כנסיות בכל הארץ, כמו שנדפס לאחר מכן בספר אור ההלכה חלק א׳ דף מ״ג:

שועתנו תעלה לשמי מרומים.

הואיל ובעת ובעונה הזאת אויבינו יהמיון ומשנאינו נשאו ראש, אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד, והצרות מרובות מבית ומחוץ בעוה״ר, ואנחנו מחשים חס ושלום. על כן הננו צעירי צאן־קָדָשים פונים לכלל ולפרט, להרבות תחינה ובקשה לפני שוכן מרומים. נישא לבבנו אל כפיים אֶל אֵל בשמים, כי אין כוחנו אלא בפינו. ולהיחלץ חושים לפשפש במעשינו ולתקן דרכינו:

ומה טוב הדבר בפרט לאחוז אומנות ומנהג אבותינו בידינו, לפתוח בבתי כנסיות את דלתות ההיכל בתפילת שחרית (לכל הפחות בשבתות), כשמגיעים בזמירות ל״ויושע״, ולומר שירת הים כל הקהל בעמידה בכוונה ובהתעוררות רבה, ולחזור פסוק ״תפול עליהם אימתה ופחד״ וגו׳, שלוש פעמים. עד ישקיף וירא ה׳ משמים. ועת צרה היא ליעקב וממנה יוושע תשועת עולמים, בעגלא ובזמן קריב. והוא יתברך יעשה עמנו נסים ונפלאות כשם שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה:

ב) ויען כי אין דבר זה ידוע כלל בשאר קהילות ישראל, נתעוררה אז השאלה מניין לנו ומאי טעמא. והנה אמנם לא נמצא לעת־עתה מקור מפורש לדבר בשום ספר, ולא ידענו אימתי הוקבע הדבר ומי קבעו, אבל מאידך מאחר שדבר זה משתלשל אלינו בפשיטות בכל קהילותינו מדור לדור בהסכמת כל הרבנים, כי בעוה״ר בכל דור ודור עומדים עלינו, בודאי שייך בזה הא דקיימא לן בכל דוכתא **מנהג ישראל תורה הוא.** ואם ריק הוא, ממנו הוא ריק:

אבל יש לשאול כי עכ״פ לכאורה אין מקום לשירה ולזמרה אלא אחר שינצלו מן הצרה, ועל דרך שמצינו במשנה תענית דף יט. היו מתענים וירדו להם גשמים וכו׳ יצאו ואכלו ושתו ובאו בין הערביים וקראו הלל הגדול, וע״ע רמב״ם פ״א מתעניות הלט״ז וש״ע סימן תקע״ה סעיף י״א. וכן מצינו שדרשו חז״ל מן האמור בשירת הים גופה, **ויאמרו ״לאמר״** (לקמן ט״ו, א׳) שנהיה אומרים לבנינו, ובנינו לבניהם, שיהיו אומרים לפניך ״כשירה הזאת״ בעת שתעשה להם נסים, כדאיתא בשמות רבה פכ״ג אות י״ב. וכן במדרש תהלים פרק ד׳ אות י״ג, אנו מנגנים לפני הקב״ה כשיאבדו הרשעים. וכן אתה מוצא (לקמן פסוק ל״א) **וירא ישראל את היד הגדולה,** מיד **אז ישיר משה** (ט״ו, א׳). מהו **ויאמרו ״לאמר״,** לאמר לדורות כשאתם נכנסים בצרה, אל תאמרו אנו עושים מלחמה, אלא **י״י ילחם לכם** (לעיל פסוק י״ד) ואתם אומרים שירה. ותלך יד בני ישראל הלוך וקשה וגו׳ (שופטים ד׳, כ״ד) ואח״כ כתיב (שם ה׳, א׳) **ותשר דבורה וגו׳** יעו״ש. עכ״פ מובן כי מאי דקאמר ואתם אומרים שירה, הוא אחרי הנס, כדמוכח ממה שסיים להשוות לעניין שירת דבורה. ובפסיקתא דרב כהנא פיסקא ל׳ דף קפ״ח ע״ב אמרו, אותה שעה כשתעשה לנו נסים האלו, אין אנו כפויי־טובה אלא אף אנו אומרים שירים וזְמָרִים וכו׳ ע״כ. וכן איתא בספרים כי מי שבאה עליו צרה רח״ל, יקבל על עצמו שכשינצל ממנה יאמר נשמת כל חי וכו׳ בפני עשרה אנשים, כמו שהבאתי בס״ד בשלחן ערוך המקוצר יו״ד הלכות סכנה סימן קל״ט סעיף כ״ב. אבל קודם לכן, פלא לכאורה מהיכא תיתי:

ג) ויגעתי ומצאתי אחר עיון, סעד ומקור נפלא למנהגינו, כי אליבא דְרִבִּי אמרו ישראל על הים שירה עוד קודם שנעשה להם הנס, כשראו את **מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד** (לעיל פסוק י׳), דהכי איתא במכילתא דר׳ ישמעאל ובמכילתא דרשב״י, וכ״ה במדרש הגדול דף רס״ו, **י״י ילחם לכם ואתם תחרישון,** רבי אומר, המקום (עושה) [יעשה] לכם נסים וגבורות, ואתם (תהיו) עומדים ושותקים [פי׳ בתמיהה. ועיין עוד בדברינו לעיל על פסוק ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה, ד״ה הלכך. יב״ן]. אמרו לו ישראל, משה רבינו, מה עלינו לעשות. אמר להם, אתם תהיו מרוממים ומפארים ומשבחים ונותנים שיר ושבח גדולה תהילה ותפארת והנצח וההוד למי שהמלחמות שלו. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו שירה (ט״ו, א׳) **אשירה לי״י כי גאה גאה** ע״כ. מבואר שמשה רבינו כשהיה מפייס אז לישראל ומעודדם אל תיראו, **התיצבו וראו את ישועת י״י וגו׳** (לעיל פסוק י״ג) הוסיף ואמר להם לשבח ולפאר להקב״ה כבר מעתה, להורות שבטוחים ונסמכים הם שיעשה עמהם נסים ונפלאות. וכן עשו ואמרו **אשירה לי״י כי גאה גאה.** ומסתברא שאמרו ג״כ עוד כמה שבחים מן הפסוקים שבשירת הים שהיו שייכים אז, אלא שאח״כ חזרו עליהם והוסיפו עוד הרבה לפי מה שראו עיניהם והשיגה דעתם, כגון **סוס ורוכבו רמה בים.**

ובעל המדרש דנקט רק את **אשירה לי״י וגו׳** לפי שהוא הראשון, ופשוט. ועיין עוד לקמן ד״ה ובפסחים:

וזהו גם־כן מה שאנו עושים גם עתה בעת צרותינו, לשבח ולפאר למרֵי נצחן קרביא, מלך רב ושליט לעלם ולעלמי עלמיא, כי נשענים אנו על רחמיו וחסדיו שעשה לנו נסים וגבורות כשם שעשה לאבותינו. ופותחים את ההיכל ואומרים השירה מעומד כדי לעורר את הלבבות [ועיין מדרש תלפיות ענף דוד, גבי מאמר הזוהר פרשת לך־לך דף פ״ב ע״ב, שדוד אמר שירה בעמידה דוקא, לפי־כך זכה שהוא מלך המשיח]. ומגביהים את קולם, שהוא מועיל לבקוע אווירים ולבטל קטיגורים, כמ״ש הרדב״ז בתשובותיו חלק ג׳ סימן תמ״ו וסימן תע״ד לגבי ק״ש בקול־רם, הבאתיו בבארות יצחק הלכות ק״ש דף קס״ה סק״ו. ועיין עוד בדברינו לקמן על פסוק י״י ימלוך לעולם ועד, ד״ה ומסדרי. וכופלים פסוק (ט״ו) **תפול עליהם אימתה וגו׳** ג״פ, כי אותה אנו מבקשים כעת שיכניס הקב״ה אימה בלב שאר האויבים אשר ישמעו ויירא לבל יגעו בנו לרעה. והמציקים לנו עתה, ידמו כאבן ויאבדו לנצח. אי נמי לכל הפחות **תפול עליהם אימתה ופחד** לבטל גזירתם, ומה טוב **שבגדול זרועך ידמו כאבן** ויתקדש שם אלהי ישראל בעולם. [וזה אליבא דפירושנו ש״**ידמו**״ **כאבן** הוא לשון אבדון, לא לשון שתיקה, וכמ״ש בס״ד לקמן על פסוק הנזכר. ועיין עוד מ״ש בס״ד בפיסקת תפול עליהם אימתה, ד״ה ולאידך]:

וכפל הלשון שבסוף הפסוק ״**עד יעבור**״ **עמך י״י** ״**עד יעבור**״ **עם זו קנית,** אפשר לומר (מלבד מה שפירשו בזה במדרשי חז״ל הידועים ובספרי המפרשים) שהראשון לשעתו, והשני לכל הדורות עד ימות המשיח. ונכלל ברמז בפסוק שאחריו (י״ז) **תביאמו ותטעמו בהר נחלתך וגו׳** וכדאיתא במדרש ויושע פרק כ׳ ופרק כ״א וכן בספר אור האפילה יעו״ש. וכן סוף הפסוק **מקדש י״י כוננו ידיך,** שיש מפרשים דקאי על בית שלישי, וכמ״ש בס״ד שם:

ועל דרך זו המנהג גם בשאר תפוצות ישראל שאומרים פסוק תפול וגו׳ ג׳ פעמים אחרי ברכת הלבנה, זולתי ששם אינם ג״פ רצופות וגם אין אומרים הפסוק בשלמותו. ומאידך חוזרים אותו גם למפרע כאבן ידמו וגו׳ וכדאיתא במסכת סופרים פרק כ׳ אות ב׳, ובהגהת הרמ״א סימן תכ״ו סעיף ב׳. וע״ע למהרי״ץ בעץ חיים דף ק״ס ע״א שיש אומרים כל הפסוק עד קָנִיתָ:

ד) ואולי יש לצרף עוד הא דאיתא בשל״ה, והובא בעץ חיים דף כ״ד ע״א ובפסקי מהרי״ץ הלכות ברכות השחר סעיף נ״ב דף קכ״א, כי אמירת השירה בכל יום בכוונה ובשמחה רבה כאילו אותה שעה גם הוא יצא ממצרים, היא סגולה נפלאה לכפרת עוונות ע״כ. ובבארות יצחק שם ס״ק ס׳ הבאתי הא דכתב בספר חרדים

שאחת מעשר סגולות שמכפרים כל עוונותיו של־אדם בלי סיגוף ועינוי, היא מי שקורא **ויושע** בשמחה ובניגון כמו שאמרוהו ישראל יעו״ש:

מעתה יש לומר כיון שהיא סגולה לכפרת עוונות אשר עקבם יסובנו, לְהָתֵם פשעינו ולכלות חטאתינו, לתת חרב ביד שונאינו להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו, ממילא מן השמים ירחמונו. [וראיתי בסידור אוצר התפילות דף ק״כ ע״ב שהביא ג״כ דברי השל״ה דלעיל, אלא שנוסף שם לאמרה מעומד ובניגון הטעמים יעו״ש. ונראה שמהרי״ץ השמיט זאת מפני שמנהגינו לאמרה מיושב, ואין לשנות המנהג. ועניין ניגון הטעמים השמיט, מפני שאצלינו אין זה חידוש כלל, כיון דבלא״ה המנהג כך הוא. אבל בעת צרה שפיר י״ל שנהגו לעמוד אז במיוחד מהאיי טעמא]:

לולא שאין המנהג אצלינו לקראה אז בשמחה מיוחדת בשינוי מן הרגיל [ואדרבה יש המתעוררים לבכי] רק בקול־רם ובמתינות, ובהתעוררות רגשות הנפש. על כן נראה שהעיקר עכ״פ הוא הטעם הראשון שהבאנו על־פי המכילתא, שמתוך בטחון כי ה׳ ילחם לנו, אנחנו לא נחריש מלהלל ומלשבח לשמו עוד קודם הנס:

ה) ונראה שיש לרמוז זאת גם בפסוק מהולל אקרא י״י ומאויבי אושע (שמואל־שני כ״ב, ד׳) שאנחנו אומרים בכלל פסוקי רפאני אחרי שירת הים. דהיינו כי בזכות שנהלל לשמו, ניושע מאויבינו. ושו״ר לרש״י קרוב לזה בפירושו לתהלים י״ח, ד׳ בזה״ל, כלומר אף לפני התשועה אני מהללו, לפי שבטוח אני שאוושע מאויבי ע״כ. ועיין ילקוט שמעוני בשמואל ב׳ רמז קס״ג, דוד אמר (תהלים י״ח, ל״ח) ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם וכו׳, עמד יהושפט ואמר, אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא הריני אומר שירה, ואתה [דהיינו הקב״ה. יב״ן] עושה. אמר לו הקב״ה, אני עושה כן וכו׳:

ויובן לפי־זה הא דאמרינן בסיום נוסח על הנסים דחנוכה ודפורים, **כשם שעשית עמהם נסים וגבורות** (בפורים הנוסח פלא ונסים. ולא ידעתי טעם השינוי) **כך עשה עמנו נסים וגבורות בעת ובעונה הזאת, ועל כולם י״י אלהינו אנו מודים לך.** דלכאורה לא שייך לומר אנו מודים כי אם על העבר, ולא על העתיד שאנו מבקשים כך עשה עמנו וכו׳. ולפי דברי רש״י דלעיל אתי שפיר, שזה להורות כי אנו בטוחים בו יתברך שיעשה לנו נסים וגבורות. והרחבתי עוד בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד׳:

ו) ובפסחים דף קיז. מתבאר כמו־כן שאמרו ישראל הלל בכמה וכמה דורות, גם קודם שנושעו מצרתם. ותחילה אמרינן התם, תנו רבנן הלל זה מי אֲמָרוֹ [לראשונה. יב״ן]. רבי אליעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים. הם אמרו (תהלים קט״ו, א׳) לא לנו י״י לא לנו, משיבה רוח הקודש ואומרת להם (ישעיה מ״ח, י״א) למעני למעני אעשה יעו״ש. אמנם רשב״ם שם פירש שעמדו

על הים, לאחר שעברו, כדכתיב (תהלים קי״ד, ג׳) הים ראה וינוס. והתפללו לא לנו, פן יעבור פרעה וחילו אחריהם ע״כ. אבל לכאורה נדחק בזה, כי לשון שעמדו משמע קודם שעברו. דייקא נמי דלעיל מינה מייתי התם בגמרא, אמר שמואל, שיר שבתורה, משה וישראל אמרוהו בשעה ״שעלו״ מן הים. מה שאין כן הכא דנקט שעמדו [ועיין עוד הגירסא שבעין יעקב]. משום דהתם מיירי בשירת הים, וסבירא ליה שלא אמרוה אלא אחרי כן, דלא כרבי שהבאנו לעיל ד״ה ויגעתי. והכא קא משמע לן שאמרו על־כל־פנים אז פיסקת לא לנו שבהלל. ודוד כָּלַל אותה לאחר מכן בספר תהלים. ובהדיא איתא בירושלמי פסחים פרק ה׳ הלכה ה׳ ובמדרש תהלים פרק קי״ד אות ב׳, שאמרו הלל עוד בהיותם במצרים בשעת מכת בכורות. כי פרעה היה צווח ואומר, קומו צאו מתוך עמי (לעיל י״ב, ל״א) לשעבר הייתם עבדַי, מכאן ואילך הרי אתם בני חורין, הרי אתם עבדי ה׳. באותה שעה אמרו, הללו־יה הללו עבדי י״י (תהלים קי״ד, א׳) ולא עבדי פרעה:

והכי נמי נראה פירוש הדבר, לפי מה שהוסיפו בפסחים שם בברייתא עוד כמה דעות של־תנאים כיוצא בזה, יהושע וישראל אמרוהו בשעה ״שעמדו״ עליהם מלכי כנען וכו׳. דבורה וברק בשעה ״שעמד״ עליהם סיסרא וכו׳, חזקיה וסיעתו וכו׳, וסיים התם, שחכמים אומרים, נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם. ולכשנגאלים, אומרים אותו על גאולתם יעו״ש. משמע שאומרים את ההלל גם לפני שנגאלים, אף שאחרי שנגאלים אומרים אותו שוב:

וידידי הראח״כ יצ״ו הוסיף כאן, שגם אם לא היתה ראיה שבזכות השירה ינצלו, מ״מ מעלה גדולה היא לומר שירה בעת צרה, כמו שמצינו בדוד המלך ע״ה, כגון מה שנאמר חסד ומשפט אשירה לך י״י אזמרה (תהלים ק״א, א׳), באלהים אהלל דבר בי״י אהלל דבר (שם נ״ו, י״א), צרה ויגון אמצא ובשם י״י אקרא (שם קט״ז, ג׳ ד׳), וכפי שדרשו חז״ל בכמה דוכתי, מהם בברכות דף ס׳ ע״ב, ובויקרא רבה ריש פרשה קדושים (פכ״ד סימן ב׳), ע״ש. ואפשר דמדכתיב בתר קרא דבאלהים אהלל דבר, כי הצלת נפשי ממות (שם נ״ו, י״ד), וכן בתר קרא דצרה ויגון אמצא וגו׳ כתיב (שם קט״ז, ח׳) כי חילצת נפשי ממות, יש ללמוד שזה הוא בזכות שאמר שירה גם בשעת צרה. ויש לצרף כאן מה ששמעתי מפי מהר״י אלשיך הלוי זצ״ל, שפעם אחת כשהיה חכם אחֵר מהלך עם תלמידיו ברחוב ועברו ליד אחד הבתים, אמר להם, בבית זה דרו מלפנים אנשים גדולים וצדיקים מבני משפחת אלשיך. שפעם אחת גזרו תענית על הגשמים, והיו הצדיקים הנז׳ יושבים וסועדים ושמחים. כשהעירו להם בתמיהה על כך, אמרו, אנחנו נוריד את הגשם מתוך שמחה של־מצוה, וכך היה. ואמר מהר״י אלשיך שמצוה לספר זאת, להראות שאף אותו חכם שהיה בעל

דעות זרות וכוזבות, מכל־מקום האמין לסיפורים כאלו, עכ״ל הראח״כ, ויישר כוחו.

ועיין עוד להלן פרשת נשׂא על פסוק לעבוד עבודת עבודה ד״ה וכתב:

ו) **ולמען** ידעו דור אחרון בנים יוולדו, יקומו ויספרו לבניהם על התשועות הגדולות,

ועל הנסים הגלויים, ועל הנפלאות המפליאות, שעשה הקב״ה עם אבותינו, מעשים שאירעו סמוך לדורנו, שבזכות אמירת **ויושע וגו׳**, הושיעם מיד אויביהם וגאלם מכף עריצים מבקשי נפשם ודורשי רעתם, ראיתי לנכון לרשום כאן לאות ולעד שניים שלושה עניינים, ממקורות נאמנים:

המעשה הראשון היה בעי״ת צנעא בירת תימן. באחד הימים שבחודש סיון שנת

ה׳תר״ס, בזמן התורכים אשר פרשׂו כנפי שלטונם עד תימן, נמצא בבוקר ערבי פגר מת בשכונת היהודים, מקבל אלסִרי שמו, לא נודע מי הכהו. אותו רשע יש״ו היתה דרכו להשכים ולהעריב בבתי היהודים לטרוף טרף ולגזול גזל, אם כסף אם מאכל, אם מיני קליות, אם לשתות יין ושכר. וכל־שכן בשבתות וימים־טובים, חתונות ושאר שמחות, המשופעים מכל־טוּב ה׳. ומי שעומד כנגדו ואינו נותן לו לקחת, מלשין עליו אצל המלכות באיזו עלילה וטענה, ודבריו היו מתקבלים אצלם, בפרט מפני שלשונו היתה חרב חדה. אופן מותו היה מעצמו, כי שתה יין לרוב בכמה בתים, יצא לרחוב נפל ארצה וניגף. ויש אומרים שיהודי אחד ארב לו, והכהו אז נמרצות, מכות גדולות ונאמנות, ובאופן שאין ניכר מהן חבורות, עד שיצאה נשמתו, והניח גוייתו מושלכת ברחוב. בכל אופן לא נודע מי הכהו. כמובן בני משפחתו האשימו את היהודים, אבל היהודים השיבו כי אין להם שום ידיעה על כך וכפי הנראה מעצמו מת:

השופט על העיר צנעא אז, צאלח אלמשאמי שחיק עצמות, שהיה איש צר ואויב

לישראל, הצדיק את בני משפחתו בטענה בדויה, שאי אפשר ש״מוסלם״ ימות לפתע פתאום, רק יהודי [ועיין רמב״ם פרק י״ג מגירושין הלכה י״א]. ועד שיסגירו היהודים את הרוצח, ציווה לכלוא בבית־הסוהר כשבעים איש מחשובֵי הקהילה (ויש אומרים מאה ושבעים), ביניהם הבית־דין וחכמי הישיבה. עינו בכבל רגלם, ברזל באה נפשם. ובכללם היה כמה״ר שלום אלגמל זצ״ל (עיין עליו בסערת תימן דף נ״ט). הם טענו, לא ידענו מה היה לו, אפשר מת בפתע פתאום, כי אדם להבל דמה ימיו כצל עובר. והוא ענה להם, אי אפשר להיות שימות בלא חולי ומקרה. וזה הרי לא עלה למטה, ולא נפל למשכב. וקפץ ונשבע בחיי דתו, כי לא ינָקו ישראל מדם אותו הגוי. הרבנים קראו כמה פעמים עצרה בבתי כנסיות הגדולים לתפילות וסליחות, ובניגותיהם המעוררות הידועות, כגון שבט יהודה בדוחק ובצער [מפני ייחוסו ליהודה בן יעקב, כדלעיל על פסוק ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה ד״ה ועד היום. ואעפ״י שכל ישראל נקראים יהודים על שם יהודה, וכדלעיל פרשת ויגש על פסוק ואמרתם אנשי מקנה ד״ה

והוא, מכל־מקום שאני הכא שדייק לומר ״שבט״ יהודה], י״י עשה למען שמך וחוסה על ישראל עמך, ילוד יעקב יצעק, לשערי חסדיך, וכדומה, וסיימו באמירת **ויושע** כשההיכל פתוח כנהוג:

אחרי כחודש ימים כשראה השופט שאין שום תועלת יוצאת להם מכליאתם, הסכים להוציאם לחפשי בתנאי שישלמו כופר־נפש סכום עצום. אמנם כדי לאשר ולקיים את פסק הדין הלזה, הוצרך לעלות למושל תימן התורכי אז, שנקרא אלוַאלי עלִי חלמי פאשא שר״י. ביום המשפט הגיעו כולם אצל המושל, יהודים וגויים, ועדיין השופט הארור הלזה לא בא. עודם מדברים זה עם זה, ויבוא המן מלא גאוה ובוז, והמושל יושב על כסאו. ויהי כראותו את היהודים, וימלא עליהם חימה. ויאמר אל המושל, הלא ידעת אם לא שמעת, כי ימות מוסלם פתאום מבלי חולי. זה אי אפשר להיות. הם טוענים כי מקבל אלסִרי מת מבלי שום מקרה. ואני לא מאמין כי יהיה כדבר הזה. בלא ספק כי היהודים הם שהרגוהו, אלא שמכחישים ומעלימים. טרם כילה לדבר, והנה נפל בפתע ארצה וימות. צעקו אליו, ואין קול ואין עונה ואין קשב. פתאום בא אידו, נחְלה מכתו, לעיני כל הנמצאים שם. כולם הבינו כי זו יד ההשגחה העליונה, מדה כנגד מדה, להזים טענתו כי אכן אפשר ואפשר שמוסלם ימות לפתע. ויען המושל ויאמר ליהודים, שובו לכם לאהליכם, הינכם חפשיים לעצמכם. כי כמות זה, כן מות זה, ואתם ודאי נקיים. מיד הלכו לבתיהם שמחים וטובי לב, על כל הטובה אשר עשה ה׳ לישראל. ויש מן הערבים כשפגשו יהודים אחרי כן, אמרו להם ״זיידתו וַיַשַע״, דהיינו אתם היהודים הרביתם לומר ויושע [אלא לפי שהם אינם יכולים לבטא חולם כמונו, לכן ביטאו פתח תמורתו, וכמ״ש בס״ד במקום אחר]. כלומר בזכות זה היתה לכם הצלחה גדולה. ונתקדש שם אלהי ישראל ברבים. כן יאבדו כל אויביך י״י. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת וישב על פסוק ויטבלו את הכותונת ד״ה מעתה. [המעשה דלעיל, ערכתי על־פי שלושה ספרים. הא׳ קורא הדורות גלות תימן להר״א הלוי ערוסי הנדפס דף ס״ה, ועיין עוד לקמן ד״ה ובעיר. והשני, בספרו הנזכר שעודנו בכת״י. שם כתב בפתיחת העניין בזה״ל, זה היה בימינו, ועינינו ראו ולא זר ע״כ. והשלישי, מסֵפר אחר]:

ובעיר תהילה צנעא כשערכו בבתי הכנסת הגדולים תפילות ציבור על איזו צרה, שלא בזמן תפילת שחרית, שנהגו לקרוא שירת הים ובאופן הנז״ל וכנזכר במעשה דלעיל, נהגו גם כן לתקוע בשופר בשעת כפילת פסוק תפול. ויש שכפלו ותקעו גם בפסוקים נוספים, וכגון **י״י איש מלחמה וגו׳** וכדלקמן בסמוך. **מי כמכה באלים וגו׳** וכדלהלן בהפטרת תזריע על פסוק וידע כי יש נביא בישראל ד״ה ושם. [ועל פי זה הנהגנו מֵחָדש בימי המלחמה בימי בין המצרים בשנת ה׳תשס״ו ב׳שי״ז לכפול ארבעת הפסוקים דלקמן שלוש פעמים **י״י איש מלחמה, ימינך י״י, מי כמכה, תפול.** כדי לעורר הלבבות בדבר מחודש. ומובן למעיין שכפילת פסוק ימינך י״י, הוספתי מדעתי]. וע״ע לקמן ד״ה ועניין

שלישי, ובמ״ש עוד בס״ד בשלחן ערוך המקוצר הלכות תענית ציבור סימן ק״ב סעיף י״ג שבעת צרה מנהגינו שתוקעים בשופרות רבים יחד, בזמן אמירת י״ג מדות, וכן י״י הוא האלהים וגו׳ י״י מלך וגו׳, להחריד הלבבות ולעורר את הרחמים יעו״ש. וגם בכאן עכ״פ שפיר דאמי לתקוע. ובא לידי סדר תפילה כת״י שסידרו כפי הנראה אחד מהרבנים מצאצאי מהרי״ץ, או מבני משפחתו, וכתוב שם כהאיי לישנא, קורים האידרא, ואח״כ לדוד י״י אורי וישעי, יגדל אלהים חי, אדון עולם, שיר למעלות אשא עיני ג״פ, ויברך דוד ושירת הים בעמידה **ושונים פסוק י״י איש מלחמה** ג״פ, **תפול עליהם אימתה ג״פ,** ויקיפו ספר תורה בעת קריאת שירת הים וכו׳ ועוד האריך, ובס״ד נעתיקנו בספרנו עצה ותושיה. שוב ראיתי כתוב בקורא הדורות גלות תימן, בכלל מעשה מקבל אלסרי שר״י, שהבאנו לעיל ד״ה המעשה הראשון, שאחרי תפילת ערבית בליל שבת, הוציאו ספר־תורה על התיבה, ואמרו כל הקהל שירת הים בקול נעים ובז״ו [לא ידעתי פתרון ראשי התיבות. יב״ן] ושבע הקפות על התיבה, ואמרו **י״י איש מלחמה** ג״פ, ופסוק **מי כמוך באלים י״י** ג״פ, ופסוק **תפול עליהם אימתה ופחד** ג״פ, וכיוונו לדעת הבית־דין וכו׳ ע״כ]:

ז) **והמעשה** השני היה בעיר ואם בישראל רצאבה בשנת ה׳תרצ״א בערך, שהיו בה שני מושלים גויים. ויהי היום והנה אחד מהם שהוא מושל חצי העיר, מצא לו סיבה ועילה, להעניש את היהודים בקנסות כבדים בכח מקל ואלה, מלבד מה שכבר אירע קודם לכן ששלח יד בכבוד רב הקהילה, שני אותות המבשרים רעות, ואחריתם מי ישורנה. [ופרטי השתלשלות הדברים ושמות האנשים המדוברים, הינם מבוארים בכתבי אאמו״ר זצ״ל. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת ואתחנן על פסוק אשר לו אלהים קרובים אליו ד״ה ועל דרך]. ואז החליטו ראשי עם־קודש לעמוד בתפילה לפני נורא עלילה, להשבית אויב ומתנקם בעם עני ומדולדל. ונתקבצו כל הקהל בביהכ״נ הגדולה של־״בני־יהודה״, והתחילו מחצות הלילה ואילך בתהלים וסליחות, כגון ילוד יעקב יצעק וכו׳, עשה למען שמך וכו׳ ישראל השרויים בצרות וכו׳, והמשיכו בתפילת שחרית. קראו מעומד ובכוונה יתירה את שירת הים, בקול רעש גדול כנהמת ים, והשם יתברך הפיק רצונם ומאויים:

בעוד שלא הספיקו לצאת מבית־הכנסת, כבר נודע להם כי ניגף הצורר השכם בבוקר [מסתמא היה זה בעת שאמרו **וירא ישראל את מצרים ״מת״ על שפת הים.** הידיעה הזאת הגיעה אליהם מיד, לפי שזקיני מה״ר נסים זצ״ל היה ממונה על ענייני הציבור, לפי־כך הזעיקו אותו במהירות מבית אותו מושל רשע שיטפל בצרכיהם. ונראה שהם לא העלו על דעתם שהיהודים הם שגרמו לביעורו מן העולם]. וקודם לכן מחצות הלילה, קם משנתו צועק ונאנח כל הזמן מחולי־מעיים מכוער אשר אחזו, ויהי לנס. קרובי משפחתו שהיו במקום אחר, לא האמינו למשמע אזנם, לפי שהוא היה בריא וחזק כשור אולם, ועוד ביום אתמול היה אצלם. ולכן היו בטוחים

כי קם עליו מאן־דהו ורצחו נפש, אלא שמסתירים ומעלימים מהם. עד שבאו וחקרו ודרשו ונודע להם כי אכן מת על ערש דוי. וברוך שומע תפילת עמו ישראל ותחנוניהם:

ח) ועניין שלישי שמעתי, שלפיו שירת־הים הועילה לא רק להשמיד אויבינו, אלא גם לינצל מטביעה בים רח״ל. וזה היה מעשה ביהודֵי אחד הכפרים (לא נמסר לנו שֵם המקום) בתימן שעלו כולם כאחד לארץ ישראל דרך אניה בלב־ים. וי״י הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים והאניה חישבה להישבר. המלחים נמלטו בספינות־הצלה קטנות, והותירו את היהודים לבדם, והתייצבו מרחוק לדעה מה־ייעשה בהם. היהודים תפסו אומנות אבותיהם, ויצעקו אל י״י בצר להם, ופתחו את ספרי תורה שלקחו עמהם, וקראו את השירה עם תקיעות שופר (עיין לעיל סוד״ה המעשה הראשון):

חי וקיים שמע בקולם, וממצוקתם הצילם, הקים מיד סערה לדממה ויחשו גליהם. המלחים שבו אל האניה, בראותם כי הסכנה חלפה, ושאלו את היהודים מה עשיתם. אמרו, התפללנו אל ה׳. שאלו, ומה הם הקולות המחרידים אשר שמענו. השיבו להם, תקענו בשופרות כמנהגינו בשעת צרה. הפטירו המלחים, עתה הבנו, השופר הוא כמו ״טלפון״ המקשר ביניכם ובין הבורא מנהיג העולם. ונתנו להם גמול טוב כשכר על ההצלה שבאה בזכותם. שבח לאל אשר שמע את שועתם:

ט) וכזאת וכזאת שמענו וראינו מעשים רבים שהיה קולם של־אבותינו נשמע במרומים, צועקים ונענים מלפני בעל הרחמים [ועיין להלן הפטרת וילך על פסוק קחו עמכם דברים, ד״ה ומפיו], יען כי אמונתם היתה תמה וחזקה, טהורה ומזוקקה. וקרוב י״י לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. מקירות ליבם ובדמעות שליש זעקו אליו, כי נשענים היו אך ורק עליו. מכל פֶּשע ורֶשע רחקו, ובמצוותיו יתברך דבקו ודקדקו. לא כן עתה בעוה״ר סומכים על משענת קנה רצוץ בני ״אומה־ריקה״ שיבואו לעזרתם להושיעם, ולכן הם ״ריקים״ ממעשים טובים. ובעוה״ר רבים מטמאים ומזהמים את ארצנו בעוונותיהם, אוי לנו מי יצילנו מפשעיהם וממרדיהם:

כמו־כן נתגלה לנו וב̇חַננו כי האמונה והבטחון חלילה כמעט רק מן השפה ולחוץ, ובסתר הלב רבים וטובים בוטחים על חילם ועוצם־ידם, כי הלא ברשותם פצצת ״אטוֹם״ ומה יעשה להם אדם. הלכך אין פלא כי כל לב ״אָטוּם״ כיום מלחוש בסכנה הגדולה והאיומה המרחפת על ראשינו בכל עת ורגע, ובנסים ונפלאות אנו ניצולים מכל פגע. שבעים הזאבים הסובבים לטרוף את הכבשה שאינם אלא ממתינים לשעת הכושר, ה׳ יתברך יצילנו מידם וידריכנו במעגלי צדק ויושר. לא יהיה הדבר ולא יבוא בזכות עסק וריבוץ התורה, המגינה מכל זוהמא (עיין להלן פרשת קדושים על פסוק ושמרתם את כל חוקותי וגו׳) ומביאה לידי טהרה. ולא תעשינה ידי אויבינו תושיה,

ויהי לנו לישועה עזי וזמרת יה. הוא יעשה עמנו למען שמו, ויפרוס עלינו סוכת שלומו:

אופן מִניין עשר שִׁירוֹת, ואיזוהי המעולה שבכולן ◆ מנהג קריאת תיבת יָשִׁיר מלרע, וטעמים לדעת החולקים, ולאידך גיסא

ט"ו, ל'. **אז יָשִׁיר־משה. א)** מצינו כי עשר שירות נאמרו בעולם הזה, אלא שנחלקו חז"ל מה נמנה בכללם, כגון שבמכילתא כאן איתא, כי **הא'** במצרים, **ב'** על הים (כאן), **ג'** עלי באר (במדבר כ"א, י"ז), **ד'** האזינו (דברים ל"ב, א'), **ה'** יהושע, **ו'** דבורה וברק, **ז'** וידבר דוד לי"י את דברי השירה הזאת (שמואל־ב' כ"ב, א'), **ח'** שיר השירים אשר לשלמה (שיר השירים א', א'), **ט'** יהושפט [עיין דברי־הימים־ב' כ', כ"א], **י'** לעתיד לבוא. מאידך בתרגום ריש שיר השירים נמנו **א'** אדם הראשון, **ב'** על הים, **ג'** עלי באר, **ד'** האזינו, **ה'** יהושע, **ו'** דבורה וברק, **ז'** חנה, **ח'** דוד, **ט'** שלמה, **י'** לעתיד לבוא. ויש עוד דעות בזה בספרי חז"ל והמפרשים, כמובא בתו"ש כרך י"ד דף צ"ז הערה י"ט ובמילואים שם דף רפ"ט סימן ח':

ומזה שעל המספר עשר לא נחלקו, מובן כי זו היתה קבלה ברורה בידי רז"ל, רק נחלקו על הפרטים. וכל אחד נימוקו עמו. כגון לגבי יהושפט יש מקום לדון כגון מה שכתב בעמק ברכה (דף קכ"ה ד"ה וכל) שלא היה זה בתורת שירה על הנס, כי לדעתו אין לומר שירה קודם הנס, אלא בתורת הודאה אמרוהו. והוא עצמו נשאר בצריך עיון ממה שבמכילתא מנו זאת בין עשר שירות, שמע מינה שבתורת שירה אמרוהו יעו"ש. ולפי האמור אולי על־כל־פנים הדבר שנוי במחלוקת. וכבר הארכנו בס"ד לעיל בפרשתנו על פסוק ויושע י"י, לברר יסודות מנהגינו לומר שירה גם קודם הנס:

כיוצא בזה יש לפרש בדברים דומים, כגון לעניין עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ע"ה כדתנן באבות פרק ה' משנה ג', מצינו שנחלקו המפרשים בפרטיהם אבל לא במניינם, מדוע זה מנה עניין פלוני כאחד הנסיונות, וזה לא מנה אותו:

ב) ואולי זהו טעם הספרים שעשו געיא תחת היו"ד יָשִׁיר, לרמוז **י' שיר**, כלומר עשר שירות. [שוב ראיתי כי עיקר הדבר נזכר בעץ חיים למהרי"ץ]. ולפי זה קריאתה מלעיל. ויש מהם שכתבו כי כן היא דעת בן־נפתלי (כן ראיתי בגליון תאג כת"י ר"י חאזי. אבל בפנים עשה הגעיא תחת השי"ן, דקיימא לן כבן־אשר), ויש שכתבו בהיפך שכן היא דעת בן־אשר (כגון בתנ"ך גינצ', ועיין עוד לקמן בסמוך). על־כל־פנים במחברת התיגאן מפורש להיפך, ששניהם התחברו שהגעיא תחת השי"ן. וכך כתבו בתיגאן, וכן הוא מנהגינו פשוט ומפורסם לקרותה מלרע:

וזאת אעפ״י שמשפט המקף בדוכתי טובא לעשות געיא משונה כגון דא, כמו בפסוק בנְיָמִין־אחיו (בראשית מ״ה, י״ד) וכל כי האיי גוונא. ובמסורת הקריאה ראיתי כתוב שהמתג [דהיינו הגעיא] ביו״ד, כדעת בן־אשר, נגד כללי הדקדוק ע״כ. ולא ידעתי למה הוא נגד הכללים. נכון שמשפט נסוג־אחור אין כאן, מאחר שתיבת **משה** אשר אחרי תיבת **ישיר** היא מלרע, אבל לפי כללי המקף אדרבה אתי שפיר:

ויש ליתן טעם מדוע כאן יצאה מן הכלל שלא לקרותה מלעיל, כי היכי דלא לשתמע ששירה זו היא המעולה והמשובחת מכולם. אדרבה שיר השירים הוא המשובח מכולם, כמפורש בתרגום שם. ולדעתו מפני כך נקרא **שיר השירים**, לפי שהוא המשובח מכל השירים. אמנם אולי בהא גופא פליגי הסְפרים, והחולקים וסוברים שקריאתה מלעיל, מפרשים מה שנקרא שיר השירים, באופנים אחרים מדברי התרגום שהבאנו, כיעויין שם במפרשים:

ארבעה טעמים מדוע נדגשה הגימ״ל השנייה של־גאה גאה ◆ א׳ הקב״ה ענותן וגאה ◆ ב׳ משפיל גאים, ומגביה שפלים ◆ ג׳ אברהם יצחק ויעקב אבותינו הענוים נוכחו בקריעת ים סוף, והקב״ה נפרע מן המצרים בגאוה ◆ הקב״ה מתגאה על סמא״ל שהוא גס־רוח ◆ דגושים ורפויים, נאמרו למשה רבינו מפי הגבורה ◆ דגש דין, ורפה רחמים ◆ שני טעמים כלליים, לארבעת הדגשים, היוצאים מן הכלל בשירת הים

ס״ס, ס״ס. **גָּאֹה גָּאָה. א)** גימ״ל ראשונה רפויה כדינה, שכן לפניה יו״ד של־תיבת **כִּי** מאותיות אהו״י. אבל השנייה דגושה, אף שלפניה ה״א. וזו בכלל שבע המלים היוצאות מן הכלל בתנ״ך, הנקראות **אוֹגִירָה** כדאיתא במחברת התיגאן חלק שלישי דף ע״ח, ושארבע מהן בשירת הים ס׳ **כי גאה גאה** (כאן) כ׳ וחבירו (לקמן כ״א, גבי **ותען להם מרים וגו׳**) ג׳ **מי כמכה נאדר בקדש** (לקמן י״א. ועיין בדברינו שם) ל׳ **ידמו כאבן** (לקמן ט״ז) וכו׳ יעו״ש, ובמנחת שי כאן. וכן המנהג מפורסם. כמו־כן המנהג להדגיש גימ״ל של־**עם זו גאלת** (לקמן י״ג) אעפ״י שנחלקו בו אם הוא מכלל אוגירה. והרחבתי בס״ד בכל זה בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות־קודש שמיני ה׳תש״ע ב׳שכ״א, בשלח ויתרו ה׳תש״פ ב׳של״א:

ובמדרש לקח טוב נתן טעם לדבר וז״ל, **גאה גאה**, הא׳ רפה והב׳ דגש. כלומר, גאה רם ונישא, ומתגאה על כל גאה ורם, ועל כל נישא, ומשפיל רמים ומשפיל גאים ע״כ. ואינו מובן, ואולי נפל חסרון בדבריו וצ״ל כאשר הוא במדרש שכל טוב בזה״ל, **גאה**, רפה. **גאָה** דגש, ואין לו (עלילה) [עילה] להידגש, אלא דינו

להֲרפה, ולמה נדגש. לומר לך שענותנותו [של־הקב״ה] מרובה, ושוכן את דכא ושפל רוח [על פי לישנא דקרא בישעיה נ״ז, ט״ו. יב״ן] והוא מכה ומדגיש כל גאה ורם. ומשפיל רמים, ומ[ש]פיל גאים ע״כ. ור״ל כי הרפיון מורה על חולשא, שמתנהג כך כביכול. לכן **גאֹה** הא׳ רפה, שזוהי מדתו דרך־כלל. אבל כשצריך להשפיל כל גאה ורם, הוא מתגאה, ולזה רומז **גֵּאֶה** הב׳ דגש. ואף כי הוא דגש קל, מכל־מקום כלפי הרפה הוא חזק יותר. [מה שאין כן כגון בפסוק ישא י״י אלהיך עליך גוי מרחוק מקצה הארץ (דברים כ״ח, מ״ט) שהגימ״ל בתיבת גוי דגש חזק, מדין דְּחִיק, ועיין עוד בדברינו שם בס״ד]:

וכֵפֶל העניין במלים שונות, משפיל רמים ומשפיל גאים, צריך ביאור. ואולי נפל חסרון וט״ס, וצ״ל ועוד, שהוא משפיל גאים ומגביה שפלים. ובאו הלקח טוב והשכל טוב, ליתן בזה **טעם נוסף**, שתיבת **גאֹה** הא׳ רפה, כנגד המצרים שהשפילם הקב״ה. **וגֵּאֶה** הב׳ דגש, כנגד ישראל שהגביהם. ונקטו הלשון שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בברכת אמת ויציב, משפיל גאים עדי ארץ מגביה שפלים עד מרום, וקאי על המצרים וישראל, כדמוכח התם מן העניין. וכן פירש הר״ד אבודרהם בהדיא וז״ל, שהשפיל את המצרים שהיו מתגאים על ישראל, והגביה את ישראל שהיו שפלים יעו״ש:

ב) ולפענ״ד אפשר לומר עוד בס״ד **טעם שלישי** לכך, בהקדים מה שכתבו כמה רבוותא שכאן נרמז מה שאמרו חז״ל כי אבותינו אברהם יצחק ויעקב היו נוכחים בנס הגדול של־קריעת ים סוף, שכֵּן **גא״ה** נוטריקון ג׳ אבות העולם. והאבות הרי נהגו לעולם במדת הענוה, וכמו שמצינו בכמה עניינים שאירעו בהם, כדלהלן פרשת בהעלתך על פסוק והאיש משה ענו מאד ד״ה ויש. וזהו **גאֹה** רפה, אפילו עתה. ר״ל כי אעפ״י שיש להם במה להתגאות, נהגו בענוה. אי נמי נהגו בגאוה מועטת, לפי צורך העניין של־עכשיו. אבל הקב״ה הגם שאין ענותן כמותו, מכל־מקום כשנפרע מן הרשעים כנדון דידן, אזי הוא לובש גאוה (יעויין שם בפרשת בהעלתך ד״ה ומסתברא, ובהפטרת ראה על פסוק הן עד לאומים ד״ה וגזל) גדולה, וזהו **גֵּאֶה** בדגש:

ובמקום גדולתו של־הקב״ה, שם אתה מוצא ענותנותו, שציוונו לקרוא בתורתו את הראשונה ללא דגש, להקדים בכך את האבות לפניו עצמו, שהרי יכול היה לצוות בהיפך:

עוד נראה לענ״ד **טעם רביעי**, על פי מאי דאיתא בתיקוני זוהר חדש דף ק״כ ע״ב, כי שמו יתברך שהוא ס״ג אותיות, דהיינו יו״ד ה״י וא״ו ה״י, לוקח נקמה מן גַ״ס רוח, שנאמר בו **כי גאה גאה**, דהיינו שהקב״ה מתגאה על סמא״ל שהוא בעל גאוה, בגין דמיניה אתיין ערבוּבַיָּא ביִשַׁיָּא יעו״ש. לפי־כך **גאה** השני שרומז על

סמא״ל נוסף בו תוספת דגש, כי יש בו אף גסות הרוח, והדגש מורה על ריבוי. והקב״ה אף שלובש גאוה לפעמים [כגון שנאמר י״י מלך גאות לבש (תהלים צ״ג, א׳) ועיין בדברינו להלן פרשת בהעלתך על פסוק והאיש משה ענו מאד ד״ה ונקט] מכל־מקום הוא מתנהג בענוה, לפי־כך **גאה** הראשון שרומז אליו רפי, להורות על מיעוט הגאוה:

ג) וכתבתי כל זאת, יען כי פשוט הדבר בעיני שגם הדגשים והרפויים והיוצאים בהם מן הכלל, נאמרו וניתנו למשה רבינו מפי הגבורה, והם בכלל ענייני הנקודות והטעמים, שמבואר במחברת התיגאן תחילת החלק השני שענייָנם הוא מקובל איש מפי איש עד משה מסיני כמו כל תורה שבעל־פה יעוש״ב. וכן נראה ממה שמצינו בהם סודות, כגון שהדגש מורה על דין והרפה על רחמים, כדלהלן פרשת אמֹר על פסוק ממושבותיכם תביאו לחם תנופה ד״ה ולהורות. ועיין עוד מ״ש בס״ד לעיל פרשת נח על פסוק הֶתהלך־נח ד״ה והוא (לגבי געיות) ולקמן פרשת כי תשא על פסוק מחצית השקל בשקל הקדש ד״ה וסיום:

וזה שיש בשירה כאן ארבעה דגושים יוצאים מן הכלל, ובכל המקרא כולו רק שלושה, הדבר ודאי אומר דרשֶׁני. ואולי יובן לפי סודן של־דברים שהדגש מורה על דין (כנזכר לעיל ד״ה וכתבתי) והרחבתי על כך בס״ד בשערי יצחק שלהי שיעור מוצאי שבת־קודש בשלח ה׳תש״פ ב׳של״א דף כ״ב כ״ג מספרים וסופרים, ונמצא שנרמז בהם קטרוג מדת הדין על ישראל, שטענה כי גם הם עובדי עבודה זרה כמו המצרים ומדוע יִנָצלו, כדלעיל בפרשתנו על פסוק והמים להם חומה, אי נמי לפי שהיו ישראל קטני אמנה, המרו ואמרו שגם המצרים עולים מן הים מצד אחר כדלעיל בפרשתנו על פסוק וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים ד״ה דרשו, אי נמי מאותו טעם שמנע הקב״ה את המלאכים מלומר שירה אז לפניו כי מעשי ידיו טובעים בים. אמנם זהו רק טעם כללי, אך להבין ולהשכיל העניין באופן פרטי מדוע דוקא ארבע תיבות אלו נדגשו, והשאר נותרו רפות כדינן, מה נשתנו אלו מאלו, הוא בבחינת עמוק עמוק מי ימצאנו:

ועוד יש טעם כללי פשטי לכך, שחידש אותו הרז״ה ביסוד הניקוד, לפי שאמרו ישראל את השירה אז על הים פסקי פסקי, והפרידו באותם מקומות. וכבר דנתי בדבריו אלו בס״ד, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת־קודש שמיני ה׳תש״ע ב׳שכ״א דף ס״ד, ד״ה ישנו, וד״ה ולכאורה, ומשם תדרשנו:

שלושה פירושים לשם הקדוש יָהּ. כמו יְהִי, אימה ויראה, כבוד ◆ מי שקרא יָהּ ללא מפיק, נחשב שינוי במשמעות, וצריך להחזירו ◆ שורש שם הוי״ה ברוך הוא ופירושיו, על־דרך הפשט ◆ תירוץ מקום ההפסק המקובל בידינו, בתרגום תיבות תוקפי ותושבחתי דחילא, י״י ◆ עם לא יבין, עם חכם ונבון ◆ מדוע בשירת הים נזכר רק עזי וזמרת יה, ובספר ישעיה נוסף יה הוי״ה ◆ טעמים לתרגומי יָהּ, דְּחִילָא ויקָרָא, על־דרך הפשט ועד״ה ◆ למה ברוב המקומות בתהלים הזכיר דוד יָהּ, ולא הוי״ה

סס, ג׳. **עזי וזמרת יה. א)** פירוש תיבת יָהּ, אפשר לנו ללמוד מתוך דברי חז״ל בתנחומא סוף פרשת כי תצא ובפירוש רש״י לגבי פסוק כי יד על כס יה (לקמן י״ז, ט״ז) שאין הכסא שלם ולא השם שלם (נ״א מלא) עד שימחה זרעו של־עמלק. שמע מינה כי היא נגזרת משם הוי״ה עצמו, אשר הוראתו על מה שהוא מהווה את העולם, היה הווה ויהיה כידוע. כמו־כן היא תיבת יָהּ, וכדברי הרמב״ם פרק ו׳ מיסודי התורה הלכה ד׳ ובהקדמתו לספרו שמות קודש וחול דף י״ז יָהּ, מקצת שם המפורש, והוא שם בפני עצמו, ויעויין שם בביאורנו נזר הקודש אות ל״ד. ומובן מדוע הה״א במפיק, שזהו כביטוי שם הוי״ה עצמו, לולא שאת שם הוי״ה אסור לקרות ככתיבתו:

וזהו שכתב הראב״ע כאן, מלת יָהּ ידועה [ר״ל ידוע ומובן כי פירושה כמו יְהִי. יב״ן]. ובעבור אות הגרון, נפתח היו״ד [פירוש בגלל שהה״א יוצאת מן הגרון, שמבטאה עמוק יותר משאר מוצאות הפה, על כן ניקודה בקמץ (שהוא שווה לפתח אצל הראב״ע כי הוא ספרדי, וכן גבי פסוק לעולם ועד (לקמן י״ח) קורא לו פתח) שתישמע על־ידי זה היטב. ולא בחירק או בצירי, דהיינו יִהּ או יֵהּ. וכן דרך האותיות הגרוניות להוסיף להן תמיכה, כמו שיתבאר בס״ד להלן ריש פרשת קֹרַח על פסוק ויקח קרח ד״ה ואין. ועיין עוד מאמר יום טוב דף קמ״ח מה שכתב בפירוש דברי הראב״ע. יב״ן]. והיו״ד הנעלם, הסירוהו, כי יש לו סוד אחֵר מדרך המספר וכו׳ עכ״ל. וכוונתו לפי שהיה ראוי להיות יְהִי [שוב ראיתי כי כן פירש במאמר יום טוב שם], ואז היו״ד השנייה היתה נעלמת, דהיינו בלתי נשמעת בקריאה. אבל הוסרה, לפי שבמספר יָהּ יש סוד. וגלה סודו במקור חיים שם, דהיינו שאותיותיו יו״ד ה״א, עולות כ״ו, שהוא מניין הוי״ה יעו״ש. ושוב מצאתי להרד״ק על פסוק בְּיָהּ שמו (תהלים ס״ח, ב׳) שמו מורה עליו, שהוא בורא העולם וסיבת היותו ע״כ, ועיין עוד לקמן ד״ה והנה. ולגבי המשך דברי הראב״ע, ומצאנו השם מחובר וכו׳, עיין לקמן ד״ה ומהאיי:

ב) מעתה תשובה מוּצאת למה שנשאלתי אודות מי שקרא הה״א שלא במפיק יָה, אם הוי שינוי משמעות וצריך להחזירו. דלפי האמור, מסתברא דהוי לעיכובא, כי בלא מפיק בטלה ממנה משמעות יְהִי. ואל תשיבני מדאשכחן תיבה זו

לפעמים בלא מפיק, כגון שלהבתיה (שיר השירים ח׳, ו׳. ועיין בדברינו שם) כמו שהעירו עליה מנחת שי ומהרי״ץ בחלק הדקדוק שם שהיא רפויה. כי אין מביאים ראיה מהיוצאים מן הכלל, שיש להם פרד״ס לעצמם, וכאשר נמצאות תיבות נוספות רבות שהורפו היפך הוראתן, כגון ותחמרה בחמר (לעיל ב׳, ג׳) ושערה לא הפך לבן (ויקרא י״ג, ד׳), ופשוט. וכבר עמדנו על זה בס״ד במגילת שיר השירים גבי תיבת שלהבתיה בשיר השירים שם, ליתן טעם לשינוי:

מאידך אל תסייעני מטעם שכשהיא רפויה, נשמעת כמו יַא (ובפרט לספרדים שהקמץ והפתח שווים) המשמשת בלשון ערבי למובן קריאה, כגון יא־נדימי, יא־אכֹי, יא־סידי, שהוא בלשון הקודש הוי רעי, הוי אחי, הוי אדוני, כמו שנמצא במקראות (זכריה ב׳, י׳. י״א) הוֹי הוֹי ונוסו מארץ צפון וגו׳ הוֹי ציון המלטי וגו׳, עיין במפרשים שם [אף כי יש הוי במובן אוֹי, דהיינו קריאת אבל והספד, עיין רד״ק שורש הוי, ורס״ג בפירושו לספר ישעיה פרק י״ח דף רע״ג. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק המבלי אין קברים ד״ה ועל, בשם מהרז״ו]. אי נמי בלשון אידיש יָא, מובנה כֵּן בלשון הקודש. כי אין לדון שינוי משמעות מלשון זו ללשון אחרת, שאם כן אין לדבר סוף, וגם זה פשוט. והוא הדין בהיפך אין לטעון ממה שנמצא בתלמוד ירושלמי לשונות יֵא, ייא, במובן יהיה, כגון בתענית פרק ד׳ הלכה ה׳, ייא שלמא על ידא, כמו שאסף בערוך הש׳ דף ק״ג. ר״ל שאין להביא ראיה מזה כי אף בלא מפיק משמעותה יהי, כי שם הוא לשון ארמית. ועוד, דשאני תלמוד ירושלמי שכך דרכו במלים רבות להשמיט אותיות (וכדאיתא נמי בבבלי בבא קמא דף ו׳ ע״ב לגבי חייב חָב, תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא), אף שהרבה פעמים משתנה על ידי זה המובן. דכיון שכך היו אומרים מלה זו בארמית של־ארץ ישראל, נהי דלארמית של־בבל נשתנה העניין, בארץ ישראל לא נחשב שנשתנה. כגון בנדון דידן, במקום יהא אומרים ייא, והכל יודעים שזוהי המשמעות. אבל בלשון הקודש כיון שאומרים יהִ במפיק, בודאי בהשמטת המפיק משתנה המשמעות:

ודרך דרש איתא במדרש תהלים פרק קי״ד על פסוק סולו לרוכב בערבות בְּיָהּ שמו (תהלים ס״ח, ה׳) אל תהי קורא בְּיָהּ אלא בְּיָא, שהוא לשון זעקה, כגון הא דסנהדרין דף סד. בְּיָא בְּיָא היינו דאחרביה להיכלא. ויעויין שם ובמפרשים, ולקמן בסמוך ד״ה וכוונת:

ג) וביאור נוסף יש לנו לשם יָהּ, וגם לפיו נראה דהמפיק הוי לעיכובא. והוא בהקדים מה שכתב התוספות יום טוב פרק ד׳ מסוכה משנה ה׳ ד״ה לְיָהּ ולך מזבח, בשם אחד מחכמי דורו, שמו מה״ר מאיר באך, כי שם ההוי״ה הנכבד והנורא בנקודותיו הידועות, ראוי לחקור על שרשו. ואמר כי שרשו הם שתי אותיות האחרונות, ושהוא עתיד מבניין הפעיל, כמו יְהוֹדֶה לתפילה (נחמיה י״א, י״ז), וכמו

ולי יהושיע (תהלים קט״ז, ו׳) בהלל. וכמו שבאלו הוי״ו היא שנהפכה מיו״ד, כי השורש ידה ישע, כי כן משפט העתידים מנחי יו״ד בזה הבניין. כן וי״ו שבשם אמיתתו יו״ד, אלא שממשפט לשון הקודש נהפכה לוי״ו בזה הבניין. ואעפ״י שי״ל כי לא נהפכה ושרשו וה, ויהיה כפירושם ז״ל לשון שמחה, כמאמרם [איכה רבתי (פרשה א׳ אות ל״א) פסוק היו צריה] בין וי לוה נמלט רבן יוחנן בן זכאי. אבל הקמץ תהיה לנקבה. לכן הקרוב אליו [ר״ל אל מהר״ם באך הנזכר. יב״ן] שהשורש יה, והוא השם שהוא קדוש ואינו נמחק. ובזה השם בן ארבע, בא בעתיד. ופירוש השם יה, כתרגומו (דחילו) [צ״ל דחילא באל״ף, ועיין לקמן בסמוך ד״ה ותרגום. אבל בוא״ו, אינו אלא תרגום של־מה־נורא המקום הזה (בראשית כ״ח, י״ז) כמבואר ברש״י ומרפא לשון שם. יב״ן]. ויאמר נא שהוא עתיד להטיל אימה יתירה על הבריות עכ״ד וכו׳. השם השלם הוא הוראה על שיטיל אימה על הבריות לעתיד. וביאר עכשיו בשבועה זו [דהיינו בפסוק ויאמר כי יד על כס יה. יב״ן], ששלימותו זה לא תהיה אלא לעתיד אחר נקמת עמלק. ואילו לא ביאר בכאן, לא היינו יודעים מהשם עצמו שהוא עתיד, על איזה עתיד שהוא אומר, שיש מחר שהוא לאחר זמן, ויש מחר שהוא למחרתו וכו׳. אחר שאמרנו ששרשו יו״ד במקום וי״ו, הרי לך יִהְיֶה וכו׳ יעוש״ב:

ונראה לענ״ד חיזוק לדבריו ממה שמצינו כתוב בשם רבינו האר״י כי לעתיד לבוא יהא משם הוי״ה אותיות יהיה, שהוא״ו תהא יו״ד. כי י״ה, הוא נגד עולם הבא. ו״ה, נגד עולם הזה. ולעתיד יהא יום שכולו שבת, כולו עולם הבא. וזהו שנאמר (זכריה י״ד, ט׳) ביום ההוא **יהיה** י״י אחד ושמו אחד ע״כ, כגון שהובא בטעמי המנהגים ענייני אישות דף תי״ט אות תתקצ״ה, ובמנחת יהודה למהר״י גזפאן פרשת ויצא דף קכ״ו, גבי פסוק (בראשית כ״ט, כ״א) הבה את אשתי, ובמחמדי שמים חלק ב׳ דף שע״ט ד״ה וכתב, ובתורת חכם למהר״ח סנואני אמצע דף ל״ב בשם האר״י ויעו״ש עוד:

ושפירוש השם יה הוא אימה, למד מהר״ם באך מזה שתרגומו דחילא, אבל לא ביאר שייכותם זה לזה. ונראה לענ״ד בס״ד שהדבר יתבאר לפי הידוע כי דרך בני אדם כפי מה שהטביע בהם השי״ת בבריאתם, כשבאה להם יראה ודאגה בפתע פתאום, שהם פוערים פיהם ומוציאים קול הברה ארוך הנשמע כאמירת יָהּ. ולפי שפיהם פתוח אז, יוצא מאליו אוויר בסוף ההברה, שזהו כהוצאת מפיק ה״א. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת בראשית על תיבת בהבראם ד״ה ומצוי. ואם־כן ממילא מסתברא לענ״ד שזהו לעיכובא בקריאת תיבה זו. והעניין הפוך מתיבת וָהּ שהיא מורה על שמחה, כמו שהובא בתוספות יום טוב ממאמר רז״ל בין וָי לוָהּ נמלט רבן יוחנן בן זכאי. ועיין עוד שו״ת הד״ר [הילולא דרבי] סימן כ״ט דף מ״ט אות רצ״ה:

שוב זכיתי ומצאתי סעד לכך, מהא דאיתא כעין זה בבראשית רבה פרשת צ״ב סוף אות א׳ לגבי הפסוק אשרי הגבר אשר תיסרנו יָהּ (תהלים צ״ד, י״ב) מדוע אין כתוב תיסרנו ה׳. אלא כזה שהוא נידון לפני הדיין, צועק ומצטער ואומר יָהּ יָהּ, די די. ופירש במתנות כהונה שם, לשון צעקת חלל, כמו הה, הה, וכו׳ ע״כ. וכיוצא בזה העלה מהרז״ו שם, כי יה, הוא צעקה בלשון יוני יעיו״ש. [ועל־דרך הרמז נראה לענ״ד כי י״ה גימטריא גאוה כידוע. ומדת הגאוה אצלו יתברך, היא כדי להיפרע מן הרשעים, עיין חן טוב בפסוק (לעיל א׳) כי גאה גאה. וזוהי האימה, דהיינו אימת הפורענות. איתמר]:

ד) ומִמַּה שטען מהר״ם באך לשלול מלפרש שם הוי״ה שהוא לשון שמחה, מטעם שהקמץ תהיה לנקבה, ר״ל שבשם הוי״ה נקוד הוא״ו בקמץ, וזה מתאים רק אם נאמר שפירושו אימה שהיא לשון נקבה כגון שנאמר ואֶמתו אל תבעתני (איוב ט׳, ל״ד) בתי״ו, ולא יבעתני ביו״ד, ואם־כן אין זה עולה בקנה אחד עם וַה שהוא בפתח, נראה שהקיש את וַהּ לוַי, שהם דהיינו האשכנזים מנקדים את הוא״ו בפתח, כגון שהוא אצלם בתרגום אוי לך מואב (במדבר כ״א, כ״ט) וַי לכון, וממילא פשוט לו כי גם וַהּ הוא בפתח. אבל בספרים שלנו מנוקד וָי בקמץ, ממילא יתכן להיות גם וָהּ בקמץ, ועיין עוד בדברינו להלן פרשת כי תצא על פסוק ושכחת עֹמר בשדה ד״ה ואעפ״י:

ונמצא בידינו לפי זה פירוש פְּשָׁטִי נוסף לשם הוי״ה, שהוא לשון שמחה. ושני הפירושים יכולים לעלות בקנה אחד, כפתור ופרח. כי כאשר ימחה זרעו של־עמלק, אז יהיה השם שלם, כי אימתו ויראתו יתברך תהיה מוטלת על כל הבריות, ולצדיקים יהיה אז שמחה וששון, על־דרך שנאמר נגילה ונשמחה בך (שיר השירים א׳, ד׳). וגם לפניו יתברך תהיה אז שמחה, כמבואר בדברי חז״ל בכמה מקומות גבי פסוק (משלי י״א, י׳) ובאבוד רשעים רנה. אי נמי השמחה והאימה יצטרפו יחדיו, על־דרך שנאמר (תהלים ב׳, י״א) וגילו ברעדה:

והדברים עולים בקנה אחד, עִם הא דאיתא ברעיא מהימנא שבזוהר הקדוש פרשת בהר כי נשמות ישראל הן חלק ממנו יתברך, וכן תרי״ג מצוות התורה הן משמו, שכן תמצא זה שמי לעֹלם וזה זכרי לדֹר דר (לעיל ג׳, ט״ו) י״ה עם שמי, שס״ה מצוות לא תעשה. ו״ה עם זכרי, רמ״ח מצוות עשה יעו״ש. כי יָהּ רומז למצוות לא תעשה שצריכים אימה ויראה כדי להימנע מלעשותן. וָהּ רומז למצוות עשה שצריכים לשמוח בעשייתן, כדלהלן בפרשת כי תבוא על פסוק תחת אשר לא עבדת את י״י אלהיך בשמחה:

ולפי מה שנכתוב בס״ד לקמן בסמוך ד״ה וצריך, יש פירוש נוסף לשם יָהּ, מלבד אימה, והוא כבוד. וגם זה מצטרף לָאמור לעיל, שלעתיד לבוא יתקיים מקרא

שכתוב (ישעיה ס׳, ב׳) וכבודו עליך יראה, וכיוצא בזה. ועוד, על שם שנאמר יהי ״כבוד״ י״י לעולם ״ישמח״ י״י במעשיו (תהלים ק״ד, ל״א) כדעת המפרשים דקאי לעתיד כשיכלו הרשעים, כי עתה פעמים שהוא עצב, כגון שנאמר בדור המבול (בראשית ו׳, ו׳) ויתעצב אל לבו, כדאיתא ברד״ק שם. גם מהרי״ץ בעץ חיים חלק א׳ דף ט״ז ע״ב ד״ה יהי כבוד כתב, שָׂמח לא נאמר, אלא יִשמח, לפי שפסוק זה מדבר לימות המשיח, כי אז באותו זמן כולם יֵדעו אותו יתברך, ואז ישמח בהם הקב״ה יעו״ש:

זכינו ועלו בידינו בעזר ה׳ וישועתו, **שלושה פירושים** לשם יָהּ. ושלשתם חברו יחדיו בתפילות ימים נוראים. שכן אנו אומרים, ובכן תן פחדך י״י אלהינו על כל מעשיך **ואימתך** על כל מה שבראת. **ויירָאוך** וכו׳ ושמך **נורא** על כל מה שבראת. ובכן תן **כבוד** לעמך וכו׳ **שמחה** לארצך וכו׳ ואז צדיקים יראו **וישמחו** וכו׳. וזהו שאומרים שם, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ ומלכות העליזה מהרה תעקור ותשבור, ותמלוך וכו׳ יען כי כל זה יהיה לעתיד, כשימחה זרעו של־עמלק ויהיה הכסא שלם והשם שלם. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק ויולך י״י את הים ברוח קדים עזה ד״ה וממשלת:

ה) ותרגום עזי וזמרת יה, תוקפי ותושבחתי דחילא י״י. תוקפי, הוא תרגום **עזי,** לשון גבורה חוזק ותוקף. ותושבחתי, הוא תרגום **וזמרת,** לשון שבח וזמר, אלא שתרגם כאילו כתוב וזמרתִי ביו״ד, ועיין מדרשי חז״ל ורש״י ושאר מפרשים. ודחילא, שפירושו היָ̇ראוּי, או נוֹרָא, מלשון יראה ופחד, הוא תרגום יָהּ, וכמובא בתוספות יום טוב דלעיל ד״ה וביאור. והראיה, שכן נמצא גם בסוף פרשתנו, גבי פסוק (לקמן י״ז, ט״ז. ועיין בדברינו שם ד״ה הראשון) על כס יָהּ, מן קדם דְּחִילָא. וכן תרגום נורא תהלות (לקמן י״א) דְּחִיל תושבחן. אל גדול ונורא (דברים ז׳, כ״א) וּדְחִילָא. ואם־כן צ״ל לפום רהטא שתיבת י״י, הוסיף אונקלוס בתרגומו דרך תוספת ביאור. ובישעיה (י״ב, ג׳) שם נמצא בפסוק עצמו תיבת י״י, שכן נאמר הנה אל ישועתי וגו׳ **כי עזי וזמרת יה י״י,** תרגם יונתן כמו כאן. ועיין עוד בספר שמות קודש וחול לרמב״ם דף ס״ד ס״ה, ובמו״נ חלק א׳ שלהי פרק ס״ג:

אמנם מנהגינו פשוט ומפורסם לצרף תיבת דחילא יחד עם תוקפי ותושבחתי, שהרי קוראים תרגום השירה בניגון ובהפסקים, כמו המקראות עצמם, והפסקים אלו מכונים בשם ״פִּשְׁטוֹת״, כמלה מושאלת מהטעם **פשטא** המורה על הפסקה, ויש מכנים להם ״טפחֹות״ [סיבת ההבדל, מפני שאֵלו מסמנים אותם מלמעלה כפשטות, ואֵלו מלמטה כטפחות. ונראה לענ״ד לעשות פשרה, אותם ההפסקים שבתחילת הפסוק פשטות, ושנים האחרונים טפחות. לפי שבתחילת הפסוק, נגינתן גבוהה ועולה. ואין להן מניין קבוע, אלא לפי אריכות הפסוק. ושנים האחרונים נמוכה

ויורדת, לפי ששוברים הנגינה לפני סוף הפסוק כידוע, ועיין בדברינו להלן פרשת ואתחנן על פסוק וידעת כי י״י אלהיך שומר הברית והחסד לאוהביו ד״ה ובקהילותינו. וזה יועיל בפרט לילדים המתרגמים, שלא יכשלו בנגינת קריאתם. ובמרפא לשון בפסוק שלנו, קרא לכך בשם פשטא, כמו שיובא בס״ד לקמן בסמוך ד״ה אבל. ובפסוק י״י ימלֹך לעלם, קרא לכך שתי פעמים בשם טפחא, כדלקמן על פסוק הנזכר ד״ה אבל. כי הלך לפי הטעם המקביל בפסוק], ועושים נעימת הפסק ה״פשטא״ אי נמי ה״טפחא״, בתיבת דחילא. וכן נוהגים בהפטרת שמיני של־פסח (יום טוב שני של־גליות), שבסופה נמצא הפסוק דישעיה הנז״ל, לפי שבתרגום ההפטרות עושים תמיד פשטות, אי נמי טפחות, ועיין מ״ש בס״ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר הלכות קריאת התורה וההפטרה בשבת סימן ס׳ אות מ״א ד״ה ונלע״ד:

