

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון מ'  
תשרי - תשפ"ג

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון תשרי תשפ"ג של קובץ מנורה בדרום – גליון מ', המלא בתורתם של בני התורה חכמי דרומא.

ובהודאה עצומה לכורא עולם, שזיכנו לפתוח עוד שנה חדשה עם גליון חדש של מנורה בדרום, המכיל בקרבו חידושי תורתם של בני התורה במסולאים כפז בני הדרום, כפרט עתה בגליון הארבעים! ויהא רעוא דיהא ארבעים לכינה, ונתעלה כולנו בעז"ה בדעה וכינה והשכל.

ובעז"ה, שתכלה שנה וקללותיה, ותחל שנה וברכותיה, ונאחל לכל החכמים הכותבים בקובץ, וכן לכל קוראינו ולכ בית ישראל – שנה טובה ומתוקה כדבש, ומלאה בתורה הנמשלה לדבש, ושנוזה כולנו להתעלות בעבודת ה' באופן כללי בשנה זו, ונזכה כבר לגאולה השלימה ולביאת משיח צדקנו – וישוכו כהנים לעבודתם ולויים לדוכנם. אמן כן יהי רצון!

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה – לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע – הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת – ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת אוצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ מרחשון, התאפשר עד יום שלישי כ"ג תשרי – אסרו חג סוכות. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת שנה טובה וכתיבה וחתימה טובה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.



## תוכן העניינים

### גנוזות

מכתב חידושי תורה בעניני תקיעת שופר מהגאון רבי נחמן שמואל יעקב  
מיאדאסער זצ"ל ..... יג

הרב פנחס שוורץ

מכתב מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל אל הגאון רבי יואל שוורץ זצ"ל בעניני  
סוכה ..... יח

הרב מרדכי פרוש

תשובות בענינים שונים מהגה"צ רבי חזקיהו אלכסנדר סענדר ערלנגער  
זצ"ל ..... כא

### מאמרי הלכה

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

קול התקיעה ..... כה

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין נטילת לולב כל שבעה במקדש ובירושלים ..... כז  
דין קצירה ובצירה בשינוי בפירות שביעית ..... לה

הרב אהרן גבאי

ביאור סוגיית הגמ' בברכות בענין המלך הקדוש ..... מא

הרב גרשון גולד

הערות בענינא דיומא דחודש תשרי ..... מז

הרב איתי גייסי

איך להינצל מיום הדין.....נד

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות מוקצה.....נו

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

לשנה טובה תכתב.....סא

חינוך לקטן בלולב ביו"ט ראשון.....סב

הרב משה חליוה

בהא דנהג מהר"ש ז"ל לסמן דפנות הסוכה כדי לראות סדר עמידתם שלא  
לשנותם משנה לשנה והמסתעף.....סח

הרב ניסים אלחנן חן

אם מהני כוונה באכילת זיתים, ומהי הכוונה.....עב

הרב אבינעם טאובנר

האם חיוב הפקר השדה מחייב לפרוץ פרצות בגדר.....עה

הרב ערן כברה

האם תפילת יחיד בעשרת ימי תשובה נחשבת כתפילת רבים.....פד  
בענין גדר המצוה לשמח את אשתו במועד.....צב

הרב אוריאל כהן

בדין עניבה ע"ג קשר.....צח

הרב דביר כהן

טלטול לולב ביו"ט לאחר קיום מצוותו.....קג

הרב אביחיל לוי

ביאור מלאכת אופה אם היא אב או תולדה..... קו

בביאור המצוה לשלש תלמודו במקרא במשנה ובתלמוד..... קז

הרב יאיר מינקוס

בדין קריאת מגילת קהלת ושאר מגילות..... קיא

הרב נחום מנדלבוים

מצוות הקהל..... קיט

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ד]..... קכב

הרב אליעזר פלקוביץ

סוגיית דמחיצות קודם לסכך..... קכז

הרב יובל קורסיה

סימנים רעים בראש השנה..... קמז

הרב משולם קסל

בדיני ובכשרות מקוואות הכלים..... קנד

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות קלב"מ..... קנח

ארבעים..... קעב

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בגדר היסח דעת מן התפילין, ומסתעף לענין לימוד תורה ונהיגה ברכב כשהוא עטור בתפילין..... קצא

הרב יעקב רוזן

אתרוג השותפין בתפוסת הבית ..... רא

הרב חן ריחניאן

בתוקף נאמנות יתום באבק רבית וגדר חזרה בתשובה במצוות דרבנן ..... רג

הרב סעדיה שריקי

כללי תיקון האותיות בחק תוכות ובדיבוקים ..... ריא

הרב שרון שרפי

בגדר דיני הדפנות בסוכה ..... רכג

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... רלג

שופר פסול לתקיעות של חודש אלול

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... רלד

צורת כתיבת אות דל"ת

מכתב ג'

הרב יצחק ירחי ..... רלה

עירוני רותחין לתוך כלי ראשון

מכתב ד'

הרב שלמה זלמן כהן ..... רלט

אי ברכת הנהנין מעכבת באכילת מצה

מכתב ה'

הרב שמואל ללזר ..... רמ

דברים העולים במקום תענית, ובדעת הבעש"ט בענייני תעניות ♦ סיום מסכת ע"י קטן

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... רמד

אכילה בבין השמשות ולאחר יציאת הכוכבים במוצאי שבת ♦ קדושת שביעית בקליפות  
וגרעיני פירות

מכתב ז'

הרב נחום מנדלבוים ..... רנא

חיוב תלמוד תורה

מכתב ח'

הרב אליעזר פלקוביץ ..... רנד

בענין הרואה דם במי רגלים

מכתב ט'

הרב תומר פריץ ..... רנט

בענייני סנדקאות

מכתב י'

הרב דורון רונן ..... רסב

אם הכוונה בשם ה' מעכבת ♦ הכוונה בשם 'אלהינו'







# גנוזות







## מכתב חידושי תורה בעניני תקיעת שופר מהגאון רבי נחמן שמואל יעקב מיאדאסער זצ"ל

הננו מפרסמים בזה מכתב מכתב ידו של הגאון רבי נחמן שמואל יעקב מיאדאסער זצ"ל, מרבניה הראשונים של עיר התורה בני ברק יע"א.

הגרנש"י זצ"ל היה מצאצאיו של רבינו יהונתן אייבשיץ זצוק"ל, למד אצל גאון ישראל האבני נזר זצוק"ל ואצל הגה"ק רבי מאיר יחיאל הלוי זצוק"ל מאוסטרובצא, הוסמך לרבנות על ידי גדולי הרבנים, וכיהן כרבה של העיר בן־אק בפולין.

בשנת תרפ"ח עלה הגרנש"י זצ"ל לחונן את עפר ארץ ישראל והתיישב בירושלים שבין החומות. בשנת תרצ"א נתעטר בכתר הרבנות בבני ברק, תפקיד בו נשא ברמה עד שנת תרצ"ד, ומאז החליפו הגר"צ קאליש זצ"ל, כאשר הגרנש"י זצ"ל מוסיף לכהן כאחד מרבני העיר.

הגרנש"י זצ"ל נלב"ע בג' בניסן תש"ח והותיר אחריו ברכה את ספריו ה"ה עמודי יהונתן שהוציא לאור עולם מתורת זקנו רבינו יהונתן זצוק"ל, כשהוא מעטר ספר זה בספרו עמודי שמואל. ספרו המדובר זכה לטומוס של ברכות מגדולי דורו כמרן הגר"ח הלוי סאלאוויציק זצ"ל, הגרא"ח מייזל זצ"ל הגאב"ד לודז, והגרב"צ זצ"ל הגאב"ד בילסק. חלקו השני של ספרו עמודי שמואל ראה את אור הדפוס בעיה"ק ירושלים תובב"א בשנת תש"ו.

לפנינו מכתבו בעניני תקיעת שופר, אשר נמסר לידינו על ידי הגאון רבי דוד שק שליט"א ראש ישיבת משכן התלמוד בעירנו, וכל הזכויות שמורות לו, ומאת ה' ישא ברכה להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה לאי"ט.

### המכתב

הנה איתא במס' ר"ה דף ט"ז אר"י למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן עכ"ל ע"ש והדקדוקים רבו כמו רבו וכי ר"י לא ידע מדוע תוקעין בר"ה כי כן צוותה התורה יום תרועה יהי' לכם ומה מקשה, גם תי' הגמ' על שאלתו של ר"י למה מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה הלא הגמ' מוקי את הפסוק זכרון תרועה על ר"ה שחל להיות בשבת זכרון תרועה ור"ה שחל להיות בחול יום תרועה יהי' לכם והו"ל להגמ' להשיב רחמנא אמר יום תרועה יהי' לכם. גם תי' הגמ' דלכך תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן מדוע מערבב בזה השטן הלא השטן יודע שפיר שישראל תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין שמצוותן בכך ולמה מערבב בזה. גם מילת כדי לערבב השטן לכאורה היא יתירה דהו"ל לערבב השטן יעו"ש. ונראה ליישב דהנה איתא בשו"ע או"ח סימן תקפ"ח סעיף ה' יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר וכתב הט"ז בסק"ה וז"ל והקשה המזרחי

ביו"ט נמי נגזר שמא יתקן כלי שיר והארץ בזה ולבסוף לא תירץ כלום וכו' ועוד י"ל דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שצוותה לתקוע ביום זה בשלמא כשחל בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שבלא שבת תוקעין ביו"ט ונראה שזה בכלל שעשו סייג לתורה ולא לעבור על ד"ת לעקרה לגמרי עכ"ל הט"ז עי"ש וכן תירץ הלבוש עי"ש והנה נקדים עוד מה שכתב הר"ן בר"ה דף ל"ד בד"ה אתקין ר"א בקסרי וז"ל נשאל לרב האי גאון וכי עד שבא ר"א לא היה ישראל יוצאין ידי תקיעות שופר והשיב אל תחשבו בלבבכם כי בימי ר"א נפל ספק בדבר זה שהרי משניות קדומות הן אחת אומרת תרועה ג' יבבות ואחת אומרת תרועה שלשה שברים והא אמרי' בהדיא אמר אביי בהא וודאי פליגי וכך היה הדבר מימי קדמונים מנהג בכל ישראל מהן עושין תרועה יבבות קלות ומהן עושין תרועה יבבות כבדות שהן שברים ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן שברים כבדות תרועות הן יבבות קלות תרועות הן והי' הדבר נראה כחלוקה אע"פ שאינו חלוקה שהרי התנאים כמו שאמרנו למעלה הללו שונים שיעור תרועה שלש יבבות והללו שונים שיעור תרועה שלשה שברים אלו משנתם כמנהגם ואלו משנתם כמנהגם וקאמר אביי בהא פליגי ולא פלוגתא הוא ולא הי' מטעים אלו את אלו אל[א] מר כי אתרי' קתני ומר כי אתרי' קתני וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה הוא וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועה הוא וכשבא ר"א ראה לתקן תקנה שיהי' כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהן דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה עכ"ל הר"ן יע"ש אבל הב"י בסי' תקצ"ב בד"ה וכתבו הרא"ש והר"ן שנשאל רבינו האי כתב וז"ל אבל הרמב"ם משמע שאינו סובר כן אלא ספק הוא שנסתפק לנו בתרועה היאך הוא שכתב בפ"ג מהלכות שופר הלכה ב' תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעין היאך הוא וכו' יע"ש ומעתה יש לנו להקשות דהנה כתבו התוס' ברפ"ד דסוכה בד"ה אינהו והביא המג"א באו"ח סי' תקפ"ח בשם הר"ן פ"ד דסוכה ופ"ק דמגילה הטעם שדוחין התקיעה (בר"ה שחל להיות בשבת) מפני גזירה זו היינו משום דלא בקיאים בקביעא דירחא וכן משמע בגמ' עכ"ל המג"א יע"ש, ועכ"פ שמעי' מזה דכל היכא דספק אם מקיים המצוה דאורייתא העמידו חכמים דבריהם בשבות דרבנן בשוא"ת ולדברי הרמב"ם הוא ספק בדין תרועה וכיוון דספק דאינו מקיים המצוה דאורייתא הי' להם לחכמים להעמיד דבריהם בשבות בשוא"ת וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' ליגזר אף ביו"ט של ר"ה שחל בחול שלא לתקוע משום שמא יתקן כלי שיר בשלמא אם היינו יודעים בוודאי שמקיימים מצוה דאורייתא הי' נחא שלא רצו חכמים לעקור ד"ת בשביל שבות של דבריהם משום שמא יתקן כלי שיר משום שלא גזרו אלא לעשות סייג לתורה ולא לעקור ד"ת אבל אם ספק אם מקיים מצוה דאורייתא הי' להם לעמוד דבריהם בשוא"ת אפי' לבטל התקיעה דהא התקיעות מעכבות זא"ז וכמבואר בטאו"ח סימן תקצ"ג וז"ל אם הוא [בקי] בתקיעה תרועה תקיעה יתקע ואם אינו בקי בשלשתן לא יתקע כלל עכ"ל עי"ש, וצריכין אנו לומר ע"כ תי' על קושיא זו כמ"ש התוס' בר"פ לולב וערבה דף מ"ג בד"ה אינהו וז"ל ומיהו קשה דלאחר החורבן הקילו בשופר טפי מבלולב דתנן בר"ה משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהי' תוקעין בכ"מ שיש בו ב"ד ולולב לא אשתרי כלל כדמסקינן לקמן וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי וכו' עכ"ל התוס' עי"ש, וזה כוונת הגמ' שאל ר"י למה תוקעין בר"ה כקושית המזרחי דהי' להם לחכמים לדחותה בשוא"ת אף שחל יו"ט של ר"ה בחול משום הגזירה שמא יתקן כלי שיר ולכך השיב

הגמ' כמתמיה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו שאין זה התחלת הקושיא כתי' הט"ז והלבוש וכי יבואו החכמים לעקור ד"ת לגמרי ואח"כ מקשה ר"י אלא למה מריעין ולדברי הרמב"ם הוא ספק בדין תרועה וכיון דספק דאינו מקיים המצוה דאורייתא הי' להם להחכמים להעמיד דבריהם בשוא"ת וזה דמשני מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה כתירץ התוס' כיון דהשופר בא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לכך לא רצו לבטל לגמרי. כנ"ל וק"ל.

**ובדי** ליישב הסיום דמימרא דגמ' אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן נקדים עוד איזה הקדמות דהנה התוס' בר"ה שם בד"ה ותוקעין ומריעין כשהן עומדין [הקשו הא קעברי משום] כל תוסיף ונראה ליישב קושיית התוס' דהנה איתא בר"ה דף כח. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל עיין בפ' מ"ש שם אלמא קסבר רבא מצות א"צ כוונה וכו' א"ל אביי אלא מעתה ישן בשמיני בסוכה ילקה ופירש"י אלא מעתה דשאינ מתכוין למצוה כמתכוין דמי הישן בשמיני בסוכה שלא לשם מצוה ילקה שהרי מוסיף על מצוה ועובר על כל תוסיף עכ"ל רש"י יע"ש, והנה (הר"ן) [הר"י] בפ"ק דברכות דף י"ח: בד"ה אמנם כתב וז"ל רב האי גאון והרבה מן המפורשים פסקו דמצוות אין צריכות כוונה וקשה להם דהו"ל שאע"פ שלא נתכוון לברך על השכר מתחילה כיון שנעשה המצוה יצא, וי"ל דאפי' מי שסובר מצות א"צ כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כוונה כגון נטילת לולב דאמר' מדאגבחי נפק ב' אבל במצוות שתלוי באמירה לבד צריכה כוונה שהאמירה הוא בלב וכשאנו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה ור' שמואל סובר שאע"פ שמצות א"צ כוונה ויצא בדיעבד זהו כשעושה מצוה בסתם אבל כשמתכוין בדיעה שלא לצאת וודאי אינו יוצא והכא מהאי טעמא לא יצא משום דקסבר דחמרא הוא ופתח בדחמרא ונתכוין שלא לצאת משכרא כלל אלא מחמרא וכו' עכ"ל הר"י יעו"ש.

**ולפי"ז** מיושבת קושיית התוס' דהא דחוזרין ותוקעין כשהן עומדין מיירי דמתכוין שלא לצאת בו דאז אינו עובר משום ב"ת כמו שאינו עובר למ"ד מצות צריכות כוונה. והשתא י"ל דזה הי' כוונת ר"י למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין והרי עובר כל תוסיף כקושיית התוס' ומש"ה נקט בלשונו תרתי תקיעות דמיושב ודמעומד. ובל"ז הי' מקום לומר דתקיעות שופר צריך כוונה ואינו עובר על כל תוסיף כיון דבתקיעות דמעומד אינו מכוין לשם מצוה ואע"ג דשאר מצות קיל"ן דא"צ כוונה שאני שופר הואיל דכתיב ב' קרא יתירא זכרון תרועה אתי להורות דתרועה בעי כוונה כדקס"ד בגמ' דף כח: הנ"ל הואיל ואמר רחמנא זכרון תרועה והאי מתעסק בעלמא הוא אבל השתא דקא אמרת רחמנא אמר זכרון תרועה דאתי להורות שהשופר בא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים א"כ שוה שופר של ר"ה לשאר מצות דא"צ כוונה ועובר משום ב"ת א"כ שאל שפיר ר"י היאך חוזרין ותוקעין ומריעין פעם שנית כשהן עומדין הא עוברין על ב"ת ומשני שתוקעין ומריעין פעם שנית מכוונים בפ' כדי לערבב השטן וכל היכא דמכוונין להדיא שלא בשביל המצוה אינו עובר משום ב"ת כתי' הר"ש הנ"ל ולכך שפיר תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין וליכא משום ב"ת כנ"ל.

ובזה יש להבין בהילת השטן שהשטן רואה שתוקעין פעם שנית וקשה לי' היאך עוברין בר"ה משום ב"ת וע"כ דסברי דתקיעות שופר בעי כוונה ומש"ה הוא ירא לנפשו שמא יכונו ישראל לאביהם שבשמים ויתקבל תפילתם ותקיעתם והשתא וודאי אתי משיחא ויתבלע.

השי"ת ברחמיו יזכנו לזה לקיבוץ גלויות ולביאת משיחנו בב"א.  
כ"ד ידידו הנ"ל.





הרב פנחס שוורץ

## מכתב מהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל אל הגאון רבי יואל שוורץ זצ"ל בעניני סוכה

הגאון רבי יואל שוורץ זצוק"ל שנסתלק מאיתנו ב"ב אלול השתא, זכה וזיכה את הרבים בהרבצת תורה בעל פה בהרבצת התורה בישיבות איתרי ודבר ירושלים ועוד מקומות תורה

ראוי לציין שהיה במשך כשנה משגיח בישיבת אופקים, ובהמשך השנים כשבנו יבלחט"א בא לגור באופקים זכינו שהיה בא לבנו ובכל פעם שבא ניצל את הזמן למסור דרשות רבות ברחבי העיר.

הגר"י זכה לחבר חיבורים הרבים (קרוב לשלוש מאות (!) כבר נדפסו ועוד חזון למועד אי"ה) הוא כתב בתחומים רבים שעדיין לא נכתבו עליהם בזמנו, וספריו הופצו במאות אלפי עותקים.

אחד הספרים החשובים שכתב הוא ספר סוכה כהלכתה כתב יחד עם תלמידו - ידידו משיבת איתרי - יבלחט"א הגאון רבי שלום יוסף גלבר שליט"א. כנראה היה זה הספר הראשון שנכתב באותם שנים בצורה כזו המקיפה את הלכות סוכה ודן בנידונים הלכתיים שהתחדשו בעת האחרונה. הספר התקבל באהבה ובחיבה בכלל ישראל, והוא מצוטט מאות פעמים בספרי זמננו. גם הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו קיצור הלכות מועדים מצטט את ספר סוכה כהלכתה עשרות פעמים, אולי משום כך שאל את הגר"י שוורץ זצ"ל בעניני סוכה. לעת עתה מכתב התשובה לשאלתו לא נמצא.

ויהיה הלימוד והעיון בענינים אלו נר לנשמתם הטהורה של גדולים אלו, שיש הרבה מן המשותף בכתיבתם הרבה למען כלל ישראל.

### המכתב

ב' אד"א תשמ"ו

למע"כ הרה"ג ר' יואל שוורץ שליט"א

האם יכול להאיר עיני בספיקות הבאים.

א. מי שבנה סוכתו בחצר בית משותף או רב דיורים והצמיד הסוכה לקיר דירתו שהיא בקומה תחתונה, האם יכול להוציא בשבת מדירתו לסוכה דרך חלון (כלי עירוב חצרות) או דילמא כיון שהקרקע משותף לכולם יהיה אסור.

ב. במי שחדר אחד מדירתו הוא מקורה בפלפונים ועליו גגון הזזה או רעפים וגר שם כל השנה, ועכשיו בט"ו או ט"ז אלול הסיר הגגון והרים כל פלפון ופלפון לשם צל ולשם מצות סוכה (ולשם כל הכוונות מה שצריך עצה"ט) האם מותר לו לחזור ולדור שם עד סוכות.

יט

**בדרום**

בעניני סוכה

**מנורה**

**העמדת** השאלה באופן הכי קיצוני, אבל אם נאסור בזה, הרי אסור לו לאכול בערב סוכות  
בכל סעודה רגילה וזה לא שמענו

המצפה לתשובתו הרמחה

יד"ע ש. דבליצקי





ה' אצ"א תש"ו  
למען הכהן ה' יא' שותף שליט'א

האם יבא לבאיר ע"פ מספיקות הבאים.

א. מ. ש. ש. סוכתו בחצר בית משותף או כח דיונים  
והצ"ח הסוכה ע"י דירתו שהיא בקוואה תחתונה  
האם יבא לבאיר ע"פ מספיקות הבאים  
חלון (ה' ע"ח) או דלמא כיון שהקדקד משותף  
לביתו יהיה אסור

ה' יבא שחצו אח"כ מצירתו הוא מקורה בפלפונים  
ועליו ע"פ הדין או דלמא ע"פ א"ר שם כל השנה  
ועליו ע"פ א"ר שם כל השנה  
כל הבית והפיון ע"פ כל דלמא מצות סוכה (ועליו  
ע"פ הדין) מה שצ"ח ע"פ הדין האם מותר לו  
הצמחת השאלה באופן הכי קיצוני אלא אם נאסור  
קצה, הכי אסור לו ע"פ הדין ע"פ הדין א"ר  
ע"פ הדין ע"פ הדין א"ר ע"פ הדין א"ר

המצבה לתשענו החדשה.

י"ז שבט



הרב מרדכי פרוש

מח"ס 'מדרכי החיים'

## תשובות בענינים שונים מהגה"צ רבי חזקיהו אלכסנדר סענדר ערלנגער זצ"ל

### מכתב א'א

א. שאלה: מצינו מושג בתורה פרד"ס שזה פשט רמז דרש וסוד. מהו 'דרש' ?

תשובה: כפי הנראה דרש מה שמלבישים ענין בדרך משל בסיפור הפרשה או שמוסיפים ליתן טעמים שאינם מוכרחים בדרך הפשט רק לפי ענין שכלי שרוצים ללמוד מזה מוסרים וענינים אחרים שאינם מפשט הפרשה - ורמז הוא בדרכי גימטריא ור"ת וסו"ת ושמות היוצאים הרומזים לענינים מסויימים שמקשרים אותם לפרשה או שיוצא מתוך הפסוקים.

ועוד בשאלה: הלא מה שנדרש בחסר ויתור וי"ג מידות שהתורה נדרשת, בכלל מה הם? האם לא נכללו בגדר פשט ורמז?

תשובה: יתכן שג"ז בכלל דרש ולפעמים רמז ותלוי אם זה משינוי לשון או ייתור אות, ועי' כללי אילת השחר להמלבים.

עוד בשאלה: והנה בכתבי האריז"ל איתא טובא 'דרושים', ולכאורה אמאי נקראו בתואר 'דרוש'? תשובה: לא ידעתי.

ב. מה הדרך ישכון אור השכל להבין כתבי האריז"ל דכתב מהרח"ו ז"ל זיע"א? מלבד ספר שומר אמונים הקדמון, מה עוד ספרי פתיחת שערי ההבנה הראויה ואופן הלימוד הנכון?

תשובה: ספר שערי אורה חשוב. גם ספר הפרדס להרמ"ק מבוא לכתבי האריז"ל אע"פ שהספרדים לא הרבו ללמוד בו - ספרי הרמח"ל קל"ח פתחי חכמה ועוד טובים.

ג. מש"כ מעכת"ר אחר היעלות הגה"צ רבי אלעזר אבוחצירה זיע"א כי יתכן שנכנס ברוצח עיבור נפש גוי. וקלענ"ד היתכן שייכות נ"ר דגוי להיכנס ח"ו ליהודי באופן כלשהו?

תשובה: כן יתכן והדברים ידועים בכתבי האריז"ל ועי' מג"א ה' ברכות השחר!

### מכתב ב'

א. אודות שמעתתא אין אדם מת בלא חטא

הא' דהבל נהרג ע"י קין על איזה חטא נהרג? ועוד דקיי"ל 'המוותר מרויח' ואילו בהא שויתר הבל לקין [ולא הרג את קין בתחילה], נהרג ומה הרוויח? אמנם איתא בספה"ק 'קין ראש לרוצחים הבל ראש לנרצחים' וזה עדיף ליה מזה, ועוד דבשער הגלגולים איתא טובא דאתו משורש הבל, גם משה רבינו ע"ה, א"כ שמא זה הריח שלו?

תשובה: יתכן, אבל האמת שגם טעות היה בזה מפני שקין היה רודף ואילו השכיל הבל בזה היה צריך להרגו מדין רודף או ליוהר ממנו יותר, אלא שנגזרה מיתה על הבל מפני שהציץ בשכינה כש"ב האריז"ל, ע"י שער המצוות פ' שופטים בענין ערי מקלט.

ב. אודות הא דאין בריה יכולה להזיק בלי רצון השי"ת היאך בגמרא חגיגה איתא ששליח המלא"מ הביא בטעות מרים מגדלת שער?

תשובה: בודאי שהיה גם קטרוג עליה ולכן מתה ע"י טעות זה.

ג. אודות בשעת הסכנה לא להסתובב בחוצות, כי אין המזיק מבדיל ועלול להזיק, היתכן?

תשובה: זה נעשה בגלל שהוא מקום סכנה, והנכנס למקום זה ולא שמר א"ע הוא אחראי על חוסר שמירת הנפש, וערמב"ם ה' רוצח ושמירת הנפש הרבה הלכות שצריך לישמר מסכנות.

ד. בנושא הבטחון כי מה שנגזר לא יפסיד - וכי מי שהלך לעבוד קיבל משכורת כמו הנשאר להתעלות בתורה, הרי הנראה שקיבל טפי בסוף חודש? [ודוחק לומר כי בדיוק מי שנגזר עליו לקבל עוד, הלך לעבוד] אמנם יש ברכה בכסף של לומדי התורה כידוע וכמפורסם, ומאידך לע"ה יש לפתע הוצאות חדשות כגון שאשתו ביקשה החלפת ריהוט וכד'.

תשובה: ישנם עוד תירוצים, כי ההנהגה בהתאם למה שהאדם רוצה לילך בדרך הזה ולפעמים יתפרנס יותר אבל יפסיד ענינים אחרים, והצדיק יסתפק במה שי"ל וינצל מטרדות אחרות, והרודף אחר עוה"ז אין לו מנוחה והסתפקות.





# מאמרי הלכה





הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

ר"מ בישיבת אופקים

## קול התקיעה

אע"פ שיש איזה שינויים במשך התקיעה, אינו פוסל. ( ויל"ע בשינויים כגון דק ועבה, או צרוד וצלול ).

**אמנם** בשו"ת שאילת שלמה ( לג"ר שלמה אהרן ורטהיימר זצ"ל ח"ב ס' נ"ה ) וכן במועדים וזמנים ( ח"א ס' ה' בקונטרס הידורים בתקיעות סע' ג' ) הובאה חומרת מהרי"ל דיסקין זצוק"ל שדקדק מאד שלא יהיה שום שינוי - ואפילו כל שהוא - במשך כל אורך התקיעה. "ולפעמים היו עוברים לפניו ( לאחר קידוש ואכילה, ועד קרוב לסוף היום ) כעשרה תוקעים עד שעשו התקיעה ישרה ופשוטה לפניו" וכו'. וידוע שהשמעת תקיעה מהודרת כזאת, הוא הקשה ביותר משאר הקולות, כי צריך דקדוק רב להחזיק את הקול, באותו הטון, במשך כל אורך התקיעה.

**אך** מנהג הרבה קהילות (מנהג הספרדים, רבים מקהילות אשכנז, תימן) לשבור את קול התקיעה בסופו. ובספר שולחן ערוך המקוצר (לג"ר יצחק רצאבי שליט"א או"ח סי' ק"י סע' י"א) הביא דכן משמע מספר המנהיג (ח"א דף ש"כ) שצייר צורת התקיעה כקו ישר, ובסופו תוספת בליטה.

**ובטעמא** דמילתא מדוע אין זה מגרע בחפצא של התקיעה, שהיא קול

**"נביא** בזה בעז"ה הערה שזכינו לשמוע מרבנו הגאון הרב יעקב הורוביץ זצ"ל ראש ישיבת אופקים, ויש בה מן החידוש הן בהבנה והן להלכה.

**התקיעה** מוגדרת בגמרא (רה"ש דף ל"ג:) כקול "פשוט". ויש לזה שני מובנים: א. הרמב"ן (בדרשתו לרה"ש) כתב שהכוונה שיהיה קול ארוך (= מתפשט), וכדאמר (שבת ק"ד) נו"ן פשוטה ונו"ן כפופה. וכ"כ רס"ג בסידורו, התקיעה היא קול ארוך וממושך. ב. הריטב"א כתב שתקיעה היא קול פשוט בלא שבירה, והיא הגדרה על גוון הקול של התקיעה, שיהיה קול אחד רצוף, בלי הפסקה ושבירה. וכ"כ הרמב"ן, שתקיעה קול פשוט, סופו כתחילתו, כאיש מרים קולו לשורר ולרנן.

**ועפ"ז** נהגו בישיבות, ובהרבה בתי כנסיות, לתקוע קול רצוף שאינו עולה ויורד, ואורך מעט. ומקפידים שיהיה פשוט מתחילתו ועד סופו, ללא שום שינוי של עליה או ירידה, ומסיימים אותו בפתע.

**והעיקר** לדינא שרק שינוי שנשמע כשבירה או כעולה ויורד, שאז יש דמיון לשבר, או לתרועה, הוא פסול (וכן אם יצא קול רועד, שאז דומה לתרועה שהוא קול מתרעש, פסול ). אך כל שנשמע כקול פשוט,

א. מורנו ראש הישיבה הגאון רבי יעקב הורוביץ זצ"ל נהג בחודש אלול לחזור ולשנן את הלכות התקיעות, העמיק וחיפש בהן, ובשיעור כללי שנהג למסור בערב ראש השנה, היה מדבר בדרך כלל בעניינים אלו, ואז שזה חלק מההכנה לקיום מצוותן כראוי. וגם זכה להיות מבין גדול בצד המעשי.

פשוט, כתב בספר הנ"ל שהוא צורת ודרך סיום, והוא מצד יופי הניגון, שרגילים לשוברו בסופו. וזכר לדבר מש"כ הרא"מ על פרש"י (שמות יט' יג') עה"פ במשוך היובל, שדרך המנגנים להאריך הקול ולמושכו בעת ההפסקה, וזה ע"ד הנהוג להאריך בנגינת סוף פסוק. "ואין לחשוש ולומר שזה נחשב שבר, כי ניכר בבירור שזו אינה אלא צורת ודרך הסיום, וקל וחומר כשעושים זאת בקול חתוך וחד. וזו היתה קבלה איש מפי איש בהרבה תפוצות ישראל מאז ומקדם".

**ויסוד** החילוק שבין שני ביאורים אלו, דאם הוא ליופי הנגינה, א"כ אין השבירה חלק מעצם קול התקיעה, והקול במהותו נשאר קול פשוט. אלא שליופי מוסיפים עליו שבירה, והיא הוספה נפרדת שמתבטלת וטפילה אל התקיעה.

**אך** לדברי רבינו זצ"ל, השבירה היא הנותנת לקול את התוכן והגוון המיוחד כקול של שמחה. ולפ"ז השבירה שבסופו היא מעיקר צורת קול התקיעה עצמו.

**ונמצא** ששבירתו היא ממש לעיכובא בעיקר דין הכשרו. ואלו שמנהג אבותיהם בקול תקיעה כזה, ושמעו קול תקיעה פשוט בלי שבירה, יצטרכו לחזור ולשמוע קול תקיעה כמנהג אבותיהם. (וכן נהג רבינו זצ"ל אחה"צ בביתו, שבאו ותקעו לפניו כמנהג אבותיו. ומי שזה נוגע לו, ישאל לבעלי הוראה).

**אח"ז** נדפס הספר שרשי מנהג אשכנז ח"ד, והביא מנהגים נוספים, יש ששוכרים את קול התקיעה בתחילתו, ויש באמצעו, ועוד מנהגים. וכולם מתבארים על אותה דרך.

**ויהי** רצון שיתקבל ברחמים וברצון סדר תקיעותינו ונוכח לשנה טובה ומתוקה.

**ומרבינו** זצ"ל שמעתי ביאור אחר, ונקדים לשון הרמב"ן, וז"ל, כפי הנראה מדקדוק הלשון (של רבותינו בגמרא, שקראו לתקיעה פשוטה ולתרועה שברים) אין ההפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר, אלא שזה קול פשוט סופו כתחילתו, כאיש מרים קולו לשורר ולרנן. וזהו קול שבור כעין המיילל, עכ"ל.

**כלל** בדבריו שני חילוקים בין תקיעה לשברים: א. בהגדרת צורת הקול. ב. מצד תוכן ומשמעות הקול. ותחילה הגדיר שצורת קול התקיעה הוא קול פשוט סופו כתחילתו (בלי שום שבירה והפסק). ואילו תרועה הוא קול שבור. ואח"כ הוסיף לחלק, שמשמעות קול התקיעה הוא קול שירה ורננה (ומבטא שמחה). ואילו משמעות התרועה והשברים הוא קול בכיה ויללה.

**ועפ"ז** י"ל דמאחר שתקיעה היא קול שמחה, דהיינו ניגון שבא לבטא דבר, א"כ א"א להסתפק בקול פשוט וסתמי גרידא, שאין בו אף גוון, אלא צריכים לנגנו דווקא



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## בענין נטילת לולב כל שבעה במקדש ובירושלים

- [א] מחלוקת רש"י ורמב"ם בביאור המשניות שמחלקין בהם בין המקדש למדינה.  
 [ב] חקירה בעיקר פירושי המשניות הנ"ל כמאן מסתברא.  
 [ג] דברי התנו"ט בשקלים שיש ראייה ברורה לדברי שניהם, ועוד ראיות בזה.  
 [ד] נפק"מ בלולב להרבה דינים אם בירושלים הוא חיוב מדאורייתא, ודברי הביכור"י.  
 [ה] שיטת הגר"א בזה ע"פ המבואר בדבריו בס' משנת אליהו.  
 [ו] ביאור מתני' דשופר לפי"ז.  
 [ז] ביאור ענין בני ירושלים גדרם ומעלתם.  
 [ח] העולה מזה לדינא.

**וגם** שם פי' הרמב"ם "מדינה היא כל העיירות שבארץ ישראל מלבד ירושלם, וכבר ביארנו זה במס' מעשר שני".

**וכן** בראש השנה (פ"ד מ"א) יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה".

**וגם** שם פי' הרמב"ם "כבר ביארנו פעמים כי מקדש תקרא ירושלם כולה, ומדינה שאר העיירות שבכל ארץ ישראל".

**הנה** מבוארת שיטת הרמב"ם שבכל מקום שחילקו חז"ל בין דין המקדש לדין המדינה, דין ירושלם הוא כדין המקדש.

**אבל** רש"י חלק עליו שכן כתב בסוכה (מא:) "במדינה, בירושלים, שאף הוא כגבולים".

**וכ"כ** גם בראש השנה (כט:) "אבל לא במדינה, לא בירושלם ולא בגבולין".

**והמדקדק** לשונו של רש"י יראה שבא לחלוק בזה על מי שסבר כבר לפניו כרמב"ם, ובכל מקום בא להפקיע משיטה זו, דאל"ה לא הו"ל לכתוב להדיא

[א] מחלוקת רש"י ורמב"ם בביאור המשניות שמחלקין בהם בין המקדש למדינה.

**תנן** במעשר שני (פ"ג מ"ד) "פירות בירושלים ומעות במדינה אומר הרי המעות ההם מחוללין על פירות האלו, מעות בירושלים ופירות במדינה אומר הרי המעות האלו מחוללים על פירות ההם, ובלבד שיעלו הפירות ויאכלו בירושלים".

**ופי' שם** הרמב"ם (בפיה"מ) "מדינה נקרא כל מדינה ומדינה ממדינת ארץ ישראל לבד מירושלים" כו'.

**וכן** בשקלים (פ"א מ"ג) "בחמשה עשר בו שולחנות היו יושבין במדינה בעשרים וחמשה ישבו במקדש".

**וגם** שם פי' הרמב"ם "ומדינה שם לכל ערי ישראל מלבד ירושלים וכבר בארנו זה במס' מעשר שני".

**וכן** בסוכה (פ"ג מ"ב, מא.) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה ז' זכר למקדש".

דין ירושלם דה אסתמא תנן מקדש ומדינה, ואי לאו פירושא, הפשטות היא שדין ירושלם כגבולין, לכן ניכר שבא לחלוק על שיטת הרמב"ם, וא"כ משמע שהרמב"ם לאו יחידאה הוא בזה, אלא העתיק מה שקדמוהו עוד בדורו של רש"י או קודם לזה.

**וידוע** שבדר"כ כשרש"י בא להפקיע מאיזה פירוש שקדמו הוא מפ"י הר"ח שהיה הנפוץ עד זמנו, וחפשתי בד' הר"ח הנדפסים בסוכה עד שמצאתי את שאהבה נפשי והוא על סוגיא דלהלן (מד). דמסקי' לא אידי ואידי בזמן שבהמ"ק קיים, ולא קשיא כאן במקדש כאן בגבולין, וכתב ע"ז הר"ח "ודחינן לא, תרוייהו בזמן בית המקדש, והא דתנן בהר"ח דתנן בהר"ח בבית המקדש, והא דתנן בכנסת בגבולין זולתי ירושלים, פירוש בשאר מדינות ותרוייהו כשבית המקדש קיים" וכן הוא מפורש ג"כ בערוך שדרכו כידוע להעתיק מפירושי הר"ח (בערך גבל) "דאיתיה מה"ת בגבולין מנא לן דכתיב ולקחתם לכם שתהא לקיחה ביד כאו"א, פירוש כל ארץ ישראל קרוי גבולין, לבד מירושלים" (והו"ד בביכור"י המובא להלן).

**עוד** מצאתי שגם הרא"ש משמע שסובר כן

שכתב בתוספותיו בראש השנה (כט: ד"ה אבל) "פירש"י לא בירושלים ולא בגבולין, והא דקתני כל שרואה ושומעת תוקעין בה היינו לאחר החורבן, דתיקן ריב"ז לתקוע בכל מקום שיש בו ב"ד, ובירושלים היה בו ב"ד של כ"ג, ותמיה לי שחלקו לירושלים כבוד אחר החורבן יותר מליבנה שהיה בה ב"ד של ע"א, והרמב"ם פ"י דירושלים הוי בכלל מקדש ולפי"ז נחא שנהגו כבוד בירושלים בזמן שבהמ"ק קיים<sup>כ</sup>, ומבואר דשיטת הרמב"ם עדיפא ליה.

**ויתכן** לבאר בזה עכ"פ בהא דסוכה שהיה החילוק זכר למקדש, ונפיק לריב"ז מקרא דציון היא דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה, ומינה קילף לזכר דעבד, וא"כ נשמע נמי דהזכר הוא לכללות ציון, ולא דוקא לביהמ"ק, אך לרש"י ס"ל דציון אינה ירושלם בהכרח<sup>ל</sup>, אלא פעמים שהיא ירושלם<sup>י</sup>, ופעמים שהיא ביהמ"ק<sup>י</sup>, ופעמים שהיא א"י<sup>י</sup>, ופעמים שהיא עם ישראל<sup>י</sup>.

**ובאמת** הוא ירושלמי מפורש לכאו' כדעת הרמב"ם דאמרי' בירושלמי (סוכה פ"ג הי"א) "חברייא בעון קומי ר' יונה היך מה דאת אמר והקרבתם אשה לה' שבעת

א. וביישוב ד' רש"י י"ל בפשיטות דמשום מעלת ירושלים מצד עצמה עשו כן, ולא זו בלבד אלא שאם היו מורדין אותה ממעלתה היה בזה בזיון, לכן בהכרח היה לכבדה, ואעיקר מילתיה דהרא"ש תמיהני מהיכ"ת ליה שהיו בה ב"ד של כ"ג, ולכאו' לא היה בה כלום, ואעפ"כ משום מעלתה הקילו בה שלא לבותה מהדין שהיה עליה בזמן שהיתה בתפארתה, וצ"ע.

ב. אולי צ"ל בזמן שאין בהמ"ק קיים, והיינו דמיישב קושייתו הקודמת איך מכבדין את ירושלים בחורבנה יותר מאשר את יבנה, ומתירן דירושלים נקראת מקדש וגם מעיקרא היה עליה דין בפ"ע של תקיעות בשבת דר"ה, וממילא אין השפעה דינית מזה שחרב ביהמ"ק על דין זה, א"נ כונתו כאן גם לעיקר שיטת הרמב"ם שסוף המשנה קאי על זמן בנינה של ירושלים ולא על חורבנה, וראה בזה להלן אות ו'.

ג. ע"י פ"י הרד"ל לפדר"א פ"ח אות כח.

ד. בדר"כ, ויש בזה עומק מתי נקראת ציון ומתי ירושלים שזה פנימיות וזה חיצוניות, ואכה"מ.

ה. ע"י ירמיהו כו יח, ומיכה ג יב, ומשנה דתענית פ"ד מ"ו, וגמ' תענית כט., וכן ירושלמי שם סוף הלכה ה', ודוק דכונת המשנה שם למקדש בלבד ולא לכל העיר.

ו. ע"י ירמיהו ד ו, וזכריה ט יג, ועוד כה"ג, ויל"ע.

ז. ע"י ישעיהו נא טז.



סוגיא ודאי יבא מזה נפקותא בהבנת הענין ובצורתא דשמעתתא.

**ולכא' יש לחלק בין המשניות הנ"ל, דהנה גבי מעשר שני לא מסתבר שהצריכה תורה לאכלו רק בתוך חצר המקדש, והא דכתיב קרא "במקום אשר יבחר ה'", בהכרח בלא"ה אין הכונה בדוקא, דא"כ י"ל דצריך לאכול במקום קדשי הקדשים, אלא ע"כ הפשטות היא שהוא במקום המיוחד אשר יבחר ה', ועדיין הוא מקום יישוב שמיועד לאכילה שם, והיינו ירושלים.**

**אבל גבי שקלים יש לדון באמת דזה ברור שהפשטות היא שהמדינה היינו שאר ארץ ישראל, אלא שיש לדון אם לבסוף ישבו בירושלים או במקדש, ולכא' כיון דירושלים גם היא מקום יישוב, מדוע תתייחד שישבו בה לבסוף, וטפי מסתבר שישבו במקדש ממש, אף שאינו מוכרע בסברא לגמרי.**

**וגבי סוכה לכא' הפשטות היא דוקא למקום המקדש, דמה ענין לקדושת ירושלים גבי נטילת לולב, ואם משום שרגילין בנ"א להתפלל סמוך לביתם ומש"ה אנשי ירושלים היו מתפללין בלולביהן בבתי כנסיות שבירושלים, הרי מסתבר טפי דהיו מתפללין בביהמ"ק, ולכא"פ כן היה הרגילות.**

**וגבי ראש השנה ג"כ אין טעם כ"כ לומר שהיו תוקעין בירושלים יותר משאר ארץ ישראל, וטפי מסתבר שזה היה דין במקדש, מלבד מה שמסתמא היו הכל עולין לביהמ"ק להתפלל.**

**א"כ מלבד דין מעשר שני הרי המחדש הוא הרמב"ם ולא רש"י, אדרבה הפשטות**

ימים, אין שבעה בלא שבת [ר"ל שמקריבין גם בשבת], ודכוותה ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים אין שבעה בלא שבת [ר"ל שגם חיוב נטילת לולב הוא גם בשבת], אמר לון שנייא הוא דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון חלק הראשון מהן, מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה [ר"ל שבמקדש שנאמר בו החילוק בין היום הראשון לשאר ימים, ידחה לולב את השבת ביום הראשון, אבל בגבולין לא ידחה שבת אפי' ביום הראשון, ואיך דחה שבת בזמן המקדש אפי' בגבולין], אמר רבי יונה אילו הוה כתיב ולקחתם לפני ה' אלהיכם ביום הראשון, הייתי אומר כאן מיעט ובמקום אחר ריבה [ר"ל שמיעט כאן את דחיית השבת מפני הלולב בגבולין, ששם אינו דוחה], אלא ולקחתם לכם מכל מקום, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים בירושלים".

**והיינו דמסקנת השמעתתא שהשיב ר' יונה לחברייא דהכי קאמר קרא, 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל', היינו בין במקדש בין בגבולין, ומש"ה ג"כ דחי שבת, וסיפא דקרא בלחודיה קאי אירושלים וכתוב גביה 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', ופי' הירושלמי להדיא דהיינו בירושלים ולא רק במקדש, וכדעת הרמב"ם.**

## ב] חקירה בעיקר פירושי המשניות הנ"ל כמאן מסתברא

**ובאמת תחילת העיון בזה היה נכון לחקור מצד הסברא לולי דברי רש"י והרמב"ם איך היה מסתבר מעיקרא ומי הוא המחדש האם רש"י או הרמב"ם, וכמו בכל**

ח. וראה להלן אות ו' מה שהוספתי בזה, ושנחלקו בזה הראשונים בלא"ה, ועיי"ש בהערה מש"כ בזה בשם הלחם משנה.

היא כרש"י, ולא זו בלבד אלא שלכאור' ברור שגבי מעשר שני רש"י מודה לרמב"ם, דהרי לא נאמר במשנה הנ"ל "מעות במקדש ופירות במדינה", אלא נתפרש להדיא לשון ירושלים ומדינה.

**ולכאור'** מאידך גיסא הרמב"ם הביא ראייתו מהירושלמי הנ"ל שהיא ראה מכרעת דלא כרש"י.

**ג] דברי התוי"ט בשקלים שיש ראה ברורה לדברי שניהם, ועוד ראיות בזה.**

**והנה** התוי"ט בשקלים שם כתב "במדינה, פי' הר"ב בירושלם, וכן פירש"י בריש פ"ד דר"ה, ושם כ' הר"ב ג"כ ב' הפירושים, וכן ברפ"ב דמכלתין (שקלים), אבל בפ"ג דסוכה מ"ב, ומשנה ח' פ"ו דנזיר השמיט פי' הרמב"ם.

**ותנינא** כותיה דרש"י ותנינא כותיה דהרמב"ם, כותיה דרש"י בסוטה פ"ז מ"ו "ברכת כהנים כיצד במדינה אומרים אותה ג' ברכות, ובמקדש ברכה אחת, [במקדש אומר את השם ככתבו, ובמדינה בכינויו, במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן, ובמקדש ע"ג ראשיהן, חוץ מכהן גדול], וכו', והדעת מכרעת דמקדש דוקא דאין סברא לומר דלענין נשיאות כפים חלוק ירושלים משאר עיירות.

**ותנינא** כותיה דהרמב"ם בפ"ג דמעשר שני משנה ד' פירות בירושלים ומעות במדינה.

**ולרש"י** יש לתרץ דשאני התם דפורט ירושלים בהדיא, אבל היכא דתנן מדינה ולא הוציא ירושלים מן הכלל נשאר ירושלים בכלל מדינה, עכ"ל התוי"ט.

**והנה** התוי"ט ג"כ השאיר את שיטת

הרמב"ם בתימה, דהא את שיטת רש"י יישב מהקושיא ממעשר שני, אבל את הרמב"ם כתב שהדעת מכרעת לפרש בסוטה לא כמותו אלא כרש"י.

**ולכאור'** יש להוסיף על דברי התוי"ט עוד מהמשנה בעירובין פ"י מ"א - י"ד "נגר הנגרר נועלין בו במקדש אבל לא במדינה, והמונח כאן וכאן אסור, ר"י אומר המונח מותר במקדש והנגרר במדינה, מחזירין ציר התחתון במקדש אבל לא במדינה והעליון כאן וכאן אסור, ר"א העליון במקדש והתחתון במדינה, מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, אם בתחילה כאן וכאן אסור, קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה, ואם בכלי כאן וכאן אסור, כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי במקדש אבל לא במדינה, אם להוציא דם כאן וכאן אסור."

**ושם** הענין הוא שאין שבות במקדש, ובודאי יש שבות בירושלים.

**וכן** המשנה בנזיר (פ"ו מ"ח) שהביא התוי"ט "היה נוטל שער ראש נזרו ומשלח תחת הדוד, ואם גלח במדינה לא היה משלח תחת הדוד וכו'", ג"כ קשה לפרשה דהמדינה היינו כרמב"ם מחוץ לירושלים.

**ובאמת** בכל מקומות אלו שתק הרמב"ם בפ"י המשניות, וצ"ע אמאי לא פי' שיטתו בזה, ואדרבה בעירובין שם הרחיב לבאר את ההיתר במקדש בשבותין משום שהכל נצרך לעבודת המקדש, וכל זה אינו ענין כלל לירושלים.

**ד] נפק"מ בלולב להרבה דינים אם בירושלים הוא חיוב מדאורייתא, ודברי הביכור.**

**ובאמת** יש מזה הרבה נפקותות להלכה לכה"פ לגבי לולב, דהנה יל"ד

אין צריכים לי ולהוראתי, מכל מקום הנלענ"ד כתבתי להלכה".

**וידוע** על הרבה מחכמי הדור האחרון ובראשם הגר"ש אלישיב ז"ל שחזרו אחר נטילת לולב בירושלים המקודשת כל יום מימי הסוכות כדי להרויח נטילת לולב מדאורייתא כל הימים וכשיטת הרמב"ם, ואמנם מסתמא לא משום שהכריעו הלכה כרמב"ם אך מ"מ רצו להרויח מצוה זו על הצד שעיקר כמותו'.

והנה כבר נתבאר שהפשטות בסברא ובלשונות המשניות דלא כרמב"ם, וכן משמע שהעלה התו"ט לעיקר, וכן מצאתי בספר 'חוט שני' (מהד' תשע"ב, סוכה פ"ח, עמ' רצג) שכתב "ולמעשה נראה דאין לחוש ליטול ד' מינים בירושלים כל ד' מדאורייתא, דהרמב"ם לא הזכיר זה אלא רק בפ"י המשניות ולא ביד החזקה, ואדרבה להלכה מפורש ברמב"ם דמקדש היינו רק מקדש ולא ירושלים, וזה לשונו בהל' לולב (פ"ז הי"ג) מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד, בכל מקום ובכל זמן, ואפי' בשבת, שנא' ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לברו נטילין אותו בכל יום ויום מז' ימי החג, שנא' ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, מבואר להדיא דחוץ למקדש לא חשיב לפני ה'", וגם אף אחד מן הפוסקים לא העתיקו זה [חוץ מהבכור"] ומשמע שהפוסקים לא חששו לזה".

**אלא** דיעויין ברמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ח שכתב להדיא דמקדש היינו כל ירושלים, וברבינו מנוח שם ובהל' לולב פ"ז

במקדש דחיובו מה"ת כל שבעה אם כל דיני יום ראשון נוהגין בו, או דילמא רק חיוב הנטילה חוזר בימים הנוספים, אבל קולי שאר הימים נוהגין גם במקדש.

**ובגון** גבי פסול דלולב השאול דבעי' לכם, וביום הראשון דהוא דאורייתא פסלי' בכל המקומות, אבל בשאר הימים שרי, מאידך יתכן לומר דבמקדש נמי רק ביום הראשון פסלי' שאול, דהא ילפי' ליה מקרא ד'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו', וא"כ ילפוטא ד'לכם' היא רק לגבי היום הראשון, וליכא ראיא לפסול גם בשאר ימים דכתיב בהם סתמא 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'.

**וכן** גבי פסול ד'הדר' דכתיב ברישא דקרא, ואינו מתייחס בהכרח לקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, ויש לפלפל בכל זה.

**אך** עכ"פ לכאו' המושכל היותר פשוט הוא שהכל נוהג מדאורייתא, דבסתמא סיפא דקרא קאי נמי ארישא, וא"כ אם נאמר שירושלים היא כמקדש לענין זה, וכד' הרמב"ם, א"כ יש לחוש בירושלים לפסולי יו"ט ראשון בכל הימים, וכגון פסול ד'הדר' ו'שאול', וכל כיו"ב.

**וכבר** האריך בכל זה הביכורי יעקב"ט (או"ח סי' תרנח סק"א) וסיים על זה "ומי שזוכה לדור בירושלים עיה"ק טוב"ב יכון לקיים מצות נטילת לולב כל שבעה בספק אי מדאורייתא אי מדרבנן, שלא לעבור על כל תגרע ובל תוסיף וכו', ובודאי חכמי ירושלים

ט. להגר"י עטלינגער ז"ל בעל הערוך לנר ואבד"ק אלטונא.

י. ומ"מ שמעתי ג"כ טענה ממור"ר הג"ר אריה זילברמן שליט"א, דבזה"ז גם לד' הרמב"ם בפשטות אין כעת מצוה דאורייתא, כיון שהכל רק בזמן שבהמ"ק קיים דחשיב 'לפני ה'', אבל כשאין לנו בית, אין זה לפני ה'.

"עי' מ"ש בפירוש כאן, הוא לשון מרן הגאון שהיה שיטתו כן בזה בכולא ש"ס, דלא כהמפרשים, והדבר מוכרע ממקומו, ועי' תוי"ט פ"ק מ"ג ד"ה במדינה".

**ולדבריו** הכל א"ש כמין חומר דבאמת ריהטת כל המשניות הוא שהמקדש היינו דוקא, ומדינה היינו המדינה ולא ירושלים כדדייק הרמב"ם, וכדמשמע מלישנא דמתני' במעשר שני, ובעלמא לישנא ד'מדינה' הוא לשון כוללת, ולכן פעמים שיכולה ירושלים להכלל עמה, וכמתני' דעירובין הנ"ל, אבל בדר"כ ירושלים היא מיוחדת, ואינה נכללת בסתם לישנא ד'מדינה'.

**ובזה** יתבאר מתני' דסוטה דברכת כהנים היתה במקדש דוקא בשינוי מכל הארץ, והיינו ג"כ בשינוי מירושלים, אלא שבני ירושלים היו מתפללין בבהמ"ק ומתקבצין לשם, ולכן גם הם זכו לברכה המיוחדת שהיתה במקדש, אבל אם היו מתפללין בירושלים לא היו מברכין ברכה זו.

**וכן** מתני' דלולב לא איירי במתפללין בירושלים אלא אדרבה בני ירושלים היו בודאי מתפללין בבהמ"ק, וממילא הנידון עליהם היה על דין הנמצאים בבהמ"ק, ואה"נ הנשארים בירושלים לא זכו ליטול ז' ימים לולביהם, א"נ יש לפרש בזו דמצוה היתה עליהם לעלות לבהמ"ק וליטול שם לולביהם כל שבעה, וכדמשמע פשטא דקרא 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', דלא משמע שהוא ציווי רק לנמצאים לפני ה' שישמחו, אלא ציווי לישראל לבא להיות לפני ה' ולשמוח שם, ועכ"פ גם בזה מבואר דהנידון

היי"ג ביאר דסמך בהל' לולב על מה שפירש בהל' שופר.

**מאיך** בלשון הרמב"ם בהל' לולב "ובמקדש לבדו", משמע דוקא במקדש, ודלא כרבי' מנח, ומה שכ' גבי שופר דה"ה בכל ירושלים, משום סוגיא דגמ' שם לפי הבנתו, דבהכרח קאי על כל ירושלים, דאל"ה היאך יכולין בני העיירות הסמוכות לתקוע ג"כ בשבת, ובהכרח הוא הדין גם בכל ירושלים"א.

**וכן** בהל' שקלים (סופ"א) ג"כ סתם הרמב"ם שהיו יושבין במקדש, ומשמע דוקא, ולא בכל ירושלים, ולא מסתבר כלל דגם כאן נתכוין הרמב"ם לסמוך על מ"ש בהל' שופר, וטפי מסתבר כד' החוט שני שחזר בו הרמב"ם, שהרי גם בשקלים פי' הרמב"ם בפיה"מ להדיא דמדינה היינו חוץ מירושלים.

### ה) שיטת הגר"א בזה ע"פ המבואר בדבריו בס' משנת אליהו.

**והנה** מצאתי כעת שרבינו הגר"א ז"ל היתה לו שיטה חדשה ונפלאה בזה, דיעויין בספר משנת אליהו על שקלים ירושלמי (שכמדומה חיברו הגר"י משקלוב תלמיד הגר"א לבאר את הירושלמי ע"פ שיטותיו של הגר"א, וכן מוכח בניד"ד עכ"פ) בפרק ב' בתחילתו דתנן "מצרפין שקלים לדרכונות מפני משוי הדרך, כשם שהיו שופרות במקדש כך היו שופרות במדינה", וכ' ע"ז בתקלין חרתין "במקדש מקדש ממש, ומדינה היינו בכל העיירות, דבירושלים לא היו צריכין, דהשופרות היו קבוץ להוליד למקדש", והוסיף על זה במשנת אליהו הנ"ל

יא. אלא דיעויין שם בראשונים שנחלקו בכל מהלך המשנה שם עם הרמב"ם, ועי' בהשגות הראב"ד על הרמב"ם שם שחלק עליו ג"כ וס"ל דדוקא במקדש היו תוקעין, ולא בירושלים, וראה בזה להלן (אות ו).

הוא שלאחר החורבן כבדו את ירושלים ותיקנו ג"כ דלאו דוקא בתוכה אלא ה"ה בכל הסמוך לה.

**ולדבריו** מבואר הלשון "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה" דקאי על ירושלים משום דאיירי אחר החורבן, דאילו קודם החורבן לא היה שום היתר לתקוע בירושלים אלא רק במקדש בלבד.

**ושיטת רש"י** בזה ברישא ובמציעתא כשיטת הראב"ד, אלא שפירש בתרייתא דאיירי בבניינה של ירושלים, וצריך ביאור איך מתיישב הלשון, דלכא"ו סותר דברי עצמו, וכן הקשה הלחם משנה (ברמב"ם שם).

**ויתכן** לבאר בד' רש"י דס"ל דלעולם מקדש היינו דוקא מקדש, ולא ירושלים, והא דקאמר דבתרייתא איירי בירושלים בבניינה, כבר רמז בפירושו במשנה על זה וכתב "מפרש בגמ' מאן תנא דקאמר ועוד", ור"ל דאין זה תנא דרישא, ופליג אתנא קמא, דאילו תנא קמא ס"ל דדוקא במקדש היו תוקעין קודם החורבן, ואילו תנא בתרא ס"ל דאף בירושלים היו תוקעין<sup>2</sup>.

**והנה** כבר הובאו לעיל דברי הרא"ש בתוס' (ראש השנה כט: ד"ה אבל) שהקשה "פירש"י לא בירושלים ולא בגבולין, והא דקתני כל שרואה ושומעת תוקעין בה היינו לאחר החורבן, דתיקן ריב"ז לתקוע בכל מקום שיש בו ב"ד, ובירושלים היה בו ב"ד של כ"ג, ותמיה לי שחלקו לירושלים כבוד אחר החורבן יותר מליבנה שהיה בה ב"ד של ע"א, והרמב"ם פי' דירושלים הוי בכלל

הוא על הנמצאים בבהמ"ק, ואילו הנמצאים בירושלים ולא עלו לבהמ"ק אינם חייבים בנטילת לולב מה"ת אלא ביום הראשון.

## ו] ביאור מתני' דשופר לפי"ז.

**והנה** במתני' דשופר נחלקו הראשונים בפירוש המשנה, דהנה במשנה יש ג' בבות, חדא דבזמן בהמ"ק היו תוקעין בשבת דר"ה במקדש ולא במדינה, מציעתא דאחר החורבן תיקן ריב"ז שיתקעו בשבת דר"ה בכל מקום שיש בו ב"ד או ביבנה בלבד (פלוגתא דר"א ורבנן), ובתרייתא "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד".

**ושיטת הרמב"ם** בזה (בפ"ב דשופר ה"ח) היא שהרישא הוא גם בירושלים, ומשום שיש שם ב"ד הגדול, ומציעתא הוא שאחר החורבן היתה התקנה לא בירושלים בלבד אלא בכל מקום שיש בו ב"ד, ובתרייתא הוא שגם בזמן שהיתה ירושלים בבניינה לאו דוקא בירושלים היו תוקעין אלא ה"ה בכל מקום קרוב לה לפי התנאים המבוארים במשנה.

**ולדבריו** מבואר הלשון "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה" דמשמע דמעיקרא איירי נמי בירושלים, ולא רק במקדש.

**ושיטת הראב"ד** בזה (בהשגותיו שם) היא שהרישא היא רק במקדש, ומשום קדושת המקום, ומציעתא הוא שאחר החורבן היתה התקנה בכל מקום שיש בו ב"ד, ובתרייתא

<sup>2</sup>ב. ומקופיא אעיר דיתכן דפליגי באמת בטעם היתר התקיעה במקדש קודם החורבן, אי משום קדושת המקום, או משום הקירבה לבית דין, ול"ע בזה כה"צ.

מקדש ולפי"ז ניחא שנהגו כבוד בירושלים בזמן שבהמ"ק קיים".

**אבל** להנ"ל אינו מובן קושייתו דרש"י להדיא פירש דמתני' דכל שהיא רואה ושומעת וכו', איירי בבנינה, ולא בחורבנה, וא"כ אה"נ מהיכ"ת דבחורבנה היה כלל היתר לתקוע בירושלים, ומאן יימר דהיו בה איזה דיינים כלל.

**ואם** זה קושיא, זה על הראב"ד, ולא על רש"י, וכנ"ל, וצ"ע.

**אלא** דלפי דברי הגר"א הדברים מתפרשין כפשוטן, דבאמת ברישא מבואר דינא דמקדש ולא ירושלים, וקודם החורבן, ובמציעתא דין דאחר החורבן דכל מקום, והיינו אף בירושלים, דהא סתם לן תנא, ואילו בסיפא מפרש התנא דאף לאחר החורבן היה איזה מעלה עכ"פ לבני ירושלים משום כבודה של ירושלים, שכל הסמוך לה נטפל אליה, אבל דוקא אם יש בה ביי"ד וכדתנן במציעתא, ואם אין בה לא מהני קירבתא אליה שהרי אפי' בה אין תוקעין אלא אם יש בה ביי"ד.

וזה לכאור' מיושב מכל הקושיות והדחקים בלשונות המשנה.

## ז] ביאור ענין בני ירושלים, גידם ומעלתם.

**אלא** דיש לעורר לכאור' לפי"ז מדוע באמת

הושמט מהמשנה דין ירושלים עצמה, דאם המקדש הוא המקדש, והמדינה היא שאר ארץ ישראל בלא ירושלים, א"כ הו"ל לתנא לפרושי דינא דירושלים, ולכה"פ להשוותה לכאן או לכאן.

**והנראה** דמבואר בזה דבאמת יושבי ירושלים אינם כשאר יושבי ארץ ישראל, שהם נמצאים בחצר המלך מלכו של עולם, וקדושתם רבה משל כולם, כקדושת מקומם משאר ארץ ישראל, ואינם מתייחסים לעצמם, אלא הריהם כבני בית המלך וחצירו, וההתייחסות אליהם היא שהם בבהמ"ק, שהרי כל יומם היה סביב המקדש, ולכן לא הוזכרו בפ"ע שהרי הם נמצאים במקדש בכל ענייניהם, וכל מקום שנזכר המקדש והנמצאים בו, הכונה היא אליהם, וממילא מובן שלא הוצרכו להזכר בפ"ע, ומה שיש אנשים בירושלים שאינם בבהמ"ק, אינם משליכים דיניהם על הכלל, ואי"צ לייחד משניות מיוחדות להם, דהא הם גרמו לעצמם שאינם מתנהגים כהוגן, ואטו בשופטני עסקי"ז.

## ח] העולה מזה לדינא.

כללו של דבר:

**א.** דעת הרמב"ם" דכל מקום שנזכר במשנה 'מקדש' היינו גם ירושלים, וכל מקום שנזכר 'מדינה' היינו שאר ערי ארץ ישראל

יג. שו"ר ברבינו מנחם (פ"ב משופר ה"ח) שרצה לבאר את שיטת הרמב"ם, וכתב דבכל מקום שכתוב במקרא 'לפני ה'' היינו בכל ירושלים אא"כ פירש לך הכתוב בקדש הקדשים או באוהל מועד, ואעפ"כ נקט במשנה התנא לשון 'מקדש' משום דבני ירושלים היו נמצאים תדיר במקדש, אבל מצד הדין ה"ה כל ירושלים, וזה כסברא שכתבנו בד' הגר"א ז"ל ממש, אלא שאעפ"כ הוציא מזה לדינא להיפך, ובפשטות קצת קשה לומר כדבריו בד' הגר"א אע"פ שזה יתכן [דהא משמע בדבריו דבכולא הש"ס ס"ל דבין מקדש ובין מדינה לאו היינו ירושלים, ולדברי רבינו מנחם משמע דמקדש בעלמא הוא כן ירושלים, אך עכ"פ סברא דידן בד' הגר"א, מסתייעת מדבריו].

יד. וכד' הרא"ש בתוספתיו לר"ה, כנ"ל, וכן מבואר ד' רבי' מנחם (ברמב"ם בהל' שופר פ"ב ה"ח).

ישראל, ובדר"כ היינו בלי ירושלים כיון שבני ירושלים אינם חולקים מקום לעצמם דבני המקדש הם, אבל לו יצויר שאיזה מהם לא יהיה במקדש, לא יהיו בו דיני המקדש, אלא דיני שאר א"י.

**ולפי"ז** ברור שבזה"ז שאין לנו מקדש בעו"ה, אין [לד' הגר"א עכ"פ] מצוה דאורייתא ליטול לולב בירושלים יותר משאר מקומות בשאר ימי החג, ודין ירושלים כדין שאר מקומות [כמובן מלבד מעלת המצוה עצמה, שעצם עשיית כל מצוה בירושלים המקודשת חשובה לאין ערוך ממצוה שנעשית במקום אחר פחות קדוש, וכידוע].

מלבד ירושלים, ושרשו מתורת הר"ח (סוכה מד.) והערוך (ערך גבל), ומקור דבריו מהירושלמי בסוכה פ"ג הי"א שמפורש שם שמצות לולב כל שבעה היא בירושלים ולא דוקא במקדש.

**ב. דעת רש"י** דכל מקום שנוכר במשנה 'מקדש' היינו דוקא מקדש, ו'מדינה' היינו כל ארץ ישראל עם ירושלים בכללה, והכרח לדבריו מהמשנה בעירובין (פ"י מ"א - י"ד) ונזיר (פ"ו מ"ח) וסוטה (פ"ז מ"ו).

**ג. דעת הגר"א** (משנת אליהו על שקלים ריש פ"ב) דכל מקום שנוכר במשנה 'מקדש' היינו דוקא מקדש, ו'מדינה' היינו שאר ארץ

## דין קצירה ובצירה בשינוי בפירות שביעית

בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבודידה, ר"ש אומר אף טוחן הוא בבית הבד ומכניס לבודידה, ועי' בירושלמי על אתר שהביא את לשון הספרא הנ"ל.

**ונחלקו** הרמב"ם והר"ש בפיה"מ הזו, דלד' הר"ש היינו דבעי' שינוי בבצירה, וממילא יש לאסור לבצור בכלי המיועד לבצירה, ולכן אסור לקוץ במוקצה, וא"כ פי' מוקצה היינו סכין מיוחדת לקציצת תאנים, ואילו בחרבה מותר, שזה שינוי, וא"כ צ"ל שחרבה הוא סכין אחר שאין רגילים לקוץ בו תאנים.

**ואילו** הרמב"ם פי' דמוקצה היינו היכן שמניחין את התאנים להתייבש בחמה וליעשות גרוגרות, ונקרא 'מוקצה' בכמה מקומות, וא"כ חרבה היינו מקום כע"ז אלא שאינו מיוחד לזה.

## א. דין שינוי בהכנת פירות שביעית תלושים לאכילה.

**תניא** בספרא (תורת כהנים פרשת בהר סיני פרשתא א' פרק א' (פסוק ד') עה"פ ואת ענבי נזירך לא תבצור) "לא תבצור, לא תבצור כדרך הבוצרים, מכאן אמרו תאנים של שביעית אין קוצים אותם במוקצה אבל קוצה אותה בחורבה, אין דורכים ענבים בגת אבל דורכים בעריבה, אין עושים זיתים בבד ובקוטב אבל כותש ומכניס לבודידה, ר' שמעון אומר אף טוחן הוא בבד ומכניס לבדידה".

**ורדין** נשנה במשנתנו (פ"ח מ"ו) "תאנים של שביעית אין קוצים אותם במוקצה, אבל קוצה אותם בחרבה, אין דורכים ענבים בגת אבל דורך הוא בערבה, ואין עושין זיתים

מז. וכן ד' הראב"ד בהשגות הרמב"ם (פ"ב משופר ה"ח) וכן פי' הר"ן (על הרי"ף בראש השנה ריש פ"ד), ושיטת ריב"ב (שם).

דהך תוספתא, דהא תנא דמתני' התיר בחרבה בסתמא ולא חילק בין גרוגרת לדבילה, וכן ראיתי שכתב בחסדי דוד על אתר, אך עכ"פ שמעי' מהך תוספתא דכונת דין זה הוא שיהיה שינוי בהכנת הפרי לאכילה אחר קציצתו מהאילן, ולא רק במעשה הקציצה.

**ומלשון** המשנה 'מוקצה' משמע כרמב"ם, ומהלשון 'אבל קוצץ' משמע כר"ש.

**והעולה** מזה דנחלקו הרמב"ם והר"ש אם יש דין שינוי בהכנת פירות תלושים לאכילה או לא, דלד' הרמב"ם יש דין הנ"ל, ולד' הר"ש רק בשעת קציצה מהאילן ותו לא, והפשטות כד' הרמב"ם מריהטת המשנה וסיפא דהספרא, וכן מוכח לכאור' מהתוספתא<sup>טז</sup>.

## **[ב] דברי השנות אליהו ומו"מ האחרונים בדבריו.**

**והנה** בשנות אליהו (שביעית פ"ח מ"ו) במשנה הנ"ל כתב "דהכלל במשומר אסור בשום ענין אף בשינוי, רק במופקר שרי בשינוי, ודוקא בתלוש, אבל במחובר אסור אף במופקר לקצור כי אם לתלוש בידים, וכן תני בתו"כ את ספיה קצירך לא תקצור מכאן סמכו על הספחים שיהיו אסורים בשביעית, ואת ענבי נזירך לא תבצור מן השמור בארץ אין אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר, לא תבצור כדרך הבוצרים, פי' אף בענבים שהם מופקרים לא התרתי לך רק לתלוש, ולא לבצור כדרך הבוצרים.

**ולכאור'** מלשון הספרא משמע כד' הר"ש שהוא ענין שינוי בסדר הבצירה, דקתני "לא תבצור כדרך הבוצרים מכאן אמרו" וכו', מאידך מהמשך לשון הספרא והמשנה שהכל הוא ענין הכנת הפרי התלוש ותיקונו אחר קצירתו, משמע יותר כד' הרמב"ם.

**וכן** לכאור' יש להוכיח מעניינה של המשנה, שהרי פרק ח' בשביעית עוסק בהתעסקות עם פירות שביעית, ודיני "לאכלה ולא להפסד, לסחורה" וכו', וא"כ אין טעם לומר שחזרה המשנה להלכות קצירה שהם בפרקים שלפני כן.

**אלא** דאכתי קשה לד' הרמב"ם דמלישנא דספרא לא משמע כן, ויתכן לבאר לדעתו איסור של כדרך הבוצרים אינו עוסק רק במעשה הבצירה מהאילן, אלא בכל שלבי ההכנה של האוכל שצריך להיות באיזה שינוי, ובלא"ה צ"ל כן, דהא סיפא דברייתא להדיא קתני הכי.

**עוד** נראה להוכיח כד' הרמב"ם מפשטות לשון התוספתא (פ"ו ה"כ) דתניא "ענבים של שביעית אין דורכין אותן בגת אבל דורכין אותן בעריבה, ר' יהודה אומר דורכין באצבע [גי' הגר"א ביד] בחבית, תאנים של שביעית אין עושין אותן גרוגרות [גי' הגר"א דבילה] אבל עושין אותן דבילה [גי' הגר"א גרוגרות], ר' יהודה אומר ממעך ומנגב ביד".

**ואמנם** נראה דלא נקטי' גבי תאנים חומרא

טז. ומ"מ יש סברא דהיינו דוקא בהכנה לאכילה שמתייחסת למעשה הבצירה, והיא כמו המשך שלה, וכגון דריכה בגת, והנחה במוקצה, וכיו"ב, אבל שאר הכנות כבישול היכא דנאכל כמות שהוא חי ורוצה לבשלו, ואינו מוכרח לזה, אי"צ לשנות [וכגון פירות נכרי למאן דס"ל דקדושים בקדו"ש ויש לו תפוחי אדמה וכיו"ב שאכילתם בהכרח ע"י בישול, דבכה"ג לכאור' יש לשנות בסדר בישולם, וצ"ע דלא נהיגי הכין], כ"כ בדרך אמונה פ"ד ס"ק רע"ז, עיי"ש.



**והקשה** עליו המגיה בגליון השנו"א מהמשנה דלעיל (פ"ה מ"ו) דתנן "אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית, מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר, אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה, זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור, לאיסור ולהיתר מותר".

**ומבואר** במשנה זו שמגל יד ומגל קציר אינם מיוחדים לעבירה, וא"כ ע"כ

דיש אופני היתר בקצירה בכלי, ואיך סתם הגר"א דבתלישה מן המחובר שרי רק ביד ולא מהני שום שינוי בכלי, וכ"כ שם הרא"ש בפיה"מ להדיא דטעמא דשרי במגל יד ומגל קציר למכרם, משום דיש לומר שרוצה לקצור מן ההפקר מעט מעט, ואין בזה איסור.

**וכן** תמה החזו"א (שביעית סי' יב סק"ט) והוסיף דא"א לומר דאיירי בפירות ששית שנכנסו לשביעית דא"כ למה אסור מזרה, ועי' בדרך אמונה (פ"ד הכ"ב בבה"ל) שהעיר דזה רק לרש"י ע"ז טו: אבל לתוס' שם דמזרה הוא מכלי המחרישה לק"מ, עוד הקשה שם (בדר"א) מהיתר התוספתא לבית דין לקצור כדרכם, וישיב דיש לחלק בין קצירה לאחרים לקצירה עבורו, עיי"ש.

**עוד** הוסיף בדרך אמונה (פ"ח ה"ג בבה"ל) לדחוק את השמועה על החזו"א הנ"ל והראה כמה ראיות דבלא"ה אין לתלות בפירות ששית שנכנסו לשביעית, דלא שכיחי, עיי"ש, ורצה ליישב דברי הגר"א באופ"א דהיינו דמגל יד ומגל קציר אינם ראויים דוקא לקצירת תבואה, אלא גם לשבירת

**מכאן** אמרו תאנים של שביעית אין קוצין במוקצה אבל קוצה בחרבה, אין דורכין ענבים וכו', ר"ל שעל זה סמכו לאסור ג"כ בתלוש רק ע"י שינוי, כמו (חולין קו). וידיו לא שטף במים, מכאן אמרו נט"י מן התורה, דר"ל מדהוצרך לשטף את ידיו ולא די בטבילה שטבל, מפני שידים עסקניות וצריך לשפשפם היטב, על זה סמכו ואסרו לאכול בלי נט"י, אף כאן פי' סמכו ואסרו אף בתלוש בלי שינוי.

**ולכך** חשיב הכא רק ממלאכת תלוש, אבל במחובר אסור אף במופקר ואפי' ע"י שינוי, רק לתלוש, וכן משמע אסור לקצוץ אותן במוקצה, בשעה שעושה קציעות ליבשם, אז אין לחתוך אותם בדבר שדרכו בכך כל השנה, רק בחרבות, דזה אינו דרכו בכל שנה י"ו.

**ומבואר** מדברי הגר"א דדייק מתני' טפי, דדיוק הרמב"ם מהלשון 'מוקצה' שפיר קדייק, ודיוק הר"ש מהלשון 'קוצץ' נמי שפיר קדייק, והיינו דאיירי במקום שנקרא מוקצה, ושם עושין קציעות, ושם הותר לחתוך, והיינו לקצוץ, את התאנים בחרב ולא בסכין המיועדת לזה.

**וביאר** עוד ד'מכאן אמרו' דהספרא, לאו היינו שהוא לימוד גמור, אלא שמענין הכתוב נלמד אף אנו שיש לשנות בכל המשך הפעולות המתייחסות לבצירה, אף לאחר שנסתיימה הבצירה עצמה, וכגון דריכה בגת וכיו"ב, אבל עיקר הבצירה אסורה אף בשינוי, ולא שרי אלא תלישה ביד, ולאפוקי כל פעולת בצירה ע"י כלי.

יז. שוב ראיתי שכבר בפ"ו מ"ב האריך הגר"א דלא מהני שינוי בקצירת המחובר בא"י, והיינו דתנן "עושין בתלוש בסוריא, אבל לא במחובר", והיינו דבמחובר אסור לגמרי, ומשו"ה שרי בסוריא בשינוי, ובתלוש שרי בא"י בשינוי, ובסוריא שרי בלא שינוי, עיי"ש שהאריך, אבל שם לא הודגש כ"כ דבא"י עכ"פ ביד שרי.

נתקשו כ"כ, והביאו ממרחק לחמם, ולא יישבו בפשיטות מסתימת המשנה לעיל מינה (בפ"ד מ"ו) דתנן "המזנב בגפנים והקוצץ קנים ר"י הגלילי אומר ירחיק טפח, ר' עקיבא אומר קוצץ כדרכו בקרדום או במגל ובמגרה ובכל מה שירצה".

**ומבואר** להדיא דשרי תשמיש במגל לד' ר"ע שהלכה כמותו, ותמוהין דברי האחרונים הנ"ל מאוד איש איש כפי דחוקו אשר דחק, ולא הביא ביאור ברור הנ"ל בד' הגר"א ז"ל, וזה לכאור' עדיף מכל ביאוריהם, דזה דין מצוי מאוד ושרי לכתחילה לר"ע שהלכה כמותו, ולפי"ז לק"מ, ואין זה אוקימתא רחוקה כללית.

**ובאמת** דלענ"ד יש להוכיח עוד כד' הגר"א מדתניא בתוספתא (פ"ג משביעית ה"י) הקוצץ בקנים ה"ז מגביה טפח וקוצץ, רשב"ג א מקום שנהגו לקוץ יחתוך, לחתוך יקוץ, ה"ז מגביה טפח וקוצץ".

**ובירושלמי** (פ"ד ה"ה) איתא להך ברייתא בהאי לישנא "תני הקוצץ בקנים ר' יודה אומר מקום שנהגו לקוץ יתוך לתוך יקוץ ומגביה טפח וקוצץ", וכן הגיהו כל מפרשי התוספתא בלשון התוספתא הנ"ל וכן הגירסא בכת"י של התוספתא "יתוך", והוא קרוב לגירסת הירושלמי.

**וא"כ** מבואר דאפי' הקוצץ בקנים דתנן במתני' דשרי לר"ע בקצירה כדרכו, ס"ל לתנא דבריייתא דבעי' שינוי, אמנם יתכן

עצמות וחיתוך עצים (מפי"ג דכלים מ"א עיי"ש במפרשים), ולתיקון כלים (מערוך ערך מגל אהא דמו"ק יא.) וחיתוך בשר (מחולין יח.), ומשו"ה שרי למכרם ולק"מ על הגר"א ממשנה זו.

**וכמדומה** שזה ג"כ כונת המגיה השני על הגליון של השנות אליהו" שכתב "ונראה דלק"מ דרבינו מפרש מתני' דפ"ה מ"ו כפי' הרמב"ם בחיבורו, והביאו התי"ט שם במשנה הנ"ל, אבל הפקר באמת אף בשינוי אסור במחובר".

**ור"ל** דהגר"א מפרש הך מתני' דשרי להשתמש בשביעית לקצירה עם המגל [אף דס"ל דאסור לקצור בכלי כלל], דהיינו גבי הפיגם והירבוזין השוטים וכיו"ב שלא נאסרו משום ספיחין, כמבואר בפ"ט מ"א, דעליהם לא נאמר הכתוב את ספיח קצירך לא תקצור, וא"כ לא שייך בהם דין שינוי וכל שכן שאין להצריך לעשותם רק ביד.

**והיינו** שגם הוא מפרש כונת הגר"א דיש אופני היתר בשימוש במגל, דהדרך אמונה הביא לחמו ממרחק, ממסכתות אחרות, והמגיה על הגהת הגר"ח מואלוזין ז"ל מצא ביאור יותר קרוב דהיינו מהל' שביעית, מדיני ספיחין, דיש היכ"ת רחוקה שיקצור במגל ספיחין שאינם מצויין.

**ג] ביאור מתני' דמכירת מגל לד' הגר"א, ועוד ראיות וסמוכות לדבריו.**  
**אך** פלא בעיני מדוע כל הגאונים הנ"ל

יח. שניכר מתוך הלשון שנתחברו שם לשונות ב' מגיהים לכדי הגהה אחת ארוכה, ובאמת הוא שמתיבת "עי' שביעית פ"ח מ"ו והקשה שם ר"ח וכו' על שיטת רבינו" וכו', הוא הגהה על ההגהה הראשונה, וכנראה שההגהה הראשונה היא מהגר"ח מואלוזין ז"ל תלמיד הגר"א שהשאיר כמה הגהות לאורך הספר שנות אליהו, והמגיה של הספר אח"כ כתב השגה על ההגהה הזאת ליישב דעת הגר"א ז"ל.  
יט. וכשהרציתי הדברים קמי מור"ה הגרנ"מ רוזנברג שליט"א ומור"ה הגר"ר אריה זילברמן שליט"א קבלו טענה זו.

בכלי לגמרי, וליכא ראייה דב"ה פליגי נמי בהא, ומ"מ אין זה ראייה גמורה, אלא רק סיוע בעלמא, דאין הכרע כ"כ דזה טעם הברייטא דנקטא לשון 'קרדום'.

**עוד** הרהרתי כדמות ראייה וסיוע לד' הגר"א דלא מהני שינוי בכלי, ולא שרי אלא ביד, מדתנן בשביעית לשון 'ליקוט' (עי' פ"ז מ"ג, ופ"ח מ"ד, ופ"ט מ"ו), ואין לשון זו מצויה בשאר המסכתות, וי"ל דמרומו בזה דין הנ"ל, דבעי' שילקט ביד ויתלוש, ולא יבצור כדרך הבוצרים, ודוק.

### ד] עצה למעשה בזה.

**והנה** לד' הגר"א קשה מאד לקחת פירות שביעית מהמחובר בכמה מיני אילנות, וכגון בגפן שהענפים רכים, וקשה לקוטמם ביד, וכבר עורר חכם אחד שליט"א דלד' הגר"א בכה"ג אין זה דרכיה דרכי נעם, ולא יתכן שכך נצטוינו, ולא נתנה תורה למלאכי השרת.

**ולענ"ד** יש להתיר להתחיל את החיתוך ע"י סכין וכיו"ב, ואח"כ להמשיך בקל עם היד, וזה גם לד' הגר"א, וכדמצינו גבי אבלות דבעי' לקרוע דוקא ביד, ואעפ"כ שרי להתחיל עם הסכין, והשימוש בסכין בשביל ההתחלה אינו נחשב כקצירה, ואי"צ לזה שינוי, ואדרבה אפי' אם צריך שינוי אין לך שינוי גדול מזה שמתחיל ומפסיק את קצירתו וממשיך ביד, והסכים עמי מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א למעשה, וכן עשיתי מעשה בפניו.

דס"ל להאי תנא כריה"ג דמתני', ואה"נ ר"ע פלג עליה והלכתא כר"ע, אבל עכ"פ שמעי' מינה דהיכא דבעי שינוי, לא מהני שינוי בכלי, אלא בעי' תלישה ביד, והיינו לשון ניתוק דקתני' וכן מבואר בביאור הגר"א לירושלמי שם (מכת"י א') "יתוק, ביד. כלומר דעי' שינוי מותר", ור"ל דשינוי המותר היינו רק בידכא.

**עוד** נראה לסייע דברי הגר"א ז"ל מלשון התוספתא (פ"ו הי"א) דתניא בית שמאי אומרים אין מוכרין פירות שביעית במעות, אלא בפירות, כדי שלא יקח בהן קורדום, ובית הלל מתירין.

