

איתרי

די בכל אתר ואתר

מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול הרב מרדכי אליפנט זצ"ל

בענין כפרת שעיר המשתלח וכפרת יוהכ"פ

מספר זהב מרדכי ויקרא ב' ע' רצז

א. כתב הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה הל' ד: אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלין לו וכו' עבר על מצות ל"ת שאין בה כרת ולא מיתת ב"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם, עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה, תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ומקורו מהברייתא דד' חילוקי כפרה ביומא פו, א.

וכל זה בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, אבל בזמן שיש שעיר המשתלח, כתב הרמב"ם שם בהל' ב: שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות שבתורה הקלות והחמורות וכו' והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבים עליהם מיתת ב"ד או כרת ושבועת שוא ושקר וכו', ושאר מצות ל"ת ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות.

והעולה מדבריו, דישנם שני חילוקי דינים בין כפרת שעיר המשתלח, לבין כפרת יוהכ"פ בזמן שאין שעיר המשתלח, **א**) דשעיר מכפר על עשה ול"ת שאין בהם כרת אע"פ שלא עשה תשובה ויוהכ"פ מכפר רק אם עשה תשובה. **ב**) דשעיר מכפר לגמרי על עבירות חמורות שיש בהן כרת ומיתת ב"ד כשעשה תשובה גם בלא יסורין, ועי' ברמב"ם בפ' המשנה בסוף יומא, דשעיר מכפר אף על עבירות שאינן מתכפרות אלא עם המיתה.

ולא נתבאר בנושאי כליו המקור להך דינא דשעיר המשתלח מכפר כפרה גמורה על כל העבירות, ולא בעינן ביה לכל הנך חילוקי הכפרה שישנם בכפרת יוהכ"פ.

המשך בעמוד 3



שיעור פתיחה, יום שישי א' אלול

מה בגיליון?

בית הרב /

מורינו ראש הישיבה הגאון הגדול הרב מרדכי אליפנט זצ"ל
בענין כפרת שעיר המשתלח וכפרת יוהכ"פ

דבר המערכת /

כי לבי שמח מכל עמלי

בית ישי /

מורינו ראש הישיבה הגאון הגדול הרב שלמה פישר זצ"ל
בענין טענית ביו"ט

בית היוצר /

מורינו רה"י הגאון הרב אריאב עוזר שליט"א
בענין לולב הגזול ומצוה הבאה בעבירה

הגאון הרב רפאל וכסלובים זצ"ל ראש ישיבת איתרי לצעירים
בענין קבלת תורה ומצות

בבי מדרשא /

הגאון הרב אליהו הלדסהימר שליט"א בענין קיום וביטול
מצות ישיבה בסוכה

איתרי דבכל אתר ואתר /

הגאון הרב גיורא דרקסלר שליט"א בגדר דיני תקיעת שופר

איתרי דבכל אתר ואתר /

הגאון הרב ישראל דז'ימטרובסקי שליט"א כמה נידונים בענין
מעקה בסוכה

זכרון להולכים /

הגאון הרב משה נוטוביץ זצ"ל בענין יהי רצון שירבו זכויותינו

על חייו של הגאון ר' משה נוטוביץ זצ"ל

הספדים /

הספד מורינו ראש הישיבה הגאון הרב אריאב עוזר שליט"א
הספד הגאון הרב אוריאל אייזנטל שליט"א

בית המוסר /

מורינו המשגיח הגאון הרב מאיר שמעון שפיצר שליט"א עיקר
התשובה – קיום תפקידו ושליחותו בעולם

תגובה למאמר מהעלון הקודם של הרה"ג יחיאל שטרנברג
שליט"א בענין ת"ת בקטנים מהרב הגאון יוסף חיים שימל
שליט"א

שואלין ודורשין /

הגאון הרב שלום יוסף גלבר שליט"א בענין מוהל הנותן פיסת
בד ספוגה ביין בפי התינוק

דבר המערכת

כי לבי שמח מכל עמלי

שלמה המלך אומר בקהלת (ב, י): "לא מְנַעַתִי אֶת לְבִי מִכָּל שְׂמִיחָה כִּי לְבִי שְׂמִיחַ מִכָּל עֲמָלִי וְזֶה הִנֵּה חֲלָקִי מִכָּל עֲמָלִי". בתרגום שם נאמר: "ולא מנעתי ית לבבי מן כל חדות אורייתא ארום הוה לי פנאי די לבבי בדח בחכמה די אתיהבית לי מן קדם ה' מן כל אנשא וחדית בה יתיר מכל טרחותי, ודין חולקי טב דאזדמן לי לקבלא עלויה אמר שלים לעלמא דאתי מכל טרחות".

מבאר התרגום כי אומר שלמה המלך שהוא לא מנע את לבו משמחת התורה, והוא שמח בה יותר מכל הטרחות שטרח בה. בפשטות משמע כי שמחת התורה עדיפה על עמל התורה, וזה דבר פלא שהרי יודעים אנו כי עמל התורה זה הדרך העיקרית להשגת שמחת התורה, בעוד ששמחת התורה היא מעלה גדולה מאוד אך אינה העיקר.

כאשר מגיע האדם לדרגת "לב שמח", זו הדרגה הגדולה ביותר בגמרה של תורה. כי אף אם היה האדם זוכה ל'מוח שומע', עדיין אין הוא במצב של 'גמרה של תורה', כי גדר גמר של תורה, הוא פתיחת הפתח להכניס דרכו את כל התורה כולה, ופתיחת הפתח לתורה אינה במוח אלא בלב, והדברים עתיקים. אשר על כן כאשר זכה שלמה המלך לקבל מהשי"ת "לב שמח", כבר זכה בכך לכל התורה כולה, ועל כן עשה סעודה לגמרה של תורה.

ואפשר כי זה עצמו אמר שלמה המלך, שאף על פי שלא היה לו עמל התורה, הרי תמורת העמל, השתמש שלמה המלך בשמחתה של תורה: "לבבי בדח בחכמה... וחדית בה יתיר מכל טרחותי". שמחת תורה אמיתית פנימית, דרגתה היא כמו עמל התורה. אלא שצריך לדעת מה היתה שמחת התורה של שלמה המלך.

הכתוב מספר כי הקב"ה נגלה לשלמה בחלום הלילה בהיותו בגבעון ואמר לו (מלכים א' ג, ה): "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים שְׁאֵל מֶה אֶתָּן לָךְ". נאמר במדרש קהלת (פרשה א אות א): "אמר שלמה: אם אני שואל כסף וזהב ומרגליות הוא נותן לי אלא הריני שואל את החכמה והכל בכלל, ההוא דכתיב (מלכים א' ג, ט): 'וְנָתַתְּ לְעֶבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ'. אמר לו הקב"ה: החכמה שאלת ולא שאלת לך עושר וכבוד ונפש אויבך, לפיכך החכמה והמדע נתון לך ועל ידי כן גם עושר ונכסים וכבוד אתן לך. מיד (שם פסוק טו): 'וַיִּקֶּץ שְׁלֹמֹה וְהִנֵּה חֲלֹם'. א"ר יצחק: חלום עומד על כנו, צפור מצויץ ויודע

על מה מצויץ, חמור נוהק ויודע על מה נוהק. מיד (שם): 'וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמֵד לִפְנֵי אָרוֹן בְּרִית ה' וַיַּעַל עֲלוֹת וַיַּעַשׂ שְׁלֵמִים וַיַּעַשׂ מִשְׁתָּה לְכָל עֶבְדֵי'. א"ר יצחק: מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה, מיד שרתה עליו רוח הקודש ואמר שלמה ספרים הללו משלי ושיר השירים וקהלת ההוא דכתיב (קהלת א, א): 'דְּבַרִּי קִהְלֶת בֶּן דָּוִד'."

המדרש מעורר כמה תהיות ראשית מה פשר דברי ר' יצחק "מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה", וכי יש 'גמר' לתורה והרי התורה היא אין סופית? זאת ועוד, הרי מבואר בכתוב כי שלמה המלך ביקש בחלום מהשי"ת "לב שומע" והקב"ה מילא את בקשתו, וכאשר הגיע שלמה לירושלים עשה מיד משתה לכל עבדיו, ועל זאת אומר ר' יצחק "מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה", והדבר פלא, וכי איזה 'גמרה של תורה' היה כאן, והרי שלמה רק התחיל ללמוד!?

מכאן רואים אנו כי למושג "גמרה של תורה" יש משמעות אחרת מפשוטם של דברים. "גמרה של תורה" משמעותו – קבלת כלים כדי לקלוט את התורה. מי שמקבל כלים אלו, יש בידו את האפשרות לקנות את כל חלקי התורה הן בכמות והן באיכות. כי יש אשר לומד את כל התורה בחיצוניות, כאשר הוא נעדר בעומק הבנתה ובמהלך דרכה, אדם זה אף שכלפי חוץ נראה שהוא 'גמר' את התורה, מכל מקום אינו נקרא אלא 'מתחיל', שהרי לא רכש את ההבנה האמיתית בעומקה של תורה. לעומתו מי שרכש את הכלים לזכות בתורה על כל מהלכיה והבנותיה, אף שעדיין לא החל בפועל לעסוק בתורה, מכל מקום זה נחשב ל'גמרה של תורה', שהרי יש לו את כלי הקיבול לרכוש את הבנת התורה, את היקפה ועומקה.

באמת אפשר שגם מי שסיים בפועל איזה חלק מחלקי התורה, כגון סיום מסכת וכדומה ועושה הוא סעודה ל'גמרה של תורה', הסעודה אינה על עצם סיום המסכת, אלא כל סיום הוא התחלה חדשה לקראת ההמשך בקניין התורה. זהו העניין המקובל שמיד כאשר גומרים מסכת, מקשרים זאת עם התחלה חדשה. כי באמת יסוד 'גמרה של תורה', זה ההתחלה החדשה הבאה מיד לאחר הגמר הקודם. באשר הגמר הקודם רומם את כח התורה, כח ההבנה של האדם המסיים, וההצלחה החדשה באה עם ממד מחודש בהבנתה של תורה, ועל זאת עושים סעודה ושמחה.

כאשר מגיע האדם לדרגת "לב שמח", זו הדרגה הגדולה ביותר ב'גמרה של תורה'. כי אף אם היה האדם זוכה ל'מוח שומע', עדיין אין הוא במצב של 'גמרה של תורה', כי גדר גמר של תורה, הוא פתיחת הפתח להכניס דרכו את כל התורה כולה, ופתיחת הפתח לתורה אינה במוח אלא בלב, והדברים עתיקים. אשר על כן כאשר זכה שלמה המלך לקבל מהשי"ת "לב שמח", כבר זכה בכך לכל התורה כולה, ועל כן עשה סעודה ל'גמרה של תורה'.

אמנם יש בזה נקודה נוספת. שלמה המלך זכה לחכמה יתירה מאת השי"ת, מכיוון שזו היתה בקשתו היחידה. כפי שמסופר בנביא (מלכים א, ג, ה-ב) שהשי"ת אמר לו: "שְׁאֵל מֶה אֶתָּן לָךְ", ועל זאת השיב שלמה: "וְנָתַתְּ לְעֶבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֶת עַמִּי לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע". ממשיך הכתוב ואומר: "וַיִּטֵּב הַדָּבָר בְּעֵינֵי ה' כִּי שְׁאֵל שְׁלֹמֹה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה. וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים אֵלָיו וְעַן אֲשֶׁר שְׁאֵלְתָּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא שְׁאֵלְתָּ לְךָ יָמִים רַבִּים וְלֹא שְׁאֵלְתָּ לְךָ עוֹשֶׁר וְלֹא שְׁאֵלְתָּ נָפֶשׁ אִיבִין וְשְׁאֵלְתָּ לְךָ הִבִּין לְשֹׁמֵעַ

ועי' בקרית ספר כאן שתלה את שני החילוקים הללו שבין כפרת שעיר המשתלח לבין כפרת יוהכ"פ זה בזה, וכתב דהא דבעבירות החמורות תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורין ממרקין, אע"ג דשעיר המשתלח מכפר לבדו על החמורות כשעשה תשובה, היינו משום דבקלות לא בעי תשובה בשעיר המשתלח, אבל ביוהכ"פ דבעי תשובה אף על הקלות, משו"ה על החמורות שהם חייבי כריתות ומיתות ב"ד לא גמרה הכפרה עם התשובה אלא עד דאתו עליה יסורין, ודבריו תמוהים מאד דמה ענין זה לזה הרי לכאורה שני דינים נפרדים הם, הא דיוהכ"פ מכפר רק על השבים, והא דבחמורות אף עם התשובה לא נגמרת הכפרה אלא ביסורין.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ד' אות יז, הקשה על דין זה דיוהכ"פ עם תשובה אינם מכפרים לגמרי על החמורות עד דאתו עליה יסורין, דהא בקרא כתיב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם, אלמא דיוהכ"פ מכפר לגמרי על כל החטאים ואפילו על החמורות, ומזה הוכיח ד"מכל חטאתיכם" לא קאי אדלעיל אלא אסיפא דקרא, וה"ק "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", וזה נאמר על מצות ל"ת ולא קאי על כל החטאים, דעל החמורות בעינן נמי יסורין, ועוד כתיב "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" והיינו דיש חיוב לעשות תשובה ביוהכ"פ על כל החטאים.

ונראה דזהו מקור דברי הרמב"ם דשעיר המשתלח מכפר לגמרי אף על החמורות בלא יסורין, דהוקשה לו קו' רבינו יונה, ויישב דקרא לא מיירי בכפרת יוהכ"פ בזמן שאין שעיר המשתלח, דהתם בעינן נמי יסורין על החמורות, אלא קרא מיירי בזמן דאיכא שעיר המשתלח דהשעיר מכפר לגמרי על החמורות בלא יסורין.

והכי מבואר להדיא בריטב"א שבועות יג, א ד"ה רבי, עיי"ש שהקשה דמשוגיא דהתם משמע דיוהכ"פ מכפר לגמרי על כל העבירות, ואילו ביומא פו, א בברייתא דד' חילוקי כפרה, ס"ל לר' ישמעאל דעל החמורות תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורים ממרקין, ותירץ וז"ל: ולפום מאי דכתיבנא השתא לא ק"ל הא, דהכא בזמן בית המקדש דאיכא שעיר המשתלח ושאר קרבנות, וההיא דר' ישמעאל בזמן שאין ביהמ"ק כגון בזמן הזה, וכי כתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו בזמן שבהמ"ק קיים כתיב, דבקרבות יוהכ"פ כתיב.

ב. והנה בשבועות יב, ב מקשה הגמ' על הא דתנן שעיר המשתלח מכפר על עשה ולא תעשה, האי עשה היכי דמי, אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה, אי דעבד תשובה כל יומא נמי, דתניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו, ומשני בעומד במרדו [נשאל עשה תשובה] ורבי היא דס"ל דאע"ג דלא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר, ותנוה מאד דמאי משני, הרי הקו' היתה שהשעיר לא יכפר משום זבח רשעים תועבה שהוא דין בכל הקרבנות, ורבי ורבנן פליגי רק בכפרת יוהכ"פ מצד עצמו של יום אם מכפר בלא תשובה, אבל בכל הקרבנות מודה דבעינן תשובה שאל"כ זבח רשעים תועבה, ועיי"ש ברש"י ד"ה בעומד במרדו, שכתב דרבי מוקי לה להאי קרא נדזבח רשעים תועבה בשאר יומי ולא ביוהכ"פ, דבקרבות יוהכ"פ ליכא דין זבח רשעים תועבה, ועדיין צ"ב דמנא לן הא.

והנראה בזה, דהנה יש לחקור בהא דבעינן שיעשה תשובה כשמביא קרבן, ובהא דיוהכ"פ אינו מכפר בלא תשובה לרבנן, אם התשובה היא חלק מעצם הכפרה, דהכפרה היא ע"י הקרבן והתשובה, או שהתשובה

ימי חודש אלול מושכים את ליבנו בתפילתו של דוד המלך ע"ה, "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו". זו היא ההכנה האמיתית ליום הדין הקרב ובא, כאשר ניטע בלבבנו שאיפה אמיתית לדבר זה בלבד, בבחינת 'אחת שאלתי אותה אבקש', נזכה להיכתב לשנה שיש בה חיים של תורה הכוללת כל הטובות שבעולם.

משפּט, הִנֵּה עֲשִׂיתִי כְּדִבְרֶיךָ הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ לֵב חָכֵם וְנָבוֹן אֲשֶׁר כָּמוֹךָ
לֹא הָיָה לְפָנֶיךָ וְאַחֲרֶיךָ לֹא יִקּוּם כָּמוֹךָ..."

הנה זכייט שלמה בחכמה היתה כאשר ביטל מעצמו כל שאיפות אחרות, ושאף רק לחכמתה של תורה, ומכאן שזאת היתה שאיפתו היחידה זכה לחכמתה. אם כן זהו גדר 'גמרה של תורה', כאשר מנוי וגמור אצל האדם שאך ורק תורה היא שאיפתו ורצונו וכל שאר הרצונות של בני אדם כאין נחשבו אצלו, זוהי 'גמרה של תורה' שעליה נעשה שלמה את המשתה לעבדיו!

...

ימי חודש אלול מושכים את ליבנו בתפילתו של דוד המלך ע"ה, "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו". זו היא ההכנה האמיתית ליום הדין הקרב ובא, כאשר ניטע בלבבנו שאיפה אמיתית לדבר זה בלבד, בבחינת 'אחת שאלתי אותה אבקש', נזכה להיכתב לשנה שיש בה חיים של תורה הכוללת כל הטובות שבעולם.

ברוך זו נפתח בחסדי שמים זמן אלול, בהיכלה של ישיבתנו הק'. כמאתיים וחמישים בני הישיבה, ממלאים את ההיכל בקול תורה המתנגן בנעימות מערב עד בוקר. למרות שר"ח אלול חל השנה בסופו של שבוע, נפתח הזמן במועדו ובערב ש"ק כבר נמסר בבית המדרש שיעור הפתיחה מפי מו"ר ראש הישיבה הגר"א עוזר שליט"א.

הגידול המבורך במספר התלמידים, הטיל על הנהלת הישיבה את הצורך לשפץ ולהרחיב את חדרי הפנימיה שצר בהם המקום מהכיל, בס"ד ובהשקעה מרובה הוכשרו חדדים נוספים לקליטת בני שיעור א' בצורה נעימה ונוחה ככל האפשר. גם חדר האוכל הורחב ושופץ לקראת חזרתם של בני הישיבה ללימודיהם.

ההכנות הקדחתניות הגיעו לתכליתן עת שבו הבנים לבית המדרש, ושבילי הישיבה מלאו בבני עלייה נפלא' המשקיעים את מוחם וליבם בדקויות ההבנה בסוגיות העמוקות. להט ההתלהבות הסוחף את כל בני הישיבה לעומקה של הלכה, מרטיט את הלבבות בכיסופי נועם, אחת שאלתי מאת ה', שבתי בבית ה' כל ימי חיי.

תפילתנו שתתחדש עלינו שנה בה נזכה כל ימינו, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. ■

היא רק תנאי לכפרה, דבלא תשובה אין הקרבן ויוהכ"פ מכפרים, אבל המכפר הוא הקרבן ורק יוהכ"פ.

ונראה דיש חילוק בזה בין קרבן ליוהכ"פ, דבקרבת התשובה היא רק תנאי לכפרה, אבל ביוהכ"פ התשובה היא חלק מעצם הכפרה, דמפשוטות הסוגיא דשבועות משמע ד'הא דשעיר המשתלח אינו מכפר בלא תשובה הוא מדין זבח רשעים תועבה, והיינו דכיון שלא שב הוה רשע וקרבת אינו מכפר על רשע, וכן מבואר ברבינו יונה בשערי תשובה שער ד אות ב' וז"ל: כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה, וא"כ התשובה אינה אלא תנאי לכפרת הקרבן.

ואמנם רש"י בשבועות יג, א בד"ה חטאות ואשמות איחן מכפרים אלא על השבים, כתב דילפינן לה מקרא דכתיב והתודו את חטאתם, ומדכתיב והתודה אשר חטא עליה, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה הל' א', ו"ל דאין מזה סתירה לדברינו, דמקרא דהתודה ילפינן את עצם חיוב התשובה בשעת הבאת קרבן, אבל מה שאינו מכפר הוא מצד זבח רשעים תועבה, דכיון שחייב לעשות תשובה ואינו עושה הרי הוא בכלל זבח רשעים, ולולא הך קרא דהתודה הו"א דבחטא בשוגג אינו נחשב רשע.

והכי מוכח מהר"ש בפ' עלך הת"כ פ' אמור פרק יד, דשכתב דהא דחטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, ילפינן לה מדכתיב או הודע אליו חטאתו השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, והרי בחולין ה, ב ילפינן מהך קרא דמומר לאכול חלב שאכל חלב בשגגה אין מקבלין ממנו קרבן משום שאינו שב מידיעתו, דאפי' היה יודע שהוא חלב היה אוכלו, וא"כ א"א לומר דהתשובה היא חלק מעצם הכפרה, דהא גם היכא שאינו שב מחטא אחר של אכילת חלב זה שמביא עליה קרבן כעת, ועוד נראה מדבריו דהתשובה אינה ג"כ תנאי לכפרה, דאי נימא דזהו גדר הדין דזבח רשעים תועבה אין לזה שייכות לחטא אחר, וע"כ דהר"ש ס"ל דיש דין מיוחד שאין הקרבן מכפר על גברא שאינו שב.

ואולם ביוהכ"פ נראה, דלרבנן התשובה היא חלק מעצם הכפרה, דיוהכ"פ אינו מכפר לבדו אלא עם התשובה, וראה לזה מהירושלמי יומא פ"ח הל' ז' דגריס בברייתא דד' חלוקי כפרה העובר על כריתות ומיתות ב"ד במזיד, התשובה ויוהכ"פ מכפרין מחצה, הרי דהתשובה היא בגדר "מכפר".

ולפי"ז מדוקדק מאד לשון המשנה ביומא פה, ב, חטאת ואשם ודאי מכפרין, מיתצה ויוהכ"פ מכפרים עם התשובה, דאמאי לא הזכיר התנא תשובה בחטאת ואשם, הרי גם חטאת ואשם מכפרים רק עם תשובה, ולדברינו ניחא שפיר, דהתנא בכפרה מיירי ולא הזכיר אלא דברים שהם בגדר "מכפר", ולכן בחטאת ואשם שהתשובה אינה חלק מהכפרה, ורק דבעינן תשובה משום שאין הקרבן מכפר על גברא שאינו שב, לא הזכיר זאת התנא, אבל ביוהכ"פ דהתשובה היא חלק מהכפרה שפיר נקט התנא דמכפרין עם התשובה.

ונראה דבזה פליגי רבי ורבנן, דרבנן דסברי דיוהכ"פ אינו מכפר אלא על השבים, וילפינן לה מקרא דאך חלק כדאיתא בסוגיא שם, א"כ גלי קרא דיוהכ"פ איטנו כפרה גמורה בפ"ע, ולא דמי לשעיר המשתלח

שהוא כפרה גמורה, משא"כ ביוהכ"פ התשובה היא חלק מעצם הכפרה, ולכאן איכא חילוקי כפרה, ועל החמורות לא סגי בתשובה ויוהכ"פ ואין הכפרה נשלמת אלא ע"י יסורין.

אבל רבי פליג על רבנן, ויליף מקרא ד"יום הכפורים הוא" מכל מקום. דיוהכ"פ מכפר גם בלא תשובה וכדאיתא בסוגיא שם, ולדבריו עצמו של יוהכ"פ במקום שעיר המשתלח קאי ומכפר כפרה גמורה, ואף על החמורות מכפר בלא יסורין, כי היכי דשעיר המשתלח מכפר על החמורות בלא יסורין כמש"כ הרמב"ם, ופליג על הברייתא דד' חילוקי כפרה.

והכי מוכח מירושלמי סוף פ"ח דיומא, דקאמר על הך ברייתא, אמר ר' יוחנן זו דברי ר"א בן עזריה ור' ישמעאל ור"ע, אבל דברי חכמים שעיר המשתלח מכפר אם אין שעיר, היום מכפר, הרי שחכמים מדמים לגמרי כפרת יוהכ"פ לכפרת שעיר המשתלח, ולא בעינן לעצם הכפרה לא תשובה ולא יסורין, וחכמים ורבי בחדא שיטה קיימי.

ואולם אכתי קשה, דנהי דרבי סד"ל דיוהכ"פ במקום שעיר המשתלח קאי, מ"מ אמאי יוהכ"פ מכפר בלא תשובה הא גם בכפרת קרבן בעינן תשובה כתנאי לכפרת הקרבן, דאין הקרבן מכפר על גברא שלא שב מדין זבח רשעים תועבה, והרי הרמב"ם בהל' תשובה בפ"א הל' א, כלל גם חייבי מיתות ב"ד וחייבי מלקות שאין מתכפרים ע"י העונש עד שיעשו תשובה בהדי חטאות ואשמות שאין מתכפרים להם בקרבנם עד שיעשו תשובה, ומשמע דכל הכפרות הקבועות על חטאים מסויימים אינם מכפרים על גברא שלא שב.

ונראה דזהו מאי דיליף רבי מקרא ד"יום הכפורים הוא" מכל מקום, דאיכא גזא"כ דכפרת יוהכ"פ יצאה מכלל כל הכפרות האחרות ולא בעינן בה תשובה כלל, ומינה דגם בכפרת שעיר המשתלח לא בעינן גברא ששב וליכא חסרון דזבח רשעים תועבה, דדא ודא אחת היא דיוהכ"פ במקום שעיר המשתלח קאי, וכשם שיו"כ לא בעי תשובה ה"נ שעיר המשתלח לא בעי תשובה, משא"כ לרבנן דס"ל דיוהכ"פ אינו מכפר בלא תשובה, לא מצינו דשעיר המשתלח יצא מכלל כל הקרבנות שיש בהם הדין דזבח רשעים תועבה, וא"ש היטב הסוגיא דשבועות, דתלי להך דינא דשעיר המשתלח לא בעי תשובה בפלוגתא דרבי ורבנן.

והשתא א"ש היטב דברי הקרית ספר שתלה את שני הדינים הללו זב"ז, דשעיר המשתלח לא בעי תשובה על הקלחות מכפר על החמורות בלא יסורין, אבל יוהכ"פ שאינו מכפר בלא תשובה אינו מכפר על החמורות בלא יסורין, דמזה דלא בעינן תשובה על הקלות מוכח דלא בעינן תשובה על הקלות מוכח דשעיר המשתלח מכפר כפרה גמורה ומשו"ה לא בעינן יסורין, אבל ביוהכ"פ שאינו מכפר בלא תשובה, וא"כ גלי לן קרא שאינו כפרה גמורה מצד עצמו והתשובה היא חלק מעצם הכפרה, ממילא איכא לכל הנך חילוקי כפרה, ועל החמורות לא סגי בתשובה ויוהכ"פ אלא הכפרה נגמרת ע"י יסורין.

ג. ועדיין דברי הרמב"ם צ"ב במה שחילק בכפרת שעיר המשתלח בין עבירות קלות לעבירות חמורות, דעל הקלות מכפר בלא תשובה ועל החמורות אינו מכפר אלא כשעשה תשובה, שהרי מהגמ' בשבועות



**קשה אמאי לא הזכיר שמתודה על חטאת גם
עון עשה, הרי חטאת מכפרת נמי על חייבי עשה
כדאמרין בזבחים ז, א, ולפמש"נ א"ש דכיון דמכפרת על עשה רק מגופיא ולא
דמכפרת על עשה רק מגופיא ולא מקיבעא
כדאיתא בזבחים ז, ב, אלמא דאינה נקבעת
לכפרה עשה, ולכן לא בעינן וידוי על עשה דאין
בזה משום זבח רשעים תועבה וכמש"נ.**

עון עשה ועון ל"ת שניתק לעשה, וקשה אמאי לא הזכיר שמתודה על חטאת גם עון עשה, הרי חטאת מכפרת נמי על חייבי עשה כדאמרין בזבחים ז, א, ולפמש"נ א"ש דכיון דמכפרת על עשה רק מגופיא ולא מקיבעא כדאיתא בזבחים ז, ב, אלמא דאינה נקבעת לכפרה עשה, ולכן לא בעינן וידוי על עשה דאין בזה משום זבח רשעים תועבה וכמש"נ. וכן מוכח מזבחים ז, ב, דאמר רבא עולה דורון היא, היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מצות עשה ושב לא זז משם עד שמוחלין לו נולמה ליה עולה, אלא ש"מ דורון היא, וצ"ע אמאי לא הקשתה הגמ' ק' זו לעיל על הא דאמר רבא חטאת מכפרת על חייבי עשה והתם ליכא לשנויי דדורון הוא, ושמע מינה דהתם ליכא לאקשווי כלל דאי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה, דכיון דחטאת אינה קבועה לכפרת עשה ורק ממילא מכפרת על עשה, אין בה משום זבח רשעים תועבה.

והשתא מבואר דברי הרמב"ם בהא דשעיר המשתלח מכפר על הקלות בלא תשובה, דהוא סובר דכפרת שעיר המשתלח היא כפרה קבועה רק על החמורות, והקלות מתכפרות אגב החמורות כמו שחטאת מכפרת אגב החמורות כמו שחטאת מכפרת גם על עשה, דהקלות כפרתם הקבועה היא עולה וכמש"כ התוס' בזבחים ז, ב בד"ה עולה, דעולה מכפרת על עשה מקיבעא משא"כ חטאת דמכפרת על עשה רק מקופיא, אבל קלות לא בעי תשובה דמאחר שאין השעיר כפרה קבועה תשובה דמאחר שאין השעיר כפרה קבועה עליהן ליכא חסרון דזבח רשעים תועבה, ואע"ג דקלות הם גם מצוות ל"ת, ואילו מהרמב"ם משמע בהל' מעה"ק פ"ג הל' י"ד דעולה מכפרת רק עלח עשה ול"ת שניתק לעשה, י"ל דהרמב"ם לשון הברייתא ביומא לו, א נקט, אבל באמת נכלל בזה גם לא תעשה שאין בו מלקות, וכמו שהקשו התוס' ביומא שם ד"ה על, וכן משמע מהרמב"ם בפ' ויקרא פרק א' פסוק ד' עיי"ש.

ואולם הגמ' בשבועות יב, ב הקשתה גם על הקלות דאין שעיר מכפר בלא תשובה, ה, א זבח רשעים תועבה, וא"כ נסתרו דברינו, ונראה דד"ז תלוי במחלוקת הראשונים אם עולה מכפרת על עשה מקיבעא או רק מקופיא, דהבתוס' בזבחים הנ"ל כתבו דמכפרת מקיבעא אבל התוס' בב"ב מח, א ד"ה יקריבה כתבו, דלמאי דמסיק רבא בזבחים ז, ב דעולה דורון הוא, אינה מכפרת מקיבעא אלא מקופיא, ולפי"ז הא דאמרין דשעיר המשתלח אינו נקבע על הקלות, הוא רק אי נימא דעולה מכפרת על עשה כפרה גמורה, אבל אי נימא דמכפרת רק מקופיא ליכא למימר דכפרתן הקבועה של הקלות היא עולה, וא"כ השעיר נקבע גם על הקלות ושוב יש בו חסרון דזבח רשעים תועבה.

וי"ל דזה תלוי בבעיית הגמ' בזבחים ו, א אם עולה מכפרת על עשה שעבר עליה לאחר שהפריש כבר את העולה, דאי נימא שאינה מכפרת ע"כ דעולה היא כפרה קבועה על עשה, וא"כ י"ל דהסוגיא דשבועות אזלא דעולה מכפרת אעשה דלאחר הפרשה, דלפי"ז אינה מכפרת כפרה גמורה ולכן גם בשעיר על הקלות איכא דין זבח רשעים, אבל הרמב"ם אפשר שפוסק דאין עולה מכפרת על עשה דלאחר הפרשה, דאין מפורש ד"ז ברמב"ם, ולכן ס"ל דשעיר אינו נקבע על הקלות ואין בזה משום זבח רשעים תועבה.

וע"ע בזה לעיל בפרשת ויקרא בענין וידוי בשעת הסמיכה על הקרבן. ■

יב, מבואר דלרבנן אין השעיר מכפר אף על הקלות בלא תשובה דזבח רשעים תועבה, ורק לרבי מכפר בלא תשובה גם על החמורות, וכיון שהרמב"ם פסק כרבנן דיוהכ"פ בעי תשובה, א"כ בשעיר נמי ליבעי תשובה אף על הקלות.

והנראה בזה, דהנה בשבועות יג, א אמר רבא, דבי דס"ל דיוהכ"פ מכפר בלא תשובה מודה בעבירות דיומיה נכשאל או עשה מלאכה ביוהכ"פ דאין יוהכ"פ מכפר בלא תשובה, וכתבו התוס' בכריתות ז, א ד"ה ומודי, דהא דיליף רבי עבירות דיומיה מחטאת ואשם דלא מכפרי בלא תשובה, ולא יליף מיוהכ"פ גופיה דמכפר בלא תשובה אשר עבירות, משום דיליף עבירות דיומיה שהיוהכ"פ נקבע עליהם מחטאת ואשם שקבועין על אותו חטא, דהכי מסתבר טפי למילף.

ובביאור דבריהם נראה, דרבא ס"ל דהא דלרבי יוהכ"פ מכפר בלא תשובה ויליף לה מקרא ד"יום הכפורים הוא" מכל מקום, אין זו גזה"כ דכפרת יוהכ"פ יצאה מכלל כל הכפרות האחרות ואין בה דין זבח רשעים תועבה, אלא משום שיסוד הדין דזבח רשעים תועבה נאמר רק בכפרה שקבועה לאותו החטא, כגון קרבן ומיתת ב"ד ומלקות, דאז חל חלות פסלות מדין זבח רשעים בעצם הכפרה ואינה מכפרת משום דתועבה היא, אבל היכא שהכפרה אינה קבועה לאותו חטא, אלא היא כפרה כללית על כל החטאים כגון יסורין ומיתה נשאינה מיתת ב"ד, בזה לא נאמר הדין דזבח רשעים תועבה, דבכה"ג לא יכול לחול חלות פסלות על הכפרה, ואין זה סתם דין דעל הגברא שלא שב לא חלה כפרה.

ולפי"ז הגזה"כ דיום הכפורים הוא מכל מקום, הוא רק לענין שיוהכ"פ מכפר לגמרי כשעיר המשתלח ולא בעי תשובה כחלק מעצם הכפרה, אבל הא דליכא חסרון דזבח רשעים תועבה בכפרת יוהכ"פ, הוא משום דיוהכ"פ אינו נקבע לכפרה על כל חטא וחטא כמו חטאת ואשם אלא הוא כפרה כללית על כל החטאים, וס"ל לרבא דהני מילי בשאר עבירות אבל בעבירות דיומיה יוהכ"פ נקבע עליהם, והוה דומיא דחטאת ואשם דלא מכפרי בלא תשובה משום זבח רשעים תועבה, וזהו מש"כ התוס' דרבי יליף עבירות דיומיה מחטאת ואשם שקבועין על אותו חטא ולא יליף להו מיוהכ"פ גופיה דמכפר בלא תשובה שאר עבירות.