אך יגעתי לשעבר, ולא מצאתי ביאור לדבר. וכבר מהר״י קורח במרפא לשון כאן, עמד על זאת, ולדעתו שגיאה היא, אלא צריך להטעים הפשטא בתיבת ותושבחתי, וכדבעינן לאתויי סמוך ונראה. ואם זו אמת, היה עלינו לקבל אותה, על־דרך שנאמר (משלי כ״ה, ד׳) הָגוֹ סיגים מכסף, וכדלעיל פרשת וירא על פסוק ואקחה פת לחם ד״ה ויובן:

ו) **אבל** עכשיו טבת ה׳תשע״ב ב׳שכ״ג נתתי את לבי להתייגע שוב להבין ולהשכיל פשר דבר, ואז האיר השי״ת את עינַי לתרץ ולהעמיד אל נכון מסורת אבות, ומינה לא תזוע. ולכן כדי שיבין המעיין תשובתי עליו היטב, אקדים להביא את דבריו וז״ל, **עזי וזמרת,** תוקפי ותושבחתי. כאן צריך להטעים הפשטא [עיין לעיל ד״ה אמנם]. וְעָם לא יבין כורכין עוד, דחילא. [נקט כלישנא דמתניתין בפסחים דף נה: כורכין את שמע יעו״ש. יב״ן]. **יה,** דחילא י״י. תרגם **יה** דחילא, וכן תרגם בסוף סדרא כי יד על כס יה, דחילא. והוסיף שֵם י״י, לומר שהוא מקרא קצר. ושיעורו, עזי וזמרת יה י״י, וכמו שנאמר בישעיה י״א כי עזי וזמרת יה י״י, ותרגם יונתן ארי תוקפי ותשבחתי דחילא י״י. וצריך לדעת מה טעם תרגם **יה** דחילא. ואפשר שטעמו כי שם **יה** במלכות מדת הדין וכמו שכתב הרמב״ן ז״ל, ולכן תרגמו בתואר נורא, להורות שהוא דין עכ״ל:

הנה דיבר האיש (גוברא רבא דכוותיה) אדונֵי הארץ (מאריה דתרגומא) אִתנו קשות. ויתן אותנו כולנו, אבותינו ואבות אבותינו, ובכללם אבותיו הוא בעצמו, כצאן מבלי רועה נטושות. כאיש אשר לא יודע כי דחילא, הוא תרגום **יה,** ואין בפיו הוכחו״ת. עד שקרא עלינו מקרא שכתוב (בהושע ד׳, י״ד) **עָם לא יבין,** ולא יוכל לדבר צָחוֹת. ועם כל זה לא נתקבלו דבריו, ולא נשתנה המנהג. וגם ראיתי כמה תלמידי חכמים שראו מה שכתב, ואעפ״כ לא זזו מן המנהג, לרוב פשיטותו בכל גלילות תימן, הגם כי לא מצאו מענה לטענתו. [זולת זה מקרוב היפ״ה בתורה

קדומה, שנמשך אחרי מרפא לשון והדפיס כפי דבריו הטפחא לפני תיבת דחילא. גם בחמדת ימים למהר״ש שבזי הנדפס מקרוב בסוף פרשתנו דף רנ״ח שהעלה לשון התרגום, יש שם סימן הפסק לפני תיבת דחילא, אך כנראה המוציא לאור הוא שהוסיף אותו מדעתו. כי אעיקרא בכתבי יד של־חמדת ימים וזולתם, אין סימני פיסוק בשום מקום. ובעניין זה אין לברר מכת״י מדוייק שבידי, כי לא נמצאת שם פיסקא זו]:

ואני הקטן אומר במחכת״ה לא ניחא ליה למאריהו למימר הכי, ואדרבה קורא אני עליהם מקרא שכתוב (דברים ד׳, ו׳) רק **עם חכם ונבון** הגוי הגדול הזה. אבותינו ורבותינו הגדולים והקדושים שהיו בערי תימן, לאו קָטְלֵי קְנֵי באגמא נינהו, כל דבריהם כגחלי אש, וכל מעשיהם מיוסדים על אדני פז. ודעתם דעת עליו״ן כי צריך להפסיק בין תיבת דחילא לתיבת י״י, להורות כי הוא דרך פירוש. כלומר מי הוא זה דחילא, ויהי כמשיב י״י. דבשלמא במקרא מובן טפי הכי, יען כי אותיות **יה** הן עצמן חצי מהשם הוי״ה. מה שאין כן תיבת דחילא שבתרגום. ובפרט שעד עכשיו לא נזכר בתורה שמו יתברך בתואר זה, ולא נזכר זולת בשני מקומות, וזו הפעם הראשונה. ומה־גם שתיבה זו משמשת גם לחול, כגון המדבר הגדול והנורא (שם א׳, י״ט) שמתורגם גם־כן ודחילא. כל־שכן שיש מקום להבין כי הוא עבודה זרה, קרוב ללשונו בתרגום אלהי מסכה (לקמן ל״ד, י״ז) דַּחְלָן דמתכא, וכיוצא בזה, והוי חירוף וגידוף חס ושלום. הלכך התרגום כדרכו לפרש, הכא נמי תני תחילה דחילא, שתבין מזה ביאור מהות השם **יה** שבמקרא, והדר מפרש כי זהו עצמו הוי״ה. מה שאין כן בסוף פרשתנו לא הוצרך לבאר זאת, כי מובן הוא מתוך העניין, וגם נזכר בהדיא שֵׁם י״י בהמשך. וממילא נדחה מקום ההפסק מתיבת ותושבחתי, ועבר לתיבת דחילא, בשינוי מן המקרא. וכגון דא כתב מהרי״ק עצמו גבי תרגום פסוק י״י ימלך לעלם, כדלקמן בפרשתנו התם על פסוק הנזכר:

ואין לומר אם־כן היה להם להשוותו עם המקרא ככל האפשר, על־ידי שיעשו שני הפסקים, אחד אחרי ותושבחתי, ואחד אחרי דחילא. כי הרואה יראה בכל כי האיי גוונא שאין שומרים השוואת הפיסוק, אלא כשהתרגום מלה במלה. אבל כשהתרגום מוסיף, אזי מצוי שמשנים ומפסיקים לפי צורך העניין, דוק ותשכח. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק ובמשה עבדו, ולקמן בפיסקת ויהי לי לישועה ד״ה ולפי. גם אל תשיבני מזה שמדגישים את הדל״ת דְּחילא. דבשלמא אם יש הפסק לפניה, שפיר. אבל אם היא מחוברת עם ותושבחתי, צריכה להיות רפויה כדין בג״ד כפ״ת אחרי אהו״י. הא לא קשיא מידי, כידוע שבתרגום וכיוצא בו אין מקובל אצלינו לדקדק בדבר, אלא פעמים מדגישים ופעמים מרפים:

ז) **והבנת** המרפא לשון בתוספת שם ה׳ שבתרגום, שבאה לומר כי הוא מקרא קצר, ושיעורו כמו בפסוק שבישעיה, לא נהירא לענ״ד. אדרבה, בכוונה

נקט קרא הכא שם זה לבדו, מה שאין כן בישעיה הוסיף עליו שם הוי״ה, לחלק ולהבדיל ביניהם. כי שם מדובר בזמן הגאולה השלימה לעתיד לבוא, שאז יהא השם שלם, וכדפירש רש״י התם וז״ל, עד הֵנה היה שמו חָלוק. ובמפלתו של־עמלק נעשה שלם וכו׳ ע״כ. ועל־דרך זה פירש בהרחבה בתיקון עולם, דכיון שגאולה זו תהא שנית לגאולת מצרים, ראוי שיאמרו שירה כמו שאמרו על הים. לכן ציוה אותם לשורר זה המאמר עצמו, **עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה.** והכוונה שתשועה זו תהיה תשועה שלימה, שלא תהיה אחריה גלות, שלא יחטאו עוד. ואם בשירת הים אמרו **עזי וזמרת יה** בחצי השם, כי היו מעותדים לחטוא, עכשיו יאמרו עזי וזמרת יה י״י, יהיה נזכר השם שלם בפי כל העולם, הובאו דבריו במעם לועז שם דף קנ״ט:

ומהאיי טעמא נמי יסדו הקדמונים לומר פסוק זה שבישעיה, בכלל פסוקי רפאני אחרי שירת הים, שעיקרם באו לקשור את הישועה שבעתיד עם הישועה שבעבר, אבל היא מעולה ממנה, להכיר ולהבחין ביניהן, כיעויין בעץ חיים למהרי״ץ שם דף כ״ו ע״א ד״ה ונהגו, ובדברינו לקמן בפרשתנו על פסוק ותקח מרים הנביאה אחות אהרן ד״ה ובמזרחי:

ויש לעיין עוד בזה, מצד האמור בהלל, בפיסקת מן המצר, דחה דחיתני וגו׳ **עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה,** קול רנה וישועה וגו׳ (תהלים קי״ח, י״ג. י״ד. ט״ו), אם המדובר על דוד עצמו, או לעתיד בזמן הישועה, כיעויין במדרשים ובמפרשים שם שנראה כי יש בזה חילוקי דעות. והנה הראב״ע כאן כתב (בהמשך דבריו שהעלינו לעיל ד״ה וזהו) ומצאנו השם [יה. יב״ן] מחובר עם השם הנכבד [הוי״ה. יב״ן], והוא כמו כי עזי וזמרת יה י״י וכו׳ עכ״ל. ולכאורה כוונתו כדברי המרפא לשון שזהו מקרא קצר. אבל אולי כוונתו לתת דוגמא מן הפסוקים שכתוב יה הוי״ה יחד, יען כי נמצאו עוד כמוהו (ישעיה כ״ו, ד׳) כי ביה י״י צור עולמים (תהלים ס״ח, י״ט) ואף סוררים לשכון יה אלהים, וצ״ע:

איך שיהיה, פירוש רש״י והתיקון עולם ודברינו דלעיל, מסתייעים סיוע שיש בו ממש, מדברי חז״ל במדרש תהלים על פסוק הנזכר, בעולם הזה מקלסים אותו בשתי אותיות, שנאמר עזי וזמרת **יה.** אבל לעולם הבא, בשש אותיות, שנאמר בטחו בי״י עדי עד, כי **ביה הוי״ה** צור עולמים. ומביאו גם־כן רבינו בחיי בפרשתנו, שלהי פסוק (לקמן ג׳) י״י איש מלחמה יעו״ש:

ולכאורה לפי האמור לעיל, כיון ששם בישעיה תיבות יָהּ י״י, מצטרפות במקרא יחד, וכפי הוראת הטעמים שתיבת יה בשופר הולך, שהוא טעם מוליך, המקשר ומצרף אותה עם תיבת י״י שאחריה, ומאידך תיבת וזמרת מוטעמת בפשטא להפרידה, ממילא הוה אמינא כי כן היה צריך להיות הפיסוק גם בתרגום שם. ולא נהגו כן, ועדוּת וחיזוק לכך גם מכמה ספרי הפטרות כת״י שיש בהם בתרגום סימוני

פשטות אי נמי טפחות (כדלעיל ד״ה אמנם), וחזינן שחיברו גם כאן את תיבת דחילא עם ותושבחתי, דהיינו גבי הפסוק בישעיה שהוא בהפטרת שמיני דפסח. [ובשירת הים, מסורת ההפסקות מקובלת ושגורה בידינו על־פה מדור לדור, איש מפי איש. ובזמנינו, נדפסו]. ועולה על הדעת שבזה על־כל־פנים יש להסכים להמרפא לשון כי היא שגיאה, ונשתרבבה אגב הפיסוק שבשירת הים, ונהיה על־ידי זה מודים לו במקצת:

בְּרַם נראה לענ״ד כי גם בזה צדקו אבותינו ורבותינו נע״ג, וברוח בינתם המליאה לה דעת, יפה עשו גם כאן את ההפסק אחרי תיבת דחילא דוקא. משום דבשלמא במקרא, התיבות יה הוי״ה שוות באותיותיהן, וידוע לַכֹּל כי יָהּ הוא מהשמות הקדושים. אבל בתרגום ששינה וכתב דחילא, אינו דרך כבוד כלפי מעלה לכרוך אותו כאחד עם תיבת י״י. ועוד, שמשתנה על־ידי זה המשמעות, כי יכול להיות מובן שהכוונה יראה מהשם, על־דרך שנאמר (ישעיה ב׳, י׳) מפני פחד י״י ומהדר גאונו, וכיוצא בזה. [וראיה לכך, ממה שמצינו שכבר טעו בזה כמה מבני שאר קהילות, מפני שלא היתה להם מסורת פיסוק בתרגום. והם, נפש חיים למהר״ח פלאגי מערכת היו״ד אות ח׳ דף קפ״ז ע״ב. ספר חסד לאברהם (רבינוביץ מרדאמסק) פרשת ויגש דף נ״ו ע״ב, ותרומה דף ק״ח סוף ע״ד, ובמועדים דף כ״ה שלהי ע״א, ודף ס״ז שלהי ע״ד. וספר לשכת הסופר כאן דף כ׳ ע״א. וספר נפש חיה לה״ר ראובן מרגליות על פרי מגדים אורח־חיים סימן נ״ו משבצות זהב סק״ג (במהדורא חדשה ריש דף קנ״ה). וסידור הגאונים והמקובלים חלק ח׳ דף תס״ט. ובספר תורת הרמב״ם כאן. גם בספר דעת תורה למה״ר ירוחם ליבוביץ ממיר פרשת נצבים סוף דף פ״ה (ונדפס גם בספר ויטע אשל דף תרנ״ד סוף ע״א) כתוב דמצינו בתרגום אונקלוס שמתרגם שם אלהים, דחילא די״י. והמגיה שם העיר שלא נמצא, וציין עיין בפירוש רש״י לתהלים ס״ח ה׳, ושם מפורש שהכוונה לפסוק שלפנינו. וברש״י שם צויין לתהלים קי״ח, ונראה שטעו בזה. ויש לעיין בתרגום כי ביה י״י צור עולמים (ישעיה כ״ו, ד׳) וכן בפסוק אמרתי לא אראה יה, יה בארץ החיים (שם ל״ח י״א) ששניהם מתורגמים דחילא די״י. ובכת״י הראשון דחילא י״י, והשני דחילא די״י. איתמר]:

ושני טעמים אלה, ייאותו גם לשירת הים. ואולי מפני כן נוסף בתרגום המיוחס ליונתן גבי פסוק זה שבשירת הים, דְּחִיל על כל עלמיא י״י. ועל־דרך זה בתרגום ירושלמי, דחיל כל עלמא י״י. ועיין עוד בדברינו לקמן בסמוך בפיסקת **ויהי לי לישועה** שבהמשך הפסוק, ד״ה אמר:

ח) וכוונת המרפא לשון, כי הם סברו בהיפך, שתרגום של־יה הוא הוי״ה, ותיבת דחילא היא הנוספת, וכדרך תוספות לשון רבות שיש כאן בתרגום כמו בעוד כמה מקומות דרך פירוש והרחבה. וכגון בפסוק זה עצמו **ויהי לי לישועה**,

מתורגם אמר במימריה והוה לי לפריק. ששתי התיבות אמר במימריה, נוספות, דרך כבוד כלפי מעלה, לומר שלא הוצרך להושיענו ממש בפועל כדרך בני אדם, אלא בדיבור פיו בלב, וכמו שנכתוב שם בס״ד. כמו־כן נצטרך לבאר תושבחתי דחילא, הכוונה שאני אומר לו יתברך שבח וזמרה באימה וביראה. הגם שלפי־זה אין הלשון מדוייק, שאם־כן לא היה לו לומר דחילא, אלא בְּדחילוּ, דהיינו בתוספת בי״ת בתחלתה, וא״ו בסופה במקום אל״ף. וגם אי אפשר לומר אחר־כך י״י סתם, אלא להוסיף קדם י״י, דהיינו לפני ה׳. דומיא דתרגום **אשירה לי״י** (לעיל א׳) נשבח ונודי קדם י״י:

וקשה הדבר עד מאד לומר כי נעלם דבר זה מעיני כל חכמי תימן, ועל־כל־פנים יש לנו להוכיח כי בעיני גאון עוזנו מהרי״ץ פשוט היה כי דחילא הוא תרגום **יה.** שכן מצינו לו בהדיא בפירושו לפסוק סולו לרוכב בערבות, בְּיָהּ שמו ועלזו לפניו (תהלים ס״ח, ה׳. ועיין לעיל ד״ה ודרך) שהוא במזמור לחג השבועות שהעלה בעץ חיים חלק ב׳ דף מ״ג ע״ב בזה״ל, סולו, לשון שבח ורוממות וכו׳. ביה שמו, בשם הזה סולו אותו, והבי״ת משרת. ראב״ע. ונקרא כן, לפי שהוא סיבת העולם והוייתו [עיין בדברינו לעיל ד״ה וזהו. יב״ן]. רד״ק. ורש״י פירש כי שם יה, הוא לשון תוקף. **עזי וזמרת יה,** (מתרגם אונקלוס) [בכתי״ק, מתורגם] דחילא עכ״ל מהרי״ץ:

והנה בהגהות הר״ד שם כתב על סיום דברי מהרי״ץ, כי זה צריך עיון יעו״ש.

וכוונתו כי דחילא אינו תרגום של־תוקף, תקיף, אלא של־נורא [וכמו שהבאנו בס״ד לעיל ד״ה ותרגום, מכמה מקומות]. ואכן בדברי רש״י איתא בסגנון אחר וז״ל, ביה שמו, בשם יה, שהוא לשון יראה, כדמתרגמינן דחילא, עזי וזמרת יה. וכן כי יד על כס יה וכו׳ יעו״ש. [גם לעיל מינה על פסוק לך דֻּמִיָּה (תהלים ס״ה, ב׳) איתא תוך פירוש רש״י בזה״ל, דוֹם יה תְּהִלָּה, ופתרונו הללוהו באימה וכו׳. שם בן שתי אותיות, מתורגם דחילא, עזי וזמרת יה, ויד על כס יה וכו׳ יעו״ש, ובשינויי נוסחאות שבספר פרשנדתא דף ס׳. הרי שפירש יה, אימה, שהוא קרוב ללשון יראה שכתב בפרק ס״ח. ובסגנון אימה, נקט נמי התוספות יום טוב, כדלעיל ד״ה וביאור]. הלכך נראה שצריך להגיה בדברי מהרי״ץ, הוא לשון ״יראה״. ותיבת תוקף, נשתרבבה לו או מדברי הראב״ע שציין לעיל, כי שם אכן כתוב, ביה ה׳, תוקף הניצוח [ועל־דרך זה ביאר גם המלבי״ם, שם זה מורה על גבורתו] או מלשון אונקלוס שתרגם עזי, תוקפי. ועיין עוד סוֹדֵי חומש להר״י החסיד דף ק״ח, ובינת יששכר (בלאך) דרך ה׳ דף ט״ל ע״ג ד״ה ונבין, וחסד לאברהם (רבינוביץ) פרשת ויגש דף נ״ו ע״ב ד״ה א״י, ולשכת הסופר דף כ״ו ע״ד ד״ה איתא, ובעטרה לראש צדיק דף נ״א ע״א:

ט) ומיפא דמילתא שכתב המרפא לשון טעם התרגום דחילא, מפני שהשם הזה הוא במלכות שהיא מדת הדין, בזה היטיב אשר דיבר עד״ה. ואף כי יש מקום לבאר זאת גם על־דרך הפשט כדכתבינן בס״ד לעיל ד״ה ושפירוש, מכל־מקום את זה לעומת זה עשה האלהים, אלו ואלו דברי אלהים חיים. וז״ל הרמב״ן שרמז אליו, ועל־דרך האמת, בעבור כי ישועת הים כולה, היתה על יד מלאך האלהים וכו׳ וכמו שאמר וירא ישראל את היד הגדולה (לעיל י״ד, ל״א) כי היד ירמוז למדת הדין אשר היא היד הגדולה והנוקמת, והיא המקרעת הים וכו׳ ע״כ. ועיין עוד רבינו בחיי בפרשתנו לעיל גבי פסוק הבאים אחריהם בים, ולקמן על פסוק כי יד על כס יה, ובחמדת ימים למהר״ש שבזי דף רנ״ז ע״ב ודף רנ״ח ע״א, וכלי יקר ומאור ושמש כאן. ובדברינו שם ד״ה והשני, ולהלן פרשת ואתחנן על פסוק וכתבתם על מזוזות ד״ה הלכך:

וצריך להוסיף כי מהתרגום לפסוק כי יד על כס יה, יש ללמוד עוד פירוש לשם יָהּ, מלבד דְּחִילָא, והוא יְקָרָא, דהיינו כבוד, כמו שיתבאר שם בדברינו בס״ד. ולשונו שם, כורסי יקרא, דהיינו כסא הכבוד. ונראה לענ״ד כי שני הדברים הללו, שפיר יכולים לעלות בקנה אחד עד״ה דלעיל, לפי מה שכתב הרמ״ק בפרדס רמונים שער ערכי הכינויים, תפארת נקרא כסא הכבוד וכו׳, ויש שפי[רשו] כי השכינה נקראת כסא כבוד, לפי שהיא כסא לתפארת שנקרא ה׳ וכו׳ אמנם סתם כסא הוא במלכות וכו׳ יעו״ש, ובדברינו להלן במגילת אסתר על פסוק והעיר שושן צהלה ושמחה ד״ה אי נמי. אף כי יש לבאר שייכות הכבוד לכאן גם על־דרך הפשט, כי מי שיראים ממנו, מכבדים אותו. וקרוב לזה תנן בברכות דף יד. שואל מפני היראה, ומשיב מפני הכבוד. ועיין עוד לעיל בסמוך ד״ה ולפי:

י) ויוטעמו טפי על פי האמור לעיל, הדברים שהעלה מהרי״ץ בעץ חיים חלק א׳ דף י״ט ע״ב על פסוק ואנחנו נברך יה (תהלים קט״ו, י״ח) למה היה דוד מחסר השם ברוב שיריו [דהיינו שלא היה אומר שם הוי״ה שלם, אלא יה, דהיינו בתיבת הללו־יה, וכן בעוד פעמים רבות מאד בספר תהלים. ומאידך בכל שאר ספרי המקרא נזכר השם יה רק פעמים אחדות. יב״ן], ופתח וסיים בהללו־יה [ר״ל ועוד יש לשאול מדוע פתח וחתם באותה תיבה עצמה בחמשת המזמורים שבסוף תהלים. יב״ן]. ויש לומר לפי ששאול נכשל בעמלק, שנאמר כי יד על כס יה, ואיבד המלכות. ואמר דוד, אני אשבחנו בשם זה, ויהיה לי לזכרון, ולא אכשל כמו שאירע לשאול ע״כ. דהיינו מפני שהשם הזה הרומז לשכינה, מושרש במדתו שהיא מלכות בית דוד, להכין אותו ולסעדו על כסא ממלכתו. ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת וארא על פסוק אלישבע בת עמינדב ד״ה ובזה:

ומן האמור לעיל, נקח מוסר־השכל לעצמנו, שלא לסתור דבר ממנהגי קדמונינו נע״ג, וכל־שכן שלא בחוזק־יד. אלא אם־כן בראיות ברורות, ואין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות. ועל־דרך זה כתב מהרי״ץ בעץ חיים בפירושו לאגדתא דפסחא גבי גואל ישראל, חטאתי ואשמתי לשבש גירסתם הנכונה והישרה וכו׳ יעו״ש. כי הכל קבעו במספר במשקל, ברוח דעת ויראת ה׳. ברוך שבחר בהם ובמשנתם, ותפארת בנים אבותם:

תוספת מלים בתרגום, ומסורת הפיסוק ◆ ישועת ה׳ לישראל, יותר מכל באי העולם

ס״ס, ס״ס. **ויהי לי לישועה.** תרגומו, אמר במימריה והוה לי לפריק. נראה כי הוסיף שתי תיבות הללו, אמר במימריה, דרך כבוד כלפי מעלה (וכן פירש בנתינה לגר יעו״ש) כלומר שלא תחשוב כי עשה זאת בגופו כאדם המושיע את חבירו מאויבו הקם עליו, אלא במאמר פיו בלבד. ועיין עוד בדברינו לעיל בסמוך, בפיסקת **עזי וזמרת יה,** ד״ה ברם, וד״ה ושני, וד״ה וכוונת. ובמ״ש עוד בס״ד בטופס כתובות שער עיטור הכתובה דף צ״ה אות כ״ד, גבי האמור שם ואנא ״במימרא״ דשמיא:

ולפי העניין נראה שהיה צריך לעשות נגינת ההפסק אחרי תיבת במימריה. אבל המנהג אצל הכל לעשותה אחרי תיבת לי, כאשר הוא בפסוק. ואעפ״י שכשהתרגום מוסיף מלים דרך ביאור, משנים את הפיסוק לפי המובן, וכמ״ש בס״ד לעיל בסמוך בפיסקת עזי וזמרת יה ד״ה ואין. צריך לומר דהכא שאני, כדי לציין בכך ולייחד את המשמעות המיוחדת של־תיבת **לי,** על־פי מה שאמרו חז״ל במכילתא בזה״ל, **ויהי לי לישועה,** ישועה אתה לכל באי העולם, אבל **לי** ביותר יעו״ש. ובדברינו להלן פרשת אמֹר על פסוק איש איש כי יקלל אלהיו ד״ה אגב, בשם ספרֵי:

טעם שתיבת זֶה, רומזת להקב״ה

ס״ס, ס״ס. **זה אלי.** בכמה מקומות דרשו חז״ל תיבת **זה** כלפי הקב״ה, אף כשהיא אמורה בסתם, כגון בבבא בתרא דף טו. חמש עבירות עבר עשו באותו היום וכו׳ וכפר בעיקר, כתיב הכא ולמה זה לי בכורה (בראשית כ״ה, ל״ב) וכתיב התם **זה אלי ואנוהו.** ובמנחות דף נג: יבוא זה ויקבל זאת מזה לעם זה וכו׳ מזה, זה הקב״ה דכתיב **זה אלי ואנוהו** יעו״ש. ובאסתר רבה פרשה ח׳ אות ד׳, לדעת מה־זה ועל מה־זה (אסתר ד׳, ה׳) שמא כפרו ישאל **בזה אלי ואנוהו** וכו׳. ובכד הקמח לרבינו בחיי ע׳ פורים, המן כפר בעיקר כשאמר וכל זה איננו שוה לי (שם ה׳, י״ג) שהוא מלשון **זה אלי ואנוהו** וכו׳ יעו״ש. וכן בעוד מקומות, כמו שנאספו בתו״ש כאן דף ק״ז ק״ח אות נ״א:

ונראה לענ״ד כי אין המכֻוון בכך רק כעין גזירה שווה זה זה, אלא על־דרך שנאמר שויתי י״י לנגדי תמיד (תהלים ט״ז, ח׳) ר״ל שהאדם צריך לראות את הקב״ה כביכול ניצב לקראתו, לפי שאין **זה** אלא מורה באצבע כדאיתא במנחות דף כ״ט ע״א, וכמו שיתבארו בס״ד כמה עניינים כיוצא בזה בדברינו דלהלן הפטרת ראה על פסוק ושעריך לאבני אקדח מִד״ה עוד. ושוב ראיתי כעין דברינו, במשכיל דורש ריש פרשת ואתחנן ויובא בדברינו שם ד״ה ועניין. ולא תקשי לך מעשו והמן דדייקינן ממה שאמרו בלשון **זה** וכנזכר לעיל, והרי הם כופרים בעיקר, ואיך שייך לומר כן. כי כנראה לאו למימרא שהם אמרו מלה זו ממש, רק הכתוב מפיק לה בלשון **זה** מהאיי טעמא. וכן כל כיוצא בזה:

קְרָא ותרגום

סס, ג׳. י״י שמו. א) כתב מהרי״ק במרפא לשון, בנוסחאות קדמוניות, קרא ותרגום. וכן כתבו חכמי המסורת, וכן כתב היא״ר ז״ל. וכן מצאתי גם בתרגום יונתן בעמוס (ה׳, ח׳) עֹשה כימה וכסיל וגו׳ י״י שמו, קרא ותרגום. וכן שם בסימן הנזכר (כ״ז) י״י אלהי צבאות שמו, וכן בסימן ט׳ (ו׳) הבונה בשמים מעלותיו וגו׳ י״י שמו, בספרי תימן קרא ותרגום. וכן נראה שנזהר בזה המתרגם הירושלמי עכ״ל:

ודבריו נאמנו מאד. ולכן החרה החזיק אחריו הר״ר לוי נגאר (שהיה אחד ומיוחד ממעתיקי השמועה הנאמנה בבית־הכנסת מהרי״ץ בעי״ת צנעא) כמו שהעלה הרש״צ את דבריו, בחזון שמעון דף ל״ד ע״ב. לאפוקי שאין ערך לכת״י ״עתיקים״ שראה בעל מסורת מפורשת (כאן דף נ״ג, ובהפטרת נח דף רנ״א) דגרסי שְׁמֵיהּ, כמו כאשר אינו מדובר על השי״ת. כי אין להשוות הספרים שראה, עם הנוסחאות הקדמוניות ביותר שהשיגה ידו של־מהרי״ק וזולתו, כנודע מעניינים רבים נוספים, וכגון שכתבתי בס״ד בכגון דא לעיל פרשת וישב על פסוק ויעזוב בגדו בידה. ועיין עוד בדברינו להלן הפטרת קדושים על פסוק באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את י״י מִד״ה והעירני, ופרשת בהעלתך על פסוק והאספסוף אשר בקרבו ד״ה וכבר:

הֵן אמת שגירסת שמו בתרגום, נשתכחה ונעלמה מאתנו בדורות האחרונים, ולא ראינו (בספרים) ולא שמענו (בעל־פה) מי שגורס כן, הן כאן, והן בכל כיוצא בזה, כגון בתרגום כי י״י קנא שמו (לקמן ל״ד, י״ד. פרשת כי תשא) כי לא יטוש י״י את עמו בעבור שמו הגדול (שמואל־א׳ י״ב, כ״ב. הפטרת קֹרח) שוכן עד וקדוש שמו (ישעיה נ״ז, ט״ו. הפטרת שחרית דכיפורים) ולכן קשה להחזירה. ברם קושטא קאי דאין זה אלא מפני שנחלשו קצת מקרוב, עם ירידת הדורות. ויש להמליץ על זה מעין לשון הכתוב (ירמיה מ״ט, ז׳) אין עוד חכמה בתימן, אבדה עצה מבנים וגו׳:

ב) וטעמת המסורת מפורשת כי **שמו** אינה לשון תרגום יעו״ש, מי בער אשר לא ידע זאת. רק הדבר ברור ופשוט כי חכמי המסורת והיא״ר וקדמונינו נע״ג ומהרי״ק והר״ל נגאר סבירא להו דגבי השי״ת שאני, כי שמו גדול ונורא. ועל־דרך זה מצינו באוצר הגאונים למסכת מגילה דף מ״ח סימן קס״ט, דחזי לן כנוסחי עתיקי, שכשמגיעים במעשה מרכבה לפסוק ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליהם מלמעלה (יחזקאל א׳, כ״ו) אין מתרגמים אלא ועל דמות [הכסא דמות] כמראה אדם, עליהון מלעילא יעו״ש, ר״ל שאין מתרגמים תיבות כמראה אדם בארמית, דהיינו כחֵיזוּ אנשא, אלא משאירים כלשון המקרא עצמו. שלא חשו לערב לשון הקודש בתוך התרגום, היכא שיש בזה משום כבוד שמים, שלא יטעו עמי הארץ להבין דברים כפשוטם ולהגשים את הבורא חס ושלום. וכן הוא גם בנוסחאות שלנו, וכן המנהג שם בתרגום הפטרת יום טוב ראשון דשבועות. דלא כדפוסים ששם כתוב בתרגום כחיזו אנשא. ועיין עוד מהרש״א בברכות דף ג. ד״ה ועונין יהא שמו הגדול, ועץ חיים למהרי״ץ חלק א׳ דף פ״א ע״א ד״ה יהא שלמא:

ומה שהוסיף במסורת מפורשת דף נ״ד, כי המסתכל בסדר הקדיש, יתגדל ויתקדש שְׁמֵיהּ רבא, יהא שְׁמֵיהּ רבא, שְׁמֵיהּ דקודשא בריך הוא, יגדיל תורה ויורה לקיים נוסחתינו גם לפי סוד הדבר יעו״ש, איני יודע מה הסתכל, דשאני התם שנרמז בכך שֵׁם יָהּ שיהא לעתיד לבוא **רבא**, דהיינו גדול, כמו שאמרו חז״ל בתנחומא סוף פרשת כי תצא ובפירוש רש״י לגבי פסוק **כי יד על כס יה** (לקמן י״ז, ט״ז) שאין הכסא שלם ולא השם שלם (נ״א מלא) עד שימחה זרעו של־עמלק. כנודע מהמפרשים, ומעץ חיים לגאון עוזנו מהרי״ץ זצוק״ל חלק א׳ דף כ״ח. ורבינו האר״י זיע״א גלה סודו בשער הכוונות דף ט״ו ע״ג כי החצי הראשון שהוא י״ה, הם אבא ואימא שאין לקליפה אחיזה בהם, מה שאין כן שתי אותיות האחרונות ו״ה שהם זעיר ונוקביה. ובעודן נפרדות, אין השם שלם וגדול וכו׳ ע״כ, ועיין עוד כף החיים סימן נ״ו ס״ק י״א. ואגב הני תרי, תיקנו נמי אחרי כן **שמיה** דקודשא בריך הוא ביו״ד וה״א, משום דקאי אריש. ומה־דמות יערוך לשאר מקומות שלא נסמכה לו כלל תיבת רבא. [ובהפטרת קֹרח שכתוב בעבור שמו הגדול, ותרגם בדיל שמיה רבא כנזכר לעיל ד״ה הן, צ״ע אם זה דומה לנדון דידן, כי אין המדובר שם לעתיד לבוא]. והנה מהרי״ק בעל מרפא לשון אשר ידיו רב לו גם בנסתרות כנודע, לא עלתה על ליבו שיש מזה סתירה לנדון דידן:

הלכך נראה לענ״ד בס״ד כי על־כל־פנים מי שיגרוס שמו, אם כוונתו לשם שמים, אין להזחיחו. וזה כאן בפרשת בשלח, ובפרשת כי תשא, ובהפטרת נח. אך שבהפטרת קֹרח וכיפורים, לא נתברר לי היטב לעת עתה אם אכן בקדמוניות הנוסחא שמו:

סתם מרכבה ארבעה סוסים ◆ אם יש חילוק בין רכב, למרכבה

סס, ל׳. **מַרכבות פרעה.** כתב מהרי״ץ בחלק הדקדוק בשם מהר״י בשירי וז״ל, המי״ם בפתח, וסתם מרכבה ארבעה סוסים ע״כ. ומקור הדברים, בספר השרשים לרד״ק שורש רכב יעוש״ב, כדרך מהריב״ש להעלות דברים ממנו. ואתא לאפוקי שאינה בסגול, כמו שהיא בפסוק ויאסור יוסף מֶרכבתו (בראשית מ״ו, כ׳). ואף לא בחירק, כבפסוק במִרכבת המשנה (שם מ״א, מ״ג). ועיין עוד מנחת שי על ספר נחום ג׳, ב׳. והעניין שסתם מרכבה ארבעה סוסים, הביא הרד״ק שם בשם המפרשים, ושראייתם לכך ממאי דכתיב גבי שלמה, ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמשים ומאה (מלכים־א׳ י׳, כ״ט):

וכוונתו לרש״י שהביא ראיה זו, בפירושו לפסוק הנזכר. וכן הראב״ע בפירושו על פסוק במרכבת המשנה, והרמב״ם במו״נ חלק א׳ שלהי פרק ע׳. ומדברי הרמב״ם שם, אפשר לדייק לכאורה שדוקא מרכבה היא ארבעה סוסים, אבל לא רֶכֶב, שהזכיר שם בתחילת הפרק. ואם כנים הדברים, נמצא כי לפי דבריו, רכב הוא פחות ממרכבה, דהיינו שאין בו אלא שלושה סוסים או שנים. ועל־כל־פנים לא סוס אחד בלבד, כי ההוא יִקָּרא עֲגָלָה. ואולי יש לדחות זאת כי עגלה אינה רתומה לסוס אלא לבָקָר, ועיין בדברינו לעיל פרשת ויגש על פסוק וירא את העגלות ד״ה הלכך. אבל על־כל־פנים באור האפילה למהר״נ בן ישעיה על פסוק ויעל עמו גם רכב גם פרשים (בראשית נ׳, ט׳) מתבאר בהדיא שאין חילוק ביניהם. וז״ל כבר הודעתיך [לא ידעתי היכן. יב״ן] שרֶכֶב ומרכבה, הם ארבעה סוסים רתומים יחד, ויש להם ״עגל ולואלב״ (בלשון הקודש עגלות וגלגלים, אי נמי גלגלים וצירים) הממהרים במהלכם וכו׳ ע״כ. ועיין עוד ירושלמי פרק ח׳ דכלאים סוף הלכה ב׳ ובפירוש המשנה לרמב״ם שם וברבינו שמשון, ובהגהות צפנת פענל על זוהר הרקיע לרשב״ץ דף ס״ט:

והכי מסתברא כי רכב ומרכבה היינו הך, שהרי לעיל נזכרו כמה וכמה פעמים בלשון רכב בלבד, כגון כל סוס פרעה רִכְבּוֹ ופרשיו (י״ד, כ״ג) וכל רכב מצרים (שם ז׳), ולא כל סוס פרעה מרכַּבְתו ופרשיו, וכל מרכבת מצרים. אם־כן שמע מינה כי המי״ם והה״א בתיבת מרכבה, אינן אלא דרך תוספת, לשם כבוד, וכעין המבואר בדברינו לעיל פרשת בראשית על פסוק ויולד את מהללאל ד״ה וקשה, לגבי החילוק בין הַלֵּל לבין מַהֲלָל:

דגש חזק בבי״ת

סס, י״ח. **מי כָמֹכָה בָּאֵלִם. א)** קבלת הקריאה ידועה גם אצלינו בפי תלמידי חכמים ובפי המדקדקים, שהבי״ת בדגש חזק. וזה נוהג לא רק בקריאת

הפרשה בזמנה, הן בשבת הן בשביעי של־פסח, אלא גם בכל יום ויום שלוש פעמים, א׳ באמירת שירת הים שבסוף פסוקי דזמרה, ב׳ באמת ויציב שחרית, ג׳ ואמת ואמונה ערבית. והוא בגלל הלחץ זה הדוחק שנופלות האותיות זו על־זו. וכמו תיבות רבות דכוותה, כגון שתראה קצתן בדברינו לעיל שלהי פרשת נח גבי פסוק ארצה כְּנען, ולקמן בסמוך (ד״ה לזכרון) נרשום רבים דכוותייהו. ואותם שקוראים אותה וכיוצא בה בדגש קל, אינו אלא ממיעוט הלימוד אצלם, ומחוסר ידיעה ובקיאות:

לזכרון ולטוטפות בין עינינו, ולחזק ולחדֵד את מסורת קריאתנו, נרשום כמה דוגמאות של־דגשים כאֵלו המפוזרים במקראות, אם מדין דחיק, ואם מדין אתי מרחיק, מה שנזדמן לי לפום רהטא, ואלו הם. עֹשֶׂה־פְּרי (בראשית א׳, י״א. י״ב) מה־תִּתן לי (שם ט״ו, ב׳. ל״ח, ט״ז) וענתה־בִּי צדקתי (שם ל׳, ל״ג) מה־בֶּצע (שם ל״ז, כ״ו) מה־פָּרצת (שם כ״ט) עליך פָּרץ (שם) ועבדיך בָּאו (שם מ״ב, י׳) ומשנה־כֶּסף (שם מ״ג, ט״ו) והחזקת בוֹ (ויקרא כ״ה, ל״ה) נכֶה בוֹ (במדבר כ״ב, ו׳) וזבַחת פֶּסח (דברים ט״ז, ב׳) תכסה־בָּה (שם כ״ב, י״ב) עביתָ כָּשית (שם ל״ב, ט״ו) והגית בוֹ (יהושע א׳, ח׳. הפטרת וזאת הברכה) זה בְּני החי (מלכים־א׳ ג׳, כ״ג. הפטרת מקץ. ועיין בדברינו שם) סורה שבָה־פֹּה (רות ד׳, ג׳) יחוֶה־דָּעת (תהלים י״ט, ג׳) השמעת דִּין (שם ע״ו, ט׳) גאלת בִּזרוע (שם ע״ז, ט״ז. ועיין למהרי״ץ בחלק הדקדוק שם, ובמנחת שי) הלמתים תעשה פֶּלא (שם ח״פ, י״א) היגאֶה־גֹּמֶא (איוב ח׳, י״א) מה־בְּרי (משלי ל״א, ב׳) ומה בַּר בטני (שם) מה־זֶּה ועל מה־זֶּה (אסתר ד׳, ה׳. ועיין מ״ש שם בס״ד בבינה במקרא). ולשון מחברת התיגאן בזה בדף פ׳, הִשליכם על אות הטעם השני (באבני בליסטא) [כְּאבני בליסטרא] יעו״ש:

ב) ובענייני הדגושות והרפויות בכללותם, הנוגעים לאותיות אהו״י בג״ד כפ״ת ט״ס שק״ץ נוזלי״ם וכו׳, יש אריכות גדולה בכל ספרי המדקדקים ראשונים ואחרונים, גם אנחנו בעניינו הוספנו נופך בזה בכמה מקומות [ועיין עוד בדברינו להלן פרשת עקב על פסוק ישלח י״י אלהיך בָּם], ולכן אין צורך להאריך בזה כאן. רק לקצר את הדרך, נביא לשון המנחת שי בנדון דידן וזהו, **כמכה באלם,** בלא פָּסֵק באמצע, ודלא כהגהת המדפיס. ובכל ספרים מדוייקים בי״ת **באלם** דגושה. ובעל מקנה אברם ולשון למודים מנו זה עם הזרים, שאין כאן שום מבטל רק יהו״א. ובספר דקדוק ישן כת״י מצאתי לשון זה, רוב דווקנים שמדגישים על **מי כמכה באלם,** וכן קו״ף דועשית קְערֹתיו (לקמן כ״ה, כ״ט), סמ״ך של־ועשית סִירֹתיו (לקמן כ״ז, ג׳) וכן הרבה, מפני המתג אשר מחשיבין לנגינה, עכ״ל המנחת שי:

והגם שהדברים ברורים למבינים, עם כל זה נרחיב מעט בביאורם להקל על המתחילים, ואף שהיה אפשר להאריך יותר הרבה. והוא שראה המנחת שי למדפיס אחד שהגיה לעשות פסיק בין תיבת **כמכה** לתיבת **באלם,** שבזה יוצדק הדגש

שבבי״ת, שאם לא כן היתה צריכה להיות רפויה כדין אותיות בג״ד כפ״ת הבאות אחרי יהו״א. והוא דחה את דבריו, לפי שבדק ומצא שאין כאן פסיק בכל הספרים, על־כל־פנים אותם שהגיעו לידו, ועיין לקמן. [שוב נוכחתי לדעת שהכוונה למדפיס של־תנ״ך ויניציא ה׳ש״ז, שם כתב כי י״ס - יש ספרים - פסק]. ואף כי ראה בחלק מן הספרים שאכן הבי״ת רפויה, מכל־מקום במדוייקים היא דגושה. ולהבין טעמא דמלתא, העלה שני נימוקים. **א׳** מה שביאר בעל מקנה אברם ולשון למודים שזה מכלל הזרים, דהיינו היוצאים מן הכלל, שבא דגש הגם שאין כאן שום מבטל **רק** יהו״א, ומובן שהוא טעות הדפוס וצ״ל **חק** יהו״א בחי״ת [ושוב בדקתי ומצאתי כן במנחת שי שנדפס מוגה מכת״י בירושלם ה׳תשס״ה דף קפ״ד], דהיינו בשלמא אם היה כאן אחד מן המבטלים את הרפיות, שהם מַפִּיק וּפָסֵק, דְּחִיק, וְאַתֵּי מֵרַחִיק, כפי חוקי הדקדוק. אבל מאחר שאין, סבירא להו כי על כרחנו לומר שזה מן היוצאים מן הכלל. **ב׳** לפי ספר דקדוק ישן, אין צריך להידחק שזה יוצא מן הכלל, כי המתג, דהיינו געיא, שתחת הבי״ת של־תיבת **בָּאלם,** נחשב כדין טעם, ועל־דרך זה קְעָרֹתיו, סֵירֹתיו, ואם־כן זה מתאים לכללים, דהיינו החוקים. [וסגנונו שמדגישים ״על״ **מי כמכה באלם,** לא ידעתי מה הלשון אומרת. הלא אין מדגישים עליה, אלא אותה]:

ובמסורת הקריאה, העלה רק את הנימוק השני שבמנחת שי, ומסתמא הוא לפי שנראה בעיניו מרווח טפי וז״ל, **באלים,** הבי״ת דגושה מפני המתג שבבי״ת, שיש לו דין נגינת טעם, והוי אתי מרחיק או דחיק עכ״ל:

ובדקתי בתיגאן כת״י דידן, וראיתי שאין כאן פסיק, ויש געיא תחת הבי״ת. וכך הקריאה שגורה בפינו. אכן יש תיגאן שאין כאן געיא. ולא עוד אלא שמצאתי בגליון תאג כת״י הר״י חאזי בזה״ל, ס״א (ספר אחר, או ספרים אחרים. יב״ן) **מי כמכה** | פְּסִיק ע״כ. וזה כדברי אותו מדפיס שהעלה המנחת שי. ואולי זהו גופא מה שראה הר״י חאזי. ונמצא לדבריהם שהדגש שבבי״ת קל. ומכל־מקום בטלים הם במיעוטם:

ג) בין אם דגש זה הולך כפי הכללים, בין אפילו אם תמצי לומר שהוא מכלל הזרים, מכל־מקום נראה לענ״ד בס״ד כי לא יבצר שיש לו ולכל כיוצא בו טעמים ונימוקים, אם בעומק הפשט, אם בדרכי הרמז הדרש והסוד, כי אין לך דבר בתורתנו הקדושה בלא שורש ויסוד:

ובנדון דידן נקדים לשון המכילתא כאן, כיון שראו ישראל שאבד פרעה וחילו בים סוף, ובטלה מלכותם של־מצריים, ונעשו שפטים בעבודה זרה שלהן, פתחו פיהם ואמרו כולם **מי כמכה באלם.** ולא ישראל בלבד אמרו שירה, אלא אף האומות כששמעו שאבד פרעה ומצרים בים, ובטלה מלכותם של־מצריים, ונעשו שפטים בעבודה זרה שלהן, כפרו כולן בעבודה זרה שלהן, ופתחו פיהם כולן והודו

למרום ואמרו **מי כמכה באלם וגו׳**. וכן את מוצא שעתידין אומות העולם לכפור בעבודה זרה שלהן, שנאמר (ירמיה ט״ז, י״ט. כ׳) י״י עוזי ומעוזי ומנוסי ביום צרה וגו׳ היעשה לו אדם אלהים וגו׳ [פסוקים אלו, הם להלן בהפטרת בהר, ועיין בדברינו שם. יב״ן], ואומר (ישעיה ב׳, כ׳. כ״א) ביום ההוא ישליך האדם וגו׳ ואומר לבא בנקרות הצורים וגו׳. ואחריו מה כתיב, והאלילים כליל יחלוף (שם י״ח) עכ״ל:

נמצא שׁשְׁבָח זה נֶאמר משלושה צדדים, א׳ ישראל ב׳ אומות העולם ג׳ לעתיד לבוא. והרי חוזק הדגש שבבי״ת כאן, מורה על צורת קריאתה בפה, ונחשב כאילו נכתב לפחות שתים אם לא שלוש פעמים בָּ בָּ בָּ (יתבאר בס״ד לקמן ד״ה והא) אלא שמבטאים זאת בבת אחת. ובאות זו שבתחילת התיבה סגי נמי לכולה, דהיינו דהוי כאילו נכתבה תיבת **באלים** שלוש פעמים. ולא רק היא בלבד, אלא מצטרפות אליה שאר התיבות הנלוות עמה, דהיינו ביחד **מי כמכה באלים י״י**, מאחר שרק אות זו ראויה ומתאימה לקבל דגש כזה:

אי נמי יש לבאר זאת על־פי מה שמצינו כמה וכמה פירושים ודרשות לתיבת **באלם** כאן, מלבד מובן אלילים, אי נמי אלהים אחרים, כאשר הוא אליבא דהמכילתא שהבאנו לעיל ד״ה בין, והדגש הזה מורה שכל הפירושים והדרשות הללו הם אמת, ר״ל דהוי כאילו נכתבה תיבת **באלים** שלוש פעמים, וממילא אפשר להוסיף אף יותר משלוש. כגון שיש מפרשים **באלם**, כמו באַלָּמים, לשון חוזק, על־דרך שאמרו בגטין דף ס: ובבא בתרא דף לד: כל דַּאֲלִים גָּבַר. כלומר שאין כמוך מי שעושה דין באַנָּסים הרשעים, כגון פרעה שהיה תקיף ואַלָּם. פירוש שני, אין כמוך באִלְּמִים, כלשון הכתוב או מי ישום אִלֵּם (לעיל ד׳, י״א) שאתה רואה בעלבון בניך, ואעפ״כ הינך שותק ומתאפק לנגד מכעיסיך, ומאריך להם אפך אולי יחזרו בתשובה. אי נמי, קאי כלפי ישראל שבגלותם הם כאִלְּמים, לפי שאומות העולם מחרפים אותם, ואינם משיבים להם, ואתה רואה בעלבונם ושותק. פירוש שלישי, קאי כלפי המלאכים שנקראים בכמה מקומות אלהים כנודע, שאין כמוך אפילו במלאכי מעלה. הפירושים הללו וזולתם, תמצא באריכות עם פירוט מקורותם, בתו״ש כאן דף קל״ב. ומזה יקיש המעיין להבין ולהשכיל למקומות נוספים את הנסתר באֵלו הדגֵשים, אשר לכל חפציהם המה דרושים, ואנחנו ניחלץ חושים:

ד) והא דכתבינן (לעיל ד״ה נמצא) שהדגש נחשב כאילו נכתבה האות שתים או שלוש פעמים, הגם שהמדקדקים כתבו בדוכתי טובא שזה מכפיל את האות, שמע מינה פי שנים כנודע, וכן הוא בפירוש רש״י על פסוק וְהַמֹּתִי את כל העם (לקמן כ״ג, כ״ז) כמו והממתי וכו׳ יעוש״ב, נראה לענ״ד שאין זה סותר, אלא שהם תפסו את המיעוט, שכך הוא לכל־הפחות, אך לפום קושטא אין השיעור מצומצם. וגם הדבר משתנה מאדם לאדם, ואף בו עצמו מזמן לזמן לפי גובה קולו,

וכדומה. ונתבאר עוד בס״ד, בדברינו דלעיל פרשת מקץ על פסוק מה נאמר לאדני מה נדבר ומה נצטדק ד״ה וטעם. ואחר זמן מצאתי סיוע לסברתנו זאת, מתוך המתבאר בספר דקדוק קדמון הנקרא בשם הוריית הקורא, שיש דגש ממוצע בין דגש קל לדגש חזק, והבאתי דבריו בס״ד להלן בפרשת ואתחנן על פסוק ובתים מלאים כל טוב ד״ה וזהו:

ודע שיש בארבעה מקומות במקרא, תי״ו בדגש חזק עוד יותר מן הרגיל, כמו שכתוב במחברת התיגאן, אליבא דבן־אשר. והעלה זאת גם־כן מהרי״ץ בחלק הדקדוק על תיבת וּבָתִּים מלאים כל טוב (דברים ו׳, י״א) שהתי״ו שם **בדגש רב,** והיא אחת מן ארבע מלים שדגושה התי״ו שלהן, **ומשונות משאר תוי״ן.** וז״ל על פסוק וישימֶהָ תֵּל עולם (יהושע ח׳, כ״ח) התי״ו **דגש חזק ביותר** וכו׳ יעו״ש. ולפי שיעורינו דלעיל, נראה כי שם שיעורה צריך להיות פי שלוש או ארבע מתי״ו דגושה חלשה. ובעוה״ר אין לנו מסורת מקובלת בזה, כי נשכח הדבר במצוק הזמנים. אבל צריך לחזור ולייסדה, על פי המקורות הנאמנים. בעזרת הנותן ליעף כח, ועצמה ירבה לאין אונים. והרחבנו על זה בס״ד בדברינו על פסוק ובתים מלאים וגו׳ שהוא להלן בפרשת ואתחנן, ויעו״ש בד״ה אמנם:

ה) וכל זה איננו שייך בתיבת **בַּעַל,** בברכה שנייה של־תפילת העמידה, ששם אומרים מי כמוך **בַּעַל גבורות.** ר״ל שהבי״ת של־תיבת בַּעל, אין לבטא אותה בדגש חזק, אף שבאה אחר תיבת כמוך, כאשר אנו עושים בתיבת **כמֹכה בָּאלים** שבנדון דידן:

ולא משום שבנוסח התפילות והברכות אין מקום לדקדוקים כאֵלו, זולת במקראות.

שהרי אדרבה אנו עושים דגש חזק בכגון דא בכמה וכמה מקומות, כמו בברכת שים שלום, כי ממאור פניך נתת לָנו. ובנשמת כל חי, איברים שפֻּלגת בָּנו. ובשחרית דשבת, ישמח משה וגו׳ עבד נאמן קראת לוֹ. כאשר הוא המנהג שגור בפינו מאבותינו, וכך נדפס בסידורינו. מה שאין כן בתיבת בעל הנזכרת לעיל, שמנהגינו פשוט לאמרה בדגש קל:

אלא משום דשאני הכא בפסוקא דקמן, אם מפני שהוא מן הזרים היוצאים מן הכלל, כדעת הסוברים כך (כדלעיל ד״ה ובענייני) ואם־כן אדרבה היה לה להיות רפויה זולת מפני המסורת, אם־כן ליכא למילף מינה להתם בבעל גבורות [וכך היא רפויה בפסוק, אין כמֹוך בָּאלהים אדני ואין כמעשיך (תהלים פ״ו, ח׳). ובחזרת ספר תורה שאומרים פסוק זה, שגור בפי החזנים בדגש קל, ולא דקו. וכבר הר״ד אבודרהם דף קכ״א הוצרך להעיר שהבי״ת רפויה. כל־שכן בקהילותינו שמצוי להדגיש ביתי״ן רפויות, ואין מחזירים את הקורא עליהן כידוע. גם מדפיסי עץ חיים דף ס״ו ע״ב שגו בזה שהוסיפו שם דגש]. אי נמי משום דהגם שקוראים בחדא

מחתא מי כמוך בעל גבורות וכו' מכל־מקום הרי אילו היה מפוסק כבמקראות, יש כאן מקום לטעם מפריד בתיבת כמוך, דוק והבן:

והוצרכתי לכתוב זאת, לאפוקי מחכם אחד ספרדי בדור שלפנינו, שחידש מדעתו להדגיש בחוזק הבי"ת של־בעל הנזכרת, כדאיתא באור תורה מנחם־אב ה'תשנ"ב דף תתט"ו, וכבר הושג שם באריכות. מי כמֹכה בּאלים (בדגש חזק) י"י, מי כמוך בּעל (הדגש קל) בעל גבורות, ומלכותך מַלְכוּת:

ארבעה טעמים מדוע דגושה הכא"ף בתיבת כּמכה השנייה ◆ המלאכים מיכאל וגבריאל, מים ואש ◆ ביאור עניין המנורה שעשה יוחנן בן מתתיה, וקרא לה מַקְבֵּי ◆ ארבעה טעמים לנוהגים למשוך תיבת "מי" כּמכה השנייה, בניגון מיוחד ◆ פרעה ירד ועלה, ועיכבו גבריאל חמשים יום בתוך ים סוף

ס"ס, ס"ס. **מי כּמכה נאדר בקדש. א)** כתב גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א בפירושו עץ חיים חלק א' סדר תפילת ערבית דף צ"א ע"א **מי כמכה נאדר בקדש,** הכא"ף ראשונה **דכמכה** דגושה, כיון שהיא סמוכה להשם, דלא לישתמע חס ושלום השם מיכה, כמו שכתבו המדקדקים ז"ל עכ"ל, ומובן שהוא דגש קל, וכן המנהג מפורסם:

ומבואר גם־כן דדוקא של־שנייה דגושה ולא של־ראשונה, מפני שרק השנייה סמוכה לשם ה' שלפניה. והיא מכלל אוגירה, כדלעיל בפרשתנו על פסוק גאה גאה ד"ה גימ"ל. והעניין מבואר יפה בבית יוסף אורח־חיים סוף סימן נ"א בשם ארחות חיים וז"ל, יזהר לומר **מי כמכה נאדר בקדש** בכא"ף דגושה, שאם לא כן נמצא מחרף כאומר ה' מיכה, ומיכה הוא האיש שגנב השם ועשה העגל, שנאמר (זכריה י', י"א) ועבר בים צרה. ואין להקשות מפסוק (תהלים ל"ה, י') כל עצמותי תאמרנה י"י מי כמוך שהיא רפויה, שזה לא נאמר על הים ואין להזכיר עליו מיכה [ר"ל שאין לחוש בזה להבין כאילו הכוונה אליו, דמאי שְׁיַאטיה הכא. יב"ן]. וכן יקרא **ידמו כאבן** (לקמן ט"ז) הכא"ף דגושה, שלא יהא נראה כאומר ידמוך אבן. וכן **עם זו גאלת** (לקמן י"ג) הגימ"ל דגושה, שאם יהיה רפויה נראה כאומר לשון מגואל ונמצא מחרף בר מינן עכ"ל. ועיין עוד בדברינו דלהלן פרשת וזאת הברכה על פסוק אשריך ישראל מי כמוך ד"ה ומה:

ומכאן שאין להבין כי החשש הוא ממשמעות מיכה במובן מסכֵּנות, כמו כי ימוך אחיך (ויקרא כ"ה, כ"ה), שאם כן מדוע בפסוק כל עצמותי וגו' נשאר רפוי כדינו. אלא מפני האיש הנקרא בשם מיכה. ועיין עוד מנחת שי כאן:

ב) ואין לטעון הלא תיבת י"י מוטעמת בזקף, שהוא מעמיד, אם כן בלאו הכי אין תיבות **מי כמכה** שאחריה מתחברות אליה, ומאי חֲשַׁשָׁא איכא. דיש לומר

כי חששו למי שיקצר את הניגון. אי נמי חששו לזמנים שקוראים את הפסוק הזה ללא טעמיו, כגון באמת ויציב שחרית, אמת ואמונה ערבית. ואעיקרא הרי מצינו שתיבות מתחברות ומתקשרות במובנן, אעפ״י שטעם מעמיד מפסיק ביניהן, כמו שיתבאר בס״ד בדברינו דלהלן פרשת ראה על פסוק ולא תחוס עינך עליו ולא תחמל וגו׳ מִד״ה והגם:

ויש לכך שני טעמים נוספים, אחד מובא לקמן ד״ה הלכך, והשני בלקח טוב הנקרא פסיקתא זוטרתא הביאותיו בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת קודש פרשת בא ה׳תשע״ו ב׳שכ״ז ד״ה טעם שני:

ומִפִּתַמָּא לטעמים הללו או מקצתם, נתכוון רס״ג בדבריו שבפירושו לספר יצירה ירושלם ה׳תשל״ב דף ע״ח ע״ט, שם מנה היוצאים מן הכלל בדגש ורפי של־בג״ד כפ״ת בזה״ל, אין דבר היוצא מכלל התנאים האלו, כי אם חמשה כלליים ועשרה פרטים. חמשת הכלליים הם, כל פתח הסמוך אל בג״ד כפ״ת, כאמרך מַה בּצע בדמי (תהלים ל׳, י׳) מַה בּרי ומַה בּר בטני (משלי ל״א, ב׳). וכל שני ביתי״ן נרדפין בשוא, כאמרך ויהי בְּבואם (שמואל־א׳ ט״ז, ו׳. י״ח, ו׳) נשכבה בְּבשתנו (ירמיה ג׳, כ״ה). וכל שני כפי״ן נרדפין בשוא, כאמרך הלא כְּכרכמיש כלנו (ישעיה י׳, ט׳) קטנה כְּכף איש (מלכים־א׳ י״ח, מ״ד). וכל בי״ת ופ״י קבוצות בשוא, כאמרך ודברי אשר שמתי בְּפיך (ישעיה נ״ט, כ״א). וכל ויהי כּשמוע (בראשית ט״ל, י״ט. ועוד רבים) דוקא. אבל העשר הבודדות הם, **כי גאה גאה** הראשון (לעיל א׳) והשני (לקמן כ״א) **מי כּמכה נאדר בקדש, ידמו כּאבן** (לקמן ט״ז) גּדבריא דּתבריא הראשונים (דניאל ג׳, ב׳) והשניים (שם ג׳) ונלאתי כּלכל (ירמיה כ׳, ט׳) ושמתי כּדכד (ישעיה נ״ד, י״ב). וממה שאין לו סמיכות להפסק תנועה בג״ד כפ״ת, שלושה ללא הדגשה [פירוש אעפ״י שראויים להיות דגושים כיון שאין להם דין סמיכות, מאחר שהן מפיק, היו״ד והוא״ו, כידוע. יב״ן], י״י בם סיני בקדש (תהלים ס״ח, י״ח) ונטה עליו קו תהו (ישעיה ל״ד, י״א) וקול המון שלו בה (יחזקאל כ״ג, מ״ב) [המוציא לאור טעה שעשה דגש בתיבות בּם, תּהו, בּה, ההיפך הגמור מכוונת רס״ג. יב״ן]. וכבר יש מנמקים רפיות **מי כמכה באלים י״י**, ודגש **מי כּמכך נאדר בקדש** בטעמים שאין זה מקום ביאורם עכ״ל:

מובן כי שמע או ראה כתוב, טעמים לכך. אלא שהוא לא ראה לנכון להעלותם שם, לפי שאם כן היה יוצא לגמרי מעניין לעניין, שאינו המקום הראוי לנושא זה. ופשוט כי לרפיות **מי כמכה באלים** אין צורך לנימוק, שהרי כך הוא דינה, רק כוונתו מדוע יש חילוק באותה תיבה עצמה, האחת רפה והשנייה דגושה. ונמצא שלשאר היוצאים מן הכלל, הוא לא שמע ולא ראה שום טעם. אבל מצינו שיש להם טעמים:

וצריך להעיר כי רס״ג שמנה חמש ועשר ושלוש, אינו עולה בקנה אחד עם המבואר בספרי המדקדקים ראשונים ואחרונים וכן במחברת התיגאן, ומהרי״ץ בחלק הדקדוק, שלפי דבריהם יש הרבה יותר, כנודע. ובויהי כְּשמוע, נחלקו דעותיהם:

ג) ועלה בדעתי העני לפום רהטא ליתן טעם נוסף לכך, והוא **הרביעי,** על פי המבואר בתיקוני הזוהר הקדוש תיקונא שבעין דף קל״ב ע״א שהמלאך **מיכא״ל** הוא מים, והוא ממונה על הים. ולכן כאשר העביר משה רבינו את ישראל בים, שיבח בו את הקב״ה, הדא הוא דכתיב **מִי כָמֹכָה בָאֵלִים י״י.** וגבריאל, ממונה על האש וכו׳ יעו״ש. הלכך כדי שלא יתקלקל הרמז למיכאל בתיבות הללו, נשארה הכא״ף רפויה כדינה, מה שאין כן בפעם השנייה שאין שם הסיום **אֵ״ל:**

אך נסוגותי אחור, בראותי מה שהעלה מהרי״ץ בעץ חיים סדר שחרית לשבת דף קכ״ב ע״א על פסוק **מספרים כְּבוד אל** (תהלים י״ט, ב׳) ראשי תיבות **מיכא״ל,** והוא כהן גדול למעלה, ואין שום מלאך ושום דבר משורר ברקיע לפניו יתברך, בלי רשותו ע״כ. הרי פשיטא ליה שהדגש בתיבת כְּבוד, אינו מקלקל את הרמז:

ומה שחסר שם יו״ד מתיבת מיכאל, הגם שבכל מקום שנזכר השם הזה הוא כתוב ביו״ד, ואפילו במקראות ר״ל אעפ״י שהן בניקוד, בין כשהמדובר על מלאך כבנדון דידן, כגון מיכאל אחד השרים (דניאל י׳, י״ג) בין כשהוא שֵם אדם, כגון למטה אשר סתור בן מיכאל (במדבר י״ג, י״ג), מכל־מקום בדרכי הגימטריאות לית לן בה, כמו שיתבאר לך ממה שנכתוב בס״ד להלן פרשת עקב על פסוק ונושנתם בארץ ד״ה אֵל. [שבתי ואראה שנדחק בזה מאד הר״י יפה בספר יעקב בעזרו על מגילת אסתר דף מ״ז ע״א וז״ל, ראיתי בספרי תפילה שכתבו מִספרים כִבוד אֹל ראשי תיבות מיכאל, והפסוק רמוז מכאל בלי יו״ד, ומיכאל צריך להיות ביו״ד, שמספרו ק״א, כיון דהוא שר התורה, דבאָמרו ההלכה ק״א פעמים, אז עלתה לו ולא משתכח מה שהוא לומד. ובודאי מי שרמז כן, ודאי דקים ליה דמכאל בלתי יו״ד וכו׳ יעו״ש. והדבר רחוק, כי לא מצינו מכאל בלי יו״ד. גם אין צורך לידחק בכך, כמו שביארנו בס״ד]. ואולי בזה ניחא נמי מה שרמזו בכמה ספרים מלאך אותיות מִכָאל, כגון בספר כרם שמעון חיים דף תתל״ג גבי פסוק (בראשית מ״ח, ט״ז) המלאך הגואל אותי, ומי מנחות דף רכ״ה גבי פסוק (לקמן כ״א, כ״ב) וכי ינצו אנשים:

ולמדנו ממילא פירוש שמו מיכאל, שהוא נחלק לשנים מי כאל, על שם שהוא המספר כבוד האל, ובלי רשותו אין למישהו לשורר, על דרך מי כאלהינו, מי כאדוננו וכו׳. [ואחר זמן ראיתי כי כן מפורש כבר בכמה ספרים]. עוד מתבאר שמו, לפי מה שמצינו בשמות רבה פרשה ב׳ אות ח׳, וברבינו בחיי על פסוק וישא עיניו וירא (בראשית י״ח, ב׳) **שכל מקום שתמצא מיכאל, שָם כבוד השכינה.** לפי

שנלוית אליו השכינה וכל מחנותיה. לכך רץ אברהם אחרי שלושת המלאכים שנגלו אליו, מיכאל רפאל וגבריאל, כרץ אחרי השכינה יעוש"ב:

ד) אגב, הנה מצינו בתיקוני זוהר חדש דף קט"ו ע"א ימא ותוקפא דימינא מלאך החסד, ודא מיכאל דאיהו על שם **מי כמכה באֵלים י"י,** די שמיה מכבי, דסליק ע"ב בחושבן אתווי, ונהורא דיליה מ"ב. (ודא) וחילא דיליה כי תלך במו אש לא תכוה (ישעיה מ"ג, ב'). דדא מכבי אשא, ומיכאל איהו דמות אריה דאיהו אריה ממים יעו"ש. ואפשר לענ"ד בס"ד לומר כי על שם זה נקראו יהודה בן מתתיה בשם מַכְּבַּי, כנזכר בספר יוסיפון, ובפיוטים לחנוכה שבסידורי אשכנז הנקראים יוצרות, מפני שהם היו כהנים, וכהן מדתו חסד, לרמוז שהמים מְכָבִּים את אש הדין:

ממילא יש מכאן פתח להבין הא דאיתא במגילת בני חשמונאי פסוק כ"ט, כי אחרי שהרג יוחנן בן מתתיה את ניקנור ונצח במלחמתו עם היוונים ונהרגו מהם שבעים ושנים אלף ושבע מאות, בנה מנורה וקרא לה בשם מַקְּבִּי. והכי איתא התם, במתבותיה בנא מנרתא, וקרא לה מקבי קטל תקיפין. שהעניין עדיין אינו מובן היטב, אף שכבר הבאתי בס"ד בשמן למאור דף ע"ו ע"ז מה שכתבו המפרשים בזה יעו"ש. ולפי האמור הוא מהאיי טעמא, כי מקבי כמו מכבי, שהקו"ף מתחלפת בכ"ף מאותיות החיך גיכ"ק, ולזכר הנס עשה מנורה שהאש בוערת בתוכה, לאמר שזכינו בחסדי שמים להתגבר על האש הגדולה הזאת, וכך יהי רצון שתמיד יגבר החסד על הדין:

שוב זכיתי ומצאתי להרמ"ק בביאורו על תיקוני זוהר חדש שם (כרך ראשון דף ס"ו ע"א) שקישר עניין זה לחשמונאים וז"ל, די שמיה מכב"י, ראשי תיבות **מי כמכה באֵלים י"י.** והוא שם קדוש, אותיות מכבי בעצמם, ורמזם דהיינו שם ע"ב, והיינו שם הנצחון. ולכך **החשמונאים היו מרקמין שם זה בדגליהם,** להיות כחו וגבורתו לנצח, בסוד ימינך נצח וכו' יעו"ש:

ה) וכיון שבתיבת **מִי** הטעם מארכה שהוא משרת, לכן היא נקראת על־ידי רבים בסמיכות לתיבת **כמֹכה,** כמו הראשונה שהיא במקף **מִי־כמֹכה.** אמנם לעומתם רבים נוהגים בשנייה להפריד ביניהן, וביתר דיוק מנהגם למשוך קריאת תיבת **מי.** וזאת הן בקריאת ספר תורה, הן בעת אמירת שירת הים בתפילות, כי כן מנהגינו גם אז לקרותה בטעמיה:

[**ואילו** היתה זו הפרדה, כמו שנדמה לרבים לפום רהטא, היתה זו סיבה נוספת שתהא דגושה הכא"ף שלאחריה. אך אין זו אלא המשכה בעלמא, שאינה גורמת להרפות אותיות בג"ד כפ"ת שלאחר אהו"י, דומיא דלוֹ בוא"ו, וכן שאר אוגירה, שהן דגושות אף כשאין משיכה, כגון **עם זו גְּאלת** (לקמן י"ג) שכן קוראים תיבת **זו** בסמיכות לתיבת **גאלת** כרגיל, והוא הדין **ידמו כּאָבן** (לקמן ט"ז) וכל כי האיי גוונא. וכיוצא בזה כתב מהרי"ץ בחלק הדקדוק על פסוק (תהלים ט"ז, ח')

שויתי י״י לנגדי תמיד יעוש״ב, והארכתי על כך בס״ד בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות־קודש שמיני ה׳תש״ע ב׳שכ״א, ואתחנן עקב וראה ה׳תשע״ג ב׳שכ״ד, ראה כי תצא וכי תבוא ה׳תשע״ז ב׳שכ״ח, ונח ה׳תשע״ח ב׳שכ״ט]:

ולכאורה הוה אמינא שזה כדי לחלק ביניהן, מאחר שהראשונה במקף והשנייה במארכה, על־דרך שכתב מהרי״ץ על פסוק כי שָׁת לי (בראשית ד׳, כ״ה. ועיין בדברינו שם) בקצת תיגאן תיבת שָׁת־במקף, ואם־כן הקמץ חטף. ובמקצתן במארכה, ולפי זה הקמץ רָחֵב יעו״ש. וכיוצא בזה כתב על פסוק מי שָׂם פה לאדם (לעיל ד׳, י״א) צריך הקורא להטעים השופר בשי״ן, להרחיב הקמץ, שלא להחליפו במקף ע״כ. וכן במקומות נוספים. לולא שראיתי בתיגאן כת״י שבדקתי, כי תיבת **מִי** הראשונה מוטעמת בשופר הולך, ולא במקף (וגעיא). אם־כן שתיהן כמעט שוות. זו שופר, וזו מארכה. ועוד, מאי שנא שאר תיבות שאין מחלקין בכגון דא, אפילו המדקדקים, זולת באותן שהעיר עליהן מהרי״ץ. [אמנם יש המדקדקים להרחיב הקמץ, גם בפסוק מי יתנך כְּאָח לי (שיר השירים ח׳, א׳) בגלל השופר שבאל״ף. ואולי יש עוד דכוותיה]. ולולא שהעיר עליהן, מסתברא כי גם הן היו משתכחות. ועיין עוד תלמודית ע׳ טעמים דף תקצ״ט הערה נ׳, ובדברינו לעיל פרשת וירא על פסוק אחר תעבֹרו:

ולא עוד אלא שהיותר בקיאים מתוך הנוהגים כך, אינם עושים כאן סתם משיכה והרחבה בעלמא, אלא יש לה לתיבת **מי** כאן, תנועה מיוחדת, בניגון יורד ועולה, ר״ל יורד בתחילתו ועולה בסופו, כמו נשבר ובמהירות, כמו שקיבלתי בייחוד מפי הישיש הרב שלום רַאיִבִּי זצ״ל מחבר הספר דברי שלום. וכן אני הקטן נוהג. הלכך יגעתי ומצאתי בחסדי השי״ת ליתן לזה שלושה טעמים נחמדים, וכמו שהרחבתי בס״ד בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת קודש בא ה׳תשע״ו ב׳שכ״ז. [ועיין עוד שיעור מוצאי שבת־קודש כי תבוא ה׳תשע״ז ב׳שכ״ח]. ואם נצרף את הטעם דלעיל (ד״ה ולכאורה), שיש לו קצת מקום על־כל־פנים אליבא דמקצת ספרים, יהיו בידינו לכך

ארבעה טעמים:

ומתוק מדבש בפרט הטעם השלישי אשר שם, ולכן אביאנו גם כאן, ובתוספת מעט נופך. והוא בהקדים הא דאיתא במדרש ויושע פט״ו **מי כמכה**, אמרו חכמינו ז״ל, בשעה שאמרו ישראל שירה זו לפני הקב״ה, שמע אותה פרעה שהיה מטורף בים, ונשא אצבעו לשמים ואמר, מאמין אני בך שאתה הצדיק ואני ועמי הרשעים (עיין לעיל ט׳, כ״ז. ובדברינו שם), ולא־יש אלוה בעולם אלא אתה. באותה שעה בא גבריאל והטיל על צוארו שלשלת של־ברזל ואמר לו, רשע, אתמול אמרת (לעיל ה׳, ב׳) מי י״י אשר אשמע בקולו, ועכשיו אתה אומר י״י הצדיק (עיין לעיל

ט׳, כ״ז). מיד הורידו למצולות ים, ועִכְּבוֹ שם חמשים יום וציער אותו, כדי שיכיר נפלאותיו של־הקב״ה, ואחר־כך העלהו מן הים והמליכו על נינוה וכו׳ יעו״ש:

הלכך לרמוז ירידתו של־פרעה למצולות ים, ועלייתו אחר־כך למלוך, עושים כאן ניגון יורד ועולה. ומה שקבעו זאת דוקא לתיבה זו, ודוקא דבסיפא ולא דברישא, הוא יען כי פרעה הוא שאמר הא דבסיפא, כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר פרק מ״ב, אמרו ישראל לפני הקב״ה, אין כמוך במלאכי השרת וכו׳ **מי כמכה באלים י״י**. וענה פרעה אחריהם שיר ושבח בלשון מצרית ואמר, **מי כמכה נאדר בקדש נורא תהלות עושה פלא** ע״כ. ובדרך זו הלכו גם חכמי תימן במדרשיהם, כדאיתא באור האפלה ובמדרש הביאור, למה ראשונה רפי והשנייה דגש, מפני שהראשונה אמר אותה משה, והשנייה אמר אותה פרעה כשפלטו הים, הובאו דבריהם בתו״ש דף קל״ד הערה קנ״ב יעו״ש:

ונראה לענ״ד בס״ד שיש להוסיף כי בתיבת **מי**, שגימטריא שלה חמשים, נרמז עיכובו במצולות ים חמשים יום. ושוב ראיתי מפורש כעין זה בהדר זקנים מבעלי התוספות, יש במדרשים, בא גבריאל והחזיק פרעה בתהום של־ים חמשים יום, כנגד שאמר מי י״י אשר אשמע בקולו, כמניין **מ״י** היה בתהום של־ים ע״כ. אמנם שם המנהג לקרוא תיבת **מי** בלא שום שינוי. רק כאן, כדי שיהא היכר לכך שהוא תיקון לחטאו בלשון זה. ועיין עוד בעץ חיים למהרי״ץ דף מ׳ ע״א ד״ה אמרו כולם, **מי כמכה** וגו׳ ובדף צ״א ריש ע״א:

וההנדרה הזאת של־ניגון זה, שהוא יורד ועולה, לאו בפירושא אתאמרא. ר״ל שהיא לא נמסרה לנו כך בהדיא, אלא מכללא אתאמרא, דהיינו בשמיעת הניגון מפה לאוזן, התבוננתי ועיינתי בו, בצירוף כמה בקיאים ומבינים, עד שעלה בידינו להגדיר אותו כך בבירור. ומתוך כך אסתייעא מילתא מן שמיא להרויח הטעם הנפלא לכך שכתבנו. וכעין זה יתבאר בס״ד בדברינו להלן במגילת איכה, על פסוק אני הגבר ראה עני, מִד״ה ועל־דרך, טעם לניגון עולה ויורד ועולה, המקובל אצלינו לרוב ספר איוב, ולפרקים ג׳ ה׳ במגילת איכה. ועיין עוד בדברינו להלן פרשת וזאת הברכה על פסוק אשריך ישראל **מי** כמוך:

בליעת הארץ את המצרים מיד ◆ פיסוק התיבות הנכון כפי הטעמים במקרא (בעת אמירת שירת הים בתפילה) ובתרגומו

סס, י״כ. **נטית ימינך תבלעֵמו ארץ. א)** רגילים בקהילותינו בעת אמירת שירת הים בתפילה, לומר תיבות **תבלעֵמו ארץ** ללא הפרדה, אעפ״י שתיבת **תבלעֵמו** מוטעמת בטפחא בכל הספרים. ואפשר כי הטעם לכך הוא להורות על מהירות בליעתם בארץ:

ויסוך העניין יובן טפי בהקדים מאי דאיתא במכילתא, שהים זרק את המצרים ליבשה, והיבשה זרקתם לים. כי טענה היבשה, אם על הבל שהיה יחידי נתאררה כשקיבלה את דמו, כמו שנאמר (בראשית ד׳, י״א) ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת וגו׳, קל וחומר כל האוכלוסים הללו, עד שנשבע לה הקב״ה שלא יעמיד אותה לדין על כך. כי אין ימין אלא שבועה, שנאמר (ישעיה ס״ב, ח׳) נשבע י״י בימינו יעו״ש. ובפסחים דף קיח: בפירוש רשב״ם ד״ה פלוט, ובכמה מדרשים. דהנה כעין זה הובא גם־כן בתרגום ירושלמי לפסוקא דידן, שהיו האדמה והים מידיינים על כך, עד שנשבע הקב״ה לארץ שלא יתבענה. ומסיים שם התרגום, **מיד** פתחת ארעא ית פומה ובלעת יתהון יעו״ש. והרי מתוך העיכוב שהיה בתחילה, ניכרת היתה מהירות הבליעה יותר:

ובאופן נוסף, איתא בזוהר הקדוש דף נ״ז ע״א בשעתא דארים ימינא לעילא, וָי להו לתתאי, דהא כל סייעתא וכל ברכאן אסתלקו מינייהו. מנלן, דכתיב **נטית ימינך** וכו׳, כתרגומו אֲרֵימְתְּ ימינך, ״מיד״ **תבלעמו ארץ** יעו״ש, ועוד בדף נ״ט ד״ה נטית:

זהו מה שנראה לענ״ד ללמד זכות על המנהג, והוא על־דרך מה שנוהגים לומר במהירות את הפסוק תרועם בשבט ברזל וגו׳ (תהלים ב׳, ט׳) במזמורים שאומרים בלילי ימים טובים, וכן תיבות להשמדם עדי עד (שם צ״ב, ח׳) במזמור שיר ליום השבת שאומרים בלילי שבתות, וכמו שביארנו בהרחבה לעיל הפטרת וישב על פסוק רק אתכם ידעתי וגו׳ ד״ה ומזה, וד״ה עוד:

ב) אמנם דעתי הקצרה נוטה דאפילו הכי ראוי להפסיק כאן בין התיבות, דשאני התם שבלאו הכי יש לאותם מזמורים נעימה ופיסוק אחר, מאשר בעת קריאתם בתהלים כפי טעמי אמ״ת. מה שאין כן הכא שאת כל שירת הים אנחנו קוראים בהתאם לנעימתה ופיסוקי טעמיה בדקדוקיהם כפי שהם בקריאת ספר תורה [ואין הבדל זולת שבקריאת ספר תורה מאריכים יותר בסלסולם] חוץ מדבר זה, ומה נשתנה. ותשובה זו איננה מספקת, אעפ״י שכעת הקריאה שלא בספר תורה. ואדרבה מסתברא טפי כי זה נולד שלא בדקדוק, מחמת שהוא פסוק קצר, שאין בו אלא שתי תיבות ברישא, וגם בסיפא, קשה לפסק ולנגן אותו כל־כך. ולא נתנו ליבם לשינוי. וזהו שגרם נמי לאידך גיסא בתרגום הפסוק, אלא ששם עושים בהיפך. דהיינו **ארימת ימינך**, קוראים יחד. **בלעתון ארעא**, מפרידים בניגון. ואוזן מֹלין תֹבחן, ראשי תיבות אמ״ת:

ואעיקרא מאי דנקטו ״מיד״ **תבלעמו ארץ**, מסתברא כי לא באו בזה לעורר שבבליעתם היתה תוספת נס מיוחד במהירותה, כי היא היתה כרגיל בשאר בליעות, רק כדי לבאר שייכות סוף הפסוק לתחילתו. כי מה הקשר בין **נטית**

ימינך, לתבלעמו ארץ. לכן ביארו כנזכר לעיל. וכך יש להבין ממה שהעלה מהרי״ץ בעץ חיים בזה״ל, **נטית ימינך,** שהארץ לא רצתה לקבלם שמא תיענש וכו׳ עד שנשבע השי״ת שלא יענישה וכו׳ ״ואז״ **תבלעמו ארץ:**

האם תפול לשון בקשה, או שהפחד מעצמו נפל עליהם

סס, ט״ז. **תפול עליהם אימתה ופחד.** כתב על זה גאון עוזינו מהרי״ץ זצוק״ל בחלק הדקדוק וז״ל, תרגומו תפול כלשון המקרא, כי הפחד מעצמו נפל עליהם מכח האותות שראו, ואינו דרך בקשה. ותדע שאפילו בתיבת יאחזמו רעד, תרגם אחדינון. וזה־לך האות דלאו לשון בקשה הוא ע״כ. וכוונתו ברורה וידועה כדרכו בקודש לאפוקי מגירסת הדפוסים בתרגום תַּפֵּיל, שלדבריהם בא התרגום לפרש בזה שהוא לשון בקשה לעתיד, כאילו כתוב בלשון הפסוק תַּפִּיל. משא״כ לפי נוסח תימן, השאיר המתרגם הלשון הזה כמו בפסוק, כי אדרבה אין פירושו שביקשו בזה מהקב״ה שיַפִּיל עליהם אימתה ופחד, כיון שזוהי תוצאה שבאה מעצמה, אלא שנתנו בזה שבח להקב״ה על כך. [ומאידך פשוט שאינו לשון עבר, כי אם־כן הול״ל נְפַלַת. ולשון תפול, ברור שהוא ג״כ לשון ארמי ולא רק לשון הקודש, כמו (דברים כ״ב, ח׳) כי יפול הנופל ממנו, דמתרגמינן ארי ״יפול״ דנפיל]. והביא מהרי״ץ ראיה מפסוק דלעיל (פסוק ט״ו) שהמקרא בלשון עתיד יאחזמו רעד, ואפילו הכי לא תרגם ״יוֹחֵדינון״ אלא אֲחַדינון לשון עבר. ומה שבהמשך הפסוק הזה בגדול זרועך ״ידמו״ כאבן, עד יעבור וגו׳ תרגם ״ישתקון״ כאבנא, גם כן מובנו ישתקו מעצמם מרוב פחדם, ונקט לשון עתיד כיון שעדיין לא הגיע זמן השתיקה עד שיעברו ישראל את נחל ארנון, ובזמן יהושע את נהר הירדן, כמתבאר מהמשך התרגום. כנלע״ד בביאור דבריו הקדושים והקצרים. אלא שלא זכיתי עדיין להבין הראיה מתרגום יאחזמו רעד, כי לכאורה אפשר לומר שתרגם אחדינון ולא יוחידינון, כדי להתאימה ללשונות שבשאר הפסוק שם, דהיינו נבהלו, נמוגו. וכדרך התרגום לשנות כדי לפרש פשטיה דקרא. והמקרא ששינה בזה דוקא ונקט לשון עתיד יאחזמו, בודאי יש בו דרש או סוד. ועיין בפסוק י״ד שמעו עמים ירגזון, שמעו לשון עבר וירגזון לשון עתיד, והתרגום עשה שניהם לשון עבר, שמעו עממיא וזעו, ולא תרגם ויזועון, וצ״ע:

ובמרפא לשון הלך בעיקבות מהרי״ץ וכתב בזה״ל, תפול קרא ותרגום, הכי גרסינן וכצ״ל, דלא כנוסחאות אחרות תפיל. והמתרגם תפול, תַּפֵּיל, ואינו מתרגם ידמו, תַּשְׁתֵּיק, לא בדעת ידבר, שכל הפסוק לשון קללה ולא לשון בקשה עכ״ל. ומסתברא כי מה שלא הזכיר את דברי מהרי״ץ, היפך דכו להזכירו בשאר מקומות, הוא מפני שנטה בזה קצת ממנו. הלך בדרכו, שאינו לשון בקשה. אבל מה שכתב כי הוא לשון קללה, לדעת מהרי״ץ אין זו הכוונה, אלא מפני שנפלה עליהם האימה מעצמה, וכמפורש בדבריו של־מהרי״ץ עצמו בחלק הדקדוק שהעתקנו לעיל. והרי

זה כמו (אסתר ו׳, י״ג) כי נפול ״תפול״ לפניו. ואל יקשה בעיניך ממה שכתב בספרו עץ חיים גבי ברכת הלבנה שהוא קללה, כי התם לא קאי בביאור שיטת התרגום וכדבעינן למימר לקמן ד״ה ולאידך:

ומזה שכתב המרפ״ל שהמתרגם תפיל, היה לו לתרגם גם כן תַּשְׁתִּיק, ומדאינו מתרגם כן לא בדעת ידבר, אף שכ״כ בלשון הזה גם בדקדוק התרגום שבסוף כתר־תורה ירושלם ה׳תרנ״ח דף ס״ח ע״ב, מכל־מקום לענ״ד אינו מובן אלא אם כן נתקן שצ״ל תַּשְׁתִּיקִינון, ודוק. ברם אי משום הא לא איריא לפענ״ד, כי סגנון תשתיקינון מורה על השתקה אחר דיבור, משא״כ ישתקון שפירושו שישתקו בלא לדבר מאומה מעיקרא, וכדברי חז״ל במכילתא דרשב״י שכשנכנסו המרגלים לארץ ישראל, כל מי שֶׁרָצָה לומר שאֵלו הם מרגלי־ישראל, היה דומם כאבן, עיין בדברינו לקמן פיסקת ידמו כאבן. לפי־כך תרגם ישתקון, ונמצא שאין מזה הוכחה שלא לתרגם תפיל:

ולאידך גיסא, הנה ממה שנוהגים בקהילותינו לומר פסוק זה ג׳ פעמים בעת שהשעה צריכה לכך, וכמו שביארנו בס״ד לעיל על פסוק ויושע י״י, זוהי בודאי הוכחה שמפרשים שהוא לשון בקשה. ולפי רוב פשיטות המנהג, מסתמא שהוא היה נוהג כבר בזמנו של־מהרי״ץ ולמעלה בקודש, ולא שנתחדש אחרי זמנו. ומכל מקום אין כאן שום קושיא על דבריו שבחלק הדקדוק, או בהיפך קושיא על מנהגינו, כי מהרי״ץ פירש כן רק לדעת התרגום, אבל המנהג אזיל כדעת שאר רבוותא, כי שבעים פנים לתורה. וכמובא כאן בתו״ש דף קמ״ה אות ק״צ בשם רבינו בחיי (אלא שלפום רהטא ביקשתיהו ולא מצאתיהו שם) עד כאן דיברה השירה בלשון עבר, סיפור הדבר על ניסי הים. מכאן ואילך התחילו להתפלל על העתידות, תפול עליהם אימתה ופחד. וכן במ״ע כאן מבאר שחז״ל דרשו פסוקים אלו שבשירה על זמן העתיד ע״כ. והראיה שמהרי״ץ עצמו בעץ חיים דף קנ״ט ע״ב פירש כן גבי אמירתינו פסוק זה אחרי ברכת הלבנה, לפי ששם מוכח מהעניין שהכוונה דרך בקשה, וזה לשונו, תפול עליהם וכו׳ שכיון שהוא מתפלל שלא יוכלו אויביו ליגע בו, מתפלל **שיפיל** עליהם הש״י אימתו ופחדו ע״כ. וכן שם דף ק״ג ע״א הביא מפרי חדש בשם מטה משה טעם לאמירת שלום עליכם אחרי ברכת הלבנה, לפי **שקילל** ואמר תפול עליהם אימתה, ראוי לומר לחבירו לא עליך כי אם שלום ע״כ. ולשיטת התרגום אליבא דמהרי״ץ, רק מהפסוק שאחריו, שהוא תביאמו ותטעמו וגו׳ ביקשו והתפללו על העתידות, אם קרובות או רחוקות. אבל פסוק תפול, קאי לשעבר, שהוא נמשך וקשור עדיין עם הפסוקים שלפניו. וע״ע פירוש הראב״ע על פסוק (י״ג) נחית בחסדך:

תיבת קָאֵים בתרגום, היא תוספת מאוחרת ◆ אופן פיסוק התרגום, י״י מלכותיהִ לעלמא וכו׳

סֵס, י״ח. **י״י ימלֹך לעֹלם וגו׳. א)** תרגומו, י״י מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמיא. ומהרי״ק במרפא לשון הרחיב בזה. אבל לפי שדרכו לקצר, ורבים אינם יורדים לסוף דעתו, ראיתי להביא דבריו בתוספת ביאורים וציונים, מוקפים כחצי לבינה, ולאחר מכן נכתוב מה שיש להעיר על דבריו:

רז״ל, י״י מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמיא, כך היא נוסחת ספרי תימן, וקצת מהמחזיקים בגירסאות קדמונינו נ״ע מתרגמים כן, דלא כנוסחאות אחרות י״י מלכותיה קאים. [המחזיקים בגירסאות קדמונינו, היינו המתפללים בנוסח בלדי. לאפוקי בנוסח שאמי, שנטו מקרוב אחרי הדפוסים, ובפרט מפני שמובא זה בסידורי הספרדים בשירת הים, ובובא לציון. ומהרי״ק בעצמו היה מהם כידוע, אבל הודה על האמת ששינו מגירסת הקדמונים. ועיין לקמן בסמוך לגבי נוסח מלכותך ראו בניך וכו׳, ומ״ש עוד בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד׳]. **וכתב מהרי״ץ בסידור** [עץ חיים חלק א׳ דף ס״ט ע״א ד״ה ונטלתני] **שמלת קאים היא שפת יתר, ולא גרסינן לה בכל התרגומין הקדמוניות, ולא בתכאליל ובסידור הרמב״ם ז״ל** [עכ״ל מהרי״ץ]. **ועוד ראיתי בספר נתינה לגר שחכם אחד** [השמטתי שמו של־אותו חכם, כי הוא נכלל עם המשכילים־הכסילים, המרוחקים אצל שלומי אמוני ישראל, ולמהרי״ק כנראה לא נודע מומו] **הקשה על נוסחא זו, כי מלכות הוא לשון נקבה** [עד כאן מדברי אותו חכם, ועיין עוד אוצר התפילות דף רט״ו ע״ג ד״ה קאים]. **וזה ודאי שאִלו היה התרגום כן, היה לו לומר י״י מלכותיה קיימא בלשון נקבה** [הקו״ף בקמץ והיו״ד בשוא נע, קָיְמָא, על משקל קָאֵים. אי נמי קַיָּמָא, הקו״פ בפתח והיו״ד דגושה ובקמץ, כמו בפסוק (דניאל ד׳, כ״ג) מלכותך לך קַיָּמָא. וכן הוא בנוסח על דא יתברך שאומרים בסיום תרגום ההפטרה, די לעילא חיא וְקַיָּמָא]. **אבל הסיבה שהולידה מלת קאים, נראה שהוא מפני נגינת הטפחא** [עיין בדברינו לעיל על פסוק עזי וזמרת יה ד״ה אמנם], **שלא יתכן להטעימה במקומה בתיבת מלכותיה, שלא יהיה הלשון מגומגם דמשמע שה׳ הוא מלכותו** [מה שאין כן בפסוק עצמו לפי שכתוב **י״י ימלֹך** בלשון עתיד, ולא מלכותו. ועיין עוד בדברינו לעיל גבי פסוק עזי וזמרת יה ד״ה ואני], **ולזה נתחכמו להוסיף מלת קאים. אבל לא דקדקו בין לשון זכר לנקבה, כי מאת ה׳ היתה נְסִבָּה להודיע לדורות שאינה מעיקר התרגום.** [כלשון הכתוב גבי רחבעם (דברי־הימים־ב׳ י׳, ט״ו) ולא שמע המלך אל העם, כי היתה נְסִבָּה מעם האלהים וגו׳. ועיין עוד לקמן בסמוך ד״ה וביאורו]. **אמנם אצלינו מצאו תיקון לזה, להסמיך מלכותיה לעלמא, והיסבו נגינת הטפחא בתיבת לעלמא, ולכך לא גרסינן לעָלַם כנוסחאות אחרות** [ונמשכו אחריהן במנהג השאמי כנזכר לעיל. אלא לעלמָא בתוספת אל״ף, כפי הראוי למקום נגינת ההפסק שעושה הטפחא, כמו שביאר המרפא לשון במקומות אחרים. וזהו שאומרים גם־כן בפיטום הקטורת, סאין תלָת, וקבין תלָתָא. ועיין עוד בדברינו לקמן פרשת משפטים על פסוק מכשפה לא תחיה ד״ה ולכאורה]. **ועתה בֹא וראה, מה בין מלכי צפון** [אירופה שהיא בצפון העולם,

ומאן מלכי רבנן] לזקני דרום [תימן], דלפי גירסתינו התרגום מתוקן בלי תוספת ולא מגרעת. ולעניין פירוש התרגום, פשוט שהוא לשון שבח והודאה לשי״ת שמלכותו מלכות כל עולמים. וכן היא כוונת אנשי כנסת הגדולה בפירוש פסוק זה, שתיקנו בברכת קרית שמע דערבית, מלכותך ה׳ אלהינו ראו בניך על הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו **י״י ימלך לעלם ועד** [בנוסח בלדי וברמב״ם אין תיבות הללו ואכמ״ל, ועיין לעיל]. וכן היא כוונת התנא בסוף פרק קניין תורה, כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו וכו׳ יעו״ש, ובדברינו לקמן בסמוך פיסקת י״י ימלך לעלם ועד ד״ה ואמנם:

ב) וביאורו כי מאת ה׳ היתה נְסִבָּה שלא דקדקו בשאר הנוסחאות בזה בין זכר לנקבה, כדי להודיע לדורות שאינה מעיקר התרגום, יתכן כי יפה אמר. כי אעפ״י שישנם עניינים רבים מאד כעין זה, ואם־כן יש לשאול מדוע דוקא בנדון דידן הודיע הדבר לדורות, נראה שכוונתו כי זה נמשך מן העניין שבפסוק עצמו האומר שמלכותו יתברך קיימת לעולם ולעולמי עולמים, ממילא הראה בזה לנו כעין אות ומופת לדורות עולם, לאמֵת את הדבר. גם בלאוקמי גירסא דף שכ״א אחרי שהביא כמה מקורות דלא גרסי קאים, ובכללם רע״ג ורס״ג. ומאידך הרמב״ן כאן גריס לה, וכן הרד״ק על פסוק (ישעיה ו׳, ג׳) וקרא זה אל זה ואמר. כתב כי נראה שעוד בימי הראשונים [בארצותיהם של־הרמב״ן והרד״ק. ויש עוד. יב״ן] נוספה מלת קאים על־ידי אחד הסופרים המעתיקים, שלא ידע שמלכות בארמית היא לשון נקבה יעו״ש. אף כי יש לאחרים פתחון־פה להשיב אליבא דהראב״ע וסיעתו הסוברים כי כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו, כדלקמן פרשת תרומה על פסוק שמונה ועשרים באמה ד״ה ברם. ולפום קושטא אין הכרח מהרמב״ן והרד״ק וזולתם שהם עצמם גרסו כן, אחרי שאין הוכחה מגוף פירושיהם, דילמא המעתיקים או המדפיסים שרבבו זאת כפי הרגלם. והראיה שבפירוש הרד״ק המוגה מכת״י, ונדפס במקראות גדולות הכתר (ירושלם ה׳תשנ״א) דף מ״ו, ליתה. כעין זה העיר הרש״צ במהדורת עץ חיים שלו, שבכת״י צדה לדרך למהר״י צאהרי ליתה, דלא כנדפס יעו״ש, כי היה בידו הכת״י צדה לדרך המקורי, שהועתק על־ידי החושק מכת״י המחבר, וגם אני זכיתי לראותו ועיינתי בו:

ומברתו כי חכמי תימן היסבו נגינת הטפחא מתיבת מלכותיה לתיבת לעלמא, אינה מוסכמת. כי אאמו״ר זצ״ל לימד אותי ואת שאר תלמידיו הרבים בפשיטות, לעשות הטפחא בתיבת מלכותיה [כמובן כי זה בנוסף לטפחא שבתיבת ה׳ שלפניה] כאשר שגור בפי עד היום, ובדקתי ומצאתי כן בספר שלמדתי לפניו בילדותי, ועשיתי סימני הטפחות ככל היוצא מפיו על־פה. והוא היה דייקן גדול. וכשחקרתי ודרשתי על כך, נתברר שיש נוהגים כך ויש נוהגים כך, ויש שאינם עושים טפחא זולת בתיבת ה׳. וטענתו שלא יתכן להפסיק בתיבת מלכותיה, כי אז נשמע

כי ה׳ הוא מלכותיה, איני רואה חשש גמגום בזה. בשלמא אם היו מעמידים ממש בתיבת מלכותיה, כמו שעושים סימן נקודה. השתא שהיא טפחא שאינה מפסקת אלא מעט, מובן שהיא נמשכת לתיבות לעלמא ולעלמי עלמיא שאחריה. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק ובמשה עבדו, ולקמן בפרשת יתרו על פסוק אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ד״ה ותרגומו:

וניסמוכו דלכך לא גרסינן לעלם אלא לעלמא, מה יענה לנוסחת קדמונינו והרמב״ם בקדיש, איש״ר מברך **לעלמא** ולעלמי עלמיא, שהרי מפסיקים אחרי תיבת מברך, ומושכים לעלמא עם ולעלמי עלמיא. אמנם מסתמא היו מפסיקים מעט גם אחר תיבת לעלמא, כדרך שאנו מפסיקים כיום אחר תיבת לעלם כפום מאי דגרסינן השתא הכי בלא אל״ף, אבל על־כל־פנים ההפסקה העיקרית היא ודאי בתיבת מברך. כפי שמורה העניין. וכפי שמורים גם־כן הטעמים שבפסוק אשר על פיו יוסד נוסח זה, שהוא (תהלים קי״ג, ב׳) יהי שם י״י מבורך. מעתה ועד עולם. וכנראה מכֹּח ההפסקה הקטנה הזאת שבתיבת לעלם אי נמי לעלמא שבאיש״ר, נשתרבבה למקצת לעשות כן גם בתרגום הפסוק שלפנינו **י״י ימלך לעֹלם ועד.** ומה־גם שזה מיקל על הקריאה, שלא לכרוך כאחת שלוש תיבות דומות, א׳ לעלמא ב׳ ולעלמי ג׳ עלמיא, שקשה קצת לבטאן היטב, ובפרט לפי מנהגינו שהקטנים הם המתרגמים, ולכן נתפשט הדבר אצל רבים. אבל מכל האמור למדנו כי העיקר הוא לעשות נגינת ההפסק השני, בתיבת מלכותיה, ולא בתיבת לעלמא. ועיין בשלחן ערוך אורח־חיים סימן נ״ו סעיף א׳ ובאחרונים שם לעניין ההפסקה בין יש״ר למברך, ומ״ש בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד׳:

טעם שפותחים ה׳ מֶלֶך וכו׳ לשון הווה, לפני לשון עבר ◆ כל המקבל עליו עול תורה באמת, הקב״ה מסיר ממנו כל ההפרעות שבעולם ◆ הרמת קול בתיבת המלך בראש השנה, מסלקת כל המקטרגים ◆ ביאור גירסת וימלוך מלכותיה בקדיש ◆ לעתיד תהא ממשלתו יתברך ניכרת בעולם ◆ טעם שפיסקת עלינו לשבח נתקנה בלשון נסתר, ועל כן נקוה לך בלשון נוכח

סס, סס. **י״י ימלֹך לעולם ועד. א)** איתא במכילתא על פסוק זה, אילו אמרו ישראל על הים, י״י מֶלֶך עולם ועד [כלשון הכתוב בתהלים י׳, ט״ז. יב״ן], לא היתה אומה ולשון שולטת בהם לעולם. אלא אמרו **י״י ימלך לעולם ועד,** לעתיד לבוא וכו׳ ע״כ:

ובעשרה מאמרות להרמ״ע מאמר חיקור דין חלק ג׳ פרק כ״ב (וכן בילקוט חדש ערך נסים ונפלאות אות ט״ו, ובמעם לועז על ספר שופטים ריש דף ר״נ) איתא, שבגלל פסל מיכה שעבר עמהם בים [עיין בדברינו לקמן פרשת ואתחנן על פסוק פֹּקד עון אבות, ד״ה ובמסילה. יב״ן] נעשו משה ובני ישראל כבדי־שפה בסוף

השירה ואמרו רק **י״י ימלך לעולם ועד,** ולא אמרו י״י מֶלֶך (י״י מָלָך), כי מתנאי המלוכה האמתית שלא יהיה ערעור ומקטרג [כי המורד במלכות, אחת דתו להמית. לא כמו השלטונות המצויים בזמנינו, אשר איש כל הישר בעיניו יעשה. ועיין עוד בדברינו לעיל בפרשתנו על פסוק כי גאה גאה ד״ה אכן, ולהלן הפטרת ויקרא על פסוק תהילתי יספרו ד״ה ולישב, והפטרת נצבים על פסוק למען ציון לא אחשה, ד״ה הלכך. יב״ן] כמו שיהיה באחרית הימים. אבל עכשיו לא אסתייעא מילתא, אדרבה נספחו הערב־רב עד שהחטיאו אותנו וגברה הקטיגוריא וכו׳ ע״כ. וע״ע תורת משה להחתם סופר כאן. [ואמנם אונקלוס תרגם בלשון הווה, י״י מלכותיה לעלמא וכו׳, ועיין רמב״ן ורבינו בחיי]:

ומְסַדרי התפילות והסליחות קבעו לומר י״י מֶלֶך, י״י מָלָך, י״י ימלוך לעולם ועד.

והראשון נקוד בשני סגולים לשון הווה, והשני בשני קמצים לשון עבר, והשלישי לשון עתיד. ונוהגים לאמרם בעמידה ובקול־רם משום התעוררות, ויש עוד כמה טעמים לדבר, כגון מה שביארנו בס״ד לעיל גבי פסוק ויושע י״י ד״ה וזהו, ולהלן פרשת ואתחנן על פסוק כי י״י הוא האלהים ד״ה ומהאיי. ועיין למהרי״ץ בפירושו עץ חיים סדר שחרית דשבת דף קכ״ב ע״א ד״ה ה׳ הוא האלהים, ובענף חיים שם דף י״ב ע״ד אות ט״ו, ובמ״ש שם בס״ד במענה לשון. ובפירושו הנז׳ של־מהרי״ץ על האשמורות דאלול דף מ״ב ע״ב הביא שלושה תירוצים מדוע לא תיקנום כסדר הזמנים, עָבַר הווה וַעֲתיד, היה הווה ויהיה יעוש״ב, ובמה שציינתי עליו שם במענה לשון. ותירוץ נוסף תמצא במרפא לשון על פסוק (לעיל א׳) אשירה לי״י:

ולפי האמור לעיל יש לתרץ עוד, שכוונתנו בזה לתקן את המעוות, כי אותה אנחנו מבקשים בראש ובראשונה שה׳ יהיה מֶלֶך עתה, וזה ביאור נפלא וכוונה נכונה. ועיין עוד בדברינו לקמן הפטרת וילך על פסוק קחו עמכם דברים, ד״ה הלכך. כי אם כבר נגזרה הגזירה ולא תועיל בקשתנו בכללותה, לפחות תתקבל במקצתה עלינו עכשיו. ולכל־הפחות תתקיים על הצועקים זאת בכוונה גדולה מקירות לבבם באמת ובליבב שלם, להמליך עליהם את ה׳ הנכבד והנורא, שיסיר מעליהם המקום ברוך הוא עול מלך ושׂרים, ושאר בעלי־בְשָׂרִים, יען שמלכותו יתברך בכל הסובבים אליהם מָשָׁלָה. ועל דרך ששנינו במסכת אבות פרק ששי משנה ו׳, כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך־ארץ וכו׳. ובאבות דר׳ נתן ריש פרק כ׳, גרסינן לה ביתר הרחבה, כל הנותן דברי תורה על ליבו, מבטלין ממנו הרהורי חרב, הרהורי רעב, הרהורי שָׁטוּת, הרהורי זנות, הרהורי יצר־הרע, הרהורי אשת־איש, הרהורי דברים בטלים, הרהורי עול בשר ודם וכו׳. אל תראוני שאני שחרחורת וגו׳ בני אמי נִחרו בי (שה״ש א׳, ו׳) אלו בּוּלָאוֹת (פירוש עשירים, או ערים) שביהודה שפרקו עולו של־הקב״ה מעליהם, ״והמליכו״ עליהם מלך בשר ודם יעו״ש. ועיין עוד

פסיקתא דרב כהנא פיסקא ל"ב דף ר' אות צ'. ומדרש הגדול פרשת כי תבוא על פסוק תחת אשר לא עבדת (דברים כ"ח, מ"ז):

וזוהי התשובה והעצה היעוצה למי שחפץ לעסוק בתורה תדיר, אך מתיירא מהפרעות וכל מיני קשיים העומדים בדרכו, או מִצורך פרנסת בני־ביתו וכדומה. שאם יקבל על עצמו עול תורה באמת, ממילא יסייעהו על מעשי רצונו אֵל אמת. ועיין עוד להלן ריש פרשת במדבר על פסוק וידבר י"י אל משה במדבר סיני, ד"ה וישנם, ופרשת נשׂא על פסוק ולבני קהת לא נתן:

ב) ומצינו לגבי הפיוט שקודם תקיעת שופר בראש השנה, המלך י"י רום ותחת קונה, שכתב על זה מהרי"ץ בעץ חיים דף ס"ז ע"א בשם ספר החיים חלק ד' דף כ' ע"ב, מתחיל ש"צ ומרים קולו וצועק **המלך**, ומיד כל מיני מקטרגים יסתלקו. וכן בכל התפילה כשאומר המלך, ירים את קולו ויכווין להינצל מן המקטרג הכרוך עליו. ובהזכירו תיבת המלך, אז מִתְפַּחֵד המקטרג על נפשו ובורח ממנו. והביא שם משל נאה על זה ע"כ:

וכיון שהספר אינו מצוי כל־כך, ראיתי להביאו כאן (והוא בספר סליחה ומחילה, שהוא החלק הרביעי מכְּלַל הספר כמו שהזכיר מהרי"ץ, בפרק ח') וזה לשונו, מיד אחר שירד ש"צ לפני התיבה, מתחיל להרים קולו וצועק **המלך**, ומיד כל מיני מקטרגים יסתלקו. **משל** ללסטיס שתפס נפש אחת, ומוליכו דרך עיר המלך. ובבואו בשוק העיר, מקום אסיפת עם רב, צועק הנתפס בקול גדול **המלך**, ומבקש עזרת המלך ואנשיו שיצילוהו מיד מבקש נפשו. ומיד הלסטיס שומט ידו ממנו, ונחבא הוא בתוך אסיפת העם ובורח על נפשו, ולא נודע הלסטיס מי הוא, וממילא הנתפס פטור מן תפיסתו. כן אנו נמסרים כל השנה ביד מנוול זה שונא נפשנו, ואין להימלט ממנו עד כי נהלך ונבוא יחדיו בקול המון חוגג בבית אלהינו מקדש־מעט בימים אלו, ואז נצעק אל תשועת המלך הגדול יתברך שמו, ואז השטן מתיירא על נפשו ומסתלק ממנו. וכן בכל התפילה כשמזכיר המלך, ירים את קולו ויכווין למה שכתבתי, עכ"ל מה"ר חיים ב"ר בצלאל בספרו הנז' לעיל. והוא היה חבירו של־הרמ"א בעל ההגהות על השלחן ערוך, ואחיו של־מהר"ל מפראג:

והנה אצלם, דהיינו בקהילות האשכנזים, אין אומרים כלל פיוט זה, שעליו קאי מהרי"ץ. אך כוונתו של־מהר"ח, על האמור בנוסח נשמת כל־חי אצלם, המלך היושב על כסא רם ונישא וכו', מה שאינו נמצא בנוסחאות שלנו, ומנהגם להעמיד משם שליח ציבור שני כידוע, וזהו שכתב מהר"ח מיד אחר שירד ש"צ לפני התיבה וכו' וכדלעיל. וע"ע שם בהמשך דבריו, כשמגיע הש"צ אל "רם ונישא" חוזר ומרים את קולו, כי כמניין ר"ם יש שעות בעשרה ימים אלו וכו'. ומצינו שלושה שכבשו

יצרם, בועז פלטי ויוסף, וסימן בפ״י ישרים תתהלל וכו׳ ע״כ, וזהו גם כן המשך נוסח נשמת אף אצלינו:

וְהַגַּם כי נראה לכאורה שאין המשל דומה לנמשל, כגון שיש לשאול מדוע יברח השטן וייעלם, בשלמא הלסטיס בורח כדי שלא יתפסנו המלך ויענישנו. ועוד הרי השטן בדרך־כלל אינו נראה לעיני בני־אדם. וכן יש להוסיף ולהקשות כיוצא בזה כאשר יבין המעיין. אלא שמהר״ח ומהרי״ץ מארי דרזין, נתכוונו בזה לדרך הנסתר כדרכם, גילו טפח וכיסו טִפְחַיִים:

ג) ובעניין חסרון הוא״ו בתיבת **ימלֹך** כאן, עיין מש״כ בס״ד בשולי המעיל סימן ה׳ אות ט״ז דף קנ״ח ד״ה והנה, וד״ה וכן. ובפרט הרחבנו שם, לעניין שינוי הגירסאות בקדיש, וַיַמלִיך מלכותיה, במקום וִימלוֹך מלכותיה כמנהגינו. ועיין עוד לקמן פרשת ויקהל על פסוק לא תבערו אש, ד״ה כגון. וכבר האריך בזה מאריה דאתרין מהרי״ץ זיע״א בעץ חיים דף כ״ח ודף כ״ט, ונביא מתוך דבריו, מה שהוא שייך לדברינו דלעיל וז״ל, לפי שבאותו עת יהיה הייחוד שלם, לכך קאמר ימלוך, דא ארון הברית, כי בזמן הגלות כַּבְיכול אינו מלך וכו׳. ברעיא מהימנא פרשת תצא דף רע״ד ע״א לא אתקרי [תמן] מלך, עד דרכֵיב בסוסְיא דיליה כנסת ישראל. קב״ה כד איהו לבָר מאתריה, לאו איהו מלך. וכד אתהדר לאתריה (זכריה י״ד, ט׳) והיה י״י למלך וכו׳. מבואר מזה שצריך לומר ולהתפלל וימלוך, לפי שעכשיו כביכול אינו מלך. ואי לאו שיצא דבר זה מפי אדון הנביאים רעיא מהימנא, מאן הוא דיכול לומר דבר זה חוץ ממנו וכו׳. הוא מֶלֶך ומָלך וימלוך מעצמו, כי הוא בורא עולם, ואף כי אנו רואים כי עתה בעוונותינו [הרבים] אין ממשלתו ניכרת. כי אנו עַמו, ואומות העולם משעבדים אותנו עכ״ל. ועיין עוד בדברינו להלן בהפטרת שבת חול המועד סוכות על פסוק והתגדלתי והתקדשתי, ד״ה וייסדו. ולעיל בפרשתנו על פסוק כי גאה גאה, טעם שנקרא השי״ת מלך מלכי המלכים:

ויובן בזה הטעם שבעלינו לשבח נקבע הנוסח בלשן נסתר, שלא ״עשנו״ כגויי הארצות ולא ״שמנו״ וכו׳ שלא ״שם״ וכו׳ ״שהוא״ נוטה וכו׳ מושב ״יקרו״ וכו׳ ושכינת ״עוזו״ וכו׳ וכן הלאה. ואין אומרים שלא עשיתנו ולא שמתנו וכו׳ בלשון נוכח, כמו שהוא בנוסח על כן נקוה ״לך״ וכו׳ בתפארת ״עוזך״ וכו׳ יקראו ״בשמך״ וכו׳. ושאלה זו הרגיש בה ושאל ממני פתרונה, בני הבחור שאול נר״ו, מה טעם לשינוי הזה. ועיינתי קצת בספרי המפרשים, ולא מצאתי מי שעמד בזה:

ואמנם גם בנוסח כל הברכות תיקנו כן, כגון ברוך אתה וכו׳ לשון נוכח, הנותן לשכוי וכו׳ לשון נסתר, דהוה להו למימר שנתת. וכן בורא פרי העץ, ולא שבראת, וכל כי האיי גוונא. וכבר העלה מהרי״ץ בעץ חיים חלק א׳ דף א׳ ע״ב בשם המפרשים, מה שתיקנו הברכות בלשון נגלה ונסתר, להאמין ולהורות כי מלא

כל הארץ כבודו, וכאילו האדם עומד לפניו, כמו שאמר דוד המלך ע״ה (תהלים ט״ז, ח׳) שויתי י״י לנגדי תמיד. והוא נסתר מצד אלהותו, ונגלה מצד מעשיו. ואסמכוה רבנן אקרא דתהילה לדוד (שם קמ״ה) שמדבר לנוכח ובנעלם. ויש בזה פלאות לבעלי הקבלה. ועוד טעם אחר, כי הנשמה נראית ונעלמת וכו׳ יעו״ש. ברם שאני התם שבאותה ברכה עצמה יש נגלה ונסתר, וכן בתהילה לדוד אותו מזמור עצמו פותח בנגלה וממשיך לנסתר וחוזר לנגלה וכו׳, בודאי צריך לטעמים כנזכר לעיל. אבל בנדון דידן שהן שתי פיסקאות שונות, מסתברא שיש לכך סיבה אחרת פשוטה יותר. ובפרט שפיסקת עלינו לשבח נתחברה על־ידי יהושע בן נון כשכבש את יריחו, ופיסקת על כן נקוה נתחברה על־ידי עכן כשהצדיק עליו את הדין על שמעל בחרם, כנודע מהמפרשים, וכמובא גם־כן בעץ חיים למהרי״ץ דף פ״א ע״ב ד״ה עלינו, ודף פ״ב ע״ב ד״ה ואחר־כך יעו״ש. מה שאין כן הברכות והמזמור, שכל אחד נתחבר בבת אחת ועל־ידי אחד. שאין לנו אלא ליתן טעם למה יהושע בחר בלשון נסתר, ועכן בלשון נוכח:

ולפי האמור לעיל אתי שפיר, כיון שבפיסקת עלינו לשבח, המדובר הוא בכל הדורות, שאומות העולם אינם מכירים באדון הכל ומשתחוים לעבודה זרה, ואף אותם שמאמינים בו יתברך מכל־מקום משעבדים ומצערים את בניו. והם רמוזים בתיבת להבל וריק, ואל אל לא יושיע, וכדלהלן בפרשת בלק על פסוק לא איש אל ויכזב ד״ה ואם יעוש״ב. נמצא שהקב״ה נסתר, וכביכול אינו מלך, לכך אנו משבחים אותו בלשון נסתר. מה שאין כן בפיסקת על כן נקוה לך, שהמדובר הוא על העתיד לימות המשיח, שאז תיגלה ותראה מלכותו עלינו וכמו שנאמר כי עין בעין יראו בשוב י״י ציון (ישעיה נ״ב, ח׳), על כן אנו מתפללים אליו בלשון נוכח, לך, עוזך, בשמך. וכן הלאה. עד כי המלכות ״שלך״ היא, ולעולמי עד ״תמלוך״ בכבוד, ככתוב ״בתורתך״ **י״י ימלך לעולם ועד.** ויהושע שתיקן עלינו לשבח על כיבוש יריחו, כדבר האמור לעיל, נקט לשון נסתר, שהכל הוא בהווה שעדיין מלכותו יתברך נסתרת. מה שאין כן עכן, שתיקן תפילה זו לאחר שמעל בחרם, בכוונה התפלל על גילוי מלכותו, שאז לא יבואו בני אדם לחטוא, כי כולם יֵדעו אז את ה׳, ומי יעיז פניו בפני מלכו, ויסור לב האבן מבְּשָׂרנו המתעה הגדול. ולא בא כעת לידי חטא זה, אלא מפני שמלכותו יתברך נסתרת:

ונמיים כלשון מדרש הגדול בסוף פרשתנו דף שמ״ו, כשיאבד זרעו של־עמלק, יתיישב כסא מלכותו של־הקב״ה וכו׳. ואומר (תהלים י׳, ט״ז) י״י מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו. כן יאמר בעל הרחמים, **יִמְלוֹך** מלכותיה ויצמח פורקניה ויקריב משיחיה:

מדוע פסוק כי בא סוס, נכתב בשינוי קצת מיתר השירה, ובמִלים פשוטות ◆ דתן ואבירם נשארו במצרים, ויש אומרים שנבקע להם ים סוף בפני עצמם ◆ רשעים הנראים כצדיקים, וחולקים על גדולי ישראל מנהיגי הדור ◆ נסיונות עיקבתא דמשיחא ◆ שבת שאחרי חג השבועות ◆ טעם עשר התיבות בשיטה הראשונה של־שירה, ועשרים בשתי השיטות האחרונות ◆ סברת האומרים שהשירה מתחילה כבר מהמלים אז ישיר ◆ טעם נפלא לרווחים שבשירת הים, שהם כצורת קשתות דמיוניות ◆ אם צריך להקפיד שתהיינה האותיות בראשי הכתב שבין הרווחים, נושקות משיטה לשיטה ◆ מעשה נורא במי שהורה לכתוב כי בא סוס וגו' כצורת שאר הכתב

שס, י"ט. **כי בא סוס פרעה וגו' הלכו ביבשה בתוך הים. א)** צורת פיזור שתי שיטות האחרונות בשירה זו בספרי תורה דידן וכן בתיגאן כת"י, אינה כשאר השיטות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח [עיין מגילה דף טז: ובמפרשים. ולשון הרמב"ם שלהי פרק ח' מספר תורה מובן יותר, ומה־גם שבדברי הגמרא דלעיל יש פירושים שונים, לפי־כך נביא הסגנון שכתב הרמב"ם וזהו, שירת הים כותבין אותה בשלושים שיטות. שיטה ראשונה, כדרכה. ושאר השיטות, אחת מניחין באמצעה ריוח אחד, ואחת מניחין הריוח בשני מקומות באמצעה, עד שתמצא השיטה חלוקה לשלוש. ונמצא ריוח כנגד הכתב, וכתב כנגד הריוח יעו"ש], אלא כך היא צורתן

בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ידוד עלהם
את מי הים ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים

וצריך לדעת מדוע נשתנו. אמנם יש מחלוקת אם פסוק זה נחשב שירה, כמ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד' (בעניין אופן כתיבת שתי שיטות אחרונות של־שירת הים בספר תורה), אך מה נפשך. אם נקיטינן שאינו שירה, יכתב ללא שום ריוח, כמו השיטה הראשונה **אז ישיר וגו'** (לעיל א'). ומאחר דנקיטינן שהוא מכלל השירה, מה מקום בכתיבה לפשרה, הלא היה צריך להיכתב ממש כדרך שאר השיטות, דהיינו כך

בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב ידוד עלהם את מי
הים ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים

כמו שעושים אמנם בספרי שאר קהילות. וכן הוא גם בתיגאן בשירת דבורה שבספר שופטים, ובשירת דוד שבשלהי ספר שמואל. וכן מוכח מזה שמנגנים אנחנו פסוק זה כשאר השירה, בקריאת ספר תורה, וכן יש נוהגים גם בתפילה בכל יום, והוא המנהג העיקרי והמקורי, שמע מינה שמחשיבים אותו חֵלק מן השירה. ואין לומר דמכל־מקום לא גרע פסוק **כי בא סוס וגו'** מפסוקי **ויושע י"י וגו' וירא ישראל וגו'** (לעיל י"ד ל'. ל"א) שקודם השירה, שמנגנים אותם אעפ"י שודאי אינם מן השירה,

מאחר שמשם תוקף הנס, והוא הדין כאן. דחזינן כי יש שאינם מנגנים אותם מהאיי טעמא שאינם שירה, ואעפ״כ **כי בא סוס וגו׳** מנגנים:

ומָסוֹרֶת הכתיבה הזאת אצלינו, מיוסדת על אדני פז, שכן העלה רבינו הרמב״ם סוף פרק ח׳ מהלכות ספר תורה בנוסחאות כת״י דידן שהן המדוקדקות, כאשר בדקתי ומצאתי, וכמו שהארכתי על זה בתגא דאורייתא הנדפס תוך ספר תולדות יצחק דף ל״ג ודף מ״ב. [ועיין עוד במה שנדפס מקרוב ברמב״ם הוצאת ר״ש פרנקל שם דף ק״צ, ובילקוט שינויי נוסחאות שם בסוף הספר דף מ״ו מ״ז]. אך מכל־מקום שורש העניין גופא, צריך ביאור:

ב) ונראה לענ״ד בס״ד ששתי השיטין הללו, הן מכוונות כנגד דתן ואבירם, שעליהם נאמר (לעיל ב׳, י״ג) שני אנשים עברים נצים. יען שהם נשארו במצרים, מאחר שלא רצו לצאת עם שאר בני ישראל, כי מרוב רשעתם לא האמינו בנבואותיהם של־משה ואהרן, והיו להם דעות משל־עצמם, ומשמע שהיו סבורים שסוף סוף יחזרו ישראל למצרים. ואכן היה מקום לזה, שהרי אחר־כך כשחזרו המרגלים, אמרו ישראל למשה ואהרן, לו מתנו בארץ מצרים וגו׳ נתנה ראש ונשובה מצרימה (במדבר י״ד, ב׳. ד׳) וביארו רז״ל שחשבו למנות את דתן במקום משה, ואת אבירם במקום אהרן, כדאיתא במדרש תהלים פרשה ק״ו אות ה׳. [ועיין עוד לקמן ד״ה לימוד]. מכלל שהיו אנשים חשובים, וחכמים גדולים, עד שהיה מקום לישראל לטעות בהם אולי הצדק עמהם:

ועליהם נאמר (לעיל י״ד, ג׳) **ואמר פרעה לבני ישראל נבֻכים הם בארץ וגו׳** אליבא דתרגום המיוחס ליונתן, ויימר פרעה לדתן ולאבירן בני ישראל דמשתיירון במצרים. היינו לא כפירוש רש״י שם **לבני ישראל,** על בני ישראל וכו׳ יעו״ש. אלא דברים כפישוטן. ולמֵדים אנו כי מרוב חשיבותם וגדולתם, היו נראים כשקולים ככל ישראל, באופן שנקראו בשם **בני ישראל** סתם. והפסוק הזה בשירת הים, **כי בא סוס וגו׳ ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים,** נאמר גם הוא כלפיהם, כי לבסוף אחרי שראו כי נקרע ים סוף לישראל, חזרו בהם, ורצו להצטרף לאחיהם, אך כבר שבו מי הים על המצרים, לפי־כך נעשה להם נס מיוחד, ונבקע שוב עבורם:

הלכך נכתב פסוק זה בסוף השירה דוקא, כי הוא אירע לבסוף, ושיבחו בני ישראל את הקב״ה אז גם על הנס הנוסף הזה. אמנם מאחר שסוף סוף גלוי וידוע לפני המקום ברוך הוא שכוונתם לרעה, ואין תוכם כברם, והכל צפוי לפני קורא הדורות מראש, וסופם מוכיח שנצטרפו לקֹרח וכו׳, ולכן כמו שנבקע הים להם, כעין זה נתקיים עליהם (במדבר ט״ז, ל״ב) ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת בתיהם וגו׳, על כן ציווה על־כל־פנים לשנות קצת את צורת כתיבתם. וסימניך שמספר

התיבות בכל שיטה מפסוק זה, הוא מכוון בדיוק למספר האותיות דתן ואבירם, וכדלקמן ד״ה כמו:

גם המלים שבפסוק זה, ניכר למעיין ולמבין כי המה פשוטות ולא מיוחדות ונשגבות כיתר המלים הקודמות שבשירה, וכמו שהוא דרך כל השירות שסגנונן הוא יפה נאה ויאה במליצה יקרה המעוררת ומרוממת את הנפשות כידוע. כגון **רמה בים** (א׳), **עזי וזמרת וגו׳ ואנוהו, וארוממנהו** (ב׳), **יכסימו** (ה׳), **נאדרי בכח** (ו׳), **וברב גאונך תהרס קמיך, תשלח חרנך יאכלמו כקש** (ז׳), **תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי** (ט׳), וכיוצא בזה בשירת האזינו, יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי וגו׳ (דברים ל״ב, ב׳) שחת לו לא בניו מומם (שם ה׳) ובשירת דבורה, בפרע פרעות בישראל, בהתנדב עם (שופטים ה׳, ב׳) בצעדך משדה אדום, ארץ רעשה גם שמים נטפו וגו׳ (שם ד׳). [שוב ראיתי שכבר כתב כן הרמב״ן בקיצור נמרץ, להוכיח מזה שפסוק זה אינו מן השירה כדעת הראב״ע, **שאיננו בלשון השירה** (והנביאות) [והנבואות] יעו״ש. וכן כתב הטור בעיקבותיו]. דהיינו כי אף משה רבינו ע״ה כבר ידע והכיר את זדון ליבם, וגם כל ישראל חשדו בהם, על כן שרו זאת מתוך ספק, בבחינת אֵין ולאו ורפיא בידייהו. מחד גיסא, עיניהם רואות שהקב״ה עשה להם נס גדול כזה, ומאידך מי יודע אולי זה דרך נסיון מאת ה׳ להם ולנו, וכיוצא בזה. מה רבו ועמקו מחשבותיו יתברך. כן נראה לענ״ד בס״ד. ולפי מה שמצינו כי שירת הים נאמרה ברוח הקודש ששרתה על ישראל או בנבואה (כיעויין בירושלמי סוטה פרק ה׳ הלכה ד׳, ובזוהר הקדוש בפרשתנו דף ס׳ ע״א, ובצרור המור על פסוק אז ישיר משה ובני ישראל, ובמעם לועז דף שמ״ט שנ״א, ושאר ספרים) והא קמי שמיא גליא כולא, וליכא ספיקא, מכל־מקום יש צידודים ופנים לכאן ולכאן:

והמעיין יתבונן כמה מוסר־השכל והשקפה נכונה יש לנו ללמוד מהעניין הזה גם לזמנינו, שהרי היה מקום אז לטעות ולדַמות שדתן ואבירם היו ראויים להיות מנהיגי ישראל במקום משה ואהרן, והרי הם הצליחו בכמה דברים ונעשה להם נס גדול כבקיעת ים סוף להם לבדם. כמה עלולים אנו אזובי הקיר להיכשל חס ושלום בכל כגון דא, להיות במחנה של־רב פלוני ומנהיג אלמוני, שלבסוף עלול להתברר כי מנת חלקו בגיהנם והוליך אחריו רבים שולל. אלא אין להתפעל מהצלחות זמניות וכדומה, רק לבדוק ולבחון כל דבר באור של־תורה וביראת שמים לפי אמיתותו, ולהתפלל שהמקום ברוך הוא יסייענו על מעשה רצונו להיות בַּצד הנכון אכי״ר. [ועיין עוד לקמן ד״ה וללמדנו]:

ג) ועיקר דבר מופלא זה, שנבקע הים לדתן ואבירם בפני עצמם, מפורש בספר באר מים חיים, והעלה זאת בשם חז״ל, בשני מקומות. האחד בפרשתנו וז״ל, **לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים לא נשאר בהם עד אחד** (לעיל י״ד, כ״ח)

פירוש כי המים כיסו לכל חילם, הן אותם **הבאים אחריהם** של־מצרים **בים**, כלומר מצרי האחרון שבהם כיסהו הים. וגם **לא נשאר בהם עד אחד**, אף אותו המצרי שלא היה כי אם **אחד** בים, דהיינו הראשון שבראשונים, נשטף ועבר. ובכלל זה נכללו כולם כאחד. ועל כן יאמר הכתוב תכף אחר־כך, כי בבני ישראל היה ההיפוך ממש מזה, כי **ובני ישראל הלכו ביבשה וגו׳** (שם כ״ט) מיעוט רבים שנים, לומר כי על שנים מישראל לבד נקרע הים, והם דתן ואבירם, **שאמרו חז״ל** שנשארו [ו]נקרע הים עליהם לבד עכ״ל. [ועיין לקמן ד״ה וידידי]:

והשני בפרשת קֹרח, וביתר הרחבה בזה״ל, המעט כי העליתנו אל ארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר, כי תשתרר עלינו גם השתרר (במדבר ט״ז, י״ג) כלומר כי מה שאתה קורא אותנו להיטיב לנו שלא נילכד בעדת קֹרח, ובזה תתפרד הקהילה [של־קֹרח. יב״ן] וישקוט הריב, הנה באמת לא נעלה איש מאחרי אחיו את הנעשה אחוה יחד בקהל קֹרח ודתן ועדתו, כי אין אנחנו באים לריב בשביל קֹרח לתת לו מלכות וממשלה, כי אם בעדינו אנו מדברים. כי באמת המעט כי העליתנו וגו׳, כלומר הנה זה למעט יחשב מה שהעליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר, נגד מעשה הזה, כי תשתרר עלינו וגו׳, כי מאה מיתות ולא קנאה אחת. ועל כן סיימו גם השתרר, פירוש כי השררה שייך גם אלינו. והוא על דרך **מאמר חז״ל** - בתרגום ירושלמי - שעליהם לבד נבקע הים אחרי צאת ישראל ממנו, שהם איחרו לבוא עבור רשעתם ונבקע בשבילם. שלזה יאמר הכתוב **כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וגו׳ ובני ישראל הלכו ביבשה וגו׳**, פירוש גם אחר שכבר בא סוס פרעה בים, הלכו בני ישראל ביבשה, והם דתן ואבירם שנבקע עבורם. ועל כן החטאים האלה בנפשותם, [סברו] כי חשיבותם גרמה זאת. ועל כן אמרו, כי גם להם מגיע השררה. ולא אמרו בלבבם כי חסד מאת אלהים הוא, והקב״ה חפץ לקדש שמו בעולם בפלאי פלאים לעיני כל מצרים. ואמנם כי גם רשע ליום רעה מוכן שיתקדש שם שמים על ידו, כי נודע ה׳ משפט עשה, כמאמר חז״ל (ילקוט יחזקאל בפסוק (יחזקאל ל״ח, כ״ב) ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגו׳) אין שמו של־הקב״ה מתגדל ומתקדש אלא כשהוא עושה משפט ברשעים וכו׳ עכ״ל:

ד) ואמנם חידוש מרעיש זה, לא מצינו כלל בספרי חז״ל שבידינו. ומה שפירט הבאר מים חיים בעצמו שהוא בתרגום ירושלמי, עיני־כל תחזינה כי לא נמצא שם רק שעל שניהם הוא המכוון בפסוק **ואמר פרעה לבני ישראל נבֻכים הם בארץ** וכדלעיל ד״ה ועליהם, שזהו רק כעין התחלה לענייננו, כי לא פורש איך לבסוף אנחנו מוצאים אותם עם בני ישראל במדבר. וז״ל ספר אמונת עתיך (להר״מ וולפסון) חלק ג׳ דף מ״ו ד״ה ואמנם, איתא במדרש, הובא בספר באר מים חיים, שדתן ואבירם לא רצו לצאת עם ישראל ממצרים ונשארו שם. וכשראו נסי הים -

שאף אלו שהיו במצרים ראו את היד הגדולה כדאיתא בדברי חז״ל - מיהרו לצאת. וכשהגיעו כבר חזר הים לאיתנו, ונבקע מחדש לפניהם יעוש״ב:

וגם במדרש שכל טוב שהרחיב יותר בעניין זה, לא נזכר כי אם בזה״ל, **ואמר פרעה לבני ישראל,** רבותינו דרשו, לדתן ואבירם שנשארו במצרים ובאו עם פרעה, ואחר־כך כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תָּהוּ בליבם ונתערבו עם אחיהם בני ישראל ע״כ. משמע שנצטרפו עמהם תכף ועברו אתם, ואם־כן לא נצטרכו שיבקע להם בפני עצמם. וכבר מצינו בזמנינו מי שחשב לחברם יחד, דהיינו להתאים ולפרש את דברי השכל טוב והבאר מים חיים שעולים בקנה אחד, וכדלקמן ד״ה אחר, אבל הוא דחוק מאד. וצ״ע. על־כל־פנים הרב באר מים חיים נאמן עלינו, שמימיו נובעים מן המקדש. ואליבא דידיה צריך לומר שלא רצו להצטרף עם ישראל, למרות שראו בעיניהם פלא זה שנבקע להם הים, כי חיכו לראות איך יפול דבר, והמתינו בסוף מחנה מצרים, ורק כשראו שכל המצרים טובעו בים סוף והם שניהם נותרו לבדם, הבינו שטעו בדבר זה:

וידוע כי התרגום המיוחס ליונתן, לאמיתו של־דבר הוא תרגום ירושלמי. אמנם ממה שנדפס לפנינו בשם תרגום ירושלמי (שהוא נוסחא אחרת ממנו), מתבאר להיפך, שכן תרגם **על עֵיסַק בני ישראל,** דהיינו כפשוטו וכפירוש רש״י. וליתר ביאור, נביא לשון ספר אהבת יהונתן, קשיא ליה [לבעל התרגום] אָמרוֹ **לבני ישראל,** הלא הלכו כולם אנשים ונשים וטף ממצרים אל המדבר. לכן מפרש שהם דתן ואבירם מבני ישראל שנשארו במצרים, שהמה תמיד העומדים במרדם. ומקורו בחז״ל, לא ידעתי. והכרח לומר שרק לפי שעה נשארו במצרים, מצד שחשבו שפרעה יחזיר את ישראל למצרים בעל כרחם. גם אולי מורא עלה על ראשם להיות תחת הנהגת משה רבינו ע״ה במדבר, שלא יקח מהם נקם על שהלשינו עליו לפני פרעה בהריגת המצרי כדאיתא בשמות רבה פרשה א׳ אות ל״ו. אולם אחר־כך כשראו נסי ים סוף גם הצלת מלחמת עמלק, הפנו ערפם ממצרים ללכת אחרי ישראל, כי הלא נמצאם במחלוקת קֹרח. והם שהותירו מן המן, כדאיתא התם בשמות רבה אות ל״ה, ושם פרשה כ״ה אות י״ד. ועוד שארי דברי מרי שחשבו להם חז״ל שם. ומטעם זה הוכרח הירושלמי לתרגם על עיסק בני ישראל, והתרגום אונקלוס על בני ישראל, וכן פירשו רש״י והראב״ע. ולמ״ד של־**לבני,** היא במקום על עכ״ל:

ה) ומדברי הבאר מים חיים שבפרשת קֹרח (הנזכרים לעיל ד״ה והשני) מתבאר שפירש כן את האמור בפסוק שלפנינו בשירת הים, **ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים.** אבל מדבריו שבפרשתנו (הנזכרים לעיל ד״ה ועיקר) מתבאר דקאי על תיבות הללו הכתובות כבר לפני שירת הים, וכפי שמוכרח גם ממה שקישר זאת לָאמור לפניהן **לכל חיל פרעה.** ועיין עוד לקמן ד״ה וידידי:

מלבד זה, ניחא בהכי מאי דקשיא מדוע נכפל העניין. הלא כבר כתוב זאת לפני כן (בפסוק כ״ב) **ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה.** ובשלמא הכא בשירת הים, אתי שפיר שסידר הכתוב את כל הנוסח שאמרו בני ישראל בשירתם בשלמותו. ברם התם מאי איכא למימר. ולא עוד אלא ששם בפסוק כ״ב נוסף **והמים להם חומה מימינם ומשמאלם,** ומדוע נכפלו תיבות הללו עצמן בפסוק כ״ט. אלא שבתחילה המדובר הוא קודם שנכנסו המצרים לים, וכפשטייהו דְקְרַאֵי שהמדובר על כלל בני ישראל, ואחר־כך המדובר הוא אחרי שטובעו המצרים, כמפורש (בפסוק כ״ח) **וישבו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה וגו׳,** ועל זה מסיים קרא **ובני ישראל הלכו ביבשה וגו׳ והמים להם חומה וגו׳,** לומר לך שחזר הים ונבקע עבור דתן ואבירם בלבד, וכמו שביארנו בס״ד (לעיל ד״ה ועליהם) שהם נחשבו ככל ישראל.