**והנה** מפרשי התוספתא פירשו שם דנקיט קרדום משום שהוא מידי דלאו דאכילה, ולכאו' ילה"ק אמאי נקט קרדום שאינו מצוי לכל אדם, ולא נקט פרה וטלית וכיו"ב, ולענ"ד נראה להציע דמרומו בזה ג"כ דהחשוד יבא מזה לקוץ בכלי פירות שביעית, ולכן יש למנוע ממנו זאת.

**ואף** דבמתני' הנ"ל (פ"ד מ"ו) חזינן דר"ע שרי לכתחילה לקוץ בקרדום, וא"כ שרי נמי למכרו לחשוד, דהא חזי להיתר ולאיסור, וכדתנן במתני' הנ"ל (בפ"ה מ"ו) דהיכא דשרי להיתר ולאיסור שרי למכור כלים לחשוד, ואפי' לר"י הגלילי דמחמיר, מ"מ בשינוי התיר שם, ואמאי אסרי ב"ש לגמרי, י"ל דבין ריה"ג ובין ר"ע אזלי בשיטת ב"ה דהך ברייתא, ואה"נ לב"ש יהיה הכל אסור.

**אבל** עכ"פ שמעי' מינה דהיכא דאסור אסור

ב. ושוב שמעתי ממו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א שבאמת ידוע שמכאן משמע כד' הגר"א ז"ל באמת. כא. ומזה ג"כ מוכח דגרס בברייטא זו לשון 'יתוק', ולא קיבל נוסחת התוספתא שלפנינו, אלא ס"ל כג' הירושלמי שלפנינו, וכד' מפרשי התוספתא, וכנ"ל.

**שוב** שמעתי ממו"ר הג"ר אריה זילברמן      היכא דא"א ביד שרי נמי בכלי, ולא בכה"ג  
שליט"א שהוא מורה למעשה דכל      איירי הגר"א.



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

## ביאור סוגיית הגמ' בברכות בענין המלך הקדוש

דברי רבה: רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה.

"איתא בסוגיא בברכות יב ע"ב, (לפי נוסח התלמוד הנדפס):

ובמאמרי הרב סקלי וכן במאמר כותב השורות במנורה גליונות טו טז (תשרי חשון תשפ"א), התבאר שנוסח הדפוס הוא הנוסח העיקרי בכל הפרטים, והוא הנוסח שעמד לפני רוב הראשונים, מלבד בדברי רב יוסף שבהם נוסח הדפוסים הוא לפי נוסח רש"י ותוספות ושאר חכמי אשכנז וצרפת, אבל הראשונים שבכל שאר הארצות גרסו ברב יוסף "אמר רב יוסף מלך קדוש ומלך המשפט", והתבאר שם שזהו הנוסח העיקרי.

דברי רב: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט.

דברי רבי אלעזר: ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש.

ויש להקשות בסוגיה זו שש קושיות<sup>2</sup>:

קושיה א] למה הוצרך רב להזכיר הנוסח של כל השנה, הרי לכאורה הנוסח

דברי רב יוסף: מאי הוה עלה, אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט

א. מבוסס על דרשה שדרשתי בבית הכנסת האשכנזי קוית' ה', לאחר מוסף שבת קודש פרשת כי תבוא תשפ"ב, בתוספת נופך. ואפשר היה להאריך במאמר זה הרבה בכל נקודה אבל "תפסת מרובה לא תפסת".

ב. שלשת השאלות הראשונות, הם שאלות ששאל מו"ר הגר"י רצאבי בשיעורו השבועי פרשת האזינו תשרי תשפ"א, עמ' 7, ושם ביקש מו"ר לתרץ שהיה גירסה כל השנה המלך המשפט ורב חידש שלא יאמר כן כל השנה אלא רק בעשרת ימי תשובה שאז שייך מלך, ולפי זה רב לא חידש את המלך בעשי"ת אלא צימצם את זה מכל השנה, ורב מודה שבעיקרון שייך האל הקדוש גם בעשי"ת אבל מ"מ ודאי ששייך גם המלך ולכן בעשי"ת יש להשאיר הנוסח הקדום. ועל פי זה מיושבים שלשת השאלות. כך ממה שרשום בזכרוני תירץ מו"ר שם ואינו בידי כעת. החידוש הזה ביססו מו"ר שם על הכתוב בספר בית תפלה לרבי שלמה אלהראזי מחכמי תימן לפני כשלש מאות חמשים שנה, בפירושו לברכת המשפט עמ' 163: "גרסינן בפרקא קמא דברכות כל השנה כולה האל הקדוש והאל המשפט וכו' ויש אומרים כל השנה כולה המלך המשפט דגבי משפט וכו'". אבל בדקתי וכל הדברים שם הם העתקה מילה במילה מספר אבודרהם בברכה זו (ואבודרהם העתיק כן מספר הטור, אבל יש שינויים בין לשון הטור ללשון האבודרהם, ובספר בית תפלה צמוד ללשון האבודרהם), ובאבודרהם שם הקדים שהנוסח המיוחד הזה בגמ' מקורו מספר מחזור ויטרי שהוא כתב שהכי גרסינן בפרקא קמא וכו', ועיין במאמרי במנורה בדרום טז עמ' מח, שנוסח גמ' זה הוא נוסח מיוחד לחכמי פורבנס, ושקטע זה אינו מקורי במחזור ויטרי אלא הוא תוספת מאוחרת יותר. ושם באבודרהם הנוסח "ויש אומרים כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט דגבי משפט וכו'", ונוסח זה באבודרהם נמצא בכל הדפוסים

כל השנה הוא ידוע, ולא בא רב בסוגיין לחדש אלא את נוסח עשי"ת, וא"כ לא הול"ל אלא: "בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים מתפלל אדם המלך הקדוש והמלך המשפט".

**קושיה ב** מה כפל הלשון "כל השנה כולה", וידוע ביאור הט"ז על "מלוך על כל העולם כולו" דבא לאפוקי רובו ככולו, אלא שכאן לכאורה אין שייך לתרץ כן, דמאי סלקא דעתך למימר שרוב השנה אין לומר כן ואילו במיעוט השנה יהיה מותר.

**קושיה ג** הנה רבי אלעזר הביא ראייה לשיטתו מהפסוק "והאל הקדוש נקדש בצדקה" שמוכח מזה שנוסח האל הקדוש שייך שפיר גם בעשרת ימי תשובה, ובדרך כלל הגמ' עצמה מבארת מה יענה השני על הראיה ("ואידך אמר לך") וכאן רב לא טורח כלל לענות על זה וזה תימה. ובפרט שלכאורה רב הוא המחדש חתימה מיוחדת לעשי"ת ורבי אלעזר הוא לא מחדש אלא אומר שהחתימה של כל השנה כשירה גם לעשי"ת, ואיך יתכן שמי שלא חידש הוא זה שהביא ראייה ודווקא המחדש לא טורח לענות לו [ואמנם לפי השיטות שרבי אליעזר גם מודה שלכתחילה יש לומר המלך הקדוש

ופלוגתתם רק לגבי דיעבד, א"כ לא קשיא דמאחר וכולם מודים שיש חתימה מיוחדת לעשי"ת, א"כ רב אינו מחדש אלא זה הפשטות שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים חוזר, ואף שיש פסוק והאל הקדוש וכו', מ"מ חזינן שהקפידו חז"ל לומר מטבע של מלך, והרי פשוט שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים אף אם נמצא איזה פסוק כוונתה מ"מ לא יצא שהרי שינה ממטבע שטבעו חכמים, ורבי אלעזר הוא המחדש שטבע זה אינו לעיכובא וכדחזינן בפסוק, והיינו שרבי אלעזר מחדש שכיון שיש פסוק והאל הקדוש מסתבר לומר שלא תיקנו חכמים המטבע של מלך אלא לגבי לכתחילה. וכל קושיין הוא דוקא לשיטת הרבה ראשונים שרבי אלעזר סובר שאין כלל תקנה לשנות המטבע בעשי"ת ואפילו לכתחילה יכול לומר בעשי"ת האל הקדוש].

**קושיה ד** לפי הראשונים שפלוגתת רב ורבי אלעזר היא לא רק בדיעבד אלא גם בלכתחילה וכו"ל, א"כ קשה איך נחלקו רב ורבי אלעזר איך חתימת ברכות אלו לכתחילה בעשי"ת "ליחזי היכי תקון אנשי כנסת הגדולה", וכמו דמצינו שבמשנה ברכות ריש פרק ד נחלקו תנאים באיזה ברכה בתפלה אומרים את ההבדלה של מוצ"ש,

הישנים שבדקתי וכן בכתבי היד שבדקתי. באופן שאין מנוס מלקבוע שאירע איזה שיבוש למחבר הספר בית תפלה, ובשגגת הקולמוס כתב המלך המשפט במקום מלך אוהב צדקה ומשפט. עלה בידינו שאין שום תיעוד למנהג לומר המלך המשפט בכל ימות השנה, וגם אין ראיה מחכם זה לנוסח התלמוד של בני תימן, כי כל הקטע כאן הוא העתקה מספר אבודרהם ולא מגוף התלמוד. ואחר שהודעתי כל זאת למו"ר שליט"א חזר בו ופירסם בשיעורו השבועי פרשת נח תשפ"א שהתברר שיש טעות בספר בית תפלה ואין משם מקור לנוסח המלך המשפט כל השנה, וככל האמור כאן וזה לשונו שם: "לא יכול להיות שהר"ר שלמה חראזי בעל בית תפלה היתה לו גירסא כזו באבודרהם כי אפילו בדפוסים הישנים כתוב כפי שכתוב אצלנו כמו שהודיעני ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו שבדק זאת. אם כן הכל בגדר 'לא דובים ולא יער' אין שיטה כזאת ואין מה לבנות על כך". ומ"מ "תלמיד חכם שאמר דבר הלכה, 'אין מזיחין אותו', דאף שהתברר שמקור מו"ר משובש הוא, מ"מ יש יסוד לדברים שנוסח מלך שייך בעיקרו לנוסח כל השנה, וכמו שהתבאר בסמוך בהרחבה, באופן שדברינו במאמר זה הם אותו מהלך בשנוי מעט.

כרבי אלעזר, וכלשון הרמב"ן במלחמות כאן: "שמע מינה דפליגי ומספקא להו כמאן מקמאי עבדינן". ומן הראוי היה שהגמ' תביא דעות אמוראים שדעתם ממוצעת בין רב לרב אלעזר, ואילו בפועל הגמ' מצטטת מחלוקת חדשה שנראה ממנה שלשניהם היה פשוט כרב ורק נחלקו בפרט של הה', וזה תמוה דא"כ אין קשר בין מחלוקת זו למחלוקת לעיל, ואם רק באים להוכיח ששני האמוראים סברו כרב הול"ל "מאי הוי עלה תא שמע דאיתמר רבה ורב יוסף וכו'. [נועין מה שהאריך בזה החוקר פוקס, במאמרו המקיף והחשוב על סוגיין: 'המלך הקדוש עיון בחתימת הברכה ובסוגיית ברכות יב ע"ב', תרביץ, כרך עה תשס"ו, עמ' 152].

**ידוע** הפסוק "תורת השם תמימה משיבת נפש" והכוונה אימתי היא משיבת נפש בזמן שהיא תמימה, וכשיש בסוגיא כמה קושיות צריך לחפש איזה מקור נוסף בחז"ל שישפוך אור על הסוגיא, ובפרט בסוגיות הנוגעות לנוסחי התפלה והברכות, שבדרך כלל חז"ל קיצרו מאד ועל הרוב כוונתם בסוגיה לאפוקי נוסחאות ידועות בזמנם, ואילו בזמנינו כבר התבטלו לגמרי נוסחאות אלו וממילא חסר מאוד בהבנת דברי חז"ל לעומקם.

**ומצאתי** בס"ד בירושלמי ר"ה פרק ד הלכה ו': "ר' אבהו בשם ר' לעזר בכל מקום עבר והזכיר אדיר המלוכה לא יצא חוץ מן האל הקדוש של ר"ה ובלבד במוסף ואתיא כרבי יוחנן בן נורי". והירושלמי הלז קצת סתום, והמפרשים על אתר פירשו שהזכיר אדיר המלוכה היינו שחתם "בא"י אדיר המלוכה" במקום "בא"י האל הקדוש". אבל באמת בסידורי העתיקים מן הגניזה הקהירית יש חתימה "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש". ועל פי זה יש לפרש בכוונת

ומקשינן על זה בגמ' ברכות לג ע"א: "אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות, נחזי היכן תקון". ואמנם שאלה כזאת יש לשאול בעוד הרבה סוגיות, אולם בכל מקום ומקום יש תירוץ לזה, והתירוץ כמעט תמיד הוא שלא נחלקו מה היתה התקנה המקורית, דהתקנה המקורית כבר התבטלה מאיזה טעם של שינוי המציאות וכדומה, ועמדו ותיקנו תקנה חדשה ובתחילת יסוד התקנה החדשה נחלקו חכמי אותו הדור איך לתקנה. וזה ממש מעין התירוץ שתירצה הגמ' בסוגיא בברכות לג שם: "בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו - קבעוה על הכוס, הענו - חזרו וקבעוה בתפלה, והם אמרו: המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס". ופירש רש"י "קבעוה על הכוס - ואז נשתכח תקנת עזרא, וכשחזרו והענו - קבעוה בתפלה, ונחלקו היאך יאמרוה". וא"כ בסוגיין צריך להבין מה היה לפני רב ורבי אלעזר.

**קושיה ה]** לפי הנוסח העיקרי ברב יוסף, שנחלקו רבה ורב יוסף אם יש לומר לכתחלה "מלך הקדוש" או "המלך הקדוש". יש להתבונן מה שורש המחלוקת, ולא נראה שיש כאן רק מחלוקת בענין צחות הלשון, דאין דרך האמוראים לחלוק אלא בדברים שיש בהם נפקותא לדניא, ובפרט בכה"ג שנפסקה הלכה כחד מינייהו, וזה מורה שיש כאן מחלוקת דינית ולא רק מחלוקת בדקדוק הלשון.

**קושיה ו]** כמו כן לפי הנוסח העיקרי ברב יוסף, קשה דקדוק לשון התלמוד שאחר פלוגתת רב ורבי אלעזר קאמר "מאי הוי עלה" ומביא התלמוד מחלוקת רבה ורב יוסף. ולכאורה תמוה דלשון "מאי הוי עלה" מורה שהגמ' מסתפקת כמאן הלכה כרב או

הירושלמי שהאומר "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש" במוסף ר"ה יצא אבל האומר כן כל השנה לא יצא, והטעם שבכל השנה הברכה כוללת רק ענין קדושת השם, ואין מתאים להזכיר כאן מלוכה, ולא רק שאין מתאים אלא איסורא איכא משום "אין חותמים בשניים". אבל במוסף ר"ה אליבא דרבי יוחנן בן נורי שכולל מלכיות עם קדושת השם ממילא שפיר מצי חתים "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש" (וזה כדעת הירושלמי שכל מקום שנכלל בברכה אחת שתי ענינים שונים שפיר מצינן למיחתם בתרתי, ורק ברכה שיש בה ענין אחד אסור לחותמה בשתים, וזה כדעת בה"ג שהובא ברש"י ברכות מט ע"א ד"ה חוץ ואכמ"ל).

והנה כבר כתבתי במנורה בדרום גליון כז עמ' רסז-רסח, שהענין של "אין חותמים בשתים" הוא תקנה של רבינו הקדוש, אבל קודם לזה היו הרבה חתימות בשתים, כלומר שאנשי כנסת הגדולה בכמה מקומות כן חתמו בשתים, אלא שרבי תיקן שלא לחתום בשתים וביטל חתימות אלו.

ונראה שגם כאן בנוסח המקורי שתקינו אנשי כנסת הגדולה אמרו "בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש"<sup>ג</sup>, אלא שנוסח זה מנוגד לתקנת רבי שלא לחתום בשתים, וזהו שאמר הירושלמי "בכל מקום עבר ואמר אדיר המלוכה" כלומר שעבר על התקנה שאין לחתום כן כל השנה, וכאן בא החידוש של רב וקובע את הנוסח הנכון של ברכה זו, וראשית רב מחדש שלא לומר כלל את הנוסח "אדיר המלוכה והאל הקדוש"<sup>ד</sup>, לא בכל השנה ולא בעשרת ימי תשובה, אלא כל השנה אומר רק "האל הקדוש" ואילו בעשי"ת שהם ימי המלכות ולא שייך לבטל ולא להזכיר כלל ענין המלכות, לכן באמת צריך לומר "המלך הקדוש" שבזה מחד גיסא אינו עובר על חתימה בשתים ומאידך הזכיר בקצרה ענין המלכות. ורבי אלעזר פליג וסובר שאף בעשי"ת אין חובה להזכיר ענין המלכות שהרי מצינו בפסוק "והאל הקדוש נקדש בצדקה" וזה נאמר על עשי"ת, ולפיכך גם האומר "האל הקדוש" בעשי"ת יצא ואף עדיף לומר כן לכתחילה.<sup>ה</sup>

ג. כי בעיקרה הברכה השלישית מכילה גם קדושת השם וגם המלכת השם, ולכן לפי רבי יוחנן בן נורי כוללים מלכיות בקדושת השם, ולכן כל עדות ישראל מוסיפים בימים נוראים ובכן תן פחדך בברכה זו, ולכן בנוסח הקדמונים מעין החתימה של הנוסח "לדור ודור" הוא "כי מלך גדול וקדוש אתה" בלי תיבה "אל". נזיתכן שקודם החרבן היה תמיד בנוסח ברכה זו ענין המלוכה אלא שאחר החרבן שבבחינה מסוימת נסלקה מלכות השם מן הארץ השמיטוה ואכמ"ל.

ד. ולולי חידוש רב, היה מקום לומר שמפני תקנת רבי אין צורך לשנות כל החתימה ודי לשנות ולומר "אדיר המלוכה האל הקדוש" בלי ו' החיבור, וכך משמע שזה תואר אחד ארוך, וכך אכן הנוסח ברוב סידורי הגניזה של בני ארץ ישראל הקדמונים.

ה. וכל האמור כאן הוא לגבי האל הקדוש שבזה יש מקורות מפורשים לחתימת "אדיר המלוכה והאל הקדוש". אולם כיוצ"ב נראה לענ"ד לחדש שאמרו בחתימת ברכת המשפט "בא"י אדיר המלוכה ואהב המשפט", בין בכל השנה ובין בעשי"ת. אלא שנוסח זה נוגד את תקנתו המאוחרת של רבינו הקדוש שאין לחתום בשניים. ולכן נוסח זה כמות שהוא התבטל, אלא שנחלקו כבר בזמן חז"ל איך בדיוק לחתום, ובני בבל עשו חתימה חדשה הכוללת את שני הענינים "בא"י מלך אהב צדקה ומשפט" שכך נזכר גם ענין המלכות וגם ענין המשפט בלי לחתום בשניים (ומה שהוסיפו צדקה שלא היה במקור, אפשר שהוא מחמת לשון הפסוק בתהלים לג ה: "אהב צדקה ומשפט חסד יקח מלאה הארץ", וסברו שגם הקדמונים רצו לתקן כך רק שכיון שבימי הקדמונים החתימה המקורית היתה ארוכה מדי לא רצו הקדמונים להאריך, ויתכן גם שבאמת החתימה



שנזכר בה "שמע ישראל" שהוא מפוסקי מלכיות (ולכן בני ספרד כשמזכירים שמע ישראל אז הקדושה נאמרת בנוסח "כתר יתנו לך" שאין זה רק קדושה אלא גם מלכות ואמכ"ל). ולזה קמ"ל רב "כל השנה כולה".

**ועתה** נבוא לבאר פלוגת רבה ורב יוסף לנוסח העיקרי, דנראה שרב יוסף סובר שבדווקא יש לומר "בא"י מלך הקדוש" דהאומר "בא"י המלך הקדוש" משמע שאומר שני תוארים שונים גם "המלך" וגם "הקדוש" כלומר ברוך אתה יי על זה שאתה מלך ועל זה שאתה קדוש. וזה חשש של "חתימה בשניים" ולכן סובר רב יוסף שיש לומר "מלך הקדוש" שבהשמטת הה' נוצר שיש כאן תואר אחד ארוך "מלך הקדוש" כלומר סוג מלך כזה שהוא מלך קדוש.

**אבל** רבה סובר שמותר לומר "המלך הקדוש" וזה לא חשיב חתימה בשניים כי הכוונה שהוא המלך והוא הקדושה, וכמו שפירש הראב"ד בחידושי ברכות<sup>1</sup>.

**ולמשנ"ת** לא רב חידש ענין אזכרת המלכות בחתימה, אלא אנשי כנסת הגדולה תיקנו מטבע מלכות לכל השנה, ורב השמיט זה מכל השנה בגלל תקנת רבי והשאיר מעין זה בעשי"ת, ורבי אלעזר הוא המחדש לבטל לגמרי ענין אזכרת המלכות, ולכן רבי אלעזר הביא ראיה לדבריו מפסוק אבל רב לא חש לענות על זה, דרב סמך על תקנת אנשי כנסת הגדולה להזכיר מלכות בחתימת ברכה זו, ולכל הפחות בעשי"ת מי שהשמיט זאת חשיב משנה ממטבע.

**ולמשנ"ת** יתבאר מה שאמר כל השנה כולה, דהיינו לאפוקי דעות מסוימות שאמרו המלך המשפט גם בימי דין אחרים כגון ביום הושענא רבה שנהג לומר אז המלך המשפט מהר"ם מרוטנבורג כמו שהעידו תלמידיו. ולכאורה יש לזה מקום גדול שהרי מעיקרא אמרו כן כל השנה וא"כ לכאורה יש להותיר זאת בכל מקום אפילו מסיבה כל דהוא, וכן היה צד לומר "המלך הקדוש" בסיום ברכת הקדושה לחזן במוסף שבת

---

המקורית היתה "בא"י אדיר המלוכה ואוהב צדקה ומשפט" ובני א"י השמיטו תיבת צדקה כדרכם להחמיר מאד בחתימות בשניים). ובני א"י חתכו חצי חתימה ונשאר להם "אוהב המשפט". וכל זה בנוגע לכל השנה אבל בעשי"ת יש בעיה כי שם צריך להזכיר מלך בצורה ברורה.

**ובא** רב וחידש שכל השנה יש לומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" אף שלא מפורש שהוא המלך השופט מ"מ לכל השנה דיי בזה, אבל בימי הדין צריך להדגיש שהוא המלך השופט ולכן אז יש להשמיט "אוהב" ולומר "המלך המשפט". ובוה יש לבאר נוסח הרמב"ם הגורס בכל השנה "אוהב צדקה ומשפט" והיינו שסובר שנוסח זה צח יותר שאין בו כלל חתימה בשתים. וכמו שכבר רמזתי במאמרי במנורה בדרום גליון טז עמ' מה, וזה לשוני שם: "ובמקום אחר אני עתיד להאריך לבאר שורש מחלוקת הנוסחאות כאן, בין בני בבל לבני ארץ ישראל, באופן שיתבאר שאין כאן מחלוקת מסורות מהו הנוסח המקורי, אלא לכו"ע בנוסח המקורי היה דומה לנוסח בני בבל, אלא ששם נזכר המלכות בלשון ארוכה "אדיר המלוכה", וזה מנוגד לתקנה המאוחרת של רבינו הקדוש שאין לחתום בשניים, ולכן בני בבל קיצרו ואמרו רק מלך, ואילו בני ארץ ישראל השמיטו לגמרי ענין זה. ואמכ"ל. ולפי זה אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם לרב סעדיה גאון מהו הנוסח המקורי אלא רק נידון מה עדיף למעשה לאחר תקנת רבי שאין לחתום בשניים, וכן יש מחלוקת נוספים בזה בין הרמב"ם לרס"ג ואמכ"ל". עד כאן לשוני.

1. אבל אין לפרש שרבה סובר שמותר כי המלך הקדוש מתפרש מלך הקדוש, וה' אינה אלא ה' יתירה כדרך "הארון הברית", וכדרך שכתב רש"י בברכות על אתר וביתר אריכות בתשובתו. שחרי מאחר ורב יוסף חושש בנוסח "המלך הקדוש" לחשש חתימה בשניים, א"כ למה התעקש רבה לומר דוקא נוסח בעיית זה ולא קיבל דברי רב יוסף לומר "מלך הקדוש" שזה נוסח הגון הם במבחינת חוקי הלשון

ולמשנ"ת ששורש מחלוקת רבה ורב יוסף הוא בענין אם "המלך הקדוש" נחשב חתימה בשניים. יתורץ הלשון "מאי הוי עלה" כי כמבואר לעיל רב ורבי אלעזר נחלקו האם מותר לומר בעשי"ת "המלך הקדוש" דלפי רב אין זה חתימה בשנים ורבי אלעזר חושש שגם זה חתימה בשנים ומעדיף לחתום האל הקדוש, ובא רב יוסף ועושה פשרה בין שניהם לומר "מלך הקדוש" שבזה יצאנו לגמרי מחשש חתימה בשנים. ורבה פוסק לגמרי כרב ולא חושש כלל לומר שיש בזה חתימה בשנים.

**נמצא שכל הקושיות מיושבות כמין חומר:**

**הקושיה הראשונה** למה הוצרך רב להזכיר נוסח כל השנה, היינו כי גם את זה חידש רב שכל השנה אין לומר "אדיר המלוכה והאל הקדוש".

**והקושיה השניה** למה אמר "כל השנה כולה" היינו לאפוקי זמנים אחרים שראוי בדוחק לחתום המלך הקדוש, וכיון שמעיקרא תמיד חתמו בענין מלכות היה צד לומר כן בכל מקום ששייך קצת, וקמ"ל רב שאין לומר מלכות אלא בעשי"ת.

**והקושיה השלישית** למה רב לא טרח לענות לרבי אלעזר, כעת ניחא כי רב שאומר שהמדלג מלך בעשי"ת לא יצא נסמך בזה על תקנת אנשי כנסת הגדולה לכל השנה.

**והקושיה הרביעית** ליחזי היכי תקון, הנה למשנ"ת בין רב בין רבי אלעזר ובין רב יוסף מודו שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לכל השנה "אדיר המלוכה והאל הקדוש" ולכולי עלמא לא שייך כעת לומר כן משום תקנת רבי שאין לחתום בשנים, ונחלקו היאך לתקן הנוסח החדש.

**והקושיה החמישית** מאי נפק"מ אם אומר "מלך הקדוש" או "המלך הקדוש", יש נפקותא גדולה כי "מלך הקדוש" אין בו כלל חשש חתימה בשנים.

**והקושיה השישית** איך קאמר "מאי הוי עלה" הרי פלוגתא רבה ורב יוסף פלוגתא חדשה היא, לפי כל האמור אין זה פלוגתא חדשה אלא דעה ממוצעת של רב יוסף שאכן המלך הקדוש זה חתימה בשנים וכדעת רבי אלעזר אבל אפשר לומר "מלך הקדוש".



והן מצד דיני חתימה בשניים. ובפרט קשה על מה שפסקו הלכה כרבה, ומשמע שלא רק שמותר לנהוג כרבה אלא אף אסור לכתחילה לנהוג כרב יוסף. וזה תמוה שהרי רב יוסף זה חומרא שאין בה נזק. וע"כ שמנסח התלמוד הזה מוכח שהתלמוד מבין בפירוש "המלך הקדוש" שזה הוא המלך הוא הקדוש כדעת הראב"ד, ולא כדעת רש"י שזה הכוונה "מלך הקדוש" עם ה' יתירה.

**והדברים** מפורשים בחידושי הרשב"ץ שאחר שהביא פירוש רש"י והראב"ד הנ"ל הכריע כהראב"ד מכח הסוגיא: "וזה הפירוש נ"ל יותר נכון מדפליגי בגמרא אי אמרינן מלך קדוש ומלך משפט או המלך הקדוש והמלך המשפט ואסיק' המלך הקדוש והמלך המשפט משמע שיש ביניהן שינוי משמעות ורובי שליה של שבת והפלגה".

הרב גרשון גולד

## הערות בענינא דיומא דחודש תשרי

## א. מעשר כספים

כספים, וכן מבואר בשערי תורת הבית (סי' ט"ו אות ט') למורינו הגר"ט שליט"א שכתב וז"ל, אם קיבל תלוש קניה המזכה אותו בקניית מצרכים בחנות אינו צריך לתת מעשר משיווי התלוש, כי אין התלוש כסף, אלא זכות לקבל מצרכים. עכ"ל.

הנה בדורינו זכינו שהתרבו ביותר מעשה הצדקה והחסד, ומצוי מאוד שמחלקים לפני החגים תלושי מזון למשפחות עמלי תורה ונצרכים, והשאלה הנשאלת היא, האם צריך להפריש מזה מעשר כספים.

## ב. בנוסח הוידוי של הכה"ג

הנה כתב השערי תשובה (שער רביעי אות י"ז) וז"ל, וע"ז שאמרו ז"ל כי על כרתות ומיתות ביד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, יש שאלה, והלא כתוב "מכל חטאתכם לפני ה' תטהרו". והתשובה בזה, כי מה שנאמר "לפני ה' תטהרו" מ"ע על התשובה שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביוה"כ וכו', אבל מש"כ "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם" שהוא אמור על הטהרה שהשי"ת מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביוה"כ בלא יסורים, זה נאמר על מצות ל"ת, אבל על כרתות ומתת ביד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין. עכ"ל.

והנה מצד אחד יש בזה מעליותא ככסף שאפשר לבחור בו מה לקנות ומבחינה זו הוא ממש ככסף, וא"כ י"ל שחייב במעשר. אך מצד שני י"ל דלא דמי לכסף אלא לחפץ שאדם מקבל במתנה של"צ לתת ממנו מעשר, שהרי לא יכול לקנות בו מכל חנות שרוצה אלא רק מחנויות מסוימות.

ובאמת שלכאורה אין מקום לשאלה זו, דיעוין בקובץ מנורה בדרום גליון כ"ג עמ' קפ"א שהרב סקלי שליט"א כבר נשאל שאלה זו ע"י הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א, והרב סקלי כבר חיוה דעתו בזה של"צ להפריש מעשר בכה"ג.

אך רציתי לציין דדבר זה הוא פלוגתא, דיעוין בחוט שני (יו"ט עמ' שנ"א) שכתב וז"ל, המקבלים כרטיס זיכוי על סכום מסוים לקנות בזה בצרכניה, כיון שאפשר להם לבחור בעצמם מה שהם רוצים לקנות, אף שאינם יכולים לרכוש כל דבר אלא רק מוצרים מחנות זן, מ"מ הרי יש להם בחירה מה לקנות, ולכן יש לדנונו ככסף ולא כחפץ, ויש ליתן מזה מעשר כספים. עכ"ל.

אמנם יל"ע בזה מהפיוט של סדר העבודה, שסידר הפיטן לומר בידוי של הכה"ג, אנא ה' כפר נא וכו' ככתוב בתורת משה עבדיך כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתכם לפני ה'. והנה לפי"ד רבינו יונה ל"ש להפסיק בלפני ה' ולא לומר תטהרו, שהרי ביאר ש"מכל חטאתכם לפני ה' תטהרו" לא קאי על תחילת הפסוק ד"כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'" אלא הוא דבר בפנ"ע, מ"ע להיטהר מכל החטאים.

אולם יש חולקים וסוברים שאי"ז נידון ככסף ולכן ל"צ לתת ממנו מעשר

ואף שאחר והכהנים והעם כתוב "אף הוא היה מתכון לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו", אין לפרש שזה המשך של הוידוי של הכה"ג, שהרי כתוב "ואומר להם" תטהרו, ואם זה המשך לוידוי ל"ש לומר בזה "ואומר להם", וע"כ דהכוונה בזה הוא עפ"י התוי"ט ביומא פ"ו מ"ב דהכה"ג היה מברך את העם שיטהרו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

### ג. בענין קידוש לבנה במוצאי יו"כ אם צריך מנעלים

הנה יעוין בפר"ח (סי' תכ"ו) שכתב לגבי קידוש לבנה במוצאי ת"ב דצריך לזהר שלא לברך בלא מנעל. והביאו המ"ב בסי' תכ"ו סק"א, וז"ל, ומיהו במוצאי ת"ב צריך לזהר שלא לקדש בלי מנעלים. עכ"ל.

ולפי"ז יש לדון באותם הנוהגים כפסק הרמ"א בסי' תכ"ו ס"ב דיש לקדש הלבנה במוצאי יו"כ, האם צריך ללבוש קודם מנעלים או לא.

### מצינו פוסקים שהזהירו על מנעלים בקידוש לבנה במוצאי יו"כ

והנה מצינו מהפוסקים שבאמת כתבו ללבוש נעלים בקידוש לבנה במוצאי יו"כ, עי' בעיני כל חי (להגר"ח פלאג"י) בר"ה טז: שכתב, "וכשאייר דקודם יו"כ היה מעונן אין חשש דיכול לברך אחר יו"כ ובלבד שיזהר להחליף המנעלים ולטעום מידי אחר ההבדלה ואח"כ לברך ברכת הלבנה". עכ"ל.

ויעוין גם בספרו רוח חיים (סי' תר"ג אות ג') שכתב וז"ל, שנה אחת לא נראה הלבנה קודם יו"כ דהיה מעונן וכולם אמרו ברכת הלבנה במוצאי יו"כ מלובשים במנעלים של בגד וכמו צער בנפשי על זה

ועוד דשרויין בתענית וגם אומרים בחיטוף במהרה והוא תלתא דפורעניתא וכו'. עכ"ל. ובשד"ח (מע' יו"כ סי' א') כתב וז"ל, הצבור מברכין מביהכנ"ס בכף אחר תפלת ערבית, ומנהגי לילך לביתי להבדיל ולטעום ואח"כ לברך כמו שהזהירו בזה הקדמונים שלא לברך על הלבנה בעינוי ובלא נעילת סנדל. ע"כ. ועיי"ש שהביא את דברי הגר"ח פ"ה הנ"ל.

וב"כ הגרא"ח נאה בספרו שנות חיים בשם סידור בית עובד עיי"ש. (ויעווי"ש בבית עובד שלא מפורש כן על מוצאי יו"כ אלא על מוצאי ת"ב והגרא"ח נאה הבין דה"ה ליו"כ).

### לפימ"ש"כ המ"ב אין ראייה מהפוסקים הנ"ל

אמנם באמת אי"ז ראייה כלל, דהנה בפוסקים הנ"ל מבואר דס"ל שגם יש לטעום קודם הקידוש לבנה אף במוצאי יו"כ, אך באמת נחלקו בזה הדעות אם צריך לטעום קודם קידוש לבנה רק במוצאי ת"ב או גם במוצאי יו"כ, דיעוין במט"א (סי' תרכ"ד ס"ד) שכתב וז"ל, נוהגין לקדש הלבנה מיד כשיוצאין מביהכנ"ס כדי להתחיל במצוה מיד וכו' ובעוד שהם מעוטפים עדיין בקיטל בלב שמח ויש מקפידין שלא לברך מיד רק הולכין לביתם ומבדילין וטועמים קצת לסעוד הלב שלא לקדש הלבנה כשהוא מעונה. ע"כ. ודעת הח"א כדעה קמייתא.

ובמ"ב (סי' תכ"ו סק"א) פסק כח"א של"צ לטעום קודם קידוש לבנה במוצאי יו"כ לפי ששרויין בשמחה.

ולפי"ז י"ל, שכמו שבמוצאי יו"כ ל"צ לטעום מפני ששרויין בשמחה, כמו"כ ל"צ מנעלים ג"כ. והגר"ח פ"ה והשד"ח

דוקא במוצאי ת"ב ןלא במוצאי יו"כ דלא קפדינן בזה, וכן המנהג. עכ"ל.

וכן דייק מהמ"ב הרב ספטמוס שליט"א בספרו ימי הרחמים פ"כ הערה ק"נ. ועיי"ש שכ' שכן משמע גם מסתימת הפוסקים שכתבו לעשות קידוש לבנה מיד אחרי נעילה, אע"פ שמן הסתם לא היה לכל אחד מנעלים בביהכנ"ס אלא הניחו אותם בכיתם כמ"ש במט"א סי' תרי"ט ס"ב עיי"ש.

וכן דייקו מהמ"ב בספר מעשה חמד (עמ' תשכ"א הערה נ"ז עיי"ש). ובספר ברכת איש (עמ' תשי"א הערה 3) וכתב ע"ז פוק חזי מ עמא דבר", שכן נוהגים העולם. וכ"כ בספר נטעי גבריאל שבמוצאי יו"כ ל"צ מנעלים "וכן עמא דבר".

וכן דעת הגר"ח זצ"ל, דבמוצאי יו"כ ל"צ מנעלים דכמו שכתב בשמו הרב יעקב קאפל רייניץ בקובץ צהר (אהל חנוך) עמ' תנ"ז עיי"ש. (אמנם יל"ע ממש"כ בספר במחיצת חכמי ישראל (סי' ל"א) שהגר"ח ק השיב לו במכתב (באייר תשנ"ד) שגם במוצאי יו"כ אין לקדש בלא מנעלים).

וב"ד הגר"ח פ שינברג זצ"ל, במוצאי יו"כ ל"צ מנעלים, וביאר טעמו דמנעלים אי"ז אלא הידור מצוה ולכן אין מטריחים אותו לילך לביתו ללבוש מנעלים (במחיצת חכמי ישראל סי' ל"א). ומשמע לפי"ז דמ"מ גם במוצאי יו"כ יש בזה הידור רק שאינו חיוב, ורק במוצאי ת"ב יש בזה חיוב מפני שהולך בלא מנעלים בדרך אבילות, ועי' בזה לקמן).

### הדעות שגם במוצאי יו"כ צריך נעלים בקידוש לבנה

אמנם דעת הגר"ש דבלצקי זצ"ל בספרו קיצור הלכות מועדים (עמ' קל"ב),

שכתבו לזוהר ללבוש נעלים הם לשיטתם שצריך גם לטעום קודם.

### הדעות שבמוצאי יו"כ ל"צ מנעלים

ובאמת מלשון המ"ב יש מקום לדייק דדוקא במוצאי ת"ב יש לזוהר מלקדש בלא מנעלים ולא במוצאי יו"כ, שהרי כתב ומיהו במוצאי ת"ב וכו'.

ויעוין בקובץ בית אהרן וישראל (קובץ כ"ט עמ' ע"ב) שכתבו בזה וז"ל, משמע מהמ"ב סקי"א דרק במוצאי ת"ב צריך לנעול נעליו קודם קידוש לבנה אבל במוצאי יו"כ אין קפידא בזה ומותר לקדש את הלבנה גם יחף. אבל עדיין צ"ע בזה דדלמא המ"ב נקט רק ת"ב כיון דדברים אלו מקורם בפר"ח ושם איירי בעניני ת"ב אבל אה"נ דגם במוצאי יו"כ הדין כן דצריך לנעול נעלים לקידוש לבנה. ע"כ.

והנה כאמור ודאי משמעות דברי המ"ב הם דבמוצאי יו"כ ל"צ מנעלים, וכן דייק מהמ"ב מורינו הגרי"ט שליט"א בשערי הימים הנוראים (עמוד תמ"ט) וז"ל, ומשמע דבמוצאי יו"כ אפשר לקדש הלבנה בלי לנעול מנעלים אם אינם מזומנים לו לנועלם מיד. עכ"ל.

וב"כ הרב קארפ שליט"א בהלכות חג בחג (ראש חודש וקידוש לבנה, עמ' רצ"ג הערה 65) וז"ל, כתב בח"א כלל קי"ח סט"ו דבמוצאי יו"כ מקדשין אותה אף קודם שיטעמו הואיל ושרוין בשמחה מחמת הכפרה. ונראה דמטעם זה מקדשין אף בלא מנעלים הואיל ויש כאן שמחה ואינו עינוי של אבל רק כמלאכים וככהן בעבודתו במקדש ואין כאן צער אלא שמחה, וכן מדויק בלשון המ"ב סקי"א "דבמוצאי ת"ב צריך לזוהר שלא יקדש בלא מנעלים" והיינו

שגם למ"ב צריך ללבוש נעלים בקידוש לבנה במוצאי יו"כ.

וז"ל, ומותר לקדש במוצאי יו"כ לפני שטעמו משהו "ויזהר ללבוש הנעלים מקודם". ע"כ. ובהערה י"ב הביא שכ"כ המ"ב לענין מוצאי ת"ב "ופשוט דבזה שווה יו"כ לת"ב".

וכן מובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל ב"גלאט" (תשס"ה עמ' 157) שגם במוצאי יו"כ צריך נעלים בקידוש לבנה, והביא זאת גם באשרי האיש (או"ח ח"ג עמ' קל"ה).

וב"כ בספר המועדים כהלכתם (סי' ז' הערה קס"ו) בשם הגרי"ש אלישיב שצריך ללבוש נעלים אף במוצאי יו"כ.

ועי' בשו"ת שלמת חיים (סי' של"ז) שכתב השואל וז"ל, בענין קידוש לבנה במוצאי יו"כ, הובא דאין נכון לקדש הלבנה יחף שאינו דרך כבוד, אמנם יש לציין חומרא יותר גדולה לשיטת הסוברים דבעינו זמן הליכת ד' מיל אחרר השקיעה והוי דאורייתא, ונסתפקתי אם י"ל דיקדשנה אח"כ ביחיד עם נעלים ולכאורה המצוה ברוב עם עדיף. והשיב הגרי"ח, נראה דמצוה ברוב עם עדיף. עכ"ל.

הרי דהשואל (הרב שלמה סובול) נקט בפשיטות דגם במוצאי יו"כ צריך נעלים, ולכאורה מתשובת הגרי"ח זוננפלד זצ"ל נראה שמסכים עמו בזה (אלא שכתב שברוב עם עדיף). אך י"ל כמ"ש בספר הלבנה בחידושה דיתכן דס"ל דאף שאינו חיוב מ"מ יש בזה מעלה, ועי' בזה לקמן. ומ"מ חזינן דס"ל דנכון ללבוש נעלים גם במוצאי יו"כ עכ"פ לכתחילה.

וכן יעוין בקובץ בית אהרן וישראל (שם), שאחר שהביא את הנידון אם צריך נעלים בקידוש לבנה במוצאי יו"כ, כתב וז"ל,

וגם ראיתי לאחד מגדולי האדמורי"ם של דורינו שליט"א שאף שקידש הלבנה מיד אחר תפילת ערבית של מוצאי ט"ב הידר לנעול מנעליו בזריזות מקודם. ע"כ.

והנה לכאורה אינו מובן מה חידש בזה, דהרי במוצאי ט"ב לכו"ע צריך מנעלים, ואי"ז הידור אלא חיוב גמור. ועוד הרי הוא דיבר קודם על מוצאי יו"כ ומאי שייטא מוצאי ט"ב.

ונלע"ד דיש ט"ס בדבריו, וצ"ל במקום "מוצאי ט"ב" - "מוצאי יו"כ".

וא"כ חזינן שאחד מגדולי האדמורי"ם של דורינו שליט"א, אף במוצאי יו"כ לבש נעלים. אמנם אין ראייה דס"ל שזהו חובה כמו במוצאי ת"ב, אלא אפשר דהוא סבר דאף שאין בזה חיוב מ"מ יש בזה מעלה.

וכבר הובא שכ"ד הגר"ח פ"פ שינברג זצ"ל דאף דאינו חיוב אך יש בזה הידור.

ועי' בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סי' רצ"ט) שהביא מידיו הרה"ג ר"י ברנשטיין דגם במוצאי יו"כ יש ענין חשוב ללבוש נעלים. עיי"ש.

### ביאור המחלוקת

הנה נתבאר שנחלקו הפוסקים האם בקידוש לבנה במוצאי יו"כ צריך ללבוש נעלים, לצורך לבאר במה נחלקו.

והנה יעוין בקובץ בית אהרן וישראל (שם) שכתבו וז"ל, את"ל דיש לחלק בין ת"ב ליו"כ, יש לבאר הטעם דא"צ ביו"כ הוא משום דיו"כ לא משום אבילות הוא מש"ה אין קפידא כ"כ. עכ"ל.

וב"כ הרב קארפ שליט"א בהלכות חג בחג (שם), דרק במוצאי ת"ב שהוא עינוי של אבל צריך ליהדר שלא לקדש בלא

יל"ע האם יש ענין להדר וללבוש נעלים (כשמוזמנות לו) או לא.

**ויעיין** בשערי הימים הנוראים (שער ח' פי"ג אות ח'), שכתב מורינו הגרי"ט שליט"א בדעת המ"ב וז"ל, ומשמע דבמוצאי יו"כ אפשר לקדש הלבנה בלי לנעול מנעלים, אם אינם מוזמנים לו לנעלם מיד. עכ"ל. ומשמע דאם הם מוזמנות לו יש ענין ללבושם (אמנם לפמשנ"כ בסמוך י"ל דס"ל דהמ"ב לא פסק בהחלט דל"צ מנעלים ולכן כשמוזמנים לו יש ענין ללבושם).

**וכבר** הובא שבספר במחיצת חכמי ישראל כתב בשם הגר"פ שינברג זצ"ל, שמה שבמוצאי יו"כ ל"צ נעלים היינו משום שאי"ז אלא הידור מצוה ולא מטריחים אותו לילך לביתו ללבוש נעלים. ומשמע דאם הם מוזמנות לו יש ענין ללבושם.

**וכן** הובא לעיל מה שהביאו בקובץ בית אהרן וישראל, שאחד מגדולי האדמו"רים של דורינו שליט"א הידר ללבוש נעלים במוצאי יו"כ (אמנם יש לדחות דס"ל שצריך מעיקר הדין וכדעת הגרש"ד והגריש"א).

**ועיין** בספר לבנה בחידושה (שם) שציידד שי"ל שיש מעליותא ללבוש נעלים במוצאי יו"כ גם לדעות שאי"צ בזה זהירות כמו במוצאי ת"ב (ומה"ט כתב שאין ראייה דהגרי"ח זוננלפד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים (שהובא לעיל) ס"ל דצריך מנעלים מעיקר הדין, די"ל דס"ל דהוי הידור בעלמא).

**אמנם** מדברי הרב קארפ שליט"א בהלכות חג בחג (הובאו לעיל), נראה שאדרבא במוצאי יו"כ הצורה של יחף היא מעליותא, דהו"ל כמלאכים וככהן בעבודתו והוי מצב של שמחה (ודומיא דמש"כ המט"א שהובא לעיל, די

מנעלים אבל במוצאי יו"כ שאינו עינוי של אבל רק כמלאכים וככהן בעבודתו במקדש ואין כאן צער אלא שמחה לא עיי"ש. וכ"כ בספר מעשה חמד (שם).

**והרב** יעקב קאפל רייניץ בקובץ צהר (שם) האריך בזה טובא לבאר, שבמוצאי ת"ב החסרון הוא שהוא דרך אבילות משא"כ במוצאי יו"כ. והביא שכך אמר לו גם הגר"ח ק"ק זצ"ל בזה"ל, במוצאי יו"כ נוהגין לקדש מיד, שאין האיסור במנעלים משום אבילות. עכ"ל.

**משא"כ** המצריכים נעלים גם במוצאי יו"כ, ס"ל, דהחסרון בלקדש יחף אינו משום שהוא דרך אבילות, אלא החסרון הוא בבגדים נאים. וכמו שכתב בהדיא הגר"ש דבלצקי זצ"ל בקיצור הלכות המועדים (עמוד קל"ג הערה י"ג) דמנעלים לא גריעי מבגדים נאים עיי"ש. וכן ע"י בדברי הרב יעקב קאפל רייניץ הנ"ל, שהגר"ש דבלצקי כתב לו במכתב, דמדין בגדים נאים הנזכר בשו"ע נובע שלא יקדש יחף, שהוא היפך מבגדים נאים, ומה שנאמר לגבי ט"ב ה"ה לגבי יו"כ. ע"כ.

**וכן** ע"י בספר ט' באב שחל להיות ביום ראשון (פי"א ס"ג הערה ז') להרב צבי כהן זצ"ל, שכתב דמנעלים הוי מדין בגדים נאים, וכדעת הגרש"ד.

**ובספר** לבנה בחידושה (סי' ס"ט) הוסיף בזה וז"ל, ומיהו י"ל דאף אם מה שצריך ללבוש מנעלים במוצאי התענית היינו משום בגדים נאים, מ"מ אי"צ להקפיד בזה ביו"כ, דביו"כ (ובכלל זה מוצאי יו"כ מיד אחר התפילה) כך היא דרך הליכה ואין בהליכה יחף חסרון בבגדים נאים. ע"כ.

**האם יש ענין להדר ללבוש נעלים** והנה לדעות שבמוצאי יו"כ ל"צ נעלים,

מעליותא לקדש את הלבנה בעוד שהוא מעוטף בקיטל בלב שמח).

### ד. האם יש לקדש את הלבנה מיד אחר

#### ערבית או כשיצבור מתאסף אח"כ

ומענין לענין באותו ענין, רציתי לדון בזמן קידוש לבנה דמוצאי יו"כ, דהנה היום בהרבה בתי כנסיות עושים ב' מנינים לקידוש לבנה, מנין אחד מיד אחרי מעריב ועוד מנין אח"כ במן שהציבור קובע להתאסף שוב. ויש לדון אם יש עדיפות באיזה מנין.

והנה כבר הובאו דברי המט"א שכתב וז"ל, נוהגין לקדש הלבנה מיד כשיוצאין מביהכנ"ס כדי להתחיל במצוה מיד וכו' ובעוד שהם מעוטפים עדיין בקיטל בלב שמח ויש מקפידין שלא לברך מיד רק הולכין לביתם ומבדילין וטועמים קצת לסעוד הלב שלא לקדש הלבנה כשהוא מעונה. ע"כ.

הרי מבואר מדברי המט"א, שלסוברים שבמוצאי יו"כ ל"צ טעימה, עדיף לקדש מיד מב' טעמים, טעם א' כדי להתחיל במצוה מיד, וטעם נוסף כדי לקדש בעוד שהוא מעוטף בקיטל בלב שמח.

וא"כ לדידן דפסקין דבמוצאי יו"כ ל"צ טעימה וכמו שהובא לעיל מהמ"ב, יהיה עדיף לקדש מיד וכתבאר ולא לחכות למנין המאוחר יותר (ומצד נעלים יהיה תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל).

**אמנם** יעוין בשערי הימים הנוראים (שער ח' פי"ג אות ט'), שכתב מורינו הגרי"ט שליט"א וז"ל, ויש מקומות שקובעים זמן לציבור להתאסף שוב ולומר קידוש לבנה ברבים לאחר שהבדילו וסעדו בביתם. וזה מנהג טוב. ע"כ.

הרי מבואר דיותר טוב לקדש במנין המאוחר, ולכאורה צ"ב. ואולי הביאור הוא, שמש"כ המ"ב שבמוצאי יו"כ ל"צ טעימה, אי"ז פסק בסכינא חריפא, אלא דהנה יעוין במט"א שם שכתב שבאופן שהציבור מקדשים מיד אין לפרוש מן הציבור, ומטעם זה כתב המ"ב של"צ טעימה, דכוונתו לפי מה שנוהגים לקדש מיד יש לסמוך ע"ז של"צ טעימה, אולם אם ישנה אפשרות לקדש אחר טעימה עם הציבור ודאי עדיף טפי. וצ"ע.

[ויעוין באור לציון ח"ד פרק י' שנקט, שאף שמעיקר הדין מותר לקדש בלא טעימה ומנעלים, מ"מ עדיף לקדש לאחר טעימה ומנעלים אף ביחידות וכדעת השד"ח ודלא כמט"א].

### ה. אשה ששכחה יעלה ויבוא

#### בערבית דחוה"מ

הנה הלכה פסוקה שהשוכח יעלה ויבוא בערבית של יו"ט וחוה"מ צריך לחזור. והנה, מעשה היה באשה שהנהיגה את עצמה להתפלל ערבית כל יום ויום, ובאחד הימים של חוה"מ שכחה יעלה ויבוא, ושאלתה בפיה אם צריכה לחזור.

והנה לכאורה אי"ז צריך לפנים, דאע"פ שעיקרא דמילתא אינה חייבת בערבית כלל, מ"מ אם רוצה לעמוד בהנהגתה להתפלל ערבית, צריכה לחזור.

**אמנם** חכם אחד הורה דאינה צריכה לחזור, ודבריו צריכים ביאור לכאורה. ונראה לבאר, דס"ל דמה שקיבלה ע"ע להתפלל ערבית, אי"ז כדי לקיים החיוב של תפילה, דמסתמא מה שקיבלה ע"ע זה שיהיה לה את עצם התפילה גם בערב, והיינו שיהיה לה את הקשר עם הקב"ה ברמה של תפילה גם בערבית.



לאומרו בדוקא בריש פסד"ז וכדביאר בכף החיים (סי' ס"א סקנ"ט), וז"ל, וזהו שסידרו מזמור לתודה בריש הזמירות שהוא שיר הנאמר על התודה וגם כתוב בו עבדו את ה' בשמחה וכו' לרמוז כי צריך לומר הזמירות והתפילה מילה במילה ובשמחה רבה כי על ידי השמחה יהיה לו לב טוב ולא יגמגם בדבריו. עכ"ל.

### ז. יום (ה) שמיני

הנה בנוסח הזכרה של שמיני עצרת יש חילוקי מנהגים, דעת השו"ע לומר יום שמיני חג העצרת הזה, והמ"ב מביא שיש שכתבו לומר שמיני עצרת חג הזה יעו"ש.

**אולם** כו"ע מודים שצ"ל שמיני בלא ה"א, יעוין בשו"ע ונושאי כליו כולם! שכולם כתבו לומר שמיני ולא כתבו השמיני. ומעתה יש לתמוה טובא על הטעות שהשתרשה בסידורים נוסח אשכנז לומר השמיני.

**ועוד** יותר יש לתמוה, שאף אחד לא מעורר ע"ז דלומר השמיני זה טעות גמורה. ולכאורה מצוה לשים לב ולומר שמיני (גם בתפילה וגם בקידוש) ולא לטעות ע"י הסידור.

**שו"ר** שיוצאים דופן הסידורים ויילנא וסידור התפארת והגדולה (של הרב יחיאל מיכל שטרן שליט"א) וסידור מתוק מדבש, שכתבו שמיני כפי הנוסח הנכון. ולכאורה יש להקפיד בשמיני עצרת להתפלל רק בסידורים אלו, או עכ"פ לא לטעות משאר הסידורים.

**ומעתה** נראה פשוט, שזה יש לה גם בלא יעלה ויבוא, שהגם שיעלה ויבוא מעכב מצד חובת תפילה, אך סו"ס גם בלא יעלה ויבוא יש כאן חפצא של תפילה בדרגה וברוממות שהאשה הנהיגה את עצמה שיהיה לה. כ"נ לכאורה.

### ו. מקום אמירת מזמור לתודה בהו"ר

הנה בהו"ר האשכנזים אומרים פסד"ז כמו של שבת (מלבד נשמת), אך יש הבדל בין שבת להו"ר, שבשבת לא אומרים מזמור לתודה ובהו"ר אומרים.

**והנה** בכל הסידורים מופיע אחר הודו דבהו"ר אומרים כאן מזמור לתודה, ושמעתי להעיר, דהנה את כל המזמורים של יום חול אומרים אחר הפסד"ז של שבת ולא אחר הודו, וא"כ מאיזה טעם מזמור לתודה שונה שיאמרו אותו מיד אחר הודו, הלא דבר הוא.

**ולע"ד** לבאר ע"פ מש"כ השל"ה בסידורו שער השמים (סידור השל"ה), וז"ל, מזמור לתודה. תקנו מזמור זה אצל גמל עלי שזו ברכת הודאה גומל חסדים לחייבים וכו' עיי"ש עוד.

**הרי** מבואר דתיקנו את מזמור לתודה כהמשך לסוף הודו "אשירה לה' כי גמל עלי", וא"כ פשוט שבהו"ר יש לאומרו מיד אחר הודו ולא אחר המזמורים של שבת.

**אכן** יל"ע לנוסח ספרד, שהרי לכאורה דברי השל"ה שייכים רק לנוסח אשכנז שמזמור לתודה סמוך להודו, ולא למנהג ספרד שהודו נאמר קודם ברוך שאמר.

**וצ"ל** לשיטת נוסח ספרד, דמזמור לתודה יש



## הרב איתי גייסי

## איך להינצל מיום הדין

שהשכר שלו לאכול פירות בעולם הזה, דבשלמא כיבוד א"א גמילות חסדים ות"ת, מצוות מהתורה ניהו. גמילות חסדים דרשו חז"ל (ב"מ ל:): מהפסוק, "והודעת להם את הדרך ילכו בה" (שמות י"ח, כ') דתני רב יוסף "והודעת להם" זה בית חיהם, "את הדרך" זו גמילות חסדים וכו'. כיבוד א"א מצווה שעל הלוחות נכתבה. ות"ת שנאמר "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', ח'). וכן כתוב "אם לא בריתי יומם ולילה" וכו', (ירמיה ל"ג, כ"ה), וכבר אמרו חז"ל "אם לא בריתי" וכו', זה ת"ת. אלא לדון לכף זכות איכא כתיבא בתורה. וברמב"ם (הלכות אבל פ"ד, ה"א), וכן בספר המצוות שורש שני, שהבאת שלום בכלל מצות "ואהבת לרעך כמוך", כמו שאר מצוות של בן אדם לחברו. וא"כ למה לא אמרו חז"ל שכל המקיים ואהבת לרעך וכו' אוכל פירות בעולם הזה וכו'.

**אכן** בתהילים (ל"ד, ט"ו), כבר כתוב "בקש שלום ורדפהו". ועל אהרון כתוב (משנה אבות פ"א, י"ב) הלל אומר, הוי מתלמדיו של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום\* וכו'. ואם היה רודף שלום ודאי שהיה

**א** [איתא בגמ' בשבת (קכז.) א"ר אסי א"ר יוחנן, שישה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ואלו הן: הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפילה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לת"ת והדן את חבירו לכף זכות. איני והא אנן תנן, אלו דברים שאדם עושה אותם ואוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן; כיבוד אר"א, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו ות"ת כנגד כולם הני אין מידי אחרינא לא. מתרצת הגמ' הני נמי בהני שייכי עיי"ש. ופירש"י הני נמי בהני שייכי: הכנסת אורחים וביקור חולים היינו גמילות חסדים, ועיון תפילה היינו בכלל גמילות חסדים דכתיב "גומל נפשו איש חסד" (משלי י"א), השכמת בית המדרש וגידול בנים לת"ת היינו תלמוד תורה, דן את חבירו לכף זכות בכלל הבאת שלום דמתוך שהוא מכריעו לזכות ואמר לא חטא לי בזאת, אנוס היה או לטובה נתכוון יש שלום ביניהם. ור"י לפרש לך אתא, דבכלל ג' דמתני' איתנהו להנך ו', ואיכא נמי לכיבוד א"א, ור"י לא פליג עליה עכ"ל.

**ב** [וצ"ב מה כ"כ מעלה יש בהבאת שלום בין אדם לחברו יותר משאר מצוות,

א. באבות דרבי נתן (פרק יב): מובא "אוהב שלום כיצד, יהא אדם אוהב שלום בישראל בין כל אחד ואחד בדרך שהיה אהרן אוהב שלום בין כל אחד ואחד. שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם. אמר לו: בני, ראה חברך מה הוא עושה, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר: אוי לי, האיך אשא את עיני ואראה את חברי; בושתי הימנו שאני הוא שהסרחתי עליו. והוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והולך אהרן וישב אצל האחר ואומר לו: בני, ראה חברך מה הוא עושה, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר: אוי לי, האיך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו שאני הוא שהסרחתי עליו. והוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו, וכשנפגשו זה בזה, גפפו ונשקו זה לזה". ועיין בפרש"י על המשנה.

לכף זכות ומרבה שלום בונה את המקדש. וזה שאמרו כל דור שלא נבנה בימיו כאילו החריבו, שעדיין לא תיקנו את החטא הראשון של שנת חניס, והפך שנת חניס הוא אהבת חניס, וא"כ שאותו דור שדן לזכות את חברו ומרבה שלום הרי תיקן את אותו החטא שבגללו נחרב הבית, אזי נמצא שהדור ההוא בנה את בית המקדש. וכמו שאמרו שם בגמ', ראשונים שנתגלה עוונם - נתגלה קיצם, אחרונים שלא נתגלה עוונם - לא נתגלה קיצם. וא"כ מובן עכשיו למה אמרו חז"ל, שהדן את חברו לכף זכות אוכל פירות בעולם הזה, ומאידך למה על אותו הדור שלא נבנה בית המקדש בימיו באים כביכול בתביעה שכאילו החריבו.

ה' ואחרי הנ"ל, מובן מה שאמרו בגמ' יומא (ירושלמי שם), דאע"ג שהיו האחרונים עוסקים בתורה, ראשונים גדולים מהם, שלא היה שנאה ביניהם וזכו שנבנה ביניהם. וברוך השם בדורות האלה שיש תורה כמעט בכול אתר ואתר, ועל אף כל זאת אין הבית נבנה, יש לנו לעשות חשבון נפש איך להרבות שלום ולזכות לבנות את הבית.

ו' והנה עצה טובה קמ"ל, שבעוד אנו מחפשים לקראת יום הדין, מה יעזור ואיזה קבלות נקבל להינצל מהיום הנורא והנשגב הזה, נקבל על עצמנו כל אחד לדון את חברו לכף זכות, וממילא ידונו אותנו לכף זכות, וכמו שאמרו חז"ל (שבת קכז:): הדן את חברו לכף זכות דנין אותו לזכות, ואולי נזכה לבנות את בית המקדש בימנו, אמן.

אוהב שלום, אלא אוהב שלום; בינו לבין אחרים. ורודף שלום; בין אדם לחברו. מ"מ לא יהיה אלא מידה נעלה, אך לאכול פירות הרי שכר מצווה ליכא בהאי עלמא, ומאי אולמיה מיתר המצוות.

ג' הנה בגמ' (יומא ט: ירושלמי פ"א ה"א) אמרינן בית ראשון מפני מה חרב, מפני ג' דברים שהיו בו ע"ז, שפיכות דמים, וגילוי עריות וכו'. אבל מקדש שני שהיו עוסקים בתורה, ובמצוות, ובגמילות חסדים, מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנת חניס, ללמדך ששקולה שנת חניס כנגד שלוש עבירות וכו' עיי"ש. ובירושלמי מסיים, וכל דור שלא נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו.

וקשה וכי מה עשה אותו הדור שמעלה עליו כאילו החריבו, ומה אשם אותו דור שלא מצליח לבנותו.

ד' ונ"ל בס"ד, דהנה אחד השמות של הקב"ה הוא שלום, והרי שאדם דן את חברו לכף זכות אזי הוא מרבה שלום בעולם וכמו שכתב רש"י, הוא כביכול מרבה את שמו של הקב"ה בעולם ומשרה את השכינה בארץ, והרי הוא מקדש שם שמייים, אומר הקב"ה ראו בני כמה אהבה, אחווה ורעות בניהם, ושיש שלום ואהבה בעם ישראל משרה הקב"ה את שכינתו בארץ, וששכינתו בארץ היכן מקומה בבית המקדש, וכמו שאמרו חז"ל שמאז חרב הבית אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה. והרי שבשביל להשרות את שכינתו בארץ צריך הוא לבנות את בית המקדש. נמצא שבזכות שאדם דן את חברו



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## הערות בהלכות מוקצה

### בגדר דבר היתר המשמש את המוקצה האם נעשה בסיס לדבר האסור

**בפמ"ג** בהקדמה לסי' ש"ח אות ד' כתב חידוש גדול בגדרי בסיס לדבר האסור, וז"ל "ואם מניח כלי היתר על פמוט למשקל שלא יכרע הפמוט לצד אחר, אם נאמר דהכלי היתר משמש לאיסור והוי בסיס אף לאחר שכבה הפמוט... נראה דזה בסיס, דלאו דווקא מונח תחתיו, אלא כל שמשמש לאיסור הרי הוא כאיסור" עכת"ד. והיינו דס"ל להפמ"ג דעיקר גדר בסיס הוא שחפץ נטפל לחפץ אחר, וכמו שכתבו הראשונים לגבי קדירה שטמנה בגיזי צמר [שהם מוקצה] דלא הויא הקדירה בסיס להגיזי צמר שעליה, משום דאין הקדירה משמשת את הגיזי צמר, אלא אדרבה הגיזי צמר משמשים לצורך שמירת החום של הקדירה, ולכן אין הקדירה בסיס להגיזי צמר, מחדש הפמ"ג דה"ה להיפך דגם אם ההיתר מונח על המוקצה, מ"מ אם משמש הוא את המוקצה אית ביה דין מוקצה דבסיס, דגדר בסיס הוא כל דבר שמשמש את המוקצה. וראיתי מקשים על הפמ"ג מהברייתא במסכת שבת דף קנ"ד: "היתה בהמתו טעונה טבל ועששית (שהם מוקצה) מתיר את החבלין והשקין נופלין, ואע"פ שמשתברים" והיינו דכיון דהמשא הוא מוקצה הלכך אינו יכול ליטלו בידים מן החמור, אלא רק ע"י ניתוק החבלים. וקשה כיון שהחבלים הם אוזנים המשא וא"כ משמשים הם את המשא שלא יפול, וא"כ לדעת הפמ"ג צריך להיות שהחבלים הם מוקצה מדין בסיס, וקשה א"כ

כיצד הוא נוגע בחבלים ומתירם? ונראה ליישב, דיש לומר דמורה הפמ"ג שחבל הנושא את המוקצה באויר לא נחשב בסיס להמוקצה, משום דאין זה נחשב שימוש לחפץ המוקצה, שהרי בלא החבל היה המוקצה מונח ע"ג הארץ וא"כ אין תועלת להמוקצה במה שהוא מונף באויר, ואין זה אלא תועלת להבעלים של המוקצה שיכול להוליך את המוקצה ע"ג החמור. וכל דברי הפמ"ג אמורים דוקא לגבי פמוט, שלולי החפץ של ההיתר שמונח עליו אז אין אפשרות להדליק בפמוט, דאז נמצא דכל הקיום של השלהבת הדולקת הוא רק מכח החפץ של ההיתר שמונח על הפמוט, ולכן בזה ודאי יש סברא כדעת הפמ"ג שהחפץ של היתר הוא ממש משמש את השלהבת, שהרי בלעדיו היה הפמוט נופל והשלהבת נכבית, וזה ממש דין בסיס לדבר האסור, דללא הכלי היתר היה הפמוט נופל והשלהבת נכבית. וזה דומה למה שמבארים בסוגיא בדף מ"ד ע"א - הנח לנר שמן ופתילה דנעשים בסיס לדבר האסור (לשלהבת) - כלומר: דהשמן חשיב בסיס להשלהבת, משום שהאש יונקת מן השמן (וכל קיומה הוא ע"י השמן) ולא רק משום שהשלהבת נמצאת על גבי השמן, ה"ה כאן החפץ של ההיתר משמש את השלהבת ונהיה בסיס, דלולי ההיתר לא היתה שלהבת, ודו"ק. אמנם גם אם ננקוט כפשטות לשונו של הפמ"ג דהחפץ נהיה בסיס לפמוט [ולא לשלהבת], והרי הפמוט הוא חפץ לעצמו גם לולי הכלי היתר, מ"מ ג"כ א"ש דסוף סוף הרי החפץ

שומר על הדיו שלא יתייבש א"כ משמש הוא את הדיו [וגם יש לומר דמה שע"י העט אפשר לכתוב בדיו זה ג"כ נחשב שהכלי משמש את הדיו, שהרי רק ע"י העט נעשה החפצא של הדיו דבר חשוב, דבלא העט היה הדיו נשפך ומלכלך ואין בו שום תועלת, א"כ יש סברא לומר דכל הכלי נחשב טפל ומשמש להדיו, דהרי עיקר מטרת הכלי הוא לכתוב ע"י הדיו, ולכן אולי יש להחשיב הכל כטפל לדיו, וצ"ע בזה]. ואין לומר דבחפץ אחד אין דין בסיס, שהרי הבאנו מדברי התוס' בדף קי"ז דעור של בהמה הוא בסיס לבשר אפילו שהכל חפצא אחד, וא"כ ה"נ לכאורה יש לדון להעט כבסיס להדיו ותהיה העט מוקצה מחמת גופו, ויל"ע בזה. ויש שרצו לדון בסברא ולומר, דהדיו כיון שהוא חפץ אחד עם העט לכן מקבל הוא שם של כלי, וכמו שאם יש כלי שיש בו איזה בליטה שאין בה שום שימוש, אין הבליטה מוקצה משום שהיא חלק מן הכלי, כך גם הדיו כיון שמחובר לעט, ועכשיו הוא והעט נחשבים חפצא אחד, לכן גם הדיו נידון כחלק מן הכלי, ומקבל שם של כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גו"מ. אך יש לפקפק בסברא זו, דכיון שצורת השימוש בעט הוא ע"י שהדיו יוצא ממנה, וזה כל החפצא של העט שהוא היכי תמצוי להוציא את הדיו טיפין טיפין ועי"ז אפשר לכתוב בו, א"כ קשה מאד לומר שהדיו מקבל שם של כלי, דהניחא בבליטה שהיא דבר הקבוע בכלי שפיר אפ"ל שמקבלת שם כלי, אבל הדיו שאינו קבוע כלל בכלי, ואינו מחובר לכלי כדבר אחד, אלא אדרבה כל השימוש בו זה ע"י שיוצא מן הכלי, בזה קשה לומר שנחשב שיש לו שם כלי, ויל"ע בזה.

**העולה מהדברים:** שלפי חידוש של הפמ"ג יש לדון שעט אין לה דין כלי

מסייע להפמוט לעמוד על מתכונתו ולהשתמש בו להדלקה, ולכן נחשב טפל ומשמש להמוקצה, אבל חבל שנושא את החפץ באויר אינו מוסיף שום תועלת להחפץ המוקצה דנימא דנחשב בסיס ידידה.

**ויל"ע** לפי הנ"ל במקלות כביסה שהיו מע"ש אוחזים על החבל בגדים רטובים, שהבגדים היו מוקצה, דראיתי שיש הפוסקים לפי הפמ"ג שהמקלות נאסרו לכל השבת מדין בסיס, אך לפי מה שבארנו יש לחלק קצת דאין ייבוש הבגדים תועלת הבגד אלא תועלת הבעלים הלוּבש את הבגד, ודו"ק.

**והנה** יש לסייע לעצם החידוש של הפמ"ג דגדר בסיס לדבר האסור אינו דווקא כשהמוקצה מונח על הבסיס, אלא כל שמשמש את המוקצה נהיה מוקצה כדין בסיס, ממה שכתבו תוס' בשבת דף קי"ז [ד"ה הכא] דבהמה שנשחטה בשבת העור שלה הוא מוקצה אפילו אם מפשיטים אותו מן הבשר בשבת, משום דהוי בסיס לדבר האסור, דבע"ש היה העור חלק מן הבהמה והיה בסיס להבשר של הבהמה שהוא מוקצה, כך חידשו תוס'. ולכאורה מוכח מכאן שכל שמשמש העור להבשר נהיה בסיס, שהרי שם אין את הגדר של מוקצה מונח על בסיס, שהרי אי אפשר להגדיר שהבשר מונח על העור אלא רק העור עוטף את הבשר ושומר עליו, ואפ"ה נחשב בסיס ומוכח כסברת הפמ"ג.

**וראיתי** שיש שכתבו לדון ולומר דעט אין דינה ככלי שמלאכתו לאיסור אלא דינה כמוקצה מחמת גופו שהרי בסיס לדיו שבתוכה, והדיו שבתוכה הוא מוקצה מחמת גופו דאינו ראוי בשבת למידי, ובאמת כאן יש גם את גדר בסיס הפשוט שהדיו מונח בתוך הכלי קיבול שיש בעט, וגם יש כאן את גדר בסיס של הפמ"ג שהרי העט

לפרש בפשטות שדיבר הריב"ש על מקרה רגיל של נתינת דבר ששוויו מעט יותר מהשמן דאפ"ה סו"ס השמן יותר נצרך לו, שהרי דברי הריב"ש נאמרו כלפי המנהג של נתינת הלחם שמניח על הנר, ועל זה כתב שאפילו יניח דבר חשוב בחשיבותו יותר מן השמן, כלומר ששווה בערכו יותר מהשמן, אפ"ה הצורך המידי בנר הדולק עדיף לו על ההפסד הכספי שבהיתר. שהרי דבר מצוי הוא אצל אנשים שלפעמים כשנצרכים למשהו מסויים משלמים עליו יותר משווי [וכגון אדם שנצרך לו טישו לנגב את האף, ונצרך לוותר על שקל או שני שקל כדי להשיג הטישו, יעדיף להשיג את הטישו אע"ג ששוויו הוא אפסי כלפי ההפסד הממוני שמפסיד מחמתו, אבל אם יהיה זה הפסד של סכום גדול אז לא ימהר להפסיד הרבה כסף בשביל טישו גם אם זה יהיה נצרך לו], וזה מה שכתב הריב"ש שבדעת בני אדם כשיש להם נר בליל שבת שהם צריכים אותו אז גם אם יהיה דבר חשוב יותר מהנר (ששווי הממוני יותר מהשמן) אבל מ"מ כיון שאי אפשר להדליק בשבת נר אחר, לכן שווה לו לאדם להפסיד דבר חשוב בשביל שהנר ישאר דולק, אבל אם יודע האדם בעצמו שבשביל הפסד ממון גדול היה מוותר על הנר, בזה אין לנו לומר שההיתר חשוב לו יותר, אלא הדרינן לסתימת כל הראשונים והפוסקים שאם האיסור חשוב מן ההיתר הרי זה בסיס לדבר האסור. וזה כוונת הפוסקים שכתבו שאם יש לו ככרות או שאר דברים הצריכים לשבת על השולחן אז לא הוי השולחן בסיס לנר, משום דבדעת בני אדם עדיף להם לאכול סעודת שבת כדי שביעה בחושך מאשר להשאיר נר דולק ולהצטמצם באכילתם, אבל לא נתכוונו הפוסקים לומר שכל דבר שהוא עומד להשתמש בשב"ק יהיה כבר יותר חשוב מחפצי מוקצה, ודו"ק.

שמלאכתו לאיסור, אלא נחשבת בסיס לדיו שבתוכה ויש לה דין מוקצה מחמת גופו.

### בדין קביעת החשיבות בדבר שהוא בסיס להיתר ולאיסור

**איתא** בגמ' [בדף מ"ד ע"א] טעם האיסור בטלטול נר הדולק בשבת - הנח לנר שמן ופתילה דנעשים בסיס לדבר האסור (לשלהבת) - כלומר: דהשמן חשיב בסיס לשלהבת שהיא מוקצה. והיה מנהג בזמן הראשונים שהיו מניחים מעט פת על הנר הדולק כדי שהנר יהיה בסיס גם להיתר ויהיה מותר בטלטול. וכתב על זה בשו"ת הריב"ש [סי' צ"ג] שמעט פת בודאי אינה חשובה יותר מן השלהבת, ועוד מוסיף הריב"ש וכותב בזה"ל - שאפילו היה נותן בו דבר חשוב, עדיין אין היתר זה ברור, לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מדבר המותר שנותן, לפי שהוא צריך לו עתה [למצוותו] בעוד שהוא דולק - עכ"ל הריב"ש. מבואר בריב"ש שגם כשההיתר חשוב בעלמא מן האיסור, אבל אם בכניסת שבת יש לו צורך יותר בנר הדולק הרי זה נעשה בסיס למוקצה, משום שנחשב שכעת האיסור חשוב יותר. והנה יש שהפליגו ללמוד מהריב"ש שהחשיבות תמיד נקבעת לפי הצורך בשבת, ולכן בהרבה מקרים כשנמצאים חפצי היתר על הבסיס והם חפצים שיש לו שימוש בהם בשבת, ונמצאים גם חפצי מוקצה, ובדרך כלל אינו צריך להם בשבת, אז בטל המוקצה אצל ההיתר הנצרך לו ונחשב בסיס להיתר.

**אבל** באמת נראה דאין הכרח מהריב"ש שבא להפליג בחידושים שאפילו כנגד דבר שהוא שווה ערך הרבה מאוד אפ"ה יהיה יותר חשיבות למה שצריך עתה, (שאז יוצא דינים מופלאים שמליון דולר יכולים להיות בטלים בחשיבותם לנר הדולק). שהרי אפשר

בסיס לכאורה אינו מיישב, דהרי גם יין שבחבית הוא אוכלין ואינו נהיה בסיס וכל הקושיא היתה לא מצד דיני בסיס אלא מכיון שא"א להוציא את הדבר היתר אלא ע"י נייעור הדבר איסור לכן לא נחשב בסיס לאיסור ולהיתר בשווה, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דגם בטמאה למעלה נימא דהואיל וא"א לו להוציאם אלא בטלולה יאסרו? ונראה לבאר דברי המאירי, דהנה בעיקר דינא דבסיס לדבר האסור נתבאר במחברי זמננו דיש בזה שני דינים א. דהדין בסיס שהחפץ טפל ומשמש את המוקצה גורם שכשטלטל את הבסיס עם המוקצה שעליו א"א לדונו כטלטול מן הצד, משום שגדר טלטול מן הצד הוא שמתעסק עם ההיתר והאיסור מיטלטל אגב ההיתר, אבל כשהבסיס משמש להמוקצה א"כ לעולם אינו נידון כמי שעיקר טלטולו הוא לצורך ההיתר [דהיינו הבסיס] אלא הבסיס נידון כידא אריכתא של המוקצה, ולכן נידון לעולם כמטלטל את המוקצה ממש. ב. ויש עוד דין והוא שהבסיס כיון שמשמש את ההיתר נהפך להיות הוא עצמו מוקצה, ומקבל את דין המוקצה שעליו, וכמ"ש רש"י בדף מ"ז ע"א ד"ה הא דכלי נעשה בסיס לאבן וטפילה לו ובטל תורת כלי ידידה".

ונראה דזה באור דברי המאירי, דסברתו היא שכיון שהחבית היא בסיס לאבן, והיינו דמונחת האבן ע"ג החבית ממש, ולכן נידון בהחבית הגדר הראשון של בסיס שהיא כידא אריכתא של האבן, ומעתה אסורה החבית אפילו בנייעור, דכיון שהיא כידא אריכתא של האבן א"כ א"א להטות את החבית על צידה, שהרי בהטייתה אתה מטלטל את האבן ונחשב כטלטול בידיים של האבן, וממילא נאסר היין שבתוכה. וע"ז הקשה המאירי דגם בתרומה טמאה המונחת

העולה מדברינו: שמסתבר שההגדרה של חשיבות ההיתר כלפי האיסור היא דלעולם צריך האדם להיות אמיתי עם עצמו מה באמת הוא מעדיף יותר ואז נקבעת החשיבות לפי הצורך באותה שעה, ודו"ק.

### בדברי המאירי אמאי אבן שעל פי החבית לא הויה החבית בסיס גם ליין

שבת דף קכה: - תנן התם אבן שעל פי החבית מטה על צידה והיא נופלת... לא שנו אלא בשוכח אבל במניה נעשית בסיס לדבר האסור - הנה המאירי לקמן ר"פ נוטל הקשה על הדין המבואר בגמ' שכשמניח האבן בכוונה על פי החבית הויה החבית בסיס לאבן שהיא מוקצה, וכיון דהויה בסיס לדבר האסור אסורה בטלטול, ולכאורה קשה הא הויה בסיס גם ליין שבתוכה, וא"כ הויה בסיס להיתר ולאיסור, וההיתר חשוב יותר מן האיסור, דהרי פשיטא שהיין חשוב יותר מן האבן, וא"כ אמאי אסורה החבית מדין בסיס? ותי' המאירי דכיון דאי אפשר להוציא את היין א"כ יטלטל את האבן הלכך אסור, וז"ל המאירי *"שהאבן על פי החבית אחר שאינו יכול להוציא האוכלין אלא דרך פיו ממילא נאסרו, ואף לאחר שנפלה האבן הואיל ונעשה בסיס מ"מ. ואעפ"י שבתרומה אמרו למטה לא שנו אלא שטהורה למטה וטמאה למעלה ואעפ"י שא"א לטהורה בלא טלטול האיסור הואיל ויש שם היתר אין אומרים נעשית בסיס לדבר האסור, בזה הואיל ואוכלין הם אין אוכל נעשה בסיס לדבר האסור אעפ"י שהוא עליו, אבל אבן על פי החבית הכלי נעשה בסיס לה, והאוכלין שבתוכה נאסרו הואיל וא"א לו להוציאם אלא בטלטולה"* עכת"ד, ודבריו צריכים באור דלא מובן מה תי' על הקושיא מהדין של תרומה טהורה למטה וטמאה למעלה, דמה שכתב דאוכלין לא נעשים

ע"ג טהורה, ושתייהם מונחות בכלכלה, נימא דהכלכלה היא ידא אריכתא של התרומה טמאה, ויהיה אסור להטות את הכלכלה וממילא תאסר גם התרומה הטהורה, ותירץ המאירי על זה דכיון שבין הכלכלה לתרומה הטמאה מונחת תרומה טהורה א"כ כדי להחשיב את הכלכלה בסיס לטמאה צריך שגם הטהורה תהיה בסיס לטמאה ורק אז יכולה הכלכלה להחשב ידא אריכתא של הטמאה, אבל כיון שבאוכלין אין דין בסיס לכן א"א לדון את הכלכלה כידא אריכתא של הטמאה, שהרי באמצע יש משהו שאינו נהיה בסיס ולכן שפיר מותר להטות את הכלכלה ולנער את התרומה טמאה שלמעלה, אבל באבן שמונחת על פי החבית בזה החבית נהיית בסיס ממש, ושוב אי אפשר

לנער ונאסר היין שבתוכה ממילא, ודו"ק היטב בכל זה. ולפי"ז יש ליישב קושיא גדולה שהקשו על המאירי שכותב כאן דבאוכלין אין דין בסיס, ולעיל דף קכ"ג הקשה המאירי גבי פגה שהטמינה בקרקע ותהא הפגה בסיס להקרקע ותהא מוקצה משום בסיס לדבר האסור, ולכאורה לפי דברי המאירי כאן אין באוכלין כלל דין בסיס. אמנם לפמשנ"ת יש לומר דכל דברי המאירי כאן הם בדין בסיס של ידא אריכתא דזה אין באוכלין, אבל דין בסיס השני דטפל להמוקצה יש לומר דיש גם באוכלין, ועל זה לא דיבר המאירי כאן. [ומה שבאמת לא הוקשה זה למאירי יש לומר ע"פ דברי המג"א שדברים שמונחים זה על זה שלא בהקפדה אינם נעשים בסיס זה לזה].





הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## לשנה טובה תכתב

**ויש** שמוסיפין "בספרן של צדיקים גמורים", ולא מצאתי מקור להוספה זו. ולכאורה זו הוספה מיותרת, כי מאחר שאמרנו לאלתר, ידוע שאין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, אלא צדיקים גמורים. ונראה שזו טעות שנובעת ממה שנהגו רבים לכתוב במכתבים לפני ר"ה, כוח"ט בסשצ"ג, אך אינו דומה לכאן, כי לפני ר"ה א"א לכתוב לאלתר, ולכן כותבין בסשצ"ג.

**ג]** ורבינו הגדול במ"ב ס"ק כ"ה כתב וז"ל, המ"א מצדד דיש לומר ג"כ ותחתם, והגר"א בכיאוורו מסכים לדעת העשרה מאמרות, דאין לומר ותחתם. עכ"ל. ושני דברים למדנו מדברי המ"ב. האחד דמש"כ המג"א בשם מ"צ לומר ותחתם, הוא דרך צידוד ולא בדרך הכרעה, וכוונתו ברורה, שהרי בסוף אותו ס"ק הביא המג"א בשם עשרה מאמרות, שגם צדיקים אין נחתמין אלא ביוה"כ. ואין בדברי המג"א הכרעה בזה. שנית - והוא העיקר - שהגר"א הכריע שהעיקר כדעת תוס' וס' עשרה מאמרות, שאין בר"ה אלא כתיבה, ולכן אין לומר ותחתם. והמ"ב מקבל לדינא את הכרעת הגר"א.

**ד]** גם הכה"ח עמד בזה, דלפי דעת עשרה מאמרות בטל טעמו של המעגלי צדק, לומר ותחתם, אלא שדעתו שיש טעם אחר לומר ותחתם, שהרי הלשון יכול להתפרש תכתב בר"ה ותחתם ביוה"כ. ויש להעיר, דלפי מנהגנו להוסיף "לאלתר", הפסדנו את טעמו של הכף החיים.

**כתב** הרמ"א ס"ס תקפ"ב, שבלי לר"ה כ"א אומר לחבירו "לשנה טובה תכתב", וכיום המנהג המקובל לומר נוסח ארוך יותר, "לשנה טובה תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים ולשלום". ונבאר אי"ה את השתלשלות המנהג.

