

ספר

# משקל החסידות

מאת

זאב שלמה ביר זכריה ליב קריינס  
יוהנסבורג, דרום אפריקה

תמוז תשע"א

**מהדורת תמוז תשע"ג**

**הערות:**

**kraines@telkomsa.net**

## אקדמות מילין

בלב מלא שמחה והודאה הנני מגיש לפני צבור הלומדים היום את מה שעלה לי בסיעתא דשמיא בבירור כמה סוגיות חשובות. ואני תפילה שיזכו דברי לעלות על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן להגדיל תורה ולהאדירה.

הנה ידוע שרמח"ל הקדיש פרק שלם במסילת ישרים לענין משקל החסידות. וזה כי אפשר בקל להתבלבל בהנהגות שהן למעלה מחיובים המוטלים על כל ישראל בשוה מפני כמה טעמים שמנה שם. ובזמננו יש להוסיף שמפני רבי הספרים המאספים כרוכל את כל שיטות הראשונים ואחרונים ספרדים ואשכנזים וחסידים וספרי הדרוש והקבלה קשה עוד יותר לדעת איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם.

לכן חשבתי לדרוש ולחקור בשרשי הדברים וללכך לעצמי את הלשונות והמושגים שהשתמשו בהם חכמינו ז"ל בענין מדת החסידות הרצויה והאינה רצויה. ולא לקבוע הלכה נחיתי כי אם ללכך הכללים העולים מסוגיא חשובה זו מדברי הפוסקים. וברור שיש לכל אחד לבקש הדרכה בהנהגתו מרבותיו.

והנה ספר זה שזכיתי להוציא כולל חמישה פרקים. אבל אני תפילה שיזכני ה' להוסיף עוד פרקים בספר כי הסוגיא הזאת יש לה הרבה פנים אחרים הצריכים ביאור וליבון.

והנה מקום אתי להודות לכל רבותי שבאור שמח ירושלים שקרבו אותי לתורה לפני כשלשים ושמנה שנה. ובה זכיתי ללמוד מתלמידי חכמים מפורסמים שהדריכו אותי בנתיבות עיון התלמוד, הלא המה הרה"ג ר' דב שוורצמן זצ"ל, הרה"ג ר' משה שפירא שליט"א והרה"ג ר' אברהם מרדכי איזבי שליט"א. ואחרון אחרון תביב מורי ורבי הרה"ג ר' אהרן פלדמן שליט"א כעת ראש הישיבה בנר ישראל בלטימור, שגידל אותי ממש כאב לבן והעניק לי מזיו תבונתו. גם תודתי שלוחה לישיבת מיר ירושלים, כעת תחת הנהלתו הדגולה של הרה"ג ר' נתן צבי פינקל זצ"ל, שבה זכיתי להמשיך לימודי בדיבוק חברים.

חבלים נפלו לי בנעימים שבחסד עליון זכיתי לחברים טובים ונאמנים בקהילתנו אור שמח סנדטון שבדרום אפריקה שבה אני משרת כרב כבר למעלה מ"ט שנים. 'ברך ה' אותם ואת ביתם באריכות ימים ושנים ובכל מילי דמיטב.

ברכה מיוחדת למורי חמי ר' יוסף חיים אלטר צ'פמן נ"י וחמותי מרת חוה לאה תח' שיאריכו חייהם בנעימים מתוך אושר ועושר ובריאות. הם אשר הראו לנו הדרך בתורה ועבודה וגמילות חסדים. ובמסירות נפש ממש הפכו את עירם היוסטון טכסס ממדבר שממה לגן רוה. והם אשר תמכו בי בכל הדרך ולכן חלק להם בכל.

ולהבדיל בין חיים לחיים, על הטוב יזכר שמם של אבי מורי ר' זכריה ליב ב"ר יצחק טוביה ואמי מורתי מרת פרידא בת ר' ישעיה קריינס ז"ל שהראו לי את הדרך לאהבת תורה ואחריות לכלל ישראל. ובמיוחד על הטוב יזכר שמו של דודי ומעודדי ר' משה הירץ ב"ר יצחק טוביה קריינס ז"ל שתמיד היה לי לאחייעזר ולאחיסמך מעודי עד היום הזה. ימצא ה' להם מנוחה תחת כנפי השכינה.

ואני תפילה שה' הטוב ימשיך להריק ברכותיו המרובות עלי ועל אשתי היקרה נחמה תח', שנזכה יחד לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות כל ימיהם. ויזכני ה' להמשיך בעבודת הקודש ללמוד וללמד לשמור ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה עד ביאת גואל צדק בב"א.

זאב שלמה קריינס, סנדטון דרום אפריקה

אלול תשע"א

## **תוכן הפרקים**

**פרק א' - לפנים משורת הדין**

**פרק ב' - קדושים תהיו**

**פרק ג' - רבה מצותיך מאד**

**פרק ג' - ובו תדבק**

**פרק ה' - אל תהי צדיק הרבה**

**פרק ו' - משקל הקבלה בהלכה**

## פרק א' - לפנים משורת הדין

### (א) חסידות על דרך סייג ושמירה

כתב הרמב"ם (דעות א' ד-ה) 'הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם. והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית... ודרך זו היא דרך החכמים. כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם. ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד... וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות. יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון. וזהו לפנים משורת הדין... עכ"ל.

וכתבו מפרשי הרמב"ם (לחם משנה ועוד) שכדי להבין דבריו צריכים לעיין בפרק ד' משמנה פרקים ובפירושו לאבות (ד' ד'). ושם כתב שהחסידים נוטים מן הדעה הבינונית 'על דרך הסייג והשמירה' עכ"ל. רצה לומר שלא היו נוטים מן המידה הממוצעת כלל, אם לא שהיה קרוב לנטות למדה הרעה. וכן פירש בלחם משנה: 'אמנם הכונה שהחסידים מטים מעט לצד קצה האחרון שהיא הענוה שלעולם לא יפילו דבר מהמיצוע שהוא הדרך המובחר שאם לא היו הולכים אלא בדרך המיצוע אפשר שלפעמים יטו מעט ויצאו מהדרך האמצעית אל הקצה הראשון שהוא הגאווה' עכ"ל.

### (ב) והלכת בדרכיו

אולם, שם בהמשך אחרי שהסביר ההבדל בין חכם ההולך בדרך האמצעי ובין חסיד המטה קצת לפנים משורת הדין סיים רמב"ם 'והחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות... וזהו לפנים משורת הדין. ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו' עכ"ל.

ורחיקת לישונו מורה שמצוים אנו להיות חסידים וליכנס לפנים משורת הדין לא מפני הזהירות פן יפול לצד האחר אלא כדי להדמות להקב"ה. וגם בהלכה ו' (שם) משמע שהצווי הוא ללכת בדרכי החסידות שהן דרכי הקב"ה: 'כך למדו בפירוש מצוה זו. מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון. מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום... ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנויות אך אפים ורב חסד צדיק וישר... להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו' עכ"ל. וכן דייק בספר מעשה רקח (שם) 'דמהך קרא משמע קצת שהיא מידה לפנים משורת הדין [ר"ל ולא דרך הממוצע] דהא כל מידותיו ב"ה עמנו הם כן כמשמעות ה"ג מידות' עכ"ל.

אבל מאידך אם נדייק בלשונו נראה שכתב ש'מצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים' שהם לכאורה דרכים האמצעיים. וכן באמת נראה דעתו ממה שכתב (שם) ש'הדרך הישרה היא מדה בינונית ולעיל מיניה (שם ג') כתב 'שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה... ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן... יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה' עכ"ל. וכן בסוף הלכה ו' כתב 'להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו' עכ"ל. הרי שדרך הממוצע הוא הטוב והישר, ואם כן הנטייה לצד אחד אינה אלא לסייג ולשמירה וכנ"ל. גם המעשה רקח בסוף דבריו הודה 'אכן שמעתי מגמגמים על הענין ומפרשים דברי רבינו כפשוטן בדרך בינוני שקול קאמר דהיינו והלכת בדרכיו דסוף כל סוף אף דאריך אפיה גבי דיליה והאומר הקב"ה וותרן וכו' ושכן משמעות דבריו לקמיה ואין לי מה להשיב ע"פ דברי רבינו יען יש פנים לכאן ולכאן' עכ"ל.

וכן מורין דברי ספר החינוך (מצוה תרי"א) ההולך כדרכו עם שיטת הרמב"ם: 'דיניה [דמצות והלכת בדרכיו] גם כן קצרים, ענינים הוא דרך כלל שיבחר לו האדם בכל עניניו ובכל מעשיו בין באכילה בין בשתיה בין במשא ומתן בין בדברי תורה בין בתפלה בין

בשיחה ובכל דבר הדרך הטובה והממוצעת ולא יתרחק אל הקצוות לעולם, ועל כלל הענין הזה אמרו זכרונם לברכה [סוטה ה' ע"ב] שיהא אדם שם דעותיו תמיד, כלומר שיחשוב בענינו לעשות אותם על דרך המצוע והיושר' עכ"ל. הרי שפירש שמצות והלכת בדרכיו היא ללכת בדרך הממוצעת.

איברא שתחילת לשון החינוך (שם) מורה קצת להיפך, שכתב 'שנצטוינו לעשות כל מעשינו בדרך היושר והטוב בכל כחנו, ולהטות כל דברינו אשר בינינו ובין זולתנו על דרך החסד והרחמים, כאשר ידענו מתורתנו שזהו דרך השם' עכ"ל. ומשמע שהחיוב הוא להטות כלפי חסד ולא לשמור דרך הממוצעת. אלא שלאור דבריו בדיני המצוה יש לפרש שכונתו במה שכתב 'להטות כל דברינו אשר בינינו ובין זולתנו על דרך החסד והרחמים' היא שאכן יש להתנהג במדות הרחמים והתנינה שהן מדות ה', אולם רק בשיעור הראוי והוא בדרך הממוצעת (וכמו שנביא לקמן בשם הר' שטרנבך).

וכן פירש המבי"ט בדעת הרמב"ם (קריית ספר דעות א') שכתב 'וכן אנו מצווים [מוהלכת בדרכיו] ללכת בכל שאר דרכיו הטובים והישרים והם האמצעיים ולא הקצוות וכל זה נכלל בהליכה בדרכיו' עכ"ל.

וכן דייק הר' משה שטרנבך (ספר דעת ומחשבה דעות א') אלא שהקשה 'נראה מלשון הרמב"ם שהמ"ע והלכת בדרכיו היינו ללכת בדרך הבינוני, ואינו מובן שאטו דרכיו ית"ש בדרך בינונית, רק נראה שאצלו ית"ש הרחמנות וקדושה בתכלית הראוי לו ית"ש, ולכן גם אנו בני אדם מצווין ללכת בדרכיו, והיינו בדרך הכי מעולה וזהו דרך הבינונית, ולחסידיים נאה ויאה להפליג במדות זהו תפארתם' עכ"ל. אבל מה שסיים שלחסידיים נאה ויאה להפליג במדות זהו תפארתם, צריך עיון בפירושו. שמשמע שסובר שהחסידות היא מעלה עצמית ומפוארה, והרמב"ם כתב שהיא בדרך סייג וגדר. ואולי כוונתו שזהירותם מליפול לצד הרע תפארת היא להם. או יש לומר שכונתו שמי שהגיע לדרגת חסיד יש לו נקודה אחרת בקביעת מידה ממוצעת לפי דרגתו.

### ג) יישוב לשיטת הרמב"ם

אבל אף אם ננקוט שהרמב"ם סובר שאין אנו מצווים מעיקר הדין להתחסד תמיד ממקרא דוהלכת בדרכיו, עדיין קשה מה שהקשינו בתחילת דברינו שהרמב"ם עצמו בפרק ד' משמנה פרקים ובפירושו לאבות (ד' ד') כתב שהחסידיים נוטים מן הדעה הבינונית 'על דרך הסייג והשמירה'. אבל במקורות שהבאנו לעיל כתב הרמב"ם משמע שיש להתחסד מפני שזה דרך הטוב והישר, זאת אומרת שזאת מעלה עצמית ולא רק דרך סייג.

גם במקום אחר (טומאות אוכלים טז' יב') כתב הרמב"ם בהדיא שחסידות היא מעלה עצמית ולא רק זהירות מליפול בצד האחר: 'חסידיים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונזהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם והן הנקראים פרושים ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות... שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף... וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה' עכ"ל.

לכן נראה לי בזה שדברי הרמב"ם בהלכות דעות אמורים רק לענין דעות. זאת אומרת שהם רק לענין מצבים שהגורם להתחסדות נובע מענין תקון המדות לבד. ויש לפרש דעתו שהנהגה הקבועה של האדם לענין דעות צריך להיות בדרך הממוצעת ואין ראוי להתחסד אלא לסייג ולשמירה. אבל ברור שיש מצבים אחרים שסיבה להתחסד נובעת מגורמים הלכתיים פרטיים אחרים שאינם הנהגות הקבועות בדעות ותקון המדות. כי לפעמים יש להחמיר בדינים מפני מצות יראת ה' או מצות אהבת ה'. וגם הרמב"ם מודה שיש מצוה כללית דקדושים תהיו (סה"מ שורש ד') המדרבנת את האדם לשאוף לחסידות כמעלה עצמית אף שאינה מחייבת לשום מעשה מסוים. ויש עוד גורמים כדלקמן בספר זה.

### ד) דעת הרמב"ם: הכל תלוי ברצון האדם

ויצא לנו ממקורות הנ"ל שדעת הרמב"ם היא שהחלטה להתחסד תלויה ברצונו. ועוד הוכיח בספר עבודת המלך (דעות שם) משני מקורות אחרים שכן היא דעת הרמב"ם. שהרי פסק (הלכות גזילה ואבידה יא' ז') 'הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה

לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה ברוב העיר עכו"ם. ולענין חיוב החזרת אבידה ד'זקן ואינה לפי כבודו' (שם י"ז) כתב ג"כ 'ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה בכל מקום ואע"פ שאינה לפי כבודו'. משמע בהדיא שתלוי ברצונו ואם רוצה לנהוג לפי הדין ולא לנטות לדרך חסידות רשאי.

איברא דקשיא לן שהשתמש (שם) בלשון 'דרך הטוב והישר' לענין המתחסד. ולעיל דייקנו מלשונו בהלכות דעות שהדרך הבינונית היא הדרך הטוב והישר. וכבר הבאנו את דברי המעשה רקח ז"ל וז"ל 'מה להשיב ע"פ דברי רבינו יען יש פנים לכאן ולכאן עכ"ל וצ"ע.

ונראה לי שגם יש להביא ראיה מדברי הרמב"ם לענין פריקה (רוצח יג' ד') 'זה הכלל כל שאילו היתה שלו היה טוען ופורק הרי זה חייב לטעון ולפרוק בשל חברו, ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חברו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו' עכ"ל.

ומה ששינה בלשונו וכתב 'אם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין' שמשמע שהדין נוגע רק למי שכבר חסיד, הסביר הפרישה (ח"מ ער"ב ס"ק ט') שבנידון זה באמת אסור לחכם לבזות את עצמו אם לא שנוהג בכל דבריו לפנים משורת הדין. דאם לאו הכי הוי בזיון התורה לחכם לעסוק בגופו והיה יותר טוב לשכור אחר.

ה) אין הכרע בבבא מציעא כד:

אולם אין כל כך הכרע בדבר זה מסוגית התלמוד שממנה שאב הרמב"ם דבריו (ב"מ כד, ועיי' שם ל:). רב יהודה הוה שקיל ואויל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא, אמר ליה: מצא כאן ארנקי מהו? - אמר ליה: הרי אלו שלו. - בא ישראל ונתן בה סימן מהו? - אמר ליה: חייב להחזיר. - תרתי? - אמר ליה: לפנים משורת הדין' עכ"ל. ואע"פ שהשתמשו בלשון 'חייב', הרי ביררו בסוף שכונתם להנהיג לפנים משורת הדין שאינה חיוב. אלא שיש לדחות שגם לפי המסקנה חייב להתנהג לפנים משורת הדין אלא שאין בית דין כופין. ועיי' לקמן (פרק זה) בשם הגהות מיימוניות (גולה ואבדה פרק יא הלכה ז) ומרדכי (ב"מ רמז רנ"ו ב"מ כד: בשם הראב"ה).

ו) ואת המעשה - זה הדין, אשר יעשון - לפנים משורת הדין

וכתב הרא"ש על הדרשה (ב"מ פרק ב' סימן ז') ד'זאת המעשה זה הדין - אשר יעשו לפנים משורת הדין. ולא דכייפי' ליה דאין כופין לעשות לפנים משורת הדין' עכ"ל. ונראה שהבין שאע"פ שדרשת 'אשר יעשו' - לפנים משורת הדין' היא דרשה גמורה, הרי היא רק גילוי שרצון ה' הוא שנכנס לפנים משורת הדין מרצונו הטוב ולא הוי חיוב. אלא שגם כן יש לדחות שאולי סובר שחיוב גמור הוא אלא שאין כופין.

ואותו ספק יש במה שפירש המהרש"א (ב"מ ל:). זאמר אשר יעשון הוא ענין נוסף נאמר לב' בעלי דינין שכ"א מהם יתרצה בו לפנים משורת הדין שהדבר תלוי בהם דהיינו לא יעשה לפנים משורת הדין בעל כרחם וק"ל' עכ"ל.

ונראה מלשון המאירי בסוגיא שהכל תלוי ברצון האדם שכתב (שם ל:). 'אע"פ שהתרנו את הרצועה שכל שאינה לפי כבודו אינו טוען להחזיר או לפרוק ולטעון מ"מ ראוי לכל אדם לנהוג קלות ראש בעצמו בענינים אלו ולהכנס בשלמות המדות לפנים משורת הדין' עכ"ל. וגם בסוגיא דר' חייא ששילם על מטבע שהראו לו אע"פ שהיה אומן ופטור כתב המאירי 'מ"מ ראוי לתלמידי חכמים ולאנשי מעשה לשלם כל נזק הבא מחמת דבורם ולעשות עם שאר בני אדם לפנים משורת הדין. אמרו חכמים והודעת להם את הדרך... המעשה זה הדין אשר יעשון זה לפנים משורת הדין' עכ"ל.

אגב נראה שדייק בלשונו בזקן ואינה לפי כבודו ויעץ לכל אדם לנטות למדת הענוה ולמחול על כבודו, אולי מפני מה שכתב הרמב"ם (דעות ב') לענין נחיצות הענוה. אבל לענין נזק הבא מחמת דבורם כתב שראוי לתלמידי חכמים ולאנשי מעשה, כדברי רב יהודה (ב"ק ל'): 'האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנויקין'.

## ה) כייפנן לפנין משורת הדין

אולם הביא הגהות מיימוניות (גולה ואבדה פרק יא הלכה ז, וכן הוא במרדכי ב"מ רמז רנ"ו ב"מ כד): בשם הראב"י דכייפנן לפנין משורת הדין: 'מצא כאן ארנקי מהו כו' א"ל תרתי הרי אלו שלו והדר אמר חייב להחזיר א"ל לפנין משורת הדין כו' ואשכחן נמי הגזול בתרא חייב בבא לצאת ידי שמים וכיון דחזינא דהו כייפין להו להכי כדאיתא פ' האומנין גם אנן כייפין למיעבד לפנין משורת הדין אם היכולת בידו לעשות דתני רב יוסף והודעת להם כו' ואמר ר"י לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עשו לפנין משורת הדין וכן פירש רבינו מקינן דכייפין ליה לעשות לפנין משורת הדין עכ"ל.

אולם יש להבין שיטה זו היטב. כי מה שהביאו ראייה שכופין מפרק האומנין נראה כוונתם למה דאיתא שם (פג.) 'רבה בר בר חנה תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימייהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימייהו. - אמר ליה: דינא הכי? - אמר ליה: אין, (משלי ב') למען תלך בדרך טובים. יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. - אמר ליה: דינא הכי? - אמר ליה: אין, (משלי ב') וארחות צדיקים תשמר' עכ"ל. אבל ברור לי שלא כיוונו הראשונים הנ"ל להביא ראייה שכופין בדרך כלל על כל אדם, כי מפורש שם שרב פסק רק לרבה בר בר חנה לבד מפני מדרגתו. וכן פירש הגר"א במשלי שם 'נגדך הדין כן'. וגם הראיה שהביאו מלשונם בהגזול בתרא 'בבא לצאת ידי שמים', יש לציין שדין 'בא לצאת ידי שמים' הוא גדר אחר מהנהגת לפנין משורת הדין ואין כאן מקומו להאריך. וגם מה שהביא ראייה מ'מצא כאן ארנקי' קשה להבין, כי אפשר לדייק להיפך וכדפירשתי לעיל.

אלא נראה כוונתם שכיון שמצינו תקדימים דכפיה עכ"פ בצדיקים ובבא לצאת ידי שמים, יש מקום למנהג הדיינים לכפות בדרך כלל. אבל לעולם הוי מנהג דיינים שאינו נובע ישיר מסוגיות ההן.

ובמיוחד ביססו עצמם על מאמר דרבי יוחנן (ב"מ ל'): 'לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנין משורת הדין' עכ"ל. וכן משמע מדברי הר' יונה מדברי ר' יוחנן שהנהגה לפנין משורת הדין יכול להיות מן החמורות במקרים מסוימים לפי הענין, שכתב (שערי תשובה ג' יג') 'זכן מצוה להכנס לפנין משורת הדין שנאמר (שמות יח, כ) ואת המעשה אשר יעשו וארז"ל זה לפנין משורת הדין. ויש בענין זה דרכים רבים אשר תהיה בהן המצוה הזאת מן החמורות. הכל לפי ענין הדין. כמו שארז"ל לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא נכנסו לפנין משורת הדין' עכ"ל. ואם כן נראה לי לפרש שסוברים הראשונים הנ"ל שראו הדיינים תועלת גדולה לכפות על לפנין משורת הדין בהנהגה קבועה, אבל לא כיוונו לומר שזה מעיקר דין התלמוד.

והנה בספר אורים ותומים (ח"מ יב' ד') תמה כמה תמיהות על ראיות המרדכי ולבסוף הסיק דהא דכופין על לפנין משורת הדין היינו רק בדברים, שאומרים לו אם אינך שומע אתה עבריין. אבל לפי מה שכתבתי אין לתמוה על המרדכי כי גם הוא מודה שאין כפיה זו מעיקר הדין. וגם נראה לי שאף לפי שיטתו של האורים ותומים הא דקראו עבריין היינו מפני שעבר על פסק הבית דין שצו עליו ליכנס לפנין משורת הדין. אבל אין ראייה שסובר שמי שאינו עושה לפנין משורת הדין הוא עבריין.



## ו) דינא דבר מצרא

ויוצא לנו מזה שגם המרדכי וראבי"ה שהורו שיש לכוף על לפנים משורת הדין מודים שאין זה מדין התלמוד אלא מנהג הדיינים (עיי' ב"ח ח"מ שם שיש לו דרך אחרת). אולם מאידך, מצינו מקור אחד שגם הרמב"ם מודה שכן חייבו בהנהגת לפנים משורת הדין, הוא בדין דבר מצרא. כתב הרמב"ם (שכנים יב' ה') זלא עוד אלא המוכר קרקע שלו לאחר יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו... ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק עכ"ל. הרי שחייבו למוכר לעשות הישר והטוב על כרחו.

אבל כבר הסביר המגיד משנה (שם יד' ה') זעניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה ועשית הישר והטוב והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל ולזה אמרו תביין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר כי טובים דודיך מיין עכ"ל. הרי שסובר שמעיקר הדין אין מכריחים על לפנים משורת הדין, אלא שחז"ל הדריכו פעם בעצה פעם בחיוב, והכל לפי עומק תבונתם. ונראה לי שזה גם הסבר ותקדים למנהג הדיינים לכפות על לפנים משורת הדין שהבאנו לעיל בשם המרדכי וראבי"ה.

## פרק ב' - קדושים תהיו

### א) דברי הרמב"ם בספר המצוות

כתוב בתורה (ויקרא יט' ב') 'דְּבַר אֵל קֹדֶשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם'. והנה אף שדבר הכתוב בלשון צווי, נראה שהיא מצוה כללית ואינה מצוה פרטית.

ובאמת הרמב"ם (ספר המצוות שורש ד') ציין הפסוק הזה כדוגמא למצוה כללית שאינה ראויה להמנות בתרי"ג: 'שאיין ראוי למנות הציויים הכוללים התורה כולה... כאילו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות... וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו קדושים תהיו (קדושים יט) מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, והתקדשתם והייתם קדושים (שם כ וסוף שמיני), הם צוויין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו ונוהר מכל מה שהזהרתך ממנו... ואין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצותי עכ"ל. ודברי הרמב"ם עולים יפה עם מה שכתב הרמב"ן (עיי' לקמן בפרק זה) ש'דרך התורה לפרוט ולכלול' עכ"ל, אלא שהרמב"ן מפרש תוכן המצוה הכללית לענין אחר וכדלהלן.

איברא שיש לדייק היטב בדברי הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל. כי לפני שכתב שאין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצותי כתב זלשון ספרא קדושים תהיו פרושים תהיו. רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם. והיא אותה דרשה שהביא הרמב"ן בנימוקיו (ויקרא יט' ב') למקור לשיטתו שקדושים תהיו מזהיר לקדש עצמינו במותר לנו. גם במה שכתב רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים וכו' משמע מהבדלו שראוי לעשות הרחקות וסייגים לאיסורים עצמם. גם קשה להבין מה כוון לכלול בדברים המגונים כי פשוט שאי אפשר לקרוא לכל השס"ה לאוים ואפילו מיעוטם בשם דברים מגונים אע"פ שאסר לנו לעשותם. ובפרט לפי נוסח הרמב"ן בדברי הרמב"ם (שם בהשגה) 'כלומר הסירו המדות המגונות כלם שמנעתי אתכם מהם' ואין השס"ה לאוין כולן מדות. והרי לכאורה הביא הרמב"ם ראייה לסתור, כי משמע שאינה מצוה כללית להזהר בכל התורה כולה אלא להבדל ממדות ודברים מגונים – אולי כדרך שפירש הרמב"ן.

לכן נראה לי לפרש הקשר דברי הרמב"ם באופן אחר. שאחרי שיסד שלפי פשט הפשוט דפסוק קדושים תהיו, הוא מצוה כללית לקיים כל המצוות כדי להיות קדושים, הוקשה לו לשון הספרא שדרש מן הפסוק מה שנראה כמצוה מיוחדת להיות פרושים. ועל זה תירץ שדרשה נוספת זו היא מצוה כללית אחרת להרחיק מדברים המגונים המנויים בפרשת אחרי מות. וצ"ל לפי זה שיודה הרמב"ם לרמב"ן הנ"ל ששייך שמצוה כללית תכלול קבוצה של מצוות ולא רק כל המצוות כולם. וזה לכאורה מוכח בדבריו בהמשך לענין 'אנשי קדש תהיו לי שרוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש'. זאת אומרת ששייך מצוה כללית אף למצוה אחת.

## ב) ענין הקדושה לפי הרמב"ם

ולענין דעת הרמב"ם יש לציין שאע"פ שכתב שאין מקור לחיוב הקדושה למצוות עשה פרטית מן הפסוק ההוא, הרי הודה שכונת הפסוק היא שתכלית כל המצוות היא להגיע לקדושה.

ובהלכות דעות כותב שהחיוב דשאיפה לקדושה נובע גם כן מן המצוה דיהלכת בדרכיו: (דעות א' ו') 'כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון... מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש' עכ"ל. ונראה ששתי המטרות האלו דקדושה והדמות לשכינה משולבות הן אשה אל אחותה ומגיעות לשיא שלהן בתהליך דברייתא דר' פנחס בן יאיר כמו שתיאר הרמב"ם (טומאת אוכלים טז' יב') 'שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני יי' מקדשכם' עכ"ל. הרי דקדושים תהיו וחיוב הדמות בשכינה משולבים הם בפסוק אחד.

איברא שיש לדייק ממה שכתב 'קדושת הנפש מן הדעות הרעות' עכ"ל שסובר שענין קדושה היא להתרומם מכל המדות המגונות ולא רק מן התאוה הגופנית וכנ"ל בספר המצוות לפי נוסח הרמב"ן בדברי הרמב"ם (שם בהשגה) 'כלומר הסירו המדות המגונות כלם שמנעתי אתכם מהם'. ומשמעות תואר קדוש בהגדרת הרמב"ם כולל דברים שהם גדר ערוה ביחד עם ההבדלות ממאכלות האסורות כמו שכתב הוא (סוף מנין המצוות בהקדמת משנה תורה) 'ספר חמישי: אכלול בו מצוות של ביאות אסורות ומצוות של מאכלות אסורות. לפי שבשני עניינים האלו קדשנו המקום והבדילנו מן האומות, בעריות ובמאכלות אסורות... וקראתי שם ספר זה ספר קדושה' עכ"ל.

## ג) איסור שניות לעריות

והנה גם מצינו שהשתמשו חכמינו במצוה כללית זו לבסס דינים קבועים דגדר ערוה הנקראים 'שניות'. שנינו במשנה (יבמות כ.) 'כלל אמרו ביבמה: כל שהיא איסור ערוה - לא חולצת ולא מתייבמת, איסור מצוה ואיסור קדושה - חולצת ולא מתייבמת'. וגרסין עלה 'איסור קדושה - שניות מדברי סופרים, ואמאי קרי ליה איסור קדושה? אמר אביי: כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש. א"ל רבא: וכל שאינו מקיים דברי חכמים, קדוש הוא דלא מקרי, רשע נמי לא מקרי! אלא אמר רבא: קדש עצמך במותר לך' עכ"ל. ואף דרבא לא הביא מקור לצווי שלו ד'קדש עצמך במותר לך' נראה לומר שהיא היא מצוה כללית זו הנ"ל (וכן הבין הרמב"ן באופן שלו וכדלקמן). ונראה פירושו שחז"ל למדו מן המצוה הכללית הנ"ל שרצון ה' הוא שכל יחיד יעשה גדרים פרטיים שלא יכשל בערוה. ואם כן יש גם מקום לחכמים לגזור גזירת שניות כגדר כללי לכולם.