וראיה ליסוד זה דעל כפרה שאינה קבועה לאותו חטא ליכא דין זבח רשעים תועבה, דהנה הרמב"ם בפ"ג מהל' מעה"ק הל' יד כתב, דמתודה על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה

מורינו ראש הישיבה הגאון הגדול הרב שלמה פישור זצ"ל

בענין תענית בראש השנה¹

בשאג"א סי' ק"א תמה במש"כ הרא"ש נסוף מס' ר"ה) בשם הגאונים ושאר מחברים דשרי להתענות ברה"ד לא מיקרי יו"ט, ותמה מ"מ הא הוי ר"ח, וגמ' מפורשת ר"ה ניטן דאי' שאסור לפניו של צום גדליה בתענית והקשו ותיפול דהוי יום שלאחר ר"ח ומשני ר"ח דאורייתא ולא בעי חיזוק, אלמא דר"ח תשרי שהוא ר"ה אסור בתענית כשאר ר"ח ע"ש.

ונראה בהקדם דברי הרמב"ם (פ"ג מנדרים ה"ט), הנודר שיצום בשבת או ביו"ט חייב לצום שהנדרים חלות על דברי מצוה כו', וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יו"ט או עריוה"כ הרי זה חייב לצום ואצל ר"ח, פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מד"ס הרי הן צריכים חיזוק וידחה נדרו מפני גזרת חכמים, עכ"ל. וכתב הכ"מ דהוא כדי ליישב סתירת הסוגיות

דבנדרים (נסן) אי' דנדר לצום בשבת ויו"ט חל הנדר, ובתענית (ניב) איתא דיחיד שקיבל עליו תענית בה"ב של כל ימות השנה וארעו בהם ימים טובים הכתובים במגילת תענית אם גזרתינו קודמת לנדרו תבטל גזרתינו את נדרו, ותירצו הראב"ד והרמב"ן (הובא ברא"ש שם סי' ה') דדוקא כשקיבל עליו בלשון תענית גמור שאמר הרי עלי חייב לקבל נדרו אבל אם אמר בלשון הריני בתענית היום אסור לו לצום. אמנם לשיטת הרמב"ם קשה דכתב דאם פגע בו נדרו בחנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו ומשמע אפי' אמר בלשון נדר ממש, לכך כתב הרמב"ם הטעם משום דדברי סופרים צריכים חיזוק. ותמה הכס"מ דאסיקנא ביבמות (צ): דדוקא במידי דשוא"ת מצו רבנן עקרי מידי דאורייתא אבל לא בקום ועשה, והכא קום עשה הוא דאמרין קום ואכול. ותירץ דבמיגדר מילתא מצו עקרי מצוה דא' אפי' בקום ועשה, ועו"ל עפמ"ש"כ התוס' (נזיר מג: יבמות פח. וע"ז יג.) דאע"פ שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה במקום שיש טעם בדבר ודאי לכו"ע יש כח לעקור אפי' בקום ועשה, והכא מאחר שד"ס צריכים חיזוק שפיר חשיב יש פנים וטעם בדבר, עכת"ד נועי' בית יוסף או"ח סי' תי"ח.

ודבריו תמוהים, דמ"ש דמגדר מילתא שאני הוא דוקא לצורך שעה, וכמ"ש במק"א שרז"ל אמרו לב"ד שבכל דור שהם יתירו בכח של הוראת שעה, ולכן ביבמות (צ). הוצרכו לתירוק שוא"ת שאני נעיי"ש ברש"י, דבזה לא שייך כלל טעם צורך שעה שאין שם ענין עם ב"ד וק"ל, וא"כ ה"נ גבי הך נדר כן. ומש"כ ליישב בדבר שיש בו סברא וטעם יש בהם כח לאסור אפי' בקום ועשה הדבר צ"ב גדול, דיעוי' בחז"ל נאבה"ע סי' כ"ב ס"ק ג' מש"כ בזה גבי ע"א במיתת הבעל וז"ל, ולדעת תוס' די'ש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בדבר שיש בו

1. נערך ע"י הבה"ח רפאל שימל ושרגא שהם נ"י. ועי' עוד מש"כ רבינו בזה בשיעור בענין תענית שעות בשבת (נדפס בקובץ 'ישורון' מ"ו).

טעם, והיינו דמתחלה נתנה תורה על דעת חכמים להכריע מה נקרא ידיעה ועד להתיר אשת איש, וחכמים יקבעו בזה חוקים קבועים לכל ישראל כו', וא"כ קשה לומר זה כאן. וא"כ הדק"ל על הרמב"ם.

ונראה, דהנה בסוכה (כז.) אי' דבלייל יו"ט ראשון דסוכות חייב לאכול בסוכה דילפינן ט"ו ט"ז מחג המצות, מכאן ואילך רשות, דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וכתבו התוס' נד"ה אין, ומשמע הכא דביו"ט לא הוי חובה ואי בעי לא אכיל כלל חוץ מליל יו"ט הראשון, ולפ"ז אם טעה ולא הזכיר של יו"ט בברכהמ"ז אינו צריך לחזור, והא דאמר' נברכות מטן שבתות ויו"ט דלא סגי ליה דלא אכיל אם טעה חוזר, לא מיתוקמא אלא בלילי יו"ט הראשון של חג וכו', אבל לילי יו"ט הראשון של חג לא סגי בלא פת כיון דילפינן מחג המצות, עכ"ד.

מיהו תוס' ברכות נשם ד"ה אין פליגי ע"ז וכתבו דבכל יו"ט חייב לאכול פת אלא מ"ש



**אם טעה ולא הזכיר של יו"ט
בברכהמ"ז אינו צריך לחזור, והא דאמר'
שבתות ויו"ט דלא סגי ליה דלא אכיל אם טעה
חוזר, לא מיתוקמא אלא בלילי יו"ט הראשון של חג
וכו', אבל לילי יו"ט הראשון של חג לא סגי בלא פת
כיון דילפינן מחג המצות, עכ"ד.**

אי בעי לא אכיל בסוכה נ"מ אם ירדו גשמים ואכל בבית דא"צ לחזור ולאכול בסוכה משפסקו הגשמים. (והרי' נהובא ברא"ש שם) מפרש נ"מ שבליילה א' חייב לאכול בסוכה בתוך הגשם וחלקו עליו (הראשונים). והרא"ה וי"מ בשיטה פירשו דבידו לאכול רק כזית ואינו מתחייב בסוכה. עכ"פ כתבו כל הני ראשונים דאיכא חיוב אכילת פת ביו"ט, והביאו ראיה דאל"כ מאי קאמר ברה"א אי בעי לא אכיל הלא אסור לצום ברה"א כדאי' בסוגיין ברה"א ניטן, אע"כ י"ל אי בעי לא אכיל פת אלא שאר דברים, אבל לא אי בעי לא אכיל כלל.

אולם ברמב"ם לא הוזכר כלל שצריך לאכול פת ביו"ט ואפ"ה פסק נפ"ב ברכות ה"ב) דשכח ולא הזכיר בשבת או ביו"ט קדושת היום וכו' אם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש. ופשוט דס"ל דאי"ז תלוי באכילת פת אלא כל שהאכילה באותו היום חשובה ומחוייבת אזי חשיב בהמ"ז להזכיר בו מעין המאורע אפי' בדיעבד אפי' אי מצי למיפטר נפשי' בלא פת.

ולפי זה קשה מש"כ הרמב"ם (שם ה"ג) ברה"א שכח ולא אמר יעלה ויבוא אם נזכר לאחר שסיים ברכה רביעית אינו חוזר, ותמוה, דא"כ משמע דא"ח לאכול כלל, והא אסור להתענות ברה"א.

ונראה, דהנה בעירובין (מא.) א"ר אלעזר בר' צדוק אני מבני סנאב בן

**לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא
לעסוק בהם בדברי תורה**



שיעורו של מורנו ראש הישיבה

**הגאון
רבי אריאב עוזר שליט"א**

**יתקיים בע"ה ביום שני,
ב' דחול המועד**

**בבית הכנסת חניכי הישיבות
רח' ברנד 18, הר-נוף ירושלים**

**תפילת מנחה בשעה 6:05
השיעור יחל מיד לאחר מכן.**

**כתיבה וחתימה טובה!
בני הישיבה ובוגריה מוזמנים!**



בנימין (שהיה להם י' אב יו"ט דקרובן עצים) פעם אחת חל ט"ב להיות בשבת ודחינו לאחר השבת והתענינו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה, ופריך הא כל השנים השלימו ונכנסו ליו"ט שלהם כשהם מעונים לימא דהוי כר' יוסי דס"ל המתענה בע"ש ועיו"ט מתענה ומשלים, ומשני שאני יו"ט דדבריהם הואיל ומתענין בו שעות (כדחזי' דעשו אותו פעם) משלימין בו ערביות. וצ"ב הקשר בין דברים אלו.

ונראה מזה, דבזה חלוק יו"ט דמגילת תענית משבת ויו"ט, דהנה בגמ' תענית (יב.) אי' כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית ופריך מהך דבני סנאב דהתענו ולא השלימו ומשני לצעורי נפשיה בעלמא, ופי' ובאמת אי"ז תענית ולפי"ז נראה הגדר, דבשוי"ט דחייב בעונג ואכילה אסור לצעורי נפשיה ומצד זה הוא דאסור בתענית, ומשוי"ה אסור אף בלא השלמה ואסור אף ליכנס בו כשהוא מעונה אע"ג דב' דברים אלו אין בהם משום תענית, משא"כ יו"ט דדבריהם אין אסור לצעורי נפשיה כלל רק תענית אסורה בו וק"ל.²

והשתא א"ש דברי הרמב"ם, דהנה כתב הנודר שיצום בשבת או ביו"ט וכו', וא"כ לא אסר על עצמו האכילה בנדרו אלא קיבל עליו תענית ומשוי"ה אסור באכילה.³ וא"כ שפיר יש לחלק, דהנה כתבו תוס' רפ"ק דסוכה (ג. ד"ה דאמר) בעובדא דריו"ח החורני, דהיכא דגזרו רבנן שמא ימשך אחר שלחנו ויושב הוא בסוכה ושלחנו בתוך הבית אפי' סוכה דאו' לא קיים, וכ"כ התר"י ריש ברכות (יא.) בקורא ק"ש לאחר חצות שלאחר שאמרו חכמים מצותו עד ג' שעות אפי' דאו' לא יצא, דיש כח ביד חז"ל לומר שהמצוה לא תהא מצוה אם עשה באופן שאסור לו רז"ל. ומעתה י"ל דאי אמור רבנן שלא להתענות בחנוכה שוב אי"ז תענית כלל אלא סתם צעורי נפשיה וזה לא קיבל ע"ג, א"כ שפיר מותר לאכול דהמנעותו מאכילה ג"כ אינה קיום הנדר.

והשתא א"ש דעת הגאונים דשרי להתענות בר"ה דלא מיקרי יו"ט, דהנה כתב בשו"ע ה' ת"ב (תקנ"א ט"ז) בשם תה"ד נסי' קמ"ן המתענין בין המצרים הוי ענין תענית שהוא לזכרון הצרות אבל המתענים בעשיו"ת אי"ז אלא לצעורי נפשי' לתשובה. וא"כ שפיר התירו הגאונים להתענות בר"ה משום תשובה דאי"ז תענית כלל אלא צעורי נפשיה בעלמא וזה לא נאסר כלל בר"ח כמש"כ, דלא אסור בר"ח אלא תענית אבל אין איסור לצעורי נפשיה כלל וככל שאר יו"ט דמגילת תענית, וזו כונת הגמ' ברכות (מט.) דאי בעי לא אכיל.

ואע"ג שכתבו בגמ' דראש חודש הוא מה"ת, מ"מ אין איסור בו לצעוריה נפשיה, והטעם כמש"כ הכס"מ נפ"ג מנדרים ה"ט והמג"א (תק"ע ט') והגר"א נתי"ח ד', תק"ע ג' דבאמת אינו מה"ת (והוכיחו מאם התחילו אין מפסיקין) אלא ר"ל חמור לאינשי הואיל ועיקרו מה"ת. ■

2. מיהו תוס' ר"ה (יט. ד"ה אסורין) כתבו דבאמת אף ביו"ט דדבריהם אסור להתענות בו אף בלא השלמה, ורק כשחל בו ט"ב דחמיר הותר להתענות ולא להשלים מיהו כתבו בעצמם דאין להם ראיה לזה אא"כ נרצה לאוקמה לברייתא (המחלקת בין שוי"ט ליו"ט דדבריהם לענין לפניו ולאחריו) כרבנן דר' יוסי והלא אנן קי"ל כר' יוסי. ואף לפמ"ש שם אין ראיתם ברורה שכתבו לדייק דע"כ מה דתניא דבע"ש מותר ר"ל תענית בלא השלמה (לרבנן דר"י) וא"כ רישא דקתני ביו"ט דדבריהם דאסור לפנייהם ולאחרייהם ר"ל נמי אף בלא השלמה, ואי"ז ראיה כלל דמידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא, שוי"ט שאסור בהם עצמם אף תענית בלא השלמה א"כ שדנים בדין לפנייהם ולאחרייהם דנין ג"כ באיסור שכי"ב נוהג בהם, משא"כ יו"ט דדבריהם שאין אסור בהם עצמם אלא בהשלמה אף איסור דלפניהם רק בהשלמה וז"ל פ.

3. וא"ת א"כ אי"ז קונם דאורייתא ול"ה אלא מדרבנן כמש"כ הרמב"ן עי' נדרים ס"ח, ז"א דכבר כתבו כמה ראשונים נע"י ריטב"א תענית י"ב ב', וע' רא"ש נדרים ח' א' וש"ר שם דנדרי תענית וצדקה הוו מענין נדרי הקדש והאומר הריני בתענית הוי נדר דאורייתא.

מודינו ראש הישיבה הגאון הרב אריאב עוזר שליט"א

לולב הגזול; מצוה הבאה בעבירה

-א-

תנן (סוכה מא). בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש. שיטת רש"י ותוס' (שם כט: ותוס' מג:) שבמקדש אין חילוק בדיני המצוה בין יום ראשון לשאר הימים, ורק בגבולין דיום ראשון מדאורייתא ושאר הימים מדרבנן יש חילוק לענין 'לכם' ופסול חסר. וקרובה לזו שיטת הרמב"ן (במלחמות שם ובקונטרס הלולב), אלא שלדבריו אף במקדש יש חילוק מיהא לענין לולב השאול, דביום הראשון בלבד בעינן 'לכם' ולא בשאר הימים, ואולם לענין שאר הדינים כגון 'הדר' ו'לקיחה תמה' ליכא חילוק. נדעת הרמב"ן וסיעתו שפסול 'הדר' בגבולין אינו אלא ביום ראשון, ולדבריו פסולי הדר וחסר היינו הך. וכן פסק השו"ע. דלא כרש"י ותוס' שיצאו לחלק - מחמת סתירת הסוגיות - דפסולי 'הדר' פסולים כל שבעה משא"כ חסר (וכ"ה ברמ"א). ויסוד מחלוקתם הוא שרש"י ותוס' פירשו הסוגיא דר"פ לולב הגזול דמיירי רק בגבולין והרמב"ן פירש דמיירי רק במקדש. יעו"ש.

הרי שהכל מודים שדיני המינים האמורים ביום ראשון נמלבד 'לכם' דפליגין אמורים במקדש כל שבעה, וכפי שנותנת הסברה הפשוטה שהרי המצוה נוהגת שם מדאורייתא כל הימים

"דהנה בבאור דעת שמואל נחלקו הראשונים: בעה"מ פירש דלא ס"ל כלל דמצוה הבאה בעבירה לאו מצוה, והתוס' פירשו דדוקא בשאר הימים דהמצוה מדרבנן קאמר שמואל דיצא. והלא ברמב"ם לא יתכן לפרש לא כמר ולא כמר, דהא בעלמא נקט הרמב"ם דבמצוה הבאה בעבירה לא יצא, וכגון האוכל מצה גזולה או מצה של טבל. וגם הרי"ס"ל דאף במקדש דהמצוה מדאורייתא כל שבעה אפילו הכי יצא בגזול כנ"ל, וא"כ לא שייך לשיטתו חילוק התוס' בין מצוה דאורייתא לדרבנן.

ומהי תיתי לחלק. עוד הסכימו התוס' והרמב"ן וש"ה, דלולב הגזול פסול כל שבעה אף בגבולין, וכדברי רבי יוחנן משום רשב"י (שם) משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה.

ואולם דעת הרמב"ם אינה כן, שכן כתב (לולב ח,ט) שכל הפסולים משום מומין או מפני גזל וגניבה - אינם פסולים אלא ביום טוב ראשון בלבד, אבל בשאר הימים הכל כשר. ומשמע (ע' מ"מ) שלדבריו אף במקדש אין נוהגים אותם פסולים. אכן שיטתו צריכה באור בסברה, הלא במקדש המצוה מדאורייתא בשאר הימים כביום ראשון ומה סברא לחלק בדיניהם. וביותר תמוה - כפי שעמדו המפרשים (וע' נוב"ת קלג) - כיצד הכשיר הגזול בשאר הימים והלא מצוה הבאה בעבירה היא ואמנם שמואל (ל) פליג אריו"ח ואמר מתוך שיוצא בשואל יוצא בגזול, והרמב"ם פסק כוותיה (וכמוש"כ הגר"א בבאורו תרמטה), אך עדיין דעת הרמב"ם צריכה באור, דהנה בבאור דעת שמואל נחלקו הראשונים: בעה"מ פירש דלא ס"ל כלל דמצוה הבאה בעבירה לאו מצוה, והתוס' פירשו דדוקא בשאר הימים דהמצוה מדרבנן קאמר שמואל דיצא. והלא ברמב"ם לא יתכן לפרש לא כמר ולא כמר, דהא בעלמא נקט הרמב"ם דבמצוה הבאה בעבירה לא יצא, וכגון האוכל מצה גזולה או מצה של טבל (חמץ ומצה ז,ז). וגם הרי"ס"ל דאף במקדש דהמצוה מדאורייתא כל שבעה אפילו הכי יצא בגזול כנ"ל, וא"כ לא שייך לשיטתו חילוק התוס' בין מצוה דאורייתא לדרבנן.

-ב-

והנה בבאור שיטת הרמב"ם להכשיר פסולי המינים בשאר הימים אף במקדש, מחוורתא עפ"ד הגר"י"פ פערלא (עשה נב ובעיונים שבסוף הספר ה) שחקר בגדר מצות 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים', האם היא הך מצוה גופא ד'ולקחתם לכם ביום הראשון' האמורה לעיל, שאמרה תורה לקיחה זו שציוותיך ביום הראשון, נוהגת במקדש שבעה ימים. או שמא שתי מצוות הן: מצות 'ולקחתם לכם ביום הראשון' לחוד, ומצות 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים' לחוד. ונפ"מ כשנטל לולב ביום הראשון מחוץ למקדש ובא בו ביום למקדש; אם היא אותה מצוה ממש - אין צריך ליטול שוב, אבל אם היא מצוה נפרדת הרי כשבא למקדש חלה עליו מעתה מצות 'ושמחתם לפני ה'". ונאין זה נוגע לחומרת הבכורי-יעקב שחשש דלהרמב"ם אף בזמן הזה איכא למצות 'ושמחתם לפני ה' כל שבעה בירושלם, שעל כן אם בא לירושלם בשאר הימים צריך ליטול שוב - שחומרא זו שייכת אף להצד הראשון, דהא בזה"ז בשאר הימים ודאי אינו אלא מדרבנן וכשבא לשם נתחייב מדאורייתא. אמנם נפ"מ כשבא ביום הראשון לירושלם שבין החומות לאחר שנטל לולב בחוץ, שלפי הצד הראשון אינו חייב ליטול שוב שהרי כבר קיים המצוה, ולהצד השני נוטל שוב לקיום ד'ושמחתם' - לחומרת הבכור"ן.



להרמב"ן מתפרש שהן שתי מצוות נוכח נקט הגר"ח (בסטנסיל, ענין 'סוכה גזולה') בדעתו; מצות 'ולקחתם לכם' נוהגת 'ביום הראשון' בלבד בכל מקום, ואילו בשאר הימים נוהגת במקדש מצות 'ושמחתם', הלכך דין 'לכם' אינו אמור אלא בראשון אבל שאר הימים שנאמרו בחפצא דהמינים, אמורים גם במצות 'ושמחתם' שהרי גם כלפי מצוה זו נאמרו הנך מינים ממש וכמו שביאר רבנו מנוח המקראות.

ואולם שיטת הרמב"ם לכאורה אינה מובנת, דהא לדבריו אף דין 'הדר' האמור במינים עצמם אינו נוהג כל שבעה אף לא במקדש, והרי גם אם שתי מצוות נפרדות הן, הלא קרא ד'ושמחתם' קאי על המינים המפורטים לעיל בסמוך וכתוב בהו 'הדר'.

אך נראה שיש להרמב"ם דרך שלישית בפירוש הכתוב; דהנה ברמזי המצוות שבתחילת הלכות לולב, וכן בספר המצוות (עשה קסט) כשמגדיר הרמב"ם מצוה זו כתב 'ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג', ותימה שלא הזכיר מצות הגבולין בהגדרת המצוה.

והנה שנו בברייתא (סוכה מג.) 'ולקחתם' - שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. 'לכם' - משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. 'ביום' - ואפילו בשבת. 'ראשון' - אפילו בגבולין. ופרש"י דהאי לאו מרביא דריש אלא מדלא פירש מקדש משמע אף בגבולין. וכבר העיר בכפות תמרים שם דפשוטא דברייתא משמע דדרשא הוא דומיא דשאר. ועוד הקשה דאמרינן התם 'דאיתיה מן התורה בגבולין מנא לך' ומייתנין להך ברייתא. ואם משמעות דקרא היא, מה כל האריכות בזה הלא מקרא מלא הוא. ולכך נטה מפרש"י וכתב שמפשוטו של מקרא אין משמע אלא מקדש כדכתיב בסיפיה 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים', רק דרשינן מיתורא ד'ביום הראשון' שמצוה בגבולין יום ראשון. ונראה ברור שכן פירש הרמב"ם להך קרא וכפשוטה דברייתא. והרי כבר ייסד הרמב"ם (בשרש השני) שאין נמנות במנין תרי"ג מצוות אלא המצוות המפורשות בקרא, וא"כ אעפ"י דדרשינן דיום ראשון בגבולין דאוריתא והלא דבר הנלמד מ"ג מדות ודאי חשיב מדאוריתא לכל דבר, מ"מ לענין מנין תרי"ג אין למנות אלא המצוות המפורשות בתורה. ועל כן בהגדירו את המצוות נקט רק את המפורש בתורה, דהיינו נטילת המקדש כל שבעה.

נמצא אם כן שנקט הרמב"ם בפשוט הכתוב שמצוה אחת היא, מצות שבעה שבמקדש, אלא דמדרשא נתרבתה מצות לקיחה ביום ראשון בגבולין. וכיון שכן הרי י"ל דהואיל ופשוט הכתוב 'פרי עץ הדר' מדבר בשם הפרי רק דרשינן מיניה לפסול דברים המחסרים ב'הדר', ומ'לכם' דרשינן להוציא את השאול, א"כ נקט הרמב"ם שדרשות אלו מתייחסות רק כלפי החיוב הבא מדרשא ד'ולקחתם לכם' ביום הראשון פרי עץ הדר, אבל לענין פשוט הכתוב המדבר במצות המקדש שבעת ימים, מתפרש 'פרי עץ הדר' כפשוטה ולא דרשינן לכל הנך דיני, ומכאן שאין פסולים אלו אמורים אלא במצות יום ראשון דגבולין. ונתבאר בזה מקור טעמו דכל דיני המינים נאמרו רק ביום הראשון.

ומכל מקום עדיין אנו צריכים לנגר לפרוקי קושיא בתרייתא: אמאי לולב הגזול כשר בשאר הימים להרמב"ם, ומאי שנא ממצה גזולה או מצת טבל שפסק הרמב"ם דלא יצא.

**ונראה ברור שכן פירש הרמב"ם להך קרא
וכפשוטה דברייתא. והרי כבר ייסד הרמב"ם
(בשרש השני) שאין נמנות במנין תרי"ג מצוות
אלא המצוות המפורשות בקרא, וא"כ אעפ"י
דדרשינן דיום ראשון בגבולין דאוריתא והלא
דבר הנלמד מ"ג מדות ודאי חשיב מדאוריתא
לכל דבר, מ"מ לענין מנין תרי"ג אין למנות אלא
המצוות המפורשות בתורה. ועל כן בהגדירו את
המצוות נקט רק את המפורש בתורה, דהיינו
נטילת המקדש כל שבעה.**

ובאר עוד שלפי הצד השני שהן כשתי מצוות נפרדות, גדר המצוה דרבנן ליטול כל שבעה בגבולין הוא שתקנו מצות 'ושמחתם' שבעת ימים' בגבולין, זכר למקדש. ונהוסיף לפרש לפי"ז ענין נוסף, דהראשונים נתחבטו בגדר מצות נענועים, האם הם מעיקר המצוה כדמשמע לכאורה מהא ששיעור לולב כדי לנענע בו, ושיעור קטן שאביו לוקח לו לולב הוא משעה שידוע לנענע, מאידך אמרו בגמרא (סוכה מב.) דמדאגבהיה נפק ביה ומשמע שהנענועים אינם מעיקר המצוה דאוריתא. וחידש הגרי"פ שאמנם 'ולקחתם' מתקיים בנטילה גרידא, אבל מצות 'ושמחתם' מתקיימת בנענועים דוקא וכדכתיב 'אז ירננו עצי היער' וכיו"ב, וממילא גם בגבולין איכא מצות נענועין דרבנן מחמת מצות 'ושמחתם' דרבנן.

ולפי"ז מבוארת דעת הרמב"ם דמצות 'ושמחתם' היא כמצוה נפרדת ועל כן דיני הפסולים האמורים במצות 'ולקחתם לכם' לא נאמרו ב'ושמחתם', לא במקדש ולא בגבולין.

אכן דא קשיא, דהנה הראה הגרי"פ שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים; בדברי בעל המאור (רפ"ד דסוכה) מפורש כהצד הראשון, שהפסוק 'ושמחתם' מתפרש כהמשך ל'ולקחתם', כלומר מצוה זו ד'ולקחתם' האמורה לעיל נמשכת לפני ה' עד תשלום שבעת הימים. ואילו ברבנו מנוח (לולב זיג) איתא דהפסוק נדרש מרישיה לסיפיה ומסיפי' לרישי' כהכפלה, כאילו כתיב 'ולקחתם לכם' פרי עץ הדר וגו' וערבי נחל'. 'פרי עץ הדר וגו' וערבי נחל ושמחתם וגו'.

והנה לכשנתבונן נראה ששני הצדדים מסבירים היטב את שיטות רש"י ותוס' והרמב"ן; רש"י ותוס' נקטו כבעה"מ שהכל מצוה אחת ממש הלכך אין שום חילוק בין יום ראשון לשאר הימים במקדש. ואילו

-ג-

ובאבן האזל (איסור"מ ה) הביא מהג"ר אהרן כהן לתרץ עפ"י הרמב"ם (שופר אג) דגזל שופר ותקע בו יצא - כיון שהמצוה היא בשמיעה ואין בקול דין גזל. וכסברא זו י"ל הכא: אמנם מצות 'ולקחתם ביום הראשון' אינה מתקיימת כשבאה בעבירה שהרי המצוה היא נטילת המינים ויש בנטילה דין גזל, אבל מצות 'ושמחתם' שהיא מצוה לעצמה כנ"ל, גדרה השמחה עם המינים ולא גוף הנטילה, והרי אין שייך בשמחה דין גזל, על כן בשאר הימים יוצא בלולב הגזול אף במקדש שבמצות 'ושמחתם' ליכא דין גזל.

אך יש לפקפק בתירוץ זה בסברא, וגם קשה עליו מדברי הרמב"ם גופא; דהנה כבר עמדנו בכמה מקומות בהרחבה על ההבחנה בין מכשירי המצוה, מעשה המצוה, וקיום המצוה. וכגון אפיית מצוה הריהי מכשיר

אמנם מצות 'ולקחתם ביום הראשון' אינה מתקיימת כשבאה בעבירה שהרי המצוה היא נטילת המינים ויש בנטילה דין גזל, אבל מצות 'ושמחתם' שהיא מצוה לעצמה כנ"ל, גדרה השמחה עם המינים ולא גוף הנטילה, והרי אין שייך בשמחה דין גזל, על כן בשאר הימים יוצא בלולב הגזול אף במקדש שבמצות 'ושמחתם' ליכא דין גזל.

מצוה ואילו אכילתה היא מעשה המצוה וגם קיומה. אמנם יש מצוות שהמעשה נפרד מהקיום, וכדוגמת מצות פריה ורביה שבאר הגרא"ז (קונטרס ד"ס א) שאמנם הביאה היא מעשה המצוה נכדמוכח מזה שאומרים בה עשה דוחה לא תעשה) אבל המצוה מתקיימת רק בלידת הבנים נובזה תירץ קושיות המנ"ח. והנה אילו היינו אומרים שלדעת הרמב"ם התקיעה בשופר היא 'מעשה המצוה' והשמיעה היא קיומה נוכן צדד לומר הגר"ח, אך לא בדעת הרמב"ם, אזי היה מקום לכאורה להשוואת הגרא"כ הנ"ל בין שופר ללולב, דחזינן בשופר דלא אכפת לן אם מעשה המצוה בא בעבירה כל שבקיומה אין עבירה. אולם בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן נרק בשיטת ר"ת דהתקיעה היא המצוה שפיר שייך לומר כן, דקיומה אינו אלא בשמיעה ולכן לא סגי בתקיעה בלא שמיעה, ומאידך מברכים 'לתקוע' לדעתך, שהרי בפירוש השוה הרמב"ם בתשובה (פאר הדור נא) את התקיעה לאפיית מצוה שאינה אלא ממכשירי המצוה נוכח פירוש האחרונים שאעפ"כ בעינן תקיעה של המחויב בדבר, כדי לחול שם מעשה 'תקיעת שופר' עלה. ואכ"מ. וא"כ שפיר אמרינן דכיון דגם מעשה המצוה היא השמיעה אין זו מצוה הבאה בעבירה דאין בקול משום גזל. לא כן בלולב הלא הנטילה היא

מעשה המצוה אלא שקיום המצוה הוא בשמחה שבנטילה, אבל ודאי אין הנטילה כמכשירי המצוה בעלמא כדי להביא את האדם לידי שמחה נדומיא דבשר ויין ברגלים, וכיון שמעשה המצוה בא בעבירה לא יצא.

וכי תימא דמ"מ כל שקיום המצוה אינו בעבירה לא אכפת לן במעשה, וכן לכאורה יש להוכיח מדברי הגר"ד (ברכת שמואל יבמות ב) והגרא"ו (קובץ הערות יא) שביארו הא דבא על יבמתו נדה לא רק שקנאה אלא אף קיים מצות יבום (כדמוכח מהסוגיא דפסחים עב: דחשבינן ליה טועה בדבר מצוה), והלא מצוה הבאה בעבירה היא. ופירשו שביבום עיקר המצוה הוא הקנין והיותה לו לאשה ולא מעשה הביאה, והרי בעצם חלות הקנין אין עבירה, על כן אין בזה חסרון דמצוה הבאה בעבירה. והוסיף הגרא"ו לתרץ בזה קושית המנ"ח (א) על דברי הראשונים שהבא על הממזרת והוליד ממזר קיים מצות פריה ורביה, והלא מצוה הבאה בעבירה היא - אלא לפי שקיום המצוה בא בלידת הבנים והרי בלידה ליכא עבירה כלל. הרי חזינן בדברי רבותינו אלה דלענין מהב"ע הקובע הוא קיום המצוה ולא המעשה, וכל שבקיום ליכא עבירה - קיים מצוותו, וא"כ לכאורה נימא כן אף לענין מצות 'ושמחתם'.

אך נראה שלאמיתו של דבר אין ההשוואה עולה יפה, כי לא אמרו האחרונים הנ"ל אלא כשהמעשה והקיום הם נפרדים במהותם, בזה שייך לשמוע שאם בקיום אין עבירה יוצא ידי חובתו, אבל קיום 'ושמחתם' אינו דבר נפרד כלל מהנטילה אלא הוא מגדיר את תוכנה וענינה של הנטילה גופא, שהנטילה (והנענועים) הנם עבודה מיוחדת של שמחה, וכדכתיב 'ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים וגו' ובמנענעים', וכן 'אז ירגנו כל עצי היער' וכיו"ב. וא"כ אין מסתבר לומר דכיון דהעבירה היא בנטילה ולא בשמחה אין בזה פסולא דמהב"ע, דסו"ס מעשה הנטילה חד הוא עם הקיום.

-ד-

ולכאורה היה מקום לתרץ, דהנה הפנ"י (סוכה ל) צדד לפרש דרך חדשה בבאור דברי שמואל שיוצא בשאר הימים בגזל, על פי דקדוק לשונו 'מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזל', שסובר שאם המצוה כפי שהיא יכולה היתה להעשות בלא העבירה אין בזה פסולא דמהב"ע, הלכך בשאר הימים שיוצא בשאול הרי אין צריך להתכוון לגזלו כדי לקיים המצוה, דמצי ליטלנו ולהחזירו לבעליו לאלתר, על כן גם אם גזל אין המצוה מותנית באותה גזילה הלכך יצא. וא"כ הרי יש לפרש לדרך זו דעת הרמב"ם שיוצא בשאר הימים בגזל, ואף במקדש דמדאורייתא, ולא דמי למצה של טבל שאי אפשר לו לקיים מצוותו כפי שהיא כעת בלא העבירה.

איברא דהחת"ס בחדושי תמה מאד על דברי הפני-יהושע דהא שואל שלא מדעת גזלן הוא וא"כ אי אפשר לו ליטול לולבו של חברו בלא רשותו בלא עבירה. ובשפת אמת תירץ דהואיל ומצוות לאו ליהנות ניתנו הלכך לא חשיב 'שואל' כשנטלו למצוות ואין כאן שאלה שלא מדעת להחשב גזלן. ולכאורה דבריו תמוהים, דדוקא באיסורי הנאה או

המצוה מצד עצמה אינה נבחנת כשימוש דהא מצללה"נ. וא"כ שפיר יכול לקיים המצוה בלולב של חברו בלא לגזולו. אך לא רק לדעת הרש"ש, אלא אף לדברי רעק"א שצריך להגביה המינים, יש מקום לומר שהגבהה בעלמא אינה 'שימוש' להחשב שואל שלא מדעת, ולא דמי לתוקע בשופר חברו או ללומד בספר חברו שהוא שימוש ממש.

התיר אלא משום דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה ניהדגיש שם שאעפ"י ששואל שלא מדעת גזלן הוא מ"מ ניח"ל לאיניש וכו' - הרי מבואר שנקט שהנטלו למצוה חשיב שואל שלא מדעת. נמצא אם כן דהפנ"י והשפ"א נקטו כהארחות-חיים נוכח נקט באמרי בינה (או"ח ז) דדברי הפנ"י אטו כדברי הארחות-חיים, ודעת החת"ס כהתרומת-הדשן.

וא"כ לכאורה ניתרצו דברי הרמב"ם, דנימא דס"ל דהנטלו לצאת בו לא היו גזלן הלכך אע"פ שנתכוין לגזול יצא כיון שלצורך המצוה אינו צריך לאותה גזילה. אך מ"מ לא באנו אל המנוחה, דמעתה אין מובנת סברת רבי יוחנן (וכבר רמז להקשות כן השפ"א), דנהי דעבר בשעה שגזל, אבל הלא בשעת המצוה אין כאן עבירה בנטילתו שהרי הנטילה עצמה אינה 'שימוש' האסור בשל חברו, וגם העבירה דאתמול אינה שייכת כלל לנטילה של עכשיו ונלא דמי לקרבן הגזול דבהקרבתו הוא גזול ולולא גזלתו א"א להקריבו, א"כ מדוע שהעבירה שנעשתה בעבר תעכב את המצוה שאינה שייכת לעבירה כלל.