**א]** בטור ושאר ראשונים, הנוסח הוא קצר כלשון הרמ"א, ונזכר רק הכתיבה ולא החתימה, ומה שמוסיפין ותחתם, מקורו במג"א בשם ספר מעגלי צדק. והנידון תלוי במחלוקת הראשונים, נוסח הטור והרמ"א ע"פ דעת התוס', שסוברים דמה שאמרו בגמ' צדיקים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, קאי על חיי עוה"ב, אבל על חיי עוה"ז, אין בהדין של ר"ה אלא כתיבה. ודברי ספר מעגלי צדק ע"פ שיטת הרמב"ן והר"ן, שמפרשים דברי הגמ' לענין הדין על עוה"ז. (א"א להאריך כאן במחלוקת זו, והדברים ידועים ומפורסמים).

**ב]** ומה שמוסיפין לאלתר לחיים טובים, מקורו בח"א כלל קלט ס"ה. וכנראה טעמו שהלשון "לשנה טובה תכתב ותחתם", יכול להתפרש שיכתב ויחתם ביוה"כ, וכדין הבינונים, ולכן מוסיפין לאלתר, שתהיה מן הצדיקים שנכתבין ונחתמין בר"ה. והתוספת "לחיים טובים", אין מובן לי מה נוסף בזה על האמירה "לשנה טובה", והלשון "ולשלום", אין מקורו בח"א, אלא בספר אלף המגן על מטה אפרים ס"ס תקפ"ב, וברור שגם הם, דבריהם נוסדו על דעת הרמב"ן והר"ן.

[ו] העולה להלכה, שראוי לתקן את הנוסח ולא לומר ותחתם, או לתקן באופן אחר ולא לומר לאלתר. ואז הנוסח יכול להתפרש כדברי הכה"ח, תכתב בר"ה ותחתם ביוה"כ. אכן יש להעיר, שאם באנו לדבר הכה"ח שהלשון יכול להתפרש על יוה"כ, מעתה הלשון יכול להתפרש שגם הכתיבה לשנה טובה תהיה ביוה"כ, ונמצא שמכרך את חבירו רק שיהיה מן הבינונים, ולא צדיק גמור.

[ז] ועל כן הנוסח הנכון והמחזור הוא כהוראת רבינו המ"ב, שלא לומר ותחתם, אך ראוי לומר לאלתר, וזה נוסח נכון לפי כל השיטות, ומדוקדק ע"פ הכרעת ההלכה.

[ח] ונמצא שהנוסח המקובל כיום, נכון רק לדעת הרמב"ן והר"ן, אבל לדעת תוס' הנוסח הזה אינו נכון, כי אין חתימה בר"ה. ומעתה נכון יותר שלא לומר ותחתם, שהרי הוכרע שהעיקר כדעת תוס', ועוד כי הלשון הזה נכון גם להרמב"ן והר"ן, כי לדעתם שהצדיקים נכתבין ונחתמין בר"ה. מי שנכתב בר"ה בהכרח שהוא גם נחתם, והבינונים אין להם בר"ה לא כתיבה ולא חתימה, אלא תלויים ועומדין. נמצא שהלשון תכתב בלא ותחתם נכון לכו"ע. והלשון תכתב ותחתם נכון רק להרמב"ן והר"ן. וזה חיזוק להכרעת המ"ב שלא לומר ותחתם.

## חינוך לקטן בלולב ביו"ט ראשון

תפילין. והטעם פשוט, שאינו צריך לקנות לו לולב בפני עצמו, כי לאחר שיצא בו אביו, יתנו לבנו לברך עליו, משא"כ בתפילין. עכ"ד המהרש"ל. (מש"כ המהרש"ל משא"כ בתפילין, כנראה הכוונה שבימי חז"ל היה דרכם לילך עם התפילין כל היום, או אולי נאמר שחובת תפילין בשעת ק"ש ותפילה, ודרך הוא שהקטן מתפלל ביחד עם אביו). והב"ח השיב, שדברי הטור לשיטתו שכתב בסי' תרנ"ב, שהמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים, שלולבו בידו כל היום. ודברי הב"ח פליאה דעת ממני, וכי עד כדי כך צריך לדקדק לעשות כאנשי ירושלים, עד שלא יתן לבנו לזמן מועט כדי לברך ולנענע, אין השכל מקבל זאת. ואם הכוונה שצריך לחנך את בנו לעשות כאנשי ירושלים, זה פליאה יותר גדולה, ופשוט שמצות חינוך היא רק על עיקר המצוה, ולא על דקדוקים כאלה.\*

**סוכה מ"ו ע"ב.** אמר רבא לא ליקני איניש לוליבא לינוקא בימא קמא דינוקא מיקני קני אקנויי לא מקני. ויש לתמוה, הלא קטן היודע לנענע חייב בלולב, כדתנן בדף מ"ב ע"א. ומעתה מצות חינוך ביו"ט ראשון מה תהא עליה.

**ויש** בענין זה שני דרכים בפוסקים, וכמו שיתבאר אי"ה.

### א. דעת הסוברים שקטן אינו יוצא י"ח בשאול

(א) זה לשון הטור ושו"ע סי' תרנ"ז, קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו צריך לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. עד כאן. וכתב הב"ח שהמהרש"ל השיג על לשון הטור, דלשון המשנה היא חייב בלולב, ולא אמרו צריך לקנות לו לולב, וכמו שאמרו בגמרא שם לענין תפילין, אביו לוקח לו

א. ואולי כוונת הב"ח שאנשי ירושלים היו מקפידין לילך כל היום עם לולב שלהם, ובלא דין לכם אין מתקיים

בהודו ובאנא תחילה וסוף. ומבואר שהם מפרשים, קטן היודע לקרות את ההלל ולנענע, אכן זה דעת יחידאה, ואין נראה לומר שכן סוברים טור ושו"ע).

ג) אכן הנראה ברור בביאור דברי טור ושו"ע, שכוונתם להשמיענו, שמצד חובת חינוך צריך להקנות לולב לקטן כדי שיקיים דין לכס, ואין מקיימים חובת חינוך בשאול, ואה"נ יכול לעשות כדברי המהרש"ל להקנות לבנו את הלולב שלו, וזה נכלל בלשון הטור ושו"ע, חייב לקנות לולב לבנו, כי אם דעתו להקנות את הלולב שלו לבנו, הרי הוא קונה מעיקרא גם בשביל בנו, אלא שיש כמה אופנים שצריך לקנות לולב מיוחד בשביל בנו, כגון אם יש לו כמה בנים קטנים, שא"א להקנות אלא לאחד מהם, וכן בחו"ל, דלדעת הרא"ש וטור גם ביו"ט שני שאול פסול (עי' סי' תרמ"ט סוף סעיף ה'), וא"א להקנות לקטן ביום ראשון. ונמצא שאין הטור ושו"ע חולקין כלל על דברי המהרש"ל, ואולי היה זה פשיטא בעיני המהרש"ל שצריך להקנות לקטן כדי לחנכו בדין לכס, ולכן הוקשה לו. אכן מצינו חולקים בזה, וכמו שיתבאר אי"ה, וטובא אשמעין הטור ושו"ע.

ד) וזה לשון השו"ע סי' תרנ"ח ס"ו, לא יתנו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה, עכ"ל. והלשון קודם שיצא בו שהוסיף השו"ע על דברי הגמרא, לא מצאתיו באף אחד מן הפוסקים שקדמו להשו"ע, וכנראה השו"ע הוסיפו מדעתו לפרש את דברי הגמרא, והרי לנו מפורש, שהשו"ע עצמו מרמז לעשות

ב) והט"ז כתב ליישב את דברי הטור, שמי שידו משגת, ראוי לו לקנות לולב לבנו, כדי שיוכל לנענע בהלל עם הציבור. ופירש הפמ"ג בכוונת הט"ז, שיש חובת חינוך גם על המצוה דרבנן לנענע בשעת ההלל, אבל הביאה"ל מפרש בכוונת הט"ז, שהוא מידה טובה בעלמא, ולדעתו אין מצות חינוך רק על עיקר מצות לולב והנענועים, ולא לנענע בהלל, וחולק על הפמ"ג שסובר שחובה לחנכו לנענע בהלל.

והנה דברי הפמ"ג שחובה לחנך את הקטן לנענע בשעת ההלל, יש להם מקום בסברא מצד עצמם. אכן דחוק מאוד לפרש כן בדברי הטור ושו"ע, שהרי הם כתבו קטן היודע לנענע, אביו חייב לקנות לו לולב, ולפי דברי הפמ"ג, דווקא אם הוא יודע לקרות הלל ולנענע, ואין לומר שלשון הטור ושו"ע מתפרש קטן היודע לנענע בשעת ההלל, זה אינו, כי דין המשנה דקטן היודע לנענע חייב בלולב, פשוט שהוא מתפרש דסגי במה שיוודע לנענע כדי שיתחייב בלולב, ואי"צ שיהא יודע לקרות את ההלל, ואולי נאמר שכוונת הט"ז שאם הוא יודע לקרות הלל, חייב לקנות לו לולב, כדי שינענע בהלל. משא"כ אם הוא יודע רק לנענע ולא לקרות הלל, אז אי"צ לקנות לו, וינענע בלולב של אביו. אכן, אם נפרש כן נמצא שהשמיטו הטור ושו"ע את דין המשנה, וכתבו רק דין אחר שאין לו זכר במשנה, וזה לא יתכן. (ואמנם בבכור"י סק"א הביא דעת פסקי תוס' פ"ק דערכין סי' ה', דהא דקטן היודע לנענע חייב בלולב, פירושו שהוא יודע מקום שמנענעין בו

כעצת המהרש"ל, להקנות לקטן לאחר שיצא בו.<sup>ב</sup>

### ב. דעת החולקים

(ה) נתבאר שדעת טור וש"ע סי' תרנ"ז, שחובה לחנך את הקטן ליטול ביו"ט ראשון לולב שלו, לקיים דין לכס, אכן מצינו חולקים בזה, וכך הצעת הדברים. בשו"ע סי' תרנ"ח ס"ו כתב וז"ל, לא יתננו ביום ראשון לקטן וכו', ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי, עכ"ל. ומקורו במדרכי סי' תשנ"ט שכתב וז"ל, כתב ראב"ן ומיהו אם הוא אוחד עם התינוק, כיון שלא יצא מידו לגמרי שפיר דמי, ונקיי הדעת מחזירין אותו למקומו, והתינוק נוטל מעצמו ומברך עליהן. עכ"ל. והעתיקו ב"י. (דברי ראב"ן הובאו גם בראבי"ה או"ז והג"א) והשו"ע העתיק את תחילת דברי הראב"ן, שאם אוחד עם התינוק שפיר דמי, וכתב ע"ז המג"א בשם הרא"ש, שאם אמר לקטן יהא שלך עד שתצא בו לא יצא. ומבואר שגם המג"א סובר שאם לא הקנה את הלולב לקטן, לא קיים מצוות חינוך, וכדברי המג"א כתבו עוד הרבה אחרונים, והם א"ר ופמ"ג וח"א (הובאו בשעה"צ), ובתי כהונה וברכ"י ולבושי שרד ועוד, ולא מצינו חולק עליהם, אלא ספר בגדי ישע, שכתב לדקדק מלשון הראב"ן (שהועתק בשו"ע) שפיר דמי, ואמאי שפיר דמי, והרי לא יצא הקטן י"ח, וע"כ דכיון שאינו אלא לחנך במצוות, שפיר דמי. ויוצא הקטן י"ח בלולב שאול.

(ו) אכן כמה גדול כח רבינו הגדול המ"ב, שסמך להלכה ולמעשה על דברי הבגדי ישע, נגד כל הפוסקים הנ"ל, משום דקשיא ליה היאך יקיים האב מצות חינוך, והאחרונים הנ"ל כנראה סוברים שבאמת אינו מקיים מצוות חינוך, ומיירי במי שאי אפשר לו להקנות לקטן, (כהאופנים שנתבארו לעיל אות ג'), וגם אינו יכול לקנות לולב מיוחד עבור הקטן, כי באותם זמנים היה קשה מאוד להשיג ד' מינים כשרים, והיה לולב אחד לכל הקהל וכידוע, אבל המ"ב מסכים לדעת הבגדי ישע, שמקיימין חינוך בלולב שאול, והוסיף לסייע לזה ממה שכתב הראב"ן, שבקאי הדעת מחזירין אותו למקומו, והקטן נוטל ומברך. ואם אינו מקיים מצות חינוך, וגם הקטן מברך ברכה לבטלה, מה הוא השבח הזה לכנותם בקאי הדעת.

(ז) והנה המג"א כתב בשם הרא"ש, שאם אמר לקטן יהא שלך עד שתצא בו, לא יצא הקטן, ויש מקום עיון אם באמת אפשר להוכיח דין זה מהרא"ש. וכך הם דברי הרא"ש (פ"ג דסוכה סי' ל), שאם אמר לחבירו יהא שלך במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחילה, חשיב שאול ולא יצא. והביא ראיה מהא דאמרין (מו:): לא ליקני אינשי לוליבא לינוקא, דינוקא מיקני קני אקנוי לא מקנה, ואם אי"צ לחזור וליתנו לו במתנה, נהי דקטן לאו בר אקנוי הוא, ליקני ליה עד שיצא בו, ויחזור אליו הלולב ממילא, א"ו צריך לחזור וליתנו לו במתנה, וקטן לאו בר אקנוי הוא, עכ"ד. הנה לא

ב. ובבכורי יעקב סק"ב כתב לסייע לדברי המהרש"ל מדברי התוס' ערכין ב' ע"ב, שהקשו מפני מה לענין לולב אמרו שקטן היודע לנענע חייב בלולב, ולענין תפילין אמרו שאביו קונה לו תפילין, וכתבו בחד תירוצא, שבלולב יכול לצאת בלולבו של אביו, הרי להדיא כדברי המהרש"ל, עכ"ד, וגרס לו להביכור"י לומר כן, מפני שלא עלה על דעתו שקטן יוצא בשאול. אכן לפ"מ שיתבאר שיש סוברים כן, הרי דברי התוס' יכולים להתפרש כן.

(ט) ומה שנראה מדברי הברכ"י, שנתקשה מפני מה נהגו בקיאי הדעת שהקטן לוקח הלולב בעצמו, ואין אביו נותן לו, וזה הביאו להיכנס אל הדוחק הנ"ל. בעניותי דברי הראב"ן ברורים, כי הנה עצתו הראשונה של הראב"ן היא, שהאב תופס את הלולב יחד עם התינוק, ומבואר שחושש הראב"ן, שאם נותן לו אביו את הלולב, בסתמא נתינה זו מתפרשת הקנאה גמורה, ולכן יעץ שיתפוס אביו עמו יחד, וע"ז כתב שפיר דמי. י"ל דלענין מצות נטילת לולב שפיר חשיב נטילה מעליא, וע"ז כתב, שבקיאי הדעת עושים עצה המובחרת מזו, שהם מחזירין את הלולב למקומו, והקטן נוטל אותו משם. ובזה אין חשש שהנתינה תתפרש כהקנאה, ולאידך גיסא, הקטן עושה נטילה גמורה בלא סיוע אחרים, ומ"מ אביו אומר לו לברך, ולא שהקטן מברך מעצמו.

**ובוודאי** פשטות הסוגיא "לא ליקני איניש לוליבא לינוקא", משמע שאין מקנין לולב לקטן כלל, וכנראה זה הוא המקור לומר, שקטן יוצא י"ח בלולב שאול.

### ג. עוד הערות בענין זה

(י) רבינו הגדול הוסיף סברא בדברי הבגדי ישע, שחובת חינוך היא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה, עכ"ד. ולכאורה זו הגדרה סתומה, כי אנחנו לא נדע, מה הוא עצם המצוה, ומה פרטי המצוה, ומאיזה טעם קבענו שדין לכם אינו עצם המצוה.

**ומצינו** בזה דברים בשבט הלוי ח"ח סי' קנ"ב, ואלו דבריו. העיקר שדין שאול אינו מעכב בקטן שכבר הוכיח הטו"א חגיגה ו', שאין כל דבר מעכב בחינוך, דאלת"ה לא משכחת חינוך כלל, דהא מצוות צריכות כוונה, וקטן לאו בר כוונה הוא, והגדר בזה הוא, שחובת חינוך היא רק

נזכר בדברי הרא"ש, שהקטן לא יצא בו, ודברי הרא"ש מתפרשים בפשיטות, שלא יקנה לקטן באותו אופן שהוא מקנה לגדול, במתנה ע"מ להחזיר, מפני שהקטן אינו יכול להקנות בחזרה, ומזה שפיר הוכיח הרא"ש, שאם היה די להקנות לגדול לזמן עד שיצא בו, הרי באותו אופן ממש אפשר להקנות גם לקטן, ואיזה חילוק יש בין גדול לקטן, וע"כ דלגדול מקנין הקנאה גמורה, והקונה צריך אח"כ לחזור ולהקנות, וזה א"א בקטן, אך לא נזכר בדברי הרא"ש שום דבר, לענין הנידון אם קטן יוצא בלולב שאול.

(ח) ובשעה"צ מציין לדברי הברכ"י, שדחה את הוכחת המג"א מהרא"ש, ודחיית הברכ"י היא, דאה"נ מודה הרא"ש שיוצא י"ח בלולב שאול, וכמשמעות דברי הראב"ן, ודברי הגמ' שלא להקנות לולב לקטן, הכוונה שלא להקנות לקטן על צד היותר טוב, ר"ל שמי שרוצה להדר במצות חינוך, ולהקנות את הלולב לקטן, אין לעשות כן עד לאחר שיצא בו, עכ"ד. ודברים דחוקים הם. והברכ"י עצמו לא ניחא ליה בתירוץ זה, ולקח לו בסוף דבריו דרך אחרת, דקטן לא אכפת לן אם מברך ברכה לבטלה, ואין אנו מצווים להפרישו. אשר לפ"ז אין הוכחה מהראב"ן שיוצא בלולב שאול, עכ"ד. וכנראה כוונתו שמפני זה נהגו בקיאי הדעת, שמחזירין את הלולב למקומו, ואח"כ התינוקות נוטלין מעצמן ומברכין, כי אסור לגרום להם לברך ברכה לבטלה.

**וגם** בזה דברי הברכ"י דחוקים, כי אם התינוק מברך ברכה לבטלה, אף אי נימא שאין מצווים להפרישו, סוף סוף מה שבח יש כאן לכנותם בקיאי הדעת, והמחווה בדברי הראב"ן הוא כדעת בגדי ישע, שקטן יוצא בשאול.

הצורה החיצונית של המצוה, ולא דינים כשאלו וכוונה, שהם אינם ניכרים חיצונית, עכ"ד השבט הלוי.

ומה שנראה מדברי השבט הלוי כאילו כ"ז הם דברי הטו"א, לא כך הם דברי הטו"א, אלא יסודו של הטו"א הוא על דברי הגמרא שם, כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא, קטן נמי מחנכין ליה, וע"ז כתב, שהכוונה דכל היכא שקטנותו היא הגורמת לו פטור, בזה נאמר דין חינוך, ולכן מחנכין קטן בראייה אע"פ שאינו יכול להביא קרבן ראייה. אבל אם הקטן פטור מצד אחר, כגון שהוא חגר, שלא קטנותו גרמה לו פטור, בזה ליכא דין חינוך, עכ"ד הטו"א. ואין יסוד זה שייך לענייננו, דהכא לא קטנותו גרמה לו, שהרי אפשר להקנות לולב לקטן.

(יא) אכן דברי שבט הלוי ברורים, שהוקשה לו, דהא מצות חינוך היא, לחנכו לקיים את המצוה עם כל הפרטים שהם לעיכובא, א"כ מאחר שהכוונה היא לעיכובא, נמצא שאין מצוות חינוך מתקיימת, ולא הועלנו כלום. ויסודו של הטו"א, הגם שהוא נכון מצד עצמו, אינו מועיל ליישב זאת, כי סוף סוף לא קיים הקטן את המצוה כצורתה, וע"כ שאין אנו חוששין לזה.

(יב) ויש לנו לסייע עוד ממקום אחר לדברי הבגדי ישע, שקטן יוצא בשאלו, דהנה מדברי האחרונים בסי' תרנ"ח (שהבאנו לעיל אות ה) מתבאר שאין קטן יוצא י"ח בשאלו, ומה שלא נהגו להקנות לו, ביארנו (באות ו') שזה מפני שד' מינין לא היו מצויים, ולא היה אפשר לקנות לולב בשביל הקטנים. ויש בזה פליאה עצומה, הלא יש עצה להקנות להם קנין אחר, אשר מבואר בב"ב קל"ז, שהוא מועיל לענין לולב, ולמה לא יקנה לקטן ויאמר לו אחר כך לפלוני, וכבר עמד

בזה החזו"א אה"ע סי' ע"ד ס"ק י"ד, יעו"ש שנדחק מאוד. (א"א להיכנס לדבריו, כי נדרש לזה אריכות גדולה), ומה שמצדד שם בדברי הגמ' ב"ב נדחין מהלכה מכח דברי הגמ' בסוכה, לא ליקני איניש לוליבא לינוקא, דברים רחוקים הם, כי כוונת הגמ' שלא יקנה באותו אופן שרגילין להקנות לגדול, ואין הוכחה שאין עצה להקנות לקטן, ואולי נאמר שלא רצו לתקן לעשות כן, מפני שבקנין אחר כך הקונה יכול למכור או להשליכו לים. וג"ז דחוק, כי למה נחוש לזה, ומהיכי תיתי יעלה על דעת הקטן לעשות כן. אכן לפ"ד הבגדי ישע מיושב בפשטות, כי קטן יוצא י"ח בשאלו, ואין צריך לבקש עצות.

#### ד. מסקנת הדברים, וקצת הערות חדשות להלכה

(א) עלה בדינו, שהעיקר להלכה כדעת הסוברים שקטן יוצא י"ח בלולב שאלו, וכהוראת רבינו הגדול במ"ב, ויכול לסמוך ע"ז ולברך לכתחילה. וכפי שראינו וידענו, כך היה המנהג הפשוט, שנותנין לולב לקטן לברך אע"פ שאין מקנין לו. ואמנם בימינו, שד' מינין מצויים, נהגו רבים לקנות לולב עבור כל אחד מהילדים שהגיעו לחינוך. אכן עד לפני זמן לא רב, לא היה אפשר לעשות כן, וגם בימינו אין הכל עושין כן, ועוד, הרי אנו נוהגים ליתן לולב לכל אחת מהבנות הקטנות, והן מברכות ומנענעות, ועדיין לא שמענו מי שקונה ד' מינים לכל אחת מבנותיו הקטנות.

(ב) ועוד נתבאר (אות ט'), שראוי שלא ליתן את הלולב לקטן מיד ליד, אלא להניח על השולחן והקטן יקח משם, ואם א"א, יאמר בפירוש שאינו מקנה לו.

(ג) ואמנם אין כן דעת השו"ע, כי בדבריו סי' תרנ"ז מפורש, שצריך להקנות לקטן, וכן

שלו. (וכתבנו בהערה לאות א' לפרש כן בדברי הב"ח).

(ו) מתורתו של רבינו הגדול במ"ב, למדנו הגדרה נפלאה בדין חינוך, שחובת חינוך רק על עיקר המצוה ולא על פרטי המצוה, וביאר בשבט הלוי, שחובת חינוך רק על הצורה החיצונית של המצוה, ולא דינים כמו שאול וכוונה, שאינם ניכרים חיצונית, עכ"ד. והגדרת השבט הלוי נכונה לפי הנצרך לענייננו. אמנם נראה שנכלל בדברי המ"ב עוד ענין, כי הנה הכרעת רבינו הגדול במ"ב (סי' תרנ"ז סק"ד ובביאה"ל שם ד"ה אביו), שאין חובה לחנך את הקטן בנענועים שבשעת ההלל, והנה ידוע שהנענועים בהלל חובה גמורה, ומ"מ סובר רבינו שאין בזה חובת חינוך, וכנראה ד"ז ע"פ יסודו הנ"ל, שחובת חינוך רק על עצם המצוה, ולא על פרטי המצוה. ומזה יש ללמוד לענין נרות חנוכה, שנהגו רבים שהאב מדליק בפתח הבית, והילדים בחלון, שנכון לכתחילה לעשות כן, ואע"פ שהדלקה בפתח חובה, מ"מ אין זה עצם המצוה אלא פרטי המצוה.

משמעות דבריו סי' תרנ"ח ס"ו, ועל כן אין דברינו להנוהגים כדעת השו"ע.

(ד) ודע, שיש עוד סניף להתיר לברך ביו"ט ראשון על לולב שאול, כי דעת הח"צ ח"א סי' ט', שאם אין לו אלא אתרוג חסר, יכול לברך עליו ביו"ט ראשון, כי גם ביו"ט ראשון נוהג לולב מדרבנן, דלא גרע משאר ימים, ולפ"ז פשוט דה"ה שאול. והגם שקשה לסמוך עליו לדינא, כי לכאורה דבריו נסתרים מהראשונים, וכמו שהעיר עליו בקבא דקשייתא קושיא ע"ה, מ"מ יש לצרפו לסניף.

(ה) נסתפקתי, ביו"ט ראשון דבעינן לכם, האם גם בנענועים שבהלל ובהקפה דהושענא, צריך שיהיה הלולב שלו, וכן אנשי ירושלים שהולכים עם לולב כל היום, האם צריכים להקפיד שיהא הלולב שלהם, או"ד דבכל אלה סגי בשאול, ולא מצאתי מפורש. אכן הסברא נותנת, שכל אלה הם הרחבה לעיקר המצוה, וכיון דביו"ט ראשון המצוה היא לכם, ה"ה בכל אלה הנ"ל, צריך לקיים דווקא בלולב



הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## בהא דנהג מהר"ש ז"ל לסמן דפנות הסוכה כדי לראות סדר עמידתם שלא לשנותם משנה לשנה והמסתעף

לעולם כן מטעם הירושלמי הנ"ל, אבל בשם הכתבים כתב שהאר"י ז"ל לא הקפיד על זה, ולפענ"ד נראה שאינו דומה כלל להירושלמי, דבשלמא שם לצפון יש קדושה יותר שק"ק נשחטין בצפון דוקא ושלחן בצפון, וכן לדרום יש קדושה שמנורה בדרום לכן אין מורידין מקדושה, אבל בציצית וברוחות הסוכה אין קדושה לאחת יותר מלחברתה לכן אין מקפידין לסמן, עכ"ל.

**והבי** נמי ע"י בביאור הלכה (שם, ד"ה לעשות מחיצות שלימות) דכתב וז"ל: עיין בבאר היטב מה שהביא בשם מהר"ש, ועיין בביכורי יעקב שכתב שלא ראה מי שחש לזה ומפקפק על ראייתו ממשכן, עיין שם, עכ"ל. ובספר ערוך השלחן (שם, ס"ק כ"ט) נמי מייתי למהרי"ל, וכתב דלפימ"ש איהו גופי' לעיל מינה (ס"ק ז') אינו מוכרח, וקמסיים "ומ"מ נכון לעשות כן וכן המנהג", ע"ש [ויל"ע אי מה שנהגו עלמא בזה הוא מחמת דעי"ז נח טפי להקים הסוכה לשתא אחריתא].

**איברא** דהנה בירו' דהתם מייתי אמימרא דר' אימי וז"ל: אילין דר' הושעיה ודבר פזי הוון שאלין בשלמיה דנשיא בכל יום, והוון אילין דרבי הושעיה עלין קדמאי ונפקין קדמאי, אזלין אילין דבר פזי ואיתחתנות בנשיאותא, אתון בעיין מיעול קדמאי, אישתאלת לרבי אימי, אמר לון רבי אימי והקמות את המשכן כמשפטו, וכי יש

**אי'** בספר מהרי"ל הל' סוכה (דף נ"א ע"א מד"ה בהדפוסים הישנים) וז"ל: אמר מהרי"ל שראה שרבו מהר"ש היה מסמן הדפין למחיצת הסוכה אב"ג [היינו שהיה רושם על כל דף ודף אות אחרת], כדי לראות סדר עמידתם שלא לשנותם משנה לשנה, ע"כ.

**ובטעמא** דמילתא עי' בבאר היטב סי' תר"ל (ס"ק ו') דמייתי למהרי"ל, וכתב עלה וז"ל: וכן הוא בירושלמי והקמת את המשכן כמשפטו, וכי יש משפט לקרשים, אלא קרש שזכה לינתן בצפון ינתן לעולם בצפון, עכ"ל. ועי' נמי בכה"ח סי' תר"ל (ס"ק ה') דמייתי כי האי מהשל"ה הק' (דף רמ"ה ע"א) ומהאל"י רבה (שם, ס"ק י"ז), אלא דהכה"ח גופי' כתב עלה "ומיהו בודאי שאין זה מעכב רק חסידות בעלמא".

**ובירושלמי** דשבת (פי"ב ה"ג) א"ר אימי והקמות את המשכן כמשפטו, וכי יש משפט לעצים, אלא אי זהו קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון, בדרום ינתן בדרום, ע"כ. ועי' במפרשי הירושלמי מ"ש בזה, ועי' בירו' דשלחי הוריות, ע"ש.

**ברם** בביכורי יעקב סי' תר"ל (ס"ק ט"ז) מייתי למ"ש מהרי"ל, וכתב אהא וז"ל: והפוסקים לא הביאוהו, גם לא ראיתי מי שחש לזה, ובא"ח (סימן ח') לענין ציצית הביא המג"א בשם של"ה שיש שנהגו לעשות סימן בטלית שאותן ציצית שהם לפניו יהיו



היכן יעמידנו מדכל הרוחות שוים, דמשמע דקפדינן אסדר אף בגוונא דא.

**ואפשר** דיש לחלק בזה וכדשמעתי מידידנו הרה"ג החור"ב מוה"ר אלחנן כהן טוויל שליט"א, דגבי הך משפחה איכא נ"מ בהורדה מכבודם ומעלתם, משא"כ בדפנות סוכה דאפשר דאין שום נ"מ באיזה צד יהיו. ועיין במ"ש מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בביאורו לירו' הנ"ל גבי בן משפחה דהו"ל הורדה מכבודם ע"ש. ועי' נמי במ"ש מו"ר מרן זצוק"ל בס' דעת נוטה הל' ציצית (תשו' ע"ד ואילך) ע"ש באורך. ויל"ד בזה למ"ש מו"ר הגה"צ ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בשו"ת משנת יוסף חלק שישי (סימן קט"ז) ע"ש היטב.

**בר** מן דין יש להעיר דנראה דהביכורי יעקב ס"ל בטעמי' דרבי אימי דקרבן שזכה להינתן בצפון ינתן בצפון, בדרום ינתן בדרום, היינו מה"ט דבצפון איכא טפי קדושה דק"ק נשחטין בצפון דוקא ושלחן בצפון וכו', אלא דלכאור' מרהיטת מפרשי הירו' נראה דהבינו דהיינו טעמא לפי שאין משנים הסדר מכפי שהי', ועיין נמי בפ' טוב ירושלים על הירו' לגאון ישראל האדר"ת זלה"ה (שם) דכ': ק"ל ת"ל מהא דמעלין בקודש ואין מורידין, וה"נ קדושת צפון חמירא איך נעבירו מרוח זה, ועי' מג"א ס"ח סק"ו, עכ"ל. וכמדו' דכוונת קדשו לאקשוויי אהא דהן אמת משמע דטעמי' דר"א מדאין משנים הסדר וכדיליף לה מקרא, אלא דהא גופא צ"ע דבלא"ה נמי אין לשנות מדמעלין בקודש וקדושת צפון חמירא, ויש לעיין בזה.

**גם** הלום מצאתי בשו"ת חתם סופר (חאו"ח, סימן כ"ח) [וציין לו המהדיר לס' מהרי"ל הנדמ"ח] דדן גבי שינוי מקום הבימה בביהכנ"ס, ובתו"ד מייתי למ"ש

משפט לעצים, אלא אי זהו קרבן זכה להינתן בצפון ינתן בצפון, בדרום ינתן בדרום, ע"כ.

**ופי'** הקרבן העדה (שם) וז"ל: אילין - משפחות דר' הושעיא ובר פזי היו שואלין בשלום הנשיא בכל יום, והוון וכו' והיו אלו של ר' הושעיא רגילין לכנוס תחילה ולצאת תחילה קודם אלו דבי פזי, אזלין אילין דבי פזי והתחתנו בנשיא ואתו ורצו לכנוס תחילה, אישתאלי' לר"א - אתו ושאלו לר"א אם ידחו הני דר"ה מפני כבודם של אלו שהתחתנו בנשיא הואיל והני דר"ה מתחילה מעלתם היתה לפי שהתחתנו בנשיא נכנסו תחילה, ועתה רצו לתקן שיהיו שניהם שוים מי שירצה יכנוס תחילה, ינתן בדרום ה"ה הני דר"ה לא ידחו ממקומן כיון שזכו במעלה אע"ג שעכשיו שניהם שוים, עכ"ל. ועי' מ"ש איהו גופי' בשיירי הקרבן, ע"ש היטב.

**ועי'** בפני משה (שם) דפי' זה באופ"א, והיינו דמשפחת דבר הושעיה היו נכנסים מקודם לפי שהיו יותר חשובים מבני משפחת בר פזי, וכשנתחתנו משפ' דבר פזי בנשיא רצו להקדים עצמם למשפ' דבר הושעיה לפי שנעשו יותר חשובים מהם, ועלה הוא דהשיב להו ר"א דמהאי מקרא ילפי' דאין משנים הסדר, ע"ש היטב.

**ומהאי** עובדא דירושלמי וכדפריש לה הקרבן העדה איכא לעיוני' במ"ש הביכורי יעקב, דהא ר"א גופי' דאיהו בעל המימרא הנ"ל השיב להני משפחות דאע"ג דהשתא שניהם שוים במעלה, מ"מ כיון דמשפחת בר הושע' קדמא להו אין משנים הסדר ממה שהי' בתחילה, ומהשתא נימא נמי אף במאי דקמן דכיון דהעמיד קרבן פלוני במקום פלוני הרי שקנה מקומו באותו המקום ואין לשנותו למק"א, אף דאין נ"מ

לא אמרין הכי כנודע", אם בכלל זה נמי סוכה, וצ"ע.

**אחר** זמן מצאתי בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ב סימן מ"ז, וציין לו במשנה אחרונה על המ"ב סי' תרכ"ט) דדן גבי שינוי מקום הארון קודש בבית הכנסת, ובתו"ד כתב וז"ל: "עכ"פ איך שנימא בטעם קדושת המקום של בית הכנסת אין זה במקום הארון, שמקום הארון אין בו קדושת הארון אלא קדושת ביהכ"נ, וליכא בזה משום שינוי קדושה, וא"כ אף בלא מכירה דזט"ה במעמד אנשי העיר היו רשאים לשנות. אך שיש מקום לאסור אף בלא שינוי קדושה, מהא דקדש שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון שהביא המג"א סימן ח' סק"ו, שאף שהקדושה דכל הרוחות היתה שוה מ"מ היה אסור לשנות, וא"כ ה"נ אולי אותו המקום שזכה שיהיה עליו הארון יש להיות עליו לעולם". עכ"ל. ועי' מאי דנו"נ שם בהא לדינא.

**וחזינן** דפשיט"ל להאג"מ דהקדושה בכל הרוחות היתה שוה ואעפ"כ הי' אסור לשנות, והיינו דהוא דין מיוחד דקדש שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון, ולפי"ז יל"ד נמי במש"נ לעיל גבי דפנות הסוכה, ודוק בזה.

**ועי'** בספר חשוקי חמד עמ"ס סוכה (דף ב' ע"א עמוד כ"ו) מה שכ' לדון בקדש שזכה להנתן במזרח הסוכה אי יש להקפיד שישאר שם, ע"ש ויל"ד במ"ש התם מכל מאי דמיינתין. ואכמ"ל.

**שו"מ** בספר כשחר אורך (פי"ב סמ"א) דכ' דשאל ממור"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל אם יש ענין כשמקימים את הסוכה (מאותם הקרשים שהקימו בשנה שעברה) שהקדש שהי' בשנה שעברה במערב יהיה גם השנה במערב, והקדש שהיה העליון

בירושלמי הנ"ל וכתב עלה וז"ל: ומכאן פסק מהרי"ל ללמוד מזה לנסרים שעושים מהם סוכת מצוה, עכ"ל וע"ש בכ"ד. והא חזינן דאף דביהכנ"ס אין נפק"מ אם הבימה תהא באמצע או בסוף, מ"מ ס"ל למרן החת"ס ז"ל דשפיר אין לשנותה אף מטעמא שזכתה במקומה.

**אמנם** יל"ד בזה למ"ש בליקוטי הערות לשו"ת חת"ס (שם, ס"ק ד') משו"ת מחנה חיים (ח"ג אור"ח סי' י"ד) דכ' לחילוקי דשאני נידון דבימה בביהכנ"ס מהא דירושלמי גבי קרשי המשכן, דשאני קרשי המשכן דכל קדש וקדש הוא חפץ מוגבל בעצמו, אם כן אם זכה בקדושת צפון צריך להעמידו בצפון, או אם זכה בקדושת דרום ינתן בדרום, אבל בביהכנ"ס סדנא דארעא חד הוא כל הקרקע אשר מסובב מחומות להיות ביהכנ"ס מקדש מעט הוא דבר אחד, ומה לי אם הבימה עומדת איזה אמות למעלה או למטה, ומ"מ כ' המחנה חיים דכיון דכל האחרונים הסכימו שהבימה דייקא באמצע א"כ צדקו דברי מרן החת"ס ז"ל [לדינא אף אם לא מטעמו].

**תו** כתב בליקוטי הערות (שם) וז"ל: גם בשו"ת משיב דברים חאו"ח סי' ל"ג בתשובתו אל הג"ר אברהם יצחק גליק [אב"ד טאלאשווא] בעל שו"ת יד יצחק עמד על ד' הח"ס, ע"ש ד"ה ובענין, אולם היד יצחק בספרו ח"א סוס"י ב' בתשובתו אל בעל משיב דברים כתב דדברי הח"ס נכונים דמצד קנה מקומו אתי עלה, דמצינו בכמה דברים דין זה דקנה מקומו אפילו בלא צד קדושה, רק בדעתו לפנותו משם לא אמרין הכי כנודע, עכ"ל. ואין אצלי שו"ת יד יצחק לעיוני בדברות קדשו, ויל"ד במ"ש היד יצחק בשלהי דבריו "רק בדעתו לפנותו משם

דפנות הסוכה שהם קירות הבית קבועים כל  
חד בדוכתי' שהי' בשנה שעברה, ולכל היותר  
אם רוצה להדר בענין האמור יש לו להניח  
הקרשים שעליהם מונח הסכך כל חד במקום  
שהי' מונח בשנה שעברה (ואם מסככים  
בסכך קנים המחברים, לכאור' לפימש"נ יש  
ענין נמי להניחו על הצד שהניחו בשנה  
שעברה, אא"כ נימא דשאני היכא דהוי גוף  
אחד המחובר, ויל"ד בזה).

יהי' גם השנה למעלה וכו', ואמר מו"ר  
זצוק"ל דיש דיבור כזה (ומסתמא דכוונתו  
כמצויין שם לביאור"ל דסי' תר"ל הנ"ל),  
אבל לא ברור שזה ככה, ושוב נשאל למעשה  
אם אי"צ לחוש לזה לכתחילה, והניד ראשו  
כמסתפק. ע"ש.

ויש להעיר בכל הא דמי שעושה סוכתו  
בביתו (וכפי שהי' אצל מו"ר מרן  
הגראי"ל זצוק"ל גופי'), הרי שבזה בלא"ה



## הרב ניסים אלחנן חן

## אם מהני כוונה באכילת זיתים, ומהי הכוונה

## מקור הכוונה בדב' האריז"ל ומג"א

א. כתב המגן אברהם סי' קע סקי"ט וז"ל בענין דברים המשכחים את האדם כגון זיתים וכיוצא בהם אין זה אלא בעם הארץ, אבל האוכלים בכוונה כנודע מוסיפין לו זכירה, כי הוא מתקן אותה עכ"ל, והו"ד בבאר היטב שם סקי"ב.

והנה מקור המג"א הוא ע"פ האריז"ל בשער המצוות (פר' ואתחנן דף לב ע"ב) כפי שצינו כן בכמה ספרים, והביאו לשון שער המצוות שכתב בזה"ל, דכל זה שגורם שכחה הני מילי במי שאוכלה בלא כוונה כעם הארץ, אבל מי שמכוון באכילתו אל הכוונות המבוארות בפרשת עקב אדרבה נותנים לו זיכרון, עכ"ד ע"פ מה שהעתיקו בגליון המשנ"ב מהדו' אליבא דהלכתא (סי' ב הע' יז), וכתבו הספרים ששם בפר' עקב מבו' כוונות רבות הידועות לבאים בסוד ה' בענין סדר האכילה, ולפ"ז מבו' שצריך לכוון בכל כוונות האכילה כדי להינצל משכחה.

## ביאור הכוונה לדעת הרבה אחרונים

ב. דא עקא שהרבה מהפוסקים שהזכירו כוונה זו כתבו כוונה אחרת שהיא כוונה קצרה ופשוטה, דהיינו שיכוון בעת האכילה בשם ק-ל א-לוקים מצפץ שמש' בגימטריה זית ודי בזה, כן ציינו שכתב מהר"ח פלאגי בכה"ח סי' כד סמ"ג, וכן הבן איש חי בס' בן יהודע הוריות יג ע"ב, וכ"ה בכה"ח (סופר) או"ח סי' קנז סקכ"ז, וכן בספר בני יששכר ושא"ס.

ומקור כוונה פשוטה זו הביאו (בכמה ספרים) דהוא מספר נגיד ומצוה (דף יח: בדברי המגיה), ובפשטות הוא סותר למבו' בדב' האריז"ל ומהרח"ו הנ"ל דצריך כל כוונות האכילה, וכבר העירו כן בכמה ספרים, ובקובץ אליבא דהלכתא (גליון כט) הביאו קו' זו בשם ס' צנצנת המן ועוד, ויעויין בס' זכר עשה שכתב דא"ז קו' כ"כ דיתכן כוונתם להוסיף עוד כוונה שמועילה לזה, אף שודאי ע"פ המהרח"ו הוא דווקא כוונות האכילה הידועות לבאים בסוד ה' יעו"ש, וע"ע בקובץ הנ"ל מה שצייד בזה הגר"י הלל שליט"א בתשובתו שם והעתקתי דבריו להלן אות ו'.

## מחלוקת האחרונים בביאור הכוונה

ג. הן אמת שבכמה ספרים קדמונים נראה בפשטות דמהני דווקא בכל כוונות האכילה, וכפי שציין בס' זיכרון טוב לפניך (עמוד 102) ע"פ החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' קנז סק"ב) שהביא דברי הנגיד ומצוה דמהני כוונה ולא הזכיר דהיינו הכוונה הפשוטה, וכן הוכיח מדב' היפה ללב ועו"ס יעו"ש, וכן הוכיחו בגליון המשנ"ב מהדו' אליבא דהלכתא הנ"ל מספר שמן ששון יעו"ש, וע' בס' זכר עשה (עמוד שכ) שנחלקו בזה עד הדור האחרון ובשם המקובל הגר"י כדורי זצ"ל דמהני הכוונה הפשוטה עכ"ד.

## כמה צדדים שנראה להחמיר בזה

ד. ונראה דהרופה עדיין לחשוש בזה ודאי שיש מה לחוש מכמה אנפי, א. שמא באמת כוונה פשוטה זו לא מהני כלל עד

שבשביל שלא יהא רגיל בזיתים צריך ל' יום הבדל, ואולי רק לחומרא נהג כן וצ"ע.

### דעת הגר"י הלל שליט"א

ו. ולסיום הענין אעתיק מה שצידד בנ"ד הגר"י הלל שליט"א בתשובתו (כפי שנדפס בגליון אליבא דהלכתא סוף גל' כט), ובתחילה האריך שם בבירור דע' האריז"ל אם כוונתו לכללות כוונות האכילה או די בכוונה הקצרה הפשוטה הנ"ל, והוסיף דלצד הראשון נראה שדווקא באכילת זיתים בתוך סעודת פת - שאז מכון בכל כוונות האכילה מהני משא"כ כשאוכל זיתים בפ"ע ע"ש באורך, ובסוף דבריו כתב לצדד ולהכריע בזה ואלו דבריו, ולהיות נידון זה נתון לספק, נראה שההיתר לאכול זיתים בשופי ובלא שום חשש לשכחה אינו אלא לת"ח גדול הבקי בכוונות של האר"י ז"ל שיאכלם באמצע סעודת פת דווקא, דאז ע"י שיכוון כוונות האכילה יעלם ויתקנם, והיינו כפשט לשון מהרח"ו ז"ל דזה לא שייך בע"ה.

ואח"כ כתב אולם נראה דכיון שמצאנו מקורות (הנ"ל) שתועיל הכוונה הקצרה יש מקום קצת לת"ח המכוון בכוונות להקל ולסמוך ע"ז כאשר אוכל זיתים שלא בשעת סעודה, שאינו יכול אז לכוון בכוונות האכילה הכללית בארוכה, שיכוון בקצרה וינצל מהשכחה, והוסיף שכן נהגו כמה מרבני המקובלים שהכיר. ואח"כ הוסיף וגם מי שלא בא בסוד ה' יתכן שאם יכוון רמז זה (- הכוונה הקצרה) שהוא בגימטריא זית יועיל להצילו משכחה ואפי' שלא בשעת הסעודה כיעו"ש מילתא בטעמא.

שיכוון כל כוונות האכילה וכמשנ"ת דזה פשטות דב' האריז"ל וכמה ספרים שהביאו דבריו. ב. יש המצדדים לומר דאף אם כוונת ק-ל אלו-קים מצפץ לבדה מועילה, אבל עם כל זה צריך המכוון לידע בעומק הדברים ולא כוונה שטחית מעשה חשבון בעלמא וכמב' בדב' השואל בשו"ת שלמת חיים (סי' תתסח) יעו"ש, וע"ע בס' זכר עשה (עמוד שכא) משכ"ב, ג. דעת הגר"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סי' תתסז - ח) דאין ראוי להרגיל בזה, כיון שמפורש בגמרא ליזהר באכילת זיתים, והוסיף דאף שמכוון ראוי שלא ירגיל שלא ילמדו אחרים ממנו שאינם יודעים הכוונות, וכתב דהמג"א לא העתיק דב' האריז"ל כי אם לומר שאם רואים אדם שאוכל זיתים שלא להרהר אחריו, ועדיין אני עומד בסברתי שאין ראוי להרגיל בזה כיון שמפורש ליזהר בזה עכ"ד, ולדבריו מב' דלא לסמוך כלל על כוונות בד"ז, וודאי לא על כוונה פשוטה שלא משמע בדב' האריז"ל.

### דעת מרן הגר"ק זצוק"ל

ה. ובדעת מרן הגר"ק זצוק"ל בזה, הנה בספר זיכרון שלו (שהדפיסו בס' שיח השדה ח"א) בחלק ב' אות יא הביא דב' המג"א בשם האריז"ל בענין הכוונה כלשונם וכפי שהבאתי בתחילת הדברים, ולא העיר על זה כלום ומשמע לכאור' דס"ל דאפשר לסמוך ע"ז, אבל מאידך גיסא הוא לעצמו החמיר בזה, וכמש"כ באורחות רבינו (הנדמ"ח ח"ד עמ' קמא) שהקפיד לאכול רק כשעבר יותר מל' יום יעו"ש, וכשיטתו

א. וע"ע בס' דור המלקטים (יו"ד קטז עמוד 287) בשם יפה ללב (ח"ג קו"א) שכתב בתו"ד וכשאני לעצמי אינו כ"כ ראייה מאלו אדונים שהיו מכוונים... בסידור תפילה... ע"כ האוכל בכוונה אדרבה מוסיפין לו זכירה מאחר שהוא מעלה אותם ומתקנם ע"י כוונותיו, לא לנו כמונו שאין אנחנו יודעים לכוון כראוי עכ"ד.

וסיים דבריו אולם המדקדקים והנזהרים ראוי שיחמירו על עצמם לא להקל בזה לאכול זיתים ברגילות ולסמוך על הכוונה הקצרה, דכיון שמפורש בשער המצוות דמהני דווקא כוונת האכילה השלימה, וגם כתב מהרח"ו שהתיקון בכוונה זו הוא דווקא לת"ח ולא לע"ה מוכח דס"ל שאין תקנה בכוונה קצרה. עכת"ד ועע"ש.



הרב אבינעם טאובנר

## האם חיוב הפקר השדה מחייב לפרוץ פרצות בגדר

נכתב בכולל נחלת משה אופקים לע"נ מרת שושנה גלושטיין  
ע"ה אשת ראש הכולל יבלחט"א ובנותיו ז"ל

מטובה. ודרך משל אדם שיש לו כניסה לשדהו רק דרך ביתו, או הכניסה היא רק במקום אחר והשדה גדול, וגורם לאנשים היקפא יתירא, כאן מצוה מה"ת לאפשר לעניים ליקח בשופי מפירות שדהו, דאל"ה הריהו מונע מהם ליקח ועובר על והשביעית תשמטנה ונטשתה.

### פירוש מרכבת המשנה

**הביא** על המכילתא את דברי הראב"ד בפ"ה מעדיות מ"א: אוכלין פ"ש בטובה ושלא בטובה כדברי ב"ש, וב"ה אומרים אין אוכלין אלא בטובה. [כ' הר"ש בשביעית פ"ד מ"ב להחזיק טובה לבעלים ע"כ.] ופי' הראב"ד עיקרה במסכת שבי' פ"ד ואיתא לפלוגתא דר' יהודה ורבנן התם. ונראה לי טעמייהו דב"ה דגזרו שביעית אטו שאר שני שבוע, כדי שלא יהא אדם רגיל להכנס בשדה חבריו ובגינתו ובפרדסו שלא מדעתו, אבל מה"ת ודאי מותר [א. ה בלי להחזיק לבעלים טובה] דכתיב והשנה השביעית תשמטנה. ותניא במכילתא מגיד שהוא פורץ בה פרצות. אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם עכ"ל. ולפ"ז כוונת הראב"ד אלא בטובה דחייב להחזיק להם טובה, דאל"ה בשנים הבאות בא לידי גזל. וכעין המכילתא דא"צ לפרוץ פרצות מדרבנן. וכן פירש שם התוס' שאנץ ומשמע דהמרה"מ הבין בראב"ד דהא דגדרו שלא יפרוץ אדם פרצות בגדר שדהו, שלא יהיו בנ"א רגילים להכנס בשדה חבריהם גם

**כתובות כד.** שלי חדש ושל חברי ישן ע"כ. בתוספות ד"ה שלי חדש ושל חברי ישן - בפרק אף על פי פי' בקונטרס די"מ משום עומר ולא מילתא היא דאם כן מאי מתרץ בדמאי הקילו התינח דמאי חדש ישן מאי איכא למימר ועוד דלא מצינו בשום מקום שנחשדו עמי הארץ על החדש ורשב"א פירש דקאי אשביעית וקאמר שלי חדש וגדל בשביעית ואסור להשהותו אחר הביעור ושל חברי ישן וגדל בשנה שעברה ואשכחן דקרי לשביעית חדש דתנן במסכת שביעית (פ"ז מ"ז) ורד חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הורד וכי משני בדמאי הקילו בשביעית לא חש לתרץ דפשיטא ליה להש"ס דרבי יהודה מיקל בשביעית משום דבאתריה דרבי יהודה חמירא להו שביעית כדאמר בהניזקין (גיטין נד.) עכ"ל.

**א. במכילתא פ' משפטים פרק כ"ג, יא** "והשביעית תשמטנה" בעבודתה (עבודת השדה), "ונטשתה" באכילתה (אחר הביעור). אין לי אלא [פירות האילן פירות הארץ מנין (גירסת הגר"א)] ת"ל "ונטשתה" מכל מקום. ד"א "והשביעית" וכו' [שלא תאמר] מפני מה אמרה תורה, שלא יאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים ת"ל "והשביעית" מגיד שפורץ בה פרצות, אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע"כ. א"כ מבואר דמעיקר דין תורה יהא אדם צריך לפרוץ פרצות בגדר שדהו כדי שיוכלו העניים להכנס לתוכה לאכול מפריה ולשבוע

בשאר השנים מצד איסור שיתרגלו בגזל (ואולי אפשר להוסיף דלאו כו"ע גמירי דינא, דפירות האילן רק מזמן החנטה ואילך ואפילו לתוך השמינית, ואפילו בשביעית אם חנטו קודם ט"ו בשבט דשביעית ה"ל פירות שישית, והוי גזל ממש. וסיים שם במרה"מ ואם כפי פשט הברייתא דלפרוך פרצות הוא מה"ת, יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. אמנם כ"ז אינו אלא דרך אסמכתא עכ"ל. משמע מהמרה"מ שלפרוך פרצות הוא באמת רק מדרבנן. אבל לכאורה מדברי הראב"ד והתוס' שאנץ לא משמע כן, וכן קשה הלשון "גדרו חכמים" ומשמע דקודם איירי מדין דאורייתא. ועוד קשה דלדבריו היו שני שלבים: א. שחכמים תקנו לפרוך הגדר. ב. אחר שראו שבאים להפסד תיקנו לא לפרוך מפני תיקון העולם, וצ"ב היכן מצינו ב' שלבים אלו. דלכאורה היה צ"ל כיון שראו חכמים שבאים לידי הפסד וכו'. ואולי אפ"ל דבאמת היו ב' שלבים רק רבנן הבינו שמצד התורה צריך, רק למעשה תיקנו שלא לפרוך.

ב. ובפירוש למכילתא "זה ינחמנו" לרבי משה פרנקפורטר ז"ל, כ' דתיקון העולם שלא יהרוס גדרו, כדי שלא יכשלו בו רבים כשיזרוק העפר והאבנים במקום דריסת רגלי האדם, וקרוב להכשל בו ע"כ. ולדבריו תיקון העולם הוא מצד היזק הבריות על ידי אבני הגדר ועפרו. ובספר שבות יהודה לר' יהודה נגא"ר פ"י שלא יפסידו העניים את האילנות ע"כ. כלומר אם שדהו פתוח וכ"א נכנס בחופשיות דרך פרצות הגדר, שמא יהרסו האילנות. אבל עכשיו שמופקר רק לא פרוץ הכל, ילך בדרך ארץ וגם בעה"ב ישגיח על אילנותיו. ובפירוש מי החסד לר' חיים פלאג"י הביא פ"י הנ"ל של "זה ינחמנו" (לפירוש המכילתא) והק' עליו. דלטעם זה יכול לפנות

העפר והאבנים בתוך שדהו בקרן זוית שלא יכשלו, ויותר פשוט [לפרש המכילתא] שלא יצטרכו הוצאה כל אחד להרוס ולבנות הגדר אחר שביעית, כי בחינם מי יעשהו ע"כ. פ"י אחר השביעית שיצטרך לגדור גדרו בחזרה, הוצאה רבה היא (עצם הדריסה ואח"כ הבניה) ואין מי שיעשה זאת בחינם, ופירוש זה צ"ב. דלכאורה זה כמו שאר מצוות התורה דאדם צריך להוציא ממנו, ומה יש לרבנן לחוש כאן. וא"ת שמא לא יפרצו מחמת כן, השתא נמי אינם פורצים. (וא"ת דלא רצו רבנן שיקראו עבריינים ז"א דאין זה גזירת חכמים דא"א לעמוד בה, אלא דאורייתא.) וא"ת משום שבמוצאי שביעית מותר לו לגדור ולא יהא לו כסף לכך, וחז"ל חשו על ממנום של ישראל, הרי גם התורה חסה על זה וצ"ב. ועיין לקמן באות ה' ששייך לענין כאן. ואפ"ל דחז"ל חששו שאחרים ג"כ יפרצו, ויפרצו יותר מכפי הדין ויהרסו גדרות. והרב הלל כהן שליט"א טען דכאן זו מ"ע וא"צ להוציא יותר מחומש, ויתכן שיפסיד יותר מחומש, ואם נאמר דבעל "מי חסד" סבר כהמרכבת משנה, שדין לפרוך פרצות הוא דרבנן, א"כ לק"מ.

**והעיר** ח"א מהמילים "מגיד שפורץ בה פרצות", לכאורה היינו שצריך ליתן להכנס לשדהו כשדה הפקר, ולא שיכנסו הפירות ויחלק לעניים, אך אין בכלל זה להרוס הגדר אלא לפתוח פתח שמאפשר להכנס ע"כ. וקשה א"כ מה תיקון העולם, וכי שלא יפתח פתח. גם דחוק בלשון פרוץ פרצות, משמע קצת שהורס הגדר, ופותח פתחים חדשים, ואינו מוכרח.

**האם מותר לנעול השדה בשביעית**

**שלא תכנס בהמה**

**בתוספתא פ"ה הי"ג פירות שביעית אין**



משמע קצת דמשומר מבהמה, ומשו"ה משתמר ומתאחר. אך יש לדחות, חדא דאפ"ל דמיירי בבתים שאין הבהמה מגיעה לשם, ועוד אפילו אם זה בגנות אפ"ל כיון דבשאר שנים מקום משומר הן, גידוליהם משובחים ומטופלים ביותר, ונשאים לזמן רב יותר. וא"כ אפילו אם בשנת השמיטה אינו נועל בפני הבהמה, מ"מ אינה מזיקה כ"כ, וכיון שגידוליהם משובחים ומתאחרים אין אוכלים עליהם, דלא הווי בכלל כ"ז שהחיה אוכלת בשדה, דהווי שדות מיוחדים ומשובחים. כלומר לא שהגנים משומרים מהחיות, אלא שבגנים יש מקומות מיוחדים ששם הפירות משתמרים ביותר, ולא עליהם אמר הכתוב ולחיה אשר בארץ.

**אבל** מפירוש הר"ש נראה שיש ראייה לדין החזו"א, דכ' אבל לא על השמור, לפי שאין חיה יכולה לאוכלם משם עכ"ל. פירוש דשדות השומרים אינם בכלל כ"ז שחיה אוכלת בשדה, דדווקא בשדות שהיא יכולה להגיע לשם משא"כ השמורות והנעולות בפניה. ומ"מ משמע שמותר לנעול בפניה. ושמא יש לדחות כדלעיל, דמיירי הכא דווקא בבתים, ולשם אין החיה מגיעה.

ד. ועוד הוכיח בחזו"א מהמכילתא, מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם אלמא שאינו פורץ פרצות עכ"ל. והקשה עליו בספר הלכות שביעית להרה"ג בנימין זילבר זצ"ל וז"ל: וצ"ע הא רק מפני תיקון העולם אמרו שאין פורץ בה פרצות, וא"כ הוי ראייה להיפך. ונראה דגם ראייה להיפך אין לנו, דר"ל דמפני אדם צריך לפרוץ בה פרצות לקיים ונטשתה, דמשמע שיהא נוח להכנס, אבל מה שמביא ראייה מכאן דמותר לנעול צל"ע עכ"ל. כלומר הבין בעל ה"ש שהחזו"א למד במכילתא דהפריצות הן עבור הבהמות, כי האדם יכול

מאכילין אותן לבהמה וחיה ולעופות. אם הלכה בהמה מאליה לתחת התאנה ואוכלת בתאנים, לתחת חרוב ואוכלת בחרובין אין מחייבין אותה (צ"ל אותו) להחזירה משום שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארץ (ב"ח) בארץ תהיה כל תבואתה לאכול ע"כ. משמע מהתוספתא שא"צ להחזירה, אבל בפשטות מותר לו להחזירה.

**ובחסדי דוד** פירש דאם לא היה כתוב בארץ הו"א דשרי ליתן לה בידיים, קמ"ל בארץ דווקא אם (כצ"ל) היא מעצמה הולכת תחת התאנה ע"כ. וברמב"ם פ"ה ה"ה הביא תוספתא זו בסתמא, ומשמע דאין איסור למנוע הבהמה, רק פטור מלגרשה משם. ובפ"ד הכ"ד כ' מ"ע להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מ"ע ע"כ. ומשמע אפילו אם נועל לפני בהמה. ואפשר לדחות דבנעילה לפני בנ"א עסקינן, וכהמשך דברי הרמב"ם שם: ולא יכניס הפירות ויחלק בעצמו לבנ"א.

**בחזו"א סי' י"ד** סק"ד הוכיח דמותר לנעול בפני בהמה: א. מדאמרו פ"ט מ"ד דאין אוכלין על השמור, ופי' הר"מ דמה דקי"ל דאוכלים מפ"ש כ"ז שיש מופקר בשדה לחיה, דווקא במופקר לה, ולא אם יש שמור בבתים ובגנים. משמע דבגנים מותר לנעול מבהמה עכ"ד. ואין לומר דילמא בשמור באיסור מיירי, דזה לא ה"א כלל דיאכלו על השמור. אלא ע"כ בשמור בהיתר, ואפ"ה אין אוכלין עליו.

**ולבאורה** אפשר היה להביא ראייה מפירוש מהר"י בן צדק למש"כ החזו"א. דפירש שם אבל על מקום המשומר אין אוכלין ששם מתאחרין הפירות הרבה עכ"ל.

הדבר בשב ואל תעשה, אלא תיקון העולם ואינו נגד איסור דאו', א"כ גם לאחר התיקון אין כאן עקירה. וכדלעיל דההפקר קיים, רק לא נוח להכנס. ומפני תיקון העולם עדיף כך מאשר לפרוץ. כלומר דין "ונטשתה" מתקיים גם בלי לפרוץ פרצות, אלא בנתינת רשות להכנס. רק יש עוד דין של לפרוץ פרצות, שיהא יותר נוח לבריות להכנס לחצירו. ומניעת דבר זה אינו עקירה.

**לעיל** הובאו דברי המרה"מ שמדאו' צריך לפרוץ פרצות, ורבנן פטרו זאת בשו"א"ת. ולכאורה לפ"ז אזלא הוכחת החזו"א, דלעולם אימא לך דאסור לנעול בפני בהמה רק רבנן פטרו זאת בשו"א"ת. שרק א"צ לפרוץ, אבל לנעול בקום ועשה זה אסור גם מדרבנן. וזו דרך אחת להבין קו' ההל"ש. ודרך ב', מה הוכחת החזו"א מתיקון העולם, הרי מדאו' ז"א, וחייבין מדאו' לפרוץ פרצות שהבהמה תוכל להכנס. ודרך ג' אולי אפ"ל בקושיית ההל"ש, איך החזו"א רצה להוכיח מתיקון העולם, הרי אין דין זה בפנ"ע, אלא רק משום תיקון העולם. ולו יצויר במקום דא"צ תיקון זה, יהא צריך לפרוץ לבהמה. וע"ז י"ל דהחזו"א למד שלא עצם פריצת הפרצות הוא דאו', אלא חיוב נתינת אפשרות לבנ"א ליטול פ"ש. וכעין פרט נוסף בדין "ונטשתה" ואת זה רבנן פטרו מפני תיקון העולם. וא"כ מדאו' אפשר באמת לנעול וזו הוכחת החזו"א. ולכאורה בזה אזלא קושיית ההל"ש.

### הוכחה משומרי ספיחין

ו. ובחזו"א שם הוכיח גם מתוס' ר"ה ט. ד"ה והקציר (השני) ששומרי הספיחין בשביעית לעומר ולשתי הלחם לא היו צריכין לשמור מבנ"א, דמאליהם היו פורשים כשהיו יודעין שהן לצורך עומר, ולא היו שומרין אותן אלא

להכנס גם בלי זה. וע"כ הק' דאדרבא, מלפני התקנה הרי כן היה צריך לפרוץ.

### ב' דינים ב"ונטשתה"

ה. והנראה לומר בביאור דברי החזו"א, דלכאורה תמוה טובא וכמשה"ק בהלכות שביעית הנ"ל, שהרי רק מדרבנן מותר לנעול, אבל מדאו' לא, ומה הוכיח כלל. ונראה לומר דהנה מצינו בפרק הנזיקין בגיטין כמה וכמה תקנות מפני תיקון העולם, למשל למ"ד בע"ח גובה מעידית מה"ת משום שעבודא דאורייתא, ותקנו חכמים שגיבה מבינונית מפני תיקון העולם, שלא יראה שדה משובחת לחבירו ויאמר אקפוץ ואלונו ואגבנה בחובי, כאן לכאורה אין עקירה מה"ת אפילו בשב ואל תעשה. דהפקר ב"ד הפקר אינו עקירה, כמבואר בדברי רבא גיטין לו: וכן שאר התקנות שם בענין ממון, כל היכא דהוי תיקון העולם אינו עקירה, דלא אמרו תיקון במקום איסורים, וכן כאן אפ"ל כאן. דמדאורייתא צריך להפקיר השדה ולאפשר לעניים להכנס ולאכול מפירותיו, וגדרו חכמים שלא יפרוץ מפני תיקון העולם, לפי איזה ביאור שלא יהא כמשנ"ת לעיל. ומה שאינו פורץ אין כאן איסור שאינו מפקיר, שהרי השדה פתוח לאדם, ורק לא לבהמה כגון שער שבהמה אינה יכולה לפתחו, או אם נועל ומאפשר לאנשים שיטלו המפתח ויפתחו.

**וא"כ** הדין דאורייתא של הפקר מתקיים כאן, רק הפרט של לאפשר לעניים להכנס, כגון שהכניסה לשדהו רק מפתח אחד, או רק מביתו, ושדהו גדולה וגורם להם הקיפא יתירה, כאן מדאו' בדין הפקר צריך לאפשר לעניים שיהא נוח להכנס. ורק פרט זה גדרו חכמים מפני תיקון העולם שלא יפרוץ. והחזו"א ראה כאן דלא כתוב שעקרו חכמים

דאשמענין שלא יחזירנה, לישמענין שיפרוץ פרצות שתכנס, ואין סברא לחלק בין מאכל אדם למאכל בהמה עכ"ל.

ז. ובספר הלכות שביעית שם דחה הראיות הנ"ל, וכ' דבודאי בדבר המיוחד לאדם צריך להרחיק הבהמות, והגם ששעורים מאכל בהמה הוא, כיון שהיו מיוחדים עכשיו לעומר, מיוחד לאדם מיקרי ויכול לסלק הבהמה. וכ' דהחזו"א יודה דמאכל בהמה יש מצות ונטשתה לבהמה עכ"ד. [ע"ש בהל"ש דכתב עפ"ז ליישב משה"ק על החזו"א דאיך הוכיח ממכילתא של תיקון העולם, הרי ההיפך מדאו' חזינן דאסור. וע"ז אמר דמאכל אדם ודאי דמותר למנוע הבהמה מלהיכנס, "דאל"ה ה"ז כאילו התורה אמרה בפירוש שיש לאפשר גם לבהמה לאכול, אפילו אם מזקת למאכל אדם, ואז חז"ל לא היו עושים תקנה לחשוש להפסד המאכל אדם, דאם התוה"ק ל"ח להפסד, לא היו עושים חז"ל תקנה נגד התוה"ק, כידוע בשם הט"ז. אבל צ"ב דלכאורה הוא ההיפך, דהחזו"א סיים דאין לחלק בין מאכ"א ומאכ"ב, והיינו כמו שא"צ לפרוץ פרצות בשדה עם אוכל אדם לבהמה, ה"ה דא"צ לפרוץ לה שדה עם מאכלה. וגם תמוה במש"כ שם הה"ש דאם יחדו השעורים לתשמיש המקדש חשיב מאכל אדם ולא בהמה. הרי אם אסור לגדור לבהמה מאכלה, מה"ת שלמקדש יהא מותר, וכמו שהבין שם בהלכות שביעית, דאם יש חיוב לפרוץ ל"ש שרבנן יתקנו לא לפרוץ מפני תקון העולם. ולדבריו א"כ גם למקדש ל"ש שיתקנו, שהרי השעורים שם לא עמדו מתחילתם למקדש, ואדרבא ספיחים הם וצ"ב. ושמא י"ל דכיון דיש בנו כח להחליט שהשעורים כאן הם למאכל אדם, כי נצרכים למקדש, ועכשיו אנו מונעים הבהמה ממאכל אדם ולא ממאכלה.

מבהמה חיה ועוף עכ"ל. (וע"ש דהרש"ש דהק' איך באמת מנעו הבהמה והחיה.) ועוד הוכיח מהתוספתא סוף פרק ה' דאם הבהמה נכנסה לאכול בחרוב ובתאנה אין מחייבין אותו להחזירה. וכ' דאה"נ אם אוכלת ממש אסור להחזירה מן הפסוק ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. אך אם טרם אכלה יכול להחזירה. ולכאורה יש כאן ג' גדרים: א. דאסור ליתן לבהמה וחיה מאכל אדם של שביעית, וזה רישא דתוספתא. ב. אם טרם התחילה לאכול כ' החזו"א שמותר למונעה. ג. אם כבר התחילה לאכול, כ' החזו"א שכאן אסור למונעה. אבל כ"ז דווקא אם אוכלת מהשדה, וכמש"כ בחסדי דוד כאן דדרשינן מהפסוק בארצך. אבל אם כבר זכה בפירות, יכול למנוע הבהמה אף אם עומדת עליהם ואוכלת, כך סיים שם החזו"א. [וצ"ע בגדר הפירות הנמצאים ברשות האוצר ב"ד אם הו' ידיהו, והלוקח בלא רשות גולן הוא, או דילמא טרחו וזיכו הפירות לכולם, והו' כממון שאין לו תובעין.]

[ובזה תסתלק תמיהת ההלכות שבי' שם, דכ' דמהר"מ משמע רק שאין מחייבין, דהר"מ מיידי במה שטרם אכלה. אבל במה שעמדה עליו והתחילה לאכול ממנו ואולי יש לו דין של מעמיד בהמה על קמת חברו, בזה אסור מצד ולחיה אשר בארצך וכו'.] [והעיר ח"א דבדרך אחרת אפשר לומר, דהחילוק הוא אם המעשה בשדה זה מותר אבל אם מעשה בבהמה זה אסור.]

וז"ל החזו"א דס"ד דחייב לסלקה כדי לשמור מאכל אדם מהפסד ולא יהיה בזה מצות תשמטנה, ואמר שאינו כן, וכיון שאין כאן חיוב שמירה יש כאן משום מצות ונטשתה [א. ה. התחילה לאכול אסור למונעה]. ומכאן נמי משמע שאין חיוב לפרוץ פרצות ליתן היכולת לחיה ובהמה לכנס, דא"כ עד

### דברי הרמב"ן בפ' בהר

ח. אגב אורחא הרמב"ן בפר' בהר הביא את דברי רש"י מגמ' פסחים וז"ל וזהו ביעורם שמפקירם במקום דריסת רגלי אדם ובהמה, אולי חשב הרב (רש"י) שצריך שיהא מפקירם גם לחיה ולבהמה לקיים בהם ואכלו אבינו עמך ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, והפליג עכ"ל. כלומר תמיהתו דבביעור א"צ להפקיר לבהמה. אבל התוס' שם בפסחים ג"כ ס"ל הכי (לשיטתם ולא כפי שלמדו ברש"י) וז"ל אבל אם מפקירו ומוציאו מרשותו שיאכל כל מי שירצה, הן אדם והן חיה מותר להכניסו ולאכלו אחר הביעור עכ"ל. והמענין שהרמב"ן שם בפסוק את ספיח קצירך לא תקצור וכו', כ' וכן לא נאסוף את תבואתינו, שלא נאסוף אל בתינו פירות האילן והספיחין, כי בהפקירם לעניים ולחיה ולבהמה ובביעור לא נוכל לחיות בהם עכ"ל. וא"כ בדבריו ג"כ נקט להפקיר לבהמה ולחיה ומה תמה על רש"י שהפליג בזה וצ"ב. והעיר ח"א די"ל דכוונתו בפירוש על התורה לאוכלי בהמה, ובגמ' שתמה על רש"י התם מיירי באוכלי אדם. אבל קשה דפשטות נאסוף את תבואתינו באוכלי אדם מיירי וצ"ע. ונראה פשוט, דלעיל מיירי הרמב"ן בפירות שאדם זכה בהם, ועכשיו מצווה בדין ביעור. וכיון דהיו של אדם, א"צ להפקירם לבהמה, לשיטתו. משא"כ הפסוק "לא נאסוף" וכו', מיירי באוכל בשדה, שעדיין לא זכה בו אדם, ואף בהמה יכולה לבוא ולאכלו.

### ע"מ שלא תשמטני בשביעית

כתובות נו. ה"א מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה. בתד"ה הרי דנו בענין מתנה עמש"כ בתורה, והביאו (בע"ב) את ה"ר אלחנן, דדווקא אם מתנה

ע"מ שלא יהא כאן דין התורה, אז ל"מ. אבל אומר ע"מ שתמחול לי דין התורה מהני. ולכן: א. לא מועיל בקידושין כאן, כי התנה ע"מ שלא יהא כאן דין שאר כסות ועונה, אבל ע"מ שהאשה תפטור אותו מהני. ב. וכן ע"מ שאין כאן דין אונאה, יש כאן דין אונאה. ע"מ שאין לך עלי דין אונאה, אין לו עליו אונאה. ג. ע"מ שלא תשמטני בשביעית, שביעית משמטתו. ע"מ שלא תשמטני אתה בשביעית, אין שביעית משמטתו. וזה מבואר בגמ' מכות ג.:

הגר"א גניחובסקי זצ"ל בספר תאיר נרי עמ"ס מכות הביא, דמה שיש סתירה ברמב"ם דבהלכות אונאה פסק שיש לו עליו אונאה, ובהלכות שמיטה פסק דאין משמט, כבר ישבו זאת האחרונים דלעולם מתנה עמש"כ בתורה בממון תנאו קיים, אך באונאה לא ידע כמה למחול וכדעת רב בב"מ נא.

### האם עוברים כשנמנעים מלהלוות בספק אם יחזיר

בספר החינוך מצוה ת"פ: שלא נמנע מלהלוות לעני מפני השמטה: שלא להמנע מהלוות אל הצריכים מפני פחד השמטה שלא תפקיע החוב, ועל זה נאמר [דברים ט"ו, ט'], השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה וגו'. ולשון ספרי [כאן], השמר בלא תעשה, פן יהיה בלא תעשה, כלומר, שאלו שני לאוין באו בזה הענין זה אחר זה לחזוק עכ"ל. משמעות דבריו דדווקא אם נמנע מחמת השמיטה וכן משמעות "קרבה שנת השבע" וכו'. והקשה הרב מ. פולוביצקי שליט"א אם נאמר דמשמעות הפסוק, וכן משמע בחינוך שדווקא אם ההמנעות מההלוואה היא מחמת השמיטה (דהוי ככופר

ראיה לכך. מספרים על החזו"א, שפעם אחת הגיע אדם שהיה מוכן להלוות לחבירו כסף בתנאי שהחזו"א יהא ערב. החזו"א הסכים ולאחר שהלווה הלך, אמר החזו"א למלווה הפסדת כמעט את כל המצווה. וביאר החזו"א שחלק מהמצוה שאדם המלווה לחבירו בשאר השנים, לדעת שיש סיכוי שהלווה לא יחזיר. אבל עם ערב כמו החזו"א, המלווה יכול להיות רגוע ובטוח והפסיד חלק גדול מהמצוה). וע"ד הדרוש אפ"ל "וקרא אליך אל ה'", שכביכול האביון בא לפני הקב"ה ואומר לו, רבש"ע אלמלי השמיטה פ' היה מלווה לי, אבל עכשיו שיש שמיט"כ והוא חושש שמא החוב ישמט, לכן אינו מלווה לי.

**אחר** הדברים האלה יש עדיין לטעון שאם יודע בוודאי שלא יספיק לפרוע עד ר"ה דשמינית, אפשר דאין חייב להלוותו. וכך משמע לשון החינוך במצוה תש"פ: אם אולי יארע בו אונס או שום מקרה וכו', משמע קצת דבוודאי לא יחזיר פטור וצ"ע. אח"כ מצאתי כן בדרך אמונה פ"ט ס"ק קצא' בשם י"א. וע' לקמן בדברי הבכור שור וביאור הגרש"ר ז"ל.

### למה ימנעו מהלוואה הרי אפשר לעשות תנאי

**כמה** תירוצים בדבר: א. בחינוך שם (בסופו): ואולי יעלה במחשבתך בני לאמר, ואיך ימנע אדם מהלוואה לעולם מפני זה ולמה נכתב על זה לאו, והלא בידו להתנות עמו על מנת שלא תשמיטנו בשביעית, וכדרך שאנו עושין תמיד בשטרותינו, אל יבהילך דבר זה כי התורה תזהירנו בדברים ואף על פי שאפשר בתקנות ותנאים עכ"ל. כלומר התירוץ לפי החינוך דאע"פ שאפשר בתקנות ותנאים, מ"מ התורה הזהירה מלהמנע. ואולי כוונתו שהוצרכה התורה ק' להשמיט את

בשמיטה), א"כ אם נמנע מלהלוות לו כי סתם אינו אדם נאמן, שאף בלי שמיטה לא היה מלווה לו, אין כאן עבירה. ולפ"ז הקשה, אם חושש חשש סביר שעד השמיטה הלווה הזה לא יספיק לפרוע החוב, וא"כ החוב ישמט, מדוע עובר. ומה זה שונה מנמנע מהלוות לאדם לא נאמן שחושש שהחוב לא יפרע כלל, ומה לי שחושש שעד השמיטה לא יפרע החוב וישמט עכ"ד.

### שיזכור האדם כי יש אדון על הארץ ועל אדוניה

וז"ל החינוך במצוה פ"ד מצוות שמיטת קרקעות: משרשי המצוה לקבוע בליבנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו עניין חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכו', ולכן ציוה ב"ה להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השבייתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה, וכשהוא חפץ הוא מצווה אליו להפקירם עכ"ל. ויש לומר שזה רצון התורה שהיהודי ילווה לחבירו כסף באופן שיש סיכוי שלא יחזירנו, ויראה המלווה שהכסף הוא של הקב"ה, כנאמר "לי הכסף ולי הזהב". על דרך שמראים שומרי קרקעות השמיטה ש"לה' הארץ ומלוואה".

**וכן** שמענו מהמרא דאתרא שליט"א דטעמא דשמיטת כספים כטעמא דשמיטת הקרקעות. ובזה נתן טעם להלכתא דמוסר שטרותיו לבי"ד. דלא הפירוש שהבי"ד גובין לעצמם או עבירו בשליחות. אלא תפקידם להעמיד המשפט בלבד, וכיון שלא הוא הגובה, א"כ מראה בזה שהקב"ה הוא אדון הארץ, ולו הכסף והזהב וזה עיקר השמיטה, ולא שעיקרה לחנוך דלים עכ"ד. (וכדמות

לו בלי שום תנאי עכ"ל. לענ"ד כוונתו שבפרוזבול א"צ את הסכמתו של הלווה, וכותבו המלווה בכל אופן. ועי' לקמן דברי הקצוה"ח וביאור הגרש"ר זצ"ל.

### בגדר התנאי שלא תשמטני בשביעית

**בספר** תאיר נרי להגר"א גניחובסקי זצ"ל סימן נ"ה כתב: דבפשוטו הוי דכח המלוה והלוה לומר שלא ינהגו שביעית, דד"ת הוא רק אם ב' הצדדים רוצים כן וכמבואר ברמב"ן ב"ב קכו: ובקצוה"ח סו"ס ס"ז כ' דהתנאי הוא, דאם יתבע הכסף, תהא כאן התחייבות אחרת, לא מכח המלוה. ובשטר י"ל דשיעבד בשטר. ובמלוה ע"פ מתנה דאם לא יפרע יהא גזל בידו. ובפשטות לשון הרמב"ם פ"ט ה"י: המלוה את חבירו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית ה"ז נשמט שאינו יכול לבטל דין השביעית, התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב עכ"ל. והלשון שחייב א"ע במה שלא חייבתו התורה, משמע כהקצוה"ח, אך י"ל דמתפרש גם כהרמב"ן, דב' הצדדים לא קבלו ע"ע דין השביעית. (וכ"כ בשיעורי ר') שמואל עמ"ס מכות אות קס"ו (בסופה), דדברי הרמב"ם כמליצה בעלמא. שהרי אם ירצה הלווה לחייב א"ע חיוב שאינו חייב הרשות בידו. א"כ אה"נ שהתורה לא הקפידה שיותר וימחול זכותו. ושם באות קס"ט כ' להוכיח מדברי הראשונים שאין זה התחייבות חדשה, והביא דברי הריטב"א דלעיל ודברי הבכור שור דלעיל, דאם הלווה אינו מתרצה בתנאי זה, המלווה עובר איסור "דהשמר לך", וא"כ אין זו תקנה כלל, ולכן הוצרכו לפרוזבול. וכ' הגרש"ר ז"ל דלדברי הראשונים שלא תירצו כך, משמע דאה"נ המלווה אינו עובר אם הלווה לא מתרצה

האיסור באופן שלא עשה התקנה וכדלקמן. בריטב"א במכות ג': שאל כע"ז לגבי הפרוזבול. למה הוצרך הלל לתקן הפרוזבול הרי אפשר ע"י תנאי. ותירץ ב' שאין כל אדם זוכר התנאי בשעת ההלוואה. ג' אינו רוצה להתנות, שע"ז נראה כמתייאש לגבות החוב בזמנו. ד' נראה שמראה עין רעה משמיטת השביעית. ה' עלולה להשתכח תורת שביעית. אבל בפרוזבול יש זכר לשביעית שנשמע הקול כאשר כולם באים לעשות פרוזבול עכ"ד. [במאירי בגיטין לז': כ' בד"ה כשתקן הלל וכו' דכיון דצריך ב"ד חשוב לפרוזבול, ואין לנו כאלה כל כך, אין אנו מכניסין עצמנו בדין פרוזבול, והרוצה שלא יהא שביעית משמטתו ילוה ע"מ שלא ישמטנו בשביעית עכ"ל].

**אך** אין עוד לתרץ, שהמלווה חושש שהלווה יכחיש שהיה תנאי, בשעת ההלוואה, אך את השטר פרוזבול לא יוכל להכחיש. [ולטעון שלא היתה לו קרקע זה לא שכיח]. דז"א, שהרי המאירי לקמן שם ד"ה תבע וכו' כ' דאם המלווה אמר ע"מ שלא ישמטני [א] ה הכוונה הלווה] שביעית המלווה נאמן, וה"ז כפרוזבול היה לי ואבד עכ"ל]. חזינן שהמלווה נאמן לומר שעשה תנאי.

ו. בבכור שור עמ"ס מכות ג': ג"כ הקשה כך (ופלא קצת שלא הזכיר שהק' כך הראשונים). וכ' דאין לתרץ שלא ידעו הדין של מתנה עמש"ב, דא"כ גם את הפרוזבול לא ידעו. וכשהודיע הלל על הפרוזבול מסתמא גם הודיע על התנאי. ותירץ דלק"מ, דאם הלווה אינו מרוצה בתנאי זה, והמלווה אינו מרוצה אלא בתנאי זה, ומתוך זה נמנע המלווה מלהלוות, מיד עובר המלווה על השמר לך וכו' שאסור להמנע בשביל השביעית. אבל בתיקון הפרוזבולין אין שום איסור דלאו בלווה תליא מילתא והוא מלווה

דהלווה מוחזק. [אך כ' לעיין בשו"ת הרשב"א ח"ב סו"ס רכ"ט (הובא במל"מ פ"ט מטו"נ) דבספק אם היה תנאי במקח, המקח קיים ומפקינן ממ"ק, וא"כ יש לדון גם בכח"ג וצ"ע.]

### מיצד כותבין פרוזבול בלי קרקע כלל

**כתובות נד:** אע"פ וכו' אם רצה להוסיף אפ' ק' מנה וכו'. יעויין בגמ' גיטין לו. דא"א לכתוב פרוזבול אם אין ללוה קרקע, וסגי אפילו בקרקע מושאלת ואפילו קטנה ביותר, ואפילו שיש לערב או לחייב לו משיעבודא דר"נ. והנה כאן בתד"ה אע"פ וכו' ומטעם זה אור"ת שכותבין בהרשאות והקניתי לו ד"א בחצר, אע"פ שאנו יודעים שאין לו קרקע, כיון דמודה שיש לו, הודאת בע"ד כק' עדים דמי עכ"ל. חזינן דהודאת בע"ד מהני לומר שיש לו קרקע ועפ"ז כותבים הרשאות ע"ש. ולפ"ז אם המלוה שאל את הלוה אם יש לו קרקע, והודה בפני עדים שיש לו, וכ' ע"ז פרוזבול, לאחר שעברה שמיטה (ר"ה דשמינית) אינו יכול לבוא ולומר משטה הייתי בך, אלא אמרינן ליה דהודאת בע"ד כק' עדים דמי, ואע"פ שאנו יודעים שאין לו קרקע. וכתבתי לעורר כמובן.

בתנאי זה, ואינו מחוייב להלוותו בלא תנאים. וביאר דלשיטת הקצוה"ח בוודאי אין המלוה יכול לכפות הלוה להתחייב הלוואה חדשה ולכן אם אינו רוצה המלוה עובר. ומזה שלראשונים הנ"ל אינו מחויב להלוותו בלא תנאי, מוכח דאי"ז הלוואה חדשה ע"ש. חזינן דלהני ראשונים אינו חייב להפסיד כספו.

### נפ"מ למכירת שטרות

**הקצוה"ח** שם כ' דל"ש בזה מכירת שטרות, אם התנה כן. דהרי הוי התחייבות חדשה. אך לרמב"ן י"ל דיש כאן מכירת שטרות, דהחוב נשאר.