וכן נראה כוונת רש"י (שם) שפירש 'קדש עצמך - לעמוד ולהזהר - אף במותר לך - להוסיף עליהם שניות המותר לך על העריות כדי שלא תבא לידי עריות האסורות מן התורה' עכ"ל. אגב רואים שגרסא אחרת היתה לפני רש"י 'אף במותר לך'. ויש לפרש גרסא

זו, שכוונת רבא היא שלא רק שיש לקדש עצמך בשמירה מעריות עצמן כמשמעות הפשוטה של הפסוק, אלא אף יש לקדש עצמך בעשיית סיגים במותר לך. ונראה שהכל נובע ממצוה כללית הנ"ל. וכן הסביר המהרש"א (שם) 'קדש עצמך במותר לך כו'. דזה ודאי נקרא קדוש כמי ש בנויר קדוש יהיה גו' ע"ש שהזיר עצמו מדבר המותר וק"ל עכ"ל.

#### ד) פירוש רש"י בחומש

והנה פירוש רש"י בחומש 'קדשים תהיו - הווי פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה' עכ"ל. וברא"ם הביא מקורו מן המדרש 'בויקרא רבה (כד, ו): "אמר רבי יהודה בן פזי: מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים? ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה ואית לך קריין סגיין: אשה זונה - וקדשתו' עכ"ל. וכתב הרא"ם שכוונת המדרש ליחס מאמר קדשים תהיו לפרשת אחרי מות שקדמתו, כאילו אמר קדושים תהיו מן העריות האמורות לעיל. ואחר כך כתב המצות שאחריו.

וכן בלשון חכמים גם כן מצינו שהשתמשו בתואר קדוש לענין גדר ערוה (שבת קיח). 'אמרו ליה לרבי: מאי טעמא קראו לך רבינו הקדוש? אמר להו: מימי לא נסתכלתי במילה שלי... רבי מילתא אחריתי הוה ביה - שלא הכניס ידו תחת אבנטו' עכ"ל.

ומשמע מדבריו שמעלה דקדושה מתיחסת להרחקה מעריות ולא מתאוות אחרות כדבעינן למימר לקמן בשם הרמב"ן. אבל כבר כתב הרמח"ל בהסבר ענין 'קדושים תהיו' (מסילת ישרים יג) 'כי הנה אין לך תענוג עולמי אשר לא ימשוך אחריו איזה חטא בעקבו. דרך משל: המאכל והמשתה כשניקו מכל אסורי האכילה, הנה מותרים הם. אמנם, מלוי הכרס מושך אחריו פריקת העול, ומשתה היין מושך אחריו הזנות ושאר דברים רעים' עכ"ל. וזאת אומרת, שלא רחוק הוא לכלול הרחקות אחרות במצוה כללית זו.

ובפרט לפי מה שכתב ר' צדוק הכהן ('ישראל קדושים א') שהפרישה מכל מיני תאוות היא סוף סוף פרישה מעריות: 'עיקר הקדושה הוא קדושת הברית כמו שאמרו בויקרא רבה (כ"ד, ו) 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה... ובכלל זה כל הגדרות תאוות הגופניות הם גדר לערוה ועל כן לחד מאן דאמר (תענית י"א א) היושב בתענית נקרא קדוש מה זה שציער עצמו מדבר אחד וכו' מכל דבר על אחת כמה וכמה. ומתאוות אכילה ביחוד כמו שאמרו (ברכות ל"ב א) מלי כריסי זני בישוי. וכן נקרא בלשון אכילה, שאכלה ומחתה פיה וכו' עכ"ל.

#### ה) היא מצוה כללית

אבל לעולם אין מכלל זה מקור שיש מצוה פרטית חיובית מדאורייתא לקדש עצמינו במותר לנו. ומה שביססו חז"ל דינים הקבועים דשניות על מאמר ד'קדש עצמך במותר לך', הרי זה ממש כדברים היסודיים של המגיד משנה שהסביר (שכנים יד) 'התורה התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות... ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל עכ"ל. ואיסור שניות הוא דין דרבנן שביססו על סמך רצון ה' שנתגלה בפסוק קדושים תהיו.

גם בספר ראשית חכמה (שער הקדושה א') שייחד שער שלם לענין הקדושה הודה שאינה מצוה מתרי"ג וכתב 'כיון שבא בתורה מאמר זה של קדושים תהיו כ"כ פעמים אע"פ שאינה מעיקר רמ"ח מצוות, מכל מקום היא שורש לעשיית כל המצוות לשם המצוה אותם' עכ"ל. הרי שגם דעתו שהיא מצוה כללית. ובהמשך הביא באריכות את דברי הרמב"ן (ריש קדושים) ומשמע שאינו סובר שחולק בזה וכדבעינן למימר לקמן.

## ו) מי חייב במצות קדושים תהיו

ויש לעיין בדעת הרמב"ם אם רק חסידים ותלמידי חכמים חייבים בהנהגה זו או אם היא שייכת במדת מה לכל אדם. כי בהלכות דעות בפרק ה' המיוחד להנהגת תלמיד חכם כתב (ד') 'אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול' עכ"ל. אבל בהלכות איסורי ביאה (כא' יא') כתב 'אין דעת חכמים נוחה ממי שהוא מרבה בתשמיש המטה ויהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, ופגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש הרי זה משובח, והוא שלא יבטל עונה [אלא] מדעת אשתו' עכ"ל, ומשמע שהיא הנהגה לכל אדם.

וכבר עמד על זה בלחם משנה (דעות שם) והקשה 'יש לתמוה קצת על רבינו בדין זה [לא יהיה מצוי כתרנגול] וקצת דינים אחרים אשר בפרק זה הם נוהגים בכל כגון לא יהיו שניהם שכורים ולא עצלנים וכו' כל זה כתב ג"כ בפכ"א מהלכות איסורי ביאה ולא היה ראוי לכתוב כאן אלא הדברים המיוחדים לת"ח כמו שהתחיל בתחלת הפרק כשם שהחכם וכו' דמשמע דכל אלו הם דברים מיוחדים לת"ח. ואולי י"ל דאפילו הדברים הנוהגים בכל שאר העם הנזכרים כאן כתבם גבי ת"ח מפני שהוא צריך להזהר בהם ביותר' עכ"ל. ונראה להביא ראיה לדבריו ממה שהרמב"ם כתב (איסורי ביאה שם) 'ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו אלא כדי למעט בתשמיש המטה' ומשמע להדיא שרצו שכל אדם ימעטו, אף על פי שבמקור (ברכות כב.) כתוב 'שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים'. הרי שגם מה ששייך לת"ח במיוחד, שייך לשאר בני אדם במידת מה.

וראיתי דומה לזה בשו"ת משנה הלכות (ו' ב') שכתב על הא דפסקו הטור וש"ע (א"ח ב') 'לא ילבש חלוקו מיושב אלא יקח חלוקו ויכניס בו (ראשו) וזרועותיו בעודנו שוכב, ונמצא כשיקום שהוא מכוסה' עכ"ל. ומשמע להדיא שדעתם שהוא מדינא לכל אדם ולא רק לת"ח ואנשי מעשה. וציין הגר"א בביאורו (שם) לעיין בספר היראה לרבינו יונה שגם הוא כתב בסתם לכל אדם 'אל יעמוד ערום ממטתו אף מיושב, כמו שהיה מתפאר ר' יוסי ז"ל מימי וגו'.

ותמוה הוא כי מקורו מהא דהתפאר ר' יוסי (שבת קיח:): 'מימי לא ראו קורות ביתי אימרי חלוקי' עכ"ל, והוא ממילי חסידותא דר' יוסי המנויים שם. וכן הביין הרמב"ם שמנה מעלה זו בפרק ה' דהלכות דעות המיוחד להנהגות הת"ח שצריך להיות מובדל בהן משאר העם וכתב (שם ו') 'צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבוזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן' עכ"ל. ועיין בפרי מגדים (שם משבצות א') שעמד על זה.

ותירץ בשו"ת משנה הלכות (שם) 'וצ"ל דרבותיה דר"י דכל כך נזהר בה דמעולם לא עבר עליה שהוא זהירות יתירה ורוב העולם אף דדינא הכי מ"מ לא נזהרים בה לעולם ור"י התפאר עצמו שמעולם לא עבר עליה' עכ"ל. הרי שדעתו שהנהגות הנובעות מקדושים תהיו (כן ציין הוא בתשובה הנ"ל) מוטלות על כל אדם במידת מה ולת"ח ביותר.

אבל דעת הטוש"ע עדיין צריכה ביאור כי משמע שפסקו על כל אדם להזהר בדרגת ר' יוסי. וצ"ל כמו שהבאנו בשם המגיד משנה (לעיל) 'זמדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים, והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל' עכ"ל. ואף שדבריו הם כלפי תקנות חז"ל, י"ל שגם לחכמי הדורות יש כח לגדור לפי ראות עיניהם. וכן סיים בתשובה הנ"ל שחייבים עכשיו הכל לנהוג כפי פסק הש"ע הנ"ל, אף על פי שהודה שלא ראה שנוהרים בזה. (ולענין הלכה למעשה יש לשאול שאלת חכם כי 'מדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים' וכו'ל).

ז) דעת הרמב"ן

והנה דברי הרמב"ן בנימוקי לחומש (ויקרא י"ט ב') מפורסמים הם מאד. אבל צריכים להבינם על נכון לאור המקורות הנ"ל. כי רגילים העם לצטט את דברי הרמב"ן כאילו סובר שמצות קדושים תהיו היא מצוה מתרי"ג, אבל האמת יורה דרכו שלא כתב כן בשום מקום. וכדי להסביר את שיטתו מוכרח אני להעתיק את לשונו במלואו:

1. קדושים תהיו - הווי פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, לשון רש"י. אבל בתורת כהנים (פרשה א ב) ראיתי סתם, פרושים תהיו. וכן שנו שם (שמיני פרק יב ג), והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני, כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם פרושים:
2. ולפי דעתי אין הפרישות הווי לפרוש מן העריות כדברי הרב, אבל הפרישות היא המחכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים: והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בומת אשתו או נשוי הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה:
3. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כענין שאמרו (ברכות כב א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו ה) הניד קדוש, ויזכר הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, אע"פ שלא הזהירו ממנה בתורה, כענין שהזכירו (תגינה יח ב) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שקרא הנזיר קדוש (במדבר ו ח) בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיתיה בטלה מימיו:
4. באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכלל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו, כמו שאמרו (ברכות נג ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב. כי אע"פ שאלו מצות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים:
5. וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תרנו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו יח), שיכניס בעשה הישר וההשוייה וכל לפני משורת הדין לרצון חבריו, כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקב"ה. וכן בענין השבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות, ועוד אפרש זה (להלן כג כד) בעיה: וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלהיכם - לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כענין הדבור הראשון בעשרת הדברות (שמות כ ב):

הנה ברור מילל בשני מקומות שהיא מצוה כללית (קטע 3, 4). ועיין בספר המצוות לרמב"ם (שורש ד') שיסד שמצוה כללית אינה ראויה לימנות למצוה בפני עצמה. ואע"פ שהשיג הרמב"ן (שם) על הרמב"ם באיזה פרטים, בעיקר דבריו לא השיג. וגם בהוספתו למנין המצוות, שלפי שיטתו שכח אותן הרמב"ם, לא הוסיף מצוה דקדושים תהיו.

אבל עיין בדברי הרמב"ן בענין עונש דבן סורר ומורה (דברים כא') שכתב וְהָנָה יֵשׁ עָלָיו שְׁנֵי עֹנָשִׁין, האחד שהוא מקלה אביו ואמו וממרה בהם, והשני שהוא זולל וסובא עובר על מה שנצטוינו (ויקרא יט ב) קדושים תהיו. ונאמר עוד (לעיל יג ה) ואותו תעבודו ובו תדבקו, כאשר פירשתי (לעיל ו יג) שנצטוינו לדעת השם בכל דרכינו, חולל וסובא לא ידע דרך ה' עכ"ל. הנה כתב שהוא עובר על מצות קדושים תהיו ונענש עליה.

אבל ממקומו מוכרע שאין זה סתירה למה שכתבתי. כי הוא כתב לעיין בפירושו במצות 'אותו תעבוד' ושם כתב 'שיבא מזה מה שאמרו (אבות ב יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל יהיו, יאכל וישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה'. כענין שאמרו (בראשית רבה ט ו), והנה טוב מאד, זו שינה, וכי שינה טובה היא, מתוך שהוא ישן קמעא הוא עומד ועוסק בתורה. ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב (תהלים קמו ב) אהללה ה' בחיי אומרה לאלהי וגו' עכ"ל.

ופשוט שמעלה גדולה זו אינה מצוה פרטית המוטלת על כל יחיד בשוה וגם היא אינה מופיעה במנין תרי"ג שלו. ואם כן פשוט שגם לא התכוון לומר שקדושים תהיו היא מצוה פרטית. אלא רצונו לפרש טעם חומר העונש המופרז דבן סורר ומורה. ופירש שכיון דמצינו מצוות כלליות אלו דקדושים תהיו ואותו תעבוד, אע"פ שבדרך כלל אין עונשים מפורשים עליהם, גילתה התורה שבמקרה זה רצון ה' להעניש.

ועל כל פנים למדנו מדברי הרמב"ן אלו שיש מקרה שברור שהוא ביטול גמור לרצון ה' שנתגלה ביקדשים תהיו. ולא רחוק לומר שעל סמך זה חז"ל חדשו איסורים מסוימים שלפי הבנתם הם ביטול גמור למצוה כללית זו. ולכאורה כך יש להבין האיסורים שמנה

הרמב"ם בפרק כא' מהלכות איסורי ביאה, שאסרו לכל אדם ולא רק לת"ת. כי אע"פ שמן התורה הכל מותר, ויש רק ענין של מדת חסידות לקדש עצמו, מכל מקום אסרו חז"ל קצת מעשים בהחלט מפני שהם ביטול גמור לקדושה.

### ח) חקירה בדעת הרמב"ן

ויש לחקור בדעת הרמב"ן (ויקרא שם) אם מי שלא קדש עצמו במותר לו ביטל עשה זו או רק לא קיים אותה. ולמשל כתב הוא שממצוה כללית זו 'לא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו'. ויש לחקור אם כוונתו לומר שמי ששימש יותר מכפי הצורך ביטל מצות קדושים תהיו.

והנה כתב (3) ז"גם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו' עכ"ל. התחיל מדברים הגסים והנמאסים ואף הביא פסוק המזכיר ענין נבול פה. והמעייין בפסוק יראה שענשו מן החמורות: 'על בן על בחוריו לא ישמח אד'. 'נאת ותמיו נאת אלקמנתיו לא ירחם פי כלו חנה ומרע וכל פה דבר נבלה בקל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה'. ומשמע להדיא שלפי הרמב"ן העונש הנורא הזה בא על ביטול 'קדושים תהיו'. אבל סיים בהנהגת ר' חייא המופלאה וכתב בלשון 'עד שיגיע לפרישות' ומשמע שדרגות דרגות יש עד שיגיע להנהגתו הרמה. ומי שלא הנהיג עצמו בפרישות דר' חייא אין נראה שיענש.

ונראה לי בזה שדעת הרמב"ן היא שמצות קדושים תהיו באמת נוהגת בכל זמן ובכל אדם, וענינו שיש לכל אדם לשאוף לפרישות. ולפי זה מי שאכל אכילה אחת לשם תאוה או שח שיחה בטילה אחת ללא תועלת וכדומה ביטל מצוה כללית זו. אלא שלפי שהיא מצוה כללית בלי הגדרה מסוימת לענין עונש, אין דינו וחשובנו של אחד דומה לחבירו. ויתכן שר' חייא היה נענש על שיחה בטילה כלשהיא שלא לפי מדריגתו. אבל איש אחר הסח שיחה בטילה אחת, הגם שמצוה באותה מצוה, יתכן שאין עונו כבד, כי לפי מדריגתו הנוכחית קשה לו לשמור פיו באופן כל כך חזק.

### ט) ראיה משערי תשובה לרבינו יונה

ונראה להביא ראיה לדבר מפירוש הרבינו יונה בשערי תשובה על מעשה דר' קטינא (מנחות מא). 'מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשין... [ושואלת הגמ'] נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי תלית דבת חיובא, כי מיכסי תלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא? אלא הכי קאמר ליה: טצדקי למיפטר נפשך מציצית' עכ"ל. ופירש"י 'נהי דחייביה רחמנא - כי מיכסי תלית בת חיובא הראוי לציצית חייביה רחמנא לגברא לאהדורי בתר תלית דחיובא ולאכסויי בה מי חייביה. אלא הכי קאמר ליה טצדקי למיפטר עצמך מציצית - תבקש תחבולות לפטור עצמך מציצית' עכ"ל. ועייין שם בתוס' (ד"ה ענשיתו) 'אעשה - כי האי שאין אדם חייב לקנות תלית המחוייב אם אין לו אבל עשה גמור אפילו בית דין שלמטה היו מכין אותו עד שתצא נפשו' עכ"ל. הרי שאף על פי שאין שום חיוב מדאורייתא או מדרבנן לקנות תלית המחוייב בציצית, בעידן ריתחא ענשין ליה על שביקש תחבולות שלא להכניס עצמו בחיוב המצוה.

ובשערי תשובה (ג' כב) פירש ז"על מצות ציצית אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ספרי במדבר סוף פרשת שלח) שהציצית מוספת קדושה, שנאמר (במדבר טו, מ): "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלקיכם". וגם כי אין מצות ציצית זולתי על מי שיש לו בגד אשר לו ארבע כנפות, ואם אין לו בגד כזה אינו חייב לקנותו, אף גם זאת אמרו רבותינו זכרונם לברכה (מנחות מא א): כי עונש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יפי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות בו ציצית על כנפיו' עכ"ל. הרי כדברינו שיש עונש על אי ביקוש הקדושה. וגם כדברינו שאין כלל לעונש זה כמו כאן שגילה המלאך שלא ענשין במקרה זה אלא בעת שמידת הדין מתוחה.

## (י) דברי רבינו בחיי בכד הקמח

עכ"פ נראה שכל אחד חייב במצוה כללית זו אלא שדרגת החיוב משתנה לכל אחד ואחד. ובוהא אולי יש להבין את דברי רבינו בחיי (כד הקמח: קדושה) ההולך בשיטת הרמב"ן שכתב 'ונאמר ג"כ (שם יט) קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם. וענין הקדושה הזאת שנצטוינו בה הוא הפרישות שיגדור אדם את עצמו ושיפרוש מן התאות אפי' ממה שאמרו שהוא מותר כענין שאמרו קדש עצמך במותר לך... וכן בענין המשגל לצורך קיום המין או למצות עונה או להנצל מהרהור, וכל השאר זולתי לכונת אלו אסורה מדין התורה' עכ"ל. וזה חמור מאד ואין רמז לזה בדברי הרמב"ן. ואומר אני שיש לקיים דבריו במקרה שהביא הטור (או"ח ר"מ) בשם הראב"ד במי שאינו צריך לדבר ואין יצרו מתגבר עליו. וסובר הוא שזה ביטול גמור דקדושים תהיו. ולפי דברינו יש לומר שבמקרה זה הרמב"ן יסכים. אלא שעדיין צ"ע בזה כי אינו מפורש בדבריו.

## (יא) תשובת האגרות משה לענין עישון חשיש

גם נראה שזו כוונת הגאון ר' משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן לה) שאסר עישון חשיש מכמה טעמים וכתב 'ועוד איכא איסור העשה דקדושים תהיו כפירוש הרמב"ן בחומש' עכ"ל. הרי שסובר שמדברי הרמב"ן יוצא איסור מוחלט לכל אדם במקרה של ביטול גמור לכונת התורה.

## פרק ג' - רחבה מצותך מאד

### (א) תרי"ג מצוות

גרסינן (מכות כג): 'דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה'. ובפשטות חוץ ממצוות אלו אין שום צווי דאורייתא מאת הבורא ברוך הוא. אולם כתב בספר מעלות התורה (פרק א') בשם הגר"א:

ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבוודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצוות רק תרי"ג ולא יותר, שאם כן מ'בראשית' עד 'בא' אין בהם אלא שלש מצוות. גם הרבה פרשיות בתורה שאין בהם שום מצוה, וזה הדבר אינו מתקבל. אלא באמת כל דיבור ודיבור בתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה בפני עצמו. והנה באמת המצוות רבו ועצמו עד אין מספר, עד מי שיש לו עין השכלי ולב מבין יוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו ועניניו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצוות, ואז יכול לקיים המצוות בכל עת ובכל רגע עד אין מספר כאשר הובא הרבה מעשים מהקדמונים ז"ל בגמרא ומדרשים מאשר נהגו הנהגותיהם, הכל על פי התורה והמצוות. ועל זה אמד דוד המלך עליו השלום לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד (תהלים קי"ט צ"ו). ומה שהזכיר תרי"ג מצוות אינם אלא שרשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה.

אבל דבריו סתומים ותמוהים וצריכים ביאור רחב ועמוק. כי מה שטען שאם יש רק תרי"ג מצוות, 'אם כן מ'בראשית' עד 'בא' אין בהם אלא שלש מצוות. גם הרבה פרשיות בתורה שאין בהם שום מצוה, וזה הדבר אינו מתקבל' עכ"ל לא הבנתי כוונתו. כי גם אם אין הרבה מצוות מבראשית עד בא הרי יש הרבה חלקים בתורה שאינם מצוות. ובהדיא אמרו 'מעשה אבות סימן לבנים'... עיין שם בפירוש הרמב"ן. ועיין הקדמת הרמב"ן לחומש בדבריו הנפלאים שתיאר איך שכל החכמות רמוזות בתורה אף שאינן מצוות. וגם אם יש תילי תילים של הלכות שלומדים מכל פסיעה ופסיעה של אבותינו הקדושים, אין מזה ראיה שהם הלכות ממצוות חדשות אלא הם פרטים במצוות התורה שקיימו קודם שנתנה. וכמו שהוא עצמו כתב שתרי"ג מצוות הם שרשים.

גם לא ברור מה שתלה קיום מצוות אלו בשכל כל יחיד ויחיד וכתב 'מי שיש לו עין השכלי ולב מבין יוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו ועניניו מקטן ועד גדול על פי התורה והמצוות' עכ"ל. וקשה להבין גדר מצוות אלו שלא שייכים למי שחסר לו עין השכלי ולב מבין. הלא שם מצוה מורה שמצווים אנחנו לקיים רצון אדונינו ואם לא מקיימים אותם הרי ביטלנו צווי בוראנו.

גם בתחילת דבריו כתב 'ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבוודאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצוות רק תרי"ג ולא יותר' עכ"ל, ומשמע מדבריו שיש המון מצוות אחרות שאינן בכלל התרי"ג. ואם כן קשה להבין המשל שהמשיל בסוף דבריו 'זמה שהוזכר תרי"ג מצוות אינם אלא שרשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה' עכ"ל. ומשמע ממשל זה שכל המצוות האלו הם פרטים בתרי"ג ולא מצוות אחרות וצ"ע.

לכן נראה לי שכונתו במילת 'מצוה' לקיום רצון ה' ולא לחיוב. זאת אומרת שהטביע ה' בתורה גילוי רצונו בפנים שונים אין קץ, אבל לא התכוון שכל מה שהטביע יהיה בדרך חיוב השווה לכל. ולכן כתב שאינם בכלל תרי"ג שהן מצוות קבועות. וברור שזה כוונתו כי גם הוא הזכיר את הנהגותיהם של חז"ל הקדושים וכתב 'כאשר הובא הרבה מעשים מהקדמונים ז"ל בגמרא ומדרשים מאשר נהגו הנהגותיהם, הכל על פי התורה' עכ"ל. וידוע שהרבה מהנהגותיהם היו ממידת חסידות כראוי להם, ולא מופיעים בש"ע ופוסקים.

וקמ"ל במילת 'מצוה' שמי שמקיים הגלויים האלה זכות קיום מצוה בידו. וכן מוכח כוונתו בדבריו (שם בהמשך) שכתב 'וכל אחת מצוה בפני עצמה, כמו שמצאנו בפרשת 'וירא' במצות הכנסת אורחים, שמפרש הכתוב כל עשיותיו של אברהם אבינו: וירץ לקראתם וכו' ויאמר וכו', וימהר אברהם וכו', ואל הבקר רץ אברהם וכו', ויקח חמאה וחלב וכו' — לפי שכל פרט ופרט בכתוב היא מצוה בפני עצמה' עכ"ל. וברור שאין כוונתו לומר שכל הנהגות אלו של חסד הם מצוות חיוביות לכל אחד ואחד מ'ישראל בכל מצב ובכל עת, ומי שאינו יושב כחום היום ומצפה לאורחים ורץ לקראתם ומאכיל אותם בעצמו מטוב ביתו ביטל הרבה מצוות. אלא הרי אלו גילוי רצון ה' שמעשים אלה רצויים לפניו ונחשבים ענפים בקיום מצות הכנסת אורחים למי שמקיים אותם. אבל מי שאינו מקיים אותם אינו נקרא מבטל מצוה.

ובזה מתורץ מה שהקשינו לעיל איך מצוות אלו לפי הגר"א הן מיוחדות למי שיש לו עין השכלי ולב מבין. כי מצוות אלו אין על הכל בשוה, אלא שייכות לפי הזמן והמצב והאיש וצרכים לעין השכל להבחין מתי ואיך לקיימן. והראה לי ידיד נפשי הרב יורם בוגץ נ"י שהגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד כתב (דברי סופרים א' כב' כג') שיש חלק מחלקי התורה שאין עליו לא צווי ולא דבור אלא רצון ד' בלבד' עכ"ל עיי' שם

ואמר לי בני ר' מאיר יצחק נ"י שאולי רעיון זה מרומז במה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בנוסח ברכת אהבה רבה 'לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה': לשמור מן הלאוין, לעשות את העשין ולקיים את רצון ה' וכנ"ל.

## (ב) הכשר מצוה

ומשמע מדברי המעלות התורה (שם) שגם הכשר מצוה נחשב לענף מצוה בתנאי שמכוונים לכך. כי כתב זכן בפרשת עקידה פרט הכתוב כל פרטי עניניו [של אברהם]: וישכם אברהם וכו', ויחבוש את חמורו וכו'... לפי שכיון בכל תנועה לקיים מצות קונו' עכ"ל. וכן כתב רבינו בחיי בספרו 'כד הקמח' (ערך בית הכנסת) 'כל הבונה כותל אחת בבית הכנסת או שום בנין ואפי' דבר מועט ואפילו קבע שם מסמר אחד לצורכו ולתקונו ה"ז זכות גדול, שהרי ענין בית הכנסת מצוה כללית ותחתיה מצוות פרטיות רבות מאד ובכל



עבודה מהם אחת ואחת לשם ה' ית'. וכבר ידעת כי הדין בכל השש מאות ושלושה עשרה מצות שהם כלליות ואין לפרטיהם קץ ותכלית שלכך אמר דוד ע"ה לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד' עכ"ל. ובאמת אף הכד הקמח (שם) לא כתב שבנין בית הכנסת נמנה בפני עצמו במנין התרי"ג (עיי' ברמב"ם ושאר ראשונים), ולכל היותר הוא ענף של מצוה אחרת. ואף על פי כן נכלל בכתוב 'רחבה מצותך מאד'.

### ג) צדיק וחסיד לפי הרמח"ל

גם משמע מדברי הגר"א שמי שלא כיוון בכל מעשה לשם מצוה או שלא נהג במדת חסידות אינו חוטא בזה רק חסר זכות. וכן יש לדייק מספר מסילות ישירים שאין חיוב גמור, למי שאינו חסיד, לפרוש מדברים שאינם עבירות בעצמם אלא שיכולים לגרום לעבירה. שהרי בבאור מדת הפרישות בתחילת הפרק כתב (פרק יג) 'זתראה שכל מה שביארנו עד עתה הוא מה שמצטרך אל האדם לשיהיה צדיק ומכאן ולהלאה הוא לשיהיה חסיד' עכ"ל. ושם בהמשך ביאר מדת חסידות זו 'והענין, שכל דבר שיוכל להולד ממנו גרמת רע אף על פי שעכשיו אינו גורם לו וכל שכן שאיננו רע ממש, ירחק ויפרוש ממנו' עכ"ל. הרי שיכול להיות צדיק בלי שיצטרך לפרוש מדברים של היתר שיכולים לגרום שימשך לאיסור.

### ד) שיטת החובות הלבבות

והנה בספר חובות הלבבות (עבודת האלקים פרק ד') ביאר באריכות דעתו שכל מעשי האדם נחלקו אל הטוב או אל הרע. ומוכרח אני לצטט דבריו בקיצור האפשרי ולהסבירם:

...והתורה חולקת מעשי בני אדם לג' חלקים: צווי ואזהרה ומותר... והמותר מתחלק לג' חלקים: די הספוק והרבי והקצור. ודי הספוק הוא מה שאי אפשר לאדם לעמוד בלעדי בתקנת גופו והנהגת עניניו, כמו המזון במאכל... והחלק השני שהוא הרבי הוא עבר גבול די הספוק אל התוספת, אשר אין צורך בה לאדם, כמו הרבי מן המאכל והמשתה... ומותר הדברים, אשר איננו בוטח שלא יכשל בהם... וכל מה שזכרנו בתקנת הגופות והנאותם מגונה באחרונה, מפני שמביא האדם על מה שהזהיר הבורא ממנו ואסר אותו. והחלק השלישי מן המותר הוא הקצור, והוא שלא יגיע האדם אל גדר די הספוק... בצרכי המזון והדומה לזה. וזה יחלק לשני חלקים, שיהיה חסידות או לענין העולם. ומה שיש ממנו לחסידות... הוא משובת... ומה שיש ממנו לענין העולם, והוא להותיר ממנו או לשבח אותו... זה מגונה...