והדבר נפלא:

ורָמַז הכתוב שגלוי וידוע לפני הקב״ה כי רעה בלבבם, ולכן נכתב דוקא בפעם השנית **חומה** חסר וא״ו, ללמדך מאידך על הכעס והחֵמה שגרמו דתן ואבירם במרום, ועל דרך שדרשו רז״ל במכילתא ובתנחומא אל תקרי **חומה** אלא חֵמה. והגם ששם הוסיפו וביארו חז״ל כי הטעם לכך מפני שהיו בישראל עובדי עבודה זרה (וכמו שהבאנו בס״ד לעיל בפרשתנו בפיסקת ובני ישראל וגו׳ והמים להם חומה מימינם ומשמאלם, ד״ה דרשו), מכל־מקום קיימא לן שיש שבעים פנים לתורה:

וכבר נכתב עיקר חידוש זה, לתרץ מדוע לא רמז הכתוב עניין זה של־חֵמה בפסוק הקודם לו, בסוף ספר רב ייבי להרי״ל מאוסטרהא, בהקדים דברי התרגום [יונתן, וכדלעיל] שאמר פרעה לבני ישראל הנותרים במצרים, והם דתן ואבירם, וצריכים אנו לומר [מובן מזה, שכתב כן מסברא דנפשיה. יב״ן] כשרדף פרעה אחרי ישראל, גם הם הלכו אצל כל ישראל לעבור הים, דהא חזינן שהיו [דתן ואבירם] במדבר. ומה שאמר כאן **חומה** בלא וא״ו, קאי על אלו בני ישראל, דהיינו דתן ואבירם וכו׳ יעו״ש, וזה כשיטת השכל טוב וכמו שביארנו בס״ד לעיל ד״ה וגם. אלא שלפי הבאר מים חיים בשם חז״ל, ניחא טפי:

ובשם הגר״א הובא בספר אהל יעקב, שבבני ישראל היו שתי כתות, אנשים צדיקים המאמינים בה׳ ובעלי בטחון, והם הלכו תכף לים עד כי באו מים עד נפש, וכדאיתא במדרש דקפץ נחשון בן עמינדב ואחריו כל שבט יהודה. והנה איתא במדרש דהיה קטרוג מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה. והשיב השי״ת, זכות האמונה והבטחון כדאי להם. אם־כן לפי זה גבי בני ישראל דהלכו בתוך הים מקודם באמונה ובבטחון, כתיב אצלם **ויבאו בני ישראל בתוך הים,** ואחרי זה היה היבשה, ושפיר היה להם המים **חומה** כחומה. אבל הכת השנייה דלא היו מאמינים כל־כך עד שראו בעיניהם היבשה, לכן כתיב עליהם **דהלכו ביבשה**

בתוך הים, מקודם יבשה. לכן היה המים להם **חמה,** ר״ל הקטרוג מה נשתנו אלו מאלו כנזכר לעיל. וכדאיתא בדברי אליהו דף כ״א, וכן בקול אליהו דף כ״ג. [ומכאן שלא נודע מדרש זה להגר״א שלדתן ואבירם נבקע הים במיוחד, שאם כן עדיף היה לו יותר לפרש עליהם מאשר על כת שנייה סתם]. ועיין עוד ברכת יצחק (פרקש) בפרשתנו דף ר״ט אותיות נ״ט ס׳:

ו) **ועמדה** לדתן ואבירם זכות מסירות נפשם עבור ישראל בהיותם במצרים, כי הם היו שוטרים וסבלו מכות כדי להקל העבודה מעליהם [ולא מסרו ביד הנוגשים, את מי שלא השלים מכסת הלבנים, עיין במדבר רבה פרשה ט״ו אות ט״ז. יב״ן] כדמשמע בשמות רבה [פרשה ה׳ אות כ״ד] גבי פסוק אשר הבאשתם את ריחנו (לעיל ה׳, כ״א) שדתן ואבירם היו בין אותם שוטרים שמאותן המכות היה ריחם מבאיש [דברים כפשוטם] וכמו שנאמר (שם י״ד) וַיֻּכּו שוטרי בני ישראל וגו׳, כאשר מבואר בספר מהרי״ל דיסקין על התורה בפרשתנו דף ע״ט. ותירץ בזה מאי דקשה לכאורה [וכבר הקשו כן הרבה רבוותא] מאחר שלא רצו דתן ואבירם לצאת ממצרים, מדוע לא מתו בשלושת ימי האפילה כשאר רשעי ישראל יעוש״ב, ולקמן ד״ה ובמהרי״ל:

ונצרף לזה מה שהובא במדרש החפץ למהר״ז הרופא דף רע״ג על פסוק והנה שני אנשים עברים נצים (לעיל ב׳, א׳) זה דתן ואבירם. והם שעמדו בכל מריבה ומריבה. ולמה נשתיירו שני רשעים אלו. אלא בשעה שהוכו המצרים בחשך, מתו רשעים הרבה מישראל. אמר משה לפני הקב״ה, זה הוא שבחן של־בניך שאתה ממיתן תחילה (בתמיהה). אמר לו, אני אניח לך שנים מהם ע״כ. ובסגנון קרוב לו, איתא בהגדה של־פסח כמנהג תימן דף כ״ב, שהיו רשעים בישראל וכו׳ והיו מלעיגין על משה ועל אהרן. מיד הביא הקב״ה עליהם דבר גדול בימי החשך, וביקש משה עליהם רחמים. אמר לו הקב״ה, חייך שאני משייר לך דוגמא מהן. נשתיירו מכולם דתן ואבירם, שני אחים רשעים גמורים ע״כ, הובא בתו״ש בפרשתנו דף כ״ט הערה י״ב:

ז) **ויש** להוסיף לזה מאי דאיתא במדרש שכל טוב על הפסוק והנה שני אנשים עברים נצים, אנשים גדולי ישראל ע״כ, כדאשכחן בכמה דוכתי שלשון אנשים מורה על חשיבות, וכדלעיל פרשת נח על פסוק נח איש צדיק וגו׳ ד״ה קשה. והדברים מתאימים עם האמור לעיל:

וללמדנו מוסר־השכל שאפילו נגד משה רבינו עמדו אנשים גדולים וחשובים, במריבה גדולה ושנאה רבה, שיש להם דעות אחרות ושיטות שונות ממנו, וכן הוא בכל הדורות, ושאין להתבלבל מהם ומשכמותם, וכדלעיל ד״ה והמעיין, וקיצרתי בַּמובן:

אבל כיון שהקרה ה׳ לפני בעת ובעונה הזאת, מה שמסודר וערוך בזה, בספר דברי יואל פרשת במדבר דף ס״ט, אמרתי לכל־הפחות אעלה מקצתו לרוב תועלתו וז״ל, מלבד מה שהשטן מתאמץ בכל כוחותיו להתגבר על הצדיק מנהיג ישראל, לפי שבאמצעות כן תעלה בידו לבצע את אשר יזם לעשות, להטות לב כל העם אחריו, כי בו הם תלויים. עוד זאת לו, שהוא מעמיד כנגד הצדיק מסית ומדיח העומד כנגדו ללחום עמו, להפריעו ממעשיו ולהשביתו מעבודתו הקדושה. ואותו רשע הנלחם עם הצדיק וניצב לשטן לו בדרכו, מעמיד פנים כאילו הוא צדיק כיוצא בו, משים מסוה היראה והחסידות על פניו, ומתעטף במעטה הצביעות לבלי הכר, כדי להטעות את ישראל. וכאשר כן היה אפילו במשה רבינו ע״ה, שקמו נגדו דתן ואבירם למרוד כנגדו ולהמריד עליו את ישראל. ואף הם לא היו רשעים בגלוי, אלא העמידו פנים כצדיקים. וגם נעשו להם נסים גלויים בצאתם ממצרים, שהרי לא היו יחד עם ישראל בשעה שעברו על ים סוף, אלא נשארו עם פרעה ורדפו אחרי ישראל עם פרעה וחילו, כדאיתא בתרגום יונתן על הפסוק **ואמר פרעה לבני ישראל,** ויימר פרעה לדתן ולאבירם בני ישראל דאשתארון במצרים. ואף שהיו רשעים גדולים כל־כך, לא מתו בשלושת ימי אפילה כשמתו כל רשעי ישראל, כי ה׳ הניחם לנסות בהם את ישראל, שיהיו נגד כוח משה רבינו ע״ה והשפעתו. דזה לעומת זה עשה האלהים, כֹּחם והשפעתן מול כח משה רבינו ע״ה. כי למראה עינים היו מתראים כצדיקים, והיו הבריות טועים בהם ונמשכין אחריהם, והיה הנסיון גדול לישראל. צא ולמד ממה שבחר קֹרח ועדתו אנשי שם להתחבר אל דתן ואבירם ולהיות עמהם בעצה אחת. דאילו היו דתן ואבירם רשעים מפורסמים וידועים, לא היו מתחברים אליהם ואל כיוצא בהם. אלא שהיו מסתירים אמיתות כוונתם. והכרח הוא הדבר שיהא אחד מצד כוחות הטומאה, עומד בעולם הזה לנגד הצדיק, כדי שלא להכריח את הבחירה לטוב בכחו ובהשפעתו הגדולה של־צדיק אמת וכו׳ יעוש״ב, ובדברינו לעיל ד״ה והמעיין, ולהלן פרשת נצבים על פסוק לנו ולבנינו עד עולם ד״ה וראיתי:

צא ולמד עד כמה יש מקום לבני־אדם לטעות, מתוך עניינים דומים. וכגון שהבאנו בס״ד לעיל פרשת וירא על פסוק ויקרא אברהם שם המקום ההוא י״י יראה ד״ה ומכאן, לגבי מעשה בדוי בשני אחים שנפגשו כשהם מעבירים תבואה מזה לזה וכו׳. ומתוך פירוש זר בעניין מיתת עשרים וארבעה אלף תלמידי רבי עקיבא, בשערי יצחק שיעור מוצאי שבת קודש במדבר ה׳תשע״ו ב׳שכ״ז:

ובהקדמת הזוהר הקדוש דף ד׳ ע״ב איתא לגבי מלחמת גוג ומגוג, בשעתא דיתכנשון כל עממיא על עמא קדישא, וְיִגָּבְרוּן מיא, וְיִעָבְּרוּן בנגיבו יעו״ש כל המאמר, כי לרוב עָמקוֹ לא הבאתי אלא אפס קצהו. וביארו המפרשים שם שאז כשיעלו כל הגויים על ירושלם למלחמה, יבטל הקב״ה את שריהם למעלה על־ידי שיוציא מהם הניצוצות הקדושים, וממילא הם ימותו ויפלו סביבות ירושלם.

ואז יִגָּבוֹן מיא, דהיינו יתייבשו המים ויעברו ישראל ביבשה, ר"ל שעתיד הים להיבקע לעשרת השבטים, בסוד הכתוב (מיכה ד', ט"ו) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, כמובא במתוק מדבש על הזוהר הקדוש שם דף נ"ד. הנה כי כן תהיה גם אז לעתיד בקיעת הים, כמו שהיתה לשעבר בצאתנו ממצרים בקיעת ים סוף, ומאחר שכן מסתמא גם תהא בקיעה נוספת לרשעים ההולכים בדרכי דתן ואבירם, דרך נסיון. דומיא דאשכחן בספריהן של־צדיקים, שיהיו לעתיד נסיונות קשים ומרים, כגון האש שירדה מן השמים לאליהו בהר הכרמל ולא ירדה לנביאי הבעל, כמו שנאמר ואין קול ואין עונה ואין קשב וגו' ויגש אליהו הנביא וגו' ותפֹל אש י"י ותאכל את העולה וגו' (מלכים־א' י"ח, כ"ט. ל"ו. ל"ח). אלא שאז בעיקבתא דמשיחא יהא בהיפך, שתרד אש מן השמים לנביאי הבעל, כמובא בספר הדור האחרון (סיון ה'תש"ס דף קכ"ב). הרחמן יזכנו לראות נכוחה, ונסו יגון ואנחה, ליהודים היתה אורה ושמחה:

ח) לימוד נוסף מעניין זה, ראיתי בספר בית אברהם (וינברג, מסלונים) פרשת נשׂא דף קס"ו ד"ה אבי, העולם קוראים לשבת זו שאחרי שבועות, שבת "נאך" (אחרי באידיש) שבועות. אבל שבת זו היא לפי האמת "נאך"-עוד שבועות. דהנה איתא [לא צויין המקור. ובמעילו של־שמואל ריש דף שכ"ט מובא שמדרש זה כתוב במחזור עם פירוש עברי־טייטש, באידיש, על עשרה נסים נעשו על הים. ועיין עוד לקמן ד"ה ואפשר. יב"ן] שבעת קריעת ים סוף לא היו אז דתן ואבירם, כי היו מאלו שאמרו נשובה מצרימה [אין זה מדוייק, עיין לעיל ד"ה ונראה. יב"ן]. ואחרי ששמעו כי הים נקרע לכל ישראל, חזרו ונקרע הים שוב פעם במיוחד עבורם. וכמו־כן בחג הקדוש של־קבלת התורה, שאפילו שישנם כאלו שהתאחרו ועדיין לא קיבלו התורה על עצמם, מקום הניחו להם מן השמים בשבת זו ע"כ. וזאת לפי מה שמצינו כי בכל שנה ושנה בחג השבועות, יש עניין לקבל את התורה מחדש, כדלהלן בפרשת ראה על פסוק שבעה שבֻעֹת תספר לך מִד"ה ואפשר:

וקריאתה של־שבת זו בשם **שבת שאחרי שבועות,** לייחד אותה בחשיבותה יותר משאר שבתות, הוא רק מנהג איזה חסידים כלשון ספר נטעי גבריאל שבועות פרק ל"ח סעיף י' דף ר"ל. ומובן "נאך" אחרי, וגם עדיין יעו"ש. וה"עולם" דקאמר, ר"ל בקהילותיהם. ויש לזה מקום וטעם לכל־הפחות כשקוראים אז בספר תורה פרשה נשׂא, שבדרך כלל היא חלה אחרי שבועות, מִטְעָמים שנכתוב בס"ד להלן פרשת ראה על פסוק שבעה שבֻעֹת תספר לך מִד"ה ועל־דרך. אבל גם בלאו הכי, הרי שבועות יש לקרבנותיו תשלומין כל שבעה כדאיתא בחגיגה דף יז. ונוהגים שלא ליפול על פניהם עד י"ב סיון כמו שכתבו הפוסקים, והרחבנו בס"ד לקמן פרשת יתרו על פסוק היו נכֹנים לשלֹשת ימים ד"ה וסימניך:

ואפילו לדבריו שיש עדיין מקום לקבלת התורה בשבת שאחרי שבועות, מכל־מקום אין מה להשוות את מי שאיחר עם מי שקיבל בשבועות עצמו, שההבדל וביניהם הוא כרחוק מזרח ממערב. ונראה שלכן הסמיך שם בבית אברהם מיד לאחר הפיסקא דלעיל בזה״ל, תפילה לעני כי יעטוף ולפני י״י ישפוך שיחו (תהלים ק״ב, א׳) יעטוף הוא מלשון העטופים ללבן (בראשית ל׳, מ״ב), העני הזה הוא תמיד מאחר את ההזדמנות, שאין לו כסף במה לקנות. וכשמשיג הכסף, לא נשאר כבר בשוק אלא דברים גרועים, שאף אחד לא רצה לקנותם מקודם. וכמו־כן **העני בדעת,** עוברים אצלו הימים הכי טובים ומאירים, ולרש אין כל יעו״ש:

ט) הפלא ופלא שנעשה לדתן ואבירם הרשעים נס גדול ועצום כזה, למרות שנראה לכאורה כי לא היה להם צורך של־ממש בכך, לפי הידוע שבני ישראל לא עברו לצד השני של־ים סוף רק חזרו לאותו צד, ולא היתה כניסתם אלא רק כדי שיטבעו המצרים. אם כן לא היה צריך הים להיבקע כלל עבור דתן ואבירם, אחר שבני ישראל עלו מן הים ונמצאו בקירוב מקום אליהם, דמסתמא היו מבחינים בהם אחרי שהם עם רב כשש מאות אלף רגלי, אם־כן יילכו בקו ישר ויצטרפו אליהם. וצריך לומר אם־כן שחס המקום עליהם שלא יהיו בדאגה ובצער עד שיידעו היכן הם ישראל, אעפ״י שאינו אלא זמן קצר. אי נמי נעשה כך כדי להגדיל הנסיון הנזכר לעיל ד״ה גם וד״ה אבל:

אחר כתבי זאת, ראיתי שכבר הרגיש בעיקר שאלה זו, בספר עבודה ברורה על גמרא ערכין דף שפ״ד, והלך לו בדרך אחרת וז״ל, לכאורה משמע ממאמר חז״ל שהביא הבאר מים חיים, שישראל עברו הים מעבר לעבר, ודלא כתוספות בערכין דף ט״ו ע״א ד״ה כשם. דאם לא עברו לרחבו של־ים, מה היה הצורך לקריעת הים בשבילם, הלא המצרים כבר טבעו, וכשבאו דתן ואבירם מצאו את בני ישראל עומדים בצד צפוני שלַ־ים. אבל אם אמרינן שישראל עברו מעבר לעבר, מובן שפיר, דלכך הוצרך הים להיבקע להם, כדי שיפָּגשו עם בני ישראל. אך על פי המובא במדרש שכל טוב בשם רבותינו שדתן ואבירם נשארו במצרים, ובאו עם פרעה, ואחר־כך כשראו הים נבקע לבני ישראל מיד תהו בליבם ונתערבו עם אחיהם בני ישראל [כדלעיל ד״ה ועליהם] י״ל דהכוונה במאמר חז״ל שמביא הבאר מים חיים, דבשעת קריעת ים סוף, היו דתן ואבירם עם המצרים. וכשראו שהם נטבעים בים, עשו תשובה, ואז נקרע הים פעם שנית לפניהם. ואם־כן שפיר י״ל דישראל לא עברו הים מעבר לעבר, ואפילו הכי הוצרך הים ליבקע להם יעו״ש, ובדברינו לעיל ד״ה גם וד״ה וכבר:

י) כמו אות ומופת לדברינו דלעיל (מִד״ה ונראה) שהפסוק הזה **כי בא סוס** וגו׳ הוא כלפי דתן ואבירם לבדם, מזה שבשתי שיטותיו בספר תורה יש עשרים

תיבות [בלי תיבת **כי**, שהיא בסוף שיטה עשרים ושמונה], ועשר בכל שיטה לדידן, וכן דתן ואבירם עשר תיבות. ונחלקות על־ידי הריוח שבנתיים שלוש לבד ושש לבד, כי דתן שלוש אותיות ואבירם שש אותיות. דהיינו שכנגדם בשיטה הראשונה (שהיא השיטה העשרים ותשע מכלל השירה) משמאל לימין שלוש תיבות **וישב י״י עלהם**, ושש תיבות **בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים**. ושוב בשיטה השנייה (השלושים בשירה) מימין לשמאל שלוש תיבות **את מי הים** כנגד דתן, שש תיבות **ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים** כנגד ואבירם. [גם פסוק זה, התשעה־עשר בשירה, יוצא מכוון לברכת המינים שנוספה על שמונה עשרה. מין במינו עם דתן ואבירם]:

וחזינן שמספר התיבות בכל שיטה בשירה, הוא בכוונה מכוונת. שהרי בשיטה הראשונה הפותחת **אז ישיר משה וגו׳** (לעיל פסוק א׳) ומסיימת **ויאמרו**, אף שאין בה שום ריוח כיון שעדיין אינה שירה (עיין לקמן בסמוך ד״ה אגב) ואם־כן היה מקום בה להוסיף ולסיים בתיבת **לאמר**, אעפ״כ הסיום שם בתיבת **ויאמרו**. ונראה לענ״ד שלכן הוצרכו הקדמונים ליתן טעם לכך, וזהו מאי דאיתא בהלכות ספר תורה לרבינו יהודה אלברגילוני (ברצלוני) גנזי מצרים דף ל״ו וז״ל, **אז ישיר** בראש שיטה, וסופה **ויאמרו**, עשר מלים בשיטה, כנגד עשרת הדברות יעו״ש. ומסתברא שהוא רק רָמַז בכך התחלת העניין הנרמז. והעיקר שהן עשר, וממילא יובן ההמשך שיש דברים עליונים במספר עשר, שמקורם ושרשם תלוי במדות העליונות, וד״ל. שהרי מה עניין עשרת הדברות לכאן, והבן. וזה נראה מוכרח, שהרי גם מצד השירה עצמה, שמתחילה בתיבת **אשירה י״י וגו׳** (שם) יותר טוב היה לסיים השיטה הראשונה בתיבת **לאמר**, ולהתחיל שיטה שנייה בתיבת **אשירה** מצד ימין, לולא הטעם הנסתר לכך. שוב ראיתי בזוהר הקדוש בפרשתנו דף נ״ד ע״ב כל בר נש דאמר שירתא דא וכו׳ ואית בַּהּ קשרי מְהֵימָנותא וכו׳. ופירש הרמ״ק באור יקר כרך שמיני דף מ״ט, יש בה פָּנִים לייחד הב״ה במדותיו הרומזות בספירות וייחודם יעו״ש. ובדף ס׳ ע״א שירתא דא, אתבני בעשרין ותרין אתוון קדישין גליפן, ובעשר אֲמִירָן וכו׳. ופירש הרמ״ק שם בדף ע׳, הם עשר נקודות, והם ל״ב נתיבות חכמה וכו׳ יעו״ש:

[**אגב**, בעניין שהזכרנו כי ההתחלה **אז ישיר וגו׳** עדיין אינה שירה, הגם שזה נראה פשוט ביותר, מכל־מקום יש להעיר מהא דרבי נחמיה בתוספתא סוטה פרק ו׳, מלמד שהיה משה פותח בדבר תחילה, וישראל עונין אחריו וגומרין עמו. משה אמר **אז ישיר [משה ובני] ישראל**, וישראל אמרו **אשירה לי״י כי גאה גאה וגו׳**. משה אמר **עזי וזמרת יה** (לעיל ב׳), וישראל אמרו **זה אלי ואנוהו** (שם) יעו״ש. והובא גם־כן בתוספות סוטה דף ל: ד״ה רבי נחמיה. ובכמה ספרים הביאו שמזה ומעוד קצת מקומות הוכיח הגרי״ז שהשירה מתחילה מן **אז ישיר**. אמנם מהר״ד פארדו בחסדי דוד על התוספתא שם דף תמ״ד כתב בהדיא **דאז ישיר משה וגו׳** אין זו תחילת השירה, אלא שכך כתב משה בספר התורה כְּמְסַפֵּר העניין שאז כשעלו מן

הים אמרו את השירה הזאת. וכן נראה מאידך תַּנַּאֵי דלעיל [רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי], דלתרוייהו תחילת השירה היא **אשירה לי״י וגו׳**. ונראה דרבי נחמיה סבר שגם **אשירה לי״י וגו׳** אינה תחילת השירה, אלא תחילתה היא **עזי וזמרת יה**. אמנם הפסוק הראשון **אז ישיר וגו׳**, הוא כמו הזימון שאומרים קודם ברכת המזון, וכן בבית הכנסת קודם ברכות של־שמע שהשליח ציבור אומר ברכו את ה׳ המבורך והן עונין ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד, ואחר־כך מתחילין לברך. הכי נמי התחיל משה בהזמנה ואמר **אז ישיר משה ובני ישראל וגו׳**, ודייק קרא דכתיב **ישיר** בלשון עתיד, כלומר צריכים אני ואתם להזמין עצמנו לשיר את השירה. והשיבו ישראל, כן נעשה. וזהו שאמרו **אשירה לי״י וגו׳**. והתחיל משה וכו׳ יעו״ש. והנצי״ב במרומי שדה על מסכת סוטה שם כתב, דלכאורה תמוה מה זו שירה **אז ישיר משה**. ובגמרא איתא לרבי עקיבא ולרבי אליעזר משה אמר **אשירה לי״י**, ולא חשיב המקרא **אז ישיר משה**. מיהו לא קשיא מידי, דלרבי עקיבא ורבי אליעזר שלא היה רוח הקודש לכל ישראל, ודאי שאין במקרא **אז ישיר משה** משמעות של־שירה. מה שאין כן לרבי נחמיה דישראל זכו לרוח הקודש, הא גופא מהשירה, דמשה פתח ברוח הקודש **אז ישיר משה ובני ישראל**, דיאמרו ברוח הקודש הכל שירה עכ״ל. ועיין עוד שיח חכמה (ענייני פסח, בני־ברק ה׳תשס״ד) סימן ס׳ דף שכ״ג, ובסוף מאמר בקובץ עץ חיים שנציין לקמן ד״ה מסתמא. ומ״ש עוד בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק רביעי (בעניין אופן כתיבת שתי שיטות אחרונות של־שירת הים בספר תורה) אות ב׳ ד״ה עוד]:

ומסתברא שזהו גם־כן הטעם לקבלת הסופרים לפתיחת ראשי השיטין לפני שירת הים ואחריה, חמש לפניה וחמש לאחריה, כנזכר ברמב״ם פרק ז׳ מספר תורה הלכה י׳ ובכל הפוסקים [ושם בהלכות ספר תורה לרבינו יהודה אלברגילוני נזכרו על־כל־פנים חמש שלפניה] לפי שביחד הן עשר. ועיין עוד מ״ש בס״ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה־דעה הלכות כתיבת ספר תורה סימן קס״ה אות ק״י ד״ה ותמוהה:

יא) והנה מצינו טעם נפלא לרבותינו הגאונים לרווחים שבשירה, ובביאור החילוק שבינה לבין שירת האזינו, הובא שם בהלכות ספר תורה לרבינו יהודה אלברגילוני בזה״ל, מקצת רבואתא [כוונתו לגאונים, שדרכו להביא דבריהם, כנודע משאר חיבוריו כגון ספר העתים. יב״ן] אמר בה טעמא דמִסְתְּבַר. וכך אמר, מה טעם דשירת האזינו נכתבת שני סִטְרִים [פירוש שני צדדים. תרגום מִצִּדָּהּ (לקמן כ״ה, ל״ב) מִסִּטְרַהּ. יב״ן], כעדת הלויים שהן עומדין (לכן ולכן) [לכָאן ולכָאן] בשיר, ובשני עולמות [יתבאר בס״ד לקמן בסמוך. יב״ן]. וסייעתא לזה הטעם, לפי ששירת האזינו היא שירה שלְּ־מוספי שבת, דגרסינן בפרק יום טוב של־ראש השנה [ראש השנה דף לא.] במוספי דשבתא מאי, אמר רב חנן בר אבא אמר רב, הַזִּיוֹ לָךְ.

ובאגדתא דקהלת אמרי רבי יוסי בירבי אבון בשם ר', שירת הלויים אין פוחתין אותה מששה קריות. ומהו סימנה, הֹזִיוֹ לֹךְ וכו' [ועיין עוד למהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן ר"ז, ובדברינו להלן פרשת ואתחנן על פסוק האל הנאמן ד"ה ברם. ומה שכתב ובשני עולמות, נראה שצ"ל וכשני עולמות, בכא"ף במקום בי"ת. והוא רמז נוסף, כנגד העולם הזה והעולם הבא. ונקט כשני בכא"ף, מקביל למאי דנקט ברמז הראשון כעדת. והיינו כדאיתא בספרי פרשת האזינו סוף פיסקא של"ג, גדולה שירה זו שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבוא, ויש בה בעולם הזה ויש בה לעולם הבא ע"כ. ולפי זה מה שסיים וסייעתא וכו', חוזר רק על הרמז הראשון. יב"ן]:

ולעניין שירת הים, גרסינן בפרק מגילה נקראת (מגילה דף טז:) אמר רבי חנינא בר אבא, דרש רבי אלעאי איש כפר תמרתא, כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה. מאי טעמא. אמר רבי אבהו, כלומר אין תקומה למפלתן וכו'. ומקצת רבואתא פריש טעמה דשירה, וכן אמר, ויש בשירת הים שלושה עשר פתח, כנגד שנים עשר דרכים שנקרע הים לשנים עשר שבטים, ואחד כנגד שכינה יעו"ש:

וּפֶתַח זה שאמרו, נראה מוכרח שכוונתם לאמצעי, דהיינו בשיטות שבהן יש רק ריוח אחד באמצע. שאם לא כן יש הרבה יותר משלושה עשר פתחים, פי שלוש. ברם אכתי אינו מובן, דבפְרָטָן אתה מוצא שהם ארבעה עשר או חמשה עשר פתחים. אלא על כרחין דלדידהו דהנך מקצת רבוותא, ליכא שום ריוח בפסוק **כי בא סוס פרעה וגו'**, וזה משום דסבירא להו שאינו שייך לשירה וכדלעיל ד"ה גם, וכמ"ש בס"ד בתגא דאורייתא דף מ"ג ד"ה אמנם יעו"ש. וצורות כאלה אכן נמצאות בקצת ספרים ישנים, כגון שהובא בסוף רמב"ם אהבה מהדורת רש"פ דף צ"ח צ"ט ק' ק"ב צורות י"ב י"ג ט"ו ט"ז י"ח:

ועדיין צריך לשאול, הרי ישנם עוד פתחים רבים, דהיינו בשיטות שיש בהן שני רווחים, וכי הם לא נחשבים פתחים. ונראה לענ"ד בס"ד חידוש נפלא, שאותם גאונים מחשיבים את הרווחים שבכל שתי שיטות, פתח אחד ארוך, שהוא הוראה לדרך שהלכו בני ישראל בתוך הים ביבשה משפת ים סוף האחת לשנייה, לפי שהם לא עברו לצד השני, אלא חזרו לאותו צד, והים נבקע להם כמין קשת. ולכן צורת הרווחים נעשתה כך

לאמר **אשירה לידוד כי גאה גאה** **סוס**
ורכבו רמה בים **עזי וזמרת יה ויהי לי**

דהיינו שתיבת **לאמר** בצד ימין מורה על היבשה שהיא שפת הים, ואחר־כך מתחיל הריוח שהיא הדרך שנבקעה להם בתוך הים. ולפי שלא היתה ביושר אלא כמין קשת, לכן הריוח ממשיך בשיטה שתחתיה, אחרי התיבות **ורכבו רמה בים,** המורות על המים שניצבו כחומה מימינם, וכך גם לצד שמאלם **עזי וזמרת יה ויהי לי.** ושוב נתעקמה להם הדרך, כדי שיחזרו ליבשה, ולזה מורה הריוח בשיטה הראשונה לפני תיבת **סוס:**

ואולי אפשר להוסיף כי השיטה הראשונה **אז ישיר וגו׳** עד **ויאמרו** שאין בה שום ריוח, מורה על היבשה שמחוץ לים, במדבר. והוא הדין בכל שאר שיטין, יש לצייר כך קשתות באופן דמיוני, בין הכל שתים עשרה קשתות כנגד שנים עשר שבטים, ועוד אחת כנגד השכינה שעברה עמהם. ואעפ״י שעברה יחד עם כל שבט ושבט בפני עצמו בדרכו, מכל־מקום אין לזה היכר זולתי על־ידי ריוח נפרד, וקאי על כולם:

יב) וקשתות שאמרנו, מובן למעיין דהיינו כשהן הפוכות. רגליהן למעלה, וראשיהן למטה. ואעפ״י שהרמב״ם בפירוש המשנה פרק ה׳ דאבות משנה ג׳ צייר ראשי הקשתות למעלה, ורגליהן למטה (כגון שתראה בהוצאת מכון המאור שם בדף תר״כ), לא נפקא מינה. ובפירוש המשנה שבדפוס וילנא, ציירו רגליהן לצד ימין:

[**ולכאורה** מכאן סעד דרך אסמכתא שאין צריך להקפיד שתהיינה האותיות בראשי הכתב שבין הרווחים נושקות משיטה לשיטה, דהא אדרבה עדיף היה אם יוותר קצת ריוח להורות על המשך הדרך [אף כי בדוחק אפשר להיות ההמשך בריוח שבין השיטין, כדקיימא לן בשלחן ערוך יורה־דעה סימן רע״ג סעיף א׳ שצריך להניח בין שיטה לשיטה כמלוא רוחב שיטה]. לאפוקי ממה שכתב באמרי שפר, הביאו מהרי״ח סופר בקול יעקב הלכות ספר תורה סימן ער״ה ס״ק כ״א, שאם השיטה שהיא חלוקה לשלוש הכתב האמצעי עשה אותו קצר שאינו מגיע לראשי השורות שתחתיו, או בהיפך דהיינו השיטה שהיא חלוקה לשתים ראשי השורות אינם מגיעים לראשי הכתב האמצעי שלמעלה מהם, פסול וצריך לתקן. ושכן משמע מדברי מרן הבית יוסף בבדק הבית יעו״ש. וחזינן הרבה מספרי הקדמונים בתימן ועוד כמה ארצות שלא הקפידו בזה, דהיינו שכתבו כרגיל גם כשהכתב מועט, בלא להאריך אותיות כדי שיגיעו ראשי הכתב האמצעי במקביל לשלמעלה מהם. וביקשתי מידידי הרה״ג יעקב כחלון שליט״א לשבת על מדוכה זו, ויישר כחו שנעתר לבקשתי, ואחר אריכות שקלא וטריא בשיטות הראשונים, העלה בתשובתו אלי (מיום מ׳ למטמונים ה׳תשע״ו) דלא כאמרי שפר. ושכבר העירו על דבריו רבים מהפוסקים שאין שום ראיה ודיוק מבדק הבית. וכן כתב בשו״ת מנחת אלעזר חלק ג׳ סימן נ״ה

ד"ה והנה מרן. ואמנם לכתחילה יש לעשות השיטין חופפות זו לזו, כדי לצאת לכולי עלמא (הגם שבשביל זה יצטרך להאריך ולמשוך אותיות, ובכמה מקומות צריך להאריכן הרבה) אבל אם אין חפיפה כשר ואין צריך לתקן, וכן פסקו במעיין אומר חלק ו' פרק ג' סימן ט"ו, ושו"ת שבט הלוי חלק י' סימן רע"ז אות ג', ושו"ת תשובה לשואל סימן י"ג. ולדעת רש"י אין צריך לעשות זאת אפילו לכתחילה, וכן ראיתי כמה ספרי תורה שלא הקפידו, ובחלקם היו שורות מסויימות שכן עשו חפיפה. וכן כתב בספר עלי תמר על הירושלמי מועד חלק ג' מסכת מגילה דף קל"ו ד"ה והנה מצאתי, שראה שתי צורות בכתיבת שירת הים וכו' עכת"ד. ועיין עוד יריעות שלמה הלכות סת"ם חלק א' דף ר"א]:

יג) ולדידן שיש עוד רווחים, בפסוק **כי בא סוס** וגו' מתפרש הדבר יפה על פי מה שהקדמנו לעיל, שהם מורים על הדרך בצורת קשת שנבקעה שוב לצורך מעבר דתן ואבירם. הפלא ופלא:

נותר עוד ריוח אחד בשיטה השלושים, שצריך להסבירו, והוא בין **את מי הים,** לבין **ובני ישראל הלכו** וגו'. ואי אפשר לומר שהוא רמז לשכינה שעברה גם־כן עמהם (אף אם תמצי לומר שאכן עברה שכינה גם עם אותם רשעים) שאם כן חסרים כאן שני רווחים להורות על המעבר מצד לצד. לכן נראה לומר שהריוח הזה מורה על המצרים, שהם נכנסו לתוך הים, וסגר עליהם מכאן ומכאן עד שטובעו בתוכו. והוא דבר הלמד מעניינו, שסמוך לפני כן כתוב **וישב י"י עלהם את מי הים,** וכאן מיד בא הריוח:

ואעפ"י שלא נותרו המצרים בתוך ים סוף, כי הים פלט אותם לאחר מכן ליבשה כידוע, זה היה מפני שחששו ישראל דכשם שהם עלו מצד אחד, כך יעלו המצרים מצד אחד. לכך הוציאם השי"ת והראה אותם לישראל, כמו שנאמר **וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים** (לעיל י"ד, ל'. ועיין בדברינו שם) כדאיתא בפסחים דף קי"ח ע"ב ובערכין דף ט"ו ע"א. וכן נזכר במכילתא, מלבד מה שהובאו שם טעמים נוספים לכך. ושם ובפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ב ועוד, איתא שהים זרק את המצרים ליבשה, והיבשה זְרָקָתָם לים וכו' עד שנשבע הקב"ה לאדמה שלא יתבענה מידה כדרך שנתבעה על דמו של־הבל, ואז בלעה אותם הארץ, וזהו שנאמר **נטית ימינך תבלעמו ארץ** (לעיל י"ב) יעו"ש. אולם יתכן שאין זה מוסכם, דהיינו שיש סוברים כי לבסוף הוחזרו המצרים לים, כנראה ממדרש ויושע פרק ט' הובא בתו"ש דף פ"ו אות קצ"ט, דאיתא התם כי אחרי שראו ישראל נקמתם במצרים על שפת הים, והכירו כל אחד ואחד שונאיו וכו' הִצְלִילָם הקב"ה כאבן, וזהו שנאמר **תהומות יכסימו ירדו במצולות כמו אבן** (לעיל ה'). ואם כנים דברינו, פשיטא שמובן

טפי הריוח שבאמצע השיטה האחרונה. ועיין עוד אור החיים על פסוק נטית ימינך, מה שתירץ על מה שנראה סותר בין המכילתא לגמרא פסחים דלעיל:

יד) ובסגנון אחר אולי אפשר לומר, שכל שיטה ושיטה מן השירה, מורה על דרך אחת בפני עצמה, ונמצא שהן ביחד שלושים שיטות, ובצירוף עם רֵיוַח שיטה חלק לפני השירה ושיטה חלק לאחריה (כמבואר ברמב״ם) הן שלושים ושתים דרכים רוחניות, מכֻוונות כנגד שלושים ושתים נתיבות חכמה, שהן נרמזות בעשרים ושתים אותיות ועשר ספירות כנודע:

וזאת למדתי מן האמור בזוהר הקדוש בפרשתנו דף ס׳ ריש ע״א, תניא אמר רבי אבא, זכאה חולקיהון דאינון דְזָכַאן למימר שִׁירְתָא דא בהאיֵי עלמא, דְזָכַאן למימר לַהּ בעלמא דאתי. וְשִׁירְתָא דא אִתְבְּנִי בעשרין ותרין אָתְוָן קַדִּישָׁן גליפן, ובעשר אמירן, וכולא אתרשים בשמא קדישא וכו׳. ופירש במתוק מדבש דף תרס״ו, שירה זו נבנית בעשרים ושתים אותיות הקדושות החקוקות, כי נמצאות בה כל העשרים ושתים אותיות. ובעשרה מאמרות, כנגד עשרה שמות הוי״ה שבה. וביחד הם כנגד שלושים ושתים נתיבות חכמה, שכנגד זה כותבים את השירה בשלושים ושתים שיטות, ושיטה אחת חלק לפניה ואחת לאחריה, הרי כאן שלושים ושתים בחינות. והכל נרשם ונחקק בשם הקדוש הוי״ה שבז״א, והכל נעשה שלימות של־שם הקדוש אדנ״י שבמלכות, כי מתפארת ירדה השלימות ונחקקה במלכות וכו׳ יעו״ש. ויתכן כי בעשרה שמות הוי״ה שבשירה, נרמזת מדת המלכות לפי שהיא העשירית, על דרך שמצינו במזוזה עשרה שמות מהאיי טעמא בשתי פרשיותיה, וכמ״ש בס״ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד׳ (בעניין המזוזה וגלילתה וכו׳) אות כ״ה ד״ה ואמנם:

טו) ומעשה נורא השייך לנדון דידן, הובא בספר עמוד אש (ירושלם ה׳תשי״ד) דף קס״ו קס״ז, כי בשנות עלומיו של־מהרי״ל דיסקין זצ״ל, בהיותו מכהן בעיר לומזא, נמצא שם למדן ישיש אחד, שהיה מטיף ברבים לאמר שהמלים שבתורה **כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב י״י עלהם את מי הים,** הנאמרים בסוף פרשת שירה, אין לכתוב אותם בצורה של־אריח על גבי לבינה כצורת שירה, היות ואין כאן אלא חזרה על הדברים שכבר אמורים לעיל בפרשה. בבוא השמועה אל מהרי״ל דיסקין, הזדעזע. שלח והזהירו לחדול מדבריו אלה, שהם דברי דופי, גילוי פנים בתורה שלא כהלכה. אך הלה לא קיבל את האזהרה ששלח לו הרב הצעיר הזה. אבל הוא שוב שלח לאיים בו שייענש באם לא יחדל. אמנם גם האזהרה וגם ההתראה לא פעלו עליו במשהו:

עבר כמה זמן, וביום ששי אחד ואותו מטיף ישיש הלך כדרכו לטבול במקוה, ובעודו עומד וטובל התעלף במים ומת. מאורע זה היה לו הד רב בכל העיר.

ראו בזה עונש מדה כנגד מדה. **וישב י"י עלהם את מי הים**, בזה חטא ובזה לקה ע"כ:

מִפְּתַמָּא לא נכתבו הדברים כצביונם. כי אין זה גילוי פנים בתורה שלא כהלכה ממש, אחר שיש דעות כאלה הסוברים לכתוב פסוק זה כשאר הכתב. רק כיון שנתקבל הלכה למעשה לכתוב גם אותו כצורת שירה, אין לשנות מן המנהג, מה־גם שזוהי דעת רוב ככל הפוסקים, וכמ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק ד'. ועיין עוד בעץ חיים (באבוב) קובץ י"ח, אלול ה'תשע"ב דף פ"ב, מאמר הרה"ג דוד מצגר שליט"א. ולעיל ד"ה אגב:

ומדה כנגד מדה נענש אותו ישיש בדבר שחטא בו, על שלא נשא פנים למהרי"ל דיסקין, שהיה גברא רבה ומאריה דאתרא. כל־שכן לכשנצרף זאת לדברים האמורים לעיל שהמדובר בפסוק הזה הוא על דתן ואבירם, שלא נכנעו למנהיג הדור משה רבינו ע"ה, כן הדבר הזה. מה־גם דכפי הנראה יש בשמים קפידא מיוחדת, ומדת הדין מתוחה, כנגד המשנה ממסורת כתיבת ספר תורה שלא כדין, כדאשכחן באיש אחד שמחק הוא"ו דויהי ביום כלות משה (במדבר ז', א') ומתו שש בניו ושש כלותיו, כמו שהבאנו בס"ד להלן על פסוק הנזכר שהוא בפרשת נשׂא ד"ה וראיתי:

טז) קושטא קאי כיון שהבאר מים חיים ציין בהדיא שמקורו מתרגום ירושלמי, והרי לא נמצא שם זולת אפס קצהו, וגם לא בשום ספר, אדרבה כתבו בהיפך כדלעיל, הדעת נותנת שהוא שמע זאת מפי איזה חכם שפירש על פי זה מדעת עצמו את מה שאירע בהמשך, וסבר כי אלו הדברים המה מפורשים על־ידי חז"ל עצמם, ונמצא שאולי אין לזה יסוד מוסד במחכת"ה. ולא בשביל יופי העניינים, וציצים ופרחים היוצאים מהם, נכפה על האמת פסכתר, כי אין לעשות חלילה את תורתנו הקדושה פלסתר. וכמובן הנני אומר זאת רק מדרך הסברא, ברתת ובזיע באימה ובמורא, שמא ואולי נפלה כאן טעות בשגגה:

לפי־כך על־כל־פנים על צד זה, צריכים אנחנו לבקש תירוץ אחר לקושיותינו דלעיל, מדוע לא הושוותה צורת כתיבת פסוק זה לשאר השירה, ולמה לשונו פשוטה. ויישוב לכך אולי יתכן להיות ברור ופשוט מאד, דמהאיי טעמא גופיה, כיון שיש בו צדדים לכאן ולכאן, מצד אחד הוא שירה ומצד שני לא, על כן נשתנה, והוי כעין ממוצע בין השירה לשאר התורה, על־דרך דאשכחן שבכל הדברים והעניינים יש ממוצע, כדלהלן במגילת אסתר על פסוק האגרת הזאת ד"ה גם:

[**וידידי** הרה"ג אח"כ שליט"א העיר כאן בזה"ל, מה שהוסיף מעכ"ת לעיל ד"ה ועיקר, אות וא"ו בתחילת תיבת ונקרע, הוא מפני שהבין כי את הכל כתב הבאר מים חיים בשם חז"ל, וכמו שהקדים בתחילת אותה פיסקא. אבל לענ"ד בכוונה מכוונת נקט בלא וא"ו, כי חז"ל לא אמרו בהדיא שנקרע הים עליהם לבד, שהרי

מקורו בתרגום ירושלמי (המיוחס ליונתן) כמפורש בדבריו דלעיל ד״ה והשני, ובתרגום לא נזכר אלא שדתן ואבירם נשארו. אלא שהוא למד מזה דממילא נקרע הים עליהם לבד. נמצא שכך הוא הפיסוק הנכון, והם דתן ואבירם שאמרו חז״ל שנשארו, נקרע הים עליהם לבד. אלא שבפרשת קרח כתב מזכרונו על פי מה שכתב כאן, ואגב שיטפיה ייחס אף זאת לחז״ל. אם לא שהמעתיק או המדפיסים הם שהוסיפו ציון המקור לתרגום ירושלמי. וקצת ראיה שכתב זאת מזכרונו, שהרי שם פירש כן את הפסוק שבסוף השירה, היפך מה שפירש כאן שהפסוק הזה מיירי בבני ישראל ממש (יעו״ש דף ע׳ ע״א. ולעיל ד״ה ומדברי. ולדידי אי משום הא לא איריא, כי שבעים פנים לתורה. יב״ן). אף שעדיין קשה קצת היאך חידש חידוש גדול כזה רק על פי מה שאמר התרגום. ועוד קשה, שאם כן למה לא תרגם **ובני ישראל** שבפסוק כ״ט ושבסוף השירה, ובני ישראל דאינון דתן ואבירם, וכל כיוצא בזה. ואין לומר שסמך על מה שפירש פעם אחת, מאחר שבפסוקים אחרים שנזכרו בהם בני ישראל הדבר כפשוטו עכ״ל נר״ו, ויישר חיליה לאורייתא]:

יז) אמנם יש כמה ספרים שהביאו כזאת בשם מדרש, ובלא לציין מקורו בהדיא, היכן הוא המדרש הזה, וכנראה כולם היו אחרי הבאר מים חיים ומסתמא לקחו ממנו, הלכך ערבך ערבא צריך, ועיין בדברינו לעיל פרשת לך־לך על פסוק והם בעלי ברית אברם ד״ה הרי. ומכל־מקום כדי לברר האמת, זה לעומת זה, נביא חלק מהם:

ראשון בקודש, ספר ויחי יוסף (גרינוואלד) בפרשתנו דף ק״י (ד״ה והנה) וז״ל, בתרגום יונתן איתא על פסוק **ואמר פרעה לבני ישראל**, ויימר פרעה לדתן ואבירם בני ישראל דמשתיירון במצרים. הרי מזה דדתן ואבירם לא יצאו ממצרים ולא היו במדבר. אמנם י״ל דמבואר **במדרש** דאחרי שעברו ישראל את הים, חזר הים ונקרע לדתן ואבירם. משמע שיצאו ממצרים. ולכאורה פליאה הוא למה נקרע עוד הפעם להם בלבד, הלא היו רשעים. ואפשר לומר שאחרי ששמעו נסים הגדולים בקריעת ים סוף, נכנס בליבם הרהורי תשובה. או י״ל דמן השמים לא רצו שיטבעו ביחד עם המצריים וכו׳ יעו״ש:

ובספר מהרי״ל דיסקין פרשת שמות דף כ״ח, הא דלא מתו דתן ואבירם בשלושת ימי אפילה, מפני שהם היו מהשוטרים שהוכו בעד בני ישראל וכו׳ [ועיין לעיל ד״ה ועמדה. יב״ן] אף שהיו תמיד במחלוקת עם משה רבינו ע״ה, והם שגרמו לו שאמר למה הרעתה לעם הזה (לעיל ה׳, כ״ב). אכן לא זכו לרוח הקודש כמו שכתוב בפירוש רש״י בפסוק י״ד [בפרק ה׳], אף שכל השוטרים זכו לזה וכו׳. ולהכי זכו לראות ולהיות כל ארבעים שנים במדבר עם משה רבינו ע״ה, עד שהיו במחלוקתו של־קרח. **ופרעה הקריב** (לעיל י״ד, י׳) ר״ל שהקריב את בני ישראל, שהם דתן

ואבירם, שהיו אתו ברדפו את בני ישראל. ולבסוף כאשר ראו שפרעה וכל חילו נטבעו בים סוף, ואז היה להם המפלה האחרונה כמ״ש בפרשת במדבר, אז חזרו למשה ובני ישראל, שהיה צריך להתקיים מאמר ה׳ כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה (לעיל י״א, א׳). והיו בעת המן, והיו מן המותירים שלא האמינו במשה עבד ה׳. ושמעתי בשם אדמו״ר ז״ל דאיתא **במדרש** שהים נקרע לפניהם, ודו״ק ע״כ:

ובשולי הדף שם איתא, אמר התלמיד, המדרש הזה עדיין לא מצאתיו. ונראה לי דלהכי רמז הפסוק (לעיל י״ד, כ״ח) **הבאים אחריהם בים,** והוא נכתב בספר תורה בריש דפא, לרמוז על דתן ואבירם שניצלו באחזם בריש דפא, ולא נטבעו בים סוף כנ״ל וכו׳ עכ״ד. אמנם זהו דבר חדש לגמרי, ולא אמרו אדם לפניו, ולדידיה לא נבקע להם אלא אחזו בקרש וצלחו על־ידי זה את הים [כלשון הגמרא בסנהדרין דף צו. אשכח דפא מתיבותא דנח. יב״ן], וצ״ע:

ותמוה גם־כן לדידיה, הרי התיבות **הבאים אחריהם בים** קאי כלפי המצרים. שכן מפורש לפני כן **לכל חיל פרעה, הבאים וגו׳.** ואף אם תמצי לומר שמתפרש בתוספת וא״ו, דהיינו כאילו כתוב **וְהבאים אחריהם,** וקאי על דתן ואבירם שהם מישראל, מכל־מקום איך חזר שוב כלפי המצרים בהמשך אותו הפסוק **לא נשאר בהם עד אחד.** הלכך נראה לענ״ד במחכ״ת אותו תלמיד, דלפום חורפא שבשתא:

יח) ואפשר שכוונת כולם, למדרש שנזכר בהגדה של־פסח ברכת אהרן (לוי) דף תפ״ט בזה״ל, איתא במדרש, הובא במחזור בית ישראל ע״ט [ראשי תיבות עברי־טייטש. ועיין עוד לעיל ד״ה לימוד. יב״ן] בנסי הים אות י״ט, דתן ואבירם לא רצו לצאת ממצרים כשאר בני ישראל. וכששמעו את הנסים והנפלאות שנעשו על הים, הלכו אצל הים, והקב״ה בקע את הים עוד פעם רק בשבילם יעו״ש:

וראיתי בספר ונצדק קודש דף רע״ז אות כ״ט ששמע מהגרא״מ שך, כי יש **פיוט** [ר״ל שנזכר באחד מן הפיוטים. יב״ן] שהקב״ה עשה קריעת ים סוף מיוחדת בשביל דתן ואבירם, והוסיף המחבר שאחר־כך שמע כי אחד **הראשונים** שואל למה כתוב וזדים טבעת וידידים העברת, והקדים טביעת מצרים להצלת ישראל, הלא ישראל עברו תחילה את הים ואחר־כך רדפו המצרים ונטבעו בים. אך ידידים העברת נאמר על דתן ואבירם, שהקב״ה העביר אותם אחר־כך לבדם וקרע עליהם את הים [רק את השאלה מצאנו בפירושי הרוקח על הסידור דף ש״ה, ואם־כן יתכן שהתירוץ הוא של־מחבר הספר. יב״ן] יעו״ש, ובספר מעילו של־שמואל דף שכ״ח שכ״ט. ועיין עוד אריכות בכל האמור לעיל מספרים וסופרים, בעץ חיים (באבוב) קובץ כ״ה, ניסן ה׳תשע״ו מִדף תי״ב. והמעיין והמפשפש, ימצא עוד ספרים רבים שדנו והרחיבו בכל זה. והמקום ברוך הוא יפקח עינינו במאור תורתו:

יט) ונתעוררתי אחר זמן, שיתכן שנרמז הדבר [מלבד בפסוקא דקמן] גם בפסוק כה אמר י״י **הנותן בים דרך, ובמים עזים נתיבה** (ישעיה מ״ג, ט״ז) לדעת המפרשים דקאי על קריעת ים סוף, כי הנה כֶּפֶל העניין במלות שונות, צריך ביאור, ועיין רד״ק ושאר ספרים מה שכתבו שם בזה. ומהאיי טעמא פירש המלבי״ם שם בזה״ל, גאלתי אתכם ממצרים בגאולה שהיתה למעלה מן הטבע, כי בגאולה זאת נתתי בים דרך, ולא לבד דרך אחד גדול לכל יוצאי מצרים, כי נתתי במים עזים נתיבה, נתיבות ליחידים, כי התפלג הים לשנים עשר קרעים, לכל שבט נתיב בפני עצמו, כידוע בקבלת חז״ל ע״כ. ואמנם זה שלשון נתיב מורה על דרך יחיד, יש לכך ראיות רבות, כיעויין בספר ביאור שמות הנרדפים דף קט״ז קי״ז, ועיין עוד פירוש מהר״ש שבזי סוף הפטרת נח ותחילת הפטרת תשעה באב. ברם אכתי צריך ביאור אליבא דהמלבי״ם דהוה ליה למימר נתיבות בלשון רבים. ועוד, מדוע דוקא בסיפא נקט קרא מים עזים:

וְהַגַּם שלשאלה האחרונה אפשר למצוא תשובה במה שכתב המלבי״ם בביאור המלות התם, עיין עליו. מכל־מקום אם סיפא קאי כלפי דתן ואבירם, ניחא טפי, לפי שהיה די בנתיב צד המספיק להם לבדם, מה שאין כן דרך דברישא. וכיון שהם היו רשעים, לא היו ראויים לנס גדול כזה, לולא חסדי המקום ברוך הוא, רמז הכתוב זאת במאי דנקט בסיפא דוקא לשון במים עזים, שמורה על קושי. וגם להורות שהם היו ראויים ועלולים להיטבע כמו המצרים שנאמר עליהם לשון זה (נחמיה ט׳, י״א) ואת רודפיהם השלכת במצולות כמו אבן **במים עזים:**

וטעם שנוספה ה״א בסוף תיבת נְתִיבָה, דהא הוה סַגֵּי לכתוב נָתִיב לשון זכר, חיפשתי ולא מצאתי מי שעמד על דקדוק זה. אבל האיר השי״ת את עיני כי על־דרך הסוד אפשר להבין את זאת, על פי מה שמצינו בכל כגון דא, שהה״א רומזת לשכינה, כגון שפירשו המקובלים תיבת תְּשובה, שרומזת תָּשוב ה״א להתחבר עם הוא״ו שלפניה (כיעויין בזוהר הקדוש נשׂא דף קכ״ב ע״א, ושאר ספרים) ומאחר דדינא דמלכות״א דינא כידוע, לכן כתוב **מי כמכָה באלים י״י, מי כמכָה וגו׳** (לעיל י״א) בתוספת ה״א, במקום כמוך, לרמוז למדת הדין שהיא קשה, וכן תפול עליהם אימתָה (לעיל ט״ז) אימת ה״א, המקבלת מהפחד, שתהא מדת הדין מתוחה כנגד המצרים, כיעויין רבינו בחיי וריקאנטי ושאר ספרים. כן הדבר הזה כאן ובמים עזים נתיבה, משום דקאי על דתן ואבירן כדקאמרן, הה״א מורה כי למרות הנס שנעשה להם, מכל־מקום היתה מדת הדין נגדם. מה שאין כן ברישיה דקרא כה אמר י״י הנותן בים דרך, דקאי כלפי כל שאר ישראל, נקט שם הוי״ה ברוך הוא, ז״א שהוא מדת הרחמים. ויתברך שמו רם על כל רמים, אשר כל דבריו, ודקדוקי לשונותיו, חיים נאמנים וקיימים. לעד ולעולמי עולמים:

ארבעה טעמים לאמירת ותקח מרים וגו׳ אחר שירת הים בכל יום ◆ שינוי המנהגים מקרוב מן המסודר בתכאליל מורשת אבותינו ◆ שלושה טעמים מדוע נכתב כאן שמרים היא אחות אהרן ◆ היכל יוכבד אמו של־משה רבינו ◆ היכן הוא סיום שירת הים ◆ מעלת אמירת שירת הים בכוונה ובשמחה ובניגון ◆ טעם יסוד פסוקי רפאני וגו׳ לאחר מכן, ומתי נתייסדו ◆ מדוע אומרים בתשעה באב, את הפסוק ויאמר אם שמוע תשמע וגו׳ ◆ רפואת ה׳ וישועת ה׳, קיימות לנצח

סס, כ׳. **ותקח מרים הנביאה אחות אהרן וגו׳. א)** הרשב״ם והחזקוני קשרו פסוק זה, עם פסוק **כי בא סוס פרעה וגו׳** שלפניו. שכאשר בא סוס פרעה בים, אזי **ותקח מרים וגו׳**. וגם בשפתי חכמים, הביא בשם ספר נחלת יעקב שזוהי כוונת רש״י בפירושו יעו״ש. וכן הוא מבואר בהדיא ברש״י גטין דף צ. מפני **שבא סוס פרעה וגו׳**, לפי־כך **ותקח מרים וגו׳** יעו״ש. ועיין עוד בפירוש הרמב״ן:

ואף דאיכא הפסק ריוח פרשה בנתיים, מכל־מקום אשכחן כי האיי גוונא בדוכתי אוחריני דאפילו הכי העניין מקושר מפרשה לפרשה, כגון הא דכתב רש״י בפרשת וארא (לעיל ו׳, כ״ח) ויהי ביום דִּבר י״י וגו׳, מחובר למקרא של־אחריו ע״כ. וכן יש ללמוד מהרבה פסוקים המתחילים בוא״ו, שאמרו עליהם חז״ל וא״ו מוסיף על עניין ראשון אף שיש ריוח פרשה בנתיים, או אפילו מתחיל ספר חדש, כגון (לעיל א׳, א׳) וְאלה שמות, מוסיף שבח על הראשונים וכו׳ כדאיתא התם בשמות רבה ובתנחומא, ושאר מדרשים ומפרשים. והראב״ע שם בפרשת וארא כתב, יש לתמוה על המסדר הפרשיות, למה [לא] דיבק זה הפסוק עם הבאים אחריו וכו׳ יעו״ש וברמב״ן וברבינו בחיי ואור החיים ושאר המפרשים, ובדברינו לעיל פרשת בראשית על פסוק ויהי כי החל האדם, ולהלן הפטרת נשׂא על פסוק ויגדל הנער ויברכהו י״י ד״ה ולכן:

ומכאן סעד גדול למנהגינו להוסיף פסוקים אלו אחרי שירת הים, בסיום הזמירות שבשחרית דכל יום ויום. כי לפי דבריהם הכרח הוא לומר **ותקח מרים וגו׳** למי שמסיים לומר פסוק **כי בא סוס פרעה** בסוף שירת הים. שאם לא כן, תיבת **כי** אינה מובנת. ומנהגינו זה, נמשך אלינו דור אחר דור מימים קדמונים, וכפי שהוא מובא גם־כן בסידורי הגאונים רב עמרם ורב סעדיה. ועדות לכך מכל סידורי אבותינו הנקראים תְּכַּאלִיל, שבכולם ללא יוצא מן הכלל כתבו זאת בפשיטות גמורה, ואפילו בתכאליל המאוחרות כגון כתי״ק של־מהריב״ש ומהרי״ו ומהר״י משתא, וכבר הערתי והרחבתי בכל זה בס״ד בבארות יצחק על פסקי מהרי״ץ כרך א׳ דף קכ״ב ס״ק ס״ב. ואותם מקהילותינו שאין נוהגים לומר זאת, הנקראים שַׁאמי, אינו אלא מלפני כמאתים וחמשים שנה, משנתפשטו אצלם סידורי הספרדים, ושינו מנהג כל אבותינו ורבותינו שהיו בכל ערי תימן. אבל בקהילות הנקראים בַּלֶדִי, המשיכו כדרכם במנהגינו הקדום,

מן העולם ועד העולם, וכמ״ש בס״ד להלן ריש פרשת דברים על פסוק אלה הדברים ד״ה וכל:

וחכם אחד העיר כאן, שבסידורי הספרדים נדפסו פסוקי **ותקח מרים,** לאמרם בשבת שירה ובשביעי של־פסח, ואפילו הכי השאמי גם אז אינם אומרים אותם. ונמצא שהם שינו יותר מהספרדים עכ״ד. אכן זה דוקא בצנעא וסביבותיה, אבל בכמה מחוזות אומרים אותם השאמי אז. ואעיקרא בדקתי בסידורי הספרדים, תפילת החודש, מועדי ה׳, בית מנוחה, ובית דוד ושלמה וראיתי כתוב רק ש״יש״ נוהגים לאמרם אז. ועיין עוד לקמן בסמוך ד״ה ומן:

ב) וטעמים נוספים יש לַדָּבר, כמ״ש כבר גאון עוזנו מהרי״ץ זצוק״ל בעץ חיים שם חלק א׳ דף כ״ה ע״ב וז״ל, נהגו קדמונינו לומר גם **ותקח מרים,** להזכיר גם מה ששרה מרים הנביאה, לעורר זכותה והנשים צדקניות שעמה. **ותקח מרים וגו׳ אחות אהרן,** דרך הכתוב ליחס אל גדול האחים [טעם זה, כתבוהו הרמב״ן ורבינו בחיי. יב״ן]. או לפי שמסר נפשו עליה כשנצטרעה, לכך נקראת אחותו [זה במכילתא ובמדרשים, ובפירוש רש״י. ואף שעניין הצרעת לא היה אלא לאחר מכן, נכתב כאן כך על שם העתיד. יב״ן], וגם כדי להזכיר שלשתן בשירה [כן כתבו הרמב״ן ורבינו בחיי, ועיין עוד פירוש הר״א בן הרמב״ם, ושאר רבוותא. יב״ן], ומכאן גם־כן סמך למה שכתבנו שהמנהג לומר פרשת **ותקח מרים** עכ״ל. והובא גם־כן בפסקי מהרי״ץ כרך א׳ דף קכ״ב סעיף נ״ד. ועיין עוד בדברינו להלן הפטרת קֹרח על פסוק אשר עשה את משה ואת אהרן ד״ה וצריכים:

ואפשר לענ״ד לומר טעם רביעי לכך, על פי האמור בזוהר הקדוש פרשת שלח־לך דף קס״ז ע״ב לעניין ההיכלות של־אלפים ורבבות נשים וז״ל, בהיכלא אָחֲרָא אית יוכבד אמיה דמשה וכו׳, אוֹדֵית ומשבחת למארי עלמא, אִיהִי וכל נשין די בהדה, ושירתא דימא מזמרן **בכל יומא.** ואיהי בלחודהא אמרת מהכא **ותקח מרים הנביאה וגו׳.** וכל אינון צדיקיא די בגן עדן צייתין לקל נעימא, וכמה מלאכין קדישין אודאן ומשבחאן עמה לשמה קדישא ע״כ. וצריך עיון למה יוכבד אמה, ולא מרים עצמה. ועיין ביאור הגר״א על הזוהר שם, שמרים נמצאת בהיכל של־יוכבד. על־כל־פנים נמצא שאמירת שירת הים ופסוקי **ותקח מרים,** אנו עושים ממש כדוגמא שלמעלה בעליונים:

ושמא יש כאן רמז דק, שכל קהילות כנסת ישראל אומרות רק את השירה בכל יום. וקהילה אחת, דהיינו בבלדי, ממשיכה גם **ותקח מרים,** כשם שיוכבד לבדה אומרת זאת. כי אף שאנחנו אומרים זאת כל הציבור כאחד, כמו השירה עצמה, מכל־מקום סוף סוף בדורות הללו אנחנו הקהילה היחידה שמשבחים להשי״ת גם בזאת:

ג) ולכל ארבעת הטעמים, עדיין יש לדקדק מה טעם אנו מוסיפים גם את פסוקי **ויסע משה את ישראל מים סוף וגו׳** (לקמן פסוק כ״ב), שהם הרי אינם שייכים לשירה ולא למרים, ובפרט שיש בנתיים הפסק ריוח פרשה. הגם שאין מקום לפקפק חלילה בעיקר המנהג, כי הדבר מפורש לומר עד (לקמן פסוק כ״ו) **כי אני י״י רֹפאך,** בכל התכאליל ואף בסידורי הגאונים שציינו לעיל (ד״ה ומכאן). וכן משמע ממה שמחלקי המברכים, לא קבעו תחילת קריאת מברך חמישי מן **ויסע,** אלא בתר הכי מן **ויבאו אילִמה** (לקמן כ״ז), נראה אם־כן שעדיין הם קשורים לשירה דלעיל:

ולא עוד אלא ששם בבארות יצחק ד״ה והנה, הבאתי שיש שורש לכך גם מדברי הרמב״ם פרק י״ג מתפילה הלכה ח׳ לעניין קריאת התורה בפסח, מדכתב התם בזה״ל, ביום טוב אחרון **ויהי בשלח,** עד סוף השירה, עד **כי אני י״י רֹפאך** ע״כ, ובנוסחאות כת״י דידן ליתא התיבות **עד כי אני י״י רֹפאך,** שמע מינה כי עד שם נחשב שירה, ולכן סָתַם הרמב״ם ולא פירש. והדפוסים שהוסיפו לבאר זאת, הוא להרחבה ולביאור כדי שלא יטעה הקורא יעו״ש, ולכן הסגנון נראה שפת־יתר:

ברם איכא למשדי בה נרגא, דדילמא הנוסח שבדפוסים מוטעה, והיא סברא אחרת, אבל אין הכי נמי הרמב״ם גופיה סבירא ליה שאין לקרות אז בשביעי של־פסח זולת עד סיום השירה ממש, דהיינו עד **הלכו ביבשה בתוך הים** (פסוק י״ט) או למרבה עוד שני פסוקים, דהיינו עד **ותען להם וגו׳ סוס ורֹכבו רמה בים** (פסוק כ״א), ותו לא, אף שגם אנו נוהגים לסיים אז, עד **כי אני י״י רֹפאך,** וצ״ע. ושם בבארות יצחק הבאתי בס״ד שיש סגנון מסורבל כזה עוד ברמב״ם פרק י׳ מברכות הלכה י״ז לגבי ברכת הלבנה, עד ששה עשר יום בחודש, עד שתתמלא פגימתו יעו״ש. ומצאתי עוד שם בפרק י״ג מתפילה הלכה י״ז לגבי קריאת ספר תורה בשמיני דחנוכה, קורין מביום השמיני (במדבר ז׳, נ״ד) עד סוף כל הקרבנות, עד סוף הסדר ע״כ. ובפרק ג׳ מביכורים הלכה י׳, מתחיל וקורא הגדתי היום לי״י אלהיך וגו׳ עד שגומר כל הפרשה, עד אשר נתתה לי י״י (דברים כ״ו, ג׳. י׳) יעו״ש. ובשני מקומות אלו, כן הוא גם בנוסחאות כת״י:

ואחר זמן ראיתי בילקוט שינויי נוסחאות שברמב״ם מהדורת פרנקל, שבכתבי־היד ובספר המוגה מכת״י הרמב״ם עצמו ובדפוסי ספרד, הנוסחא **עד סוף השירה,** ותו לא, כדבר האמור. ובארחות חיים ובכל בו ובספר הבתים הנוסחא **עד כי אני י״י רֹפאך,** ובשאר דפוסים הנוסחא **עד סוף השירה עד כי אני י״י רֹפאך** ע״כ. מובן לפענ״ד ששאר דפוסים הרכיבו מדנפשייהו את שתי הנוסחאות:

ובסדר התפילות שבסוף ספר אהבה, כתב הרמב״ם בזה״ל, וקורא השירה עד סופה כמנהג המקום ע״כ. אם התיבות כמנהג המקום חוזרות ארישא, אזי כוונתו

שיש קוראים אז שירת הים, ויש שירת האזינו וכו׳, כמו שביאר בעצמו בהלכות תפילה פרק ז׳ הלכה ג׳. ואם חוזרות אדסמיך להו בסיפא, אזי אפשר לומר כי כוונתו שיש סוברים שהסיום הוא בפסוק **י״י ימלך לעולם ועד** (לעיל י״ח) ויש סוברים **הלכו ביבשה בתוך הים,** ויש מוסיפים עד **כי אני י״י רפאך.** איך שיהיה, טעמא בעי מדוע להוסיף עד שם:

ונראה לענ״ד לתת טעם לכך, על פי מה שהקדים מהרי״ץ בעץ חיים שם דף כ״ה ע״א בשם השל״ה, כי אמירת השירה בכל יום בכוונה ובשמחה רבה כאילו אותה שעה גם הוא יצא ממצרים, היא סגולה נפלאה לכפרת עוונות, וזהו שדרשו רבותינו ז״ל **ויסע משה את ישראל,** שהסיעם מעוונותיהם יעו״ש. על־כן לעוררנו על זאת, כי כמו אז בעת קריעת ים סוף, כן עתה שעת רצון היא לפני אבינו שבשמים לכפר עוונותינו, תיקנו לסיים גם את זאת, הן בתפילה, והן בקריאת התורה בשביעי של־פסח. והמקור לדבר, הוא במדרש תהלים פרק י״ח אות ו׳, כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה, בידוע שמוחלים לו עוונותיו וכו׳ שנאמר **ויסע משה את ישראל מים סוף,** מלמד שהסיע מהן חטאיהן שחטאו על ים סוף, שנאמר (תהלים ק״ו, ז׳) וימרו על ים בים סוף. וכן אתה מוצא בימי ברק ודבורה וכו׳ יעו״ש, ובשיר השירים רבה פרשה א׳ אות כ״ז, ובמדרש שמואל פרשה כ״ט:

ד) אגב, אירע בזמנינו כאן שהגיע אדם אחד לבית־הכנסת אחת, וראה ציבור בני־תורה שמתפללים שם יום יום בבוקר בנחת, במיתון ובניגון, והתריס כלפיהם מדוע אין אתם ממהרים. אמרו לו, זו הלכה פסוקה בשלחן ערוך אורח־חיים סימן נ״א סעיף ח׳ אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת. אמר, התינח זמירות. אבל שירת הים לא נזכרה, ומדוע אתם מנגנים. ובשלמא בשבת, אבל בחול זכורני שנהגו בעירנו לקרותה בנעימה פשוטה ומהירה, ולמה אתם משנים את המנהג עכ״ד. והנה מן הראוי לאדם להלהיב את לבבות בני אדם לעבודת ה׳, ולא בהיפך לצננם כדרכו של־אותו אדם, ועיין להלן פרשת שמיני על פסוק ואת בת היענה ד״ה ועניין. ופלא מה עלה בדעתו, דמאי שנא שירת הים מהזמירות. הוא הדין והוא הטעם. כי אותם שראה, בודאי היו טרודים למלאכתם, כמו שמצוי כאן כיום בארץ ישראל בעוה״ר, או מסיבה אחרת. אבל בודאי מה־טוב ומה־נעים לנגן יפה, למי שאפשר להם. שהרי מאריה דאתרין מהרי״ץ בשם השל״ה דלעיל מעוררנו על זאת, ומיירי בימות החול, וכמו שכתב בהדיא **אמירת השירה בכל יום בכוונה ובשמחה רבה, כאילו** וכו׳. אלא שבשבת ראוי לנגן יותר לכבוד קדושת היום, ומה גם שיש לציבור פנאי יותר:

ומדרגה גדולה היא זו לומר את השירה בכל יום ויום, כאילו אותה שעה יצא גם הוא ממצרים, והלואי נשיג אפס קצהו, כי חלפו מאז שנים על גבי שנים.