### מה הדין בספק הלשון שנקט

**לעיל** התבאר דע"מ שלא תשמטני שביעית, שביעית משמטתו. וע"מ שלא תשמטני אתה בשביעית, אין שביעית משמטתו. והם' הגר"א גניחובסקי זצ"ל בספרו תאיר נרי עמ"ס מכות סימן נ"ה מה הדין בספק איזה לשון נקט. וכ' דצ"ל כיון דשמיטה בזה"ז דרבנן, א"כ התנאי קיים מספק, וכמש"כ קמאי דמה"ט המלוה לעשר שנים אין שביעית משמטתו ותליא בב' לשונות, ומדרבנן לקולא. [א. ה ועי"ל



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## האם תפילת יחיד בעשרת ימי תשובה נחשבת כתפילת רבים

ראש השנה ליום הכפורים], מוחלין לו, לא שב בינתים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם, אין מוחלין לו. ומשנין, לא קשיא, הא ביחיד, הא בציבור, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם בכח תשובת היחיד לבטל צרה שיש בה גזר דין בעשרת ימי תשובה כמו ציבור בשאר ימות השנה, וכן הוא בהדיא בחידושי ה"ערוך לנר" (ר"ה יח.) בד"ה התם ביחיד, ואכמ"ל.

### ענף ב' - כותב לדון האם בעשרת ימי תשובה אין היחיד צריך להתפלל עם הציבור

(א) והשתא לפי"ז יש לדון האם בעשרת ימי תשובה אין היחיד צריך להשתדל להתפלל עם הציבור, כיון דאמרינן דתפילת היחיד בעשרת ימי תשובה שווה לתפילת הציבור. ושוב הראוני בחי' הקה"י (ע"ז סימן א') דכתב לאתווי הא דאיתא בגמ' בע"ז (ד:): דאמר רב יוסף, לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה, ודחפו ליה מידחי. ומקשינן, אי הכי, דציבור נמי. ומשנינן, דציבור נפישא זכותיה. ומקשינן, אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא. ומשנינן, כיון דאיכא ציבורא דקא מצלו, [ופירש"י שם, שחרית בכל מקומות, תפילת מוספין הואיל וזמנה כל היום, והיא שיחת שחרית וצהרים, יש שמתפללין אותה בבוקר ויש מאחרין, עכ"ל], לא קא מידחי, עיי"ש.

### ענף א' - מוכיח מכמה דוכתין שתפילת היחיד בעשרת ימי תשובה נחשבת כתפילת רבים

(א) איתא בגמ' בר"ה (יח.) אמר רב שמואל בר אינא משמיה דרב, מנין לגזר דין של ציבור שאינו נחתם. ושיילינן, אינו נחתם, והכתיב "נחתם עוונך לפני". ומשנינן, אלא אע"ג שנחתם - נקרע, שנאמר "כה" אלוקינן בכל קראנו אליו". ומקשינן, והכתיב "דרשו ה' בהמצאו". ומשנינן, התם ביחיד, הכא בצבור. ושיילינן, ביחיד אימת, [ופירש"י שם, מצוי לו, דכתיב "בהמצאו", עכ"ל]. אמר רבה בר אבבה, אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, עיי"ש. והרי מבואר שהחילוק בין ציבור ליחיד לענין שעת רצון לקבלת התפילות, דבציבור כתיב "בכל קראנו אליו", דהיינו שהקב"ה קרוב לענות לציבור בכל ימות השנה, וביחיד כתיב "בהמצאו" שהקב"ה קרוב לענות ליחיד בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ושמעין מינה בפשטות דתפילת יחיד בעשרת ימי תשובה הוי שווה לתפילת הציבור.

(ב) ועוד איתא בגמ' בר"ה (יז:): אמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר "השמן לב העם הזה, ואזניו הכבד, ועיניו השע, פן יראה בעיניו, ובאזניו ישמע, ולבבו יבין, ושב ורפא לו". אמר ליה רב פפא לאבבי, ודלמא לפני גזר דין. אמר ליה, "ורפא לו" כתיב, איזהו דבר שצריך רפואה, הוי אומר זה גזר דין. מתיב, השב בינתים, [ופירש"י שם, בין



ימים שבין ראש השנה ליום כיפור, עיי"ש. והרי מבואר דיחיד בעשרת ימי תשובה כוחו יפה כציבור בכל ימות השנה לענין שתשובתו ותפילתו מתקבלת, [נראה בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ו') בזה], ולפי"ז יש לומר, דלעולם אין תפילת היחיד מתקבלת אלא א"כ מתפלל עם הציבור ממש, והיינו דאמרינן בגמ' בברכות שם, אלא שזהו בכל ימות השנה, אבל יומא קמא דראש השנה שהוא יום ראשון דעשרת ימי תשובה שאף תפילת היחיד מתקבלת, ורק משום דבאותן ג' שעות קמייתא הוא שעתא שעתא דדינא, ודלמא מעייני במעשיו, בזה אמרו דהוי סגי במתפלל בזמן שהציבור מתפללין, שכבר אינו נידון בפני עצמו במיוחד אלא עם הציבור, ולפי"ז אין צריך לחדש דישנן ב' עניינים בקבלת התפילה, והיינו דביחיד ממש נדחית, ובזמן הציבור לא נדחית ולא נשמעת, עיי"ש.

ד) והרי חזינן בדברי הקה"י זצ"ל דסבר דיחיד בעשרת ימי תשובה כוחו יפה כציבור בכל ימות השנה לענין שתשובתו ותפילתו מתקבלת, ומכל מקום אין לו להתפלל ביחידות תפילת מוסף בשלש שעות הראשונות של ראש השנה מחמת

ב) והנה מצינו בדברי התוס' בד"ה כיון דאיכא צבורא דמצלי לא מידחי, דכתבו לאתויי דפירש רבינו תם הא דמשמע הכא דמהני אפילו כשהציבור מתפללין במקום אחר, היינו דוקא דלא מידחי, אבל אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללין, כדאמרינן בפ"ק דברכות (ו.) אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור<sup>א</sup>, עכ"ד. וכתב הקה"י זצ"ל דנראה דכוונתם להא דאיתא בגמ' בברכות (שם) דתניא, אבא בנימין אומר, אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, וגירסת התוס' דידן 'אלא עם הציבור', וכמו דכתב בגליון הש"ס שם.

ג) והנה לעיקר קושיית התוס' דהכא משמע דמועיל הא דמתפלל בזמן שהציבור מתפללין, ובברכות (שם) משמע דדוקא במתפלל עם הציבור תפילתו נשמעת, לכאורה אילולא דברי התוס' היה אפשר לחלק בין עשרת ימי תשובה לשאר ימות השנה, והוא עפ"י הא דמבואר בגמ' בר"ה (יח.) דאמר רבי שמואל בר אינאי אמר רב, דגזר דין של ציבור אע"פ שנחתם נקרע, שנאמר "כה" אלוקינו בכל קראנו אליו". והכתיב "דרשו ה' בהמצאו". ומשינן, התם ביחיד הכא בציבור. וביחיד אימת. בעשרה

א. א) והנה מבואר מדברי התוס' דסברי לחלק בין תפילת יחיד בזמן שהציבור מתפללין במקום אחר לבין תפילה בציבור ממש, והיינו דבתפילה בציבור ממש הוי תפילתו נשמעת, ותפילת יחיד בזמן שהציבור מתפללין אין תפילתו נדחית, ולכאורה צריך ביאור בהא דאמרינן דהמתפלל ביחיד בזמן שהציבור מתפללין אין תפילתו נשמעת אלא רק אינה נדחית בלבד, [נראה בדברי הקה"י (שם) דכבר עמד בזה, ואכמ"ל].

ב) ונראה לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (לב:) דאמר רבי אלעזר, מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר "גם כי אזעק ואשווע שתם תפילתי", ואע"פ ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר "שמעה תפילתי ה' ושוועתי האזינה, אל דמעתי אל תחרש", ונפירש"י שם, מדלא כתיב את דמעתי תראה, שמע מינה נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר מדברי רש"י דאדם הבוכה בתפילתו הוי התפילה נכנסת לפני הבורא יתברך, ורק אכתי צריך להתפלל שהתפילה תתקבל לפניו, ולפי"ז נראה דזהו המכוון בהא דאמרינן דהמתפלל בזמן שהציבור מתפללין אין התפילה נשמעת, אלא רק אינה נדחית מלפניו יתברך, והיינו דהתפילה נראית לפניו יתברך, ורק הוי צריך להתפלל שתהא נשמעת, והיינו שתתקבל תפילתו, ואפשר דזהו הטעם שתקנו לומר קדיש 'תתקבל צלותא' דמתפללין שהתפילה שהתפללו בשמונה עשרה תקבל לפניו יתברך, ודו"ק היטב.

"כה' אלוקינו בכל קראנו אליו", והכתיב "דרשו ה' בהמצאו", ומשנינו, התם ביחיד, הכא בציבור. ושיילין, ויחיד אימת. אמר רבה בר אבוח, אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, עיי"ש. והרי חזינן ששקולה תפילת היחיד להתקבל בעשרת ימי תשובה כתפילת הציבור בכל השנה, ומשום כך היה נראה שמי שקשה לו לכווין כל כך כשמתפלל עם הציבור, וכשהוא מתפלל ביחידות הוא מכווין טוב יותר, שעדיף היה לו להתפלל ביחידות בימים אלו שתפילת היחיד שקולה כתפילת הציבור, ויש שנהגו משום כך להתפלל בימים אלו ביחידות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל שאדם יודע בעצמו שמכווין יותר בזמן שמתפלל ביחיד, א"כ עדיף לו שיתפלל ביחידות.

**(ב)** ועפי"ז העיר חכ"א שיחי' דלמאי דחזינן בדברי רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דכח תפילת היחיד שווה לכח תפילת הציבור בעשרת ימי תשובה, כיון שהקב"ה קרוב אף ליחידים בימים הללו, א"כ נראה שהוא הדין בחולה דהוי כח תפילתו שווה לכח תפילת הציבור בזמן מחלתו, והוא למאי דאיתא בגמ' בשבת (יב:) אמר רבה בר בר חנה, כי הוה אזלינן בתריה דרבי אלעזר לשיולי בתפיחה, זימנין אמר, [ופירש"י שם, בלשון קדש, וזימנין אמר לה בלשון ארמי, עכ"ל], המקום יפקדך לשלום. וזימנין אמר, רחמנא ידכרינך לשלום. ושיילין, היכי עביד הכי, והאמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי. ואמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי. ומשנינן, שאני חולה דשכינה עמו, [ופירש"י שם, ואין המתפלל צריך שיזדקק לו מלאכי השרת להכניס תפילתו לפנים מן הפרגוד, עכ"ל], דאמר רב ענן אמר

דהוי זמן דין, ואפשר שתדחה תפילתו, ומכל מקום הוי סגי להתפלל בשעה שהציבור מתפללין כדי שלא תדחה תפילתו, ולא בעינן דוקא להתפלל בציבור ממש, ומשמע בפשטות מדבריו דדוקא בראש השנה אין להתפלל ביחיד בשלש שעות הראשונות של היום משום דהוי עידן ריתחא, אבל בלאו הכי שפיר הוי מצי להתפלל ביחיד במקום הצורך בעשרת ימי תשובה, וצריך עיון בדעתו לדינא.

**(ה)** ואולם שוב אמר לי חכ"א שיחי' לחלק דאף דבעשרת ימי תשובה ישנה שעת רצון ביחיד כמו בציבור, מכל מקום בציבור ישנו כח הציבור, והיינו שזכויות כלל הציבור מצטרפות לקבלת התפילה, עכ"ד. ולפי"ז אכתי נראה לחלק דכל שמתפלל על דבר דאין צריך זכויות מיוחדות, וכגון בדבר דלא איתרע מילתא, והיינו שמתפלל על חולה שאינו מסוכן או שיתמיד בבריאותו, א"כ הוי סגי בימים אלו אפילו בתפילת יחיד, אבל אם מתפלל על דבר שצריך זכויות מיוחדות, וכגון בדבר דאיתרע מילתא שמתפלל על חולה מסוכן, או על אשה שלא נפקדה שנים רבות, א"כ אין לו להתפלל אלא בציבור בלבד, ודו"ק.

**ענף ג' - מביא דעת רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דהוי מצי יחיד להתפלל ביחידות בעשרת ימי תשובה במקום הצורך**

**(א)** והנה שוב הראוני בשו"ת אור לציון (חלק ד' פרק ו' סעיף ט') דכתב לאתויי דברי השו"ע (אור"ח סימן תר"ב סעיף א') דכתב דבכל הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים מרבית בתפילות ותחנונים, עכ"ל. ויש לידע שהתפילה בימים אלו מקובלת ביותר, וכדאיתא בגמ' בר"ה (יח.) שנאמר

צריך להתאמץ להתפלל בציבור, שהרי שכינה למעלה מראשו, והו"ל כיחיד בעשרת ימי תשובה, וכציבור בכל ימות השנה.

### ענף ד' - מבאר דהנפק"מ לדינא האם יחיד יכול לומר תפילות בלשון ארמי בעשרת ימי תשובה

(א) והנה לפי"ז לכאורה תיקשי בהא דראיתי בספר "חזון עובדיה" (ימים נוראים - עמ' י"א הלכה י"א) דכתב דהסליחות שנתקנו בלשון ארמית, אין ליחיד לאומרם, מפני שאין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי, אבל כשיש עשרה מישראל אין הציבור זקוק לעזרת מלאכי השרת, כי השכינה עמהם<sup>2</sup>, עכ"ד.

רב, מנין ששכינה סועד את החולה, נפירש"י שם, סומך בתשות כחו, ומשום רבינו יעקב סוער תרגומו של פוקד, כלומר מבקר, כמו "ואת אחיך תפקוד לשלום", ומתרגמין 'ואת אחיך תסער לשלם', ולהך לישנא גרסינן אל תיקרי יסעדנו אלא יסערנו, עכ"ל<sup>1</sup>, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש דוי". תניא נמי הכי, הנכנס לבקר את החולה, לא ישב לא על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף ויושב לפניו, נפירש"י שם, מאימת שכינה, כאדם היושב באימה ואין פונה לצדיק, עכ"ל<sup>2</sup>, מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש דוי". ואמר רבא אמר רבין, מנין שהקב"ה זן את החולה, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש דוי", עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה דלעולם אף חולה אינו

ב. א) הנה לכאורה צריך ביאור דכיון שאין מלאכי השרת נזקקין לתפילה בלשון ארמי, אי הכי אמאי תקנו לומר תפילה בלשון ארמי כלל ועיקר, ואין לומר דהטעם כהא דמצינו בדברי התוס' (ברכות ג.) בד"ה ועונין, דכתבו דנראה דהטעם דתקנו קדיש בלשון ארמי, כדאמרין בסוף סוטה (מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיאה שמיא רבא דבתר אגדתא, שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה, ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש, לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם, עיי"ש. ולפי"ז הוא הטעם דתקנו תפילות בלשון ארמי כדי שיבינו עמי הארץ. דאי הכי היה להן לתקן כל התפילה בלשון ארמי.

ב) ושוב מצאתי בספר "בניהו בן יהוידע" (שבת יב:) בד"ה היכי עביד הכי, דכתב דהנה לפי החרדה הזאת שחרד הש"ס על רבי אלעזר היכי עביד הכי, הדבר יפלא על כמה תפילות ותחינות שיש בידינו בלשון תרגום, דלפי"ז קשה למה תיקן ר' שמעון בר יוחאי תפילה בעת הוצאת ספר תורה 'ברוך שמיא דמארי עלמא' בלשון תרגום, וכן יש להתפלא בנוסח רחמנא שתקנו כנסת הגדולה בסליחות על סדר אלפא ביתא בלשון תרגום, וזה הנוסח של 'רחמנא' הוא גדול מכל שאר הסליחות, וכן מקומו יגיד על מעלתו, כי נאמר ראשון לכולם, ועוד תיקנו בסוף הסליחות 'מרנא דבשמיא' ו'מחי ומסי' בלשון תרגום. והנה מלבד זה יש להקשות נמי על לשון זוהר הקדוש ותיקונים ואידרא למה דברו בהם בלשון תרגום, והלא כל דברי התנאים במשנה וברייתא בלשון הקודש אמורים.

ג) ונראה לי עפ"י מה שכתב רבינו האר"י ז"ל בספר הכוונות בענין הקדיש הטעם שנאמר בלשון תרגום, מפני שהקליפות מבינים בלשון תרגום, ובהיותנו אומרים השבח הגדול והקדוש הזה בלשון שהם מבינים אותו, אז הם נכנעים ואינם עולים וכו', עיי"ש. ולפי"ז נראה דלכך דיבר רשב"י כל הסודות ורזין עילאין בלשון תרגום שמבינים הקליפות כדי להכניע הקליפות, כי כח רזין עילאין הוא רב מאד, ובשמעם דברים עליונים אלו שאומרים התחתונים הם נכנעים. ובזה מובן הטעם מה שייסד רבינו האר"י ז"ל פיוטין בשבת בלשון תרגום, מפני שמדבר בהם ברזין עילאין, ואז נכנעים הקליפות בשמעם רזין עילאין אלו, ובפרט שהוא יום שבת, ולפי"ז אף הקושיא הנזכרת בנוסח 'רחמנא' שבסליחות אתי שפיר, שתיקנו אותה בלשון תרגום שיבינו הקליפות, מפני שבנוסח זה אומרים תחילה 'אידיכר לן קיימיה דאברהם ויצחק וכו'', ובזה יועיל שלא יתקנאו הקליפות בעד שאר סליחות שאומרים בהם כמה בקשות, מפני כי תחילת הכל אנו אומרים שאין מכם

(ב) והנה ב"מקורות" (אות י') כתב להעיר בדברי ה"כף החיים" (סימן תקפ"א ס"ק כ"ו) דהקשה דמה בכך אם לא יבינו המלאכים, והרי גם מי שלשונו לשון ארמית ושואל צרכיו מה' יתברך נשמעים דבריו, שנאמר "כה" אלוקיני בכל קראנו אליו", שישאל שואלים צרכיהם מה' יתברך בלא שום אמצעי ומתקבלת תפילתם וכו', עכ"ל. דאשתמטיתיה דברי הגמ' בשבת (יב:): דאמרינן בהדיא שיחיד שאינו חולה אין לו לשאול צרכיו בלשון ארמי. ועוד דמצינו בגמ' בר"ה (יח.) דמוקמינן האי קרא ד"בכל קראנו אליו" מיידי בציבור ולא ביחיד. וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ו') דכתב דאף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר

"דרשו ה' בהמצאו", כמה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקים בלב שלם הם נענין, שנאמר "כה" אלהינו בכל קראנו אליו", עכ"ל. ועוד ראה בגמ' בסוטה (לג.) דאמרינן דתפילה בכל לשון דרחמי היא, כל היכי דבעי מצלי. ומקשינן, ותפילה בכל לשון, והאמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי. לא קשיא, הא ביחיד, [ופירש"י שם, צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו, דכתיב "הן אל כביר לא ימאס", אינו מואס בתפילתן של רבים, עכ"ל], הא בציבורי, עיי"ש. והרי מבואר מדברי מרן פאר הדור זצוק"ל דכל קושייתו בדברי ה"כף חיים" כיון דלא כתיב האי קרא ד"בכל

מעשינו אנחנו באים לבקש ולהתחנן, אלא רק בזכות אבותינו ושאר צדיקים כורתי ברית, ולכן בסוף הסליחות שאנו אומרים שאנחנו מתחננים כעבדא דמתחנן למאריה וכו', ולא בכח מעשינו, גם זה נתקן בלשון תרגום לסתום פה המקטרגים, וכן נוסח "יהא רעוא" שאומרים קודם סעודה נתקן בלשון תרגום, מפני שכל בקשה זו היא מיוסדת בעבור השתלשלות השפע למעלה במידות העליונות, ודרך אגב אנחנו מבקשים לעצמינו בסוף הדברים, והנה הקליפות בשמעם שאנחנו מתפללים בעד מידות העליונות נכנעים ולא יתקנאו ולא יקטרגו עלינו, ועל נוסח 'ברוך שמיא דמאריה עלמא' יש ליישב, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. [ועוד ראה בדברינו לקמן (ענף ה' אות ב') בשם שו"ת תורה לשמה בזה, ואכמ"ל].

ג. א) והנה אגב אבוא האיר בהא דראיתי בדברי מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל (עמ' י"ג) דכתב לאתווי דבשו"ת חיים שאל (חלק ב' סימן י"א) דכתב דנודע כי כל ענייני התפילות בנוי ומיוסד על אדני רזי עולם, כמו שנראה מספר ה"זוהר הקדוש" ומכתבי רבינו האר"י זצ"ל דהכל מתוקן ומסודר בכוונות עליונות, ורבותינו ז"ל תיקנו שיאמרו ההלל אחר תפילת שמונה עשרה לסוד נכמס, ואנן הדיוטות אנן, ולא ידענו אי אמירת הלל זה מישך שייך במקום הזה. ובה תבין מה שאמרו בגמ' בברכות (כח:): אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שידוע לתקן ברכת המינים, עמד שמואל הקטן ותקנה. ולכאורה יפלא על גדולי ישראל רבן גמליאל וחכמים, מה חכמה זו לתקן דברות שתיים בלשון הקדש, ומה קאמר רבן גמליאל כלום יש אדם וכו', והלא התינוקות שידועים לשון הקדש יכולים בנקל לתקן אותה. אמנם להיות כל אות ואות מהברכות סוד שתלו ביחוד וזיווג המידות, לכן צריך חכם גדול ורוח הקדש שורה עליו לכווין הדברים לפי סודן, לידע פגם המינים והמשכת האורות לרחות יניקת הסטרא אחרא וכיוצא דברים העומדים ברומו של עולם, והיינו דקאמר רבן גמליאל כלום יש אדם וכו', עיי"ש.

ב) ועפ"י נראה לבאר בהא דמצינו בתפילות דראש השנה שתקנו אנשי כנסת הגדולה להתפלל בתפילת שמונה עשרה בנוסח ברכת 'האל הקדוש' לומר 'כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ', ואפשר דאנשי כנסת הגדולה כיוונו ברוח קודשם בנוסח התפילה על הדור האחרון קודם ביאת גואל צדק שתהיה ממשלת זדון בארץ הקדוש, וע"ז תקנו שנתפלל שהקב"ה יעביר ממשלת זדון, שהרי קודם לכן לא היתה ממשלה בישראל, ודו"ק.

השרת להכניס תפילתו לפני מן הפרגוד, והשתא לפי"ז הו"ל למרן מלכא זצ"ל לומר דאף יחיד הבוכה בזמן אמירת הסליחות הוי רשאי לומר תפילות הללו בכל חודש אלול, וג"ז צע"ק.

### ענף ה' - בדעת רבינו ה"אור לציון" באמירת סליחות בלשון ארמי ביחיד

(א) ובאמת שוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ד' - מקורות פרק א' הלכה ב') דכתב דנראה דהרוצה לומר ביחידות את הסליחות שבלשון ארמי, הוי רשאי לאומרן, שאף אם נאמר שהמלאכים לא יעבירו את הבקשות משום שאין מכירין בלשון ארמית, הרי על כל פנים ודאי שלא יזיק במה שיאמר את הסליחות, שהרי אין איסור לאומרן, וא"כ אפשר שתהיה באותו זמן עת רצון, והתפילות תתקבלנה אף בלא אמצעות המלאכים, ואף אפשר שתהיה לו זכות מצד עצמו ותתקבל תפילתו, וראה אף בשו"ת תורה לשמה (סימן מ"ט) שכתב שהאומר סליחות ביחיד אינו צריך לדלג נוסח 'רחמנא', ורק ידלג בקשות שהם בסוף הסליחות, ועוד כתב שבעת רצון אין היחיד צריך סיוע, עיי"ש.

(ב) והנה שוב בינתי בשו"ת תורה לשמה (שם) דנשאל למה בסליחות תקנו אותה בלשון הקודש של המקרא, וקצת ממנה תקנו בלשון תרגום, וכמו שאמרו 'רחמנא אדכר לן וכו'', וכן בסוף הסליחות יש בקשות בלשון תרגום 'מרנא דבשמיא' 'מחי ומסי', ומאחר דלשון הקודש עדיף יתקנו הכל בלשון הקודש. גם עוד יש לשאול כי מצאנו כתוב שאין היחיד אומר אותם דברים האמורים בלשון תרגום שבסוף הסליחות אם הוא מתפלל סליחות ביחיד, ולא ידענו למה לא הזהירו גם על אמירת 'רחמנא'. גם עיקרא דמילתא תמיהה לן כי לא ידענו מה הפרש

קראנו" בציבור ולא ביחיד, ומשמע דאם האי קרא הוה קאי על יחיד, אי הכי שפיר הוי מצי יחיד לומר תפילות בלשון ארמי.

(ג) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי למאי דמוכח בגמ' בר"ה (שם) דבעשרת ימי תשובה הוי שווה תפילת היחיד לתפילת הציבור, אי הכי אמאי לא כתב לדינא דהא דאין לומר נוסח הסליחות ביחיד בלשון ארמי דוקא בחודש אלול בלבד, אבל בעשרת ימי תשובה שפיר דמי לומר תפילות אלו אף ביחיד, לפי שאינו נזקק לעזרת המלאכים דומיא דציבור, ועוד דאם הוי היחיד חולה המוטל על מטתו הוי יכול לומר תפילות אלו בכל חודש אלול, ואף יחיד המתפלל ליד חולה דשכינה למעלה ממטתו הוי רשאי לומר תפילות הללו בכל חודש אלול, וכהא דחזינן דרבי אלעזר היה מתפלל על החולה בלשון ארמי בפניו מחמת דהשכינה למעלה ממטתו, וצע"ק.

(ד) ועוד לכאורה תיקשי בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבת (שם) דאמרין דשאני חולה דשכינה עמו, ופירש"י שם, ואין המתפלל צריך שיזדקק לו מלאכי השרת להכניס תפילתו לפנים מן הפרגוד, עיי"ש. והשתא לפי"ז תיקשי למאי דאיתא בגמ' בברכות (לב:) דאמר רבי אלעזר, מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר "גם כי אזעק ואשווע שתם תפילתי", ואף על פי ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר "שמעה תפילתי ה' ושועתי האזינה, אל דמעתי אל תחרש, נפירש"י שם, מדלא כתיב את דמעתי תראה, שמע מינה נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו, עכ"ל, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דהמזיל דמעות בתפילתו הוי בכח הדמעות להכניס תפילתו לפנים מן הפרגוד, והו"ל דומיא דחולה דאינו צריך שיזדקק לו מלאכי

יש בזה בין יחיד לציבור, ולא מצינו הפרש בין יחיד לציבור אלא בדברים שבקדושה דוקא, ואלו בקשות הם גם 'ברוך שמי' שאומרים בהוצאת ספר תורה, וגם תפילת הפרנסה של 'יהא רעוא', ולפי"ז עדיף לאומרם היחיד בלשון הקודש וכו', עיי"ש.

(ג) תשובה: איתא בגמ' דסוטה (לג.) תפילה רחמי היא, כל היכא דבעי מצלי. ומקשינן, ותפילה בכל לשון, והאמר רבי יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דכל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי. לא קשיא, הא ביחיד, הא בציבור. ופירש"י יחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו, דכתיב "הן אל כביר לא ימאס", אינו מואס בתפילתן של רבים, עיי"ש. והשתא מזה תבין הטעם שייסדו בסליחות קצת בקשות בלשון תרגום, כי הסליחות נתקנו לציבור להורות שהציבור כוחם גדול, והן "אל כביר לא ימאס" שאין צריכין לסיוע ממלאכי השרת, אך יסדו רובם בלשון הקודש, משום דבאמת לשון הקודש עדיף טפי.

(ד) ובזה תבין ממילא הטעם שאין היחיד שואל בלשון תרגום, כי היחיד צריך

לסיוע של מלאכי השרת. ואם תאמר, ואם יאמר מה בכך. זה אינו, כי בזה מתקנאים בו המלאכים למעלה, כי יאמרו זה יחיד ושואל צרכיו בלשון תרגום ולא בלשון הקודש, משמע שסומך על עצמו שהוא צדיק גמור, ותפילתו חשובה כתפילת ציבור שאין צריכין לסיוע, נראה מה מעשיו, ובזה נזכרים עוונותיו, על דרך שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות נה.) שלושה מזכירין עוונותיו של אדם, קיר נטוי, ועיון תפילה וכו', מיהו אם אומר סליחות ביחיד, אינו צריך לדלג נוסח 'רחמנא', מפני שכל הסליחות היא בלשון הקודש, וקודם זה ואחר זה הוא אומר בלשון הקודש הרבה בקשות, על כן לא איכפת בזה, ולא יתקנאו בו, ורק אותן בקשות שהם בסוף הסליחות ידלגם, ואפשר מה שבחרו לתקן 'רחמנא' וכו' בלשון תרגום, מפני דאלפא ביתא זו היא כנגד בחינה עליונה מאד מאד, כנודע בספרי המקובלים ז"ל, לכן לא חשו בזה וכו', ועדיין צריך להתיישב בזה.

(ה) ומה ששאלתם על 'ברוך שמי דמרי עלמא', הנה זה נתקן בהוצאת ספר תורה, ואין הוצאת ספר תורה אלא בציבור, ואפילו שהיחיד לבדו אומר לא איכפת מאחר דאיכא ציבור<sup>ד</sup>. ועוד הוצאת ספר תורה הוא עת רצון וכנזכר בזוהר, ועת רצון שאני,

ד. א) הנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן קכ"ד סעיף י"א) דכתב דאם בעוד האדם מתפלל סיים שליח ציבור ברכה, וקודם שכלתה עניית אמן רוב הצבור סיים זה תפילתו, עונה עמהם אמן. הגה: ואפילו אם לא שמע הברכה כלל, רק שומע צבור עונים אמן ויודע על איזה ברכה קאי, יענה עמהם, וכן בקדיש וקדושה וברכו, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק מ"ו) היינו, דכל שלא סיימו רוב הצבור לענות עונה עמהם, אע"פ שלא שמע כלום מפי השליח ציבור, עיי"ש.

ב) ועוד מצינו בשו"ע (שם סימן קכ"ה סעיף א') דכתב דאין הצבור אומרים עם שליח ציבור נקדישך, אלא שותקין ומכוונים למה ששליח ציבור אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ג') דיחיד שאמר 'קדוש קדוש קדוש' ועדיין השליח ציבור היה ב'וקרא זה אל זה', יש אומרים דלא יצא, וצריך לענות פעם אחרת, והטעם פשוט דצריך לענות בי עשרה כאחד, וכן יש ליהדר גם כן שלא יאחר לומר את הקדושה אחר הקהל, עיי"ש.

ג) והנה ב"ביאור הלכה" (שם) בד"ה אלא שותקין, כתב מסתפקא לענין שליח ציבור אם הוי מחוייב גם כן

ושואל צרכיו בלשון תרגום ולא בלשון הקודש, משמע שסומך על עצמו שהוא צדיק גמור, ותפילתו חשובה כתפילת ציבור שאין צריכין לסיוע מאיתנו, נראה מה מעשיו, ובזה נזכרים עוונותיו, ודו"ק.

(ז) ואולם שוב חושבני לצדד קצת, והיינו למאי דמצינו בדברי התוס' (שבת יב:): בד"ה שאין, דכתבו דהמלאכים יודעין מחשבה שבלב כל אדם, עיי"ש. והשתא לפי"ז מצינו לצדד דיחיד המתפלל בלשון ארמית לאו בכל גוונא הוי מעורר על עצמו קטרוג מצד המלאכים, והוא למאי דמצינו בדברי ה"אור לציון" דכתב לבאר בטעם ההיתר ליחיד להתפלל בלשון ארמית, דאפשר שתהיה באותו זמן עת רצון, והתפילות תתקבלנה אף בלא אמצעות המלאכים, ואף אפשר שתהיה לו זכות מצד עצמו, ותתקבל תפילתו, עכ"ד. והשתא לפי"ז מצינו לומר דאם היחיד מתפלל בארמית משום שסומך דאפשר שתהיה לו זכות ותתקבל תפילתו, א"כ הוי מעורר קטרוג מצד המלאכים שיודעין מחשבתו, שאומרים בא נראה מה מעשיו, ובזה נזכרים עוונותיו, אבל אם היחיד מתפלל בארמית משום דאפשר

ולחכי רשב"י היה אומר תפילה זו בלשון תרגום להורות על מעלת העת ההיא שהיא עת רצון, ואין צורך לסיוע גם היחיד. ועוד יש לצדד ולומר, דכל שהוא עת רצון אין היחיד צריך לסיוע מלאכי השרת לצורך עליית תפילתו, והרי היא עולה בלא סיוע, וכיון שעולה בלא סיוע, יש לומר דעדיף טפי שלא ירגישו מלאכי השרת בדברים אלו שהתפלל לקוננו, ודברים אלו יהיו בין האדם ובין קונו כדי שלא יקטרגו על השפע שמשפיע לו ה' יתברך בתפילה זו, ולכן עדיף טפי לאומרה בלשון תרגום וכו', עיי"ש.

(ו) ועפי"ז נראה להעיר בהא דכתב מרן ה"אור לציון" זצ"ל שאף אם נאמר שהמלאכים לא יעבירו את הבקשות משום שאין מכירין בלשון ארמית, הרי על כל פנים ודאי שלא יזיק במה שיאמר את הסליחות, שהרי אין איסור לאומרן, ומשמע בפשטות מדבריו דלעולם אין חסרון לומר תפילות בארמית, ולא דוקא סליחות, ואף דאין מלאכי השרת נזקקין לו, מכל מקום אם לא יועיל - אף לא יזיק לו, ואולם בדברי ה"תורה לשמה" נתבאר בהדיא דאין לומר תפילות בלשון ארמית מחמת דמלאכי השרת מתקנאים בו, מחמת שאומרים זה יחיד

לומר 'קדוש וברוך' בשווה עם הציבור, כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל, דהא אומר נקדש וכו', והיאך יאמר אחר כך שלא בעשרה. ואין לומר, דכיון דהשליח ציבור עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כציבור. זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו 'קדוש וברוך', ואפשר דכיון דקיי"ל (סימן ק"ד סעיף ז') דהעומד בתפילה ישתוק ויכווין למה שאומר שליח ציבור כדי לצאת בזה, חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה, ויכול לומר אפילו אחר כך, ואם מתחיל השליח ציבור או שאר יחיד לומר 'קדוש' קודם שנגמר ציבור אמירתם, בודאי חשוב כציבור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דבשליח ציבור הוי מספקא ליה האם הוי מצי לומר 'קדוש' אחר שסיימו הציבור אמירתו או לאו, ומאידיך בציבור עצמו הוי פשיטא ליה דלא מצי לומר לאחר שסיימו הציבור אמירתו.

(ד) והנה מצינו ב"תורה לשמה" דכתב דאפילו השיחיד לבדו אומר אמירת 'ברוך שמה' לא איכפת מאחר דאיכא ציבור, ושומעין מינה דכל שאומר אמירת 'ברוך שמה' במקום שנמצא הציבור, הוי חשיב בכלל אמירתו בציבור דמלאכי השרת נזקקין לו, ולפי"ז יש לעיין האם דעתו דאף באמירת דבר שבקדושה דבעינן עשרה לצורך אמירתו הוי מצי לאומרו במקום הציבור או לאו. ונראה בפשטות דיש לחלק בין אמירת דבר שבקדושה דהוי חמיר טפי מאמירת תפילה בארמית, ודו"ק.

שתהיה באותו זמן עת רצון, א"כ אינו מעורר קטרוג מצד המלאכים כלל ועיקר, ודו"ק.

(ח) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דראיתי בספר "בניהו בן יהוידע" (שבת שם) בד"ה אין מלאכי השרת מכירים בלשון ארמי, דכתב לאתויי קושיית התוס' דידן דאפילו מחשבה שבלב האדם יודעין, והיאך אין מכירין לשון ארמי, והקשה ב"פתח עינים" דמוכח מהכתובים ומאמרי רבותינו ז"ל דאין יודע המחשבות אלא הקב"ה לבדו. ונראה לי, דמחשבה של אדם בדברים שהוא מוציא בפיו יודעים מלאכי השרת, כי כיון שהדברים אלו מוציאים בפיו יכולים להשיג על ידי קדושתם, מה מחשב בלבו בדברים אלו, אך מחשבה גרידה שמחשב בלבו, ואין מוציא הדברים בפיו, לא יכיר בזה אלא הקב"ה לבדו, והוא חילוק נכון וישר, עיי"ש. ולפי"ז נמצא דלעולם אין למלאכים לידע מחשבתו האם תולה בזכות עצמו או תולה בשעת רצון, וא"כ לעולם הוי מקטרגים על היחיד המתפלל בלשון ארמי, ואולם מאידך מצינו לצדד דכיון דאין יודעין מחשבתו

דאפשר דתולה בשעת רצון, א"כ לעולם אין מקטרגין על היחיד המתפלל בלשון ארמי, ויש לפלפל.

(ט) והשתא נבוא לנידון דידן בהא דכתב רבינו ה"אור לציון" בסיום דבריו לאתויי דברי ה"תורה לשמה" דכתב שבעת רצון אין היחיד צריך סיוע מהמלאכים, עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור הרי עד כאן לא כתב ה"תורה לשמה" רק לענין אמירת 'ברוך שמי' דכל שהוא עת רצון אין היחיד צריך לסיוע מלאכי השרת לצורך עליית תפילתו, ואי הכי מה השייכות לאמירת הסליחות בארמית ביחיד כלל ועיקר.

(י) ונראה לבאר דרבינו ה"אור לציון" נתכוון לומר דחודש אלול שבו נאמרים הסליחות הוי שעת רצון, ולפי"ז נמצא דהוי טעם נוסף דהוי מצי יחיד לומר את הסליחות בארמית מחמת דהוי שעת רצון, ולפי"ז כל שכן בעשרת ימי תשובה דהוי תפילת היחיד שווה לתפילת הציבור, דהוי מצי יחיד לומר את הסליחות בארמית, ודו"ק.

## בענין גדר המצוה לשמח את אשתו במועד

אמוראי האם הוי מצי לשמחה ביין, או דלמא בעינן דוקא לשמחה בבגדים, שדעת חכמים שמצוה לשמח את אשתו ביין, ודעת רבי יהודה שמצוה לשמח את אשתו בבגדי צבעונין או בבגדי פשתן מגוהצין.

(ב) ונראה לבאר מחלוקתם דפליגי בגדר המצוה שחייב אדם לשמח את אשתו ובני ביתו, דדעת חכמים דהמצוה לשמח את אשתו בכל דבר הגורם לידי שמחה, ולאפוקי דאין צריך לשמחה דוקא בדבר המיוחד לה לשמחה, אלא דממילא שמעינן מינה דכל שכן דהוי מקיים מצות שמחת אשתו בבגדים

ענף א' - האם הוי מצי לקיים מצות שמחת אשתו במועד אף שלא בבגדי צבעונין

(א) איתא בגמ' בפסחים (קט). חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר "ושמחת בחגך". ושיילינן, במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. ושיילינן, אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי. תני רב יוסף, בבבל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין, עיי"ש. והרי מבואר דמצות עשה מהתורה לשמח את אשתו ברגל, ופליגי



בשתיית יין, וכן מובא בגמ' התם דחומא דביתיה דאביי דבקשה שיפסקו לה יין במזונותיה אחר פטירתו, ושמע מינה דהיו שותות יין בזמנן, ורק לא היו נותנין לאשה שאינה רגילה שלא בפני בעלה, משום שהיין הוא מרגילה לתאוות תשמיש.

ג) ואולם דעת רבי יהודה דהמצוה לשמח את אשתו דוקא בדבר המיוחד לה לשמחה, ולאפוקי דאין לשמחה בכל דבר הגורם לידי שמחה, ולפיכך הוא צריך לשמח את האשה דוקא בבגדי צבעונין או בבגדי פשתן מגוהצים, ולאפוקי דאינו יוצא ידי חובה בנותן לה לשתות יין, שהרי אי"ז שמחה המיוחדת דוקא לאשה.

ד) ועפ"ז נראה ליישב בהא דלכאורה תיקשי ממאי דאיתא בגמ' בכתובות (סה.) בענין

דהוי דבר המיוחד לה לשמחה, ולפי"ז כיון דכתיב "ויין ישמח לבב אנוש", למימרא דאין מביא את האדם לידי שמחה, אי הכי שפיר הוי מצי לקיים מצות שמחה באשתו אף בשתיית יין. ואין לדחות דעד כאן לא שייכא מצות שמחה ביין רק באיש הרגיל בשתייתו, אבל לא באשה שאינה רגילה בשתייתו, שהרי מצינו בגמ' בכתובות (סה.) דאמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל, רגילה - נותנין לה כוס אחד, שאינה רגילה - נותנין לה שני כוסות. ושיילינן, מאי קאמר. אמר אביי, הכי קאמר, רגילה בפני בעלה - שני כוסות, שלא בפני בעלה - נותנין לה כוס אחד. אינה רגילה - בפני בעלה אלא כוס אחד, שלא בפני בעלה - אין נותנין לה כל עיקר, עיי"ש. והרי מבואר שהיו רגילין ליתן לנשים לשתות יין, ועל כרחין למימר דמיירי דחפיצה

ה. א) ועפ"ז אתי שפיר בהא דלכאורה תיקשי במאי דאיתא בגמ' בקידושין (לד:) דמקשינן, ואידילפינן מתפילין לפטורא, [נפירש"י שם, אמתני' לעיל פריך, דגמר כל מצוות עשה שהזמן גרמא מתפילין לפטור את הנשים בבנין אב, דמה מצינו בתפילין, עכ"ל], נילף משמחה לחיובא, [נפירש"י שם, נילף בנין אב במה מצינו משמחה, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות, עכ"ל]. אמר אביי, אשה בעלה משמחה, [נפירש"י שם, אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה, קרי ביה ושימחת, עכ"ל]. ומקשינן, אלמנה מאי איכא למימר, [נפירש"י שם, הא כתיב בה שמחה, דכתיב (דברים פרק ט"ז) "והגר והיתום והאלמנה", עכ"ל]. ומשנינן, בשרויה אצלו, [נפירש"י שם, לא נצטוויה היא, אלא בעניה הכתוב מדבר, ונצטווה מי שהיא שרויה אצלו לשמחה משלו במאכל ומשתה וכלי פשתן, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאף אלמנה הוי מצוה על אחרים ששרויה אצלו לשמחה במועד.

ב) ולכאורה תיקשי דהניחא לדעת רבי יהודה דסבר דמצוה לשמח אשה בבגדי צבעונין, אתי שפיר דאף אלמנה מצוה לשמחה בבגדי צבעונין, אלא לדעת חכמים דמצוה לשמחה ביין, אי הכי תיקשי למאי דאיתא בגמ' בכתובות (סה.) דאמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל, רגילה - נותנין לה כוס אחד, שאינה רגילה - נותנין לה שני כוסות. ושיילינן, מאי קאמר. אמר אביי, הכי קאמר, רגילה בפני בעלה - שני כוסות, שלא בפני בעלה - נותנין לה כוס אחד. אינה רגילה - בפני בעלה אלא כוס אחד, שלא בפני בעלה - אין נותנין לה כל עיקר. תנא, כוס אחד יפה לאשה, שנים - ניוול הוא, שלשה - תובעת בפה, ארבעה - אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת. אמר רבא, לא שנו אלא שאין בעלה עמה, אבל בעלה עמה לית לן בה, עיי"ש. והרי מבואר דאינה רגילה שאינה בפני בעלה אין נותנין לה אפילו כוס אחד, ואי הכי אלמנה שאינה רגילה בשתיית יין דאין נותנין לה אפילו כוס אחד, א"כ לכאורה תיקשי היאך הוי מצי לשמחה במועד כלל ועיקר.

ג) ואולם השתא למאי דאמרין בדעת חכמים דלא אתו למימר דמשמחה דוקא ביין בלבד, אלא אתו להקל דסגי לשמחה בכל מידי דמשמח, ולא דוקא בדבר המיוחד לשמחת האשה, ולעולם שפיר הוי מצי לקיים מצות שמחה בדבר המיוחד לשמחת האשה בבגדי צבעונין, ואי הכי נמצא באלמנה דהוי מצי לשמחה בבגדי צבעונין, והוא הדין באשה דהוי מואסת בשתיית יין דהוי מצי לשמחה בבגדי צבעונין.

חיובי הבעל כלפי אשתו, דאמרינן דנותן לה כיפה לראשה, וחגור למתניה, ומנעלים ממועד למועד. אמר רב פפא לאביי, האי תנא שליח ערטלאי, ורמי מסאני, [ופירש"י שם, מופשט וערום, שאין לו חליפות בגדים אלא משנה לשנה, ומנעלים קאמר ממועד למועד, ושאר בגדים לא תחליף במועד, והפשיט מתרגמינן "וישלח", עכ"ל]. אמר ליה, תנא במקום הרים קאי, דלא סגי' בלא תלתא זוגי מסאני, ואגב אורחיה קא משמע לן דניתבינהו ניהלה במועד, כי הכי דניהוי לה שמחה בגוייהו, עיי"ש. והרי מבואר דהוי מצי לקיים מצות שמחת אשתו במועד ע"י שנותן לה מנעלים.

(ה) וכבר מצינו בספר ילקוט יוסף (שבת - סימן רמ"ב הערות אות י"א) דכתב לאתווי הא דאיתא בגמ' בשבת (ק"ג). דדרשינן מהא דכתיב "אם תשיב משבת רגליך, וכבדתו מעשות דרכיך", שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, ועפי"ז יש לדון האם נעלים הוי בכלל מלבוש שיצטרך זוג נעלים לייחדן לשבת או שמא אינן בכלל מלבוש, והנה שנינו במתני' בסנהדרין (ס:) דהמלביש והמנעיל [את הפסל של העבודה זרה] עובר בלא תעשה וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדהוצרך התנא לומר 'המלביש והמנעיל' דאין הנעלה בכלל המלביש, וכן הוא בגמ' בקידושין (לא:). דאמרינן בדין כיבוד אב ואם המלביש והמנעיל וכו', עיי"ש. וכיוצא בזה אמרו בגמ' בקידושין (כב:) בענין קנין עבד כנעני בחזקה, כיצד, הרחיצו, סכו, הלבישו, הנעילו, עיי"ש. ושמא יש לדחות, דהכי הוי דרך התנא לפרש דברים בכיוצא בזה, וכהא דאמרו בדין כיבוד אב ואם 'מאכיל ומשקה', ואף דשתיה הוי בכלל אכילה.

(ו) והנה מצינו בשו"ת רב פעלים (חלק ד'

או"ח סימן י"ג) דכתב דהסברא מחייבת שאין המנעל בכלל מלבוש, שהרי ברכת 'מלביש ערומים' לא נכלל בה המנעל, ולכן מברך 'שעשה לי כל צרכי', עיי"ש. ויש לדחות, שברכת מלביש ערומים לא יכון על יחף מלבישת נעלים, כי לשון ערום לא יצדק אלא על מערומי הגוף, ומתחילה תיקנו 'מלביש ערומים' בכסותו, ובמנעליו 'שעשה לי כל צרכי'. ובשו"ת רבי בצלאל זאב שפראן (חלק א' סימן י"ב) דייק מהגמ' בכתובות (סד:) שאין צריך להחליף המנעלים לכבוד שבת, שהרי נותן לאשתו מנעלים חדשים ממועד למועד וכו', וכמבואר כל זה בשו"ת יחיה דעת (חלק ה' סימן כ"ג), עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין מנעלים בכלל מלבוש, ואי הכי לכאורה תיקשי דכיון דדעת רבי יהודה דצריך ליתן לאשה בגדי צבעונין במועד כדי לקיים מצות שמחה, אי הכי היאך הוי מצי לפטור את עצמו בנתינת מנעלים לאשתו כלל ועיקר.

(ז) ואולם למאי דנתבאר בדברינו בדעת רבי יהודה בהא דסבר דהוי מקיים מצות שמחת אשתו דוקא בבגדים צבעונין, אבל אינו מקיים מצות שמחה ביין אף דהוי נמי גורם שמחה, היינו משום דצריך לשמחה דוקא בדבר המיוחד לשמחת נשים, והיינו בגדים צבעונין דהוי שמחה המיוחדת לנשים, ולאפוקי יין דהוי גורם שמחה לכל מי ששותהו, ואע"ג דבגדים נמי הוי גורמין שמחה לכל אדם הלובשן, תדע, שהרי מברכין ברכת 'שהחיינו' בלבישת בגדים, מכל מקום בנשים הוי שמחה יותר, וכהא דמצינו בגמ' בכתובות (עא.) דאמרינן אלו דברים שהבעל מיפר, דברים שיש בהן עינוי נפש, אם ארחץ - אם לא ארחץ, אם אתקשט - אם לא אתקשט. אמר רבי יוסי, אין אלו נדרי עינוי נפש, ואלו הן נדרי עינוי

"התורה המשמחת" (עמ' מ"ה) מובא בשם הגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א ששחה לו הרבנית אשת מרן הגרש"ז אויירבאך זצ"ל שכשהגיע לירושלים ההמצאה של מקלף ירקות, הרב קנה לה את המקלף כדי לשמחה ברגל, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך הוּי מצי לצאת ידי חובה במקלף ירקות, הרי הוּי גרע טפי מקונה מנעלים לרגליה, שהרי מנעלים הוּי שימוש אישי לאדם, ויש בהן שמחה יותר ממקלף דלא הוּי שימוש איש אלא עומד לצורכי הבית.

(ב) ואולם למאי דנתבאר דכל אין בידו ממון לקנות בגדים לאשתו הוּי יוצא ידי חובה בקניית מנעלים בלבד, אי הכי מצינו לומר דהוא הדין דהוּי יוצא ידי חובה אף בקניית כלים העומדין לצורך האשה בהכנת צורכי הבית, למימרא דאף דאינו קונה לה מתנה לצורך שימוש איש עבודה הוּי יוצא ידי חובה.

(ג) ואלא דאכתי יש לעיין מהו השיעור של קיום מצות שמחת אשתו ברגל. ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "חשוקי חמד" (פסחים קט.) דנשאל האם אדם מקיים מצות שמחת אשתו ברגל בגוונא דנותן לה מעות לצורך פרעון חובותיה הגורמין לה צער רב. תשובה: מסתבר שלא יצא ידי חובתו שמחת אשתו, כיון דשמחה של פרעון חובות הוּי שמחת מברית ארי מנכסיו, ולשמחת יום טוב צריך שהאשה תקבל שמחה חיובית, ונראה שהוא הדין אם יש בבית מכת עכברים והסבל נורא, אם הבעל יאמר לאשתו שלקראת יום טוב הוא יקנה מצודות כדי ללכוד את העכברים במקום בגדים צבעונים, מסתבר שלא יצא ידי חובתו, עיי"ש. ועפ"ז נראה דלעולם כל דהוּי שמחה חיובית אף דלא הוּי מתנה דוקא לצורך אישי הוּי בכלל שמחת אשתו ברגל.

נפש, שלא אוכל בשר, ושלא אשתה יין, ושלא אתקשט בבגדי צבעונין, [ופירש"י שם, גנאי ובזיון הוא לה, ומתגנה עליו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאשה שאינה לובשת בגדי צבעונין הוּי בזיון וגנאי הוא לה, ומכלל לאו אתה שומע הן דלעולם יש לאשה שמחה מיוחדת בלבישת בגדי צבעונין. ואי נמי נראה לכאור דבגדי צבעונין הוּי בגדים המיוחדים לנשים, ונפק"מ דאי הוּי משכחת לה יין העומד דוקא לשתיית נשים, שפיר הוּי מצי לקיים מצות שמחת אשתו בשתיית יין המיוחד לנשים, ולפי"ז אתי שפיר דהוּי מצי לקיים מצות שמחת אשתו במנעלים, והיינו מחמת דישנן מנעלים מיוחדות העומדות לנעילת נשים, והו"ל שמחה מיוחדת לאשה, ודו"ק.

(ח) ואולם שוב ראיתי ב"חכמת שלמה" (או"ח סימן תקכ"ט סעיף ב') בד"ה הנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, דכתב לאתווי דמוכח בגמ' בכתובות (סה:) דהוא הדין דיוצא אם קונה לאשתו ולבניו מנעלים חדשים מרגל לרגל, אם אין ביכלתו לקנות יותר, עיי"ש. וכן הוא ב"ביאור הלכה" (שם) בד"ה כפי ממונו, דכתב דאם אין ידו משגת, יקנה להם לכל הפחות מנעלים חדשים לכבוד יום טוב, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אינו יוצא ידי חובת שמחת אשתו בקניית מנעלים רק בדיעבד בלבד, והיינו דכל דיש בידו ממון לקנות בגדים לאשתו, הוּי מחוייב לקנות לה בגדים, אבל אם אין בידו ממון לקנות בגדים לאשתו הוּי יוצא ידי חובה בקניית מנעלים בלבד.

**ענף ב' - בעובדא במרן הגרש"ז אויירבאך זצ"ל דקיים מצות שמחת אשתו בקניית מקלף ירקות**

(א) ועפ"ז נראה לכאור בהא דראיתי בספר

## ענף ג' - האם הוי מצי לקיים מצות שמחת אשתו במועד אף בקניית בגדים שמחוייב לה מצד הכתובה

(א) והנה יש לדון באדם דצריך לקנות לאשתו בגד מחמת חיובו בכתובה לקנות לה מלבושים, וכאז דמצינו בשו"ע (אהע"ז סימן ס"ט סעיף ב') דכתב אלו הן העשרה דברים, מזונותיה, וכסותה וכו', עיי"ש. והגיע הזמן קודם קניית בגדיה קודם המועד, האם הוי מצי לצאת בקניית הבגד מחמת חיוב הכתובה ידי חובת נמי מצות שמחת אשתו במועד, או דלמא הוי מחוייב לקנות לה בגד אחר לצורך קיום מצות שמחת אשתו במועד.

(ב) ונראה לעניות דעתי לאתויי ראייה דלעולם הוי מצי לצאת בקניית הבגד מחמת חיוב הכתובה ידי חובת נמי מצות שמחת אשתו במועד, מהא דאיתא בגמ' בכתובות (סה.) דאמרין דהבעל הוי מחוייב ליתן לאשתו מנעלים ממועד למועד, ואע"ג דמאידך הוי סגי ליתן לה בגדים משנה לשנה, והיינו משום דהתנא היה גר במקום הרים דהנעלים היו בלין מחמת העלויות והירידות, לפיכך היתה צריכה ג' זוגות נעלים בשנה, [וכן איתא בגמ' בעירובין (נו.) דאמר רב יהודה אמר רב, כל עיר שיש בה מעלות ומורדות אדם ובהמה שבה מזקינים בחצי ימיהן, ודו"ק], ואפילו הכי אמרין דיכווין זמן נתינתן במועד כדי שיקיים בהן נמי מצות שמחת אשתו, ושמע מינה דלעולם הוי מצי לצאת בקניית הבגד מחמת חיוב הכתובה ידי חובת נמי מצות שמחת אשתו במועד.

(ג) ואולם אכתי לכאורה צריך ביאור מה הטעם דאין בקניית הבגד עבור חיוב הכתובה ועבור שמחת אשתו, משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, הרי הוי ב' טעמים נפרדים לחיובים הללו, דקניית בגד

במועד הוי מצד קיום מצות שמחה, וקיום קניית הבגד עבור חיוב הכתובה לאו מדין שמחה הוא.

(ד) ונראה ליישב בפשטות דהטעם משום דעד כאן לא אמרין דאין עושין מצוות חבילות חבילות, רק בגוונא דהוי מקיים ב' מצוות, ולפי"ז בנידון דידן דאינו מקיים מצוה רק בשמחת אשתו במועד, אבל לעולם אינו מקיים מצוה בקניית הבגד מחמת התחייבותו בכתובה, שהרי הוי מצד פרעון חובו בלבד, אי הכי שפיר אין בו משום מצוות חבילות חבילות.

(ה) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בכתובות (פו.) דאמרין התם דפריעת בעל חוב מצוה, ופירש"י שם, מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב (ויקרא פרק י"ט פסוק ל"ו) "הן צדק", שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק (ב"מ מט.), עיי"ש. וכבר מצינו ב"מנחת חינוך" (מצוה רכ"ח אות ד') דכתב להקשות דלכאורה בלאו מצוה איכא לאו ד"לא תעשוק את רעך". וראיתי ב"קובץ שעורים" (כתובות אות שי"ב) דכתב ליישב דמשום לאו ד"לא תעשוק" אינו עובר כל זמן שבידו לפרוע את חובו, ואין לכפותו משום לאו זה, אבל בעשה ד'הן צדק' הוי עובר מיד כשהגיע זמן הפירעון, ומה שפירש"י דהעשה משום 'הן צדק' חלקו עליו, אלא העשה הוי מדכתיב "והאיש אשר אתה נושה בו", ובטעמו של רש"י שלא פירש כן, יש לומר דמצינו גבי שביעית דכתיב "שמוט כל בעל משה ידו", ואינה נוהגת אלא בהלוואה, ולא בהקפת החנות ובהתחייבות שחייב את עצמו מרצונו, וא"כ הכא נמי דכתיב "אשר אתה נושה בו", לא מיירי אלא רק בחוב הנוצר מחמת הלוואה, והרי מצות פריעת בעל חוב הוי

נוהגת בכל החובות, ולפיכך פירש"י דהוי נפקא לן מקרא ד'הן צדק', עיי"ש.

(ו) והרי מבואר דלעולם אף בחובות שאדם מתחייב ברצונו, ולא דוקא מחמת הלואה, אמרינן דפריעת בעל חוב מצוה, ונמצא דאף באדם הקונה בגדים לאשתו מחמת התחייבותו בכתובה, נמי אמרינן דפריעת בעל חוב מצוה, ואי הכי הדרא קושיין לדוכתא היאך הוי מצי לקיים בקניית בגדים לאשתו ב' מצוות כאחד, והיינו פריעת בעל חוב מצוה, ומצוה לשמח את אשתו במועד, הרי קיי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

(ז) ונראה ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בפסחים (קב:) דאמרינן דאף דאין עושין מצוות חבילות חבילות, וכגון דאין עושין על כוס יין ברכת המזון והבדלה, מכל מקום כל שאין לו כוס אחת, שפיר עושין ברכת המזון והבדלה על כוס אחת, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה לומר למאי דהובא בדברינו

לעיל (ענף א' אות ח') דמצינו ב"חכמת שלמה" (או"ח סימן תקכ"ט סעיף ב') בד"ה הנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, דכתב לאתווי דמוכח בגמ' בכתובות (סה:) דהוא הדין דיוצא אם קונה לאשתו ולבניו מנעלים חדשים מרגל לרגל, אם אין ביכולתו לקנות יותר, עיי"ש. והרי חזינן דלכתחילה הוי צריך לקנות לאשתו בגדים, ורק אם אין ביכולתו הוי מצי לצאת ידי חובת שמחת אשתו בקניית נעליים בלבד.

(ח) והשתא לפי"ז מצינו למימר דמהאי טעמא הוי מצי לקיים בקניית הנעלים אף את חיובו ליתן לה בגדים, ואף דהוי נמי מצוה לפרוע חובו, מכל מקום אין חסרון דאין עושין מצוות חבילות חבילות, שהרי אין לו שאני, ונפק"מ לנידון דידן דהא דאמרינן דלעולם הוי מצי לצאת בקניית הבגד מחמת חיוב הכתובה ידי חובת נמי מצות שמחת אשתו במועד, הני מילי רק בגוונא דאין לו אפשרות לקניית בגד נוסף, אבל בלאו הכי אין עושין מצוות חבילות חבילות, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בדין עניבה ע"ג קשר

**ונראה** דבהא פליגי הראשונים הנ"ל, דהסוברים דעניבה ע"ג קשר שרי ס"ל דההיתר בעניבה מצד שוברו בצידו וזה שייך אף בעניבה ע"ג קשר. והסוברים דאסור ס"ל דבעינן דומיא דמשכן, וכיון שיש קשר אחד שפיר דמי, דכל החיסרון בקשר אחד משום דאינו מתקיים, (דהא בקשר בראש החוט חייב), וע"י העניבה שפיר מתקיים הקשר. ודעת האורחות חיים דאפי' בעינה ע"ג עניבה חייב ס"ל דהחיסרון בעינה משום דאינו מתקיים כל כך, וכל זה בעניבה אחת, אבל בעניבה ע"ג עניבה שפיר מתקיים טפי וחייב.

**ועיין** ביאור הגר"א שביאר דברי הרמ"א דעניבה ע"ג קשר מותר משום דקשר אחד לאו כלום הוא, ומבואר דאתא למימר דס"ל הנחיסרון בקשר אחד אינו משום שאינו מתקיים, אלא לאו כלום הוא. ומאידך המרדכי שאסר דייק לה מלשון הגמ' "לא יהיה קושרו" אלא עונבו, דמשמע שלא יעשה קשר כלל, וא"כ מבואר דקשר אחד הוי בכלל שם "קשר".

**ג]** והנה שם בהלכות ציצית סיים המרדכי וחזר בו ר"ת ועשה באותו חוט של כרך שני קשרים, כי אין נראה קשר של קיימא בפחות משתי פעמים, (ר"ל דוקא קשר ע"ג קשר, ולא עניבה ע"ג קשר), [וגם דעת רבנו אלחנן שם דעניבה ע"ג קשר לאו קשר הוא]. והקשה שם החדושי אנשי שם דא"כ יוצא דמסקנת ר"ת דעניבה ע"ג קשר חשיבה נמי עניבה, וא"כ למה בפרק אלו קשרים סתם

**א]** בגמ' קיג. מבואר דרבי יהודה ס"ל דעניבה חשיבה קשר וחכמים ס"ל דעניבה לאו קשר. ופסקו כל הפוסקים דהלכה כחכמים.

**ובב"י** סי' שי"ז הביא דברי המרדכי בפרק ואלו קשרים (ס' שפו) דהיינו רק עניבה ע"ג עניבה, אבל עניבה ע"ג קשר אסור. ושוב הביא הב"י דבמרדכי בהלכות ציצית (ס' תתקמ) כתב בשם ר"ת דעניבה ע"ג קשר חשיב קשר, ורק עניבה ע"ג עניבה חשיבה עניבה, והקשה ר"צ מנ"ל הא דילמא דוקא קשר ע"ג קשר חשיב קשר, אבל עניבה ע"ג קשר לא חשיב קשר אלא עניבה, ע"כ מה שהובא בב"י. נמצא דדעת המרדכי בשבת (בשם הרב פורת) ור"ת דעניבה ע"ג קשר חשיבא קשר ודעת הר"צ דחשיבא עניבה. ועיין באורחות חיים (ח"א הלכות שבת א' קז) דמחמיר אפי' בעניבה ע"ג עניבה וז"ל והעניבה מותרת כגון שיקבץ ראשי החבל שנפסק וכורך עליו חוט או משיחה ועונב עניבה א', לא ב' ולא ג' ולא יעשה קשר למטה מהעניבה, עכ"ל.

**ב]** ויל"ע מ"ט עניבה לא הוי קשר, די"ל דקשר היינו שבמהות הדבר נוצר "חיבור", אבל עניבה שכל מהותה היא "שוברו בצידו", הדבר דומה לנעילת דלת דלא חשיב בונה וכפתור כפתור דל"ח תופר, ה"נ חסר במהות שם קושר דליכא חיבור. ועי"ל דהחיסרון מצד דבעינן דומיא דמשכן דהיה שם קשר גמור ולא עניבה. ועי"ל דהחיסרון מצד דלא מתקיים כל כך.

טעמיה דרבי מאיר משום דיכול להתירו באחת מידיהווא. והא נמי יכול להתירו או דילמא טעמא דרבי מאיר משום דלא מיהדק, והא מיהדק, תיקו. וא"כ מבואר דמיירי הכא ביכול להתירו באחת מידיהווינו אפי' בעניבה ע"ג קשר, וא"כ לראשונים דס"ל דהלכה כר"מ (ובמק"א הוכחנו דכ"ד ה"ג ריא"ז רי"ד רמב"ן רשב"א ריטב"א שבולי הלקט וכן נראה דעת ב"י, ואפשר שכן דעת הרי"ף והרמב"ם בחיבורו, ודלא כביאה"ל בריש סי' שי"ז דכתב דלכו"ע אין הלכה כר"מ), וא"כ לכל היותר הוי ספיקא דדינא (ספק הגמ').

**אלא** דהשתא לפ"ז כבר אין ראייה מוכחת מדברי הר"י מלוניל והחי' המיוחסים לר"ן הנ"ל, ד"ל דלא כתבו עניבה ע"ג קשר אלא אליבא דר"מ, אבל לחכמים אולי הוי קשר, מיהו מסתימת דבריהם משמע דהוה פשיטא להו דהוה פרושו של עניבה.

[ז] ונראה להביא ראייה עצומה דרוב הראשונים ס"ל דלא כמרדכי, דהנה לכאורה למרדכי צ"ע, דבגמ' הנ"ל מבואר דעניבה שרי אפי' בעניבה ע"ג קשר, דהא תלי ביכול להתירו באחת מידיהו. וצ"ל דס"ל דהיינו רק לפי צד אחד אליבא דר"מ אבל חכמים דשרו בעניבה מיירו בעניבה בלא קשר.

והנה התוס' (קיא:) ועוד ראשונים הקשו דהכא חזינן דהגמ' מסתפקת אליבא דר"מ בדין עניבה, ובמס' פסחים (יא.)

המרדכי לאסור בעניבה ע"ג עניבה<sup>א</sup>. ותירץ דר"ת ספוקי מספקא ליה, הלכך לגבי ציצית החמיר למעשה דדוקא קשר ע"ג קשר חשיב קשר, ולגבי שבת החמיר דשמא גם עניבה ע"ג קשר חשיב קשר. (ואולי י"ל דאף הר"צ לא פליג עליה לדינא, אלא רק "הקשה ר"צ מנא ליה").

[ד] אבל בדרכי משה שם כתב בשם האגור דהעולם נהגו לעשות עניבה ע"ג קשר, וכ"פ ברמ"א ס"ה דבעניבה אפי' אם עושה קשר אחד למטה נוהגין בו היתר.

[ה] ונראה להוכיח כן מראשונים נוספים דז"ל הנמק"י (קיג). ומעשה העניבה ידוע שהקשר "השני" אינו סתום אלא פתוח, שמניח חוץ ראש החבל, עכ"ל. וכ"כ בספר הנזיר (פ"ב הלכות שבת) וז"ל אסור לקשור כל קשר על גבי קשר אם לא בעניבה, אמנם עניבה על גבי קשר אחד מותר, עכ"ל. וכן דעת החידושי המיוחסים לר"ן (קיא:) וז"ל והאי הא מיהדק. פי' עניבה הא מיהדק דמתחלה קושר קשר א' ואינו עומד כלל ואח"כ עונב בו ומיהדק, עכ"ל. וכן מבואר בחי' הר"י מלוניל וז"ל והכא בעניבה מהדק הוא, שמתחילה קושר בו קשר אחד, ואותו קשר אינו עומד כלל ואחר כך עונב בו ובענין זה הוא מהדק הרבה, עכ"ל<sup>ב</sup>.

[ו] והנה בר"פ ואלו קשרים תנן רבי מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיהו אין חייבין עליו. ובגמ' בעי רב אחדבוי אחוי דמר אחא עניבה לרבי מאיר, מהו,

א. והעירוני דהחיד"א בשם הגדולים כתב דהמרדכי בהלכות ציצית אינו ממחבר המרדכי שבשאר מקומות, וא"כ לק"מ.

ב. ובתחילה חשבתי לומר דזו ג"כ דעת רבינו חננאל בסוכה לג ע"ב דכתב עניבה "שהיא חצי קשר". ולכאורה כוננו דקשר שלם היינו ב' קשרים, וקשר אחד ועל גביו עניבה חשיב חצי קשר, וא"כ מוכח דשרי. אך מהאגור מוכח דלא זו הכונה דכתב והעולם נוהג לעשות קשר אחד ועליו "חצי קשר". הרי מבואר דלעצם העניבה קרי ליה חצי קשר, והיינו משום שאין מושך החוט אלא חציו.

פשיטא לגמ' דלר"מ דעניבה לאו קשירה היא, ונדחקו מאוד בזה, והרשב"א נשאר בצ"ע. והשתא אי נימא דס"ל כהמרדכי, א"כ קושיא מעיקרא ליתא, דהא סתם עניבה שבתלמוד מיירי בעניבה בלא קשר והיינו הגמ' בפסחים אליבא דר"מ, והכא מבעי"ל בעניבה ע"ג קשר, [וכ"כ באמת הקורבן נתנאל (ס"א אות ג) לתרץ קושית הראשונים], ומזה שהראשונים לא תרצו כן מוכח דפשוט"ל דסתם עניבה היינו אפי' ע"ג קשר ולכן קשיא להו.

[ח] ועוד נראה להוכיח מהריטב"א שם דס"ל כהאגודה, דכתב שם דר"מ דסבר דקשר שיכול להתירו באחת מידיו אינו חייב, רבנן נמי הכי סברי ומק"ו, דהא חזינן דהגמ' מסתפקת אליבא דר"מ אי שרי עניבה, והשתא כיון דחכמים שרו עניבה כ"ש בקשר שיכול להתירו באחת מידיו, ע"כ. ואי נימא דס"ל דעניבה ע"ג קשר הוי קשר, א"כ לאו ק"ו הוא, דהא ר"מ שמתיר מטעם דיכול להתירו באחת מידיו שרי אפי' בעניבה ע"ג קשר, משא"כ רבנן לא שרו אלא בעניבה לבד, וא"כ לאו ק"ו הוא לעניין קשר שיכול להתירו באחת מידיו. וע"כ דס"ל דרבנן שרו אפי' בעניבה ע"ג קשר.

[ט] אך המג"א (ס"ק ט"ו) כתב בשם השלטי גבורים דקשר ע"ג עניבה חשיב מעשה הדיוט, אבל עכ"פ חשיב קשר, ולכן אם הוא לזמן אסור, וכ"כ הט"ז וכן פסק במשנ"ב (ס"ק כ"ט) וז"ל וכתבו האחרונים הא דנוהגין היתר בקשר אחד למטה היינו דוקא כשעשוי להתיר בו ביום ומשום דע"י עניבה ע"ג קשר עדיין אינו נקרא מעשה אומן אבל אם היא לקיימא על איזה זמן כגון בלולב וכיוצא בו אסור לעשות קשר למטה אלא עניבה בלבד, עכ"ל.

[י] איברא דאין זו כונת הרמ"א, דהרי הדרכ"מ קאי על דברי המרדכי שס"ל דחשיב קשר (ואיהו ס"ל כרא"ש דהכל תלי בקיימא ולא במעשה אומן), ועלה קאמר הדכ"מ דהעולם נהגו שלא כדבריו, דהיינו דס"ל דהוי בכלל עניבה שאינה קשר (וכקושית הר"צ), וכן מבואר בדברי האגור (תסה) גופיה דקאי אדברי היראים שאסר לקשור האבנט בב' קשרים משום דהוי של קיימא, וע"ז קאמר האגור דהעולם נהגו לעשות עניבה ע"ג קשר, כלומר לקיימא, אלמא דס"ל דלא הוי קשר כלל. וכן מדויק בלשון הרמ"א דקאי על דברי השו"ע שכתב "עניבה מותר דלאו קשר הוא" והיינו דאפי' לעולם שרי, וע"ז קאמר הרמ"א: ואפילו אם עושה קשר אחד למטה וכו', והיינו כדברי השו"ע דאין זה קשר. ומש"כ האחרונים הנ"ל, היינו לחלוק על הרמ"א, ובאמת כן משמע מלשון המג"א שכתב בתחילה: ובמרדכי כתב בזה לאיסור וכו'. ושור"ר דכן כתב להעיר בזה בברכי יוסף כאן, וכן משמעות הגר"א דכתב על מש"כ הרמ"א דמותר לעשות עניבה אפי' עשה קודם קשר אחד, "דקשר אחד לאו כלום", וא"כ אפי' יעשה כן לעולם. מיהו מלשון הט"ז משמע שבא לפרש דברי רמ"א, וצ"ע.

[יא] והמבואר בזה דעת המרדכי בשבת (בשם הרב פורת) דעניבה ע"ג קשר הוי קשר, [וכ"ד האורחות חיים], אך ריהטת המרדכי בהלכות ציצית דדעת ר"ת הר"צ ורבנו אלחנן דלא הוי קשר, [ולחידושי אנשי שם ספוקי מספקא להו], והאגור ס"ל דלא הוי קשר וכן המנהג וכ"פ הרמ"א וכ"ד הנמוקי יוסף, ספר הנייר, וכן פשוט דברי החי' המיוחסים לר"ן והר"י מלוניל, וכן מוכח לכאורה מהראשונים בר"פ אלו קשרים, וכן דעת הריטב"א (וכמו שביארנו



לקמן בהערה), ושאר אחרונים פסקו כהכרעת המרדכי בשבת דהוי קשר. (ולמבואר לעיל בשם החידושי א"ש גם למרדכי גופי הדבר ספק).

**יב**] ומכל הלן צל"ע על מה הרעישו האחרונים נגד פסק הרמ"א בזה ובפרט דהעיד דכן המנהג, ועכ"פ בקשרים דאינם רק לזמן דרבנן שפיר יש להקל בזה בשופי. [ועוד יש להוסיף דלדעת השו"ע חייב רק במעשה אומן, וכבר העיד המג"א דעניבה ע"ג קשר חשיב מעשה הדיוט וודאי לית ביה חיובא, ועוד דלמה שנוקטים האחרונים אליבא דהרמב"ם ליכא איסורא אלא בהדיוט "לעולם", או באומן לזמן, וא"כ לפסק השו"ע שרי כל שאנו לעולם].

**יג**] ובעיקר הסברות בנידון זה יש להוסיף קצת נופך על מה שכתבנו בראשית דברינו. דהנה לעיל הבאנו דהגר"א ביאר דברי הרמ"א "דקשר אחד לאו כלום", וצ"ב דעת האוסרים, ובפרט דבפועל ע"י התרת העניבה גם הקשר נותר, ואדרבא בעניבה ע"ג עניבה הוא יותר מתקיים דגם כשמתיר את הקשר הראשון העניבה הראשונה במקומה עומדת. עוד יל"ע כיון דס"ל דעל אף העניבה חשיב קשר א"כ אמאי לא חשיב מעשה אומן לדעת השל"ג שהכל תלוי בהידוק, ועניבה ע"ג קשר הרי היא מהודקת מאד.

**יד**] והנה לעיל הבאנו דהריטב"א כתב דר"מ דסבר דקשר שיכול להתירו באחת מידיו אינו חייב, רבנן נמי הכי סברי ומק"ו, דהא חזינן דהגמ' מסתפקת אליבא דר"מ אי שרי עניבה, והשתא כיון דחכמים שרו עניבה כ"ש בקשר שיכול להתירו באחת מידיו. ויל"ע מה יסברו ראשונים אחרים הסוברים דחכמים פליגי אר"מ.

וי"ל דס"ל דב' עניינים הם, דרבי יהודה וחכמים דפליגי בדין עניבה היינו דרבי יהודה ס"ל דעניבה קשר גמור, ורבנן ס"ל דעניבה לאו קשר הוא ולא חשיב חיבור כלל. ור"מ ס"ל דקשר שיכול להתירו באחת מידיו אינו קשר, ונספקה הגמ' כיון דחזינן דלר"מ דבר שניתר בקלות לא נחשב קשר, א"כ לדידה כ"ש עניבה שניתרת בקלות שלא תחשב קשר, משא"כ לרבנן טעם ההיתר בעניבה משום שבעניבה אין זה בגדר "התרה", דליכא כאן חיבור וקשר, משא"כ ביכול להתירו באחת מידיו צריך עכ"פ "התרה", וחשיב קשר גם בדרגת הידוק כזאת. כלומר דלרבנן כל שלא נותר מאליו הינו בכלל קשר, משא"כ בעניבה כל מהותה ועניינה הוא דלא בעי התרה, דמחמת העניבה ליכא חיבור.

**והשתא** י"ל דהא דקשר אחד לא חשיב קשר, אין זה משום שבמהותו לא חשיב קשר כמו בעניבה, אלא רק מחמת שניתר מאליו, ולכך במקום ששם על גביו עניבה, מצד הקשר הרי כבר אינו נותר מאליו והשתא הקשר הראשון באמת בעי התרה, ומה שהעניבה לא חשיבה קשר לא אכפת לן בהא. ושו"ר כע"ז באבני נזר.

**ולפי** טעם זה יהיה נפ"מ לדינא דמותר לעשות עניבה ע"ג ב' קשרים שהיו מער"ש, ואפשר דאף להתיר את העניבה יהיה שרי, כיון שהקשרים מתקיימים כבר מצד עצמם.

**טו**] והנה במג"א הנ"ל כתב בשם השלה"ג דעניבה ע"ג קשר לא חשיב מעשה אומן, וראיתי בשו"ת דברי יציב חאו"ח סי' קנ"ב שכתב לבאר דדוקא קשר שדומה למעשה אומן שעושין לתמידות מסתפקין דילמא מעשה אומן הוא, משא"כ בעניבה

ע"ג קשר כל מהותו או שלא יעשה לתמידות, עכ"ד. וקשה דמה עניין תמידות וקיימא למעשה אומן.

**ובחיי אדם** (כלל כו כז ס"ב) כתב וז"ל קשר העשוי להתיר בכל יום, לא מקרי קשר, ומותר לקושרו ולהתירו. ומ"מ כיון די"א שכל קשר שקושרין אותו בקשר מהודק שיכול להתקיים כך לעולם מיקרי של קיימא, לכן אין להתיר שום קשר אלא במקום צער, עכ"ל. ודבריו צ"ב דקשר ע"ג קשר דאסור, מצד מעשה אומן אתינן עלה ולא מצד קיימא.

**ומבואר** מדבריהם דבר חדש, דס"ל דמש"כ הרי"ף והרמב"ם דבעי מעשה אומן אין זה דין עצמי אלא גדר בקיימא, דכדי שיהיה מתקיים צריך שיהיה מהודק,

כלומר דגדר הדבר הוא דלא סגי בזה שדעת האדם לקיימו אלא בעינן נמי שמצד הקשר יהיה לקיימא. וזהו הטעם דקשר ע"ג קשר אסור, וכן זהו הטעם שעניבה ע"ג קשר לא חשיב מעשה אומן. ובזה ניחא מה שלא ניזכר כלל במשניות דין מעשה אומן, כיון שהכל תלי בקיימא.

**ונראה** להביא ראיה לדבריהם מדברי הלחם משנה בפרק י' ה"ב שהקשה על דברי הרמב"ם שכתב דהקושר בהמה באפסור הוי קשר ש"ק ומעשה הדיוט הלכך פטור אבל אסור. וקשה דבגמ' בר"פ מפורש דקיטרא דקטרי בזממא הוי קשר לא ש"ק. ותירץ "דכל קשר שאינו מעשה אומן אינו של קיימא קרי ליה". הרי מפורש בדבריו כן. וכן מוכח מלשון רבינו חננאל (ק"ב). ע"ש.



הרב דביר כהן

## טלטול לולב ביו"ט לאחר קיום מצוותו

א. בתלמוד ירושלמי סוף פ"ג דסוכה כתוב: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים וכו' הולך לבית הכנסת ולולבו בידו וכו' לישא את כפיו ולקרות בתורה נתנו לחברו הניחו על הארץ אסור לטלטלו עכ"ל. הרי לנו בפירוש שאם אדם מניח את הלולב לאחר קיום מצוות הנטילה אסור לטלטלו והוי מוקצה.

ב. בדרכי משה הארוך בסימן תרנ"ב אות ב' מביא את דברי הירושלמי וכותב: משמע דס"ל דלאחר גמר מצות הלולב אם הניחו על הארץ שוב אסור לטלטלו ביו"ט וצ"ע דהא קי"ל (ביצה כז.) אין מוקצה לחצי שבת והאי הוי ראוי בין השמשות ועיין לעיל בדיני מוקצה סימן ש"י. עכ"ל הדרכ"מ. והמג"א בסימן של"א אות ה' חולק ואומר שזה לא עניין לאין מוקצה לחצי שבת שזה אומרים על פירות שהיו ראויים בין השמשות, ואח"כ הסריחו ונהיו לא ראויים, ואח"כ התייבשו ושוב חזרו להיות ראויים, שבה אמרינן אין מוקצה לחצי שבת כיון שהקצאתם היתה משום שלא היו ראויים, ועכשיו הרי הם ראויים, אך אם היו לא ראויים בבה"ש ועכשיו נהיו ראויים אז היו מוקצה כיון דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא, אבל כיון שהיו ראויים בבה"ש א"א לומר בו דין מוקצה. וזה נקרא אין מוקצה לחצי שבת, שאם בבה"ש היה ראוי, גם אם אח"כ נתקלקל לזמן מה ולא היה ראוי, אם אח"כ חזר להיות ראוי אנו אומרים שאינו מוקצה כיון שאין מוקצה לחצי שבת. אך הלולב היה ראוי בבה"ש ואחרי מצוותו הפך להיות

ג. מדברי המג"א הנ"ל וכן בסוף סימן תרנ"ב (ועיין במחה"ש שם) יוצא בפירוש שהלכה כמו הירושלמי שאחרי שאדם נוטל לולב ומניחו אסור לו עוד לטלטלו. והרי לא מצאנו דינו ורגלינו בבית המדרש, שמעולם לא ראינו מי שנהג כן. והפמ"ג בא"א סי' תרנ"ב מתוך שכיון שדברי הירושלמי הנ"ל מובאים גם כן בבבלי (סוכה מא') ושם הבבלי השמיט מש"כ הירושלמי שאם הניחו לארץ אסור, קמ"ל דלא כהירושלמי אלא שאע"ג שמניחו לארץ מותר לטלטלו ואין בו מוקצה ביו"ט.

ד. כשלמדנו סוגיה זו רצינו לתרץ מדוע אנו כן מטלטלים את הלולב אחר מצוותו, כיון שאנו צריכים להניחו אח"כ במים שלא יכמוש כמו שנזכר במשנה בסוכה פ"ג משנה ט"ו - מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת וכו'. אך היה לנו קשה כי הרי להניחו במים זה נקרא טלטול מחמה לצל, והלולב הרי הוא מוקצה מחמת ח"כ שאין לו היתר כלל, גם לא מחמה לצל. ושור"ר את דברי שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' עג') שכתב לגבי הלולב: שמן הדין היה

שלא יטלטלוהו כלל בשבת ואפילו ביום טוב, ולאחר שהניחו ע"ג קרקע לאחר מצוותו אסור לטלטלו וכדאיתא התם בירושלמי, אלא משום הידור מצוה התירו לטלטלו וחזרתו ולהוסיף ביו"ט... עכ"ל. וכוונתו שם היא שכדי שלא יכמוש יש כאן תקנה מיוחדת של חז"ל שמותר לטלטלו אחר מצוותו, ומכאן מצאנו אכן היתר גדול וסמך למנהגנו שמטלטלים את הלולב אחר מצוותו. ויש לעיין מה הדין באדם שלא מחזירו למים ביו"ט האם אסור לו לטלטל או ברגע שחז"ל התירו אז אמרינן לא פלוג, והמנהג נראה שכולם מטלטלים אפילו מי שלא מחזירו למים.

ה. בתוספתא (סוכה סוף פ"ב) איתא, ר' יוסי אומר יו"ט הראשון של חג, כיון שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלו, ובחסדי דוד על התוספתא שם כתב: ודברי ר' יוסי בסיפא ליתא בגמ' וטעמו מבורר כיון שהניח וגלי דעתיה דלא ניחא ליה ליטול משום חיוב מצוה מעתה הו"ל מוקצה דבודאי לא פליג ר' יוסי לאסור חיוב מצוה. והרמב"ם והפוסקים לא פסקו כר"י ואפשר דסברי מדקתני ר' יוסי אומר משמע דרבנן פליגי אע"ג דלא אשכחן להדיא. עכ"ל. מבואר בדברי החסדי דוד שלא קי"ל כרבי יוסי שהלולב נהיה מוקצה לאחר מצוותו כיון שכתוב ר' יוסי אומר משמע שהוא חולק על חכמים, למרות שלא מצינו בפירוש שחולקים, והלכה כחכמים.

ו. בספר כפות תמרים (על דף מ"א:) כתב שהרמב"ם שהעתיק ברייתא זו של מנהגן של אנשי ירושלים (פ"ז דלולב דין כ"ד) דילג ממנה הא דקתני קורא בתורה מניחו ע"ג קרקע, והיה צריך לאתויי כי שמעינן מכאן שצריך שיאחזו בעמוד התורה בשעת

הברכה, והטור כן העתיק חלוקה זו בסימן תרנ"ב. וזה לשון הכפות תמרים שם: ולענין מעשה ראיתי למקצת גדולים דכשקורין אותם לקרות בתורה מניחים הלולב במקומם ועולים לקרות בתורה בלי לולב בידם, ומקצת גדולים עולים עם הלולב בידם ובשעת ברכת התורה נותנו לחברו לסומך שבמגדל כדי שיאחזו העולה בעמוד התורה בשעת הברכה, ומנהג ראשון נראה יותר. עכ"ל. מדברי הכפ"ת רואים שגם בזמנו לפני כ- 300 שנה עדיין נהגו הגדולים כמנהג אנשי ירושלים שהחזיקו בלולב כל היום, וחלקם הניחו במקומם כשעלו לתורה וחלקם נתנו לסומך, והוא מכריע שהמנהג להניח במקום נראה יותר, משמע שסובר ג"כ שלא צריך לתת לחברו וגם אם הניח במקומו אין הלולב נעשה מוקצה. והפמ"ג הנזכר לעיל באות ג' מפנה לכפות תמרים. רק חשוב לציין שהמ"ב בסי' תרנ"ב ס"ק ו' במ"ב כתב בשם האחרונים שהיום אנו לא נוהגים לאחזו הלולב כל היום כמנהג אנשי ירושלים, אלא למי שמפורסם למדקדק במעשיו, דמיחזי כיוהרא.