וכבר התבאר במה שזכרנו, שכל מעשי האדם אינם יוצאים מצווי ואזהרה ודי הספוק, כי כל מה שיצא מגדר די הספוק או אל התוספת או אל החסרון, איננו נמלט מהשיג בצווי, אם יהיה לשם שמים, או באזהרה אם לא יהיה לש"ש. וכאשר נחקר על די בספוק להגיע מן העולם אל המזון, נמצאנו מצוה בו כמ"ש בראשית היצירה: ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו רבו ומלאו את הארץ וכבשה, ואמר אח"כ: הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ, אם כן די הספוק במזון נכנס בשער הצווי. וכיון שהוא כן, כבר התברר, כי כל מעשי בני אדם אינם יוצאים מן הצווי והאזהרה, וביאור זה, כי כל העושה מעשה, אם הוא מן הצוים הוא מעשה טוב, ואם יניח מעשותו, והוא יכול לעמד בחובתו, הוא מקצר. וכן מי שעושה דבר מן האזהרות הוא חוטא, ואם יניח מעשותו, הוא צדיק, כשיניחנו בעבור יראת ה'... ואם יעשה מן המעשים המותרים על דרך שוה ונכונה, הוא צדיק... ואם יהיה מרבה ועובר די הספוק, הוא מקצר, מפני שהוא מביא למה שהזהיר ממנו האלהים...

והנה נחלקו מעשי בני אדם אל טוב ואל רע... והראיה על ברור מה שזכרנו מהמעשים הטובים והרעים, מה שאמר החכם: כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע. והנה הכנים המעשים כלם תחת טוב ורע והוא מה שזכרנו מענין המשובח והמגונה... וכבר התבאר, כי מעשי בני אדם יחלקו לב' חלקי התורה, רצה לומר הצוים והאזהרות לבד.

וביאר דבריו ר' אהרן קטלר (משנת ר' אהרן א' דף ר"ז מאמר 'בכל דרכיך דעהו') שמפני שענינים המוכרחים לחיזוק גופו וכדומה הם אמצעים לעבודת ה' לכן הם נכנסים בגדר צווי כי הכשר מצוה כמצוה. וזה לכאורה כמו שכתבנו בשם הגר"א. אלא שכתב החובות הלבבות שמי שמרבה על ההכרחי נכנס בגדר האזהרה. והסביר ר' אהרן קטלר (שם) שכל מילוי רצון שאינו מוכרח מגביר כח המתאוה וקרוב שביארו ליד מכשולים. והרי הוא מוזהר מזה אף כי הדבר בעצמו הוא היתר. והביא ר' אהרן קטלר את דברי המעלות התורה בשם הגר"א בהמשך דבריו. ונראה שהבין שהן הן הדברים וכמו שהבאנו את דבריו לענין ההכנה לעקידה. אבל לא הבנתי מאין למד הגאון ר' אהרן שדברי הגר"א וזהים לדברי החובות הלבבות, כי לא מוזכר שם ענין שלילי במי שאינו מתחסד ופורש, ויש לומר שישכים הגר"א לדברי המסילות ישירים הנ"ל שמדריגה זו שייכת לחסיד ולא לצדיק.

ושמעתי מהגאון ר' אשר וויס שליט"א שמימיו תמה על משמעות שיטת החובות הלבבות ששולל לגמרי שטח הרשות מחיי האדם ועושה אותם לחוטאים אם לא מתנהגים כחסידים ופרושים בכל ענינם. אבל מאידך קשה להתעלם מאמיתת מבטו. ואדרבא אין נראה לשים מחלוקת בינו לבין שני חסידי עליון, החסיד הרמח"ל והגאון החסיד מוולנא.

## ה) דרגות בני האדם

לכן נראה לי שכוונת החובות הלבבות לדבר באופן מופשט על הנושא במבט האמת לאמיתו, ולא ליכנס לשייכות הרעיון לדרגות בני אדם. כי באמת גם הרמח"ל שכותב שיכול אדם להיות צדיק ולא לדקדק על עצמו לפרוש מכל דבר היתר שיכול לגרום להגביר כח המתאוה יסכים שבאופן מופשט היה טוב לכל צדיק להיות חסיד ולנהוג פרישות זו. וגם הגר"א יסכים שמי שהיה בידו לגמול חסד כאברהם אבינו ולא התאמץ, באופן מופשט קיצר בעבודה. אלא כאמור כל זה באופן מופשט. אבל אחריות כל אדם לגבי מדריגתו משתנה.

## ו) ספר החינוך: לא תתורו

ועיין בספר מצות הלבבות (א' יח"ט) מר' מרדכי ליכטנשטיין, שיצא בשנת תרס"ב בהסכמת ר' חיים סלאוויצ'ק, שכתב:

מצות עשה מדברי קבלה לכוין בכל מה שעושה מצרכיו הן אכילה ושתייה ושינה ומרחץ, וכל מעשי בני האדם שעושה זה לשם ה'. שנאמר 'בכל דרכיך דעהו' והיא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, שיומם ולילה בכל מעשה שעושה יוכל למצא בה כונה לשם עבודת ה' ית' וכפי מה שיתבאר לקמן יקיים עי"ז מ"ע מה"ת לרוב. ואם לא כיוון בכל מעשיו לשם ה', רק עשה סתם או לא קיים מצות עשה אלו ושאר מ"ע אשר יבואר להלן.

אבל אם חשב מפורש במעשיו לשם תענוגי עוה"ז או להשיג כבוד המדומה וכדומה ממחשבות הבלים מלבד שביטל מ"ע זאת, ועוד מ"ע מאהבה ויראה, עובר עוד על לאו של זלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם (ספר החינוך: מצוה שפז). ונמצא לפ"ז שכל מעשי בני האדם ומצדדי גבר נכנסים או תחת סוג מצוה, או תחת סוג עבירה ח"ו...

והנה מה שהביא מ'בכל דרכיך דעהו' הוא מה שכבר הבאנו בשם המעלות התורה, שכן האכילה והשינה וכד' הם הכשר לעבודת ה'. גם מה שכתב שאם לא כיוון בכל מעשיו לשם ה', רק עשה סתם או לא קיים מצות עשה אלו, כן כתב במעלות התורה לענין מעשה העקידה 'לפי שכיון בכל תנועה לקיים מצות קונו' עכ"ל. והסביר דבריו ר' אהרן קטלר (משנת ר' אהרן א' דף ר"ז מאמר 'בכל דרכיך דעהו') שכדי שיחשב דבר רשות להכשר מצוה צריכים לכוון לכך. והביא ראיה (מנחות סד.) דבתר מחשבה אולינן לענין פיקוח נפש בפורש מצודה בשבת להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, עיין שם ראיה נפלאה.

אבל מה שהפריז בשם ספר החינוך שאם כיון לשם תענוג הוא עובר על לאו דלא תתורו, יש לעיין טובא. כי המעיין בדברי החינוך יראה שמשמע שמדבר על מי ששקוע בדרך זה ולא במי שהתאוה תאוה במקרה. וזה לשונו:

וכן מי שהוא תר אחר עיניו, כלומר שהוא רודף אחר תאוות העולם כגון שהיה משים לבו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו מבלי שיכוין בהן כלל לכוונה, כלומר שלא יעשה כדי שיעמוד בריא ויוכל להשתדל בעבודת בוראו רק להשלים חפצו בתענוגים, כל מי שהוא הולך בדרך זה עובר על לאו זה תמיד בכל עת עסקו כמה שאמרנו.

ומשמע שרק 'מי שהוא תר אחר עיניו' בתמידות 'כלומר שהוא רודף אחר תאוות העולם' עובר (באופן שאינו מהרהר באיסור ממש שאז הוא עובר מיד). גם יש לכאורה סתירה בדברי המצוות הלבבות' עצמו שבהערה (שם) הודה 'באמת לא כל אדם זוכה לזה והיא מדריגה גדולה ונקרא בדברי חז"ל המדריגה אחרונה מעבודת ה' הנקראת קדושה. והיא לקדש א"ע אף בדברים המותרים לזכך אותם לה' לבדו. וצריך לזה בר לבב ושלא יהיה טרוד כלל בטרדות העולם ודברי הבאי עכ"ל. ודבריו מקבילים לדברי הרמח"ל בסוף ספר מסילת ישרים ואולי נשאבו משם. וביאר הרמח"ל מדריגה זו שמגיעים אליה רק מי שדבק תמיד ברוממות הבורא עיין שם. ואם נכון הוא מה שטען המחבר הנ"ל שכל מי שאוכל לשם תאוה גרידא עובר מיד על לאו מפורש דלא תתורו נמצא שזאת מדריגה בסיסית ולא מדריגה גדולה, כי כל ישראל חייבים להשמר מלאוים שלא להיות רשעים.

גם לא ברור לי איך דבריו נובעים משיטת החובות הלבבות שציטט. כי הוא כתב שיש ג' בחינות בדבר א) המכוון במעשה רשות לשם שמים שקיים מצות בכל דרכיך ואהבה וכו' ב) העושה סתם אז לא קיים מצות עשה אלו אבל לא ביטלם ג) המכוון לשם תאוה שביטל העשין ועבר על הלאו דלא תתורו. אבל הוא עצמו סיים דבריו עם דברי החובות הלבבות 'שכל מעשי בני האדם ומצעדי גבר נכנסים או תחת סוג מצוה, או תחת סוג עבירה ח"ו' ואין מעשה שהוא סתמי וצ"ע.

## ד' - ובו תדבק

### א) שיטת החיי אדם

כתב החיי אדם (כלל א' א') 'מצות עשה מן התורה שיהיה אדם דבק תמיד במחשבתו בהקב"ה כדכתיב 'את ה' ... ובו תדבק' (דברים י' כ') וכי אפשר לאדם שיהיה דבוק בהקב"ה, אלא ר"ל שידבק תמיד מחשבתו בו שנא' 'שויתי ה' לנגדי תמיד' עכ"ל. ומקורו מספר החרדים במצוות עשה מן התורה התלויות בלב וכן העתיק בעל החיי אדם עצמו בקיצור חרדים שחיבר (א' ו').

והנה עיקר חידושו של החיי אדם הוא שמצות 'בו תדבק' היא המקור בתורה לדברי הרמ"א בתחילת הש"ע 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהילים טז, ח) הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו עכ"ל. וטעמו הוא שפסוק 'שויתי' הוא מדברי קבלה ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו. ולכן הוסיף והקדים שהכל נעוץ במצות 'בו תדבק'.

### ב) להדבק בתלמידי חכמים

והנה יש לעיין לדעת מאין שאב החרדים שיטתו שהרי בבבלי (כתובות ק"א:) דרשו 'כיוצא בדבר אתה אומר: (דברים ל') לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו - וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה' עכ"ל. וכעין זה בספרי (דברים פ"א) פ"א מט ד"ה ולדבקה בו) 'וכי היאך אפשר לו לאדם לעלות למרום ולדבק באש והלא כבר נאמר (דברים ד כד) כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא ואומר (דניאל ז ט) כרסיה שביבין דינור אלא הדבק בחכמים ובתלמידיהם' עכ"ל. וכן הוא בתנחומא (מטות א') מן הפסוק 'בו תדבק' שציטט החיי אדם בעצמו. והחרדים כתב שנכלל מצות הדביקות בת"ח במצות הדביקות במחשבה אבל לא הביא מקור לדבריו אלה.

וגם הרמב"ם הגדיר את החיוב בספר המצוות רק לענין הדביקות בת"ח: (עשה ו') זהמצוה השישית היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתייחד עמם ולהתמיד בישיבתם ולהשתתף עמם בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם והוא אמרו יתע' (עקב י') ובו תדבק. וכבר נכפל זה הצווי גם כן ואמר (ס"פ עקב) ולדבקה בו ובא הפירוש ולדבקה בו הדבק בחכמים ותלמידיהם וזה לשון ספרי' עכ"ל. וכן הוא במשנה תורה (דעות ר' ב') ובחינוך (תל"ד) ועוד ראשונים. ולא מצאתי מקור מפורש בחז"ל לדרשת החרדים והחיי אדם. ומה שבספרי הנ"ל בהמשך אמרו 'דורשי הגדות אומרים רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו' עכ"ל, זה לענין ההליכה בדרכיו ית', והוא ענין אחר מחיוב דיבוק מחשבתו בקב"ה תמיד.

## ג) שיטת הרמב"ן

אבל נראה שמקורו מדברי הרמב"ן (דברים י"א כב') ולכן חייבים אנו להביא דבריו בהרחבה:

ולדבקה בו - אמר ר"א בסוף, והוא סוד גדול. ואין הסוד מטעם המקום הזה. אולי יאמר לאהבה את ה' ללכת בכל דרכיו עד שתהיו ראויים לדבקה בו בסוף. ונאמר ביהושע (כג ז ח) ובשם אלהיהם לא תזכירו ולא תשביעו ולא תעבדום ולא תשתחוו להם כי אם בה' אלהיכם תדבקו כאשר עשיתם עד היום הזה, אם כן היא אזהרה מאזהרות ע"ז, שלא תפרד מחשבתו מן השם אל אלהים אחרים, שלא יחשוב שיהיה בע"ז שום עיקר אלא הכל אפס ואין. והנה זה כמו שאמר עוד (להלן יג ה) ואותו תעבודו ובו תדבקון, והכוונה להזהיר שלא יעבוד השם וחולתו אלא לה' לבדו יעבוד בלבו ובמעשיו.

ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמם, אבל הוא לפני ה'. ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים, כי הם בעצמם מעון לשכינה, כאשר רמז בעל ספר הכוזרי. וכבר הזכרתי מזה בפרשת העריות (ויקרא יח ד')

ונראה כוונתו שמצוות הדביקה היא מן המצוות הכלליות כי כוללת היא הפרישה מע"ז במעשה ובמחשבה וגם כוללת החיוב לדבק בת"ח כדי ללמוד ממעשיהם ולימוד אגדתא. ושיא הדביקות הוא לדבק מחשבתו וכוונתו בה' בכל עת כאנשי מעלה שתיאר הכוזרי. ואם כן הדרשות אינן חולקות זו על זו. אולי זה כוונת החינוך שהעתיק את לשון הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל והוסיף מדיליה ועוד דרשו בספרי, ולדבקה בו, למוד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם' עכ"ל. הרי שסובר שאין דרשות הספרי חולקות זו על זו שהכל בכלל הדביקה וכנ"ל.

וכן הוא בפירוש בהשגת הרמב"ן למצוה ז' שהביא מגמ' תמורה (ג: לפי גרסתו, אבל עיין רש"י שם) שעיקר דרשת 'ובו תדבק' היא לתת רשות לישיבע לקיים מצוה ודלא כרמב"ם שכתב שעיקר דרשה היא למצוה להדבק עם החכמים. ובסופו אמר בהדיא שכל עניני דביקה שהזכיר הם בכלל מצוה אחת.

והנראה אלי כי הכתוב הזה ובו תדבק מצוה שנשבע בשמו לקיים מצותיו ית' ולהזהיר מן העבירות אמר את י"י אלהיך תירא בכל עניני היראה והפחד ושלא תזכור שמו לבטלה ואותו תעבוד בעשיית המצות ובו תדבק שתדביק נפשך אל מצותיו ואל עבודתו ותורו אותה אליו בשבועות ואסרים לקיים חפצו ויש לך רשות להשבע בשמו לקיים כל דבר. וכפל עוד מצוה בענין הדביקה אמר (סוף פרשת עקב) לאהבה את י"י אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו. וממנו דרשו בספרי הדבק בחכמים ובתלמידיהם. ועוד אמרו שם למוד דברי הגדה שמתוך הגדה אתה מכיר את

מי שאמר והיה העולם ומתדבק בדרכיו. והכלל שירצו בדבקות הזו שיתחבר לחכמים וילמוד החכמות המועילות לאהבה את השם ית' וללכת בדרכיו. ואע"פ שהמדרשים חלוקים בשני הפסוקים האלו לא נמנה ובו תדבק מצוה אחת ולדבקה בו מצוה אחרת אבל נמנה מצוה אחת להדבק בו יתב' בכל מיני הדביקה.

ומה שחילק הרמב"ן בין עיקר הדרשה דנשבעין לקיים המצוה לשאר עניני הדביקה היוצאים מן הפסוק ד'בו תדבק' נראה לי שכונתו שלענין נשבעין לקיים המצוה, הדרשה היא היתר הלכתי גמור שבלי הדרשה הזאת היינו אוסרים לישבע. אבל שאר הדברים כמו לימוד אגדתא ודביקות המחשבה והדבק עם החכמים, אין לומר על מעשה אחד במיוחד שאם לא מקיימים אותו ביטל מצוה. למשל לא יסכים עם מה שכתב החינוך (שם), העומד בשיטת הרמב"ם, זעזבר על זה ואינו מתחבר עמהם וקובע בלבו אהבתם ומשתדל בטובם ותועלתם בעתים שיש סיפק בידו לעשות כן, מבטל עשה זה' עכ"ל. אלא כל מה שעושה להדבק עם החכמים הוא דבר גדול ונכלל ברצון הבורא אבל אם לא השתדל לא ביטל שום עשה.

#### ד) שיטת היראים

וכיוצא מזה יש לנו לפרש את שיטת היראים שכתב 'להדבק לשם'. צוה הקב"ה שידבק האדם בדרכי המקום דכתיב (דברים י" כ') את ה' אלהיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק.... ותניא בסוטה פ"א (י"ד א') וכי אפשר לו לאדם לידבק בשכינה... אלא הדבק בדרכי המקום מה הוא ב"ה מבקר חולים אף אתה בקר חולים וכו' והדבק בחכמים ותלמידיהם ואע"פ שבכל מצוה ומצוה נאמר עשה במקומה הוסיף לך הכתוב כאן מצוה אחת' עכ"ל. הרי שסובר שמצוה זו כוללת ההליכה בדרכיו עם הדבק בחכמים.

#### ה) יישוב לשיטת החיי אדם

ולפי זה אין שום סיבה לומר שהרמב"ם, החולק וכותב שעיקר הדרשה בא להדבק בחכמים, לא יסכים שכל מיני דביקה נכללים במצוה. וכמו שהחינוך (לעיל), העומד בשיטת הרמב"ם כדרכו כותב שעיקר הדרשה היא להדבק בחכמים ואע"פ"כ הוסיף (תלד שם) זעזוד דרשו בספרי [פיסקא דללכת בדרכיו], ולדבקה בו, למוד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם' עכ"ל.

#### ו) בכל דרכיך דעהו

ועל מה שכתב הרמ"א 'הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים' ציין הגר"א (ביאור הגר"א אורח חיים סימן א סעיף א) 'כלל גדול בתורה כמ"ש בברכות ס"ג א' זרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה - (משלי ג') בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחתך'. ופירש החיי אדם שכלל גדול זה נובע ממצות ז'בו תדבק'. כי כתב (שם) וכשידבק האדם מחשבתו בה' יתברך שמו בודאי יהיו כל מעשיו לשם שמים כדכתיב 'בכל דרכיך דעהו'... שאפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה... וכל צרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם עבודתו... עכ"ל. והוי 'פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה' כי 'מי שנוהג כן עובד את בוראו תמיד' כמו שמפורש כל זה בטור וש"ע (אורח רל"א) בשם הרבינו יונה.

#### ז) מצוות התמידיות התלויות בלב

והנה בהמשך דבריו כתב החיי אדם שיכול לדבק מחשבתו במצוות התלויות בלב אף לפני ברכת התורה. וכתב זה אף לשיטת הגר"א שחייב ברכת התורה אף על ההרהור (עיי' חיי אדם כלל ט' ובנשמת אדם שם). וכתב שאלו המצוות התלויות בלב (המנויות בהקדמת ספר החינוך) 'חיובן תמידי, ולא יפסקו מהאדם אפילו רגע אחד, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהם קיים מצות עשה שאין קצבה למתן שכר של מצוות. עכ"ל.

ויש להבין מה כונתו. כי ממה שכתב ולא יפסקו מהאדם אפילו רגע אחד' ברור שקיום מצוות אלו הם באופן שאין צריכים לחשוב בהם במפורש, רק כי הוא מן הנמנע לחשוב בפועל ברגע שהוא חושב בפועל על דברים אחרים. ובאמת כן מורים דברי הספר

החינוך עצמם לגבי מצות האמונה (מצוה כה) זענין ההאמנה הוא, שיקבע בנפשו שהאמת כן. ושאי אפשר חילוף זה בשום פנים. ואם יושאל עליו ישיב לכל שואל שזה יאמין לבו, ולא יודה בחילוף זה אפילו יאמרו להרגו, שכל זה מחזיק וקובע האמת הלב כשמוציא הדבר מן הכח אל הפועל, רצוני לומר כשמקיים בדברי פיו מה שלבו גומר עכ"ל. ר"ל שעיקר המצוה היא הקביעות בלב, וכשיושאל על אמונתו וישיב הרי רק החזיק אמונת הלב הקיים כבר בלי שיחשוב בו תמיד. ובהמשך כתב החינוך (שם) זאם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין ובעיניו יראה במופת נחתך שהאמונה הזאת שהאמין אמת וברור אי אפשר להיות דבר בלתי זה, אז יקיים מצות עשה זו מצוה מן המובחר. וזה מורה שהמחשבה בפועל הוי רק מצוה מן המובחר ועיקר המצוה מתקיים גם בלי זה.

#### ח) סתירה בדברי החיי אדם

אבל בהמשך דברי החיי אדם כתב זכל זמן וכל רגע שיחשוב בהם קיים מצות עשה שאין קצבה למתן שכר של מצוות שמשמע שמקיים אותן רק כחושב בהם בפועל ודלא כספר החינוך הנ"ל שממנו שאב שיטתו וצ"ע. גם קשה לומר שחייבים לחשוב בפועל על דברים אלו כדי לקיים כי תורה מה תהי עליה. כי בלימוד התורה צריכים להעמיק במחשבות הגב ומיגו הרמאי כמו שהארך בספר נפש החיים (שער ד') ובאותה השעה אי אפשר לחשוב בעיניי אמונה בפועל.

ושמעתי לפרש שבאמת סובר שמתקיימות המצוות האלו רק כשחושב בהם בפועל. ואין הכי נמי כשעוסק בת"ת פטור מלחשוב במצוות אלו כי העוסק במצוה פטור מן המצוה. ומה שדייקנו ממה שכתב החינוך זאם יזכה לעלות במעלות החכמה, ולבבו יבין ובעיניו יראה במופת נחתך שהאמונה הזאת שהאמין אמת וברור, אז יקיים מצות עשה זו מצוה מן המובחר. שזה מורה שהמחשבה בפועל הוי רק מצוה מן המובחר, יכולים לפרש כי כוונתו לחדש ענין אחר לגמרי שחייבים לחזק האמונה בראיות ומופתים כשיטה הידועה של הרמב"ם וחובות הלבבות.

וקשה לי לקבל פירוש זה כי נמצא שאין מצוות אלו תמידיות יותר משאר מצוות שלפי החינוך נוהגות בכל זמן. ולמשל ת"ת (שם מצוה תי"ט) שחייבים לעסוק בה בכל עת הפנאי כשאינו עוסק במצוה אחרת ואעפ"כ אינה נחשבת למצוה תמידית. ולפי הפירוש הנ"ל גם מצוות התמידיות חייבים בהן רק כשאינו עוסק במחשבת ת"ת או במחשבת מצוה אחרת. וגם אם נסבור שכוונת החינוך הוא לחדש שחייבים לחזק האמונה בראיות ומופתים, עדיין יכולים לדייק שכל העמקה במחשבת המצוות התלויות בלב הוא רק מצוה מן המובחר ולא שנא אם ההעמקה היא בראיות ומופתים או העמקה באמונה פשוטה. גם בשלמא חמש מצוות תמידיות שהן מצוות עשה, אבל איך נפרש חיוב לחשוב בפועל תמיד על הלאו דלא תתורו שחיובו לפי החינוך (מצוה שפ"ז) הוא שנמנענו שלא ניחד מחשבותינו לחשוב בדעות שהם היפך הדעת שהתורה בנויה עליו לפי שאפשר לבוא מתוך כך למינות, אלא אם יעלה על לבו רוח לחשוב באותן דעות הרעים יקצר מחשבתו בהם וישנה לחשוב בדרכי התורה האמתיים והטובים. וכמו כן שלא ירדוף האדם אחר מראה עיניו עכ"ל.

#### ט) יישוב לשיטת החיי אדם

לכן נראה לי שצריך לדקדק במה שהוסיף החיי אדם בסוף דבריו 'קיים מצות עשה שאין קצבה למתן שכר של מצוות' שהתכוון להדגיש השכר הגדול של המצוה מן המובחר שהזכיר החינוך להלהיב אותנו ולתאר עד היכן הדברים מגיעים. ולעולם לא חשב לסתור ריש דבריו וגם לחלוק על דברי החינוך הנ"ל, שהם המקור היחיד לשיטתו. ולעולם מתקיימות המצוות האלו כשקבועות הן בלבו בלי שיחשוב בהם בפועל. ומפני זה הן נקראות תמידיות בצדק כי לא יפסקו מהאדם אפילו רגע אחד אפילו כשחושב בפועל על דברים אחרים אין זה הפסק. וזה נראה לי כוונת החינוך (לפי שתי הגרסאות שם מצוה כ"ה) זואת מן המצוות שאין להם זמן ידוע, שכל ימי האדם חייב להיות (לחיות) במחשבה זו עכ"ל.

#### י) ראייה מדברי החינוך במצוה דיראת ה'

וכל זה לכאורה מפורש בדעת החינוך במצוה דיראת ה' (מצוה תל"ב) 'זאת אחת מן המצוות התמידיות על האדם שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד, ומי שבא דבר עבירה לידו חייב להעיר רוחו ולתת אל לבו באותו הפרק שהשם ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם וישיב להם נקם כפי רוע המעשה. ועובר על זה ולא שת לבו בכך באותן שעות, ביטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון. ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד וריו ונזכר עליה' עכ"ל. הרי שהוא בכלל המצוה אם קבוע היראה בלבו אף אם אינו חושב על היראה בפירוש.

והנה כתב החפץ חיים (ביאור הלכה א' א') 'זהרצה לקיים שויתי כראוי יודרו לקיים מה שנכתוב בשם ספר החינוך... שש מצוות חיובן תמידים... עכ"ל. ולכאורה אם נחשוב 'שויתי', אם כן הווי שבע מצוות תמידיות וצ"ע כוונתו. אלא שבוה יש לומר בקל שמצוות שויתי הוי מדברי קבלה ואינה מן המניין. אבל אין לתרץ הכי בדברי החיי אדם (כלל א' ה') שכתב שאם מקיים שש מצוות אלו ממילא מקיים מצוה ד'בו תדבק' שהיא דאורייתא וכנ"ל.

לכן נראה לי שמצוות 'בו תדבק' הוי מצוה רק אם מדבק מחשבתו בפועל ואם כן לפי דברינו אינה ממצוות התמידיות. ואף שכתב החיי אדם שמצוות 'בו תדבק' היא מקור בתורה לדברי הרמ"א בתחילת הש"ע 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהילים טז, ח) הרי בסוף דברי הרמ"א בירר שהוא 'מעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים' ולא מעלת שאר אדם. רק שכל אדם יש לו מצוה לדבק בפועל מחשבתו בו ית' ככל האפשר ולשאוף למעלת הצדיקים.

## פרק ה' - אל תהי צדיק הרבה

### הקדמה

מעיקר משקל החסידות הוא להבין איך ומתי אין ראוי להתחסד. והנה חז"ל השתמשו במונחים ולשונות שונים להדריך אותנו בדרך הישר ולשמור אותנו ממכשולים המצויים בענינים אלו. ובפרק זה ננסה להגדיר שני מונחים: 1. מיחזי כיוהרא 2. וכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, כפי שהם מוסברים בפי הראשונים והפוסקים.

### א) לא כל הרוצה ליטול את השם יטול

תנן (ברכות ב' ה', ח') 'חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון... מעשה ברבן גמליאל שקרא בלילה הראשון... איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת' ושם בהמשך 'חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול' עכ"ל. וקודם שנפרש את המשניות האלו נתרכו על מה שחשב רשב"ג 'לא כל הרוצה וכו'.

הנה פירש"י 'לא כל הרוצה וכו' - אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאווה, שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו' עכ"ל. ובמקום אחר הוסיף רש"י על אותו לשון דרשב"ג (פסחים נה.) 'דמיחזי כיוהרא, ומחינן בידיה' עכ"ל. הרי שמנעו חכמים בפועל את האדם שלא הוחזק חכם וחסיד לרבים' מלעשות מצוה אם דנו שכוונתו לגאווה. ואף הענישו על זה כמעשה דאליעזר זעירא (ב"ק נט): 'דהוה סיים מסאני אוכמי וקאי בשוקא דנהרדעא, אשכחוהו דבי ריש גלותא וא"ל: מאי שנא הני מסאני? אמר להו: דקא מאבילנא אירושלים. אמרו ליה: את חשיבת לאיתאבולי אירושלים? סבור יוהרא הוה, אתיוה ותבשוה' עכ"ל. ואע"פ שהרחיבו הראשונים והאחרונים לענין הלכה, קצרו בדבריהם לענין מהות חשש יוהרא.

### ב) יוהרא אסורה בעצם

והנה במקום אחר הארכתי בענין לימוד תורה שלא לשמה (ספר קודש הלולים, פרק טו) במה שחילקו הראשונים בין ההיתר ללמוד כדי שיכבדהו ובין הלומד כדי להתייר שאמרו (ברכות יז.) 'נוח לו שלא נברא. ופירשתי שהלומד כדי להתייר ולקנטר ולקפח הרי

לא קבל על עצמו שום קבלת עול, והוא לומד לא למלאות רצון ה' אלא למלאות רצונו של עצמו ולכן אין עבודתו עבודה. ומפני זה היא סתירה לעבודת ה'. וכעין זה הסביר המאירי בענין תורה שלא לשמה (תענית ז). 'זיהר שלא יתנהג עמה בגאווה שאין התורה שורה עמה בכפיפה אחת למה נמשלה לג' משקים אלו וכו' עכ"ל. ואע"פ שיש לדחות הדמיון לפסול דיוהרא בקיום מצוות ולומר שדברים אלה נאמרים רק לגבי לימוד התורה, ראיתי להזכירם כאן לענין קיום מצוות כי קרובים הענינים בסברא.

וכעין סברא זאת מצאתי בספר מגן אבות לרשב"ץ על אבות (ד' ז) 'ובמה שעסק בה [שלא לשמה] חילל כבוד התורה ועשה ממנה כלי לכבודו כמו שעושה מהזהב עטרה לראשו' עכ"ל. ואפשר לכוון רעיון זה בדיוק לשון המשנה 'לא כל הרוצה ליטול את השם יטול' שמשמעו שאסור לאדם להתעטר בעטרה דלא שייכת לו אם לא שחסיד הוא, ואז אדרבא רצון הבורא להכתירו כי זהו כבודו יתברך. וזה דומה למה שכתב הרמב"ן באגרתו 'כי המתגאה... מורד הוא במלכות שמים, כי מתפאר הוא בלבוש מלכות שמים' עכ"ל.