על־כל־פנים כדי לקרב הדברים אל הדעת, יתבונן האדם איך גם בזמנינו הקב״ה מושיענו בכל יום ויום מן הקמים עלינו לרעה, באותות ובמופתים נסתרים וגלויים, ומפיל אותם תחת ידינו, ועל כגון דא יש לנו לכוון ולשמוח מאד באמירת שירת הים, שהרי גם זה בבחינת יציאת מצרים. והוא הדין בכל כי האיי גוונא, כגון בשבת שחרית, כשאומרים מזמור הודו לי״י כי טוב וגו׳ (תהלים קל״ו, א׳), למכה מלכים גדולים כי לעולם חסדו. ויהרוג מלכים אדירים כי לעולם חסדו. לסיחון מלך האמורי וגו׳ (שם, י״ז. י״ח. י״ט) שאין זו הודאה על העבר בלבד, אלא על שבכל דור עומדים כמותם עלינו, והקב״ה מצילנו מידם:

ה) **ולעניין** אמירת הזמירות בנחת, עיין מ״ש בס״ד עוד בשולי המעיל סימן ו׳ אות ל״ב ובשלחן ערוך המקוצר אורח־חיים הלכות הזמירות סימן י״ב סעיף ב׳:

ולהחריד את הלבבות, נוסיף להביא כאן מה שכתוב בהערות על עץ חיים מהדורא בתרא דף ס״א ע״ב, יזהר לומר הזמירות בנעימה, ושלא לאמרן במרוצה, שהוא מכלל עשרה דברים שבית־דין מחוייבים לנדות עליהם. שכן כתב בספר זכירה, והאומר שירות ותושבחות במרוצה מברוך שאמר עד ברכו וכו׳. ואם לא יחרימו בית־דין של־מטה, אז הוא מוחרם בבית־דין של־מעלה עכ״ל. מצאתי כתוב ולא ידעתי למי מקדושים, עכ״ל הרש״צ בהערתו שם. [מדנקט מברוך שאמר ״עד ברכו״, מוכח נמי דשירת הים בכלל, כמ״ש בס״ד לעיל ד״ה אגב, אפילו אם נאמר שבזמן הכותב עדיין היו אומרים אותה אחרי ישתבח כמנהג קדמונינו, וכמ״ש מהרי״ץ בעץ חיים חלק א׳ דף כ״ג ע״ב ד״ה ויברכו, ובתשובותי עולת יצחק חלק ג׳ סימן י״ד (בעניין מי שדילג ברוך שאמר, ונזכר קודם שירת הים) אות ד׳ ד״ה והכוונה. ואפילו אם בזמנו כבר לא נהגו כן, י״ל דנקט הכי לומר שאפילו אם ימצא מקום שעדיין נוהגים כמנהג הקדמונים, שירת הים בכלל. ואולי לכן שינה מלשון קב הישר דנקט עד ישתבח, כדלקמן ד״ה ולברר, לומר ששירת הים בכלל. אי נמי שינה, כדי שיובן שכוונת קב הישר עד ועד בכלל]:

ו) **ולברר** את העניין, חיפשתי במקורו שהוא בספר זכירה, ולא מצאתי מאומה. אבל כנראה נתחלף לו בספר קב הישר, שכן נמצא שם עניין זה כדמותו בצלמו בריש פרק ל״ד בזה״ל, אלו דברים שהבית־דין מחוייבים לנדות למי שעובר עליהם. אחד, מי שמדבר ניבול־פה חס ושלום. השני, מי שאוחז באמה ומוציא שכבת זרע לבטלה [עיין נדה דף יג: ובתוספות שם ד״ה המקשה, וכבר האריכו על זה בכמה ספרים. יב״ן]. השלישי, המיקל במצוות דרבנן, כגון המזלזל בנטילת ידים או המזלזל בדיני מוקצה, וכיוצא בהם באיסורי דרבנן וכו׳. השביעי, האומר שירות ותושבחות במרוצה, ואינו מוציא התיבות בשלימות בשפה ברורה, מן ברוך שאמר עד תפילת ישתבח [והנה שמעתי אנשים האומרים במרוצה כפי טבעם בלא להבליע

אותיות, ואולי הם מכוונים כי אפשר שהם מהירי תפיסה והבנה, אך על־כל־פנים אין אמירתם **בשפה ברורה.** יב״ן]. השמיני, המלעיג על אדם כשר וישר. התשיעי, המדבר הרבה עם אשה שאינה אשתו, כדי להסתכל ביפיה, והוא יכול לקצר את דבריו, והוא מכוין למלאות תאות היצר הרע. העשירי, המחזיק במחלוקת ומחניף לרשע, ומתוך חניפותו מחזיק מעשיו של־רשע שהוא מתגבר והולך. ועל אלו הדברים, צריך הבית־דין של־מטה להחרים. ואם לא יחרימו אותו בית־דין של־מטה, אזי הוא מוחרם בבית־דין של־מעלה, וצריך לעשות תיקון כמו שכתבתי בפרק ל״ג יעו״ש בקב הישר. ובדברינו לעיל פרשת וירא על פסוק אולי יש חמשים צדיקים ד״ה ובפרק. והדברים מזעזעים. ועכשיו שיצא לאור ספר קב הישר השלם, עם הפירושים מאורי האש וקב נקי, מובן מן האמור שם בדף ק״ס הערה ג׳ כי הדברים לקוחים מסִפרו של־רבו, יסוד יוסף. כי כתוב שם שביסוד יוסף ליתא התיבות מן ברוך שאמר עד ישתבח. ואמנם צריך לעיין מהיכן מקורם, ובפרט שמצינו בגמרא ברכות דף יט. וברמב״ם פרק ו׳ מתלמוד תורה הלכה י״ד, ובספר חסידים סימן מ״ג, ובשלחן ערוך יורה־דעה סימן של״ד סעיף מ״ג, עשרים וארבעה דברים שמנדים עליהם. ומקצת הדברים שהעלה, נזכרו שם, או קרובים הם להם:

עוד כתב שם בקב הישר פרק מ״א דעונש גדול להאומרים שירות ומזמורים ופסוקי דזמרה ברהיטות ומבליעים אותיות ותיבות, **ונכשלים בזה רוב העולם.** ובפרט צריכים להזהיר את חזני הארץ, על פי הרוב הם מדקדקים בהרמת קולם, אל הניגון, ואין כוונתם כלל אל התפילה וכו׳ יעו״ש [ובמה שהוסיף בקב נקי שם דף קצ״ג אות ט׳, ולעיל מינה התם בתולדות המחבר דף נ״ט אות ו׳]. ואיתא בשבט מוסר תחילת פרק ל״ד ד״ה כתב, בזה״ל, גם צריך החזן להתפלל בנחת מלה במלה, ולפי פירוש המלות, ולא במהירות. ולא ישגיח על אותן קלי הדעת שאומרים למהר כדי שלא יאריכו בבית־הכנסת, כי עול בית־הכנסת הוא משא כבד עליהם. כי על־ידי זה שהוא מתפלל במהירות, הוא מקצר בשבחו של־מקום, ואינו יכול להתפלל בכוונה לפי פירוש המלות. וגם אם יש קצת יחידים שיראת אלהים נוגע בלבבם להתפלל בכוונה, מוכרחים גם הם למהר וכו׳ יעו״ש. ומביאם גם־כן בספר שמע ישראל (סאמט) דף י״א, ויעויין שם עוד ליקוט מכמה ספרים בזה. [ברם זכור לטוב אותו חסיד המתחסד עם קונו הר״ר יהודה חִבְּשׁוּשׁ זצ״ל, שהיה רב בית־הכנסת ענף חיים פעיה״ק בני־ברק בשיכון ה׳, שכל זמירותיו ותפילותיו היו במיתון בהתלהבות ובדביקות. והיו בציבור קלי דעת שרצו למהר אפילו בשבת, והיו מתרעמים ומרימים קולם לומר במהירות יותר, והוא לא היה עונה להם כדי שלא יבואו לידי מחלוקת, אלא מתאמץ להרים את קולו בכל כוחו, ועל־ידי זה היה מכריח את כל הציבור להתנהל בעיקבותיו. איתמר]:

ז) וראה בעיניך שהפוסקים שיערו בפשיטות את זמן אמירת פסוקי דזמרה, חצי שעה. שלכן כתבו כי זהו שיעור כדי לגמור את כולה, לעניין כשאין מניין בבית־הכנסת שימתין שליח ציבור עם ישתבח חצי שעה עד שיבוא מניין, כיעויין במגן אברהם סימן נ״ג סק״ה ושתילי זיתים שם סק״ד ומשנה ברורה סק״י וכף החיים ס״ק י״א. ואף אם תמצי לומר כי המגן אברהם והמשנה ברורה שיערו לפי מנהגם (נוסח אשכנז) שמוסיפים לומר הודו לי״י קראו בשמו וגו׳ אחרי ברוך שאמר, מכל־מקום עדיין הדבר רחוק ממה שמצוי אצל רבים כיום שהזמן הוא פחות מרביע שעה. ועיין עוד בפסקי תשובות סימן נ״א דף תמ״ה אות ב׳ ובהערות שם. ובספרנו זה להלן בפרשת שמיני על פסוק ואת בת היענה מִד״ה וידוע:

ובאספקלריא המאירה פרשת צו דף ס״ח שלהי ע״ד כתוב בנדון דידן דברים קשים ונוראים וז״ל, גדול העונש מי שרוצה לשבח המלך ומלגלג בלשונו בלשון השבח ההוא, ממי שאינו משבח כלל. כן הדבר הזה ממש בעוה״ר בפרט **בזמירות,** שהעיקר התפילה היא התלויה בזמירות, שאי אפשר לעלות למעלה מכח המקטרגים אם לא מכוונים תחילה בכל נפשם את הזמירות, מברוך שאמר ואילך עד ישתבח. ומביאים המשל במי שרוצה להראות גבורתו הגדול כנגד ארי היושב במסתרים ורוצה לנצחו, הרי האיש ההוא מזיין עצמו בכל עוזו, ובא ומתחיל להשסה בו, כדי שיתעורר כנגדו לצאת, וממילא ילחם עמו ויהרגהו. והאיש ההוא בהלחמו לא שמר בחרבו אשר בידו, בבטחו על כחו, ולא ראה שנתהפכה החרב, הלהט למעלה ושאינו שנון למטה. ונמצא מה שסבור שיכהו בחרבו הקשה וינתחהו בבת אחת, לא עלתה לו ולא מידי. והתמרמר יותר את הארי, עד שהארי מתגבר עליו ומהדקו [מלשון הכתוב וכל גרמיהון הַדִּיקוּ (דניאל ו׳, כ״ה) פירוש כתשו. יב״ן]. וטוב היה לזה שלא לפתוח עמו כלל, כי במקומו היה יושב. ומה גרמה לו, שטותו הגדול שלא דקדק בחרבו, גם בטחונו על גבורתו. כן הדבר הזה ממש, כל אחד בטוח על זה באשר יודע על פה הזמירות. והנה עיקר הזמירות נתקנו באשר יש מקטרגים בעוה״ר מלאכי חבלה מלא כל אוויר השמים עד לארץ כנזכר בשערי אורה, ואי אפשר לתפילה לעלות, כי הן הם הענן, דכתיב (איכה ג׳, מ״ד) סכותה בענן לך מעבור תפלה. ותיקנו חכמים בתוקף חכמת קדושתם, הזמירות שהתקין דוד המלך ע״ה ברוח הקודש, שלפי־כך נקרא זמירות, מלשון (ישעיה כ״ה, ה׳) זמיר עריצים, שהוא לשון כריתה, שהרי בזמירות הללו נכרתים כל המקטרגים, והזמירות כורתים אותם כחרב חדה. ואחר־כך בהכרית כל אויבים הללו, אז התפילה שאחרי כן עולה בלי פגע ונגע. והרי לפניך שאם חוטף ומבליע הזמירות, הרי כמנענע בחרבו ואין לו להב, ומנענע במקום סכנה ולסטים, שמביא רעה על עצמו בחנם. ומוטב היה לו שלא ליכנס במקום ההוא, דהא כשמגיד הזמירות נמצא מנענע כל המקטרגים ומעוררם ואינו עושה להם כלום, כי אינה חריפה חרבו, ונמצא מתגברים עליו ויכולים להרע

לו, וגורם רעה לעצמו, ודאי היה מוטב לו שלא היה מעוררם וכו׳ עכ״ל, ומביאו גם־כן מהר״ח פאלאגי ברוח חיים אורח־חיים סימן צ״ח יעו״ש:

ח) וְכָבוּר הייתי לשעבר שאין הכרח למחות במי שקוראים הזמירות במרוצה, כי הגם שנפסק להלכה על־ידי מרן בשלחן ערוך וסיעת מרחמוהי, סוף סוף אין לכך מקור מפורש בש״ס, והלא רבינו הרמב״ם לא העלה זאת, והמקור אינו אלא מסֵפר ארחות חיים בשם רב נתן גאון כמפורש בבית יוסף, אם־כן שמא יש להם מקום להיתלות באילן גדול הוא הרמב״ם, ולכל־הפחות לימוד זכות, ולדידן רווח והצלה בהעלימנו עין ואוזן מהם מהאיי טעמא:

לולא שראיתי לאחר זמן (כעת מרחשון ה׳תשפ״א ב׳של״ב) שאדרבה הרמב״ם קרא בחיִל נגד העושים כן. ואף שלא נזכר הדבר בחיבורו, אינו אלא משום שדרכו להעלות בו את המפורש בתלמוד כנודע. אבל כשנשאל על פרט זה בהדיא, שפתיו ברור מללו ואשתפוך חמימי בהאיי לישנא (תשובות הרמב״ם ירושלם ה׳תש״כ סימן רס״א דף תצ״א, ואיגרות הרמב״ם ירושלם ה׳תשנ״ה כרך שני דף תקפ״ט) קריאת מאה ברכות [נתברר כי כינוי הוא אצלם לברכות השחר. כי אף שאינן מאה, מכל־מקום הן נתקנו כדי להשלים מאה ברכות, כמו שכתבו בכמה ספרים, ונקבצו בשו״ת רביד הזהב חלק ג׳ סימן א׳, ועיין עוד מ״ש בס״ד בקונטריס מילי דברכות הנדפס בפסקי מהרי״ץ תחילת כרך שני סימן ו׳ דף שמ״ז ד״ה ועל פי זה. וקראו אותן החזנים בבתי־כנסיות בקול רם להוציא את מי שאינם בקיאים כידוע. יב״ן] או **הזמירות, בחיפזון ובמהירות,** [היא] **חטא גמור** (טעות מוחלטת). ומי שאינו מוכיח (מוחה) את החזנים על זה, חוטא. לפי שכל אלו העבודות [לה׳ יתברך] אשר הן בדיבור, המגמה בהן להתבונן עִם האמירה, ושיכוין האומרם את דעתו, וְיֵדע שעִם אדון־העולם הוא מדבר בהן. בין שיבקש ממנו, או יודה לו וישבחנו, או יתאר פעליו וחסדיו, או יתאר נפלאותיו בברואיו ויכָלתו. ואֵלו הם המינים הכוללים לכל ברכה מן הברכות, או זמירות או פסוקי זמרא [לכאורה היינו הך. וצריך לומר שכוונתו לזמירות נוספות על הידועות וקבועות שהזכירו חז״ל בשבת דף קי״ח ע״ב. יב״ן]. ומאחר שהכל הוא דיבור עִמו יתעלה, איך תהא מותרת המהירות בזה, והיסח הדעת ממה שנֶאמר וכו׳ ע״כ:

וסגנון חיפזון ומהירות דנקט (ובמקורו בלשון ערבי בחפז ועגלה. התיבה הראשונה, יש כמוהָ בלשון הקודש. והאחרונה, כמוה בארמית כמו שמצוי בתלמוד, וכן בנוסח הקדיש בעגלא ובזמן קריב, והרחבנו בביאורה בס״ד להלן בהפטרת שבת חול המועד סוכות על פסוק והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים מִד״ה ופירוש) נראה שהן בדרך זו ואין צריך לומר זו, דהיינו לא רק בחיפזון (שפירושו כתרגומו בבהילו, ועיין בדברינו להלן פרשת ראה על פסוק (דברים ט״ז, ג׳) כי

בחפזון יצאת ממצרים ד״ה ובמילואים, ודוק) אלא אף לא במהירות. ואכן בהמשך הזכיר רק את המהירות, לפי שזהו העיקר. וחזנים דקאמר, הוא כמנהג הספרדים שהחזן אומר גם פסוקי דזמרה בקול רם, וכדלהלן פרשת ראה על פסוק לא תחוס עינך עליו וגו׳ ד״ה ולא נפלאת. וברור דהוא הדין לדידן שכל הקהל קוראים אותם כאחד, אדרבה בזה צריך יותר להתמתן, כדי להשוות את הקולות, ושלא תתבלבל על־ידי זה הכוונה. ומה שכתב הרמב״ם כי עם אדון־העולם הוא מדבר בהן, נראה שצריך לומר דלאו דוקא נקט, כי יש מקומות רבים דנקט לשון נסתר, כגון ורחמיו על כל מעשיו (תהלים קמ״ה, ט׳) להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו (שם י״ב). ולא עוד אלא שיש שמדבר לאחרים, כגון שבחי ירושלם את י״י וגו׳ (שם קמ״ז, י״ב). הללו את י״י מן השמים, הללוהו במרומים. הללוהו כל מלאכיו וגו׳ (שם קמ״ח, א׳. ב׳). ורק בתפילת העמידה הכל מדבר האדם בלשון נוכח עִמו יתברך:

ט) כל־שכן וקל וחומר שיש מכל האמור תוכחת־מוסר עצומה, לאותם הרגילים לחטוף במרוצה גם בקרית שמע וברכותיה ובתפילת שמונה עשרה, וכמו שסיים שם בספר שמע ישראל שכל הספרים הקדושים הרבו להזהיר על זה בייחוד. ואיתא בזוהר חדש דף נ״ט, שכל הקורא קרית שמע כראוי, כל תיבה ותיבה משפיעה בכל אבר מאיבריו. ואם אינו קורא אותה בכוונה, כי אם במהירות ועראי וכו׳ אזי כל אבר ואבר שואב עליו סטרא אחרא, ועל־ידי זה באים עליו מכאובים וחלאים רעים יעו״ש. ושמא רמוזים האיברים בתיבותיה של־קרית שמע, כגון בכל לבבך (דברים ו׳, ה׳) חלי הלב. ושננתם וגו׳ ובלכתך בדרך (שם ז׳) שיניים ורגליים. על ידך וגו׳ בין עיניך (שם ח׳) ידים וראש. רחמנא ליצלן, ויסייענו על מעשי רצונו:

וכבר כתב מהרי״ץ באיגרת מוסר אשר לו (כפי שהעלינו בס״ד בפעולת צדיק גליון ל״ג, ניסן ה׳תשס״ה ב׳שט״ז) אות ד׳ ד״ה לכן, יאמר כל התפילה מלה במלה, כמונה מעות. ויסתכל בפירושָם, כמסתכל במעות, אם יש ביניהם רעות [דהיינו מטבעות שנפסלו, או מזוייפים. יב״ן]. שיש מקומות בתפילה, שאם יחסר או יבליע אפילו אות, יהיה מחרף ומגדף רחמנא ליצלן. וידין בעצמו שאם היה רוצה לספר עם איזה שר או מלך בשר ודם, או מבקש ממנו איזו בקשה, היה מחשב תחילה כיצד ישאל וכו׳ יעו״ש:

י) וכיון שבפסוק **ויסע משה וגו׳** נזכר בסופו שלא מצאו מים, ממילא הוזקקו להשלים את העניין עד סופו, שהם בין הכל חמישה פסוקים, ויש שם גם־כן ריוח פרשה, ולכן מסיימים **כי אני י״י רֹפאך**. ועניין גורר עניין, שקבעו ממילא להוסיף פסוקים הפותחים (ירמיה י״ז, י״ד) **רפאני י״י וארפא וגו׳**. [ועיין לקמן בסמוך ד״ה ובמזרחי]:

וזוהי לפענ״ד כוונת מהרי״ץ, שביאר על זה בעץ חיים שם דף כ״ו ע״א בזה״ל,

נהגו לומר פסוקים אלו **רפאני י״י וכו׳ שהם מדברים בענייני הגאולה העתידה במהרה בימינו, כי אין רפואה כרפואת הגאולה. ולפי שכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות** (מיכה ז׳, ט״ו) **ראו להסמיך עניין גאולה העתידה לפרשת שירה שאמרו על הים וכו׳ יעו״ש ובפסקי מהרי״ץ הנזכר לעיל דף קכ״ג סעיף נ״ה. דמה שכתב כי אין רפואה כרפואת הגאולה, בא בזה לבאר שיש שייכות וקישור לפסוק רפאני י״י וגו׳,** לְמה שסיימנו **כי אני י״י רֹפאך.** והגם דפשט לשונו משמע שלא בא בזה אלא לבאר מנא ליה דברפואת הגאולה מדובר בפסוק רפאני. אבל שייכות עניין הגאולה לכאן, ביאר לאחר מכן באמרו ולפי שכתוב וכו׳ ראו להסמיך עניין גאולה העתידה וכו׳. מכל־מקום הדעת נוטה כמו שביארתי בס״ד בעומק כוונתו. שהרי הפסוקים הללו רפאני, הם מאוספים ממקומות מפוזרים בתנ״ך, ומכל־מקום קבעו בראשם פסוק זה, שיקָראו על־ידי זה כולם על שמו, לפי שיש לו שייכות לתיבת **רֹפאך.** ברם לא תימא שעניין גורר עניין סתם, אלא עיקרו שייך לכאן, וזהו שהמשיך מהרי״ץ לבאר ולפי שכתוב כימי צאתך וגו׳ ראו להסמיך עניין גאולה העתידה לפרשת שירה:

איך שיהיה, מאחר שאין רפואה כרפואת הגאולה, אפשר ללמוד מזה טעם נוסף לאמירת פסוקי **ויסע משה וגו׳** כאן, לפי שנזכר בסופם פסוק **ויאמר אם שמוע תשמע לקול י״י אלהיך וגו׳ כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך,** ר״ל ימנע ממך שעבודי הגלות ויסוריהם, כמו שהיה בגלות מצרים. ומסיים **כי אני י״י רֹפאך,** לרמוז לנו שבזה תלויה הגאולה העתידה, כמו שאמרו חז״ל אין ישראל נגאלין אלא בתשובה, כיעויין יומא דף פו: וסנהדרין דף צז: וירושלמי ריש תענית, ורמב״ם פרק ז׳ מתשובה הלכה ה׳, ובדברינו להלן הפטרת שופטים על פסוק חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו ד״ה ודברי. ואף כי לעת עתה לא מצאתי יסוד ושורש לרמז זה בספרי חז״ל והמפרשים, מכל־מקום הדבר ניתָן להיאמר מצד עצמו. וסימניך שנסמכה ברכת רפואה בתפילת שמונה עשרה, אחרי ברכת גאולה, ועיין מגילה דף י״ז ע״ב. וכתיב בהדיא, בונה ירושלם י״י נדחי ישראל יכנס, ״הרופא״ לשבורי לב וגו׳ (תהלים קמ״ז. ב׳. ג׳) משמע דרופא קאי אדסמיך ליה. וכן פירש הראב״ע שם, הרופא לשבורי לב, הם אבלי ציון. ועל־דרך זה פירש רד״ק שם, ושבורי לב, כמו ישראל שהם שבורי לב ועצבים בגלות ע״כ. אלא שמהרי״ץ בעץ חיים חלק א׳ דף כ׳ ע״א פירש דהיינו שיחייה המתים יעו״ש. ובזוהר הקדוש פרשת משפטים דף קט״ו ע״ב איתא, משיח אמר עד דייתי עני, והאי איהו דכתיב (ישעיה נ״ג, ה׳) ובחבורתו ״נִרְפָּא״ לנו:

ובזה מצאנו גם־כן טוב טעם ודעת לאמירת פסוק זה בתשעה באב. כי הנה מנהגינו בתשעה באב לומר שירת האזינו במקום שירת הים, וממילא מדלגים גם מלומר פסוקי **ותקח מרים וגו׳ ויסע משה וגו׳** וכן מדלגים רפאני, אבל פסוק זה אומרים. וכמו שכתב מהרי״ץ שם בדף י״א ע״א, מסיימים ואומרים **ויאמר אם שמוע**

תשמע וגו', ואין אומרים רפאני י"י וארפא, רק מתחיל ישתבח יעו"ש. ומובן שדילוג אמירת הפסוקים הנטפלים לשירת הים, הוא עֵקב שאין אומרים את העיקר שהוא שירת הים, ממילא גם הם נעקרים. וכן פסוקי רפאני וגו' אין אומרים אותם אז, לפי שאין עכשיו עת נחמה שנבקש על הגאולה. מה־גם שאין אמירתם אלא מנהג, ולא מעיקר סדר היום (עיין שלחן ערוך סימן תקנ"ד סעיף ד') וכדרך שמדלגים בליל תשעה באב את שני המזמורים שלפני עלינו לשבח (ועיין בתשובותי עולת יצחק חלק ב' סימן ו' אות א' ד"ה כמו). אבל פסוק זה, אף שמצד עניינו אינו שייך לא לשירה ולא לרפאני, ואם־כן אין מניעה לאמרו בתשעה באב, סוף סוף כיון שאינו אלא פסוק יחיד, מדוע לא נגרר אחרי הרוב. אלא מפני שיש בו תוכחת מוסר לנו, שרק אם נשמע בקולו יתברך, **והישר בעיניו תעשה וגו'** אזי יתקיים בנו סיפא דמילתא **כי אני י"י רֹפאך** מהחרבן ותבֹא גאולתנו ופדות נפשנו, כי בגלל עוונותינו גלינו מארצנו וַנתרחק מעל אדמתנו. הלכך מצאו חכמי תימן צורך להניח פסוק זה על מקומו לאמרו ביום ההוא המר והנמהר, ואדרבה יש לו יותר היכר ומשמעות בהיותו נֶאמר אז לבדו:

יא) ומנהג זה לומר פסוקי רפאני, שכתב מהרי"ץ, הוא בכל קהילות הבלדי, ואף במקצת קהילות השאמי. והגם שלא נזכרו בסידורי הגאונים שציינו לעיל (ד"ה ומכאן) וברמב"ם, ואף לא בכל התכאליל הקדמוניות שבידינו, זולת בחֵלק מן המאוחרות שבהן, כגון בחֵלק ממהדורות התכאליל של־מהר"י ונה, ותכלאל מהר"י בשירי משנת ה'שע"ח (הבאתי לשונו בס"ד בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ כרך א' הלכות ברכות השחר ס"ק ע"ו דף קכ"ט ד"ה וכיוצא בזה) מכל־מקום המה נתייסדו כבר בימי קדם. שכן נזכרו בסידור תפילה הקדמון של־ארץ ישראל, מזמן התלמוד או הגאונים, כמו שנדפס על־ידי ש' אסף במאמר מסדר התפילה בארץ ישראל דף קי"ט. וגם בסידור כמנהג פרס [הקדום] שיצא לאור על־ידי ש' טל דף נ"ב ע"ב, ששם הובא לומר ותקח מרים אחרי שירת הים, ואחר־כך רפאנו י"י ונרפא ופסוקים נוספים, ובמחזור ארם צובה דף ל"ח, הגם שהם שונים ממה שאנחנו נוהגים לומר. ובספר המספיק להר"א בן הרמב"ם (הנדפס בשנת ה'תשמ"ט דף ק"צ) הביא כעין זה בשם "תקנת (הראשונים) [הקדמונים] ז"ל" שהשליח־ציבור בשחרית, פותח בפסוק והוא רחום (תהלים ע"ח, ל"ח) קודם הקדיש שלפני היוצר, והציבור כופלים אותו, והביא שם שני טעמים לדבר יעו"ש:

ומן האמור לעיל, תשובה מוצאת לסתום פיו של־חכם אחד בזמנינו שהעיז להוציא דיבה רעה, לאמר כי תוספת פסוקי רפאני וגו' המדברים בענייני הגאולה, היא מן התוספות בתפילה שהוסיף אותו משיח־שקר שקם בתימן בזמן הרמב"ם, כאשר נזכר באיגרת תימן, ולכן אין לה זכר רק בקהילות תימן, כאשר שמעתי ממנו. כי הנה עינינו הרואות שאמירתם היתה נוהגת גם בארצות שמחוץ לתימן, ולכל הפחות

בארץ ישראל ופרס, ולא עוד אלא שזה נתייסד שנים רבות קודם שנולד אותו משיח. ועיין עוד בדברינו לקמן פרשת ויקהל על פסוק לא תבערו אש ד״ה כגון. שוב ראיתי במנהגי בית־הכנסת הגדול בארם־צובה (חאלב) שבסוריא, המיוחס ליואב בן צרויה, שנדפסו בספר הולך תמים ופועל צדק דף קל״ו, שמנהג ק״ק מסתערבים (לאפוקי מק״ק ספרדים) בשבת שירה וביום שביעי של־פסח (עיין לעיל ד״ה וחכם) לומר אחר השירה **ותקח מרים וגו׳** עד **רפאך**, ואחר־כך אומר השליח ציבור פסוק רפאני י״י וארפא הושיעני ואושעה כי תהילתי אתה. ואומר כי לי״י המלוכה וגו׳ ע״כ:

ובמזרחי על מסכת ברכות דף ל״ז איתא בזה״ל, כשמגיעין לר**פאך**, נהגו לומר פיסוקים כמו הנה אל ישועתי (ישעיה ב׳, ב׳) ור**פאני**, ומברך ברכה שלאחר הזמירות, והיא ישתבח שמך וכו׳ ע״כ. מוכח כי במקומו בזמנו (הוא היה אחד מרבותיו של־מהר״י ונה הנזכר לעיל ד״ה ומנהג) הקדימו פסוק הנה אל ישועתי, לפני רפאני. ואצלינו בהיפך, וטעמא דידן להסמיך רפואה לרפואה, כדבר האמור לעיל ד״ה וכיון. וטעמא דידהו נראה לענ״ד כי הוא מפני שהפסוק הנה אל ״ישועתי״ וגו׳ ויהי לי ״לישועה״, מקביל לו**ישע** (לעיל י״ד, ל׳) הנכתב ונֶאמר תחילה, ומה־גם שהמשך הפסק כי עזי וזמרת יה י״י, ויהי לי לישועה, בלשון זה כמעט אמרנו בשירת הים (לעיל ב׳) עזי וזמרת יה, ויהי לי לישועה. והרואה יראה שבשאר פסוקים שקבעו לומר בפיסקא זו, מצוי גם־כן פעמים רבות עניין ישועה, ומסתברא שהוא מהאיי טעמא, לקשרם עם **וישע**, הישועה שלעתיד עם הישועה שבעבר. רפאני וגו׳ הושיעני ואושעה. ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה (ישעיה י״ב, ג׳). אלהי צורי וגו׳ מגני וקרן ישעי וגו׳, מושיעי מחמס תושיעני (שמואל־ב׳ כ״ב, ג׳). מהולל וגו׳ ומאויבי אושע (שם ד׳). ואמר ביום ההוא וגו׳ קוינו לו ויושיענו וגו׳ נגילה ונשמחה בישועתו (ישעיה כ״ה, ט׳). ועלו מושיעים וגו׳ (עובדיה כ״א). וכן מסיימים בפסוק (בראשית מ״ט, י״ח) לישועתך קויתי י״י. אגב יש לדקדק מלשון ספר המזרחי, שפתח תחילה בלשון רבים, כשמגיעים לר**פאך**, נהגו לומר רפאני, ואחר־כך שינה ללשון יחיד ומברך ישתבח, שאת רפאני אמרו כל הקהל יחד מיושב כמו שירת הים ותקח מרים. ואכן כך הוא מנהג קהילת חבאן עד היום, כנזכר בתכלאל שלהם עטרת זקנים. וקרוב לזה היה מנהג עירנו רצאבה שאמר שליח ציבור מיושב פסוקי רפאני עד סופם, ואחר־כך עמד ואמר ישתבח. וכן מוכח מלשון תכלאל מהר״י בשירי (שציינתי לעיל ד״ה ומנהג). אבל מהרי״ץ כתב בהדיא בתכלאל כתי״ק בזה״ל, ועומד שליח ציבור ואומר רפאני וגו׳. וכן נתפשט המנהג היום בכל קהילות תימן בלדי הידועות לנו. ועיין עוד מ״ש בס״ד בשולי המעיל הלכות קרית שמע סימן ו׳ אות מ״א דף ר״ב ד״ה אגב:

יב) ומהרי״ץ זיע״א בהמשך דבריו הנזכרים לעיל, כתב עוד בזה״ל, לפי שגאולת מצרים היתה על־ידי משה כדכתיב (במדבר כ׳, ט״ז) וישלח מלאך,

זה משה, ויוציאנו, לכך לא היתה גאולה שלימה. מה שאין כן גאולה העתידה תהיה על־ידי הקב״ה, וכמו שהוא חי וקיים תמיד, כך הגאולה שעל ידו תהיה נצחית וקיימת, כדכתיב (ישעיה מ״ה, י״ז) ישראל נושע בי״י תשועת עולמים. וזהו שאנו אומרים **הושיעני ואושעה**, דהיינו הושיעני בכבודך ובעצמך, כי אז היא תשועה קיימת לנצח, וזהו **ואושעה** עכ״ל:

וכדבריו הללו, כן מבואר פסוק זה בזוהר הקדוש (בהוספות לספר במדבר דף ו׳ ע״א) לעניין רפואה גשמית וז״ל, כיון דאמר **רפאני**, מהו **וארפא**. כיון דאמר **הושיעני**, מהו **ואושעה** וכו׳. אלא כל אסוותא וכו׳ אית מינהון על ידא דשליחא וכו׳ לזמנין מתהדרן [פירוש שלפעמים חוזר החולי אחר כך]. אבל אינון דקב״ה מסי לון, לא מתהדרן לעלמין יעו״ש, ובדברינו לקמן פרשת משפטים על פסוק ורפא ירפא ד״ה וזכורני, והפטרת בהר על פסוק רפאני י״י וארפא. וניתָן הוא להידרש כך על הגאולה הרוחנית כמו שביאר, וכדאשכחן נמי בילקוט תהלים סימן ל׳, אמרו ישראל הרי נתייגענו, נגאלים ומשתעבדים וחוזרים ונגאלים ומשתעבדים. אין אנו מבקשים שיאיר לנו בשר ודם מעתה, אלא להקב״ה אנחנו מקווים שיאיר לנו, שנאמר (תהלים קי״ח, כ״ז) אל י״י ויאר לנו ע״כ:

עזר כנגדו, סוס ורוכבו ◆ דין תלמוד־תורה בנשים, וחיובן גם בקרבנות

סס, כ״ח. **שירן לי״י כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים. א)** אליבא דהמכילתא ופירוש רש״י לא רק את זאת אמרה מרים לנשים, אלא את כל השירה כולה, אבל הכתוב קיצר ולא כתב רק את הפסוק הראשון, כמבואר בר״א מזרחי ושפתי חכמים. ולפי פשוטו שאמרה את זה בלבד, צריך להבין למה דוקא זה, הלא כל השירה מתאימה להן. ובשלמא לפי מה שהקדמנו לעיל בפיסקת ותען להם מרים, שהמלים **שירו לי״י** וגו׳ היו פזמון קבוע שענתה אותו מרים אחרי כל פיסקא, שזה מתאים כדי לחזקן ולעוררן להמשיך באמירת השירה:

ופירוש נחמד בזה, ראיתי מובא בילקוט לקח טוב (רכסים ה׳תשנ״א) דף ק״ז, כי יציאת מצרים לא היתה תכליתה לצאת מעול השעבוד הקשה בלבד, אלא מגמתה העיקרית שיקבלו את התורה מהר סיני [כידוע. וכמו שנאמר (לעיל ג׳, י״ב) בהוציאך וגו׳ תעבדון את האלהים על ההר הזה. יב״ן]. ולכן כאשר הציעה מרים לנשים לצאת בתופים ובמחולות בשיר ושבח להשי״ת על כל הנסים והנפלאות של־יציאת מצרים, תמהו על כך נשים חכמניות, מאחר שהנשים פטורות מתלמוד־תורה, ותפקידן הוא רק לשאת בעול הבית וגידול הילדים, אם־כן מה להן ולשמחה זו. לזאת באה מרים והשיבה להן, וזהו שנאמר **ותען להם מרים**, ר״ל שזהו מענה לשאלתן, צאינה וראינה בנות ישראל כי **סוס ורוכבו רמה בים**. שלכאורה קשה מדוע נענשו גם הסוסים [וכמו שנאמר (לעיל י״ד, כ״ח) **וישובו המים ויכסו את הרכב ואת**

הפרשים וגו'. יב"ן], הלא הם לא שעבדו את ישראל. אלא שמע מינה בגלל שסוף סוף סייעו למצרים בכך, כשרדפו אחרי בני ישראל, על כן גם הם קיבלו ענשם. ואם במדת פורענות כך, במדה טובה על אחת כמה וכמה שהמסייע יקבל שכר גדול. על כן ראויות גם אתן הנשים לשמוח בתופים ובמחולות על עיקר התכלית של־יציאת מצרים, כי שכרכן רב על סיועכן לבעליכן בלימוד התורה עכת"ד. ודפח"ח:

אכן לא זכיתי להבין על מה תמהו, הלא יש הרבה מצוות שהנשים גם־כן מחוייבות בהן. וכי מתן־תורה, הוא רק על הלימוד שהן פטורות ממנו. ולא זו בלבד, אלא שכתבו הפוסקים באורח־חיים סימן מ"ז סעיף כ"ד וביורה־דעה סימן רמ"ו סעיף ו' שהן מחוייבות ללמוד הדינים השייכים להן, כגון שבת ויום טוב, איסור והתר, נדה וחלה וכדומה. ועיין מ"ש בס"ד על זה בשולי המעיל על מעיל קטון למהרי"ץ סימן א' אות קמ"ג דף כ"ז ד"ה בשלחן, ובשלחן ערוך המקוצר חלק יורה־דעה הלכות תלמוד־תורה סימן קס"ד סעיף ה'. [אמנם דעת מהרי"ל בתשובותיו סימן קצ"ט דאפילו מצוות הצריכות לנשים לא ילמדו, והוי נמי כמלמדה תפלות. ואם מפני שיידעו לקיים המצוות, אפשר שילמדו על־פי הקבלה והשרשים והכללות. וכשיסתפקו ישאלו ע"כ. והובאו דבריו בנטעי גבריאל הלכות נדה חלק ב' דף תקס"ד, וכתב דלהלכה לא קיימא לן כוותיה. ואפילו לפי שיטתו, בזמנינו שאני, שהבנות אינן מקבלות המסורת מאמותיהן כמו בזמנם, ובפרט לאחר החרבן שנתמעטה המסורת יעוש"ב. וכוונתו לחרבן הגשמי של־יהדות אירופה בשואה. וזה שייך גם בקהילותינו, שעברו חרבן רוחני כשעלו לארצנו הקדושה, ועל־ידי זה הכל נתבלבל ונשתנה. ועיין מ"ש בס"ד בהקדמה לשלחן ערוך המקוצר הנקרא נוכח השלחן פרק ב' ד"ה השנית]. וצ"ע:

ולאחר זמן הגיע לידי מקור הדברים, שהוא בספר דברי ישעיהו (חשין) סוף דרשה ט' דף ל"ז, וראיתי שהם בסגנון אחר, והכי איתא התם, הנשים כיון שהגיעו לפסוק **עזי וזמרת יה וגו'** (לעיל ב') ועוז הם תפילין כדאמרינן בברכות, והנשים פטורות מתפילין, וגם הן פטורות מלימוד תורה [כנראה כוונתו מפני שהוקשה כל התורה כולה לתפילין כדאיתא בקידושין דף ל"ה ע"א. אי נמי לפי מאי דאיתא במכילתא על פסוק **עזי וזמרת יה**, אין **עזי** אלא תורה וכו'. יב"ן] ואיך הן יכולות לומר פסוק זה. השיבה להן התירוץ וכו' שגם המסייע חשוב כמו העושה. ומיושב למה כתוב **ותען להם** במי"ם לשון זכר, והיה צריך לכתוב להן בנו"ן וכו' עכת"ד. ומבואר שאין השאלה על מתן־תורה כלל, אלא על אמירת פסוק **עזי וזמרת** בלבד. ולעניין להם במי"ם, עיין בדברינו לעיל בפיסקת ותען להם מרים ד"ה ובכמה. מאידך בלבוש יוסף דף פ"ה הובא כעין האמור לעיל, בשם ילקוט מאמרים בשם מהר"י חשין הנזכר לעיל שהנשים שאלו את מרים הלא כל הנסים הללו לשם מתן־תורה ולהקריב קרבנות, וזה שייך רק עבור הגברים וכו' יעוש"ב:

אבל גם עניין הקרבנות שהוסיף, בלתי מובן, שהרי אדרבה הנשים חייבות בקרבנות כאנשים, וכמו שפסק הרמב"ם פרק ג' ממעשה הקרבנות הלכה ב'. ועיין מהר"י קורקוס וכסף משנה שם מה שביארו בטעמו, אבל בלאו הכי מקורו מפורש בתורת כהנים אמור על פסוק ומן הגר "בישראל" (ויקרא כ"ב, י"ח) לרבות נשים ועבדים יעו"ש. ועיין עוד רמב"ם שם פרק ה' הלכה כ"א, ופרק ט' הלכה ט"ז. ותמידין ומוספין פרק ט' הלכה י'. ופסולי המוקדשין פרק י' הלכה א'. וקרבן פסח פרק א' הלכה א'. ושגגות פרק י' הלכה ו'. ועוד. ואיתא נמי במדרש החפץ על פסוק קדם כי יקריב (ויקרא א', א') כל אדם במשמע, לרבות את הנשים. אמר הקב"ה, אדם כי יקריב ולא אמר איש, לרבות את הנשים. ומניין שהנשים קרויים אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם [וגו'] ויקרא את שמם אדם (בראשית ה', ב') ע"כ, הובאו דבריו בתו"ש ויקרא שם דף ט"ו, ועיין עוד בדברינו לעיל פרשת בראשית על פסוק הנזכר ד"ה ודבר:

ב) ועניין זה, עכ"פ יש לרמזו גם בפסוק (שיר השירים א', ט') **לסוסתי** ברכבי פרעה דמיתיך **רעיתי.** דהיינו כי מן העונש שהגיע לסוס פרעה על שסייע לרעה, נלמד כמה שכר טוב מגיע לאשה המסייעת לבעלה. [ושוב ראיתי בלבוש יוסף הנזכר לעיל ד"ה אכן, שכבר בעל הדברים עצמו, ביאר כן כוונת הפסוק לסוסתי וגו'. והוסיף בשם האר"י דכשהבעל עוסק בתורה, האשה מקבלת שכר מושלם כמוהו. דוגמת נר הדולק, שכל שידליקו ממנו לא יחסר, כך הוא שכר לימוד התורה]. ושבח הוא לאשה שמדמים אותה לסוס, ולא גנאי כמו שנראה לכאורה. כי אמרו חז"ל שמחת־לב אשה, כנזכר בשבת דף קנ"ב ע"א, וכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה כנזכר ביבמות דף ס"ב ע"ב, ועיין עוד לעיל פרשת וישב על פסוק ויהי יוסף יפה תואר ד"ה אכן וד"ה וכבר. **והסוס** הרי נקרא בשם זה מלשון שׂשון ושמחה, כיעויין מ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר יורה־דעה הלכות טבילה סימן קנ"ח סעיף כ"ו, ולעיל פרשת בראשית על פסוק כל חית השדה. [וכיוצא בזה גם האיש החכם נמשל לחמור, כידוע מדברי חז"ל על פסוק (בראשית מ"ט, י"דג) יששכר חמור גרם. וכן אמרו במסכת עבודה זרה דף ה: כשור לעול וכחמור למשאוי. ועיין עוד מ"ש בס"ד בקונטריס שירת יצחק אות ה', לעניין השיר חתן תנה הודך]. **ורוכבו,** הוא רמז לאיש בלשון נקייה, כדלהלן פרשת כי תצא על פסוק לא יחבול רחים ורכב ד"ה ובפירוש. ומה־גם שהוא המנהיג את הבית, כמו שהרוכב מנהיג את הסוס. וכמ"ש הרמב"ם בפרק ט"ו מאישות הלכה כ' שצריכה האשה לעשות כל מעשיה על־פי בעלה, ויהיה בעיניה כמו שָׂר או מלך, והעליתיו בס"ד בשלחן ערוך המקוצר אבן־העזר הלכות שלום־בית סימן ר"ט סעיף ו' יעו"ש:

ומכאן תלמד כל אשה לקח לעצמה שתפקידה להיות עזר לבעלה, וכמו שנאמר (בראשית ב', י"ח) עזר כנגדו. כי הגם שעיקר עול עסק התורה וקיום

המצוות, מוטל על האנשים, מכל־מקום הנשים מסייעות להם בכך סיוע שיש בו ממש. וכשהיא משרתת אותו כמלך, אז ממילא הוא מכבד אותה כגבירה וכמלכה. וציוו חז״ל על האיש לכבד את אשתו יותר מגופו ולאהוב אותה כגופו וכו׳. וכמו שהבאתי בשלחן ערוך המקוצר סימן ר״ט הנזכר לעיל בסעיף ב׳ והערה ט״ל ד״ה והא. ומן הסתם חזרה מרים **שירו לי״י וגו׳ סוס ורוכבו וגו׳**, פעמים רבות בזה אחר זה כדרך השירים, והיינו טעמא לפי שעניין זה חשוב מאד לשלמות הבית, ומתוך שכחה וטרדות הזמן עלולות הנשים להזניח עיקר תפקידן זה שבשבילו נבראו. ועיין עוד בספר בנאות דשא פרשת בראשית מדף נ״ט ואילך. ובדברינו לעיל פרשת חיי שרה על פסוק והיה הנערה ד״ה ומאחר:

גירסת תיבת הַאיְדַאנָא שבספירת העומר

בנוסח שאנחנו אומרים בספירת העומר, הַאיְדַאנָא, שלא כמו שיש אחרים אומרים בטעות, הַאיְדָנָא בשוא. אבל נתברר שבחלק מן התכאליל כתוב הַאיְדָנָא בשוא, אך בניקוד האל״ף יש אצלם שינויים. ומלבד זאת, אחד מידידינו מצא נוסחא באיזה מהתכאליל, הַאִידָנָא. כיון שהזמן קצר, לא ניכנס לנושא זה לעומק. נזכיר בקצרה כי מסקנתנו למעשה היא שאין לשנות ממה שמקובל גם בפי המדקדקים לומר הַאיְדַאנָא. ובכלל, כל עניין ההסתמכות על מיעוט מהתכאליל כת״י אינו נראה לי, כי לפעמים ישנם כל מיני שינויי נוסחאות. לעולם יש יוצאי דופן:

אפילו בזמנינו, כאשר מדברים בפשיטות על מנהג תימן בכלליות, תמיד תוכלו למצוא כאלו שנהגו אחרת. אם מדברים על מנהג, מתכוונים אל הרוב. אותו הדבר לגבי התכאליל, ישנם תכאליל שיש להם גירסאות אחרות, אבל אנחנו הולכים בדרך המלך. המסורת המקובלת בידינו היא לומר הַאיְדַאנָא, ואין לשנות. לא צריך להתחשב במעט שינויים שנמצאו בתכאליל מסויימים, כי זה לא משמעותי אצלינו. גדולי חכמי תימן קבעו לומר הַאיְדַאנָא, וזה מה שצריכים לנהוג הלכה למעשה. לא צריך להתייחס למעט המשנים, לחפש אחר ארחות עקלקלות, להיתפס על אותם יוצאי דופן שנמשכו לשיטה אחרת. תמיד צריך לקרב את הדעה הרווחת:

ועל זאת יש להוסיף פרט חשוב, כי איננו יודעים בבירור בדעת אותם שגרסו הַאִיְדָנָא, האם הדל״ת בדגש חזק או בדגש קל. הרי אין מסורת זו רק מן הכתב. אולי גם הם קראו בדגש קל, כמו שאנחנו לפי גירסתנו. דוק והבן:

(נערך מתוך דברי מרן שליט״א בשערי יצחק דרשת חול המועד פסח ה׳תשפ״א ב׳של״ב)

הרב יהודה ענתבי שליט״א
ירושלם

סוד האותיות המשונות בתורה

תוכן פרקי המאמר: פרק א. המקורות השונים לאותיות המשונות | פרק ב. קבלת ירח בן יומו קרני פרה | פרק ג. ביאור עניין קבלת יב״י ק״פ (=ירח בן יומו קרני פרה) | פרק ד. זוגות הכינויים הנרמזים ביב״י ק״פ | פרק ה. הקדמות נחוצות בקבלת יב״י ק״פ | פרק ו. ביאור המושג ״דילוג סדרתי״ | פרק ז. דוגמא של־דילוג סדרתי הנוגעת לקבלת יב״י ק״פ | פרק ח. זוגות כינויי האהבה מופיעים ב״מפגש דילוגים סדרתיים״ | פרק ט. סיכום האותיות המשונות לפי מסורת תימן | פרק י. הרמז שבשני סוגי הלמדי״ן העקומות | פרק יא. רמז נוסף בסדרות האותיות, והקדמה לדברים, בעניין אותיות חי״ת העקומות | פרק יב. הרמז המופלא שבאותיות וא״ו וכא״ף פשוטה העקומות:

פתיחה למאמר: במאמר זה, יתבארו ויתבררו בס״ד, רמזים נפלאים הנרמזים באותיות המשונות בתורה, כפי שנמסרו לנו במסורת נאמנה ע״י סופרי קהילות תימן. במאמר זה יתבררו רמזים מופלאים הנרמזים באותיות למ״ד העקומות, ובאותיות וא״ו וכא״ף פשוטה העקומות (ובכלל המאמר גם רמזים באותיות חי״ת העקומות)[א]. רמזים אלו מבוארים בעיקרם לקמן בפרקים י׳, י״ב. אלא שבהיות שהרמזים הרמוזים באותיות המשונות, מבוססים על הרבה הקדמות, הוצרכנו להקדים הקדמות מרובות לעיקרם של־דברים, כדי לתת לקורא מושג בהיר ככל האפשר בעניינים אלו. ועל כן כדי להבין את הדברים האמורים כאן, יש צורך לעיין בכל פרקי המאמר, שכולם מחרוזת אחת, כאשר יראה המעיין:

פרק א. המקורות השונים לאותיות המשונות

במאמר זה, נבוא בס״ד לברר אחת מדרכי הרמזים שישנם מאחורי **האותיות המשונות בתורה.** אך בטרם כל שיח, צריכים אנו לברר לגבי המקורות למושג ״אותיות משונות״, והמקורות היכן הן בדיוק אותן האותיות המשונות, וכמו שיובא להלן:

[א] במאמר זה לא נתבאר עניין אותיות פ״א הלפופות, וגם בעניין זה יש בידינו דברים, ובעזהי״ת עוד חזון למועד:

והנה עצם המקור שיש מושג "אותיות משונות בתורה", מפורש הוא ברמב"ם פ"ז מהלכות ס"ת הל"ח, וזה לשונו, ויזהר באותיות הגדולות, ובאותיות הקטנות, ובאותיות הנקודות, ובאותיות המשונות כגון הפאי"ן הלפופות והאותיות העקומות, כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש, עכ"ל הרמב"ם. וכן נזכר עניין זה בעוד הרבה פוסקים ומפרשים:

אמנם לגבי השאלה היכן הוא מקומן של־אותן אותיות משונות בתורה, בזה יש לידע שעל־דרך כלל יש בזה שתי מסורות עיקריות שהגיעו לידינו. מסורת אחת היא מסורת ספרי תימן, ומסורת שנייה היא המסורת הכתובה בספר הקדום הנקרא "ספר תגי". ויש לעיין, את איזו מסורת יש לנו לתפוס לעיקר:

וכשעיינתי בעניין זה, בַּנוגע לדידן בני המזרח[ב], מצאתי שנראה לתפוס עיקר כמסורת ספרי תימן, מפני כמה טעמים שיבוארו להלן:

א) בעיקר הדבר, הנה ידוע לנו כי על־דרך כלל, מסורת ספרי תימן היא הקרובה ביותר למסורת המזרחית הקדומה[ג], כגון במסורת חסרות ויתירות בס"ת, וכדומה. וממילא לגבי מסורת האותיות המשונות, שאין לנו בזה מסורת מזרחית קדומה, מסתבר שהמסורת התימנית היא היותר קרובה למסורת המזרחית[ד]:

ב) ועוד, שמסורתו של־ספר תגי, הרי היא בבחינת "שוברו עמו". כי בתחילת ספר תגי, ישנו ייחוס מפורט מי העתיק את הספר ממי, עד "האבנים שהעמיד יהושע

[ב] אשר לא הגיעה לידינו מסורת מזרחית על מקומות האותיות המשונות, וממילא צריכים אנו לדון באיזו מסורת עדיף לנו להשתמש, אם במסורת תימן או במסורת ספר תגי:

[ג] כלומר, המסורת המזרחית שהיתה נהוגה במזרח, קודם שבאו לשם מגורשי ספרד והביאו לשם את מנהגי ארץ ספרד:

[ד] ואם יטען הטוען, הרי גם ספר תגי מקורו הוא מזרחי (בבלי). תשובה לדבר, הרי כל עותקי התנ"ך במקורם הם "מזרחיים", כי כל ספרי התנ"ך במקורם היו אצל עם ישראל שהיו בתחילה יושבים בארץ ישראל ובארץ בבל ובארצות הסמוכות לה, ובהמשך השנים הלכו לגליות לכל הארצות. אלא שכשאנו דנים על המסורת המזרחית שהיתה נהוגה בארצות המזרח בתקופה של־לפני כחמש מאות שנה (בטרם הונהגו שם מנהגי הספרדים בצורה שרירותית), הרי אנו יכולים לומר, כי למשל בנושא חסרות ויתירות בס"ת, בהשוואת שלושת המסורות העיקריות - אשכנזים, ספרדים, ותימנים, למסורת המזרחית הזו, הרי מסורת התימנים היא היותר קרובה למסורת זו, ואלו המסורות האשכנזית והספרדית יותר רחוקות ממנה, למרות שגם הן "מזרחיות" במקורן, וכנזכר לעיל. וממילא בַּנוגע לספר תגי, אף שבמקורו הוא "בבלי", אבל העתקותיו באו לידינו רק בכת"י אירופיים, ואפשר שכבר נשתנו הרבה:

בגלגל״. ונשאלת השאלה הפשוטה, מפני מה לא העתיקו מהס״ת שכתב משה רבינו עליו השלום. והגרי״ז מבריסק (בחידושים מכתבי תלמידים על סדר הש״ס) כבר עמד בשאלה זו, ויישב שבס״ת של־משה שנכתב בכתב רעץ ולא בכתב אשורית, לא היו אותיות משונות. ורק באבני הגלגל שהיו בהן שבעים לשון, היתה בהן גם אשורית עם אותיות משונות, ולכן העתיקו משם את האותיות המשונות, עכ״ד הגרי״ז. אך תירוץ זה צ״ע, לפי מש״כ הגאונים ורבינו חננאל בסנהדרין דלהלכה קיי״ל כרבי אלעזר המודעי, כתב זה לא נשתנה כל עיקר, וגם ס״ת של־משה היה כתוב באשורית, וא״כ אין מקום לתירוץ זה:

אכן יש לתרץ תירוץ אחר לקושיא זו, והוא שיתכן שבאמת היה חילוק בין הס״ת של־משה לאבנים שהעמיד יהושע בגלגל, ולא היו בהם אותן האותיות המשונות כלל, אלא היו בהם שינויים. ואל תתמה על הדבר, כי האותיות המשונות באות לרמוז לאיזה רמזים וסודות. ויש בזה כמה דרכים, ויש הדרך שנמסר למשה בסיני. ובגלגל כתב יהושע את האבנים באופן אחר, לפי מה שידע שראוי ושייך לזה. (וא״ת א״כ בשביל מה טרחו לכתוב ולהעיד בספר תגי על האותיות המשונות של־אבנים בגלגל, אחר שבלא״ה אין כותבין כן בס״ת. התשובה, מפני שמזה יש ללמוד את הסודות והרמזים שיש בדרך זה, וכמש״כ הרמב״ן בעניין ספר תגי, שאין השבח בידיעת מקום האותיות שבהם התגין, אלא בידיעת הסודות שאליו רומזים. ובודאי היה ראוי להעתיק את מקומות התגין המשונים באבני הגלגל, כדי ללמוד מהם את הסודות שנרמזו בזה):

ולפי דרך זו, א״כ נמצא שספר תגי, הוא עצמו מעיד ואומר שאין אלו האותיות המשונות של־ס״ת, אלא רק האותיות של־אבני גלגל. ואלו במסורת התימנית אין ריעותא זו:

ג) ועוד דבר, שספר תגי, כבר דורות רבים שבני אשכנז וספרד עצמם (שאצלם נשתמר הספר הזה בכת״י), לא נהגו לכתוב על פיו. ונמצא שהם מעידים על עצמם, שאין ברורה להם מסורתם, לנהוג על פיה הלכה למעשה. ואלו מסורת תימן, הרי בני תימן נהגו עד האידנא לכתוב ס״ת שלהם הלכה למעשה עם האותיות המשונות. ואיך אפשר להשוות מסורת שאנשי אותו מקום שבה פשטה מסורת זו, מעידים על עצמם שאינם יודעים בודאי אם באה לידם בדיוק, ולכן אינם נוהגים למעשה על פיה, למסורת אחרת שאנשי אותו מקום שבה פשטה מסורת זו, מחזיקים בה להלכה ולמעשה:

מכל אלו הטעמים, נראה ברור שלבני המזרח עכ״פ, מי שרוצה לכתוב אותיות משונות, ראוי לו לכתוב האותיות המשונות על פי מסורת תימן דוקא:

ויש שהקשו על מסורת תימן, הרי אין בה אותיות מתוייגות, כמו שיש בספר תגי גם אותיות מתוייגות, אלא במסורת תימן יש רק אותיות לפופות ועקומות. וא״כ זו ריעותא במסורת, מה שאין בה אותיות מתוייגות:

אכן אין הדבר ברור כלל אם זו ריעותא, ואפשר שאדרבה זו מעליותא וראיה שהיא מסורת אמיתית. ונעתיק כאן מתשובת הרש״ש בנהר שלום, אשר על פיו נוהגים הרבה מעדות הספרדים כידוע. וזה לשונו לענייננו, בעניין התגין חלילה להוסיף על שלושה בשעטנ״ז ג״ץ, ואחד בבד״ק חי״ה, ואין עוד מלבדם, וכל המוסיף גורע ומגרעות נתן חס ושלום[ה]:

והנה מבוארים דבריו, דס״ל שאין כלל מציאות של־אותיות מתוייגות נוספות (מלבד אותיות שעטנ״ז ג״ץ ובד״ק חי״ה[ו]). וממילא, ודאי שאין זו ריעותא במסורת תימן שאין בה אותיות מתוייגות, כיון שאדרבה זה הוא המתאים לשיטת הרש״ש,

---

[ה] תשובתו זו נכתבה לגבי שאלת חכמי המערב, אם לנהוג בתפילין התגין הנוספים הכתובים בקדמונים. ובתורת חכם (למהר״ר חיים די לה רוזה תלמיד הרש״ש) כתב שהבין מבין ריסי עיניו של־רש״ש, שרק מפני ענוותנותו השיב כך לחכמי המערב (כפי סברתם בשאלה, שהבינו ממשמעות דברי האר״י שאין ראוי להיות תגין נוספים). והוא עצמו לא ס״ל כך, אלא ס״ל להוסיפם. אבל למעשה רוב ההולכים בדרך הרש״ש בכל דבר ועניין, נהגו שלא להוסיף אפילו התגין המבוארים לתפילין בראשונים, מכח דברי הרש״ש הללו. וס״ל שא״א לומר על לשונות כ״כ מפורשים בדברי הרש״ש, שרק מפני ענוותנותו השיב כך. וכן הכריעו בדעת הרש״ש, הבן איש חי והכף החיים:

[ו] ויש מקום לבאר כאן עוד, בעיקר שיטת האר״י והרש״ש דתגי שעטנ״ז ג״ץ ובד״ק חי״ה הם תגין ממש על האותיות. ולכאורה יש להקשות על דבריהם, שהרי בכל הכתבים הקדמונים מזמן חז״ל בעצמם, אין אנו רואים שיש תגין כאלו על האותיות. אך ביאור הדברים נראה, שהתגין אינם מעיקר האותיות, רק הם בגדר תוספת על האותיות (וכמשמעות פשט דברי הגמרא, ששאל משה להקב״ה מי מעכב על ידך, משמע דחשיבי אותיות שלימות גם בלא תגין. וכן דקדק הר״י בדברי הגמרא). וממילא בכל אותם כתבים שאינם ספרי תורה תפילין ומזוזות כשרים, ודאי שאין מקום כלל לחפש את התגין האלו. וגם באותם כתבים שהם ס״ת תפילין ומזוזות כשרים, יש לומר שתגין אלו אינם אלא למצוה, ובימי חז״ל לא כתבום אלא סופרים אומנים ומומחים, היודעים כיצד לכתוב את התגין (והם היו עושים גם את שאר מיני השינויים באותיות). אבל רוב הכותבים לא טרחו לעשות זה, מפני כמה סיבות. והעיקרית שבהן, שיש משינויי האותיות שהם קשים מאד למי שאינו סופר מומחה, ולא ראו טעם לעשות מקצת שינויי האותיות ולא כולם. וממילא ס״ת עם כל השינויים והתגין, היה נדיר יחסית בימי רז״ל, שרק סופרים מומחים ואומנים כתבו כן. וממילא בשארית הפליטה שנתגלתה לנו כיום, לא נמצא כתב כזה, מפני שגם אז רק מיעוט הספרים נכתבו כך:

שעליה אנו סומכים. ואמת שיש לומר שהרש״ש כתב דבריו על פי מסורת תימן זו עצמה. אבל אם כן נמצא שסבר הרש״ש שראויה מסורת זו לקבעה הלכה לכל ישראל (שהרי הוא השיב תשובתו לשואלים מחכמי תונס, ולא לנוהגים מנהגי תימן). ואם אכן היתה כן דעת הרש״ש, א״כ ודאי שיש לנו לנהוג כמותו, כמו שאנו נוהגים כמותו בכל דבר ועניין:

בהא סלקינן, שמי שירצה מבני המזרח, לכתוב אותיות משונות בס״ת, ראוי לו לתפוס מסורת ספרי תימן דוקא:

אמנם יש מקום עיון, דהנה ברשימת ספרי תימן עצמם, מצינו שיש שלוש כפי״ן פשוטות עקומות (בתחילת פרשת לך לך, בתיבות לך לך, אראך). ועל אלו הכפי״ן, מצאנו בכמה תיגאן שכתבו עליהן, אלו השלוש כפי״ן מצאו אותם עקומין בספר העזרה[ז]. והנה מכיון שאין התיגאן כותבין כן על כל אות ואות מן המשונות, וכתבו זאת על אותיות אלו, משמע שאין אותיות אלו מן הרשימה התימנית המקורית, ונתוספו אח״כ על פי איזה ספר שהיה מכונה בשם ״ספר העזרה״[ח]. וא״כ יש מקום לדון שמא ראוי להשמיט אלו השלוש כפי״ן מן הרשימה, היינו שאינן מן המסורת התימנית המקורית. ולבני תימן עצמם, אחר שהמסורת דידהו כעת היא לכתוב אלו השלוש כפי״ן, כמובן שא״א לחייב לשנות מזה. אבל בני המזרח שירצו להעתיק ממסורת תימן, מתוך שמחזיקים שהיא היותר קרובה למסורת המקורית שלהם, נראה שעדיף להם להשמיט אלו השלוש כפי״ן[ט]:

[ז] כן ראיתי בתאג כת״י בריטיש מוזיאום 2350, ובתאג כת״י ירושלם 1290, ועד״ז בתאג כת״י ירושלם 1286. ובודאי מציאותה של־עדות זו בשלושה תיגאן, מתוך פחות מעשרה תיגאן שהיו בידי, מוכיחה שהיתה זו מסורת ידועה ומפורסמת. ואף שיש גם תיגאן שלא כתבוה, יש לומר דמי שלא כתבה אין כוונתו לחלוק על זה, אלא שלא טרח להאריך להעתיק עדות זו, וכמובן שאין זו ראיה שחולק:

[ח] כידוע, בתקופת הראשונים היו קיימים כמה וכמה ספרי תורה חשובים שזכו לכינוי ״ספר העזרה״ (או ״ספר עזרא״). ולא מפני שהיו ממש אותו ״ספר העזרה״ המקורי שהיה במקדש, אלא התכוונו לומר שהוא ס״ת חשוב ומדוייק עד שיש להניח שכך בדיוק היה ספר העזרה של־עזרא הסופר. דוגמא לכך יש להוכיח ממה שנמצא בדברי המאירי, שהגיהו חומש אחד בדקדוק מס״ת של־רמ״ה ומספר עזרא. והדבר מתמיה, אם היה להם ספר עזרא, לשם מה הוצרכו עוד להגיה מספרו של־רמ״ה, ועוד מוזכר הרמ״ה ראשון ועזרא שני. אלא ודאי כדבר האמור (או שהייחוס לעזרא היה מפוקפק, וס״ת של־רמ״ה היה חשוב להם יותר מס״ת המיוחס בספק לעזרא):

[ט] וכאן המקום לציין עוד שני ציונים (שאמנם אינם קשורים להבדל בין בני מזרח ותימן), לגבי רשימת האותיות המשונות בתורה שפרסם מרן הגר״י רצאבי שליט״א בספר תו״ש. **א׳** שֹׁפך דם האדם באדם דמו ישפך, יש שם ך׳ עקומה, אמנם יש ספק היכן

פרק ב. קבלת ירח בן יומו קרני פרה

עד כאן ביררנו לגבי רשימת האותיות המשונות בתורה, וביררנו מעלת המסורת התימנית בעניין זה. כעת נבוא לברר אחת מדרכי הרמזים שיש באותיות המשונות בתורה, כפי שאנו רואים אותה ברשימת האותיות המשונות של־ספרי תימן. אך בטרם נבאר את הרמזים הרמוזים באותיות המשונות, יש להקדים כאן, כי כפי שיבורר לקמן, כל הרמזים שיובאו כאן, הם מבוססים על מערכת הרמזים של־"קבלת ירח בן יומו קרני פרה". ולכן צריכים אנו להקדים תחילה, מושגים בסיסיים של־קבלה זו, מה שנצרך כדי להבין את המשך הדברים, היינו הרמזים הרמוזים באותיות המשונות בתורה:

קבלת יב"י ק"פ (=ירח בן יומו קרני פרה), מבוססת על ששה עשר המקומות שיש בהם יב"י ק"פ בכל התנ"ך, ובפרט על היב"י ק"פ שבתורה, בפרשת מסעי. והיא נתבארה בפרוטרוט בספרינו "דגלו אהבה" ו"אנשי השם". כאן נביא את יסודות הדברים, ונשתדל לתת לקורא מושג בהיר ככל האפשר של־עניינים אלו:

פרק ג. ביאור עניין קבלת יב"י ק"פ (=ירח בן יומו קרני פרה)

כאמור, קבלת יב"י ק"פ מבוססת על ששה עשר המקומות שיש בהם יב"י ק"פ בכל התנ"ך, ובפרט על היב"י ק"פ שבתורה, בפרשת מסעי. לצורך הבנת הדברים, נעתיק כאן תחילה את המלים שיש בהם יב"י ק"פ בכל התנ"ך:

א' אלפים באמה (במדבר ל"ה, ה'). **ב'** ויהושע בן נון (יהושע י"ט, נ"א). **ג'** היו בן שאול (שמואל־ב' ד', ב'). **ד'** ואשר על העיר (מלכים־ב' י', ה'). **ה'** הארץ הזאת (ירמיה י"ג, י"ג). **ו'** ואמרו אליך (שם ל"ח, כ"ה). **ז'** ולאחֵזת העיר (יחזקאל מ"ח, כ"א). **ח'** המשרתים את המלך (דברי־הימים־א' כ"ח, א'). **ט'** לערי יהודה (דברי־הימים־ב כ"ד, ה'). **י'** לבני העם (שם ל"ד, ז'). **י"א** עשה המן (אסתר ז', ט').