ז. בא"א מבוטשאטש (ס"ס תרנ"א) כתב על מש"כ המג"א לאסור לטלטל הלולב אחר המצוה ביו"ט, וז"ל - "נראה שאין זה כי אם במי שהוא במקום שא"א לאחר להצטרך ליטלו עוד היום לצאת בו מה שאין כן כשיצטרך באולי עוד מי ליטלו. אין זה מוקצה כלל ובפרט לפי הנהוג ליתן לקטנים שהגיעו לחינוך וכו' ומכל מקום מצד זה לא נטלתי לידי הלולב עוד אחר ההקפה כי אם בלכתי לסוכה ובחזה"מ נטלתיו בידי גם אחר ההקפה. גם שלא נהגו כן כמ"ש בכנסה"ג ע"ה להחזיק הלולב בידו גם בעלותו לסתוה"ק מ"מ כל מה דאפשר להרבות החזקת הלולב בידו במה שאינו דבר תמיה

1. הפמ"ג תירץ שכיון שהבבלי לא הזכיר דין זה אז הלכה לא כהירושלמי.

2. לדברי הרשב"א הלולב לא מוקצה בגמר מצוותו כיון שצריך להחזירו למים.

3. החסדי דוד תירץ שאין הלכה כרבי יוסי אלא כחכמים החולקים.

4. הא"א מבוטשאטש תירץ שהלולב אינו מוקצה כי יתכן שיהיה עוד משהו שיצטרך ליטלו.

5. הקרבן נתנאל תירץ שהלולב נהיה מוקצה רק אם מניחו במקום משומר ומסיח דעתו ממנו.

6. ועוד למדנו שלא ראוי לנהוג כמנהג אנשי ירושלים אלא רק לאדם המפורסם בחסידותו מחשש יוהרא, וה"י יזכנו לעובדו בלבב שלם.

כ"כ לרבים נכון להוסיף קצת החזקתו כלאחר יד בהצנע לכת". עכ"ל. בדברים אלו מצאנו עוד הסבר למנהגנו לטלטל הלולב אחר המצוה - שיתכן שיצטרך משהו עוד פעם ליטלו.

ח. הקרבן נתנאל במסכת שבת בפרק כל הכלים אות כ' אומר שדברי הירושלמי שאם מניח הלולב בארץ שוב אינו יכול לטלטלו זה רק אם מניחו במקום משומר, כמו בסכין של מילה, וכתב שם שכן מנהג העולם. וזה כמ"ש באות ה' בשם החסדי דוד שאם מניחו ומסיח דעתו מלקחתו שוב, חוזר הלולב להיות מוקצה.

ט. לסיכום הדברים, מצינו בפוסקים כמה הסברים מדוע לא קי"ל כהירושלמי שהלולב הוא מוקצה לאחר מצוותו:



## הרב אביחיל לוי

## ביאור מלאכת אופה אם היא אב או תולדה

או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא שיעור המחמם את המים כדי לרחוץ בהן אבר קטן ושיעור מבשל סממנין כדי שיהיו ראויים לדבר שמבשלין אותן לו.

**וחזינן** נמי שהשוה את האופה למבשל ששניהם אבות מלאכה.

**וחזינן** נמי ברמב"ם שהקדים את האופה למבשל כתנא דמתני' שנקט אופה משום סידורא דפת.

**ובירושלמי** איתא את חמי אפיה תולדת לבישול ואת אמרת הכי, אלא בגין דתנינן סדר עיסה תניננה עמהן.

**ופירש' בקרבן** העדה השאלה דלמה תנא האופה באבות מלאכות ולא תנא המבשל אלא בשביל שהתחיל התנא בסדר העיסה איך הוא עושה שיהיה לו עיסה שזורע תחילה תנא נמי אפיה במקום בישול.

**וחזינן** בשיטת הירושלמי שאופה הוא תולדת בישול ולא אב. וא"כ לפי"ז השאלה היא לא רק אמאי שנה אופה שלא היה במשכן, ולא שנה מבשל שהיה במשכן, אלא השאלה היא שהרי אפיה היא תולדה, ואמאי נשנית באבות מלאכות.

**וחזינן** חידוש לשיטת הירושלמי דאע"ג דבמתני' תני אבות מלאכות, אפ"ה תני אופה שהוא תולדה משום סידורא דפת. והא דתני אבות מלאכות קאי על שאר המלאכות לבד מאופה.

**תנן** בשבת עג. שהאופה הוא ממלאכות שבת. **ולכאוי' צ"ב** שהרי לא היתה אפיה במלאכת המשכן, ואמאי נמנה במתני' כאב.

**ובגמ' עד:** איתא אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה. ומתרץ תנא דידן סידורא דפת.

**ופירש"י** ונקט אופה דלא שייך במלאכת המשכן כלל.

**סידורא** דפת שהתחיל בו נקט ואופה במקום בישול דסממנין הוא דהוא בישול דפת.

**וכן** איתא בפירש"י במתני' שכתב האופה לא הוה במשכן דלא שייך אלא בפת ופת לא שייכא במלאכת המשכן, אבל כולהו קמייתא הואי בסממנין של צבע תכלת וארגמן ותועלת שני.

**ולכאוי' צ"ב** אם למסקנת הגמ' אופה הוא אב מלאכה או שהוא תולדת מבשל, ובפירש"י שכתב שאופה הוא בישול הפת.

**חזינן** דס"ל שאופה הוא אב מלאכה כמבשל ושאלת הגמ' דשבק תנא דידן מבשל ונקט אופה, היינו דאע"ג ששניהם אב מלאכה, אפ"ה היה עדיף לומר מבשל שהיה ממש במשכן והתירוצ' שתנא סידורא דפת נקט, ולכן נקט אופה.

**וכן** איתא ברמב"ם בה' שבת (ט, א) שכתב האופה כגרוגרת חייב אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין

## בביאור המצוה לשלש תלמודו במקרא במשנה ובתלמוד

ביומי ופירש"י ביומי ב' ימים מקרא וב' ימים משנה וכן כל שבוע ושבוע.

**וכתבו** בתוס' על רש"י ולא נהירא דא"כ אכתי הוה מצי למיפרך מי ידע כמה חי.

**ונראה** לי לפרש בכל יום ויום עצמו ישלש, על כן תיקן בסדר רב עמרם גאון כמו שאנו נוהגים בכל יום קודם פסוקי דזמרה לומר מקרא משנה וגמרא.

**ור"ת** פירש שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין כד. בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא דגמרת בבל בלול מכולם.

**ולכאן** צ"ב מה יענה רש"י על קושיית תוס'.

**ונראה** לבאר שאת כל החיים לחשב לחלק לשלש זה לא שייך, שהרי איך יתחיל אדם לחשב, וכי יודע כמה יחיה, ומשא"כ כל שבוע ושבוע יכול לחשב, ומיתה דכל שבוע ושבוע לא שכיח, דאי לא נימא הכי גם על תוס' קשה קושיא זו, שהרי בכל יום איך ישלש וכי יודע אם יחיה כל אותו היום, וא"כ לפי"ז צ"ב על התוס' אמאי לא הקשו גם לשיטתם קושיא זו.

**ונראה** ליישב דס"ל שאם נאמר שגם בכל יום יש חשש שמי יודע כמה חי, יתבטל דין זה דושלשתם, ולכן אדם צריך להתחיל לקיים דין, ומשא"כ בשבוע מי אמרינן מי יודע כמה חי.

**ובשיטת** ר"ת שהביאו התוס' נראה לבאר בזה שהרי לשיטת התוס' אמרינן בימי השבוע מי יודע כמה חי, וא"כ הדרא קושיא גם לשיטתם שבכל יום ישלש הלימוד, וא"כ מי יודע כמה חי.

**איתא** בקידושין ל. אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניה מאי דכתיב ושננתם לבניך אל תיקרי ושננתם אלא ושלשתם. לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה ושלש בתלמוד.

**ומקשה** הגמ' מי יודע כמה חי, לא צריכא ליומי. לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה.

**ולכאן** צ"ב אם לימוד זה דאל תיקרי ושננתם אלא ושלשתם אם הוא לימוד מדאורייתא או מדרבנן.

**ועוד** צ"ב בביאור לימוד זה דאל תיקרי ושננתם אלא ושלשתם.

**ועוד** צ"ב אם בעינן לשלש בחלקים שוים או דלאו דוקא בחלקים שוים.

**ועוד** צ"ב בהא דקאמר לעולם.

**ועוד** צ"ב אם כל חייו צריך לשלש או שיש חילוק בזה.

**ובפירש"י** כתב אלא ושלשתם, מדלא כתיב ושננתם שישלשם.

**וכתב** עוד בביאור ליומי השבוע ויש לחקור בדבריו אם ימי השבוע היינו שיחלק את ימי השבוע לשלש שחלק מהימים ילמד מקרא וחלק משנה וחלק תלמוד או שימי השבוע דנקט היינו שאת ימי השבוע יחלק כל יום לשלש.

**ובע"ז** יט: איתא על הפס' והיה כעץ שתול על פלגי מים אמר ר' תנחום בר חנילאי לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. ופריך מי ידע איניש כמה חי, ומתרץ כי קאמרינן

ולר"ת נחא ולא קשה כלל שהרי בתלמוד בבלי הכל כלול מקרא משנה ותלמוד, וא"כ בלימוד עצמו משלש שלשתם.

**וברמב"ם** בהל' תלמוד תורה (א, יא) כתב וחיוב לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב ושלש בתורה שבעל פה ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הנקרא תלמוד.

**ובהל' יב** כתב כיצד היה עוסק במלאכה שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה והעניינות הנקראין פרדס בכלל התלמוד. במה דברים אמורים בתחילת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא לתלמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים בתורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי התורה ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו.

**וחזינן** בשיטת הרמב"ם שלמד בגמ דקאמר לא צריכי ליומי כשיטת התוס' שצריך לשלש כל יום ויום ולא כשיטת רש"י שיחלק את ימי השבוע.

**וחזינן** נמי ברמב"ם שפירש תלמוד לדמות דבר לדבר ולדון במדות שהתורה נדרשת בהן ולא פירש תלמוד שהוא ביאור דברי המשנה.

**וכן** חזינן בשיטת הרמב"ם שלשלש היינו חלקים שנים שכל אחד ילמד שלש

שעות וזה דלא כשיטת הריטב"א בע"ז יט: שכתב ששלשה חלקים אינם חלקים שנים אלא שילמוד משלשתן, אבל כל אחד כפי מה שצריך ומועיל יותר.

**וכן** חזינן בשיטת הרמב"ם דלא מיירי בכל חיי האדם אלא בתחילה, אולם אח"כ כשיגדיל בחכמה יפנה כל ימיו לתלמוד לפי רוחב דעתו.

**ולכאז' צ"ב** לשיטתו הא דקאמר בגמ' לעולם דמשמע בכל ימיו.

**ונראה** לבאר דלעולם לאו דוקא אלא עד שיגדיל בחכמה.

**ונראה** עוד לבאר דלעולם קאמר היינו למי שלא גדל בחכמה לדידיה לעולם היינו כל ימיו.

**ונראה** עוד לבאר שלעולם הוא משלש אלא שבתחילה משלש בכל יום ואח"כ משלש לזמנים ועיקר עיסוקו הוא בתלמוד.

**ולכאז' צ"ב** בהא דקאמר בגמ' לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, ואמאי קאמר לפיכך.

**ונראה** לבאר לשיטת הרמב"ם דמיירי בחלקים שנים וא"כ כיון שלמדו כל יום שלש שעות מקרא וחזרו פעמים הרבה היו יכולים לספור כל האותיות שבתורה וכל שכן לשיטת רש"י שב' ימים בשבוע היו לומדים רק מקרא, וא"כ היו בקיאים טובא לספור כל האותיות שבתורה.

**ולשיטת** הריטב"א דלא מיירי בחלקים שנים אפ"ה צ"ל דמכיון שמתמידים בזה בכל יום היו סופרים את כל האותיות שבתורה.

**ולכאז' צ"ב** שבגמ' קידושין הוא מימרא דרב ספרא משום ר' יהושע דילפינן



## מנורה בביאור המצוה לשלש תלמודו בדרום קט

וכן צ"ב במש"כ שצריך להשליש רגעיו.

**ונראה** לבאר שבא לאפוקי שיטת הריטב"א דלא מיירי בחלקים שוים, ולכן קאמר ורגעיו דמיירי בחלקים שוים.

**ובשו"ע** יו"ד (רמו, ד) הביא דברי הרמב"ם וברמ"א הביא דברי ר"ת.

**ונראה** לבאר בדין זה שצריך לשלש לימודו שליש במקרא שליש במשנה ושלש בתלמוד, שיסוד לימוד המקרא הוא האמונה בה' ובתורה ויסוד לימוד המשנה הוא לימוד ההלכה שצריך לקיים מצות ה' ולימוד התלמוד הוא להרחיב דעתו בחכמת התורה שהיא חכמתו של הקב"ה שהעולם נברא בשביל עסק התורה.

**ובזה** יש לבאר הפס' דכתיב בתהילים (א) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.

**וכתיב** כזה שלשה דברים לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב.

**וכנגד** שלשה דברים אלו צריך לשלש לימודו שבעצת רשעים לא הלך היינו הרשעים הכופרים בה' ובתורה וכנגד זה צריך לשלש שליש במקרא שהוא יסוד האמונה בה' ובתורתו.

**ובדרך** חטאים לא עמד היינו החוטאים במעשיהם וכנגד זה צריך ללמוד שליש במשנה שהם ההלכות שצריך לקיימם.

**ובמושב** לצים לא ישב הם שבטלים

מושננתם ובגמ' ע"ז יט: הוא מימרא דרב תנחום דיליף מהפס' פלגי מים.

**ונראה** לבאר דפליגי בזה דלרב ספרא משום ר' יהושע הוי מדאורייתא מפס' דושננתם ודברי ר' תנחום בע"ז יט: דילפינן מהפס' פלגי מים הוא דברי קבלה או מדרבנן.

**ונראה** לבאר בזה דר' תנחום נייד מילפוטא דרב ספרא דלדידיה ומושננתם ילפינן לימוד אחר.

**דאיתא** התם בקידושין ל. ת"ר ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד שנאמר אמור לחכמה אחותי את.

**וא"כ** צ"ב לרב ספרא איך ילפינן ב' ילפותות מפס' אחד.

**ונראה** לבאר דאחר שמשלש אדם לעולם לימודו נמצאים דברי תורה מחודדים בפיו.

**ולשיטת** ר"ת שהובא בתוס' יש לחקור בכה"ג שלומד תלמוד בבלי שהוא כלול בכל אולם באותו יום היה אותו לימוד שעוסק בו לא כלול בכל אם יצטרך להשלים באותו היום מקרא ומשנה.

**ובמאיר** בע"ז יט: כתב לעולם ישליש אדם ימיו ורגעיו שליש במקרא ושלש במשנה ושלש בתלמוד עד שיהא כלול בדיעת כל הדברים.

**ויש** לחקור בדבריו במה שכתב עד שיהא כלול בדיעת כל הדברים אם עד היינו עד ולא עד בכלל וכשיטת הרמב"ם שאחר שמגדיל בחכמה לא חייב לשלש, או עד היינו ועד בכלל, שלעולם חייב לשלש.

ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה'  
ולחושבי שמו.

**וכתיב** שעל ידי עסק התורה והיה כעץ  
שתול על פלגי מים שמזה למד  
ר' תנחום המצוה לשלש תלמודו ובעבור  
זה זוכה לשלש ברכות אשר פריו יתן בעתו  
ועלהו לא יכול וכל אשר יעשה יצליח.

ממעשים המועילים וכנגדם צריך ללמוד  
שליש בתלמוד וכדתנן באבות ג, ב ר'  
חנינא בן תרדיון אומר שנים שיושבים  
ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב  
לצים שנאמר ובמושב לצים לא ישב.  
אבל שנים שיושבין ויש ביניהן דברי  
תורה שכינה ביניהם שנאמר אז נדברו  
יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע



הרב יאיר מינקוס

## בדין קריאת מגילת קהלת ושאר מגילות

ט"ז) כי אל אשר תלכי אלך וגו' וכו', ועל כן נהגו לומר רות בחג השבועות".

**מבואר** דנהגו לקרות שיר השירים בחג הפסח, ורות בחג השבועות, וקהלת בחג הסוכות. והביאו הרמ"א (סי' ת"צ סעיף ט') ובדרכי משה (שם סק"א).

### אי מברכין אמגילות אלו

יש לעיין אי צריך לברך ברכה אקריאת מגילות אלו, דרות קהלת ושיר השירים.

**ובאמת** גבי קריאת מגילת אסתר פשיטא דמברך, כדאמר' בגמ' (מגילה דף כ"א ע"ב) "אמר אביי לא שנו אלא לאחריה אבל לפנייה מצוה לברך וכו', לפנייה מאי מברך, רב ששת מקטריזא איקלע לקמיה דרב ששת, וברך מנ"ח [ופרש"י (שם ד"ה מנח) על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו]. ולאחריה מאי מברך בא"ה אמ"ה הרב את ריבנו" וכו'.

**וב"כ** הרמב"ם (פ"א מהלכות מגילה ה"ג) וז"ל "ומברך קודם קריאתה בלילה שלוש ברכות, ואלו הן בא"י אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה, בא"י אמ"ה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו", עכ"ל.

**וכן** פסקו בטור ובשו"ע (סי' תרצ"ב סעיף א') "דהקורא את המגילה מברך שלוש ברכות, על מקרא מגילה, שעשה ניסים, ושהחיינו. וביום אינו חוזר ומברך

נהגו בני אשכנז לקרות בשבת חול המועד של חג הסוכות, מגילת קהלת.

**ומקור** המנהג מהאבודרהם (תפילת מוסף של פסח ד"ה נהגו) דכ' "וגם בשמיני חג עצרת נהגו לקרות קהלת, מפני שכתוב בו (י"א ב') "תן חלק לשבעה וגם לשמונה", אלו שבעת ימי החג, ושמיני חג עצרת (עירובין מ' ע"ב). רצה לומר לפי שהוא חג האסיף, להזהיר על תרומות ומעשרות ונדירים, שלא לעבור עליהם בכל תאחר בשלוש רגלים. ועוד טעם אחר, כי שלמה המלך בחג אמרו בהקהל, כמו שכתוב (דברים ל"א י') במועד חג השמיטה בחג הסוכות בבא כל ישראל לראות וגו', הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו', וכתוב (מלכים א' ח' ב') ויקהלו אל המלך שלמה וגו' בירח האיתנים בחג וגו', ואז אמרו בהקהל, להוכיח את ישראל, על כן יתכן לאומרו בחג, כל זה כתב אבן ירחי".

**וקודם** לכן כ' האבודרהם (שם) "נהגו העולם לקרות בחג המצות שיר השירים, מפני שהוא מדבר מגאולת מצרים, שהיא תחילת שעבודן של ישראל וגאלתן ראשונה, שנאמר (שיר השירים א' ט') לסוסתי ברכבי פרעה. בחג השבועות נהגו לקראות רות מפני שכתוב בו (רות א' כ"ב) "בתחילת קציר שעורים", והוא זמן הקציר. ועוד טעם אחר, לפי שאבותינו לא קבלו את התורה ולא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מ"ו ע"ב), ורות גם היא נתגיירה, שנאמר (רות א'

(פי"ד הלכה ג') "ברות, ובשיר השירים, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לומר על מקרא מגילה, ואע"פ שכתובה בכתובים".

**ובאבודרהם** (תפילת מוסף של פסח ד"ה נהגו) ג"כ הביא למסכ' סופרים זה. ובדרכי משה (סי' ת"צ סעיף א') הביא את האבודרהם, ובהגהות מימוניות, וכ' דכן כתב המהרי"ל (סדר תפילת ט' באב עמ' רנ"א סי' כ"א) וסיים דכן הוא המנהג לברך על מגילות אלו.

**וב"כ** בדרכי משה במק"א (סי' תקנ"ט סעיף ב'). והוסיף דהב"י כ' "דהעם נהגו שלא לברך, על שום מגילה רק מגילת אסתר", וכ' "דאין המנהג כדבריו".

**ובב"ח** (סי' ת"צ סק"ב ד"ה ההגהות) ובמטה משה (סי' תתקס"ז) ג"כ הביאו להגהות מיימוניות ע"פ המסכ' סופרים, דיש לברך על מגילות אלו. (וכ"כ בלבוש שם סק"ה), והביאם במג"א (סי' ת"צ סק"ט), וכ' "וכן עיקר כמנהג קדמונינו".

**אולם** הרמ"א (סי' ת"צ סעיף ט') כ' וז"ל "נוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד [פסח], וכן הדין בסוכות עם קהלת, ונוהגין לומר רות בשבועות, והעם נהגו שלא לברך עליהם "על מקרא מגילה", ולא "על מקרא כתובים".

**ובט"ז** (שם סק"ו) הביא דבשו"ע החדשים הגיה המגיה כאן "והעם נהגו לברך", וכ' הט"ז וכ"ז דברי הבאי, מאחר דכ' הרמ"א (כאן, ובשו"ת סי' ל"ה) שלא לברך על שום מגילה זולת אסתר.

**וביאר** שהוא משום שלא מצינו בדברי התלמוד שתקנו לקרותה, ולכן ל"ש לומר "וצונו ולקרות", ורק במגילת אסתר, שחייבים חיוב גמור לקרותה, מברכין כן.

שהחיינו. [וברמ"א (שם) כ' וי"א אף ביום מברך שהחיינו].

**מבואר** דאקריאת מגילת אסתר, מברכין לפנייה ברכת אקב"ו על מקרא מגילה, [וכן מברכין ברכת שעשה ניסים, ואחריה ברכת הרב את ריבנו, אולם אי"ז מדין הקריאה עצמה, אלא מדין הפרסומי ניסא דבדבר], וכן מברכין עליה, ברכת שהחיינו.

### אי יש לדמות ד' מגילות למגילת אסתר

**וא"כ** יש לדון אי אפשר לדמות קריאות מגילות להדדי, וכמו דמברכין על קריאת מגילת אסתר, כך יברך על קריאת שאר המגילות, או דילמא דוקא אקריאת מגילת אסתר מברכין אקריאתה, כיון דהוא מצוה, כדאמר' בגמ' (מגילה דף ד' ע"א) "ואריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, סבור מינה למקרייה בליליא וכו'. איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמר כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך", וכך דריש בגמ' (שם דף ב' ע"א) ממאי דכתיב (אסתר פ"ט פכ"ח) "והימים האלה נזכרים ונעשים", וכן כ' הרמב"ם (פ"א מהלכות מגילה הל' א') וז"ל "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים", עכ"ל.

**והנה** בהגהות מיימוניות (פ"ה מהלכ' תעניות אות ב') הביא מרבינו שמחה "דאמגילת קינות, ומגילת רות, ומגילת שיר השירים, מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה". וסיים דכן נהג מהר"ם.

**ומקורו** הוא מהא דאיתא במס' סופרים

**ובאמת** במטה משה (סי' תתקס"ז) כ' להדיא "על כל המגילות מברכין על מקרא מגילה חוץ מעל קהלת במסכת סופרים, וכן כ' ר' שמחה, וכן נהג מהר"ם, וכן הוא בהג"ה מיימוני בהלכות ת"ב".

**והוסיף** "וטעמא משום דאינו מטמא את הידים לענין תרומה, כמו שאר כתבי קודש שגזרו חכמים עליהם כדאיתא פ"ק דשבת, והא דלא גזור, משום דשלמה בחכמתו אמר ולא ברוח הקודש במגילה דף ז".

**וב"ב** בעטרת זקנים (סי' ת"צ) "וי"א דעל שיר השירים וכו' מברכין על מקרא מגילה, ועל קהלת אין מברכין, מפני שביקשו לגנוז אותה" וכו'.

**ובמחצית** השקל (שם סק"ט) הביא את המסכת' סופרים, דלא הזכיר לברך כ"א על ד' מגילות אסתר, איכה, שיר השירים, רות ולא הוזכר קהלת, אבל לא ידעתי ולא מצאתי טעם לחלק. והוסיף "דהעטרת זקנים כ' בשם סבר לחם רב, דהואיל דאמרי בשבת שביקשו חכמין לגנוז ספר קהלת".

**וב"ב** במג"א (שם סק"ט) "דהלבוש וב"ח ומנהגים ומטה משה, כתבו לברך על כולם חוץ מקהלת".

**וסיים** "דכן עיקר כמנהג קדמונינו".

**אבל** הגר"א (שם ד"ה ונוהגין) הביא את דברי המג"א, ופליג עליה, וס"ל דכיון דגמרו ששיר השירים וקהלת שוין לטמא את הידים, וכדאיתא במסכת ידים (פ"ג מ"ה), וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהלכות שאר אבות הטומאה ה"ו) וז"ל "ולא דברי תורה בלבד, אלא כל כתבי הקודש, אפילו שיר השירים, וקהלת שהן דברי חכמין מטמאין את הידים".

**והוסיף**, דאף במגילות אסתר אין מברכין עליה אלא במגילה כשירה, אבל אם קוראין אותה בחומש אין מברכין, וא"כ ק"ו באלו המגילות שאין חיובם בבירור רק מנהג, והם נדפסים בחומשין, שאין לברך עליהם, ואילו היה שייך ברכה עליהם, היו נזהרים לכותבם דרך מגילה בקלף, כמו במגילת אסתר, וזה לא נשמע מעולם.

**והביא** עוד, דכן כ' הב"י (סי' תקנ"ט ד"ה ומ"ש שא"א) "דהעם לא נהגו לברך, על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר". וסיים הט"ז, דע"כ כל המברך על מגילות אלו, היא ברכה לבטלה.

**והביאו** השו"ע הגר"ז (שם סעיף י"ז).

**וב"ב** הבאר היטב (שם סק"ט) "דכן הוא הסכמת האחרונים, וכך פסקו [בעטרת זקנים], והחק יעקב. והט"ז דכל המברך על מגילות אלו, הוא ברכה לבטלה".

**וב"ב** הערוך השולחן (שם סעיף ה') דאין נוהגין לברך, על קריאות מגילות אלו.

**א"ב** יוצא נחלקו הפוסקים, אי יש לברך ברכה אקריאת מגילות אלו כמו אקריאת מגילת אסתר, או דאין מברכין אמגילות אלו.

## אי מברך על קריאת מגילת קהלת

**אולם** אכתי יש לעיין, אי קריאת מגילת קהלת שונה משאר המגילות, דאף אי נימא דמברכין על כל המגילות, שמא על קריאת קהלת, לא מברכין, או דילמא לא שנא, משאר מגילות, ומברכין אף על קהלת.

**דהרי** במס' סופרים (שם) איתא "ברות, ובשיר השירים, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לומר על מקרא מגילה", ולא מוזכר מגילת קהלת דמברכין עליה.

**ביאור שיטת הרמ"א והט"ז ודעימיהו**

**והשתא** צ"ב שיטת הרמ"א והט"ז ודעימיהו, דס"ל דאין לברך על קריאת מגילות אלו, והמברך הוא ברכה לבטלה, והרי הוא משנה ערוכה בהדיא במסכ' סופרים, דמברכין על מגילות אלו, ואיך יתכן לומר שאין חיובם בבירור, רק מנהג.

**ונראה** לענ"ד לבאר דודאי דידעו להאי מתני' במסכת סופרים, ומה שכ' שאין חיובם בבירור, היינו לענין שצריך לקרותם במועדים אלו, דהרי רק גבי קריאת מגילת אסתר, כתוב להדיא (אסתר פ"ט פכ"ח) וצריך לקרותה בזמנה, וכן מצאתי בחת"ס (סי' ת"צ סעיף ט').

**ואף** דמשמע מהמשנה (שם) דכשקוראין מגילות אלו, מברכין, ולא מוזכר דוקא זמן מסוים, לכאור' צריך לומר שהוא דוקא דכשקוראין אותן במגילה על קלף, כמו שהיו קוראין בימיהם כל הספרים, ומה דאיירי הרמ"א הט"ז ודעימיהו הוא כשהיו קוראין בחומשים כמו שכ' בט"ז, ולכן ס"ל דאין לברך בקריאתם.

**ובכ"ב** בנחלת יעקב (על מס' סופרים פי"ד ה"ג) ליישב שלא יהא מנהגנו חולק על מסכת סופרים, עפמשכ' הט"ז שאין אנו מברכין לפי שאינם כתובים על הקלף ובגליון, אלא רק בחומשים, וא"כ י"ל דמסכת סופרים מיירי כשהיא כתובה בגליון, כמו שהיה בימיהם כל הספרים כתובים על הקלף ובגליון, ולכן אנו שאין כותבין בגליון אין לברך".

**ובמועדים** וזמנים (ח"א סי' ל"ב ד"ה נחזור) כ' "ליישוב מנהגם, דמסכתא סופרים אולי אזיל בשיטת הירושלמי, שברכת התורה ברבים דאורייתא, וע"כ אם בירך בבוקר ביחיד לא נפטר, מלברך בציבור

**וכך** הביא מהמרדכי (פ"ק דמגילה סי' תשפ"ג) דגרס "במסכ' סופרים על רות איכה קהלת ושיר השירים מברך על מקרא מגילה" וכו'. וסיים הגר"א "וכן עיקר".

**ובאמת** בנוסחת הגר"א (על מסכת סופרים פרק י"ג סק"ג) הוסיף במשנה זו דמסכ' סופרים "ובקהלת", דהיינו "ברות ובשיר השירים ובקהלת באיכה ובמגילת אסתר, צריך לומר על מקרא מגילה" וכו'.

**וא"כ** לפי"ז א"ש דמברכין, ג"כ על מגילת קהלת.

**ביאור שיטת ההגהות מיימוניות ודעימיה**

**ובעיקר** שיטת ההגהות מיימוניות ודעימיה, דס"ל דצריך לברך גם על קריאת שאר המגילות, לכאור' קשה ממה שכ' הט"ז, דבשלמא מגילת אסתר חיוב גמור הוא, אבל שאר המגילות שאין חיובם בבירור אלא רק מנהג, ולא מצינו בדברי התלמוד שתקנו לקרותם, שיאמרו ע"ז "וצונו לקרות", וא"כ אין פשיטא להו דמברכין על שאר המגילות, "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מקרא מגילה"?

**ותי' לי** אמו"ר שליט"א, דאף דאין לזה מקור מהתלמוד, בכאור' פ"א י"ז מנהג בעלמא, אלא מקורו ממשנה ערוכה במסכת סופרים, כמו שהבאנו לעיל, וא"כ פשוט דאפשר לסמוך ע"ז, ולברך "וצונו לקרות".

**ובעי"ז** מצאתי המועדים וזמנים (ח"א סי' ל"ב) דכ' דס"ל לגר"א ודעימיה בקריאת מגילות אלו, אינו מנהג בעלמא, אלא דציבור חייבין מדינא לקרות ד' מגילות הללו, ששורש המנהג ממסכת סופרים, ולדידהו אם ציבור אינם קוראין עוברים בלא תסור, ולכן שפיר מברכין "וצונו".

מתנות לאביונים, ועל מצות צדקה, כיון דאין ברכה עליהם.

**וא"כ** ה"ה במגילות אלו, אי אין מברכין עליהם על מקרא מגילה, גם שהחיינו לכאו' לא יברכו עליהם. אבל להסוברים, דמברכין על מגילות אלו, יש לדון אי מברך שהחיינו ג"כ או לא.

**ובפשטות** מאחר ובהגהות מיימוניות, דכ' לברך על מגילות אלו "על מקרא מגילה", ובכאו'פ לא הזכיר ברכת שהחיינו, לכאו' אפשר לדייק דאין לברך שהחיינו.

**אולם** בלבוש (סי' ת"צ סק"ה) כ' בהדיה וז"ל "דבשבת חול המועד פסח, קוראין שיר השירים, שמדבר על גאולת מצרים, ומברכין עליו על מקרא מגילה ושהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי". וכ"כ במעשה רב להגר"א (סי' קע"ה) דעל שיר השירים רות וקהלת, דמברך שתי ברכות "על מקרא מגילה" ו"שהחיינו".

**מבואר** בהדיה דס"ל ללבוש ולגר"א, דמברכין שהחיינו אף על מגילות אלו.

### דין שהחיינו על קריאת איכה

**ויש** לדייק מדבריהם, דלא הזכירו אלא שיר השירים רות וקהלת, והשמיטו איכה, דמשמע דאף דס"ל דמברכין שהחיינו על מגילות אלו, בכאו'פ על איכה אין לברכה.

**וכך** הביאו בליקוט וביאורים (על המעשה רב הערה 362) בשם הגהות הרש"ש (לר' שמואל שטראשון מוילנא). "דכן הנהיג [הגר"א] פה עירנו לברך על כל המגילות שתי ברכות "על מקרא מגילה" ו"שהחיינו", לבד על איכה דלא שייך בה "שהחיינו".

שהיא חובה מיוחדת לברך בציבור דוקא, וכל קריאה בציבור צריך ברכה, ומהאי טעמא ס"ל למסכת סופרים לברך על כל המגילות וכו', אבל לפי ההלכה אין חיוב ברכת התורה לציבור, אלא מפני כבוד הציבור, כמבואר בראשונים, ולא תיקנו אלא במקום שיש חיוב קריאה, ובד' מגילות אין חיוב קריאה, ע"כ אין צריך ברכה, שאין חיוב מיוחד לש"ס דילן [תלמוד בבלי], לציבור הקוראין בברכת התורה".

**ובאמת** בשו"ת הרמ"א (סי' ל"ב ד"ה אשר) ג"כ יישב בס' יישובים אלו.

**והוסיף** לבאר בעוד אופן, "דכוונת המסכת סופרים, למה שהיו נוהגין בימיהם להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת, ואפשר שכמו שמנהג זה נשתנה, כך נשתנה מנהג של קריאת מגילות אלו", והביאו בחת"ס (סי' ת"צ סעיף ט').

### אי מברכין שהחיינו אקריאת מגילות אלו

**והשתא** נותר לדון, אי מברכין ברכת שהחיינו אקריאת מגילות אלו, כמו דמברכין אקריאת מגילת אסתר, או דאין מברכין שהחיינו במגילות אלו.

**ולכאו'** להסוברים דאין לברך ברכה על קריאת המגילות האלו אין נידון, דלכאו' יסברו דאין לברך ג"כ ברכת שהחיינו, דהרי אין מברכין שהחיינו [מדין הזמן], על דבר שאין מברכין עליו [ברכת המצות]. כמו דכ' המג"א (סי' תרצ"ב סק"א) גבי משלוח מנות וסעודת פורים, דאין מברכין עליהם שהחיינו, כיון דאין ברכה עליהם. וכ' ע"ז הפרמ"ג (שם אשל אברהם) דה"ה דאין מברכין שהחיינו על

ולא זכיתי להבין את דבריו, דיוצא דכל מה דמברכין שהחיינו במגילת אסתר, הוא משום דאין שהחיינו על היו"ט.

**וא"כ** קשה אמאי פסק הרמ"א (סי' תרצ"ב סעיף א') ועימיה דאף בקריאת המגילה ביום, חוזר ומברך שהחיינו, והרי לדבריו כל השהחיינו הוא משום דאין שהחיינו על היום, וא"כ מאחר שכבר בירך שהחיינו בקריאת המגילה בלילה, עי"ז איכא שהחיינו גם על כל היום, וכמו כל יו"ט דמברכין זמן בלילה, דאינו חוזר ומברך שהחיינו משום היום של היו"ט, וא"כ ע"כ דמה שחוזר ומברך שהחיינו אקריאת המגילה דיום, הוא משום דהוא דין במגילה עצמה, ולא רק משום היום טוב, ולא רק משום היום?

**וכן** קשה על דבריו דבשאר מגילות ל"צ לברך שהחיינו, כיון שכבר יוצא בברכת שהחיינו שבירך על יו"ט, דא"כ אמאי שהחיינו דמברכין בכל יו"ט לא פוטר את מצות היו"ט [כגון בר"ה אין השהחיינו של היום, פוטר את מצות תקיעת שופר, וכן בסוכות, את מצות סוכה ולולב וכדו'].

**אלא** ע"כ שאין השהחיינו של היו"ט פוטר את מצות היו"ט, אלא רק במצות שאין עליהם ברכה בפנ"ע, מכוונים לצאת בשהחיינו שכבר מברכין, כגון גבי משלוח מנות, ומתנות לאביונים, משתה וכדו', דמכוונים לצאת בשהחיינו בקריאת המגילה, כמש"כ המג"א (סי' תרצ"ב סק"א), וא"כ אי ס"ל דמברכין על מקרא מגילה, נימא דמברכין על שאר מגילות, אמאי אין לדמות את מגילת אסתר לשאר מגילות, לענין ברכת שהחיינו?

**ולכן** נראה לענ"ד לבאר להסוברים דאין לברך שהחיינו על שאר המגילות, הוא

ולכאוו' הוא משום דאין מברכין שהחיינו בת"ב.

## בחילוק בין מגילת אסתר לשאר מגילות

**והקשה** הרש"ש על דברי הגר"א "דבמס' סופרים משמע, דאין לברך שהחיינו על שאר מגילות זולת אסתר, דשם איתא, "ברות ובשיר השירים [בקהלת] ובאיכה ובמגילת אסתר, צריך לומר על מקרא מגילה", ושהחיינו לא הזכיר, ולקמן (מסכ' סופרים פי"ד הל' ה') איתא "במגילת אסתר אמרו שצריך להזכיר בה זמן", משמע דבאינך ליכא זמן?

**וכן** הקשה במועדים וזמנים (ח"א סי' ל"ב). והוסיף להקשות דאף אי נימא דמברכין על קריאת המגילות, הוא כמו קריאת נביא, וא"כ מנלן לחדש שיש בזה ברכת שהחיינו?

**ובעי"ז** הביא בהלכות חג בחג (פ"ח הערה 79) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהקשה דחובת קריאת המגילות אינה חובת היחיד, אלא מנהג וחובת הציבור, וא"כ הרי הוא ככל קריאת הפטרה, שאין לברך עליה שהחיינו?

**ובתשובות** והנהגות (או"ח ח"א סי' שכ"ג) הוסיף להקשות, "דאין ללמוד מהא דמברכין שהחיינו, על מקרא מגילה דפורים לשאר מגילות, דשאני מגילת אסתר שאין השהחיינו על היום, וע"כ שפיר מברכין שהחיינו כשקוראים את המגילה, אבל ביו"ט אף אם קריאת המגילה חובתה בציבור, מ"מ זה שייך לחובת יו"ט, וכבר בירך שהחיינו על יו"ט, ומנלן לברך במיוחד על הקריאה שהחיינו? וסיים דמסתברא כמו שאין מברכין שהחיינו על קריאת התורה, כך על קריאת המגילות אין לברך שהחיינו".



**ובמ"ב** (שם ס"ק י"ט) הביא את הט"ז דהסכים לדברי הרמ"א, דאין מברכין על שאר מגילות. והמג"א דס"ל דמברך על שאר מגילות, חוץ מקהלת. וגר"א דס"ל דאף על קהלת מברך.

**והכריע** "דהנהג לברך על כל פנים כשכתובים על קלף, בודאי אין למחות".

**לכאו'** מבואר דס"ל דלכתחילה אין לברך על המגילות, ורק דאין למחות בידי המברכין כן, כשכתובים על קלף.

**ולגבי** ברכת שהחיינו לכאו' אין לברך, כיון דאף ברכת על מקרא מגילה, אינו פשיטא דמברכין.

**וב"ב** בפסקי תשובות (סי' ת"צ סעיף ט') דאף המברכין על מקרא מגילה, אין להם לברך שהחיינו. והוסיף לחלק בין מגילת אסתר, דהשהחיינו גם על מצוות היום, ולכן שפיר מברכין כאשר קוראין את המגילה, אבל במגילות שקוראין בג' רגלים, הרי כבר אמרו שהחיינו על היו"ט, ונכלל בזה".

**ובמועדים** וזמנים (ח"א סי' ל"ב) ובתשובות ונהגות (או"ח ח"א סי' שכ"ג) להגר"מ שטרנבוך שליט"א, דהוא גי' ונכד לרבינו הגר"א זצ"ל, הביא בשם ספר באר עץ החיים, דמפקפק מאוד אם באמת יצא מפי הגר"א לברך שהחיינו על ד' מגילות.

**וב'** אבל הדבר פשוט שכן דעת הגר"א. וכן הנהיגו בבית מדרשו, ולכן למעשה בארץ ישראל, הרבה בתי כנסיות ומקומות תורה, קוראים על מגילה בקלף, ומברכין על מקרא מגילה, ושהחיינו.

**[אבל** אי באים לקרוא בחו"ל, במקום שלא נהגו לברך שהחיינו, מסופקני אם כדאי לברך, ולכן אם רוצה לברך שהחיינו,

משום דיש לחלק בין מגילת אסתר לשאר מגילות, ע"פ דברי הגר"ש אלישיב, דבשאר מגילות החיוב הוא חובת הציבור, ולא חובת היחיד, כמו כל קריאת התורה, ורק במגילת אסתר הוא חיוב אף על היחיד, כמש"כ בשו"ע וברמ"א (סי' תר"צ סעיף י"ח), וגדר ברכת שהחיינו, הוא על שמחת הלב, דהוא דבר אישי, ולכן רק כשיש חיוב על היחיד, אפשר לברך גם כמה אנשים ביחד, או אף כציבור, אבל כשכל החיוב הוא חובת הציבור, אין שמחה מיוחדת בזה, ולכן אין לברך ע"ז שהחיינו, ולפי"ז א"ש דאין לדמות את קריאת מגילת אסתר דהוא חיוב על היחיד, ולכן מברך שהחיינו, לשאר מגילות דהחיוב ציבורי, ולכן ס"ל דאין לברך עליהם שהחיינו.

### הלכה למעשה

**ולמעשה** כ' האליהו רבא (סי' ת"צ סק"י) דמאחר "והט"ז סיים, דהמברך הוא ברכה לבטלה, ומג"א כתב דעיקר לברך, לכן נ"ל לברך בלא שם ומלכות, וכה"ג מצינו בכמה ענינים". והביאו במחצית השקל (שם סעיף ט').

**וב"ב** בחק יעקב (שם ס"ק י"א) "קצת אחרונים פסקו שיש לברך, והט"ז מסיק כדעת הרב [רמ"א] שאין לברך, וכן עיקר שלא להכניס עצמו לספק ברכה".

**וב"ב** הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ט) דהוא ספק ברכות, ולכן לא לברך, אף אי כתובה כהלכתה, חוץ ממגילת אסתר הכתובה כהלכתה דמברכין. וכ"כ במשבצות זהב (שם סק"ו).

**מבואר** דס"ל דאין לברך על קריאת המגילות אף אי כתובות בקלף, לבד ממגילת אסתר.

עכ"פ ישתדל שיהיה לו פרי חדש, שאז יוכל לברך ולצאת ידי כל חשש].

ובן כ' בפסקי תשובות (סי' ת"צ הערה 63) בשם האורחות רבינו, שבבית מדרשם של החזו"א והגר"י קנייבסקי זצ"ל, נהגו לברך על מקרא מגילה ושהחיינו, על כל המגילות מלבד שהחיינו על מקרא מגילת איכה.

וב"כ מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי ימי הפסח (שער ח' פ"ב אות י"ב), גבי שיר השירים, ובספרו שערי ימי הסוכות (שער י"א פרק י"ב אות כ"ב) גבי קהלת, "דמנהג הפרושים והשיבות הליטאיות בארץ ישראל הוא ע"פ הגר"א, לקרותה מתוך מגילה הכתובה על קלף, ולברך "על מקרא מגילה" ו"שהחיינו".

וגבי מגילת איכה כ' בספרו שערי נחמה

(שער ד' פרק ד' אות ד') "דהמנהג ברוב המקומות הוא שקוראים איכה מתוך חומש או מתוך סדר הקינות, ולא מברכין על קריאתה, ובכמה מקומות ובפרט בשיבות הליטאיות נוהגין כדעת הגר"א לקרותה ממגילה הכתובה על הקלף, ואז נוהגין לברך "על מקרא מגילה". אבל אין מברכין "שהחיינו".

וגבי מגילת אסתר, אי הוי על קלף, כו"ע מודו דמברך, [לפניה] בלילה ג' ברכות, דהיינו על מקרא מגילה, שעשה ניסים, ושהחיינו, ובקריאה דיום, ולשו"ע (סי' תרצ"ב סעיף א') מברך ב' ברכות ואינו מברך שהחיינו, ולרמ"א (שם) אף ביום מברך ג' ברכות.

ואם אין לו מגילה בקלף, וקוראה מתוך חומש, אינו מברך כלל, כמו שפסק בשו"ע (סי' תרצ"א סעיף י').



הרב נחום מנדלבוים

## מצוות הקהל

שהקריאה בתורה הוא קיום של ה'מעמד'.

וכן מפורש כתב החינוך - 'לפי שכל עיקרן של ישראל היא התורה, ראוי שיקהילו הכל יחד זמן אחד מן הזמנים, לשמוע דבריה ולהיות הקול יוצא מתוך העם לאמר, מהו הקיבוץ הזה שהתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי תורה, שהיא כל עיקרנו הודינו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה, ויכניסו הכל בליבם חשקה'. מבואר שיש ענין בעצם ה'מעמד' לכבודה של תורה, והדין קריאה בתורה הוא רק מתנאי המצוה כמו שממשיך החינוך [שם] שעל ידי זה מתקיימת מצות הקהל.

וזה כדוגמת 'מעמד הר סיני', שנקרא בתורה כמה פעמים - "יום הקהל", ששם היה גם ענין בעצם המעמד, וכמו שמאריך הרמב"ן שיש מצוה לזכור את עצם ה'מעמד' שהיה בהר סיני, ודו"ק.

### זכר למצוות הקהל

בקובץ איגרות של החזו"א [חלק א', אגרת ר"י] מובא שהחזו"א רשם על ספר שאסור בזמנינו לעשות זכר למצוות הקהל, וע"ש שחלק בזה על אותן שרצו לחדש ולעשות זכר למצוה זו בזמנינו.

ולאור הנ"ל אולי אפשר לומר שגם אם אפשר לעשות את צורת המצווה - אפ"ה יהיה עדיין חסר ב'מעמד' דלא יוכלו לייצור מעמד של כבוד התורה, ואולי זה כוונת החזו"א בדבריו, ועיין.

במוצאי שנת השמיטה יש מצות הקהל, נדון בשאלות הידועות שיש בגוף הפסוקים, ודברי החינוך בשורש מצות הקהל, ובדברי החזו"א לגבי זכר למצוות הקהל.

### "למען ישמעו ולמען ילמדו"

נאמר בתורה "הקהל את העם האנשים והנשים והטף... למען ישמעו ולמען ילמדו" ואמרו חז"ל [מובא ברש"י] 'האנשים - ללמוד, והנשים - לשמוע', וצ"ב דהרי הפס' הקדים שמיעה 'למען ישמעו' ורק אח"כ נאמר 'למען ילמדו', ובדין לכאורה שיקדים את הלימוד שהוא לגברים לפני השמיעה ששייכת בנשים? ועוד ידוע לשאול, דמה העניין ב'שמיעה' של הנשים עד כמה שאינן מחויבות 'ללמוד'?

עוד מעיר ה'זאת ליעקב' הגרש"י בורנשטיין צוק"ל, מדוע בפסוק מצינו קודם את חיוב הקריאה בתורה ורק אח"כ את עצם הקהל [-האספה של העם], דקודם להנ"ל נאמר "תקרא את התורה וגו'", והרי פשוט שקודם אספו והקהילו את העם, ורק לאחר מ"כ קראו בתורה?

### מעמד כבוד התורה

נראה לומר, דיסוד המצוה בהקהל אינה רק בשביל שיהא ת"ת ברבים, אלא המצוה היא עצם האספה והמעמד, ורק דמתנאי המצווה שיקראו בתורה באותו מעמד. ונראה אולי דלכך שפיר הקדים את הקריאה בתורה למעשה האספה, לפי

### להיות הקול יוצא מתוך הקהל

והנה מלשון החינוך מבואר, שכל העניין במצוה זו הוא 'להיות הקול יוצא', שמתוך כך יבואו לספר בגודל שבחה והוד ערכה של התורה הקדושה, ונראה שזוהי ה'שמיעה' שאמרו חז"ל, דהגם שהנשים לא חייבות במצות ת"ת, אפ"ה יש ענין שישמעו את הקול היוצא מתוך הקהל שיבואו לספר בשבחה של תורה.

**פשוט** שבזמן קריאת התורה, לא היו העם מדברים ולא היה הקול יוצא מתוך העם, אלא כוונת החינוך הוא לכאורה למסר שיוצא, הדברים שמעבר למילים, וזוהי ה'הפנמה' והתוצאה של המעמד.

**ומצינו** כך גם בשו"ת הרשב"א [חלק ה', תשובה נ"ה] בביאור הפסוק "שמע ישראל" שכוונת הפסוק אינה רק לשמיעת האוזן, אלא שמיעה שהיא 'הפנמה' וקבלת הדברים. וכן בברכת אהבה רבה אומרים את בקשת 'לשמוע' אחר 'להבין' ולהשכיל' רואים שאין זה רק שמיעה גרידה -השמיעה החיצונית של האוזן, אלא הכוונה לקבלה של הדברים -השמיעה שנכנסת לתוך הלב, והיא לכאורה השמיעה המדוברת פה, שמיעה שחודרת לעצמות.

**ונראה** דלכך יש ענין בעצם ה'מעמד' ליצור את אותו הקול יוצא -"למען ישמעו", כדי שיפנימו ויחדירו את מעלתה של תורה, ומתוך כך יכנס בליבם חשקה של תורה.

### לימוד המוסר

**על** השמיעה הזאת [שנאמר בפסוק "למען ישמעו"- הפנמת הדברים] יסדו רבותינו את לימוד המוסר, וכמו שעדים אנו שאין האדם 'פוצח בריקוד' מכוח חוש הראיה, מישוש או ריח, אלא רק מכוח 'שמיעה'

טובה, שרק חוש השמיעה משפיעה על הגוף [עיין עוד ברבינו יונה בשע"ת שער ב' אות י"ב, ובדברי המאירי והרא" על הגמ'- 'חרשו, נותן לו דמי כולו'].

**ונראה** דזה שייך גם לגברים ולא רק לנשים, דכולם צריכים לשמוע את הקול יוצא מתוך הקהל, וכוונת חז"ל לומר דחוק מהשמיעה נוסף לאנשים גם דין ללמוד, ובה מובן שהקדים הפסוק "למען ישמעו" דהרי שמיעה זו שייכת אצל כולם.

### 'והטף למה באו'

**וכבר** ידוע לתמוה מה שאלו חז"ל 'והטף למה באו', הרי מפורש בפסוק "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו וילמדו ליראה את ה'" ועוד צ"ב מה ענו חז"ל לתת שכר למביאייהם, מה העניין להביאם אם אינם שייכים בחינוך, וכמו שלא מצינו זאת בשאר המצוות?

**ולאור** הנ"ל נראה דכוונת חז"ל לשאול 'למה באו' הרי הטף לא רק שאינם שייכים ב'לימוד' אלא גם אינם שייכים ב'לשמוע', דאפי' אם ישמעו את השמיעה החיצונית-עדיין לא ישמעו את אותו ה'קול' שיוצא מתוך העם, שאין להם את השמיעה של קבלת הדברים, וע"ז אמרו חז"ל שבאו בשביל 'עצם המעמד', לכבד את התורה הקדושה, ומשו"ה יש שכר למביאייהם וע"ז יש כבוד התורה.

**ומה** שהפס' אומר "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" נראה לומר דהכוונה היא, שברבות הימים, בחלוף השנים, יזכור הבן באותה השעה, כשראה המונים עומדים בדריכות לשמוע את דבר ה', ופתאום ישמע את אותו קול המדובר, ואז יכנס חשקה בליבם [אבל אין זה סיבה להביאם בשעת מעשה, שהרי אז אינם שייכים לא ב'שמיעה'

## מנורה

## מצוות הקהל

## בדרום

## קכא

ולא ב'ללמוד', ופשוט] ובאמת כך ביאר הרמב"ן [אלא שכתב שזה דלא כדרשת חז"ל שלמדו דהוה בטף ממש, שכלל לא יזכרו, וכל מה שבאו זה רק לתת שכר למביאייהם, ע"ש בדבריו].

וכבר היו דברים מעולם וכן שמענו על גדולי עולם, שכל חייהם הייתה שאיפה וחקיקי לתמונה שראו וחזו בילדותם, מעמד כבוד התורה אמיתי, ולכאורה זוהי 'השמיעה' המדוברת, ודו"ק בכל זה.



קכב      מנורה      הרב און אברהם הכהן סקלי      בדרום

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ד]

## תמונות האות ה"א

מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



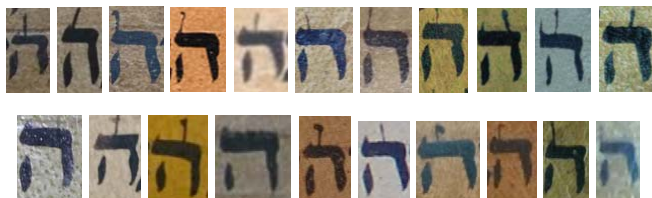
מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



כתובות מבכנ"ס עתיקים מספרד:



פתובות מספרד משנות הק"ר:

מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מרוקו:



אלג'יר:



לוב:



תורכיה:



[רי"ז יונה-]



[רי"ז זרקא-]



תונס:



בלקן:

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קבג

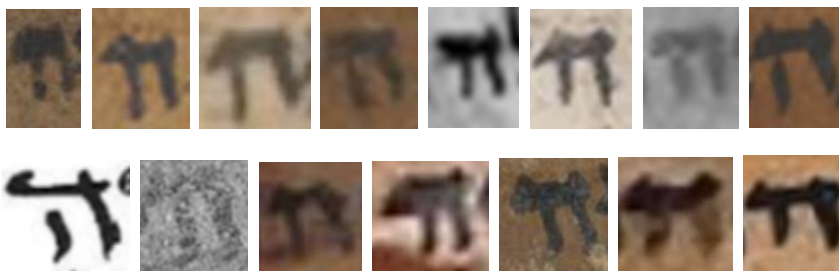
מזרחיים



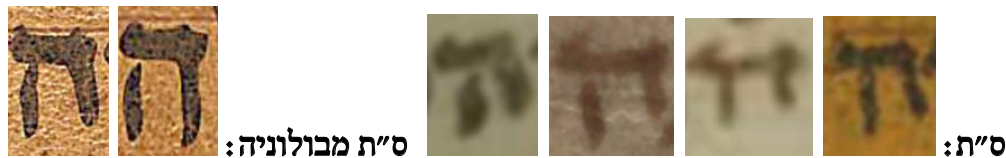
מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500]



## האות ה"א הספרדית

לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י וכו'. ומפני מה נברא העולם הזה בה"י, מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא. ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך, לא מסתייעא מילתא. כדר"ל, דאר"ל, מ"ד אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא לטהר מסייעין אותו, בא לטמא פותחין לו. ומ"ט אית ליה תאגא? אמר הקדוש ברוך הוא: אם חוזר בו אני קושר לו כתר. וכ"ה בילקו"ש [בראשית יט].

**ממאמר** זה, ניתן ללמוד כמה פרטים על האות ה"א - שדומה לאכסדרה [דהיינו מלבן סגור מג' רוחותיו, ופתוח מרוח אחת], ושרגלה תלויה ויש רווח קטן בין הגג לרגל, ושיש לה תג [כתר].

ג. מנחות (כט): "אמר אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה: ניקב תוכו של ה"י - כשר, יריכו - פסול. א"ר זירא: לדידי מפרשה לי מיניה דרב הונא וכו' ניקב תוכו של ה"י - כשר, יריכו - אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר, ואם לאו - פסול. אגרא חמוה דר' אבא איפסיקא ליה כרעא דה"י דהעם בניקבא, אתא לקמיה דר' אבא, א"ל: אם משתייר בו כשיעור אות קטנה - כשר, ואם לאו - פסול."

**ובעי"ז** איתא בירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "ר' זעירה בשם רב ניקב נקב ביריכו של ה"א אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול."

**ממאמרים** אלה, ניתן ללמוד שיש לאות ה"א ירך, וכן יש לה 'תוך' [ולא ברור מהו אותו תוך - ונחלקו בזה הראשונים].

## צורת האות ה"א

א. החלק החיצון של האות ה"א [היינו גגה ורגלה הימנית], עשוי בד"כ כמין דל"ת, עם עקב בולט לחוץ [על הדרך שנתבאר באות דל"ת] - לפעמים ממש כדל"ת, אך פעמים שאינו מוקפד מאוד, ויש לה רק בליטה קלה מאוד וכמעט לא מורגשת בסוף גגה.

ב. רגל הימין של הה"א בד"כ נוטה מעט לאחוריה [כמו שנתבאר באות דל"ת].

ג. בראש גגה מצד שמאל, יש לה"א עוקץ קטן, אשר מתקצר ועולה כלפי מעלה. ומחמת תנועת משיכת הקולמוס, פניה הגג אינם ישרים אלא מעוגלים במקצת [כבשאר האותיות בעלות הגג].

ד. רגל שמאל של הה"א [היא הרגל הפנימית] מכוונת בד"כ תחת סוף גג האות.

ה. הרגל הפנימית הנ"ל, עשויה כקו מתוח מלמעלה למטה, ומחמת הכתיבה בזווית, מתחיל ומסיים הקו בדקות יותר, ובאמצע עבה.

ו. המרחק בין רגל שמאל לגג האות אינו אלא כלשהו, ואין הקפדה לעשות מרחק כעובי קולמוס וכיו"ב.

## מאמרי חז"ל

א. שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' היהין חיתין, חיתין היהין".

**מבריתא** זו, משמע שהאותיות ה"א וחי"ת דומות, ויש להזהר שלא יתחלפו.

ב. מנחות (כט): "אמר רב אשי חזינא להו



השני של האמוראים], האות ה"א היתה סתומה [לכאורה הכוונה שרגל שמאל היתה מחוברת לגג], וכן האות מ"ם היתה סתומה [לכאורה הכוונה על מ"ם סתומה, דהיינו מ"ם 'סופית'], והם העידו על 'תורת הראשונים', אשר אותיות אלה לא היו סתומות בה, דהיינו שרגל הה"א היתה מופרדת מגגה, וכן המ"ם היתה פתוחה.

ז. מדרש תנחומא (בראשית א): "מהו קוצותיו תלתלים, על כל קרץ וקרץ תילי תילים של הלכות, כיצד - כתוב בה ולא תחללו את שם קדשי, אם אתה עושה חיי"ת ה"א אתה מחריב את העולם. כל הנשמה תהלל יה - אם אתה עושה ה"א חיי"ת אתה מחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע.

ממדרש זה, למדים שהאותיות ה"א וחיי"ת דומות, ויש להזהר שלא להחליפן.

ח. מדרש תהלים (קיד): "העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד, ומה ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, כך העולם הזה כל מה שנברא בו יורד בקבר, ואותה עקיצה שיש בה רמז לתחיית המתים".

ממדרש זה למדים שהאות ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, וא"כ משמע לכאורה שרגלה השמאלית מחוברת לגגה. ועוד שיש לה 'עקיצה', ואולי הכוונה לעוקץ שבפניה מצד שמאל.

ט. אותיות דר"ע (נ"ב): "מפני מה נברא [=העוה"ז] בה"י, מפני שהוא דומה לאכסדרה והעולם הזה דומה לאכסדרה שכל מי שרוצה לצאת מעולמו פתח פתוח לפניו, ומפני מה יש לה"י שני פתחים, אחד גדול ואחד קטן, מפני שאם בא להרשיע ולצאת יוצא בפתח גדול, ואם בא לעשות

ד. בבלי גיטין (פה:): "אמר אבבי האי מאן דכתב גיטא, לא לכתוב למחך דמשמע כי חוכא". כלומר שלא לכתוב 'למחך' במקום 'למהך'.

ומוכח ממאמר זה, דהאותיות ה"א וחיי"ת דומות, ויש להקפיד בגט להבדיל ביניהן היטב, שלא יתחלפו ויפסידו את המשמעות.

ה. ירושלמי חגיגה (פ"ב): "ר' אבהו בשם ר' יוחנן, בשתי אותיות נבראו שתי עולמות וכו' העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד, מה ה"א פתוח מלמטן רמז לכל באי עולם שהן יורדין לשאול, מה ה"א יש לו נקודה מלמעלה משעה שהן יורדין הן עולין, מה ה"א פתוח מכל צד כך פתוח פתח לכל בעלי תשובה".

ובעי"ז איתא בילקוט"ש (בראשית יט), וז"ל: "שתי אותיות ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, העולם הזה נברא בה' מה ה' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה רמז שכל המתים יורדין לשאול, ועוקצו למעלה רמז שהן עתידין לעלות, והחלון הזה שמן הצד רמז לבעלי תשובה".

ממאמר זה ניתן ללמוד שהאות ה"א פתוחה מלמטה, וכן יש לה נקודה למעלה [ובילקוט - 'עוקץ']. אך לא ברור מה הכוונה בסוף המאמר שהאות ה"א פתוחה מכל צד, אך לגי' הילקוט משמע דקאי אפתח שבין הרגל לגג.

ו. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "רבי ירמיה בשם רבי חיה בר בא ורבי סימון תריהון אמרין תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום".

ממאמר זה, מבואר שבזמן ר' חיה בר אבא ור' סימון [שכמדומה היו מהדור

בסוף גגה מצד ימין מין עקב קטן, וכן יש לה עוקץ קטן על פניה מצד שמאל.

**והנה**, לענין העוקץ השמאלי, במאמרנו בגליון הקודם [גליון לט - אלול תשפ"ב], הראנו שמנהג ישראל הקדום היה לעשות 'עוקץ' בתחילת הגג של כל האותיות בעלות הגג, והארכנו בס"ד לבאר המקור לקוצי אותיות אלה.

**ובעת** נבאר אי"ה המקור לכל הנ"ל.

**דהנה** איתא במנחות (כט:): שהעוה"ז נברא באות ה"א והעוה"ב באות יו"ד, ואמרינן עלה: "ומפני מה נברא העוה"ז בה"י - מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא. ומ"ט תליא כרעה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך, לא מסתייעא מילתא וכו'. ומ"ט אית ליה תאנא? אמר הקב"ה: אם חוזר בו אני קושר לו כתר".

**הרי** שלאות ה"א יש תאנא שהוא כתר, שרומז על הכתר שהקב"ה כביכול קושר למי שחוזר בתשובה.

**ופרש"י**: "אית ליה תגא - לה"י, כתר קטן בסוף גגו דה"י". הרי שלפירושו כוונת הגמ' לעוקץ בראש שמאל של גגה.

**אולם**, תוס' כתבו שם: "פי' בקונטרס בסוף ה"י כזה (?). ור"ת מפרש בתחילה כזה (?), כמו תגא דד' בעירובין ובסוטה. וכפ"ה נראה, שהכתר לצד פתח התשובה. ותגא דקו"ף כיוצא בו, דאמר בפ' הבונה: מ"ט מהדר תגא דקוף לגבי רי"ש, אמר הקדוש ברוך הוא רשע אם אתה חוזר כך אני אעשה לך כתר כמותי".

תשובה ולהכנס נכנס בפתח קטן, קשה עליו לעשות תשובה".

**ממדרש** זה מבואר שיש לה"א פתח גדול ופתח קטן, ולכאורה הכונה שרגל השמאלית של הה"א אינה מחוברת לגגה, וע"כ נוצר שם פתח.

**י.** מסכת סופרים (פ"ה ה"ב): "הכותב יהודה, ולא נתן בו דל"ת, יתלנו מלמעלה. הכותב את השם, וכתב יהודה, עושה דל"ת ה"י, ומוחק ה"י האחרון".

**ממאמר** זה, למדים שאפשר להפוך את האות דל"ת לאות ה"א [ועי' בפנים המאמר מה שנכתוב בזה אי"ה].

## דברי הב"י בשם האלפא ביתא

**ז"ל** הב"י בשם האלפא ביתא: "ה' - (א) יהיה כמו דל"ת<sup>2</sup>, רק שנקודה תלויה בה. (ב) ואותה נקודה לא תגע למעלה בגגה, (ג) ולא תהיה הנקודה משוכה, אלא תהיה למעלה דק ולמטה עב<sup>3</sup>, (ד) מעט עקומה למטה לצד הימין. (ה) ולא תהיה הנקודה רחוקה מגגה יותר מעובי קולמוס, (ו) ולא יהיה סמוכה לגג עד שאדם בינוני לא יוכל להכיר החלק שביניהם ברחוק ארבע אמות, (ז) ולא יהיה הנקודה נגד אמצע הגג, אלא תהיה בצד שמאל נגד סוף הגג. (ח) ומקל קטן בצד שמאל למעלה על פניה".

## צורת הה"א כדל"ת, והעוקץ בראש השמאלי של גגה

**כתבנו** לעיל, שבכתב הספרדי צורת האות ה"א היא כדל"ת, היינו שיש לה

א. והוספתי 'אותיות' בדבריו לסמן את החידושים שנתבארו בדבריו.

ב. ובארוך: "לא תהיה עגולה כמו רי"ש".

ג. לפנינו בא"ב: נוסף 'מאד'.

כרי"ש, כתב הר"י אסכנדרני: ראייה לדבריו מדתניא במסכת ס"ת (סופרים פ"ה ה"ב) היה צריך לכתוב את השם וטעה והטיל בתוכו דלי"ת, מוחק ה"א אחרונה ויכתוב הדלי"ת ה"א, עכ"ל הב"י. דהיינו, שמוחק מכאן שאם יעשה רגל בתוך הדל"ת, היא תהפוך לה"א, הרי שצורת האות ה"א היא כדל"ת, ובתוכה רגל.

**ואף** שהיא ראייה נאה, לכאורה אינה מוכרחת, דהלא יתכן שבאמת לכתחלה אין כותבים את הה"א עם עקב כדל"ת, אלא עיקר צורתה עגולה כרי"ש, אך בדיעבד היא כשרה אף אם עשאה כדל"ת, שהרי לא איבדה את צורתה, ולא נדמתה לאות אחרת. וא"כ, יתכן שבנידון של המס"ס, שהוא מצב של דיעבד [שהרי כבר כתב 'יהודה'], עדיף לכתוב את הה"א כדל"ת, אף שאינה עיקר צורתה, מאשר למחוק את כל האות, שיכער את הס"ת, בפרט שהשם כתוב שם [ובפרט שבימיהם היו כותבים ס"ת כדינו על גויל, והמחיקה על הגויל בד"כ ניכרת ופחות יפה, כידוע]. ועוד איכא למדחי, דמי ימר לן שכוונת המס"ס שהפרכת הדל"ת לרי"ש היא רק ע"י הוספת רגל שמאל, דשמא כוונתה ב'כתוב הדל"ת ה"א' - לעגל את הדל"ת מעט עד שלא יהיה ניכר העוקץ שמאחריה, ואז להטיל בה רגל, או שמא רק למחוק העוקץ, ואז להטיל רגל [שהרי אף שהוא חק תוכות, יתכן שכשר, שהרי האות נגמרה בכשרות]. הרי מכל הנ"ל, שאף שהיא ראייה חביבה, לפי האמת נראה שאינה מכריחה שצורת הה"א לכתחלה צריכה להיות כדל"ת.

**ועכ"פ**, מכל הנ"ל עולה שאין מקור ברור מחז"ל שיש לכתוב את האות ה"א כדל"ת, מלבד פי' ר"ת בסוגיא ד'תגא דה"א', אך כבר חלקו עליו בזה רוב ככל הראשונים.

הרי שלפי ר"ת תג זה, אינו אלא עקב מאחריה בראש גגה, כעין זה שיש לדל"ת. ותוספות הכריעו כרש"י. וכן מובא באגודה שר"י הכריע כרש"י, ובאו"ז בשם ר"ש.

**וכן** בס' התרומה הביא המחלוקת הנ"ל, והביא עוד את הירושלמי חגיגה שהעתקנו לעיל, שלאות ה"א יש 'נקודה אחת' למעלה, ושזה משמע כפרש"י. והכריע כרש"י מהטעם שהובא בתוס'. וכן העתיק דבריו בהגה"מ. וכ"כ בסתם המאירי בקרית ספר.

**ואכן**, כבר העתקנו לעיל את דברי הילקוט (בראשית יט), וז"ל: "העוה"ז נברא בה', מה ה' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה רמז שכל המתים יורדין לשאול, ועוקצו למעלה רמז שהן עתידין לעלות וכו'". זה כעין הירושלמי חגיגה, שיש לה עוקץ או נקודה למעלה.

**והרא"ש** הביא שתי הדעות ולא הכריע. אמנם הטור (סי' לו) הביא שתי הדעות, וסיים "וטוב לעשות כדברי שניהם".

**וכן** כתב האלפא ביתא [המובא לעיל], וז"ל: "ה' לא תהיה עגולה כמו רי"ש, דאמ' בהקומץ מפני מה ברא הקב"ה וכו' ופי' ר"ת דמיירי בעוקץ שמאחוריה וכו' ומיהו בהגה"מ כתב מדמשני אני קושר לו כתר משמע כפרש"י שבכתר שעל פניה מיירי, ואף ר"ת צריך להודות דיש לה על פניה, כדאמ' בירושלמי דחגיגה ה"א יש לה נקודה למעלה וכו'. ומ"מ, צריכין אנו לקיים גם דברי ר"ת שהרי הרוקח קבל שהה"א יש לה זוית מאחריה, ועוד שתמונתה כמו דלי"ת ויור"ד, עכ"ל.

**ועוד** כתב מרן בב"י, וז"ל: "עמ"ש הרוקח שקיבל מרביתו שה"א יש לה זוית מאחריה כדלי"ת ולא עגולה מאחריה

והמקור היחיד לזה, הוא מקבלת הרוקח שהזכיר האלפא ביתא.

**אמנם**, לפי האמת, תרוויהו פירושי איתנהו במציאות. דבאמת בכתב הספרדי נוהגים לעשות לאות ה"א גם עקב מאחוריה כדל"ת, וגם עוקץ בפניה. ואכן, זהו המנהג הקדום בעם ישראל, שכן הוא בכתבים הקדומים מזמן בית שני, ומזמן הגאונים. ואף בשאר עדות ישראל נהגו כן, כאשר ניתן לראות כ"ז בתמונות המצורפות למאמר.

**אכן** יש לציין, שאף שכאמור ברוב ככל עדות ישראל עשו הה"א כדל"ת, מ"מ ניכר בהרבה כתבים שלא כ"כ הקפידו בזה, דהיינו שלרוב כתבו כך, אך פעמים שיצא להם דומה מעט לרי"ש, ולא נראה שדקדקו בזה [בשונה מדל"ת, שאם לא ידקדקו בעקבה, תדמה לרי"ש ותפסל].

**וכיום**, בכתב העירקי-ספרדי המודרני, ראיתי הרבה שנוהגים לעשות לכתחלה את הה"א מרובעת לגמרי ללא שום עקב, רק עם זווית ישרה של 90 מעלות, ואיני יודע מנין בא דבר זה, שכמעט לא נמצא כתמונה זו בכתבים הישנים - לא מבעיא בכתב הספרדי הישן, אלא אף בכתבים המזרחיים [העירקי והסורי וכיוצא בהם], בד"כ הקפידו לעשות לה"א מאחוריה עוקץ קטן [כעין שהיו כותבים את הדל"ת, עם עוקץ קטן בלבד ולא עם עקב בולט].

**למעשה**, האות ה"א בכתב הספרדי צורתה כדל"ת [היינו גגה ורגלה הימנית], היינו שיש לה עקב בולט מעט בסוף גגה מימין. וכן, יש לה עוקץ קטן על פניה מצד שמאל [כבכל האותיות בעלות הגג]. וצורה זו מתאימה לכל דברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים, ולמנהג ישראל הקדום מסמן בית שני ומזמן הגאונים.

**רגל ימין של האות ה"א נוטה אחורה כתבנו** לעיל, שבהרבה מן הכתבים הספרדיים, רגל ימין של הה"א נוטה מעט לאחוריה.

**והנה**, כבר ביארנו במאמרנו בגליון הקודם, פרט זה לענין האות דל"ת. ומאחר שהבאנו לעיל שהאות ה"א צורתה כדל"ת, ממילא מובן מה שבהרבה מן הכתבים רגלה נוטה לאחוריה.

**ואף** שלא מצאנו מקור מחז"ל לדימוי האות ה"א לדל"ת, מ"מ כך נהגו לכותבה כי כך נראה מקובל בידם, ואף את האות חי"ת כך כותבים - כדל"ת עם רגל שמאלית המחוברת לגגה, וממילא גם בחי"ת הרגל הימנית נוטה מעט לאחוריה.

**ופרט** זה מתאים גם למנהג הקדום המשתקף מהכתבים מזמן בית שני ומזמן הגאונים. ועי' במה שהארכנו בזה לענין האות דל"ת.

**למעשה**, בהרבה מן הכתבים הספרדיים נווה רגל ימין של האות ה"א מעט לאחוריה - ומתאים זה לקבלת הרוקח, ולמנהג הקדום בעם ישראל.

### מיקום רגל שמאל של הה"א

**כתבנו** שרגל שמאל של האות ה"א ממוקמת מתחת לסוף גגה. ונבאר בעז"ה אם מיקומה של הרגל, תחת סוף הגג, מתאים לדברי חז"ל.

**דהנה** העתקנו לעיל כמה מאמרי חז"ל בענין דמיון האות ה"א לאות חי"ת, ביניהם דברי הבריתא בשבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' היהין חיתין, חיתין היהין".

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קכט

**ובעי"ז** כ' המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "ואעפ"י שהזכרנו מה שנאמר שם ותלו לכרעא דה"א, ר"ל שאין מחברין אותה עם הגג, וזו ודאי פסולה, שהרי בדבוקה נפסלת צורתה עד שדומה לחי"ת, וכבר אמרו בברייתא שהזכרנו שתגנו וא"כ זו מיהא האיך יחס זה לספרי דווקני לבד. אני מפרש זו של מנחות, שעשה גגה של ה"א רחב והבריה השני שלה בפנים מגג ה"א עד שעוקץ הגג היוצא מבחיין שהיא ה"א אעפ"י שדבוקה".

**והנה**, אכן כיוונו החכמים הנזכרים לאמת, שבאמת ברוב ככל הכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים - רגל שמאל של האות ה"א דבוקה לגגה! וההבדל העיקרי בינה לבין האות חי"ת, שבחי"ת מחוברת הרגל לסוף הגג, ואילו בה"א מחוברת הרגל יותר פנימה, וסוף גגה בולט החוצה מעט - וכמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות למאמר.

**ובאמת**, לכאורה נראה ששינויי צורה אלה הם הבדלים מנהגים קדומים עוד מזמן חז"ל, וכמו שנבאר בעז"ה.

**דהנה**, איתא במנחות (כט:): "אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י וכו'. ומפני מה נברא העולם הזה בה"י, מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא. ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך, לא מסתייעא מילתא".

**הנה** מדוקדק מדברי הגמ', דבזמן רב אשי, מנהג רוב הסופרים היה שלא לתלות

**ולכאורה** הפי' הפשוט בבריתא זו, לפי הצורות המוכרות לנו - שיש להזהר שלא להדביק רגל ה"א לגגה, שהרי זו ממש צורת האות חי"ת - וכן פי' רוב הראשונים שם.

**אמנם**, יש מרבתינו הראשונים שפירשו, שאין האות ה"א נפסלת בהידבקות הרגל לגגה, ובביאור א"כ מה ההפרש בין ה"א לחי"ת, כתבו שההבדל בין ה"א לחי"ת - שרגל החי"ת דבוקה לגג בסופו, ורגל ה"א נכתבת יותר בפנים בערך מתחת לאמצע הגג, ואז אם תדבק, לא תדמה לחי"ת.

**ובסוגיא** דספרי דוקני דחטרי לגגיה דחי"ת ותלו לכרעיה דה"א, כתב בחי' ר' פריץ הכהן [המיוחס לרשב"א], וז"ל: "וקא תלו ליה לכרעיה, פי' רגל פנימי של ה"י תלוי באויר ואינו דבוק לגגו, ל"ה. ויש להקשות - פשיטא דצריך למתליה לכרעיה, דאם יהיה דבוק לגגו א"כ מה הפרש יהיה בין ה"י לחי"ת, הלא הכל יהיה אחד, ומאי ספרא דווקנא דנקט דמשמע אבל שאר לא והרי אם לא יעשה כן לא תהיה ה"י כ"א חי"ת. וי"ל דאעפ"י שיעתיקוהו לגגו, מ"מ לא יעשו אותו רגל של שמאל שראוי להיות תלוי ארוך אלא קצר ויהיה מחובר לגג, זה וזה יהיה ההבדל בין ח' לה' - שהחי"ת שני רגליה ארוכין זה כזה, כגון זה (?), וזה יהיה רגל אחד ארוך ואחד קצר כזה (?). אי נמי, אעפ"י שיעשה רגליה שוין זה כזה כמו רגל החי"ת, וידבקהו לגגו, אפ"ה יש להבדיל בין ח' לה', שרגל הח' יהיה הכי בסוף הגג מזה אחד ומזה א' ורגלי הח' השמאלי יהיה באמצע הגג".

ד. ולקמן, נזכיר בעז"ה שגם צורה זו מצאנו בחלק מהכתבים מזמן בית שני.

רגל ה"ה"א, אלא לחברה לגג - שהרי יחס מנהג תליית הרגל דוקא לסופרים דייקנים.

**ובעי"ז** איתא בילקו"ש (בראשית יט), שמתאר מנהג תליית רגל ה"ה"א, וז"ל: "ב' אותיות ברא הקב"ה את עולמו, העולם הזה נברא בה' - מה ה' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה וכו' והחלון הזה שמן הצד רמז לבעלי תשובה".

**ואף** במדרש אותיות דר"ע (נ"ב) מיוצגת צורה זו, וז"ל המדרש: "מפני מה נברא [=העוה"ז] בה"י, מפני שהוא דומה לאכסדרה והעולם הזה דומה לאכסדרה שכל מי שרוצה לצאת מעולמו פתח פתוח לפניו, ומפני מה יש לה"י שני פתחים, אחד גדול ואחד קטן, מפני שאם בא להרשיע ולצאת יוצא בפתח גדול, ואם בא לעשות תשובה ולהכנס נכנס בפתח קטן, קשה עליו לעשות תשובה".

**אכן** בירושלמי מגילה (פ"א ה"ט), איתא כך: "רבי ירמיה בשם רבי חייה בר בא ורבי סימון, תריהון אמרין - תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום".

**הרי** מוכח מדברי הירושלמי, שבזמן ר' היא בר אבא ור' סימון [שכמדומה היו מהדור השני של האמוראים], האות ה"א היתה סתומה, דהיינו, שרגלה היתה מחוברת לגגה, והם העידו על 'תורת הראשונים' [לא ברור למה הכוונה, אם לדורות האמוראים או התנאים שקדמו להם, או לתקופה קדומה הרבה יותר, כבזמן הנביאים וכיו"ב], אשר האות ה"א לא היתה סתומה בה, כלומר שרגל ה"ה"א לא היתה מחוברת לגג.

**וכן** בירושלמי חגיגה (פ"ב) איתא בזה"ל: "ר' אבהו בשם ר' יוחנן, בשתי אותיות נבראו שתי עולמות וכו' העולם הזה נברא

בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד, מה ה"א פתוח מלמטן רמז לכל באי עולם שהן יורדין לשאול, מה ה"א יש לו נקודה מלמעלן משעה שהן יורדין הן עולין, מה ה"א פתוח מכל צד כך פותח פתח לכל בעלי תשובה".

**הנה**, לא הבנתי מה הכוונה ב'פתוח מכל צד', - אם כדאיתא בבבלי שיש לו פתח קטן ורגלו תלויה, אך אין משמע כן מהלשון. ואולי הוא מייצג כמו כן את המנהג המובא לעיל בירושלמי, לחבר רגל ה"ה"א לגג.

**וכן** מצאתי במדרש תהלים (קיד) בזה"ל: "העוה"ז נברא בה"א והעוה"ב נברא ביו"ד, ומה ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, כך העולם הזה כל מה שנברא בו יורד בקבר, ואותה עקיצה שיש בה רמז לתחיית המתים". הרי שמדרש זה מתאר את ה"ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, ולא מתאר כלל שיש לה"א גם פתח קטן משמאל. ולכאורה משמע שהצורה שהכיר בעל מדרש זה - היא של ה"א עם רגל מחוברת לגג [ובדוחק יתכן לומר דאף לבעל מדרש זה היתה ה"ה"א עם פתח קטן, אלא דלא נחית בעל מדרש זה להאי דיוקא].

**הרי** מכל הנ"ל, נראה שבזמן האמוראים היו שני מנהגים שונים - יש שהיו מחברים את רגל ה"ה"א לגגה - שכן נראה מהירושלמי חגיגה שהוא היה מנהג פשוט, וכן מהבבלי מנחות שהוא היה המנהג הרווח, מלבד סופרים דייקנים שנהגו להפריד הרגל מהגג.

**ואחרי** הודיע א-להים אותנו את כל זאת, יש להסיק כמה מסקנות - חדא, דלכאורה עיקר צורת האות ה"א, שרגלה השמאלית אינה נמצאת מתחת לסוף גגה, אלא מעט פנימה, דהרי אף לספרי דווקא שהיו מפרידים רגל ה"ה"א מגגה, לא כתוב

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלא

שיהיה הבדל ברור בין האותיות, עד שהקורא במקרא יוכל לקרוא בצורה רהוטה, בלי להתבלבל ולהתקע בקריאתו, והדקדוקים המועטים אינם משמעותיים. ויש לסייע קצת סברא זו, מדחזינן שהיה הבדל בין ספרי דווקני לשאר הסופרים בכתיבת האותיות ה"א וחי"ת, ולכאורה מדוע אין בזה שינוי צורה? אלא כנראה צ"ל דהוה ס"ל דכל עוד שהאות שומרת על עיקר צורתה, ואינה נדמית לאות אחרת - די בזה, ודקדוקים קטנים אינם מעכבים.

**ומה גם,** שהרי העיד הירושלמי שב'תורתם של ראשונים' היתה רגל הה"א מופרדת מן הגג, וא"כ אדרבא, אולי בזמן ה'ראשונים' היתה רגל הה"א ממוקמת תחת סוף גגה, ורק אח"כ כשהתחילו לכתוב את הה"א בחיבור הרגל לגג, הזיזו אותה מעט פנימה, כדי ליצור הבדל בין הה"א לחי"ת.

**ויתכן** עוד שהזיזו את הרגל לתחת סוף גגה, אולי בשביל יפוי הכתב, שכמו שניתן בודאי לראות, הכתב יותר יפה כשהאותיות 'מרובעות' ושוות.

**ועוד יש לומר,** דכמו שניתן לראות בתמונות של ההאי"ן הספרדיות, שהקצה העליון של רגל שמאל הולך ומדקק בצידו הימני, עד שמסתיים בדקות מאוד, וא"כ, אם יחבר קצה זה בדקות מאוד לגג מעט אחורה, יהיה הבדל ניכר בין הה"א הזאת לחי"ת שמחוברת בדיוק למעלה. ובאמת, שניתן לראות בחלק מהכתבים מזמן הגאונים [בעיקר בתנ"כים] צורה כזו - דהיינו שהרגל נמצאת תחת סוף הגג, אך מחוברת בדקות מעט אחורה.

**ומסתבר,** שבהגלות נגלות הכתבים הקדמונים - הרוצה לחוש וליתן הרגל השמאלית של הה"א מעט פנימה יותר [אפילו לא מתחת לאמצע גגה,

שגם היו מזיזים אותה ממקומה, רק תולים אותה מעט.

**אמנם** כתב הרב ברוך שאמר (אות נד, עמ' צז), וז"ל: "וכתב הרא"ש וז"ל לא יעשה היא"ן חית"ן, אלו דומים בקריאתם ובכתיבתם וכו' עכ"ל [והעתיק שם באריכות המשך לשונו]. ונ"ל לפי קצור דעתי, שמלשון הרא"ש משמע שרגל שמאלי של הה"א דינה להיות בסוף גגה כזה (?), כי בענין אחר אינן דומין בכתיבתן, כי אין חילוק בין ח' לה' רק שרגלו של החי"ת מחוברת למעלה בגג שלה והה"א תלויה כמו קו"ף". וכע"ז רי"ט **באלפא ביתא** [והעתיקנו דבריו לעיל].