גם לפי זה אכתי לישנא דשמואל 'מתוך שיוצא בשואל יוצא נמי בגזול' לאו בדוקא היא, דהא השתא קאמרינן דהנטילה אינה בגדר גזילה כלל.

-ה-

ולבאר הענין יש לנו להעמיק בעיקר גדר הדין דמצוה הבאה בעבירה. הנה התוס' (סוכה ט) הקשו ל"ל קרא 'לך' למעט סוכה גזולה, תיפוק ליה דמצוה הבאה בעבירה היא ולא יצא. ותירץ המנ"ח (ט) דנפקא מינה לכל ימות החג מלבד ליל ראשון שאין בהם חובת אכילה בסוכה שיכול להימנע מאכילה, ורק דקעבר איסורא כשאוכל מחוץ לסוכה, הלכך לולא קרא לפסול הסוכה הוה אמרינן נהי דלא קיים מצוה הבאה בעבירה אבל איסורא מיהא ליכא דסו"ס לא אכל מחוץ לסוכה, לכך צריך קרא לפוסלה לומר דהוי כאוכל תחת סוכה פסולה. והגרש"ש"ק (שער"י גיט) תמה על הנחה זו שהניח המנ"ח דבשאר החג ליכא מצוה אלא איסור (והארכנו בזה אשתקד, ואכ"מ). ומלבד זאת הקשה, וכ"ה בשו"ת חמדת שלמה (ל-לא): גם אם נניח כהמנ"ח שגדר הדין הוא

במודר הנאה מחברו שמענו דמצוה לא חשיבא 'הנאה' להאסר, אבל מה ענין זה לחלות דין שואל, והלא סוף סוף שימוש ממוני הוא, מה לי אם שאלה לדבר הרשות או לדבר מצוה.

וכיוצ"ב מצינו בשואל ספר ללמוד בו, דבקצוה"ח (עב סקל"ד) כתב דהואיל ומצוות לאו ליהנות ניתנו אינו נעשה כ'שואל' עליו. ונבנתיבות השיגו עפ"י ד"הט"ז דבתלמוד תורה לא אמרינן הכי, דאדרבה, יש מצוה בהנאה ובהתענגות שבלימוד, וכענין הזה האריך בהקדמת האגלי-טל. וכיוצא האחרונים לדברי ר"א מן ההר בנדרים מח. ואכ"מ. ובספר אור שמח (שאלה ז, ד) השיג על סברת הקצות והוכיח דלענין שואל אין נוגע הא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דעל כל פנים שאלו לשימוש ממוני, שהרי אנשים משכירים ספרים ללמוד מתוכם. וא"כ מהאי טעמא גם כן לכאורה נדחו דברי השפ"א.

והרי מהרמב"ם עצמו מוכח כן, דמשמע מדבריו גבי שופר שאילו המצוה היתה התקיעה ולא שמיעת הקול, לא היה יוצא בגזול משום מצוה הבאה בעבירה, והרי לסברת הפנ"י אין מובן, הלא יכול היה לתקוע ולהחזירו מיד לבעליו בלא שיתכוון לגזולו ואמאי לא יצא - אלא על כרחך לומר כסברת החת"ס דסו"ס התקיעה לבדה נחשבת גזילה משום דשואל שלא מדעת גזלן הוא, ומוכח שאעפ"י שמצוות לאו ליהנות ניתנו, חשיב 'שואל' משום שמשתמש שימוש ממוני בחפץ של חברו.

אך נראה שאעפ"י כ"ש לקיים תירוץ השפ"א, דיש לומר דשאני נטילת לולב שאינה נבחנת כ'שימוש' דאחיזה בעלמא היא, הלכך אין זה בכלל שואל שלא מדעת גזלן, ולא מיבעיא לפי מה שצדד הרש"ש (סוכה מב) דסגי באחיזת המינים בלא הגבהה ונדאמרינן בגמרא 'מדאגבהיה נפק ביה' - לאו דוקא הגבהה אלא סגי בתפיסה דרך גדילתן. כן הוכיח הרש"ש מדינתחבטו הראשונים אימתי יברך על המינים, ואי נימא דלא יצא אלא בהגבהה ממש, הלא יכול לברך כשהם אחוזים בידו ואינם מוגבהים מהקרע או השלחן ומיד יגביהם דהוי עובר לעשייתן. אלא שהביא מהרי"א ז"ל שצריך הגבהה, דמסתבר דאחיזה בעלמא אינה בכלל שאלה שלא מדעת שהרי האחיזה אינה 'שימוש', והאוחז חפץ של חברו שלא מדעתו אינו גזלן. ואם משום קיום המצוה שבדבר - הלא המצוה מצד עצמה אינה נבחנת כשימוש דהא מצללה"נ. וא"כ שפיר יכול לקיים המצוה בלולב של חברו בלא לגזולו. אך לא רק לדעת הרש"ש, אלא אף לדברי רעק"א (שם) שצריך להגביה המינים, יש מקום לומר שהגבהה בעלמא אינה 'שימוש' להחשב שואל שלא מדעת, ולא דמי לתוקע בשופר חברו או ללומד בספר חברו שהוא שימוש ממש נאף בלא המצוה.

ואמנם מצינו בדבר פלוגתא דרבוותא; הארחות-חיים (דיני לולב יט) הביא מבעל התרומה שיכול אדם ליטול ארבעה מינים מחברו שלא מרצונו ולצאת בהם ולהחזירו לאלתר מלבד ביום הראשון דבעינן 'לכם', שאין זה גזל דלאו ממונא הוא דליהוי עליה שואל שלא מדעת, והרי הוא מזומן להחזירו לבעליו מיד כשירצה ואינו מעכבו בידו נוסתמא דמלתא שנוטל ומגביה. וזו ראייה לסברא הנ"ל דאף הגבהה בעלמא אינה בגדר גזילה, וכן בשו"ת עונג יום טוב (מח) צדד כן מסביר, אבל הביא שמתרומת הדשן (ק. והובא ברמ"א תרמט,ה) משמע לא כן, שלא

ונראה שיש להוכיח כעיקר דבריהם דבדינא דמצהב"ע איכא נעכ"פ גם פסולא בחפצא דמצוה מכמה מקומות והנה שנים מהן בקצרה: מבואר ברמב"ן בסוכה (במלחמות, דף ל) שקרבן גזול פסול לגמרי, ולא רק שלא עלה לחובת בעליו. ואמנם כן מוכח מהסוגיא בגטין (נה) דאין חייבים עליו בחוץ משום דלא חשיב ראוי לפתח אהל מועד - הרי שאי אפשר לזרוק הדם ולאכול הבשר. גם לשון הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח משמע כן. ומוכח שאין זה רק חסרון בקיום מצות הבעלים אלא שהחפצא נפסל למצוה.

ועוד ראייה משיטת ר"ת (בב"ק סז ועוד), וכן היא גם דעת רש"י (בסוכה ל) - כדברי מהרש"א, שאף אם יאוש קונה, יש חסרון דמצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול. והתוס' וש"ר דחו זאת על פי המבואר בסוגיא בסוכה דאי שינוי קונה אין כאן מצהב"ע. ופירש בקהלות יעקב דשינוי שאני, דלא משום קניינו קאתינן עלה רק משום דפנים חדשות באו לכאן נוכדמצינו באתנן שאם נשתנה מותר, והתם ליכא לתא דקנין, ומפורש כן בדברי הראב"ד (בקונטרס הלולב) ובפסקי הרי"ד. ובאור הדברים דהנה יסוד סברת ר"ת שאף שקנה ביאוש הוא מהב"ע הגם שעתה שלו הוא לגמרי ואינו עובר שום עבירה בשעת מעשה המצוה - אלא מפני שכל שחל עליו שם 'גזול' נפסל הוא בחפצא ממצוה וכסברת האחרונים, ותו אין פוקע פסולו. וכיון דמשום פסול חפצא קאתינן עלה שפיר שייך לומר כשנשתנה דפנים חדשות באו לכאן.

ולפי"ז לכאורה מצינו פתח ליישב הכל, דיש לומר שנקט הרמב"ם דשורש פלוגתא רבי יוחנן ושמואל הוא, דריו"ח דדריש משום רשב"י מצוה הבאה בעבירה מ'והבאתם את הגזול ואת הפסח' נקט שהוא פסול חפצא - דומיא דפסח, ואפילו כשאין עבירה על הגברא נוכמו לאחר יאוש לרש"י ור"ת, וא"כ הגם שבשעת הנטילה ליכא עבירה כלל, אבל חלות שם 'גזול' מיהא איכא וזהו הפוסל את הלולב למצוה. ושמואל דפליג ס"ל דגדר מצהב"ע אינו אלא בגברא נוכהבנת המנ"ח הנ"ל. ונראה דנפ"מ בזה בנידון הקוב"ש (ח"ב לג) ביושב בסוכה גזולה בשמיני; אם הוא פסול חפצא אין בזה כל תוסף אבל אם הוא רק מניעה בקיום הגברא אבל החפצא כשר, עובר בבל תוסיף שהרי לעולם בשמיני ליכא קיום מצוה רק האיסור הוא לישב בחפצא דמצוה אף בלא קיום. והשתא לא נצטרך לסברת הפנ"י הנ"ל דאפשר למצוה בלא העבירה, דאף בלא"ה אין כאן מצוה הבאה בעבירה שהרי אין במעשה הנטילה עבירה כלל וכנ"ל, והגזילה דמעיקרא אינה שייכת כלל לנטילה דהשתא כיון דלשמואל ליכא כלל חלות פסול בחפצא ע"י גזילתו.

והרי כן נראה לכאורה בשיטת הרמב"ם, שהרי פסק (חמץ ומצה וז), עפ"י הירושלמי דמצה של טבל אין יוצא בה ידי חובתו משום מצהב"ע, והרי בפשטא דמלתא ליכא בטבל חלות פסול במצה שהרי לא נעשתה בה כל עבירה, רק דאכילת הגברא היא עבירה נאם לא דנימא דכיון דא"א לקיים בה השתא מצוה בלא עבירה, זה המהוה פסול בחפצא, אבל בפשטא דמלתא נראה טפי דל"ש בזה פסול כבגזול. וא"כ משמע

איסורא שלא לאכול מחוץ לסוכה, עדיין יהא חסרון דמהב"ע, וזאת על פי מה שהוכיחו בגדר דין מצוה הבאה בעבירה, שלא רק שאין המצוה עולה להגברא לקיום חובתו, אלא גדר הדין הוא חלות פסול בחפצא דמצוה, וכדיליף רשב"י להך דינא מ'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' - גזול דומיא דפסח, והלא הפיסח הוא מום בחפצא דקרבן, והכי נמי גזול. ואם כן, אכתי אי אפשר לאכול בה בשאר הימים אף לולא קרא ד'לך' שהרי זו סוכה הפסולה בחפצא, ושפיר הקשו התוס' ל"ל קרא.

באור הדברים דהנה יסוד סברת ר"ת שאף שקנה ביאוש הוא מהב"ע הגם שעתה שלו הוא לגמרי ואינו עובר שום עבירה בשעת מעשה המצוה - אלא מפני שכל שחל עליו שם 'גזול' נפסל הוא בחפצא ממצוה וכסברת האחרונים, ותו אין פוקע פסולו. וכיון דמשום פסול חפצא קאתינן עלה שפיר שייך לומר כשנשתנה דפנים חדשות באו לכאן.



והנה החמד"ש והגרש"ק הוסיפו לחדש, דכל הך דינא דמהב"ע אמור רק כאשר ישנה חלות פסול בחפצא אבל בלא"ה יצא ידי חובתו. ובנו יסודם על דברי הירושלמי בשבת (יגג) דהקורע על המת בשבת יצא ידי חובת קריעה ולא דמי לאוכל מצה גזולה, ד'תמן נ- במצה גופה עבירה, הכא הוא עבר עבירה! ופירשו שאמנם הקריעה בשבת עבירה היא מצד הגברא אבל לא חל פסול בחפצא דבגד שהרי העבירה היא בעשיית הגברא מלאכה, הלכך אין כאן דינא דמצהב"ע, ולא דמי למצה של טבל שהעבירה בחפצא דמצוה. נויש להעיר שבתורת האדם לרמב"ן ובש"ך בהלכות קריעה משמע שהבינו באופן אחר כוונת הירושלמי.

עוד הוכיחו מהסוגיא בסוכה (לא) דלרבנן שקרקע אינה נגזלת ויצא אדם בסוכה גזולה נורק בסוכה שאינה מחוברת לקרקע ממעטינן סוכה גזולה, כ"כ הראשונים. ונתקשו בעה"מ וש"ר והלא מצוה הבאה בעבירה היא, דנהי דאין בה קניני גזילה אבל עובר הוא בלאו דלא תגזל אף בקרקעות נוכ"כ הרמב"ם (גניבה זיא) וכ"ה בספר החינוך. אמנם בתוס' בפרק איזהו נשך לא נקטו כן. ואכ"מ. וכתב הריטב"א שאין זו מצוה הבאה בעבירה, ולא פירש דבריו. ופירשו החמד"ש והגרש"ק דהואיל ולא חל עליה שם 'גזולה' בחפצא, לא נפסלה למצוה הגם שהגברא עבר עבירה. ויש להעיר שאם כי בריטב"א נראה שכוונה אחרת לו, אך בראב"ד (ב'כתוב שם). ולא היה לפני האחרונים הנ"ל כתב כן להדיא דהואיל ולא חל עלה שם גזולה ממילא ל"ח מצוה הבאה בעבירה.

ברמב"ם שדין מצהב"ע הוא מעכב במעשה הגברא והרי זה תואם היטב מה דפסק כשמואל וכנ"ל.

אך באמת עדיין לא מצאנו מנח, דהנה תנן (סוכה כט:): לולב של אשירה ושל עיר הנדחת פסול. ופליגי הראשונים בטעם הדבר; התוס' נקטו על פי גירסתם בגמרא דטעמא משום כתותי מכתת שיעורא ונהקשו מ"ט לא פסלינן משום מצהב"ע, אבל הרמב"ם בפירוש המשנה כתב משום מצוה הבאה בעבירה, ונראה מדבריו שכך היתה גרסתו

ונדברי הגמרא בברכות מז: גבי משחרר עבדו לצרפו למנין אינם ענין לכאן, דהתם נקטה הגמרא לשון 'מצוה הבאה בעבירה' כמליצה בעלמא וכמש"כ האחייעזר ח"ג עא וז"ד עה).

ועל כל פנים לא נתיישבו דברי הרמב"ם דידן, דכיון דמצינו לשיטתו בלולב דאשרה ועיר הנדחת דאיכא נמי פסול בחפצא בדבר הגזול, א"כ אמאי יוצא בלולב הגזול בשאר הימים. גם לשון 'מתוך שיוצא בשאול' לא נתיישב וכנ"ל.

על כן נראה שגם שמואל מודה לשני הדינים הנ"ל במצוה הבאה בעבירה; פסול בחפצא ומניעה בגברא, רק סובר דמתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. ובאור הענין, דהנה הביא השו"ע (תרמט,א) מהארחות-חיים שרק הגזול עצמו מנוע מלקיים המצוה, אבל לאחרים מותר. ונחזי אנן, הלא להארחות-חיים גופא שמתיר ליטול לולב חברו למצוה ולהחזיר לו מיד, ליכא מעשה עבירה בעצם הנטילה, וגם כשגזל מקודם אין כאן שום תוספת שימוש בנטילה, ובהכרח דלשיטתו הטעם שלא יצא הגזול הוא משום חלות שם 'גזול' על הלולב, ואם כן אמאי לאחרים כשר והלא סו"ס שם 'גזול' עליו. אך התירוך הוא דודאי לא דמי לפיסח ממש שהוא מום מוחלט כלפי כל העולם, לא כן שם 'גזול' הוא פסול יחסי כלפי הגזול נדאטו ס"ד שגם כלפי הגזול יהא פסול משום חלות שם 'גזול' - לו יצויר גוונא דיטלנו בלא קיום השבה, שרק כלפי הגזול חל על הלולב שם 'גזול' לפוסלו, ולא כלפי אחריו.

ואם כן הרי זהו שאמר שמואל, כיון דמניעת מצות הגברא אין כאן שהרי אין בנטילה שום שימוש ומעשה גזילה (כהארחות-חיים), וכפי שתפס השפ"א, ורק משום פסול חפצא דחלות שם 'גזול' קאתינן עלה, א"כ מתוך שיוצא בשאול ולא בעינן 'בעלות' בשאר הימים, יוצא נמי בגזול - דס"ל לשמואל שחלות שם 'גזול' הוא יחסי רק למקום שיש צורך בגזילה נכשם שהוא רק כלפי הגזול ולא כלפי אחריו, אבל כאן שאין שום משמעות לבעלות אין חלות שם 'גזול' לפוסלו, דחלות הפסול נתפס בבעלות ולא בחפצא עצמו, וא"כ אין משמעות לפסול זה בשאר הימים דלא בעינן בעלות כלל, ולא דמי לקרבן דבעינן בעלות הלכך חל עליו חלות שם 'גזול'. וזהו עומק סברת 'מתוך שיוצא בשאול' - דלא בעינן בעלות - 'יוצא נמי בגזול' כיון דחלות שם גזול שייך רק כשצריך בעלים נוביתור א"ש אם גדר דין 'לכם' הוא בחפצא דלולב, ולא רק בקיום הגברא, א"כ דוקא ביום ראשון יש פסול חפצא דשם 'גזול'. אך גם אם 'לכם' מתייחס רק לקיום הגברא י"ל דאין שייך שם 'גזול' אלא כשצריך בעלות כאמור.

ואכתי יש לעמוד בהאי ענינא על קושיא אחרת: מדוע סוכה גזולה כשרה למאי דקיי"ל קרקע אינה נגזלת, והלא סו"ס עבד איסורא וא"כ הו"ל מצוה הבאה בעבירה. והראב"ד תירץ שלא חל שם 'גזולה' וכנ"ל, אבל לפי המבואר בדעת הרמב"ם שיש גם כן עיכוב מצד קיום הגברא דאין עבירה מצוה, וכמצה של טבל, הלא הישיבה בסוכה נבחנת כשימוש נכתקיעה בשופר ולא כאחיזת המינים, וא"כ מצד הגברא כיצד יכול לקיים מצוה במעשה עבירה של השתמשות בסוכת חברו. וא"ה יתבאר הדבר בפעם אחרת. ■

על כן נראה שגם שמואל מודה לשני הדינים הנ"ל במצוה הבאה בעבירה; פסול בחפצא ומניעה בגברא, רק סובר דמתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. ובאור הענין, דהנה הביא השו"ע (תרמט,א) מהארחות-חיים שרק הגזול עצמו מנוע מלקיים המצוה, אבל לאחרים מותר.

בגמרא (וע' גם בהל' לולב תא ובמ"מ). ולכאורה מזה משמע שנקט שהוא פסול בחפצא, דהא במעשה המצוה ליכא איסורא שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו וגם משום לא תביא תועבה אל ביתך ליכא, עכ"פ להרמב"ם דהך לאו מיירי דוקא בנהנה מן הע"ז. ועוד, דהלא מיירי אף כשאחר עבדה ולא הוא. וביותר קשה מעיר הנדחת דלא נעשה מעולם מעשה עבירה בלולב וגם בשעת הנטילה ליכא עבירה דהא מצללה"ג, ורק משום חלות שם ממון עיר הנדחת פסלינן ליה, דעצם הוויתו ומציאותו של עבירה היא ולכך חל עליו פסול. ומזה מוכח ששיטת הרמב"ם דמצוה הבאה בעבירה אינה מניעה בקיום הגברא אלא חלות פסול בחפצא.

ואף דבמצה של טבל ליכא פסול חפצא בפשטא דמלתא וכנ"ל ואעפ"כ פסק הרמב"ם דלא יצא - צריך לומר דמוכח בשיטת הרמב"ם ששני דינים יש במצהב"ע. וע' בשו"ת משנת ר' אהרן (ט-י). ונראה מקור לשני דינים אלו, דהנה כבר ציין המ"מ בהלכות מצה שם מקור דברי הרמב"ם מהירושלמי (שבת יגג) - 'אלה המצוות' - אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה. ומשמע שזהו דין בקיום הגברא שכל שעושה דבר שאינו רצון ה' א"א שיהא זה מצוה, שא"א מעשה אחד שיהא גם עבירה וגם מצוה. ועל כן האוכל מצה של טבל הואיל ועשה עבירה א"א שקיים בזה מצוה. לעומת זאת דרשא ד'והבאתם גזול' מורה על פסול חפצא, דומיא דפסח וכנ"ל, וכדמוכח מהא דהקרבן פסול, וזהו המקור לדין השני.

הגאון הרב רפאל ונסלבוים זצ"ל,
ראש ישיבת איתרי לצעירים

קבלת תורה ומצוות

בפרשת וזאת הברכה נאמר "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן וגו'", וכתב רש"י, **וזרח משעיר למו**, שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו. **הופיע**, להם. **מהר פארן**, שהלך שם לבני ישמעאל שיקבלוהו ולא רצו, ע"כ. ומקורו מהספרי כאן וז"ל, "כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות, תחילה הלך אצל בני עשו, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצת, אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא שנאמר והידים ידי עשו ועל חרבך תחיה וכו'. הלך אצל בני ישמעאל אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה אמר להם לא תגנוב, אמרו לו כל עצמם אביהם ליסטים היה שנאמר והוא יהיה פרא אדם וכו'.

וידועה השאלה, מה אכפת להם לקבל את התורה, והלא בלאו הכי כבר התחייבו במצוות אלו, שהרי הם משבע מצוות בני נח. ובפשוטו י"ל נוכח כתבתי במקום אחר וכן שמעתי כמה פעמים שאף שבאמת

משל לאחד ששילח את חמורו וכלבו לגורן והטעין לחמור לתך ולכלב שלש סאים, היה החמור מהלך והכלב מלחית פרק ממנו סאה ונתנו על החמור, וכן שני וכן שלישי, כך ישראל קיבלו את התורה בפירושה ובדיקדוקיה אף אותם שבע מצוות שלא יכלו בני נח לעמוד בהם ופרקום באו ישראל וקיבלוה.



ראה ויתר גויים נחביק ג' ו', מה ראה, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. וחוזרת השאלה שאחרי שכבר קיבלו עליהם כבר את שבע מצוות בני נח למה לא רצו לקבל את שאר התורה נודחוק לומר שהקבלה הזו היתה כבר קודם מתן תורה, ולא קיימו והתיר להם הקב"ה את הקבלה, ובמתן תורה כבר בטלה קבלתם ושאלם הקב"ה אם רוצים לקבל עליהם שוב. דכיון שכבר קודם מתן תורה לא עמדו בזה וקיימו שבע המצוות למה שהקב"ה יציע להם עוד פעם, ועוד קשה למה אז שקיבלו לא הפריע להם הדבר שהפריע בזמן מתן תורה שהם במהותן היפך מזה.

והנה גם מאמר זה נמצא בספרי שם וז"ל, "אפילו שבע מצוות בני נח שקיבלו עליהם לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום, כיון שראה הקב"ה כך נתנם לישראל, משל לאחד ששילח את חמורו וכלבו לגורן והטעין לחמור לתך ולכלב שלש סאים, היה החמור מהלך והכלב מלחית פרק ממנו סאה ונתנו על החמור, וכן שני וכן שלישי, כך ישראל קיבלו את התורה בפירושה ובדיקדוקיה אף אותם שבע מצוות שלא יכלו בני נח לעמוד בהם ופרקום באו ישראל וקיבלוה". והספרי צריך הבנה, דמה יוסיף לתת על ישראל את מה שפרקו הגויים, והלא כיון שכבר נצטוו בעצמם הרי הם מצווים מצד עצמם, ומה נוסף להם בזה שהטענים הקב"ה את ציווי הגויים.

ונראה, שיש קבלה שהיא קודם הציווי ויש קבלה שלאחר הציווי. ובזה יש הבדל יסודי בין קבלת התורה לבין קבלת שבע מצוות בני נח, שלקבלת התורה צריך האדם לשנות את עצמו דוקא לפני הקבלה, כי כדי לקבל את התורה צריך להכין כלי מתאים לה, ואדם שהוא כלי פגום לא יוכל לקבלה ולהכילה, ורק לאחר שהכין את עצמו לזה אז יוכל לקבלה. אבל לגבי שבע מצוות בני נח ודאי שמצווים עליהם גם בלי שום שינוי מהותי וכי יעלה על הדעת שאם לא ישנו את עצמם לא יאסרו באיסורים האלה. ואמנם שייך בזה קבלה, והיינו לאחר שהתחייב האדם בדברים אלו הוא מקבל על עצמו לעמוד בהם ולעשות מה שבכוחו שלא יבוא להכשל בהם, אכן נראה שבזה אדרבא עדיף לו שלא לשנות את מהותו, שאם ישאר בטבע של גנב או רוצח ובכל זאת הוא מתגבר על עצמו ולא עובר, אזי הוא מקיים את מצוותו ביותר הידור. ולכן כשבני נח קיבלו עליהם בתחילה את שבע המצוות, קיבלו על עצמם להזהר ככל יכולם לא לעבור, וכגון להשריש בליבם שלא לעשות האיסור בשום אופן, ולהרתיע ולהעניש בעונשים חמורים את העוברים על זה, אבל מעולם לא הסכימו לשנות את טבעם ומהותם שאותו קיבלו מאביהם והוא הגדיר אותם כאומה, ולכן שהופיע הקב"ה אליהם לפני מתן תורה ושאל אותם אם ירצו לקבל את התורה ולהכין עצמם להיות כלי ראוי לקבלה, הם לא הסכימו.

וזה מה שכתב הספרי שגם הקבלה הזו שלאחר הציווי שקיבלו הגויים על עצמם, גם בזה הם לא עמדו, ופרק הקב"ה משא זה מעליהם והטעינו על ישראל, והיינו שמלבד מה שישראל קיבלו על עצמם קודם מתן תורה, והתאימו את מהותם להיות כלי ראוי לקבלת התורה, חוץ מזה הטעין הקב"ה עליהם גם שצריכים לקבל על עצמם גם הקבלה

כבר נאסרו עליהם דברים אלו מ"מ הם מחמת עצמם לא קיבלו עליהם, ויש הבדל בין מי שעושה מחמת שכך נצטוו בעלמא לבין מי שקיבל עליו את המצוות, דענין הקבלה הוא שמלבד מה שאסור לו לנהוג כך, הוא מוסיף ומקבל עליו להיות במהותו אדם מתוקן שלא מתנהג כך. ודבר זה לא הסכימו בני עשו וישמעאל לקבל על עצמם.

אכן תירוצו זה קשה, שהרי באמת כן קיבלו הגויים על עצמם את שבע מצוות בני נח, וכדאיתא (נב"ק ל"ח ע"ז ב') אמר רב יוסף עמד וימודד ארץ



לאחר שזכינו בשנה שעברה
בסייעתא דשמיא לרגעי שיא
של התעלות והתרוממות
אשר חתמו בחותם של שמחת עולם
את עבודת הימים הקדושים.

תיערך אי"ה גם השנה שמחת "הקפות שניות" בהיכל הישיבה

בהמשך ותוספת לשמחת התורה

בהשתתפות
רבני הישיבה ותלמידיה

את השמחה ינעימו מנעימי זמור
בני עליה מבני הישיבה הק' ובוגריה'.



ידידי הישיבה, בוגריה וכל ידידינו
מוזמנים להשתתף במעמד מרומם זה.



שאחרי מתן התורה, ולדאוג ככל האפשר שלא יבואו לידי מצב של עבירה. ובפשטות אלו דיני ותקנות חז"ל שעשו אזניים לתורה.

והנה הובא לעיל המאמר בב"ק ובע"ז, אמר רב יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים, מה ראה, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. ומקשה הגמ' איתגורי אתגר א"כ מצינו חוטא נשכר, אמר מר ברי דרבנא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר וכו', אמרי אין מקבלין עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ע"כ. וקשה דאם הם באמת מצווים אלא רק אינם מקבלין שכר כמצווים, מה שייך לומר "עמד והתירן להם" והלא לא הותר להם כלום. ועוד ענין המצווה ועושה הוא ענין של מציאות, דמה שהמצווה ועושה מקבל יותר שכר הוא משום שיותר קשה לו לקיים, וכמ"ש התוס' בב"ק ובע"ז שם שהמצווה דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצוות בוראן, וא"כ אם הגוי שקיים המצווה היה לו צער ודאגה לקיים המצווה למה לא יקבל שכר על זה, ואם לא הצטער מהיכי תיתי שהיה מקבל שכר על צער שלא הצטער.

ונראה שמה שאמר רב יוסף שלאחר שלא קיימו בני נח שבע המצוות התיר להם אותן הקב"ה, זה מה שכתב הספרי שהקב"ה פרק מעליהם המשא והטילו על ישראל, וכמו שהתבאר שהקב"ה ביטל את מה שקיבלו עליהם את שבע המצוות וגדרו עצמם בגדרים שלא לעבור על מצוות אלו. ומה שהתיר להם הקב"ה הוא את הדברים שקיבלו על עצמם שלא לעשות כדי לא להכשל. ולפני שהקב"ה ביטל מעליהם אז אם היו עושים את הדברים שקיבלו על עצמם היו מקבלין על זה שכר כמצווים, אבל הקב"ה התיר ופרק מעליהם את כל מה שקיבלו הרחקות עליהם, וממילא אף אם גוי מסוים יעשה אותם הוא לא יקבל שכר על זה, דהוי כמי שקיבל על עצמו הרחקה בדבר שאינו מצווה עליו.

ולגבי ישראל הוא להיפך, דבתחילה אם ישראל היו מקבלין עליהם הרחקות וזהירות שלא לבוא לידי עבירה לא היו מקבלין ע"ז שכר, כי מה שנדרש מהם הוא לעמוד במה שקיבלו על עצמם לשנות את מהותם וטיבעם עד שלא יהיה שייך אצלם מכשול. אבל הקב"ה פרק את זה מהגויים והטעינו על ישראל, ושוב גם על ישראל מוטל לעשות הרחקות מעבירות, וממילא גם יש להם שכר על זה. ■





הגאון הרב אליהו הלדסהימר שליט"א

קיום וביטול מצות ישיבה בסוכה

כתב הבאור הלכה (סי' ס' סעי' ד') "אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכיין אז בלבישתו לקיים המצות עשה של ציצית, ממילא עובר בזה על המצות עשה אם לא כשמכיין לשם מצוה ואז יוכל לברך ג"כ", והיינו שבלבישת הטלית ללא כונה מבטל עשה דציצית (ועי' מנח"ש סי' א').

מענה יש לדון האם מי שאכל בסוכה ללא כוונת מצוה מבטל עשה, והנה כידוע החיי אדם (כלל ס"ח סק"ט) חידש שאם קרא קר"ש בסדר התפילה וכן אם אכל מצה או תקע בשופר יצא יד"ח אפילו אם לא כיוון בפירוש מכיין שמוכח מתוך המעשה שעושהו בכוונת מצוה, והביאו המשנ"ב (סי' ס' סק"י), ואמנם ישנם מקרים שאדם

"נראה לענ"ד ברור דכוונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה", וממילא אם לא מכיוון למצות ציצית נחשב למבטל עשה כמי שהניח תפילין בלא כוונה, ולהלן יובא שגדר זה מפורש בראשונים.

אוכל בסוכה וכוונת המצוה אינה מוכחת מתוך המעשה, וכגון בסוכה שתחת גג הנפתח במקום האכילה הרגיל בבית, ויל"ע האם באופנים אלו יחשב למבטל עשה.

דברי המנחת חינוך בדין ביטול מצוה קיומית ודעת החולקים

והנה ידועים דברי המנ"ח (שכ"ה) בדין מצוה הבאה בעבירה, שאם אכל בסוכה באופן של מצוה הבאה בעבירה לא נחשב שביטל עשה, לפי שהחסרון של מהב"ע הוא רק בקיום המצוה דאין קטיגור נעשה סניגור, ומכיון שאכילת סוכה כל שבעה אינה מצוה

חיובית אינו נחשב למבטל עשה אלא א"כ אכל חוץ לסוכה, ואינו דומה למצוות תפילין וכיו"ב שהם מצוות חיוביות וכל שלא קיים את המצוה ביטל את העשה.

וכתב המנ"ח שה"ה לגבי מצוות ציצית, שאם קיים את המצוה באופן שבאה בעבירה, אינו נחשב למבטל עשה אלא א"כ לבש ד' כנפות ללא ציצית כלל, לפי שמצוות ציצית איננה מצוה חיובית.

ולכא' לפי דבריו מי שלבש טלית ללא כוונת מצוה לא יחשב למבטל עשה אע"פ שאין זה מעשה מצוה, ורק לבישת ד' כנפות ללא ציצית תחשב לביטול עשה, ונמצא שמדברי הבאה"ל עולה לכא' שלא כהמנ"ח (ובפשטות אין לחלק בין מהב"ע למצוה ללא כונה אע"פ שהיעדר כונה הוא חסרון במעשה המצוה ולא רק היעדר קיומה, ועי' להלן).

ובשיטת הבאה"ל יש לבאר בפשטות שגדר מצות ציצית היא שכאשר לובש ד' כנפות מצווה להטיל בו ציצית, ונמצא שאחר שהוא לבוש מוטלת עליו מצוה חיובית כתפילין, וכ"כ הגרש"ש (שערי ישר שער ג' פי"ט) "נראה לענ"ד ברור דכוונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה", וממילא אם לא מכיוון למצות ציצית נחשב למבטל עשה כמי שהניח תפילין בלא כוונה, ולהלן יובא שגדר זה מפורש בראשונים.

ביטול עשה באוכל בסוכה ללא כוונת מצוה

והנה לכא' עיקר הנידון האם האוכל בסוכה ללא כונה מבטל עשה תלוי בזה, שלפי שיטת המנ"ח לא יחשב למבטל עשה אלא א"כ אכל חוץ לסוכה, ואם אכל בסוכה בלא כונה לא ביטל עשה אע"פ שלא קיים מצוה.

אמנם הגרש"ש חולק עם המנחת חינוך אף בזה, וז"ל "וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה כנ"ל", והיינו שכאשר קובע אכילה מתחייב במצוות ישיבה בסוכה ואז מוטל עליו ציווי חיובי כמו תפילין, ולפי דרכו אם אכל בסוכה ללא כוונה יחשב למבטל עשה.

מענה, מאחר והבאה"ל חלק על דברי המנ"ח במצות ציצית, מסתבר לכא' שיחלוק אף במצות ישיבה בסוכה, ולפי"ז יתחדש שמי שאוכל בסוכה ללא כוונה ביטל מצות עשה, ויש לעי' בזה.

מחלוקת האחרונים אם יש איסור בקום ועשה באכילה חוץ לסוכה

הדין הוא שעוסק במצוה פטור מן המצוה ובכלל זה פטור מסוכה, ובגמ' (כה,א) מבואר שלומדים זאת עמחתן הפטור מקר"ש.

גדר מצוות ציצית כפי העולה מהמרדכי והתוס' ביבמות

הובאו לעיל דברי המנחת חינוך שמי שאוכל בסוכה ללא קיום מצוה לא ביטל עשה וכיו"ב בלבוש ציצית.