### ג) יוהרא לפני בני אדם

ולפי סברא זו המעשה פסול בעצם ואינו מתיחס לבני אדם הרואים אותו. אולם מצאתי בתענית (י): בענין תענית יחידים בעצירת גשמים בפירוש המיחוס לרש"י (ד"ה לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה) 'דנראה מגסי הרוח, ותנן (אבות פרק ג משנה י): כל שרוח הבריות נוחה הימנו כו' עכ"ל. ודומה לזה כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (ברכות ב' ח) 'ענין דברי רבן שמעון בן גמליאל [לא כל הרוצה ליטול...] שהוא אומר אם קרא יביטו עליו במבט רוממות שהוא זהיר ומדקדק, ואפשר שעושה כן רק למראית עין' עכ"ל. וכן פירש המאירי (ברכות יז): 'ענין דברי רשב"ג הוא אומר כי כשיקרא יביטו אליו בני אדם הדור וכבוד ושהוא חסיד ומדקדק במצוות ואפשר שיהיה מעשהו לפנים ולא לשם שמים' עכ"ל.

ומשמע בשלשת המקורות האלו שהקפידה היא העשייה לפני בני אדם ולפי זה נראה שאין יוהרא בינו לבין עצמו. אלא שבזה הם חולקים שלפי רש"י צריכים הבריות לקוץ מהנהגתו. אבל לפי הרמב"ם והמאירי אף אם אין בני אדם קצים בהנהגתו, אלא אדרבא מכבדים אותו, אסור מפני שהוא בעצם מתכבד בדבר שקר.

### ד) חשש יוהרא ומחזי כיוהרא

וכתב המסילת ישרים (פרק כ') 'אך יש איזה תוספות חסידות שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו... וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, משום דמחזי כיוהרא' עכ"ל. אלא שבאמת המסילת ישרים אינו מדבר שם על יוהרא עצמה אלא על חסיד אמיתי שמניח מלעשות מעשה לא מפני שהוא פסול רק דמחזי כיוהרא' וחוששים אנחנו שיענשו בני אדם על ידו.

### ה) מצוה הבאה בעבירה

ובאופן אחר שמעתי לפרש שענין פסול דיוהרא נובע ממה שהגאווה היא עבירה חמורה והוי מצוה הבאה בעבירה. וכן מצאתי שפירש הט"ז (או"ח תקע"ה א') שהסביר למה בתענית יחידים כל תלמיד מחויב להחזיק עצמו ליחיד וכתב 'דודאי חיוב הוא על כל תלמיד דאין יכול להפקיע עצמו לומר' פטור אני דיהיה מצוה הבאה בעבירה כי יוהרא היא קמ"ל דאין כאן עביר' כלל דלענין יוהרא היתר הוא ממילא נשארה המצוה לבדה וע"כ אין יכול להפקיע ממנה' עכ"ל.

אבל צריכים להסביר היטב פירוש זה כי אף שגינו חז"ל את מדת הגאווה מאד (סוטה ה.), הרמב"ם לא מנה אותה ללאו אלא הזכירו דרך אגב גבי מלך (מלכים ב' ו') מן הכתוב 'בלתי רום לבבו מאחיו' (דברים יז' כ.). וגם הרמב"ן אף שכתב בנימוקיו לתורה (שם) 'נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך' עכ"ל,



בפירושו לספר המצוות לא השיג על הרמב"ם שהשמיט אותה. ודיקא נמי שהרמב"ן עצמו לא מנה אותה, שכתב 'נרמז בכאן בתורה איסור הגאות'. אמנם אף שבספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג' לד' לבלתי) ועוד כמה ראשונים כן מנו אותה, קושייתנו היא אליבא דרמב"ם ורמב"ן. (עיין סמ"ג לאוין סד '... אבל לחברה [גאווה] על לאו זה ולמנות זה בלאו לא היה דעתי, גם רבינו משה לא חיברו ולא הזכירו בחשבון הלאוין, וכשהגעתי להשלים עד כאן הלאוין אקרא[ן] בחלום במראית הלילה הנה שכחת את העיקר, השמר לך פן תשכח את ה' (דברים ח, יא). והתבוננתי עליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת השם והואלתי לחברו בעזרת יהיב חכמתא לחכימין. אחרי כן עיינתי בספר פרק קמא דסוטה (ה, א) וגרסין שם בהדיא אזהרה לגסי הרוח...)

ונראה שאף אלה שלא מנו אותה ללאו מפורש מדאורייתא, מודים לחומר ענינו. ואף השתמשו חז"ל בלשון 'אזהרה' (סוטה ה). 'אזהרה לגסי הרוח מנין? אמר רבא אמר זעירי: (ירמיהו יג) שמעו והאזינו אל תגבהו. רב נחמן בר יצחק אמר, מהכא: (דברים ח) ורם לבבך ושכחת, וכתוב: (דברים ח) השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך, וכדרכי אבין אמר רבי אילעא, דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שנאמר השמר פן ואל, אינו אלא בלא תעשה' עכ"ל. ועיין שם במהרש"א שפירש שאזהרה גמורה היא בדיני שמים דלדיני אדם לא איצטריך: 'אם לענין איסורא קאמר מפורש בכמה מקראות ואם לענין מלקות קאמר הא אמרינן דאין למדין מדברי קבלה ואפשר דקאי אדלעיל דעונשין אותו בדין גיהנם ואין עונשין נמי משמיא אא"כ מזהירין עכ"ל.

(ו) שיטת הים של שלמה: ב"ק פא.

אולם שיטת מהרש"ל (ים של שלמה ב"ק שם תקנה ח') היא ששייך יהרא אף בינו לבין עצמו. וצ"ל שהוא מפרש ענין היהורא מפני איסור הגאווה בפני עצמו וכנ"ל. ונשא דבריו על הא דגרסין (ב"ק פא). 'רבי ורבי חייא הוו שקלי ואולי באורחא, אסתלקו לצידי הדרכים [מתקנות יהושע בן נון]; הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמיהו [לא רצה לסמוך על התקנה], א"ל רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? [רש"י - שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתבאי שהתנה יהושע ומחזי כיהורא] א"ל ר' חייא: שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה, חייא, א"ל: אי לאו יהודה בן קנוסא את, גורתניהו לשקך בגיזרא דפרולא [רש"י - כלומר נדוי] עכ"ל.

וטוען המהרש"ל שלא היו מנדין אותו מפני שהחמיר בפני אחרים ואף לא מפני שהחציף כנגד רבותיו, כי משמע שלא ראה אותם ולא ראה שום בני אדם כי היה מהלך לפניהם. אלא הקפידו עליו מפני היהורא עצמה. והוכיח שהיהורא ראוי לנדוי ממה שאמר רבא (סוטה ה). 'בשמתא דאית ביה, ובשמתא דלית ביה' עכ"ל. ולכן מסיק המהרש"ל 'מהכא מוכח שראוי לנדות בר בי רב שהוא מתיהר בדין. ומחמיר בדינא שפשט היתר בכל ישראל, אפילו לא עשה בפני רבו, אם לא שידוע אל החכם שבודאי לש"ש עושה התלמיד. ואפי' בפני הרבים, לית כאן בית מיחוש' עכ"ל ועיין שם שכתב שאם היה בפני רבותיו היה אסור אפילו אם עשה לשם שמים.

(ז) פירוש אחר בב"ק פא.

אולם פירש שם המאירי 'דבר שהיתרו פשוט ורצה אחד להחמיר על עצמו אין ראוי לו לעשות כן לפני גדול ממנו בחכמה בשעה שזה הגדול נוהג בו היתר שזה כמראה גדולתו לפניו וכמתחסד ביתר ממה שאין חק עליו ולא עוד אלא שאם עשה כן יש כח באותו הגדול לנדותו' עכ"ל. וכעין זה הביא בשיטה מקובצת (שם) בשם גאון. ובאמת כך נראה מפשטות הסוגיא ומפירש"י (שם) 'א"ל רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו? [רש"י - שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים]' עכ"ל. וזה דלא כפירוש הים של שלמה. והאמת היא שהרגיש הי"ש בדיוקים אלו ודחק לפרש ש'מראה גדולה בפנינו פירושו שמראה גדולה - והוא מהלך בפנינו.

(ח) דברי המג"א ופמ"ג (או"ח ס"ג ב')

והנה המג"א (או"ח ס"ג ב') הביא את רוב דברי הי"ש להלכה אלא שחלק עליו דוקא במה שכתב שהמתיהר בדין בינו לבין עצמו ראוי לנדוי. והמג"א קאי על הא דפסק הש"ע (שם) 'מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרונה מעומד, נקרא עברייך עכ"ל.

והוסיף המג"א 'כתב ביש"ש... מי שמחמיר בפני רבים בדבר שמוטר דאיכא למיחש ליהורא מנדין אותו ואם ידוע שעושה ליש"ש אין מנדין אותו ואם מחמיר בפני רבו ורבו מיקל מנדין אותו אפי' עביד ליש"ש ואפילו אין פשוט כי"כ להתיר לא יחמיר נגד דברי רבו אם לא שיש לו ראייה לסתור דבריו עכ"ל. ודייק הפמ"ג (שם) שמנדים רק אם עושה בפני רבים ודלא כמהרש"ל. ופירש הפמ"ג שלפי המג"א צ"ל שראוה ר' יהודה בן קנוסא אנשים לפניו אלא שלא הכיר שהם רבותיו.

איברא דכתב שם הפמ"ג שאף שאין מנדים בעושה בינו לבין עצמו יסבור המג"א שעדיין יש יהורא במי שמחמיר בדבר שפשוט היתרו בישראל. ואומר אני שאולי זה רק במקרה כגון דא שהחמיר על תקנת יהושע בן נוך ואינו אלא מן המתמיהים להחמיר בדבר שהיה נהוג בישראל לאלפי שנה. אבל עדיין יש לחקור מה תהיה דעתו בחומרא בעלמא וצ"ע.

#### ט) התכבדו מכובדים

ועיין בב"י (או"ח ג') שלכאורה משמע שדעתו ששייך יהורא אף בינו לבין עצמו, שכתב על הא דכתב הטור (שם) זבכניסתו לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו': וכתב ה"ר דוד אבודרהם (סדר ברכות השחר לג.) בשם חידושי דב"ש שאין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו אבל איניש אחרינא לא משום דמיחזי כיהורא עכ"ל. ומשמע שאף שלא בפני בני אדם לא נהגו לאמרו מפני חשש יהורא. וכן דייק בפתחי תשובה בסוף הקטע (יורה דעה הל' תלמוד תורה סימן רמו סעיף כו) 'עין בש"ת בא"ח סימן ג' סק"א שכתב סגולה שינצל שלא יהרהר בד"ת בבית הכסא בשם האר"י ז"ל שיאמר תחלה התכבדו מכובדים כו' אף שכתב בש"ע שם דעכשיו לא נהגו לאמרו מכל מקום יש לאמרו בשביל זה כדי שינצל מהרהור דברי תורה ע"ש ואולי לא נאמרו הדברים אלא ליחידים אשר תורתם אומנתם ולא לזולתם דמחזי כרמות רוחא עכ"ד. ולענ"ד נראה דלא שייך מיחזי כיהורא אלא בדבר שעושה בפני רבים משא"כ בזה. כעת ראיתי שגם הב"י בא"ח שם בשם האבודרהם כתב ג"כ דמחזי כיהורא ע"ש עכ"ל. ומשמע שדייק מב"י דלא כדעתו. אולם דיש לדחות שאולי בטלו מלאומרו כי הוא דבר יום יומי וקשה להעלים הנהגתו מבני אדם בדבר כל כך מצוי ומחזי כיהורא לאנשים שבמשך הזמן בטח יראו אותו.

#### י) מעשה דר' יהודה בן פפוס

והנה בירושלמי (ברכות פרק ב' הלכה ט') הביאו מעשה דומה בסגנון אחר א"ר אבהו מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע שהיו בדרך והיו מסתלקין לצדדין מפני יתידות דרכים [כתקנת יהושע] וראו את ר' יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובה כנגדן [לא סמך על התקנה] אמר רבן גמליאל לרבי יהושע מי הוא זה שמראה עצמו באצבע אמר לו יהודה בן פפוס הוא שכל מעשיו לשום שמים א"ל ולא כן תני כל דבר שהוא של שבת לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור אמר ליה והא תני כל דבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד חכם עושה ותבוא עליו ברכה עכ"ל. ומעשה זה משמע יותר כפירוש המהרש"ל שלא הקפיד רבן גמליאל עליו מפני שהחציף לפני רבותיו אלא מפני שלא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה. אלא שעדיין יש לפרש שאף שלא ראה את רבותיו היה 'מראה עצמו באצבע' בפני רבים מהולכי דרכים והיה שייך יהורא אף שכונתו לשם שמים.

ומשמע בירושלמי שלא די היה לר' יהודה בן פפוס שכל מעשיו לשם שמים אם לא שנתמנה פרנס על הצבור, וזו מדריגה אחרת מסתם תלמיד חכם. ואולי סובר שרק מי שנתמנה על הציבור 'רוחוק חכם וחסיד לרבים' כלשון רש"י שהבאנו לעיל. וזה דלא כמשמעות הבבלי (ב"ק שם) שלא הזכירו שצריך להיות פרנס על הציבור אלא די לו להיות ירא שמים מאד עיין שם. וכן לשון השיטה מקובצת (שם) בשם גאון 'לפי שהיית מראה גדולתך לפנינו שאתה חסיד אבל לא אנחנו' עכ"ל, ומשמע שאם לא היה בפניהם היה רשאי אף שלא היה פרנס.

יא) לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד - עושה

ומקור החילוק בין פרנס לסתם ת"ח הוא תוספתא (תענית פרק א') המובאת בשינוי לשון בתענית ('): בענין תענית יחידים. איתא שם 'תנו רבנן: אל יאמר אדם תלמיד אני, איני ראוי להיות יחיד אלא: כל תלמידי חכמים יחידים. אי זהו יחיד ואיזהו תלמיד? יחיד - כל שראוי למנותו פרנס על הצבור, תלמיד - כל ששואלין אותו דבר הלכה בתלמודו ואומר, ואפילו במסכת דכלה. תנו רבנן: לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד - עושה, תלמיד - עושה, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: עושה, וכוזר לטוב. לפי שאין שבת הוא לו, אלא צער הוא לו' עכ"ל. ובירושלמי הנ"ל השוה רבן גמליאל חומרתו של יהודה בן פפוס לחומרת העושה עצמו ליחיד בתענית גשמים. וגם ר' יהושע לא חלק עליו אלא שפירש שהנהגתו היתה של צער. אולם יש לפרש שלא כווננו להשוות הסוגיות. כי אולי תענית יחידים דרושה גדולים ממש יחיד הדור המגינים בתעניתם ובתפילתם על הדור. ומחלוקת התנאים היא אם סתם תלמיד חכם מותר או אפילו חייב להתחסד לצורך שעת החירום. אבל מי יאמר שר' יהודה בן פפוס היה צריך להיות פרנס להחמיר בתקנת יתירות. אלא נראה שציטט רבן גמליאל תוספתא זאת רק לענין המחמיר ברבים בדבר של שבת ועל זה הגן ר' יהושע שלפי דעתו היה דבר של צער שאין שייך יהרא. וכן נראה לי כדי שלא לאפושי מחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

ונחלקו הראשונים בגרסא הנכונה בתענית שם ובפירושו. אבל לענינינו הרי"ף הרמב"ם והרא"ש הסיקו שסתם בני אדם אינם רשאים להחמיר על עצמם ולהתענות כיחידים אף על פי שתענית היא דבר של צער. וכן פסק המחבר בש"ע (ארו"ח תקע"ה א') 'הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים, מתחילין תלמידי חכמים בלבד להתענות ... וכל התלמידים ראוים לכך (ולא שאר העם - טור, מ"א, ט"ז). עכ"ל. הרי שגם במקום צער הדין כך.

ועיין בסימן תקפ"א לענין תענית ערב ראש השנה שכתב הבי"א זאף על גב דבמדרש קאמר דבערב ראש השנה גדולים מתענים נהגו באשכנז להתענות כולם משום דבדבר שהוא צער לו כל הרוצה לעשות עצמו גדול עושה כדאיתא בפרק קמא דתעניות ('): וכתב עליו המ"א (שם ט') וצ"ע דהוא בעצמו לא פסק כן רס"י תקע"ה ע"ש ול"נ דבשלמא התם מתענה על צרת הצבור אמרינן לא חשיבת את למבעי' רחמים עליהם וכמ"ש רס"י תקע"ט משא"כ כאן דכל אחד מתענה על עונותיו דהא יש מתענים יותר מזה א"כ ליכא 'יהרא' עכ"ל. והא דאומרת שדעתו שרק חומרא שמראה חשיבות שייך בו חשש יהרא. ובדומה לזה כתב הקרן אורה (תענית י'): דעד כאן לא אמרינן משום יהרא אלא כמו בקריאת שמע דמראה עצמו כאלו הוא מכוי דעתו, והוא דבר של חשיבות, וכן לענין מלאכת תשעה באב, דתלמידי חכמים בטלים, והוא עושה עצמו גם כן תלמיד חכם, בזה חיישינן ליהרא. אבל להחמיר על עצמו בדבר שפטרורו חכמים אין כאן איסור.

**(יב) שיטת הגר"א: מותר להחמיר במצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים.**

ויוצא לפי דרכנו שבמקום שליכא יהרא יכול האדם להתחסד ולהחמיר לפי רצונו. וכך הוכיח הגר"א בספר שנות אליהו (ברכות א' ג') ממעשה הנ"ל בירושלמי על יהודה בן פפוס שכל מעשיו לשם שמים ולא כיון לבזות אותם ולכן היה מותר להחמיר. והגר"א (שם) פירש כן בהא דנחלקו (ברכות יא'): לענין המטה לקרות ק"ש 'תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל - עשה. רב יוסף אומר: עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום' עכ"ל שמחלוקתם היא אם עשה מצוה מן המובחר להחמיר כדברי ב"ש בזה וכהוא (ברכות נג'): דעביד בשוגג כבית שמאי [נעקר ממקום שאכל וחזר למקומו לברך] ואשכח ארנקא דדהבא' עכ"ל דשם מודה ב"ה שמצוה מן המובחר לחזור. או נאמר שלפי ב"ה אין טעם בכלל להטות ולא עשה ולא כלום פירושו אין שכר מצוה בכלל. וכן הביא בנחלת דוד (ברכות יא'): בשם ספר אלפי מנשה. וכתב הגר"א שם שמותר להחמיר במקום שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים.

וגם בסוגיא שהבאנו בראש הפרק (ברכות טז יז) נראה שלפי תוס' ושאר ראשונים (שם) רבן גמליאל אינו חולק על רבן שמעון בנו כי כתב (שם טז). 'לאו מעשה לסתור הוא [הא דרבן גמליאל] דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול

את השם הרשות בידו להחמיר' עכ"ל. והיינו דמפני שנשיא היה אין משום יוהרא. וכן פירש רעק"א (שם) 'דבתחלה בא מתני' לאורוי דאדם גדול וראוי ליטול השם בודאי רשאי להחמיר וזה ודאי מוכח ממעשה דר"ג דלכל הפחות אדם גדול רשאי להחמיר. ואח"כ במשנה ח' הוסיף מתני' דבאינש דעלמא יש בזה פלוגתא אם רשאי לקרות ק"ש עכ"ל.

אלא דאם נעמיק נראה דאי אפשר לדייק מסוגיא ההיא לשאר חומרות. כי ק"ש בכונה תליא מלתא, ואם אדם מחמיר על עצמו להתכוון בכל כחו באמת מקיים הוא מצוה שלמה ואינו מוסיף על חיובי התורה כלום. וזה דומה למה שפסק המשנה ברורה שמותר לאדם להחמיר ולהעיר את עצמו משינתו לקום ולחזור לסוכתו כשנפסק הגשם ושוב אינו מצטער לישון שם. כי גם שם מקיים מצוה שלמה אע"פ שלא הצריכוהו חכמים. ולכן כשאין יוהרא רשאי לקרות. כך פירש הפני יהושע שם בטוב טעם.

### יג) כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

והנה כל זה לענין יוהרא. אולם כלל אחר הביאו בירושלמי (ברכות פרק ב ה"ט, שבת פרק א ה"ב) 'תני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט' עכ"ל. ומפשטות לשון ברייתא זו אסור להחמיר על חיובו כלום, אלא שכבר כתב השדי חמד (מערכת כ' טז) שהא ד'כל הפטור... נקרא הדיוט' הוא מקצוע גדול. והביא עשרות מקורות בראשונים ואחרונים בליבון הסוגיא. ואנסה גם אני להציע את קצת מן הכללים העולים בקיצור.

### יד) שינוי הגרסאות בירושלמי בשבת ובברכות

וכדי לבאר את המאמר חייבים אנחנו להביא את שינוי הגרסאות בירושלמי בשבת ובברכות ובפירושי הקרבן העדה והפני משה והחרדים. איתא בשבת ד'בי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנישתא עילייתה אתא ענתייה דצלותא קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק מיצלייא אמר ליה רבי מיישא ולא כן אלפן רבי אם התחילו [סעודה] אין מפסיקין [לתפילה] ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט [ואין אתה יכול להחמיר על עצמך] אמר ליה והתני חתן פטור... חתן אם רוצה לקרות קורא [אלמא דרשאי להחמיר ולא נקרא הדיוט] אמר ליה יכיל אנא פתיר לה כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכו' שמים שעה אחת [דשאני עול מלכות שמים דמותר להחמיר על עצמו] עכ"ל. ולפי זה מסקנת הירושלמי שאסור היה לר' שמואל בר יצחק להפסיק אף שאדם גדול היה ואין חשש יוהרא וכתב בחידושי ר' דוד אופנהיים (ירושלמי ברכות שם) שהוא הדין בשאר חומרות חוץ מק"ש.

ולפי המסקנא התם תירץ ר' מיישא שסתם משנה דחתן אם רוצה לקרות קורא הוא אליבא דר' גמליאל אבל אנן קיימא לן כר' שמעון בן גמליאל האוסר וחולק על אביו דאמר עול מלכות שמים שאני. ולפי זה אף דרבן גמליאל היה נשיא, לפי רשב"ג היה אסור לעשות מפני דמחזי כיוהרא. גם לפי זה הברייתא דכל הפטור.. נקרא הדיוט הוא מפני דמחזי כיוהרא. וזה דלא כמו שנראה מפירושי הראשונים בסוגיית הבבלי בברכות שם.

ולאחת מהגרסאות בירושלמי ברכות שם סיימו בדרך אחרת א"ל [ר' מיישא לר' שמואל] ולא דרבן גמליאל היא א"ל [ר' שמואל לר' מיישא] יכיל אנא פתר כר"ג דרבן גמליאל אמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים. ופירש בעל החרדים (שם) שהקשה ר' מיישא הלא רבן גמליאל יחידא הוא ואפילו תלמידיו הקשו עליו שהתנהג נגד הוראתו דחיישינן ליוהרא. והשיב ר' שמואל שיכול הוא לפסוק כרבן גמליאל מפני שסתם התנא כשיטתו במשנה הבאה 'חתן אם רוצה...! וגם לפי פירוש זה רבן גמליאל ובנו חולקים אם חיישנן ליוהרא או לאו אלא שפירש החרדים שלפי הנוסחא כאן ההלכה כסתם משנה ולא כרשב"ג ולכן פסקו הר"ף והרמב"ם והטור כת"ק. אבל גם לפי זה אף דרבן גמליאל היה נשיא לפי רשב"ג היה אסור לעשות מפני דמחזי כיוהרא. גם לפי זה הברייתא דכל הפטור.. נקרא הדיוט הוא מפני דמחזי כיוהרא. וכל הפירושים האלה דלא כמו שנראה מפירושי הראשונים בסוגיית הבבלי בברכות שם שהבאנו.

## טו) הסבר הפני יהושע (ברכות יז):

וה' האיר עיני בדברי הפני יהושע (ברכות יז): שכתב 'דלענ'ד בלא"ה אי אפשר לפרש כן [כמו מפרשי הירושלמי הנ"ל] דא"כ יהיו דברי הירושלמי סותרים זה את זה דהא ודאי ר"ג נשיא הוה וא"כ מנ"ל דפליג אדרשב"ג [דרשב"ג גופא מודה במי שנתמנה פרנס על הציבור דרשאי]. ועוד אי סלקא דעתך דפליגי, דברייתא דחזקיה ודר"ג תנאי היא, דברייתא אתיא כרשב"ג, דא"כ תיקשי אכתי מאי מקשה מהך ברייתא דחזקיה אהנך אמוראי שהפסיקו סעודתן להתפלל ואכתי מאי קושיא דילמא אינהו נמי כר"ג ס"ל, אלא על כרחך צריך לפרש לשון הירושלמי בענין אחר דהא דמסיק אנא מוקי לה כר"ג היינו במאי דמשמע מיהו מדר"ג דק"ש בכונה תליא מילתא ומש"ה שפיר קאמר ת"ק דמתני' דהכא דלאו דוקא ר"ג דנשיא היה אלא כל חתן שיודע בעצמו שיוכל לכיין רשאי ומש"ה לא מיקרי הדיוט כיון שמעיקר הדין כן הוא דבכונה תליא מילתא, משא"כ לענין הפסקת סעודה ושאר דברים כה"ג דלא שייך האי טעמא שפיר יש לפסוק כי הך ברייתא דחזקיה דמי שפטור ועושה נקרא הדיוט' עכ"ל. ולפי זה לא פגעה ולא נגעה סוגיא זו בענין יוהרא אלא בענין האחר דכל הפטור... נקרא הדיוט. ויש לציין שדברי הפני יהושע הם לפי גרסת הירושלמי בשבת שהיא העיקר לפי הפני משה (ברכות שם).

## טז) הגר"א בשנות אליהו (ברכות א' ג')

ובסוף דבריו כתב הפני יהושע דלענין הפסקת סעודה ושאר דברים כה"ג דלא שייך האי טעמא שפיר יש לפסוק כי הך ברייתא דחזקיה דמי שפטור ועושה נקרא הדיוט' עכ"ל. אבל דע דהגר"א בשנות אליהו (ברכות א' ג') שהבאנו לעיל כתב שמה שאמרו בירושלמי 'יכיל אנא פתיר לה כרבן גמליאל' הוא דחוי בעלמא ולא האמת. ומשמע שפירש כמו המפרשים אלא שסובר שלא קיימא לן הכי. והוכיח הגר"א מהסוגיא שם שהוא ד"כל הפטור... נקרא הדיוט' לא שייך במקום שהיא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים. והוכיח כן מן הסוגיא עצמה לעיל מינה שהגיננו על יהודה בן פפוס שכל מעשיו לשם שמים ולא כיון לבזות אותם והיה מותר להחמיר. וכמו כן הוכיח השבות יעקב (חלק ב סימן ל) דבגמרא דידן אפי' בתפלת ערבית קאמר שם בשבת דף ט' ע"ב כיון דשריא ליה המיינה לא מטרחינן ליה ומדקאמר לא מטרחינן ליה משמע דאי בעי למטרח מצי טרח חזכור לטוב. ואם כן היה מותר לר' שמואל להטריח עצמו להפסיק למנחה.

ולפי זה גם תני חזקיה מודה שרשאי כל אדם להחמיר על עצמו אף בהפסקת סעודה לתפילה אם לא בענין דשייך יוהרא.

## יז) שיטת המגן אברהם (רלב ט')

אולם דבר זה במחלוקת שנוי שהרי המגן אברהם (רלב ט') לגבי המפסיק למנחה פסק כירושלמי 'אפי' אחר מנחה גדולה אין מפסיקין... וכל הפטור ומפסיק נקרא הדיוט (ל"ח ירושלמי) ומקשה שם והא חתן פטור מקריאת שמע ואם רצה לקרות קורא ומשני התם כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל עול מלכות שמים אפילו שעה אחת' עכ"ל.

## יח) שיטת המשנה ברורה

ונראה שנטה המשנה ברורה כשיטת הגר"א בהא. עיין בבאור הלכה (שם) שהביא 'כל שא"צ להפסיק ומפסיק נקרא הדיוט [מ"א בשם ירושלמי] ובאדרת אליהו [צ"ל שזה הוא שנות אליהו דידן] בפ"א דברכות משנה ג' חולק ע"ז וע"ש מה שכתב ע"ד הירושלמי הוה' עכ"ל. ומשמע דסבירא ליה כמותו כי השמיט את פסק המג"א במשנה ברורה (שם).

גם נראה דעת המשנה ברורה (ביאור הלכה תרל"ט ד"ה הדיוטות) ממה שהביא מספר ביכורי יעקב לחלק בין מי שאינו יוצא מסוכתו מפני הגשם ובין מי שמחמיר להטריח עצמו להפסיק משינתו ולחזור לסוכתו אחרי הגשם וכתב 'בספר בכורי יעקב: נ"ל דמה דאמרין שאינו אלא מעשה הדיוטות ואינו מקבל שכר זה דוקא כשפטור בעת הישיבה כגון שמצטער וכדומה ובפרט

בגשמים כיון שהם כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבודתו והוא רוצה לכופ רבו לעבדו שאין זה ד"א אבל מי שפטור משום טרחה לחזור לסוכה כגון בפסקו גשמים בלילה או באמצע סעודתו או בהולך לסוכת חבירו לזה יש קבול שכר עליו דלא גרע משותה מים בסוכה דאמרינן הרי זה משובח אף שפטור מן הדין וכנ"ל עכ"ל. ונראה שאם היה סובר כמג"א כמו שמי שמטריח עצמו להפסיק סעודתו להתפלל נקרא הדיוט ק"ו שמי שמעיר את עצמו ומטריח לרדת לסוכה אחרי הגשם נקרא הדיוט. והמג"א (שם) שקט בזה ולא חילק וצ"ע בדעתו.