**אכן** כמו שנתבאר, אין דיוקם מוכרח, דלפי הצורה הקדומה של האות ה"א המשתקפת מהכתבים הקדמונים, אם בעל בריתא זו הכיר ה"א עם רגל המחוברת לגג - אז עיקר הקפידא של הבריתא על מיקום הרגל של הה"א, לעשותה תחת אמצע הגג ולא תחת סופו [היינו שבאה הבריתא להשמיענו שיש להקפיד שרגל הה"א תהיה באמצע הגג, בדיוק להפך מהב"ש והא"ב, שדייקו מהבריתא שאין לכתוב כן].

**אמנם** כמו שכתבנו לעיל, באמת ברוב הכתבים הספרדים הישנים, בין בס"ת הישנים, ובין בכתובות העתיקות ובשאר המקורות - אכן נמצאת רגל שמאל מתחת לסוף הגג, וכדברי הב"ש. ובאמת, נראה שכן היה המנהג ברוב ככל תפוצות ישראל - מלבד בספרד, גם בכתבים הקדומים מאשכנז, ובכתבים המזרחיים.

**ויתכן,** שמאז שנהגו להפריד הרגל מהגג, יותר לא הקפידו למקם את רגל הה"א מתחת לאמצע גגה, שכיון שכבר ניכר היטב ההבדל בין חי"ת לה"א, הבינו שדי בזה, שהבינו שעיקר קפידת הבריתא רק

רק מעט פנימה יותר מרגל החי"ת] - אין מזניחין אותו.

**וגם** נפק"מ, שיש לחוש באות חי"ת, לכתוב הרגל ממש בסוף הגג, דאם יכניס הרגל מעט פנימה, הרי תידמה כך לאות ה"א מזמן האמוראים, ואף שכבר יישבנו בניד"ד דמאחר שבאותו כתב שונות הה"א והחי"ת די בזה, מ"מ בכה"ג לכאורה גרע - מאחר דבניד"ד לא נידמית לאות אחרת בהרחקת הרגל, רק איבדה אחד מהמאפיינים שלה המבדילים אותה מאות אחרת, אך בנידון זה, הלא נדמית לגמרי לאות אחרת. כנלענ"ד.

**למעשה**, מנהג הספרדים, ושאר רוב ככל העדות, לכתוב את רגל שמאל של הה"א מתחת לסוף גנה, יש ליישבו עם דברי חז"ל.

### המרחק בין רגל שמאל לגג

**העתקנו** לעיל מהאלפא ביתא, שכתב: "ולא תהיה הנקודה רחוקה מגגה יותר מעובי קולמוס, ולא יהיה סמוכה לגג עד שאדם בינוני לא יוכל להכיר החלק שביניהם ברחוק ארבע אמות".

**הנה** יש בדבריו שני פרטים: חדא - דהמרחק המירבי שבין הגג לרגל צריך להיות עד עובי קולמוס. והפרט השני - דיש להרחיק מספיק, עד שבמרחק של ד"א יהיה ניתן לראות הרווח בין הגג לרגל.

**וכבר** כתבנו לעיל, שבכתב הספרדי נוהגים להרחיק הרגל מהגג מרחק מועט מאוד - אולי רבע או שליש קולמוס. וזה דלא כדברי הא"ב.

**והנה**, בענין הפרט השני שכתב - שיש להרחיק מספיק כך שמרחק של ד"א יהיה ניתן להבחין ברווח - מלבד

שהדברים נשמעים קצת תמוהים מצד עצמם, דהרי ממרחק ד"א [כשני מטרים!] בקושי ניתן לראות את הכתב, ואיך יבחין ממרחק כזה ברווח שבין הגג לרגל. עוד יש להעיר, דהנה בס' **כתרי אותיות** לריה"ח (עמ' ו) כתב, וז"ל: "אין להרחיק ירכו של ה"א מגגו וגם אין להקטין הירך אלא יפריד בין הירך לגג שיראה הלובן שביניהם ברחוק אמה, ולא בילד ולא בזקן אל מבין כ"ה עד בין ה' שנה וכו'. אין לו להרחיק לא ירך ה"א ולא ירך קו"ף מן הגג יותר מעובי הגג".

**ובן** העתיק משמו הברוך **שאמר** (אות נג עמ' צו), וז"ל: "לשון החסיד ז"ל, אין לו להרחיק לא ירך ה"א ולא ירך ק' מן הגג אלא כשיעור עובי הגג, ויפריד בין הירך ובין הגג שיראה הלובן שביניהם ברחוק אמה, לא בילד ולא בזקן אלא מבין כ"ה שנה עד בין ג' שנה".

**הרי** דמפורש בדברי ריה"ח ובדברי הב"ש, דהמרחק ממנו צריך לראות הכתב - המהווה מדד לרווח שבין הגג לרגל - הוא ממרחק אמה, ולא ד"א כמו שכתב הא"ב, וא"כ, לא ברור מה מקורו בזה, שהרי בד"כ נמשך אחר דברי ריה"ח והב"ש.

**ועכ"פ**, לכאורה מהגמ' משמע יותר כהצורה הספרדית, דהלא אמרינן בגמ' מנחות שהעתקנו לעיל, דהסופרים הדייקנים נהגו לתלות את רגל הה"א, ומזה משמע לכאורה, שלא היו מקצרים את הרגל, אלא רק תולים אותה, דהיינו, שיש לכתוב רגל הה"א באותו אורך [או כמעט באותו אורך] כמו שכותבים אותה מחוברת, ורק להפרידה מן הגג. והרי, בעשיית רווח גדול בין הרגל לגג, בע"כ צריך לקצר באופן משמעותי את אורך הרגל. ולפ"ז האות ה"א הספרדית, מתאימה יותר לדברי הגמ'



## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלג

מצאתי רמז בדברי חז"ל לצורה זו, וכן בכתבים הקדמונים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, אין כלל זכר לכך שרגל זו תהיה בצורת יו"ד הפוכה. ואדרבא, פעמים הרבה שבכתבים אלה, רגל שמאל נוטה בקצה התחתון שלה נטיה קלה שמאלה.

**ואף** ברוב ככל הכתבים האשכנזיים הקדמונים אין לזה זכר כלל, אלא הרגל ישרה. אמנם מצאתי באיזה כתבים, שנעשית הרגל דקה בראשה ומתעבה כלפי מטה, ונוטה מעט כלפי ימין - אך עדין אינה דומה לאות יו"ד.

**ושמא** אף הא"ב לא היתה כוונתו שיעשה הרגל ממש כאות יו"ד, אלא כצורה הנ"ל הנמצאת במיעוט כתבים אשכנזים, ומזכירה מעט את האות יו"ד<sup>93</sup>. אכן כאמור, ברוב ככל הכתבים האשכנזיים אף לצורה זו אין זכר. וגם ברוב ככל בכתבים המזרחיים אין לזה זכר.

**למעשה**, צורת רגל האות ה"א הספרדית היא כקו ישר המתחיל ומסתיים בדקות, ואין צורתו כהאות יו"ד - וצורתו מתאימה לדברי חז"ל ולמנהג המשתקף מהכתבים הקדמונים מזמן בית שני ומזמן הגאונים - וכן למנהג הקדום ברוב ככל ישראל.

**אמנם**, מצאתי במיעוט כתבים מזמן בית שני, שרגל שמאל של האות ה"א, קצרה מעט מרגל ימין, ולפ"ז, אף המנהג לעשות רווח ניכר בין הגג לרגל, כך שהרגל מתקצרת מעט יותר - אף הוא מיושב.

**אך** לענ"ד, עדין יותר משמע מהגמ', שאלה שהיו תולין את רגל הה"א אף לא עשו שינוי משמעותי באות, אלא רק תלו מעט הרגל, דהיינו במקום לחברה לגמרי, ניתקו אותה מעט מהגג. אך לכאורה אין לי הכרח מספיק לפי זה בדברי הגמ'.

**למעשה**, מנהג הספרדים לעשות רווח מועט מאוד בין רגל שמאל של האות ה"א לגנה [פחות מחצי קולמוס] - מהודר, ומתאים לדברי התלמוד.

### צורת רגל שמאל של האות ה"א

**כתב** רי"ט בא"ב הארוך: "תמונתה כמו דל"ת ויו"ד, ומהאי טעמא כתבתי שתהיה הנקודה למעלה דק ולמטה עב, ועקומה קצת לצד ימין". וכן נוהגים היום בכתב בית יוסף, לעשות רגל הה"א השמאלית כאות יו"ד הפוכה.

**אכן**, לא ידענא מנין הביא צורה זו, כי לא

ה. שו"ר כע"ז בהע' מנחת סולת ע"ד הא"ב שם (הע' 93), וז"ל: "וממה שצריך רבינו לתאר צורת הנקודה, מבואר דאינו כיו"ד ממש, אלא רק דוגמת יו"ד, ודלא כמו שהבין ב'כתיבה תמה' דהיא יו"ד הפוכה ממש בעוקציה ותגיה כמו שצייר שם".

## תמונות האות וא"ו

מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



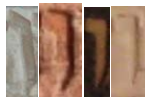
מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



קְתוּבוֹת מִבִּכְנֵי סֵפֶר עֲתִיקִים מִסְפֵּד:



קְתוּבוֹת מִסְפֵּד מִשְׁנוֹת הַקָּדוֹן:

מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



לוב:



מרוקו:



[ר"י יונה]



[ר"י זרקא]



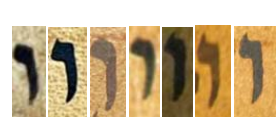
תונס:



אלג'יר:



בלקן:



תורכיה:

# מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלה

## מזרחיים



תימן:



עירק וסוריה:



בוכרה:

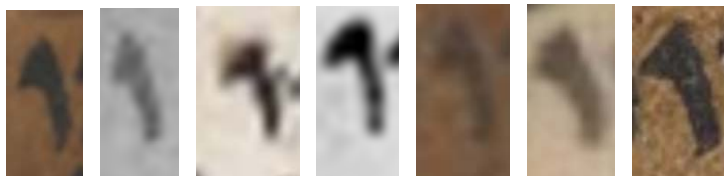


אפגניסתן:

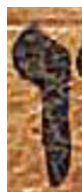
## ווי"ן אשכנזיות קדומות



## מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



## מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500]



ס"ת מבולוניה:



מס"ת:



מתנ"כים:

## האות וא"ו הספרדית

### צורת האות וא"ו

א. האות וא"ו משוכה מלמעלה למטה כקו ישר וראשה פונה לכיוון שמאל בלבד.

ב. ראשה אינו ישר, אלא מעט בשיפוע, כך שפניה פונים מעט למעלה.

ג. בדרך כלל יש לה 'קוץ' קטן מאוד בתחילת ראשה מצד שמאל [והוא בד"כ קטן יותר מהקוץ באותיות בעלות הגג]. ויש שאין מקפידים עליו.

וב"כ המו"ק [כשני הפרטים האחרונים], וז"ל: "וי"ו - ראשה משופע קצת, וקוץ עליה".

ד. מחמת שראשה בשיפוע כנ"ל, בדרך כלל אין פניה ישרים, אלא מעט באלכסון בכיוון הכתיבה.

ה. יש מן הסופרים אשר עושים את פניה מעוגלים מעט, ויש שעושים אותם ישרים באלכסון.

ו. גופה הוא המשך ישיר של ראשה, ונמשך בעובי, ללא התדקקות כלל - לא בחיבורו לראש, ולא בכל המשכו.

ז. גופה מסתים בדקות, ובכמין 'חוד', מחמת הכתיבה בזוית.

ח. ראשה מצד ימין בד"כ אינו מעוגל ממש, אלא עם שבירה קלה [כעין הצורה ברי"ש הספרדית].

### מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' ווין יודין, ויודין ווין".

מבריתא זו מוכח שהאותיות וא"ו ויו"ד דומות, ויש להזהר שלא להחליפן.

ב. מנחות (כט:): "ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא, אתא לקמיה דרבי זירא, א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש, אי קרי ליה ויהרג - כשר, אי לא - ייהרג הוא ופסול".

ממאמר זה, מבואר כנ"ל, שהאותיות וא"ו ויו"ד דומות, אך כאן ביתר ביאור - שהשוני ביניהן הוא באורך, דהיינו שכנראה הן כמעט זהות, אלא שהוא"ו ארוכה, והיו"ד קצרה.

ג. בבלי גיטין (פה:): "אמר אביי, האי מאן דכתב גיטא לא לכתוב וכו' ולורכיה לוי"ו דתירוכין ולוי"ו דשבוקין דמשמע תריכין ושביקין, ולורכיה לוי"ו דכדו דמשמע וכדי".

הרי מוכח ממאמר זה, שהאותיות וא"ו ויו"ד דומות, ויש להקפיד בגט להאריך היטב את הואו"ם, כדי שלא יראו כיודי"ן, ויכולים לשנות משמעות.

ד. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "תני רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אלעזר בן פרטא שאמר משום רבי לעזר המודעי, כתב אשורי ניתנה התורה ומה טעמא - ווי העמודים, שיהו ווי"ם של תורה דומים לעמודים".

ממאמר זה נראה שהאות וא"ו דומה ל'עמוד', היינו שעיקר צורתה קו ישר מתוח מלמעלה למטה [ובא לאפוקי מהאות וא"ו בכתב עברי (כתב 'ליבונאה'), דס"ל להני תנאי דהתורה ניתנה בכתב אשורי ולא בכתב עברי, כמבואר שם בגמ'].

יקראהו זי"ן ויהיה פסול. וראשה יהיה קצר, שלא תדמה לרי"ש. ופניה שוים, שאם היו באלכסון לא היה כתיבה תמה, כי אם שבורה. ורגלה ארוך, שלא תדמה ליו"ד. ופשוט בשוה, שלא תהיה כמו כתיבה שבורה - באמצע דקה, רק תמה ושלמה, ומתמעט עביה וזה רומז לסוד".

ובעין הדברים הנ"ל, כ"כ בתיקון תפילין, ע"ש בדבריו.

### פרטים בצורת הוא"ו הספרדית

העולה מכל מאמרי חז"ל שהעתקנו לעיל, שצורת הוא"ו היא כקו מתוח מלמעלה למטה, וראשה פונה קדימה, ודומה לאות יו"ד, אלא שנבדלת ממנה בארכה. ואכן, האות וא"ו הספרדית, מתאימה לכל העולה מדברי חז"ל.

ואף מתאימה לרוב דברי האלפא ביתא, כדלהלן.

### ראש הוא"ו

דכמ"ש הא"ב - ראשה מצד ימין עגול. אמנם כבר ביארנו, שבד"כ אינו עגול ממש, אלא עם שבירה מועטת, אך לא נוצרת שם זית של 90 מעלות, מחמת שראשה בשיפוע כלפי מעלה, ואף מחמת שבהרבה כתבים גופה שממשיך את ראשה, לא יורד מאותה השבירה ביושר ממש למטה, אלא ממקום השבירה יוצא מעט בקשת לאחורה.

אמנם לא נראה שדקדקו בכך מהטעם שכתב הא"ב - שלא תדמה לזי"ן, דהלא האות זי"ן הספרדית אף היא בד"כ ראשה עגולגל ולא בעל פינות, וההבדל בינה לבין

ה. בבלי סנהדרין (כב.): "רשב"א אומר משום ר"א בן פרטא, שאמר משום ר"א המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר ווי העמודים - מה עמודים לא נשתנו, אף וויס לא נשתנו".

ופי' הראשונים שם [רש"י, רמ"ה, וכ"ה בתשה"ג הרכבי סי' שנח], דצורת הווים של המשכן, הן כצורת האות וא"ו. ומשמע א"כ, שצורת הוא"ו כיתד שראשו כפוף קצת קדימה.

ו. אותיות דר"ע (נ"ב): "וא"ו, מפני מה זקוף ועומד ופניו כלפי זי"ן והוא דומה למטה, מפני שרמז הקב"ה באותיות שהוא עתיד להכות את הרשעים במטה של אש בדינה של גיהנם כד שנשמע קול הרשעים קול וי וי מתוך הגיהנם שנאמר אוי לרשע וגו'".

ממאמר זה, משמע ג"כ כנ"ל, שהאות וא"ו צורתה כמטה, היינו שהיא קו מתוח וישר. ועוד מבואר שיש לה 'פנים', והם לכיוון האות זי"ן, דהיינו לכיוון שמאל.

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב הב"י בשם האלפא ביתא: 'ו' - (א) תהיה עגולה לצד ימין כמו רי"ש, (ב) אך ראשה קצר כמו יו"ד. (ג) ופניה שוים, (ד) ורגלה ארוך כעובי שני קולמוסים, (ה) ופשוט תחתיה בשוה, לא שבור באמצע, (ו) אלא עביה מתמעט והולך מעט מעט עד שתהיה חדה למטה".

וביאר שם בארוך: "וא"ו תהיה עגולה לצד ימין שלא תדמה לזי"ן, ואע"פ שראש הזי"ן עובר משני צדין, מ"מ חיישין פן תינוק דלא חכים ולא טיפש

ו. וסימנתי בדבריו 'אותיות' לציון החידושים בדבריו.

הוא"ו - שראש הזי"ן עובר משני צידיה, וע"כ מה יתן ומה יוסיף שיהיה ראשה עגול, אלא ע"כ שכתבו כך, משום שכן הצורה המקובלת בידם. וכן משמע קצת מדברי הגמ' מנחות שהעתיקנו לעיל, שהאות וא"ו אם תתקצר רגלה, תדמה ליו"ד, משמע דכשם שראש האות יו"ד עגלגל מאחוריו, כך הוא גם ראש הוא"ו [אמנם אינה ראייה ממש, כיון שאין מקור ברור מחז"ל גם לכך שהאות יו"ד ראשה עגול ולא מרובע, וע"כ כבר היה אפשר לומר ששתיהן מרובעות].

**ובמובן** שכמו כן, ראש הוא"ו הספרדית קצר, כמ"ש האלפא ביתא, שהרי אינו גג, אלא ראש.

**אמנם** מ"ש הא"ב: "ופניה שוים, שאם היו באלכסון לא היה כתיבה תמה, כי אם שבורה". אין כן צורת האות וא"ו הספרדית, אלא פניה פונים מעט כלפי מעלה, ומתחילים מעט באלכסון. וחלק מהסופרים, עושים את פניה מעוגלים מעט מחמת שבד"כ מתחלת האות וא"ו בקוץ קטן, ומחמת זוית משיכת הראש, פניה מעט מתעגלים [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר]. וכן היא הצורה של כל תחילת האותיות בכתב הספרדי - בין באותיות בעלות ראשים [שעטנ"ז ג"ץ צי"ן], ובין בכל שאר האותיות בעלות הגג - שאינן מתחילות בפנים שוים, אלא בפנים מעט אלכסוניים, או מעוגלים.

**והנה**, כבר כתבתי בענין זה באות בי"ת,

ואעתיק כאן הדברים בקצרה - שהנה כלל זה שפני האותיות צריכים להיות ישרים כדי שתהיה כתיבה תמה - הוא חידוש של התיקון תפילין והב"ש והא"ב, כי ממסורת ישראל בכתבים הקדומים נראה שלא הקפידו על כך כלל, ולא החשיבו כתיבה כזאת לכתיבה לא תמה.

**וכבר** העיד על כך הב"ש בעצמו שם (עמ' צט), וז"ל: "ולאפוקי מרוב כותבי תפילין שבדור הזה, אפילו המומחים שבמדינות אושטרייך ופולין, וכ"ש בשאר מדינות שכותבין כל הווי"ן שלהם כמו משי"ט או כתיבה חצאית". הרי שאף באשכנז, רוב הסופרים, ואפילו המומחים, לא דקדקו בחידוש זה שחידשו החכמים הנז'י. ובאמת, שצורה זו היא נגד צורת הכתיבה הטבעית, דהלא הכותב בזוית, ממילא יצאו לו פני האותיות מלוכסנים מעט, והיכן צייתה אותנו התורה לעקם את היד תוך כדי הכתיבה?"

**אכן** אי קשיא, הא קשיא - דהעתיקנו לעיל דברי הבבלי בסנהדרין (כב.): "רשב"א אומר משום ר"א בן פרטא, שאמר משום ר"א המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר ווי העמודים - מה עמודים לא נשתנו, אף וויים לא נשתנו".

**ופי'** הראשונים שם [רש"י, רמ"ה, וכ"ה בתשה"ג הרכבי סי' שנח], דצורת הוויים של המשכן [היינו האונקלוס שהיו

ז. אכן, יתכן לפרש דכוונתו בזה לענין צורת הרגל שהיו משנים את עביה, ולא לענין שווין הפנים, ואין לי הכרע בזה.

ח. וכבר ביארנו בתגובתנו בגליון לח [אב], שהסופרים הספרדים כתבו בדרך כתיבה טבעית, בהחזקת הקולמוס [פחות או יותר] באותה הזוית במשך כל כתיבת האות, ולא 'שיחקו' עם כף היד בעת הכתיבה [כדרך המציירים].

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלט

תנ"כים מזמן הגאונים ניתן לראות צורה כזו ממש של וא"ו.

**ויתכן** דבאמת בזמן הקדום היו בזה שינויי מנהגים, ודרשת הירושלמי אשר איננה מזכירה שהוא"ו דומה לוויים של ביהמ"ק, אלא לעמוד, מדברת לפי הצורה של הוא"ו שאין ראשה נכפף בסופו למטה, אלא שראשו בולט קדימה, או לפי הצורה שראשו נוצר רק מכפיפה מועטת של ראש הקו כך שאינו כפוף ממש לכיוון מטה, ואילו דרשת הבבלי מייצגת את צורת הוא"ו בעלת הראש הכפוף מטה.

**אכן**, נראה דעדיף שלא לשווי פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, ויתכן דאף לירושלמי הוא"ו דומה לאונקלי, אלא דלא נחית לזה בדרשא זו. ולפ"ז, מסתבר שהבינו שהדימוי לאונקלי, אין הכוונה בו לומר שראש הוא"ו כפוף ממש, אלא שצורתו כקו ישר שמתעגל בראשו, ובין אם מתעגל מעט ועדין ראשו פונה כלפי מעלה, ובין אם מתעגל הרבה וראשו פונה מטה - שניהם בגדר הזה.

**ויש** לציין עוד, שהצורה הספרדית של הוא"ו בעלת הפנים האלכסוניים, לענ"ד מזכירה יותר את הצורה המקורית, דבצורה הספרדית נוצרת כמין זווית הפונה קדימה [שהיא הזווית השמאלית התחתונה של הראש], ומזכירה קצת את הצורה המקורית של הקוץ שהיה פונה קדימה. כנלענ"ד.

### הקוץ בראש הוא"ו

ומה שכתבנו שלאות וא"ו יש בד"כ קוץ קטן בתחלת גגה משמאל, והעתקנו לעיל שכן העיד גם היעב"ץ במו"ק שכ"ה בכתב הספרדי.

תקועות בעמודים, ולהן היו קושרים את היריעות], הן כצורת האות וא"ו. ומשמע מזה לכאורה, דראש הוא"ו צריך להיות כפוף כלפי מטה, וזה לכאורה דלא כהצורה הספרדית - שראש הוא"ו פונה כלפי מעלה.

**אכן** כבר הבאנו, דבירושלמי מגילה (פ"א ה"ט), איתא כע"ז רק בשינוי, בזה"ל: "תני רשב"א אומר משום ר"א בן פרטא שאמר משום רבי לעזר המודעי, כתב אשורי ניתנה התורה ומה טעמא - ווי העמודים, שיהו ווי"ם של תורה דומים לעמודים".

**הרי** שהירושלמי דורש לכאורה אחרת את פסוק זה - לא שהדימוי הוא בין הוויים של ביהמ"ק לאות וא"ו של התורה, אלא הדימוי הוא בין הווי"ם של התורה לעמודים.

**והנה**, בתוספתא דסנהדרין (פ"ד), איתא נמי כג' הירושלמי בדרשא זו, ולא כג' הבבלי.

**ואכן**, בכתבים העתיקים מזמן הבית ומזמן הגאונים, ישנם כמה סגנונות של כתיבת האות וא"ו: יש שעושים אותה באמת עם ראש מעט מכופף כלפי מטה, מזכיר באמת אונקליות. ויש שעושים את ראשה כמין 'קוץ' הפונה קדימה, ומתעבה בחיבורו אל הגוף, דהיינו כמין משולש, וגם קצה ראשה למעלה הרבה פעמים הוא כמין חוד, וראשה פונה קדימה, אך בד"כ אינו מכופף מטה כלל. ויש שעושים אותו כמין קו ישר, אשר בראשו מתעגל מעט קדימה, ללא נקודת שבירה ברורה של הראש.

**וכבר** מצאתי בס"ת המפורסם הקדום מבולוניה [שמתוארך ללפני כ-800-900 שנה], שהאות וא"ו שם ממש זהה לזאת של הכתב הספרדי. ואף בכמה

שכתב "שלא תהיה כמו כתיבה שבורה - באמצע דקה", כנראה דכוונתו ב'באמצע' לחיבורה לראש, שהוא אמצע האות, כדמוכח מהכתבים האשכנזיים העתיקים].

ובן, כדברי הא"ב, מסתיימת רגל הוא"ו בדקות, אך מסתבר שלא נהגו כן כדי לקיים איזה 'סוד' כמ"ש הא"ב, אלא משום שכן הצורה הטבעית של כתיבה בזוית, שמסתיימת כל קו ישר במעט דקות, וכך מסתיימות בד"כ כל רגלי האותיות [ניתכן שאף כוונת הא"ב כן - היינו לא שצריך לעשות כן מחמת סודות, אלא שכן צורתה ממילא עפ"י צורת הכתיבה, ולצורתה הטבעית יש הסבר עפ"י הסוד, וזה פי' דבריו שכתב: "ומתמעטת עביה וזה רומז לסוד", היינו שזה רומז ממילא לסוד].

ושוב מצאתי בס' המנהיג (הל' תפילין נ"ג), וז"ל: "אמר קרא ווי העמודים מה, עמודים לא נשתנו אף ווין לא נשתנו ופר"ש ז"ל, יתדות כסף העשויות כאונקליות וקבועין בעמודים שבהם תוחבין לולאות קלעי החצר והמסך וכל אונקליאות דומין ווין אלמא בימי משה עשוין הווין כעין שלנו, ע"כ פר"ש ז"ל. מכאן נ"ל ראייה, שהווין בתפילין ומזוזות וספר תורה ומגלה צריך לכתבן כאונקליאות, ומדאמר' בפ' האומר לחברו - ו' דשלוש קטיעא הוא, הרי משמע דסוף הוא"ו שלמטה משופע ומשופא כיתדות, ו' דשלוש קטיעא - כך הוא, ואינה חדה מלמטה כשאר ווין שהם כזו (?)".

הרי דהביא ראייה לצורה זו של הוא"ו שחדה למטה - מדברי הגמ"א.

הנה כ"כ גם מהרח"ו בשער התפלה (ענין התפילין), וז"ל: "וכל צורת הווין יהיה לה גוף וראש וקוץ קטן על הראש".

אמנם מדבריו שם בתחלה: "גם בצורת האותיות של כתיבת התפילין יש קצת שינויים אלו הם וכו'" - משמע לכאורה שדוקא בתפילין יש לעשות כן. אמנם, יתכן לומר, דאין כוונת האר"י שבשאר מקומות אין לעשות קוץ זה, אלא כוונתו שבתפילין יש להקפיד לעשותו בדוקא, שבשאר מקומות לא תמיד הקפידו לעשותו.

אכן מצאתי למנהיג (הל' תפילין נ"ג), וז"ל: "ו' כזו ולא כזו ו'ט, כך קבלתי, מדאמר' בפ' הבונה וכתבתם שלא יכתוב ווין יודין וכו' בקצור אות, אלמא שאין בין זו לזו אלא קוצר האות, הא למדת שיש לנו לעשותה כיור כך בקוץ, כמו שנבאר קוצו של יוד". ולקמן באות יו"ד, ביאר דקוצו של יו"ד לר"ת הוא קוצו שלמעלה, כעין כתר. הרי דס"ל שיש לעשות קוץ בראש הוא"ו - וזה כהוא"ו הספרדית.

וגם בכמה כתבים קדומים מזמן הבית, ומזמן הגאונים, נמצא קוץ זה בראש הוא"ו.

### גוף הוא"ו

ואף רגלה משוכה בשוה למטה וכולה באותו עובי, כדברי הא"ב [וכפי הנראה כוונת הא"ב לאפוקי מצורת הוא"ו האשכנזית הקדומה, שהרבה מהסופרים נהגו לעשות את רגלה דקה בתחלתה בחיבורה לראש, ואח"כ מתעבה, ושוב מתדקקת בסופה (ועי"כ נוצרת לה כמין 'בטן'), ואף

ט. בנדפס הראשונה מופיעה עם קוץ בראשה, והשניה בלי [ולא התפנתי כעת לבדוק בכת"ן].

י. וענין סוד זה, ע"י בברוך שאמר שם (עמ' צח), וכן בא"ב האחרון שם ע"ד הקבלה (עמ' רסד).

יא. ולא בירא לי אם זו ג"כ כוונתו בהשוואתה לאונקליות, וצ"ע.



## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קמא

למעשה, צורת האות וא"ו הספרדית מתאימה ובמדרשים, ולמנהג המשתקף מהכתבים  
לכל דברי חז"ל בתלמודים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים.



## הרב אליעזר פלקוביץ

## סוגיית דמחיצות קודם לסכך

ורק אח"כ ע"י החטיטה נעשה אהל. ולמד הט"ז בדעת הגהות מ. שכמו כן המניח סכך בלי מחיצות אין עליו שם "אהל". וע' בדבריו שהביאו ראייה מהלכות שבת שאהל בלי מחיצות לא שמה אהל. ואח"כ כשיעשה המחיצות ויקרא "אהל" פסול משום "תעשה ולא מן..."

**ומאד** תמהו, שלענ"ד מהל' שבת מפורש בדיוק להיפך, שאע"פ שבפשטות הדברים בסימן שטו מבואר שאין איסור לעשות גג בשבת בלי מחיצות ובפשטות זהו כונת הט"ז כאן, אבל המעיין בסוגיות שם מבואר שלעשות גג בלי מחיצות לשם צל או הגנה הוי אהל ואסור מדינא. כן מבואר במגן אברהם אות ז' "דאין אהל בלא מחיצות ואע"ג במחצלת אסורה בלא מחיצות כמ"ש ס"ב התם הוי בנין חשוב, וגם עיקר כונתו לעשות לצל אבל בנין עראי כזה [להניח דף של שולחן על רגלים] לא מיקרי אהל בלי מחיצות [רא"ש פ"ד דביצה].

**ובן** בט"ז עצמו שם א' יא "..." וקשיא לי כיון דאין איסור אהל בלא מחיצות למה אסור כובע [עם שפה מאד בולט] בשבת סימן שא סע' מ משום אהל והאין שם מחיצות ונראה דכל שנעשה לצל מתחילה... אסור אפי' בלא מחיצות...". וכן פסק המ"ב שם.

**ולפי** זה צריך עיון דכאן מניח הסכך לשם "צל" וא"כ ודאי יש בו שם "אהל" ומה חסר שאין כאן מחיצות ואפשר שהמחמירים לומדים ששם אהל יכול להחיל בלי מחיצות אבל שם "גג" "סכך" של דירה

**שיטת** הגהות מיימוניות הוא דחייב לבנות חלק מגובה המחיצות של הסוכה ורק אחר כך להניח הסכך, ורבינו הרמ"א הביא דבריו לדינא בסוף סימן תרלה!

**ונחלקו** הפוסקים אם לשיטה זו התנאי הזה לעיכובא, זאת אומרת דבלי שיעשו המחיצות קודם יש פסול בסכך של "מן העשוי" שכאלו הניחו הסכך קודם שבא הכשר שלו (שיטת הט"ז, א"ר ועוד) או שדין זה רק לכתחילה שנכון לבנות בצורה זו אבל לא נפסל הסוכה אם הניחו הסכך בתחילה שיטת (הב"ח).

**וצריך** לבאר כמה פרטים בהאי דינא, א. מהו הביאור בדעה זו שדין זה לעיכובא, מהו בדיוק החסרון אם הניח הסכך קודם.

**ב.** אם דין זה רק לכתחילה מהו הפשט בזה למה צריך לכתחילה לעשות מקודם המחיצות.

**ג.** כמה מחיצות צריך לעשות קודם הנחת הסכך, ואיפוא בדיוק המיקום שלהן כלפי הסכך שמניח אח"כ.

**ד.** מהו שיטת שאר ראשונים בהלכה זו אם הם מסכימים להגהו' מיימוניות שקיים תנאי כזה שיניח הסכך מקודם או אם יש שחלקו עליו.

**א.** נראה שאלו הלומדים שדין זה לעיכובא סוברים שיש דין בסכך שיהיה עליו שם אהל, וזה נראה פשוט שערימה של תבן וקש שאחר כך חוקקים בו סוכה מתחילה לא היה על התבן או קש בשכבה העליונה שם "אהל"

זה מן הנמנע בלי שיהיה מחיצות מקודם. אולם זה מאד קשה בהבנה. א. מאיפוא ההוכחות לדין כזה. ב. ודאי מהל' שבת אין ראיה והט"ז שלח לשם. ג. אם יש דין כזה ששם "סכך" של דירה חייב שיהיה מחיצות מקודם, למה מועיל "מחיצות טפח", דמבואר ברמ"א שמספיק להקדים מחיצות של טפח, ושיעור טפח הוא שיעור בהל' "אהל" אבל לא בדין דירה. ובספר א"ר כתב בקיצור שהוא מסכים לט"ז, וגם הביא ספר אמרכל שכנראה הסכים להגהות מיימוני [רק לא ברור כ"כ מה התכוון שם וזה לשונו "דהוי כסוכת גנב"ך דלא נעשה לצל" וזה צ"ע בגמ' מבואר דסוכת גנב"ך כשרה נדעשו לצל, ואם כוונתו דדין זה של עשיית הסכך קודם מחיצות שוה לסוכת גנב"ך כשידוע דלא נעשו לצל שפסול, למה תלה דין זה בסוכת גנב"ך אין להם קשר ובקיצור הוי ליה למימר הוי כאילו לא נעשה לצל. וצע"ג להבין דבריו הקצרים.

**וע'** בברכי יוסף שדחה שיטת הט"ז - וכתב שאין ראיות שלו מוכרחות, ובכלל כתב ששיטה זו של הרמ"א הוא דעה יחידה בראשונים, בכוונה מרן לא הביאו בשולחן ערוך וודאי הדין עם הב"ח שאפי' להרמ"א זה רק דין נוהג לכתחילה אבל לא פסול בדיעבד. וע' ג"כ בספר בגדי ישע ואכמ"ל!

**ב.** ושיטת הב"ח כמוזכר למעלה שדין זה של הרמ"א הוא רק דין לכתחילה ולא לעיכובא, ועיין שם שדייק מלשון ההגהות מיימוני עצמו, ועי' ג"כ באלהיו זוטא שדעתו שגם הלבוש סובר כן שהוי רק דין לכתחילה ולא לעיכובא ולא כמו שהבין הב"ח בשיטת הלבוש (רק עיין בא"ר שחזר מדבריו בא"ז) ומכל מקום בתוך דברי הב"ח אין רמז למה יש דין כזה לכתחילה. ואני אומר שלפעמים בלימוד הסוגיות יש איזהו כיוון איך לפרש

שיטה פלוני או לכל הפחות דעת נוטה ויש סוגיות שרק "אולי" יש להסבר "כך כך". ופה בדעת הב"ח בשיטה זו בראשונים אני מציע כ"ניחוש" בעלמא שלכתחילה יש לעשות מחיצות קודם, דע"י התחלת המחיצות "הבונה" מוכיח שבא לעשות מקום דיורים ומניח הסכך אח"כ לשם צל, ואם היה מניח סכך בלי שום "מבנה" קודם יש לחוש שסתם יניח הסכך בלי כונה לשם צל, ורק אח"כ בשעת בנית המחיצות יחשוב לשם צל.

ג. כמה מחיצות צריך לעשות קודם הסכך יש כמה שיטות בזה.

**שיטת** הפרי מגדים [משבצות זהב א' ה] - די במחיצה אחת שע"י זה כבר יש שם אהל על הסכך, ואפשר שלא מספיק מחיצת טפח באורך ז' אלא בעינן לאורך כל הסוכה.

**שיטת** הקהילות יעקב סוכה סימן ו - מסברא מספיק ב' מחיצות קודם לסכך, דע"י ב' מחיצות יש על הסכך שם אהל.

**שיטת** הביכורי יעקב והגר"א - שבעינן כל ג' מחיצות קודם הסכך, עי' ביכ"י אות ח' באמצע שדייק מלשון ההגהות מיימוני דלא כהפר"מ, ומעצמו מוסיף שצריך ג"כ מחיצת שלישית [מה שנצרך להכשיר סוכה] והרבה אחרונים דייקו מהגר"א מהראיה שהביא לדינו של הרמ"א שצריך גם כן ג' מחיצות קודם הסכך. וצריך עיון בהסבר שיטה זו מה תכלית כל המחיצות אלו, ומה חסר בסכך אם רק קדם שתי מחיצות, דלכאורה שם אהל יש בלי זה, וסוכה כשרה ליכא אפי' ע"י התחלת ג' מחיצות. ואולי הם לומדים שבאמת ע"י ג' מחיצות של טפח כבר חל על הסכך שם סכך של "סוכה" והוי כסכך של דיורים ובהמשך רק מתקן המחיצות ולא מוסיף דין בסכך,

מסביר שיטת ר' יוסי שמכשיר מחיצה תלויה בסוכה זאת אומרת מחיצה שהי' טפחים למעלה ולמטה סמוך לארץ אין מחיצה הסוכה כשרה מדין גוד אחית. רש"י מסביר בד"ה מלמעלה למטה.. שהתחיל לארוג המחיצה אצל הסכך ואורג ובא כלפי מטה עכ"ל.

**מבואר** שיש סכך מקודם ורק אח"כ עושה המחיצות, אולם המעיין בט"ז כאן ובביאור הגר"א שרצו לדחות דיוק הנ"ל עי' בדבריהם שאין כל הכרח מדיוק זה. שיטת הבעל המאור (ו: מדפי הרי"ף ד"ה הא דתנא חבילי...) - שאם הניחו לגדיש לשם צל אפי' לא היה שום חלל כלל רק אחר כך פתח לו פתח וחטט לתוכו הסוכה כשרה. דעה זו ודאי חולקת על שיטת ההגהות מ. הנ"ל דכאן לא קדם שום מחיצות לסכך. ועי' בביאור הלכ' סי' תרלה ד"ה אבל סוכה שנעשית מאליה... שבתחילה העלה צד להרמב"ם סובר כבעל המאור הנ"ל ובשו"ע העתיק לשון הרמב"ם, ולפי זה היה מובן למה לא העתיק השו"ע דינו של הרמ"א בעשה סכך קודם לדפנות, אולם למסקנא מפורש הביאור הלכ' שיטת הרמב"ם באופן אחר. וכן מפורש בר' מנחת בדעת הרמב"ם שבהדיה לא סבירי ליה כדעת המאור!

**שיטת תוס'.**<sup>א</sup> הגר"א בביאור מדייק מסוגית הש"ס יח: "... אמר ליה רבא לאביי לדידך דאמרת פי תקרה יורד וסותם אפי' הפחית דופן אמצעי...".

וזהו דומיא לחוטט בגדיש מקור ההגהות מ. וגם לשונו של הרמ"א וזהו כמו שכתבתי למעלה שאין להביר שיטה זו שיש חיסרון בשם "אהל" שיש בסכך כי זה היה די בדופן אחד וגם הוכחנו שיש שם אהל גם בלי מחיצה, רק דין זה נובע מזה שהסכך צריך להיות להגנה של דיוורין וזה י"ל שחסר בלי שם ג' מחיצות!

**אחר** זמן ראיתי בספר ביכ"י [ביכורי יעקב] סי' תרלה סוף א' ח שהעיר במקצת, ממה שהערתי מהדין בהל' מחיצות בשבת שכשעשה לשם צל לא בעי דופן, אולם לקוצר השגתי דבריו עדיין חסרים ע"ש שהקשה על דינו של הרמ"א איך מועיל מחיצות טפח סמוך לסכך העדין אין בו תורת מחיצה דהוי מחיצה שהגדיין בוקעים בו שזה פסול למחיצה, ותירץ שלפי מה שכתוב במג"א בסמך שטו בשם הרא"ש שבאהל הנעשה במפורש לשם צל לא בעינן מחיצות מתורץ. רק לא הסביר למה אין בזה פירכא לכל הבנתנו בשיטת הרמ"א שבלי מחיצות א"א להחיל שם אהל על הסכך. וזה הוא הסיבה שצריך מחיצות טפח מקודם. ולכאורה לפי תירוץ שלו על החסרון של מחיצה של גדיין בוקעים הוא ג"כ סיבה לא להצריך מחיצות כלל!

ד. אם יש ראשונים שחולקים על ההגהות מיימוני א. הב"ח כבר דייק מרש"י שסובר לכל הפחות שבדיעבד אפשר לעשות מחיצות אחר הסכך, דבדף טז. כשרש"י

א. ויש להעיר אגב דהמ"ב שפוסק כהט"ז דינו של הרמ"א לעיכוב ודלא כהב"ח, ולא הביא הגר"א ברשימת האחרונים שסוברים כן. ולכאורה יוצא מראית הגר"א להרמ"א שדין זה לעיכובא, וכידוע המ"ב הוא מגדולי האחרונים שבאו בזמן אחר הגר"א מוילנא, להעמיק ולעמוד על שיטת הגר"א. ועי' בהקדמת החפץ חיים למ"ב לפני כך א. כשהוא מסביר מטרת השער הציון בקטע "ובשולי היריעה פתחתי שער... ובפרט בביאור הגר"א ז"ל שהוא אורן של ישראל ויתד שהכל תלוי בו וכדי להכריע הדבר..." ופלא בעיני שכאן לא האיר בשער הציון להביאור הגר"א כמסכים לשיטת הט"ז!

לשם צל שיהיה צריך דפנות, ואדרבא נראה מוכח שיכול להיות אהל גם בלי דפנות.

ו' שיש דרך אחר בהסבר שיטה זו, ורמז להבנה זו נמצא "בלבוש". והוא שבשעת הנחת "הסכך" צריך להיות סכך כשר לסוכה, ושלא חסר לסכך שום דין בכשרותו, ואם חסר לסכך איזהו הלכה שרק בא בהמשך א"כ פסול דהוי תעשה ולא מן העשוי, דהרי הונח בפסול, ונכשר ממילא.

וצריך עוד הקדמה וזה שסכך של סוכה הוי רק סכך כשר אם מונח על גבי ג' מחיצות, דאם לא כן אינו כשר לסוכה מדיני הל' סכך, והוי סתם "גג" ולא סכך של סוכה. אולם זה שסוכה צריך מחיצות גובה י' טפחים זהו מהל' המחיצות, ובלי גובה י' המחיצות פסולות, אבל מצד הסכך אין בו פסול.

ז'מהו שיעור המחיצות שהסכך צריך שיהיה סכך של סוכה זהו גובה טפח.

והמקור לכל הנ"ל מדין חוטט בגדיש דמבואר הכל במימרא של ר' הונא טז. אמר רב הונא לא שנא (דחוטט בגדיש פסול) אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זה סוכה ולפי הביאור הנ"ל הפירוש הרי זה סוכה אין הכונה אחר החקיקה הוי סוכה כשרה, אלא עכשיו בשעת הנחת הגדיש הרי זה סוכה ועל שם הסכך קרוי סוכה. זאת אומרת הרי יש כאן סכך כשר.

ועי' רש"י - ד"ה אבל יש... נמצא שם סכך על אותו גדיש וכשחוטט מלמטה למעלה עד שמגביה הגובה עשרה אין זו עשייתו שהרי אין מתקן אלא דפנות, ודפנות

שהגמ' בכוונה נקטה ציור שהיה דופן אמצעי, ואח"כ נפל כדי שיהיה מדובר בסוכה שהסכך היה מונח אחר כל הדפנות ואחר כך נפל דופן והוזקקו להכשיר ע"י פי תקרה, דאם מדובר בסוכה שלא היה רק שתי מחיצות והניחו הסכך וע"י הסכך נעשה דופן ג' ע"י פי תקרה נמצא שהסכך קדם לדופן, ועי' בתוס' שם שכתבו באמצע דבריהם שהגם "והאי דנקט הפחית לאו דוקא דהוא הדין אם נעשית כך מתחילה". ולפי זה נפל דיוק של הגר"א ולהיפך נראה קצת שתוס' לא סוברים כדינו של הרמ"א. אלא אם כן נאמר שמסכימים להגה' מ. רק סוברים כהפמ"ג שמספיק במחיצה אחת קודם לסכך.

עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' נו ושו"ת תורת רפאל סי' קיב שהעירו את זה, והתורת רפאל העמיק יותר והוכיח בפירוש שו"ט שם ביח: התוס' מוכרחים שלכל הפחות אין דיוק משם כהגהות מיימוני [ע"ש בדבריו].

וכבר הבנו למעלה לשון הברכי יוסף שכתב שיטת הרמ"א שיטת הגהות מיימוני דעה יחידה בראשונים. רק הוא לא האריך לגלות לנו איזהו ראשונים חולקים בהדיה!

עד כה בעיקר הסברנו דינו של הגהות מיימוני - על פי דרכו של הט"ז, פמ"ג, ביכו"י שיש תנאי בסכך שיהיה עליו גם "שם אהל", דרק אהל שמאחיל על מקום יכול להיות לצל, ודבר שאין לו תורת אהל פסול לסכך. ומצד הסברא יש בזה קצת חידוש, שבכל עשית הסוכה חל על הסכך שני שמות כדי להכשירו דאולי שם צל לחוד ושם אהל לחוד ולא ראי זה כראי זה ולא בעינן תרואהו ועוד הוכחנו שקשה לומר שאהל שהונח

מקרה של הנחת סכך באמצע חדר שיש לו כותלים אבל אין חיבור הלכתי בין הסכך למחיצות, ודן אם יש לפסול משום מחיצות לא קדמו, והכשיר הסוכה הנ"ל כי הדגיש דפסול מחיצות אחר הסכך הוי משום דחסר בשם "אהל" לסכך וכמו שהכשיר הפמ"ג במחיצה א. ובזה מספיק טפח שהוא שיעור באהל, וכיון שרק בעינן אהל בציורים שדן עליהם שם הסביר שיש "שם אהל" מיד בהנחת הסכך! ומשמע דאם נאמר שפסול משום שהסכך הונח בפסול דסכך של "סוכה" בעי מחיצות טפח, אה"נ דצריך להניחו ממש סמוך לדופן<sup>1</sup>. ועדיין צריך עיון בהערה הנ"ל!

**וייש** לסיים בהערה חשובה לסוגיא שלנו, אם נאמר שדין זה שחייב לעשות המחיצות [של טפח סמוך לסכך] קודם לסכך הוא הוא לעיכוב ובפרט אם צריך ב' או ג' מחיצות קודם יש לע' איך נפסק בגמ' ובהלכה דסוכת גנב"ך ורקב"ש הם כשרים [סוכת, גוים], דכל אלו מדובר שבאו ומצאו סוכה בנויה כבר ואיך יודעים באיזה סדר בנה אותן דלמא הקדים הסכך לדפנות? ואולי צ"ל לשיטות הנ"ל שמדובר "שמצורת המבנה" יש הוכחה שלא היה אפשרי להניח הסכך קודם עשיית הדפנות אבל סוכת גנב"ך ששוה בשוה להניח הסכך תחילת או המחיצות תחילה אה"נ שמספק פסול. וצ"ע. ויש לכל הפחות עוד "דעת נוטה" לפסוק כהב"ח שהדין הנ"ל של הקדמת המחיצות הוי רק לכתחילה!

לא אמרינן "תעשה" ולא מן העשוי. רק רש"י עצמו מפורש שם שלומד דלא כהגהות מ. דאין רמז שצריך מחיצות טפח עבור הסכך רק "חלל" טפח שיהיה "אהל" [או אפי' בלי זה] וע"י "חלל" טפח נעשית סכך [וזהו בפשטות כונת הברכי יוסף שהראשונים חולקים על שיטה זו שהדגישו "חלל" ולא דפנות] כן נ' בלשון רבינו חננאל שם בסוגיא וכן בפירוש ר' אברהם מן ההר וכן בחידוש הרא"ה על סוכה שם.

**ומן** ההכרח להזכיר חומרא אחת שיוצא מפירוש הנ"ל שלכאורה לפי הסברא הנ"ל צריך להתחיל ולהניח הסכך בקרוב לדפנות, ואם אחד יבנה סוכה באורך ורוחב כמה מטרים ויתחיל בעשיית הסכך באמצע (איפוא שאין דופן) וימשיך להניח סכך עד שמחבר לדופן יש לחשוש לתעשה ולא מן העשוי, דהרי תחילת הסכך הוי סכך בלי דפנות והסברנו למעלה ד"סכך" של סוכה אינו כשר "לסכך" מהל' סכך בלי דופן טפח. וכאן חיבור הסכך לדופן רק הגיע אחר כך. ואפשר שכל שמניח כל הסכך במעמד אחד הוי הכל עשיה אחת ואין מדקדקים בדבר וזהו דרך כל "בוני מבנים" ולא חסר בשם בסכך כשר ע"י שהתחיל בהנחתו באמצע. אבל צריך עיון קצת אם יש להכשיר אם הניח חלק היום ולחלק למחר<sup>2</sup>.

**וברוך** השם מצאתי תנא דמסייע לי [למעין בהבנת הסוגיא] עי' שו"ת מנחת שלמה תנינא סי' נו א' ד, שמה דיבר על

ג. אולם גם בכה"ג י"ל שיש שייכות להמחיצות שמקיפים אזור זה ונחשב הנחת סכך על סוכה, והרי כסכך כשר שיש לו מחיצות אע"פ שעדיין אין חיבור הלכתי מהדופן לסכך! וכדלקמן הערה אחרונה.

ד. יש מקום להכשיר גם לפי הביאור שכתבנו בדעת הלבוש, דזה לשון ר' שלמה ז. אוירבעך שם "ועל כרחך דכיון שברוך זה רגילים לעשות "אהל" שפיר נקרא דרך עשיה לשם אהל", וגם להסבר שלנו שסכך כשרה הוא סכך על גבי מחיצות, אולם אופן עשיית החיבור בין הסכך למחיצות הוא כך שמניחים סכך רחוק מהמחיצות [ג"כ] ואח"כ מתחבר ואינו הנחה בפסול דומיא דסברת הגאון זצ"ל!

תנאי זה רק הסברא הפשוטה הוא דצ"ה דינו כמחיצה לכל התורה, [וכמדומני כך אמר הרב א. י. הלר שליט"א].

**ואם** כצד השני שפרשתי שהסכך צריך להיות מונח עם שם סכך כשר וזה נעשית ע"י שהוא סכך למחיצות הסוכה, י"ל שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם צ"ה כשר לסוכה, ע"י סימן תרל ס"ו ביאור הלכה ד"ה נעץ ארבעה ושעה"צ (על סעי' ה) א' כד, וגם בביאור הלכה סוף סעי' ב' ד"ה שיעמיד קנה...

**שלפי** הר"ן אין כאן התחלה של מחיצות סוכה דצ"ה פסול למחיצת סוכה, ולהרא"ש לכל הפחות מדאורייתא הסכך כשר ויש לעי' מדרבנן אם זה שמדרבנן לא מועיל צ"ה למחיצות סוכה ישפיע על דין זה (וצ"ע).

**אולם** י"ל שלכו"ע כשר, דזה שצ"ה פסול למחיצות הסוכה הוא דין מדיני מחיצות הסוכה הוא דין מדיני מחיצות הסוכה שצריך שיהיה מחיצות של דיורים, וזה דומה לשיעור י' טפחים שהוא רק מתנאי המחיצות, אבל להחיל על הסכך שם סכך של דירה או סוכה כמו שמועיל מחיצה של טפח כמו כן מועיל צ"ה. ויש לעי' עוד בספק זו ובעזה"י עוד חזון למועד.

**והרוצה** לעי' עוד בסוגיא עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' נח וח"ז ס' נר, והוא ג"כ נוטה להקל בדין זה דלא כמשמעות המ"ב שצריך הלכה כהט"ז ולבוש שדין זה לעיכוב, אלא שצריך הדין כהב"ח וברכי יוסף "ולכל היותר הוי ספק פסול" ע"ש וגם שמה העלה הר' וואזנר ביאור בשיטת הגר"א כמו שאנחנו הסברנו הלבוש למעלה! וגם מצאתי במקור חיים של החוות יאיר שמביא שיטת הב"ח להלכה שבדיעבד כשר אם הקדים הסכך ועוד מפורש שם דאם נפל הדפנות כולם באמצע סוכות שחוזר ומעמיד בלי לפרק הסכך, וכשר! [ועל ציור זה סובבת שאלת השואל בשו"ת שבט הלוי].

#### נספח:

**סכך** שהונח על צורת הפתח שקדמו לסכך בלי שום מחיצות טפח אם ע"י כן יוצאים ידי שיטת הרמ"א. (ספק זה האיר עיני בסוכות שנה שעברה ע"י האברך החשוב ר' ידידיה קושניר שליט"א).

**אם** נאמר כרוב האחרונים שדין זה הוא כדי להחיל על הסכך שם אהל בשעת הנחתו, איני יודע איך להכריע בזה דאין לי מספיק הבנה בשיטת הט"ז ודעימיה באיזו פרט מדיני מחיצות מועיל המחיצה לגג להחיל עליו שם אהל כדי להקיש אם בצ"ה קיים



## הרב יובל קורסיה

## סימנים רעים בראש השנה

שלא לאכול בר"ה שום דבר חמוץ אפילו לימונוס. ע"ש. וכ"ה בספרו טוב עין (ס' יח אות צא) שאחר שכתב את דבריו שבמורה באצבע הוסיף - ועתה ראיתי בתשובות הגאונים כ"י סימן קי"ד שכתב שבר"ה עושים דבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ עכ"ל הא למדת דמנהג זה קדום מזמן הגאונים. ע"כ. והביאו הגר"ח פלאגי במועד לכל חי (ס' יח, כג).

וב"כ בקצרה במגן אברהם (תחילת סימן תקפג). והסביר הפמ"ג שיש נמנעים לבשל מיני חומץ בארש"ט וכדומה מהאי טעמא שתתחדש שנה מתוקה. ע"ש. כלומר שאין זה סימן שאם יאכל תתחדש שנה לא טובה חלילה, אלא נמנעים מחמוץ כדי לאכול מתוק שתהיה שנה מתוקה. וכ"כ באליה רבה (תקפג אות ב). והחיי אדם (ח"ב כלל קלט סעיף ו) כתב - ואין אוכלין דברים המבושלין בחומץ. ואוכלין בשר שמן וכל מיני מתיקה, כדכתיב [נחמיה ח' י'] לכו אכלו משמנים כו', והכל לסימן טוב. ולכן פשיטא שיזהר מאוד שלא יכעוס בימים האלו, מלבד גודל האיסור, כדי שיהיה לסימן טוב, רק יהיה שמח לבו ונכון לבו ובטוח בה' עם התשובה ומעשים טובים. עכ"ל. והמשנ"ב (סק"ה) הטיב להגדיר העניין וז"ל - שנה מתוקה - וע"כ יש נמנעים לבשל בר"ה מיני חומץ בארש"ט וכדומה וע"כ האוכלים דגים לסימנא שיפרו וירבו כדגים אין מבשלין אותן בחומץ. והנה כל אלו הענינים עושין הכל לסימן טוב ולכן פשיטא שיזהר מאד שלא יכעוס בימים האלו

ידוע מנהג ישראל לאכול בראש השנה מיני פירות לסימן טוב. ודבר זה נזכר בגמרא (הוריות יב). ויש לדון באיפכא, האם ישנם דברים שאם יאכלם יהיו לסימן רע, או שמא אסור לומר כן.

הנה הראשון שכתב זאת הוא בתשובות הגאונים (מוסאפיה ס"ח) וז"ל - בערב ר"ה לוקחין בשר או ראשים ומבשלין אותו בטיסני (שכותש חיטים עד שנחלקים לארבעה חלקים. גמ' מועד קטן דף יג: ורש"י ביצה יד) או בדבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ. ואומרים כך נאכל מיני מתיקה כל השנה. ובשר שמן כדי שתהא שנה כלה מתוקה וערבה ולא יהיה בה דבר רע ודבר צרה. עכ"ל. הרי להדיא שאין איסור לאכול דבר חמוץ ואם יאכלנו יהיה לו שנה לא טובה חלילה, אלא יש להמנע ממאכלים חמוצים בכדי שיאכל דברים מתוקים שהם לסימן טוב.

ובן הוא בשבלי הלקט (סדר ראש השנה סימן רפג) כתב - בערב ראש השנה לוקחין בשר שמן או ראשי של צאן ומבשלין אותה בטיסני או בדבר של מתיקה ואין מבשלין בישול שיש בו חומץ כל עיקר ואומרים נאכל מתיקה ובישול שמן כדי שתהא כל השנה מתוקה וטובה ועריבה עלינו ולא יהיה דבר רע.

והאבודרהם (סדר ר"ה) אחר שביאר את כל הסימנים כתב שאין מבשלים בחומץ. אך לא ביאר יותר מזה. וכן החיד"א מורה באצבע (אות רנד) כתב יש מי שנהג



(סנהדרין סה:) דהוי נחוש כגון פתי נפלה מפי וכו' הן נחוש לרעה לו. עכת"ד ע"ש בכל דבריו הנפלאים. יוצא מדבריו ז"ל, שאין איסור נחוש בסימן טוב שה' יתברך יביא לו הדבר הטוב. אך אם עושה סימן לדבר רע והאדם בוטח בזה הסימן שיהיה לו רע בגלל אותו סימן, הוי נחוש שהתורה אסרה, דמי יודע שזה ודאי יקרה. דאפשר שישתנה ע"י תשובה ומעשים טובים.

**אמנם** הגאון קרן אורה (שם) חלק על דבריו והוכיח מכמה מקומות בש"ס שאף סימן לטובה הוי נחוש. אלא הטעם שמותר כאן כתב וז"ל - ונראה דלעשות לו סימן לדבר מותר, ואינו בכלל נחוש. ושורש כל דבר זה הוא ממשחת מלכים על המעיין [הוריות שם אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותם]. דילפינן מינה דסימנא מלתא היא. וכה"ג נמי סימן הנר והתרנגולת {כמבואר בגמ' שם} הוא דבר שאין בו נחוש, אלא סימן בעלמא מעין הדבר. כי הדלקת הנר הוא סימן מעין חיות האדם על האדמה, כמ"ש (ש"א ג', ג') ונר אלהים טרם יכבה כו' וכן גידול התרנגולת הוא סימן להצלחת העסק, ומ"מ דברי המהרש"א ז"ל נכונים דלרע ח"ו אין לחוש לשום סימן, וכמו שאמרו ז"ל (סוכה ל"ט ע"א) על ליקוי המאורות מאותות השמים אל תחתו. עכת"ד ע"ש.

**אכן** רבינו המאירי ביאר דמה שאמרו בגמרא לאו מילתא היא, קאי על כל הסימנים המובאים בגמ' שם. וכיון שיש איסור משום נחוש, אין ראוי לבטוח על אלו ההבלים ועשייתם אסורה. אלא כל מה שאמרו הוא רק בדרך סימן לעורר בו לבבו להנהיג טובה והוא שאמרו ליתן על שלחנו בליל ראש השנה. וכדי שלא ליכשל בהם לעשות דרך נחש תקנו לומר עליהם דברים המעוררים

מלבד גודל האיסור כדי שיהיה לסימן טוב רק יהיה שמח לבו ובטוח בד' עם התשובה ומעש"ט. עכ"ל.

### מקור הדברים מהגמרא

**הגמרא** בהוריות (דף יב) כתבה כמה דברים שיכול לעשות כדי לדעת את עתידו. והאחרון הוא כשרוצה לדעת אם לצאת לדרך או לא. יעמוד בבית חשוך, אי חזי בבואה דבבואה, אם יראה את הצל של הצל שלו, לידע דהדר ואתי לביתא. ולא מילתא היא. דלמא חלשה דעתיה מיתרע מזליה. ביאר רש"י שלפעמים גם אם לא יראה בבואה דבבואה יחזור, ואם לא יראה יחלש דעתו וירע מזלו ולא יחזור. ועל זה אמר אב"י - השתא דאמרת סימנא מילתא היא, לעולם יהא אדם רגיל למיכל בריש שתא - קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרי. (ע' במהרש"א, באר שבע ושער יוסף בשם הרמ"ה על מה קאי אב"י).

**כתב** המהרש"א (אגדות ד"ה יהא רגיל) דכל אותם הסימנים הם לטובה. אבל לרעה אין בהם שום הוראה דלרעה הוי אסור משום נחוש. עכ"ל. וכוונתו למה שכתב לעיל (ד"ה מאן) שהנהגת העולם שהטוב בא מה' יתברך אך הרע אינו יורד מן השמים אבל עונו של אדם הוא מסלק מדת טובו ית' ב"ה מעצמו כמ"ש כי עונותיכם הבדילו ביני לביניכם. ולזה הטוב הבא ממנו ית' ב"ה בהחלט. אבל הרע אינו בא בהחלט כי אפשר שישתנה. ולזה הנותן לעצמו סימן בדבר מה לטובה אין זה נחוש אלא סימן טוב שיבא לו ממנו ית' ב"ה. אבל הנותן לעצמו סימן בדבר מה בהפך זה ולרע לו הרי זה נחוש שתולה שיבא הדבר בהחלט ואינו כן דברחמי שמיא אפשר שישתנה. וכל הני דנקט בהך ברייתא דפ"ד מיתות

שאמרו בגמרא אינו נוחש הכוונה שאינו ראוי לסמוך עליו. ע"ש.

**אכ"נ** הר"ן בחידושי תמה על הראב"ד, שמפורש בגמ' שלאיסור קאמר. אך בכל זאת צריך ביאור איך עשו כן אליעזר ויונתן. לכן כתב הר"ן יסוד גדול באיסור נוחש. שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את דבריו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא בהם גורם תועלת לדבר או נזק כגון פתו נפל מידו וצבי הפסיק לו בדרך כדאיתא בפ' ד' מיתות, שאלו וכיוצא בהם הם מדרכי האמורי. אבל הלוקח סימנין בדבר שהסברא נודעת שהן מורין תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש שכל עסקי העולם כך הם. שהרי האומר שאם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא לדרך אין זה נחש אלא מנהגו של עולם ואליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול וכיוצא מזה תלו מעשיהם. וכו' וכי מיייתנין לה בגמרא לענין איסור הכי קאמרינן שכל נחש שהוא מן הדברים שאסרה תורה שאין הסברא מכרעת בהן כל שאינו סומך על מעשיו ממש כמו שעשו אלו השנים בדבר מותר אינו נחש ואינו אסור אף על פי שהוא מדרכי הנחשים האסורים. עכ"ל. ויוצא מדבריו, שכל דבר שאין בו סברא נכונה שניחוש זה יועיל או יזיק, אסור מן התורה. אך דבר שיש בו סברא שיועיל או יזיק אין בו איסור של נוחש, אלא זהו מנהגו של עולם.

**א"כ** דעת לנכון נקל, שאם אדם נמנע מלאכול דבר מסויים בראש השנה משום שחושב בדעתו שיקרה לו דבר רע או שיגזור עליו ה' יתברך גזירה רעה ח"ו, והוא מאמין ובוטח בזה, עובר על איסור תורה של לא תנחשו. (ומה גם שאין שום היגיון לומר שאם יש לאדם תורה ומצוות ומעשים טובים לרוב, ומלא ככמה וכמה רימונים, יענש משום שאכל מאכל חמוץ. מחשבה זו הבל

לתשובה והוא שאומרים בקרא יקראו זכיותינו וכו'. וידוע שכל זה אינו אלא הערה שאין הדבר תלוי באמירה לבד רק בתשובה ומעשים טובים אבל הדברים שנעשים בדרך נחש חלילה אין פקפוק באיסורם. עכת"ד. ולפי זה אין הבדל בין סימן לטוב או סימן לרע, הכל בכלל האיסור.

### בביאור איסור נוחש

**בגמרא** חולין (צה:) איתא - כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם (על מציאת אישה ליצחק אבינו) וכיונתן בן שאול (שמואל א פרק יד שעשה ניסיון אם להילחם בפלישתים) אינו נחש. וביאר רש"י שאינו סומך עליו ממש. וכן ביארו התוס' שאליעזר ויונתן לא סמכו על הניחוש ממש לכן היה להם מותר.

**הרמב"ם** (ע"ז פרק יא, ד) פסק - אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו, כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה. ע"כ. אמנם הראב"ד חלק עליו בחריפות, שחלילה שצדיקים כאלה חטאו בניחוש, אלא שמה שעשו אליעזר ויונתן היה מותר גמור, ומה

שיש נוהגים שלא לאכול, אך אינו מנהג כלל ישראל ולכן הוא אינו היה נמנע מלאכלם.

**ובדרכי** משה (תקפג סק"א) אחר שהעתיק לשון הכל בו כתב - ולא כמקצת שנהרים לאכול אגוזים בראש השנה ואומרים דאגוז בגימטריא חטא. ע"ש. אך ברמ"א (תקפג סעיף ב) פסק - יש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, שאגוז בגימטריא חטא, ועוד שהן מרבים כיחה וניעה ומבטלים התפלה (מהרי"ל). ע"ש. ותמוה שבדרכ"מ שלל דעה זו ואיך כתב בספר המפה שיש מדקדקים בזה.

**והלבוש** שם תיקן מעט הדבר והסביר שמה שיש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, מפני שהם מרבים בפיו כיח וניע וגורמים לבטל התפלה, וסימן לדבר אגוז בגימטריא חטא, כלומר שלא יאכל חטא בראש השנה יום שנידון על חטא. עכ"ל.

**ובהגה'** חתם סופר על הש"ע שם איתא וז"ל - נ"ב, ולפענ"ד הטעם דאמרו חז"ל [שיר השירים רבה פרשה ו אות יז] אל גנת אגוז [שם, יא], למה נמשלו ישראל לאגוז, מה אגוז אף על פי שמתגלגל במקום טנופת אין תוכו נמאס, אף ישראל אף על פי שמתגלגלים באומות העולם אין תוכן נמאס, ע"ש. וכיון שרומז על גליות, לא מסמנא מלתא לאכול בראש השנה. ועוד, אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, ראשי תיבות אגוז אף גם זאת. עכ"ל. ועל אף מה שכתבנו לעיל בביאור איסור לא תנחשו, אפשר לומר דס"ל שכאן אינו עושה איזו ניחוש, אלא מבחינה רוחנית יש באכילת אגוז השפעה לא טובה על האדם. ויל"ע.

**אך** על הטעם שכתב שאגוז גימטריא חטא צ"ע מה בכך. ועוד יותר קשה שאגוז גימטריא טוב (17) וחטא עולה למספר 18.

היא והבל יפצה פי האומר כן. וחלילה לחשוב שה' יתברך מתנהג עם ברואיו בניו אהוביו בעין רעה ובמידה משונה שכזו. וזה ברור לכל בר דעת). אך אם אינו מאמין בזה ממש אין בו איסור.

**ובאמור**, כל רבותינו הפוסקים לא כתבו שיש איסור לאכול דבר חמוץ או חריף, מפני שיש בזה איזה חשש דבר רע. אלא רק כתבו שנוהגים לא לאכול חמוץ כדי לאכול מאכלים מתוקים שבהם יש סימן טוב לשנה טובה ומתוקה.

### אכילת אגוז

**בספר** מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (סדר תקיעת שופר) איתא שאמר שיש נוהגים שלא לאכול שומין ובצולים וכן כה"ג שטעמן מר. גם לא לאכול אגוזים בר"ה. מפני שמשמעת קול ומעידה על בעלה וכתוב (חבקוק ב, יא) וכפיס מעץ יעננה (צ"ע מה כוונתו ואולי התכוון למש"כ המהרי"ל דלקמן). ועוד א"גו"ז בגימטריא חט"א. עכ"ל.

**והמהרי"ל** במנהגים (הלכות שופר) כתוב שמהרי"ל הזהיר שלא להקיא (כנראה להשתעל) בשעת התקיעה למען ישמעו את הקול שלם ולא יפסיק כמלא נימא. ואיכא בזה דעות אם תחילת הקול עיקר או סופה. ע"כ כל דבר המביא לידי כיחה וניעה אסור לאכול בר"ה, ומטעם זה יש נזהרין מלאכול אגוזים בר"ה קודם התקיעה, משום דמרבים ליחות. עכ"ל.

**אמנם** בספר תשב"ץ קטן (סימן קיח) כתב שמהר"ם אינו נזהר מלאכול שומים ובצלים ולא אגוזים ולא שום דבר. וכדברים האלו כתבו בארחות חיים (ח"א סדר ר"ה אות ה) ובכלבו (ס' סד). וכנראה שאף שכתב

שכמו שמקפידים בימים נוראים לומר זוכרנו לחיים בשוא תחת הל', ולא בפתח שלא ישמע לא חיים חלילה, וכתב המשנ"ב (תקפב ס"ק טז) שבימים אלו שהם ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפתח תחת הלמ"ד ואין אנו חוששין לפי שאחר כונת הלב הן הדברים. ואם כן יש לומר שאף לענין האגוז יש לחשוש יותר בר"ה שלא ישתמש בשום צורה שהיא האפשרות של חט"א. ע"ש.

### ענבים בראש השנה

**הגר"א** בספר מעשה רב (סימן רי) אמר שאין לאכול ענבים בר"ה, והטעם ע"פ הסוד. ובספר מטה אפרים (ס' תר) כתב לגבי ברכת פרי חדש בראש השנה, שיש להזהר שהפרי יהי נגמר בישולה. ובמדינות אלו אין ענבים מצויים ומביאים ממקומות אחרים ועל הרוב הם בוסר. אין ליקח מהם שיש בהם ספק ברכות שאין ידוע אם הגיע לפול הלבן. וגם שהם חמוצים ואין לאכול דברים חמוצים בר"ה. וגם כי מה שלא נגמר פריו אינו סימן טוב וכמו שאמרו לענין נובלות ולכן יש לזהר ליקח מה שנגמר פריו וטוב למאכל.

**וביאר** בספר אמרי שמואל (המובא במעשה רב החדש) שדברי הגר"א הם ע"פ מה שכתוב בזוהר שעץ הדעת היה ענבים. ואדם הראשון נולד בר"ה ואכל באותו היום מעץ הדעת. הלכך אין לאכול ענבים באותו היום כדי לתקן החטא של אדם הראשון. ע"ש. ובתוספת מעשה רב ציין לגמרא בכרכות (דף נו:) הוואה ענבים בחלום, לבנות בין בזמן בין שלא בזמן יפות, שחורות בזמן יפות, שלא בזמן לא יפות. לפי זה יוצא שרק ענבים שחורות יש קפידא. (והוסיף באמרי שמואל שמבואר בזוהר

שאלות אלו שאלם מרן החיד"א בספרו ברית עולם על ספר חסידים (ס' תתשנג) אחר שכתב ספר חסידים שעץ האגוז מזיקין שריים עליו. פירש החיד"א שאפשר לרמז שאגוז בגימטריא ח"ט, ושתי אותיות אלו מבואר בזוהר בכמה דוכתי שהם מהסט"א, ולכך שריים המזיקים שם. והוסיף שבזה ניחא מש"כ הרמ"א (שם) שיש מדקדקים שלא לאכול אגוז בר"ה שהוא גימטריא חטא. ובילדותי לא הייתי מבין כי אגוז בגימטריא טוב, ועם הכולל גימטריא חטא, ולמה נבא חשבון עם הכולל שהוא גימטריא חטא, ולא נאמר בפשיטות שהוא גימטריא טוב. ואחר שנים נתיישב לי כי אותיות ח"ט מהסט"א וב' אותיות אלו ח"ט גימטריא אגוז. ועתה בראותי דברי רבינו נתיישב יותר דשם שורין המזיקין והכל מתוקן. עכ"ל.

**גם** בשו"ת התעוררות תשובה (סוף ח"ד הערות על הש"ע ס' תקפג) כתב שאגוז גימטריא חט בלי א' עיין שם מה שהסביר בזה. וכן בספר דעת תורה (ס"ס תקפג) הביא מהג"ה ברש"י על ישעיה (פרק י"א פסוק א') שכתב וז"ל: אמר המעתיק בימי חורפי הקשיתי לשאול לכמה גאונים על שכתב הרמ"א בהג"ה בהל' ר"ה שאגוז בגימטריא ח"ט והלא הוא גם גימטריא טו"ב, ותרצתי עפ"י הזהר מה שהקשה ר"א את אביו רשב"י על שאחז"ל ולא קם נביא בישראל אבל באו"ה קם ומנו בלעם וכו', והשיב לו מפסוק גם את זה לעומת זה וכו', שאפי' יש קדושה בטומאה אסור ללמוד אותה שנאמר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל. ויובן אף שאגוז גימט' טו"ב הואיל ויש בה קליפה גימט' ח"ט אין אוכלין אותה בר"ה, ונענעו לי ראשיהם הגאונים ההם עכ"ד.

**ובחשוקי** חמד (נדרים יא ד"ה עוד יש) פירש ע"פ מש"כ הפקודת אלעזר,

דבר שחור יגרם רע לעם ישראל חלילה. אלא הקפידא היתה על ענבים שחורות בלבד (לפי הטעמים דלעיל) ותו לא. ולהדיא כתב בספר תניא רבתי (סימן עב) שאוכלין בלילי ראש השנה דבש ותאנים וענבים וכל מיני מתיקה. ובספר לקט יושר (עמוד קכט ענין ה) כתב שבעל התרומת הדשן לא רצה לאכול ענבים קודם ר"ה. משמע כדי לברך עליו שהחיינו בר"ה. ובמחזור ויטרי (סימן שכג) כתב שבפרוונצא אוכלין ענבים לבנים ותאנים לבנים וראש כבש. כל דבר חדש וקל וטוב לסימן טוב לכל ישראל. עכ"ל. וכן באשל אברהם מבוטשאשט (ס' רב) ובליקוטי מהרי"ח (סדר ברכת הנהנין) כתבו שהמנהג אצלם ליקח ענבים לברכת שהחיינו בליל ראש השנה. ע"ש

וה' הטוב יאיר ענינו בתורה ויחדש עלינו שנה טובה ומבורכת

פרשת תרומה דף קמד ע"א, שהרואה בחלום אם הם לבנים הם טובים. ואם הם שחורים, בזמן פירוש בגמר פרי, הם טובים. שלא בזמן צריכים רחמים. ע"ש).

ובן ראיתי בספר שופר בציון (עמ' קמא) שפירש כך את דברי הגר"א שכן אמר לו אביו הגאון המקובל ר' סלמן מוצפי זצ"ל. והוסיף שיש נוהגים שלא לאכול כל פרי שחור מלבד תמרים שהוזכרו בתלמוד. אך אין צריך להקפיד בזה רק מי שאבותיו הקפידו.

וצ"ע מה בכך לאכול דבר שחור. ולפי כל מה שכתבנו לעיל בס"ד אין לחוש לשום סימן רע כאלה וכיוצא בהם. מלבד מה שהביאו (במילואים שבמעשה רב) בשם החזו"א שפקפק בשמועה זו בשם הגר"א. עוד י"ל דהגר"א לא התכוון שמאכילת כל



## הרב משולם קסל

## בדיני ובכשרות מקוואות הכלים

**וּבַעֲיָקָר** באנו לדון גבי טבילת כלים שיש הנוטים לחשוב שכל מקום דמתקרי מקוה מסתמא הוא כשר וטובלים בו כלים, והרי טבילת כלים להרבה פוסקים היא חיוב דאוריתא ובעינן טבילה במ' סאה כשרים וזה יתכן גם באותם מקומות שלזיכוי הרבים בונים מקוואות כלים שבעינים נראה כדבר פשוט ובאמת אינו כן והמציאות מוכחת שהרבה מקומות אלו המקוואות אינם מהודרים ויתכן אפי' שאינם כשרים לכתחילה כלל ונמצאו גם מקומות שבנו את המקוה כלים באופן הראוי להיות מהודר, ובמציאות מקוואות אלו יש בהם שאלות על עצם כשרותם מחמת שאינם נמצאים בפיקוח תמיד ע"י הבקאים בהלכות מקוואות.

**ולביאור** הדברים נביא את עיקרי הדינים של המקוואות ויש בזה שני חלקים עיקריים, א'. דין בור הטבילה עצמו, ב'. דין מי המקוה הכמות ואופן המילוי ונבאר, בדין הבור עצמו עיקר החשש הוא משום פסול זוחלין שזה נקטינן בפשיטות שהוא פסול דאורייתא וגדר זחילה היא שהמים זוחלין החוצה מהבור ואין במקוה שם אשבורן [דהיינו מים עומדים] וזה גם אם מחלחלים בתוך הבור בקירות או בריצפה חשיב כמקוה פסול, ואומנם מצינו בזה גדרים בדין זוחלין כגון מח' המחבר והרמ"א בסעי' מה הדין כשהזחילה מעל 40 סאה שזה שיעור מקוה וז"ל מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו והמים יוצאים דרך הסדק אם ישארו בו מ' סאה וכו' שעד הסדק כשר וכתב הרמ"א ויש מחמירים אפי' ישארו מ' סאה עד

הרמ"א בסי' ר"א סע"ד כתב בשם המהרי"ק דרוב המצויין אצל מקוה ועושין כדי להכשירה בקיאיין הן ובוודאי בהכשר מילא אותה וכו' וזה יסודו כבר בלשון הר"ש פ"ב מ"ג לשון דחזקת העושה מקוואות עושהו בכשרות, ומשום כך מוצאים שרוב הציבור שלא נחית לסוגית המקוואות וגם לומדי הסוגיות והדינים שלא נכנסו לחלק המעשי והפרקטי כשבאים להשתמש במקוה סומכים על חזקת כשרותן שבוודאי הם כשרים לכתחילה, אבל כיום לצערנו לא תמיד כך היא המציאות, ואומנם בעיקר המקוואות לטבילת אנשים הן בטבילה של מנהג ועניינים ששם ודאי אין קפידא כ"כ שיהי' על פי כל הדינים והן בטבילות דאורייתא ששם זה בד"כ שייך לגופים ציבוריים ומפוקחים ע"י הרבנים וכבר בבנייתם נבנים בפיקוח טוב יש לכאורה חזקת כשרות (אם כי ראוי לכאור"א לוודאות בשעת הצורך כל מקום לגופיה שאכן הוא כשר לכתחילה ולא רק בחזקת כשרות). אומנם יש לדעת שבמקוואות אנשים שיש רבים שבונים ולא תמיד יודעים היטב את פרטי הדינים וההלכות בכל הנוגע לבנין המקוה ותחזוקתו, ויש מקומות שאומנם נקראים מקוה ויתכן אפי' ששטבילה בהם מועילה לטבילת עזרא אבל אינם מקוואות כשרים לאלו המעוניינים במקוה כשר לכתחילה לטבילה של תוספת שבת וכד' דבזה בעינן מקוה כשר ויש מהם שא"א לקרותם בשם מקוה מחמת דברים הנעשים שם שמהוים פסול גמור במקוה.

## מנורה בדיני ובכשרות מקוואות הכלים בדרום קנה

ומשם לבור מקובל שהחזו"א הקל עפ"י מכתב שכתב בענין והובא בדינים והנהגות דלא חשיב זחילה בכה"ג שנעשה ע"י כח אחר, וכן איתא באגרות משה וזה בתנאי שבשעת הטבילה גופא המשאבה לא עובדת].

ור"ן נוסף הוא מצוי שעושים בבורות כלים רשת שלא יפלו כלים לתחתית הבור בשעת טבילה או מניחים סל וכד' ליד המקוה על מנת שיוכלו לטבול כלים בתוכו ואיתא בשו"ע ר"א סע"ט ז"ל "ומותר לטבול כלים בסל או בשק דכיון דאינו מחזיק מים עדיף טפי מניקב כשפופרת הנאד" (שזה שיעור חיבור מקוואות והכשרת מקוה בהשקפה) כתב כן בשם הר"ש פ"ו דמקוואות, ובסעי' נ"ב בת"ד שם כתב "אם יש נקבים דקים הרבה מצטרפים לכדי שפופרת הנאד וכו' " והביא הפתחי תשובה בס"ק ל"ה משו"ת חכם צבי סי' מ' שחולק על זה ועוד הביא בשם הלבושי שרד (מהטעמים שהובא לפסול במקרה המדובר שם) שאף שהב"י והרמ"א הביאו דברי המרדכי שכשר רוב הפוסקים פליגי עליה וז"ל החכ"צ שם ועוד אומר אני דדוקא שק וקופה שהיא ג"כ מין שק וכו' שהם דברים שאין להם קיום והעמדה במים הוא דלא בעינן כשפופרת הנאד אבל סל וגרגותיני שהם דברים העומדים במים אעפ"י שיש בהם נקבים דקים אין מספר בעינן כשפופרת הנאד במקום אחד, ובהאי דינא דנקבים דקים אינם מצטרפים גם הר"ש ס"ל דלא חשיב חיבור (ודלא כהראב"ה), וא"כ לכאורה ברשתות מובנות בתוך הבור כלים כפי שמקובל ויש בהם נקבים קטנים שאין בהם כשפופרת הנאד במקום אחד נחשב כמקום שחילקו מהבור ואינו חיבור למקוה ופסול לטבול בו (לדעת הפ"ת) אם אין מ' סאה כשרים במקום הסל וזה אינו מצוי שיהי מ' סאה במקום

הסדק דהיינו דנחלקו אם הזחילה מעל מ' סאה אם פוסל את הטבילה במקוה או לא וזה יתכן גם באופן שאין סדק אלא שהבור מלא כ"כ שבשעת הטבילה המים גולשים חוץ לבור שלמחבר יהי' כשר ולפוסקים בשיטת הרמ"א הטבילה פסולה לכתחילה משום זוחלין, וגם בשיטת המחבר יש מבארים שזה כשר בתנאי שטובל מתחת מקום הזחילה ובמקום אשבורן גופא אבל אם הטבילה עצמה גם במקום הזחילה לא עלתה לו טבילה, וזה מצוי בבורות כלים לפעמים [בד"כ בימות הגשמים] שהבור מלא עד שפתו ובשעה שטובלים את הכלים המים נשפכים החוצה משפת הבור וזה פסול, ובכלים קטנים שבד"כ בכהאי גוונא לא מכניסים לתוך עומק המים יהי' פסול גם למחבר כי טובלים במקום הזחילה גופא, [ישנם מקומות שבנו את הבור כלים באופן שמתמלא מאיליו בזמן הגשמים (מעודפי המאגר) וכדי שלא יגלוש החוצה סביב הבור מסדרים בגובהו נקב ניקוז וכשהבור מלא וטובלים בו כלים המים גולשים החוצה מהנקב וזה לכאורה פסול גם לשי' המחבר מחמת שטובלים במקום הזחילה עצמה, [ואגב דין זוחלין נביא גם שיש מקומות (נמצא גם באופקים) במקוואות אנשים שמערכת החימום של המקוה ומערכת הסינון משותפות ועובדות באופן שמוציאים את המים מבור הטבילה מעבירים את המים דרך מערכת הסינון ומחזירים לבור באופן שהמים יוצאים ע"י צינור בתחתית הבור ונשפכים מעל המים לכאורה כל המקוה הוי זוחלין ואין לו שם מקוה כלל אפי' לא לטבילת עזרא לרוב הפוסקים וכן זה הופך את המים בבור לשאובים בלי המשכה כלל שיועיל לטבילת עזרא אם המשאבה לא עובדת בשעת הטבילה, אמנם אם זה נעשה באופן שהמים חוזרים דרך תעלת ההמשכה לאוצר זריעה

הרשת, (במתכוון עושים אותם מצומצמים יותר כדי שיוכלו להוציא כלים שנופלים) ובמקומות שיש אחראי שיוודע הדינים מקפידים לעשות נקב כשפופרת הנאד ברשת (שזה קוטר 50 מ"מ) ואז הכל נחשב חיבור למקום אחד. [ובמקוואות באופקים הורה לנו מורנו הגר"י טשזנר שליט"א לעשות נקב כמוציא רימון 10/10 ס"מ שזה ודאי מתבטל משם כלי ויתכן גם משום חשש הדברי חיים שהוי קטפרס וקטפרס אינו חיבור וכשיש נקב כמוציא רימון לא חשיב קטפרס].