והנה הגרש"ש (שער"י שם) הקשה מדברי המרדכי (מנחות תתקמ"ד) שחידש שמותר ללבוש בשבת בגד ד' כנפות אע"פ שאסור להטיל בו ציצית, מכיון שאין איסור ללבוש בגד ד' כנפות ללא ציצית אלא המצוה חלה רק אחר הלבישה ומחייבת להטיל ציצית בבגד, ולכן בשבת יכול ללבוש את הבגד ואחר הלבישה שחלה המצוה הוא אנוס מקיומה.

ולפי דבריו גדר מצוות ציצית הוא שכאשר לבוש בבגד מתחדשת עליו מצוה חיובית כתפילין ושאר מצוות, ומוכן חידושו של הבאה"ל שאם לבש טלית ללא כונה ביטל עשה.

והנה גדר זה במצוות ציצית עולה לכאן מדברי תוס' הרא"ש ביבמות (צ"ב), דאיתא בגמ' שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, ושכן הוא בגד ד' כנפות מפשתן שפטרו חכמים מלהטיל בו ציצית מצמר, והקשו התוס' מדוע נחשב לעקירה בשוא"ת והרי בלבישת הבגד ללא ציצית עובר בקו"ע, ותרצו בשם ר"י וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף וכו' ולאחר שנתעטף דמתחייב שב ואל תעשה הוא" והיינו שהעשה חל רק אחר הלבישה ולכן במעשה הלבישה אין ביטול עשה ורק במה שנמנע בשוא"ת מלהטיל בו ציצית.

ובתוס' הרא"ש ישנה תוספות, שאחר שתירץ שהחיוב חל רק אחר העיטוף הוסיף את דינו של המרדכי, וז"ל "ומכאן הורה ריצב"א דאם נפסק לאדם אחד ציצית בשבת או ב"ט יכול להתעטף בטליתו אפילו לכתחלה משום דלא מיחייב עד לאחר שנתעטף, וא"כ דוקא בחול אסור ללבושו בלא ציצית שהוא מחויב לעשות ציצית כשילבשנו, אבל בשבת וי"ט דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה גם אין עבירה שהוא מעוטף בו בלא ציצית כיון דא"א לעשותו".

מבואר בתוה"ר שיסוד הנידון אם לובש כסות ללא ציצית נחשב עובר בקו"ע או בשוא"ת תלוי בדינו של המרדכי, שבקושיה סברו התוס' שעובר בקו"ע לפי שחיוב מצוות ציצית הוא ללבוש מעיקרא כסות עם ציצית, ותרצו שנחשב שעובר בשוא"ת לפי שהחיוב חל עליו רק אחר שלבש וגידרו להטיל ציצית בבגד, וצ"ב מהו שורש הנידון בתוס'.

1. ע"י בשאג"א סי' ל"ב שהק' סתירה מדברי הר"י שבתוס' לדברי הר"י שבמרדכי הנ"ל, וע"י קובץ הערות בסי' ס"ט, ואמנם בתוה"ר מוכח שאדרבה בתירוצו נתחדשה סברת הר"י שבמרדכי, והנידון בשו"ט בתוס' הוא בגדר מצוות ציצית.

והנה הי' מקום לבאר את דעת הפנ"י שאע"פ שביטול העשה הוא במה שנמנע מלאכול בסוכה, מ"מ הפעולה שעל ידה האדם מצידו עבר על האיסור הוא במה שאכל מחוץ לסוכה, שעי"ז חידש על עצמו את החיוב לאכול בסוכה ואת ביטולו, ונחשב שעובר איסור בקו"ע.



ובחי' רעק"א (שם) מובא שהקשו לו כיצד לומדים פטור לסוכה מפטור חתן מקר"ש, והרי כשאוכל חוץ לסוכה עובר על איסור בקו"ע, ורעק"א ענה שבאכילה חוץ לסוכה מבטל את העשה בשוא"ת במה שאינו אוכל בסוכה ולא בקו"ע, וז"ל "דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהי' אכילתו בסוכה, ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה וכו' וא"כ הוי רק שוא"ת שאינו אוכל בסוכה", ורעק"א דימה זאת למבטל מצות ציצית שהביטול הוא רק בשוא"ת במה שלא הטיל ציצית בבגד (ויתבאר בס"ד להלן).

אמנם הפנ"י חלק על רעק"א ונקט כסברת השואל שיש איסור באכילה חוץ לסוכה, וז"ל "דלא דמי לשאר מצות עשה שאינן אלא בשוא"ת כשבטל מהם, משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקו"ע כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה", וצ"ב מהו האיסור הקו"ע שיש באוכל חוץ לסוכה, והרי פשוט שעשה דשיבה בסוכה אינו "איסור עשה" שהרי מברכים על ישיבה בסוכה.

והנה הי' מקום לבאר את דעת הפנ"י שאע"פ שביטול העשה הוא במה שנמנע מלאכול בסוכה, מ"מ הפעולה שעל ידה האדם מצידו עבר על האיסור הוא במה שאכל מחוץ לסוכה, שעי"ז חידש על עצמו את החיוב לאכול בסוכה ואת ביטולו, ונחשב שעובר איסור בקו"ע.

ובזה יתכן לפרש את דברי הפרי מגדים (תר"מ א"א סק"י) שאע"פ שאונן פטור ממצות ומ"מ חייב בסוכה מכיון שבאכילה חוץ לסוכה עובר איסור בקו"ע, והביאו השער הציון (תר"מ סקמ"ז). ובפרמ"ג (שם בסקט"ו) כתב עוד שצריך לבזבז יותר מחומש למצות סוכה מכיון שעובר איסור בקו"ע.

אלא שבלשון הפנ"י "איכא נמי איסורא" משמע לכאן שיש איסור בקו"ע בעצם אכילתו חוץ לסוכה, ולא רק שעי"ז מבטל במעשה את חיוב האכילה בסוכה.

יתכן שנידון התוס' הוא אם חיוב ציצית הוא בלבישה או בהטלת ציצית בבגד

ובדרך אחת י"ל שמתחילה סברו התוס' שגדר מצות ציצית היא שכאשר בא ללבוש בגד ד' כנפות, מתחייב בלבישת בגד עם ציצית, כעין הגדר שהובא מהגרש"ש ביסוד מצות ישיבה בסוכה שכאשר בא לאכול מתחייב שאכילתו תהי' בסוכה (ולהלן נדון בזה בס"ד), והתוס' חידשו בתירוק שגדר המצוה הוא כהמרדכי שאחר שלבש בגד מתחדש עליו חיוב להטיל בו ציצית.

אמנם חילוק זה אינו מוכרח, לפי שאם גדר קו"ע נקבע לפי פעולת האדם נולא נקבע לפי האופן שבוטל העשה בעצם יתכן שאף אם גדר המצוה היא כהמרדכי תחשב העקירה בקו"ע, מכיון שסוף סוף פעולת לבישת ד' כנפות באופן שבהכרח לא יתאפשר להטיל בה ציצית הינה פעולה של ביטול עשה, ואע"פ שביטול העשה בעצם יעשה בשלב שני, וכך נקט מסברא הקובץ העדות (ס"ט י"ד).

מלבד זאת יל"ע בעצם ההנחה שגדר העשה הוא שכאשר בא ללבוש ד' כנפות מתחייב להטיל בו ציצית, שהרי אין זמן או מצב מסוים מוגדר שבו האדם מחויב לשים ציצית נופשוט שאם גמר בדעתו לשים ד' כנפות וחזר בו או שהתחדשה לו מניעה לא נאמר שביטול חיוב, ועי' להלן שנדון בס"ד בהסבר הגרש"ש בגדר חיוב סוכה.

הנידון בתוס' הוא גדר מצות ציצית

ובביאור הנידון בתוס' י"ל (וכבר עמדו ביסוד הדבר. ועי' בחי' רבי ראובן סוכה סי' ד') שישנם ב' דרכים בהבנת גדר מצות ציצית, דרך אחת כפי שעולה משיטת המרדכי וכמש"נ שכאשר אדם לבוש בד' כנפות חל עליו חיוב להטיל בה ציצית, וחיוב זה הוא כתפילין ולולב ושאר מצוות חיוביות אלא שחל רק במצב של לבישת ד' כנפות, לדרך זו מי שלובש בגד ללא ציצית אינו נחשב למבטל את העשה בקום ועשה, מאחר ולבישת הבגד רק מטילה עליו את חיוב העשה, וביטול העשה עצמו נעשה במה שנמנע מלהטיל ציצית וזהו שוא"ת נולא הולכים אחר פעולת האדם שהיתה בקו"ע.

ואמנם ישנה דרך שניה בגדר המצוה, שמצות ציצית אינה חיוב הנהגה כמצוות תפילין ולולב וכיו"ב, אלא עשה שמחייב קיום דין שלבישת ד' כנפות צריכה להיות עם ציצית, דהיינו שאין רגע שבו העשה מחייב בהנהגה כלשהי נללבוש בגד מצויץ או להטיל ציצית בבגד, אלא תוכן העשה הוא לחייב בכל רגע ורגע לקיים את הדין שהלבישה צריכה ציצית, והדין מתקיים בין בלבישת ציצית ובין בהיעדר לבישת ד' כנפות, ואם לבש ציצית מברך שאז הוא עושה מעשה של קיום הדין וזהו מעשה מצוה, ואע"פ שלא הי' חיוב בלבישה.

דוגמה לכך מחובת שחיטה שלהרמב"ם זוהי מצות עשה, וגם בזה יש לחקור בגדר המצוה, שיתכן לומר שכאשר אדם רוצה להכין את הבהמה לאכילה מתחדש עליו חיוב לשחוט, וזה כעין הגדר שהובא לעיל מהגרש"ש במצות סוכה, ולפי"ז תוכן מצות שחיטה היא חובת הנהגה כשאר עשין. אמנם יתכן שתוכן העשה אינו חובת הנהגה ולעולם אין רגע שהאדם מחויב לשחוט, אלא שבכל רגע ורגע מוטלת על האדם חובה לקיום הדין שהכנת בהמה לאכילה תהי' ע"י שחיטה, ומוטל עליו לדאוג או לשחוט כדין או להימנע מהכנת הבהמה לאכילה, ועי' בהערה².

2. כתב הרמב"ם בריש הלכ' שחיטה "מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל" ונלשון הכס"מ בתש' להשגת הראב"ד בספה"מ עשה קמ"ו "שהיא עשה למי שירצה לאכול בשר שישחוט או ישחוט לו אחר"ל, ויש לחקור בדבריו האם

ואמנם ישנה דרך שניה בגדר המצוה, שמצות ציצית אינה חיוב הנהגה כמצוות תפילין ולולב וכיו"ב, אלא עשה שמחייב קיום דין שלבישת ד' כנפות צריכה להיות עם ציצית, דהיינו שאין רגע שבו העשה מחייב בהנהגה כלשהי [ללבוש בגד מצויץ או להטיל ציצית בבגד], אלא תוכן העשה הוא לחייב בכל רגע ורגע לקיים את הדין שהלבישה צריכה ציצית, והדין מתקיים בין בלבישת ציצית ובין בהיעדר לבישת ד' כנפות, ואם לבש ציצית מברך שאז היא השעה שעושה מעשה של קיום הדין וזהו מעשה מצוה, ואע"פ שלא הי' חיוב בלבישה.

ולכן מתחילה סברו התוס' שכאשר לובש בגד ללא ציצית נחשב שמבטל את העשה בקו"ע, ואע"פ שעצם ביטול העשה הוא שוא"ת נשהי הביטול אינו במה שלבש בגד ללא ציצית, אלא במה שלא לבש בגד עם ציצית מ"מ האדם מצידו עבר על העשה בקו"ע דבלבישת בגד ללא ציצית ביטל את חיובו ללבוש בגד עם ציצית, והנידון אם העקירה היא קו"ע או בשוא"ת תלויה באופן עקירת העשה מצד פעולת האדם ולא במה נעקר העשה בעצמותו.

וחידשו התוס' בתירוק שגדר העשה הוא כהמרדכי שרק אחר שלבש ד' כנפות מתחייב בציצית, ולכן במעשה הלבישה אין ביטול עשה, ורק במה שאחריה לא הטיל בבגד חוטי ציצית, נמצא שפעולת הלבישה היא רק ההיכתי תמצא לעבור על העשה לאחריה, ולא טמון בה גופא ביטול עשה, ובכחאי גוונא ביטול העשה נחשב בשוא"ת.

אמנם יתכן עוד שגדר העשה הוא חובה לקיום דין שדירורו של אדם צריך להיות בסוכה, ולדרך זו אין רגע מסוים שבו מתחייב לאכול בסוכה אלא שבכל רגע ורגע מוטלת על האדם חובה לדאוג או שלא לאכול חוץ לסוכה או שאכילתו תהי' בסוכה, וכעין הגדר שנתבאר במצות ציצית שנקטו התוס' בהו"א [ומ"מ אף אם העשה אינו מחייב דיור בסוכה אלא רק קיום דין, מ"מ מברך בישיבה בסוכה משום שאז עושה מעשה מצוה של קיום דין העשה].

והנה לפי הדרך השניה נשהעשה מחייב קיום דין לא יתיישב דינו של המרדכי שמוותר ללבוש בשבת ד' כנפות ללא ציצית, משום שבלבישה הוא מבטל עשה במה שעבר על הדין המוטל עליו שלבישת ד' כנפות תהי' עם ציצית.

לדרך זו תתיישב היטב הבנת ההו"א בתוס' שחייב מצות ציצית חל קודם הלבישה והלבישה היא ביטול עשה בקו"ע, שהרי לפי"ז ביטול העשה אינו במה שנמנע מללבוש טלית מצויצת, לפי שכלל לא הי' חייב בכך ולקיום הדין הי' מספיק שלא ילבש כלל בגד ד' כנפות, ונמצא שבלבישת הבגד עבר על דין העשה בקו"ע.

וחידשו התוס' בתירוק שגדר מצות ציצית היא כהמרדכי שאחר הלבישה מתחייב בהטלת ציצית ולכן ביטול העשה הוא בהיעדר הטלת הציצית וזהו שז"ל.

נידון המנ"ח בביטול עשה דציצית תלוי בב' הדרכים בגדר המצוה

עתה יש לשוב לדברי המנ"ח במי שלבש ציצית באופן של מצהב"ע, שלא קיים מצוה ומ"מ לא ביטל עשה, מכיון שציצית היא מצוה קיומית והביטול הוא רק אם לבש ד' כנפות ללא ציצית.

ולכא' נידון זה תלוי בב' הדרכים בגדר מצות ציצית, שלדרך המרדכי שכאשר לובש ד' כנפות מוטלת עליו מצוה חיובית, פשוט לכא' שאם לבש ציצית ללא קיום מצוה נחשב למבטל עשה, והרי הוא כמי שלא קיים מצות תפילין וכפי שהקשה הגרש"ש על המנ"ח מדברי המרדכי נואע"פ שעשה מעשה מצוה וכל שחסר הוא קיום המצוה, מ"מ חיוב התורה הוא לקיים מצות תפילין, ולא רק לעשות מעשה של הנחת תפילין.

אמנם אם נאמר שגדר העשה דציצית הוא חיוב לקיום דין שלבישת ד' כנפות תהי' עם ציצית נכמש"נ בהו"א בתוס', י"ל שבאופן שלבש ציצית ללא קיום מצוה לא ביטל עשה, לפי שאין רגע מסוים שישנה חובה על האדם לקיים מצוות ציצית, אלא שבכל רגע ורגע מחויב רק לקיום הדין ויכול גם לא לשים ד' כנפות כלל, ודוקא אם לבש ד' כנפות ללא ציצית ביטל את העשה מכיון שבזה עובר על הדין, אך בלבישת ציצית ללא קיום המצוה אינו עובר על הדין.

כוונתו שהרצון לאכילה מטיל חיוב מעשי של שחיטה, או שהמצוה ניתנה רק כחובה דינית שהכנת הבהמה לאכילה תהי' ע"י שחיטה "ואח"כ יאכל" (ומ"מ גם לצד זה אם מתה הבהמה מאליה ואכלה אינו עובר בעשה, ורק אם הרג את הבהמה ללא שחיטה כדין, כמבואר בתש' רבי אברהם בן הרמב"ם מובאת בספה"מ ברמב"ם פרנקל עמ' רע"ט).

והנה לשון הרמב"ם בספה"מ (מ"ע קמ"ו) "היא שצונו לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר יאכל בשר, ושלא יהי' להן הותר אלא בשחיטה לבד" ומאריכות לשונו משמע קצת שהעשה הוא חובה לקיום הדין שהייתר אכילה יהי' ע"י שחיטה.

וז"ל הכס"מ בריש הלכ' שחיטה בהסבר לשון הרמב"ם שם "כתב מי שירצה, לומר שאינה מצוה שחייב האדם לעשותה עכ"פ כמו תפילין וציצית שופר סוכה ולולב", וי"ל הרי גם בציצית מתחייב רק כשלוש ד' כנפות, ובמה שונה משחיטה שחייב רק כשבא לאכול, אמנם אם נפרש שהעשה היא חובה של קיום דין שחיטה לק"מ שבשחיטה לעולם אין רגע שמתחייב לשחוט ולא דומה לציצית (ולפי"ז יש לדקדק במה שכלל בדבריו מצות סוכה, ואולי כוונתו לזית ראשון בליל ט"ו). וע"ע לשון הרמב"ם במצות עשה דטבילה (ק"ט).

המחלוקת אם אוכל חוץ לסוכה עובר איסור בקו"ע תלויה בגדר מצות סוכה

עתה יש לשוב למצות ישיבה בסוכה, והובא מש"כ רעק"א שאוכל חוץ לסוכה נחשב למבטל עשה בשז"ל, ושיטת הפנ"י שיש איסור קום ועשה באכילה חוץ לסוכה.

ולהמתבאר י"ל שנחלקו בגדר מצות סוכה, שיתכן לפרש את גדר העשה בשתי דרכים, כדרך הגרש"ש שכאשר בא לאכול מתחדש עליו חובת הנהגה שיאכל בסוכה נוסף בדומה לגדר החיוב בציצית ע"פ לפי המרדכי, שבלבישת ד' כנפות מתחייב בהטלת ציצית.

אמנם יתכן עוד שגדר העשה הוא חובה לקיום דין שדירורו של אדם צריך להיות בסוכה, ולדרך זו אין רגע מסוים שבו מתחייב לאכול בסוכה אלא שבכל רגע ורגע מוטלת על האדם חובה לדאוג או שלא לאכול חוץ לסוכה או שאכילתו תהי' בסוכה, וכעין הגדר שנתבאר במצות ציצית שנקטו התוס' בהו"א נומ"מ אף אם העשה אינו מחייב דיור בסוכה אלא רק קיום דין, מ"מ מברך בישיבה בסוכה משום שאז עושה מעשה מצוה של קיום דין העשה.

ובזה תתפרש מחלוקת רעק"א והפנ"י, שרעק"א שם השווה בין מצוות סוכה למצוות ציצית אליבא דהמרדכי, והיינו שסובר כהדרך הראשונה שבבואו לאכול מתחדש עליו חיוב אכילה בסוכה, וממילא סובר שאוכל חוץ לסוכה נחשב למבטל עשה בשז"ל, לפי שהעבירה מצידו היא במה שנמנע מלאכול בסוכה, ולא במה שאכל חוץ לסוכה, ובפי' רבי אברהם מן ההר (סוכה כו"א) נקט כרעק"א שנחשב לשז"ל.

שלא קיים מצוה וגם לא עשה מעשה מצוה³, מ"מ כל שלא עבר על הדין לא ביטל את העשה.

טעם לחלק בין גדר מצות סוכה וציצית

והנה לכא' יש טעם גדול לנקוט כדרך זו שהעשה של סוכה כל שבעה הוא חובה לקיום הדין (כמש"נ לשיטת הפנ"י) ולא שכאשר בא לאכול מתחייב באכילה בסוכה (כמש"נ לשיטת רעק"א).

לפי שיש לדון בעיקר הגדר שישנה חובה לאכול בסוכה, מתי הוא הזמן שחלה עליו החובה, ולכא' כאשר מחליט וגומר בדעתו ובא בפועל לאכול, אלא שפשוט שאם יחזור בו או שתהי' לו מניעה לקיום החלטתו לא יחשב למבטל עשה, וא"כ הזמן והמצב שבו חלה עליו החובה אינו מוגדר, ואינו דומה למצות ציצית שבו יש מצב מוגדר שבהיותו לבוש בבגד מתחייב בהטלת חוטי ציצית.

ונמצא מעתה שיש מקום לחלק שאע"פ שכתב הבאור הלכה שבבלישית טלית ללא כונה מבטל עשה, במצות סוכה אין הדין כן ואם אכל ללא כונה לא ביטל עשה מאחר וגדר העשה אינו חיוב הנהגה אלא חיוב לקיום הדין שהדיוור יהי' בסוכה.

והנה יש עוד מקום לדון שמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה, ושלכן כוונת מצוה אינה לעיכובא, ועי' בהערה⁴.

3. דהיינו שהיעדר כונה למא"ד מצות צריכות כונה הוא חסרון בגוף המעשה ולא רק חסרון בקיום, וכמש"כ האח"ע ח' הגר"ח לר"ה כ"ח, קו"ש סי' ל"ג ובחי' רבי שלמה למסכת ר"ה, וכך לכא' מוכח ממה שאיתא בגמ' שבעושה מצוה ללא כונה נחשב מתעסק.

(והנה יש מקום לומר שיחשב למבטל עשה מכיון שהדין שהעשה מחייבו הוא שאכילתו בסוכות תהי' באופן של עשיית מצות סוכה, אמנם בפשטות הדין שהעשה מחייבו לא שייך לעשיית המצוה אלא רק מחייב אכילה בסוכה, אלא שע"י קיום הדין מתקיימת ממילא מצוה, ואם קיים את הדין ללא מצוה לא ביטל את דין העשה).
4. יש לדון אם עיקרה של מצות סוכה במעשה או בתוצאה.

איתא במשנה (סוכה מחא) "סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו" והר"ן שם פירש בטעם הדבר "דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשב שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה", ומבואר בזה שיש חיוב על האדם שתהי' לו סוכה כל שבעה, ואפ"י ביום השביעי שגמר את אכילתו מ"מ מחויב שתהי' לו סוכה.

ושמעתי מדברותי לבאר דברי הר"ן שמדין מצוות סוכה נדרש שהאדם יקבע את דירתו בסוכה, והיינו שהחיוב אינו רק לעשות מעשי דיור של אכילה ושינה בסוכה, אלא שקביעות דירתו תהי' בסוכה, ונפק"מ שגם כשאינו יושב בסוכה בפועל מ"מ צריך שתהי' סוכה כל שבעה שבה נקבע דיורו, ויש לכך משמעויות נוספות בראשונים ואכמ"ל.

ואמרו שלפ"ז יתכן שמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה כמצות מעקה וכי"ב ולא מצוה שעיקרה במעשה כמצות לולב, לפי שגדר המצוה הוא לקבוע דיור בסוכה ופעולות הדיור (כאכילה ושינה) אינם עצם המצוה אלא הם המביאים לתוצאה של קביעות דיור בסוכה.

והנה רש"י במשנה שם פירש שהטעם שלא יתיר את סוכתו הוא מפני חשש דרבנן, ומשמע שחולק על דברי הר"ן שישנה חובה שתהי' סוכה כל שבעה, ולהדיא כתב בתש' הרשב"א ח"ג רפ"ז שמי שהי' עוסק במצוה עד יום אחרון של חג וכלל לא ישב בסוכה, אינו מתחייב בכך גם ביום האחרון, ומ"מ יתכן שגם לשיטתם גדר המצוה היא ליצור תוצאה של קביעות דיור בסוכה, אלא שסוברים שאין כל חובה לדור, ורק שאם קובע דיור מחויב שיהי' זה בסוכה.

מעתה הי' מקום לדון שהאוכל בסוכה ללא כונה לא יחשב למבטל עשה לפי ש"ל שבמצות שעיקרה בתוצאה אין תנאי של כונה, וכ"כ הקובץ שעורים (כתובות ס"ק רמ"ט).

אמנם מדברי הבאור הלכה שבבלישית טלית ללא כונה נחשב למבטל עשה, משמע שגם במצוה שעיקרה בתוצאה הכוונה מעכבת משום שלכא' הטלת הציצית בבגד היא מצוה שעיקרה בתוצאה (ועי' בקו"ש שם ס"ק ר"נ).

אמנם שיטת הפנ"י תתבאר ע"פ הצד השני שגדר העשה אינו חיוב הנהגה אלא חובה לקיום דין שהאכילה והשינה צריכים להיות בסוכה, ולכן כאשר אוכל חוץ לסוכה נחשב בזה למבטל עשה בקום ועשה, לפי שעובר על הדין במה שאכל חוץ לסוכה ולא במה שנמנע מלאכול בסוכה נוכמש"נ לעיל בהסבר קושיית התוס' בציצית.

והנה הפנ"י נקט בלשונו שאם אוכל חוץ לסוכה "איכא נמי איסורא בקום עשה", וכוונתו שהאכילה חוץ לסוכה אינה רק היכי תמצא להימנע מקיום העשה, כמו חתן שפטור מקר"ש, אלא שהאכילה אסורה בעצמותה מכח העשה.

יש לדון בעיקר הגדר שישנה חובה לאכול בסוכה, מתי הוא הזמן שחלה עליו החובה, ולכא' כאשר מחליט וגומר בדעתו ובא בפועל לאכול, אלא שפשוט שאם יחזור בו או שתהי' לו מניעה לקיום החלטתו לא יחשב למבטל עשה, וא"כ הזמן והמצב שבו חלה עליו החובה אינו מוגדר, ואינו דומה למצות ציצית שבו יש מצב מוגדר שבהיותו לבוש בבגד מתחייב בהטלת חוטי ציצית.

ובזה יתבארו דברי הפרי מגדים שהובאו לעיל שאונן חייב בסוכה מכיון שאכילה חוץ לסוכה הוא איסור בקו"ע, ושמסיבה זו משלם יותר מחומש לצורך מצות סוכה.

דין אכילה בסוכה ללא כוונת מצוה תלוי בגדר העשה

מעתה יש לשוב לנידון שבירש הדברים, שדעת הבאה"ל שלובש טלית ללא כוונת מצוה נחשב למבטל עשה, ויש לדון מה הדין במי שיושב בסוכה ללא כוונת מצוה [באופן שאין סתמא לשמא].

ויתכן שתלוי בגדר העשה של ישיבה בסוכה, שאם המצוה היא חובת הנהגה כדרכו של הגרש"ש יחשב למבטל עשה, אמנם אם המצוה היא חובה לקיום הדין יש לדון שרק אם אכל חוץ לסוכה יחשב למבטל עשה מכיון שעבר על הדין שהאכילה צריכה להיות בסוכה, אך אם אכל בסוכה לא ביטל את מה שהדין מחייבו, ואע"פ

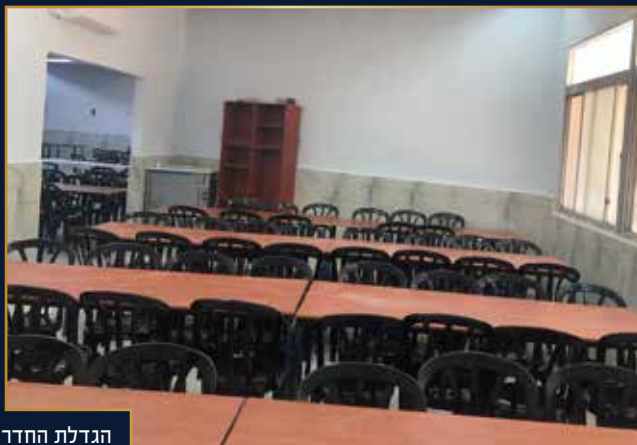


גדלת הפנימיה

חיצול סין הישיבה



גדלת החדר אוכל לפני אחרי



הגאון הרב גיורא דרקסלר שליט"א

בגדר דיני תקיעת שופר

א. סדר תקיעות שופר ודיניהם

איתא במשנה ר"ה ל"ג: "סדר תקיעות שלש של שלש שלש" כלומר שלש תרועות, ולכל תרועה יש תקיעה פשוטה מלפניה ומאחריה. **ובסוגיית** הגמ' שם ל"ג: -ל"ד. מבואר שסדר התקיעות נלמד מג' פסוקים. "יום תרועה יהיה לכם" [במדבר כ"ט, א'] "שבתון זכרון תרועה" [ויקרא כ"ג, ד'] "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש" [ויקרא כ"ה, ט']. **הפסוק** השלישי מדבר על תרועה של שנת היובל ביום הכיפורים, ובגמ' ר"ה ל"ג: לומדת מגזירה שווה של "בחדש השביעי" שתרועה זו נאמרה גם על ר"ה. **ומוסיפה** הגמ' שם "ומנין שפשוטה לפניה ת"ל "והעברת שופר תרועה", ומנים שפשוטה לאחריה ת"ל "תעבירו שופר" כלומר שמהמילים "והעברת" "תעבירו" לומדים שתוקעים קול פשוט לפני התרועה ואחריה. **ולסיכום**, נצטוונו מהתורה בתשע קולות שהם ג"פ תר"ת, וכן נפסק בשו"ע תק"צ, א'.

ב. מהי תרועה

הגמ' בר"ה ל"ג: אומרת שעל הפסוק "יום תרועה" איתא בתרגום "יום יבבא" ולשון "יבבא" נאמר גם אצל אם סיסרא "ותיבב אם סיסרא" [שופטים ה']. **ונחלקו** תנאים מהי "יבבא" תנא דמשנה ל"ג: סובר שהוא קול של "ילולי ילול" ופרש"י "כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכין זה לזה", והוא קול תרועה דידן. **ותנא** דברייתא שם סובר שהוא קול של "גנוחי גנח". ופרש"י כדרך החולין שמאריכין בגניחותיהן " והוא קול שבר דידן. ובגמ' שם ל"ד. שר' אבהו הסתפק שאולי קול תרועה של התורה כולל קול גניחה וקול יללא, ולכן התקין ר' אבהו תש"ת, תר"ת ותשר"ת.

ג. שיעור התרועה

איתא במשנה ל"ג: שיעור תרועה כג' יבבות. והתבאר לעיל שיבבא הוא קול קצר כדרך המיללין. ועפ"י כ' רש"י במשנה שם ד"ה שלש שלש קולות בעלמא כלשהו". **ותוס'** שם ד"ה שיעור הביא בשם ריב"א וריב"ם לחלוק על רש"י, שכל יבבא היא ג' קולות של כלשהו, ונמצא שג' יבבות שהוא שיעור של תרועה הם תשעה קולות של כלשהו. **קול** של "כלשהו" נקרא בלשון הפוסקים כח אחד, או טורמיטן המחבר תק"צ, א' הביא את ב' הדעות אם שיעור תרועה הוא ג' כוחות, או ט' כוחות.

ד. שיעור תקיעה

הגמ' ל"ג: מביאה ברייתא ששיעור אורך התקיעה כאורך התרועה. וכתבו תוס' שם ד"ה שיעור, שבסדר של תשר"ת צריך להאריך בתקיעה כשיעור שברים ותרועה. ובתקיעה של תש"ת, צריך להאריך בתקיעה כשיעור ג' שברים, לכן בתר"ת יאריך בתקיעה כשיעור ג' תרועות שהם ג' טורמיטים. לשיטת רש"י, וט' טורמיטים לשיטת הריב"ם. **וכ'** הפוסקים ששיעור אורך ג' שברים הוא גדול מאורך של ג' תרועות גם לשיטת הריב"ם שכל תרועה היא ג' טורמיטים, וג' תרועות, הם ט' טורמיטים.

יש ליישב בפשיטות דעת הר"מ, דהנה הגמ'
שואלת סתירה שבמשנה מבואר ששיעור תקיעה
כג' תרועות. ואילו בברייתא מבואר ששיעור
תקיעה כתרועה, ואיני מתירן שהמשנה מדברת
על כל הג' תקיעות שמחויבים לתקוע, וא"כ
שיעורם ג' תרועות, והברייתא מדברת על תקיעה
אחת ששיעורה כתרועה אחת. ולפי"ז פירש הר"מ
גם את המשך המשנה "שיעור תרועה כג' יבבות"
דקאי על ג' תרועות, וכמו הרישא של המשנה
לגבי תקיעה דהמשנה מדברת על ג' תקיעות.

טורמיטים, מ"מ ג' שברים הם מעט יותר מג' טורמיטים ולפי"ז גם בתקיעה של תש"ת צריך להאריך קצת יותר מהתקיעה של תר"ת, כי שיעור התקיעה הוא כשיעור התרועה.

ה. שיטת הר"מ בקול של תרועה

כ' הר"מ פ"ג משופר, "ג' היללה היא שאנו קוראים "תרועה", והאנחה זו אחר זו היא שאנו קוראים אותה ג' שברים " וכן בהמשך שם כ' "ותוקע תקיעה ואחריה ג' שברים וכו' ותוקע תקיעה ואחריה תרועה". **ומדויק** מלשון הר"מ ששבר מתחלק לג' קולות זה אחר זה, ואילו תרועה אינה מתחלקת לכמה קולות, ולכן אין מנין למספר הקולות שלה, והיא כמו "תקיעה" שהיא קול אחד, אלא שהתקיעה קול ישר והתרועה קול יללה. ולכן לא נתן הרמב"ם מנין לקולות התרועה, ודלא כתוס' ורש"י שכתבו מנין לקולות התרועה. **אלא** שיש להקשות על הר"מ מהמשנה ר"ה ל"ג: שאומרת שיעור תרועה כג' יבבות" וא"כ מפורש במשנה שגם התרועה מתחלקת לג' קולות של יבבה. וצ"ע. **ולענ"ד** יש ליישב בפשיטות דעת הר"מ, דהנה הגמ' שואלת סתירה

וכן מוכח גם בתוס' ל"ג: ד"ה שיעור וברא"ש ר"ה פ"ד, י' שכתבו דאם האריך בשבר נעשה לתקיעה, שקולו של שבר הוא קול ישר כקול התקיעה. נדאם נאמר שהוא קול "שבור" ודאי לא נחשב קול של תקיעה. וז"ל הרמב"ן בדרשותיו "אבל כפי הנראה וכו', אלא שזה קול פשוט סופו כתחילתו, וזה קול שבור כעין המיילל".

אלא שעדיין צריך באור לשיטת הר"מ למה בשברים שהם קול נגיחה, תוקעים ג' פעמים קול שבר, ואילו בתרועה שהיא קול יללא, תוקעים רק קול אחד של יללא. ונראה לפרש שכל זה לפני מנהגו של עולם, קול הנגיחה שאינו שונה כ"כ מקול פשוט, מבטא את כאבו של הגונח רק באופן שחוזר על עצמו לפחות ג' פעמים. ואילו קול יללא מבטא מצב של "בכי" גם בקול אחד ארוך של יללא, ופשוט.

ומבואר בריטב"א שגם השברים הם קולות ישרים. אלא שקצרים מקול התקיעה, ומלשון הריטב"א "וכל שבר בעצמו אינו נעשה לשברים".