#### יט) סיכום שיטות הגר"א והמג"א

ונראה לי שלפי הגר"א כל חומרא מותרת והמחמיר לא נקרא הדיוט אם לא שיש סיבה מיוחדת לאסור. ולפי המגן אברהם שפוסק כירושלמי כל חומרא אסורה משום הדיוטות אם לא שיש סיבה מיוחדת להתיר. וכן כתב המג"א עצמו (או"ח לב) זבאמת צריך להתיישב בדין זה דמצינו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט עכ"ל. והיינו דצריכים להבין כל מקרה ומקרה למה לא אמרינן דנקרא הדיוט. ובוה נוכל לתרץ מה שהקשה בשו"ת באר שבע (סימן כא) שבירושלמי במעשה הנ"ל החמיר ר' שמואל בר יצחק בהפסקה למנחה לכאורה כדי שלא יבוא לידי איסור דשכחת מנחה ולמה נקרא הדיוט. אבל אם כנים דברינו שדעת הירושלמי היא שאסור להתמיר אם לא שיש סיבה מיוחדת, יש לומר שחשש הרחוק דשכחת מנחה בזמן מנחה גדולה כשיש שהות הרבה להתפלל אינה סיבה מספקת.

#### כ) הרמב"ן והריטב"א באינו מצווה ועושה

ואיך שנלמד הירושלמי הדתני חזקיה 'כל הפטור... נקרא הדיוט' הובא באופנים שונים בראשונים ופוסקים. וכתבו התוס' (מנחות לב: ועוד מקומות) דמוכח גם מסוגיית הבבלי דשרטוט דחששו להא דתני חזקיה בלי להזכיר אותו.

הנה כתב הרמב"ן על הא (קידושין לא.) דר' יוסף שחשב בתחילה שגדול האיני מצווה ועושה זאי קשיא והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן, אע"פ שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים וגוים מקבלים עליהם שכר עכ"ל. וביתר ביאור כתב הריטב"א (שם) בשמו של רבינו הגדול [הרמב"ן] 'מכל מקום אף הוא [האיני מצווה] ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך, ודוקא במצוות שצוה השם יתברך לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצוות שלא צותה בהם תורה כלל זו היא שאמרו (עי' ירושלמי שבת פ"א ה"ב) כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל.

אלא שכתב בברכי יוסף (יר"ד שלג) 'דשרש דברי הירושלמי הם בפטור החתן מקריאת שמע, וגם במתחיל לאכול והגיע זמן תפלה שאינו מפסיק, כמבואר בירושלמי דשבת וברכות, והרי התם כ"ע חייבים בק"ש ותפלה, ואף שהוא פטור הרי אחרים חייבים, ולשיטת הרמב"ן והריטב"א תיקשי דעיקר דברי הירושלמי במידי דאחריני מחייבי זה פטור, מעין דוגמא דנשים פטורות וגברי מחייבי. וצ"ל כדכתיבנא בעניותין בשערי שם, דאף דכ"ע חייבים בק"ש ותפלה, מ"מ כיון דהני גברי בני חיובא נינהו, אלא דאיתרע בהו מילתא ונפטרו לפי שעה, קורא אני עליהם הדיוטות, דכל בר חיובא נמי אם קרה מקרהו בזה ובוה פטיר עכ"ל. אבל נראה דאם סוברים הרמב"ן והריטב"א כפירוש הגר"א שכתב שאע"פ שקיימא לן כברייתא דתני חזקיה לא קיימא לן כמסקנת הירושלמי, ניחא שמותר להחמיר ולהפסיק. ודי לנו שתפילת מנחה היא דבר שבני אדם אחרים מצווים בו ואין צריכים לדברי הברכי יוסף בהא.

#### כא) מי נקרא הדיוט

ומצינו דרך אחרת בהא דכל הפטור..., ונראה פשוט שהגר"א ודעמיה יסכימו לזה. הנה יש המדייקים בלשון דתני חזקיה שרק דבר שיש בו הדיוטות מסוימת אסורה וכל שאר חומרות מותרות. בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן מה הובא בשערי תשובה או"ח תרל"ט) 'שאלה: בסוכות שנת תפ"ג היה פה ק"ק מיץ ימי גשמים דהיינו שני ימים קודם החג התחילו לירד ימי גשמים עד שנתמלא

הסכך במים וירדו הגשמים טיף להדי טיף וגם בלילה עדיין ירדו קצת גשמים דהיינו נהילא בתר מטרא ונשאלתי כיצד יש לנהוג כי קצת רצו לומר שימתינו עם הסעודה עד קרוב לחצות הלילה ויש שרצו לדחוק עצמם לאכול בסוכה אף שירדו טיפין הרבה מ"מ רצו לעשות כובע ישועה בראשם להציל עצמם מן הגשמים בכך נשאלתי כיצד יש לנהוג למעשה עכ"ל.

ועיין שם שהורה בשם שו"ת מהרי"ל שלא לחכות עד חצות ולא לאכול בסוכה בגשם. וכתב ז"ל הכת הנ"ל שרוצים לדחוק את עצמן ולאכול בסוכה אף שירדו טיפין הרבה בודאי לא שפיר עבדי כדאי בירושלמי פ"ק דשבת ז"ל דכל הפטור מאיזה דבר ומחמיר על עצמו ועושה נקרא הדיוט... כי דרכיה דרכי נועם ואיכא ביטול שמחת י"ט... ועוד כיון דבש"ס מדמה דין זה לעבד שמוג כוס לרבו ושפכו על פניו ואם יחזור למזוג בע"כ בודאי יכעיס עליו יותר כיון שמסרב ועושה נגד רצונו בודאי נקרא חסיד שוטה והדיוט עכ"ל. הרי שנקרא הדיוט כשחומרתו נותנת טעם לפגם. וכן משמע בהגהות מיימוניות (סדר תפילות נוסח הברכות האמצעיות ד') 'כתב בספר חפץ שאין להזכיר של ר"ח [במוסף ראש השנה]... וסיים בספר חפץ כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל. וזה לכאורה נובע ממה שכתב המסילת ישרים (פרק כ') שמחויבי משקל החסידות הוא לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, כי לפעמים המעשה בעצמו יראה טוב, ולפי שהתולדות רעות יתחייב להניחו, ולו יעשה אותו יהיה חוטא ולא חסיד עכ"ל.

וכן נראה דעת הביאור הלכה (תרל"ט שם) שהבאנו לעיל דבשאין הדיוטות מסיימת מותר להחמיר אף בסוכה: 'כתב בספר בכורי יעקב נ"ל דמה דאמרינן שאינו אלא מעשה הדיוטות ואינו מקבל שכר זה דוקא כשפטור בעת הישיבה כגון שמצטער וכדומה ובפרט בגשמים כיון שהם כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבדותו והוא רוצה לכופ רבו לעבדו שאין זה ד"א עכ"ל. וכן כתב הביאור הלכה (שם ד"ה וכל הפטור מן הסוכה) 'זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו במצטער דהוי חילול יו"ט ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו עכ"ל.

### כב) שיטת הערוך השלחן

וכן הוא בערוך השלחן בהא דירדו גשמים בסוכה כללו של דבר כל מין מצטער פטור מן הסוכה וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ונקרא הדיוט כדאיתא בירושלמי פ"ק דשבת דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט ונ"ל הטעם דאע"ג דיש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו מ"מ הכל לפי העניין כגון בסוכה שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וממילא אם אינה כעין תדורו אינה סוכה כלל והאדם בביתו לא ישב כשירדו גשמים או שארי סיבות וא"כ אין זו סוכה שאמרה תורה ואין לך הדיוט גדול מזה ואין שייך קיבול שכר על זה הרי אינו יושב בסוכה שצותה תורה עכ"ל. וזה קצת אחרת מדברי השבות יעקב כי לא הקפיד הערוך השלחן על ביטול שמחת יום טוב או שאר טעם לפגם אלא על שאין טעם בכלל ולא נכלל בשום מצוה.

וכן נראה דעתו על הא דכתב הש"ע (או"ח תעב' ה') 'תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה' כתב הערוך השלחן יש שכתבו דכל הפטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט כדאיתא בירושלמי פ"ק דשבת [מג"א סק"ו בשם רש"ל וט"ן] ויש ששאלו הלא מצינו כמה חומרות שאדם יכול להחמיר על עצמו [שם] וי"ל דכאן וודאי כן הוא דהא זה לא משכחת לה אלא בתלמיד שרבו נתן לו רשות וזהו הדיוטות שאין לו לעשות דבר שזהו נגד כבוד רבו אף אם נתן לו רשות וכן כל כיוצא בזה עכ"ל.

וכתב הערוך השלחן בהא דאין מפסיקים למנחה (או"ח רלב כא') זדע דבירושלמי אמרינן על הך דואם התחילו אין מפסיקין דאם הפסיק נקרא הדיוט דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ולא דמי לשארי חומרות כיון דתנן בהדיא אין מפסיקין אין לו להחמיר עכ"ל. ולא הבנתי לפי דרכו איזה הדיוטות יש במי שמחמיר להפסיק כי אדרבא הוא סייג שלא ישכח להתפלל מנחה ומפני זה תקנו שאין מתחילים. והוא עצמו כתב (או"ח לב יז') לענין שירטוט בתפילין 'עמ"גא סק"ח שדקדק הא יש כמה חומרות שאנו מחמירין והרי נקרא הדיוט ע"ש ונ"ל דודאי כל שאין שום דיעה לחומרא או איזה סייג ודאי שאין להחמיר ורובי חומרות הם

מפני הדיעות דו"ק ותשכח וכ"מ מהפמ"ג ע"ש ע"ל. הרי להדיא שסובר שמותר להחמיר מפני איזה סיג. גם לא הבנתי איך מונח בלשון 'אין מפסיקין' שאסור להפסיק.

ונראה לי שדחק כן להעמיד את דברי המג"א שהביא את הירושלמי להלכה. אבל אם היה סובר כדברי הגר"א שהביא המשנה ברורה שלא פסקינן כירושלמי בענין המפסיק למנחה לא היה צריך לדחוק בכלל. כי לפי דרך הערוך השולחן בכל יתר המקומות שהבאנו, כל חומרא מותרת אם לא שיש איזה הדיעות בה וזה זהה לדרך הגר"א.

וגם מצינו במג"א שפסק שאם יש הדיעות מסוימת באיזה חומרא שאין עושים. והוא מקו' לפי דרכו שפוסק כירושלמי שאסור להפסיק למנחה גם בלי הדיעות מסוימת. הנה כתב הש"ע (או"ח ע' ד') 'היה עוסק בצרכי רבים והגיע זמן קריאת שמע, לא יפסיק אלא יגמור עסקיהם ויקרא, אם נשאר עת לקרות' ע"ל. וכתב המג"א 'עכ"פ יקרא פ' ראשון ובשכמל"ו אם אפשר ואם פטור מלקרות וקורא נקרא הדיוט (לחם חמודות)' ע"ל. ועיין בדברי חמודות (פרק ב' ברכות אות נח) שהסביר שראוי להודיע לרבים הטועים שהמחמירים הם הדיעות כי חייבים להתעסק בצרכי צבור. הרי שיש הדיעות מסוימת בדבר.

### כג) דעת המרדכי (ברכות פרק א' רמז א')

ומכל האמור נראה שהמושג ד'נקרא הדיוט' הוא מושג בפני עצמו ושייך אף במקום שאין בו יוהרא. אבל עיין במרדכי (ברכות פרק א' רמז א') שהביא 'וראבי"ה כתב ג"ל עיקר דברי ר"ת [שהורה שיוצאים בק"ש אף לפני השקיעה] וכתב המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה מיחזי כיוהרא שכל העושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט אא"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים' ע"ל. הרי שהעושה המושגים. וכן הביא בספר יד מלאכי (כללי הדינים כלל שכד) 'כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, היינו דווקא כשעושה אותו ליוהרא ולבטל דברי חבירו אבל כשעושה לשם שמים אז יש לו שכר, שו"ת מעיל שמואל בלשונותיו על הרמב"ם פ"א מת"ת רמ"ז י"ג ועיין הריטב"א ספ"ק דקידושין ע"ל.

ומה שציין לעיין בריטב"א לכאורה כוונתו למה שכתב הריטב"א (שם לא). 'זדוקא במצוות שצוה השם יתברך לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצוות שלא צותה בהם תורה כלל זו היא שאמרו (עי' ירושלמי שבת פ"א ה"ב) כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט' ע"ל. ואם כן ר"ל שדברי המעיל שמואל במחלוקת שנויים.

### כד) יישוב סתירה בלשונות הריטב"א

אלא שראה זה פלא שהרי הריטב"א עצמו השוה המושגים בפירושו על (סוכה כה, כו:) 'אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה... מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו: העלום לסוכה' ע"ל. וכתוב בגמ' 'מעשה לסתור? חסורי מחסרה והכי קתני: אם בא להחמיר על עצמו - מחמיר, ולית ביה משום יוהרא' ע"ל. ופירש הריטב"א (שם כו:) פרישנא בגמרא דחסורי מחסרה והכי קתני ואם רצה להחמיר על עצמו רשאי, פי' ולא חשיב כמי שאינו מצווה בדבר ועושהו שנקרא הדיוט' ע"ל. וכן הוא הלשון בר"ן (שם).

אבל באמת קשה לקבל שהן שוות כי כבר הקשה השדי חמד (ג' טז י') שבירושלמי הנ"ל איך העיז ר' מיישא לחשוך ברב שמואל בר יצחק שעשה שלא לשם שמים ולבטל דברי חבירו. גם פשוט שאדם גדול הוא הראוי ליטול את השם. ובפרט דמרא דעובדא דסוכה הוא רבן גמליאל דנשיא הוה ונתמנה פרנס על הצבור שלא שייך בו יוהרא. וכמו שכתב תוס' (ברכות טז.) על מעשה בר"ג שנשא אשה וכו' דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו' ע"ל.

אלא ודאי בשתי העובדות האלו לא שייך יוהרא אלא באו מטעם כל הפטור... לבד. והוא מושג אחר ושייך לפי הירושלמי אפילו באדם גדול המכוון לשם שמים ומפסיק מסעודתו להתפלל מנחה. וכתב הפני יהושע הנ"ל (ברכות שם) דבמעשה דרבן גמליאל לא שייך 'כל הפטור בדבר' כי בכונה תליא מלתא ואם יכול לכוון באמת חייב הוא. ולכן מכיוון דאדם גדול היה ולא שייך בו יוהרא



מותר היה לו להחמיר. אבל במעשה דסוכה אף דלא שייך בו יוהרא עדיין שייך 'כל הפטור בדבר' וזה שייך אף ברבן גמליאל. ולכן שפיר למדו מרבן גמליאל לשאר אינשי.

ולפי זה בכונה ובהכרח פירשו הריטב"א והר"ן את לשון יוהרא לענין 'כל הפטור בדבר' כי ענין דיוהרא לא שייך ברבן גמליאל ור' יוחנן בן זכאי. ואם תשאל לפי זה על לשון הבבלי 'ולית ביה משום יוהרא', יש לציין שלשון ד'כל הפטור מן הדבר נקרא הדיוט' לא מופיע בבבלי בשום מקום. ואולי צ"ל שהשתמש ש"ס דידן בלשון יוהרא במובנו הרחב ולכלול מעשה דסוכה הנ"ל שהוא אמינא דהוא מין במיני היוהרא לחייב עצמו בחומרא יתירה באופן מופרז.

### כה) נשים בציצית

הנה כתוב בש"ע (או"ח י"ב ב') 'נשים ועבדים פטורים [מציצית]', מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. הגה: ומ"מ אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידן כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, אך מחזי כיוהרא, ולכן אין להן ללבוש ציצית, הואיל ואינו חובת גברא (אגור סימן כ"ז) עכ"ל.

וביתר ביאור כתב המהרי"ל ('ש"ת החדשות ז') שהוא מקור דברי האגור 'עוד נ"ל דאין מצות ציצית כשאר מצות דהווי חובת הגוף, אבל ציצית אע"ג דקיימא לן חובת גברא הוא ה"מ למי שיש לו בגד בת ארבע כנפות אבל אין מחוייב לקנות בת ד' אלא דמצוה להכניס עצמו לכלל חיוב כדילפינן ממשנה רבינו ע"ה (סוטה יד.) 'דרש רבי שמלאי מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י... וה"מ גברי אבל נשי מה להם לכך כיון דסוף סוף לאו בני חיוב נינהו עכ"ל. והסביר הרב משה מיזלמן בספר *Jewish Woman in Jewish Law* (דף 152) שהיוהרא היא בזה שהיא מראה שכל כך היא זהירה במצוות שכן מוטלות עליה שהיא כבר מחפשת לקיים מצוות שאף לאנשים אינן חובה גמורה.

וצ"ל לפי זה שסובר המהרי"ל שהאשה תלבש את הציצית על בגדיה ויכירו בה רבים והוה יוהרא. או נאמר שסובר ששייך יוהרא אף בהנהגה בינה לבין עצמה.

אבל המעיין בגוף התשובה ובדברי האגור יראה שאסר המהרי"ל מטעם יוהרא ומטעם 'כל הפטור... נקרא הדיוט' גם יחד והם שני ענינים. כי כתב מהרי"ל בהמשך (שם) 'עוד נראה דעיקר מצות ציצית הוי כדי לזכור כל מצות ה'... והזכירה היא בתרי"ג מצוות... והני נשי ליתנהו בתרי"ג מצוות דפיטורי בכל זמן גרמא ובכמה מצות לא תעשה... אבל גברא אע"ג דכמה מצות תלויות בכהנים מ"מ כל זכרים חד מינא נינהו. וגם ב"ד ישראל מצווין על הכהנים... הילכך מכל הני טעמי' אף כי ראיתי נשים שלובשות ד' כנפות מצויצת... נראה דאינו אלא מן המתמיהין ויוהרא חשיבנא להו ומקרו הדיוטות' עכ"ל. וסברא זו הוא סברא ד'מקרו הדיוט' וכמו שסיים הוא. ואם כן פשוט שאסורה היא ללבוש אף בסתר בינה לבין עצמה כמו כל ענין דהדיוטות.

גם נראה דשני ענינים הם מלשון תמצית התשובה שהביא האגור (כו) 'זנשאל מהר"י מולן [מהרי"ל] והשיב דנשים הלובשות ציצית שטות הוא ומחזי כיוהרא' עכ"ל. ולפי מה שלמדנו עד כה יוהרא הוא ענין גאוה ולא שטות. אלא ודאי פירושו הוא שדעתו שמלבד ענין היוהרא, כל חומרא שיש לדון שלא עלה על דעת רוצון הקב"ה נקרא שטות והדיוטות. וכן כתב המהרי"ל בעצמו בסוף התשובה (שם).

ובערוך השלחן (שם) פירש כוונת הרמ"א 'זאינו דומה לשופר וסוכה ולולב [שמותרים לעשות] דהוי פעם אחת בשנה והמצוה כרגע אבל ציצית מצוותה כל השנה ולא נאה לנשים ועוד דכל המצות הם חובה לאנשים ולכן יכולות גם הן לעשות כן אבל ציצית אינו חובה כמ"ש בסימן י"ט ואיך נביח לנשים לעשותה והווי כוונת רבינו הרמ"א עכ"ל. ולא ברור למה נקרא יוהרא מפני שהיא תמידית. אבל אם נפרש מטעם הדיוטות נראה כי ודאי לא ביקש ה' מצוה זו מידן בתמידות וזה סימן שלא שייכת בהן.

וכבר כתבתי (ספר חסידי אומות העולם פרק ד') שזה כדוגמת מה שהסביר הר"ן בדרשותיו (הדרוש החמישי בסגנון אחר ד"ה עוד טעם) 'עוד טעם אחר במה שאמר גדול המצווה ועושה וגו', לפי שידוע, שיש מן המצוות הרבה דבקות במינין ומיוחדות, כגון מצוות התלויות בארץ, ומצוות שנצטוו בהן הכהנים ולא נצטוונו אנחנו בהם, ולפיכך מי שאינו מצווה ועושה לא יגדל שכרו, כי אפשר שאין רצון השם יתברך בו ובמינו אחרי אשר לא צווה בו, ואף על פי שהתורה כולה דרכיה דרכי נועם, אפשר שיש במצווה טעמים שנתחדה בהן במי שמצווה ועושה' עכ"ל.

ומצינו כעין סמך לשיטתו בתרגום יונתן על הפסוק (דברים כ"ה ה') 'לא יהיה כלי גבר על אשה' שכתב 'לא יהיה גולייך דציצית ותפיליך דהינן תקוני גבר על איתתא' עכ"ל. ולכאורה תמוה שיטה זו כי אף שהלכה למעשה היא שאין הנשים מניחות ציצית ותפילין (עיין או"ח סי' י"ב, ולח' ג') מעיקר הדין הו' כמו כל מצוות עשה שהזמן גרמא שיקבלו שכר על עשייתן כאינה מצווה ועושה ולא הו' כלי גבר. אבל לפי דברי הר"ן הנ"ל אפשר להבין ששיטה זו אוזנת שכיון שהקב"ה צוה לגברים ללבוש כלים אלה, שוב הם שייכים לגברים במיוחד ונכללים באיסור לא ילבש.

### כו) יישוב דעת המרדכי

וכל זה כתבתי לפי השיטות הרבות ש"כל הפטור..." ויהרא הם שני מושגים נפרדים, אבל יותר נראה שלמרדכי יש שיטה אחרת. ומצאתי בראב"ה (ח"ב - מסכת מגילה סימן תקצ"ז) שפירש בירושלמי הנ"ל בפירוש אחר שלפיו פסק (שם) 'זאם תאמר הא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר ואינו צריך נקרא הדיוט, תריץ היינו דוקא במילי דיהרא' עכ"ל. וכתב דכשהשיב ר' שמואל בר יצחק 'אנא פתר לה כרבן גמליאל התכוון לומר דאפילו רבן שמעון בן גמליאל מודה בחכם דליכא יהרא כמו מעשה דרבן גמליאל ואיהו נמי ליכא ביה יהרא שעמד להתפלל' עכ"ל. ופירוש זה דלא כמו שפירש הפני יהושע שהבאתי לעיל כי לפי פירושו לא מחה ר' מיישא מטעם יהרא בתחילה כי ר' שמואל היה ראוי ליטול את השם. אבל כך פירש ראב"ה ונראה שכן פירש המרדכי הנ"ל.

### כז) יישוב סתירת הריטב"א בין סוכה לקידושין

ועל כל פנים יוצא לפי הריטב"א והר"ן שלפי מסקנת הגמ' לא אומרים 'כל הפטור... נקרא הדיוט' במי שמחמיר על עצמו לאכול ולשתות בסוכה יותר ממה שחייבה התורה אף שאין שום אדם חייב לעשות כן. וזה לכאורה דלא כמו שכתב הריטב"א עצמו בקידושין לגבי אשה המתמירה על עצמה לקיים מצוות שהזמן גרמא שמותרת רק מפני שגילה ה' רצונו במצוות ההן לגבי אנשים.

ויש לומר שפשוט שהריטב"א יסכים שיש טעמים אחרים המצדיקים להחמיר. רק בענין דאשה במצוות עשה שהז"ג לא היתה שום הצדקה לפי שיטתו לבד מה שהזכיר. אבל בוודאי יסכים לפמ"ג שכתב (או"ח לב' אשל אברהם ח') שהמחמיר מפני איזה סייג וספק וצורך רשאי ואינו נקרא הדיוט וכן נקטו בש"ע רש"ז וערוך השלחן (שם). וכתב הביאור הלכה (או"ח רלב) שאף המג"א הפוסק כירושלמי שהמפסיק למנחה נקרא הדיוט 'נראה פשוט דאף למ"א במקום דמן הדין יש להפסיק כגון שהתחיל בזמן מ"ק ורק שאנו סומכין על קריאת השמש המחמיר בזה בודאי לא נקרא הדיוט' עכ"ל.

ולכן נראה לי לחדש שגם לפי שיטת הריטב"א המוסיף במצוות עשה שמצווה בה כבר כדי להדר ולהתחסד יותר על מה שחייבה תורה מפני אהבת ה' רשאי. ועיין במסילת ישרים שהסביר (פרק יח') 'כללו של דבר בין כל מי שהאהבה ביניהם עזה באמת שלא יאמר לא נצטויתי יותר, די לי במה שנצטויתי בפירוש, אלא ממה שנצטווה ידון על דעת המצווה וישתדל לעשות לו מה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת... ותהיינה לו המצוות אשר צוויים גלוי ומפורסם לגילוי דעת לבד לדעת שאל הענין שהוא נוטה רצונו וחפצו ית"ש... נמצא כלל החסידות הרחבת קיום כל המצוות בכל הצדדין והתנאים שראוי ושאפשר... שהוא להוסיף על המפורש מה שנוכל לדון לפי המצווה המפורשת שיהיה נחת רוח לפנינו יתברך' עכ"ל בקיצור. ועיין שם שהסביר שהחסידות במצוות עשה הוא

כמו הפרישות מן הלאוין. ואם קל לנו לומר שהריטב"א יסכים שרשאי להחמיר בפרישות, למה לא יסכים שרשאי להרחיב בחסידות.

יש ללמוד כללים אלה ממה שהסביר הגרש"ז (או"ח לב') את דברי הבי"י (שם) זאין לו להחמיר ולשרטט בכל השיטות [בתפילין] מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אבל אם אינו יודע לישר השיטה בלא שרטוט טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושוה משום זה אלי ואנוהו... ואינו נקרא הדיוט כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה). ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר... [אלא] במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו וגם אין בה משום הידור מצוה אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבא לידי איסור אינו נקרא הדיוט וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים או לסייג וגדר שלא יבאו לעבור על איזה לא תעשה אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך או משום הידור לאיזו מצוה עשה אפילו של דברי סופרים עכ"ל. וכן כתב הפרי מגדים (או"ח לב' אשל אברהם ח') וסיים דכל שיש פלוגתא לא נקרא הדיוט.

וכמו כן כתב השדי חמד (ג' ט' אות א') בשם החיד"א ועוד אחרונים שהא דכל הפטור... נקרא הדיוט אינו שייך במצוות בין אדם לחבירו שנצטוינו בכללות ליכנס לפנים משורת הדין מהא דדרש ר' יוסף (ב"מ ל:). וזה ניחא לפי דברינו.

### כת) נראה כמוסיף על התורה

ועוד מצינו בחינה אחרת בסוגיא דידן שחששו שמי שינהג לחומרא הוא מוסיף על התורה באופן שקרוב למינות. עיין במדכי (חולין כל הבשר רמז תרפ"ז) 'תשובת ה"ר מאיר זצ"ל וששאל אדוני ששמע שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה ומיקל בבשר עוף בימי חורפי הייתי מתלוצץ בבני אדם שהיו עושין כן ואדרבה שרא לי מרי היה נ"ל בעיני כמו מינות עד שפעם אחת מסעודתא לסעודתא מצאתי גבינה בין שיניי גזרתי להחמיר על עצמי בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר ואין בדבר זה כחולק על התלמוד ולא כמוסיף שהוא גורע דבפרק כל הבשר [דף קת] אמר אנא להא מלתא כחלא בר חמרא דאילו אבא כדאכיל בישראל כו' וכל חד מצי לאחמורי על נפשיה לעשות משמרת ובבשר עוף אני מיקל כיון דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן ושלוה מבר"ב עכ"ל.

הרי שקודם שראה ששייך להחמיר משום סייג ממעשה שהיה הוא עצמו היה מתלוצץ על המחמירים מחשש שהם מוסיפים על התורה. ובאמת בלשון הרמב"ן שהבאנו לעיל יש רמז לחשש זה בענין נשים העושות מצוות שלא הזמן גרמא שכתב זאי קשיא והא אמרינן בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מן התורה כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן, אע"פ שלא נצטוה הוא בהם כגון נשים וגוים מקבלים עליהם שכר עכ"ל.

### כט) דעת המהרש"ל

ועיין בים של שלמה (חולין שם דין ו') שכתב בתקיפות שבאמת 'שאחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד, זולת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם, וכ"ש שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפי' אחר תבשיל של גבינה עכ"ל. ועיין בש"ך (יו"ד פט' יז) שדחה דבריו.

והט"ז (תקנא י') הביא מתשובות רש"ל (סימן נד) שדעתו שלפעמים אסור להחמיר על מה שנפסק להדיא לקולא בתלמוד בלי טעם מספיק 'דיש אנשים נוהגין שלא לאכול בשר באותן ג' שבועות ומוסיפין עד שבת נחמו כאשר כתוב במנהגים דלא שפיר עבדי כיון שעברו הטעמים שנאסר בשבילו בבשר ויין וסיים ועוד נראה דאפי' בא א' להחמיר עד השבת כרשב"ג דלא יאות עבדי כדאי פ"ק דברכות אר"ט אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים א"ל כדאי היית לחוב

בעצמך שעברת ע"ד ב"ה... ה"ה כאן דקבעו הלכ' כר"מ [דמתיר אחר התענית] והוא בא להחמיר כרשב"ג שנקרא חוטא שמצער גופו בכדי עכ"ל.

וכתב עליו הט"ז ואין דברי הרב ברורי' בזה דהא כתבו התו' שם במסקנ' בשם הר"ר שמעי' וז"ל כה"ג גבי קריאת שמע אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלבי"ה אין נכון כדאית' במתני' כדאי היית לחוב בעצמך אם עשה כבי"ה לא עשה ולא כלום עכ"ל א"כ לא היה ר"ט ראוי לעונש אלא מצד שעש' כדברי ב"ש מה שאינו נכון לבי"ה משא"כ כאן בפלוגתא דר"מ ורשב"ג דלא עבד כלום לר"מ במה שעושה כרשב"ג גם מו"ח ז"ל חולק על רש"ל בזה מטעם אחר ע"כ ודאי אין על המחמיר בזה שום עון אשר חטא רק נלע"ד שהמחמיר אסור לומר שהוא חש לדברי רשב"ג דבזה נראה כחולק על פסק דרבא ח"ו אלא יחמיר לעצמו דרך לפנים משורת הדין ולא יאמר כלום עכ"ל. וצ"ע בדברי השבות יעקב (חלק ב' מד') שכתב 'ונלע"ד דכל היכ' דיש פלוגת' דרבוותא וסוגי' דעלמ' כמאן דמיקל אסור להחמיר וכמ"ש הט"ז בא"ח סי' תקנ"א ס"ק י"ד יע"ש עכ"ל. וזה להיפך ממה דאיתא בט"ז שלפנינו.