**וברין** כשרות מי המקוה קיי"ל דכתיב "אך מעין ובור מקוה מים יהי" טהור וגו'" וילפינן מפסוק זה דיני מי המקוה חדא מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים ולא שיהיו שאובים בידי אדם [ואומנם הרבה מהראשונים ס"ל דזהו רק אסמכתא בעלמא ולא שפסול שאובין זה דאורייתא] ועוד ילפינן מהא יהי" טהור הוייתו תהיה בטהרה והיינו שהמים באים למקוה רק ע"י טהרה ולא ע"י דבר המקבל טומאה דהיינו כלים או אדם וכל דבר שיכול לקבל טומאה כגון ברזל וכד' וזה לא בהכרח הא בהא תליא, דיתכן שיהיה למים דין שאובים ולא ע"י אדם כגון הדין של צינור שהמים עוברים בו ויש בו חקק שמקבל מים שכתב ע"ז השו"ע בסי' ל"ו צנור שאין לו ד' שפות אינו חשוב כלי וראוי להביא ע"י מים למקוה ואם חקק בו גומא א' קטנה קודם שקבעו אם הוא של עץ אפי' אין הגומא מחזקת אלא כל שהוא נעשה כולה ע"י כלי וכל המים שעוברין עליו חשובים שאובים, והיינו שיש למים דין שאובים גם לא נעשה מעשה שאיבה ע"י אדם, אלא כל כלי שיש לו בית קיבול ונעשה לקבלה ולא דווקא למים וה"ה שיש הכ"ת שייחשב הוייתו ע"י אדם גם אם אין לזה דין שאובים כגון שאדם דוחף את המים לכיוון

המקוה ובלשון השו"ע שכל ע"י אדם וכו' ואפי' עובר במים ונזדלפו מאליהם ברגליו למקוה פסלוהו, ויש חילוק בין דין הוייתו ע"י מקבל טומאה לדין שאובין דבדין הוייתו ע"י מקבל טומאה מועיל המשכה ע"ג קרקע להכשירו שאם המים עברו ע"ג קרקע (לרמ"א דוקא הראויה לבלוע) לאחר שעברו ע"ג דבר המקבל טומאה חזרו להכשירן וכשרים למלאות מהם למקוה, ובשאובין המשכה מועלת רק למיעוטן כשיש רוב מים כשרים אפשר להוסיף מיעוטן (י"ט טאין) בהמשכה. ואומנם יש לדעת שראוי וכך נוהגים במקומות הטובים למלאות מים הן לאוצרות והן לבור הטבילה תמיד רק ע"י המשכה כי בזה מרויחים עוד כמה מעלות (נתקלתי באחד המקוואות בעירנו שלמרות שבנו תעלת המשכה ממלאים את בור הטבילה ללא המשכה וזה ודאי נובע מחוסר ידע בסיסי בהלכות ולא ברור אם כדאי לסמוך על מקום כזה)

**וזה** אחד הנושאים החשובים בכשרות המקוואות שעל מנת למלאות מקוה או אוצר צריך לסדר שמי הגשמים שיורדים על הגג ירדו למקוה באופן ישיר ומכיון שטכני לא ניתן בד"כ לעשות צינור ניקוז ישירות מהגג למקוה מעבירים את המים ע"י צינורות וזה טעון פיקוח הילכתי, שיש דינא (שלא הובא בשו"ע) שכתוב בראב"ד פ"ו ה"ז בשם התוספתא בפ"ה ה"ד ואם היה הסילון כפוף כל שהוא פסלו וביאר הראב"ד שכיון שבני קבלה נינהו ומקבלין (דהיינו יכולין לקבל) פסוליין והגם שהקשה עליו שם הכס"מ ממשנה במקוואות פ"ד מ"ג כבר פי' שם האליה רבא להגר"א שבכה"ג דהיינו צינורות כפופין חשיב נעשה לקבלה כי המטרה לשנות את כיוון זרימת המים ובמקוואות הניבנים בפיקוח כיום משתדלים



מידי פעם על כמות המים בבור שלא ירד יותר מידי שזה דבר מצוי בבורות כלים כיוון שכל אחד שטובל כלים מוציא איתו מים מהבור ובמשך הזמן מתחסרים מהמים ומתמעטים מהשיעור ולפחות מהשיעור לכתחילה (של 648 ליטר) ובאם מגיע לפחות מהשיעור [מה שקורה לפעמים בכל מני מקומות] וטובלים בו כלי ובר"כ שופכים מהכלי חזרה לתוך המקוה בכה"ג המקוה נפסל כי שפכו בו ג' לוגין שאובים לפחות מ40 סאה, ולא יעזור כבר להוסיף מים במצב זה אלא צריך לרוקן את המקוה לייבש ולמלאות מחדש ולכן צריך לוודאות שיש אחראי שעוקב אחר כמות המים ודואג להוסיף בשעת הצורך ובמקוואות כלים שעושים להם אוצר השקה פעמים יורד מגובה נקב ההשקה ובכה"ג לשיטות שצריך השקה כל הזמן מאבדים מעלה זו, וכן יתכן שיהיה בעיית זחילה כשבשעת הטבילה יעברו מים בנקב ההשקה ).

**העולה** מכל הנ"ל שיש להזהר ולהקפיד לטבול כלים (ויתכן גם אנשים) רק במקוואות שידוע בבירור שנעשו ע"י ת"ח הבקאים בהלכות אלו וגם מפוקחים באופן קבוע ע"י מי שידוע את הפרטים הנצרכים.

**והי"ת** יעזור שלא תצא חלילה תקלה תחת ידינו ונזכה לרוח טהרה ממרומים לקיים כל המצוות כמשפטם בקדושה ובטהרה.

להקפיד על כך ולפעמים זה דורש טירחה מרובה ובנית שקתות אבן וכד' על מנת להימנע מלהשתמש בצינורות כפופים (כגון זויות 90 מעלות) או בסוג צינורות שיתכופפו מחמת כובדם, ועוד דין שישנם מקומות על מנת להחליף אוצר או בור כלים פוקקים את יציאת המים בגג וממתנים שהגג יתמלא במי גשמים בשיעור מקוה (הדעה המחמירה זה כ1000 לי' וכיום משתדלים כך) וכשיש כשיעור מורידים את המים למקוה וצריך להקפיד על כמה דינים ראשית שהפקק לא יהיה מדבר המקבל טומאה ולא דבר החשוב ככלי וכן כשפותחים את הפקק יש להקפיד שלא יחשב הוייתו על ידי אדם כי לכאורה עצם פתיחת הפקק זה מעשה של האדם שגורם למים לבוא למקוה ונחשב הוייתו ע"י אדם אומנם למעשה סמכין בזה על דברי החת"ס שכתב דחשיב רק כהסרת המונע ולא הוייתו ע"י אדם, ובעיה נוספת שקיימת בגגות כשמותקנים מזגנים על הגג מצד דבר המקבל טומאה ניתן לפתור כשיש המשכה לפני האוצר ולא יורד ישירות לאוצר ובכה"ג מועיל אבל יש חשש נוסף והוא שאת מי הגשמים אוגרים בחורף וכשמפעילים את המזגן על מצב חימום יוצאים מים מיחידה החיצונית של המזגן ועלול ליווצר מצב שיהיו ג' לוגין שאובין בתחילה לפני שיש שיעור מ' סאה על הגג וזה פוסל את כל המי גשמים שיבואו אח"כ,

**כמו"כ** יש לדעת שבבור כלים צריך מעקב



## הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## יסודות קלב"מ

והגמ' עושה צריכותא בין ב' הילפותות ע"ש, ומשמע מזה לכאור' דאין חילוק ביניהם בגדר הדין. אמנם הגר"ח (עהש"ס לב: ולה). ביאר דהו' ב' גדרים חלוקים, דבמיתה וממון הוא פטור מעיקר החיוב, משא"כ במלקות וממון הוא דין בעונשים המסורים לב"ד (כמבואר במכות יג:). שאינם יכולים לענשו ב' עונשים<sup>א</sup> [וע"ע להלן].

ויל"ד אי לבתר דילפי' מ"כדי רשעתו" למלקות וממון איכא למילף מיניה גם למיתה וממון ויהיה בזה ב' פטורים<sup>ב</sup>, או"ד קאי רק על מלקות וממון ולא על מיתה וממון<sup>ג</sup>.

עיקרי הסוגיות בכתובות ר"פ אלו נערות (כט: - לח.) ומסתעף בעוד מקומות בש"ס (פסחים כט. גיטין נג. ב"ק כב: ע. ב"מ צא. סנהדרין ט: עב. עג: מכות ד: יג: ועוד).

## המקור

מבואר בגמ' (לז.) דיש לדין קלב"מ ב' הילפותות, א' "ולא יהיה אסון ענוש יענש" הא אם יהיה אסון לא יענש, ומוקמינן לה במיתה וממון. ב' "כדי רשעתו" משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, ומוקמינן לה במלקות וממון [וכן במיתה ומלקות -ע"ש בתוס'],

א. א. עצם היסוד דהו' ב' דינים נפרדים מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' ח - הביאו בש"י הגרש"ר מכות ד: אות רי) שנשאלו מ"ט בבא במחותרת יש קלב"מ והרי אינו חייב מיתה בב"ד ולא שייך בו הילפותא ד"כדי רשעתו" דקאי רק ברשעה המסורה לב"ד. והשיב הרשב"א דאיה"נ פטורו הוא לא מדין "כדי רשעתו" אלא מדין "ולא יהיה אסון" וזה לאו דוקא ברשעה המסורה לב"ד, ומה"ט גם חיי"מ שוגגין פטורים דכל דאפשר לבוא לידי מיתה פטור הכתוב מממון.

ב. הגר"ח יישוב עפ"ז ק' הרעק"א, דהנה תוס' (לב:) הביאו ש"י הר"י שעדים זוממין שרצו לחייב מלקות ותשלומין של מוצש"ר והוזמו ה"ה חייבים גם מלקות וגם ממון שהרי גם הם זממו לחייבו בשניהם, והק' הרעק"א מגמ' ערוכה בסנהדרין (ט:). שעדים זוממין שרצו לחייב מיתה וממון והוזמו נהרגין ואין משלמין, ומאי שנא. וביאר הגר"ח שרק במלקות וממון שנלמד מ"כדי רשעתו" דהיינו דין על ב"ד, בכה"ג דהויא זממה א' ב"ד עונשים שניהם נדחלק כקיום דין א', משא"כ במיתה וממון דהוי פטור מעיקר החיוב זה שייך גם כשב' חייבים באים מחמת סיבה א' דסו"ס זה ב' עונשים.

ג. בגבול"א (מכות ד:) הק' על המב' בגמ' שם שלומדים ממוצש"ר דלוקה ומשלם, והרי שם המלקות מחמת הנערה והממון לאב והוי כהא דבמיתה לזה וממון לזה דאין פטור קלב"מ (כמב' בסנהדרין שם). והגרש"ר (שם) תי' ע"פ הגר"ח שרק במיתה וממון נאמר הדין שאין קלב"מ לב' אנשים משא"כ במלקות וממון לא נאמר הך דינא ע"ש.

ב. דעי' בלש' הגמ' במכות (יג:) דאף מיתה וממון איתיה בכלל המיעוט דכדי רשעתו, וכן ע"ש בלש' רש"י (ד"ה קיבלה מיניה), וכן האריך השיטמ"ק (לז.), וע"ע בלש' הרשב"ם (ב"ב פו. ד"ה פטור) הרמב"ן (מכות ד:) והמאירי (מגילה ז:), וכ"ה בתוספתא (מכות פ"א ה"ה - ועי' בחזון יחזקאל שעמד ע"ז). עי' ריטב"א במכות (יג:) והעירו מדבריו בכתובות לב: ולד. יעו"ש, ובתוס' (לז.) ד"ה חדא, ובע"ב ד"ה וחדא).

## שוטהי

**א'** בחגיגה (ג): ת"ר איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה והלן בבית הקברות והמקדש את כסותו, איתמר רב הונא אמר עד שיהו כולן בבת אחת, ריו"ח אמר אפי' באחת מהן ע"ש, וקיי"ל כריו"ח דנעשה שוטה בא' מהן. אמנם גם בדעת ריו"ח מצינו ג' שיטות. א. המהרש"א בד' תוס' והטו"א כ' דבעינן שיעשה את אותו מעשה ג' פעמים וכדין שור המועד שרק אם נגח ג"פ מוחזק כמועד. ב. הראש יוסף והתבו"ש (א, מו) כ' בד' תוס' דבפעם א' נעשה שוטה, ויל"ב דס"ל דל"ד לשור המועד שאפשר לתלות במקרה, משא"כ סימני שוטה לא שייך לתלותם במקרה. ג. בלש' הרמב"ם (פ"ט מעדות ה"ט) שהו' בב"י (חו"מ סי' לה) וש"ך (יו"ד א, כג) משמע דאף בג"פ לא סגי, אלא בעינן שיעשה כן תמיד, וצ"ל דכדי לקבוע את הגברא לשוטה הפטור לגמרי מכל המצוות לא מהני מה שעושה כן ג"פ, אלא תולים שרק באותו זמן נתפסה בו רוח שטות, וא"כ עושה כן תמיד.

**והנה** ידוע מה שהאחרונים דנים בגדר חזקה דג' פעמים, האם זה 'סימן' או 'סיבה' שעיי"ז הוא מתרגל, אך לענין שוטה נראה דודאי הוי בגדר סימן (וכן יל"פ בכוונת ד' התוס' שם ד"ה דרך). וכ"כ בשו"ת בית אפרים (אהע"ז סי' פט) שנעשה שוטה למפרע משעת הסימן הראשון, ולא רק מאחרי שעשה את הג' סימנים [משא"כ בשור המועד].

**והנה** הרמב"ם (שם) כ' דשוטה היינו מי שמהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים, ואף כל מי שנטרפה ונשתבשה דעתו תמיד בדבר מן הדברים אע"פ שבשאר הדברים הוא מדבר ושואל כענין, וכ' הכס"מ דחזי' מהרמב"ם דהני מילי דקתני בברייתא אינם בדוקא אלא ה"ה לכל דבר שדרך השוטה לעשות אותם והנך לדוגמא נקטינהו. אמנם בצפנת פענח (הל' מתנו"ע מ"ח טור ב וע"ע בשו"ת צ"פ סי' קג - קז) חידש שהסימנים המבוארים בגמ' הם בגדר גזיה"כ כשיעורין שנאמרו מהלל"מ, ובהם לא חיישי' שמא הבריא בינתיים, משא"כ בסימנים שהוסיף הרמב"ם זה מסברא, ועפ"ז חילק דכל מה שכ' הרמב"ם שצריך לעשות זאת 'תמיד' קאי רק על שאר הסימנים, אך בסימנים שכ' בגמ' סגי בפעם א' שיהיה לו דין שוטה. ולפי דבריו אפ"ל שיש חילוק בין הסימני שוטה שכ' בגמ' דהוי בגדר 'סיבה', לבין שאר הסימנים שכ' הרמב"ם דהוי בגדר 'סימן' (וע"ע בצ"פ תנינא עמ' 74 שחקר בזה אי הוי סימן או סיבה).

## הגדר

**יש** לחקור בגדר פטור קלב"מ, ויל"ב בכמה אנפי:

**א.** הוא פטור מעיקר סיבת החיוב דהוי כמי שעשאו אחר", והיינו דחידשה תורה שאינו אחראי למעשים שנעשו על ידו באותה שעה.

**ב.** באמת יש סיבת חיוב ומ"מ פטרתו תורה מתשלומין.

וע"ע בס' כללי קלב"מ (כלל א ס"א) שהאריך בזה.

ד. הנה בגדרי ודיני שוטה האריכו הפוסקים בענין הגט מקליווא', ובס' 'משפטי הדעת' (להרב משה מרדכי פרבשטיין - ירושלים תשנ"ה) ערך בטו"ד העניינים, ע"ש.

ה. וכן ביאר הרעק"א (כתובות לא: ע"פ תוס' גיטין נג.). ועיי"ש מה שתי' עפ"ז קו' התוס' ביבמות (נט: סוד"ה אלא - הנמשך מע"א).

ג. ובנו"א י"ל דחשיב כאילו ע"י העונש החמור התקיים העונש הקל דיש בכלל מאתים מנה'.

ד. ועוד יל"ב דבאמת חל עליו חיוב תשלומין, אלא שנתחדש דין על הב"ד שאינם יכולים לעונשו ב' עונשים יחד'.

### לצי"ש ותפיסה

והנפק"מ שיל"ד עפ"ז בפל' הראשונים אם חייב לצי"ש ואם מהני תפיסה, דהנה שי' רש"י (ב"מ צא.) ועוד ראשונים דיש חיוב לצי"ש וכמו"כ מהני תפיסה, ומבואר כהך גיסא שהוא רק דין על ב"ד שאינם יכולים לענוש ב' עונשים אך רק על

הגברא קיים חיוב תשלומין'. והקצוה"ח (כח, א) הביא מהמהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ו סי' ו) שביאר בדעת רש"י דהיינו דוקא היכא דלא עבדינן החומרא [-כגון בשוגג, או במזיד אך בלא התראה, או בזה"ז שאין דנים דיני נפשות], אך היכא דעבדינן החומרא בפועל [-כגון במזיד והתרו בו בזמן שדנים ד"נ] פטור אפי' מלצי"ש". ובביאור החילוק ביאר הקוב"ש (כתובות אות פג) דכשנענש בפועל גדר הפטור הוא שנחשב כאילו נתקיים העונש הקל דבכלל מאתים מנה, משא"כ כשאינו נענש בפועל לא שייך גדר זה, אלא הוא דין על ב"ד שלא לענוש ב' עונשים ולכן חייב לצי"ש. אמנם מדברי הקצוה"ח מבואר

ו. כ"כ הרמב"ן והריטב"א (מכות ב.) ע"פ ביאור האחייעור הקוב"ש (כתובות אות צג). והגר"מ זמבא (בש"ת זרע אברהם יד, ד), אמנם ע"י בשי' הגרש"ר (מכות ב. אות מ) שנתקשה בביאור זה דהיאך החיוב מיתה לשמים מהני להשלים הממון שזה זכות התובע, וע"ש שביאר בכוונת הראשונים באופ"א.

ז. וכבר ה' לעיל הגר"ח שחילק דזה גופא החילוק בין מיתה וממון דילפי' מ"לא יהיה אסון" דהוא דין דמיתה פוטרת ממון, לבין מלקות וממון [או מיתה ומלקות] דילפי' מ"כדי רשעתו" דהוא דין בב"ד שאינם מחייבים ב' רשעיות. [ויל"ע אם דבריו לא מתאימים עם שי' הראשונים דלהלן שסוברים דאף במיתה וממון יש חיוב לצי"ש ומהני תפיסה, ומב' לכא' דנקטי דהוא דין על ב"ד לענוש ב' עונשים].

ח. כהך גיסא דקרק הגר"ז (פר' משפטים) מלש' הפס' "ולא יהיה אסון ענוש יענשו... ונתן בפלילים" ופירש"י דפלילים היינו דיינים.

אמנם גדר זה לכא' לא שייך בחייבי מיתות שוגגין שאין שם דין על ב"ד לענושו ב' עונשים. והצל"ח (פסחים כט.) - שיובא בהערה להלן) עמד ע"ז, וביאר דכיון דבמזיד א"א לבי דינא לחייבו ממון, ממילא גם בשוגג לא מחייבי בי דינא דאיתקש שוגג למזיד כדחזקה. וכן ברורף ובא במחתרת ק"ק דלכא' אי"ז דין מיתה שמסור לב"ד אלא לכל אדם, ואולי י"ל ע"ז דגדר ההיתר להורגו הוא מדין 'עונש' ויל"ע.

ט. כן מבואר בתוס' בכמה דוכתי (כתובות לג. ד"ה ועולא, ובע"ב ד"ה לאו, ב"ק ע: וסנהדרין עב.) וכן בתור"פ וברשב"א (ב"ק וב"מ שם) ריטב"א וחי' הר"ן (ב"מ שם), או"ז (ב"ק פ"ד סי' רז).

י. והנה הצל"ח בפסחים (כט.) כ' לחדש דכל מאי דס"ל לרש"י ודעימיה דיש חיוב לצי"ש היינו דוקא לרבנן דסברי דיש קלב"מ רק במיתת ביי"ד, וא"כ זה דין פטור וגדר הפטור הוא דין על ב"ד שלא לענוש ב' עונשים, אך לרנבה"ק דסבר דאף בכתר [או מיתה ביד"ש] יש דין קלב"מ א"כ ע"כ דאי"ז על ב"ד אלא זה דין פטור על החיוב, וממילא א"צ לצי"ש, וא"כ נמצא דשורש פלו' רבנן ורנבה"ק היא בגדר דין קלב"מ. אמנם האחייעור (ח"א כ, ח) הק' על הצל"ח ע"ש, ולכן ביאר דגם לרנבה"ק י"ל דאי"ז גדר של פטור על החיוב ממון, אלא זה דין על ב"ד שאינם יכולים לענושו, אלא דלרבנן גדר הדין הוא שאינם יכולים לענושו ב' ענישות ששניהם מסורות לב"ד, ולרנבה"ק דין זה נתחדש גם כאשר מוטל עליו עונש מיתה של כרת או מיתה ביד"ש שאינו מסור לבי"ד.

יא. אמנם בגליונות ברוך טעם על הקצוה"ח וכן על התומים כ' דהמעין ביש"ש יראה שיש שם טעות דפוס, וכוונתו רק לחלק בין פטור קלב"מ שאינו פטור גמור כמו גרמא בנוזקין ע"ש, ולפי"ז אף היכא דעבדינן החומרא מהני תפיסה.

והשיטמ"ק בשם הראב"ד הביאו שיטה שאין חיוב לצי"ש, אלא דאם שילם תשלומין ניהו ואי"ז בגדר מתנה בעלמא [ונפק"מ דאי יהיב ליה וכסבור שהוא חייב בתשלומיו והלך זה וקידש בהם אשה מקודשת, ומשו"ה הוי אתנן], ומבואר דאע"ג דקלב"מ הוי פטור מ"מ ל"ה פטור לגמרי [ואולי הגדר משום דאכתי יש 'סיבת חיוב'].

**וש"י תוס' (בקושייתם ובתי' הא')** דאין חיוב לצי"ש אלא רק ממידת חסידות.

**וי"ש ראשונים ש"כ** שאין כלל דין לצי"ש (עי' מאירי ב"ק ע: בשם חכמי הצרפתים, שיטמ"ק ב"מ שם בשם הרשב"א והראב"ד בשם י"מ, ר"ן סנהדרין עב. בשם רבינו דוד).

**וי"ש ראשונים ש"כ** דזה פלוגתת אמוראי (עי' תורא"ש ב"מ שם, שו"ת הרשב"א ח"א סי' שב).

### חייבי כריתות ומיתה בידי שמים

**הגמ' (ל.)** מביאה דעת רבי נחוניא בן הקנה שהיה עושה יוהכ"פ כשבת לתשלומין,

מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יוהכ"פ מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין. ופליגי אמוראי מ"ט, לאביי משום שנאמר "אסון" בידי אדם ונאמר "אסון" בידי שמים, מה בידי אדם פטור מן התשלומין אף ביד"ש כן, ולרבא כתיב "ושמתי אני את פני וגו' והכרתי אותו" אמרה תורה כרת שלי כמיתה שלכם כו', ואמרי בגמ' דאיכא ביניהו מיתה ביד"ש, דלאביי פטור דכל "אסון" במשמע ולרבא חייב דהפס' קאי רק אכרת. ורבנן חולקים על

שלמד דאפי' היכא שלא נענש בפועל ממש אלא רק חל עליו חיוב מיתה ולא מת בפועל [כגון בבא במחותרת שהיה מותר להורגו וכשיצא מהמחותרת פקע ממנו החיוב מיתה], גם בכה"ג אינו חייב לצי"ש, משום שעצם חלות החיוב מיתה פוטרו.

**והנה הקצוה"ח** למד בכוונת המהרש"ל דהחילוק בין אי עבדינן החומרא ללא עבדינן החומרא היינו בין לענין החיוב לצי"ש ובין לענין אי מהני תפיסה, דהא בהא תליא - דמשום שחייב לצי"ש מהני תפיסה משא"כ כשלא עבדינן החומרא. אמנם הנתיחה"מ (שם, ב) חלק דרך לענין תפיסה חילק המהרש"ל כן, אך לענין לצי"ש אפי' אי עבדינן החומרא חייב.

**ועוד כ'** הנתיחה"מ שכל מה ש"כ רש"י דמהני תפיסה היינו רק בדיעבד, אך לכתחילה אסור לו לתפוס, דטעם התפיסה היינו משום דעביד איניש דינא לנפשיה (כמש"כ הש"ך כה, ב), וכיון שהב"ד אסורין להוציא מידו כמו"כ הוא בעצמו אסור לעשות דין<sup>2</sup>.

**עוד יש שחידשו** דכל מה דמהני תפיסה בקלב"מ היינו דוקא בתפיסת דמים, אך לתפוס חפץ ל"מ, דאינו אלא למשכון ומאן שם ליה, ורק בב"ד מהני לתפוס חפץ, ואפי' אם חלה התפיסה ב"ד לא יוכלו לעשות בזה גוביינא בעד החוב וממילא ל"מ.

**ועד כאן נתבאר לפי שי' רש"י (ודעימיה)** דיש חיוב לצי"ש ומהני תפיסה ורק ב"ד לא עונשים ב' עונשים. אמנם יש ראשונים (שם) שחולקים ע"ז - הרשב"א

<sup>1</sup> ויעויין בשי' הגרש"ר (מכות ב. הערה צא) שנתקשה בסברת הנתיחה"מ, וכן שבפשוטו מה דמהני תפיסה אי"ז מדין עביד איניש דינא לנפשיה, אלא דכיון שיש לו זכות ממון אצלו ממילא יש לו כח לתפוס ולזכות.

<sup>2</sup> בשי' הגרש"ר (שם) וכן עי' באמרי בינה (הל' דינים סי' ג).

מפורש דחייב בתשלומין בידי אדם (וכ"כ הרמב"ן והרשב"א הנ"ל).

**האם כרת פוטר מלקות** - האחרונים דנים האם כשם שמיתה פוטר מלקות כדילפי' מ"כדי רשעתו" ה"נ לרנבה"ק כרת פוטר ממלקות או לא. ובהפלאה (ל: כ') דזה תליא במחלו' אביי ורבא מהו המקור לשי' רנבה"ק<sup>ט</sup>, אך הבית יעקב נקט שלכו"ע אינו פוטר ד"כדי רשעתו" זה דוקא ברשעה המסורה לב"ד. אמנם מצינו בירושלמי (כתובות פ"ג סוה"א ומגילה פ"א ה"י) שנסתפק בזה להדיא ותלי לה בפלו' דריו"ח ור"ל אם חיי"מ שוגגין פטורין אף ממלקות או רק מתשלומין (חולין פא:), דלריו"ח שחייבים מלקות א"כ ודאי דה"ה בכרת אינו פוטר, דס"ל דהיכא שאין ב"ד מחייבים המיתה לא שייך הפטור דילפי' מ"כדי רשעתו" דבעינן דוקא רשעה המסורה לב"ד, משא"כ לר"ל דסובר שגם בשוגג פטור ממלקות א"כ ילח"ס<sup>ה</sup> האם ה"ה בכרת פטור דלא בעי' כלל רשעה המסורה לב"ד, או"ד דגם לר"ל בעי' רשעה המסורה לב"ד אלא דגם חיי"מ נחשב בכלל זה משום דשייך חיוב מיתה בב"ד אליו היה עושה במזיד, משא"כ חיוב כרת אינו מסור לב"ד לעולם ואינו פוטר<sup>טז</sup>.

### חייבי מיתות שוגגין

**מבואר** בסוגיא (לד: לה). דלרב דימי בין חייבי מיתות ובין חייבי מלקות שהיו שוגגין ונתחייבו גם ממון, לריו"ח

רנבה"ק<sup>י</sup> - והכי קיי"ל דאין בזה פטור של קלב"מ (עי' רמב"ם פ"ד מחובל ה"ה ופ"א מנערה ה"א ושו"ע חו"מ תכד, ד ועוד), אמנם יש דעת יחידאה דס"ל דקיי"ל כרנבה"ק (עי' הג"א ב"ק פ"ח סי' ב וסי' ז בשם ספר המקצועות, ועי' באו"ז שם סי' שמ שתמה ע"ז מנ"ל למיפסק הכי).

**בשוגגין** - נחלקו הראשונים מה הדין בעבר על חייבי כריתות בשוגג אליבא דרנבה"ק, שי' רש"י (פסחים כט. ולב). דבכה"ג אין קלב"מ (וכ"ה שי' הרמב"ן במלחמות ה' כתובות לה. והרשב"א בע"ב), ושי' תוס' (בפסחים שם ובכתובות ל: ) דיש קלב"מ (וכ"ה שי' הבעה"מ והריטב"א כתובות לה:).

**והרמב"ן** ביאר בשי' רש"י דאע"ג דחיי"כ הוקשו לחיי"מ, מ"מ לענין הילפו' דתנא דבי חזקיה דמרבה שוגג כמזיד לא איתקוש, שהרי גם חייבי מלקיות הוקשו לחיי"מ ואפ"ה סובר ריו"ח דחייבי מלקיות שוגגין חייבים בתשלומין. וע"ע בפנ"י (ל: ) שביאר דהילפותות של אביי ורבא הם לא דרשות גמורות, והקרא דמרבי' מיניה שוגג כמזיד מיירי רק בחייבי מיתות ב"ד. אמנם הקצוה"ח (כח, א) למד דמש"כ רש"י דבשוגג חייב אין כוונתו דחייב בתשלומין, דבאמת גם בחיי"כ יש קלב"מ, אלא דאכתי חייב לצי"ש (עפ"ד המהרש"ל שהו' לעיל) וע"ש מה שביאר, אך העירו על דבריו (עי' בהג' ברוך טעם) דברש"י (פסחים לב).

יד. ע"ש בגמ' דאמר' ולאפוקי מדרנבה"ק, ורש"י פי' דקאי אמתני' דמפקא מיניה, אמנם תוס' הק' על פירושו, ופירושו דקאי ארב חסדא דהתם דס"ל שאין שום תנא שסובר כרנבה"ק ע"ש.  
טו. דהיינו שלאביי דיליף מקרא דאסון א"כ ילפי' רק שמיתה פוטר ממון ולא שפוטרת מלקות, משא"כ לרבא דיליף שכרת הוי כמיתה בידי אדם א"כ דמיא לגמרי למיתה שפוטרת מלקות.  
טז. וע"ע באחיעזר (ח"א כ, ז) ובס' המאיר לעולם (סי' כג וסי' כד) שהאריך והתכתבו בזה.

חייב בתשלומין דהא לא אתרו ביה, ולר"ל פטור כיון דאילו אתרו ביה פטור כי לא אתרו ביה נמי פטור. ורבא מקשה מדתנא דבי חזקיה דילפי' מ"מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת" הוקשו זל"ז -מה מכה בהמה לא חילקת בו בין שוגג למזיד אף מכה אדם לא תחלוק בו בין שוגג למזיד [וע"ש בתוס' שדנו אי איכא מ"ד דפליג אתנא דבי חזקיה, ומיהו], אלא כי אתא רבין אמר שבחייבי מיתות שוגגין כו"ע מודו דפטור, ונחלקו רק בחייבי מלקיות שוגגין, דלריו"ח חייב דלא איתקש מלקיות למיתה, ולר"ל פטור דהוקש [לאבבי 'רשע - רשע', ולרבא 'מכה - מכה'].

**ובחולין** (פא:) מבואר דפלו' ריו"ח ור"ל היא גם באופן של חיי"מ שוגגין ומלקות, דלריו"ח אין קלב"מ כיון דלא אתרו ביה על החיוב מיתה, ולר"ל פטור מדין קלב"מ כיון דכי אתרו ביה פטור כי לא אתרו ביה נמי פטור, ומפרשי' דאזלי לטעמייהו שנחלקו בחיי"מ וחייבי מלקיות שוגגין וממון, ועבדינן צריכותא (ע"ש ברש"י ותוס'). והנה המהרש"א (מכות טז.) נקט שהדין אליבא דריו"ח במיתה ומלקות שפטור ממלקות, ולכאור' צ"ב דנסתר מהגמ' בחולין". וצ"ל דהסוגיא בחולין היא אליבא דהס"ד דרב דימי דריו"ח מחייב גם בחיי"מ וממון, אך למאי דמסיק רבין דגם ריו"ח מודה

בכה"ג דפטור, א"כ ה"ה בחיי"מ ומלקות פטור. אמנם ברשב"א" (כתובות לה.) מבואר דאע"פ שבחיי"מ וממון פטור מ"מ בחיי"מ ומלקיות חייב, והחילוק מבואר עפ"ד הגר"ח (שהו' לעיל) דזה ב' ילפותות וגדרים נפרדים, דהפטור של חיי"מ וממון נלמד מ"ולא יהיה אסון" והוא גדר של 'פטור מהחיוב' ולכן זה שייך גם בשוגג, משא"כ במלקיות וממון וה"ה בחיי"מ ומלקיות נלמד מ"כדי רשעתו" וזה גדר דין על הב"ד שלא לענוש ב' עונשים, ובשוגג אי"ז שייך כיון שב"ד לא עונשים אותו.

**הגדר -** יל"ד בגדר הפטור של חיי"מ שוגגין, האם כיון דילפי' שאין חילוק בין שוגג למזיד א"כ גדר הפטור הוא כמו במזיד, או"ד הוא גדר אחר. ולעיל נת' מהקוב"ש שביאר בדברי המהרש"ל דהו"ב' גדרים, דבמזיד הוי גדר של 'פטור' -דמשום דעבדינן החומרא חשיב כאילו נתקיים אף העונש הקל, משא"כ בשוגג לא הוי בגדר פטור אלא הוי דין על ב"ד שלא לענוש בכה"ג".

**עוד יש** לחקור בגדר הפטור דחיי"מ שוגגין, האם **עצם המעשה** גורם הפטור, והיינו דכיון שאם היה עושהו במזיד היה בא לידי מיתה ממילא ה"ה אפי' באופן שעושהו באופן המותר פטור, או"ד **חומר המעשה** **עבירה** גורם הפטור, והיינו דוקא במעשה

י. וכה"ק האחיעזר (יט, א).

יח. וכן מבואר ברמב"ם שפסק (פ"א מנערה וכן פ"ג מגביה ה"א ובפ"ד מחובל ומזיק ה"ז) דחיי"מ שוגגין וממון פטורין, ומאידך פסק (פי"ב משחיטה ה"ז ובפ"ט מסנהדרין ה"ה) שבמיתה ומלקיות חייב. ועי' בלח"מ (הל' סנהדרין) שעמד ע"ז, וע"ע פנ"י (כתובות לה.).

יט. וכבר הו' לעיל בהערה שלכאור' צ"ב דבפשטות אם זה דין על ב"ד היינו דאינם יכולים לענוש ב' עונשים, אך בחיי"מ שוגגין הרי הם לא עונשים ב' עונשים. והבאנו מהצל"ח דביאר דלזה גופא מהני ההיקש, אך לפי הקוב"ש דגדר הפטור במזידין חלוק מגדר הפטור משוגגין אכתי צ"ב דהיאך יהני ההיקש [ואולי אפשר לומר שבמזידין יש את ב' גרי הפטור, וממילא מהני ההיקש כלפי הגדר שאין ב"ד עונשין ב' עונשים ויל"ע].

## במקלקל ושאר פטורי שבת

**שי' רש"י** (ב"ק לה.) דהעושה בשבת מלאכה באופן של מקלקל דפטור יש דין קלב"מ על ממון שנתחייב עם אותו מעשה. ותוס' (שם) חלקו דאין בזה פטור קלב"מ, דלא דמי לחי"מ שוגגין דבמקלקל אין איסור מלאכה כלל.

**ובביאור** פלוגתתן אפ"ל דזה תליא בחקירה הנ"ל בגדר דין חי"מ שוגגין אם הפטור הוא משום המעשה שהיה יכול להגיע לידי חיוב מיתה, או שהוא משום חומר המעשה עבירה ובמקלקל הוי מעשה פטור גמור.

**ויש** מאחרונים<sup>כ</sup> שביארו בדעת רש"י

עבירה חמורה שאם היה עושהו במזיד היה חייב מיתה<sup>כ</sup>.

**והנה** הגרי"ז גוסטמאן זצ"ל (בס' היובל להגרש"ש, ובספרו קונטרסי שיעורים ב"מ שיעור כח ע"ש שהאריך) נקט כדבר ברור דהפטור של חי"מ שוגגין שייך רק כשב' החיובים באים על מעשה א' שאז המעשה הוא גורם הפטור, משא"כ כשב' החיובים חלים יחד אך נעשו בב' מעשים, אע"ג דבחי"מ מזידין בכה"ג פטור מ"מ בחי"מ שוגגין חייב, ואפ"ל דזה תליא בחקירה הנ"ל דדבריו לכאור' מתאימים לצד הא' שהמעשה פטור, אך לצד ב' דחומר העבירה פטור שפיר י"ל שזה שייך גם בב' מעשים<sup>כא</sup>.

**כ.** יעויין בחי' ר' ראובן (כתובות ס' יט) שהאריך בזה. ובפשטות בזה גופא פליגי רש"י ותוס' בב"ק (לה.) אם במקלקל ג"כ שייך הפטור כדין חי"מ שוגגין, דרש"י סובר דשייך והיינו משום דנקט כצד א' דעצם המעשה שיכול לבוא לידי חיוב מיתה פטור, ואף במקלקל שזה היתר גמור מ"מ המעשה יכול לבוא לידי חי"מ, אך תוס' חולק ע"ז דאינו פטור משום דס"ל שחומר מעשה העבירה פטור ובמקלקל דהוי מעשה היתר אי"ז שייך [אמנם העונג יו"ט (ס' כ) הוכיח דשי' רש"י שגם במקלקל יש איסור דאור', ולפי"ז אין ראייה שבוה נחלקין].

**ובצד** א' משמע ג"כ בלש' הרשב"א (ח"ה ס' יח), ומאידך הוכיח ר' ראובן מתוס' (לא. ד"ה רב אשי) בשם הריב"א דאין פטור של חי"מ שוגגין ברודף, וביאר בזה לפי הצד הב' דחומר העבירה פטור, וברודף חייב מיתה לא מחמת העבירה אלא משום הצלת הנרדף. אמנם ברש"י בסנהדרין (עב.) פי' דגם ברודף שייך הפטור דחי"מ שוגגין, וי"ל דרש"י אזיל לשיטתו בב"ק שנת"ל שלמד כצד הא' דעצם המעשה פטור.

**וע"ש** עוד שביאר ע"פ הצד הב' בד' הרעק"א (כט.) שבקנאים פוגעין בו לא נחשב שיש כאן מעשה עבירה המחייב מיתה אלא יש רק היתר להרוג, ואמנם כשיש דין ודאי של קנאים פוגעין בו עצם החיוב מיתה פטור, אך באופן שיש ספק אם שייך הדין של קנאים פוגעין בו [שע"ז הרעק"א מדבר - לענין כותית שיש עליהם ספק אם היא מגרי אריות או לא] שא"א להורגו לא שייך הדין של חי"מ שוגגין.

**כא.** ויעויין בס' כללי קלב"מ (כלל ב' ס"א אות ב) ובס' משברי ים (ס' לה) שהאריכו בענין זה, ושדנו שזה במחלו' רש"י ותוס' (לה. - ולח.) ודאזלי לשיטתם שנת' בהערה לעיל יעו"ש.

**כב.** וכן מבואר בירושלמי (שבת פ"ב ה"ה - הו' ברמב"ן שבת קו.).

**כג.** וכן השיטמ"ק (שם) בשם ר' ישעיה הרא"ש והרא"ה.

**כד.** עי' בס' קובץ (על הרמב"ם פ"א משבת הי"ז) שביאר כן עפ"מש"כ היעב"ץ בלחם שמים (על המשניות שבת כב, ג) דמקלקל אסור מה"ת דוגמת חצי שיעור דאסור מה"ת. וע"ש שתוס' אזיל לשיטתו (בכתובות ה.): דס"ל שגם לר"י שאוסר דבר שאינו מתכוין היינו מדרבנן משום מלאכת מחשבת, וה"ה במקלקל [וע"ש דרש"י אזיל לשיטתו (בכריתות יט.) דפליג על תוס']. וכמהלך זה מבואר בבית יצחק (או"ח סו"ס ט) מהרעק"א בשם הג"ר ליב פישלס ובעונג יו"ט (ס' כ), וע"ש בס' קובץ שכ' עוד דרש"י כ"כ רק אליבא דר"י, אך לר"ש דדבר שאין מתכוין מותר ה"ה דבמקלקל מותר - דבתריווייהו חסרון משום דל"ה מלאכת מחשבת וליכא בזה פטור קלב"מ.



חיוב מיתה. וביאר מורה"י שליט"א שגדר הדין שמותר להרוג את הרודף הוא משום שהתורה שללה ממנו את הזכות חיים אך לא חל עליו דין למות, ולכן סובר רש"י דדמיי לחיי"מ שוגגין, כיון שלא נהרג בפועל אלא היה רק שלילת הזכות חיים ול"ח שנתקיים בו דין חיוב מיתה, אך הרמ"ה למד דגם זה נחשב שחל עליו דין מיתה לזמן.

**ובשיעורי הגרש"ר** (מכות ד:): ביאר בד' רש"י ע"פ הרשב"א (ח"ה סי' יח) דחיי"מ מזידין היינו דוקא במחוייב מיתה המסורה לב"ד, אך רודף ל"ח שמיתתו מסורה לב"ד ולכן דמיי לחיי"מ שוגגין.

**ובקה"י** (מכות סי' יג וכתובות סי' כט) ביאר דהרמ"ה למד דגדר חיי"מ שוגגין היינו שלא חל עליהם דין מיתה בפועל ואילו ברודף חל עליו דין מיתה, אך רש"י למד דמזידין היינו שנענש בפועל וטעם הפטור

שבמקלקל יש איסור דאורייתא אלא שאין חיוב, ולכן הוא פוטר מדין קלב"מ, ותוס' חלקו דמקלקל מותר מה"ת.

**והאחרונים** דנו עפ"ז בשאר פטורי שבת אם יש דין קלב"מ: באינו מתכוין<sup>כה</sup>, מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>כו</sup>, מתעסק<sup>כז</sup>, כלאחר יד<sup>כח</sup>, שנים שעשאוה<sup>כט</sup>, חצי שיעור<sup>ל</sup>.

## ברודף

**מבואר** בסנהדרין (עד.) דרודף ששיבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם פטור מפני שנתחייב בנפשו הוא, ופירש"י (שם עג: ד"ה הבא וכן בעב. ד"ה אין לו) דאע"פ שניצל פטור דקיי"ל חיי"מ שוגגין פטורין, אך ביד רמה (שם עב. וכן נקט הקצוה"ח כח, א) מבואר דהוי כדין חיי"מ מזידין כיון שבאותה שעה שנתחייב ממון היה עליו חיוב מיתה ול"ד לשוגגין שמעולם לא חל עליו

כה. לפי מה שהובא לעיל מס' קובץ מבואר דדין אינו מתכוין שוה לדין מקלקל דנחלקו רש"י ותוס'. כו. ע"י אחיעזר (ח"ב ה, ז) שכ' דבמלאכה שאצ"ל גם רש"י מודה לתוס' שאין פטור של קלב"מ, דאינו מעשה מלאכה כלל אליבא דר"ש נוכח מבואר לפ"ד הקובץ הנ"ל. אך בישועות מלכו (שו"ת אור"ח סי' יז) ובבית יצחק (אור"ח לו, ד, אך ע"ש בסו"ס ט) נקטו שד' רש"י דאף במלאכה שאצ"ל פטור מדין קלב"מ. כז. בשו"ת רעק"א (ח"א סי' ח) הביא מס' מקור חיים (פתיחה לס' תלא) שנקט דמתעסק גרע משוגג, דהמעשה לא מתייחס אל הגברא כלל, והרעק"א חלק דודאי הוי מעשה עבירה כשוגג, והא דאינו חייב חטאת היינו מגזיזה"כ ע"ש, וכ' הרעק"א דנפק"מ אם יש במתעסק פטור קלב"מ, דלמקו"ח אין ולשיטתו יש. והעונג יו"ט (סי' כ) והאפיק"י (ח"ב סו"ס לז) הק' על הרעק"א דזה תליא בפלו' רש"י ותוס' לענין מקלקל. כח. ע"י באבנ"ז (אור"ח קפו, ו) שכ' דבכלאח"י אין פטור של קלב"מ, ואע"ג דטעם הפטור הוא משום דל"ה מלאכת מחשבת כמש"כ הח"מ הב"ש והפר"ח (אהע"ז סי' כג), מ"מ כיון דאין הפטור משום כוונה ל"א קלב"מ, ול"ד למקלקל דשייך לומר הואיל ואי הוה צריך היה מחייב. והיינו דבכלאח"י יש חסרון בעצם צורת מעשה המלאכה ולכן ל"ח מלאכה כלל.

כט. בישועות מלכו (שם) נסתפק בשנים שעשאוה אם פטור בקלב"מ, וכ' דלכאו' זה תליא בפלו' רש"י ותוס' לענין מקלקל, אך כ' דיש לחלק, ולא פירש. ויל"ב ע"פ סברת האבנ"ז הנ"ל דבשנים שעשאוה לעולם לא יגיע לידי חיוב מיתה באופן זה וע"כ דיש חסרון בעצם צורת מעשה המלאכה, וא"כ ל"א קלב"מ. ולאידך גיסא י"ל דבשנים שעשאוה לכו"ע כן יהיה פטור של קלב"מ דהוי איסור דאו' לפי מה שדנו האחרונים שזה רק פטור מחטאת (ע"י בכור שור חולין פב. ותיבת גמא לפמ"ג פר' פקודי) ואכמ"ל.

ל. בס' ציונים לתורה (כלל יט) כ' דלפמש"כ הרשב"ם (ב"ב נה:) דהא דח"ש פטור בשבת היינו משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וח"ש לא חשיב, א"כ זה תליא בפלו' רש"י ותוס' לענין מקלקל. וע"י בבית יצחק (אור"ח לו, ד) שדן שבזה גם תוס' יודו שיש קלב"מ ע"ש עור. ולאידך גיסא האפיק"י (ח"ב סי' לז) וההר צבי (ב"ק קיז.) נקטו דבזה אף לרש"י אין קלב"מ דלעולם לא יגיע לידי חיוב מיתה בח"ש.

משום שאין לנו כח לעונשו בכפלים, אך כשלא קיבל העונש בפועל כגון שניצל חשיב כחיי"מ שוגגין.

**ומבואר** בגמ' (שם) דהיכא דניתן להציל את הנרדף בא' מאבריו של רודף אין לרודף פטור קלב"מ וחייב על כלים ששיבר. והנה הלבוש (בס' לבוש אורה פר' וישלח, והו"ד בס' צידה לדרך ובהגה למל"מ פ"ח מחובל ה"י) חידש שלנרדף עצמו מותר להרוג הרודף אע"פ שיכול להצילו בא' מאבריו, והק' הגרש"א (בדו"ח כתובות לג:): דא"כ אף ביכול להצילו בא' מאבריו יפטר מדין קלב"מ כיון דמחוייב מיתה לנרדף, והנה הגרי"ז (פ"א מרוצח הי"ג) ביאר בשי' הלבוש דגדר ההיתר להורגו אינו חלות דין בגופו של הרודף, אלא הוא דין היתר לנרדף להורגו משום 'הבא להורגך השכם להורגו', ולפי"ז א"ש דאי"ז מהני לפוטרו מדין קלב"מ כיון שאין עליו חלות חיוב מיתה<sup>לא</sup>.

**ובאחרונים** דנו ברודף אחר חבירו להורגו בגרמא שאפי' אם יהרגהו לא יתחייב על הרציחה, האם גם בכה"ג פטור כדין רודף, או"ד חייב ואין פטור קלב"מ משום שאין עליו שם רודף<sup>לב</sup> (דברי יחזקאל סי' כו), או דאפי' אם יש עליו שם רודף<sup>לג</sup>

מ"מ בכה"ג אין עליו גדר עונש חיוב מיתה משום רצח, אלא דיש היתר להורגו משום הצלת הנרדף ולענין דין קלב"מ בעינן שיהא עליו גדר חיוב מיתה (אחיעזר ח"א סי' יח ואמר"מ סי' ל בהגה לאות י).

**ועוד** נסתפק המנח"ח (רצו, ז) ברודף אחר טריפה להורגו אם פטור מקלב"מ, או"ד ל"ח רציחה של פיקו"נ דגברא קטילא הוא ואינו נהרג עליו ליכא פטור קלב"מ [וכהך גיסא צידד האחיעזר (ח"א סי' יט) מסברא ע"ש].

### בקנאין פוגעין בו

**הבועל** ארמית שהדין דקנאין פוגעין בו אך הבא לימלך אין מורין לו, ואף אם הבועל נהפך על הקנאי והרגו אין נהרג עליו שהרי רודף הוא (כמבואר כל זה בסנהדרין פא: פב. ע"ש), בפשטות היה נראה שאין לבועל פטור של קלב"מ כיון שאין עליו חיוב מיתה אלא שיש רשות להורגו - וכ"כ הפמ"ג (שושנת העמקים סוף כלל כא) האו"ש (פ"א מרוצח הי"ג) והדברי יחזקאל (סי' כג), אך הרעק"א (כתובות כט.) חידש דיש בזה פטור קלב"מ, ולכאו' מבואר מהרעק"א שלמד דגם היתר מיתה מהני לדין קלב"מ<sup>לד</sup>.

<sup>לא</sup>. ובדעת הגרש"א שהק' כן נסתפק מורה"י שליט"א אם זה משום דס"ל שגם היתר להורגו מהני לדין קלב"מ וזה צ"ע מסברא [אמנם י"ל דאזיל בשי' אביו לעיל מיניה (כט.) לענין קנאין פוגעין בו דיש בזה דין קלב"מ ודו"ק עיי"ש וע"ע להלן], או שלמד מהטעם של הלבוש הוא דכיון שהנרדף בהול ואין בידו לדקדק הלכך כלפיו יש לו דין של רודף גמור, וכלפיו חל עליו חיוב מיתה (וכן עי' באחיעזר ח"א סי' יט).

<sup>לב</sup>. ע"פ ב"ק (כב:), וכ' דהא דמסור ניתן להצילו בנפשו היינו טעמא כמש"כ הראב"ד (תמים דעים סי' רג) דאינו אלא מצד קנסא ומיגדר מילתא בעלמא, ובכה"ג ליכא פטור קלב"מ (כמבואר בב"ק קיז.) משום שאין עליו חיוב מיתה מעיקר הדין (ועי' בהערה הבאה).

<sup>לג</sup>. כן מבואר להדיא בריב"ש (סי' שלח) לענין מוסר (והוכיח מברכות נח. וב"ק קיז.), וכן עי' בביאור הגר"א (חו"מ שפח, סט). ובאמת מה שהביא הדברי יחזקאל מהראב"ד יעו"ש שכ"כ רק לענין מוסר על עסקי ממון, אך לעולם מוסר על עסקי נפשות י"ל שהוא מדין רודף.

<sup>לד</sup>. וכעין מה שנקט בנו הגרש"א (ה' לעיל) לענין הדין דהבא להרגך השכם להרוג באופן שיכול להצילו בא' מאבריו. אמנם ראיתי בס' חבצלת השרון (פנחס כה, יב) שהביא מהמושב זקנים שנחלקו בעלי התוס' עם

בה ספק חיוב מיתה, האם פטור מממון כדין חיי"מ שוגגין דפטור מממון אע"ג שאינו חייב מיתה, או דיש לחלק דבשוגג אמרי' אילו אתרו ביה חייב מיתה משא"כ בספק דא"א לו בשום צד חיוב מיתה אפשר דאין פטור מתשלומין, והיינו דמעשה כזה אינו מחייב מיתה כלל. אמנם מהמג"א (רעח, א) מבואר שנקט דבספק יש דין קלב"מ. ובשו"ת תורת חסד (ח"א נא, ז) דן לחלק בין סוגי הספיקות, דבפלוגתא דרבוותא דהוי חסרון ידיעה פטור דהממע"ה, דאם היה ב"ד בזה"ז שדנים ד"ג אפשר שהיו מבררים ההלכה ומכריעים שחייב מיתה וממילא היה פטור מדין קלב"מ וא"כ אמרי' הממע"ה, משא"כ בספיקא דדינא שבש"ס או בספק במציאות באופן שאינו יכול להתברר כלל חייב דבכה"ג אין שום ב"ד שיכולים לחייבו.

## גוואל הדם

ועד"ז דנו האחרונים לענין רוצח בשגגה שנס לעיר מקלטו ושבר כלים בדרכו, או שהרוצח יצא מעיר מקלטו, האם יש לו דין קלב"מ מחמת הדין שגואל הדם יכול להורגו או לא"ל.

## בכיפה

תנן בסנהדרין (פא:): דמי שלקה ושנה או שהרג נפש שלא בעדים [יעו"ש] מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו מתבקעת, ויל"ד אם בשעת העבירה יש לו פטור קלב"מ או לא"ל.

## ספק קלב"מ

נסתפק הפמ"ג (פתי"כ ח"א סי' א וב ובי' רעח א"א סק"א) בעבר עבירה שיש

הר"י מפריש בגדר דין המיתה של בועל ארמית- אי הוי חיוב מיתה או רק היתר הריגה, ונפק"מ אי חשיב גברא קטילא ולא נחשב שרצח ולכן היה ראוי לעבוד, או דל"ח גברא קטילא ולכן לולא מה שאמר הקב"ה "הנני נותן לך את בריתי שלום" היה פסול לעבודה (וכן אי' בוה"ק דף ריד). והביא שכן חקר בשו"ת צפנת פענח (סי' רלה) אי הוי חיוב מיתה או היתר מיתה מגזיה"כ [ורן עפ"ז אם מותר לכהן לפגוע בבעל ארמית אע"ג שיטמא לו ע"ש] [וכן דן בגדר גואל הדם ע"ש], ועפ"ז כ' ד"ל דהרעק"א נקט שזה גדר של חיוב מיתה ולכן זה פטור מקלב"מ.

והנה בפשטות הגמ' בסנהדרין מבי' שזמרי באמת לא היה מחוייב מיתה ולכן יכול היה להרוג את פנחס מדין רודף, אמנם הקרית ספר מבאר דרק אם היה פורש מכובי היה יכול זמרי ליהפך עליו, אך כל זמן שהיה בועלה אסור היה להרוג את פנחס, ולכאור' זה תלוי בהנ"ל.

לה. ע"י או"ש (פ"ח מחובל הי"ב) דברי יחזקאל (סי' כג) שו"ת שרידי אש (ח"ג סי' עז) ושי' הגרש"ר (מכות אות שעט). וחילקו בזה בין אם הרגו קודם שנכנס לעיר מקלטו שאז ודאי אין פטור קלב"מ כיון שאין רשות לגואל הדם להורגו אלא שאם הרגו פטור. אלא דאכתי יל"ד אחרי שנכנס לעיר מקלט ויצא שבוה נחלקו ריה"ג ור"ע אם יש מצוה ביד גואל הדם או רק רשות, ואי הוי מצוה לכאור' יש קלב"מ, ואי הוי רשות תליא במחלו' האחרונים לעיל לענין קנאין פוגעין בו, והאו"ש הביא שזה מחלו' בירושלמי (סנהדרין ח, ט).

לו. דהנה בפשטות דין זה הוא מההל"מ (כמש"כ שם רשי" ד"ה והיכא רמיזא וכו"ה מסקנת ח"י הר"ן). אך יש שנקטו שזה מדברי סופרים ושיש כח ביד חכמים להכות ולענוש שלא מן הדין למיגדר מילתא (ע"י יד רמה שם, ריב"ש סי' רנא, ח"י בית מאיר), ואי הוי מדרבנן לכאור' אין קלב"מ (זע"ן מש"כ הדברי יחזקאל סי' כו), אך יל"ד אי הוי מההל"מ האם יש בזה קלב"מ. ויעויין במרחשת (ח"ב ד, א) חמדת ישראל (קו' נר מצוה מ' יג) וחזו"א (סנהדרין כא, ה) שנקטו דיש בזה קלב"מ, והיינו שיש לזה גדר דין ככל דיני נפשות. אך מהרעק"א (מכות טז). נראה דס"ל דליכא בזה קלב"מ, ואפ"ל דאיז"ל מוגדר ככל דיני נפשות אלא רק בגדר "ובערת הרע מקרבך" (ע"י קוב"ש ח"ב סי' לט), או שגדר החיוב מיתה היא רק בתוצאה ולא בעצם מעשה המיתה.

**והקוב"ש** (כתובות אות פד וב"ב אות רכג) נקט דלא אמרי' קלב"מ מספק'י, וביאר בב' אנפי [מלבד הסברא שנת"ל מהפמ"ג], א. דמקשי' מכה אדם למכה בהמה, מה מכה בהמה פטור מדין הממע"ה, ה"נ מכה אדם בספק פטור. ב. דכיון שיש כאן ודאי סיבת חיוב וספק סיבת פטור, אין ספק פטור מוציא מידי ודאי חיוב והוי כספק פרעון.

### באונסין

**ברש"י** (ל:) משמע שמי שעבר באונס עבירה שיש בה מיתת בי"ד אין בו פטור קלב"מ<sup>ל</sup>. והק' השיטמ"ק בשם השיטה ישנה מאי שנא מחיי"מ שוגגין דפטורים<sup>לט</sup>, ותי' דכל המקור של חיי"מ שוגגין היינו מהיקש למכה בהמה, ובמכה בהמה פטור באונס (כדאיתא בב"ק כח:)<sup>מ</sup>. והרעק"א ביאר הסברא בזה, דאונס מן התורה מותר ולא עבר כלום, והיינו דחשיב דליכא מעשה איסור כלל [וכן ידוע מהחמד"ש (או"ח סי' לח ע"פ הקוב"ש כתובות אות ה) שבאונס אין

המעשה מתייחס אליו (כדמוכח מע"ז נד.)]. אמנם הרעק"א כ' דצ"ע לדינא אם באמת חייב באונסין.

**הסתפקו** המנח"ח (מ' רצה-רצו אות כו) והמהרי"ל דיסקין (קו"א סי' רנד) מה הדין באנסוהו על ג' עבירות חמורות שהדין בהם יהרג ואל יעבור ועבר עליהם שהדין בכה"ג דפטור ממיתה, האם פטור גם מממון שהזיק באותה שעה, והיינו דבכה"ג גם באונס הוי מעשה עבירה.

**ועוד** הסתפק המהרי"ל דיסקין מה הדין בהורו בי"ד להתיר איסור סקילה ובשעה שעבר ע"ז הזיק ממון, האם מיקרי חיי"מ שוגגין לפטור מתשלומין, או"ד דמי לחיי"מ אונסין, והיינו דבכה"ג אין האונס על עצם המעשה אלא על הדין.

### בתנאי החיוב

**הרעק"א** (לא: ובשו"ת ח"א סי' קסד) מחדש דאם בשעה שנתחייב מיתה עשה דבר שאין הוא עצמו גורם את החיוב ממון אלא הוא רק תנאי בחיוב הממון, ג"כ אמרי' דפטור מדין קלב"מ,

לז. הקוב"ש הוכיח כן מרש"י (ב"ק לה.) דמבו' מדבריו דהיכא דלא ידעינן אם נתכוין וחייב מיתה משום שבת הר"ז חייב ממון ואינו נפטר מקלב"מ. [ולפי התו"ח יש לדחות דשם הוא ספק מציאות. והגרש"ש (ב"ק סי' ל) דחה דרש"י שם קאי רק לס"ד ע"ש]. ועוד הביא הקוב"ש דכן מבואר מהרעק"א (כט.) ע"ש, והעיר הקוב"ש מתוס' (ל.) שכ' דר"ש התימני לית ליה דרנבה"ק מדאיצטריך למעוטי חייבי כריתות משום שאין בהם הויה ואינו פטור משום קלב"מ, ואי נימא שבספק קלב"מ אינו נפטר, א"כ איצטריך למעוטי חיי"כ דנפק"מ לספק חיי"כ, דמצד קלב"מ חייב ומצד שאין בה הויה פטור. ותי' הקוב"ש דדוקא במיתה ב"ד דספק נפשות להקל ואינו חייב מיתה מספק אמרי' דבספק חיוב מיתה חייב ממון, משא"כ בכרת דכלפי שמיא גליא וגם בספק חייב כרת שפיר מיפטר גם בספק. ויעיון בשיטמ"ק (ל:) שמתבאר שבנידון זה ממש נחלקו הראשונים, דלר"ת אין קלב"מ בספק וחייב ממון, והתוס' שאנץ חלק עליו דתמה היאך נחייבנו ממון מספק, אדרבה נימא הממע"ה.

לח. אמנם בהערות הגריש"א זצ"ל (לה.) דקדק מלש' רש"י (ד"ה מכה אדם) דהילפו' דתנא דבי חזקיה שיש פטור בחיי"מ שוגגין קאי גם על אונסין. לט. השיטמ"ק תי' דרש"י אזיל לשיטתו שסובר בפסחים (כט.) שחייבי כריתות שוגגין חייבים, וכ"ש באונסין. מ. והעיר הקוב"ש דזה רק לש' תוס' (ב"ק כז: וב"מ פב:) דאדם המזיק באונס גמור פטור, אך לש' הרמב"ן (ב"מ שם) דחייב א"כ שפיר יש להקיש מכה אדם למכה בהמה גם באונס ויפטר מדין קלב"מ.

התנאי של החיוב מיתה אינו יכול לפטור, וממילא מתחייב גם מיתה, וממילא הדרינן לכללא דמיתה פוטרת ממון.

**עוד** כ' הדברי יחזקאל (שם אות י) דלא אמרי' קלב"מ בתנאי החיוב אלא רק בחיי"מ מזדינן, דדוקא בכה"ג שייך גדר הרעק"א דנחשב כאילו עשאו אחר, כיון שמעשה זה כבר הביאו לידי חיוב מיתה, משא"כ בעשה בשוגג מעשה המחייב מיתה אינו פוטר בתנאי החיוב, דבכה"ג גדר הפטור הוא מגזיה"כ ולא שנחשב כאילו עשאו אחר.

### בכפרה

**תוס' (ל: ובפסחים כט.)** כ' דתשלומי כפרה אינם נפטרים בקלב"מ, ומה"ט אינו נפטר מתשלומי תרומה<sup>מ</sup> ומקרבן<sup>מ</sup>, ועפ"ז ביארו האחרונים (הגרש"ש ב"ק סי' ב

משום שע"י קלב"מ חשיב כאילו עשאו אחר ולא הוא<sup>מא</sup>.

**וע"ש** שדן די"ל דוקא בתנאי החיוב של הדבר הנפטר אמרי' קלב"מ, אך בתנאי החיוב מיתה ל"א שיפטור ממון, אמנם במלקות וממון י"ל דאף תנאי החיוב של המלקות פוטר ממון<sup>מב</sup>. והיינו דבמלקות וממון אפשר שהממון יפטור מלקות וכן המלקות יפטור ממון, דילפי' מ"כדי רשעתו" שאינו מתחייב ב' רשעיות, וכיון שאם נחייבו ממון לא יתחייב מלקות כיון שתנאי החיוב נפטר דחשיב כאילו עשאו אחר ממילא אמרי' שזה פוטר את זה, משא"כ במיתה וממון דלא שייך כלל שממון יפטור מיתה, א"כ אם צריך להתחייב ממון משום שחיוב המיתה עדיין לא חל, לא שייך לומר שהחיוב ממון יפטור את החיוב מיתה, ואפי' את

**מא.** דהנה מוהר"ר בעריש חתן הפנ"י (נדפס בהקדמת הפנ"י) הק' עמש"כ תוס' בסנהדרין (עג:) ויבמות (נט:) בשם י"מ דחיוב קנס חל בגמר ביאה, דא"כ מאי מקשי' בכתובות (לא:) למה לוקה ומשלם בהבא על אחותו ועל אחות אביו וכו', והא המלקות הן על תחילת הביאה בהעראה והקנס בא על הגמר ביאה, וא"כ אין המלקות והתשלומין באין כא' (ובעצם תוס' ביבמות כבר הק' כע"ז מהסוגיא בסנהדרין ע"ש). וכ' הרעק"א ליישב ע"פ היסוד הנ"ל דכיון שבהעראה נתחייב מיתה א"כ כלפי החיוב ממון א"א שאותה העראה תביאנו לידי חיוב ממון דהוי כלא הערה הוא אלא כאילו עשאו אחר, וממילא א"א לחייבו ממון אף על הגמ"ב, דא"כ נמצא שהמעשה שלו בהעראה משוי ליה חיוב ממון. והרעק"א תמך יסודו בתוס' בגיטין (נג.) ע"ש.

[והאחרונים דנו בדבריו ובראותיו - עי' בהגה"ה מהגר"ש איגר, דברי יחזקאל (סי' כט) אחיעזר (ח"א סי' יט) קוב"ש (ח"ב סי' י אות יב-יג) חי' הגרש"ש (סי' לח) קה"י (סי' לד), וע"ע אריכות דברים בס' כללי קלב"מ (כלל ה ס"ב). ובשיעורי הגרש"ר (מכות אות תכו ואילך) דן לתלות נידון הרעק"א במחלו' רש"י והריטב"א (שם טו:)].

**מב.** אמנם מוהר"י שליט"א (שיעור כללי סנהדרין עג:) ביאר [בדעת מוהר"ר בעריש] דנקט דדוקא במיתה וממון דילפי' מ"לא יהיה אסון" שייכת סברת הרעק"א דחשיב כאילו עשאו אחר, והיינו שהוא גדר של פטור, משא"כ במלקות וממון דילפי' מ"כדי רשעתו" דהוא גדר דין על הב"ד שלא יענשוהו ב' עונשים אך אינו גדר של פטור, א"כ לא שייכת סברת הרעק"א דחשיב כאילו עשאו אחר, והך סברא דאין עונשין ב' עונשים שייכת רק לענין החיוב ולא לענין תנאי החיוב - והוא עפ"ד הגר"ח שנת"ל דב' הילפותות הוו ב' גדרים נפרדים.

**מג.** אמנם הר"ש (רפ"ז דתרומות) פליג על תוס' דתשלומי תרומה ל"ה בגדר כפרה (וע"ע בקוב"ש פסחים אות קח).

**מד.** תוס' (בפסחים) הוכיחו כן משבת (צג:) דאי' המוציא אוכלין בכלי שגג באוכלין והזיד בכלי חייב על האוכלין חטאת ועל הכלי סקילה, אמנם בחי' הר"ן (שם) ביאר באופ"א דהא דלא פטור מקלב"מ היינו

וחזו"א ב"ק ג, א) מש"כ תוס' (ב"ק ד.) דכופר אינו נפטר מקלב"מ משום דהוי כפרה. אמנם כ' הקוב"ש (אות צד) דהיכא דעבדינן החומרא אף תשלומי כפרה נפטרים בלקב"מ<sup>מ</sup>, משום דבכה"ג הגדר הוא דנתקיים גם החיוב הב' דבכלל מאתים מנה. ובקוב"ש (אות צא) נתקשה לפי"ז מ"ט מיתה פוטרת מלקות, והא מלקות נמי הוי כפרה דכיון שנקלה הרי הוא כאחיק, ותי' דגדר החיוב הוא להתכפר ע"י עונש ובכה"ג שייך קלב"מ, ע"ש.

**ובמנח"ח** (מח, יד) כ' שמיתה פוטרת מגלות<sup>מ</sup>, ונסתפק באופן שבמיתה היה שוגג אם פטור מגלות כדין חיי"מ שוגגין, או שחייב גלות דדוקא מממון נפטר בשוגג, וכן נקט לעיקר. וכן מצינו במאירי (לז:): שכ' דחיוב גלות פטור ממון<sup>מ</sup> מדין "כדי רשעתו".

**בתשלומי מצוה** כ' הבית יעקב (ל: ושו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' כג) דאינם נפטרים בקלב"מ, והקה"י (פסחים סי' כ) פקפק בזה יעו"ש.

### בזמן הזה

**הפוסקים** דנים בזה"ז שאין ב"ד מלקין

ועבר במזיד והתראה עבירה שיש בה מלקות האם נפטר מממון מדין קלב"מ, היש"ש (ב"ק פ"ו סי' ו -והו"ד בקצוה"ח ובנתיב"מ ר"ס כח וכן בפמ"ג פתי"כ לאו"ח ח"ג אות יז) הש"ך (חו"מ שלח, ב) והרעק"א (ח"ג סי' ח -בתו"ד) נקטו דכיון דלא שייך בזה"ז מלקות בפועל דמיא לחייבי מלקות שוגגין דקיי"ל כריו"ח שאין פטור קלב"מ, אך התרוה"כ (סי' שלח ותכד) פקפק ע"ד הש"ך דגם האידנא אם התרו בו פטור מתשלומין, ואף שאין לנו סמוכים להלקותו הר"ז כמו חייבי מלקות בזמן המומחים במקום שאין ב"ד, ולמחר ייתא משיחא וילקה (וכה"ק האבי עזרי פ"ד מחובל ומזיק על הרעק"א).

**אכן** הקוב"ש (כתובות אות צ) דן מצד אחר דבזה"ז אפשר דאף בדאתרו ביה הו"ל כלא אתרו ביה, דהא בעינן שיתיר עצמו למיתה או למלקות וזה לא שייך בזמן שאין דנין דיני נפשות ואין מלקות, ומאידך י"ל דא"צ שיתיר עצמו בפועל אלא שיתיר עצמו לחיוב וזה שייך גם בזה"ז.

**והגרש"ר** (מכות אות קלח) דן דהיכא דא"צ התראה כגון בעדים זוממין, י"ל דבזה לכו"ע חשיב כחייבי מלקות מזדיין ע"ש.

משון דהוי ב' מעשים, ומשמע לכא' דבלא"ה הוי שייך קלב"מ לפוטרו מקרבן. והק' החמדת ישראל (קר) דרך חיים סי' יג) על הר"ן דבירושלמי כבר מפורש כדברי התוס' דקרבן לא נפטר מקלב"מ, ולכן ביאר דגם הר"ן מודה לתוס', אלא דהיכא שמתחייב מיתה בפועל מתכפר ע"י המיתה ואפי' מכפרה, וכמב' בפנ"י (ב"ק כו.) ע"ש.

**מה.** ע"ש שישב עפ"ז ק' הרשב"א על רש"י ב"ק (כו.) וכן נראה מהפנ"י (שם) הו' בהערה הקודמת, ושכ"כ החמד"י בר"ן).

**מו.** ויל"ד בזה לפי מה שהאריכו האחרונים לדון בגדר גלות אי הוי מגדר כפרה (עי' ערול"נ מכות י:), כלי חמדה מסעי אות ג) או עונש (עי' לש' הרמב"ן בראשית ד, יא וע"ע שו"ת צפנת פענח סי' רטו), או הצלה (מהרש"א ח"א מכות י: ושו"ר בהערות 'בשולי המנחה' שהביאו שהעירו כן).

**מז.** אלא שכ' המאירי דא"צ לזה דבלא"ה פטור מממון מדין חיי"מ שוגגין, אלא דמ"מ הגלות מצד עצמו הוא ג"כ פטור מצד הגלות שגם הוא נחשב רשעה המסורה לב"ד.

## בגוי

י"ל"ד האם יש דין קלב"מ בגוי, ובתוס' בע"ז (עא:) הביאו בשם רש"י (ולכאור' כוונתם לרש"י בעירובין סב. או יבמות מז:) דאית ביה דין קלב"מ<sup>מ</sup>, ותוס' (בע"ז ובעירובין סב.) חלקו ע"ז<sup>מ</sup> דלית ביה דין קלב"מ<sup>י</sup>.

## בחייבים שבין אדם לחבירו

כ' הברכ"ש (ב"ק יד, ב) בשם הגר"ח דדוקא בחייבים שחייבה תורה שייך פטור קלב"מ, משא"כ בחייבים שאדם מתחייב לחבירו לא שייך פטור קלב"מ. אך בחי' הגרש"ש (ב"ב סי' א) הוכיח מהמבואר בגמ' (ל:) שיש פטור קלב"מ גם בחיוב של נהנה דשייך קלב"מ גם בחיוב שאינו בא בשביל עונש על איזה מעשה<sup>י</sup>. אך הגר"ח השיב ע"ז דגם נהנה הוא מלוה הכתובה בתורה ושייך ע"ז דין קלב"מ<sup>י</sup>. אמנם גם להגרש"ש בחיוב

וב' הפמ"ג (פתי"כ ח"ד אות יד) דנפק<sup>מ</sup> בגמ' בעכו"ם שגזל ואח"כ נתן ממון זה במתנה לישראל, והישראל קידש בזה אשה, דלרש"י מקודשת שהעכו"ם קנה הממון מדין קלב"מ, ולתוס' אינה מקודשת דהעני לא קנה. וצ"ב בשי"י רש"י מ"ט באמת יהיה דין קלב"מ, והרי הילפותא נאמרה בתורה לישראל. והגרמ"מ אפשטיין צ"ל (הו"ד בסה"ז אהל אברהם עמ' שלב) ביאר דגדר

מח. דבזה פי' הא דאי' התם דב"נ נהרג על גזל פחות משו"פ משום דאינו בתורת השבון, ופירש"י דפטור מלשלם משום קלב"מ. וכן דייק המהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה יו"ד סי' כה) בשי' הרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ד) שכ' בן נח שהרג אפי' עובר במעו' אמו נהרג עליו, ולא כ' הרמב"ם שצריך לשלם דמי העובר, והיינו משום דנפטר בקלב"מ. וכן בעונש גזל לא כ' (שם ה"ט) שבשוה פרוטה חייב לשלם, והיינו משום קלב"מ.

ובפרשת דרכים (דרוש החמישי) הק' היאך הקב"ה דן את מצרים במיתה וממון, [ותי' דקיי"ל כרבנן דרנב"ק בב"ב, וצ"ב דאדרבה תוס' חולקים ע"ז].

ממ. יעו"ש משה"ק מסבא ומגמ', ועי' בקצוה"ח (שנא, ב) מש"כ ליישב.

נ. ועי' באוה"ח (וישלח לר, כז) שכ' דהא דבזו בני יעקב רכוש שכס אע"פ שדנום במיתה, היינו משום דליכא קלב"מ בעכו"ם.

נא. ויעויין בשו"ת יד אליהו (סי' מ) שהאריך לדון בדין גר שנתגייר ויש בידו גזל שגזל בגיותו האם מחוייב להחזיר - ודן דתליא בפל' רש"י ותוס' ע"ש.

נב. וכע"ז מצינו באחרונים (עי' תוס' רעק"א ב"ק פ"א מ"ג וחזו"א ב"ק ס"ו סי' י) שכ' שעכו"ם הבא לידון בב"ד ישראל דנים אותו כדיני ישראל, ולכן כ' הרא"ש דאפי' שור של עכו"ם שנגח צריך עדים כשרים.

נג. ולפי"ז עולה חידוש לדינא דבב"נ יחייב תפיסה אפי' היכא דעבדינן החומרא, דכל מה שכ' המהרש"ל דבכה"ג ל"מ היינו רק משום דבכה"ג הוא גדר פטור, אך בב"נ אי"ז שייך.

נד. עוד הוכיח הגרש"ש מב"ק (ע:) דמבואר שהקונה חפץ מחבירו ובשעת המשיכה נתחייב הלוקח מיתה אינו חייב לשלם דמי החפץ למוכר, ומב' דאף לגבי חיובי מו"מ אמרי' קלב"מ. וכן אי' התם (ובב"מ צא). דהבא על אמו ומתחייב ליתן לה אתנן פטור מליתן לה מדין קלב"מ. אמנם הגמ' דוחה דאתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, ופי' הרשב"א והראב"ד (בב"מ) והמאירי (בב"ק) דחייב ליתן מעיקר הדין כיון שקיבלו עליו דרך תנאי משא ומתן ונמצא לפי"ז דלמס' באמת אין פטור בקלב"מ. [אך רש"י פי' המס' באופ"א].

נה. וע"ש דהיינו דוקא בנהנה שלא מדעת הבעלים, אך היכא דנהנה מדעת הבעלים דקנה הנהנה הוי מלוה שאינה כתובה בתורה, ובאמת בזה אינו נפטר מקלב"מ.

דהלואה לא שייך פטור קלב"מ כיון שהוא חיוב שהאדם החיל על עצמו (כ"כ בשע"י ה, ג), אך הקצוה"ח (לח, א) נקט דגם בהלואה שייך פטור קלב"מ. ובקוב"ש

(ב"ק אות לה) הוכיח חידוש מד' התוס' (ב"ק ע: וכן ע"ש בתור"פ) דפרעון חוב שנפרע בזמן של קלב"מ דהמלוה לא הוי פרעון.

## ארבעים

המספר 'ארבעים' בחלקי התורה הופעמתי לראות איך הדברים מתקשרים ומשלימים זה את זה כמין פסיפס מרהיב, ובהרבה מקומות מצינו שחז"ל בעצמם הסבירו כנגד מה בא לרמז, וכן בהרבה מקומות שלא פירשו חז"ל גילו לנו המפרשים [כגון הבעל הטורים<sup>ט</sup>, המהרש"א, המהר"ל, הגר"א, הבן יהודע ועוד].

**ובאופן כללי כ' המהר"ל** (בספרו גור אריה תולדות כו, לד ובס' נצח ישראל פ"ט) שמספר ארבעים הוא מספר המורה על ענין שלם לעצמו [בעבור שיש בו ארבע צדדים]<sup>ז</sup>.

לרגל גליון הארבעים של הקובץ 'מנורה בדרום'!

הנה אנו מוצאים במקומות רבים עד אין מספר הן בתורה והן בש"ס ומדרשי חז"ל וכן בראשונים ובאחרונים את ההתייחסות למשמעות שמתבטאת בכל מספר<sup>נ</sup>, ואי"ז כפי שלפעמים נדמה כאילו המספר הוא מקרי, אלא הכל רומז לענינים פנימיים, יש מהם ע"ד הנגלה ויש מהם ע"ד הנסתר, ובאמת כשמתבוננים בזה רואים בחוש איך שתורה מן השמים היא שאין לך דבר שאינו רמוז בה.

וכן כשהתחלתי לאסוף את המקומות שמוזכר

נו. ובהוספות למלואי חושן (ר"ס לח) הוסיף סברא דליכא פטור קלב"מ בהלואה כיון שנותן את הכסף רק לזמן, ואפי' שמלוה להוצאה ניתנה מ"מ החוב שייך למלוה (כמש"כ בתשו' הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכג). נו. ראה בהרחבה על ענין זה בספר 'בן מלך' (להג"ר נתן יהודה לייב מינצברג זצ"ל, בראשית ח"א מאמר י' 'המספרים בתורה - פיענוח עומק עניינים').

נח. ודע שהמהר"ל (חידושי אגדות ב"מ פד:) מבאר יסוד לכל עניני המספרים, שעד ט' זה מספר פרטי, ומן י' ואילך הוא מספר כללי [שם מתייחס למספר ס', שמספר ששה הוא מספר שלם, ומספר ששים שהוא ששה פעמים עשרה ולכן הוא מספר שלם לגמרי], וכך מתבארים דבריו בגור אריה (תולדות כו, לד - כפי שביארו בה' מכוון י-ם) לגבי המספר ארבעים שהוא מספר ארבע המתבטא ביתר שלימות, ולפי"ז יש להוסיף על כל מה שנכתב כאן גם את המספר ארבע [וכן את המספר ארבע מאות, ארבעת אלפים וארבעים אלף וכו'], אלא שכמובן שא"כ אין לדבר סוף, ותן לחכם ויחכם עוד.

נט. ואעתיק כאן מדברי הבעל הטורים (עקב ח, ד), שנוגעים למספר ארבעים בכלליות: "ארבעים שנה" וסמין ליה "יודעת עם ללבך" רמז עד מ' שנה לא קם אינש אדעתיה דרביה (ע"ז ה:), וכן בן ארבעים שנה לבינה (אבות ה, כא), "ולבבו יבין" (ישעיהו ו, י) - לבב"ו עולה מ', וכן ג"כ הלב באמצע הגוף כמו המ' שהוא באמצע האלפא ביתא (ילקו"ש ח"ב רמז תתקט).

ס. ובהשגחה פרטית תוך כדי עריכת הדברים אינה ה' לידי קונטרס 'טוב נהור' (להרב נאור אריה אוירבך שליט"א - ירושלים) שבו האריך בכ"ז מאמרים לבאר שהמספר ארבעים מבטא 'חילוף ושינוי ממצב קודם' [בהנהגת ה', בתקופות דברי הימים, בגיל האדם ועניני נפשו או טהרתו, וכן בחפץ - מהותו ותיקונו, וכן בשינויים בעניני הטבע]. - ומקונטרס זה שאבתי הרבה ידיעות נכבדות בענין מספר הארבעים [אמנם השתדלתי לבדוק הדברים במקורם להעמיד דברים על דיוקם].



**וכשפורסים** את הדברים במרוכז במקום אחד הדברים מדברים בעד עצמם, ולכן חילקתים לפי נושאים להראות השייכות של הנושאים זל"ז, אמנם יש מאמרים שאפשר לשייכם לכמה נושאים, ובפרט לפי מה שהמפרשים מסבירים כנגד מה הדברים אמורים, אמנם השתדלתי לשייך לנקודה הבולטת והמרכזית של אותו מאמר, אך דעת לנכון נקל לדון מינה ומינה ולאוקי באתרה.<sup>סא</sup>

### תורה וקבלתה

\* **משה** רבינו עלה להר סיני לקבל את התורה ארבעים יום וארבעים לילה<sup>סב</sup> [גם אחרי מתן תורה וגם לקבל הלוחות שניות] (כי תשא כד, יח, עקב ט, ט ואילך). ועפ"ז אמרו חז"ל שהתורה ניתנה בארבעים יום<sup>סג</sup> (תענית ח. סוטה מב: מנחות צט: במד"ר ה, ד ועוד).

\* **כל** ארבעים יום שעשה משה מלמעלן היה לומד תורה ושוכח, לסוף אמר ליה רבוננו של עולם הרי באו ארבעים יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקב"ה משהשלים ארבעים יום נתן לו את התורה במתנה, שנאמר "ויתן אל משה" (מדרש תנחומא כי תשא סי' טז).

\* **אמרו** רבותינו אחר ארבעים יום שקיבלו ישראל את התורה עשו ישראל את העגל כו' שנאמר "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" -ל"י הרי ארבעים (במד"ר ז, ד).

\* **ריש** לקיש הוי מסדר מתניתין ארבעין זמנין כנגד ארבעים יום שניתנה תורה ועל קמיה דרבי יוחנן (תענית ח.).

\* **תנא** מיניה ארבעין זמנין [ודמיה ליה כמאן דמנחה בכיסיתיה]<sup>סד</sup> (ברכות כח. פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: נ.).

**וע"ע** בספר אור עולם (לרבי משה דוד וואלי מתלמידי הרמח"ל, פר' נח ח,י) שכ' שכל עניני ההנהגה העליונה הולכים ונשלמים או למספר ז', או למ' -כמו המ' יום של יצירת הולד, המ' יום של ירידת המבול, המ' שנה שהלכו ישראל במדבר, או לנ' -כמו הנ' יום מפסח עד עצרת, היובל בשנת החמישים, וכמעט כל דרכי ההנהגה הולכים בסדר הזה, שהוא סוד: "לכל זמ"ן".

**סא.** כמובן שמסתמא ישנם עוד מקורות למספר ארבעים [ובפרט במדרשים או בירושלמי ובווה"ק], ואשמח לקבל הוספות.

**סב.** הרבינו בחיי (משפטים כד,טז) מבאר: כי מן הידוע כי השיג משה בתורה תכלית ההשגה אשר המין האנושי יכול להשיג, אבל אי אפשר למין האנושי לבוא אל תכלית אותה השגה בפחות מן הזמן הזה, ועל כן הוצרך להתעכב שם ללמוד התורה ארבעים יום וארבעים לילה. ומזה הורגלו לומר חז"ל תנא מיניה ארבעין זימנין ודמיה ליה כמאן דמנחא בכיסתיה.

**ובספורנו** (סו"פ יתרו) כ' דשהה מ' יום וארבעים לילה כימי יצירת הולד, לקנות תחתיו שם הויה נכבדת ראויה לשמוע מפי הרב מה שלא ישיגוהו זולתו.

**ועד"ז** כ' האלשיך (כי תשא לא,יח) כי כאשר להצטייר צורת הולד במעי אמו מהטיפה צריך מ' יום, כך להתהפך החומר ההוא אל איכות זולתו -הוא הרוחניות צריך ארבעים יום כנגד ארבעים יום שנתהוה בהן האיכות הראשון, שהם ארבעה עשריות כנגד ארבעה יסודות שנתהוה מהם. ובמלאת הימים ההם שנגמר רוחניות האפשרי לקבל אז למד וקבל תורה שבע"פ לבלתי שכוח עוד, כדרך הרוחני שלא תפול בו חרפת השכחה, ואופן הזיכוכ היה ע"י דבר אתו אלקים עצמו כו' ע"ש.

**סג.** תוס' במגילה (לב.) כ' דנוהגים לומר כשמוציאים הס"ת פסוקי דרחמי כו', ומ' תיבות יש "בתורת ה' תמימה" (ע"ש בהג' הב"ח שביאר) כנגד המ' יום שבהם ניתנה התורה.

**השל"ה** (מסכת תמיד פרק נר מצוה) מבאר עד"ז שבברכות התורה ישנם מ' תיבות כנגד מ' יום שעמד משה רבינו בהר לקבל את התורה.

**סד.** ראה (לעיל בהערה) מה שביאר בזה הרבינו בחיי שע"י מנין מ' מגיעים לתכלית ההשגה.

## קעד **מנורה** הרב אברהם ישעיהו קשש **בדרום**

\* **וַיִּגַּשׁ** הפלישתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום" (שמואל-א יז, טז).  
א"ר יוחנן כנגד ארבעים יום שנתנה בהן תורה<sup>סה</sup> (סוטה מב:).