אבל בהגהת אשרי ו"ה פ"ד אות ו' חלק על תוס' והרא"ש שהרי בסדר של תש"ת שיעור התקיעה הוא כשיעור של ג' שברים, ושיעור של ג' שברים הוא כ-ו' תומיטין. שהרי לשיטת רש"י כל קול של תרועה

**ולפי"ז אפי' אם בעל התוקע האריך לעשות
תרועה בשיעור של כ' טורמיטין, א"צ להאריך
בתקיעה אלא שיעור ט' טורמיטין. אבל הרמב"ן
בדרשותיו סובר דשיעור תקיעה כתרועה היינו
כתרועה דיליה, כלומר כאורך התרועה שעשה
בפועל. ואם רוצים להדר שיטת הרמב"ן, ראוי
שלא להאריך בתרועה הרבה יותר מט' טורמיטין
כדי שהתקיעה תהיה כאורך התרועה.**

נפסל השבר, א"כ לצאת שיטת רש"י והריב"ם בסדר אחד, כי לשיטת הריב"ם כל שבר צריך להיות מעט יותר מג' טורמיטין. **אמנם** להבנת הגה' אשר"י שבסדר תש"ת שיעור תקיעה לרש"י ו' טורמיטין יכול להאריך בכל שבר עד ה' טורמיטין ואז יוצא בזה גם את שיטת הריב"ם.

י"א. הנהגה למעשה באורך התקיעות
במחזור המבואר הל' תקיעת שופר מובא מהגר"ש דבליצקי שצריך להאריך בתקיעות של תשרי"ד שניות כדי לצאת בודאי את שיטת הריב"ם, שסובר דתש"ת הם יותר מ"ח טורמיטין. וכפי מה שבדקנו אם נושה ג' שברים באורך ב' שניות יוצא גם שיטת הריב"ם, וגם שיטת רש"י אליבא דהגהת אשר"י, דאז כל שבר לחוד אינו יותר מה' טורמיטין. **והערה** נוספת, דמשמעות שיטת כל הפוסקים גמה שמבואר בגמ' דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, היינו כפי אורך התרועה ע"פ ההלכה שהוא ט' טורמיטין.
ולפי"ז אפי' אם בעל התוקע האריך לעשות תרועה בשיעור של כ' טורמיטין, א"צ להאריך בתקיעה אלא שיעור ט' טורמיטין. אבל הרמב"ן בדרשותיו סובר דשיעור תקיעה כתרועה היינו **כתרועה דיליה**, כלומר כאורך התרועה שעשה בפועל. ואם רוצים להדר שיטת הרמב"ן, ראוי שלא להאריך בתרועה הרבה יותר מט' טורמיטין כדי שהתקיעה תהיה כאורך התרועה.

יב. שברים או תרועה שעשאן בב' נשימות
איתא בגמ' סוכה נ"ג: וערכין י'. מח' ר' יהודה וחכמים במנין התקיעות שהיו במקדש. ושורש מחלוקתם שלחכמים תר"ת הם ג' מצוות ולכן נחשבים כג' תקיעות. ולר' יהודה הם חדא מצוה, ונמנים כתקיעה אחת. **ועוד** איתא בגמ' שם שאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כלומר שלא יפסיק ביניהם. ומסק' הגמ' דדין זה הוא אליבא דר' יהודה שמחשיב את הג' קולות כמצוה אחת ותקיעה אחת. **וכ'** הראשונים בשם ר"ת + עי' ר"ן סוף ר"ה דג' שברים צריכים

הוא טורמיט אחד, והתקיעה היא ג' טורמיטין כאורך ג' תרועות, וא"כ מסתבר שכל שבר הוא כ-ב' טורמיטין, ארוך מקול אחד של תרועה, וקצר מקול של תקיעה, ונמצא שג' שברים הם ו' טורמיטין. וכיון ששיעור תקיעה בסדר תש"ת הוא ו' טורמיטין, א"כ בכל שבר אם האריך רק כ-ה' טורמיטין אין זה כקול של תקיעה, אלא כקול של שבר.

ובאמת שיטת התוס' והרא"ש בדעת רש"י צריכה באור, דמה בכך שבסדר תר"ת תקיעה הוא ג' טורמיטין כדי לפסול קול של שבר באורך ג' טורמיטין, הרי עכשיו הוא עוסק בסדר של תש"ת שאורך התקיעה הוא לפחות ו' טורמיטין?

ונראה בבאור שיטתם דבאמת תקיעה באורך של ג' כוחות כלשהו שם "תקיעה" עליה, כמו שתוקעים בסדר תר"ת. ומה שצריך להאריך בסדר תש"ת בכל תקיעה כשיעור ו' כוחות נשהם כשיעור ג' שברים וכל שבר ב' כוחות הוא רק משום "שיעור" התקיעה, דכיון ששיעור תקיעה כשיעור התרועה ושיעור ג' שברים הוא ו' כוחות לכן צריך להאריך בכל תקיעה כשיעור השברים, אבל אין זה אומר שתקיעה בפחות מו' טורמיטין אין עליה שם תקיעה, ולכן גם בסדר תש"ת כל שמאריך בכל שבר ג' טורמיטין הופך השבר להיות תקיעה, וכמו שבסדר תר"ת יש לו שם של תקיעה.

ובאמור המחבר תק"צ, פסק כתוס', אבל הרמ"א שם הביא את שיטת הגהת אשר"י ו"א דאין לחוש אם האריך בשברים קצת ובלבד שלא יאריך יותר מדאי".

ומה שסיים הרמ"א "ובלבד שלא יאריך יותר מדאי" היינו משום שלשיטת רש"י שתרועה היא ג' כוחות כלשהו א"כ שיעור תקיעה הוא ג' כוחות וא"כ כל שבר הוא פחות מג' כוחות והוא כ-ב' כוחות, ונמצא ששיעור תקיעה בתש"ת הוא כו' כוחות.

א"כ גם לשיטת הגה' אשר"י אם יאריך בכל שבר ו' כוחות הרי נעשה לתקיעה. ולכן סיים הרמ"א שלא יאריך יותר מדאי" כי אורך של ה' כוחות כלשהו, הוא קול קצר, ואין להאריך בכל שבר כשיעור יותר מה' כוחות.

ומה שכתב "יותר מדאי", כוונתו לאפוקי מהדעה השניה שמביא המחבר שהיא דעת הריב"ם שאורך התרועה ט' טורמיטין, ואפשר להאריך בכל שבר כ-ח' טורמיטין ועדיין לא נעשה "תקיעה" שאורכה ט' טורמיטין.

ט. שיעור אורך התקיעה

לשיטת הריב"ם ששיעור תרועה ט' טורמיטין ושיעור ג' שברים הוא מעט יותר, כ' המחבר תק"צ, ג' שצריך להאריך בתקיעה כשיעור י"ח טורמיטין, והמ"ב שם, י"ד כתב שצריך להאריך מעט יותר מ-י"ח טורמיטין, בגלל שאורך השברים מעט יותר מ-ט' טורמיטין.

וכ' המחבר שמי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים המצוה, לא כריב"ם שצריך להאריך בתקיעה, ולא כרש"י שהשבר צריך להיות קצר.

י. האם יש אפשרות לצאת שיטת רש"י והריב"ם בסדר אחד של תקיעות

להבנת תוס' והרא"ש בשיטת רש"י, שאם האריך בכל שבר ג' כוחות

לעשותם בנשימה אחת, אף לדעת חכמים, כיון שבמקום תרועה הם עומדים והוא קול אחד, וכ"כ תוס' ערכין שם דכמו לר' יהודה אסור להפסיק בין תקיעה לתרועה, ה"ה לדידן כל תקיעה או שבר או תרועה אסור להפסיקה כיון שהיא קול אחד.

ומשמע בראשונים שדין זה לעיכובא, ואם עשה תקיעה או שברים או תרועה בב' נשימות ה"ז קול פסול.

והמג"א תק"צ, ז' סובר שלדעת המחבר בדיעבד אם עשאו בב' נשימות כשר, וכן הכריע הט"ז ס"ק ח'.

והגר"א בבאורו תמה על המג"א, וכ' שאין אף שיטה שמכשירה קול שופר שעשאו בב' נשימות.

וכן פסק המ"ב, ט"ז ושעה"צ, י"ד דהפסק נשימה פוסל.

ויש לציין מקור לשיטת המג"א והט"ז להכשיר קול אחד בב' נשימות, והוא מרש"י סוכה נ"ג: ד"ה ולא כלום שכ' על דעתו של ר' יהודה שאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, שלא הפסיק יותר מכדי נשימה, ומ' שלהפסיק בין תקיעה לתרועה כדי נשימה כשר לר' יהודה.

וכיון שהמקור של הראשונים והפוסקים לפסול קול אחד בהפסק נשימה הוא מר' יהודה שמחשיב תר"ת לקול אחד. א"כ לד' רש"י שהפסק נשימה לא נחשב הפסק לר' יהודה, ה"ה לדידן שהפסק כדי נשימה לא נחשב הפסק. אך לדינא קי"ל כשאר כל הראשונים שפוסלים בהפסק נשימה.

ג. מחלוקת ר"ת והראשונים איך לעשות ש"ת

הר"ן ר"ה נ': ד' הרי"ף ד"ה מתקיף כ' שנח' הראשונים אם לעשות ש"ת בנשימה אחת או בב' נשימות. בשם ר"ת בתשובה כתב דכיון שאין דרך בני אדם לגנוח (נשברים) נ' ולילל (תרועה) בנשימה אחת, צריך להפסיק בנשימה בין השברים לתרועה.

אבל הרמב"ן סובר דהיות ועושים ש"ת משום קול אחד של "תרועה" הפסק של נשימה בין השברים לתרועה פוסל את הקול. וכמו לר' יהודה שסובר דאין להפסיק בין תקיעה לתרועה, כ"ש לדידן בתרועה עצמה.

ובהגה אשר"י ר"ה פ"ד אות י' הביא ד' הרמב"ן והשיג עליו, דהיות ומקור הרמב"ן הוא משיטת ר' יהודה בתר"ת, ושם פירש רש"י סוכה נ"ג: ד"ה ולא כלום "לא היה מפסיק בינתיים אלא כדי נשימה" כלומר דכל שמפסיק "כדי נשימה" לא נחשב הפסק, א"כ ה"ה לדידן בש"ת שצריך להפסיק כדי נשימה.

נמה שכ' ר"ת שאין צורך לגנוח ולילל בנשימה אחת, מקורו מר' יהודה דכמו בתר"ת כיון שאין דרך לעשותם בנשימה אחת ולכן כ' רש"י שצריך להפסיק כדי נשימה, ה"ה בש"ת שאע"פ שהם קול אחד צריך להפסיק כדי נשימה.

ויל"ע מה כוונת רש"י במילים "הפסק כדי נשימה" האם כוונתו, שמפסיק בנשימה, ומה שאמר ר' יהודה "ולא כלום" היינו שלא יפסיק יותר מנשימה, אלא ינשום אחרי התקיעה ומיד יריע. או שכוונתו להיפך, שלא ינשום ביניהם, אלא יפסיק משהו כדי נשימה.

ונו"מ בנידון זה לשיטת ר"ת בש"ת נשלפי הגהת אשר"י דימה ר"ת עשיית ש"ת לתר"ת אליבא דר' יהודה לפירושו של רש"י. האם צריך לנשום בין השברים לתרועה, או שדי שיפסיק שיעור בכדי נשימה, והכל בנשימה אחת.

גם בשיטת הראשונים החולקת על ר"ת מצאנו חילוקי לשונות בין הרמב"ן לרא"ש. הרמב"ן כ' שצריך לעשות "בנשימה אחת", והרא"ש כ' שלא יפסיק ביניהם כלל.

והחזו"א או"ח קל"ו, א' הבין שהם חולקים, לרא"ש אין להפסיק כלל בין השברים לתרועה, וצריך להריע מתוך השבר, ולד' הרמב"ן צריך להפסיק מעט בין התרועה לשבר.

וכ"כ הב"י תק"צ "ונראה דלדעת האומרים לעשותן בנשימה אחת, מ"מ צריך להפסיק ביניהם מעט".

וכ"כ המ"ב שם, י"ח "אין להפסיק ביניהם בנשימה וכו', ומ"מ לא יתקע

ומדברי המ"ב והחזו"א מתבאר ששני הנידונים תלויים זה בזה, שאם לשיטת ר"ת צריך להפסיק בנשימה ממש בין השברים לתרועה, אז לשיטת החולקים עליו לא יפסיק בנשימה, ומ"מ יפסיק מעט ולא כדי נשימה, וכך נקט המ"ב לדינא, ע"פ הבנת הרמב"ן דלעיל.

שברים תרועה בכח אחד בלתי שום הפסק וכו' אלא יפסיק מעט". **ומדברי** המ"ב והחזו"א הנ"ל מתבאר ששני הנידונים תלויים זה בזה, שאם לשיטת ר"ת צריך להפסיק בנשימה ממש בין השברים לתרועה, אז לשיטת החולקים עליו לא יפסיק בנשימה, ומ"מ יפסיק מעט ולא כדי נשימה, וכך נקט המ"ב לדינא, ע"פ הבנת הרמב"ן דלעיל.

אבל החזו"א נקט לעיקר כד' הרא"ש שגם לר"ת לא מפסיק בין השברים לתרועה בנשימה אלא מעט בפחות מכדי נשימה. ולד' הרא"ש אינו מפסיק כלל ומריע מתוך השבר.

יד. האם לשיטת ר"ת יוצאים גם בנשימה אחת

המחבר תק"צ ד', הביא את שיטת ר"ת בלשון זו "א"א שא"צ לעשותם בנשימה אחת". ומלשון זה מוכח שנקט שגם לר"ת אם תקע בנשימה אחת יצא. וכן מבואר בב"י ד"ה ונ' להנהיג, שכתב שנראה להנהיג לעשות ש"ת בנשימה אחת כי בדיעבד יצא בזה גם לר"ת, והמ"ב שם, י"ז הביא שכן גם ד' הב"ח.

אמנם בשו"ע כתב שירא שמים יצא ידי כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות.

ובעניי מצאתי בתה"ד קמ"ב להיפך שלר"ת אם עשאו בנשימה אחת לא יצא. ובס"ד מצאתי שהב"ח הביא ד' תה"ד אלו, אלא שהכריע כב"י שלר"ת יוצא בנשימה אחת, וגם המ"ב לא הזכיר כלל את התה"ד. ■

הגאון הרב ישראל דז'ימטרובסקי שליט"א

כמה נידונים בענין מעקה בסוכה

מחיצת סוכה ע"ג מדרגה גבוהה ג"ט

כתב הגרשז"א במנחת שלמה ח"ב סי' מח (ובהוצאה הראשונה תניינא נ"א) שיש לחוש לפסול מחיצה עשרה בסוכה הנמצאת ע"ג מדרגה גבוהה ג"ט ורוחבה ג"ט, כיון שבאופן זה יש הפסק יותר משיעור לבוד בין המחיצה לקרקע הסוכה וכתב שטעם הפסול הוא משום מחיצה תלויה ואע"פ שהמחיצה סתומה בתחתיתה אינו מועיל כיון שאין המחיצה מחוברת לקרקע הרשות.

הגרשז"א הביא לזה שתי ראיות חדא ממש"כ החזו"א סי' ס"ח סק"י שפסול מחיצה תלויה אינו מטעם בקיעת גדיים שהרי מחיצת ים אין בה בקיעת גדיים אלא דגים ואינה נחשבת בקיעה ומהני רק מחמת קולא שהקלו במים, ובע"כ הוא מטעם שאין אומרים גוד אחית במחיצה ועיי"ש שהוכיח כן גם מהמאירי סוכה ט"ז וס"ל לגרשז"א שה"ה במחיצה סתומה כיון שאינה מחוברת לקרקע לא מהני דמה לי הפסק אויר ומה לי הפסק אחד. שנית הוכיח מהסוגיא בשבת קא"א בדין ביצאתא דמישן שהן ספינות שרחבות למעלה ומתחדדות בשפוע כלפי מטה עד כחודו של סכין כמו שפרש"י שם ואמרו בגמ' שאם אין שעור קרקע בתחתית הספינה דהיינו שאין

**כיון שלפני המילוי אין המחיצה מחוברת לקרקע
אלא כנגדה יש אויר דינה כמחיצה תלויה ואינה
מחיצה כלל ודין ראוי למלא לא נאמר אלא
כשמחוברת לקרקע ורק יש חסרון תשמיש וכן
פרשו הרשב"א שם והחזו"א סי' ס"ח סקי"ג
את דעת רש"י, ומזה למד הגרשז"א לנידו"ד
שכיון שכנגד המחיצה יש אויר והיא עצמה אינה
מחוברת לקרקע לא יועיל מה שסתומה בתחתיתה
ועדיין תחשב מחיצה תלויה כמו שפרש"י
בביצאתא דמישן.**

מתרחבות לרוחב ד"ט בפחות מג"ט מהקצה התחתון, אינן נחשבות כמחיצה ופרש"י שם שדינן כמחיצה תלויה וחזינן שאע"פ שסתומות בתחתיתן נחשבות "תלויה". ובעיקר דברי רש"י יש להקשות מדוע

הוצרך לפסול מטעם מחיצה תלויה הרי כאן אין לספינה קרקע כלל וכל מחיצה שאין לה קרקע ברוחב ד"ט אינה מחיצה ולא מטעם תלויה, ונראה באורו שכיון שספינות אלו הולכות ומתרחבות ובגובה ג"ט כבר יש רוחב ד"ט היה אפשר לטעון שנחשיב את קרקע הרשות מאותו רוחב ולמעלה ואע"פ שאין שם קרקע רק אויר אפשר"ל שכיון שראוי למלא נוכל להחשיבו כקרקע עוד לפני המילוי וכמו שהוכיחו תוס' שם מהסוגיא בעירובין ע"ח,א, ע"ז ענה רש"י שכיון שלפני המילוי אין המחיצה מחוברת לקרקע אלא כנגדה יש אויר דינה כמחיצה תלויה ואינה מחיצה כלל ודין ראוי למלא לא נאמר אלא כשמחוברת לקרקע ורק יש חסרון תשמיש וכן פרשו הרשב"א שם והחזו"א סי' ס"ח סקי"ג את דעת רש"י, ומזה למד הגרשז"א לנידו"ד שכיון שכנגד המחיצה יש אויר והיא עצמה אינה מחוברת לקרקע לא יועיל מה שסתומה בתחתיתה ועדיין תחשב מחיצה תלויה כמו שפרש"י בביצאתא דמישן.

ונראה שיש לדחות ראיות אלו, הראיה ממש"כ החזו"א שפסול מחיצה תלויה אינו מטעם בקיעת גדיים אלא מטעם שא"א גוד אחית במחיצה אינו ענין לנידו"ד דכל דברי החזו"א אמורים במחיצה התלויה באויר ממש, וכן כתב להדיא בסי' ס"ח סק"כ שכל שהמחיצה סתומה בתחתיתה אינה נחשבת תלויה ולקמן יתבאר יותר, ובר מן דין יש לציין שברביטב"א בשבת ק"א מבואר שלא כיסוד החזו"א אלא שפסול מחיצה תלויה הוא מחמת הבקיעה ולדבריו בסתום תחתיה פשוט שכשרה וכ"ד כמה אחרונים עי' סי' שנה"ה הע' דרשו 5, והראיה מביצאתא דמישן ג"כ יש לדחות דשם איירי שאין לספינה קרקע כלל וא"א להכשיר אלא כנגד המקום הרחב ושם הרי יש אויר בזה חשיב מחיצה תלויה אע"פ שסתומה בתחתיתה דסתומה זו אינה מועילה כלום דאינה מחברת אותה לשום קרקע אבל בנידו"ד שיש קרקע לסוכה אפשר"ל שגודרת שפיר הסוכה דמנלן שצריך שתהא באותו מפלס של הקרקע שהרי מצד המחיצה אינה נחשבת תלויה כיון שסתומה בתחתיתה.

אמנם טענה זו יש לטעון גם כנגד החזו"א בסי' ס"ח סק"כ שכתב שאע"פ שמחיצה הסתומה בתחתיתה אינה נחשבת תלויה מ"מ אם אינה מתחילה באותו מפלס של הקרקע וכגון אם תהא מציאות של מחיצה כשרה ע"ג מחיצה פסולה נומציאות זו קיימת בנד"ד לענין סוכה שהג"ט התחתונים אינם מצטרפים לעליונים כמבואר בסוגית סוכה שחקק בה דף ד,אן א"א להכשיר אלא מכח מה שראוי למלא ובלא"ה אינה מועילה דבעינן שתהא מחוברת לקרקע הרשות ולפ"ז בנד"ד במחיצה ע"ג מדרגה בסוכה בדרך כלל לא נוכל להכשיר שהרי במקום רחב שאין דרך למלא אותו א"א ראוי למלא כמש"כ החזו"א סי' ס"ח סק"ג וכ"כ תוס' גיטין טו,ב ד"ה גידוד וא"כ הדרא טענת הגרשז"א למקומה לפסול המחיצה נאמנם לא מטעמיה. ולפ"ז גם נראה שמה שצייד הגרשז"א לבסוף להכשיר מטעם סברת הדבר שמואל והרמ"ז שהובאו בשערי תשובה סי' תרל"ד סק"ב שקרקע אינה חייבת להיות במפלס שוה ואפשר לצרפם לשיעור ז"ט בסוכה, אינו ברור להקל דבחזו"א הנ"ל

למלא הספינה אפי' אם נימא שבעלמא המחיצה צריכה להתחיל מהקרקע ובמקום אחר הכריע שאינה צריכה וכמש"כ.

וכן משמע פשטות הגמ' בסוגית חקק (סוכה דף ד') שאמרה שאם הרחיק את החקק ג"ט מהמחיצה אין החקק מצטרף להשלים שעור עשרה משמע שדוקא להשלים שעור עשרה אינו מצטרף אבל אם יש במחיצה העליונה שעור עשרה אין קפידא במה שחקק במרחק ג"ט דאל"כ נימא חידוש טפי שכל חקק במרחק ג"ט פוסל הסוכה.



אמנם בניד"ד שכבר יש קרקע שוה בשיעור סוכה אפשר שכל הנך פוסקים יכשירו וכן באמת משמע מדבריהם שהרי לא פסלו אלא כשצריך להשלים את הז"ט ע"י שני מפלסים ומשמע שבלא"ה אינו פוסל ועיין לקמן בסוף הסעיף.

אמנם בניד"ד שכבר יש קרקע שוה בשיעור סוכה אפשר שכל הנך פוסקים יכשירו וכן באמת משמע מדבריהם שהרי לא פסלו אלא כשצריך להשלים את הז"ט ע"י שני מפלסים ומשמע שבלא"ה אינו פוסל ועיין לקמן בסוף הסעיף.

וכ"מ בב"ח ס"ס תרל"ג וכן בערוך לנר, הב"ח באר דעת הטור שא"ל לשבת ע"ג המדרגה שבין החקק למחיצה משום שאין שעור מחיצה מעל המדרגה ומבואר שהבין שהמדרגה חולקת מקום לעצמה ומ"מ אם יש מעליה י' טפחים כשרה. וכן מוכח מהערוך לנר דף ד,א שהסתפק באופן שחקק זע"ז באמצע הסוכה ומעל החקק הסכך גבוה כ' אמה האם כשר עיי"ש ומשמע שבפחות מכ' אמה פשיטא ליה שהסוכה כשרה אע"פ שהמחיצות הן מעל מדרגה (הובאה הוכחה זו בס' הסוכה במהד' החדשה בירורים כ"ח)

וכן משמע קצת מהמבואר בשו"ע סי' שס"ג סכ"ו שא"צ שהמחיצה תהא סמוכה לרשות ושם איירי לענין צוה"פ בראש המבוי ובסמוך לה התקרה נמוכה פחות מ' ואעפ"כ גודרת המבוי אם בהמשך יש גובה י' והחלק הנמוך אינו חוצץ דנידון כחורי הרשות כמו שבאר החזו"א סי' ס"ה סקנ"ז וחזינן שאין המחיצה צריכה להיות סמוכה לרשות עצמה וכ"ש שיועיל בניד"ד שסמוכה לרשות אמנם יש לחלק שבניד"ד היא רחוקה בגובה ושם רחוקה במשך אבל כאמור אין מקור ולא מסתבר לחלק בזה.

וכן משמע קצת מדין החלון המבואר באות הבאה שכשר לצוה"פ אע"פ שתחילתו מעל ג"ט מהקרקע ומוכח כנ"ל שמחיצה יכולה

מוכח שחולק ע"ז שהרי כתב שמחיצה אינה מתרת אלא כנגדה ומוכח שאין רואים החלק הסתום שמתחת המחיצה כהמשך קרקע הרשות וכן רבים מפוסקי זמנינו (הובאו שם במהד' דרשו הע' 8) חולקים ע"ז שאין לצרף שני מפלסים לשיעור זע"ז בסוכה ומטעם שלא ניחא תשמישתיה.

אמנם בניד"ד שכבר יש קרקע שוה בשיעור

סוכה אפשר שכל הנך פוסקים יכשירו וכן באמת משמע מדבריהם שהרי לא פסלו אלא כשצריך להשלים את הז"ט ע"י שני מפלסים ומשמע שבלא"ה אינו פוסל ועיין לקמן בסוף הסעיף.

העולה ממש"כ שלכא' אין לנו מקור

לפסול מחיצה ע"ג מדרגה לא מטעם מחיצה תלויה וגם לא מטעם שחסר קרקע אלא שדעת הגרשז"א שצריך שהמחיצה תתחיל באותו מפלס של הקרקע ובלא"ה נחשבת מחיצה תלויה וכן נראה לכא' שיחמיר החזו"א

אלא שלשיטתו אינו מטעם מחיצה תלויה אלא משום שמחיצה צריכה להתחיל ממפלס הקרקע ובאופן זה מהני אם ראוי למלא אבל אין זה שייך בניד"ד, אמנם לא התברר טעמו ואולי הוא ממה שייסד בסי' עט סק"א ובסי' קיב סק"ו שמחיצה צריכה להתחיל בי' טפחים התחתונים הסמוכים לקרקע והוכיח כן מהסוגיא בעירובין טז,ב שציירה עומ"ד בערב דוקא באופן שהעומ"ד הוא בי' טפחים התחתונים וגם זה צ"ע דשם רק התחדש שצריך שהי' טפחים התחתונים יהיו סתומים ולא שיהא רובו פרוץ אבל בנד"ד שהחלק התחתון סתום ומעל זה יש מחיצה תמוה לומר שלא תגדור את הרשות שהרי כל הרשות סתומה נש"ד בקובץ ישורון י"א עמ' תשיא שהגרש"י גלבר שליט"א הביא הסברא הנ"ל לפסול והוא דחה שהמדרגה עצמה יכולה להחשב כקרקע (וכ"כ הרמ"ז שיובא לקמן) אמנם לפי מה שנביא בסמוך מהחזו"א יש להכשיר אפי' אם תחתיו אינו קרקע כיון שכל פחות מעשרה אינו חולק רשות לעצמו.

אמנם נראה להוכיח שגם החזו"א גופיה הכשיר מחיצה שמתחילה

מעל ג"ט אם המקום שתחתיה סתום וזה ממש"כ בסי' קי"א סק"ב גבי מבוי שמחיצות האורך שלו הולכות בשפוע של תל המתלקט וכתב שיכול להעמיד לחי ע"ג המדרון למעלה מג"ט לגדור הרוח הרביעית ואין בזה חסרון מחיצה תלויה כיון שסתום תחתיו הרי להדיא שמחיצה שמתחילה מעל ג"ט שהם סתומים כשרה וכאן הוא חידוש טפי ממדרגה שבמדרגה אפשר לראות אותה כהמשך הקרקע כיון שראשה שטוח אבל ע"ג התל הוי ממש ע"ג מחיצה ובכ"ז הכשיר החזו"א וטעמו מובן דכל שמתחילה בפחות מגובה י' אין כאן סילוק מחיצה והכל רשות אחת וכ"ש שבניד"ד יש להכשיר, ולכן נראה שהחזו"א בסי' ס"ח סק"כ לא נחת לנידון זה דאין זה מענין הסוגיה שם ורק בא לבאר דעת תוס' שמהני מה שראוי

**לפ"ז גם פשוט שאפשר לשבת ע"ג המדרגה
שהרי כולה בתוך הסוכה ובאופן שהמדרגה גבוהה
עשרה יתבאר באות ג'. ויש להוסיף שאין נפ"מ אם
המדרגה סתומה בתחתיתה או שעשויה כמין דף
שבולט החוצה ויש אויר תחתיה בכל אופן אין זו
מחיצה תלויה כיון שיש לה קרקע משלה וכמש"כ
החזו"א סי' ס"ח סק"י וכדמוכח מדין הספינה הנ"ל
ומעוד מקומות.**

להתחיל מעל ג"ט אם סתום תחתיה, אמנם יל"ד לדחות דשם גם המדרגה שתחת החלון מצטרפת לצוה"פ שמעליה המחיצה אבל אינו ברור ששייך צורך ולמש"כ הבאור בזה פשוט.

למעשה כבר הביא בספר הסוכה ח"ב ברורים כ"ה עמ' ת"ח בשם הרבה מפוסקי זמנינו להכשיר מחיצה מעל מדרגה והם הגר"י קנייבסקי, הגר"ש אלישיב וכן הגר"ש ואזנר בשבט הלוי ח"ח סי' קמה וגם הגרשז"א למעשה הכשיר בזה ולפ"ז גם פשוט שאפשר לשבת ע"ג המדרגה שהרי כולה בתוך הסוכה ובאופן שהמדרגה גבוהה עשרה יתבאר באות ג'. ויש להוסיף שאין נפ"מ אם המדרגה סתומה בתחתיתה או שעשויה כמין דף שבולט החוצה ויש אויר תחתיה בכל אופן אין זו מחיצה תלויה כיון שיש לה קרקע משלה וכמש"כ החזו"א סי' ס"ח סק"י וכדמוכח מדין הספינה הנ"ל ומעוד מקומות.

חלון האם יכול לשמש כצורת הפתח

מצוי במרפסות שיש חלון הזזה ע"ג מדרגה נראה שכאשר חלל החלון מתחיל בפחות מ' טפחים מהקרקע ויש בו שעור פתח היינו שיש בחללו לפחות רוחב ד"ט בגובה י' טפחים החלון נידון כצוה"פ כן מוכח בחזו"א סי' ע"ז סק"ה וכן משמע ברש"י עירובין י"א, א, על דברי הברייתא שם דפנות הללו שרובן פתחים וחלונות ופרש"י שאיכא צוה"פ בכולהו ומשמע גם בחלונות וכ"מ גם בסמ"ק סי' צ"ג שכתב סוכה שיש בה פתחים וחלונות ניתרת בצוה"פ. אולם באופן שצוה"פ היא לרוחב פתח הרשות ברוח הרביעית וקני צוה"פ עומדים על מדרגה גבוהה ג"ט כתב החזו"א סי' ע' סק"ח שהיא פסולה וצ"ל שאופן זה גרע כיון שרק הקנים מתחילים למעלה מג"ט וחלל צוה"פ הוא כנגד הקרקע הנמוכה אין דרך לעשות צוה"פ באופן כזה ואינו דומה לחלון שכל חלל צוה"פ נמצא בגובה שוה מעל המדרגה (בכתבי הגר"י אדלשטיין הובא במהד' דרשו סי' שני' הע' 91 כתב בשם החזו"א שכשרה גם באופן השני ומזה גם ראייה למש"כ שבעקרון יש להכשיר גם באופן זה שהרי הקנים סתומים תחתיהם והספק בזה הוא רק מחמת שנראה כפתחי שימאי ובספרו החמיר בזה החזו"א).

ובאופן שכל החלון מתחיל מעל י' טפחים נראה שאינו נחשב לצוה"פ (וכ"כ בכתבי הגר"י אדלשטיין הנ"ל) שהרי אינו משמש כפתח כמבואר בר"פ חלון (עירובין עו, א) שחלון נחשב כפתח רק כשמתחיל בתוך י' טפחים מהקרקע והרי צוה"פ יסודה מדין פתח. ואם נשאל מאי נפ"מ בזה הרי בלא"ה יש מחיצה עשרה מתחת לחלון **התשובה** **יש בזה נפ"מ לדין דופ"ע** לשי' הר"ן הסובר שאין אומרים דופ"ע כאשר המחיצה אינה מגיעה לסכך הפסול וכן סתם המ"ב סי' תרל"ג סק"כ ולמבואר גם אם יהא חלון ע"ג המחיצה לא יועיל שהרי אין לו דין מחיצה ונידון כאויר בעלמא אבל כשמתחיל בפחות מעשרה יש כאן מחיצה של צוה"פ שמגיעה עד הסכך, **ואם נשאל מנלן שצוה"פ מהני לדין דופ"ע** שמא דינה כמו גוד אסיק שאינו מועיל לדופ"ע

לשי' הר"ן, נראה לכא' ראייה להכשיר מדברי המג"א סי' תר"ל סק"ב (וכ"ד ש"פ כמובא במ"ב שם סק"מ) שמחיצה של פ"ת מועילה לדופ"ע והרי גם פ"ת אינה מחיצה ממשית ומנלהו שמועילה לדין דופ"ע אלא מוכח דס"ל שכל מחיצה שכשרה לסוכה מועילה גם לדופ"ע, וא"כ גם צוה"פ במקומות שמועילה בסוכה תועיל לדין דופ"ע, וגוד אסיק שאני שאינו כשר לסוכה כלל בפנ"ע כמבואר בדין סיכך ע"ג עמוד (וגם מוכח מדבריהם שאין בזה חסרון של שתי הלכות ביחד ואכמ"ל).

ישיבה בסוכה ע"ג מדרגה גבוהה עשרה

לעיל כתבנו שכאשר המדרגה שבצד הסוכה פחותה מגובה עשרה אפשר לשבת על גבה אפי' שרוחבה ג"ט ומעלה כיון שכולה נמצאת בתוך מחיצות הסוכה, אמנם באופן שהמדרגה גבוהה עשרה יש להסתפק שהרי בזה יש שעור מחיצה וא"כ לכאורה היושב ע"ג המדרגה נמצא מעבר למחיצות הסוכה, ואין לומר שהמחיצה שמעל המדרגה תועיל להחשיב המדרגה בתוך הסוכה שהרי מחיצת המדרגה התחתונה מסלקת את המחיצה העליונה ולא מיבעי לדעת החזו"א (סי' קי"א סק"א) שחריץ עמוק עשרה הנמצא בחצר אין מחיצות החצר מתירות אותו אלא גם לדעת המ"ב (סי' שני' סק"א) הסובר שאינו חולק מקום לעצמו הרי כתב שם שהוא דוקא באופן שמוקף ע"י מחיצות החצר מג' צדדים וזה לא שייך בנד"ד, אולם אעפ"כ נראה שיש סברא גדולה להכשיר דכיון שמדרגה זו היא מתשמישי הסוכה שהרי נוח לשבת עליה או לאכול עליה הרי היא בטלה לסוכה ואין המחיצות שלה מחלקות אותה משאר הסוכה ודמי לאצטבא גבוהה עשרה הנמצאת בתוך הסוכה שלא שמענו שיש בעיה בזה והיושב על גבה יוצא יד"ח סוכה, ומה שדנו הראשונים באצטבא גבוהה עשרה אם כשרה הוא דוקא בסוכה גבוהה כ' אמה ששאר הסוכה פסולה והנידון הוא להכשירה בפנ"ע מדין דופ"ע. כע"ז גם מצאנו בשו"ע סי' נ"ה סי"ט

שבימה של החזן אפי' שגבוהה עשרה אינה חולקת מקום לעצמה דהיא מתשמישי ביהכ"נ, אמנם עדיין יש חילוק גדול בין ניד"ד לאצטבא שהיא ניתרת מכח מחיצות הסוכה שמקיפות אותה אבל מדרגה שבצד הסוכה היא מחוץ למחיצות הסוכה וכמו שבארנו.