הוא מקומה. ומרן הגר"י רצאבי שליט"א כתב מקומה בתיבת שֹׁפך, כמו שהוא גם בספר תגי. אבל בכל הכת"י התימניים שראיתי, אותם שעשו ך' עקומה בפסוק זה, עשאוה בתיבת ישפך (ואולי יש אחד שעשאה בתיבת שֹׁפך, אבל ודאי שהרוב הפשוט עשאוה בתיבת ישפך). ולכן לכאורה נראה העיקר לעשותה בתיבת ישפך. **ב'** בפרשת מטות, וימסרו מאלפי ישראל, כתב מרן הגר"י רצאבי שליט"א בספר נפלאות מתורתך, שאח"כ מצא שגם שם יש ל' עקומה וגבוהה מעט מן השיטה, וכן היא מצויינת במהדורות המאוחרות של־רשימת מרן הגר"י רצאבי שליט"א, אבל במהדורא הראשונה חסר ציון זה, ולכן ציינתיו כאן:

י"ב לֶאֱלָהּ שמיא (עזרא ו', ט'). **י"ג** ועיניך פתוחות (נחמיה א', ו'). **י"ד** ינער האלהים (שם ה', י"ג). **ט"ו** היו לפנים (שם י"ג, ה'). **ט"ז** ועמסים על החמורים (שם ט"ו):

היב"י ק"פ הראשון מכולם (שהוא גם נחשב שורש לכולם, כיון שהוא בתורה), אלפי"ם באמ"ה, נדרש בקבלת יב"י ק"פ, בצירוף ושינוי סדר האותיות, כך: **פלא ים מאהב.** ביטויים אלו רומזים להקב"ה ועם ישראל. הקב"ה נקרא "מאהב", ועם ישראל מכונים כאן בשם "פלא ים" (ויוסבר להלן):

והנה הכינוי "מאהב" להקב"ה, הוא די מובן[י]. אך הכינוי "פלא ים" לעם ישראל, צריך ביאור. צריך ביאור מה הוא "פלא", ומה הוא "ים". נסביר תחילה מה הוא "ים", ואח"כ נבאר מה הוא "פלא":

ביאורו של־עניין "ים", כפי שמוסבר בקבלת יב"י ק"פ, הוא בהקדים שבפרשה זו של־"אלפים באמה", לפני זה כתוב שם "אלף אמה" (ולפי הפשט, זו סתירה, אם אלף אמה או אלפים אמה. ודנו חז"ל בסתירה זו, ועיין ברש"י שם). וכמו כן לפי הסוד, "אלפים באמה" ו"אלף אמה" הם שתי דרגות, ועניינם כך: "אלפים באמה", כבר נתבאר שסודו הוא "פלא ים מאהב". ולעומת זה, "אלף אמה", הן אותיות "מאה פלא". ב"אלפים באמה" יש ירח בן יומו קרני פרה (מלים אלו כתובות שם ארבע פעמים בפסוק, ובראשונה מהן יש יב"י ק"פ), אך ב"אלף אמה" אין יב"י ק"פ:

והנה המקום שאין בו יב"י ק"פ, הוא "מאה פלא". ולעומת זה, יש "פלא ים מאהב", ושם יש יב"י ק"פ כאמור. והנה בעצם יש כאן "מאה פלא", ועוד "פלא", אלא שנוסף בו גם הכינוי "ים", וגם נזכר "מאהב", וכך יש כאן "פלא ים מאהב":

הכוונה כאן היא, בהקדים מאמר רז"ל אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים, לשונה פרקו מאה ואחד. שאין הכוונה רק על עניין חזרת הפרק, שיחזור האדם על פרקו מאה ואחד פעמים ולא רק מאה. אלא גם בכל ענייני עבודת ה', יש בחינה של־"מאה כחות", כלומר שהאדם מתאמץ ומשלים את הדבר המסויים בבחינה

[י] יש מי שתמה על הכינוי "מאהב" ביחס להקב"ה, לפי מה שסבר שכינוי "מאהב" הוא רק כינוי למי שאוהב את מה שאינו שלו, וא"כ אין זה שייך על הקב"ה, שעם ישראל הם שלו. אבל המעיין בכל פירושי הראשונים, במקום שמופיעה מלה זו במקרא, יראה שכל המפרשים הראשונים לא הבינו כך פירוש תיבה זו, וקושיא מעיקרא ליתה. והארכנו בכל זה, בירור שיטות כל המפרשים הראשונים, במשמעות המלה מאהב (הכתובה בכמה מקומות במקרא) במאמר מיוחד, בסוף ספר דגלו אהבה חלק א':

של־מאה כחות, מספר שלם. ויש בחינה של־"מאה ואחד כחות", שהיא הוספה על מספר השלם:

והנה כאשר יש רק את הדרגא של־מספר השלם, מאה פלא, אז עדיין אין מתחבר בו הקב"ה בשלימות. אך כאשר יש את ההוספה על מספר השלם, אז מתחבר בו הקב"ה בשלימות, ולכן שם נזכר "מאהב":

והנה כל זה הוא ביאור מה שנזכר בדרגא העליונה "מאהב". ועדיין צריך ביאור מה שנזכר "ים" ונאמר כאן "פלא ים מאהב". וביאור העניין, כי הדרגא העליונה, הוספה על מספר השלם, מכונה תמיד בשם "ים", לעומת הדרגא התחתונה, מאה כחות, שאינה מכונה בשם זה, אלא היא מכונה בשם "מים רבים". וכוונת הדברים היא, שכמו ש"מים רבים" של־נהר גדול וכדומה, למרות ריבויים, הרי הוא דבר קטן מאד לגבי ה"ים", שהוא הרבה יותר גדול ממנו. כך הדרגא השלימה, מאה ואחד כחות, היא נחשבת הרבה יותר מהדרגא הנמוכה, מאה כחות:

כעת נבוא להסביר את הכינוי "פלא". משמעות הכינוי "פלא", יסודה בדרך גימטריא. פל"א, גימטריא ח"ץ אהב"ה. ונביא דבר מעניין מאד בהקשר לכינוי הזה, ח"ץ אהב"ה. הנה הפסוק אלפי"ם באמ"ה, נזכר בשלוש מסכתות בבבלי, שהן מסכת עירובין, מסכת נדרים, מסכת סוטה. והנה עירובי"ן נדרי"ם, גימטריא ארבע פעמים ח"ץ אהב"ה בי"ם (כפול ארבע פעמים לארבע פאות). סוט"ה, גימטריא ל"ב מאה"ב, שבו ניתנים הארבע פעמים ח"ץ אהב"ה:

פרק ד. זוגות הכינויים הנרמזים ביב"י ק"פ

והנה על פי כל האמור, ביאור הכינוי "פלא ים מאהב", יש גם עוד כינויי אהבה היוצאים משאר חמשה עשר היב"י ק"פ שבנביאים וכתובים. כי מתוך החמשה עשר, יש שבעה שיש בהם את האותיות י"ם, ואפשר להיות בהם כינוי להקב"ה ועם ישראל. על פי כל זה, יש שמונה זוגות כינויים, וכדלהלן. כל אחד מהכינויים מוסבר היטב בספרינו "דגלו אהבה" ו"אנשי השם". וכאן נביא בהערות מעט מזעיר הסברים על הכינויים:

פלא ים מאהב, יוצא מהיב"י ק"פ אלפים באמה. **אור ים אל כ"ו**[יא], יוצא מהיב"י

[יא] ביאור הכינוי: כאן הקב"ה מכונה בשם אֵל כ"ו. כ"ו, גימטריא שם הוי"ה. וישראל מכונים בשם אור ים. והנה "אור" שייך עם "אל הויה", כמש"כ בברית כהֻנת עולם (מספרי היסוד של־קבלה בגימטריאות), כי א"ל ידו"ד הם שמות האור, כדכתיב א"ל ידו"ד ויאר לנו:

ק״פ ואמרו אליך. **רשת הים מלך אם הת׳**, יוצא מהיב״י ק״פ המשרתים את המלך. **לבנה ים ע׳**, יוצא מהיב״י ק״פ לבני העם. **אשה ים לאל**, יוצא מהיב״י ק״פ לֶאֱלָהּ שמיא. **נערה ים יה אל**[יב], יוצא מהיב״י ק״פ ינער האלהים. **יפה ים ולן**, יוצא מהיב״י ק״פ היו לפנים. **ים מים**[יג], **על רוח**, יוצא מהיב״י ק״פ ועֹמסים על החמֹרים:

והנה כל זוגות הכינויים הנזכרים לעיל, אינם רק דרך דרוש בעלמא, שמי שירצה יקבלו, ומי שלא ירצה יכול לומר שאין זה נכון. כי גם יש רמזים רבים בתורה, במובהקות גדולה, על כל זוגות הכינויים הנזכרים לעיל, וייחדנו לזה ספר שלם, ספר דגלו אהבה חלק א׳, ושם נתברר שהמובהקות לעצם הדברים (היינו שרמוזים בתורה זוגות הכינויים הנזכרים לעיל) הוא הרבה יותר מעשרים ספרות (דהיינו יותר מ-1:100,000,000,000,000,000,000), כך שאין מקום כלל וכלל לפקפק בזה, שזוגות הכינויים הנזכרים לעיל רמוזים בתורה. והמפקפק בזה, הוא בגדר יודע את המציאות ומתכוין למרוד בה[יד]:

אין כאן המקום להאריך ולפרט את כל הדברים, אך הצגנו כאן דוגמא אחת של־רמז מובהק לזה, והובאה לקמן בהמשך המאמר, בעניין זוגות הכינויים בשיר השירים, יעויין שם:

פרק ה. הקדמות נחוצות בקבלת יב״י ק״פ

עוד יש להביא כאן, כמה הקדמות נחוצות בעניין זה, שהן גם נחוצות להבנת המשך הדברים במאמר, והן אלו:

[יב] ביאור הכינוי: כאן הקב״ה מכונה בשם יה אל, אשר אלו השני שמות הם בסוד נשיק״ה, כמש״כ בברית כהֻנת עולם, כי י״ה פעמים א״ל גימטריא נשיק״ה. והנה נשיקה היא בחינת שיר השירים, שהוא בחינת שלמה, שעל ידו נתגלה שה״ש. וכן נער״ה י״ם גימטריא שלמ״ה. הרי שייך נער״ה י״ם, עם י״ה א״ל:

[יג] (דוק בועֹמסים על החמֹרים). ביאור הכינוי: הנה בעוה״ז החיבור היותר גדול שיש בנמצא, הוא חיבור מים וקמח, שהמים נבלעים ומתחברים ממש בתוך הקמח. וכן חיבור הקב״ה וישראל הוא כך, שהקב״ה שורה ממש בתוך נשמות ישראל כידוע. וזה הוא הכינוי, שהוא נקרא בשם מים, והיא נקראת בשם. ועוד יש כאן על רוח, וזה רומז על העלייה לעילא, שעולה הנשמה עד עולם האצילות (אפילו בחיי האדם, כידוע דזה עניין עליית נשמה), והוא למעלה מעולם הבריאה הנקרא עולם רוח, כי כן מדרגתו בסדר העולמות, כנגד ארבעה יסודות אש רוח מים עפר:

[יד] והמובהקות הנזכרת לעיל, היא לאחר כל הקיזוזים ובהתחשב בכל הכללים וכו׳:

א) עיקר השלימות של־בחינת הוספה על מספר השלם, הוא כשהיא הוספה על מספר השלם של־בכיה להשיג אהבת ה׳, היינו להשלים המאה ואחד כחות של־דבר זה הבכיה להשיג אהבת ה׳:

ב) ומבואר עוד בקבלת יב״י ק״פ, כי הבכיה השלמה, מאה ואחד כחות הנזכרים לעיל, היא נקראת בשם ל״ח בכיות. והיינו, כי בחינת מספר השלם של־בכי״ה, הוא ל״ז בכיות, כמנין בכי״ה. אבל ל״ח, היא הוספה על מספר השלם. נמצא כי זו הדרגא של־הוספה על מספר השלם, אפשר לומר שהיא מאה ואחד, היינו בבחינת מה שחושבים המספר השלם בגדר מאה, שהוא מספר שלם. ואפשר לומר שהיא ל״ז, היינו בבחינה הנזכרת לעיל גימטריא של־תיבת בכי״ה שהיא ל״ז. ודבר זה, שההוספה על מספר השלם, שייכת עם הגימטריא של־אותו הדבר, מצינו בעניין משה רבינו, שאמרו רז״ל שהתפלל תקט״ו תפילות להיכנס לארץ, ואילו התפלל תקט״ז היה נענה. וצריך להבין מה היא מעלת תקט״ז. אך העניין, כי תקט״ו הוא מספר השלם של־תפלה, כי תפל״ה גימטריא תקט״ו. ותקט״ז היא ההוספה על מספר השלם של־תפלה, שמעלתה גדולה מאד:

ג) מבואר עוד בקבלת יב״י ק״פ, כי עניין ל״ח בכיות הנזכרות לעיל, הנה כל בכיה מאלו, היינו בדרגא שהוא שקול כחמשים מיתות, היינו כי בריבוי הבכיה הוא כבר שקול כמיתה. וכשיהיה כבר קשה כ״כ כחמשים מיתות, זה הוא בכיה אחת. ול״ח בכיות כאלו, היא תכלית השלמות:

ד) עוד מבואר בקבלת יב״י ק״פ, כי בדרך כללות מתחלקת מעלת אהבת ה׳ לעשר ספירות שבו. היינו כי יש כתר של־אהבת ה׳, שהיא האהבה היותר גדולה. ויש חכמה של־אהבת ה׳, שהיא אהבה פחותה הימנה. ולמטה מזה, בינה של־אהבת ה׳ וכו׳ עד סוף המדרגות. ומבואר שם כי שלימות אהבת ה׳, שהוא רום הכתר, הוא נקרא בשם ל״ח בכיות (שהיא ההוספה על מספר השלם לדרגא בכי״ה, כי בכי״ה גימטריא ל״ז). והכתר עצמו נחלק לשתי מדרגות, עליונה ותחתונה. והיינו כי התחלת גבול הכתר, היא מדרגה של־ל״ב בכיות (כי ל״ב גימטריא בכ״י, הרי הוא כבר בחינת מספר השלם). וכל הגבול שמל״ב בכיות עד ל״ח בכיות, הוא כללות גבול הכתר. אבל נחלק לשתי בחינות, עליונה ותחתונה. התחתונה היא מל״ב עד ל״ז, והעליונה היא הל״ח. ולמטה מגבול הכתר, הוא גבול החכמה. וגבולו הוא עד ל״א בכיות. וגבול הבינה הוא עד ט״ז בכיות (ומי״ז עד ל״א, הוא גבול החכמה הנזכר לעיל). ומבואר שם עוד, כי על־דרך כלל, יש שלוש דרכים להשיג אהבת ה׳. א׳ ע״י בכיה להשיג אהבת ה׳. ב׳ ע״י שאר מעשים טובים חוץ מזה. ג׳ ע״י שימוש בשמות הקדושים (למי שראוי ושייך לזה, כמובן). ומבואר שם כי ע״י שימוש בשמות הקדושים, אפילו ע״י השמות היותר מסוגלים לזה ובעל הפעולה היותר מסוגל וכו׳,

בכל זה אפשר לבוא רק לדרגא דהבינה של־אהבת ה'. וע"י שאר מעשים טובים חוץ מבכיה, אפשר להשיג רק עד חכמה של־אהבת ה'. וע"י הבכיה להשיג אהבת ה', אפשר להגיע עד רום הכתר. וממילא אפילו מי שכבר יש לו מעשים טובים וכו', מוכרח עכ"פ שתהיה לו גם הבכיה להשיג אהבת ה', כדי שיוכל לבוא עד רום הכתר של־אהבת ה'. [ועוד מבואר שם, כי כל כללים אלו, הם בזמן שהנהגת העולם היא בדרך מיצוע, לא בחסד ולא בדין. ובזמן שהיא בחסד, אז אפשר ע"י שאר מעשים טובים חוץ מבכיה, להגיע עד חכמה דהל"ח. היינו כי הל"ח עצמו מתחלק לכתר חכמה בינה ושבע תחתונות שבו. ובזמן שגוברת ההנהגה בחסד, אז מועילים שאר מעשים טובים להגיע אפילו עד חכמה דהל"ח, שהוא הרבה למעלה מהחכמה הכולל (שהוא מי"ז עד ל"א כנזכר לעיל). ולהיפך, בזמן שגובר הדין חס ושלום, אז א"א כלל להשיג אהבת ה' בשום מדרגה, רק ע"י בכיה]:

ה) עוד מבואר בקבלת יב"י ק"פ, עניין הכפילות של־ארבע פעמים אלפי"ם באמ"ה בפסוק שבפרשת מסעי, ושרק בפעם הראשונה מכולן יש יב"י ק"פ. והעניין, כי בחינת השלמת המאה ואחד עצמו, מתחלק לארבע פאות שבו (שהם ארבעה חלקים שבו. כלומר ששלימות המאה ואחד, היא בכל הארבע פאות. וכשיש רק שלוש פאות, היינו שהמאה ואחד עצמו לא הושלם לגמרי). ורק פאה הרביעית העליונה של־מאה ואחד, היא נקראת בשם יב"י ק"פ. ופחות מזה, עדיין אינה נקראת דרגא עילאה של־יב"י ק"פ. והארבע פאות הנזכרות לעיל, עניינן הוא כך, כי המאה ואחד, שהוא נקרא ג"כ בשם ל"ח כנזכר לעיל, הנה הוא עצמו נחלק למאה ואחד פרטיים שבו. ומא' עד ע"ט של־ק"א, הם גבול השלוש פאות תחתונות. ומפ' עד ק' של־ק"א, הם גבול התחלת פאה הרביעית. וק"א של־ק"א, הם גבול סוף והשלמת פאה הרביעית, שהיא השלימות השלם בתכלית:

ו) עוד מבואר בקבלת יב"י ק"פ, כי על־דרך כלל, השגת המדרגה הנקראת בשם רוח הקודש, היא כשיושלמו שתי בכיות (שהן מאה מיתות כנזכר לעיל), עי"ז אדם זוכה לרוה"ק. ועוד צריך הוא להשלים ע"י תוספת בכיה, עד שיבוא מדרגא לדרגא, עד שלימות אהבת ה'. אמנם כל זה הוא בזמן הרגיל. אמנם יש גם עניין של־הסתר, ובזמן ההסתר אפילו אם משלים שתי בכיות, עדיין אינו זוכה לאהבת ה', ואפילו יותר מזה. ולפעמים יש הסתר מועט, ולפעמים יש הסתר מרובה. אבל אפילו בתכלית ההסתר, אם יזכה לבוא עד דרגא עילאה, פאה הרביעית של־ל"ח, ודאי יזכה לאהבת ה'. (ומה שאמרו דהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, היינו דאין מספיקין, שיהיה לו קשה מאד ונסיונות רבים על דבר זה, שלא לבכות כל אלו הבכיות. אבל אם יקיים זה, ודאי יזכה):

ז) ועוד מבואר שם, כי מציאות זו של־הסתר הנזכר לעיל, הוא נקרא בשם סתר״ו (דהיינו שהקב״ה נסתר ואינו נגלה אעפ״י שמבקשים אותו, מפני ההסתר). ולהיפך, הגילוי נקרא בשם תתג״ל. והבקשה המרובה בזמן ההסתר, נקראת בשם אלכסו״ן. והטעם, מפני שהוא נראה כמו דבר עקום ואלכסון, היינו שנראה שכבר ראוי להתייאש, ומי שעדיין אינו מתייאש הוא דבר עקום, על כן איקרי בשם אלכסו״ן, אף שבאמת הוא היושר האמיתי. וכשנוסף אלכסו״ן על סתר״ו, הכל יחד גימטריא תתג״ל[טו]. ומבואר שם כי כל העניין דמגילת אסתר, כפי פנימיותו על זה רומז, בחינת ההסתר ואלכסון הנעשה בזמן ההסתר והגילוי שבא אח״כ. ולכן במגילת אסתר יש קס״ז פסוקים, כמנין אלכסו״ן. וכן הפרשה הכתובה בפרשת נח, בעניין נח, ויתגל בתוך אהלה, בפנימיות העניין (אשר גבה למעלה למעלה מחיצוניות העניין) רומז ג״כ על בחינת גילוי הקב״ה. וזה סוד הפסוק ויתגל בתוך אהל״ה, כי אהל״ה גימטריא מ״א, שהוא ר״ת מֹרדכי אֹסתר. והפסוק הראשון בפרשה זו, ויח״ל נ״ח אי״ש האדמ״ה ויט״ע כר״ם, גימטריא תתג״ל, שהוא עניין זה. ויש עוד עניין בזה, כי כשכבר בא האור בדרך זה של־תתג״ל, שהוא הגילוי הבא אחר ההעלם ע״י דרגא של־ריבוי הבקשה הנקרא בשם אלכסון הנזכר לעיל, הנה יש עניין שהוא שקול כהוספה על מספר השלם. היינו דכיון שהוא בא מתוך העלם כנזכר לעיל, על כן הוא שקול כהוספה על מספר השלם, אף אם באמת מצד עצם מניין הבכיות אינו חשוב כל כך, שאין הבכיות כ״כ רבות, אבל כיון שהוא בקושי גדול שבא מתוך העלם, על כן הוא שקול כהוספה על מספר השלם[טז]:

כל אלו, פרטים אחדים מתוך המכלול השלם של־קבלת יב״י ק״פ, מה שנצרך להבנת הדברים בהמשך המאמר, וכפי שיתבאר:

ובטרם נבוא לעצם הדברים במאמר, יש להציג כאן עוד נקודה חשובה, שגם היא שייכת לנושא זה. הנה בספר במדבר (שבו יש בתורה יב״י ק״פ) יש שתי חיתי״ן עקומות, שהן וישחטם (במדבר י״ד, ט״ז) תצלח (שם מ״א). והנה האותיות שלפני האותיות חיתי״ן העקומות, דהיינו וי״ש תצ״ל (מן וישחט״ם תצל״ח), הן

[טו] כלומר סתר״ו גימטריא 666, ונוסף על זה עוד 167 גימטריא אלכסו״ן, הכל יחד גימטריא 833, שהוא גימטריא תתג״ל:

[טז] היינו, כי מי שאין לו העלם, וכשבכה שתי בכיות הגיע לדרגא תתאה של־רוח הקודש, ואח״כ הוסיף עוד בכיות ועלה עוד ממדרגה למדרגה, כשמגיע לדרגא דהוספה על מספר השלם, אז הוא השלימות הגמור. אבל מי שהיה לו העלם, והוצרך להרבות בבכיה עד שיהיה לו איזה גילוי, אז כשמגיע כבר הגילוי, אז הוא שקול כבר כהוספה על מספר השלם. אף שבודאי אינו פטור מלבקש עוד מה שלמעלה מזה, אבל עכ״פ יש לו כבר עכשיו חשיבות ומעלה שבה הוא שקול כהוספה על מספר השלם:

בגימטריא 836, שהוא בדיוק הגימטריא של־ארבע פעמים פל"א י"ם מאה"ב (שארבע פעמים כתוב באותו פסוק אלפים באמה, כמבואר לעיל). והאותיות שאחרי האותיות חיתי"ן העקומות, דהיינו ט"ם של־תיבת וישחט"ם, הם גימטריא 49, שהוא גימטריא גלו"י. והרי נרמז כאן העניין הנזכר לעיל סעיף ז', כי דרגא תתגל היא שקולה כמו הוספה על מספר השלם, פלא ים מאהב. (ודע כי מלבד שהלשון שווה בשניהם - תתגל הוא מלשון גלוי, יש כאן גם גימטריא, כי תתג"ל הוא גימטריא 17 פעמים גלו"י):

פרק ו. ביאור המושג "דילוג סדרתי"

כעת נבוא אל עיקר מה שבאנו לברר במאמר, מה שנרמז בתורה באותיות המשונות. ונקדים כאן ביאור של־עוד יסוד עיקרי לעניין זה, והוא סוג אחד של־דילוגי אותיות, המכונה בשם **דילוג סדרתי**, או **סדרת אותיות:**

וביאור העניין. הנה יש מושג (שמוזכר כבר בדברי הראשונים, ובדור האחרון נתברר בכמה וכמה ספרים הדנים בעניין זה) הנקרא בשם "דילוג אותיות". דהיינו, שמוצאים בתורה איזה דבר, ב"דילוג אותיות". אמנם, הדילוג שבו הם משתמשים, הוא מה שנקרא "דילוג שווה". ומלבד זה, יש עוד סוג אחר של־דילוג, הנקרא "דילוג סדרתי":

"דילוג שווה", הוא כאשר המרחק בין כל האותיות הוא שווה. למשל, כאשר נקח את הפסוק "שמע ישראל ידוֹד אלהינו ידוֹד אחד", הנה כאשר נקח למשל דילוג של־ארבע ארבע אותיות, נמצא את הביטוי "ששי אנוד" כך: [ש]מע י[ש]ראל [י]דוֹד [א]להי[נ]ו ידוֹ[ו]ד אח[ד]. האות הרביעית בכל דילוג, נותנת את הביטוי "ששי אנוד":

כל זה הוא דוגמא של־"דילוג שווה". לעומת זאת, קיים "דילוג סדרתי", שענייננו הוא כך: קיימת "סדרה של־אותיות" (שהיא צריכה להיות קבועה מראש), ואותה אנו מחפשים בהופעה לפי סדר. דהיינו, כל האותיות צריכות להופיע כסדרן ולא בשינוי הסדר, אבל לא צריך להיות מרחק שווה בין אות לאות. לדוגמא, אם נחפש את הביטוי "תורה" בתוך פרשת "שמע ישראל", זה יֵראה כך: שמע ישראל ידוֹד אלהינו ידוֹד אחד ואהב[ת] את ידוֹ[ו]ד אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך והיו הדב[ר]ים [ה]אלה. המרחק בין האותיות אינו שווה. המרחק בין האות ת' של־תורה לאות ו' של־תורה, הוא חמש אותיות. בין ו' של־תורה לר' של־תורה, יש הרבה יותר מעשר אותיות. ובין ר' של־תורה לה' של־תורה, יש שלוש אותיות. אך קביעת האותיות הוא לפי **הופעתם הראשונה** בעניין. דהיינו, האות ת' של־ואהב"ת, היא הראשונה בפרשת שמע ישראל. האות ו' של־ידוֹד, היא הראשונה שמופיעה

אחרי הת׳ (שמופיעה בואהבת). האות ר׳ של־הדברים, היא הראשונה שמופיעה אחרי הו׳, וכנזכר לעיל:

[**ודע,** כי יש הבדל משמעותי בין ״דילוג שווה״ ל״דילוג סדרתי״. כי בעוד שהרמזים שבדילוגים השווים, אינם ניתנים ללימוד יסודי, בלי שימוש ב״מחשב״, שלא היה בהישג יד ברוב ככל הדורות[יז], הרי ש״דילוג סדרתי״ הוא דבר שאפשר לגלות אותו בקלות, גם ללא מחשב]:

פרק ז. דוגמא של־דילוג סדרתי הנוגעת לקבלת יב״י ק״פ

נביא כאן דוגמא של־הופעה מיוחדת של־״דילוג סדרתי״: כאשר נחפש את סדרת האותיות ״מאהב פלא ים״ בתוך עשרת הדברות, נמצא דבר מעניין. כי סדרת האותיות ״מאהב פלא ים״, מסתיימת בתוך עשרת הדברות, באות ם׳ סתומה שבפסוק ״ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי״:

נעתיק כאן את כל הפרשה, להוספת בהירות בעניין: אנכי ידוד אלהיך אשר הוצאתיך [מ][א]רץ מצרים מבית עבדים לא י[ה]יה לך אלהים אחרים על פני לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר [ב]שמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ידוד אלהיך אל קנא [פ]קד עון ע[ל] בנים על שלשים ועל רבעים לשנ[א][י] ועשה חסד לאלפי[ם] לאהבי ולשמרי מצותי:

הופעה זו היא מיוחדת מאד מאד, משום ש״לאלפים לאהבי״, לכשעצמו, יש בו דבר מיוחד, וכפי שיתבאר להלן:

הנה בעשרת הדברות מוזכר פעם אחת המושג של־אהבת ה׳, ״לאהבי״. הרי מוזכר כאן שיש מושג של־אהבת ה׳. והנה במקום זה ממש יש רמז ל״פלא ים מאהב״. כי ״לאהבי״, גימטריא ״מאהב״ (48). ו״לאלפים״, יש כאן ״אלפים״, שהוא ״פלא ים״:

וכעת אנו רואים, כי מלבד גימטריא זו של־״לאלפים לאהבי״, גם סדרת האותיות ״מאהב פלא ים״ מתחילת עשרת הדברות, מגיעה בדיוק למקום זה. אין ספק

[יז] ובספר האיר המזרח, תולדות חכמי ספרד, בפרק על הגאון רבי יחיא אלשיך זצ״ל, מסופר שאמר רבי יחיא אלשיך, שחכמי תימן בגודל בקיאותם חישבו דילוגים גם בלי מחשב. אמנם כמובן שבקיאות כזו היא נחלת יחידים בלבד, אבל סתם אדם אינו יכול ללמדם בלי מחשב:

שזו הופעה מיוחדת מאד (גם בקיזוז על כך שההופעה היא "מאהב פלא ים", ולא "פלא ים מאהב"):

פרק ח. זוגות כינויי האהבה מופיעים ב"מפגש דילוגים סדרתיים"

דוגמא זו, שהיא אמנם דוגמא מיוחדת מאד, הרי היא דוגמא של־"מפגש עם הטקסט". כלומר, **הדילוג הסדרתי** של־"מאהב פלא ים", נפגש עם **טקסט** "לאלפים לאהבי":

אך קיים גם סוג אחר של־רמז, שהוא "מפגש דילוגים סדרתיים זה עם זה". כלומר, במקום שמסתיים דילוג סדרתי אחד, באותו מקום או סמוך לשם, בצורה שהיא מובהקת ולא אקראית, מתחיל דילוג אחר:

נביא דוגמא חזקה של־רמז, בצורה זו של־"מפגש דילוגים סדרתיים". הדוגמא דלהלן, היא מפגש של־כל זוגות כינויי האהבה (שהובאו לעיל), במגילת שיר השירים, וכדלקמן:

הנה כאשר נקח את סדרת האותיות פלא ים מאהב, מתחילת שיר השירים, ולאחר סיומה נתחיל את סדרת הזוג שאחריו, אור ים אל כ"ו, נמצא כי התחלת הסדרה אור ים אל כ"ו, כלומר האות א' של־אור ים אל כ"ו, מופיעה בסמיכות לסיום הסדרה פלא ים מאהב, כלומר האות ב'[יח]:

[יח] ודע כי בסדרות האותיות כאן, בדקנו "אשה ים א"ל", ולא "אשה ים לא"ל". והטעם, כי עיקר כינוי ישראל והקב"ה כאן, הוא "אשה ים א"ל", והוא מכונה "אל" ולא "לאל". ואף שבפסוק כתוב "לֶאֱלֹהּ שמיא", שהן אותיות "אשה ים לאל", הנה כאן באה האות ל' כלומר שהיא אשה ים לאל, אבל שמו הוא א"ל ולא לא"ל כמובן. וכן "יפה ים לן", ולא "יפה ים ולן", כי שמו אינו ולן עם ו'. וכן הדבר מוכח גם במקומות אחרים, שכינויו של־הקב"ה בזוג זה הוא "א"ל" ולא "לא"ל":

עיקר סידורם של־זוגות כינויי האהבה, הוא תלוי בסידור ספרי התנ"ך, והלכנו בזה כפי מה שסודרו בספר בן אשר ובשאר ספרי התנ"ך כת"י העתיקים ביותר, מבית מדרשם של־בעלי המוסרה. (ואף שבגמרא מובאת ברייתא שהסדר הוא אחר, הנה כמו כן בגמרא יש שמובא הנוסח בחסר ויתיר שלא כפי שהוא על פי המוסרה, ובזה הסכימו כל ישראל לנהוג כהמוסרה אף שלא כהגמרא. והטעם, כי חכמי הגמרא תפסו הנוסח המקובל בידם מאבותיהם ולא שינוהו, אבל גם הם מודים שהמסורת העיקרית אינה כך, ולכן הם עצמם היו מורים שמי שאין להם מנהג קבוע שלא כמוסרה נוהגים כמוסרה. וכן מנהג כל ישראל כיום בחסרות ויתירות, וכן תפסנו גם בסידור הספרים. ובמקום אחר נתבאר שלשני הסדרים יש מקום על פי הסוד, כי אלו ואלו דברי אלהים חיים. ויש רמזים הנבנים על פי שני הסדרים יחד, וזה מטעם הנזכר שאלו ואלו דברי אלהים חיים. אבל העיקר למעשה

אך כאן יש נקודה חשובה: כאשר מופיעה, כגון במקרה הנדון, האות א׳ בסמיכות לסיום הסדרה, במרחק של־שלוש אותיות, כיצד נדע אם זו אכן סמיכות או לא? אולי הופעת אות א׳, במרחק שלוש אותיות בלבד, הוא דבר שכיח ומצוי בטקסט זה? כיצד נדע? התשובה לכך היא, כי את זאת אפשר לדעת, על פי **השוואה** להופעה הקודמת של־אותה אות. כלומר, האות ב׳ **הקודמת** לאות ב׳ המסיימת את ״פלא ים מאהב״, כמה הוא המרחק ממנה לאות א׳ שאחריה[יט]:

כעת נמצא, כי **כל שבעת המפגשים** של־שמונת סדרות זוגות כינויי האהבה, תמיד המפגש הוא קצר יותר, מאשר המקום של־השוואה, הקודם לו, כפי שאפשר לראות בהעתקה דלהלן. האותיות של־סדרות זוגות כינויי האהבה מודגשות, המפגש מסומן בסוגריים מרובעות, וכל אדם יכול לבדוק בעצמו ולראות שמפגש ההשוואה הוא יותר ארוך. הסיכוי לקבל את כל זאת במקרה, הוא 1:128 (דהיינו, 99.2% שאין זה במקרה)[כ]:

שיר השירים אשר לשלמה: ישקני מנשיקות **פ**יהו כי טובים דֹדיך מיין: **ל**ריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות **א**הבוך: משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נזכירה דֹדיך מיין מישרים אהבוך: שחורה אני ונאוה בנות ירושלם כאהלי קדר כיריעות שלמה: **א**ל תראוני שאני שחרחֹרת ששזפתני

אנו תופסים כנוסח של־בעלי המוסרה כנזכר לעיל. וגם מי שלא יסכים שהעיקר למעשה הוא כנוסח בעלי המוסרה, אבל עכ״פ מסתבר שאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואפשר שיש רמזים הרמוזים דוקא כפי שיטה זו):

[יט] ויש צורך להשוות דוקא את האות ב׳ הקודמת, ולא את האות ב׳ שלאחרי. הסיבה לכך מוסברת היטב במאמרים בספר דגלו אהבה, ששם מוסבר שצריך לבדוק את הקודמת, ולא את המאוחרת, ושבדיקה באות המאוחרת אינה נותנת את התוצאה האמיתית, מטעם המבואר שם:

[כ] וכל זאת הוא במעמד **אפריורי** (כלומר, ״קודם מעשה״ ולא ״אחר מעשה״). מכיון שבשאר הספרים שמסר הקב״ה לישראל ע״י שלמה המלך (משלי וקהלת) ג״כ ישנה תופעה זו, אלא ששם התופעה היא רק בזוגות הראשונים ולא במאוחרים, לפי־כך זה נותן מקום לבדוק את התופעה בשיר השירים (שהוא הספר המיוחד לעניין אהבת ה׳), ושם התופעה עוד חזקה יותר, והיא **בכל** שבעת המפגשים של־שמונת הסדרות. (וזה למרות שכל התנ״ך נתחבר ע״י הקב״ה, וא״כ ישאל השואל מה מיוחד דוקא בספרי שלמה מאשר שאר הספרים. אך מ״מ יש מקום להבין, שאם יש כמה ספרים שבחר ה׳ לגלותם ע״י אותו אדם, הרי זה מורה על שייכות בין הספרים האלו. ולכן כאשר אנו מוצאים תופעה בשנים מתוך שלושה ספרים, ודאי מסתבר לבדקה גם בשלישי, ובפרט שהספר השלישי הוא הספר שגם פשטו מדבר על עניין אהבת ה׳, ובודאי מסתבר שיהיה רמוז בו עניין זה גם בדרך הרמז):

השמש [**בני א**]מי נחרו בי שמֶני נטרה את הכרמים כרמי שלי **לא** נטרתי: הגידה **לי** שאהבה נפשי **איכה** תרעה איכה תרביץ בצהרים שלמה אהיה כעטיה על עדרי חבריך: אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן [**ור**]עי את גדיֹתיך על **משכנות הרעים**: לסֵסתי ברכבי פרעה דמיתיך רעיתי: נאוו **לחייך** בתֹרים **צוארך** בחרוזים: תורי **זהב** נעשה לך עם נקֵדו[**ת** הכסף: עד שהמל]**ך** **במסבו נרדי** נתן ריחו: צרור המֹר דודי לי בין שדי ילין: אשכֹל הכֹפר דודי לי בכרמי עין גדי: הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים: הנך יפה דודי אף נ[**עים א**]**ף** **ערשנו** רעננה: קֹרות בתינו ארזים רחיטנו (קרי, רהיטנו) ברותים: **אני** חבצ[**לת** השרון שושנ]**ת** **העמקים**: כשושנה בין החוחים כן **רעיתי** בין **הבנות**: כתפוח בעצי היער כן דודי בין **הבנים** בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי: **הביאני** א[**ל** בי]**ת** היין ודגלו עלי אהבה: סמכוני באשישות **רפדוני** בתפוחים כי חולת **אהבה** אני: שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני: השבעתי **אתכם** בנות ירושלם בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ: קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות: דומה דודי לצבי או לעֹפר האילים הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מ[**ן** החלנות **מ**]**ציץ** מן החרכים: **ענה** דודי ואמר לי קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך: כי הנה **הסתו** עבר **הגשם** חלף הלך לו: הנצנים נראו בארץ עת **הזמיר** הגיע וקול התור נשמע בארצנו: התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לכי (קרי, לך) **רעיתי** יפתי ולכי לך: יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה: אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים וכרמינו סמדר:

פרק ט. סיכום האותיות המשונות לפי מסורת תימן

כעת לאחר כל ההקדמות האלו, נוכל לגשת לעיקר הנושא במאמר זה, והוא בירור הרמזים שנרמזו באותיות המשונות בתורה. במאמר זה יתבאר, שאחת מדרכי הרמזים של־אותיות האלו, הוא שהאותיות המשונות הן **נקודות התחלה לסדרות אותיות**, וסדרות האותיות שמתחילות מנקודות התחלה אלו, יוצרות מפגשים מובהקים, ובצורה זו רמוזים בתורה כמה דברים גדולים, אשר כל הרמז מבוסס על שינוי האות (שמזה אנו יודעים שאות זו היא נקודת התחלה לסדרת אותיות, כנזכר לעיל), וכפי שיבואר בהמשך המאמר:

והנה האותיות המשונות בתורה כוללות כמה סוגי שינויים, ופרטן לפי מסורת תימן, הוא כך[כא]:

[כא] ציור האותיות המשונות, אפשר לראות בספרי תאג תורה קדומה במקומות שבהם האותיות משונות (וכן בתיגאן כתבי יד מצויירים שם האותיות המשונות):

פ׳ לפופה, ק״נ פאי״ן בתורה:
ח׳ עקומה, כ׳ חיתי״ן בתורה:
ך׳ עקומה, ה׳, או ב׳, כפי״ן פשוטות בתורה:
ו׳ עקומה, ג׳ ווי״ן בתורה:
ל׳ עקומה לפניה, ו׳ למדי״ן בתורה:
ל׳ עקומה לאחריה, למ״ד אחת בתורה:
א׳ עקומה, אל״ף אחת בתורה:
ף׳ עקומה, פ״א פשוטה אחת בתורה:

במאמר זה נדון רק על סדרות אותיות היוצאות מן האותיות **העקומות** בתורה, וכפי שיבואר לפנינו. וגם בזה, הדברים כאן הם רק על האותיות דלהלן: חי״ת עקומה, כא״ף פשוטה עקומה, וי״ו עקומה, למ״ד עקומה:

פרק י. הרמז שבשני סוגי הלמדי״ן העקומות

והנה הלמדי״ן העקומות בתורה כוללות שני סוגי למדי״ן עקומות. כי יש למ״ד עקומה לפניה (ששה למדין בתורה), ויש למ״ד עקומה לאחריה (והיא הלמ״ד האחרונה מכל העקומות בתורה):

כעת נציג טבלא, המציגה את המצב של־סדרות אותיות היוצאות מכל הלמדי״ן העקומות הנזכרות לעיל. כלומר שהאות ל׳ העקומה תשמש כאות ל׳ בסדרה **פלא ים מאהב**, ומאחרי האות ל׳ נחפש אות א׳, ואח״כ י׳, ואח״כ ם׳ סתומה וכו׳:

נקדים כאן, כי כאמור אנו בודקים סדרות אותיות של־שמונת זוגות כינויי האהבה. כאשר הצלחה, היינו כשיש מפגש טוב בין סיום זוג אחד והתחלת זוג שני, כגון בין סיום הזוג פלא ים מאהב והתחלת אור ים א״ל כ״ו. ואין הצלחה, היינו כשהמפגש אינו טוב (ארוך יותר ממפגש ההשוואה). מאחר שיש שמונה זוגות כינויים הנזכרים לעיל, יש ביניהם שבעה מפגשים (מפגש בין זוג א׳ לזוג ב׳, בין זוג ב׳ לזוג ג׳, וכן על זה הדרך עד המפגש בין זוג ז׳ לזוג ח׳). שבעה מפגשים אלו מוצגים בשבעה טורים, כדלהלן:

כאשר יש הצלחה, מסומן סימון v. כאשר אין הצלחה, מסומנת משבצת ריקה. וכאשר המצב שקול בדיוק, מסומן סימון כזה -, כלומר מקום זה אינו עומד למבחן - המצב שם ובמפגש ההשוואה הוא שקול:

כעת נציג את הטבלא במלואה (בסוף המאמר יובאו בס״ד הפרטים המדוייקים של־כל המפגשים ומפגשי ההשוואות):

			א	ב	ג	ד	ה	ו	ז
1	בראשית ג', כ"א	וילבשם	V		V	V			
2	בראשית ג', כ"ג	וישלחהו	V			V			
3	בראשית ג', כ"ד	להט		-	V			-	
4	בראשית ח', ב'	ויכלא					V	V	
5	בראשית ט', כ"א	ויתגל	V		V	V	V	V	V
6	במדבר ל"א, ה'	מאלפי	-		V			V	V
7	דברים כ"ג, כ"א	לנכרי	V	V	V	V		V	V

והנה בעיון בטבלא אנו רואים, כי השורה של־ויתגל, יש בה הצלחה ב-6 מתוך 7 מקרים. ואותו המקרה שאינו מצליח בשורה של־ויתגל, **אין** בו הצלחה בכל שאר הלמדי"ן העקומים לפניהם, אך **יש** בו הצלחה בלמ"ד של־לנכרי העקום לאחוריו! (שהוא ההיפך מלמדי"ן עקומים לפניהם). כל בר דעת מבין שדבר כזה אינו נראה **מקרי**, והתכנון ממש בולט לעין:

כמה הוא שיעור המובהקות לדבר זה? הסיכוי לכך במקרה, הוא 1:336 (כלומר, 99.72% שאין זה במקרה)[כב]:

[כב] אופן חישוב המובהקות: מתוך 6 למדי"ן, אחד מהם מצליח בכל המקרים, פרט לאחד מהם. המקרה הזה שאינו מצליח, אינו מצליח **בכל** הלמדי"ן העקומים לפניהם, **ומצליח** בלמ"ד העקום לאחוריו. בכך בולט התכנון, שניכר ההבדל בין הלמדי"ן העקומים לפניהם, ובין הלמ"ד העקום לאחוריו. מתוך 5 למדי"ן עקומים לפניהם (חוץ מויתגל, שבו ההצלחה בכולם פרט לאחד), יש אחד מהם שהמצב בו שקול, ואינו עומד לדיון. נשארו לנו 4 למדי"ן עקומים לפניהם, **המצייתים** לכלל (שלא צריך להיות הצלחה), ועוד למ"ד עקום לאחוריו שגם הוא מציית לכלל (שצריך להיות הצלחה), סה"כ חמשה מקרים במובהקות של 1:2 - המובהקות איפוא היא 1:32. והנה גם עצם הדבר, שיהיה אחד משש הלמדי"ן העקומים לפניהם, שיהיו בו 6 הצלחות והפסד אחד (שרק ככה היה יכול המבנה להיבנות), גם זה אינו לגמרי מקרי, כי הסיכוי לתופעה כזו, מתוך 6 למדי"ן, הוא 1:21. אך היו יכולות להיות אפשריות אחרות - שהלמ"ד שבו יש הכי הרבה הצלחות הוא רק 5 הצלחות ו-2 הפסדים, ו-2 ההפסדים היו חוזרים על עצמם בכל שאר השורות, ולהיפך בל' העקום לאחוריו. ולכן יש לקזז זאת ל-2, והמובהקות היא 1:10.5. ואם נחשב זאת עם המובהקות שהושגה לעיל, 1:32, תהיה המובהקות הכוללת 1:336 (ואין כאן חיוב של־"מס פישר", כי שני הדברים מגיעים לראש הדרוג או קרוב לזה מאד):

(**יש** להסביר כאן, כי בדרך כלל, מקובל בעולם, כי מובהקות בערך של 1:20, כבר אינה נחשבת לדבר **מקרי**. כאן מדובר במובהקות בערך גבוה הרבה יותר):

והנה במבנה זה שהוצג כאן, יש דבר מיוחד מאד, **שהדבר מסביר את שינויי האותיות**. כלומר, שאנו רואים שהשינוי שיש בין הלמדי"ן העקומים לפניהם, ללמ"ד העקום לאחוריו, הוא תלוי בעניין זה - שבלמדי"ן העקומים לפניהם בכולם אין הצלחה במפגש מסויים זה, ובאותו מפגש יש הצלחה בלמ"ד העקום לאחוריו:

פרק יא. רמז נוסף בסדרות האותיות, והקדמה לדברים, בעניין אותיות חי"ת העקומות

כעת נבוא להציג עוד דבר שיש בו מובהקות גדולה מאד, והוא מבוסס על כמה רמזים בסדרות האותיות, וכדלהלן. כמו כן יש בו עוד דבר מיוחד, והוא, שהרמז הזה מלמד אותנו דבר שההבנה שלו ברורה לקורא (ואין זה כמו הרמז שהובא לעיל, שלמרות שהדבר ברור לעינים שאין זה מקרי, אבל עדיין יש מקום להעמקה מרובה כדי להבין מה היא המשמעות של־למ"ד עקום לפניו ולאחוריו ואיך בזה תלוי אם יש הצלחה במפגש רשת הים מלך אם הת'):

נקדים כאן, לגבי האותיות ח' העקומות [אך כל האמור כאן לעניין האותיות ח' העקומות, הוא רק **ההקדמה** של־מבנה בעצמו], כי את האות ח' אי אפשר לחפש בזוגות כינויי האהבה, כי האות ח' אינה מופיעה בכל שמונת זוגות כינויי האהבה. הלכך, אם יש מקום לחפש את האות ח' בעניין זה, הוא רק בביטויים השייכים בעניין זה:

והנה ביטוי אחד שיכול להיות שייך בפשטות בעניין זה, הוא הביטוי **חולת אהבה**[כג].

עוד ביטוי שיכול להיות שייך בעניין זה, שיש בו את האות ח', הוא הביטוי **ל"ח בכיה** (שהוא כל עיקרו של־עניין הדרגא פלא ים - השלמת הל"ח בכיות, הוספה על מספר השלם), ועוד אפשר לנסח את הביטוי בצורה אחרת קצת, **ל"ח בכיות:**

את הביטויים הנזכרים (חולת אהבה, ל"ח בכיה, ל"ח בכיות), יש להשוות לביטוי **פלא ים**, שבה הל"ח בכיות והיא חולת אהבה:

[כג] אך לא כללנו כאן את הביטוי - שנמצא בדילוגי האותיות בתורה במובהקות של־כמה וכמה אלפים - **חולת ים מאהב**. כי ההנחה היא שהאותיות הלפופות והעקומות נמסרו כדי שיהיה אפשר לדרוש אותן בכל הדורות, גם לפני המצאת המחשבים. אך מציאת הדילוג המיוחד הזה, חולת ים מאהב, והכרת מובהקותו הגדולה, דורשת יכולת חישוב שאינה אפשרית בדרך הטבע בלי מחשבים:

והנה הח' העקומה הראשונה בתורה (בראשית ג', י"ד, על גחֹנך תלך), יש שם הצלחה למפגש: חולת אהבה - פלא ים. בח' העקומה השנייה בתורה, יש הצלחה למפגש: ל"ח בכיה - פלא ים. בח' העקומה השלישית בתורה, יש הצלחה למפגש: ל"ח בכיות - פלא ים. בח' העקומה הרביעית, יש הצלחה למפגש: ל"ח בכיה ל"ח בכיות - פלא ים. בחמישית: חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות - פלא ים. בששית: ל"ח בכיה ל"ח בכיות - פלא ים:

בח' העקומה השביעית, שלפי הסדר אמור להיות מפגש של־"חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" עם "פלא ים", אין מפגש כזה. אך לעומת זאת, הוא נפגש ממש עם רצף האותיות **ג ד לח** (בפסוק "ותגדל חסדך", האות ת' היא המסיימת את "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", ומיד אחר כך יש "ג ד לח"):

משמעות "ג ד לח" כאן, יש להבינה כך: ג' הוא "ל"ח בכיה ל"ח בכיות". כי בכיה היא אחת, בכיות הן שתים, הרי כאן שלוש. ואלו "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", יש כאן ארבע. ורומז למבואר במקומו, כי כשמגיעים לפאה הרביעית של־ל"ח בכיות, שם ודאי זוכים לאהבה. ואפילו רשע גמור אם יזכה להגיע לשם, ודאי יזכה להגיע לאהבה (ומה שאמרו האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, היינו שיהיה קשה לו מאד לבכות כל כך ולהגיע לשם. אבל אם יזכה להגיע לשם, ודאי יזכה לאהבה):

בח' העקומה השמינית - יש מפגש של־"חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" עם "ג ד לח". בתשיעית, יש מפגש של־"ל"ח בכיה ל"ח בכיות" עם "ג ד לח":

בעשירית, "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", אינו נפגש עם "ג ד לח". אך יש שם דבר אחר שהוא מובהק. כי האות שאחרי האות ת', היא בדיוק האות ו', שהיא המתחילה את "ותגדל חסדך" לעיל. כאשר נמשיך לחפש את הרצף "ותגדל חסדך" עד לסיומו, הנה האות ך' של־תיבת חסדך היא האות ך' של־תיבת **ויבך**. הסיכוי להופעת אות ך' אקראית, על המלה ויבך, הוא 1:168. (לפי שכיחות המלה ויבך, ביחס לאות ך' בתורה):

בח' העקומה האחת עשרה: ל"ח בכיה ל"ח בכיות, נפגש עם "ג ד לח". בשתים עשרה: חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות, נפגש עם "ג ד לח". בשלוש עשרה: ל"ח בכיה ל"ח בכיות, נפגש עם "ג ד לח". בארבע עשרה: חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות, נפגש עם "ג ד לח":

כאן מסתיימות כל החיתי"ן העקומות בספרים בראשית ושמות. (בשאר החיתי"ן העקומות אין מובהקות לזה, וכפי הנראה כאן נסתיימה רמיזת הנושא):

כל הדברים האלו בסה"כ, אינם נראים מקריים כמובן. חישוב המובהקות לכך, הוא לכל הפחות 1:32[כד]:

פרק יב. הרמז המופלא שבאותיות וא"ו וכא"ף פשוטה העקומות

כעת נבוא לבאר את הרמז הנרמז באותיות וא"ו וכא"ף פשוטה העקומות, וכדלהלן:

הנה במסורת תימן קיימות גם אותיות ווי"ן וכפי"ן עקומות. שלוש אותיות ו' עקומות בתורה, ושתי אותיות ך' עקומות בתורה[כה]. ויש דבר משותף לשתי העקומות האלו - כי בשתיהן צורת העיקום היא שווה, קוץ מתעגל מסוף רגל האות. מה שאין כן אל"ף עקומה ופ"א פשוטה עקומה ולמ"ד עקומה וחי"ת עקומה, הן בצורות אחרות. - לכן יש מקום גדול לראות אותן כרשימה אחת:

והנה כאשר נבוא לערוך סדרות אותיות שיתחילו מהאותיות ו' ך', ויהיו קשורות לזוגות כינויי האהבה. הנה האות ו' מופיעה בזוגות הכינויים בפעם הראשונה

[כד] אופן חישוב המובהקות: שלשת המפגשים הראשונים, של־חולת אהבה, ל"ח בכיה, ל"ח בכיות - הם ודאי יכולים להיחשב מובהקים, ואם כן יש כאן שלוש מובהקיות של 1:2. אלא שיש לטעון שהיה אפשר לסדר זאת בסדר אחר, ועל כך להלן. לאחר מכן, קיימים שלושה מפגשים בסדר עוקב של "ל"ח בכיה ל"ח בכיות", "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", "ל"ח בכיה ל"ח בכיות" - ושוב יש כאן שלוש מובהקיות של 1:2. סה"כ יש כאן שש מובהקיות של 1:2, שזה ערך של 1:64. אלא שיש לטעון שאת "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" שבהתחלה, היה אפשר לסדר בסדר אחר. וכן יש לטעון, לאחר שהושלמו הביטויים האלו - מניין לנו ליצור את הסדרה "ל"ח בכיה ל"ח בכיות" ו"חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות". ועל זה יש להשיב, שכיון שאנו רואים שלאחר מכן יש רצף עוקב של־שש פעמים של־סדרות "ל"ח בכיה ל"ח בכיות" ו"חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" (המופסק רק על ידי פעם אחת שגם בה יש דבר משמעותי, המפגש עם "ויבך"), שגם זה הוא דבר שהסיכוי שלו הוא 1:64 - זה נותן מעמד אפריורי גם לסדרם של־ביטויים (בתחילה חולת אהבה ואח"כ ל"ח בכיה ואח"כ ל"ח בכיות), וגם זה נותן מעמד אפריורי להופעות שיש לאחר מכן "ל"ח בכיה ל"ח בכיות" ו"חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" - אלא שיש רק לקזז ל-2 על כך שהיה אפשר להתחיל הפוך (מחולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות), וא"כ המובהקות הסופית תהיה 1:32:

[כה] החישוב מבוסס לפי הדרך שכתבנו לעיל סוף פרק א', להשמיט את שלושת הכפי"ן שמצויין עליהן בתיגאן שהן מספר העזרה, ומשמע מזה שאינן מעיקר מסורת תימן, וכמו שהארכנו שם. ואמנם עם כל זה, כמובן שאינה הכרעה ברורה לא לחשב כפי"ן אלו. ולכן בחישוב המובהקות הסופי, הוספנו עוד קיזוז ל-2 על כך שהיה אפשר שתהיה מובהקות עם השלוש כפי"ן הללו:

בכינוי **אור ים**, ואות ך' מופיעה בזוגות הכינויים פעם אחת בכינוי **מלך אם הת'**. לכן, האות ו' תהיה אות ו' של־אור ים, ואות ך' תהיה אות ך' של־מלך אם הת':

והנה בעקומה הראשונה, ו' של־תיבת ואך (בראשית ט', ה'). בסיום סדרת אור ים א"ל כ"ו מכאן, יש הצלחה בסמיכות עם פ' של־פלא ים, ובהפרש גדול (הפרש של 77 אותיות):

המפגש הוא מובהק מאד, אך הוא אינו אפריורי[כו], כי לפני הבדיקה לא היֵינו סוברים לחפש דוקא את הפ' של־פלא ים ולא ר' של־רשת הים. אך מכל מקום, הדבר מובן שיש כאן דבר מיוחד, שאינו נראה מקרי:

העקומה השנייה היא ך' פשוטה דישפך (בראשית ט', ו')[כז]. בסיום הסדרה מלך אם הת', יש מפגש עם א' של־אור ים. ובסיום הסדרה אור ים א"ל כ"ו, יש מפגש עם פ' של־פלא ים (המפגש הראשון הוא אותו מפגש אור ים א"ל כ"ו עם פלא ים מאהב שתואר לעיל, לכן נדחה לאחר סיום הסדרה אור ים א"ל כ"ו הראשונה - וגם שם יש מפגש טוב). אנו רואים שהדברים הולכים באותה דרך שהם הלכו לעיל - מפגש טוב של־כל פרט עם **הקודם** לו. אמנם, באמת לא היה זה אפריורי, שסיום סדרת "רשת הים מלך אם הת" ייפגש דוקא עם "אור ים א"ל כ"ו", כי היה יכול להיפגש עם "פלא ים מאהב". דהיינו, את המפגש הראשון שמצאנו, מפגש "אור ים א"ל כ"ו", עם "פלא ים מאהב", אפשר להבין בשתי דרכים: אפשר לומר שכל אחד נפגש עם הקודם לו, ואפשר לומר שכל אחד נפגש עם השורש של־כולם - זוג הכינויים שבתורה, פלא ים מאהב. ולכן מראש היו שתי האפשריות פתוחות. אבל כעת אנו רואים שהמפגש הוא עם הקודם לו:

העקומה השלישית היא ו' עקומה דויהיו (בראשית ט', כ"ט[כח]). גם כאן יש מפגש עם פלא ים:

העקומה הרביעית היא ך' עקומה של־תיבת וארך (בראשית י', י'). אין לה מפגש מובהק עם אור ים, אך יש לה מפגש מובהק מאד עם פלא ים (ההפרש הוא 147 אותיות). כבר התבאר לעיל שגם דרך זו היתה יכולה להיות - וכאן יש

[כו] אפריורי = קודם מעשה, כלומר דבר שמלכתחילה היֵינו חושבים עליו, ולא רק לאחר מעשה:

[כז] כתבתי כאן לפי הנוסח שהך' העקומה היא בתיבת ישפך, שכן הוא ברוב ספרי תימן שראיתי. אבל גם לפי הנוסח שהך' העקומה היא בתיבת שֹפך, המבנה הנידון כאן הוא שייך גם לנוסח זה, ואין לזה משמעות לעניין המבנה:

[כח] ודע כי לנוסח ספרי ספרד כותבים ויהי, ואין כאן ו' כלל. אך לנוסח ספרי המזרח ותימן כותבין ויהיו, והו' דויהיו היא מהווי"ן העקומות:

מפגש טוב מאד בדרך זו, בהפרש גדול של 147. - למרות שלא היה זה אפריורי, אבל ניכר הדבר שיש כאן תכנון:

העקומה החמישית והאחרונה מסדרה זו, היא ו׳ עקומה של־תיבת והרגו (בראשית י״ב, י״ב, ו׳ ראשונה עקומה):

הנה ו׳ של־א״ל כ״ו, אין לה מובהקות עם פ׳ של־פלא ים. אך לעומת זאת, המלה ששם מגיעה ו׳ של־א״ל כ״ו, היא המלה **הוא**. נמצא כי האות ו׳ של־א״ל כ״ו (ו׳ של־הוא), נפגשת בדיוק עם אות א׳, שאולי היא א׳ של־אור ים. אולי זה רומז שצריך לחזור שוב על הסדרה, אור ים א״ל כ״ו? (והסיכוי לעצם המפגש של־אות ו׳ סתמית עם אות א׳ בדיוק לאחריה, הוא 1:5.28. כלומר שאין זו תופעה **סתמית**):

כאשר נעשה זאת, ונמשיך לחפש את הסדרה של־אור ים א״ל כ״ו, נקבל: לו׳ ו׳לוט. יש כאן מפגש עם ו׳ של־או׳ר ים. אולי שוב צריך לחזור, ובהשמטת הא׳ (כפי שהיה בהתחלה)? (וכאן הסיכוי לעצם המפגש באופן מקרי, הוא 1:16.299):

הסיום של־א״ל כ״ו השלישי הוא כך: רכו׳ש׳ם. יש כאן את האות ש׳ - של־רשת הים. אולי זה רומז שכעת אנו זקוקים לחזור על ״רשת הים״ בצורה זו - פעם אחת בלי ר׳ ופעם אחת עם ר׳ ושוב פעם אחת בלי ר׳?[כט]. (וכאן הסיכוי לעצם המפגש באופן מקרי, 1:15.639):

והנה כאשר נעשה סדרות אותיות בדיוק לפי זה, נמצא כי האות ת׳ של־מלך אם הת׳ של־פעם האחרונה, מיד לאחריה מופיע רצף האותיות **דע למלך** (בתוך ״ותדעל מלך גוים״). ״דע למלך״ הוא ביטוי משמעותי מאד. כידוע, החיבור נקרא בשם ידיעה, ״והאדם ידע את אשתו״. וגם החיבור עם ה׳ נקרא בתורה כך, ״ידעו י״י פנים אל פנים״. וכאן מופיע ״דע למלך״. אך כיצד יודעים את המלך?

אם ננסה לנסח תשובה, על פי הדברים שכבר מצאנו בסדרות האותיות היוצאות מהאותיות המשונות, בלי ספק צריך לנסח זאת על פי הרמז הרמוז בחיתי״ן העקומות ״חולת אהבה ל״ח בכיה ל״ח בכיות״, שעל ידי זכות זו, זוכים לדעת את המלך. ואין ספק שביטוי זה הוא הביטוי היותר **אפריורי** שאפשר לתת כאן (גם מי שיאמר שמעמדו של־״חולת אהבה ל״ח בכיה ל״ח בכיות״ אינו מספיק אפריורי, עכ״פ דבר ברור שאין משהו **יותר** אפריורי בהקשר זה). לכן נחפש, אחרי ״דע למלך״, את הסדרה ״חולת אהבה ל״ח בכיה ל״ח בכיות״:

[כט] זו אפשרות אחת מתוך שתים. היה אפשר לומר שנחשוב סדרת אותיות של־רשת הים מלך אם הת׳ מהאות ש׳ - ולא בחזרה שלוש פעמים פעם אחת בלי ש׳ ופעם אחת עם ש׳ ופעם אחת בלי ש׳. א״כ בחרנו כאן אפשרות אחת מתוך שתים:

והנה, ראשית כל, יש הצלחה לסמיכות "דע למלך" עם "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", כלומר שהאות ך' של־דע למלך, סמוכה לאות ח' של־חולת אהבה, יותר מאשר מפגש ההשוואה שלפניה:

כאשר אנו ממשיכים את הסדרה "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" עד סיומה, אנו מגלים דבר מדהים: "ותדעל מלך גוים" מופיע פעמיים בתורה. הפעם הראשונה היא מה שהובאה לעיל, והפעם השנייה - לשם בדיוק מגיעה האות ת' של־סיום הסדרה "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" (כלומר שהת' של־בכיות היא הת' של־תיבת ותדעל). וכך אנו מקבלים שוב, מיד לאחר סיום הסדרה, את הביטוי "דע למלך". כלומר, שהדרך לדעת את המלך, היא הדרך הזו "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות":

כיצד מחשבים את המובהקות של־דבר זה? החישוב הוא קשה מאד. למרות שכל בר דעת מבין שדבר זה רחוק מאד שיהיה באופן מקרי - שמו של־אדם מוזכר פעמיים בתורה, ושתי הפעמים מתוכננות בדיוק כך, שכאשר ניצור סדרת אותיות "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות" אחרי "דע למלך" - הסדרה **תסתיים בדיוק** במפגש מדוייק עם "דע למלך" השני. - למרות כל זאת, לחשב את המובהקות בערך מספרי, קשה מאד, מכיון שאין לדעת כמה אפשריות היו יכולות להיות - כלומר, כמה אפשריות היו, כמה יהיה המרחק בין "תדעל מלך גוים" הראשון לשני. ומכיון שאין אפשרות לדעת כמה אפשריות היו, אי אפשר לקבוע מובהקות מספרית - למרות שכל בר דעת מבין שזה לא נראה מקרי, וכדלעיל[ל]:

מה שכן אפשר לחשב, הוא כדלהלן. הנה יש כאן שני דברים: יש "מטמון" ויש "ציוני דרך למטמון". **המטמון** הוא המפגש המדוייק של־"דע למלך - חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות - דע למלך". אך באופן מקרי, מי היה מעלה על דעתו לחפש זאת. כלומר, כאשר קוראים "ותדעל מלך גוים", לקרוא כאן "דע למלך", ולהחליט לחפש מכאן בדיוק דילוג סדרתי, ואז לגלות את ההמשך - שחולת אהבה

[ל] נרחיב יותר את ההסבר לקושי לחשב כאן. הנה אם "תדעל מלך גוים" היה מופיע בתורה פעמיים, בלי **קשר** בין שתי הפעמים, היה אפשר לחשב, כמה הוא הסיכוי שההופעה תהיה בדיוק כאן ולא בכל מקום אחר בתורה. אך מכיון שבנושא זה כן ישנו קשר בין שתי הפעמים - שתי הפעמים הן הסיפור על מלחמת המלכים. א"כ מובן שגם באופן מקרי מסתבר שתדעל מלך גוים השני יופיע כאן ולא בפרשת ויצא או בפרשת וישב. השאלה כעת היא, באופן מקרי, בכמה צורות אפשר לנסח את סיפור מלחמת המלכים - שהסיפור היה יכול להיכתב יותר באריכות או בקיצור. ואת זה קשה כמובן לדעת. ממילא אי אפשר להעמיד ערך מספרי לסיכוי ששתי הפעמים יופיעו בדיוק במרחק המסויים הזה. אבל כל בר דעת מבין שזה לא נראה מקרי בשום אופן:

ל"ח בכיה ל"ח בכיות, נפגש שוב עם דע למלך. מי היה מעלה על דעתו לחפש זאת בכלל, בקריאה פשוטה של־"ותדעל מלך גוים"???