וכבר כתבתי בשם השדי חמד שסוגיא זו היא מקצוע גדול ובאתי רק ללבן איזה כללים בענין. ופשוט שצריך כל אדם לכלכל דבריו במשפט ולשאול ממורה הלכה מומחה אם רשאי להחמיר באיזה דין.

## פרק ו' - משקל הקבלה בהלכה

### (א) הקדמה

מתנצל אני מראש שאין כוונתי בחקירה זו להכנס בהבנת שום סוד מסודות התורה המופלאים ממני. רק כל מגמתי היא לברר מדברי הפוסקים איך משתלבות ההנהגות הקדושות המופיעות בספר הזוהר וספרי גורי האר"ז בתוך ההלכה המבוססת על התלמוד והראשונים.

הנה יש לשאול שאם באמת דברי הזוהר היו בחלק סתרי תורה במשך מאות ואלפי שנה הלא זאת אומרת שהם לא מיעודים להמון ישראל ורק ליחידי סגולה. וכל מה שמיועד להמון ישראל הלא כתוב בתלמוד וגלוי לכל. ואם כן איך שפטו הפוסקים שיש לכולנו להתיחס במה שכתוב בזוהר בכלל.

והראה לי ידידי אורי סמדג'א נ"י שהרב מרדכי אליהו בהקדמה לספרו מאמר מרדכי כתב 'כי התורה היא גם פשוט וגם קבלה וסוד. הפשוט התפשט בציבור ואילו הקבלה היא לפי מעלת הדור. יש דברים שהצבור יכול לקבלם ויש שעדיין לא. יש הלכות רבות בזוהר שהתקבלו בכל הצבור, ישנם שהתקבלו בחלקם, וישנם שעדיין לא התקבלו אלא לנשמות גבוהות ומיוחדות' עכ"ל. זאת אומרת שאין כוונת שם 'סתרי תורה' להורות שתמיד דינם להיות בסתר. אלא דינם להתגלות קמעא קמעא לפי צרכי הדור והמקום והצבור.

עוד הביא הוא שם דברים המפורסמים של ר' חיים וויטל (הקדמה לעץ חיים) שבעקבתא דמשיחא תתגלה ביותר חכמת הפנימיות והסביר החיד"א (שם הגדולים מערכת אלעזר בעל ספר הרוקח) 'ורק בדורנו אלו לקראת הגאולה הקרובה נתגלה אור הזוהר להגן על הדורות. ואם נזכה להתעסק בסתרי התורה כדת מה לעשות בזכות זה יפרה ישע ישועת ישראל' עכ"ל. והגם שמקורות אלו הן לגבי לימוד הזוהר, הלא הלימוד מביא לידי מעשה 'כדת מה לעשות'.

ונמצא לפי דבריהם שהעובדא שהזוהר היה בהעלם וסתר לאלפי שנה לא מוכיחה שמיועד ליחידי סגולה לבד. אלא היא מפני שמסור הוא לחכמי הדורות להחליט איך ומתי ולמי לפרסמם ולחייב בקיומם.

## (ב) רב אשי ורבינא סוף הוראה

איתא (בבא מציעא פו.) רב אשי ורבינא סוף הוראה. ופירש הרמב"ם (הקדמת משנה תורה) 'אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום ע"ל. וכמו כן פירש הרשב"ם (בב קל: ד"ה עד שיאמרו לו הלכה למעשה) זכל שכן שיש לנו לסמוך על הלכות הכתובות בגמ' כמו שסידרן רב אשי דהא קיימא לן בבבא מציעא (דף פו) רב אשי ורבינא סוף הוראה ולמי נשאל עוד בשעת מעשה אם לא נסמוך על ההלכות הפסוקות בגמ' כמו שסדרן רב אשי ע"ל.

וכתבו הפוסקים שכל מקור שלא הובא לבית המדרש של רבינא ור' אשי לא הוהרע עד הסוף. ואיכא למיחש לגרסא מוטעה או לחסורי מחסרא או שהוא דברי יחיד או שיטה דחוויה וכדומה. וזה כולל המסכתות קטנות, תוספתא, ספרא, ספרי, ומדרש רבה ואפילו הירושלמי. הרי כבר מזמן הגאונים כתבו (סדר תנאים ואמוראים חלק ב' אות כו') 'תוספתא אינו לא דבר קצוב ולא דבר מסיים, וכן תורת כהנים שהוא ספרא דבי רב, ולא מכילתא... ולא ספרי... ושמן של אלו מדרש ונקראים בלשון התלמוד ברייתא... וכל ברייתא שחולקים עליה בתלמוד אין הלכה כמותה דהא מתניתא דיוקא טפי מברייתא. ואשכחא בכמה דוכתין דאין הלכה כמתניתא כי הא דאמר מתני' יחידאה היא או מתני' מני ב"ש היא לאפוקי מבית הלל דעקרינן ליה מהלכתא. וכ"ש ברייתא דפליגי עלה בתלמודא' ע"ל.

ואחריהם כתב האור זרוע (ח"א שו"ת סימן תשנד) 'אין לסמוך על אותה הגירסא [במס' שמחות]... [כי] הספרים נשתבשו מידי סופרים הדיוטות שכתבום ולא נכנסו בישיבה לתקנן ומשום הכי אמרי' כל מתני' דלא מתניא בדבי ר' חייא ור' אושעיא לא מותבינן מינה תיובתא מפני שהיו משובשות ואין לסמוך עליהם. והנה התלמוד שלנו שאנו עוסקים בו תמיד כמה גירסות משונות יש בו כ"ש ברייתות וירושל' שאין אנו עוסקין בו ואפי' תוספתא דר' חייא וספרא וספרי אנו רואין שבכמה מקומות מביאן בתלמוד ומשנה גירסתו ומחסר בהן ומייתר בהן לפיכך אין לסמוך על שום ברייתא או על שום ירושלמי אם הן כנגד התלמוד שלנו כי התלמוד נכתב להוראה כדאמרי' רבינא ורב אשי סוף הוראה ובכמה מקומות חולק ירושלמי על הבבלי ואין לסמוך אלא על תלמוד בבלי שלנו ע"ל.

איברא ראה זה מצאתי (שו"ת אבקת רוכל סימן כח) שחידש הבי' לגבי נוסח וידי יום כפור זעוד יש לומר שהפוסקים שכתבו אנא השם לא לפסוק הלכה שיאמרו כן נתכוונו ולדחות דברי רבי חגי והתוספתא שאין זה הדבר תלוי בפסק הלכה כיון שאין איסור בדבר. ואע"פ שהם כתבו שיאמר אנא השם מי שירצה לומר אנא בשם כרבי חגי הרשות בידו. ואע"פ שזה דבר של טעם אביא דוגמת זה שכבר ידוע שכל הפוסקים שלנו הם ע"פ התלמוד ומפיו אנו חיים וכל אשר בשם ישראל יכונה אינו רשאי לזוז מפסק התלמוד וכל הפורש ממנו כפורש מחייו ע"כ יש דברים שאנו מניחים דבר התלמוד ונוהגים כספרים אחרים ואעידה לי עדים נאמנים ששנינו בפרק בני העיר שבתעניות קורים ברכות וקללות ואין אנו נוהגים כן אלא אנו קורים ויחל כדברי מסכת סופרים. וכן בר"ח אלול שחל להיות בשבת היה ראוי להפטיר השמים כסאי כמו שגזר הגמ' בפ' הנז' ואין אנו מפטירי' אלא בחדא משבע דנחמתא כדברי פסיקתא והטעם לפי שאין דברים אלו תלויים בדבר אסור והתר הרשות בידנו לקרות או להפטיר כדברי מי שיראה לנו שהוא יותר נכון ואע"פ שהוא נגד התלמוד כיון שאינו דבר תלוי באסור והיתר ע"ל. (וציין ר' אשר וויס (מנחת אשר בחוקותי תשע"ב) שרוב מקומות שהתייחסו הפוסקים לדברי הוהרע והמקובלים הם בתחום תפילה ותפילין ועוד עניני עבודה ופנימיות. ועיין לקמן).

## ג) חכמת הזוה"ק אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיזקאין

הנה ידוע שספר הזוהר התגלה אחר זמן חתימת התלמוד בימי הראשונים (בערך שנת ג' לאלף הששי) אחרי שכבר נסדרו ההלכות ברי"ף ורמב"ם ואף הטור. ואם כן דברי רשב"י והתנאים הקדושים לא עברו תהליך משא ומתן והבהרה בבית מדרשם של רבינא ור' אשי. ואף לא נסדרו על ידי ר' חייא ור' אושעיא (חולין קמא). כדהזכיר האור זרוע. ולכן כל הדברים שהבאנו לעיל לגבי התוספתא וכו' שייכים הם לגבי ספרי הזוהר. וכן הסביר להדיא בשו"ת שאילת יעב"ץ (א' מז') והדעת הנמצא בהיפך במקובלים, אע"פ שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה, לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותיה. דכחידאה דיינינן ליה כאילו נשנה בברייתא דלא מיתניא בי ר"ח ור"א, וכמו שהוא אצלינו גם בדברים שחלוק התלמוד הירוש' משלנו, וכמו שתאמר שהדבר האמור בזוהר שלא כתלמוד שלנו הוא מדברי רשב"י שהתחבר הקדוש ההוא מיוחס אחריו. והעולה משיטת התלמוד הוא על פי דעת חבריו החלוקים עליו. וגם להם טעמים עליונים על פי הקבלה הקדושה. אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם. ובשביל זה אין חוששינן בכל מקום שהזוהר חלוק להדיא על תלמוד שלנו. והוא פשוט ומבואר עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת תשובה מאהבה (א' כו') אם אמרו חכמי התלמוד על ברייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא מאן ימר דמתרצתא היא דלמא משבשתא היא וספר הזה [הזוהר] ודאי לאו בר"ח ורב אושעיא אתמר עכ"ל. וזה טעם הרדב"ו שכתב (שו"ת חלק ד סימן לו) 'ובכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים עכ"ל (ונדון בשיטתו לקמן).

וקל וחומר הוא, כי דברי הזוהר מאד סתומים, וכמו שכתב החכם צבי (שו"ת לו') לשואל: 'שנים שבאו לבית הכנסת בשעה שהחזן אומר פסוקי דזמרה האחד דילג בפסד"ו על דרך האמור בפוסקים ז"ל כדי להתפלל עם הקהל והשני התחיל מתחלת ברכות השחר והיה משבח ואומר על הסדר ולא התפלל עם הקהל באומרו שכך היה דעת הרשב"י בס' הזוהר פ' במדבר ילמדנו רבינו הי מינייהו עדיף'

והשיב החכם צבי 'אין מדברי הרשב"י ראייה למי שאיחר ובא בשעה שהצבור מתפללין כי הוא לא דיבר אלא בטעם וכוננת הסדר המסודר לנו מפי אנשי כנסת הגדולה וחכמי התלמוד בעצם וראשונה ולכתחילה הכי עבדינן... אבל כ"ז אינו עניין למתאחר דודאי כ"ע מודו דטפי עדיף לדלג כדי להתפלל עם הציבור וגם רשב"י מחבב מאוד תפלת הציבור בס' הזוהר... וזה יסוד תורתנו הקדושה שאם לא כן נתת תורת כל אור"א בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה ובעונותינו שרבו זה סיבה לפרצות גדולות אשר עיני ראו ולא זר כמה אנשים עברו תורות חלפו חק בהסמכם על דברי הזוהר או ברעיא מהימנא לפי דעתם המזוהמת בפירוש דברי הזוהר או ברעיא מהימנא וחס להו לבעלי הזוהר והרעיא מהימנא מעלות על דעתם הדברים ההמה ול"ה מן הצורך להעלות דבר זה על ספר אלא להוציא מלבן של המתחכמים להורות היפך דעת רבותינו הפוסקים ז"ל על משענת קנה חכמת הזוה"ק אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיזקאין עכ"ל.

והביא בשו"ת רב פעלים לבעל בן איש חי (חלק ג - סוד ישרים סימן א') 'שמע דברים המוצדקים דכתב רבינו מהרח"ו בשם רבינו הגדול האר"י ולה"ה (בשער ההקדמות דף ה' ע"ב בד"ה דע) שכתב ז"ל, אחרי אשר הקדמנו לך הקדמות השאלה צריכים אנחנו לעורר אל המעיין הבא להתעסק בספר הזוהר, כי הנה ימצא בו מאמרים רבים שונים וחלוקים וסותרים זא"ז, ואם לא יהיו לו הקדמות אלו נוחם יסתר מעיניו ואזלת יד שכלו להבינם ויבנה עליהם במות טלואות בלות בעקודים נקודים וטלואים טלאי ע"ג טלאי, כאשר הוא מצוי ונמצא דבר זה אצל המתחכמים בספר הזוהר בעיון שכלם האנושי עכ"ל. וכן היא בשו"ת רש"ל (צח) זמ' שלא ידע להשיג סודה על הנכון בקל יבא לקצץ בנטיעות עכ"ל.

## ד) הסתייגות הפוסקים

ובפרט אחרי כשלון משיחי השקר שבנו פלטרין של הבל על פי הבנתם הרעולה בדברי הזוהר והכתבים, הפוסקים הסתייגו מאד מהתערב סברות כאלו בפסקם. וכמו שכתב בשו"ת תשובה מאהבה הנ"ל 'והנה מיום שנתחדש ספר הזוהר הרבה נכשלו ע"י כי כמה דברים סתומים וחתומים אשר המציאו האחרוני' להתעות בני אדם יושבי חשך השכל. צאו וראו כמה קלקולים רבים קלקלו מאמיני הכלב רע שבתי צבי שבור ואחוזת מרעהו משלוניקי, ויעקב פראנק שם רשעים ירקב, ותלו דבריהם בספר הזוהר אשר בודאי לא יאונה לצדיק ר' שמעון בר יוחאי כל און' עכ"ל. וכן כתב החתם סופר (חלק א אורח חיים סימן נא) זיפה כתב... על שכנגדו שהביא מכתבי האר"י וכ' עליו... עם נעלמים לא אבוא יפה דיבר, וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום זורע כלאים פן תוקדש המלאה הזרע אשר תזרע' עכ"ל.

וידוע הוא שבדורות הראשונים של תנועת החסידות חששו פוסקים רבים לקלקולים שיכולים לצאת ממנהגיהם החדשים הבנויים על פי עניני קבלה. והדוגמא המפורסמת היא דעת הנודע ביהודה (שו"ת מהדורה קמא - יורה דעה סימן צג) 'אשר שאל בנוסח לשם יחוד אשר חדשים מקרוב נתפשט ונדפס בסידורים, הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו. ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד עליהם נאמר תומת ישירים תנחם והם הם אשר עשו פרי למעלה וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורנו הנה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי העולם מתקיים אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר ישירים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים יכשלו במ' עכ"ל.

## ה) הכללים של המג"א

הנה כתב המג"א (או"ח כה' יא) '...כתב בכנסת הגדולה בכללי הפוסקים כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמ' הלך אחר הגמ' והפוסקים (רדב"ז ח"א סי' מ"ט פ' וספר יחסין ור"י הלוי סי' מ"א וכ"כ הרב"י כאן) מיהו אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ וכל דבר שלא הזכיר בגמרא ובפוסקים אע"פ שזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף לנהוג כן (רא"ם ח"א ס"א) עכ"ל.

## ו) כלל הראשון: הלך אחר גמ' והפוסקים

יש להבין כל אלה הכללים על בורים. כי בכלל הראשון שכתב שאם בעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמ' כבר הוכחנו שזה דעת כל הקדמונים לא רק לענין הזוהר אלא גם לענין כל מקור (ירושלמי, תוספתא וכו') שלא הבהירו בבית מדרשו של ר' אשי. אבל מה שכתב 'הלך אחר הגמ' והפוסקים' דבר זה במחלוקת שנויה.

כי דברי הרדב"ז (ד' סי' ח) הם בקיצור. ובמקום אחר (שם סי' פ') כתב 'שיש בידי כלל גדול בכל דבר שנכתב בגמרא או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות אפילו שיהיה הפך ממה שכתוב בספרי הקבלה אני מודה בו ולא אחוש למה שכתוב באחד מאותם הספרים' עכ"ל. ומשמע שבמקום שברור בפוסקים מה היא ההלכה אע"פ שאין הכרח מן התלמוד אין חוששין לדעת הזוהר ובעלי הקבלה.

## ז) אחד מן הפוסקים

הן אמת שמה שכתב 'באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות' משמע שאם אף אחד מהם חולק אין משגיחין בזוהר, וכן דייק השדי חמד (מכתב לחזקיהו ז' ד"ה והנה מדברי הרדב"ז). אבל במקום אחר (ד' ח' הנ"ל) כתב שבמקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי

הקבלה יכריעו. אמנם המעיין בתשובה הנ"ל יראה שמדובר בהנחת תפילין בחולו של מועד. ומביא הרדב"ז רשימה חשובה של ראשונים שסוברים לאיסור ורשימה חשובה אחרת להיתר. וכיון שהזוהר מחמיר מאד כתב שחוששין לזוהר ואל תעשה עדיף. אבל אם לפי כללי הפסק היינו מכריעים כאיזה פוסק או גם אם הדין מופיע רק בפוסק אחד אף שלא ברור מן התלמוד עצמו משמע שלא משגיחים בזוהר וכמו שכתב בתשובה האחרת.

איברא דלא פירש הרדב"ז על איזה פוסקים התכוון. ונראה לי שכונתו לפוסקים הראשונים כמו הרי"ף והרמב"ם. ולכאורה יש סמך לזה ממה שבש"ע הרש"ו העתיק הכלל הנ"ל ודקדק להוסיף 'כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה' עכ"ל ופשוט שאין לדייק ממנו שבא לאפוקי פוסקים שאין נמשכים אחר הגמרא אתמהה! ונראה שכיוון להדגיש שמדובר על פוסקים מקוריים ביותר המבססים דבריהם ישירות על דברי הגמרא ולא לפוסקים האחרונים שבזמנו שאולי מבססים דבריהם על דיוקים וחילוקים ודמיון מלתא למלתא. שאע"פ שכך היא דרכה של הוראה אין לבכר דבריהם על דברי הזוהר שהוא מקור ראשון מן התנאים.

ונראה לי ששאב הרש"ו זה מדברי המגן אברהם עצמם. עיין רמ"א (או"ח כה' יא') שפסק 'יש מי שכתב להניח של יד מיושב, ושל ראש מעומד (אגור בשם הזוהר סימן פ"ד) ובמדינות אלו לא נהגו כן, אלא שתיהן מעומד' עכ"ל. והיינו דלא טען שהנהגת הזוהר היא כנגד שום כלל רק שאין לזוז מן המנהג. ומג"א (שם) עשה פשרה: 'זנ"ל דהנהגה תהא מיושב והברכה והקשירה תהיה מעומד כמ"ש הרב"י רס"ו ח' דכל ברכות המצות בעמידה' עכ"ל. ובהמשך הסעיף הביא הכללים מכנסת הגדולה: 'כתב בכ"ה בכללי הפוסקים כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמ'... עכ"ל. ונראה לי שבחר להביא את כללי הכנסת הגדולה כאן להדגיש שאין בפשרתו שום דבר נגד הכללים האלה. כי מה דהביא מבי"ר יש סימן ח' שכל הברכות מעומד ומשמע שגם יש להניח במעומד כמו טלית (שם) הוא דמיון מלתא למלתא ואין מפורש על ברכת תפילין. ועיין שם בביאור הגר"א שהסביר איזה כללים מתי אין מברכים במעומד בכלל. ולכן סובר המג"א שאין בפשרתו נגד הכללים של הכנה"ג. ויש להנהיג כזוהר על כל פנים בהנחה ולעזוב המנהג להניח במעומד הבנוי רק על דמיון מלתא למלתא.

ועיין במהרש"ל (שו"ת צ"ח הובא בא"ר שם) שחלק על פשרה זו שנהגו המדקדקים על פי הזוהר בדורו וטען שהפוסקים בטח ידעו מן השיטה הזו ולא קבלו אותה. וטען עוד שבהרבה דברים אין הלכה כר' שמעון ולכן אין לזוז מן המנהג. אולם המעיין בתשובה יראה שאף הוא לא טען שהנהגה כך עובר על הכללים שיסד הרדב"ז. ואף אם נניח שלא ידע מן הרדב"ז שהיה בן דורו אבל היה במצרים, בוודאי היו לו כללים דומים משלו לגבי דינים הבאים מספרים אחרים שלא הובאו בית מדרשם שלא רבינא ור' אשי וכמו שהבאנו מזמן הגאונים ואילן. וכמו שהביא הוא חשש דומה מר"ש מקינון.

ומענין שהמ"ב (ס"ק מב') השמיט טענותיו אלו של המהרש"ל, ורק הביא סוף דברי המהרש"ל 'דמי לנו גדול מר"ש מקינון אחר שלמד קבלה היה מתפלל כתינוק בין יומו דמי שלא יכול להשיג סודה על נכון יבוא לקצץ בנטיעות' עכ"ל. רצה לומר שיש לחשוש שהבנתנו היא מוטעה ולכן אין לזוז מן המנהג הבנוי על סברות הלכתיות. ונראה לי שזה מפני שסובר שמעיקר הדין יש לקבל את פשרת המג"א כדי לקיים דברי הזוהר למרות טענותיו של המהרש"ל. וכמו שבאמת הכריע הגרש"ו כדברי המג"א אף נגד הטענות של המהרש"ל. ולכן רק מפני הטענה האחרונה שיש לחשוש שאין אנו יורדים לסוף דעת הזוהר בצירוף עם מה שהוסיף (שם) 'ובביאור הגר"א הוכיח דגם לפי הזוהר מותר להניח התש"י בעמידה ע"כ אין לזוז מהמנהג' עכ"ל הכריע המ"ב כמהרש"ל נגד המג"א. וכל זה מפני שאין המנהג מבוסס על פוסק קדמון הנמשך ישיר מן הגמרא.



## ח) מחלוקת הבי"ד ודרכי משה בדבר שמפורש בפוסקים ואינו מפורש בתלמוד

ועל כל פנים יוצא מהרדב"ז, הכנסת גדולה והמג"א שאין לזוז ממשמעות גמורה בדברי הפוסקים העקריים אף אם אין מקור מפורש בתלמוד. אבל בנקודה זו חלקו הבי"ד והדרכי משה וכנראה מזה צמחו גישות שונות בין פוסקים אשכנזים ופוסקים ספרדים. אלא שזה אינו כלל מוחלט כדלהלן.

הנה כתבו הפוסקים דבמקום שבעל קורא קורא בעד כל העולים צריך העולה לקרות גם כן שלא בקול רם כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ועל זה כתב הבי"ד (או"ח קמא) זעכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא העולה אסור לקרות אע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הוזהר [שאסור לו לקרות] מפני דברי הפוסקים עכ"ל. ודייק הבית דין של שלמה (שו"ת יב) דשיטה זו דלא כמשמעות הרדב"ז והכנה"ג ומג"א שהבאנו. ותמה על הכנה"ג שלא הביא שהבי"ד חולק על כללו. וכן כתב בשו"ת מכתב לחזקיהו או"ח ז' לבעל שדי חמד וכף החיים (או"ח כ"ה).

אמנם חלק הדרכי משה על הבי"ד הנ"ל (שם) ואחרי שטרח להראות שבקל יכולים לפרש דברי הוזהר שלא יסתרו הפוסקים סיים זאין לזוז מדברי הפוסקים אף אם היו דברי הוזהר חולקים עליהם כן נ"ל דלא כבי"ד שכתב דלא שבקינן דברי הוזהר מפני דברי הפוסקים והוצרך לעשות פשרה ביניהם [שיקרא בלי להשמיע לאזניו] עכ"ל. וזה כדברי הרדב"ז והכנה"ג ומג"א שהבאנו.

איברא דהמג"א הנ"ל כתב '...כל דבר שבעלי הקבלה והוזהר חולקין עם הגמ' הלך אחר הגמ' והפוסקים (רדב"ז ח"א סי' מ"ט פ' וספר יחסין ור"י הלוי סי' מ"א וכ"כ הרב"י כאן) עכ"ל. זאת אומרת שסובר שדעת הבי"ד כמו שהביא בשם הכנה"ג והרדב"ז שיש לילך אחר הגמ' והפוסקים נגד הוזהר. ולפי דברינו לבי"ד יש דרך אחרת בדבר.

אולם המעיין בדברי הבי"ד שם יראה שהסכים לעיקר הכלל רק חולק במקרים מסוימים, ושפיר הביא אותו המג"א לענין עיקר הכלל. כי כתב הבי"ד (או"ח כה' ה') בענין ברכת על מצות תפילין ז'האגור (סי' לו) כתב זה לשונו ואני המחבר מצאתי בספר הוזהר בפרשת פינחס מאמר דרבי שמעון בן יוחאי דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת... ואני תמהתי על הני רב"רבי [ר"ת ותוס'] החולקים על רבי שמעון בן יוחאי אם היה שידעו מאמר זה ומכל מקום העולם נוהגים לברך שתיים עכ"ל [האגור]. ואיני [בי"ד] יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הוזהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים דלעולם צריך לברך שתיים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו כן עכ"ל. ומשמע שרק רצה להגיד שלא היה לאגור לתמוה על הפוסקים כי לפי דעתם מפורש בתלמוד שיש לברך שתיים ולכן לא היו משגיחים בדעת ר' שמעון בר יוחאי. וזה ממש כמו הכלל של הרדב"ז.

אלא שהוסיף הבי"ד (שם) 'כל שכן שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הקדוש בעולם' עכ"ל. וזה משמע שאם היה המאור הקדוש של הוזהר בזמן הפוסקים היו משתדלים לפרש הסוגיא שיסכים עם דעת הוזהר, על כל פנים אם אפשר. ובסוף כתב זעוד שאין המאמר ההוא מכריע שלא לברך אלא ברכה אחת דהא אפשר דאיהו נמי סבר דמברך שתיים ומה שכתב אף הכא ברכה אחת לתרווייהו היינו לומר דברכת להניח קאי נמי אשל ראש ומשום הכי אין להפסיק ביניהם. והרב מהר"ן חביב כתב ששמע מקובלים אומרים שמצאו בספר הוזהר שאסור לברך שתיים ושהראו לו רבים מהם אותם המאמרים וראה שאין בהם עזר כל כך לקיים מה שאומרים בשמם ושמקובל אחד הראה לו מאמרים שאפשר לקיים מהם שראוי לברך שתיים עכ"ל. ורצה לומר שאע"פ שבדרך כלל יש להשוות עם הוזהר, במקרה זה אין שיטת הוזהר ברורה. ולכן מסיק (שם) לברך רק אחת מטעמים הלכתיים ומכח המנהג אצלו ולא מפני הוזהר. נמצא שמסכים הבי"ד עם הכלל בעיקר אלא שסובר שבמקום שאין מקור מפורש מן התלמוד יש לפרש הסוגיא כמו הוזהר כשאפשר. וזה ממש כמו שכתב הוא בסימן קמ"א הנ"ל לענין קריאת העולה בלחש.

אמנם יש לציין שבתשובת שאלת יעב"ץ (הנ"ל ועיין לקמן) שהוא אשכנזי וחשדן גדול נגד כל פרצה בהלכה בשם הקבלה כידוע, אחרי שהסביר שכשהזוהר חולק על משמעות ברורה בתלמוד, הולכים אחר התלמוד כתב 'משא"כ במקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים וסובלים פירושים שונים. והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו ע"פ סברתם ולא ידעו מהזוהר כלום. וזכינו שראינו הזוהר מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא, ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגמרא הסתום. למה יגרע חלקו. ומה חסרון בחקו. מכל המון המפרשים. הלבועבור שדבריו דברי קבלה, נדחם בשתי ידיים. דל קבלה מהכא, מכדי שקולים הן, ולמה לא נשמע לראשונים ולפירוש הקדמון. אפי' לא היה ראיה לזה יותר מזה. הלא יש לנו לעשות בכזה כדברי הזוהר אחר שאינו חולק. וכדמשמע ג"כ מלשון תשו' א"מ הגאון הנ"ל. והרדב"ז. וס' יחסין. (ואחרון חביב הרב"י בא"ח סכ"ה לענין סח מברך שתיים יע"ש ביחוד כי ממנו סיוע ברור למ"ש) שמדברי כולם נלמוד שאין להתריס נגד הזוהר ולעשות מעשה שלא כדעתו. אלא דווקא במקומות שברור לנו שהתלמוד חולק (וראו והגון להשתדל בכל מאמצי כחננו להשוותם אם אפשר. כמצווה עלינו בכל מקום להטיל שלום. בפרטות בין ת"ח המרבים שלום) אבל במקומות שאין הדבר ברור לפנינו שחולק, ואילו היו הפוסקים מחולקים אם חולק או אינו חולק. יכריעו דברי המקובלים כדברי האומר שאינו חולק. וכ"ש וכן בדין כשמפרש בו פירוש אחר שלא כדעת המפרשים. שאחר שלשון הגמרא סובל פירושו. יותר יש לנו לקבלו מדעת המפרשים, וזה דבר שאין לספק בו לדעתי, ועוד שאותן מפרשים עצמן אלמלי ראו הזוהר אולי לא פירשו לנו כך. ולא עוד שאצלי אין ספק שהיו חוזרים מפרושם עכ"ל. ומשמע להדיא שסובר כב"י ולא כדרכי משה. אלא שנראה לי שיש לדקדק בדבריו שהורה כן 'במקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים וסובלים פירושים שונים. והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו ע"פ סברתם' עכ"ל. אבל כשהמפרשים ברור מללו ולא מדוחק כמו בענין קריאת התורה עדיין יסבור כדרכי משה שיש לסלול בדרכם.

אמנם דקדק הרב מקלאונברג (שו"ת דברי יציב א"ח א' ב') שהקדים הד"מ שאין הכרח בדברי הזוהר. זאת אומרת שאולי גם הד"מ היה יכול להסכים לב"י אם לא היה פירוש אחר בדעת הזוהר. ויותר נראה לי מלשוננו החרף של הדרכי משה שמה שהקדים שאין הכרח מדברי הזוהר, עשה זה לרווחא דמלתא.