אולם אעפ"כ מסתבר להכשיר ומדין פסל היוצא מן הסוכה, שהרי מבואר בחזו"א (סי' קמ"ד ד"ה ולענין) שבעצם א"צ שום מחיצה הלכתית שתמשך עם הפסל שהרי מכשירים גם כשיש הפסק אויר בין הסכך לדופן הנמשכת ומה שהצריכו בגמ' שתמשך דופן אחת כנגד הפסל צ"ל בטעם הדבר שצריך שהפסל יחשב בתוך מקום הסוכה, ולפ"ז גם בניד"ד נראה שמבחינת מקום הסוכה גב המדרגה משתייך לסוכה שהרי מחיצת המדרגה אינה עושה סילוק שהרי היא מתשמישי סוכה כמש"כ וגם היא מוקפת מכל צידיה במחיצות הסוכה הרי היא מקום הסוכה עצמה, וגדולה מזו כתב הדבר שמואל שרוחב המדרגה משלים שיעור זע"ז אפי' כשגובה המדרגה י' טפחים ואם יש ע"ג המדרגה מחיצה בגובה י' כשרה וגם החולקים לא מצאנו שחלקו אלא לענין להשלים השיעור, ולכן נראה לסמוך עליהם עכ"פ לענין פסל, וראיתי בתשובת הגרש"ז א"ה הנ"ל בסופו שציין לדב"ש וכ' שהכשיר לישב ע"ג המדרגה באופן שפחותה מ' טפחים ומשמע שפוסל במדרגה גבוהה י' וקצ"ע דמפורש בדב"ש המובא בשע"ת שגם בגובה עשרה הכשיר וצ"ל שלא רצה להקל כ"כ דברמ"ז מבואר שהכשיר דוקא בפחות מ', אמנם נראה שאין מדברי הגרש"ז א' סתירה לדברינו דהוא איירי כשדופן זו משמשת להכשר סוכה כמבואר בדבריו שם לפנ"כ וע"ז מוסבים דבריו אבל כשבאים להכשיר מדין פסל שפיר יכול להועיל, ולכאורה גם מדרגה שרק מחיצות הצדדים נמשכות כנגדה ואין מעליה דופן אמצעית ראויה להצטרף מהטעם שכתבנו שהרי לדין פסל סגי במחיצה אחת נמשכת מן הצד, ויש להוסיף שאינו דומה למש"כ החזו"א (שם סק"ז ד"ה ומיהו) שצוה"פ מסלקת הצרף בין הפסל לסוכה שכאן מחיצת המעקה לא באה לחלק ואדרבא היא מתשמישי הסוכה וכמש"כ. **אמנם באופן שצריך להשתמש במדרגה זו כמחיצה להכשיר הסוכה** לכא' נראה שלא נוכל להחשיב המדרגה כחלק מחלל הסוכה שהרי בכה"ג בע"כ הסוכה נגמרת בדופן זו שהיא דופן הסוכה וא"כ רוחב המדרגה הוא מחוץ לחלל הסוכה ודינו כפסל הנמצא מאחורי סוכה שאינו נכשר מחמת הסוכה וכ"נ מדברי הגרש"ז א' דלעיל.

בליטה פנימה מעל הגדר האם מונעת את הגוד אסיק יש להסתפק באופן שבראש הגדר הגבוה עשרה ישנה בליטה לתוך הסוכה וכגון שיש צמחיה הבולטת פנימה לתוך הסוכה וכן דף של שיש ע"ג מעקה הבולט פנימה, האם הבליטה מסלקת את הגוד אסיק והספק הוא לפמש"כ המ"ב סי' תר"ל סקמ"ג בשם הריטב"א שמחיצה גבוהה עשרה בסוכה מתרת מדין גוד אסיק וכ"מ בטור ריש סי' תרל"ב שכ' שהמחיצות עולות עד הסכך ומצאנו שכ' השו"ע בסי' שמ"ה סט"ז שגג הבולט מעבר למחיצות הבית

באופן שאין מחיצות הבית ניכרות לעומד על הגג הוי כרמלית וכתב שם הבה"ל בשם הפמ"ג שמחמת בליטת המחיצות אין הגג רשות היחיד ומשום שמונע את הגו"א, ולפ"ז בניד"ד יל"ד שאולי בליטה זו תחשב כגג, ובפרט אם רוחב כל הכיסוי הוא ד"ט כשיעור רשות וכיון שהעומד על גבה אינו רואה המחיצות אולי נימא שיעשה סילוק על הגוד אסיק, ונראה ראשית שלדעת החזו"א (גליונות הגר"ח סוכה פ"ה הכ"א) הסובר שכאשר יש מחיצה עשרה א"צ לגוד אסיק וכ"כ הקה"י סוכה סי' ד' בשם הר"ן, לשיטה זו לא שייך ספק דידן אולם לפי פשוטות הריטב"א והטור הנ"ל שגם באיכא מחיצה עשרה צריך לדין גו"א, לשיטתם יש להסתפק כנ"ל.

מצאנו בשו"ע סי' נ"ה סי"ט שבימה של החזן אפי' שגבוהה עשרה אינה חולקת מקום לעצמה דהיא מתשמישי ביהכ"נ, אמנם עדיין יש חילוק גדול בין ניד"ד לאצטבא שהיא ניתרת מכח מחיצות הסוכה שמקיפות אותה אבל מדרגה שבצד הסוכה היא מחוץ למחיצות הסוכה וכמו שבארנו.

ונראה שגם לשיטתם יש להכשיר שהרי נימק השו"ע שאין אומרים בגג גו"א משום שאין המחיצות ניכרות לעומדים על הגג והוא לקוח מדברי הטור והרא"ש בשם רש"י ובניד"ד הרי ודאי ניכרות לעומדים בסוכה ומדבריהם גם משמע שעצם הבליטה אינה עושה הפסק למנוע את הגו"א דאל"כ אין צריך לטעם שאין ניכרות (וכע"ז) מבואר במ"ב סי' שס"ג ס"ק קי"ב בענין הפסק בין הקנה לחוט של צוה"פ שאינו מטעם עצם ההפסק אלא שאין דרך צוה"פ באופן זה, ואין לטעון שמ"מ נימא שנחשיב את מקום הבליטה כגג עכ"פ באופן שכל הכסוי שמעל המחיצה רחב ד"ט וממילא יסלק את הגו"א וכמו בכל גג, דלמבואר זה אינו שהרי כלפי הרשות התחתונה שפיר אפשר"ל גו"א שהרי הן ניכרות וגודרות מעבר לבליטה והבליטה היא בתוך הרשות התחתונה ואינו דומה לגג שאין תחת הבליטה רשות שמכוחה נומר גוד אסיק וכיון שגם ע"ג הגג אינה ניכרת בטלה לגמרי, אמנם יתכן שאפי' אם תהא רה"י למטה לא נוכל להשתמש במחיצה התחתונה לגדור גג ממש כיון שהגג רשות אחרת שיש לה שימוש נפרד, כה"ג ג"כ עושה סילוק מחיצה וכמו גג שמסולק ממחיצות הבית, אבל בניד"ד שהבליטה היא מתשמישי הסוכה אין נראה שתחלוק מקום לעצמה דאין

הצד לומר שלא נוכל לצרפם הוא כיון שאין חלקי מחיצות סוכה מצטרפים כשיש ביניהם הפסק ג"ט כמבואר בראשונים בסוכה דף ד' והאפשרות לצרפם היא רק אם נימא שמכח דין דופ"ע אפשר לראות את הרווח שביניהם כחלק מהתקמות הדופן וכזה השאלה שאולי אין מעקמים הדופן אלא רק בראשה במקום הסכך הפסול שרואים אותו כהמשך הדופן ואין מעקמים פעם נוספת באמצע הדופן.

מניעה לומר ג"א לא מצד המחיצות ולא מצד רשות אחרת, ונראה שגם מעקה גבוה שאין משתמשים על גביו ויש לו בליטה לא יעשה סילוק על הג"א דבליטה זו טפלה לסוכה. ויש לידע שאע"פ שהבליטה אינה פוסלת המחיצה מ"מ אם רחבה טפח א"א לשבת תחתיה כיון שגבוהה עשרה דלא עדיפא ממטה בסי' תרכ"ז ס"א שאם יש לה גג טפח שאין ישנים תחתיה אפי' שלא נעשית לאויר שתחתיה כמש"כ שם המ"ב סק"ח.

האם אפשר לעשות דופן עקומה במחיצה שמעל המעקה

יש להסתפק כאשר יש מעקה גבוה עשרה ומעליו יש מחיצה שמגיעה עד הסכך ורוחב המעקה ג"ט והוא מפסיק ביניהם האם נוכל לצרף המחיצה העליונה לתחתונה לעשות מהם דופן עקומה (והיינו כאשר יש סכך פסול סמוך לדופן), הנפ"מ בספק בזה הוא לשי' הר"ן הסובר שכדי לומר דופ"ע צריך שהמחיצה תגיע לסכך וכ"פ המ"ב הובא לעיל באו"ב' ולשיטתו אם לא נוכל לצרף המחיצה העליונה לתחתונה לא נוכל לעשות דופ"ע ע"י התחתונה בלבד כיון שאינה מגיעה לסכך. הצד לומר שלא נוכל לצרפם הוא כיון שאין חלקי מחיצות סוכה מצטרפים כשיש ביניהם הפסק ג"ט כמבואר בראשונים בסוכה דף ד' והאפשרות לצרפם היא רק אם נימא שמכח דין דופ"ע אפשר לראות את הרווח שביניהם כחלק מהתקמות הדופן וכזה השאלה שאולי אין מעקמים הדופן אלא רק בראשה במקום הסכך הפסול שרואים אותו כהמשך הדופן ואין מעקמים פעם נוספת באמצע הדופן.

נראה להוכיח שמעקמים גם באופן כזה שהרי הגמ' בסוכה דף ד', ב' הקשתה מדוע בהרחיק החקק מהמחיצה ג"ט הסוכה פסולה נימא שמכח דין דופ"ע נוכל לצרפם (והכונה שאע"פ שמחיצות סוכה צריכות להיות מחוברות שלא כמו במחיצות שבת מ"מ מכח דין דופ"ע יחשבו מחוברות) ותירצה הגמ' שאין אומרים דופ"ע לאשווי דופן ופרש"י שכיון שאין לסוכה מחיצה עשרה ורוצים לעשותה למחיצה ע"י דין דופ"ע לענין זה לא אמרינן דופ"ע דלא נאמרה ההלכה אלא בדופן שלמה ורק יש לה חסרון שאינה סמוכה לסוכה (כ"נ באור רש"י). והנה ציור זה בגמ' הוא ממש כמו ניד"ד שיש חלקי מחיצה שיש ביניהם הפסק ג"ט ואלולי שהיה בזה חסרון של אשווי דופן שפיר היינו אומרים דופ"ע אע"פ שצריך לעקם הדופן פעמיים, ובטעם הדבר נראה שענין דופ"ע הוא שמקרבים אותה לסכך וממילא גם ראשה וגם תחתיתה מתקרבים באותה מידה לסכך הכשר וכן מוכח מלשון הרא"ש פ"ק סי' ד' במה שנחלק על הר"ן גיאת בענין איצטבא גבוהה עשרה בסוכה למעלה מכ' אמה שדעת הר"ן שא"א בכה"ג דופ"ע כיון שאיצטבא זו חולקת רשות לעצמה והרא"ש חלק עליו מטעם שאין נפ"מ במה שהיא רשות אחרת כיון שאומרים דופ"ע הרי האיצטבא מוקפת מחיצות ומובדלת משאר הסוכה והיינו שהדופ"ע נידונת כמחוברת למקום הסוכה וכ"מ

בלשון הרמב"ם פ"ד הי"ד שכ' שכאילו המחיצות נוגעות באיצטבא והשו"ע סי' תרל"ג ס"ז פסק כמותם. ומה"ט ג"כ אין לטעון שאולי כיון שיש מחיצה תחתונה עשרה היא תעשה סילוק על המחיצה העליונה שהרי מבואר ברא"ש שלענין דופ"ע אין טענה של סילוק ואדברא הכל מצטרף למחיצה אחת.

העולה מהאמור

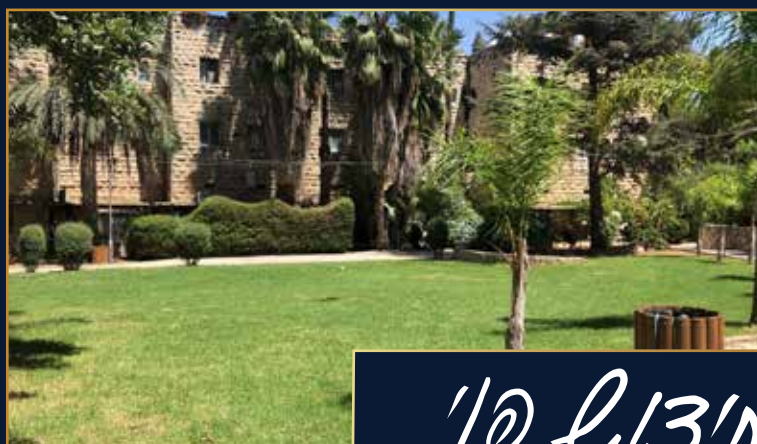
מחיצה ע"ג מדרגה רחבה ג"ט ופחותה מגובה י' נראה מדברי הרבה פוסקים שכשרה וגם כשעשויה ע"י דף הבולט באויר החוצה, ובתנאי שיש זע"ז מלבד המדרגה.

חלון שעשוי כצוה"פ אם מתחיל בפחות מגובה י' ה"ז כשר מדין צוה"פ ומעל גובה י' פסול לצוה"פ ונידון כאויר ונפ"מ לדין דופ"ע לשי' הר"ן

מדרגה גבוהה י' ומחיצות הסוכה מקיפות אותה אינו מפורש בפוסקים אם אפשר לשבת עליה וכתבנו דמסתברא שכשרה ומדין פסול ומצאנו שהדב"ש הכשיר אפי' לצרוף זע"ז ואע"פ שלא מקילים כמותו אבל לענין פסול י"ל שידור לו, וכ"ז כשיש דפנות מלבד המדרגה אבל כאשר צריכים לדופן זו להכשר הסוכה נראה שא"א לשבת על המדרגה.

גדר שיש על גבה בליטה פנימה נראה שאינה מסלקת את הגוד אסיק, אמנם יש חילוק בדבר שאם צריכים לדופן זו להכשר סוכה אפשר לשבת רק על חלק הבליטה שמעבר למחיצה ואם אין צריך דינו כמבואר באות ג'.

מדרגה גבוהה י' ורחבה ג' ויש מעליה מחיצה עד הסכך (ומרוחקת ג"ט מהמחיצה התחתונה) נראה שיכולה להצטרף למחיצה התחתונה לענין דופן עקומה ומהני גם לר"ן כיון שהעליונה מגיעה לסכך. ■



חילוץ פנ הישיבה

חידוש הכיסה לישיבה



הגאון הרב משה נוטוביץ זצ"ל

יה"ר שירבו זכויותינו כרמון

וכן בעת אכילת הרוביא אומרים יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שירבו זכויותינו, צ"ב מה שייך לבקש על ריבוי הזכויות, הלא פשוט שריבוי הזכויות תלוי אך במעשינו, ומה שייך בקשה ע"ז. עוד צ"ב למה לגבי רבוי הזכויות עבדן תרתי אכילת רימון, ואכילת רוביא, ואילו לגבי שאר הבקשות שיתמו שונאינו ושיכרתו שונאינו וכו' לא עבדן תרתי. וי"ל בשני אופנים הא דאמרין שירבו זכויותינו, חדא ע"פ מה שאמרו ביומא פ"ב אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול, איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם [הוא] יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה. וא"כ זהו מה שאנו מבקשים שירבו זכויותינו, שנזכה לתשובה מאהבה, ואז ירבו זכויותינו ע"י שהזדונות נעשות כזכויות.

אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול, איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם [הוא] יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה. וא"כ זהו מה שאנו מבקשים שירבו זכויותינו, שנזכה לתשובה מאהבה, ואז ירבו זכויותינו ע"י שהזדונות נעשות כזכויות.

עם השני כגון שבנה בית מדרש, ועי"כ במשך דורות שלמים לומדים בבית מדרש אפילו אחר מותו, הרי שיש לזקוף זכות זו בשבילו גם לאחר מותו, ולהיפך ח"ו גם בעבירה כגון שעשה מעשה רע שע"כ דורות שלמים עושים רע בעני ה', הרי שגם זה נזקף לו ונידון על כך, וזה בכל מעשה ומעשה שעושה, אפילו במצוות שבין אדם למקום, שע"י עשיית המצוה יורד שפע לעולם ולהיפך ע"י העבירה נעשה חורבן בעולם שמשפיע לדורות, ושפיר יש לדון כל הזמן גם את המתים, על השפעת מעשיהם שבכל הדורות. ולפי"ז זהו מה שאנו מבקשים שירבו זכויותינו, היינו שע"י המעשים טובים שעשינו, תהיה השפעה שיוולדו עוד ועוד מעשים טובים רבים, שו"ר ראיתי כעין שני הדרכים הנ"ל בספר טללי אורות על ר"ה.

אשר לפי"ז י"ל דאלו הן שני הבקשות שאנו מבקשים שירבו זכויותינו, ראשית אנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, דהיינו שנזכה לעשות תשובה מאהבה, ועי"כ יתרבו זכויותינו שהזדונות נעשות לנו כזכויות, וכמו ברימון נהי שגרגיריו מרובים וכל כולו מלא אך בגרגירי פרי ללא שום פסולת, מ"מ הוא מוגבל בגרגיריו, ה"נ בנוגע לזדונות זה מגובל לאותם עבירות שעשה, ובקשתינו שיהפכו לזכויות, וממילא נהיה מלאים רק במצוות כרימון. ואחרי זה אנו מבקשים בעת אכילת הרוביא יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שירבו זכויותינו, היינו שכתוצאה מהמעשים טובים שעשינו שיתרבו הרבה זכויות, וכאן אין אנו מגבילים את הריבוי שכן זה נמשך לדורי דורות עד אין סוף.

ועפ"ז יש לבאר מה שאנו אומרים בתפילת ראש השנה, כי זוכר כל הנשכחות אתה מאז ומעולם, וזה לכאורה תמוה וכי הקב"ה זוכר רק את הנשכחות ואילו את הנזכרות אינו זוכר. אכן להאמור י"ל דלא כמידת בשר ודם מידתו של הקב"ה דבשר ודם משלם רק על עצם המעשה שעשה ולא על כל התוצאות שיבואו אח"כ מאותו מעשה, ובפרט על מעשים כאלו שנעשו דורות לפני כן וכבר נשכחו, ואילו לא כן הקב"ה דלא רק שמשלם על עצם המעשים, ועל המעשים שזכורים עדיין, אלא הקב"ה משלם גם על כל תוצאות המעשים שכבר נעשו לפני דורות וכבר נשכחו, וזהו מה שאומרים לפני כן בתפילה שם, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, כי אין שכחה לפני כסא כבודך, ואין נסתור מנגד עיניך אתה זוכר את כל המפעל, וגם כל היצור לא נכחד ממך, הכל גלוי וידוע לפניך ד' אלקינו צופה ומביט עד סוף כל הדורות, כי תביא חק זכרון להפקד כל רוח ונפש, להזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית וכו'. והיינו כנ"ל שהקב"ה זוכר הכל את כל הנשכחות, וצופה ומביט עד סוף הדורות, כיצד כל מעשה ופעולה השפיעה באותו עת ולדורי דורות, ואת הכל יביא בחשבון, וזהו הביאור במה ששינוי באבות פ"ג מ"א ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, דמהו דין ומהו חשבון, דדין היינו על מה שעשה, וחשבון שיעשו עמו חשבון על כל מה שיוולד כתוצאה ממה שעשה, וכע"ז ראיתי אח"כ בבית הלוי לפר' נח שמפרש דין וחשבון.

ואפשר שזה עומק הפשט במה שאמרו באבות פ"ב מ"א והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, דודאי כל מצוה כשלעצמה כל כמה שיש בה יותר טורח ותועלת השכר הוא בהתאם, דלפום צערא אגרא, אבל בזה לבד לא נסתיים שכר המצוה, אלא זה תלוי במה שעניד להוליד מאותה מצוה, ואפשר שממצוה

והשנית דהנה ראיתי בשם החפץ חיים שהקשה אהא דאמרו בר"ה לבב, אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים, אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה. וקשה בשלמא ספרי חיים פתוחין לפניו לכתוב את דינם, אבל לשם מה פתוחין לפניו ספרי מתים, איזה דין יש עליהם. ותירץ דאדם שעושה מעשה טוב



צריך להיות זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכן אין אתה יודע מהו השכר הסופי שיהיה מכל מצוה ותולדותיה. וזה ג"כ עומק הפשט במה שאמר בן עזאי שם פ"ד מ"ב הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, היינו שלכל מצוה ומצוה יש השפעה ותיקון שהיא גופא מצוה ואין לדבר סוף, ולכן צריך לרוץ למצוה קלה כבחמורה, שכן אי אפשר לדעת ממה יולד טפי.

אכן להאמור י"ל דאה"נ מצד הדין אין בכח החרטה לעקור את המעשים טובים שעשה, אלא זו ממידת הרחמים של תשובה שהחרטה עוקרת את המעשה, ובאמת על עצם המעשים טובים שעשה ישלמו לו, ומה שאמרו שבתוהא על הראשונות הרי זה איבד את כולן ואין מזכירים לו שום זכות בעולם, זהו רק בנוגע לתשלום המיוחד הקב"ה משלם גם על כל תוצאות המעשים שכבר נעשו לפני דורות וכבר נשכחו, דבזה אם תוהא על הראשונות הרי הוא מאבדם ושוב לא יזקפו לזכותו כל תוצאות המעשים טובים שעשה. והדבר מדויק מאוד ברמב"ם שם בהלכה הקודמת כתב וז"ל, אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו מיד הוא מת ברשעו שנאמר על רוב עונך, וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו', וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהם מרובין מזכיותיהן מיד הן נשחתין שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם, ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר יען נמצא בו דבר טוב, ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות שנאמר וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות, עכ"ל. ויסוד זה שכתב הרמב"ם ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות וכו' הוא כפי מה שאמרו באבות והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, וכפי שבארנו לעיל דבמעשה המצוה לבד לא נסתים שכר המצוה, אלא הדבר תלוי בתולדות המצוה, ובזה אפשר שמצוה קלה תולדותיה ותוצאותיה יהיו גדולים יותר ממצוה גדולה, וע"ז מוסיף הרמב"ם בהלכה הבאה שבתוהא על הראשונות אין זוכרין לו שום זכות שעשה, ונהי שעל עצם המעשה שעשה יקבל שכרו, אבל לא יזכרו זאת שיקבל על תולדות ותוצאות אותם מעשים שכר, כפי מדתו של הקב"ה שזוכר כל הנשכחות ומשלם שכר על כל תולדותיהן ותוצאותיהן וכש"נ. ■

קלה יולד טפי ממצוה גדולה שעשה, ולכן צריך להיות זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכן אין אתה יודע מהו השכר הסופי שיהיה מכל מצוה ותולדותיה. וזה ג"כ עומק הפשט במה שאמר בן עזאי שם פ"ד מ"ב הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, היינו שלכל מצוה ומצוה יש השפעה ותיקון שהיא גופא מצוה ואין לדבר סוף, ולכן צריך לרוץ למצוה קלה כבחמורה, שכן אי אפשר לדעת ממה יולד טפי.

ולפי"ז יש ליישב את קושיית רבינו אלחנן בונם וסרמן זצוק"ל הי"ד ששאל את החפץ חיים זצוק"ל, אהא דאיתא ברמב"ם פ"ג מהל' תשובה ה"ג וז"ל, כל מי שניחם על המצות שעשה ותהא על הזכיות ואמר בלבו ומה הועלתי בעשייתן הלואי לא עשיתי אותן הרי זה איבד את כולן ואין מזכירים לו שום זכות בעולם שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו אין זה אלא בתוהא על הראשונות, עכ"ל, והוא מהגמ' בקידושין רשב"י אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו וכו' וניהוי כמחצה עונות ומחצה זכיות אמר ריש לקיש בתוהא על הראשונות, ופרש"י מתחרט על כל הטובות כל הטובות שעשה, וקשה דהמסילת ישרים בפ"ד כתב, כי לפי שורת הדין ממש היה ראוי שלא יהיה לחטא תיקון כלל, כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה, הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף איך יוכל לתקן הדבר הזה היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות, אמנם מידת הרחמים היא הנותנת שהתשובה תינתן לחוטאים בחסד גמור שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה ע"כ, והמבואר בדבריו שמצד הדין חרטה אינה עוקרת את המעשה אלא לפני משורת הדין, ואילו בגמרא בקידושין הנ"ל מבואר דחרטה עוקרת מצוות, וא"כ למה לא תועיל חרטה מצד הדין לעקור עבירות, וצ"ע.

על חייו של הגאון ר' משה נוטוביץ זצ"ל

הר"ר משה נוטוביץ זצ"ל נולד בתאריך כ' תמוז תשי"ב לאביו הר"ר שאול יהודה זצ"ל, ולתבלט"א מרת בלומה שתחי'. הוריו הגיעו ארצה אודים מוצלים מאש הכבשן הנאצי ימ"ש, וכמעט שלא נותר שריד ממשפחתם. את מושבם קבעו בעיר נתניה, והיו ממקימי היהדות החרדית בעיר, הפרוטה לא היתה מצוייה בכיסם ובמסירות נפש חנכו את ילדיהם לתורה ויר"ש. דוגמא לעניות ששררה בביתם, כשר' משה נולד לא היה לאביו כסף לשחררו מבית חולים (בתקופה שלא היה ביטוח לאומי מסודר) והיה צריך למשכן את שעונו אצל חנוני כדי ללוות כסף לשם כך.

בילדותו התחנך בת"ת "יסודי התורה" שע"י החינוך העצמאי, ומשם המשיך ללמוד בשיבת "הישוב החדש" בת"א. באותה תקופה למד אצל הגאון ר' שמואל גרוסברד זצ"ל מתלמידי הגאון ר' ברוך בער ליבאוויץ זצ"ל בעמח"ס "ברכת שמואל", ולימים בתקופת השידוכים כשבררו אצלו מאחר והיה ידיד נפש ובן בית אצל מי שהיה חמיו לעתיד אודות ר' משה, המליך ושבח מאד.

משם המשיך לישיבה גדולה "אתרי" שם עמל רבות בתורה, כפי שמעידים עליו ידידיו ורבותיו מאותם הימים, וכפי שמעידים עליו חדר"ת הנדפסים בספריו שלו, ובירחוני תורה מרובים.

לקבוצת בחורים מהישיבה ור' משה ביניהם היה סדר נוסף (מלבד סדרי הישיבה) ללימוד מסכתות מסדר "קדשים", הלימוד היה בהדרגתם של רבני הישיבה הגר"מ אליפנט זצ"ל ויבלחט"א הגר"מ זילבר שליט"א, היה נהוג שבכל פעם תלמיד אחר מבני הישיבה היה מוסר חבורה בעניינים אלו בפני חבריו ובפני ראשי הישיבה. פעם אחת הגיע זמנו של ר' משה למסור חבורה ובשעה שמסר נכח הגר"מ זילבר שליט"א, הוא מאוד התפעל מהדברים שנאמרו בחבורה והעבירם לרה"י הגר"מ אליפנט זצ"ל, רה"י קרא לו ושבח מאד על דבריו, ומני אז היה לתלמידו הנאמן, ומרגלא בפומיה שכל דרכו בלימוד קיבל מהגר"מ אליפנט זצ"ל.

בהגיע עת דודים, נשא לאשה את אשת נעוריו מרת חיה שתחי' בת לר' חיים יוסף הרמן זצ"ל ורעייתו מרת טובה ז"ל. ר' חיים היה ראש השוחטים בעיר חולון, והיו יראים שלא אכלו אלא מהשחיטה שלו. לימים ראש החברא קדישא הר"ר בן ציון גליס זצ"ל שהכיר בישרותו המופלאה מינהו תחתיו לנהל את החברא קדישא בעיר פ"ת. מרת טובה היתה ידועה בתור גומלת חסדים, ביתה היה פתוח לכל, סעדו על שולחנה אנשים גדולים, ת"ח, יתומים, וכן שבורי לב וגלמודים. כל שבוע היתה מכינה תבשיל גדול והולכת לבית אבות בעירה, ומדברת על לבם, מעודדת אותם, ומאכילה אותם כדי להעלות קצת חיוך על פניהם. בעזרת רעייתו שתבלחט"א המשיך במסירות נפש את לימודיו בישיבה, לאחר החתונה התגוררו באחד מבתי הכפר הנושאים, בסדר שלישי היה מביא בחורים מהישיבה ללמוד איתם בביתו כדי לא להשאיר לבדה בביתה.

באותם ימים התקבל מתוך קבוצת נבחים ל"מכון ירושלים" שם היה עורך של הסדרה "אוצר מפרשי התלמוד" כשלאחר מכן התמנה



להיות עורך ראשי. משם עברו להתגורר בשכונת עזרת תורה בירושלים כשהוא עדיין לא עוזב את הישיבה ומגיע בכל ערב ללימוד בסדר ג'. לאחר מכן התגוררו בשכונת רמות כארבעים שנה, שם שימש כבעל תוקע בביהכ"נ צא"י, כשהוא מהלך בצידי דרכים ויושב והוגה בתורה ללא שום פרסום, ובאותה עת הוציא את חידושיו בתורה בג' כרכים בספרו "ממשכן שילה" על סוגיות הש"ס, ובספרו "לוחות משה" על התנ"ך ותפילה ועוד, ת"ח מהארץ ומהעולם היללו את חידושי תורתו, ויש גם ששלחו לו את הערותיהם והוא השיב להם. הגר"ש אויערבך זצ"ל שהיה רבו וכן היה מתייעץ עמו רבות, העיד - שמאז כניסתו לביהמ"ד, נפש עמל עמלה היתה לו.

לאחר מכן בשל אילוצי פרנסה נאלץ לשמש כבוחן תלמידים בת"ת "המסורה" שם הצליח מאד בהבינו את נפש תלמידיו, חשוב לציין שגם באותה תקופה תמיד היה שקוע בלימוד, והמשיך בכתיבת חידושי התורה שלו.

היה ידוע שאצלו כל התלמידים היו "מצליחים" במבחן, לאחר מיכן מינוהו להיות מחנך ומלמד. היה משקיע שעות רבות ומחשבה והיה טורח מאד מעבר לזמנו בת"ת. פעמים רבות היה מזמינם לביתו ע"מ להשלים להם את לימודיהם, ורעייתו תליט"א היתה מחזירה אותם לביתם במרכז העיר. היו תלמידים שהעידו שבזכותו המשיכו והקימו בתים של תורה, משום שהיה מקרבם ומבין לעומק את כל צרכיהם.

כשהוריו הזדקנו ונחלשו נאלץ לעזוב את הת"ת והיה מטפל בהם במסירות נפש של ממש, דאג לכל צרכיו של אביו זצ"ל ולאחר פטירת אביו כיבד ודאג לאמו שתבלחט"א עד יומו האחרון. היה לו מנהג לפחות פעם בשבוע לבקרה למשך יום שלם, היה מגיע מירושלים לנתניה בבוקר וחוזר בלילה, ופעמים עשה כן כמה פעמים בשבוע היה



מטפל בכל צרכיה יושב עמה ומדבר על ליבה, ופעמים רבות היה הולך לטייל איתה כדי לשמחה. והרבה כוחות ומחשבה השקיע בזה, וכן תמיד ביקש מהנכדים שיבואו לבקרה, בדרכים היה לומד ובכל זמן פנוי היה עמל מחדש וכותב את חידושיו.

פרק מיוחד בחייו היה הקשר שלו עם הגר"מ אליפנט ורעייתו הרבנית זצ"ל, כל חייו הרגיש שיש לו הכרת טוב עצומה לרבו בזה שנתנו להם מדור בסמיכות לשיבה, וכן דאגו לו לפרנסה שרעייתו שימשה בתחילת נישואיהן כמזכירה בביתו של הרב. ובעיקר חב הכרת הטוב וכפי שהוזכר שהתבטא שכל דרכו בלימוד קיבל מהרב זצ"ל.

ולימים הוקיר להם טובה בכפליים במסירות רבה, למעלה מעשר שנים היה דואג יחד עם רעייתו שתחי' לכל צרכי השבת, כשרעייתו שתחי' היתה מבשלת לבד מצרכי משפחתה, אוכל המותאם לרב ולרבנית זצ"ל.

ומה בחייהם אף לאחר מותם, כידוע הרב והרבנית לא זכו לזש"ק, ולאחר מותם לא היה מי שיגיד עליהם קדיש, ר' משה נטל על עצמו את התפקיד והיה ניגש שנה שלמה במסירות וטירחה מרובה לפני העמוד לע"נ הרב ולאחמ"כ לע"נ הרבנית, שלוש תפילות, והקפיד על זה כפי שכן מקפיד על אביו, ואם לא הספיק להתפלל במנין הקבוע, היה נוסע ומכתת את רגליו לשטיבלאך בזכרון משה או לכותל המערבי כדי למצוא מנין ולהתפלל עבורם. וכן בכל "יארצייט" שלהם היה מכנס את בני משפחתו ללימוד משניות לע"נ הרב והרבנית על כל שמותיהם, בשבת היה קונה מפטיר ודואג שיעלו לעמוד בעמוד במוסף לע"נ.

ביום א כ"ז אב השתתף בערב בשמחת הנישואין של בת ראש הישיבה הרה"ג אריאב עוזר שליט"א, כשהוא רוקד ושמח עם ידידיו מהישיבה, וכשחזר לא הפסיק להתפעל מפריחת הישיבה שמונה כיום מאות תלמידים. ולמגינת לב משפחתו וידידיו המרובים החזיר באותה לילה את נשמתו למי שנתנה כשמשיא אחריו חלל וכאב רב כשמאות ליווהו למנוחת עולמים.

לא נותר לנו אלא לבכות את האבידה הגדולה. ורבים שהכירוהו כאדם פשוט עד כדי שארבעים שנה התגורר ביניהם ולא היכירוהו. ויודעיו מביה"כ ביקשו מהמשפחה לתלות את תמונתו לצד הודעת האבל בביה"כ, ע"מ שידעו במי מדובר. רבני השכונה והת"ח שבאו לנחם אמרו וודאי שהיכרנוהו, מכיון שהיה מדבר עמנו רבות בלימוד תמיד ידענו מגדלותו התורנית ונפשו האצילה.

נסע הוא למנוחות ואותנו עצב לאנחות

תנצב.ה.א.ה.א

הספד מורינו ר' הגאון הרב אריאב עוזר שליט"א בהלית הרב הגאון ר' משה נוטוביץ זצ"ל

הלב ממאן להאמין שהגאון ר' משה זצ"ל כבר איננו איתנו, ר' משה היה כל כולו חיות עצומה של תורה, ראו בו כפשוטו כי הם חיינו, חי כל כולו בתורה בחיות שלמה, לא נתפסת מציאות של מיתה אצל ר' משה, הוא היה אדם כל כך חי. עלה מוות בחלוננו בפתע פתאום.

נהפך לאבל מחולינו, רק אתמול עוד זכינו שר' משה השתתף עמנו בשמחתנו. בטוב ליבו המופלא ובענוותנותו הרבה תמיד היה טורח להגיע לשמחות בכדי לשמח ולכבד. קשה עד מאוד הבשורה הנוראה שהתבשרנו.