לכן, צריך שיהיו **ציוני דרך למטמון.** ציוני דרך, שיתנו לנו סיבה מספיק טובה לחפש מה גנוז ב"תדעל מלך גוים". ציוני הדרך, הם הציון **המשולש** דלעיל. בתחילה מופיעה אות א' בדיוק אחרי ו' של־ו"ר י"ם א"ל כ"ו - ולאחר מכן מופיעה אות ו' בדיוק אחרי סיום הסדרה השנייה, ולאחר מכן מופיעה אות ש' בדיוק אחרי סיום הסדרה השלישית - וכמובן שאחרי דברים כאלו, כבר יש ציפייה גדולה **למצוא איזה דבר מיוחד, שיצדיק את ציוני הדרך הכפולים והמוכפלים** - ואז כאשר פוגשים ב"תדעל מלך גוים", לאחר כל הציונים האלו, כבר חושבים שכנראה צריך להיות כאן דבר מיוחד, ואז חושבים לקרוא את "תדעל מלך גוים" כ"דע למלך", ומחפשים, מה יכול להיות מתאים כאן, כיצד יודעים את המלך, ואז מחליטים להשתמש בביטוי "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות":

כמה הוא הסיכוי להופעת ציוני הדרך? הסיכוי להופעת שלושת ציוני הדרך האלו, באופן מקרי, הוא 1:1,345[לא]:

ודע עוד דבר, כי אחר שהסתיים המטמון, וגילינו את "דע למלך חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות דע למלך", הנה כעת, בסיום אות ך' של־"דע למלך" השני, יש מפגש טוב של־אות ך' זו, עם אות פ', שהיא התחלת הסדרה "פלא ים מאהב". והיינו, כי אחרי שכבר מצאנו את המטמון, אנו חוזרים לחפש אות פ' של־פלא ים

[לא] וציוני הדרך האלו, מופיעים בסמיכות לסדרת האותיות שיוצאת מאות ו' העקומה של־תיבת והרגו - אשר כל העקומות מלבדה בסדרה, יש להן מפגשים טובים, כפי שתואר לעיל. כך שבודאי קיימת ציפייה שגם באות ו' עקומה זו - העקומה האחרונה מסדרה זו - תהיה הופעה טובה. - הסיכוי שצויין כאן, 1:1,345, הוא הסיכוי להופעת אות א' בדיוק אחרי אות ו', אות ו' בדיוק אחרי אות ו', אות ש' בדיוק אחרי אות ו'. - שיטת הבדיקה היא כך: האות ו' מופיעה כ-30,500 פעמים בתורה, אך הרצף **וא** מופיע בתורה 5,774 פעמים, **וו** מופיע 1872 פעמים, **וש** מופיע 1951 פעמים, כך נמצא שהסיכוי שאות ו' סתמית, תהיה הרצף **וא** הוא 1:5.29, ושהיא תהיה הרצף **וו** הוא 1:16.299, ושהיא תהיה הרצף **וש** הוא 1:15.639. והסיכוי לכולם יחד הוא 1:1,345, ופטור ממס פישר, כי כל הדברים מגיעים לראש הדרוג שלהם. - ואין לטעון כי היו יכולים להופיע ציונים אחרים, שגם כן היו מכוונים אותנו ל"תדעל מלך גוים", זה אינו, כי הציונים כאן הם ציונים "פשוטים", כלומר שהם מציינים לביטויים "פשוטים" - זוגות כינויי אהבה, ולא לדברים אחרים. וכשאוצר הביטויים שהציונים יכולים לציין אליהם, כל כך קטן, אין דרכים רבות ליצור רצפים שיגיעו בדיוק למקום המסויים הזה - ת' של־תיבת תדעל מלך גוים, שלשם צריכים ציוני הדרך להגיע, כדי שבאמת יכוונו אותנו "למטמון":

- שזה מה שמלכתחילה חיפשנו, ואכן אנו מוצאים מפגש טוב עם האות פ', בהפרש גדול מאד[לב]:

והנה כאן אנו רואים, שנרמז כאן בתורה דבר מופלא, כי על ידי "חולת אהבה ל"ח בכיה ל"ח בכיות", זוכים למדרגה של-"ידיעת המלך":

ואופן הרמיזה, הוא **על ידי שינויי ועיקומי האותיות בתורה**, וסידורם בצורה כזו **שסידורי האותיות היוצאים מהם, גורמים לנו להפש ולמצוא** את הטמון ב"תדעל מלך גוים":

ואלו הן הטבלאות המפורטות, של-מפגשים שפורטו לעיל בקיצור:

הסברים לטבלאות:

ה"זוג" מבטא את הזוג **המתחיל** את המפגש. כלומר, מפגש בין ב' של-מאהב ובין א' של-אורים, יצויין "אורים":

"מפגש א'", היינו המלה הראשונה במפגש. "מפגש ב'", היינו המלה השנייה במפגש. "השואה א" ו"השואה ב", היינו האותיות שלפני האותיות של-מפגש עצמן - המשמשות כמודד ליחס המקרי (כאשר המפגש הוא באותה המלה, כתובה המלה פעמיים - בסימן קו על האות השייכת לעניין). "סך" המוזכר בשניהם, היינו מספר האותיות שבין זה לזה. "סך הכל" (בראשי תיבות, "ס"ה"), הוא ההפרש שיש בין סך של-מפגש וסך של-השואה. כאשר נכתב מספר בסימן -, למשל -1, הכוונה היא שסך ההשואה גדול מסך המפגש ב-1. ואלו כאשר כתוב מספר ללא סימן, למשל 1, הכוונה היא שסך המפגש גדול מסך ההשואה ב-1. כאשר בשורה ס"ה נכתב 0, הכוונה שאין הפרש - ישנו תיקו, כי אורך המפגש ואורך ההשוואה זהים:

סימן > בשורות ההשוואה, מראה על כך שהבדיקה לא נעשתה בקודם לזוג אלא במאוחר לו - מכיון שהקודם לו הוא מפגש אחר. (מפורט על כל זה במאמר הנזכר לעיל):

[לב] 2 מלים במפגש, מול 35 מלים במפגש ההשוואה. - ודע, כי הצלחה זו, היא רק בגלל ששינתה התורה בפעם השנייה את סדר המלכים ממה שבפעם הראשונה, ותדעל מלך גוים מוזכר בדיוק לפני אמרפל מלך שנער. אבל אם היה הסדר בפעם השנייה כמו בפעם הראשונה, אמרפל מלך שנער אריוך מלך אלסר כדרלעֹמר מלך עילם ותדעל מלך גוים - היה המרחק מהאות ד' של-דע למלך השני, לאות פ', כפול ממה שהיה במפגש ההשוואה, 15 מלים במפגש, מול 8 מלים במפגש ההשוואה - והיה זה בדיוק הפוך, הפסד גדול:

טבלא מפורטת למפגשים של־למדי״ן העקומות

	אור ים	לעבד	את	2	טוב	ואכל	32	30
	רשת הים	והאדם	ותהר	20	ואת	החרב	8	-14
	לבנה ים	ת׳משל	תמשל׳	3	ואתה	<ואליך	11	8
וילבשם	אשה ים	ועתה	ארור	3	עשית	אחיך	0′1	7
	נערה ים	כל	יהרגני	9	מעל	פני	2	-7
	יפה ים	צלה	יבל	11	למך	שת	5	-6
	ים	בן	שמו	9	קין	ולמך	3	-6
	אור ים	הכרבים	ואת	4	טוב	ואכל	32	28[לג]
	רשת הים	מבכרות	ויחר	56	הוא	מבכרות	5	-51
	לבנה ים	ועתה	לקחת	28	עשית	קול	3	-25
וישלחהו	אשה ים	מעל	האדמה	6	עוני	מנשא[לד]	7	1
	נערה ים	צלה	ומקנה	32	למך	נשים	6	-26
	יפה ים	ותלד	כי	17	ולמך	שבעים	6	-11
	ים	קינן[לה]	חמש	26	בן	שמו	9	-17[לו]
	אור ים	הבל[לז]	צאן	13	החרב	את	12	-1
	רשת הים	ו׳יאמר	ויאמר	4	ו׳יאמר	ויאמר׳	4	0
	לבנה ים	אות	לבלתי	1	שבעתים	לקין	14	13
להט	אשה ים	העיר	את	23	עיר	ויקרא	7	-16
	נערה ים	יובל	כנור	16	אהל	ומקנה	4	-12
	יפה ים	תולדת	ביום	7	לקרא	יקוק	7	0
	ים	ידון	ימיו	28	ומעצבון	מן	6	-22
	אור ים	ושוב	ומאת	22	וישבו	הארץ	10	-12
	רשת הים	ותשב	הארץ	28	היונה	רגלה	10	-18
	לבנה ים	התבה	ליקוק	14	למשפחת׳יהם	<ל׳משפחתיהם	5	-9
ויכלא	אשה ים	רע	ולא	9	בעבור	האדם	5	-4
	נערה ים	אלקים	נח	6	לא	<מנעריו	75	69
	יפה ים	לכם	יהיה	3	כל	חי	11	8
	ים	בענן	המים	30מ	ויבן	מזבח	2מ	-28מ

[לג] וגם הקודם לו, וילבשם ויאמר, הוא 5, הפרש 1:

[לד] וזה לנוסחא דידן, מנשא חסר ו׳. ולנוסח מנשוא מלא ו׳, ההפרש הוא 2. והעיקר מנשא חסר ו׳, ולא הוצרכתי לכתוב זה רק כדי שלא יטעו שהחישוב בפנים שההפרש 1 הוא לנוסח מנשוא מלא ו׳ ולנוסח העיקרי חס ושלום הוא רק 0:

[לה] הראשון:

[לו] ואם ״בן שמו״ א״א להיחשב מפני שהוא ״הארוך״ דלעיל, הרי שלפניו עוד קצר ממנו, ושלפני פניו עוד יותר קצר - קין נעמה, הפרש 3 בלבד:

[לז] הראשון:

	אור ים	אביהם	לא	5	אביהם	אחרנית	10	5
	רשת הים	למו	ארור	13מ	ויהי	<ברוך	4מ	-9מ
	לבנה ים	בארצתם	ללשנו	5	כתים	מאלה	11	6
ויתגל	אשה ים	ענמים	ואת	6	העיר	את	17	11
	נערה ים	אלה	בני	3	לשע	<הכנעני	46	43
	יפה ים	פלג	כי	3	ילד	שני	4	1
	ים	יקטן	מושבם	5	ויקטן	אלמודד	8	3
	אור ים	לצב׳א	לצבא׳	1	לצב׳א	לצבא׳	1	0
	רשת הים	ואת	בעור	12	ואת	רבע	3	-9
	לבנה ים	וטהרתם	אל	11	וכבסתם	<לא	22	11
מאלפי	אשה ים	לאלעזר	ישראל	28	העדה	מאת	36	-22
	נערה ים	מכל	ונתתה	7	ישראל	<ונתתה	3	29
	יפה ים	לא	ידעו	2	אלף	<וששים	4	1
	ים	הצאן[לח]	מאות	3	הצאן[טל]	מאות	4	1
	אור ים	ובעלה	אם	8	בידך	לא	10	2
	רשת הים	מאחיו	ישראל	7	הוא	<ורכב	9	2
	לבנה ים	משאת	לא	6	תשה	<למרים	23	17
לנכרי	אשה ים	עני	הוא	5	העבוט	ואם	10	5
	נערה ים	על	אלמנה	46	לא	<ובנים	3	43
	יפה ים	לקחתו	ליתום	9	לא	<קצירך	20	11
	ים	כן	מצוך	5	למען	מעשה	18	13

טבלא מפורטת למפגשים של־חית״ן העקומות

(**במקום** שנכתב לאחר המספר אות ה, כזה 50ה, הכוונה שמספר האותיות הנקוב הוא על פי הערכה - על פי ספירת מלים או שורות. לפי ממוצע של 3.6 אותיות למלה, 30 אותיות לשורה. כמובן שהבאנו מספר על פי הערכה רק במספר גדול - שספירה מדוייקת לא תהפוך את התוצאה מהצלחה להפסד או להיפך, כמובן):

1	בר׳ ג׳, י״ד	גחנך	חולת אהבה- פלא ים	זרעה	ישופך	האשה	<ועפר	28
2	בר׳ ג׳, י״ח	תצמיח	לח בכיה- פלא ים	ממנה	עפר	האדמה	<אפיך	14
3	בר׳ ד׳, י״א	אחיך	לח בכיות- פלא ים	גרשת	פני	תהיה	פיה	39

[לח] השני:

[טל] הראשון:

4	בר' ו', ג'	רוחי	לח בכיה לח בכיות-פלא ים	את	פני	הנפלים	מחשבת	64ה
5	בר' ז', כ"ב	חיים	חולת אהבה לח' לח'-פלא ים	התבה	פני	ותשב	פני	22
6	בר' ז', כ"ג	וימחו	לח בכיה לח בכיות-פלאים	ותנח	ויפתח	וארבת	<פני	76ה
7	בר' י"ט, י"ג	משחתים	חולת אהבה לח' לח' נפגש בדיוק עם ג ד לח, במילים: ותגדל חסדך					
8	בר' י"ט, כ"ה	וצמח	חולת אהבה לח' לח'-ג ד לח	ותשב	גם	ותבא	<גפרית	391ה
9	בר' י"ט, כ"ו	מאחריו	לח בכיה לח בכיות-ג ד לח	ושתי	גם	את	<גפרית	2
10	בר' כ"ז, מ"ו	חת	חולת אהבה לח' לח' נפגש בדיוק עם ו', במילה בתואל, ואח"כ ויבך.					
11	בר' ל"ג, ד'	ויחבקהו	לח בכיה לח בכיות-ג ד לח	ותרצני	לנגדך	כראת	<פגשתי	43ה
12	בר' ל"ז, כ'	חיה	חולת אהבה לח' לח'-ג ד לח	ארחת	מגלעד	כתנת	<ונהרגהו	225ה

13	שמ׳ כ״א, כ״ח	יגח	לח בכיה לח בכיות-ג ד לח	והמת	יגף	יפתח	יגח		36
14	שמ׳ ל״ב, ל״א	חטאה	חולת אהבה לח׳ לח׳-ג ד לח		רגע	את	וגרשתי		39

הסכמת מרן הגר״י רצאבי שליט״א למאמר דלעיל

לק״י, יום רביעי כ״ז אדר השני ה׳תשפ״ב, ב׳של״ג.

הן כל יקר ראתה עיני חדאי נפשאי, בעת ההיא יובל שי, על דברים גובלים ברזי דרזין ועניינים הנאמרים בחשאי, כבשי דרחמנא אשר זכה בהם משלחן גבוה ויעש גם הוא מטעמים רחימא דנפשאי, כש״ת **הרה״ג יהודה ענתבי** שליט״א בנן של־קדושים היושב ושוקד באהלי תורה, הצולל תמיד במים אדירים ומעלה מרגליות בידו, גם כעת ראו הביא לנו איש עברי לשמח את ליבנו, מאמר מיוחד אודות **רמזי האותיות העקומות שבתורתנו,** אשר שרשיהן יסודותיהן ופרטיהן זכינו והעלינו בספר מיוחד בשם **האותיות המשונות בתורה,** ומאז נפקחו עיני רבים בנושא סתום ועמום זה, מה־גם שעל פי זה נדפסו בתאג תורה קדומה שהוציא לאור ידידנו הנעלה היפ״ה שליט״א במקומותם למושבותם:

ועתה ראה הרי״ע הנזכר לעיל ונתן אל ליבו להעמיק עיונו בהן, למצוא את הנסתר בצורותיהן, כי השער הזה נעול וסגור, וכמעט כל רבוותא נלאו למצוא הפתח. ולעשות רצונו חפצתי לעבור על מאמרו הנכבד ולהביע בכתב חוות דעתי העניה, ואכן ראֹה ראיתי כי הוא ירד לסתרי המרכבה, דגול מרבבה, ראה את החידוש ויוצא פרח ויצץ ציץ, יגע ועמל וחשב מחשבות רבות עם גימטריאות, מפליא לעשות ונפלא לחזות. ואף שאני הקטן מזאת נפעמתי, מבעד לחרכים הצצתי, ולאחורי נרתעתי, מקוצר המשיג ומעומק המושג הנעלם מאתי. ונוסף על כך קוצר וחוסר פנאי, על כן הסתרתי פני, מבלי לעשות כוונים ולשעֵר דמיונים. כי איך אשא פנים, להיכנס לפנים ממחיצתי לפני ולפנים, מה נאמר מה נדבר ומה נצטדק לפני אדוֹנֵי האדונים:

הלכך אכתוב כאן רק דברים פשוטים שנראה לענ״ד להוסיף, וגם זה בקצ״ר אמיץ, וזה יצא **ראשונה:**

מזה שהאריך כת"ר להסביר בשני אופנים עדיפות מסורת תימן בזה על פני ספר תגי, הנה מלבד כל זה נראה שיש למסורת תימן אילן גדול וחזק להישען עליו, הוא רבינו הרמב"ם עטרת תפארת הפוסקים (כלשון מרן הבית יוסף בחושן המשפט סימן ר"ז) כי כשם שהעתיקו מהספר שכתב הרמב"ם לעצמו את החסרות ויתירות, מלבד הפרשיות הפתוחות וסתומות, וגם את חלוקתו לרכ"ו דפים וכו', מסתברא דהוא הדין העתיקו ממנו את האותיות המשונות, דמאי שנא:

ב' לגבי הטענה שבספרי תימן אין אותיות מתוייגות, לפקצ"ד אין מקום לומר כי הרש"ש כתב דבריו על פי מסורת תימן, מאחר דלשעבר לא עשו בתימן תגין כלל ועיקר, אפילו בשעטנ"ז ג"ץ (וכל שכן בד"ק חי"ה) זולת מקרוב, כמ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה דעה סימן קס"ח אות ק"ט דף ק"ע ד"ה אודות, ודף קע"א ד"ה ודע, אלא העניין הוא כמו שכתב הרמב"ם בתשובה שיש ארצות שנמנעו מלכתוב התגין המרובים בגלל החילופים הרבים שנמצאו בהן יעו"ש. כי רב בזה הבלבול מאחר שהמספר משתנה, וקשה יותר מהאותיות המשונות:

ג' מה שהעיר כת"ר בהערה ט' לגבי הכא"ף העקומה בפסוק שֹׁפֵךְ דם האדם, כפי הנראה לא שלטה עינו הבדולח במה שכתבתי בזה בעצמי בספר האותיות המשונות הנזכר לעיל דף קפ"ו שיש תאג שהעיקום אינו כאן, אלא בתיבת יִשָׁפֵךְ יעו"ש. ובמשך הזמן ראיתי כך בספר נוסף, וגם מהר"ז הרופא במדרש החפץ כתב כך והביאותיו בנפלאות מתורתך פרשת מטות על פסוק וימסרו מאלפי ישראל ד"ה וראיתי. אמנם בתאג של־ר"י חאזי שהוא מדוייק וזכיתי בו מקרוב, העיקום הוא בתיבת שֹׁפֵךְ, ובתאג מה"ר שלמה הסופר ראיתי שתיהן עקומות, ומאידך בתאג ר"ד בן בניה הסופר שתיהן אינן עקומות:

וברוך אשר נגלו לפניו כל תעלומות, יפשוט כל ספיקותינו וידריכנו ברוב תעצומות, ואחתום לברך את כת"ר ברוב שלומות

כעתירת הצב"י **יצחק** בכמהר"נ **רצאבי** יצ"ו

דברי חפץ

הארות והערות

הערות על קבצים קודמים

לקבצים א׳ י״ג י״ז

א. בעניין עטיפת יחידים בתפילה

בדברַי שנדפסו בקובץ הקודם (חלק י״ז), יש לתקן טעות שנפלה בדף **רע״ט** ד״ה הנה. במקום הכתוב שם, צריך לומר כך. והמליץ על זה לשון חז״ל בבבא קמא דף כ״ד ע״ב, כל המשנה ובא אחר ושינה בו, פטור ע״כ:

וביום ד׳ כ״ז כסלו שתא הדא, כשבאתי לפני מרן מו״ר יצ״ו, אמר לי שעבר בעיון מקופיא על מה שכתבתי בעניין עטיפת יחידים בתפילה, ונראים בעיניו הדברים לפום רהטא, וקיבלם ומסכים עליהם. ברוך הוא אל אמת, אשר הנחני בדרך אמת. עוד ראיתי עתה בשו״ת בית העזרי חלק ה׳ שיצא לאור שתא הדא בסימן כ״ט דף ע״א, שכתב כן בפשיטות, דברור שאין לחוש בזה כלל, יעו״ש לשונו:

ב. בשלושת אופני קבלת שבת שמצינו באמוראים

גם ראיתי שכן כתב הרב אסף לוי יצ״ו מדנפשיה בקובץ הנכבד הזה **בחלק י״ג דף קל״ה** ד״ה ובפרט יעו״ש. ונתעוררתי להעיר בקצרה במש״כ הרב הנזכר שם **דף קכ״ו** ד״ה ובגמרא. עיין שם שתמה על השינוי בלשונות הגמרא בשבת (דף קי״ט ע״א) ובבבא קמא (דף ל״ב ע״ב). דבגמרא ב״ק איתא דרבי ינאי התעטף, ולגבי רבי חנינא לא נזכר שהתעטף. ואלו בגמרא שבת הוא להיפך, רבי חנינא התעטף, אבל רבי ינאי לביש מאניה. ונשאר בצ״ע:

ויש להעיר דלפי גירסת הרי״ף דדייקא טפי כידוע, לשון הגמרא בשבת הוא, רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת **מלכא** [כן ברי״ף הנדפס לפנינו בעוז והדר, על פי דפוס קושטא, עיין בספר דקדוקי סופרים ובספר רב אלפס מהדורת מוה״ק (ושם העירו דבכת״י שבת המלכה). ובמגיד משנה פ״ל ה״ב הגירסא לקראת **שבת** מלכא, וזה תואם ללשון הרמב״ם שם ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת **שבת** המלך]. רבי ינאי לבש מאניה **ומכסי**, אמר בואי כלה בואי כלה. הרי להדיא שגם רבי ינאי נזכר בגמרא שבת דהוה מכסי, דהיינו ראשו וגופו דרך עיטוף, וכמו שנתפרש בב״ק:

ומה שלא נזכר בב״ק שרבי חנינא הוה מיעטף וקאי, נראה מחמת שאינו הנושא שם, ולא הובא שם רק דרך אגב כדוגמא לרץ ברשות בערב שבת, כרבי חנינא דהוה מרקד ואזיל ואמר בואו ונצא לקראת כלה, ואמרי לה לקראת מלכה (כן

הלשון בר״ח שם, וניכר קצת שכן היתה לפניו הגירסא בגמרא וכדלקמן מהנימוקי יוסף בהיפוך שמות), ולא מצאו חז״ל צורך להאריך בלשונם ולהוסיף דקודם גם הוה מיעטף וקאי ואחר כך אומר בואו ונצא כשהוא מרקד ואזיל, ונקטו העיקר המכוון לעניינם שהיה יוצא ורץ בבין השמשות. ואגב הנדון מה היה אומר רבי חנינא, הוסיפו דאף רבי ינאי כשהיה מתעטף וקאי היה אומר בואי כלה בואי כלה. וגבי רבי ינאי היו חייבים לזכור זאת, להסמיך דיבורו על מעשה כל שהוא, ולק״מ:

[רשם דף **קכ״ז** ד״ה מה, על נוסחת שבת מלכא, ציין למ״ש בקובץ חשוב זה **חלק א׳ דף קמ״א.** ויע״ש שכיון שנאמרו הדברים בעל פה, נפל חוסר דיוק בדברים, דהמ״מ והרי״ף העתיקו נוסחת הגמרא בשבת, ואין ראיה מהם על הגירסא בב״ק. אף שגם שם מסתבר לומר שהגירסא היתה אחרת, שלהשוות הסוגיות ודאי עדיף]:

ועל דברי שו״ת בניין אב [בח״ג סימן ו׳, כן צריך לתקן שם] שזכר והעלה שם **בחלק י״ג דף קכ״ו,** שרצה ללמוד משני אמוראים אלו שיש שתי הנהגות איך לקבל השבת, אם כמקבל פני מלך שהוא בכובד ראש בשקט וכבוד מיראה, אם כיוצא לקראת הכלה שמרקדין לפניה בשמחה ברינה בצהלה, יעו״ש בכל דבריו. הנה מצאתי מקום להעיר על דבריו כדרכה של־תורה, שהרי אותו רבי חנינא שהיה מרקד ואזיל ברה״ר ואומר לתלמידיו בואו ונצא, הנה גם בשבת וגם בב״ק בשלושת הלשונות שהזכירו משמו, זכר לשון מלכות, לקראת שבת מלכא, כלה מלכתא, שבת כלה מלכתא. ואלו רבי ינאי שהיה אומר בואי כלה, משמע שלא יצא כלל החוצה, וכ״ש שלא רץ ורקד, רק לביש מאניה ומיעטף וקאי, דהיינו שהיה עומד במקומו ומקבלה באמירת בואי כלה. [וצריך לתקן בשו״ת שם דף מ׳ אות ד׳, הן הן דברי רבי **חנינא,** ולא כנכתב שם ינאי]. גם ראיתי שנימוקי מהרא״י [נדפס בספר הליקוטים בסוף רמב״ם פרנקל] כתב איפכא, דאדרבה גבי מלך מצינו שיוצאים לקראתו לקבלו, לא כן גבי כלה לא שייך לצאת לקראתה וכו׳ יעו״ש דבריו:

אך ראיתי שיש לדבריו מקום לפי הגירסא המובאת בנימוקי יוסף על הרי״ף בב״ק, שגרס איפכא, דרבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא ואמר בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, רבי ינאי מרקיד ואזיל מרקיד ואתי ואמר בואי כלה בואי כלה. ובדקדוקי סופרים אות ס׳ כתב שכן גרס באה״ת [באגדות התלמוד], וכן הוא בנ״י, אך בכתבי יד משמע דאינו כן:

גם מש״כ שם אות ד׳ שבגמרא ובשלחן ערוך לא נזכרה יציאה זו הלכה למעשה, וביאר שהיא יציאה רוחנית מאוירת החולין וכו׳. תמיהה היא שנעלם ממנו שבגמרא בב״ק שם בהדיא המובן הוא שרבי חנינא היה יוצא ורץ ברה״ר, וכלשון המובא בר״ח דהוה מרקד ואזיל:

אמנם מצאתי דהרמ״ק בסידורו תפילה למשה שער י׳ סימן ד׳ והביאו השל״ה בסידורו כתב כן, דבואו ונצא ודאי אינה יציאה החוצה כפשוטו, אלא היא יציאה רוחנית מלמעלה למטה. אך הרמ״ק גופיה העיר על דבריו בסוגריים

[כנראה אחר זמן] בכתבו, ומיהו בב״ק פרק כיצד הרגל נראה דממש בואו ונצא שהיו רצים, דהיינו דאית ליה רשותא למירהט. ואף הרמ״ק גופיה נהג כן עם חבריו בצפת. ואפשר שבגלל כן חזר בו למעשה ממש״כ:

ומכל מקום הרמב״ם העלה בחיבורו כחובה מדין כבוד שבת את הנהגת ר״י ברבי אלעאי וז״ל, מצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית מייחל להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך. דו״ק כמו שהוא יוצא, ולא שיוצא ממש החוצה לקראתה כהנהגת רבי חנינא. ולשונו ברור דאזיל על פעולות ההכנה והייחול, שמתכונן ברחיצה ועטיפה מבעו״י, כאדם המכין עצמו היטב מראש קודם צאתו להקביל פני המלך, ומחכה מוכן עד שתבוא העת. ובכאן הרי הוא יושב ומייחל עד שנכנסת עליו השבת משחשכה, ואח״כ הולך לביהכ״נ ומתפלל ערבית. או שמתחילה ילך ויחכה בביהכ״נ, כדרך שאנו נוהגים מזה כמה דורות, שמקדימים באמירת שיר השירים ומזמורי הקבלת שבת ופיוט לכה דודי וכו׳. ואח״כ הוסיף רבינו, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן ואומרין בואו ונצא לקראת שבת המלך. וזה מעשה דרבי חנינא, כלשונו שבמסכת שבת. והביא זאת כהנהגת חסידות, וסיפור מעלת חסידים הראשונים שהיו מקבצין תלמידיהן ויוצאין יחדיו לרה״ר כשהן עטופין באמרם בואו ונצא. אך לא זכר רבינו הנהגת הריצה והריקוד של־רבי חנינא, ולא אמירת בואי כלה שנהג בה רבי ינאי:

ג. אם היה מי שהנהיג מנהג חדש לחלק בין שבת לחול

עוד מצאתי מקום להשלים ולמלאות דברַי, בהעיר על טענה חדשה שנזקק לה הרה״ג העורך יצ״ו שם בהערה ב׳ **דף קל״ד**, ובתוך דבריו נקט בלישניה שרבותינו חכמי תימן שעלו לארצנו הקדושה, נהגו והנהיגו להתעטף בטלית בהקבלת שבת וערבית שאחריה, אעפ״י שבשאר התפילות חוץ משחרית כבר אינם מתעטפים (מלבד כמה רבנים שנהגו גם כאן להתעטף בכל עת שבאים לביהכ״נ, ובכללם מהרח״כ זצוק״ל), מוכח דפשיטא להו שעיטוף זה לפי מנהגינו הוא מצד השבת וכו׳ יעו״ש:

וקשה בעיני להלום לשון זה. דממה נפשך. אם המדובר הוא על רבותינו חכמי תימן שעלו לארץ ישראל, מי הם איפוא אותם החכמים. הלא כל רבותינו הגדולים שהיו כבר מאריין בתימן, ודאי המשיכו להתעטף [עכ״פ בבתי כנסיות דידן] בכל תפילה, חול כשבת, כהלכה וכמנהג, כמו מהרח״כ ומהר״י אלשיך ועוד [וכל שכן המבוגרים מהם][א].

[א] כל הרבנים הללו, הם בכלל **כמה רבנים** שכתבתי אני הצעיר העורך שם. ואכן היה לי לדקדק ולכתוב **הרבה רבנים**. אבל בודאי לא כולם כדברי ידידי הרב המעיר שליט״א לעיל בסמוך, שהרי לעומתם יש רבנים שלא התעטפו בטלית במנחה וערבית. איתמר:

גם הרבה ת״ח ובני אדם פשוטים ראינו שנהגו כן[ב], לפחות בזמן שהיתה מצויה להם טלית לפניהם. ובדרך כלל לכל אחד היתה טלית קבועה מונחת לו במקומו בביהכ״נ:

ואם מצוא ימצא ת״ח שגידולו היה בתימן ועלה לכאן והפסיק לנהוג כן בבתי כנסיות דידן, בעירו ומקומו בחצרו ובטירותיו, כשיטה דרך קבע [ולא בדרך עראי כשלא נזדמנה לו טלית באותה שעה, ולא דקדק לחזר אחריה, משום דאחר הכל אינה חובה גמורה, אף דבעי, כדמשמע מלשון הרמב״ם דגנאי הוא], הנה רבה תהא הפליאה עליו, וירידה היא ולא עלייה[ג], ולא ילפינן מקלקלתא [ואותם שהפסיקו זאת לגמרי אף בערבית ומנחה דשבת, כבר הזכרתים במאמרי בקובץ ט״ז בהערה, שאין להם יסוד, ולא ידעתי מה היה להם]:

ואם כוונתו על חכמים מאוחרים שנתחנכו וגדלו בארץ[ד], הנה הדבר ברור דמעיקרא לק״מ, שאין לכל שינויים אלו שום טעם וריח הגיון הלכתי, ולא נעשו במחשבה תחילה. דברור שכל מה שנפסק מנהג זה בימות החול, הוא מחמת שנתרגלו להתפלל אצל שאר עדות, ושם הורגלו להתפלל בלא טלית, ולפי־כך המשיכו בהרגלם גם בבתי כנסיות דידן, ולאו אדעתייהו. ורק בליל שבת שעדיין הכל התפללו בבתי כנסיות דידן, לא עזבו ברית אבותיהם, והמשיכו בזה רבים. אי נמי גם משום שהוא דבר הניכר ומורגש כחלק מקדושת השבת הנכנסת, שאי אפשר בלעדיו למי שהורגל [משא״כ במנחה של־שבת שהוא חלש יותר]:

ועתה בדור האחרון שנתרחקו העתים ונשתנו הטבעים עוד יותר, אף בערב שבת נחלש הדבר אצל רבים, משום שנתרגלו להתפלל בצעירותם בישיבות ואצל קהילות אחרות. ובדרך מליצה על זה נאמר גלה עמי מבלי דעת. דו״ק והבן, כי הארכתי בזה די, שמא ואולי יתחזקו מזה איזה בני טובים יראים ושלמים, וכפי ששמעתי באומרים לי:

אחתום בברכת יישר כוח לרבנים העורכים, ה׳ יחזקם ויאמצם, ויאריך ימיהם בטוב ובבריאות, וחפץ ה׳ בידם יצלח להגדיל תורה ויראת ה׳ טהורה ולהאדירה:

כה דברי הצעיר **יהודה** ברבי יחיאל **מחלא**

[ב] דברי ידידי הרב המעיר שליט״א נכונים, וגם אני ראיתי זאת. ואגב שיטפאי הזכרתי רק רבנים, מפני שרציתי ללמוד מהם מעשה רב. איתמר:

[ג] גם אני הצעיר סבור דירידה היא ולא עלייה. ובהערתי שם, לא באתי אלא ללמוד מזה שהעיטוף בליל שבת הוא מצד השבת. שאם לא כן, מדוע הנהיגו את הציבור להתעטף אז, ואלו במנחה וערבית דחול ראו שאין הציבור מתעטפים ושתקו להם, ולא עוד אלא שיש רבנים שהם עצמם לא התעטפו אז. וכתבתי זאת שם, כדי לדחות את הטענה שהבאתי שם בתחילת הדברים יעו״ש. איתמר:

[ד] ברור שלא נתכוונתי עליהם, אלא לרבנים שגדלו בתימן, שזכיתי להכיר רבים מהם כבר בילדותי. איתמר:

לקבצים י"ד י"ז

א. הנהגת הציבור בברכת האל הקדוש כשמתפללים עם הש"צ

בקובץ דברי חפץ י"ד דף קמ"ח ואילך, כתב הרה"ג משה טביב שליט"א, שיש נוהגים כשמתפללים עם הש"צ, לשתוק ולשמוע מהש"צ את ברכת הקדושה כולה, עד האל הקדוש. ולכאורה מנהג זה תמוה, שהרי הבקיאים אינם יכולים לצאת מהש"צ בתפילה, וכיצד עולה להם ברכה זו. ויישב שם על פי דעת הסוברים שהבקי יכול לצאת בברכה אחת מן הברכות, כל שאינו יוצא בכל התפילה. אכן, כפי שהביא שם, דעה זו אינה מוסכמת. [ואגב, לכאורה כל המקורות שהביא לביסוס הנהגה זו, אינם מתייחסים לאופן שבו המתפלל עם הש"צ אינו אומר את הברכה כלל, אלא לאופן שאומר הברכה עם הש"צ ואינו אומר אתה קדוש. ובאופן כזה אינו נחשב כמדלג הברכה כלל, אלא שאומרה בנוסח שנתקן לש"צ, ואכמ"ל]:

ואולי יש ללמד זכות על מנהג זה, כי הנה קדושה נאמרת בברכה דוקא, ואין אפשרות לומר קדושה ללא ברכה, ואפילו לא כתשלומין. [ויש סוברים שאפשר לומר שלוש ברכות ראשונות כדי להשלים קדושה (ועיין ספר המנהיג דיני תפילה סימן כ"ז, ובית יוסף אורח חיים סימן ס"ט בשם מהר"י אבוהב). הרי שהתירו לומר ברכות עבור זה, כי אין אפשרות אחרת להשלים הקדושה אלא בברכה. ואגב, לשיטה זו משמע שאין צורך לומר הקדושה בתפילה דוקא, שהרי שלוש ברכות אינן תפילה, אלא די בברכה. ומה שאומר כל השלוש ברכות, כי שלשתן חשיבי כברכה אחת]. וכבר מצאנו בכמה מצוות שבדיבור, שקבעו חז"ל לקיימן בברכה, כגון תפילה, קידוש היום, וידוי יום הכפורים (כמובא בשם הגר"א באמרי נועם ברכות דף ד' ע"ב), ועוד. [ובמקום אחר ביארנו שלדעת הראבי"ה (סימן תקכ"ו) גם מצות ספירת העומר נאמרת בברכה, ולכן צריך לומר שהיום כך וכך לעומר, ומטעם זה החשיב הספירה כסיום הברכה לעניין פתח על דעת לספור יום אחר, ואכמ"ל][ה]. ועל דרך זה יש לומר שמצות קידוש השם בקדושה, צריכה להיאמר בברכה דוקא:

ולכאורה נראה לפי זה, שגם מצד הציבור יש צורך שהקדושה תהיה בתוך ברכה, וברכת אתה קדוש של־ש"צ צריכה לעלות גם לציבור. [וכתב הדרכי משה (סימן קכ"ה ס"ק ב') וז"ל, ובמהרי"ל (הלכות תפילה סעיף ב') שהוא

[ה] וכעין זה כתב הג"ר בצלאל מוילנא זצ"ל (שו"ת בניין שלמה ח"ב סימן ל"ד אות ז') שברכת אשר גאלנו היא ברכה על זכירת יציאת מצרים, כלומר שתיקנו חז"ל שזכירה זו תיאמר בברכה, כמו קידוש של־שבת שנתקנה לו ברכה יעו"ש. וכך יש לומר גם לגבי אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות בראש השנה, שנתקנו בברכות דוקא (ועיין שו"ת תשובות והנהגות ח"ז סימן ע"ב):

לא היה מדבר מתחילת הקדושה על אחר אמן דהאל הקדוש ע"כ. ויש שכתבו (אליה רבה סימן צ"ה ס"ק ז') שצריך לכוון רגליו עד סוף הברכה, כי כל הברכה היא ברכת הקדושה. ועיין עוד שו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן מ"א):

אולם בפוסקים (אורח חיים סימן ק"ד סעיף ז') מבואר, שהנמצא באמצע תפילתו אינו מפסיק לשמוע אלא קדוש וברוך, ולא כל הברכה. ולכאורה משמע מזה, שכדי לקיים אמירת הקדושה אין צורך לשמוע כל הברכה מהש"צ. וצריך לומר דדי בכך שמצד הש"צ נאמרת הקדושה בברכה, ואין צורך שתתייחס הברכה גם לציבור. [ואולי די בכך שעשרה מתוך הציבור שומעים הברכה, וממילא אחרים יכולים להצטרף באמירת פסוקים בלבד]. ואולי יש להשוות לדברי חזון איש (אורח חיים סימן קל"ז אות ד') לגבי תקיעות על סדר מלכיות זכרונות ושופרות, ואכמ"ל:

אמנם אולי יש מקום לומר, שמצות הקדושה לכתחילה היא לשמוע כל הברכה מהש"צ, באופן שכל הברכה תתייחס לציבור. [ואין הכרח שתתייחס הברכה לציבור בדרך שומע כעונה ממש, כי לפעמים עצם הדבר שאחד מברך והציבור שומעים, מחשיב שהברכה מתייחסת אליהם. ובדרך זו ביארנו במקום אחר עניין חזרת הש"צ להוציא את שאינו בקי, ואכמ"ל]. אך לגבי הנמצא באמצע תפילתו, לא הכריחוהו להפסיק ולשמוע אלא את עיקר הדבר, שהרי בלאו הכי לא ראוי להפסיק בשתיקה באמצע התפילה, ויש שנחלקו לגמרי על דין זה (כמבואר בפוסקים):

ועל דרך זה מצאנו גם בקדיש, שאף על פי שבודאי יש לשמוע לכתחילה את הקדיש כולו, ובכמה מקומות נראה שהש"צ מוציא את הציבור באמירת הקדיש[ו], בכל זאת הנמצא באמצע תפילתו

[ו] עיין בן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויגש אות ט"ז) על אמירת קדיש ע"י עמי הארץ, שאינם מבינים להוציא ידי חובה את הציבור. ועוד כתב שם (אות י"ב) על קדישים של־חובה, ואין הקטן יכול לאמרם לבדו, אלא צריך גדול להוציא הציבור ידי חובה. והנה אמת הדבר שכמה מגדולי הפוסקים, שדנו אודות אמירת קדיש ע"י קטן, הזכירו בתוך דבריהם שצריך שמי שאומר את הקדיש יוכל להוציא את הרבים ידי חובה [כגון שו"ת דבר שמואל סימן ש"א, פרי חדש סימן ס"ט ס"ק א', מנחת אהרן כלל י"ב הלכה ל', ועוד הרבה. וע"ע בתשובת רבי יצחק די ליאון בעניין קטן העובר לפני התיבה במוצאי שבת (נדפסה בספר פתחי תפילה ומועד דפים ס"ג ס"ד) בשאלת השואל, הוא רבי יוסף אבודרהם, כמבואר בבית יוסף סימן נ"ג]. אולם אפשר שאין כוונתם להוציא ע"י שומע כעונה, ובכוונת שומע ומשמיע. אלא שכיון שהציבור חייבים להעמיד מתוכם מי שיאמר קדיש, והם יענו אחריו, אינם יוצאים אלא באמירת בר חיובא, ובלא זה נשארו בחובתם. אכן מדברי הבן איש חי דלעיל, אודות עמי הארץ שאינם מבינים להוציא את הציבור ידי חובה, משמע שנצרכת כוונה להוציא את הציבור, והדברים נראים מחודשים. אולם עכ"פ יש לומר שנצרך

אינו מפסיק אלא לשמיעת איש״ר בלבד (כמבואר בפוסקים שם):

נמצא עכ״פ שמצות הקדושה לכתחילה היא לשמוע את ברכת אתה קדוש כולה, וכל הברכה מתייחסת אל השומע. ולפי זה יש ללמד זכות על המתפללים עם הש״צ ששותקים בברכת אתה קדוש, כי יש לומר שמאחר שכדי לצאת מצות קדושה כהלכתה, תיקנו חז״ל שתעלה כל ברכת האל הקדוש לציבור כאילו אמרוה בעצמם, כדי שיקיימו מצות הקדושה בהידור, דהיינו בתוך ברכה, ממילא כיון שברכה זו מתייחסת לציבור כדי לקיים מצות הקדושה לכתחילה, ממילא עולה היא להם גם לתפילה (אף שיש לפקפק שאין היא עולה להם אלא בתורת ברכה ולא בתורת תפילה, וי״ל):

וכל זה כלימוד זכות גרידא. ולהלכה, הנהגה זו נראית תמוהה. וצריך בירור אם מנהג זה מנהג ותיקין הוא, או מנהג טעות שיש לבטלו:

ב. קריאת הבן הנולד מייבום על שם המת

בקובץ דברי חפץ גליון י״ז הלכות יבום וחליצה דף נ״ד ס״ק ל״ב, אודות קריאת הבן הנולד מייבום על שם המת. יש לציין לדברי ר״י אברבנאל (דברים כ״ה דף רל״ד) וז״ל, שהבן הנולד יקרא על שם המת עצמו, עם היות שהרמב״ן ימאנהו. ומה שיסתייע ממה שלא נקרא בן רות מחלון כי אם עובד, כבר אמרתי שלא היה העניין ההוא יבום וכו׳ ע״כ. וכך כתב ר״י קרא (דברים כ״ה, ו׳. בתוך ספר הגניזה האיטלקית, הוצאת ארחות ירושלם ה׳תשנ״ח, דף נ׳) וז״ל, לנחלה. יכול יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, כשהוא אומר על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה להלן לנחלה, אף כאן לנחלה. ואעפ״כ נהגו במגנצא ובגרמיישא חס ושלום כשאירע דבר זה בימיהם, הם מצווין לקיים אחר נתינת שם ממש וגם לנחלה לקיים דברי סופרים ע״כ:

ג. תפילה על חולה בהזכרת שם האם

שם בתשובת הרה״ג איתמר חיים כהן שליט״א דף קט״ז ואילך, האריך לבסס מנהג ק״ק תימן, שבכל התפילות על החולה מזכירים שם אביו, ולא שם אמו. ויש לציין טעם להזכרת שם האם (אף כי גם הוא, כשאר הטעמים, אינו מוכרח) שכתב בספר פנים יפות (במדבר י״ב, י״ב) וזה לשונו, דכבר אמרו חז״ל שכל הלחשים והתפילות וקיום בריות הגוף, הוא בשם אמו. ותפילות עליות נשמה, בשם אביו ע״כ. ובספר חתם סופר על התורה (ריש פרשת תולדות ד״ה ואלה, השלישי) הזכיר הטעם הידוע דדלמא לאו אביו הוא, בתוספת מעט וזה לשונו, ונראה לי לפי מה דאמרינן (שבת דף ס״ו ע״ב) אמר אביי, אמרה לי אם, כל

שהאמירה תתייחס אל הציבור, באופן שיהיו הציבור שומעים את כל הקדיש, אף אם אין צורך להחשיבם כאומרים את הקדיש מתחילתו ועד סופו, ע״י שומע כעונה:

מנייני בשמא דאמא. ר״ל כל הלחשים אומר בן פלונית, בשם האם ולא בשם האב. והוא הדין כל התפילות, מזכיר שם האם. אבל אביו, דלמא לאו אביו הוא, ולא סמכינן ארובא כי האיי גוונא ע״כ. סתם ולא פירש מפני מה לא סמכינן ארובא. ואפשר מטעם ספק נפשות, או מטעם דלא סמכינן ארובא במקום שיכול לומר דבר מבורר. שוב ראיתי בספר דברי תורה (מונקאטש, מהדורא תניינא אות ד׳) שנגע בסברות אלו, והוסיף עוד כמה הערות חשובות בסוגיא זו יעו״ש. [המקורות דלעיל הוזכרו בילקוט ביאורים מהדורת מתיבתא שבת שם]:

ד. חובת ההסדרה בזמנינו

שם דף קצ״ז ואילך, הובא משא ומתן בין הרה״ג עזרי עמרני זצ״ל, ובין להבחל״ח הרה״ג אביחי שרעבי שליט״א, בשאלת חובת ההסדרה בזמנינו. וראיתי לנכון לכתוב שתי הערות קלות שעלו בדעתי בעת קריאת הדברים:

א) כתב רבינו ירוחם (חלק אדם נתיב ו׳ חלק א׳), ובר״ה יסדיר אדם תפילתו ואח״כ יתפלל, כלומר להתפלל קודם בלחש, כך פשוט. עוד כתב (שם נתיב ז׳ חלק ג׳), ביום הכפורים יסדיר תפילתו ואח״כ יתפלל, כלומר שיתפלל קודם בלחש, כך פשוט בר״ה:

ויש לתמוה על דבריו, מפני מה הזהיר להסדיר תפילתו בלחש, מה לי מסדיר בלחש, מה לי מסדיר בקול רם:

ושמא אפשר לבאר דבריו באופן מחודש. כי הנה בספר המכתם (ברכות דף ל״ג ע״א) כתב, שאני רואה שתפילת ראש השנה ויום הכפורים אנו מסדרים אותה, ולא של־ראש חודש. ובארץ פרובנצה לא הא ולא הא, לבד קטליוייא וארגון ושאר ארצות כמו הם בריבוי המקומות ע״כ. הרי מבואר בדברי ספר המכתם, שלא היו נוהגים להסדיר התפילות אפילו בראש השנה ויום הכפורים. והנה רבינו ירוחם הוא מחכמי פרובינציה (כמבואר בהקדמתו), וזמנו קרוב ממש לזמן בעל ספר המכתם (שניהם פעלו בתחילת האלף הששי):

ואפשר שבדבריו הנז״ל בא רבינו ירוחם ליישב ולבאר מנהג מקומו, על פי שתי הנחות מחודשות. א׳, חובת ההסדרה נוהגת דוקא בתפילת המוסף של־ראש השנה ויום הכפורים. ב׳, ההסדרה אינה נצרכת אלא לש״צ, והיא מתקיימת במה שמתפלל בלחש לפני חזרת שליח ציבור:

ופירוש הדברים, כי הנה קיימא לן דשליח ציבור מוציא את הבקיאים בתפילת המוסף של־ראש השנה ויום הכפורים, ומטעם דאווישי ברכות, כלומר שהברכות ארוכות ומטעות ולא הכל בקיאים בהן (ראש השנה דף ל״ה ע״א וברש״י שם). והנה אלו היוצאים ידי חובתם מהש״צ, בודאי אינם צריכים להסדיר תפילתם, שהרי אינם מתפללים. וגם לגבי אלו שאינם יוצאים ידי חובתם מהש״צ, כבר כתב בשו״ת הרשב״ש (סימן קצ״ג) [ליישב המנהג שאין מסדירים במוסף של־ראש השנה ויום הכפורים] וז״ל, דכיון דקיימא לן כרשב״ג דאמר

ש״צ מוציא את הבקי, ואין הציבור חייבין להסדירה, ודי במה שמסדיר הש״צ בשעה שהצבור מתפללין ע״כ. [ויש לבאר טעמו, שכיון שיש אפשרות לצאת מש״צ, ומי שאין מובטח לגמרי שתפילתו שגורה בפיו, יסמוך על הש״צ, ממילא לא ראו לתקן הסדרה עבור אלו המתפללים בעצמם, שהרי אותם יחידים בהכרח אמדו בעצמם שלא יטעו. מה שאין כן בשאר התפילות, כיון שהבקי אינו יוצא מש״צ, ממילא גם אלו שעלולים להיכשל אם לא יסדירו התפילה חייבים להתפלל בעצמם, וממילא חייבו על הכל שיסדירו תפילתם קודם לכן]. נמצא א״כ שרק הש״צ צריך להסדיר תפילתו במוספי ראש השנה ויום הכפורים. וזו כוונת רבינו ירוחם, שתקנת ההסדרה מתקיימת בכך שיתפלל הש״צ בלחש, עם שאר הציבור, ואין צורך בהסדרה מיוחדת:

ואולם, כאמור לעיל, בהכרח לומר שלפי רבינו ירוחם אין חובת ההסדרה נוהגת אלא בתפילת המוספין, שאם לא כן על כל פנים יצטרכו הציבור להסדיר שאר תפילות, שבהן אינם יוצאים ידי חובתם מש״צ. והאמת היא, שיש לכך מעט סמך מדברי הגמרא (ראש השנה שם). שהרי אמרו שם, הלכה כרבן גמליאל בברכות של־ראש השנה ושל־יום הכפורים ע״כ. והכוונה לתפילת מוסף של־ראש השנה ויום הכפורים. הרי דנקטו ׳ברכות של־ראש השנה ושל־יום הכפורים, על תפילת המוסף. ובהמשך אמרו לגבי הסדרה, מסתברא מילתיה דרבי אלעזר בברכות של־ראש השנה ושל־יום הכפורים ושל־פרקים ע״כ. ומהשוואת הלשון יש מקום ללמוד שחובת ההסדרה נוהגת בתפילת המוסף דוקא. והטעם לכך, משום דאוושי ברכות. וכשם שהתירו לצאת מש״צ מטעם זה, כך חייבו הסדרה מאותו טעם עצמו (ועיין ספר המכתם ברכות דף ל״ג ע״א הנז״ל, בטעם חובת ההסדרה, משום דתפילה אריכתא היא). [וצריך לומר לפי הנז״ל, שלפי השיטה שההיתר לצאת ידי חובה מש״צ נוהג רק בתפילת יום הכפורים של־יובל (עיין רבינו ירוחם שם ושם, שהביא מחלוקת זו), ה״ה שחובת ההסדרה נוהגת דוקא אז]:

[ולגבי תפילת הפרקים, לכאורה תהיה חובה על הציבור להסדיר, שהרי אז אי אפשר לצאת מהש״צ. ואמנם לפום רהטא לא מצאתי שהזכיר רבינו ירוחם חובת הסדרה בראשי חדשים ומועדים. וכבר כתבו הראשונים כמה טעמים מדוע אין מסדירים תפילת ראשי חדשים ומועדים (עיין ספר המכתם שם, שחובת ההסדרה מעיקרא אינה נוהגת במועדים וז״ל, שמתוך שמחת המועדים אדם נותן לבו עליה, ומתוך שהוא חוזר אותה כל המועד, סדורה בפיו ע״כ. ועיין שם טעם נוסף. ולגבי ראשי חדשים, כתב שם שהמנהג מוכיח שחובת ההסדרה בפרקים אינה הלכה. ובחידושי הרשב״ץ ברכות דף ל״א ע״א (דף קצ״ז מדפי הספר) כתב וז״ל, אבל אם אין שינוי אלא בברכה אמצעית, כיון דקליל הוא לא אתי למטעי בה ולא צריך לאסדורי ע״כ, ולא פירש דברי הגמרא לפי דרכו. ומדברי שו״ת הרשב״ש סימן קצ״ג משמע קצת שמפרש שתפילת הפרקים היא באופן שמתפלל לפרקים רחוקים. וצריך תלמוד מלשון

הגמרא בראש השנה שם, שאני רב יהודה, כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי, כפרקים דמי, וי"ל)]:

והנה מפשט לשון רבינו ירוחם הנזכר לעיל, 'להתפלל קודם בלחש', או 'שיתפלל קודם בלחש', משמע שצריך שיתפלל תפילה שלימה. ולכאורה הדבר מחודש, שהרי די שיסדיר החלקים הנוספים והמיוחדים לראש השנה ויום הכפורים, ותו לא. ובקובץ דברי חפץ הנז"ל (**דף ר"ב**) הובאו דברי הרה"ג ר' עזרי עמרני זצ"ל, שלמד מדבריו שמחובת ההסדרה להתפלל תפילה שלימה. ולפי האמור בדברינו, בהכרח כל דברי רבינו ירוחם בש"צ, שבודאי מתפלל תפילה שלימה, ואין מזה הוכחה להסדרת יחיד [ומה שנקט יסדיר אדם תפילתו, לישנא דגמרא נקט, ואין בזה הכרח]:

ואעפ"י שהדברים מחודשים, ונגד דברי שאר הראשונים, מ"מ אמרתי להציע ביאור זה לפני המעיינים, ולהם משפט הבחירה:

ב) בשבלי הלקט (עניין תפילה סימן י"ב) דחה שיטת רבינו אפרים האוסר להתפלל מתוך הסידור וז"ל, מ"מ הנראה בעיני שמותר להתפלל בספר, לפי שעיקר כוונתו הוא כדי שלא יטעה ותהא סדורה על שפתיו שלא יכשל בתפילתו ע"כ. ותמה הרה"ג ר' עזרי עמרני זצ"ל (**שם דף ר"ט**) שהרי הטעם לאסור הוא מפני דברים שבעל פה, והיתר זה אינו תלוי בכוונתו (ועיין שם מה שפירש, ולענ"ד פירושו דחוק):

ויש לפרש בפשיטות, שהיתר דברים שבעל פה הוא במקום צורך. ולכן ביאר שהתפילה מתוך הסידור יש בה צורך חשוב עבור הש"צ, כדי שלא יכשל בתפילתו (אעפ"י שבעצם הרי הוא יודע את התפילה בעל פה):

ה. חסידותו של יוסף

שם במאמר יוסף הצדיק והחסיד **דף רנ"ט** הוזכרה חסידותו של יוסף שמחל לאחיו על מכירתו. עיין עוד בזה בספר חסידים סימן י"א:

תחזקנה ידיכם במלאכת הקודש

חיים טולידאנו, ירושלם

גירסת קדמונינו מְשַׁמְּעִין על השקלים

גירסת קדמונינו, באחד באדר מְשַׁמְּעִין על השקלים. גירסא זו מתאימה ללשון הפסוק [שמואל־א' ט"ו, ד'], **וַיְשַׁמַּע שָׁאוּל אֶת הָעָם**. לא כתוב וַיַּשְׁמַע וגם לא וישמיע, אלא וַיְשַׁמַּע, בלשון חזק. זהו כמו ההבדל בין חותך למחתך, ובין חוזר למחזר. חותך הכוונה לחתך פעם אחת, אבל מחתך הכוונה לחתיכות רבות. חוזר על הפתחים הכוונה לפעם אחת, אבל מחזר הכוונה לחיזור פעמים רבות. כך לגבי שקלים, משמְּעִין על השקלים. עוד פעם, ועוד פעם. מכריזים ושוב מכריזים, מכיון שישנם אנשים עצלנים, וישנם שקשה להם להוציא ממון, לכן צריכים לשוב ולהזכיר להם עד שיתנו. ואכמ"ל:

(נערך מתוך דברי מרן שליט"א בשערי יצחק משפטים שקלים ה'תשפ"א ב'של"ב)

לקובץ י"ז

א. הערות על פירוש רבינו סעדיה עדני

א) בפירוש רבינו סעדיה עדני על הרמב"ם דף י' נתן סימן להבדלה במוצאי יו"ט לחול, י"ה. ולכאורה כשיש רק שני דברים אין צורך לסימן, וכמו שלא נתן סימן לקידוש, י"ק. וצ"ל כיון שכבר נתן סימנים להבדלה שבזמנים השונים, נתן סימן גם לזה:

ב) שם דף י"א בחתימת ברכת השבת, נתן טעם למה אין מזכירים את ישראל כמו ביו"ט, משום שהשבת ניתנה לישראל לפני שנתקדשו. וקשה דמ"מ היה צריך לומר מקדש השבת וישראל[ז]:

ג) שם בטעמו השני להא דמבדיל עד סוף יום רביעי, כתב וז"ל, ויש אומרים שזה כיון שעד סוף יום רביעי הוא נמשך אחר השבת שעברה. אבל מיום חמישי והלאה, הרי הוא נמשך אל השבת שתבוא, כפי מה שאמרו מכבסין בחמישי משום כבוד השבת עכ"ל. וכן מצינו גבי אנשי משמר, שבחמישי מותרים לכבס מפני כבוד השבת. הרי שרק מיום חמישי ניכר שהוא לכבוד השבת הבאה:

ד) שם דף י"ב נתן טעם למה אסור לאכול ולשתות לפני הקידוש, שמא ישכח לקדש. וקשה הרי אסרו אפילו טעימה, ולא מצינו כזאת לפני מנחה וכדומה[ח]:

ה) שם דף י"ג נתן טעם למה אין קידוש אלא במקום סעודה, לפי שאם סעד במקום אחר, יאמרו עליו שלא קידש ע"כ. וקשה דאם כן למה הוצרכו לדרוש דין זה מפסוק וקראת לשבת עונג, כמו שהביא לאחר מכן. ועוד יש לדון בטעם זה, למה בשאר מצוות לא מצינו שיקיים את המצוה במקום הסעודה, כדי שלא יחשדוהו. וכן בהבדלה לא אמרו דבר כזה. ושם דף י"ד כתב שאין צריך לאכול אחרי ההבדלה, וקשה הרי יש ללוות את המלכה בסעודה רביעית[ט]:

[ז] הרב המעיר שליט"א הביא דברי רבינו סעדיה עדני שלא כלשונו, אלא כפי שהבין כוונתו, ועל כן הוקשה לו כך. אבל המדקדק בלשונו, יראה דלא קשיא מידי. שכן כתב בזה"ל, זה מחמת היות השבת נתקדשה מששת ימי בראשית. אבל ימים טובים, תחילה נתקדשו ישראל, ואחר כך נצטוו בקדושת ימים טובים, לכן אנו אומרים מקדש ישראל והזמנים ע"כ. וכוונתו לומר שהשבת נתקדשה עוד לפני היות ישראל בעולם, ובלא שום קשר לישראל, על כן אין טעם להזכירם בברכה. אבל ימים טובים לא נתקדשו אלא אחרי שנתקדשו ישראל, ובשביל ישראל נתקדשו, ואכמ"ל. איתמר:

[ח] לפום רהטא יש לתרץ שחז"ל ברוח מבינתם גזרו בכל דבר לפי מה שראו צורך לגזור, וכמו שמצינו חילוקים כאלה בעניינים אחרים. איתמר:

[ט] אשיב בקצירת האומ"ר לכל הקושיות הללו. מצינו שנתנו טעמים גם לעניינים שנלמדו מפסוקים. הקידוש קשור לסעודה, שהרי אסור לאכול לפני הקידוש. איני יודע היכן

ב. מי פרנס את החיות בתיבה

ז) בהערות על חיבור נשמת חיים למהרי"ץ בן יעקב, דף ל"ח הערה כ"א, מסתברא שנח הוא שפרנס את החיות, שהרי מצינו שאיחר מזונות לארי והכישו וכו' ע"כ. ואינה הוכחה כל כך, כי יכול להיות שהוא היה מעל כולם, וכמו שהוא דאג להאכיל לאותו עוף שלא ביקש אוכל, עיין סנהדרין דף ק"ח ע"ב:

דוד אריה שלזינגר
מח"ס ארץ דשא על משנ"ב

מצינו עוד מצוה אחרת הקשורה לסעודה. ההבדלה אינה קשורה לסעודה רביעית. ויש אומרים שאם נמשכה סעודה שלישית עד אחרי חשיכה, אין צריך לאכול סעודה רביעית, אעפ"י שעדיין לא הבדיל. ובלאו הכי יש אומרים שסעודה רביעית אינה טעונה פת, והרי על זה דיבר שם בדף י"ד, מדוע אין מבדילין על הפת, עיין שם ותבין. ולא עוד אלא שיש אומרים שסעודה רביעית אינה חובה. איתמר:

שושר"ש בנל"כ ואע"י

(שלים, ולא שלימו רחמי שמיא. ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה)

לזכר עולם יהיה צדיק

הנני מציב יד ושם לזכר ולעילוי נשמת מעכ"ת אדוני אבי מו"ר
הרב הגאון החסיד והעניו יושב בסת"ר
כקש"ת רבי **נסים (נחום) רצאבי** זצ"ל
שהיה ראב"ד ומאריה דאתרא בק"ק רצאבה ואגפיה, תימן.
בנן של קדושים, גזע ישישים ותרשישים

בנו של מה"ר נסים במה"ר שלום במה"ר סעדיה בן הרב הגדול המקובל האלהי שלמה בירב יעקב במה"ר שלמה בירב יוסף בירב יהודה נע"ג, אשר על שמו נקראת משפחתנו בשם "בני יהודה". ולר' יהודה אח ושמו ר' משה נע"ג, וצאצאיו אחריו נקראים "בני משה".

ובן בתו של הרב הגאון יחיא (ראב"ד ק"ק רצאבה) בן הרב הגאון יחיא (ראב"ד ק"ק דמאר) בן כמהר"ר משה אלקאפח זצוק"ל (מעי"ת צנעא, ממשפחת אמו של גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א, כנזכר בספרו עץ חיים ח"א דף נ"ד, ועיין במבוא למילי דאבות אות ז' דף מ'), וחתנו של כמהר"ר שלום זצ"ל בירב יהודה בן מה"ר שלום כוחייל נע"ג, נכד כמה"ר סעדיה דרַיין זיע"א (עי' נפלאות מתורתך פ' שופטים ע"פ קוסם קסמים ד"ה מעשה). נולד בשנת התרס"ט בר"כ, ונלב"ע ביום רביעי ו' מנחם אב התשנ"ב בש"ג

מי יתן לנו חליפתו, מי יתן לנו תמורתו,
איש האשכולות, מוכתר במדות נעלות,
פה מפיק מרגליות, ודורש כתרי אותיות,
מופלא ומופלג במקרא במשנה ובתלמוד,
הלכות ואגדות, קבלה דקדוק ומסורת וכו',

תנצב"ה.

על ברכי חכמתו גדלתי, וממעיינות תורתו שאבתי,
ובזכותו עד הלום הגעתי.
שלי ושלכם, שלו הוא,
אני עפר משכבו,

הצב"י יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

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

דברי חפץ

מתוך פעולות יד מהרי"ץ

את הדפים דלקמן ניתן להשיג
במהדורא מפוארת וצבעונית
במשרדי מוסדות יד מהרי"ץ

הדרן עלך
שבסיום מסכתא

הנוסח מבואר, מנוקד ומוגה

על ידי מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח, שו"ת עולת יצחק ג"ח, ועוד.

נוסח 'הדרן עלך' שבסיום מסכתא

אפשר לעשות סעודת סיום על שתי מסכתות יחד, ואין בזה משום חבילות חבילות [כמ"ש בקרית ארבע ליקוטים סי' קכ"ז דף ק"ס ע"ד, ובשו"ת ויען אברהם (פאלאגי) או"ח סי' נ'] ופשוט דהוא הדין יותר. ויאמר אז בלשון רבים הדרן **עֲלַיכוּ מסכתות פלונית ופלונית** וכו' **וְהַדְּרַיכוּ עלן. דעתן עֲלַיכוּ מסכתות פלונית ופלונית** וכו' **ודעתַּיכוּ עלן. לא נתנשֵׁי מִנַּיכוּ מסכתות פלונית ופלונית** וכו' **ולא תִתנְשׁוּ מִנן** וכו'. יב"ן.

אחר השלמת המסכתא יאמר זה, ויועיל לזכרון בעזרת השם יתברך.

הַדְּרַן עֲלַך מַסֶּכֶת פלונית[א], **וְהַדְּרַך עֲלַן. דַּעְתַּן עֲלַך מַסֶּכֶת** פלונית, **וְדַעְתַּך עֲלַן. לָא נִתְנְשֵׁי מִנַּך מַסֶּכֶת** פלונית, **וְלָא תִתְנְשֵׁי מִנַּן, לָא בְּעָלְמָא הָדֵין, וְלָא בְּעָלְמָא דְּאָתֵי:** [ג"פ]

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, שֶׁתְּהֵא תּוֹרָתְךָ אֻמָּנוּתֵנוּ בָּעוֹלָם הַזֶּה, וּתְהֵא עִמָּנוּ לָעוֹלָם הַבָּא. חֲנִינָא[ב] בַּר פַּפָּא. רַמֵּי בַּר פַּפָּא. נַחְמָן בַּר פַּפָּא. אַחַאי בַּר פַּפָּא. אַבָּא מָרִי בַּר פַּפָּא. רַפְרָם בַּר פַּפָּא. רָכִישׁ בַּר פַּפָּא. סוּרְחָב בַּר פַּפָּא. אִדָּא בַּר פַּפָּא. דָּרוּ בַּר פַּפָּא:

הַעֲרֵב נָא יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶת דִּבְרֵי תּוֹרָתְךָ בְּפִינוּ, וּבְפִיפְיוֹת עַמְּךָ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל. וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְצֶאֱצָאֵינוּ וְצֶאֱצָאֵי עַמְּךָ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל, יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ, וְלוֹמְדֵי תוֹרָתְךָ לִשְׁמָהּ: מֵאוֹיְבֵי תְּחַכְּמֵנִי מִצְוֹתֶיךָ, כִּי לְעוֹלָם הִיא לִי: יְהִי לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ, לְמַעַן לֹא אֵבוֹשׁ: לְעוֹלָם לֹא אֶשְׁכַּח פִּקּוּדֶיךָ, כִּי בָם חִיִּיתָנִי: בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ, לַמְּדֵנִי חֻקֶּיךָ: אָמֵן אָמֵן אָמֵן, סֶלָה, וָעֶד:

מוֹדִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, שֶׁשַּׂמְתָּ חֶלְקֵנוּ מִיּוֹשְׁבֵי בֵית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא שַׂמְתָּ חֶלְקֵנוּ מִיּוֹשְׁבֵי קְרָנוֹת. שֶׁאָנוּ מַשְׁכִּימִים, וְהֵם מַשְׁכִּימִים. אָנוּ מַשְׁכִּימִים לְדִבְרֵי תוֹרָה, וְהֵם מַשְׁכִּימִים לְדָבָרִים בְּטֵלִים. אָנוּ עֲמֵלִים, וְהֵם עֲמֵלִים. אָנוּ עֲמֵלִים וּמְקַבְּלִים שָׂכָר, וְהֵם עֲמֵלִים וְאֵינָם מְקַבְּלִים שָׂכָר. אָנוּ רָצִים, וְהֵם רָצִים. אָנוּ רָצִים לְחַיֵּי

[א] שמות המסכתות לפי גירסתינו: בְּרָכוֹת, פֵּאָה, דְּמַאי, כִּלְאַיִם, שְׁבִיעִית, תְּרוּמוֹת, מַעֲשְׂרוֹת, מַעֲשֵׂר שֵׁנִי, חַלָּה, עָרְלָה, בִּכּוּרִים. שַׁבָּת, עֵירוּבִין, פְּסָחִים, שְׁקָלִים, יוֹמָא, סֻכָּה, בֵּיצָה, רֹאשׁ הַשָּׁנָה, תַּעֲנִית, מְגִילָּה, מוֹעֵד קָטָן, חֲגִיגָה. יְבָמוֹת, כְּתֻבּוֹת, נְדָרִים, נָזִיר, סוֹטָה, גִּטִּין, קִדּוּשִׁין. בַּבָא קַמָּא, בַּבָא מְצִיעָא, בַּבָא בַּתְרָא, סַנְהֶדְרִין (יש גורסים הדל"ת דגושה, ואעפ"כ השוא נח), מַכּוֹת, שְׁבוּעוֹת, עֵדֻיּוֹת, עֲבוֹדָה זָרָה, אָבוֹת, הוֹרָיוֹת. זְבָחִים, מְנָחוֹת, חוּלִּין, בְּכוֹרוֹת, עֲרָכִין, תְּמוּרָה, כְּרִיתוֹת, מְעִילָה, תָּמִיד, מִדּוֹת, קִנִּים. כֵּלִים, אֹהֲלוֹת (כך דעת מהרי"ץ זיע"א בגליון המשנה שם, דלא כגירסת ההמון אֲהֲלוֹת), נְגָעִים, פָּרָה, טְהָרוֹת, מִקְוָאוֹת, נִדָּה, מַכְשִׁירִין, זָבִים, טְבוּל יוֹם, יָדַיִם, עוּקְצִין.

[ב] נ"א חֲנַנְיָא.

הָעוֹלָם הַבָּא, וְהֵם רָצִים לְבֹאֵר שַׁחַת. אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה, לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם. וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ. וְיִבְטְחוּ בְךָ יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ, כִּי לֹא עָזַבְתָּ דוֹרְשֶׁיךָ יְיָ: כִּי כָּל הָעַמִּים, יֵלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו. וַאֲנַחְנוּ נֵלֵךְ בְּשֵׁם יְיָ אֱלֹהֵינוּ, לְעוֹלָם וָעֶד:

יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהַי, כְּשֵׁם שֶׁעֲזַרְתַּנִי לְסַיֵּם מַסֶּכֶת פלונית, כֵּן תַּעְזְרֵנִי לְהַתְחִיל מַסֶּכְתּוֹת וּסְפָרִים [קְדוֹשִׁים, כן צריך להוסיף. יעב"ץ] אֲחֵרִים וּלְסַיְּמָם, לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד, לִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת, וּלְקַיֵּם אֶת כָּל דִּבְרֵי תַלְמוּד תּוֹרָתֶךָ בְּאַהֲבָה. וּזְכוּת כָּל הַתַּנָּאִים וְהָאֲמוֹרָאִים וְתַלְמִידֵי הַחֲכָמִים, יַעֲמוֹד לִי וּלְזַרְעִי, שֶׁלֹּא תָמוּשׁ הַתּוֹרָה, מִפִּי וּמִפִּי זַרְעִי וְזֶרַע זַרְעִי עַד עוֹלָם. וְיִתְקַיֵּים בִּי, בְּהִתְהַלֶּכְךָ, תַּנְחֶה אוֹתָךְ. בְּשָׁכְבְּךָ, תִּשְׁמוֹר עָלֶיךָ. וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ: כִּי בִי, יִרְבּוּ יָמֶיךָ, וְיוֹסִיפוּ לְךָ, שְׁנוֹת חַיִּים: אוֹרֶךְ יָמִים, בִּימִינָהּ. בִּשְׂמֹאלָהּ, עוֹשֶׁר וְכָבוֹד: יְיָ, עוֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן. יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם:

כשיש עשרה, אומרים

רִבִּי חֲנַנְיָא בֶּן עֲקַשְׁיָא אוֹמֵר. רָצָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְזַכּוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל. לְפִיכָךְ הִרְבָּה לָהֶם תּוֹרָה וּמִצְוֹת. שֶׁנֶּאֱמַר, יְיָ חָפֵץ לְמַעַן צִדְקוֹ. יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר:

ואומר קדיש דעתיד

יִתְגַּדַּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵיהּ רַבָּא. (אָמֵן) דַּעֲתִיד לְחַדָּתָא עָלְמָא וּלְאַחֲיָאָה מֵתַיָּא. וּלְמִפְרַק חַיָּיָא. וּלְמִבְנֵי קַרְתָּא יְרוּשְׁלֵם. וּלְשַׁכְלָלָא הֵיכְלָא קַדִּישָׁא. וּלְמֶעְקַר פּוּלְחָנָא נוּכְרָאָה מִן אַרְעָא. וּלְאָתָבָא פּוּלְחָנָא דִי שְׁמֵיהּ, לְאַתְרֵיהּ. בְּהַדְרֵיהּ, בְּזִיוֵיהּ, וּבִיקָרֵיהּ. וְיִמְלוֹךְ מַלְכוּתֵיהּ וְיַצְמַח פּוּרְקָנֵיהּ, וְיַבֵּע [1] (וי"ג וִיקָרֵב) מְשִׁיחֵיהּ, וְיִפְרוֹק עַמֵּיהּ. בְּחַיֵּיכוֹן וּבְיוֹמֵיכוֹן וּבְחַיֵּיהוֹן דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל, בַּעֲגָלָא וּבִזְמַן קָרִיב, וְאִמְרוּ אָמֵן. (אָמֵן). יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא: יִתְבָּרַךְ: (אָמֵן). וְיִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאַר וְיִתְרוֹמַם וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַדַּר וְיִתְהַלַּל וְיִתְנַשֵּׂא, שְׁמֵיהּ דְּקֻדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא. (אָמֵן). לְעֵילָא לְעֵילָא מִכָּל בִּרְכָתָא, שִׁירָתָא וְתַשְׁבְּחָתָא וְנֶחָמָתָא, דַּאֲמִירָן בְּעָלְמָא, וְאִמְרוּ אָמֵן. (אָמֵן). עַל יִשְׂרָאֵל, וְעַל רַבָּנָן, וְעַל תַּלְמִידֵיהוֹן, וְעַל (כָּל) תַּלְמִידֵי תַּלְמִידֵיהוֹן, דְּעָסְקִין בְּאוֹרָיְתָא, דִּי בְאַתְרָא הָדֵין, וְדִי בְכָל אֲתַר וַאֲתַר. יְהֵא לְהוֹן וְלַנָא, חִנָּא וְחִסְדָּא וְרַחֲמֵי, מִן קֳדָם אֲבוּנָא דְּבִשְׁמַיָּא, וְאִמְרוּ אָמֵן. (אָמֵן).

יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שְׁמַיָּא, וְסִיעַתָּא וּפוּרְקָנָא וּרְוָחָא, וְחִנָּא וְחִסְדָּא וְרַחֲמֵי, עֲלֵיכוֹן וַעֲלַנָא וְעַל כָּל קְהָלְהוֹן דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל, לְחַיִּים וּלְשָׁלוֹם, וְאִמְרוּ אָמֵן. (אָמֵן).

עוֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו, הוּא בְּרַחֲמָיו (וְחַסְדָיו) יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם עָלֵינוּ וְעַל כָּל יִשְׂרָאֵל. (וְיִנָּחֵמוּ בְּצִיּוֹן וְיִבָּנֶה בְּרַחֲמָיו אֶת יְרוּשָׁלָם בְּחַיֵּינוּ וּבְיָמֵינוּ בְּקָרוֹב אָמֵן וְאָמֵן) [2]:

[1] עיין "שערי יצחק" שיעור מוצש"ק תולדות ומוצש"ק ויצא ה'תשע"ב.

[2] עיין "שערי יצחק" שיעור מוצש"ק ואתחנן ה'תשע"ד.

שלחן ערוך המקוצר חלק ה' (יורה דעה ב') סימן קס"ח הלכות נדרים ושבועות, הערה ט"ו דף רל"ה.

נוסח הַדּרַן עֲלַךְ וכו' שאומרים בסיום מסכתא מהתלמוד [ועיין על זה בהלכות תלמוד תורה סימן קס"ד הערה מ"ד ד"ה הנוסח], וכן בסיום לימוד המשניות בליל חג השבועות, יש שואלים מדוע אין מוסיפים לומר בלי נדר, שהרי קיימ"ל בנדרים דף ח. האומר אשנה פרק זה, נֶדֶר גדול נָדַר לאלהי ישראל, וכמובא בשו"ת רבבות אפרים חלק ד' סימן מ"ד אות ס"א. ולק"מ, כי הדבר פשוט ש"הדרן" הוא לשון עבר, ובלשון עתיד הוא "נֶהְדַּר" כמו שאומרים בסליחות ולא נהדר ריקן מקמך [ועיין למהרי"ץ בפירושו עץ חיים על האשמורות דאלול דף ט"ל ע"א ד"ה ולא נהדר], ועל זה וכיו"ב אמרו האומר "אשנה" פרק זה, אבל בלשון עבר לית לן בה. וגם מי שלא למד זאת אלא כעת בפעם הראשונה בימי חייו, שפיר דאמי לומר כהאי לישנא, כיון שלמד זאת כבר בבטן אמו, כדאיתא בנדה דף ל: ומלמדין אותו כל התורה כולה, וכיון שבא לאוויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו וכו'.

והכי פירושו, חזרנו עלַיִך מסכת פלונית, ומבקשים אנו שגם אַתּ תחזרי עלינו, וקאי על רוחניות המסכתא. [וידוע המעשה של-חכם ערירי שעסק בגמרא מסכת חגיגה בלבד, ואחר פטירתו באה אשה והרימה קולה בבכי ומספד, שיתקבצו בני-אדם להספידו ולקברו בכבוד. אמרו לה מה שמֵך, אמרה להם "חגיגה" שמי, כדאיתא במנורת המאור פרק רי"ג בשם מדרש תנחומא]. והוא על דרך שאמרו (ב"מ דף פה.) תורה "מְחַזרת" על אכסניא שלה. דעתן עלך מסכת פלונית וכו', כלומר דעתנו עליך שלא להסיח דעת ממך לשכוח מה שלמדנו, ואף את תהא דעתך עלינו. וקשה לומר כי גם הדרן עלך, הוא לשון בקשה ותפילה, דאם כן הוה להו לפרושי.

ושמעתי כי יש חושבים שפירוש הדרן, הדרך, מלשון הוד וְהָדָר. ונראה שהוקשה להם ביאור העניין איך היא תחזור עלינו. ומכל מקום אין זה מתקבל לומר שהדרינו יהא על המסכתא. וכך קיבלנו הקריאה הַדּרַן עֲלַך וכו' הד' דגושה [ואעפ"כ השוא נח ולא נע, כפי שהיא שיטתנו אף בכיוצא בזה ואכמ"ל], דמוכח שהוא לשון חזרה בארמית, ולא לשון הוד והדר, וכמ"ש בס"ד בלשון חכמים מרפא. [הוספה: ושם הבאתי שראיתי אחר זמן כי בספר החיים הבין שהוא לשון הוד והדר].

יישר כח לעורך ה"ה הרב **נסים רצאבי** יצ"ו

יוצא לאור ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il

אגרת מוסר

לק"י

בענייני הנהגות התפילה בבית הכנסת, וחינוך הילדים למצוות

מאת כבוד גדולת קדושת מהרי"ץ זצוק"ל – גאון רבני תימן ותפארתם
נערך ע"י מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א – פוסק עדת תימן

האיגרת הנפלאה דלקמן, חוזרת ונדפסת על ידינו (כעת ניסן התשע"ב בשכ"ג, מנוקדת לראשונה) על שמו של גאון עוזנו מהרי"ץ זיע"א, כפי הנזכר בשני כתבי יד שזכינו והגיעו לידינו, וכמו שהזכרנו כבר בס"ד בשולי המעיל סימן א' אות ס"ט. בעבר נדפסה ע"י זולתנו כמה פעמים על שם אחיו מה"ר שלמה זצ"ל, וזאת על פי כתב יד יחיד ששם נזכר שמו בחתימת האיגרת. אבל טובים השנים מן האחד, ועל פי שנים עדים יקום דבר:

לא נודע לנו לעת עתה באיזו שנה נכתבה האיגרת, ובעיקבות אלו מאורעות. עכ"פ מן הסתם נשלחה האיגרת לכל בתי כנסיות שיקראוה גדולי הקהל בפניהם או על ידו בעצמו, כדי לגדור בפני קלי דעת ופורצי גדר חסרי יראת שמים, שיש להניח כי לא היו זולת מיעוטא דמיעוטא. אלא כדי שלא לביישם בפרהסיא, נקט לשון כוללת. כמו כן לקח לו דרך המוכיחים בזה שכלל את עצמו עמהם, בכדי שיתקבלו הדברים על לב כל שומעיהם. כפי הנראה ישנם מגדולי הקהל שרצו לחפש ולבדוק אז, שמא ישנם עוברי־עבירה בסתר, שבגללם באה עליהם אותה פורענות. אך מהרי"ץ טען כלפיהם שישנם די־הרבה עבירות בגלוי, שיש לתלות כי בעבורם חרה אף ה' בהם. וזהו שהקדים, אִם בָּאנוּ לְחַפֵּשׂ בַּמַּטמוֹנִיּוֹת, נִסתַּכֵּל קוֹדֶם בַּגְּלוּיוֹת וכו':

בדעתנו להרחיב עוד בעזהי"ת על אודות כל דברי האיגרת הזאת, לבאר ולברר ענייניה ומקורותיה, ואין מקומם במסגרת מצומצמת זו. רק מצאנו לנכון לפרסם אותה כעת, מוגהת על פי כתבי יד שלפנינו, בציון השינויים וההוספות אשר עשינו עליהם סימנים ב"סוגריים מרובעים" להיכר, ומנוקדת הדק היטב לפי מסורת אבותינו, לזכות את הרבים אשר ישאבו ממנה מוסר השכל. כי הרבה עניינים המובאים בה שייכים גם בזמנינו, ועוד יותר מאשר בזמנם. דברים מחוכמים, נוקבים ויורדים לחדרי הלב. **ועל כן מן הראוי לקרותה בפני הציבור בבתי כנסיות ובתי מדרשות, כגון בשבת שלפני כ"ח ניסן** יומא דהילולא דיליה (במקום הפרק במנורת המאור), ולפרסמה גם כן במודעות קבועות באותיות גדולות, למען ישוטטו בה רבים ותרבה הדעת, ותהיה לזכרון בין עיניהם. ולמוכיחים ינעם, ועליהם תבוא ברכת טוב:

בינ"ו עמ"י עש"ו [ב'שם ה' נ'עשה ו'נצליח, ע'זרי מ'עם י"י ע'ושה ש'מים ו'ארץ].

זֹאת הָאִגֶּרֶת שֶׁל־מַהרי"ץ זלה"ה, וְזֶה לְשׁוֹנָהּ:

עַד אָנָה יְ"י שִׁוַּעתִּי וְלֹא תִשׁמָע, אֶזעַק אֵלֶיךָ חָמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ. עַל מָה אָבְדָה הָאָרֶץ, וַיֹּאמֶר יְ"י עַל עָזבָם אֶת תּוֹרָתִי אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפנֵיהֶם, וְלֹא שָׁמְעוּ בְקוֹלִי וְלֹא הָלְכוּ בָהּ. עָבַר קָצִיר כָּלָה קָיִץ וַאֲנַחנוּ לֹא נוֹשָׁענוּ. כֹּה אָמַר יְ"י שִׂימוּ לְבַבכֶם עַל דַּרכֵיכֶם. מַה נְּדַבֵּר וּמַה נִּצטַדָּק. צַדִּיק יְ"י בְּכָל דְּרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו. כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ. נִשׁכְּבָה בְּבָשׁתֵּנוּ וּתכַסֵּנוּ כְּלִמָּתֵנוּ. נַחפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחקוֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְ"י. עֲוֹנוֹתֵינוּ הִטוּ אֵלֶּה, וּפִשָּׁעֵינוּ הֶאֱרִיכוּ קִצֵּנוּ, וְחַטֹּאתֵינוּ מָנְעוּ הַטּוֹב מִמֶּנּוּ:

א) אם בָּאנוּ לְחַפֵּשׂ בַּמַּטְמוֹנִיּוֹת, נִסְתַּכֵּל קוֹדֵם בַּגִּלּוּיוֹת, וְנִמְצָא לְפָנֵינוּ תְּלֵי תְּלִים עֲבֵירוֹת שֶׁהוּרְגַּלְנוּ בָּהֶם, וְנַעֲשׂוּ לָנוּ כְּהֶתֵּר. וְכַבְיָכוֹל טַח מֵרְאוֹת עֵינֵינוּ, מֵהַשְׂכִּיל לְבֵנוּ. רוֹשׁ וְלַעֲנָה אָנוּ זוֹרְעִים וְקוֹצְרִים, וּבְעֵת אֲכִילָתָם נִזְעַק חָמָס, וְלֹא נָבִין וְלֹא נֵדַע שֶׁמַּה שֶׁזָּרַעְנוּ וְקָצַרְנוּ אָנוּ אוֹכְלִים:

רִאשׁוֹנָה שֶׁבָּרִאשׁוֹנוֹת, עִיקַר חַיּוֹתֵנוּ, תְּפִלָּתֵנוּ וַעֲסָק הַתּוֹרָה, שֶׁאָנוּ עוֹשִׂים אוֹתָם עֲרַאי וּטְפֵלָה. וְצָרְכֵי גּוּפֵינוּ עִיקַר הָעִיקָּרִים, וּפוֹנִים אֲלֵיהֶם וְעוֹסְקִים בָּהֶם. וְלֹא שָׂעִינוּ אֶל הַשֵּׁם אֱלֹהֵינוּ בְּאוֹרֶךְ גָּלוּתֵנוּ. וְגָלוּת הַשְׁכִינָה גָּבְרָה וְכָבְדָה בַּעֲוֹנוֹתֵינוּ. וְאֵין פּוֹצֶה פֶּה וּמְצַפְצֵף לְזִכּוֹר אוֹתָהּ, וְעוֹשִׂין כָּל יָמֵינוּ עֶדֶן חֶדְוָתָא חֲדַוָתָא. וְאִם נִמְצָא קְצָת רֵיוַח, אָנוּ מְבַקְּשִׁים לְמַעוֹל מַעַל וּלְהִקָּבֵץ חֲבוּרוֹת חֲבוּרוֹת. לְמִסּוֹד בַּיַּיִן וּלְשׁוֹרֵר בְּשִׁירֵי עֲגָבִים, וְנִשְׂבַּע לֶחֶם וְנִהְיֶה טוֹבִים, וְכָל שֶׁכֵּן בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים. עֵינֵינוּ רוֹאוֹת כָּאֵלֶּה רַבּוֹת, וְלֹא נֵדַע וְלֹא נָבִין:

ב) וּבְהִכָּנְסֵנוּ לְמִקְדָּשׁ מְעַט – בָּתֵּי כְּנֵסִיּוֹת – בַּחוֹל, לֹא יִכָּנְסוּ כִּי אִם מְתֵי מְעָט. וּבַשַּׁבָּת אָנוּ נֶאֱסָפִים מִפְּנֵי אִסּוּר מְלָאכָה, כְּאִלּוּ נִכְסָפִים לַעֲבוֹד אֶת ה'. וּבַחוֹל דּוֹחִים נֶפֶשׁ מִפְּנֵי נֶפֶשׁ, וְעוֹשִׂים עַצְמֵנוּ בְּמֵזִיד וּבְרָצוֹן שְׁכֵנִים רָעִים. וּכְשֶׁנִּכָּנֵס הַמַּעַט מִזֶּעֶר [הע' בקמץ, כבלישנא דקראי בכמה מקומות, כגון בישעיה י', כה. יב"ן] לְבֵית הַכְּנֶסֶת, אָנוּ נִכְנָסִים בְּלִי מוֹרָא כְּנִכְנָסִים לְהִטַּיֵּל, כְּאִלּוּ כּוֹפְרִים שֶׁחָס וְשָׁלוֹם לֹא נִמְצָא שָׁם אָדוֹן לָנוּ, וּכְאִלּוּ אֵין עַיִן רוֹאָה אוֹתָנוּ. אוֹי נָא לָנוּ כִּי חָטָאנוּ. וְאִם יִדְחוֹק אֶחָד מִמֶּנּוּ אֶת חֲבֵירוֹ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, יַפְסִיק הַזְּמִירוֹת לְכָבוֹד עַצְמוֹ וְיָרִיב עִמּוֹ, וְיַגְבִּיהַּ קוֹלוֹ עַד שֶׁיִּשְׁמְעוּ כָּל עַמּוֹ, וְיִשְׁתַּבְּשׁוּ מִתְּפִלָּתָם. וְלֹא חָלַק כָּבוֹד לְבַעַל הַבַּיִת הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, וּלְמִי שֶׁמִּתְחַנֵּן אֵלָיו. וּבַעֲוֹנוֹתֵינוּ אֵין אָנוּ עוֹשִׂים תְּפִלָּתֵנוּ אַפִּילוּ קְבָע. וְאֵין מַקְפִּידִים שֶׁלֹּא תַעֲבוֹר עוֹנָתָהּ וְעוֹנַת קְרִיאַת שְׁמַע. וְלֹא מַשְׂגִּיחִים מַה אָנוּ מוֹצִיאִים מִפִּינוּ, הֵן לְטוֹב הֵן לְמוּטָב [ר"ל לרע. יב"ן]. וַתְּרָנִים בִּתְפִלָּתֵנוּ כָּל הָאִפְשָׁר, אַפִּילוּ עַד שְׁלִישׁ. וּמַחְזִיקִים טוֹבָה לְעַצְמֵנוּ בְּהִכָּנְסֵנוּ לְבֵית הַכְּנֶסֶת, אַף עַל פִּי שֶׁאָנוּ מַכְעִיסִים הַשֵּׁם עַל פָּנָיו. וְכָל אֶחָד בּוֹחֵר לְעַצְמוֹ מָקוֹם טוֹב בְּרֹאשׁ הַקְּרוּאִים אֵצֶל הַקִּיר וְהַסְּדָן, [לפי הענין נראה שהכוונה למשענת או כַּר, וא"כ הוא כמו סַעֲדָן. ועי' ערוך וס' המספיק ע' סדן ודו"ק. יב"ן]. כְּמִי שֶׁיּוֹשֵׁב בְּבֵית הַמִּשְׁתֶּה הַרְחֵק כְּמִטַּחֲוֵי קֶשֶׁת, בַּהֲסִבָּה כַּהֲסִבַּת לֵיל פֶּסַח, בִּשְׂחוֹק וְקַלּוּת רֹאשׁ וְשִׂיחָה בְּטֵלָה. וְאִם תַּחְטְפֶנּוּ שִׁנָּה – אַחַת מִשִּׁשִּׁים בַּמִּיתָה – יִשְׁמַח, כִּי יֵעוֹר וּכְבָר הִשְׁלִימוּ הַצִּבּוּר רֻבָּהּ שֶׁלַּ־תְּפִלָּה. וְאֵין אָנוּ מַקְפִּידִים עַל מַה שֶׁחָסַר מֵהַזְּמִירוֹת אוֹ מִקְרִיאַת שְׁמַע אוֹ מֵהַבְּרָכוֹת אוֹ אָמֵנִים. וּלְהַקְפִּיד אוֹ לְהַפְסִיק לְכָבוֹד עַצְמֵנוּ אָנוּ מִשְׁתַּדְּלִים, אַף עַל פִּי שֶׁכְּבוֹד הַשֵּׁם אָנוּ מְחַלְּלִים. וּיְשִׁיבַת בֵּית הַכְּנֶסֶת עָלֵינוּ לְמַשָּׂא, הֵן לְרִיב הֵן לְמַצָּה. וְקוֹדֵם הַשְׁלָמַת קַדִּישׁ וּקְדֻשָּׁה, נֵצֵא וְנַשְׁלִימֵם חוּצָה. כָּל אֶחָד יְמַהֵר יָחִישָׁה לְהַקְדִּים לָצֵאת, כְּאִילּוּ קִיֵּם כָּל הַמִּצְוּוֹת. אוֹי לְאוֹתָהּ בּוּשָׁה אוֹי לְאוֹתָהּ כְּלִמָּה. וְכָל הַקּוֹדֵם לַחֲבֵרוֹ לָצֵאת זָכָה, שֶׁלֹּא כַּמִּשְׁפָּט וְשֶׁלֹּא כַּהֲלָכָה. וְאִם יֵחָם לָנוּ, נֵצֵא לְהִתְקָרֵר:

וּבִיצִיאָתֵנוּ, כְּאִלּוּ מִבֵּית הָאֲסוּרִים יָצָאנוּ, כָּל אֶחָד וּדוֹחֵף אֶת חֲבֵרוֹ עַד אֲשֶׁר יֶהֱדַּפְנוּ. וּבְעָמְדֵנוּ בַּתְּפִלָּה יָבֹא כִּשְׁלוֹן כֹּחַ וּברכַּיִם, וְחַלְחָלָה בְּכָל מָתְנַיִם. וּכְשֶׁאָנוּ בָּרְחוֹבוֹת וּבַשְּׁוָקִים וְלִרְאוֹת שְׂחוֹק וְקַלּוּת רֹאשׁ, נִתְחַזֵּק לַעֲמוֹד עֶשֶׂר פְּעָמִים כִּפְלַיִם, וְעַל עָמְדֵנוּ נַעֲמוֹד שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת וְלַפָּחוּת שְׁתַּיִם, שׁוֹמוּ עַל זֹאת שָׁמַיִם. וּכְשֶׁנֵּצֵא מִבֵּית הַכְּנֶסֶת לֹא נַשְׂגִּיחַ בְּאֵיזֶה פֶּרֶק יָצָאנוּ, יְצִיאָה לַהֶבֶל וְלַיְצָנוּת וּתְפִלִּין בְּרָאשֵׁינוּ. הֲזֶה יֵאוֹת לָנוּ לַעֲשׂוֹת, אוֹ תְּפִלָּה כְּזֹאת תֵּירָצֶה. וּלְשָׂכָר טוֹב נְקַוֶּה, אוֹ לְיִסּוּרִין וּכְאֹב אֶת בֵּן יִרְצֶה. אוֹ לְעוֹנֶשׁ מַר מִמָּוֶת, וְדוֹחֵק עַד צַוָּאר יֶחֱצֶה. וְעוֹד שֵׁנִית נַעֲשֶׂה, וַנָּבוֹא לְפָרוֹק מֵעָלֵינוּ עוֹל הַתְּפִלָּה, וַנִּתְפַּלֵּל בַּחֲצַר בֵּית הַכְּנֶסֶת בְּבָהָלָה, אַחַת לְמַעְלָה וְשֶׁבַע לְמַטָּה [לפי החרוז צ"ל שבע למטה וא' למעלה. יב"ן]. וְלֹא בָּדַקְנוּ מַה לְּפָנֵינוּ בַּתְּחִלָּה, אוֹ שֶׁמָּא יֵשׁ טִנּוּף בְּמַנְעָלֵינוּ אוֹ בִּבְגָדֵינוּ. וְנִלְעַג וְאֵין מַכְלִים. וְשָׂכַחְנוּ מַאֲמַר הַחֲכָמִים שֶׁנִּזְכִּיר קוֹדֶם הַתְּפִילָּה זְכוּת הָאָבוֹת, לְהַגִּין עָלֵינוּ מִכֹּל הָעֲוֹנוֹת וְהַחוֹבוֹת, בַּתְּחִלָּה בְּפָסוּק **וַאֲנִי בְּרוֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ וגו',** וּבִיצִיאָה **יְיָ נְחֵנִי בְּצִדְקָתֶךָ:**

ג) וּמִי שֶׁזִּכָּהוּ הַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ לְבֵן שֶׁמִּצְוָה עָלָיו לְחַנְּכוֹ וּלְלַמְּדוֹ, אֵינוֹ מַשְׂגִּיחַ עָלָיו אִם יִתְפַּלֵּל, וְאִם יַעֲנֶה אָמֵן אוֹ שִׂיחַת חוּלִין יְמַלֵּל. כָּל שֶׁכֵּן וְקַל וְחוֹמֶר אִם הָאָב עַצְמוֹ מִתְרַשֵּׁל בַּתְּפִלָּה וּבַעֲנִיַּית אָמֵנִים, מַעֲשֵׂה אָבוֹת יִלְמְדוּ בָנִים, וְיִגְדְּלוּ בְּאִוּלְתָּם וְלֹא תָסוּר מֵהֶם עַד הֱיוֹתָם זְקֵנִים. וְאֵין אִישׁ שָׂם עַל לֵב בִּלְמוּד בָּנָיו וְחִנּוּכָם, אוֹ אִם חָס וְשָׁלוֹם יֵצְאוּ לְתַרְבּוּת רָעָה וְשֶׁקֶר נִסְכָּם [עפ"י לשון הפסוק בירמיה י', י"ד. נ"א, י"ז. דהיינו כי המסכה – דהיינו מתכת – שיצק לע"ז, היא שקר, כי אינה מועילה. יב"ן]. אֲבָל בְּדַבְּרָם עַזּוּת, יִמְצָא לְנַפְשׁוֹ מַרְגֵּעָה, וְלֹא יַקְפִּיד אִם לֹא טוֹבָה הַשְּׁמוּעָה. וּתְחִלַּת חִינּוּכָם בְּקַלְלָם אֲחֵרִים לִפְנֵי אֲבִיהֶם, וְיִשְׂתּוֹק וְיִשְׂמַח וְלֹא יְמַהֵּה בָּהֶם:

וּכְשֶׁיִּגְדְּלוּ קְצָת יִתְחַנְּכוּ בְּמַעֲלֵה־עָשָׁן, גָּעֲלָה נַפְשָׁם, וְעָלָה בָאֹשָׁם, כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן. וְתַחַת שֶׁיִּקְנֶה לוֹ סִדּוּר תְּפִילָּה אוֹ תְּפִלִּין, יִקְנֶה כְּלֵי עָשָׁן וְיִלְמוֹד שְׂחוֹק וְהִתּוּלִים. וְכָל שֶׁכֵּן אִם קִבֵּץ הַבֵּן זוּזִים מֵאִסּוּר אוֹ מֵהֶתֵּר, יִקַּח לוֹ מִשֶּׁלּוֹ, וְהַכֹּל מְעִידִים לוֹ, כִּי תָּמִים פָּעֲלוֹ. וְרַבּוֹת כָּאֵלֶּה אֵין מִסְפָּר. לַמְּפָרְסָמוֹת אֵין צָרִיךְ רְאָיָה, עֲלֵיהֶם נִבְכֶּה וְנַצְדִּיק דִּין מִי שֶׁאָמַר לָעוֹלָם וְהָיָה:

ד) לָכֵן הַשּׁוֹמֵעַ יִשְׁמָע וְהֶחָדֵל יֶחְדָּל. אַחַי אַחַי לְכוּ וְנָשׁוּבָה אֶל הַשֵּׁם. כִּי הוּא טָרַף וַיִּרְפָּאֵנוּ, יַךְ וַיַּחְבְּשֵׁנוּ. וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת הַשֵּׁם. וְיִשְׁתַּדֵּל כָּל אֶחָד מִמֶּנּוּ לִהְיוֹת מַעֲשָׂרָה רִאשׁוֹנִים בְּבֵית־הַכְּנֶסֶת. וְקוֹדֶם שֶׁיִּכָּנֵס, יִתֵּן דַּעְתּוֹ לִפְנֵי מִי הוּא נִכְנָס. וְיֹאמַר פָּסוּק **וַאֲנִי בְּרוֹב חַסְדְּךָ** בְּכַוָּנָה, הַכֹּל לְפִי מַה שֶׁהוּא אָדָם. וְיִכָּנֵס וְיֵשֵׁב בִּמְקוֹמוֹ בְּאֵימָה וְיִרְאָה כְּיוֹשֵׁב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ. וְלֹא יִסְמוֹךְ עַצְמוֹ לַכּוֹתֶל בִּישִׁיבָה, כָּל שֶׁכֵּן בַּעֲמִידָה. וְלֹא יַקְפִּיד עַל הַמָּקוֹם אִם מְכֻבָּד אִם הִפְכּוֹ. וְיֹאמַר כָּל הַתְּפִלָּה מִלָּה בְּמִלָּה כְּמוֹנָה מָעוֹת. וְיִסְתַּכֵּל בְּפֵירוּשָׁם כְּמִסְתַּכֵּל בְּמָעוֹת, אִם יֵשׁ בֵּינֵיהֶם רָעוֹת. שֶׁיֵּשׁ מְקוֹמוֹת בַּתְּפִלָּה שֶׁאִם יְחַסֵּר אוֹ יַבְלִיעַ אַפִּילוּ אוֹת, יִהְיֶה מְחֻרָף וּמְגֻדָּף רַחְמָנָא לִצְלַן. וְיָדִין בְּעַצְמוֹ, שֶׁאִם הָיָה רוֹצֶה לְסַפֵּר עִם אֵיזֶה שַׂר אוֹ מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם, אוֹ מְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ אֵיזֶה בַּקָּשָׁה,

הָיָה מְחַשֵּׁב תְּחִילָּה כֵּיצַד יִשְׁאַל וְכֵיצַד יְבַקֵּשׁ, וּמְסַדֵּר דְּבָרָיו עַל סֵדֶר נָכוֹן, אוּלַי יַעֲשֶׂה בַּקָּשָׁתוֹ. מַה יֵּשׁ לוֹ לַעֲשׂוֹת לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, חוֹפֵשׂ חַדְרֵי הַלְּבָבוֹת. מַאֲזִין לְדִבְרֵי הָאָדָם וְיוֹדֵעַ הִרְהוּרָיו וּמַחְשְׁבוֹתָיו, וּמְצַפֶּה מַה שֶּׁיּוֹצִיא בְּשִׂפְתוֹתָיו. לָכֵן כְּשֶׁיַּזְכִּיר הַשֵּׁם בָּרוּךְ הוּא, יֵדַע מַה מַּזְכִּיר. וְלֹא יַזְכִּירֶנּוּ כִּי אִם בִּרְתֵּת וּזְיָע. וּכְשֶׁיִּשְׁמַע הַזְּכָרָתוֹ מִפִּי אֲחֵרִים בִּבְרָכָה שֶׁאֵינוּ מְחוּיָּב בָּהּ, יֹאמַר בָּרוּךְ הוּא וּבָרוּךְ שְׁמוֹ. וְיַעֲנֶה אָמֵן עַל כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה. יָשִׂים יָדוֹ עַל לִבּוֹ, כְּעֵבֶד לִפְנֵי רִבּוֹ. וְלֹא יִפְנֶה אָנָה וָאָנָה. וְלֹא יִגְהַק וְלֹא יִפְהַק. וְיָכִין לוֹ בֶּגֶד קָטָן לָרוֹק בּוֹ, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִצְטָרֵךְ לָצֵאת הַחוּצָה. וְאִם בְּאוּלַי יִצְטָרֵךְ לָצֵאת לְצוֹרֶךְ גָּדוֹל לִפְרָקִים, יֵצֵא בְּכוֹבֶד רֹאשׁ, וְיַחֲזוֹר תֵּכֶף וּמִיָּד. וְאִם יִצְטָרֵךְ לְדַבֵּר דִּבְרֵי חוֹל, יֵצֵא חוּץ לְבֵית הַכְּנֶסֶת. וְאִם הוּא מַנִּיחַ תְּפִלִּין, טוֹב שֶׁיְּסִירֵם וְיַנִּיחֵם:

וְלֹא יְדַבֵּר עִם חֲבֵירוֹ בְּעֵת הַתְּפִלָּה אַפִּילוּ בְּדִבְרֵי תּוֹרָה. וְלֹא יִפְתַּח סֵפֶר שֶׁאֵינוּ מִצּוֹרֶךְ הַתְּפִלָּה, כִּי זְמַן תְּפִלָּה לְחוֹד וּזְמַן תּוֹרָה לְחוֹד [על פי שבת דף י' ע"א. יב"ן]. וְאִם יָבוֹא אֶחָד לְדַבֵּר עִמּוֹ, לֹא יַאֲזִין לוֹ וְלֹא יִשְׁמַע לוֹ וְלֹא יְשִׁיבֶנּוּ, וְנִמְצָא מִתַּקֵּן וּמִתַּקֵּן. וְאִם יִרְאֵהוּ מִתְרַשֵּׁל מֵהַתְּפִלָּה, יְשַׁדְּלֵהוּ. וְאִם יֵשׁ קָטָן, אַף שֶׁאֵינוּ בְּנוֹ, יְזָרְזֵהוּ וִילַמְּדֵהוּ וְיֵשׁ לוֹ שָׂכָר גָּדוֹל. וְהַתְּפִלִּין, כְּשֶׁיַּחְלְצֵם, יִהְיֶה דֶּרֶךְ כָּבוֹד בְּנַחַת, לֹא בִּמְהִירוּת כְּמִי שֶׁאֵינוּ רוֹצֶה לִהְיוֹתָם עוֹד עָלָיו:

וּבַעֲסָק הַתּוֹרָה יִשְׁתַּדֵּל כָּל אֶחָד לְפִי כֹּחוֹ וְיוֹתֵר. וּבְכָל יוֹם יוֹסִיף וְלֹא יִגְרַע. וְיַאֲמִין בְּמַה שֶׁאָמְרוּ חֲכָמֵינוּ זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה [אבות פ"ג מ"ו. יב"ן] כָּל הַפּוֹרֵק מִמֶּנּוּ עוֹל תּוֹרָה, נוֹתְנִים עָלָיו עוֹל מַלְכוּת וְעוֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ. וַיַּאֲמִין בֶּאֱמוּנָה שְׁלֵמָה שֶׁהַכֹּל בְּיָדוֹ יִתְבָּרֵךְ וְיִתְעַלֶּה, וּשְׁאִם הָעֶבֶד נִכְסָף וְחוֹשֵׁק לְרִבּוֹ, וְעוֹבְדוֹ עֲבוֹדָה שְׁלֵמָה בְּאַהֲבָה, שֶׁעַל כָּל פָּנִים יִתֵּן לוֹ חַיִּים וּמְזוֹנוֹת וּפַרְנָסָה טוֹבָה. וְיֵדַע כָּל יִשְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא נִבְרָא כִּי אִם לַעֲבוֹד יוֹצְרוֹ. וְכַאֲשֶׁר הִתְפַּלֵּל כָּרָאוּי, אִם יֵשׁ לוֹ אֵיזֶה בַּקָּשָׁה, יְבַקֵּשׁ מֵהַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ כְּעָנִי, וְלֹא יַחֲזוֹר רֵיקָם, כִּי חַנּוּן וְרַחוּם הוּא. וְיִרְאֶה בְּעַצְמוֹ, אִם בָּא אֶחָד לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ אֵיזֶה דָּבָר, אִם מְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ בְּכוֹבֶד רֹאשׁ וַעֲנָוָה וְתַחֲנוּנִים, הוּא עוֹנֶה אוֹתוֹ. קַל וְחוֹמֶר בֶּן בְּנוֹ שֶׁל־קַל וְחוֹמֶר שֶׁיְּצָרֵךְ לַעֲשׂוֹת בַּקָּשָׁתוֹ. וְאִם לָאו, יַחֲזִירוֹ רֵיקָם:

לָכֵן נְתַקֵּן מַעֲשֵׂינוּ, וּנְיַשֵּׁר דְּרָכֵינוּ. כִּי מִיָּדֵנוּ, הָיְתָה זֹאת לָנוּ. וְנִזְכּוֹר תָּמִיד גָּלוּתֵנוּ, וְגָלוּת הַשְּׁכִינָה בַּעֲוֹנוֹתֵינוּ. וְנַעֲלֶה אֶת יְרוּשָׁלַיִם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתֵנוּ. וְנַאֲמִין כִּי עַל שֶׁהֵרַעְנוּ מַעֲשֵׂינוּ, קִפַּחְנוּ פַּרְנָסָתֵינוּ, וְאָרְכָה גָּלוּתֵנוּ. הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יָסִיר לֵב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרֵינוּ, וְיִפְקַח עִוְרוֹן עֵינֵינוּ, וְיִגְעַר בַּשָּׂטָן מִלְּפַתּוֹתֵינוּ, וּבִתְשׁוּבָה שְׁלֵמָה לְפָנָיו יְשִׁיבֵנוּ, וַיַּזְמִין פַּרְנָסָתֵינוּ, כְּמוֹ שֶׁהִזְמִין הַמָּן לַאֲבוֹתֵינוּ,

אָמֵן כֵּן יְהִי רָצוֹן:

יוצא לאור ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il

לק"י

מצות מסורת

מצות טֶבּוּן רכות עבודת יד שמורה משעת קצירה

המצות נאפות בתכלית ההידור
ע"י צוות אופים בני תורה תוך
הקפדה על פחות מח"י רגעים
מנתינת המים עד גמר האפיה

מצות דקות
ורכות כמיולא

100%
קמח מלא

מסורת של
כשרות איכות וטעם

חדש!

מסורת

מצות מכונה
(חבורה) 1 ק"ג
שמורה משעת קצירה
ללא חשש חוזר וניעור
הזמנת מצות מכונה עד לתאריך ז' בניסן

מיץ ענבים
יין יבש

100% טבעי ללא תוספות
כשר לפסח למהדרין לדעת רבנו הרמב"ם ומרן הבית יוסף

בהשגחה המהודרת והמחמירה של בד"ץ פעולת צדיק
בראשות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

הפצה ראשית: טל' 052-7636384, 052-7631187 דרושים מפיצים

לק"י

מצות טעמו וראו

מהדרין מן המהדרין

מצות רכות, שמורות ומיוחדות בעבודת יד
מקמח מלא

השגחה צמודה ע"י משגיח
יר"ש בכל מהלך האפיה
מתחילתה ועוד סופה

למהדרין ניתן להשיג מצות
שיאפו לאחר חצות היום

המכירה ליחידים ומוסדות

הופרשה חלה כדת וכדין

מכיל קמח ומים בלבד 1 ק"ג

כשר לפסח
ללא חשש חוזר וגיעור
בהשגחת בד"ץ
פעולת צדיק
בראשות מרן הגאון
רבי יצחק רצאבי שליט"א
הופרשו תרו"מ וחלה כדין
בהשגחת הרבנות אשקלון

דרושים מפיצים בכל הארץ

אפיית המצות נעשית ע"י אברכים יר"ש ובני תורה
ובהכשר המהודר של מרן הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א

יש לשמור בהקפאה עד כ-6-5 שעות לפני ההגשה

על איכות ורכות לא מוותרים בקלות

הפצה ראשית:
גמליאל 050-9227789
אשדוד 052-7181887
אשקלון 0587457770

מוצר שמורה
משעת
קצירה

בהנהלת מ. עצר

כשר מהדרין

בהשגחת הרבנות אשדוד

בהשגחת בד"צ
פעולת צדיק
בראשות מרן הגאון
רבי יצחק רצאבי שליט"א

"יצחמא עניא"

מצות מהדרין לבני תורה

בשורה משמחת

לציבור בני התורה

תננו להודיע לציבור בני תתורה כי בס"ד הצלחנו לארגן

מכירת מצות

מצות יד קשות ומצות מכונה חבורה

בהשגחה צמודה ובכשרות המוחדרת למהדרין מן המהדרין של

בד"צ פעולת צדיק בראשות

מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

מצות שמורה-משעת קצירה לשם מצת מצווה פחות מי"ח רגעים

ניתן להשיג אצל:

_____

הפצה ראשית: 052-819-5015

הזמנות בטל' 052-2629086

הבהרה חשובה בעניין המאפה החדש לפסח הנקרא "טריתא"

לשאלת רבים! הננו להבהיר לכלל הפונים בעניין המאפה לפסח ששמו "טריתא", כי עפ"י פסיקתו של מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, ברכתו היא **בורא מיני מזונות**, מפני שבלילתו רכה והוא דק. ואם קובעים על זה סעודה, אזי צריך נטילת ידים וברכתו המוציא וברכת המזון. וכפי שביאר מרן שליט"א בשיעוריו השבועיים מוצש"ק ויקהל ומוצש"ק פקודי שנת ה'תשע"ט.

מיני תבלין וקליות

מיני תבלין

- פאפריקה מתוקה
- פפריקה חריפה
- פלפל שחור
- כלכל לבן
- פלפל חריף מאוסטרליה
- כמון
- כרכום
- קינמון
- זנגביל
- גרגיר עץ
- חמצת מרק
- תבלין קפה
- זעתר
- אל
- גיסמין טחון
- הילבה טחון
- עלים גבישי

מיני קליות

- גרעיני חמניה קלויים
- גרעיני דלעת קלויים
- בטטים קלויים
- בטטים קלויים בקליפה
- פיסטוק חלבי קלוי
- קשיו קלוי
- שקדים קלויים
- גרעיני דלעת קלויים
- גרעיני אבטיח קלויים

חילבה
טחון/לא טחון
מבורות
בהקפדה רבה
יותר מ-3
פעמים

חדש!
אבקת מרק
1 ק"ג

כשר לפסח
לאחרים בן המחרים

פעולת צדיק

כאשר לאחר המחרים מלא המצוה חפר ביקר
בהתעוררה הערגלות המתמדת של
בל"ץ מסילת צדיק בהתחזות מרן הגאון
רבי יצחק רצאבי שליט"א

דרושים מתרגים

המחוק ע"י: פרי צדיק בע"מ טל' 050-4140741

הפצה ראשית: פעולת צדיק, טל' 052-7635645

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמור"י שאץ 3, 51600 בני ברק

לק"י כ"ד אדר השני התשפ"ב ליצירה, בשל"ג לשטרות

הוראות כלליות בענייני כשרות לפסח

מאת מרן הגאון הרב **יצחק רצאבי** שליט"א – פוסק עדת תימן
מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח, שו"ת עולת יצחק ג"ח ועוד.

א. כיון שמנהגינו להחמיר בחשש **חוזר וניעור** כדעת הגאונים ורבינו הרמב"ם ומהרי"ץ זצוק"ל, כמבואר בשלחן ערוך המקוצר חלק ג' סימן פ"ג סעיף ב', אין לקנות מאכלים ומשקאות שלעת עתה אינם תחת השגחתנו, אלא אך ורק מההכשרים האשכנזיים שהם מחמירים כיום בפועל גם בתערובת לח בלח. ולא מההכשרים הספרדיים שמקילים בדרך כלל לסמוך על ביטול בששים לפני פסח כדעת מרן הש"ע. גם מההכשרים האשכנזיים אין לקנות אלא אך ורק מהמחמירים והמדקדקים ביותר שבהם.

לבקשת רבים, הננו להביא בפניכם את רשימת הבדצי"ם הממולצים על ידינו למוצרי פסח:
כל המוצרים שבהשגחת בד"ץ "פעולת צדיק" בראשות מרן הגאון רבינו יצחק רצאבי שליט"א.
רשימת מוצרים לפסח ללא חשש "חוזר וניעור", ניתן לראות בחוברת "באר הפסח" להרב אליהו סויסה שליט"א.
ניתן להשיג את החוברת במשרדי יד מהרי"ץ ב"ב, או בטלפון 050-4140741.

<u>הכשרים אשכנזיים:</u> **כל המוצרים** שתחת הכשרויות הנ"ל: בד"ץ העדה החרדית – ירושלם. הרב לנדא – ב"ב. הרב רובין – רחובות. שארית ישראל – ב"ב, בד"צ קהילות.
לגבי בשר בקר אשר בכשרויות הנ"ל– רק עם הכיתוב "חלק בית יוסף" נמצא ע"ג האריזה.
<u>הכשרים ספרדיים:</u> **בשר ועופות, וכן דברים יבשים שאין בהם תערובת (כנז"ל בסעיף ב').** בד"ץ נוה ציון – בני ברק. בד"ץ בני ציון – הרב בן ציון מוצפי. בד"ץ יחוה דעת – הרב דוד יוסף.
מוצרים בכשרויות אחרות, אינם מומלצים על ידינו!
ב. קטניות יבשות, כגון: שעועית, (אורז), חומוס וכדו' שהן רק בהכשרים ספרדיים, נראה שיש אפשרות לסמוך עליהם כיון שאינם מעובדים ומורכבים שנצטרך לסמוך על ביטול, והחשש הוא רק מחמת אריזתם במפעלים שאורזים גם קמח וכדו', ע"כ יש לברר אותם היטב היטב מחשש תערובת גרגירי דגן וראוי אחרי כן לשטוף את הקטניות במים בנפרד.
ג. עוגות ועוגיות יין הנקראים "מצה עשירה" בהכשרים ספרדיים, יש בהם חשש גדול, אפילו לפי שיטתם. וכל שכן לשיטתנו, אסורים בהחלט.
ד. המצות התימניות הרכות שהם תחת השגחתנו, הן אפויות כהלכתן ללא שום ספק. וכיון שעביין הוא רק כ–4 מ"מ, פשיטא שהן ראויות והגונות לעלות אף לכזית מצה דאורייתא בליל פסח על שלחן מלכים לכתחילה, למהדרין מן המהדרין ולמצוה מן המובחר (עיין שערי יצחק ניסן ה'תש"ע, והארכנו עוד בזה בתשובה כת"י).

בברכת "תוסיפו שנים רבות שמחים במועדים טובים".
בד"צ פעולת צדיק – מחלקת הכשרות

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמור"י שאץ 3, 51600 בני ברק

לק"י

שטר הרשאה למכירת חמץ

אני _____ בן_____ למשפחת_____ החתום מטה נותן בזה כח ורשות למרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א ולרבנים המוסמכים מטעמו, דהיינו לכולם או לאחד מהם או לכל אחד מבאי כוחם, לעשות ביום י"ג וי"ד ניסן התשפ"ב בשל"ג, עם כל דברי חמץ וחשש חמץ בעין או על ידי תערובת, השייכים לי, או השייכים לאחרים ונמצאים ברשותי, ושאני רשאי למכרם קודם זמן איסור חמץ, הידועים לי ושאינם ידועים לי, וכן עם המקומות שמונח בהם דברי החמץ, כראות עיניהם וכאדם העושה בתוך שלו. דברי החמץ כוללים גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, מצות שנתחמצו, עוגות ועוגיות, אטריות, פתיתים, חטיפים ומיני מתיקה, ממרחים, שימורים שיש בהם תערובת חמץ, בירה וכל סוגי המשקאות, מאכלי אדם ומאכלי בהמה חיה ועוף, בהמות ועופות ושאר בעלי חיים הניזונים ממיני דגן, סבונים ותמרוקים, מניות שיש לנו בחברה שמוכרת חמץ, תרופות וויטמינים, _____ ושאר דברים שיש בהם חשש חמץ, גרעיני תבואה מחומצים ושאר מיני חמץ ותערובת חמץ וחמץ נוקשה, גם חמץ הדבוק בכלים, אשר נמצאים בעיר_____ רחוב_____. דברי החמץ נמצאים ב_____

_____

ונמצאים עוד ב_____

_____ ובמכונית מספר _____ ובשאר מקומות.

מכירת י"ג – והריני ממנה את הרבנים הנזכרים לעיל להשכיר מיום י"ג בניסן עד יום כ"ג בניסן בשנה זו את

_____

_____.

מכירת י"ד – ובנוסף לזה להשכיר בי"ד ניסן למשך שעתיים את_____ לצורך קנין אגב. וכן את שאר המקומות והחפצים שברשותי להשכיר, שנמצא בהם חמץ או חשש חמץ, שלי או של־אחרים. על הכל אני מייפה את כוחם של הרבנים הנזכרים לעיל או אחד מהם או באי כוחם על כל האמור למכור את החמץ וחשש חמץ ותערובת חמץ הנזכרים לעיל או חלק מהם, ולהשכיר את המקומות הנזכרים לעיל או חלק מהם. ורשות בידם למכור ולהשכיר לכל מי שירצו ובאיזה מחיר שירצו וגם בהקפה ובאיזה קנין שירצו כל מה שדרוש לצורך המכירה כדת וכדין, וזכותם לאשר הכל על ידי חוקי הממשלה. ותהא ידם כידי, פיהם כפי והודאתם כהודאתי. וגם אני נותן להם רשות ביום י"ד בניסן להפקיר את החמץ הנזכר לעיל ולבטלו. ורשות בידם לתת לקונה מהם דריסת רגל דרך רשותי ורשויות המושכרות או שאולות לי למקומות המושכרים הנזכרים לעיל, ומחוייב אני למסור לקונה מהם את מפתחות החדרים והמקומות הנזכרים לעיל בכל עת שירצה (ואם איעדר מביתי, ניתן להתקשר לטלפון _____). ורשות בידם עוד להקנות בכסף במקצת מזומנים והשאר לזקוף במלוה, וליקח מהמזומנים לעצמם בשכר טרחתם. וכל מה שיעשו תנאי או יכתבו בשטר מכירה לקונה מהם עלי לקיים בלי טענות וערעורים. ואני מתנה שבשטר הרשאה זה כל פרט עומד לעצמו ולא יבוטל בביטול חבירו ולא יפסל בקני את וחמור, ולא אוכל לטעון טענת לתקוני שדרתך ולא לעוותי. והרשאה זו נעשית גלויה ומפורסמת ולא תיפסל לא בחסר ויתר ולא בטשטוש ומחק ולא בספק בלשון. ואני מצהיר בזה כי טענת שטר למראית עין או טענת שטר לצרכים דתיים בלבד לא תהיה קבילה. והרשות נתונה לאשר הרשאה זו על פי חוקי הממשלה להיות תקפה כתוקף יפוי כח בלתי חוזר. וליתר תוקף נעשה קנין על כל מה שכתוב ומפורש לעיל, קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון. ויהיה תוקף לשטר זה ככל שטרי הרשאה דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, אלא כחומר חוזק כל השטרות הנעשים בישראל וכהוגן וכתיקון רבותינו זכרונם לברכה, היום_____ לחודש _____ התשפ"ב לבריאת העולם, בשל"ג לשטרות, פה עיר _____ והכל שריר ובריר וקיים. ועל זה באתי על החתום_____.

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א
רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 | yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמור"י שאץ 3, 51600 בני ברק

לק"י

שטר שליחות למכירת חמץ

אני _____ בן_____ למשפחת_____ החתום מטה, שלוחו של _____ בן_____ למשפחת_____ נותן בשליחותו כח ורשות למרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א ולרבנים המוסמכים מטעמו, דהיינו לכולם או לאחד מהם או לכל אחד מבאי כוחם, לעשות ביום י"ג וי"ד ניסן התשפ"ב בשל"ג, עם כל דברי חמץ וחשש חמץ בעין או על ידי תערובת, השייכים לו, או השייכים לאחרים ונמצאים ברשותו, ושהוא רשאי למכרם קודם זמן איסור חמץ, הידועים לו ושאינם ידועים לו, וכן עם המקומות שמונח בהם דברי החמץ, כראות עיניהם וכאדם העושה בתוך שלו. דברי החמץ כוללים גרעינים וקמחים מחמשת מיני דגן בכל צורה שהיא, לחמים, מצות שנתחמצו, עוגות ועוגיות, אטריות, פתיתים, חטיפים ומיני מתיקה, ממרחים, שימורים שיש בהם תערובת חמץ, בירה וכל סוגי המשקאות, מאכלי אדם ומאכלי בהמה חיה ועוף, בהמות ועופות ושאר בעלי חיים הניזונים ממיני דגן, סבונים ותמרוקים, מניות שיש לו בחברה שמוכרת חמץ, תרופות וויטמינים, _____ ושאר דברים שיש בהם חשש חמץ, גרעיני תבואה מחומצים ושאר מיני חמץ ותערובת חמץ וחמץ נוקשה, גם חמץ הדבוק בכלים, אשר נמצאים בדירת מגוריו בעיר_____ רחוב _____. דברי החמץ נמצאים ב _____

_____

ונמצאים עוד ב _____

_____ ובמכונית מספר _____ ובשאר מקומות.

מכירת י"ג – והריני ממנה בשליחותו את הרבנים הנזכרים לעיל להשכיר מיום י"ג בניסן עד יום כ"ג בניסן בשנה זו את

_____

_____.

מכירת י"ד – ובנוסף לזה להשכיר בי"ד ניסן למשך שעתיים את _____ לצורך קנין אגב. וכן את שאר המקומות והחפצים שברשותו להשכיר, שנמצא בהם חמץ או חשש חמץ, שלו או של־אחרים. על הכל אני מייפה בשליחותו את כוחם של הרבנים הנזכרים לעיל או אחד מהם או באי כוחם על כל האמור למכור את החמץ וחשש חמץ ותערובת חמץ הנזכרים לעיל או חלק מהם, ולהשכיר את המקומות הנזכרים לעיל או חלק מהם. ורשות בידם למכור ולהשכיר לכל מי שירצו ובאיזה מחיר שירצו וגם בהקפה ובאיזה קנין שירצו כל מה שדרוש לצורך המכירה כדת וכדין, וזכותם לאשר הכל על ידי חוקי הממשלה. ותהא ידם כידו, פיהם כפיו והודאתם כהודאתו. וגם אני נותן להם בשליחותו רשות ביום י"ד בניסן להפקיר את החמץ הנזכר לעיל ולבטלו. ורשות בידם לתת לקונה מהם דריסת רגל דרך רשותו ורשויות המושכרות או שאולות לו למקומות המושכרים הנזכרים לעיל, ומחוייב הוא למסור לקונה מהם את מפתחות החדרים והמקומות הנזכרים לעיל בכל עת שירצה (ואם ייעדר מביתו, ניתן להתקשר לטלפון _____). ורשות בידם עוד להקנות בכסף במקצת מזומנים והשאר לזקוף במלוה, וליקח מהמזומנים לעצמם בשכר טרחתם. וכל מה שיעשו תנאי או יכתבו בשטר מכירה לקונה מהם עליו לקיים בלי טענות וערעורים. ואני מתנה בשליחותו שבשטר הרשאה זה כל פרט עומד לעצמו ולא יבוטל בביטול חבירו ולא יפסל בקני את וחמור, ולא יוכל לטעון טענת לתקוני שדרתך ולא לעוותי. והרשאה זו נעשית גלויה ומפורסמת ולא תיפסל לא בחסר ויתר ולא בטשטוש ומחק ולא בספק בלשון. ואני מצהיר בזה בשליחותו כי טענת שטר למראית עין או טענת שטר לצרכים דתיים בלבד לא תהיה קבילה. והרשות נתונה לאשר הרשאה זו על פי חוקי הממשלה להיות תקפה כתוקף יפוי כח בלתי חוזר. וליתר תוקף נעשה קנין על כל מה שכתוב ומפורש לעיל, קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון. ויהיה תוקף לשטר זה ככל שטרי הרשאה דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי, אלא כחומר חוזק כל השטרות הנעשים בישראל וכהוגן וכתיקון רבותינו זכרונם לברכה, היום _____ לחודש _____ התשפ"ב לבריאת העולם, בשל"א לשטרות, פה עיר _____ והכל שריר ובריר וקיים. ועל זה באתי על החתום בשליחותו _____.

לק"י

נשארים 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.

ניתן להירשם מכספי מעשר

כולל מפתח נושאים, מראי מקומות וחלק השו"ת

e-studio 052-7654161

לפרטים והרשמה:

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק,

טלפקס: 03-5358404, ישיר: 050-4140741.

יד מהרי"ץ

ניתן להקדיש כל שיעור לרפואה והצלחה או לעילוי נשמת.
ההקדשה תופיע ע"ג החוברת וכן בתחילת השיעור בוידיאו

מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

ע"ש **מהרי"ץ** זצוק"ל - גאון רבני תימן ותפארתם
בנשיאות מרן הגאון רבי **יצחק רצאבי** שליט"א

רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק | טלפקס: 03-5358404 | נייד: 050-4140741 |אימייל: yad@maharitz.co.il
מען למכתבים: יד מהרי"ץ, רח' אדמור"י שאץ 3, 51600 בני ברק

הוראה לחיוב חשבון

לק"י

תורם יקר, נא מלא את השדות המסומנים בצהוב

לכבוד בנק _____ סניף _____ תאריך _____

כתובת הסניף _____

מספר חשבון בבנק	סוג חשבון	קוד מסלקה	
		סניף	בנק

1. אני/הח"מ _____
(שם בעל/י החשבון כמופיע בספרי הבנק)

מס' זהות/ח.פ _____

קוד המוסד	אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה
4 9 6 2 6	

רחוב _____ מס' _____ עיר _____ מיקוד _____ טלפון _____

נותן/ים לכם בזה הוראה לחייב את חשבוני/נו הנ"ל בסניפכם, בגין תרומה בסכומים ובמועדים שיומצאו לכם מדי פעם בפעם באמצעי מגנטי, ע"י **מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק** (**ע"ר**) כמפורט מטה ב"פרטי ההרשאה".

2. ידוע לי/לנו כי:

א. הוראה זו ניתנת לביטול ע"י הודעה ממני/מאתנו בכתב לבנק ול**מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק** (**ע"ר**) שתכנס לתוקף, יום עסקים אחד לאחר מתן ההודעה בבנק וכן, ניתנת לביטול עפ"י הוראת כל דין.

ב. אהיה/נהיה רשאי/ם לבטל מראש חיוב מסוים ובלבד, שהודעה על כך תימסר על ידי/נו לבנק בכתב, לפחות יום עסקים אחד לפני מועד החיוב.

ג. אהיה/נהיה רשאי/ם לבטל חיוב, לא יותר מתשעים ימים ממועד החיוב אם אוכיח/נוכיח לבנק, כי החיוב אינו תואם את המועדים או הסכומים שנקבעו בכתב ההרשאה, אם נקבעו.

3. ידוע לי/לנו כי הפרטים שצוינו בכתב ההרשאה ומילויים, הם נושאים שעלי/נו להסדיר עם המוטב.

4. ידוע לי/לנו, כי סכומי החיוב עפ"י הרשאה זו, יופיעו בדפי החשבון וכי לא תישלח לי/לנו ע"י הבנק הודעה מיוחדת בגין חיובים אלה.

5. הבנק יפעל בהתאם להוראות בכתב הרשאה זה, כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת, וכל עוד לא תהיה מניעה חוקית או אחרת לביצוען.

6. הבנק רשאי להוציאני/ו מן ההסדר המפורט בכתב הרשאה זה, אם תהיה לו סיבה סבירה לכך, ויודיע לי/לנו על כך מיד לאחר קבלת החלטתו, תוך ציון הסיבה.

7. נא לאשר **למוסדות יד מהרי"ץ בני ברק** (**ע"ר**) בספח המחובר לזה, קבלת הוראות אלו ממני/מאתנו.

פרטי הרשאה

סכום החיוב ומועדו, יקבעו מעת לעת ע"י **מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק** (**ע"ר**) ע"פ הוראת המשלם מזמן לזמן.

סכום לחיוב בודד	מס' חיובים	תדירות החיוב	מועד חיוב חודשי	חתימת בעלי החשבון
		חדשי	❑ 2 ❑ 20	

אישור הבנק

לכבוד
מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק (ע"ר)
אדמור"י שאץ 3
בני ברק 51600

מספר חשבון בבנק	סוג חשבון	קוד מסלקה	
		סניף	בנק

קוד המוסד	אסמכתא / מס' מזהה של הלקוח בחברה
4 9 6 2 6	

קיבלנו הוראות מ-_____לכבד חיובים בסכומים ובמועדים שיופיעו באמצעי מגנטי שתציגו לנו מידי פעם בפעם, ואשר מספר חשבונו/נם בבנק יהיה נקוב בהם, והכל בהתאם למפורט בכתב ההרשאה. רשמנו לפנינו את ההוראות, ונפעל בהתאם כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת; כל עוד לא תהיה מניעה חוקית או אחרת לביצוען; כל עוד לא התקבלה אצלנו הוראת ביטול בכתב על-ידי בעל/י החשבון, או כל עוד לא הוצא/ו בעל/י החשבון מן ההסדר. אישור זה לא יפגע בהתחייבויותיכם כלפינו, לפי כתב השיפוי שנחתם על-ידיכם.

תאריך_____ בנק_____ סניף_____ חתימה וחותמת הסניף_____

מקור טופס זה, על שני חלקיו, ישלח לסניף הבנק, העתק הימנו ימסר למשלם.

לק"י

הננו להודיע בזאת כי

השיעור השבועי הקבוע

של מרן הגאון

הרב **יצחק רצאבי** שליט"א

פוסק עדת תימן

מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח, שו"ת עולת יצחק ג"ח ועוד

ממשיך להתקיים מדי מוצאי שבת קודש

עכשיו בחדשי הקיץ

השיעור מתחיל בשעה 21:30

בבית המדרש "פעולת צדיק"

רח' המכללה (מהרי"ץ) 4 בני ברק

(פינת רח' בירנבוים 2 ליד "שוק השומר")

ציבור האברכים בני הישיבות

וכלל שוחרי התורה מוזמן

שיעור שכולו חידוש - ממנו תצא מלא וגדוש

בית הכנסת ובית המדרש

פעולת צדיק

ע"ש מהרי"ץ זצוק"ל נאון רבני תימן ותפארתם בראשות מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן

זמני התפילות והלימוד בביהמ"ד לשעון קיץ - עד ימי חג הפסח

ימי החול:

שחרית ..... בר"ח 5:45 06:00

לאחר שחרית שילוש עם מרן הגאון שליט"א

מנחה ..... 20 דק' לפני השקיעה

ערבית ..... 25 דק' אחרי השקיעה

- על ישיבת בין הזמנים לבחורים ואברכים תבוא הודעה נפרדת -

שבת קודש:

שיר השירים .....25 דק' לפני זמן הדלקת הנרות

שחרית ..... הודו 07:10

אבות ובנים 15:30

חומש רש"י 16:30

מנחה 17:00

ערבית ..... בזמן יציאת השבת

השיעור השבועי 21:30

רחוב מהרי"ץ (המכללה) 4 בני ברק
(פינת בירנבוים, ליד שוק השומר)

בס"ד

שמעו ותחי נפשכם

שיעור ליל ששי לבני הישיבות

בבית מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א

כבר כתבנו בעבר (מאמר שמעו ותחי נפשכם, נדפס בסוף הקובץ החל מגליון ו') על השיעור המיוחד שמוסר מרן שליט"א בביתו לבני הישיבות מידי ליל ששי, ועל השפעתו הרבה על הבחורים אשר מלבד עצם ידיעת התורה המופלגת הנרכשת בשיעורים אלו, ומלבד ההוראות הברורות הלכה למעשה בסוגיות רבות בש"ס ובפוסקים, שואבים הבחורים מלא חפנים חיזוק בלימוד התורה ובעבודת השי"ת בקדושה ובטהרה, והשקפה ברורה כדת של-תורה בשמירת מסורת אבותינו ורבותינו הקדושים נע"ג.

מרן שליט"א מייחס חשיבות רבה לשיעור זה, להנחיל את שמירת המסורת לצעירי הצאן, ולכך בשונה מהשיעור השבועי המתקיים לכלל הציבור במוצש"ק אשר בו לא ניתן להרבות בשאלות שלא להפריע למהלך השיעור, בשיעור ליל ששי אדרבה מעודד מרן שליט"א את הבחורים לשאול להעיר ולהאיר כדי לחדדם וללמדם דרך ישרה בלימוד תורתנו הקדושה, ומתוך חביבות רבה יורד מרן שליט"א אל צעירי הצאן לחנכם ולהדריכם במאור פנים, אשרי עין ראתה.

ברצונינו להציג בזאת מכתב ששלח אחד מבוגרי השיעור למרן שליט"א, המבטא נאמנה את הקשר העז וההנאה המרובה שרוחשים הבחורים לשיעור זה.

בס"ד, ר"ח תמוז תשס"א

לכבוד מרן הר"י רצאבי שליט"א

רציתי להודות לרב הוראה גדולה, על השיעורים המיוחדים, שבמשך כשלש שנים זכיתי להיות בהם.

דבר הישון על עצם השיעור - כל הנושאים והדברים וכו' שהרב מוסר אותם בצורה כל כך ברורה ומובנת.

שם על כל מנהגי ומסורת עדת תימן, שהתוודעתי אליה רק דרך הרב.

ועל ההשקפה הטהורה שהרב משלב בין השיטין, בנוסף לצורת לימוד התורה, והמבט הנכון על כל השיטות וכו' שמחוץ לבית המדרש, ועוד ועוד.

ועל היחס הטוב שהרב נותן לכל בחור ובחור, שם לאותם ששואלים שאלות בשוטות וכו', אפילו הכי כל מי ששם לב ראה איך הרב מתייחס לכל אחד בסבר פנים יפות באופן מפלא ובסבלנות גדולה.

מצד האמת הייתי אמור להודות לרב כך אחרי כל שיעור, אבל עכשיו - כבאתי מן הקודש לחול נשאי - כי ההכרמנות להודות על הכל המתבטא בעפר הליו שותה מימיו בצמא

יגאל אונגר

השיעור מתקיים מידי ליל ששי בשעה 10:30 בבית מרן הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א, רחוב בירנבוים 13, בני ברק.

פרטים בטלפונים: הרב ישראל מאיר חדד 052-7180710 הרב שילה יגאלי 050-4140741

חדש!

לק"י

"קול יהודי תימן"

המספר החדש!

07-233-236-42

שלוחה 6

השיעור השבועי

של מרן הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א

יועבר בשידור חי כל מוצאי שבת בל"נ

האזנה נעימה ומועילה!

מחיר שיחה רגילה, חינם לבעלי חבילה ללא הגבלה.

בס"ד

studioni

הופיע ויצא לאור

פסקי שע"ד

הלכות אבילות

כתובים בקיצור ובשפה ברורה
מיוסדים על פסקיו ותשובותיו
של מורינו ורבינו מרן הגאון
רבי **יצחק רצאבי** שליט"א
פוסק עדת תימן
בספריו שלחן ערוך המקוצר,
שו"ת עולת יצחק ועוד
וכן מהוראותיו שבעל פה כפי שהשיב
לשואליו דבר ה' זו הלכה

מאת הרה"ג **נתנאל עומיסי** שליט"א
מו"צ בבית ההוראה "פעולת צדיק"

◆◆◆

- האם יש לחשוש ללמוד הלכות אבילות?
- האם רופא בבית החולים חייב לקרוע כל פעם בשעת יציאת נשמה?
- האם על פטירת גדול הדור צריך לקרוע בברכה?
- האם ניחום דרך הטלפון הוא לכתחילה?
- אבל בתוך שנתו האם מותר לו לארח ולהתארח בליל הסדר?

לבירור מוקדי מכירה ◆ 050-4117803

יצחק רצאבי ◆ ITZCHAK RETZABI
ראש ביהמ"ד בית הוראה ומכון פעולת צדיק
וראש מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
מח"ס שלחן ערוך המקוצר ח"ח
פסקי מהרי"ץ ו"ח, שו"ת עולת יצחק ג"ח, ועוד

לק"י אלול ה'תשע"ו, ב'שכ"ז.

קריאת קודש ואזהרה

על מכשול ספרי תורה מגילות ומזוזות עם קווים צבעוניים במקום שרטוט חריץ

בשבטי ישראל אודיע נאמנה את הנפסק להלכה ולמעשה בתלמוד ובכל הפוסקים, שחיוב השרטוט הוא הלכה למשה מסיני, וחסרונו מעכב אפילו בדיעבד. וכן הוא מנהג ישראל בכל תפוצותיהם, תימן ספרד ואשכנז, שמאז ומעולם כתבו ספרי תורה מזוזות ומגילות בגוילים או בקלפים שיש בהם שרטוט דהיינו חריץ וגומא, ולא מצוי ספרי תורה מזוזות ומגילות שנכתבו על קוי צבע בלבד במקום שרטוט חריץ:

ברם לאחרונה בעוה"ר נחרדנו לשמוע ולראות כי מופצים גוילים הנעשים ללא שום פיקוח, וללא שום שרטוט חריץ, רק עם קוים צבעוניים המנחים את הכתיבה. כי השרטוט חריץ שעשו בתחילה, נעלם על־ידי ההחלקה שנעשית במכבש לחץ, ונתחלף לקו צבעוני ללא רושם חריץ כלל. גוילים הללו נמכרים לסופרי סת"ם, והסופרים מוכרים לציבור הרחב, וכולם אינם נותנים לב לדבר, אדרבה חושבים שהם מהודרים ונאים ביותר, וכבר קוראים בהם בכמה מקומות בציבור, הן בארץ והן בחוצה לארץ:

על כן, באתי בזה להודיע דברים פשוטים, אשר לצערנו צריכים פרסום, שחלילה לשנות ולהקל ראש בדבר הנוגע להלכה למשה מסיני, ואין בקוים צבעוניים אלו משום תחליף לשרטוט המעכב שצריך להיות בדוקא חריץ וגומא, כנזכר בפוסקים, וכנהוג בכל הדורות בכל תפוצות ישראל. ואותם ספרי תורה מזוזות ומגילות שנכתבו כבר בלא היכר שרטוט חריץ, צריכים הבחנת חכם הבקי בהלכה ובמלאכה כדי לקבוע אם כשרים הם על–כל–פנים **בדיעבד**:

והסופרים יזהרו לכתוב אך ורק על גבי גויל או קלף שנעשה תחת השגחה ופיקוח מוכר ומוסמך, הן העיבוד והן שאר דברים המכשירים אותו לכתיבת סת"ם. כמרכן יזהר בכך כל מי שמזמין ספר תורה מזוזה ומגילה, והוא הדין לחזנים והממונים בבתי כנסיות, שידעו את אשר לפניהם, ויתעוררו לבדוק את הדבר בעינא פקיחא:

וכבר ישבתי בס"ד על מדוכה זו ובירדתי בארוכה שצריך לגדור בהקדם את הפרצה הזאת של־שרטוט שאין החריץ ניכר וכבר ולפרסם העניין לרבים, בשיעורי מוצאי שבתות קודש בחקתי ובהעלתך שנה זו. ובתשובה כת"י הרחבתי בס"ד בכל המסתעף, בראיות מהש"ס והפוסקים ובשקלא וטריא [נדפסת בקובץ דברי חפץ ז', תשרי ה'תשע"ז ב'שכ"ח מדף ס"ט]:

ולשומעים ינעם, ועליהם תבוא ברכת טוב. ולמזהיר ולנזהר, שלומים תן כמו נהר:

ובאתי על החתום למען הסרת מכשול מישראל

הצב"י **יצחק** בכמהר"נ **רצאבי** יצ"ו

נ"ב, לק"י אדר השני התשפ"ב בשל"ג

להיות שנודע לי כעת שמופצות שוב מגילות חדשות על גויל שאין החריץ ניכר כלל, צריך להתריע שוב על מכשול זה, שלא יהיה הדבר בבחינת בכיה לדורות ח"ו.

הנ"ל יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו

פעולת צדיק יד מהרי"ץ
הצב"י
יצחק רצאבי
בני-ברק
מאון רבני תימן וחפארתם

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 בצהרים (כולל יום ששי) ו-10:00-10:30 בערב - בל"נ