#### ט) דברי מג"א בדין כהן שקראהו לתורה כשהוא באמצע ק"ש (או"ח ס"ו ד')

ונראה שאין להקשות על המג"א ממה שכתב בדין כהן שקראהו לתורה כשהוא באמצע ק"ש (או"ח ס"ו ד'). כי שם הביא המג"א עצמו להלכה זכתוב בלבוש דנוהגים להפסיק ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת ומכל מקום לא יקרא עם החזן כלל ויסמוך על פשט הזוהר עכ"ל. ומשמע שסובר כב"י ולא כרדב"ז. כי טעמו שסובר כמו הלבוש שמעיקר הדין אסור שיפסיק הכהן בשום דיבור באמצע קריאת שמע אלא דנוהגים להפסיק ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת. ומכיון שאין ברור מן התלמוד שחייב העולה לקרוא כי אפשר לדחוק ולומר ששומע כעונה אף בקריאת התורה, הורה מן הדחק לסמוך על הזוהר אף נגד הפוסקים רק במקרה זה כדי לקיים המנהג.

#### י) מחלוקת ב"י ודרכי משה לענין הנאת גיד הנשה

ועיין בב"י (טור י"ד סה' י') שאע"פ שפסק הוא בש"ע (שם) כפי הטור והפוסקים שמסוגית התלמוד עולה שגיד הנשה מותר בהנאה, בב"י הוסיף זמיהו בספר הזוהר פרשת וישלח (עת). נראה שהגיד אסור בהנאה ולכן טוב לזוהר עכ"ל. ותפס עליו הדרכי משה שבגמ' (פסחים כב.) איתא 'תניא: גיד הנשה מותר בהנאה, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון [בר יוחאי] אוסר' עכ"ל והלכה כר' יהודה עכ"ל. חאת אומרת שאף לפי הכלל שיש להחמיר כזוהר ממדת חסידות, במקרה זה הוי חסידות של שטות ששיטת ר' שמעון בזוהר היא היא שיטת ר' שמעון שנדחתה מהלכה בבבלי מפני כללי הוראה הידועים.

ובשו"ת ציץ אליעזר (כא' ה') הוסיף וצ"ל שהד"מ כתב זאת לרווחא דמילתא אפילו למטותא דהב"י דהא כשלעצמו הא סובר [עיין לקמן] דבכלל אין לזוהר מדברי הפוסקים אפילו אם יהיו דברי הזוהר חולקים עליהם ואפילו אם אין ההכרעה בזה בתלמוד

שלנו וכסתימת דבריו בטור או"ח הנ"ל [סי' קמ"א]. ולא הבנתי דבריו כי לולא טענת הדרכי משה היינו אומרים שכונת הבי' ליעץ לזוהר ממדת חסידות כפי כלל הרדב"ז 'מיהו אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר גם כן' עכ"ל. אמנם במנחת אשר (בחוקתי תשע"ב סימן ג') תירץ 'אך באמת נראה דמה שנטה הבי' לדברי זוהר אינו משום שהלכה כר' שמעון אלא משום משקלם המיוחד והסגולה של דברי קבלה. ואף שנפסק כר' יהודה לפי ההלכה מ"מ על פי הקבלה יש טעם להחמיר' עכ"ל. ולפי דבריו אין להשיג על הציץ אליעזר.

### יא) שיטת המשאת בנימין

ומענין לדעת שבשורת משאת בנימין (סב), שהיה תלמיד הרמ"א ורש"ל, כתב 'הדרך השני [להכריע כשיש מחלוקת הפוסקים] לילך אחר רוב מנין ובנין [הפוסקים]. הרי לפניך ספר הזוהר שהוא שקול יותר מכל המחברים שאחר חתימת התלמוד. ואם יהיו כל המחברים בכף מאזנים א'. וספר הזוהר לבדו יעלה בכף שנייה מכריע את כולם. והרי הוא עדיף מרוב מנין ובנין וכמו שכתב ב"י דאזלינן בתר דעת הזוהר נגד שאר מחברים' עכ"ל. ובכף החיים (או"ח כה אות עה) גם השווה דעתו של המשאת בנימין לדעת הבי'.

גם ראיתי בשורת דברי ישראל (או"ח ו') שפסק כמשאת בנימין שיש לילך אחר דעת הזוהר נגד כל הפוסקים. ואף השווה דעת המשאת בנימין עם דעת הכנה"ג והבי". ובסוף התשובה כתב שאין להקשות על דרכו ממה שחלק הדרכי משה על הבי' בזה, כי לפי מה שהביא השדי חמד מכמה פוסקים אין אנו בני אשכנז אחראים לקבל דעתו של הרמ"א אלא במה שפסק בהגהותיו לש"ע ולא מה שכתב בדרכי משה לבד. אבל נראה לי שבדרכי משה הנ"ל הסתמך על כללים מוסכמים שגם הבי' מודה להם. לכן אין לדחות שדברי הדרכי משה הם לאו דסמכא.

ובאמת קשה להבין סברתו של המשאת בנימין. כי במבט ההלכתי, למרות קדושת התנא ר' שמעון וקדושת הזוהר, כבר הבאנו דעתו של הבי' עצמו (או"ח כה) לענין סתירה בין הבבלי והמפרשים לזוהר 'ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוה חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים' עכ"ל. גם עיין לעיל מה שהסביר היעב"ץ 'זהעולה משיטת התלמוד הוא על פי דעת חבריו החלוקים עליו. וגם להם טעמים עליונים על פי הקבלה הקדושה' עכ"ל. גם במקור העיקרי של המשאת בנימין הוא מדברי הבי' (קמא) שהבאנו לעיל. אבל לא הפריז שם לומר שהזוהר עדיף מרוב מנין ובנין הפוסקים או שאם ספר הזוהר לבדו יעלה בכף שנייה יכריע את כל הפוסקים.

ונראה לפרש דעתו של המשאת בנימין שסובר שבמקום שאין פסק ברור בבבלי ונחלקו הראשונים על פי ראיות וסברות לענין פסק, גדול כחו של הזוהר, שהוא דעת ר' שמעון שהוא מגדולי התנאים, לברר שבאמת אין כאן ספק מתחילה ולא צריכין לראיות וסברות. וזה דומה לשאר כללים שהביא ביד מלאכי (כללי שני התלמודים) ושדה חמד (כללי הפוסקים ב') לענין בירור הלכה מן הספרי והתוספתא ומדרש רבה כשאר הכרעה ברורה מן הבבלי. והרבה פעמים החליטו הפוסקים שאלה המקורות מגלים שבאמת אין כאן ספק.

ובכל זאת עדיין קשה להבין איך שפט המשאת בנימין שדברי הזוהר יש להם כח כל כך חזק. כי הרדב"ז כתב דהיכא דיש פלוגתא יכריע הזוהר. אבל היכא דרוב הפוסקים הבינו שפסק התלמוד לאיסור או להיתר, נראה שאין כח להכריע נגדם אף אם יש ראייה מן הכרעת הירושלמי, שסוף כל סוף היא הכרעה של הוראה. כל שכן שאין כח להכריע מדברי הזוהר שלא הובהרו בבית מדרש של ר' אשי ואף לא בבית מדרש של ר' יוחנן. גם יש לציין שכתב עליו בשורת ציץ אליעזר (כא' ה') 'אבל דבריו עומדים בניגוד להאמור והמתברר מדברי רובא דרובא מהפוסקים' עכ"ל. ויש לזכור שדבריו הם נגד רבו הרמ"א שהוא יסוד ההוראה לנו.

## יב) הנותן מטתו בין צפון לדרום

וכן השאלת יעב"ץ בהסבר דעת אביו החכם צבי הסביר בטוב טעם כח הכרעת הזוהר. הנה (ברכות ה:) 'תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי ... ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום - דאמר רבי חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק: כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים, שנאמר (תהלים י"ז) וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים. רב נחמן בר יצחק אמר: אף אין אשתו מפלת נפלים; כתיב הכא: וצפונך תמלא בטנם, וכתוב התם (בראשית כ"ה) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה'.

ופירש"י 'צפון לדרום - ראש ומרגלותיה, זה לצפון זה לדרום, ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב, לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות' ע"ל וגם תוס' (שם) פירש כן. וכן פסק בש"ע (או"ח ג' ור"ם). אבל הוסיף המשנה ברורה (שם) 'ובתשובת מנחם עזריה פסק כמו שכתב הזוהר פרשה במדבר שיהא ראשה ומרגלותיה של המטה זה למזרח זה למערב והסכים שם שיהא הראש למערב וכיכ בארצות החיים בשם כמה אחרונים ומ"מ טוב יותר לכתחילה לנהוג כהשו"ע כי בתשובת בנין של שמחה כתב בשם הגר"א שאמר שגם כוונת הזוהר הוא כהגמרא ולא כפירוש הרמ"ע הנ"ל ע"ל. וצריכין להבין מה כוונתו כי לפי הכללים שלנו לא היינו צריכים להשגיח בדברי הזוהר כשהם נוגדים לתלמוד ופוסקים. ולמה היה למשנה ברורה להשוות הזוהר לדברי הש"ע.

אולם ר' יעקב עמדין בתשובה יסודית מאד (שו"ת שאילת יעב"ץ חלק א סימן מז) ביאר דבר זה בהרחב גדול. וכדאי להביא את דבריו הארוכים בקיצור האפשרי: 'אשר שאל ... בנותן מטתו בין צפון לדרום. כמעיד לפי תומו וסיפר אחר מטתו של ת"ח יחיד בדורו א"מ רבינו ז"ל [חכם צבי] שעשה מעשה כדברי הזוהר. ולא כפירוש הפוסקים ז"ל. ועמד כפניך כחומת ברזל מ"ש הוא ז"ל. בתשו' ל"ז בספרו דהיכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים והמקובלים על הפוסקים יש לסמוך כו'... [אני תמה עליך] אטו מי לא שני לך בין היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים להיכא דליכא פלוגתא. שגדר המחלוקת הוא שחולקים יחד איש פני רעהו. ר"ל שראה האחד דברי חברו וחלק עליו. שעדיין מחלוקת במקומה עומדת. אפי' שראו אותן הפוסקים דברי הזוהר והמקובלים. לא חזרו בהן אלא מורין מתוך משנתן. על פי ההכרח אשר מצאו וראו בדין ההוא מדרך שיטות התלמוד ... ואין לחוש בהיות דברי המקובלים בהיפך. מטעם שאין לנו עסק בנסתרות להכריע ע"פ הסוד בדין מהדינים. שהרי אין ספק שאלו ואלו דברי אלקים חיים... ולכל א' יש פנים בתורה בנגלה ובנסתר. ולא בשמים היא. שאפי' בבת קול אין משגיחין לקבוע פסק הלכה. על כן אין לנו לילך כי אם דווקא אחר דעת המרובין. שהיא המוסכמת בתלמוד. או מתבארת על פי דרכיו ומהלכיו וסוגיותיו. והדעת הנמצא בהיפך במקובלים. אע"פ שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה. לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותיה. דכחידאה דיינינן ליה כאילו נשנה בברייתא דלא מיתניא בי ר"ח ור"א, וכמו שהוא אצלנו גם בדברים שחלוק התלמוד הירו' משלנו. וכמו שתאמר שהדבר האמור בזוהר שלא כתלמוד שלנו. הוא מדברי רשב"י שהתבור הקדוש הוא מיוחס אחריו. והעולה משיטת התלמוד הוא על פי דעת חבריו החלוקים עליו. וגם להם טעמים עליזנים על פי הקבלה הקדושה. אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם. ובשביל זה אין חוששין בכל מקום שהזוהר חלוק להדיא על תלמוד שלנו. והוא פשוט ומבואר.'

'משא"כ במקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים וסובלים פירושים שונים. והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו ע"פ סברתם [עיי' תלמידי ר' יונה שם] ולא ידעו מהזוהר כלום. וזכינו שראינו הזוהר מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא, ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגמרא הסתום. למה יגרע חלקו. ומה חסרון בחקו. מכל המון המפרשים. הלבועבור שדבריו דברי קבלה, נדחם בשתי ידיים. דל קבלה מהכא, מכדי שקולים הן, ולמה לא נשמע לראשונים ולפירוש הקדמון.'

'...ואתה יודע שדין זה מפקפק הרבה ביד הפוסקים עצמם... וכן היה צ"ל כאן על מטתו שתהא נתונה צפון ודרום. והי נמי לישנא קלילא שאז היה פירושו כדעת המפרשים שפניה דהיינו ראשה ומרגלותיה פונים לצפון ולדרום, אבל מאמר בין צפון לדרום איפכא משמע, שרוחב המטה בין צפון לדרום, וראשה ומרגלותיה נתונים למזרח ומערב כדברי הזוהר, והדבר ידוע למביני הלשון ובקיא הדבור, כי לא יפול מאמר הבינות על האורך שפניו מוסבות אל הרוחות כ"א על הרוחב שנראה כעובר בנתיים' ע"ל. וזה

הסבר ורקע לדברי הפוסקים בסוגיא הנ"ל. וזה גם דלא כמשאת בנימין, שהרי דעתו שאם הפוסקים היו נוטים לצד אחד ולא שקולים הם, לא היינו נותנים כח הכרעה מיוחד לזוהר הגם שהוא פירוש קדמון.

### יג) קערת סדר פסח כפי הרמ"א או האריז"ל

ועוד יש מחלוקת ידועה בענין קערת סדר פסח על פי קבלת האריז"ל או על פי הפוסקים. כתב הרמ"א (או"ח תע"ג ד') זיסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצוה, דהיינו הכרפס היא למעלה מן הכל והחומץ סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, והם יהיו יותר קרובים אליו מן הבשר והביצה (מהרי"ל) עכ"ל. אבל עיין בבאר היטב שהביא מספר עץ חיים סדר אחר על פי האריז"ל המרמז לסדר הספירות על פי קבלה שלא מתיחס לענין אין מעבירין על המצות בכלל. ולכאורה על פי הכללים שהסברנו אין לזוז מסדר הפוסקים דמהרי"ל והרמ"א המבוסס על דין התלמוד ד'אין מעבירין על המצות'.

אמנם המעיין במהרי"ל (מנהגים - סדר ההגדה יא') יראה שאין דין זה נובע מדין התלמוד באופן ישיר וברור: 'אמר מהר"י סג"ל שנראה בעיניו נכון להניח ירק האיפך [כרפס] בקערה שיהא סמוך אליו יותר מן המצות, דאי המצות סמוך לו טרם שהיה מעביר על המצוה היה צריך לבצוע אפיקומן בראשונה. ואמרתיו לפניו שמא לא היה חשוב מעבירים אך כשמעביר המצוה שבידו ותופס אחרת כמו שאמרינו גבי תפילין. והשיב לי דחשיב נמי מעבירין אף אם מונח במקומו, וראיה גבי נר מערבי פ"ק דשבת דחשביה מעביר אע"ג דמונח במקומו במנורה' עכ"ל. הרי שאף המהרי"ל לא קאמר אלא 'שנראה בעיניו נכון' לחשוש לענין אין מעבירין.

וביתר ביאור כתב רש"י (סימן תעג סעיף כו') ויש שאין מקפידין על החרוסת ושני תבשילין אם יהיו סמוכים אליו דכיון שאינו באין על השלחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות וגם על המרור אין מקפידין אם יהיה סמוך לו דכיון שאינו חביב על האדם ואין לו דין קדימה לענין ברכת הנהנין לכן גם כאן אין מקפידין אם יצטרך לעבור עליו ולברך על הירקות בתחלה ואח"כ על המצה ואח"כ על המרור. ועל זה סומכים הנהגים מטעם הידוע להם לסדר כל דברים אלו [על פי סדר האריז"ל] עכ"ל. זאת אומרת שבמקום שאין הוראה ברורה מן התלמוד מותר ללכת אחרי דעת הקבלה, ואין זה נגד הכללים שהסברנו. ונראה שזה כוונת המשנה ברורה שכתב בקיצור ויש שכתבו שאין להקפיד על בשר וביצה אם יצטרך לדלג עליהם כיון שאינו מצוה אלא זכר בעלמא וגם על מרור וחרוסת אפשר דלא שייך אין מעבירין ועיין באחרונים סדר הקערה של האריז"ל עכ"ל. ויש לציין שלא כתב שיש לעשות כסדר האריז"ל אלא שכתב שהאחרונים הביאו סדר אחר. ומשמע קצת שלא סבירא ליה לשנות מפסק הרמ"א אלא שמותר לעשות כן. גם רש"י (שם) כתב זעל זה סומכים הנהגים מטעם הידוע להם לסדר כל דברים אלו [על פי סדר האריז"ל] עכ"ל. ומשמע גם כן שהפשטות היא להמשיך כפי מנהג המהרי"ל אלא שמותר לסמוך על האריז"ל.

אמנם כתב הערוך השלחן (תע"ג יא') זכבר המנהג אצלינו לסדר על קערה... ע"פ חכמת הקבלה כמבואר בפרי עץ חיים עכ"ל. ונראה שמנהג זה היה מזמן החיי אדם (כלל קל) שלא הזכיר סדר הרמ"א וכתב בפשיטות זעליהם הזרוע מימין, וביצה משמאל. מרור לברכה באמצע, חרוסת תחת הזרוע, כרפס תחת הביצה, מרור לכריכה באמצע. וסדר זה אינו מעכב עכ"ל. וזאת אומרת שבזמן שהמשנה ברורה היה כותב דבריו כבר היה ידוע שהמנהג התפשט כאריז"ל. ושמעתי מרבתי שכן דרך המשנה ברורה לפרש את עיקר ההלכה בשורשו כפי דרכי הוראה ולא רק להזכיר המנהג. ולכן פירש את דעת הרמ"א וכתב בסוף שמותר לעשות כאריז"ל.

והנה סיים בספר עץ חיים (שם) ויש לעשות כסדר הזה ואשרי מי שיכוון בהנזכ' עכ"ל. ולא ברור אם רצונו לומר שיש ערך במי שעושה בלי שיכוון או אם התועלת רק במי שיכוון בענין עשר ספירות. ועיין לקמן בשם רא"ם וברכי יוסף בזה.

## יד) הנחת תפילין בחול המועד

כתב הטור (א"ח לא) 'חולו של מועד יש מסתפקין בו אם הוא זמן תפילין ומניחין אותן בלא ברכה. ואדוני אבי הרא"ש היה מניח ומברך עליהן' עכ"ל. והאר"ך הבי" בזה (שם) ונעייין בכל דבריו קטע קטע. בתחילה הביא (שם) 'התוספות בסוף פרק הקומץ (לו: ד"ה יצאו) כתבו אהא דאמרין יצאו שבתות וימים טובים שהם עצמם קרויים אות לאו משום דאסירי בעשיית מלאכה דאפילו חול המועד דשרי בעשיית מלאכה איכא אות בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה ומיהו בפרק בתרא דמועד קטן (יט.) משמע דחולו של מועד חייב בתפילין ומיהו לאו ראייה היא דהנך תנאי לטעמייהו דאית להו שבת זמן תפילין הוא ואח"כ הביאו ראייה מירושלמי (מ"ק פ"ג ה"ד) דחול המועד חייב בתפילין' עכ"ל.

ומשמע ממקור זה שהכי נקטו תוס' למסקנא ולא הסתפקו לא לענין הנחה ולא לענין ברכה. ויש לציין גם כן שתוס' בעירובין (צו.) אע"פ שהביא תחילה מהלכות גדולות שאין להניח, בסוף הביא הראיה מירושלמי הנ"ל וסיים 'וכן עמא דבר' להניח. ומשמע שהמנהג הכריע שיש להניח בלי ספק ולא להניחם לפסק הבה"ג. וכן בפסקי תוס' (שם) סתם 'תפילין בחול המועד יש להניחם'.

והמשיך הבי" והרא"ש (הל' תפילין סי' טז) כתב כל זה וכתב הילכך מסתברא לפרש גמרא דילן דלא פליגא אירושלמי ונפרש ימים טובים דומיא דשבתות דאות שלהן שמירת שבת מעשיית מלאכה וכתב עוד שבספר העתים כתוב בשם גאון שאסור להניח תפילין בחול המועד והרא"ש דחה דבריו ואח"כ כתב ויש שמניחין תפילין בלא ברכה והמברך לא הפסיד ע"כ והמרדכי (הל' תפילין יג.) כתב בשם ר"י דנראה ראייה גמורה מן הירושלמי דחול המועד חייב בתפילין וכתב עוד ובסמ"ק (סי' קנג יד.) וכן בספר התרומה פירשו דיש להניח בלא ברכה ומיהו מהר"ם היה מברך עליהם מההיא דירושלמי שהבאתי עכ"ל הבי". והיה נראה מכל השיטות האלו דסוגיא דשמעתתא היא להניח, ורק מפני חומר ענין ברכה לבטלה יש פנים לכאן ולכאן אם לברך.

אולם המשיך הבי" והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תרצ, ובמיוחדות סי' רלו) שאין מניחין תפילין בחול המועד וכן דעת התוספות והראב"ד ז"ל וכן אנו נוהגים עכ"ל הבי". ויש לברר שזה שהביא דעת התוס' והראב"ד לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. שסובר הרשב"א שתוס' והראב"ד שסוברים שמלאכת חול המועד דאורייתא היא בהכרח יסברו שאות היום טוב שייך בכל ימי המועד. ואיברא שכתב הערוך השלחן (לא' ד') 'כן נמצא באמת להראב"ד בס' תמים דעים [סי' מ'] וכ"כ בשם התוס' ע"ש אבל בתוס' שלפנינו לא נמצא כן וכן התוס' כתבו דבה"ג אוסר להניחם בחוה"מ ע"ש ובבה"ג שלפנינו לא נמצא זה' עכ"ל. על כל פנים נמצא שהכרעת הרשב"א והראב"ד, גדולי פוסקי ספרד, עומדים מול הכרעת הרא"ש.

ואמנם המעיין בדברי הרא"ש יראה שאף שסמך על הכרעתו גם לענין ברכה, סוף כל סוף הודה שפסקו אינו מפורש בבבלי. רק כתב 'הילכך מסתברא לפרש גמרא דילן דלא פליגא אירושלמי ונפרש ימים טובים דומיא דשבתות דאות שלהן שמירת שבת מעשיית מלאכה' עכ"ל. גם ממה שכתב הרא"ש שהמברך לא הפסיד, ולא דחה לגמרי את פסק ספר התרומות, משמע ליה לטור הנ"ל שמידי ספק לא יצא. וכן משמע בשרת רא"ש (כג' ג') אחרי שהורה שיש להניח סיים ויש שמניחין בלא ברכה, משום ספק ברכה לבטלה' עכ"ל. וכן הבין הטור בקיצור פסקי הרא"ש שלו (מנחות שם ט"ז) וכתב 'ובחוש'ם יש מניחים בלא ברכה וא"א מברך עליהם. והן הן דברי הטור הנ"ל.

### טו) פסק הבי"

ומזה נוכל להבין הכרעת הבי" בסוף דבריו (שם) 'ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש ואח"כ מצאו שכתב רבי שמעון בר יוחי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד וכן כתב מורי דודי הה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה והמאמר ההוא איתיה במדרש הנעלם לשיד השירים (וזהר חדש דפוס מונקאטש שה"ש ת.) על פסוק (שיר השירים א ג) לריח שמנך טובים (עייין ב"י דברי הוזהר

באריכות)...ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירושו מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן עכ"ל.

הנה בחתילה העיד על מנהג הנוכחי ש'נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד' עכ"ל. זאת אומרת שאם היה מכריע להניח כדי לקיים פסק הטור והרא"ש ושאר הפוסקים שהביא, היה צריך לעקור המנהג. והמנהג ההוא הוא לא מנהג עממי אלא החלטת כל הרבנים של כל קהילות ספרד כמו שהעיד ר' יצחק קארו בתשובה הנ"ל (סימן א' נספח בסוף שו"ת בית יוסף) זעוד שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש והוא היה מניחם ומברך עליהם ומשעה שמצאו המאמר ההוא לא הניחום עוד כל החכמים וכל הקהלות אין גם אחד עכ"ל.

לכן נראה לי שהיה קל ופשוט לבי" להשתמש בכללים שלו ולהכריע כוזהר נגד פסק הרא"ש והטור. כי בספרד היה הענין לפחות מחלוקת המפרשים דלא איפשטה בין הרשב"א ודעמיה והרא"ש ודעמיה. וכן כתב במקום אחר (סימן נט') זאע"פ שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד נראה לעניות דעתי שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הוזהר וכמו שכתבתי בסימן ל"א בדין הנחת תפילין בחול המועד עכ"ל. ויותר מזה כדי לקיים פסק הטור היה צריך לשנות בקום עשה מנהג קבוע שלא להניח. לכן נראה שלא היה צריך להוסיף בסימן לא' מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן עכ"ל אלא כדי להצדיק למה נטה מפסק הטור.

#### טז) תשובה הרדב"ז

ומפני זה גם היה מקום לרדב"ז לפי כללי עצמו להכריע כוזהר (שו"ת רדב"ז חלק ד סימן ח) וכתב השואל 'שאלה אם יש להניח תפילין בחול המועד. כי ראיתי בזה כל העם פוסחים על שתי הסעיפים לפי שהרא"ש ז"ל כתב בתשובה שחייב להניח וכתב גדולה מזו שאותה תשובה מותר לכותבה בחול המועד משום דבר האבד ומקצתם יראים לעצמם לפי שנמצא כתוב בספרי הקבלה שהמניח תפילין בחול המועד נענש ואנחנו לא נדע מה נעשה עכ"ל השואל. והשיב הרדב"ז הרא"ש שב ואל תעשה אני שונה כאן כי ראיתי חכמי האמת מרחיקין זה מאד. שוב מצאתי שנשאל הרשב"א ז"ל מזה ושמתתי מאד על תשובתו... וכיון שהיא פלוגתא דברי הקבלה יכריחו ואתה אל תניח עכ"ל. אמנם מדברי השואל נראה שלא היה מנהג קבוע בזמנו ומקומו וגם להזכיר העדפת הרא"ש על שאר פוסקים.

#### יז) דעת רבני ספרד בכח הכרעת הוזהר

איברא דיש לעיין בעדות זו של ר' יצחק קארו שעקרו הנהגתם שהיו נוהגים להניח על פי פסק הרא"ש מפני מאמר הוזהר. נמצא שעקרו פסק קבוע מפני הוזהר ולכאורה אין זה לפי הכללים שהסביר הבי" בן אחיו. ואם הרבנים ההם נתנו כח הכרעה כל כך חזק לזוהר למה לא קבל הבי" דעתם כתקדים. ונראה לי שזה שהיו נוהגים בכל דבריהם על פי הרא"ש, הוא כמו שמן הסתם אנו נוהגים כפי הש"ע והרמ"א, ואע"פ כן בהרבה מקומות אנו מכריעים כפי שכתבו הנושאי כלים. וכן מורים דברי ר' יצחק קארו שבתחילה כתב 'שהרי בחול המועד יש מחלו' אם נניח תפילין אם לא ולא איפסיקא הלכה כמי ואמר שמצאו חכמי ספרד מאמר במדרש הוזהר שמצות תפילין אינה נוהגת בח"ה ושארסור להניחם לא הניחום עוד בח"ה עכ"ל. ובהמשך כתב 'שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש והוא היה מניחם ומברך עליהם ומשעה שמצאו המאמר ההוא לא הניחום עוד כל החכמים וכל הקהלות אין גם אחד עכ"ל. הרי שאע"פ שנטו כרא"ש מן הסתם, לא נחשב הדבר כנפסק לגמרי בפרט ועדיין היה מקום להכריע כפוסקים אחרים.

## יח) מנהג אשכנז

אבל לענין בני אשכנז יש לציין ולהדגיש שרוב פוסקי אשכנז הורו להניח גם קודם שבא הרא"ש. כי כבר הביא הב"י ממרדכי ש רבו של הרא"ש, המהר"ם מרותנבורג היה מניח ומברך. גם הבאנו מתוס' בשני מקומות שהסיקו שיש להניח ולא הזכיר ספק לענין ברכה. גם כתב הגהות מיימוניות (הלכות תפילין ומוזוה וספר תורה פרק ד הלכה י) 'כתב רבינו יהודה שר"י היה אוסר להניח תפילין בחול המועד שהרי יש בהן אות בפסח מצות סוכה ולולב אמנם רבינו שמשון כתב שיש להניחם בחול המועד וכן רבינו ברוך בספר התרומה וכן רבינו שמחה דגרסינן בירושלמי... וכן הנהיגו כל רבותינו להניח תפילין בחול המועד' עכ"ל. ויש לציין שגם הוא לא הסתפק לענין ברכה.

אמת שלענין ברכה בספר התרומות (הובא במרדכי הלכות קטנות דף יג עמוד השמאלי בשי"ס וולנא) הורה שאין לברך על ההנחה וכן הרא"ש הביא דעה זו בשם יש אומרים (הלכות קטנות סז). גם כתב האגור 'תפילין בח"ה מניח בלא ברכה. והרא"ש כתב לברך ועמא דבר שלא לברך. וא"א הרב מוהר"ר יהודה לנדא ז"ל הנהיג לברך' עכ"ל. וגם בשו"ת מהרי"ל (חדשות ט') כתב בשם סמ"ק וספר האגודה שאין לברך. ועל כל פנים לענין הנחה ברור מכל המקורות הנ"ל ועוד אחרים שהכרעת הפוסקים האלו נעשה מנהג פשוט וקבוע.

## יט) פסק הרמ"א

זה שכתב הרמ"א ז"ל נהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד וכו'. וגם הלבוש (א"ח תצ') העיד על המנהג. ומנהג זה הונהג על ידי פוסקים היסודיים של קהילת אשכנז, ואינו מנהג גרידא שהתחילו העם להתנהג על פי עצמם. ולכן הרמ"א לפי דרכו סבר שיפה כח מנהג כזה שלא לבטלו מפני כמעט כל מקור הלכתי וכל שכן שאין לבטלה מפני מזוהר מן הטעמים והכללים שהסברנו לעיל. ומענין לציין שאף רש"ז בעל התניא בש"ע שלו לא זו מהכרעה זו וכתב להניח בלי ברכה, אף על פי שמטעמים אחרים (קצות השלחן סי' ח' א' בדי השלחן ד') הורה לחסידים שלו שלא להניח ואכמ"ל.

נמצא שהרקע שבו כתב הב"י את דבריו היה בדיוק להיפך מהרקע שבו כתב הרמ"א את דבריו. כי בספר עדיין היו שתי השיטות קיימות וגם המנהג תמך בשיטות שלו להניח. ובאשכנז הדבר הוכרעה ברוב פוסקים להניח והמנהג פשט בכל הגלילות. ולכן הורו כל אחד מה שהורו לפי כלליהם בענין הכרעת הזוהר.