ר' משה היה גברא רבא בתורה, גברא רבא בעבודה ובגמילות חסדים. לשלושת ספריו קרא ממשכן שילה, ואכן שם ספרו יאה לו. משכן שילה היה בבחינת ממוצע, המשכן שבמדבר היה כולו יריעות בבחינת אוהל עראי, בית המקדש היה עשוי כולו אבנים בבחינת בנין קבע, ומשכן שילה היה ממוצע כמבואר בגמ' בזבחים ק"ח, הבנין היה אבנים והתקרה היתה עשויה יריעות, בית ואוהל משולבים בו.

**הלב מרגיש שהמיתה שהיתה מיתת נשיקה היא
מיתת צדיקים דמבואר ברמב"ן ובריקאנטי בריש
פרשת חוקת שמיתה זו אינה נובעת מזוהמת
חומרות הגוף אלא להיפך מדביקות שלמה של
הנשמה ביוצרה, ושלכן צדיקים אינם מטמאים.
ובזוהר הקדוש בפרשת וישלח דעמלי תורה
מיתתם בנשיקה ואינם מטמאים. והיינו כדברי
הבית הלוי שם שע"י עמל התורה מזדכך הגוף.**

כך היה ר' משה, הוא עצמו תורתו היא ממש בנין של אבנים מוצק כולו אומר כבוד, התורות שבספריו נפלאות, אמתיות ועריבות, גם אמת ויציב ונכון וישר וגם חביב ונחמד ונעים, חידושים נפלאים בהרבה מקצועות שבתורה. זהו מחד גיסא, ומאידך גיסא כשר' משה הביט כלפי מעלה אל התקרה - רבותיו שבדור הקודם - היתה בו התבטלות עצומה, התבטלות כלפי ראשי הישיבה, ובמיוחד כלפי מורינו ורבינו הגאון הרב אלפנט זצ"ל. ראו בו הנהגה נפלאה של רב ותלמיד, וזכה בזה לקנות את דרכי הלימוד ממורינו ראש הישיבה שזכה הוא לקנות מרבו גאון העולם רבי אריה לייב מליץ זצ"ל.

ר' משה שימש יחד עם רעיתו הרבנית תבלחט"א את מורינו הרב אלפנט זצ"ל והרבנית ע"ה כבן מסור לאביו, שמשו בימי חוליו בהתמסרות נפלאה שלא על מנת לקבל פרס, הכול מתוך הרגשת הכרת הטוב למורינו, שנבעה מליבו הטהור של ר' משה.

כשאנו קוראים למישהו תלמיד חכם אנו מתכוונים להשתמש בביטוי חכם, אך הרמב"ם מבחין תמיד בלשונו בין הביטוי חכם לבין הביטוי תלמיד חכמים. הרמב"ם מדגיש בתלמיד חכם את התלמיד. ר' משה היה תלמיד חכם בשני המובנים, מחד גיסא חכם מובהק בתורה, ומאידך גיסא נשאר כל ימיו גם תלמיד, תלמיד ממש עם כל המשמעות. היתה בו חיות נפלאה של תורה, התחדשות שלא פסקה תמיד, בכל פגישה איתו היה שקוע באיזה ענין עמוק, מלא קושיות ותירוצים, זה היה שיחו וזה היה כל ענינו.

גם חלקו השני של ספריו "לוחות משה" שהם חידושי על התורה שבכתב שמו יאה לו. ידועים דברי הגר"א והבית הלוי בדרוש הי"ח שכשם שהתורה שבכתב יש לה קלף והוא הגויל של הספר כך תורה שבע"פ גם היא יש לה קלף והוא לוח ליבם של חכמי ישראל, "כתבם על לוח ליבך" "עם תורת בליבם" "על ליבם אכתבנה", וע"י עמל התורה מתאחד החכם עם התורה ונחרטים הדברים על לוח ליבו.

זה היה ר' משה, שהיה עמל ביגיעה עצומה וזכה שנעשה ליבו קלף וגויל לתורה שבע"פ. מבואר ברש"י בקהלת שהלב שעליו נחקקת התורה הוא "לב מתנה" - לב חכמה שניתן במתנה לאדם, וליבו של ר' משה היה כולו לב מתנה מלא טוב ורדיפת חסד. "והיו הדברים האלה על לבבך" - ובתרגום יהונתן כתיבין על לוח ליבך, וביאר הגר"ז שהכונה לתורה שבע"פ שכתובה על לוח ליבו של התלמיד חכם. זכה ר' משה לכתוב את הדברים תחילה על לוח ליבו וזכה גם להעתיקם משם ולהעלותם בכתב עליו ספר שכשמו כן הוא "לוחות משה", ובחיבורו זה הראה נפלאות בחיבור תורה שבכתב עם תורה שבע"פ. גם בחידושי אלו שהם בסגנון תורתו של הגר"ז ניכרת בחינת התלמיד שיוק דרך זו מרבו הגר"מ אליפנט זצ"ל.

ידועים דברי המהרש"א בב"ב דף י' בביאור דברי הגמ' "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" שעיקר לימודו של האדם הוא הלימוד הבא לו מכתבת ידו שעל כן נקראו החכמים סופרים. ר' משה זכה לבא לכאן ותלמודו בידו, מלבד ספריו היה גם מראשי העורכים של אוצר מפרשי התלמוד, ומהמהדירים של פירוש ר' חננאל על הש"ס. גם בישיבה נשאר כל ימיו כתלמיד מן המניין, שימש כחבר הועד ונשא אותה על לוח ליבו. דאג תמיד לטובתה של הישיבה, ואנחנו בני הישיבה חייבים לו הכרת הטוב עצומה.

אנו בבחינת וידום אהרון, מה נאמר ומה נדבר, אנו מצדיקים עלינו דין שמים. הלב מרגיש שהמיתה שהיתה מיתת נשיקה היא מיתת צדיקים דמבואר ברמב"ן ובריקאנטי בריש פרשת חוקת שמיתה זו אינה נובעת מזוהמת חומרות הגוף אלא להיפך מדביקות שלמה של הנשמה ביוצרה, ושלכן צדיקים אינם מטמאים. ובזוהר הקדוש בפרשת וישלח דעמלי תורה מיתתם בנשיקה ואינם מטמאים. והיינו כדברי הבית הלוי שם שע"י עמל התורה מזדכך הגוף. ר' משה זיכך את גופו ע"י עמלו הרב בתורה וזכה למיתת נשיקה.

בודאי שיהיה מליץ ישר בראש ובראשונה על האמא שטיפל בה במסירות עצומה, ועל הרבנית שעמדה לצידו במסירות מופלאה כל החיים ועל המשפחה המפוארת שהקים, ועל הישיבה הקדושה שתמשיך בעז"ה לשגשג ולהתפתח כאוות נפשו הטהורה, ועל כל עם ישראל הנצרך כל כך לישועה לכלל ולפרט, ויהי רצון שנזכה במהרה לנחמה השלימה ובילע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים. ■

הספד הגאון הרב אוריאל אייזנטל שליט"א בהלית הרב הגאון ר' משה נוטוביץ זצ"ל

אחד מבני החבורה שמת תדאג כל החבורה (שבת קו ע"א), בשנות הנעורים גדלנו יחד באותם בתי מדרשות, והקשר נשמר גם בתקופות מאוחרות יותר, וכעת אנו נפרדים מחבר וידיד רוע, ותדאג כל החבורה כולה.

מה שנוגע לנפטר – ר' משה – כבר אמר שלמה המלך בחכמתו (קהלת ז, א) "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו", יום המות הוא טוב יותר מיום הלידה, ובמדרש רבה שם הרחיבו בזה, נולד אדם הכל שמחים, מת הכל בוכים, ואינו כן, נולד אדם ואין שמחים לו שאין יודעים באיזה פרק ומעשים יעמוד, אם צדיק ואם רשע, אם טוב ואם רע, ומת צריכים הם לשמוח כשנפטר בשם טוב ויצא מן העולם בשלום. והמדרש מביא משל לשתי ספינות אחת יוצאת מן הנמל ואחת נכנסת לנמל, היוצאת מן הנמל כולם מריעים ושמחים עמה והנכנסת לנמל לא מתייחסים אליה, היה שם פקח אחד שאמר להם חילוף הדברים אני רואה, זו שיצאה מן הנמל לא צריכים לשמוח עמה שאין אנו יודעים איך תעבור את משברי הים ואת הסערות והגלים, והאם תגיע בשלום למחוז חפצה, והנכנסת לנמל צריכים לשמוח עמה שהיא עמדה בכל הקשיים והנסיונות שיש בים ונכנסה בשלום, כך מת אדם הכל צריכים לשמוח ולשבח שנפטר בשם טוב ובשלום מן העולם.

אדם שנולד אין אנו יודעים איך יעמוד בנסיונות החיים, איך יצליח את סערות החיים, מה יהיה עמו ובאיזה דרך יבחר, ודוקא בשעת פטירתו כשרואים שסגל לעצמו תורה ומצוות ומעשים טובים זה זמן לשמוח, ויום המות טוב מיום הולדו.

מה נתן לר' משה אם הכוחות לצלוח את העוה"ז על כל תהפוכותיו, התורה אשר היתה משוש חייו היא עץ החיים אשר החזיק בו, ולמרות שלא תמיד היו לו מחייבים ללמוד, תמיד הגה בתורה בכל כוחותיו, ולימודו לא היה שטחי אלא עמוק בעומקה של הלכה, כאשר יראה המעיין בספריו שנושא ונותן בסוגיות שלא הכל ממשמשים בהם, כל מפגש עמו היה סביב איזו סוגיא שעסק בה באותו הזמן, קושיא, תירוק, ואיזה מהלך למדני, עניני החולין לא תפסו אצלו מקום רב.

בשבת הקרובה נקרא בפ' שופטים על מלך ישראל שהתורה מצוה עליו לכתוב ספר תורה מיוחד שיהיה עמו תמיד ויקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ד' אלוהיו וכו', ואמרו חז"ל שעושה אותו כמין קמיע, יוצא למלחמה וס"ת עמו, יושב בדין והוא עמו, מסב לאכול והוא כנגדו (סנהדרין כ"א ע"ב), כלל הדבר שלא היה זו מנגד עיניו.

ובספר החינוך (מצוה תקג) מבאר טעם מצוה זו, כי המלך ברשות עצמו, לא יעציבהו אדם על מעשיו ולא יגער בו, ובשבט פיו יכה ארצו, וברוח שפתיו ימית מי שירצה, ולכן צריך הוא שמירה גדולה וזכרון טוב יעמוד נגדו, יביט אליו תמיד, למען יכבש את יצרו ויטה לבו אל יוצרו. ועיין גם ברש"י תהלים (טז, ח) על הפסוק "שויתי ד' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט" שמפרש זאת על הספר תורה שהיתה עמו לקרוא בה כל ימי חייו, וזהו שאמר מימיני בל אמוט על שם התורה שנתנה בימינו שאני עוסק בה ולפיכך בל אמוט עכ"ל, כי דוד ע"ה היה מלך והס"ת שהיה עמו תמיד הוא שמר עליו לבל ימוטו רגליו.

וכאמור, ר' משה היה דבוק בתורה, ולבו עליה, וזה נתן לו את כל הכלים לעבור את כל סערות החיים, ולצאת מהעולם בשלום ובשם טוב.

כתוב בתורה (דברים ה', ד) "פנים בפנים דבר ד' עמכם בהר מתוך האש", כלומר שבמעמד הר סיני היה הדיבור עם עם ישראל בבחינה של פנים בפנים, ואצל מרע"ה תמיד היה הדיבור בבחינה זו, וכמו שכתוב בפ' כי תשא "ודבר ד' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו", ומאידך בהמשך שם כשמרע"ה מבקש "הראני נא את כבודך", נענה ע"י הקב"ה "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי", "וראית את אחורי ופני לא יראו".

וראיתי באחת ההקדמות של האב"י עזרי שעמד על זה וכתב שהתשובה נמצאת בחומש במדבר פרק י"ב בדברי הקב"ה אל אהרן ומרים "אם יהיה נביאכם ד' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה וכו', פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות", ופרש"י שם על פי הספרי, שכל הנביאים הקב"ה אינו נגלה אליהם באספקלריה המאירה אלא בחלום וחזיון, ואל משה הקב"ה מדבר פה אל פה, "ומראה ולא בחידות", מראה זה מראה דיבור שאני מפרש לו דיבורי במראה פנים ואינו סותמו לו בחידות, יכול מראה שכינה ת"ל לא תוכל לראות את פני, עכ"ד רש"י, כלומר שכשהקב"ה מלמד אותו תורה על מנת ללמדה לישראל זהו "מראה דיבור" ואז הקב"ה מדבר עמו פה אל פה ופנים אל פנים כאשר ידבר איש עם רעהו, אבל כשהוא מתגלה אליו במראה הנבואה – "מראה שכינה" – אז לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי, כלומר שהגילוי וההשגה שיש ע"י תורה הוא יותר מאשר הגילוי שיש במראה הנבואה, וחכם עדיף מנביא, עיין שם בדבריו היקרים.

"הנפרד מחבירו אל יפרד אלא מתוך דבר הלכה", והפעם האחרונה שדברנו זה עם זה, היה בעקבות מאמר הלכתי ששלח לי באיזה ענין ציבורי שהציק לו לאחרונה, וברר את דעת ההלכה בענין זה, ואחרי ת"ב התקשר ושוחחנו על זה בהרחבה, וזה היה הקשר האחרון שבינינו.

ראוי לציין את מסירותו המיוחדת למורינו ראש הישיבה הגאון ר' מרדכי אליפנט זצ"ל ולרבנית ע"ה, על הקשר המיוחד שהיה ביניהם, ובעיקר על זה שעמד לצידם בשעת דוחקם בשנים האחרונות לחייהם, כשר' משה ורעייתו – תבדל לחיים – דאגו לכל צרכיהם, והיה זה חסד של אמת שאינו מצפה לגמול, אלא מתוך רגשות של הכרת הטוב.

ויעיין ברמב"ן פ' ואתחנן (ז, ז) על הפסוקים "לא מרובכם מכל העמים חשק ד' בכס ויבחר בכס כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ד' אתכם וכו'", שמביא שיש בזה תמיהה מדוע בחר לו עם קטן, ויותר היה ראוי לבחור עם רב כי ברוב עם הדרת מלך, ואתם המעט ואעפ"כ חשק בכס, והתשובה היא שאותכם ראה ראויים נבחרים לאהבה יותר מכל העמים, "ולא הזכיר בזה את הטעם לבחירה, כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, וכמו שאמרו ישראל עזים שבאומות, כי יעמדו לו בנסיונות אם יהודי או צלוב" עכ"ד המאירים, כלומר שכשאדם בא לבחור לו אוהב הוא מחפש כזה שיסבול את כל הקשיים שיבואו עליו ממנו, והקב"ה בחר בעם ישראל כי ידע שיעמדו לו בכל הניסיונות שיבואו עליהם כתוצאה מבחירה זו, כי ישראל עזים שבאומות.

ר' משה ובני ביתו היו ידידי אמת של ראש הישיבה והרבנית, ידידות שעמדה בכל התקופות ובכל הנסיונות.

יהי רצון שתהיה מליץ יושר על כל משפחת המפוארת, ועל ידידיך וחברייך, ועל הישיבה הקדושה שהיית קשור אליה בעבותות אהבה.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים. ■

מורינו המשגיח הגאון הרב מאיר שמעון שפיצר שליט"א

עיקר התשובה – קיום תפקידו ושליחותו בעולם

כתוב דברים ל- יא "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא" הרמב"ן מסביר שמדובר במצות תשובה וז"ל והנכון כי על כל התורה יאמר "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום" אבל "המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת. ומה שכתוב להלן ל' יד' "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו" בא ללמד אותנו שעשיית תשובה הוא לא דבר קשה, אלא אדרבה כל אחד ואחד יכול לעשותה בקלות. ונראה להסביר את זה לפי מה שמובא בספר החשוב אהל משה בשם השפת אמת. כתב ה'שפת אמת' וז"ל, עיקר התשובה הוא לתקן השליחות שנשתלח האדם לעוה"ז, והקב"ה נתן בכל איש ישראל דברים שצריך להוציאם בעולם מכח אל הפועל לעשות בהם פירות, ואז ישובו בשליחותו לפניו יתברך, עכ"ל. ועפ"י ביאר השפ"א את לשונות

ממילא מאחר שתפקידו של כל אדם נקבע בכל ר"ה לפי כוחותיו וכישרונותיו שהם כליו שבהם משתמש למלא תפקידו, נמצא שביום הדין של ר"ה האדם נידון אם הוא באמת שליח נאמן הממלא תפקידו ושליחותו כראוי. וזה שכתב ה'שפת אמת' שעיקר תשובת האדם בימים אלו צריכה להיות על תיקון שליחותו כראוי, כי על זה נקבע עיקר דינו.

הפסוקים המדברים בעניין עבודת האדם בעשרת ימי תשובה, דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" נוהיינו עשרה ימים אלו שהוא זמן של 'בהמצאו' והיותו קרוב' כידוע בגמ' בר"ה, "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה, ונתן זרע לזרע ולחם לאוכל, כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי", ד'פרשו שהנשמה נשתלחה אל התחתונים לקיים שליחותה, דוגמת הגשם והשלג היוורד מן השמים לקיים שליחותם להרוות את הארץ להולידה ולהצמיחה ולהוציא מן הכח אל הפועל, שכל טיפה וטיפה של גשמים יש לה כתובת מסויימת לקיים תפקידה, ומוזהרת שלא תשוב אל ה' ריקם – " כי אם עשה את

אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי" – להוליד ולהצמיח ולהוציא כוחותיה מן הכח אל הפועל, עכ"ד.

והובא שהגר"ש קוטלר זצ"ל היה מביא מאביו הג' ר' אהרן זצ"ל, לפרש מה שמתפללים במוסף ראש השנה – "כי זכר כל היצור לפניך בא מעשה איש ופקודתו" – הכוונה בזה, שכל אדם נברא עם תפקידו ושליחותו המיוחדת, וביום הדין של ר"ה מעינים במעשיו שעשה לעומת תפקידו שהיה מוטל עליו, ורואים כמה מכוונים המעשים עם התפקיד.

וכבר התבאר, שתוכן ענין הדין בראש השנה הוא קביעת תפקידו המיוחד לכל אחד ואחד בעבודתו בשנה הבאה, כמ"ש הגר"ח פרידלנדר זצ"ל וז"ל, כל הנבראים מקבלים ביום זה תפקידים חדשים מתוך הסיבוב החדש, והם זקוקים לכלים חדשים המותאמים למילוי תפקידים אלה, עכ"ל. וממילא מאחר שתפקידו של כל אדם נקבע בכל ר"ה לפי כוחותיו וכישרונותיו שהם כליו שבהם משתמש למלא תפקידו, נמצא שביום הדין של ר"ה האדם נידון אם הוא באמת שליח נאמן הממלא תפקידו ושליחותו כראוי. וזה שכתב ה'שפת אמת' שעיקר תשובת האדם בימים אלו צריכה להיות על תיקון שליחותו כראוי, כי על זה נקבע עיקר דינו.



וכן היה הרב אברמסקי זצ"ל אומר, שעיקר מה שיצטרך אדם לתת עליו את הדין בהקראו לבי"ד של מעלה אחרי אריכות ימים ושנים, הוא על מה שהיה מסוגל לצמוח ממנו לפי כשרונותיו ולא הוציא זאת לפועל, עכ"ל.

והדבר נורא, דלא רק על המעשים שעשה ושלא עשה בקיום תרי"ג מצוות וענפיהם בלבד שיצטרך ליתן דין וחשבון, כי באמת לכל אדם ניתנו כישרונות מיוחדים שעל ידם יוכל למלאות איזה תפקיד מסויים, ובזה מיוחדת כל נשמה בפני עצמה שיש לה כוחות וכשרונות למען קיום תכליתה המיוחדת, ובזה אין כל נשמות שוות כאחת, כי הרי לכל אחד ואחד יש כוחות מיוחדים שחייב להוציאם אל הפועל. עד שאפשר להימצא ששני בני אדם יקיימו הכל בשוה בדקדוק ממש, ואפ"ה לא ישוו בדינם, כל אחד מהם שהיו לו כחות וכשרונות מעולות משל חברו, יתבע על מה שלא פעל יותר בהוצאת כל כחותיו מן הכח אל הפועל.

וע"פ יסוד זה יובן מה שאמרו חז"ל שאול באחת ועלתה לו, דוד בשנים ולא עלתה לו, ע"כ. ופירש"י וז"ל, שאול נכשל באחת ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה לבטל מלכותו, ודוד נכשל בשנים ולא עלתה לו לרעה, עכ"ל. וצ"ב בטעמא דמילתא, שאול באחת לא עלתה ודוד אף בשנים עלתה לו. וביאר הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל וז"ל, ושמעתי מהר"כ נפתלי אמסטרדם זצ"ל בביאור הא דשאל באחת ולא עלתה לו, שהוא מפני שזה היה בענין המלכות שהיה תפקידו במיוחד לו, עכ"ל. הרי שהאדם נתבע ביותר על ביטול קיום תפקידו ושליחותו.

היסוד הנ"ל הובא בשם מרנא ה'חפץ חיים' זצ"ל, לפרש את לשון המקרא שאומרים בימים הנוראים "מי יעלה בהר ה' וכו' נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי" וז"ל, ובשם הח"ח צוק"ל

תגובה למאמר שפורסם בעלון הקודם הרה"ג יוסף חיים שימל שליט"א בענין ת"ת בקטנים

הערות ותוספת ביאור למאמרו של ידידי הרה"ג ר' יחיאל שטרנברג שליט"א

א.

בגליון הקודם כתב ידידי הרה"ג ר' יחיאל שטרנברג שליט"א באות ב' דחיוב האב בחינוך בנו בת"ת הוא מדא' גם כשהבן קטן וכמש"כ הגר"ז (ריש פ"א מת"ת). ולכא' לפ"ז צ"ב כיון דחיוב ללמד בנו אינו מדין פרשת חינוך הכללי של כל המצוות, א"כ אמאי כללינו בברייתא בסוכה בהדי שאר מצוות חינוך.

והנראה בזה דהנה להלן (הלכה ו) כתב הרמב"ם מאימתי מתחיל אביו ללמדו תורה, משיתחיל לדבר מלמדו תורה ציוה לנו משה מורשה ופסוק ראשון מפרשת שמע וכו' עד שיהא בן שש או בן שבע לפי בריו מוליכו אצל מלמד התינוקות.

וכתב הכס"מ מאימתי אביו חייב ללמדו ברייתא סוף פרק לולב הגזול (סוכה מב, א) קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה. ובשו"ע (יור"ד פי' רמ"ה סעיף ח') כתב וז"ל מכניסים את התינוקות בן חמש שנים שלמות וכו' וכתב הרמ"א ומ"מ מיד שיהיה בן שלוש שנים שלמות מלמדים אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה. ובביאור הגר"א (אות י"ט) השיג על דבריו וז"ל איני מבין שיחתו, דהא מיד שמתחיל לדבר חייב כנזכר לעיל (סעיף ה') מאימתי מתחיל ללמד לבנו תורה משיתחיל לדבר וכו'. ודברי הגר"א צ"ב, לכא' מה שייך לחנכו במצוות משעה שמתחיל לדבר הא ודאי דלכו"ע אין זה גיל חינוך.

והנראה בזה דהנה אמרין בברכות (כא, א) נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע. ופרש"י אפילו קטן שהגיע לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי אצלו תמיד כשמגיע זמן ק"ש. ובתוס' שם הקשו על דבריו מההיא דסוכה (מב, א) דאמרין קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש, ופירש ר"ת דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך.

וברבינו יונה שם הקשה נמי כדברי התוס' ותיירי וז"ל וי"ל דהתם לא קאמר על דרך החיוב אלא להרגילו במצוות ומבואר בדבריו דתרי חיובי חינוך איכא א. להרגילו במצוות ב. לחנכום במצוות ולעשות המצוות כתקונם, כמבואר בריטב"א ריש סוכה גבי הלני המלכה.

וברמב"ם (פ"ב שביתת עשור הל' י') כתב וז"ל קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות וכו', לפי כח הבן מוסיפין לענות אותו בשעות, בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות עכ"ל.

וצ"ע דלכא' דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דבריש דבריו כתב קטן בן תשע שנים מחנכין אותו לשעות, ומשמע דאין חיוב על

המשך בעמוד 43

הקב"ה נתן לאדם נפש טהורה ונקיה החצובה מתחת לכיסא הכבוד כהלואה לכל ימי חייו, כדי שיעמול בה ויגדלנה וירוממנה ע"י עסק התורה, וא"כ גם אם ישמור כל ימיו ולא יקלקל את נפשו וישאר 'נקי כפים ובר לבב', אם לא סיגל ורומם את נפשו בעמל התורה, מה הרויח בכל טירחת בואו לעולם הזה. 'מי יעלה בהר ה' – מי שלא נשא לשוא נפשו', אלא טרח ויגע בעמל התורה כדי לרומם ולהעלות את נפשו, עכ"ל.

שמעתי לפרש את הפסוק "מי יעלה בהר ה' וכו' ונקי כפיים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו", דלכאורה יש להבין דאם הוא נקי כפים ובר לבב הוא, מה תוספת יש 'שלא נשא לשוא נפשו'. ואמר הח"ח צ"ל לבאר, עפ"י משל לאחד שהיה זקוק מאוד לכסף רב עבור מסחרו, ומצא איש הגון שהלוח לו שטר כסף גדול לזמן רב, כשהגיע זמן הפירעון בא והחזיר לו אותו שטר. כעס עליו המלוה ואמר לו, הרי כל מה שטרחתי להלוות לך היה כדי שתעשה סחורה ותרויח מעות, ומה תועלת היה לך להטריחני לשוא.

והנמשל, הקב"ה נתן לאדם נפש טהורה ונקיה החצובה מתחת לכיסא הכבוד כהלואה לכל ימי חייו, כדי שיעמול בה ויגדלנה וירוממנה ע"י עסק התורה, וא"כ גם אם ישמור כל ימיו ולא יקלקל את נפשו וישאר 'נקי כפים ובר לבב', אם לא סיגל ורומם את נפשו בעמל התורה, מה הרויח בכל טירחת בואו לעולם הזה. 'מי יעלה בהר ה' – מי שלא נשא לשוא נפשו', אלא טרח ויגע בעמל התורה כדי לרומם ולהעלות את נפשו, עכ"ל.

הרי מבואר מדברי הח"ח צ"ל יסוד הנ"ל, דמלבד מה שחייב כל אדם להיות 'נקי כפים ובר לבב' בקיום כל התורה והמצוות בשלימות, עדיין לא מילא תפקידו ושליחות המיוחדת שבעבורה נשלח לעוה"ז, עד שיתכן שאדם שיהיה 'נקי כפיים ובר לבב' ועדיין לא הגיע לכדי 'לא נשא לשוא נפשו', כי לא השלים תפקידו ושליחותו המיוחדת שניתנו לנפשו, בכוחות וכשרונות להשלים שליחותו זו, וע"ז יתבע בדינו.

וזה הביאור "כי קרוב אליך הדבר מאד" שעיקר תשובה צריכה להיות בדברים ששייכים לתפקיד שלי, וזה מה שהתורה באה להדגיש לא לחפש לטפס לדרגות שלא שייכים אלינו אלא אדרבה שנמצא את הדברים ששם אני מרגיש שהוא היעוד שלי ואת זה לעמול ולתקן. ■

הגאון הרב שלום יוסף גלבר שליט"א

מוהל הנותן פיסת בד ספוגה ביין בפי התינוק –
האם יש בזה ספיית איסור

חשש מלאכת מפרק – תולדה דדש

א. כתב השו"ע סי' ש"כ ס"א וז"ל זיתים וענבים אסור לסוחטן עכ"ל, טעם האיסור הוא משום דהוי מפרק נאת המשקה מתוך הפרין דהוי תולדה דדש.

וכתב על זה הרמ"א וז"ל אבל מותר למצוץ בפיו מן הענבים המשקה שבהן וכ"ש בשאר דברים נב"י בשם שבלי הלקטן ויש אוסרין למצוץ בפה מן הענבים וכיו"ב (נהגה"מ פכ"א בשם היראים). ועיי"ש בהגה"מ שהביא להיראים כתב דה"ה דאין לשרות בשר במרק או לשרות פת ביין וליתנו בפיו ולמצוץ המשקין, והוסיף "העושה כן חוששני לו מחטאת". וכתב המג"א סק"ג דמש"כ הרמ"א בדעת המתירים דכ"ש דשרי בשאר דברים היינו דכ"ש דשרי במציצת בשר שנשרה במרק או פת שנשרתה ביין.

טעמו של שבלי הלקטן שהתיר למצוץ המשקין הוא משום דאין דרך סחיטה כלל ע"י פעולת מציצה, ועוד הוסיף דאפי' תימא דהוי דרך סחיטה מ"מ אין חשיבות למשקה בתוך פיו, ואפילו אם יתכוין למצוץ המשקה ממנו בפיו נפי' שיתכוין לשתיית המשקה הזה אוכל הוא חשוב ובטלה דעתו אצל כל אדם נפי' אף שהוא נתכוין לשתיית המשקה הזה מ"מ בטלה דעתו ואין כאן חשיבות משקה כלל, ואיסור מפרק הוא רק כשמפרק משקה מאוכל ולא כשמפרק אוכל מאוכל והמשנ"ב סק"י הביא רק את הטעם הראשון, דטעם ההיתר הוא משום דאין דרך סחיטה בפיו. והוסיף דאף שאסור לינוק מבהמה אפילו היינו משום דיניקה מבהמה אינה שינוי גמור, נדדך כל בע"ח לינוק ובדעת האוסרים כתב המשנ"ב דהוא משום דלא קיל מיניקה מבהמה שנאסרה מדרבנן, ולא אמרינן דהוי שינוי גמור.

ב. ולהלכה הביא המשנ"ב שם את דברי הא"ר שכתב דבזיתים וענבים שסחיתם מדאורייתא נכון להחמיר מלמצוץ, ובשאר דברים אין להחמיר.

עוד הוסיף המשנ"ב דמסתבר דאף בזיתים וענבים אין להחמיר אלא כשהוא דרך יניקה, שמוצץ אותם ואינו נותנם לתוך פיו, אבל אם משימם לתוך פיו ומוצץ המשקה ומשליך החרצנים לחוץ לכו"ע דרך מאכל הוא, וכתב דכן משמע בפמ"ג. (נהמשמעות מדברי הפמ"ג היא מלשונו במ"ז סק"ב "אבל למצוץ אפי' דרך יניקה דהיינו שאין משים

האוכל בפיו ודרך יניקה שרי", ומדויק מלשונו דכאשר משים האוכל בפיו ה"ז פשוט טפי להיתר.

והנה מש"כ המשנ"ב דכאשר משים הענבים לתוך פיו לכו"ע דרך מאכל הוא, טעמו ברור, דבכה"ג אינו נחשב כלל כסוחט ענבים אלא כאוכל את הענבים, אלא שפולט לחוץ חלק מהאוכל. ועיין בספר ארחות שבת פרק ד' הערה ל"א שכתבנו לבאר בזה את טעמו של הפר"ח בשו"ת מים חיים (נהובא בגליון רע"א לשו"ע סי' ר"ב ס"ח) שכתב שהמוצץ פרי מברך בורא פרי העץ ולא שהכל נהיה בדברו, והבאנו דמיידי דמכניס הפרי בפיו ומוצץ, דבכה"ג לכו"ע חשיב כאוכל את הפרי ולא כשותה את המשקה היוצא ממנו, ולכן א"ש שברכתו בפה"ע נואם היינו נוקטים שגם כאשר מכניס הפרי לפיו חשיב סחיטה וחשיב שותה משקה ורק מחמת שינוי שרי, א"כ ראוי לברך שהכל.

טעמו של שבלי הלקטן שהתיר למצוץ המשקין הוא משום דאין דרך סחיטה כלל ע"י פעולת מציצה, ועוד הוסיף דאפי' תימא דהוי דרך סחיטה מ"מ אין חשיבות למשקה בתוך פיו, ואפילו אם יתכוין למצוץ המשקה ממנו בפיו נפי' שיתכוין לשתיית המשקה הזה אוכל הוא חשוב ובטלה דעתו אצל כל אדם נפי' אף שהוא נתכוין לשתיית המשקה הזה מ"מ בטלה דעתו ואין כאן חשיבות משקה כלל, ואיסור מפרק הוא רק כשמפרק משקה מאוכל ולא כשמפרק אוכל מאוכל והמשנ"ב סק"י הביא רק את הטעם הראשון, דטעם ההיתר הוא משום דאין דרך סחיטה בפיו. והוסיף דאף שאסור לינוק מבהמה אפילו היינו משום דיניקה מבהמה אינה שינוי גמור, נדדך כל בע"ח לינוק ובדעת האוסרים כתב המשנ"ב דהוא משום דלא קיל מיניקה מבהמה שנאסרה מדרבנן, ולא אמרינן דהוי שינוי גמור.



ג. לפי זה פשוט שאם יתן אדם פיסת בד ביין ויתנה לתוך פיו וימצוץ את היין אין זה כלול כלל בהיתר של המשנ"ב בנותן פרי לתוך פיו, דבאופן זה אינו מוגדר כלל כדרך אכילה, שהרי הבד עצמו אינו פרי ולא שייך לקרוא לפעולתו מעשה אכילה, ואין כאן אלא סחיטה בשינוי, והדבר תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה בתחילת הדברים, ולפי הכרעת הא"ר המובאת במשנ"ב שנכון להחמיר בזיתים וענבים שסחיתם אסורה מהתורה לכאורה ה"ה הכא סחיטה זו אסורה מהתורה, שהרי סוחט משקה הבלוע בבגד.

ורק אם ננקוט כשיטת רש"י בדף קמ"ה דאיסור תורה של מפרק נאמר רק במשקה של הפרי עצמו, ולא במשקה הנבלע מבחוץ, דזה אסור רק מדרבנן, יהא היתר למצוץ בגד זה. ועיין מג"א שם סי' ש"כ

1. והנה המג"א בסק"ד הביא את לשון הב"ח בשם רש"ל שכתב וז"ל אבל למצוץ הענבים בפיו ולהשליך החרצנים אין זה מפרק אלא כך הוא דרך אכילת ענבים ושרי מדינא, מ"מ המחמיר תע"ב עכ"ל, ולשונו קצת סתומה, האם מיידי שמשים הענבים ממש בפיו, ועל זה כתב שזו דרך אכילת הענבים, ולפ"ז נמצא שאף באופן זה כתב רש"ל דהמחמיר תע"ב, או שכוונתו לציור שבו עסקו הפוסקים, דהיינו שמוצץ מהענבים כשהם מחוץ לפיו, וגם על זה כתב דמן הדין שרי, והיינו דכשם שדרך אכילת ענבים היא כשנותנם בתוך פיו ומוצץ מהם שכשאוחזן מחוץ לפיו חשיב דרך אכילה, וקצ"ע למה לא צייין המשנ"ב כמקור לדבריו את דברי הרש"ל האלו, והוצרך לדייק ממשמעות הפמ"ג. ועכ"פ פשוט דגם כוונת רש"ל בדבריו היא משום שזו דרך אכילה ואין זו סחיטת משקה מהפרי, ולא נתכוין רש"ל לומר שההיתר הוא משום דהוי שינוי גמור מדרך הסחיטה, כטעמו הראשון של שבלי הלקטן המובא לעיל.

הקטן כלל אלא החיוב הוא על אחרים לחנכו, ובסוד כתב בן אחת עשרה מתענה ומשלים, ומשמע דהוה חיוב על הקטן גופיה. וכתב רבינו מנוח (שם) וז"ל כדי לחנכו במצוות ולעיל נמי כתוב מחנכין אותו לשעות, בא להודיענו דתרי חינוכי הוו וכו' חינוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער ע"פ דרכו (משלי כ"ב), וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרין (סוכה מב) וכו', אבל חינוך שני דהיינו שהם בני אחת עשרה שנה שחייבים להשלים מדרבנן, שוין בו תינוק ותינוקת וכו', וז"ש הרב כאן מתענה ומשלים מדברי סופרים ולמעלה כתב מחנכין אותו ולא כתב מחנכין אותו בשעות מדברי סופרים, לפי שאין חינוך השעות מדרבנן כלל שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלימות. עכ"ל.

מבואר בדבריו כמושג"ת ברבינו יונה דיש שני חיובי חינוך א. להרגיל בניו במצוות וללכת בדרכי יושר. ב. חינוך לעשות המצוות כתיקונן וכהלכתן.

וכן מצינו נמי בנזיר (כט. א) אמר ר"ל האיש מדיד את בנו בנזירות כדי לחנכו במצוות וכתב הקרן אורה וז"ל בירושלמי משמע שיכול להדירו אפי' מרחם אמו וכו', ונראה דחינוך זה לא דמי לשאר חינוך מצוה דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שיגיע לכלל דעת קצת כל חד כדינו, וחינוך דהכא הוא להפרישו מן המותרות ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות וזה אי"צ דעתו של קטן אלא על האב מוטל לשמרו מכל טומאה, ובחינוך זה הוא דאמרין דהאיש חייב לחנך ולא אשה וכו', משום דחינוך זה אינו בדבר המחוייב אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרישות, ולא חייבו אלא האב לבנו דוקא וכו' אבל במצוה המחוייבת ודאי דמחוייב לחנך גם ביתו. עכ"ל.

הרי דנתבאר נמי בדבריו דתרי גדרי חינוך איכא א. להרגילו במצוות. ב. חיוב חינוך למצוות. (וע"ע מה שהארכתי בזה בקובץ אהלה של תורה חלק י"ב ואכמ"ל).

ממתי חל חיוב האב ללמדו את בנו תורה

ובזה נבוא ליישב דברי הגר"א דקטן מיד שמתחיל לדבר אביו מחוייב לחנכו לת"ת, והקשינו דהא כשמתחיל לדבר לכו"ע לא הוי עדיין גיל חינוך, די"ל לומר דזה פשוט דקטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה אין זה בגדר חיוב חינוך למצוות ת"ת, דהא ודאי שהקטן לא מקיים בזה שום מצוות ת"ת. ולא מבעי לדעת הפוסקים דהלומד ללא הבנה לא חשיב מצוות ת"ת כלל (אשל אברהם' או"ח סי' מ"ז), אלא אף למבואר בפוסקים לחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, היינו דדוקא בתורה שבע"פ אינו נחשב לימוד תורה כלל אבל בתורה שבכתב אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פרוש המלות מפני שהוא ע"ה ה"ז קיים מצוות ולמדתם (שו"ע הרב פ"ה סעיף יב-יג), נראה שזהו דוקא

רבים מהראשונים לא נקטו כרש"י אלא נקטו שגם בסחיטת בגד יש איסור מפרק מהתורה אף שהוא משקה הנבלע מבחוץ [וגם המשנ"ב סק"ט לא פירש כרש"י דטעם הא דאין בסחיטת כבשים ושלקות למימיהן חיוב חטאת הוא משום שהמשקה נבלע מבחוץ אלא משום שאין איסור תורה אלא בסחיטת זיתים וענבים].

סק"ד וסק"א שנקט כשיטה זו של רש"י, אך רבים מהראשונים לא נקטו כרש"י אלא נקטו שגם בסחיטת בגד יש איסור מפרק מהתורה אף שהוא משקה הנבלע מבחוץ נוגם המשנ"ב סק"ט לא פירש כרש"י דטעם הא דאין בסחיטת כבשים ושלקות למימיהן חיוב חטאת הוא משום שהמשקה נבלע מבחוץ אלא משום שאין איסור תורה אלא בסחיטת זיתים וענבים.

ד. ומעתה יש לעיין אם יש איסור ספייה לקטן בנתינת הבד הספוג בין לתוך פיו ע"מ שימצצנו, שהרי כתב המשנ"ב דנכון להחמיר בדברים שיש בהם איסור תורה. ועיין בספר ארחות שבת פרק כ"ד הערה י"ד שהבאנו מדברי המל"מ פ"ז ממאכ"א דאף בקטן בן יומו שייך איסור ספייה, כגון כאשר סך אותו בהיותו ערל בשמן של תרומה, ואף שכתבנו שם לדון דאפשר שבמלאכות שבת לא שייך ענין ספייה לקטן שאינו בר דעת כלל להבין שמעשיו עושין מלאכה, והוא מופקע לגמרי ממלאכת מחשבת, ולא דמי לשאר מתעסק, מ"מ לענין מעשה של יניקה ומציצה מסתבר דזה שייך גם בקטן בן יומו, דגם בקטן זה הוטבעה הדעת למצוץ אליו את המשקה כשם שהובע אצלו ענין היניקה נוהיינו שאם יספג משקה של איסור בבד ויתן לתינוק בן יומו והוא ימצצנו מסתבר שיש בזה איסור ספייה, וא"כ לכאורה ה"ה לענין איסור מפרק במציצת המשקה הבלוע בבגד.

ה. ואמנם לענין מעשה, בנידון הנ"ל של נתינת הבגד בפי התינוק, כיון שהפוסקים נטו לעיקר לפסוק כדעת שבלי הלקט דעצם השינוי הגדול מתיר את המציצה, ונקט כן שבה"ל אף לענין זיתים וענבים שסחיטתם אסורה מן התורה, והא"ר רק כתב שנכון להחמיר בסחיטה דאורייתא, ולדעת רש"י אין כאן סחיטה ד"ת כיון שהמשקה נבלע מבחוץ, וכן נקט המג"א, וכל הנידון הוא במלאכה הנעשית בשינוי, לכן לא נראה להחמיר בזה, שהוא צורך התינוק להרגיעו מכאב המילה ונבפרט שדינו אחר המילה כחולה שיש בו סכנה. ■

וכן לענין מצות ראייה אמרין חגיגה (ב,א) איזה הוא קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית ולכא' גיל זה הוא נמי פחות מגיל חינוך. וע"כ צ"ל דאיכא בזה הרגל במצוות ללכת בדרכי יושר: נוע"ע תוס' ב"ב (כא, א) ד"ה כי מצינו, ודו"ק.

והשתא י"ל דמה שכתב הרמב"ם אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם, זהו באמת קטן שהגיע לגיל חינוך ויש מצות חינוך לחנכו במצוות כתקונם ובת"ת הוי מצוה מדאורייתא. ומש"כ (בהל' ו') מאימתי מתחיל אביו ללמדו תורה משיתחיל לדבר וכו' זהו באמת מצד מצות חינוך להרגילו במצוות ולילך בדרכי האמת והיושר וכמשנ"ת.

ולפ"ז י"ל דכוונת הגר"א בהשגתו על דברי הרמ"א דאה"נ דלמצות חינוך לחנכו במצוות בעינן לגיל חינוך, אולם הרמ"א כתב מלמדים אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה, והיינו חינוך להרגילו במצוות ללכת בדרכי האמת והיושר, והחינוך זה אינו מתחיל משעה שהגיע לחינוך אלא מיד שמתחיל לדבר, וזהו דקשיא ליה על דברי הרמ"א דדין חינוך להרגילו במצוות לא בעינן גיל חינוך ודו"ק.

חיוב האב ללמד בנו תורה - מחיובי האב או מחיובי הבן

והנה הך דינא דחיוב האב ללמד בנו תורה מקורו בקידושין (כט, א) האב חייב בבנו למולו לפדותו ללמדו תורה ולהשיאו אשה. ובברכ"ש קידושין (סי' כז) כתב וז"ל והנה במצות ת"ת דבנים חקר חתני הרב הגאון ר' ראובן נזצ"ל האם נאמר דהוא מחיובי הבן המוטלות על האב, כמו מילה ופדיון הבן שהוא מחיובי הבן על האב, כמו שמבואר בברייתא (קידושין כט) האב חייב בבנו למולו לפדותו וללמדו תורה הרי דכלל מצות ת"ת עם מילה ופדיוה"ב והמה בכלל חיובי הבן על האב, או דהוא מחיובי תלמוד תורה, דבחיוב ת"ת כמו שיש חיוב ללמוד בעצמו כן יש חיוב בתלמוד תורה ללמד לבנו אלאיג שבנו קודמו וכו'. עכ"ל.

ולכא' איכא נפק"מ בזה לאחר שהגדיל הבן, אי נימא דנשאר חיוב על האב ללמדו תורה או דפקע החיוב. דאם הוא מחיובי הבן על האב א"כ כשהבן הגדיל ונעשה מחוייב בפנ"ע פקע חיוב האב, אבל אם הוי הלכה בת"ת דבכלל חיוב תלמוד תורה של האב כלול ללמד בנו תורה א"כ י"ל דאף כשהגדיל הבן עדיין מוטל על האב ללמדו תורה.

והנה נחלקו הראשונים במילה ופדיוה"ב אם פקע חיוב האב כשהגדיל הבן או דעדיין איכא נמי מצוה על האב אף לאחר

1. ונ"ע ברשב"א ברכות (כ,א) ד"ה נשים ועבדים וקטנים פטורים מקר"ש ומן התפילין וכו', דכתב וז"ל ור"ת ז"ל

פירש בשלא הגיע לחינוך, וחייבין בתפלה ובברכה"ז לאו אקטנים קאי אלא אנשים ועבדים, והני דנקט הכא כבר

כתבתי דמשום דאירי בקר"ש שכתוב בו תפילין ומזוזות נקט להו והוא הדין לשאר מצוות בקטן שהוא פטור כל

שלא הגיע לחינוך, ומכל מקום משום דאיכא אחריני דקטן חייב בהן אפילו קודם שהגיע לחינוך, כגון סוכה דאמרין קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, קתני הכא דבאלו פטור. עכ"ל.

למי שמתכוין לשם ת"ת אלא שאינו מבין מפני שהוא ע"ה, אבל קטן היודע לדבר ואינו יודע כלל שיש מצוה הנקראת ת"ת ודאי שלא אמרין שמקיים בכך מצות ת"ת ואפילו חינוך ליכא בהכי. אבל מ"מ כלפי מה דאיכא חיוב להרגיל בנו במצוות וללכת בדרכי יושר ולהכניסם תחת כנפי השכינה (כלשון הרבינו מנחם) נראה דשייך אף בתינוק היודע רק לדבר, וכן מפורש בערוך השלחן (רמ"ה ס"א) וז"ל קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה, מאי תורה כלומר הא עדיין אינו מבין, אמר רב המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהילות יעקב, כלומר רק פסוק זה ילמד להשריש בלבו אמונת אומן שניתנה לנו תורה מן השמים והיא קיימת לעד ולעולמי עולמים. וק"ש מאי היא פסוק ראשון שמע ישראל להשריש בליבנו אמונת ה' אחד.

ומצינו עוד כיוצ"ב דין חינוך הבנים כדי להרגילם במצוות אף קודם גיל חינוך בדברי הרמב"ם (פ"ו חמץ ומצה הל' י) קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה. ולכא' קטן היודע לאכול פת ודאי אין זה גיל חינוך, וע"כ דאי"ז מדין חינוך למצות אכילת מצה אלא הוי רק להרגילו במצוות.

ומעתה מיושב נמי מה דהקשנו דאמאי כללינהו בברייתא בסוכה להך מצות חינוך לת"ת בהדי שאר מצוות חינוך, הא נתבאר דמצות חינוך לת"ת הוי דאורייתא וילפינן לה מקרא ואילו שאר מצות חינוך אינו אלא מדרבנן. דהנה חינוך זה להרגילם במצוות ודאי דלא הוי דאורייתא אלא רק מדרבנן ולכך מנאתו הברייתא בהדי שאר חיובי חינוך דרבנן.

ומצינו עוד כיוצ"ב דין חינוך הבנים כדי להרגילם במצוות אף קודם גיל חינוך בדברי הרמב"ם (פ"ו חמץ ומצה הל' י) קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה. ולכא' קטן היודע לאכול פת ודאי אין זה גיל חינוך, וע"כ דאי"ז מדין חינוך למצות אכילת מצה אלא הוי רק להרגילו במצוות.

וכן מצינו גדר זה גבי מצות הקהל, דאמרין (חגיגה ג) טף למה באין, ליתן שכר למביאייהו. ולכא' אם אין לטף שום מצוה בעלייתו א"כ מה שכר יש למביאייהו על הבאתו, אלא ע"כ מוכח דאף ע"פ שאין לטף שום מצוה מ"מ חשיב חינוך להרגילם במצוות ללכת בדרכי יושר. נוע"ע באו"ח (סי' קמט סו"ס א) יש שכתבו שמביאין התינוקות לנשק התורה כדי לחנכם ולזרזם במצוות, ודו"ק.

עדיף וכו'. ולסברא זו דעל האב המצוה יותר מהוא עצמו אסור לבן לחטוף המצוה כי האב הוא העיקר, ומשלם עשרה זהובים כו'. עכ"ל נוע"ע במנ"ח (מצוה ב' אות ד) ואכמ"ל.

ונמצא לדעת הריב"ש הוי מצות הבן על האב, ולדעת החינוך י"ל דזהו חלק ממצות ת"ת, דבכלל מצות ת"ת דהאב איכא נמי מצוה ללמד בנו תורה.

מצות ת"ת ללמוד וללמד

והנה נחלקו מוני המצוות כיצד למנות מצות ת"ת, דהרס"ג מנאה לשתי מצות א. ללמוד בעצמו. ב. ללמדה לאחרים. וכ"כ הסמ"ג (עשין יב) והיראים (סי' כה) והסמ"ק (סי' ק"ה ק"ו) והבה"ג. וטעמם דהוי שתי מצוות משום דבכל אחד איכא פסוק בפנ"ע. דבללמד לעצמו כתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, ובללמד לאחרים כתיב ושננתם לבניך. אולם הרמב"ם מנה מצות ת"ת למצוה אחת (מצות עשה יא) הוא שציונו ללמוד תורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה והוא שאמרו ושננתם לבניך וכו'. וכבר נכפל הציווי הזה פעמים רבות ולמדתם ועשיתם וכו'. וכן מנאה נמי החינוך (מצוה תיט) כמצוה אחת ללמוד לעצמו וללמד לבנו, וכ"כ נמי ובזהר הרקיע (עשין יז).

הרי מפורש בדעת הרמב"ם והחינוך דלימוד הבנים הוי חלק ממצות ת"ת דאב.

וביאור הדבר, דהנה בגמ' (שם) דכל שמצווה ללמוד מצוה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצוה ללמד. ופירש הר"ן שם דלאו מקרא ומסורת דרשין אלא שהכל בכלל המקרא, שכיון שהוא חייב ללמד אחרים יש לו ללמוד תחילה. ומבואר דעיקר התכלית זה ללמד לאחרים. טו נוכחובן דזהו מצד מצות ידיעת התורה, דהא מלבד זה יש מצוה ללמוד ע"מ לקיים. ופשוט. ולכך הביא הרמב"ם את הפס' ושננתם לבניך דקאי לכא' על התלמידים כמו שדרשו חז"ל בספרי, אמנם בזה ס"ל להרמב"ם דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ועיקר המצוה זה ללמד וכולל את לימוד הבנים, ודו"ק.

ובאחרונים האריכו בזה בשיטת הרמב"ם וכתבו דלהכי פתח הרמב"ם הלכות ת"ת בפסוקים מת"ת ואח"כ כתב את הדין שאדם חייב ללמד בנו תורה, ובהל' ב' כתב את הדין שמחוייב ללמד אחרים, ובהל' ג' מי שלא למדו אביו, ואח"כ דין שכירת מלמד לבנו וכו'. ורק בהל' ח' כתב הרמב"ם כל איש מישראל חייב בת"ת בין עני בן עשיר וכו', ולכא' הו"ל להרמב"ם לפתוח הלכות ת"ת בדין זה שהוא עיקר חיוב ת"ת ורק אח"כ לכתוב את פרטי הדין.

ולמשנ"ת כיון דעיקר המצוה הוא ללמד תורה לכך פתח הרמב"ם בדין דהאב חייב ללמד לבנו תורה, ולא לבנו לבד מחוייב ללמד אלא אף לכל התלמידים. וחייב לשכור מלמד לבנו וכו' שזהו עיקר הדין ורק לאחר מכן כתב הרמב"ם דכל איש מישראל חייב בת"ת וכו'.

ולפי מה שנתבאר שחיוב האב ללמד את בנו תורה הוי חלק ממצות תלמוד תורה דאב, ולא עוד אלא דהוי עיקר התכלית בתלמוד תורה דאב, אם כן פשיטא דהחינוך ללמד בנו תורה הוי מדאורייתא וכדברי השו"ע הרב, ודו"ק.

מאידיך בחינוך [שצ"ב] מצות פדיון בכור אדם כתב והעובר על זה ולא פדה בנו מי שהוא ראוי, כלומר משעברו עליו שלושים יום, אם מת קודם שיפדנו ביטל עשה זה וכו'. ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו ואפילו אחר שהגדיל הבן המצוה מוטלת על האב, וכמש"כ וכל בכור אדם בבנין תפדה, הרי שמטיל המצוה על האב וכן נראה בקידושין. עכ"ל.

שהגדיל הבן. דהנה בתשובות הריב"ש (סי' קלא) הביא דברי הרמב"ם (פי"א ביכורים) דהפודה את בנו מברך על פדיון הבן, והפודה את עצמו מברך לפדות את הבכור. ותמה השואל אמאי הפודה את בנו מברך בלשון על פדיון דהא מצות פדיוה"ב עיקרה על האב רמיא ורק מדיוקא דפדה תפדה נתרבה דיכול אף לפדות עצמו. ותירץ הריב"ש וז"ל ולדעת הרמב"ם דבאב הפודה אומר בעל והפודה עצמו אומר בלמ"ד אפשר לתת טעם, לפי שבאב אפשר להיעשות מצוה זו ע"י הבן כשיגדל, וכשיגדל אי אפשר לעשותה אלא ע"י עצמו, וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קי"ל (קידושין כט) דהוא קודם לבנו, דאלמא עיקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר וכו'. עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דעיקר החיוב הוא חיוב הבן ורק כיון דהבן קטן ואינו יכול לפדות עצמו מוטל על האב לפדותו. וכן מפורש נמי בתוס' יו"ט קידושין (פ"א משנה ז) וז"ל ונ"ל דתנא עקים לישנא וקתני מצוות הבן אע"ג דהו"ל למיתני כל מצוות האב, לאשמועינן דאלו המצוות שחייב האב לבנו הם ג"כ מצוות הבן עצמו, שכולן אם לא עשאן לו אביו חייב הוא בעצמו לעשותו כדילפינן בגמ' וכו'. עכ"ל. הרי מפורש דהוי חיוב הבן אלא דהאב מצווה לעשותן לבנו.

ומאידיך בחינוך (שצ"ב) מצות פדיון בכור אדם כתב והעובר על זה ולא פדה בנו מי שהוא ראוי, כלומר משעברו עליו שלושים יום, אם מת קודם שיפדנו ביטל עשה זה וכו'. ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו ואפילו אחר שהגדיל הבן המצוה מוטלת על האב, וכמש"כ וכל בכור אדם בבנין תפדה, הרי שמטיל המצוה על האב וכן נראה בקידושין. עכ"ל.

ומה שכתב וכן נראה בקידושין, ביאר המנ"ח (שם אות א) וז"ל דכוונתו מהברייתא דכוללת האב חייב בבנו לפדותו ולהשיאו אשה, וכמו דלהשיאו אשה דהוא בגדלות ובפסוק כתוב בכור בניך וגדול נמי בכלל בן, ועוד מהא דאמר רב יהודה (שם כט, ב) הוא לפדות ובנו לפדות בנו קודמו, שזה מצוות על אביו וכו', מבואר אף דהוא גדול מ"מ מצוות על אביו, ובזה לא פליג ת"ק רק ס"ל דמצוה דגופו

ב.

מש"כ עוד ידידי הרה"ג שם בביאור דברי הרמב"ם במי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שגם לקטן עצמו יש חיוב מדאורייתא ללמוד בעצמו.

(א) הנה נחלקו המפרשים בהך דינא דמי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו אי קאי בקטנותו או לאחר שהגדיל.

דהנה המאירי בקידושין שם כתב הגדיל הבן ולא השתדל האב בלמודו חייב הוא להשתדל בעצמו. וכ"כ נמי החינוך (מ"ע תי"ט) מי שלא למדו אותו אבותיו חייב ללמד עצמו כשיהיה גדול ויכיר בדבר. ובתוס' יו"ט (קידושין פ"א משנה ז) כתב וז"ל והיכא דלא אגמריה אבוא מחייביה איהו למגמר נפשיה דכתיב ולמדתם, פירש הר"ן דבכלל ולמדתם הוא שכיון שהוא מחוייב ללמד לאחרים יש לו

והנה הרמב"ם לעיל [הל' א'] כתב נשים ועבדים [וקטנים] פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו שנאמר' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכו'. ובספרים מדוייקים, וכן הוא גרסת המגדל עוז, לא גרסי וקטנים. והנראה דהוא משום הא דפסק הרמב"ם הכא דמי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו משיכיר, ומבואר דקטן שמכיר חייב בת"ת, ומבואר דאיכא מצות ת"ת אף לקטן.

ללמוד תחילה ע"כ, ודלא כפרש"י דמקרא אחרינא יליף לה, והשתא דריש דאין בכלל ללמד לאחרים אלא אם יש ג"כ בו המצוה דלמוד לנפשיה, דהא תרווייהו במשמע. עכ"ל. הרי דס"ל להר"ן נמי דכל החיוב מתחיל רק משיגדיל.

והנה הרמב"ם לעיל (הל' א') כתב נשים ועבדים [וקטנים] פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו שנאמר' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכו'. ובספרים מדוייקים, וכן הוא גרסת המגדל עוז, לא גרסי וקטנים. והנראה דהוא משום הא דפסק הרמב"ם הכא דמי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו משיכיר, ומבואר דקטן שמכיר חייב בת"ת, ומבואר דאיכא מצות ת"ת אף לקטן.

וכן מדוייק מדברי הרמב"ם דבהלכות מילה פ"א הל' ב' כתב נתעלם מב"ד ולא מלו אותו כשיגדיל הוא חייב למול את עצמו. וכן בהל' בכורים (פי"א הל' ב) כתב הרמב"ם עבר האב ולא פדהו חייב לפדות את עצמו כשיגדיל. ומדשינה הרמב"ם בהל' ת"ת וכתב וחייב ללמד את עצמו משיכיר, ע"כ צ"ל דכוונתו דאיכא חיוב אף בעודו קטן.

והנה הרמב"ם כתב מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו לכשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכו', ומבואר בדבריו דפירש כרש"י דיליף ליה מהפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם.

(ב) ובפשטות נראה לומר דאי ילפינן דינא דמי שלא למדו אביו מהפס' ולמדתם אותם שכיון שהוא חייב ללמד לאחרים יש לו ללמוד תחילה (וכפירוש הר"ן), א"כ פשיטא דחיובו מתחיל רק כשהגדיל דאז יש עליו חיוב ללמד. אבל אי ילפינן מהפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, לכאורה יש מקום לומר דאף בקטן שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כדי שיוכל לקיים מיד לכשיגדל. ויש לבאר הדבר בהקדם מה שהוסיף הרמב"ם מלבד הפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם טעם מסברא וכתב וז"ל וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד. וכתב הכס"מ וז"ל ותיבת וכן אינה ניחא לי, ויש ליישב דהכי קאמר אע"פ שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו, ותדע שהוא מצווה בכן שהרי מצינו בכל מקום קודם התלמוד למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ומאחר שהוא חייב לעשות מחוייב הוא ללמוד. עכ"ל.

ולכאורה עדיין צ"ב אמאי צריך הרמב"ם להביא ראיה מסברא אחרי שלמד דין זה מהפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. ועוד צ"ב מש"כ הכס"מ דמאחר שהוא חייב לעשות לפיכך הוא חייב ללמוד, והנה חיובו לעשות הוא כשיגיע לכלל חיוב במצוות ואז ממילא יתחייב נמי בת"ת שהוא בכלל תרי"ג מצוות, וכמש"כ הרמב"ם להלן הל' ח' כל איש מישראל חייב בת"ת וכו' שנאמר והגית בו יומם ולילה, וא"כ אמאי בעינן כלל לסברא שהתלמוד מביא לידי מעשה. וע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם דקטן נמי חייב בתלמוד תורה מדאורייתא וילפינן להו מדכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, והיינו כיון דבהגיעו למצות הוא מתחייב מיד בכל המצוות ע"כ הוא מחוייב לדעת כיצד לקיים דאי לא ידע כיצד לקיים היאך יקיים המצוות, ולכך הוסיף הרמב"ם סברא וכתב וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, להשמיענו דהפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם קאי אף על קטנים שחייבים ללמוד לדעת כיצד יקיימו תרי"ג מצוות לכשיגדילו.

וכן יש לדיוק מדברי רש"י (קידושין כטא) דגבי מצות מילה כתב והיכא דלא מהליה ב"ד מחוייב איהו למימהל נפשיה לכשיגדל וכן גבי פדיוה"ב, ואיהי מנלן דלא מחייבה, פרש"י נהי דאביה לא מצווה לפדותה וכו' איהי תפדה נפשה לכשתגדל וכו', ואילו גבי ת"ת סתם רש"י ולא פירש כלום. ומשמע דאפילו בקטנותו חייב ללמד את עצמו.

וכן מדוייק מלשון הגמ' כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו, הרי קטן שמצווין ללמדו ע"כ מצווה נמי ללמד את עצמו. (ג) אולם לכאורה בדעת הרמב"ם א"א לפרש כן דאף על קטן איכא חיוב ללמוד תורה, דהא כתב הרמב"ם לקמן (הל' ח') כל איש

2. ובחינוך מצוה תיט כתב ומי שלא למדו אותו אבותיו חייב ללמד עצמו כשיהיה גדול ויכיר בדבר שנאמר

ולמדתם ועשייתם אותם, ובהגהות שם כתבו דליכא פסוק כזה וצ"ל ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. ולכאורה

לדברינו צריך לתקן ולהגיה דכוונתו כהר"ן מהפס' ולמדתם אותם, וצ"ע.

**מצינו בתוספת יוה"כ יומא [פוא] ד"ה גדולה
תשובה דכתב בתו"ד ז"ל והדבר ברור דכל
מצות עשה דרמיא על איש אחד ומוטל עליו
לעשות בחברת אחר דוחה ל"ת שבתורה, אע"ג
דלגבי האחר ליכא עשה כלל. עכ"ל. מבואר
נמי הך סברא, הלכך ה"ה הכא כיון דהאב לא
יכול לקיים מצותו ללא עזרת הבן הלכך אף הבן
נחשב בכלל חיוב המצוה, ואם אינו רוצה ללמוד
אפשר לכופו, ודו"ק.**

מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר וכו' בין בחור בין שהיה זקן, ומדלא הזכיר הרמב"ם קטן ע"כ שקטן פטור ממצות ת"ת. והנראה בזה דהנה כבר האריכו בשו"ע הרב (פ"ג הל' א' ובקו"א שם) ובאור ישראל (סי' כז) דבת"ת איכא שתי מצוות א. מצות לימוד התורה הנלמדת מהפס' והגית בו יומם ולילה. ב. מצות ידיעת התורה שתכליתה לידע דיני התורה ומשפטיה על בורין שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצוה (כלשון האור ישראל שם). ולפ"ז נראה דהא דפסק הרמב"ם דקטן חייב בת"ת משיכיר זהו דוקא מצות ידיעת התורה, וכמ"ש מקורו מהפס' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכן מהסברא שהתלמוד מביא לידי מעשה והיינו ללמוד ע"מ לקיים. ומש"כ הרמב"ם (בהל' ח') כל איש ישראל חייב בת"ת וכו' ולא הזכיר קטן ע"כ מיירי במצות לימוד התורה כתכלית הלימוד, וכמו שהביא שם הפס' והגית בו יומם ולילה, ומצוה זו אה"נ דקטן אינו חייב בה, וכמו כל שאר המצוות דאינו חייב בהם עד שיגדיל.

ובזה יש ליישב נמי דיוק דברי הגמ' והיכא דלא אגמריה אביו מחיביה איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם וכו', וביארנו דזהו מקור דברי הרמב"ם דאף בקטנותו חייב ללמוד. ולכאורה צ"ב דמדברי הגמ' משמע דהיכא דאביו למדו פטור מללמד את עצמו, והא אף היכא דלימדו אביו מחוייב איהו ללמד את עצמו מצד מצות ת"ת ידיעה. נוכחמ"כ רש"י (לא), אין חובת בנו עליו אלא במקרא ומכאן ואילך ילמד הוא בעצמו. ולפי משנ"ת לא קשיא מידי דהא מצות לימוד התורה כתכלית ליכא לקטן אלא רק מצות ידיעת התורה לקיום מצוותיה וזהו החלק שאביו חייב ללמדו, ולכך היכא דאביו למדו ידיעת התורה לקיום מצוותיה, ורק היכא דאביו לא למדו חייב ללמד את עצמו.

והנה בכתובות (נא) איתא אמר רב יצחק באושא התקינו שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתיים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו

לחייו. ופרש"י יורד עמו לחייו לרדותו ברצועה ובחוסר לחם. ובשו"ע הגר"ז (פ"א סעיף ו) כתב ז"ל אם הבן אינו מגיע למדה שיוכל ללמוד ולהבין בעצמו בלי מלמד כל ההלכות שבתורה שבע"פ בטעמיהן, או שאינו חפץ ללמוד בעצמו, חייב לשכור לו מלמד שיכריחנו וילמדנו היטב כל התורה שבכתב ושבע"פ וכו' עד שיהא זוכר ויודע פעם אחת כל ההלכות שבתורה שבע"פ, כי גם הכפייה לכופו את הבן ללמוד ולידע כל התורה היא בכלל מצות עשה של ולמדתם אותם את בניכם, שהרי הכתוב מדבר בקטנים שצריך לכופם. עכ"ל.

ולכא' אי נימא דעל הקטן ליכא מצוה בפנ"ע ללמוד א"כ היאך שייך לכופו בזה. וע"כ צ"ל דאף הקטן בכלל חיוב המצוה ולכן כשאנו רוצה ללמוד אפשר לכופו.

ולכא' צ"ע דהשו"ע הגר"ז כתב דהכפיה היא נמי בכלל מ"ע של ולמדתם אותם את בניכם, שהרי הכתוב מדבר בקטנים שצריך לכופם, ולכא' לפמשנ"ת לעיל צ"ב דהא מהפס' של ולמדתם אותם את בניכם ילפינן דמי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו רק כשיגדיל ולא בעודו קטן, וכפי שנתבאר לעיל בדברי התוס' יו"ט.

ד) והנראה לפרש דאף אי נימא דילפינן מהפס' ולמדתם אותם את בניכם דחיוב ת"ת דבן מוטל על האב ולא על הבן, אפ"ה יש לחייב קטן בת"ת מדאורייתא. והטעם כיון דאיכא חיוב על האב ללמדו והאב אינו יכול לקיים המצוה אא"כ ילמד עמו הבן בעצמו, הלכך אף הבן מדאורייתא בכלל המצוה ואם אינו רוצה ללמוד אפשר לכופו, ומצינו כעין סברא זו בר"ן ריש פרק האיש מקדש דכתב דאע"פ דאשה אינה מצווה על פריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו. ונעניין אבה"ע סימן ה' סעיף יב דאשה מותרת לשתות כוס של עקרין, ובפנ"ש שם משמע דאם בעלה עדיין לא קיים פו"ד אסורה כיון דהיא משועבדת לו בקיום המצוה. וכמו כן איתא בחרדים גבי ברכת כהנים דאף על הישראל יש מצוה להתברך כיון דלולא הישראל הכהן לא היה יכול לקיים המצוה. ונע"ע תוס' ברכות (מחא ד"ה עד שיאכל) דמצות חינוך דאב משוי לבן לבר חיובא. וגדולה מזו מצינו בתוספת יוה"כ יומא (פוא) ד"ה גדולה תשובה דכתב בתו"ד ז"ל והדבר ברור דכל מצות עשה דרמיא על איש אחד ומוטל עליו לעשות בחברת אחר דוחה ל"ת שבתורה, אע"ג דלגבי האחר ליכא עשה כלל. עכ"ל. מבואר נמי הך סברא, הלכך ה"ה הכא כיון דהאב לא יכול לקיים מצותו ללא עזרת הבן הלכך אף הבן נחשב בכלל חיוב המצוה, ואם אינו רוצה ללמוד אפשר לכופו, ודו"ק.

ונראה דאיכא נפק"מ בין מה שביארנו בדעת הרמב"ם למה שנתבאר בדברי השו"ע הגר"ז, דקטן יתום שאין לו אב שילמדנו לדעת הרמב"ם הקטן מחוייב בת"ת מצד עצמו אף אם לא למדו אביו, משא"כ לדעת השו"ע הגר"ז כל חיוב הקטן בת"ת זהו רק מכח מצות האב, א"כ כשאביו רוצה ללמדו אז יש עליו מצוה משום מסייע אבל היכא שאין לו אב שילמדו אין עליו חיוב ללמוד³ ודו"ק. ■

3. והנה יש לדקדק בדברי השו"ע הרב רפ"ב דהביא דברי הרמ"א דמי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו

לכשיגדיל וכו', ולא הזכיר סוף דברי הרמב"ם וכן אתה מוצא בכמה מקומות שהתלמוד קודם למעשה וכו', וכן שינוי הלשון דברמב"ם איתא כשיכיר ובגרש"ז איתא כשיגדיל. ולפי מה שנתבאר נראה דכיון דלדעת השו"ע הגר"ז כל חיוב הקטן בת"ת זהו רק משום מצות האב ללמדו ולא בכדי שידע לקיים המצוות כשיגדיל, א"כ מי שלא למדו אביו אה"נ דפטור לגמרי וכל חיובו יגיע רק לכשיגדיל, ודו"ק.

תחל שנה וברכותיה

דבותינו ראש הישיבה שליט"א

רבניה, תלמידיה

וחברי ההנהלה

שולחים בזאת את ברכת השנים
לאלפי בתי בוגרי ישיבתנו הק' וידידיה

תהי השנה הזאת

שנת גאולה שלמה וישועה קרובה

שנת רפואה ובריאות איתנה

שנת סייעתא דשמיא בעבודת השי"ת ובעסק התורה

מתוך הרווחה ואושר עושר וכבוד

ונחת דקדושה מכל יוצ"ח.

לשנה טובה ומבורכת תכתבו ותחתמו

לאלתר בספרן של צדיקים

עם כל בית ישראל

כל הזכויות שמורות לישיבת זהב מרדכי - איתרי

עורך: הרב יונתן צוקר | עיצוב: נעמי קרוסקל | הנהלת הישיבה מודה לכל העוסקים במלאכה!

נשמח לקבל תגובות למאמרים, הערות והארות למייל: 6733166@gmail.com

לתרומות גיליון לע"נ יקיריכם יש לפנות למשרדי הישיבה 02-6733166