## כ) דרכים אחרים בין האחרונים אחרי הרמ"א

כל זה כתבתי להסביר הכרעת הרמ"א לתמוך במנהג אשכנז. אבל מפני שיסוד המנהג אין לו מקור מפורש בתלמוד, הרבה פוסקי אשכנז אחריו צדדו שלא להניח ולפחות שלא לברך. כי התוס' בעירובין (צו). הביא תחילה מהלכות גדולות שאין להניח ובסוף הביא הראיה מירושלמי הנ"ל וסיים ז"ל 'וכן עמא דבר' להניח. ומשמע שבאמת יש להסתפק בכלל אם להניח אלא שהמנהג הכריע שיש להניח. וראינו (לעיל) שהיו מראשוני אשכנז פסקו שלא להניח. גם הבאנו שהרא"ש עצמו הורה לברך בלשון 'המברך לא הפסיד'. וכן כתב הט"ז (לא' ב') 'נראה דמ"מ מי שמניח בלא ברכה בח"ה שפיר עבד כיון דק"ל בכל דוכתא ברכות אינן מעכבים והזוהר מפליג מאוד בעונש הנחת בח"ה והרא"ש עצמו כתב במסקנתו והמברך לא הפסיד ש"מ שאין חיוב לברך והוא לא ראה ס' הזוהר וכ"פ בהג"מ פ"ד מתפילין בשם סמ"ק דיש להניח בלא ברכה' עכ"ל. והעיד היעב"ץ (שאילת יעב"ץ א' מז') שאביו החכם צבי לא הניח מפני טעמים אלה. והעיד הערוך השלחן (לא' ד') 'זעכשיו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם' עכ"ל.

וכן הסביר הגר"מ פינשטיין (שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן כד) מנהג החסידים שהיו מבני אשכנז ואעפ"י כן שינו את מנהגם שהיו נוהגים כרמ"א ז"ל אלו שמתנהגין כהבעש"ט ותלמידיו שהיו ג"כ גדולי תורה, שאין מניחין תפילין משום שאולי בתר הזוהר, מטעם דסברי דלא נתברר מגמ' בירור הדין כדחזינן שפליגי רבותינו הראשונים בזה, שלכן יש למיזל בתר הזוהר' עכ"ל.



והנה ידוע שהגרא (ביאור הגרא לא' שם) דחה ראיות התוס' והרא"ש מהירושלמי וכתב שאין משמעות כלל מסוגיות אלו שיש להניח. וכתב באגרות משה (שם) ז'הגרא שפסק דאין מניחין, לא מפני שאיתא כן בזוהר, אלא משום דסובר דגמ' דידן ובירושלמי סוברין כן. כמפורש בדבריו בסימן ל"א שלא הזכיר כלל הא דהזוהר בהטעמים שפליג על רבותינו מהר"מ והרא"ש ועוד הרבה ראשונים, דסברי דמניחין תפילין, אלא משום דמשמע לו שגם גמ' דידן סובר כן' עכ"ל. ואע"פ כן לא משמע ששינו מנהגם בוולנא. עיין בחיי אדם (כלל יד) ז'חול המועד, מחלוקת בין הפוסקים. ונוהגין במדינות אלו להניח. ועל כל פנים ראוי ונכון שלא לברך. והגרא נהג שלא להניח בחול המועד' עכ"ל. ועיין באגרות משה בתשובה הנ"ל (ס"ק ז) ביאור רחב בטעם מה שהגרא פסק דחול המועד לאו זמן תפילין.

### כא) כלל השני: אם בעלי הקבלה מחמירים

והמג"א בהמשך (שם א"ח כה) הביא גם בשם הכנסת הגדולה בכללי הפוסקים '...מיהו אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ וכל דבר שלא הוזכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף לנהוג כן (רא"ם ח"א ס"א) עכ"ל. ומשמע מסתימת הלשון שכתב יש להחמיר גם כן' שאם דברי בעלי הקבלה אינם חולקים על התלמוד ראוי לכל אדם להחמיר ולא רק יחידי סגולה ואנשי מעשה.

אבל לא משמע הכי בדברי הרדב"ז שהוא מקור לכללים אלה שכתב (ד' פ') 'לפי שיש בידי כלל גדול בכל דבר שנכתב בגמרא או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות אפילו שיהיה הפך ממה שכתוב בספרי הקבלה...ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו' עכ"ל. ומשמע שרק החמיר לעצמו ממדת חסידות ולא הורה לאחרים. וכן כתב באותה תשובה לענין חליצת תפילין לפני מוסף ראש חודש שאף שאני נוהג לחלוץ אחר שראיתי הספר ועמדתי על הדבר... מ"מ אין אני מורה לאדם לחלוץ ושלא לחלוץ' עכ"ל. וכן הבין הערוך השולחן (כה' כט') שהוסיף בלשון המג"א 'ואם הזוהר מחמיר יכול מי שירצה להחמיר כהזוהר' עכ"ל. גם הכנסת הגדולה העתיק בקיצור לשון הרדב"ז וכתב 'אם הקבלה החולקת עם הגמרא היא לחומרא אני נוהג אותו (רדב"ז ז"ל ח"א ס' פ') עכ"ל. ושינה המג"א את דבריו וצ"ע.

ובש"ע רש"ז שינה קצת לשון המג"א וכתב ז'מכל מקום אם בעלי הקבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ אבל אין אנו יכולים לכוף את הצבור להחמיר וכן כל דבר שלא הוזכר כלל בגמרא ופוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף את הצבור לנהוג כן' עכ"ל. זאת אומרת שצירף דברי הרא"ם שבסוף דברי המג"א למה שכתב באמצע. ולכאורה למד כן מדברי הכנסת הגדולה (שם) שכתב 'כ"כ הרי' הלוי בשם הר"ש הלוי דכל שהזוהר אינו חולק עם הגמרא נקטינן כוותיה. ולא פליגי על הרא"ם ז"ל דהנך רבנותא מדברים בהנהגה שינהג האדם בעצמו, והרא"ם ז"ל מדבר במי שאינו רוצה לנהוג כדברי הקבלה שאין מכריחים אותו' עכ"ל. ולפי זה גם המג"א מדבר בהנהגה שינהג האדם בעצמו.

ונראה לי שאע"פ שהעתיק המ"ב (כ"ה שם) את המגן אברהם בסתם 'מיהו אם בעלי קבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ' נראה לי שיש להבין דעתו וגם דעת המג"א כמו שמופיע במקור בכנסת הגדולה בהסבר דעת הרא"ם וכמו שהבין הערוך השולחן ורש"ז, שמדבר בהנהגה שינהג האדם בעצמו אם הוא רוצה. גם יש לומר שכתב המג"א את דעתו לפוסקים ורבנים המורים מתוך השולחן ערוך לכל יחיד לפי דרגתו. וכונתו לומר שראוי להם להעלות את הנהגת העם כפי כח העם או היחידים לקבל. ולא עלה על דעתו לחייב את כל המון ישראל בחומרות אלו אף שלשונו משמע הכי.

### כב) הנהגה על פי סוד למי שאינו מבין הרמז

איברא דהמעייין בדברי הרא"ם הנ"ל יראה שלא רק שאין להכריח את העם לנהוג כדברי הקבלה אלא שדעתו שהנהגות אלו אינן שייכות למי שאין מבין ברמזי הנהגות: 'ולא זו בלבד אלא כל דבר ודבר שלא הוזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי ולא דברו בו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ועליהם אנו סומכים כל עניני הדת בכלל (ואין) [אין] אנו יכולים להכריח בו אע"פ

שבעלי הקבלה דברו בו מפני שדבריהם אינם [אלא] על צד הרמז שמרמזין הם לעצמן שהיו בקיאים על זה אבל בזמנינו זה שבעונות הרבים אין אנו מכוונים בתפלותינו להרמזי במה שראוי להרמזי והלואי שהיינו מכוונים על פשט דברינו היוצאים מפינו אין אנו יכולים להכריח העם בדבר מהדברים הרומזים לעליונים ולא שמענו בזמנינו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסמים שיכריחו את העם באותן הדברים הרמזים לבעלי הקבלה לדברים עליונים כשלא דברו בם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם' עכ"ל.

אולם הברכי יוסף (אורח חיים סימן כה ס"ק יא) כתב בשם זקנו בעל חסד לאברהם [לענין מתי לסלק תפילין בשחרית] זטעמו נסתר, ונגלה לבעליו, וכן ראוי לנהוג גם מי שאינו יודע הטעם, כי מצוות האלהיות פועלות בסגולה, ועושות רושם למעלה אף שנעשות בלתי הכונה הפרטית, רק שצריך לכון הכונה הכללית, שיכוין המניח והעושה המצוה שעושה המעשה הזה לקיים מצות אלהיו' עכ"ל. ולהקטין המחלוקת אפשר לומר שדברי הרא"ם אמורים לענין רמזי תפילה כסוגיא שם דחזרת 'ה' אלוקיכם אמת' בסוף שמע. אבל דברים אחרים הקלים לעשות אולי יסכימו.

ובספרו מחזיק ברכה (או"ח רע"ד) הביא את דברי האליה רבה (שם רעד) שלכאורה חולק על יסוד זה ופסק 'כתב בשלי"ה (דף י"ג שבת, נר מצוה ד"ה ו"ל) בשם כנפי יונה [ח"ב סי' ג] שיש לעשות כ"ו לחמים במספר השם, ובליל שבת מסדר על שלחנו י"ב, בשחרית ח', במנחה ד', במוצאי שבת ב', ובערבית ושחרית ומנחה נקט בידיים ב' ובמוצאי שבת א', ועי"ש מה שיאמר בכל פעם וסודות וכוונות לזה, על כן לא יעשה אדם אם לא שבקי בטוב חכמת קבלה, גם בש"ס פרק כל כתבי אין רמז לזה ולא משמע הכי, וגם במכילתא הנ"ל מברור כן' עכ"ל. אלא שפירש החיד"א (שם) שחששו של האליה רבה הוא לענין הכוונות וכתב לחלק זהאמת דמי שאין לו יד בקבלה אין לו להזכיר... או אפילו להרהר הסודות הכתובים בסידור הארי זצ"ל... אבל ליישר מעשיו באופן שנהגים מארי רזין ולבו לשמים שיהא חשוב כאילו כוון... הא מלתא מעליתא היא' עכ"ל.

כג) כלל השלישי: דבר שלא הזכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה

וסיים המג"א (שם) זכר דבר שלא הזכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף לנהוג כן (רא"ם ח"א ס"א) עכ"ל. ומשמע שיחידים רשאים וגם ראויים לנהוג כן. והביאו המשנה ברורה ואח"כ הוסיף בשם שערי תשובה ז'דין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה' עכ"ל. וצריכים להבין מה רצו להוסיף.

אמנם מקור השערי תשובה משו"ת חכם צבי בשם הרדב"ז עצמו (חלק ד סימן לו) 'שאלה על מה סמכו להניח תפילין בבית ואחר כך באים לבית הכנסת: תשובה - חכם אחד מן האחרונים כתב בשם רשב"י ז"ל לפי שצריך לומר בשעת כניסתו אשתחוו אל היכל קדשך ביראתך ואם אין תפילין בראשו היכן היא היראה ונמצא כאלו מעיד עדות שקר על עצמו ועליהם נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ובכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים ובכל מקום שאינו חולק כגון בכי האי גוונא שלא נזכר בגמרא וגם בפוסקים אני ראיתי לסמוך על דברי הקבלה' עכ"ל. הרי מלשוננו משמע שראוי לסמוך על דברי הקבלה להורות כן לכל אחד ולא רק שרשאים היחידים לעשות. וכן כתבו הב"י והד"מ בשם הזוהר שכן ראוי לעשות (או"ח כה). וזה לא היה משמע מדברי המג"א בשם רא"ם שכתב שאין כופין לעשות כן. ובפרט לפי דעתו של הרא"ם עצמו שאין ראוי לנהוג כן אלא מי שמבין בענינים. לכן נראה לי שהוסיפו את לשון הרדב"ז לברר שראוי לכל אחד לנהוג כזוהר אם אין נוגד לש"ס ופוסקים.

ובאופן זה כשלא נזכר בפוסקים מצינו הרבה דוגמאות שהביאו הפוסקים דינים מחודשים מן הזוהר וכתבי הארי ז"ל. ויש להבחין כמה סוגים בזה בדברי המג"א עצמו. סוג אחד הוא כשהזוהר משלים פרט במצוה שלא מפורש בתלמוד. למשל (סימן קיג ס"ק ד) 'כשיאמר ברוך יכרע בברכיו וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות [זוהר עקב שלי"ה] עכ"ל. או למשל (סימן רמב ס"ק א) 'לכבד השבת - ולא יפחות משני תבשילין [זוהר בראשי' עמוד ק"ל] ובתיקוני שבת שיאכל בכל סעודה מג' סעודות דגים' עכ"ל.

ויש מקומות שהביא כוונות קדושות שיש לכוון כמו בנטילת ידים (סימן ב ס"ק ג) '...ואח"כ השמאל ויכוין כי הכל נכלל בימין ומן הימין בא לשמאל (כתבים)' עכ"ל. או הנהגות קדושות כמו לענין נתינת צדקה בפסוקי דזמרא (סימן נא ס"ק ז) זכשאמר [הארי] ואתה מושל בכל נתן צדקה מעומד [כתבים]' עכ"ל. ונראה לי שבאלו כוונות והנהגות הפשוטות אין חשש שיבוא לטעות ולקצץ נטיעות כי מוסריות הן.

גם חששו הפוסקים לענשים וסכנות המופיעים בוהר וכתבים שאין זכר להם בש"ס. כמו (מג"א תקפ"א) ז'אין לילך על קבר א' ב"פ ביום א' (כתבים)' עכ"ל. וכמו שחששו למה שכתב הזוהר שההולך ד' אמות בלי נטילת ידים שחרית חייב מיתה. והנה היקל השבות יעקב (חלק ג' א') '... ולעד"נ דמשה השמיטו הב"י לפי שדין זה לא נזכר כלל בש"ס ופוסקי' ראשונים ואדרבא מבואר בש"ס דברכות דף ט"ו שבקומו ממטתו יבדוק נקביו ויפנה ואח"כ יטול ידיו ויניח תפילין וכו' וכיון שצריך לפנות ולכנס לבית הכסא ודאי הוא יותר מד' אמות כי לאו כל אדם זוכה להיות ב"ה סמוך למטתו כ"כ וגם דברי הזוהר י"ל דס"ל כרשב"א דאמר בברכות דף כ"ה ע"ב דכל הבית כולו הוי כד' אמות אפילו הוא מאה אמה אע"ג דאנן לא קי"ל כרשב"א בזה מ"מ לענין נט"י שחרית שהוא רק פרישות וחסידות יתירה שלא הוזכר בש"ס ובפוסקים ראשונים' כלום אין להחמיר כולי האי ופוק חזי מה עמא דבר' עכ"ל. והגם שהביא שמבואר בש"ס להיפך מהזוהר, אף הוא לא היקל אלא לקיים מנהג העולם. וכתב עליו בשע"ת זפשוט שאין לסמוך עליו כי אם בשעת הרחק. והיינו מפני חומר העונש והסכנה בדבר.

וכשדברי הפוסקים ברורים להקל לא חשש השבות יעקב לאיזו הזוהר וכתבי האר"י. הנה מצינו שאע"פ שהביא הרמ"א בניחותא שרבים נוהגים לאכול בערב ר"ה קודם אור היום, כתב הבאר היטב והמעין בוהר ובכתבי האר"י ז"ל מהחטא הגדול ר"ל לאכול קודם אור היום לא יעשה כן' עכ"ל. ועל זה כתב השבות יעקב (ג' מא') 'כבר נתפשט המנהג ע"פ הש"ע הגהו' רמ"א וכ"כ הלבוש מלתא בטעמא והוא ממנהג"ל וכן הסכמת כל אחרונים בלי חולק ואל תשגיח כלל בדברי באר היטב... והרי המ"א בסימן פ"ט ס"ק י"ד מביא ג"כ דברי הזוהר הלז שבכל השנה קודם שיתפלל לא יאכל ואפ"ה פסק כאן כרמ"א כי בטועם כל שהוא מותר לאכול ולשתות אם הוא רעב או צמא כמבואר שם בסימן פ"ט וכ"ש בער"ה שישנן שני טעמים לשבח פשיטא שמותר לאכול ואין לשנות המנהג ושרי ליה מאריה לספר הלז שהטיח דברים נגד רמ"א בכדי כלל הדבר אם תראה בספרי הלכותיים כאלו שום פסק נגד הש"ע אל תסמוך עליהם כי לאו בר סמכא הם' עכ"ל. אכן יש לציין שיש פוסקים שכן חששו לאסור בזה ואכמ"ל.

#### כד) שיטת הגר"א

ואיתא בספר כתר ראש שבסוף סידור הגר"א אשי ישראל (מאמרים ט"ז) 'אמר רבנו [ר' חיים מוואלאזין] בשם רבו הגר"א ז"ל שהזוהר הקודש אינו מחולק בשום מקום עם הגמרא, אכן שהעולם אינם יודעים הפשט או בגמרא או בוהר. זולת דין א' הנני נוהג כוזה"ק ברחוק ד"א סביב המתפלל, ובגמ' אינו מזכר רק לפניו, וגם זה אינו מחולק אלא מחמיר יותר. אמר רבינו זל"ה אליו, מותה תאמר להענין נותן מטתו בין צפון לדרום. אמר הגר"א ז"ל גם כוזה"ק הפירוש כפשוטו' עכ"ל. ויש להבין היטב דבריו. כי כבר הבאנו בשם הבית יוסף ודרכי משה ועוד פוסקים שיתכן שדברי הזוהר הם דברי התנא ר' שמעון ופסק ההלכה הוא אליבא דתנאים ואמוראים אחרים.

לכן נראה לפרש כמו מה שהעיד הערוך השלחן (או"ח כה' כט') 'אמנם מקובלני שא"א להיות הזוהר מחולק עם הגמ' אא"כ שגם בגמ' יש פלוגתא ובמקום שהדין פסוק בגמ' גם הזוהר ס"ל כן ואולי יש מקומות שלא פירשו כן בוהר לא כוונו האמת וצריך לפרש פירוש שישתווה עם הגמ' ודו"ק' עכ"ל. והיינו דבמקום דיש לומר דדברי הזוהר כחידאה כמו שטען הדרכי משה לגבי גיד הנשה שפיר יכול לחלוק. וכעין זה פירש לי מו"ר ר' אהרן פלדמן שליט"א. ונראה שלא רחוק לומר שקבלת הערוך השלחן היא קבלת הגר"א הנ"ל.

אמנם כתב הערוך השולחן (א"ח קב' יב') בענין רחוק ד' אמות סביב למתפלל יודע שכתבו בשם הזוהר בפ' חיי שרה [ד' קל"ג]. דאפי' לעבור אסור בכל הצדדין וז"ל הזוהר ומאן דצלי אסור למעבר ד' אמות סמוך לו ואוקמוה להני ד' אמות לכל סטר בר לקמיה וכו' עכ"ל ומזה כתבו [מג"א סק"ה וא"ר סק"ח] דהזוהר אסור בכל צד וקשה בעיני לומר שהזוהר יחלוק על הגמרא במקום שאין מחלוקת בגמרא עכ"ל. ועיין שם שפירש הזוהר באופן שלא יחלוק עם הגמרא. וקשה למה לא אמר כמו הגר"א שלהחמיר שאני כמו שיסד הרדב"ז וכל הפוסקים הבאים אחריו. ובאמת זה קשה אפילו אליבא דגר"א שנקט דין זה כאילו הוא יוצא מן הכלל ורק בסוף הזכיר וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר עכ"ל. אלא נראה שברור מלשון הגמ' ( ברכות כו.) ש'כנגד' הוא בדווקא ולא לצדדין וכמו שדייקו הראשונים. ואם כן הטעם גם ברור הוא - מפני ביטול הכוונה. ולכן בפשטות אין מקום להחמיר ב'סביב' כי אין טעם לזה. ומפני זה נקט הגר"א את דבריו כמו חידוש ולא כמו דבר פשוט והערוך השולחן העדיף לתרץ באופן אחר.

ומה ששאל ר' חיים מוואלאזין מהגר"א אודות מחלוקת דנותן מטתו בין צפון לדרום נראה שזה אליבא דשו"ת רמ"ע מפאנו (הובא במ"ב ג' יא') שכתב שאכן יש מחלוקת בדבר בין הזוהר לגמ'. ולא סבירא ליה או לא שמיע ליה לפירוש השאילת יעביץ (א' מז' הובא לעיל) שאדרבא לשון הגמ' סובלת בקל את פירוש הזוהר ואין כאן מחלוקת עם הגמ' אלא עם פירוש רש"י על הגמ'. ותיקן שפירוש הזוהר באמת כמו הגמ'. וכתב ר' אשר וויס (בחוקתי תשע"ב) 'מצינו ברוב המקומות שהגר"א הכריע כדעת הפוסקים נגד דעת המקובלים כידוע' עכ"ל. ונראה שזה עולה יפה עם שיטת הרמ"א ושפיר יש לשפוט שזה מהלך המרכזי בדרכי הוראה של מסורתנו בני אשכנז.

#### כה) משקל כתבי האר"י ז"ל בהלכה

ועדיין עלינו להגדיר את שיטות הפוסקים לגבי כח כתבי האר"י ז"ל להכריע בהלכה. וכבר הבאנו מקורות רבים במגן אברהם שהביא את כתבי האר"י להלכה ועוד יש הרבה כמותם. אולם מקורות אלה הם הוספות חשובות על ההלכה ולא הכרעות. הנה כתב האגרות משה (א"ח ד' ג') 'בשאלתך כיצד פסק המ"ב גבי נייעור בלילה לא יברך בבוקר ברכות אלקי נשמה, ברכות התורה וברכת המעביר שינה. והא ענין זה הוא מחלוקת הפוסקים, וכתבו האחרונים בריש ה' תפילין שכל מקום שיש מחלוקת הקבלה תכריע, והאר"י ז"ל כתב שיש לברך. הנה פשוט שהקבלה תכריע הוא ס' הזוהר והתקונים שהם דברי תנאים אבל כתבי האר"י ופרי עץ חיים אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאיין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי ומי לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו' עכ"ל. ואף כתב השבות יעקב (ג' מא' הובא לעיל) 'כלל הדבר אם תראה בספרי הלכותיים [אר"י ז"ל] כאלו שום פסק נגד הש"ע אל תסמוך עליהם כי לאו בר סמכא הם' עכ"ל. אלא שלא ידוע לי אם כוונתו על כל כתבי הר' חיים ויטל בכלל או על איזה ספרי ליקוטים בפרט.

אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. ובפרט הרבה מן הפוסקים הספרדים נותנים כח הכרעה גדול לאר"י ז"ל. הנה כתב הבית יוסף לגבי ברכת הנותן ליעף כח (מו' ו') 'אע"פ שיש סמך יפה לברך ברכה זו מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה. ומצאתי שכתב האגור (הל' ברכות סי' פז) שראה מקטרגים עליה מטעם זה והרמב"ם וסמ"ק והרוקח לא הזכירוה והכי נקטינן' עכ"ל. וכן פסק בש"ע (שם) 'יש נוהגין לברך הנותן ליעף כח ואין דבריהם נראין' עכ"ל.

ולפי כללי הפסק של הספרדים שיש לקבל את הוראות הב"י נגד שאר אחרונים, היה לפוסקים הספרדים לפסוק שלא לברך ברכה זו. אבל כתב החיד"א בברכי יוסף (מו' א') ובעוד מקומות בספריו 'עתה נתפשט המנהג בגלילותנו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל (שה"כ דף ב ע"ב). כי אף דקבלנו הוראות מרן קים לן דאלמלא מרן אף הוא ראה דעת קדוש האר"י זצ"ל, גם הוא יורה לברכה' עכ"ל (אולם חלק עליו בזה השדי חמד - מכתב לחזקיהו ז' דף לג ע"ד). והכנה"ג העיד שתור בו הב"י בסוף ימיו אחרי ששמע דעת האר"י ז"ל. והסביר בספר אור לציון לר' בן ציון אבא שאול (הקדמה עמוד ט"ז) שדברי האר"י ז"ל הם בגדר וודאי, וממילא אין שייך לומר כלפיו ספק ברכות להקל אפילו מפני שיטתו של הב"י (וחלק עליו בשו"ת יביע אומר - ט' קח' ט').

והרחיב בנדון זה בספר ארץ חיים (כלל יג') זכיון דבענין ברכות דנהגינן שלא לברך היכא דאיכא ספק פלוגתא דרבוותא בחיוב הברכה ואפילו דעת מרן ז"ל לברך... מ"מ היכא דהאר"י ז"ל הכריע לברך אולינן בתריה דהאר"י ז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל וכנ"ל. ממילא דכ"ש בשאר דברים דפשיטא דאולינן בתר הכרעת האר"י ז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל... גם גאון ירושלים מהר"מ סוה"מ ז"ל בתשובתו שבספר הון יוסף סי' י"ד כתב שגדולי וקדושי כל דור ודור אינם זיזים מדברי האר"י ז"ל אפילו בדברים שהם נגד ההלכה. ואפילו בענין ברכות ע"ש... ומ"ש המג"א סימן כ"ה משם הרדב"ז דכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים עכ"ל, היינו דוקא כשאין פלוגתא בין הפוסקים. אבל היכא דפליגי הפוסקים, דברי הקבלה יכריעו וכמ"ש הרדב"ז גופיה... עכ"ל. הרי שלא חילק לענין כח ההכרעה בין דברי הזוהר והמקובלים הראשונים שהרדב"ז דבר עליהם ודברי האר"י ז"ל. ומה שהפריז בספר הון יוסף שגדולי וקדושי כל דור ודור אינם זיזים מדברי האר"י ז"ל אפילו בדברים שהם נגד ההלכה, נראה שכונתו שהיכא דפסקו הפוסקים לא מראיות ברורות אלא מספק כדאי הוא הוודאי של האר"י ז"ל לפשט השאלה מעיקרו.

ובדרך החיד"א דרך בעל בן איש חי (בראשית י') וכתב שאף שאומרים ספק ברכות להקל נגד פסק מרן הש"ע, אין אומרים ספק ברכות להקל נגד האר"י ז"ל אפילו כאשר הש"ע כותב שלא לברך. ועוד הביא הוא (שו"ת רב פעלים ב' יב') גם עוד מ"ש [ש"ע] דאין לברך ברכות השחר אא"כ נתחייב בה, ולפי"ד רבינו [אר"י ז"ל] צריך לברך בשם ומלכות אפילו לא נתחייב בה, וכן פשט המנהג בכל המקומות דגירי בתר הוראת מרן ז"ל... גם מצינו כי מרן ז"ל פסק בס"ח רס"ח י' דאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, משום דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו נוזקין, ועתה מזמן רבינו הרש"ש ז"ל נתפשט המנהג בעה"ק ירושלים תוב"ב לאמרה בבית חתנים ואבלים עכ"ל.

ור' יצחק יוסף (שלחן המערכת האר"י ח') הביא (שו"ת רב פעלים ג' ה') שהבן איש חי שינה מנהג בגדאד שהיו נוהגים על פי הוראת הש"ע (או"ח קכח יג') שהכהנים מתחילים תיבת יברכך בלי שיקריא אותה להם הש"ץ, מפני שעל פי הסוד צריך שכל תיבה מברכת כהנים יקבלו הכהנים מש"ץ. ותמה עליו ביביע אומר (חלק י' בהערות על רב פעלים אות ד') כי הביא כמה מקורות שאין כח לגדול שבגדולים לשנות מנהגים. אמנם המעיין בגוף התשובה נ"ל יראה שבאמת לא סמך על תורת הסוד לבד לשנות המנהג אלא בעיקר על טעמים הלכתיים מובהקים ותקון הדת עיין שם. ואין ללמוד מזה ששיטת הבן איש חי שיש לשנות מנהגים מפני הסוד.

### כו ( גישת ר' עובדיה יוסף

אולם ידוע שהרב עובדיה יוסף בצעירותו הוציא לאור ספרי הליכות עולם, ובהם הרבה להגן על פסקי הבי" מדברי המקובלים ובפרט מפסקי הבן איש חי שנטו מפסקי מרן מפני דברי המקובלים. גם בכמה תשובות יביע אומר הרבה להחזיק בעד כללי הרדב"ז ולהעדיף את דברי הפוסקים על הוראות המקובלים. וידוע שזה גרם לפולמוס גדול בזה הענין. והדברים ארוכים מאד בספריו ובספרי החיד"א והשדי חמד ועוד כמה וכמה אחרונים.

איברא הביא הר' יצחק יוסף (שלחן המערכת עמוד רמא) שהר' עובדיה יוסף בהערותיו לספר חכמה ומוסר כתב דהא שנהגו לתפוס כדברי האר"י הוא דוקא בעניני תפילה. וזה כעין מה שהבאתי לעיל בשם הבי" (שו"ת אבקת רוכל כח) זהטעם לפי שאין דברים אלו [הפטורות ונוסחאות] תלויים בדבר אסור והתר הרשות בידני לקרות או להפטיר כדברי מי שיראה לנו שהוא יותר נכון ואע"פי שהוא נגד התלמוד כיון שאינו דבר תלוי באסור והיתר עכ"ל.

גם יש לציין שהחיד"א בעצמו (ככר לאדן ה' ז') כתב בענין צבור שהמשיכו במנהגם ללמוד מקרא בלילה אחרי מעריב שהצנועים מושכים את ידיהם שלא לגלות אזהרות רבינו האר"י ז"ל [לצבור], כי דברים אלו לא נאמרו אלא למצניעיהם - זאת אומרת לא להמון עם. ואף לא לגדולי ישראל דאביקי טובא בפשט.

וכבר חזרתי כמה פעמים שכל מגמתי בספר זה היא לברר לעצמי איזה כללים במשקל החסידות מפי ספרים וסופרים לתועלת הלומדים ולא נכתבו לא להלכה ולא למעשה. וכל שכן וק"ו בענינים שעסקנו בהם בפרק זה שעומדים ברומו של עולם וקל מאד לטעות בהבנתם, שיש לכל אחד לפנות לפוסקי הדור לשאול הלכה ולהדרכה.