\* **גְּדוּל** תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה (קידושין מ:).

\* **הַמִּשְׁנָה** מתחילה במ"ם -מאימתי קורין את שמע וכו'. ומסיימת במ"ם ה' יברך את עמו בשלום, מ"ם ארבעים ומ"ם ארבעים [הרי שמונים כו'] (במד"ר נשא יג, טו-טז).

\* **לְפִי** רבי סימאי בלוחות היו כתובים ארבעים דברות על לוח זה וארבעים על לוח זה (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א).

\* **עֶשְׂרָה** דברים קשים ללימוד כו', והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים מ' יום (הוריות יג:).

\* **מ' פסוקים** בפרשת נצבים.

### קודם יצירת הולד

\* **לְאַחַר** ארבעים יום הולד נוצר [ולכן

סה. ופירש"י: שאיחרה תורה להתקבל ניתן לו כח להתיצב. והמהרש"א כ' דיל"פ עוד ע"פ מ"ש (חגיגה טו). את זה לעומת זה עשה האלקים צד הטומאה לעומת צד הטהרה והקדושה, וכמו שהתורה מצד קדושתה קבלה משה בעמדו מ' יום בהר סיני, כן ניתן כח לצד הטומאה שעמד גלית בהר לחרף מערכות אלקים מ' יום, אמנם כח הטהרה והקדושה גוברת כי כחו של גלית לא היה יום שלם רק ביום ולא בלילה, משא"כ עמידת משה היה בשלימות מ' יום ומ' לילה. (וע"ע בבבן יהודיע ובפ"י הריא"ף שם).  
סו. ובמנחות (צט: א') תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת. והבעל הטורים (עקב ח,ה) רימז זאת בפס' שם ע"ש.

ובס' בית אלקים (למבי"ט, שער היסודות פמ"ט) ביאר בזה, דכמו שבבריאת העולם היתה בריאתו לתכלית בריאת האדם, והוא נברא ביום אחד והוא שביע שבעת ימי בראשית הנבראים בסבתו, כן יצירת האדם הוא בט"ל יום שהוא שביע ימי העיבור שהם רע"א או רע"ב או רע"ג יום שבעה פעמים ט"ל, וביום מ' נגמר יצירתו.

סז. הרמב"ן מעיר שזה רק לדעת רי"ש (נדה ל.) שמחלק בין זכר לנקבה, שהנקבה נוצרת בפ' יום ולכן ביולדת נקבה כתוב "וטמאה שבועיים כנדתה וששים יום וששת ימים תשב בדמי טהרה", אך לחכמים שלא מחלקים בין זכר לנקבה פ"י הרמב"ן באופ"א ע"פ הטבע ע"ש.

סח. המשך המדרש: וכל הנשים היולדות בנים קראו בשמותם שמואל והיתה הבת קול מתמידה והיו יודעין

## מנורה      ארבעים      בדרום      קעה

תהלות תהילים צט, ו בשם חז"ל, ואמנם כע"ז אי' במדרש שמואל ג ובילקו"ש שמואל-א א, עט אך לא מוזכר שם שהיה זה מ' שנה).

\* לא קאים איניש אדעתיה דרביה עד ארבעים שנין (ע"ז ה:).

\* עד גיל ארבעים יחזור תמיד מה ששמע מרבתי, ואח"כ בן ארבעים לבניה להבין ולפלפל (ביאור הגר"א על אגדות של רבב"ח עמ' יד).

\* ויהי מקץ ימים ויבא קין וגו', יש מקץ שנה ויש שנתיים ויש ימים ויש ארבעים

\* ארבעים יום קודם הפטירה נשמת האדם הולכת ממנו (אוה"ח ר"פ וילך לא, א בשם הזוה"ק ח"א ריח. וצ"ע שהרי כתוב בזוהר 'שליש יום' וכן הביא האוה"ח גופיה בראשית מז, כט, ולענ"ד צ"ל שנפלה ט"ס באוה"ח).

### גיל ארבעים

\* בן ארבעים לבניה ט" (אבות ה, כא).

שלא נולד שמואל עדיין, וכשנולד שמואל בן חנה פסקה הבת קול וידע כל ישראל כי נאמן שמואל לנביא, וכל אותם הבנים אשר אמותם קראום שמואל שסברו שתתקיים בהם הבת קול זכו לנבואה והן קדשו שמים והן הן חבל נביאים המתנבאים.

ס. המהר"ל (דרך חיים על אבות) מבאר כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות [דהיינו הבנת דבר מתוך דבר, והוא כח הפלפל - עפ"ד המהר"ל במקומות אחרים כמצויין במהדורות מכון י-ם], [וזה כדבריו בגור אריה (תולדות כו, לד) שגיל ארבעים הוא ענין שלימות והעתקנו דבריו להלן]. ובמקו"א (אור חדש על אסתר פ"ב עמ' תקמה ה' מכון י-ם) הוסיף שעד ארבעים שנה לא עברו רוב שנותיו של אדם ועדיין הגוף חמרי וגובר, ומגיל ארבעים שנה התחיל החמרי להתמעט והשכלי להתגבר.

על הגר"א מסופר (בהקדמה לס' פאת השולחן) שכל החיבורים שחיבר היה עד היותו בן ארבעים, אך אח"כ לא כתב ולא חיבר כי אם ע"י תלמידיו, כי היה מעין הנובע שבלתי אפשר היה למי ומי לכותבן, וכמו שסיפר בנו הגדול ז"ל ששמע מפיו שהיה לו ק"ג פירושים בפס' א' בשה"ש ולא נמצא איש סופר מהיר שיכתוב כדעתו וגם לא רצה להפנות מזמנו הקדוש לזה.

ע. וביאר דהוא מצד מה שאמרו (אבות ה, כא) 'בן ארבעים לבניה', וכ' שרוב המתפרצים לעלות בחכמה זו קודם הזמן הראוי קומטו בלא עת, בפרט שצריך קדושה וטהרה וזריזות ונקיות. ובאמת בפ"י רב יוסף נחמיאש (עמ"ס אבות שם) הביא מדברי רבי יהודה בן הרא"ש בשם הרמ"ה שאין ראוי לאדם להנהיג עצמה במעשה מרכבה וכל מה שהוא תלוי בה אלא מארבעים שנה ואילך, וזו היא הנקראת בינה, וכ"כ בס' כתם פז (לרבי שמעון לביא - בעל הפיוט 'בר יוחאי') על הזוהר (פר' וישב קצא:) שקבלה בידם כי הנשמה אינה חלה באדם עד שיושלם בשכלו ובדעותיו, ונתנו קצבה לכל בני אדם שהוא בהיותם בני ארבעים שנה שהוא זמן עמידת האדם על דעתו והשכלתו, ולכן הראשונים לא היו מוסרים סודותיהם אלא למי שכבר הגיע לזמן הזה, ונתנו סימן 'נשמה' אותיות מ' שנה. וע"ע בחי' אגדות להגר"א (ב"ק ס:) שכ' דיש ללמוד אגדות שמושכות לבו של אדם מגיל מ' ועד אז ילמד הלכות, ונראה דכוונתו ללימוד האגדות ע"ד הסוד.

אמנם הרמ"ק (אור נערב ח"ג פ"א) כ' שצריך להגיע לפחות לשנת העשרים, כדי שגיע לפחות לחצי ימי הבינה, וחלק על הסוברים שזה משנת הארבעים והרבה עשו והצליחו, ועם כל זה הכל לפי טוהר הלב וכפי טוב העצה הנכונה, וכ"כ הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות מאמר הנפש ח"ד פ"ז) והגר"ח פלאגי (ס' תורה וחי' ק, רנט).

ובמובן שכל זה לא מעיקר הדין אלא הוראה כללית, שהרי מצינו אצל התנא רבי ישמעאל בן אלישע שהחל לעסוק במעשה מרכבה בגיל י"ג בלבד (סדר הדורות ערך רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול) [אמנם ע"י בפ"י

שנה, אמרו חז"ל בני ארבעים שנה היו קין והבל (מדרש תנחומא בראשית סי ט"א).

\* **כלב** אמר "בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ" (יהושע יד, ז).

\* **בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו** (גי' הרמב"ם במדרש ב"ר ל, ח סד, ד צה, ג שהש"ר רפ"ו, ילקוט ר"פ נח, תולדות קיא, ואסתר תתרנג, פס"ר פכ"א).

\* **בנות** צלפחד אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחות מארבעים שנה (ב"ב קיט:).

\* **ר"ה** יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וגו' לו לאשה"עב (ר"פ תולדות כה, כ).

\* **רות** בת ארבעים שנה היתה בזמן שנשאת לבועז (מ"ר רות ד, ד וכן ו, ב).

\* **"ויהי עשיו בן ארבעים שנה ויקח את יהודית" וגו'**עב (תולדות כו, לד).

\* **אין** קוראין 'בת' אלא לבת ארבעים שנה (מ"ר רות ד, ד).

\* **אסתר** לפי רב היתה בת מ' כשנשאה מרדכי"ע (ב"ר לך לך לט, יג ילקוט אסתר רמז א' נג וע"ש שיטות נוספות).

הר"ח (חגיגה יג.) שנראה דלמד בכוונת הגמ' שצריך להיות בן חמישים, אך אין פוסקים כן. **עא.** ובעלי יוסף הביא שבמדר' ובילקוט אי' שלא היו יותר מנ' יום, ובשם יוסיפון כ' שהיה הבל בן מאה שנה כשנהרג.

**עב.** ביפה תואר (על המדרש ב"ר סה,א) ביאר בזה דמשום דלעולם ילמד אדם תורה ואח"כ ישא אשה (עי' קידושין כט:). לכן לא נשא אשה עד ארבעים עד שהיה בן ארבעים שנה לבינה.

**המהר"ל** (גור אריה כולד) מבאר באופ"א למה נשא בגיל מ', כי מ' שנה הוא רביעית ימי חיי האדם שהיו באותו זמן (-ודלא כרמב"ן בראשית ה,ד), שהרי יצחק חי ק"פ שנים, והש"ת נתן לו שיבה יותר, שהרי ישמעאל חי קל"ז שנה, וכאשר נשער במיצוע של שניהם יהיה ביניהם קנ"ח שנה, שהרי סתם בנ"א שאין להם כ"כ שיבה ולא קיצור ורביעית קנ"ח הוא ארבעים שנה וחצי שנה, ודבר זה הוא כמו שאמרו רז"ל במסכת אבות (ה,כא), 'בן י"ח לחופה' והוא רביעית שבעים שנה וחצי שנה כו'.

**ואח"כ** כ' המהר"ל לבאר באופ"א הנוגע לעיקר מהות המספר 'ארבעים' - ויש עוד דבר מופלג מאד למה נשא יצחק בן ארבעים, כי מספר זה 'מספר שלם' בעבור שיש בו ארבע צדדין, ואז ראוי להיות שלם זוג שלו, כי פחות מכאן אין כאן שלימות מספר אין מוכרח השלימות בזוג, וזה היה בחיי הראשונים שהיו ארוכים, [ולפיכך הוליד בן ס' שאז הוא שלם לגמרי, כי כמו שארבעים הם שלימות בעבור שהוא מספר מרובע נגד ארבע צדדין, כך מספר ששים הוא שלם בעבור שיש בו מספר ששה נגד ו' קצוות - ארבע צדדים והמעלה והמטה], וכאשר היה בן ארבעים היה ראוי לשלימות התולדות להוליד אחרים, ולפיכך כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה כשנשא ובן כמה היה כשהוליד, ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב מפני שזה נמשך אחר מדתו במה שכל מעשיו בדין והדין יש בו שלימות שלכך הוא דין לכך כתב זה אצלו [נמפני שעשיו תולדות יצחק פושט טלפיו כאילו נמשך אחר דין ואין זה אלא גזול וחומס וצד נשים תחת בעליהן לפיכך נשא בן מ' כמו יצחק] "והבן הדברים מאד, כי הם סתרי חכמה" - רמזו אותו חכמים במה שאמרו אבא נשא בן ארבעים, עכ"ד.

**עג.** רש"י מפרש (ע"פ המדרש ב"ר סה,א) שעשיו נמשל לחזיר, -החזיר הזה כשהוא שוכב פורש טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים, כל מ' שנה היה עשיו צד נשים מתחת בעליהן ומענה אותם, כשהיה בן מ' אמר אבא בן מ' שנה נשא אשה אף אני כן.

**עד.** ביארו המפרשים ע"פ המדרש (הנ"ל רות ד, ד) שאין קורין 'בת' אלא לבת מ' שנה, ובאסתר כתיב "לקחה מרדכי לו לבת".

**המהר"ל** (אור חדש אסתר פ"ב -הו' מכון י"ם עמ' תקמה ואילך) מבאר שזה משום ש'בן ארבעים לבינה', וכאשר לקחה אחשוורוש "צ"ב שהמדרש קאי על הזמן שלקחה מרדכי, ועי' בהערות שם מש"כ בזה) היה

\* **מה** היתה תחילתו של רבי עקיבא, אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום כו', בן מ' שנה הלך ללמוד סוף שלש עשרה לימד תורה ברבים כו' (אבות דרבי נתן ו, ב.).

\* **כל** שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, מ' שנה למד ארבעים שנה לימד (ר"ה לא: וסנהדרין מא.).

\* **רבה** חי ארבעין שנין (מו"ק כח.).

\* **יש** גיבור עומד במלחמה וכחו עליו כבן ארבעים שנה [אבל אין דומה לבן שישים או לבן שבעים שכל זמן שהוא הולך כחו מתמעט] (מכילתא דרשב"י פט"ו).

\* **"מי** האיש הירא ורך הלבב" ר' יוסי הגלילי אומר זה בן מ' שנה<sup>ע</sup> (ספרי שופטים פי' צד).

\* **עד** ארבעין שנין מיכלא מעליא, מכאן ואילך משתי מעלי<sup>ע</sup> (שבת קנב.).

---

לה הבינה שיש לאדם כאשר הוא בן מ' שנה עד שהיתה דבקה ברוח הקודש שעליה נומתוך כך יכלה להבדל ולעמוד בצדקותה].

**עה.** ע"י רש"ש (שבת קנב.) שהבין מדברי הספרי שמגיל מ' האדם נעשה רך הלבב ויחת מן הכל, וע"ש משה"ק ע"ז, וכ' דלולי דמסתפינא הייתי אומר דט"ס בספרי וצ"ל בן ס' שנה ונתחלף למעתיק הס' במ' סתומה לדמיון תמונתו והעתיק ארבעים ע"ש. אמנם בעמק הנצי"ב (על הספרי) ביאר דבן מ' שנה בשעה שני ביתו ילדים ורכים הוא בעוצם תוקף רחמנותו (כדתניא בסנהדרין לו: ע"ש).

**עו.** הרש"ש מסביר ע"פ מה שא"ר יוסי הגלילי בספרי דמן מ' שנה נעשה רך הלבב ויחת מפני כל, לכן מעלי ליה משתי לפכוחי פחדא ולחזק לבו.

**ובביאור** הגר"א (ישעיהו בד, כ') שרמזו בזה ללימוד הקבלה שנמשלה ליין מגיל ארבעים [נוכע"ז כ' סחי' אגדות לב"ק (ס): ושם כ' שילמד הגדות שמושכות לבו של אדם כמים, ונראה דהיינו הך, דהכוונה ללמוד האגדות ע"ד הסוד] (וע"ע מש"כ לעיל בהערה).

**עז.** לרש"י (בע"ז) היינו משעת לידתו. ולתוס' (בסוטה) משעה שהתחיל ללמוד.

**עה.** וז"ל: חובין דאדם חטי עד מ' שנין דאינהון שני בחרות לא איתפס עלייהו כולי האי כמו האי דחטי בתר מ' שנין דשריאו ימי הזקנה. ומן הדין הוה דכיון דתשובה מעלייתא צריכא באותו פרק וכו' דלא מהני תיובתא לבתר מ' שנין כיון דלא בתוקפיה איהו [דהיינו היצאה"ר] כדהיינו קודם מ' שנין, ולהכי הוה מצלי דוד כד הדר בתיובתא שלימתא בתר מ' שנין לא תדכר לי עוונות דקודם שנין, ולהכי קאמר "מהר יקרמונו רחמיך" וגו' כו' עכ"ד, וע"ע בפלא יועץ (ערך זקן) וסדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) מה שכתוב בענין התשובה בגיל מ' (וע"ע בס' צוויירו לאדמו"ר מפאסצנה וצ"ל אות יט מה שכתב בפנקסו ע"ז).

**עט.** וע"י בהסכמת רבי זאב מרחמסטריוקא על ספר 'כורת הברית' (של רבי אליהו פוסק) שכ' שהיכן שלא בא

### דור המדבר

\* **ובני** ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת (בשלח טז, לה).

\* **ארבעים** יום נסתפקו מהמן שבכליהם אחרי מות משה (מכילתא פר' בשלח פ"ו, תרגום יונתן בן עוזיאל בשלח טז, לה).<sup>פ</sup>

\* **בני** ישראל הלכו במדבר ארבעים שנה<sup>פא</sup> (שלח יד, לג-לד ועוד הרבה).

\* **במרגלים** כ' וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום<sup>פב</sup> (שלח יג, כה).

### שופטים נביאים ומלכים

\* **יוסף** היה ארבעים שנה משנה למלך במצרים, וארבעים שנה מלך לעצמו

שנאמר "ויקם מלך חדש על מצרים" (פרקי דרבי אליעזר יא, נג וע"ש בביאור הרד"ל<sup>פג</sup> ושם ציין שכ"כ בס' הישר).

\* **ארבעים** שנה היה משה רבינו במצרים, וארבעים שנה מלך בכוש, וארבעים שנה במדבר (ספר הישר).

\* **"ותשקוט** הארץ ארבעים שנה וימת עתניאל בן קנז" (שופטים ג, יא).

\* **בתקופת** דבורה הנביאה לאחר מלחמת סיסרא כ' "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" (שופטים ה, לא).

\* **"ותשקוט** הארץ ארבעים שנה בימי גדעון" (שופטים ח, כח).

\* **לפני** שפוט שמשון את ישראל כתוב "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע

אלא לעורר לב המעיינים הגדולים מותר, וכן לאנשים שאין להם חקר לב לתור בש"ס ופוסקים ואין גדול מהם בעיר הרשות נתונה לפסוק הלכה למעשה החדשות שחידש, וע"ש בהגה"ה מש"כ מחבר הספר שפקק על עיקר התקנה, וגם שהתקנה נתקנה רק לקהילתם (וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד ח"מ ס' א שהאריך בענין זה ומסיק להקל מכמה טעמים ע"ש).

פ. ועי' משך חכמה שביאר דאותם מ' יום אכלו בזכות יהושע בשביל אותם יום שהמתין למשה בהר ע"ש.

וב**מכילתא** שם א': "כיצד, משה מת בז' באדר ואכלו ממנו ארבעה ועשרים יום של אדר וששה עשר של ניסן הרי ארבעים".

**אמנם** התרגום יב"ע סותר את דבריו (וזאת הברכה לד, ח) שכ' שאכלו ל"ז יום, והרבינו בחיי (בשלח טז, לה) כ' שאכלו ל"ח יום. - וכל זה יש לחשבן אם מונים כולל ז' באדר או לא נזוה תלוי אם משה רבינו נפטר בע"ש או בשבת], והאם חודש אדר שבאותה שנה היה חסר או מלא, והאם אכלו עד ט"ז בניסן כולל או לא כולל, ואכמ"ל.

**פא.** הנה בפשטות היה זה עונש על מעשה המרגלים, אמנם מצינו דבר חידוש בס' בית אלקים (למבי"ט, שער היסודות פכ"ה) שכבר היתה מסורת ביד זקני ישראל במצרים שיתעכבו מ' שנה במדבר. ויעויין עוד בתרגום שה"ש (ג, ה) כ' שכששמעו אומות העולם שבנ"י עתידים לירש את א"י הרסו את כל האילנות והמעיינות, ואמר הקב"ה למשה "אנא קימית לאבתהון דאלין לאעלא ית בניהון לאחסנא ארעא עבדא חלב ודבש, והיכדין אנא מעיל ית בניהון לארעא צדיא וריקניא, כען אנא מעכב יתהון ארבעין שנין במדברא, ותחי אוריתא מתערבא בגופיהון, ומבחר כאן אנון עממין רשיעין יבנון מה דאצדיאו" וכו', ולכן הזהירים משה שלא יעלו לארץ עד סוף מ' שנה, ומבואר א"כ שלא היה זה רק עונש היה זה ג"כ לטובת ישראל, וכן שתהא התורה מעורבת בגופם.

**פב.** ופירש"י: והלא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה היא ומהלך אדם בינוני עשר פרסאות ליום, אלא שגלוי לפני הקב"ה שיוגזר עליהם "יום לשנה" קיצר לפניהם הדרך.

**פג.** ושם כ' שהוא כמו שדרד ושלמה מלכו מ' שנה דיוסף ושלמה המה מבחינה אחת.

וזה נתנבא ארבעים שנה (פסדר"כ פי"ג קיב, א, ילקו"ש שופטים רמז קכז, ירמיה רנו, איכה תתקצט. ומובא ברש"י ירמיה א, ה בשם הספרי).

\* **הנבואה** שרתה מ' שנה בתחילת תקופת בית שני [עד מלכות אלכסנדר מוקדון] ואח"כ נפסקה<sup>פ</sup> (כוזרי מאמר ג סוף אות לט ותחילת אות סה, סדר הקבלה לראב"ד עמ' ז-ח, הקדמת ר"נ גאון על הש"ס, רמב"ן שה"ש ה, ו -ומקורם מסדר עולם רבא פ"ל).

### תפילה

\* **יש** חיה אחת לוחטת ושמה תומיא"ל המשיגה על התפילות, והיא מניחה אותם בהיכל עד ארבעים יום, ובכל ארבעים יום יוצאת חיה זו ולוקחת התפילות ומנחתן לפני ע"ב אורות ודנים אותו וכו' (ע"פ זוהר פקודי רנב).

\* **יזהר** מלהסתכל בעבודה זרה כי תפילתו אינה מקובלת ארבעים יום (ספר זכירה).

\* **יש** ארבעים מלאכים הממונים לנזוף ולהטיל חרם על כל אלו שמוציאים מפיהם דבר שאינו צריך ואחרי זה [תיכף] הוציאו מפיהם מילה קדושה של תורה ומטנפים פיהם בה, ואלו עומדים ומחרימים אותם ארבעים יום ותפילתם אינה מתקבלת, וכששב בתשובה מתאספים אלו הארבעים הממונים ומתירים אותו מהנזיפה (תרגום מזהר פקודי רמט:).

בעיני ה' ויתנם ה' ביד פלשתים ארבעים שנה" (שופטים יג, א).

\* **תום'** בשבת (נה:): מביאים שלירושלמי (סוטה א, ח) כתוב בפסוק (שופטים טז, לא) על שמשון ששפט את ישראל ארבעים שנה, ומפרשי' מלמד שהיו פלשתים יראים ממנו כ' שנה אחרי מותו כמו בחייו [אך בספרים שלפנינו כ' בפס' ששפט את ישראל עשרים שנה (וע"ש בגליה"ס)].

\* **בעלי** הכהן כתוב "והוא שפט את ישראל ארבעים שנה" (שמואל-א ד, יח).

\* **"בן** ארבעים שנה איש בשת במלכו על ישראל" (שמואל-ב ב, י).

\* **"והימים** אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה" (מלכים-א ב, יא, וכע"ז בשמואל-ב ה, ד-ה, דה"י-ב כט, כז).

\* **"ויהי** מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון" (שמואל-ב טו, ז).

-**הני** ארבעים שנה מאי עבדיתיהו, ר' נהוראי אומר משום רבי יהושע לקץ מ' שנה ששאלו להן מלך<sup>פ</sup> (נזיר ה.).

\* **"והימים** אשר מלך שלמה בירושלים על כל ישראל ארבעים שנה" (מלכים-א יא, מב).

\* **יהואש** מלך בירושלים ארבעים שנה (מלכים-ב יב, ב).

\* **כל** מה שכתוב בזה [-במשה] כתוב בזה [בירמיה], זה נתנבא ארבעים שנה

פד. וכ' המפרש: שאבשלום היה יודע שעתיד דוד למלוך מ' שנה כו' [ע"ש שטעה בחשבון] ולכן מרד להסב לו המלוכה.

ויש מקום לפרש עוד, דארבעים שנה ניתן להם לתשובה על אותו עון. פה. אך שי' רש"י (יומא כא: וב"ב יב:) שהנבואה נפסקה תיכף בתחילת בית שני.

\* **מהו** "בכל קראינו אליו", אמרו רבנן יש תפילה שנענית לארבעים יום, ממי אתה למד ממשו, דכתיב "ואתנפל לפני ה' ארבעים יום" וגו' (ד"ר ב, יז).

\* **אמירת** כל ספר התהילים ארבעים יום רצופים בכותל המערבי ושאר המקומות הקדושים (קופת העיר, ועד הרבנים ועוד).

### תשובה

\* **"יחל** יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד, ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום וננוה נהפכת"פ<sup>1</sup> (יונה ג, ד).

\* **"ינחם** ה' על הרעה אשר דבר" - ארבעים יום האריך אפו נגד ארבעים יום שלח ליונה לנינוה, ולאחר ארבעים יום שבו לדרכיהם הרעים יותר מן הראשונים ונבלעו המתים בשאול תחתית שנאמר "מעיר מתים ינאקו" (ילקו"ש יונה פ"ג רמז תקנ מהפרקי דרבי אליעזר).

\* **התקינו** חכמינו ז"ל שיהיו תוקעים מר"ח אלול עד יוהכ"פ כנגד מ' יום

שעלה מרה רבינו לקבל לוחות אחרונות. וכן נוהגים להשכים לביהכ"נ לסליחות מר"ח אלול מה"ט<sup>2</sup> (עי' טור ר"ס תקפא ע"פ פרקי דרבי אליעזר פמ"ו).

### תענית

\* **משה** רבינו לא אכל ולא שתה כל הארבעים יום וארבעים לילה שהיה בהר סיני לקבל התורה (כי תשא לד, כח עקב ט, ט ועוד).

\* **שלמה** המלך ישב בתענית מ' יום כדי שיזכה לחכמה (תחילת מדרש משליפ"ח).

\* **אצל** אליהו כתוב שהמלאך ציוהו לאכול עוגת רצפים וצפחת מים כי רב ממך הדרך - "ויקם ויאכל וישתה וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה עד ה' האלהים חורב" ושם נתגלה לו השכינה וילט פניו באדרתו<sup>3</sup> (מלכים-א ה-ח ויט).

\* **לא** עלה אליהו הנביא זכור לטוב למרום עד שהתענה ארבעים יום וארבעים לילה (שערי קדושה למהרח"ו ח"ב ש"ד).

פז. הגר"א מבאר: ביום ראשון שהתחיל להלוך והוא בראש חודש אלול להוכיח אותם, "עוד ארבעים יום" - יש פנאי לשוב עד יום הכפורים שאז נחתם אם לא ישובו.

פז. וכ' הב"ח (ע"פ אבודרהם סדר תפילת ר"ה עמ' רס) דאיכא אסמכתא מקרא (שה"ש ו, ג) "אני לדודי ודודי לי" - ר"ת אלול, וסופי תיבות עולה ארבעים כנגד ארבעים יום מר"ח אלול ועד יום הכיפורים, כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לקבל תשובתו מאהבה.

פח. וז"ל המדרש: דרש רבי נתחום בר חנילאי "והחכמה מאין תמצא" זה שלמה שישב בתענית מ' יום כדי שיתן לו המקום חכמה ובינה, והיה משוטט ומבקש אחריה, אמר לו הקב"ה שאל מה אתן לך, אמר לפניו רבוננו של עולם איני שואל ממך לא כסף ולא זהב אלא חכמה בלבד שנאמר "ונתת לעבדך לב שומע", השיבו הקב"ה ואמר לו הואיל ולא שאלת לא כסף ולא זהב החכמה והמדע נתונים לך במתנה, ולפי שישב בתענית ארבעים יום והיה מבקש חכמה לא קפח הקב"ה שכרו, הדא הוא דכתיב "וה' נתן חכמה לשלמה כאשר דבר לו", וכתיב "ויחכם מכל האדם". ולפיכך אמרו על מ' של משלי שהיא מ"ם רבתי.

פח. המלבי"ם מבאר: נדמה בזה למשה רבו שנזדכך גופו במה שעמד ארבעים יום וארבעים לילה עד שזכה הגלות אליו כבוד ה', וכן הוא בכח האכילה הזאת שהיה מאכל רוחני נזדכך גופו כל הארבעים יום, עד שבא עד הר האלקים כי הוכן אל המראה הגדול הזה ונע"ע במלבי"ם (מלכים-ב ב, ח) שביאר שאז נפרד ממנו רק יסוד העפר, וטרם עלותו לשמים הוצרך להפריד מעליו גם יסוד המים כדי שישאר גופו מורכב רק מיסוד האש והרוח].



\* ר' חייא אתהפיכא ליה רצועה דתפילין ויתב עלה ארבעין תעניתא<sup>צ</sup> (מו"ק כה.).

\* ... התענה הבן הארבעים תעניות שיזמין הקב"ה אשה טובה לאביו (ספר חסידים סי' שפד ע"ש).

\* יש נוהגים להתענות ארבעים יום שלפני יום הכיפורים לזכר עליית משה בהר (רמ"א סי' תקסח ס"ד).

\* וכן הביאו הקדמונים והפוסקים בכמה מקומות להתענות מ' יום לכפרת עוונות (עי' שו"ע ורמ"א או"ח תקסח, ד וכן ברמ"א שלד, כו ועע"ש בשערי תשובה, וכ"ה בשו"ת מהר"י וייל סי' קנה ומובא בשו"ת מהרש"ל סי' צו ושו"ת הב"ח סי' מד, וכן בשו"ת צמח צדק המובא בשערי תשובה סי' תרג, וע"ע באורחות צדיקים שער התשובה שער כו ע"פ הרוקח, וכן בראשית חכמה שער התשובה פ"ה).

### עונש ונידוי

\* בחטא אדם הראשון לקה העולם בארבעים עונשין [אדה"ר עשרה, חוה עשרה, הנחש עשרה, והאדמה עשרה] (במ"ר ה, ד).

\* הלכה צאנו של משה ארבעים יום בלא אכילה ולא טעמה כלום כשם שעשה אליהו זכור לטוב<sup>ב</sup> (מדרש תנחומא שמות יב מובא ברבינו בחיי שמות ג, א).

\* ר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחבר ירושלים<sup>צ</sup> (גיטין נו.).

\* רבי עקיבא התענה ארבעים יום על בן הפחמי [שנפט] שיזכה ללמוד תורה (מנורת המאור נר א כלל א ח"ב פ"א בשם מדרש תנחומא, או"ז הל' שבת אות נ).

\* בעא מיניה רב חסדא מרב הונא תלמיד וצריך לו רבו מהו, אמר ליה חסדא חסדא לא צריכנא לך את צריכת לי, עד ארבעין שני איקפיד אהדדי ולא עיילי לגבי הדדי, יתיב רב חסדא ארבעים תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא, יתיב רב הונא ארבעים תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא<sup>ב</sup> (ב"מ לג.).

\* רב יוסף יתיב ארבעין תעניתא ואקריהו "לא ימושו מפין", יתיב ארבעין תעניתא אחריני ואקריהו "מפני זרעך" [לגי' המהרש"ל: יתיב מ' יום אחריני ואקריהו "ומפי זרע זרעך"<sup>צ</sup> (ב"מ פה.).

צ. במדרש אגדה (שמות ג, א - מועתק בתורת שלמה ח"ח עמ' 115) מוסיף ע"ז: ולכך הלכה צאנו של משה ארבעים יום וארבעים לילה שלא טעמה כלום כנגד ארבעים שנה שינהיג את ישראל במדבר שלא טעמו מזריעת אדמה כלום, והם ארבעים שנה יום לשנה וכולם מתו במדבר ואף הוא נאסף עמהם.

צא. מבאר המהרש"א: דארבעים שנין קודם שנחבר הבית חזו בו סימני חורבן כדאמרינן דמ' שנה קודם שנחבר הבית בטלו הסנהדרין.

והבן יהודע מבאר שישב מ' שנה בתענית להגין על א"י שהיא ת' פרסה מהלך מ' יום, וגבי מרגלים שתרו את הארץ מ' יום נגזר עליהם מ' שנה במדבר יום לשנה יום לשנה, וכן הוא עשה להגין על א"י שלא תחרב יום לשנה יום לשנה.

צב. מבאר המהרש"א - משום דאמרינן פרק חלק (סנהדרין ק.) המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר שכינה, ומצינו בשכינה שהיו ישראל נזופין ארבעים שנה במדבר שהרהרו אחר השכינה, ומזה יתבי ארבעים תעניות יום לשנה.

צג. באר המהרש"א - שכן קבלת התורה למשה היה "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל" וגו'.

צד. מבאר המהרש"א - לפי שהתפילין הם כתר תורה והתורה ניתנה לארבעים יום.

\* **המבול** היה ארבעים יום וארבעים לילה<sup>צ</sup> (פר' נח פ"ז פסוקים ד, יב, יז).

\* **אע"פ** שנשבע הקב"ה "כי מי נח זאת לי" אעפ"כ מ' יום בכל השנה היו אותם הימים [מ"ז חשוון] עושים רושם בעולם, וירדו גשמים ארבעים יום, עד שעמד שלמה ובנה את בית המקדש (-לנוסח בילקו"ש מלכים ס"י קפד) או עד שנתנה תורה כשעמד משה ארבעים יום בהר (-לנוסח המופיע בשל"ה פר' משפטים -שקלים בשם המדרש) ופסקו אותם מ' יום,

\* **ויהי מקץ** ארבעים יום ויפתח נח את החלון התבה אשר עשה<sup>צ</sup> (נח ח, ו).

\* **אברהם** אבינו התפלל על סדום ועמורה "אולי ימצאון שם ארבעים, ויאמר לא אעשה בעבור הארבעים"<sup>צ</sup> (וירא יח, כט).

\* **"ארבעים** יכנו לא יוסף"<sup>צ</sup> (כי תצא כה,

**צה.** ובמד"ר (נח לב,ה) א': אמר רשב"י הן עברו על התורה שנתנה לארבעים יום לפיכך ארבעים יום וארבעים לילה, אמר ריב"ז הם קלקלו את הצורה שנתנה לארבעים יום לפיכך כו'. וביאר הרש"ר הירש (נח ז,ז) שאכן יסורי המבול הם יסורים של יצירה ועולם חדש נוצר בימי השואה.

**וברבינו** בחיי (ו,יב) ג"כ כ"כ שהיה כנגד השחתת הזרע הנוצר למ' יום, והוסיף בזה שהיו להם ד' עבירות- ע"ז ג"ע שפי"ד וחמס, וטעם הארבעים כנגד כל אחד ואחד, כנגד מה שהיו עובדים את השמש ל' יום וכח השמש פועל בו ה' ימים קודם כואו בטלה, וה' ימים אחר שנתרחק מטלה והרי מ' יום שהשמש וכחותיו עומדים בטלה מ' יום, וכן בכל מזל ומזל מ' יום -זהו כנגד ע"ז ג"ע ושפי"ד, והחמס- לפי שבעליו עוברין על משפטי התורה שנתנה למ' יום [-כרשב"י במדרש הנ"ל].

**ועי'** בכלי יקר (ו,יז) שפי' כנגד הגז"ל שמספרו ארבעים.

**בס'** אור עולם (לרבי משה דוד וואלי מתלמידי הרמח"ל, נח ח,י) כ' שהוא משום שכל עניני ההנהגה העליונה הולכים ונשלמים או למספר ז', או למ' -כמו המ' יום של ירידת המבול כו', או לכ' כו' שהוא סוד: "לכל זמן". וביאר בזה עוד (שם ז,ד) ע"ד הסוד, שהפורענות נמשכה מב' בתי דינין עילאין דאינון אימא וברתא, שהם סוד ב' ממין, מ' סתומה אי' עילאה, וכנגדה ארבעים יום בגין דאיהי רזא דמידת יום, מ' פתוחה אי' תתאה, וכנגדה ארבעים לילה בגין דאיהי רזא דמדת לילה כו', וגם רימזו הכתוב בב' ממין של מילת "ממטיר" כו', כי התורה מלאה סודות והאותיות מחכימות. ובהמשך דבריו (פס' יא-יב) כ' שירדו הגשמים ואם היו חוזרין בתשובה הגשמים לא היו יורדים אלא מספר הימים המשמשים לטובה, וכיון שלא חזרו הרי שירדו כל אותן הימים ששימשו לרעה להשחית כל בשר.

**צו.** בס' אור עולם (שם) ביאר למה המתין ארבעים יום משנראו ראשי ההרים שנח דן בעצמו כי כשם שהתגברות הדין היה אחר ארבעים יום של ירידת הגשם על הארץ, כך יהיה התגברות החסד אחר ארבעים יום מומן הגלותו.

**צז.** ע"ש ברש"י, ובס' אור עולם ביאר ע"ד הסוד, כי מגין ארבעים הוא כנגד ארבעה חסדים שמגיעים עד הנצח בלבד ואינם מתפשטים אל ההוד, וכבר ידוע שההוד היא המדה שמתאחד בה תוקף הדינים ולכן רצה לידע אם יש מקום אל ההצלה מתוקף הדין אע"פ שמיתוק החסד אינו מגיע לשם. והשי"ת השיבו "לא אעשה בעבור הארבעים" לפי שסוף סוף נצח והוד אינון תרי פלגי גופא ונחשבים כאחד, ונמצא לפי"ז כי החסד של הנצח מגיע אל ההוד וההוד עצמו מקבל מיתוק על ידו בלי ספק.

**צח.** במדרש (במ"ר ה,ד -הו' גם ברמב"ן עה"ת שם) א' ולמה חייבתו תורה ליתן לו מלקות ארבעים, לפי שעבר על התורה שנתנה לארבעים יום, וגרם מיתה לעצמו שנוצר לארבעים יום, ילקה ארבעים ויצא ידי עונשו, כשם שנעשה לאדם הראשון שחטא ונתחייב מיתה ונלקה ארבעים שנתקלל העולם בחטאו ארבעים קללות וכו'.

**המהר"ל** (גור אריה שם) מקשה למה [לרבנן] באמת כתוב ארבעים ולא שלשים ותשע, והביא ב' ביאורים

ג). ובמכות (כ"ב) תנן כמה מלקין אותו ארבעים חסר אחת שנאמר במספר ארבעים, מנין שהוא סוכם את הארבעים ורבי יהודה אומר ארבעים שלימות כו', ועצ"ש בגמ'.

\* **אם** פסקו בין גשם לגשם ארבעים יום מתרעין עליהם [מיד] מפני שהיא מכת בצורת (תענית יח:).

\* **במעשה** עם ההוא אלמא שהיה מצער לההוא צורבא מרבנן, אמר ליה רב יוסף שקליה [לכתב הנידון] אחתיה בכרא ואחתיה בי קברי וקרי ביה אלפא שפורי בארבעין יומין, אזיל עבד הכי פקע כדא ומית (מו"ק יז:).

\* **רבי** אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצריים במצרים היתה של ארבע מכות כו', אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות כו' (הגדה של פסח).

בשם יש מפרשים: א' דודאי דין הוא שילקה ארבעים מפני שחטא וחייב עונש לשמים כנגד מ' יום של יצירת הולד, רק מפני שהוא יתברך אינו מעיר כל חמתו לכך לא ילקה מ' שלימות, והיו קורין ג"כ "והוא רחום" וגו' עם המלקות שיש בו י"ג תיבות נגד המלקות שהוא י"ג לפניו וב' פעמים י"ג לאחריו, ובו כתיב "ולא יעיר כל חמתו" ולכך לא היה נלקה מ' שלימות.

ב' דודאי מן הדין בעינן מ' וכו', אלא לפי שדין המלקות להיות משולשים שנים לאחריו ואחד מלפניו ומכת ארבעים אי אפשר לחלקה לכך לא ילקה רק ל"ט, ומ"מ ה'חיות' הוא ארבעים, ולפיכך ר' יהודה דס"ל דמכין אותו מ' מכות היה מיוחד מקום מיוחד למכת הארבעים בין כתפיו.

והמהר"ל גופיה כ' לבאר באופ"א: כי בודאי היה ראוי ללקות מ' כנגד מ' יום של יצירת הולד ובינים האחרון הוא יום הארבעים מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאות הגוף ובגוף הוא החטא שבו היצירה, והנשמה חטאה עמו שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף, שעם הגוף חייב המלקות שכל אשר הנשמה עם הגוף שהוא החוטא הרי היא כמוה כדלעיל, אכל כשמכין אותו ל"ט מכות ובוזה שם יצירת הגוף נקי מן החטא שכן אמרו חכמים כל חייבי מלקות נפטרו מידי עונשן ע"י מלקות, והרי בל"ט הוסר החטא מן הגוף, וממילא נמצא הנשמה טהורה שאין בו פחיתות בעצמה רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא, וכאשר הגוף נקי מן החטא אין כאן פחיתות וחטא בנשמה וא"צ להלקותו עוד, עכ"ד.

עוד מצינו למבי"ט (בספרו בית אלקים שער היסודות פמ"ט) שביאר ענין זה באופ"א: וברוב האזהרות חייב עליהן במלקות ארבעים, והוא כנגד יצירת הולד במ' יום, ולהורות כי מלקות זה הוא לחוס עליו שלא ימות בחטאו וימות וימח גמר יצירתו לארבעים אמר במספר ארבעים, והם ט"ל, ולא יגיע המלקות לגמר יצירתו שהם מ' וישאר ביצירת גופו במלקות זה.

**אמנם** יעויין ברא"ש (פסחים פ"י ס' מ) שכ' דמה שכתוב "ארבעים יכנו" היינו משום שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות מונה אותו משום שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון, וע"ש שביאר בזה עוד כמה מקראות.

**עוד** יל"ב בכל זה עפ"מ"כ הקדמונים שיש מושג שמונים 'עם הכולל' [ועיניין בשיחות מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל על יום הושענא רבא מה שביאר בענין זה].

**צט.** המהר"ל (חידושי אגדות בערכין, נצח ישראל סוף פ"ט, ונתיב היסודין פ"ג) מבאר כי העוה"ב הוא היפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז אינו מוכן לעוה"ב, ולפיכך אם הוא מ' יום כמספר יצירת האדם בלא יסורין, א"כ הוא נקרא בעל עוה"ז, כי ארבעים הוא ענין של שלימות וקיבל השלמה

(ספר זכירה לרבי זכריה סמינר -משנת תס"ט, משם כתבי האר"י, וכ"כ בקצשל"ה מסכת חולין דיני תפילת י"ח).

### משכן בית המקדש קרבנות וימות המשיח

\* **אחרי** חיבור יריעות המשכן היו ארבעים אמה (רש"י תרומה כו, ה ע"פ שבת צח:).

\* **ארבעים** אדני כסף לקרשי המשכן (תרומה פכ"ו, ויקהל פל"ו).

\* **בביהמ"ק** הראשון כתוב- "וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני" (מלכים-א ו, יז).

\* **"ויעש** [-שלמה] עשרה כיורות נחשת, ארבעים בת יכיל הכיור האחד" וגו' (מלכים-א ז, לח).

\* **פתח** האולם גבוה ארבעים אמות (מדות א, ב עירובין ב.).

\* **אורך** כותל ההיכל ארבעים אמה (מדות ד, ו יומא נב.).

\* **הפרכת** ארכה ארבעים אמה (שקלים ח, ה חולין צ: תמיד כט:).

\* **אורך** היכל ביהמ"ק השלישי ארבעים אמה (יחזקאל מא, ב).

\* **בביהמ"ק** השלישי כתוב- "בארבעת

מקצועות החצר חצרות קטורות [שאינן מקורות] ארבעים אורך" וגו' (יחזקאל מו, כא).

\* **"וארבעים** יסוד עד תהום מלחכות" [דהיינו שהיו 40 יסודות לביהמ"ק] (קינות לט' באב מרבי אליעזר הקליר, סי' כד, וצ"ע מקורו).

\* **שמעון** הצדיק שימש ארבעים שנה בכהונה גדולה (יומא לט.).

\* **ארבעים** לחמי תודה (מנחות פרק התודה ועוד).

\* **בזמן** שבטל התמיד שלשלו מעל החומה ב' קופות של זהב והעלו להם שני חזירים, לא הספיקו להגיע למחצית החומה עד שנעץ החזיר בחומה ונודעזעה החומה וקפץ מארץ ישראל ארבעים פרסה<sup>ק</sup> (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א ותענית פ"ד ה"ה).

\* **תניא** רבי אליעזר אומר ימות המשיח ארבעים שנה שנאמר "ארבעים שנה אקוט בדור"<sup>קא</sup>, תניא אידך כו', כתיב הכא "ויענך וירעיבך ויאכילך" וכתיב התם "שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה"<sup>קב</sup> (סנהדרין צט.).

\* **תחיית** המתים תהיה ארבעים שנה אחרי קיבוץ גלויות, ובאותם ארבעים שנה הנשמה ממתינה לגוף בארץ ישראל

בעוה"ז, ואין אדם זוכה לשתי סעודות -ר"ל לשתי השלמות, ולכן הוא מסולק מן העולם הנבדל. ק. אמנם בבבלי (סוטה מט: ב"ק פב: ומנחות סד:) א' נודעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.

קא. פירש"י: בדור קטן של ארבעים שנה שהוא משונה מדורות שלפניו, ומסתמא היינו משיח ששינויין גדולים יהיו בדורו [נפשטיה דקרא מיהא גבי מתי מדבר, אבל מדכתיב "אקוט" משמע אף להבא היה מתנבא].

קב. מבאר המהרש"א: משום דאילו לא חטאו במדבר במרגלים היו באים מיד לא"י לטובתן, ואלו מ' שנים ששהו שם בעיניו ורעבוין ימלא להם הקב"ה לימות המשיח דמדה טובה מפני הקב"ה אינה חוזרת, והיינו שמחנו כימות המשיח כמו השנים שראינו רעה במדבר.

\* **אמר** רבי חנינה קודם ארבעים שנה עד שלא גלו ישראל לבבל נטעו כרמים בבבל על ידי שיהיו להוטים אחר מתיקה שהיא מרגלת את הלשון לתורה (ירושלמי תענית ד, ה).

\* **מ'** שנה קודם החורבן תיקן שמואל הקטן ברכת המינים לפני רבן גמליאל (סדר הדורות ג"א תשפ"ח).

### טבע האדם והבריאה

\* **הרופאים** חנטו את יעקב אבינו ארבעים יום כי כן ימלאו ימי החנוטים<sup>קד</sup> (ויחי נ, ב-ג).

\* **רוחב** צואר סוסי סנחריב ארבעים פרסי (סנהדרין צה:).

\* **הנילוס** עולה אחת לארבעים שנה ומשקה את הארץ (רש"י עמוס ח, ח).

\* **יין** בן ארבעים יום מתנסך ע"ג המזבח (עדות ו, א ברכות כז. נדה ח:).

\* **רבי** חנינא אמר מי רגלים בני ארבעים יום ברוינא לזיבורא<sup>קד</sup> (שבת קט:).

במקום המקדש (ע"פ זוה"ק מדרש הנעלם פר' חיי שרה דף קכט. ופר' תולדות דף קלו:ק"י).

### קודם חורבן בית המקדש

\* **הקב"ה** מצוה את יחזקאל הנביא "ושכבת על צדך הימני שנית ונשאת את עון בית יהודה ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה נתתיו לך" (יחזקאל ד, ד). ופירש"י (שם, וכן ע"י בבחקותי כו, לה) מלמד שחטאו בית יהודה משגלו עשרת השבטים עד שחרבה ירושלים שנה [ע"ש החשבון].

\* **ארבעים** שנה קודם החורבן לא עלה הגורל בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, ולא היו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבי יוחנן בן זכאי אמר לו היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך יודע אני שסופך ליחרב כו' (יומא לט:).

\* **ארבעים** שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות -שלא דנו דיני נפשות (שבת טו. סנהדרין מא. וע"ז ח:).

קג. וז"ל הזוה"ק (בפר' תולדות): אמר רבי יוסי בההיא שעתא דזמין קוב"ה לאחיא מתיא והא סופא כל עקתין בארבעין להוי וגזר קיים "ארבעים יכנו לא יוסיף", סוף הליכתם המדבר בשנת הארבעים, ארבעים שנה קודם תחיית הגוף ממתנת לו הנשמה בארץ ישראל, [ובפר' חיי שרה נוסף: באיזה מקום -במקום המקדש], בשנת הארבעים יקומון הגופות מעפרא, בארבעים נכלא הגשם, הה"ד "ויהי הגשם על הארץ ארבעים", וכתוב "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח", זמן גאולתם של ישראל בשנת הארבעים הוא, ובחמישים אתא ישוב עלמא דהיא היוכל, החזרת הנשמה לגוף בשנת הארבעים שהמחינה לו בארץ ישראל, הוא הוא דכתיב "ויהי יצחק בן ארבעים שנה" שהמתין לגוף "בקחתו את רבקה" בהכנסתה בגוף המזומן לו כו'. קד. הבעל הטורים (שם) כ' ע"פ ההקבלה במסורה דכתיב "וימלאו ימיה ללדת" (תולדות כה, כד) רמז לסוף מ' יום הולד נוצר.

קה. פירש"י: בני מ' יום- שעברו עליהם מ' יום, ל"א של תינוק בן מ' יום. ברוינא לזיבורא- כוס קטן מאד ושמו ברוינא מאותן מי רגלים שותין למי שנשכתו צרעה ומתרפא.

קו. כ' תוס' דאין גי' זו נכונה, דמשמע של קטן בן מ' יום. ובנדה (סב.) קא בעי דילד או מזקן, ואית דגרסי 'של מ' יום', ואין נראה דהתם נמי תניא ומ"ר שהחמיצו וכמה חימוצין ג' ימים. ונראה כספרים דגרסי 'עד מ' יום' דמג' ימים עד מ' מעבירין אותם על הכתם ולאחר מ' אין מעבירין.

\* **מי** רגלים [-ראויים לכיבוס-] עד (בן קי) דשערי ונשטרינהו בכמכא דלא עבר עילויה ארבעים יום (שבת צ.).

\* **רבי** יצחק בריה דרב יהודה בדק צבע התכלת, מייתי מגביא גילא ומיא דשביליתא ומימי רגלים בן מ' יום<sup>קי</sup> (מנחות מב: -מג.).

\* **ממאי** הוי [החולי קוקיאני -תולעים שבבני מעים], מקימחא דשערי דחליף עליה ארבעין יומין (שבת קט:).

\* **אמר** עולא לדידי שתי שיכרא דבבלאי ומעלי מנייהו, והוא דלא רגיל ביה ארבעין יומין (שבת קי:).

\* **אמר** שמואל האי דמעתא עד ארבעין שנין הדרא מכאן ואילך לא הדרא, ואמר רב נחמן האי כוחלא עד ארבעין שנין מרווח מכאן ואילך אפילו מליא כאבסינא דגירדאי אוקומי מוקים ארווחי לא מרווח (שבת קנא:).

\* **בני** יריחו הרכיבו דקלים [בי"ד ניסן ולא מיחו בידם], היכי עבדי אמר רב יהודה מייתי אסא דרא ושיכרא דדפנא וקימחא דשערי דרמי במנא דלא חלפי עליה ארבעין יומין כו' (פסחים נו:).

\* **לפירחא** דליכא ליתי תלת ברושיאתא

קז. גם שם פירש"י ב' פירושים כבשבת (קט: -הנ"ל). קח. המהרש"א מבאר: דימה הצרות והגלות המפוזרין בכל דור ודור לאין מספר לפיזור מ' גריו דחרדלא שהוא דבר מר בעולם ע"ש עור.

**ובביאור** בגר"א (ביאור על הגדות של רבב"ח) מבאר דקאי על לימוד התורה, כמ"ש בב"ק (יז.) "אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור" - כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לנחלת שני שבטים כו', שהתורה נמשלה למים מפני שמטהרת את האדם כמים (כמ"ש בברכות טז.) ולפעמים עולה בדעתו של אדם שתיכף כשמתחיל ללמוד הוא נטהר והיצה"ר כבר נפרד ממנו, לכך נאמר "על כל מים" כמו שמים אינן מטהרין אלא בארבעים סאה -מים שכל גופו עולה בהם, כך בתורה עד שכל גופו יוכחש כאמרם שנמשל לחרדל, מה חרדל מר ואינו יכול לאכול אלא ע"י כתישה, כן התורה מתשת כחו של אדם כמ"ש רז"ל (סנהדרין כו:) למה נקרא שמה 'תושיה' שמתשת כחו של אדם, וכן דרשו על שמן זית זך כתיב, וזהו אמר כמבזר ארבעין גריו ביורי דחרדלא, חרדל רמזו על כתישת מרירות היצה"ר בעול התורה, וחובל שמן של

ארבעים יום והיו שומעים בקולו בכל בית ובית כו' (ילקו"ש יונה ג, ג).

### ארבעים סאה

\* **שיעור** מקוה ארבעים סאה<sup>ק</sup> (ברכות כ"ב עירובין ד: יד. פסחים קט: יומא לא. חגיגה יא. סוכה ו. ועוד).

\* **אילן** א' היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות מג' בריכות בחודש (ברכות מד.).

\* **שיעור** המים המגולין כדי שתאבד בהם המרה, ר' יוסי אומר בכלים כל שהן ובקרקעות ארבעים סאה (תרומות פ"ח מ"ה טור יו"ד סי' קטז וע"ש בב"י).

\* **איסטרטיא** של מלך היא כעירות בינוניות, ונחלקו אם עיירות בינוניות הויין בית כור או ארבעין סאה (עירובין כו.).

\* **אמרו** עליו על יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל... ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה [אמרו כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא נמצא נותר במקדש] (פסחים נו:).

\* **אמר** רבה בב"ח אריו"ח ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר, רבי ינאי ברבי ישמעאל אמר אמר שלש קופות של ארבעים ארבעים סאה, במתניתא תנא ארבעים קופות של שלש שלש

\* **האוכל** ארבעים אגוזים לבו נעקר, ארבעים ביצים לבו נעקר (מסכת כלה רבתי א, כ).

\* אם תמלא צלוחית מים עד חציה ותשליך לתוכה זבובים ותסתום פי הצלוחית, עד ארבעים יום מתהפכים הזבובים לצפרדעים (ס' שבט מוסר לר' אליהו הכהן<sup>קט</sup> פי"א אות כג).

### מהלך מ' יום

\* **ניתן** כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר- ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת, וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת, ואל תתמה כו', כשם שניתן בקולו של משה כך ניתן בקולו פרעה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר- קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה' (ירושלמי פסחים ה, ה).

\* **"הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב"** (בלק כג, ט), וכ' בעל הטורים: 'לבדד' עולה מ', לומר לך שישכון בארץ ישראל שהיא מהלך מ' יום.

\* **נינוה** היתה מהלך שלשת ימים כו', והיה יונה מכריז והיה קולו נשמע מהלך

---

היצר מפני עול התורה, וארבעים גריו הוא שיעור של מי טהרה והתורה נמשלה למים. קט. שם מביא מחכמת החכמים שנגלה להם תעלומות חכמה ויודעים ומכירים בכל מה שברא הקב"ה בעולמו ובקייאם בכל, ולא מבעיא חכמי התלמוד שגדלה מעלתם ממלאכי השרת אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור ע"ש.

קי. וראה 'מנורה בדרום' (סיון תשפ"ב גליון ל"ו) מש"כ בגדר דין זה, דבגמ' אי' דזהו שיעור שכל גופו של אדם עולה בו, ויל"ד אם באדם גוף או גדול השיעור ישתנה.

ובמדרש (במד"ר שלח יח, כא וע"ע מדרש משלי יג, ד) הביא לזה גימטריא דכתיב (ישעיה ח, ו) "מי השילוח ההולכים לא"ט" וכ"כ רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות קכה). ובראשית חכמה (שער האהבה פי"א אות כה) כ'

היה סובלן, כיון שפרח הכתב כבדו על ידיו של משה ונפלו ונשתכרו (ירושלמי תענית ד, ה ומדרש תנחומא כי תשא סי' ל).

\* **בכלי** המחזיק מ' סאה יש בנין וסתירה בכלים בשבת (שו"ע רמ"א ונו"כ ע"פ עירובין לה. וברש"י ותוס' שם).

\* **ארגז** גדול שמחזיק מ' סאה חולק רשות לעצמו ומהני להיות חציצה לענין תה"מ (מג"א או"ח רמ, יט ע"פ תשו' רמ"א סי' לד).

### הלכות [נוספות]

\* **אימתי** היא [אשקלון] טמאה משום ארץ העמים, אמר ר' סימון משתשה הגזירה [-שפטורה ממעשרות] ארבעים יום (ירושלמי שביעית ו, א).

\* **עין** יפה אחד מארבעים בתרו"מ (תרומות פ"ד מ"ג).

\* **אבות** מלאכות [-שבת] ארבעים חסר אחת ק"י (שבת עג).

\* **סך** מקרי דרדקי עשרין וחמשה ינוקי כו', ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכניא ומסייעין ליה ממתא (ב"ב כא).

סאין, ולא פליגי הא דרישא הא דדרעא, אמר רב אסי ארבע קבין מוח נמצאו על אבן אחת כו' ק"א (גיטין נז: נח).

\* **בהריגת** העיר ביתר היו הורגים והולכים והיה הדם מגלגל סלעים משאוי ארבעים סאה, עד שהלך הדם בים ארבעים מיל, אם תאמר שהיא קרובה לים, והלא רחוקה היא מן הים ארבעים מילי ק"ב (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה).

\* **הי"ב** אבנים שבנ"י נשאו מתוך הירדן בזמן יהושע שערום כל אחת ואחת שקולה כארבעים סאה (סוטה לד).

\* **"מארת** ה' בבית רשע" זה פקח בן רמליהו שהיה אוכל מ' סאה גוזלות בקינוח סעודה (סנהדרין צד:).

\* **כוורת** הקש וכוורת הקנים ובור ספינה אלכסנדריה אע"פ שיש להם שולים והן מחזיקות מ' סאה בלח שהן כוריים ביבש טהורים (כלים פט"ו מ"א, אהלות פ"ח מ"א, שבת לה., עירובין יד:).

\* **המטה** שבו משה הביא את עשרת המכות משקל ארבעים סאה היה (שמו"ר ח, ג).

\* **הלוחות** היו משאוי ארבעים סאה והכתב

---

דסוד המקוה הוא שם ה', שהמקוה הוא מ' סאה, וכן ידו"ד בו ד' אותיות וכל אות כוללת עשר. והיינו סוד "מקוה ישראל ידו"ד", שנמצא הטובל דבק בשם ידו"ד ממש לטהר גופו ונפשו ע"ש. ק"א. המהר"ל (בח"א גיטין שם) מבאר: ידוע כי מ' סאה הוא שעור מקוה טהרה, אשר כל מקוה מקבל שפע המים אשר נקרא 'מים חיים', והתפילין האלו הם קבלת שפע החיים אשר לאדם, ולכן יש עליהם שם מקוה והא מים חיים [ומזה תבין את אשר אמרו חכמים (מנחות מד.) כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר עליהם יחיו כו.], ע"ש עוד מה שביאר ע"פ קבלה החילוק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וכן ביאר מה שנמצא על אבן אחת ארבע שקבין כי מספר ארבע יש לו התייחסות אל מספר ארבעים, כי מספר ארבעים הוא מספר כללי ומספר ארבע הוא מספר פרטי, לכן התפילין הם היו מ' סאה והמות שהוא מקבל התפילין הם ד' קבין שכל זה מורה כי היה אל ביתר הדביקות בו יתברך. ק"ב. אמנם בבבלי (גיטין נז.) אי' שהיתה רחוקה מיל. ק"ג. האחרונים עמדו מ"ט נקט התנא הך לישנא ולא שנה ל'ט אבות מלאכות' ובייותר שהרי לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, ובל"ט יש רק ב' תיבות, ובמ' חסר א' יש ג' תיבות.



\* **שעולים** כולם ארבעים- כמנין "הוי"ה אחד" שעולים ל"ט, ועם השם הם ארבעים.

\* **אריסותא** דפרסאי עד מ' שנין [לענין דין חזקה] ק"ד (ב"ב נה.).

### תקופות [נוספות]

\* **נבואת** יחזקאל על מצרים -"לא תעבור בה רגל אדם ובהמה ולא תשב ארבעים שנה, ומקץ ארבעים שנה הקב"ה יקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה" (יחזקאל כט, ח-טז).

\* **ראשית** הגז לרב שיעורו במנה ובפרס, והיינו במנה גדול בן ארבעים סלעים דהוה ליה ששים סלעים, ותני תנא מנה בן ארבעים סלעים, אין והתניא [בניחותא] חמת שתפרה ונקרעה כו' ראב"י אומר כפקעיות של שתי אחת מארבע במנה בן ארבעה סלעים (חולין קלז: קלח.).

\* **אמר** [-רבי אלעזר בן צדוק] כדו הויתי דיירי בארעא הדא מ' שנין ולא חמיתי בר אינש מהלך בארחן דתקנן כדין (סוכה מד:).

\* **מדורות** עכו"ם טמאים, וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה, ארבעים יום (אהלות יח, ז פסחים ט.).

\* **ארבעים** דורות ממסירת התורה למשה רבינו ע"י הקב"ה עד חתימת התלמוד ע"י רבינא ורב אשי (רמב"ם בהקדמתו לס' היר החזקה ע"ש).

\* **ופיאה** זו שמניחין בצדע לא נתנו בה חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות קט"ו (רמב"ם פי"ב מע"ז ה"ו).

\* **מאברהם** אבינו עד מרדכי הצדיק ישנם מ' דורות (כמפורט בילקו"ש אסתר רמז תתרג, תרגום ז, ו תרגום שני ב, ה).

\* **לדעת** השו"ע (או"ח יא, יד) יש לכוון הציציות באויר הראשון ז' כריכות, ובשני ט', ובשלישי י"א, וברביעי י"ג,

**המהרש"א** (שבת מט:): מבאר עפ"ד הגמ' (שם) של"ט מלאכות הם כנגד ל"ט פעמים שמוזכר לש' 'מלאכה' בתורה, ואמר' התם דאע"פ שמוזכר מ' פעמים, מ"מ א' מהם אינה מן המנין משום שאינה מלאכה ממש [כמבואר שם], ולכן נקט התנא לשון זו של ארבעים חסר אחת לרמז שהמלאכות הם כנגד מ' פעמים פחות אחת שאינה מן המנין.

**התיו"ט** (פ"ז מ"ב) מבאר שהתנא נגרר אחר לש' המשנה במכות (גי') "כמה מלקין אותו ארבעים חסר אחת" ועד"ז כ' השל"ה (גר מצוה אות סה).

**ובס'** פרי צדיק (לרבי צדוק הכהן מלובלין, מאמר ז') ביאר עפ"ז דהארבעים הוא המספר הסוכם את כל הל"ט מלאכות דהיינו קדושת השבת בעצמה, שכל הקדושה שבהם יהיה נבלא במעמקי לבבו במנוחה ועונג בלא עמל ויגיעה.

**עוד** תי' השל"ה (שם בהג"ה) דהתנא מרמז למלאכת הוצאה שהיא כוללת ב' -הוצאה והכנסה, שהיו מ' במשכן ומ"מ חסר א' לענין דינא שאנו חושבים ההכנסה לתולדה של ההוצאה.

**קיד.** לפי' א' ברשב"ם- חזקת פרסיים מ' שנים היא ע"י דינא, דמלכותא דינא ואם החזיק בה עכו"ם מ' שנים ובא ישראל וקנה ממנו הוי קנין גמור ולא יוכל ישראל אחר לומר שלי היא שגולה עכו"ם ממני. לפי ב'- דאע"ג דבשאר מקומות היא חזקה לישראל בג' שנים, בארץ פרס אינה חזקה בפחות מ' שנים דדינא דמלכותא הוא שם כן (וע"ע ביד רמה).

**קטו.** אמנם הטור (סי' קפא -הו' בכס"מ) כ' בשם הרמב"ם 'ארבע' במקום ארבעים. ועי' בתשב"ץ (ח"ב סי' ק וח"ג סי' סג) שביאר דארבעים שערות זהו שיעור 'כגריס' האמור בכל מקום ע"ש.

## כמות ושיעורים [נוספים]

\* **יעקב** שלח לעשיו במנחה ארבעים פרים (וישלח לב, טז).

\* **בן** הדד מלך ארם חלה ושלח את חזאל לתת מנחה לאלישע- "ויקח מנחה בידו וכל טוב דמשק משא ארבעים גמל" וגו' (מלכים-ב ח, ט).

\* **נחמיה** אמר "והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים" וגו' (נחמיה ה, ט).

\* **[מעשה]** שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם ר"ע בלוד (ר"ה כא.).

\* **יומא** דמחייך ביה רבי אתיא פורענותא לעלמא, א"ל לבר קפרא לא תבדיחן א"ל לבר קפרא לא תבדיחן ויהיבנא לך ארבעין גריוי חיטי, א"ל ליחזי מר דכל גריוא

דבעינא שקילנא, שקל דיקולא רבה חפייה כופרא וסחפיה על רישיה ואזל וא"ל ליכיל לי ארבעין גריוי חיטי דרשינא בך, אחוך רבי כו' (נדרים נ: נא.).

\* **מעשה** בכפר סכניא של מצרים ועמדו ארבעים מודיות בדינר, נחסר השער מודיא אחת ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים והביאום לבית דין וסקלום וחזר השער למקומוקט (גיטין נד.).

\* **לאחר** שאכלו ושתו אמר לו [רבי לצדוקי] כוס של ברכה אתה שותה או ארבעים זהובים אתה נוטל, אמר לו כוס של ברכה אני שותה. יצתה בת קול ואמרה כוס של ברכה ישוה ארבעים זהובים (חולין פז.).

\* **[דור המבול-]** למה היו מורדין, שהיו זורעין שנה אחת ועושין מזון למ' שנה (מדרש תנחומא בראשית סי' יב).



קטז. הבן יהודע מבאר הטעם שהיה השער כך, להורות שהם ניזונים ונשפעים בזכות התורה שנתנה במ' יום. והא דנחסר השער במודיא אחת לרמזו שהחסרון הוא בשביל עון אחד, וגם רמזו שהעון נעשה ביום הכפורים שהוא יום אחד בשנה כולה, והוא סוף הארבעים של ימי התשובה שהם אלול ועשרת ימי תשובה, ע"ש עוד.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## בגדר היסח דעת מן התפילין, ומסתעף לענין לימוד תורה ונהיגה ברכב כשהוא עטור בתפילין

כשמתנמנם ליכא היסח הדעת, דאדרבה באותה שעה עומד יותר דרך מורא ושוכח הבלי העולם, ולפיכך מותר לישן בהם שינת עראי. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (פ"ג סימן כח) בשם רבינו יונה. ע"ש.

וכן פסק הטור (סימן מד) דלא חשיב היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש. וכ"כ הבית יוסף (שם) בשם רבינו יונה והרא"ש. וכן פסקו הלבוש והב"ח (שם), והעטרת צבי (שם סק"ד), והעולת תמיד (שם סק"א), והמג"א (שם סק"ב), והט"ז (שם סק"א), והמגן גיבורים (שם סק"ב), ושו"ע הגר"ז (סימן כח סעיף א), וכן היא דעת הגר"א כמובא במעשה רב (הל' ציצית ותפילין אות יח), וכ"כ החיי אדם (כלל יד אות טו), והמשנה ברורה (סימן מד סק"ג), וערוה"ש (סימן כח) ועוד. ע"ש.

ועיין בדרכי משה (סימן רנב) על מ"ש הטור שמותר לצאת לבוש בתפילין סמוך לחשיכה ולא חיישינן שמא ישכח ויצא בהן משתחשך, שאסור להסיח דעתו מהם בעודם בראשו. וכתב ע"ז הד"מ וז"ל: צ"ע דהכא משמע דאסור להסיח דעתו מן התפילין כלל, ולעיל סימן מד משמע דלא מקרי היסח הדעת אלא קלות ראש, ונראה לומר דהכי קאמר הואיל ואסור להסיח דעתו מהם בקלות ראש לכן זוכרן תמיד ומסלקן בשבת. ע"כ.

### דברי הרמב"ם והרמב"ן

אמנם מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין

דיברתי עם ידידי הגאון הגדול רבי אמיר ולר שליט"א מח"ס אמרתו ארץ, וש"ס נכבדים, מהו הגדר בענין היסח הדעת בתפילין, ומצוי מאד לכמה שאלות למעשה, ואמר לי שכתב תשובה ערוכה ומקיפה בזה, והנני מצרף תשובתו הנפלאה, ואלו דבריו היקרים:

בגמרא במנחות (לו:): אמר רבה בר רב הונא, חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה קל וחומר מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד, שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה. ע"כ.

### שיטת ה"ר יונה הרא"ש והטור

ותלמידי רבנו יונה (ברכות יד: מדפי הרי"ף) הביאו מה דאיתא בסוכה (כו:): דמותר לישן שינת עראי בתפילין ולא גזרינן אטו שינת קבע, וז"ל: ויש לשאול דאפילו שינת עראי היאך מותר, והלא אסור להסיח דעתו מהם, ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו מהם, ואומר מורי הרב נר"ו, דמתוך דברי רבינו משה ז"ל למדנו תירוץ לדבר זה, דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק באומנותו ובצרכיו ואין דעתו עליהם ממש, לא נקרא זה היסח הדעת, דאל"ת הכי היאך יוכל האדם להניח תפילין כל היום, וה"נ

הל' (יד) משמע לכאורה ששייך איסור היסח הדעת כל שאינו חושב עליהם להדיא, וז"ל: חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתן גדולה מקדושת הציץ וכו'. ע"כ. ומשמע שאין שיעור למשמוש שאסור להסיח דעתו מהם אפילו רגע. וכן נראה עוד ממה שפסק הרמב"ם (שם הל' יג) וז"ל: מצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. ע"כ. והרי אלו אין בהם משום שחוק וקלות ראש, ואפ"ה כיון שאינו יכול שלא להסיח דעתו מן התפילין, פטור אותו הרמב"ם מלהניחם.

מדברי הרמב"ם מוכח איפכא. ע"ש.

**והוסיף** עוד השאגת אריה (שם) להקשות על הטור (סי' מד) שהביא להלכה דברי רבינו יונה והרא"ש, דליכא היסח דעת אלא כשעומד בשחוק וקלות ראש. ואילו בסימן ל"ח פסק הטור את דברי הרמב"ם, שהמצטער ומי שאין דעתו נכונה פטור מתפילין מפני שאין יכול לכוין דעתו שלא יסיח מהם. וכן ביו"ד (סימן שפח) פסק הטור כדברי הרמב"ם, דמיבעי ליה לאבלי ליתובי דעתיה שלא יסיח דעתו מהם, הלכך בשעת הספד ובכי לא מנח להו. ודבריו סתרי אהדדי. והניח דבריו בצ"ע.

**וכן** לכאור' יש להוכיח מהרמב"ם בתורת האדם (ענין אבלות עמ' קפח) שכתב, ומיבעי ליה לאבלי לאותובי דעתיה ולכוין לבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהם, הלכך מנח להו בישוב דעתו, אבל בשעת בכי והספד לא מנח להו. ע"כ. והרי האבלי עומד בהכנעה ובכבוד ראש ואעפ"כ פטור מן התפילין בשעת בכי והספד שאז א"א לו לכוין מחשבתו עליהם בהדיא.

### דברי הרב שאגת אריה

**ואתה** תחזה בשו"ת שאגת אריה (סימן לח) שהאריך בזה, והבין כאמור בדעת

א. ולענין קושיית ה"ר יונה מדין שנת עראי, כתב ליישב בשו"ת שאגת אריה (סימן מ) וזת"ד: מיהא דאין לומר דהיסח הדעת היינו שלא יפריד מחשבתו מהם כלל, דהא ודאי קושיית ר' יונה חזקה היא, דא"כ היאך שינת עראי מותר בתפילין, ועוד, דא"כ תורתו ומלאכתו מתי נעשית שהרי מצותן כל היום, גם היאך אפשר לכהן גדול לעבוד עבודה כיון שאסור להסיח דעתו מן הציץ, וא"א לאדם לחשוב בב' דברים כאחד. וז"ל ע"פ דברי הר"ן (סוכה כב: מדפי הרי"ף) שכתב לבאר הא דנהגו רבנן דבי רב אשי (שם מו). דכל אימת דמשמשי בהו מברכי, וז"ל: שהיו מברכין עליהן לשמור את התפילין כלומר מהיסח הדעת או כיוצא בזה, ולא ידעתי למה השמיטו פוסקי הלכות להא דרבנן דבי רב אשי, ואפשר דהיינו משום דאינהו הוה קים להו בתוך כמה שיעור של זמן אדם חייב למשמש בהן, אבל אנן דלא קים לן, אם נברך כל שעה שנמשמש בהן אפשר שנמשמש שלא בשעת חיוב ונמצינו מברכים לבטלה. ע"כ. ומבואר מהר"ן שיש שיעור וזמן קצוב להיסח

בזה"ל: ונראה דהכי קאמר חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה שנזכר מהם, דמיד לאחר שנזכר מהם חייב למשמש בהם כדי שלא יגיע לידי היסח הדעת. ע"כ. והביאו להלכה המג"א (שם סק"א). וכ"כ העטרת זקנים (סק"א), והא"ר (סק"א), והגר"א בביאורו (סי' סא ס"ק לב), והמשנ"ב (סי' כח סק"א) ועוד.

והנה דבריהם צריכים ביאור, דסוף סוף עד שנזכר מהם, הרי כבר הסיח דעתו מהם. וכתב ליישב בשו"ת תפלה למשה ח"ד (סי' א אות א) דצריך לומר עפמ"ש הטור (סי' מד) דלא חשיב היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק וקלות ראש, וכן הסכים הב"ח שם. ולזה קאמר דחייב למשמש בתפילין כל זמן שנזכר מהם, כדי שלא יבוא להסיח דעתו מהם בשחוק וקלות ראש. וכ"כ הרב מחצית השקל (סי' כח אות א) בדעת הב"ח והמג"א.

וכן מצאתי בש"ע הגר"ז (סימן כח סעיף א וסעיף ב) שכתב כן, וז"ל: אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהם עליו אפי' רגע אחד וכו', ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או קלות ראש, או שמטריד דעתו כל כך לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו וכו'. חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה, דהיינו בכל פעם שנזכר בהם חייב למשמש בהם, שע"י כן נזכר עליהם תדיר ולא יגיע לידי היסח הדעת גמור. עכ"ל.

[ולשיטתו יש להקשות כאמור גם על מרן הב"י שבסימן מ"ד הביא שיטת רבינו יונה והרא"ש בשתיקה, ואילו בסימן ל"ח פסק בש"ע (סעיף ט) כהרמב"ם הנ"ל, וכן ביו"ד (שם סעיף ב) פסק כהרמב"ן. וכן קשה על הדרכי משה שבסימן רנ"ב הסכים לרבינו יונה והרא"ש, ואילו בסימן ל"ח לא הגיה כלום על הש"ע, וכן ביו"ד לא הגיה כלום. וכסתירה הנ"ל יש להקשות ג"כ על הלבוש והגר"ז. כיעו"ש].

### מו"מ בדברי השאג"א הנ"ל

ואשר אני אחזה לי בס"ד ליישב דברי הטוש"ע, דאכן אין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן לבין רבינו יונה והרא"ש, וכולם לדבר אחד התכוונו. ובתוך הדברים יתורצו הקושיות של השאגת אריה. דהנה מ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הי"ד) "חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו, שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד". הנה ברור שאין כוונתו שצריך שתהא ידו מונחת על התפילין תדיר כל זמן שהם עליו כדי שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שהרי זה דבר שאי אפשר לקיימו, ובפרט שמצות תפילין היא שיהיו מונחים עליו התפילין במשך כל היום, וכמ"ש הרמב"ם (שם הל' כה) "שצריך אדם להשתדל להיות תפילין עליו כל היום, שמצותן כך היא". ע"כ. ובודאי שאי אפשר לו לאדם שתהא ידו מונחת על התפילין כל היום!

וכבר הקשה כן הב"ח (סי' כח) וכתב לתרץ

הדעת, וכל שלא עבר אותו הזמן לא מיקרי היסח הדעת, וא"כ אפשר למי שעוסק במלאכתו ובשאר עסקיו שתהא דעתו על התפילין מזמן לזמן הקבוע לשיעור היסח הדעת, וה"נ י"ל דשיעור שינת עראי שהחירו חכמים בתפילין שהוא כדי הילוך מאה אמה (כמבואר בסוכה כו). הוא שיעור היסח הדעת. עכ"ד. ויש להקשות עליו מדברי הרמב"ם (פ"ד הי"ד) שכתב שאסור להסיח דעתו מהם "אפילו רגע אחד". וצ"ע היאך יתרץ לשיטתו לשון הרמב"ם הנ"ל עם חידושו בשיעור הזמן של היסח הדעת.

**ולפי** דבריהם יוצא, שמה שכתב הרמב"ם חייב אדם למשמש בתפיליו "כל זמן שהם עליו", לאו דוקא "כל זמן" ממש, רק כל זמן שנזכר מהם. ומה שסיים הרמב"ם שלא יסיח דעתו מהם אפי' "רגע אחד", רצונו לומר שלא יבוא להסיח דעתו מהם בשחוק וקלות ראש שזה אסור אפי' רגע אחד כל זמן שהם עליו.

**ומה** שתמה השאגת אריה על רבינו יונה שלמד דבריו מדברי הרמב"ם, והרי מדברי הרמב"ם מוכח איפכא וכו'. כתב ליישב בשו"ת תפלה למשה (שם אות ב), דנראה שלמד כן ממ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הלכה כה) וז"ל: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, "הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר מחשבות רעות", אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום, שמצותן כך היא. אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין. עכ"ל.

**והנה** מה שכתב הרמב"ם שכל זמן שתפילין בראשו וכו' הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה וכו', היינו משום שאסור לשחוק ולדבר דברים בטלים ולחשוב מחשבות רעות בעוד התפילין עליו. וס"ל לרבינו יונה, דהיינו מה שאמרו אסור להסיח דעתו מתפילין כל זמן שהם עליו, שלא מצאנו בשום מקום איסור שחוק וקלות ראש בתפילין זולת מה שאמרו שאסור להסיח דעתו מהם. ומכאן למד רבינו יונה שפירוש היסח הדעת היינו שמסיח דעתו מיראת שמים לשחוק וקלות ראש. אבל כל שעוסק באומנות וכל שכן בדברי תורה

ותפלה ואינו מפנה לבו לשחוק וקלות ראש ודברים בטלים, אע"פ שאינו חושב על התפילין שעליו, אינו נחשב מסיח דעת מתפילין שעליו, שהרי עומד ביראת שמים.

**ולענין** מה שהוכיח השאגת אריה מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הי"ג) שכתב: שמצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהם". וכן מדברי הרמב"ן בתורת האדם (ענין האבילות) שכתב: "ומבעי ליה לאבל לאותובי דעתיה ולכוין לבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהם, הלכך מנח להו בישוב דעתו, אבל בשעת בכי והספד לא מנח להו". ע"כ. דמוכח דאף בלא שחוק וקלות ראש חשיב היסח הדעת, ודלא כרבינו יונה. ומכאן תמה על הטור דמוכי שטרא לבי תרי וכמשנ"ת לעיל.

**הנה** בשו"ת תפלה למשה (שם אות ג) כתב ליישב ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל (בפ"ד הלכה כה) שכל זמן שהתפילין על האדם "הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינו מהרהר במחשבות רעות". ע"כ. ויש לומר דאבל בשעת בכי ומספד וכן המצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו, אע"פ שהם בהכנעה ואין לחוש שיבואו לידי שחוק וקלות ראש, מ"מ לידי שיחה בטלה או להרהור באיזו מחשבה שהיא נגד רצונו יתברך גם הם יכולים להגיע, ואלו הדברים בכלל איסור היסח הדעת כמבואר מלשון הרמב"ם, שממש ככל הנראה למד תירוצו רבינו יונה ז"ל, וכמ"ש לעיל. עכת"ד.

### **יישוב נוסף ע"פ ד' הריטב"א**

**ולפע"ד** יש ליישב ע"פ דברי הריטב"א (סוכה כו. ד"ה ת"ר) שכתב וז"ל: וי"ל דלהיסח הדעת לא קפדינן אלא כשהוא ער ולבו פונה לדברים בטלים דבעינן שתהא

כל מחשבתו בהם, אבל כל שאינו מפנה דעתו לדברים של חול, אע"פ שאין דעתו על התפילין מותר, ומן הטעם הזה הוא קורא בתורה ומתפלל ותפילין בראשו אע"פ שאין דעתו עליהם בודאי. ע"כ. וע"פ זה יש לומר דהאבל בשעת כבי והספד וכן המצטער אינם יכולים לכיין דעתם לתפילין כלל, שכל מחשבתם בצערם ובטרדתם, והוי בכלל מש"כ הריטב"א שאם לבו פונה לדברים של חול באופן "שכל מחשבתו בהם", מקרי היסח הדעת מן התפילין, ובכה"ג אף אם אינו עומד בשחוק וקלות ראש נחשב להיסח הדעת, כיון שפונה לבבו מן התפילין לגמרי לדברים של חול, והוי סתירה לקדושת התפילין. משא"כ כשלומד תורה ומתפלל, אף באופן שכל מחשבתו בתורתו ובתפלתו, לא מקרי היסח הדעת מן התפילין, שהרי מחשבתו דבוקה בעניני קדושה, ואין זה סתירה לקדושת התפילין, ואדרבה ערך התורה והתפילה בעודו לבוש בתפילין הוא בדרגה גבוהה ביותר כידוע. וגם כשהוא מתנמנם אין כאן מחשבה בפועל הסותרת קדושת התפילין, וכמש"כ רבנו יונה "דאדרבה באותה שעה עומד יותר דרך מורא ושוכח הבלי העולם", והשתא מש"כ רבינו יונה והרא"ש דכשעוסק במלאכתו ואומנתו לא מקרי היסח הדעת, היינו משום שאינו פונה לבבו לגמרי מהם כמו האבל והמצטער, ולכן אף אם עוסק בדבר של חול לא נחשב היסח הדעת, אלא א"כ בא לידי שחוק וקלות ראש שבזה סותר ענין קדושת התפילין. וכן מדוקדק מלשון תר"י שכ' וז"ל: אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק באומנותו ובצרכיו "ואין דעתו עליהם ממש" לא נקרא זה היסח הדעת. ש"מ דאם פונה לבבו מהם לגמרי, הוי היסח הדעת אף בלי שחוק וקלות ראש.

ושו"ר שכ"כ ליישב המגן גבורים (סימן מד, שלטי גבורים סק"ב) וז"ל: דזה ודאי דכל שהסיח דעת מן התפילין לדבר חול, פשיטא דאסור אף בלא קלות ושחוק, דהרי מסיח דעתו לגמרי מהם, אלא היכא שאינו מסיח דעתו לגמרי מן התפילין רק שעוסק עוד בדבר אחר, בזה יש חילוק, דאם יש באותו דבר אחר קלות ראש, אסור, דנהי דגם דעתו על התפילין, אבל איך אפשר לומר דחישב בדבר קדושה ומיקל ראשו. אבל כל שאין בו קלות ראש, בזה מותר היכא דאינו מסיח דעתו לגמרי מן התפילין. ומעתה אתי שפיר דבאבל או במצטער ואין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול לכיין דעתו כלל להתפילין, א"כ פשיטא דאסור אף שאין שם קלות ראש, שהרי מניח דבר קדושה כזה בלי כוונה עליהם, וע"ז אמרו ק"ו מציץ, דגם בציץ עיקר הכוונה הוא שלא יסיח דעתו מהציץ לדבר אחר, אבל הר"ר יונה כאן במי שישן שאינו מסיח דעתו לדבר אחר רק כיון שמתנמנם אין כוונתו שלימה על התפילין, בזה שפיר כתב דמותר כל שאין בו ק"ר. וזה ברור. וכן נראה מדברי הריטב"א וכו', הרי ביאר בהדיא דכל שאינו מסיח דעתו לגמרי, אף שדעתו גם על ד"א לא חשוב הסה"ד, ובזה ממילא אין דברי הטור סותרים כלל, שהרמב"ם ז"ל והר"ר יונה והרמב"ן כולם לא פליגו אהדדי. וזה ברור. עכת"ד.

### יישוב הרב "אהל משה"

ובמש"ם חפשי מצאתי להג"ר משה כהן זצ"ל (מגדולי רבני ג'רבא, וכיהן בעלותו ארצה בדיינות בעיר טבריה, מחבר שו"ת "והשיב משה") בספרו אהל משה (סי' מד) שתירץ באופן נוסף וז"ל: ולפי קו"ד נראה לי, דכמו שאסור להסיח דעתו מהתפילין על ידי שחוק וקלות ראש, דבזה מסיר מורא שמים מעליו, ולא יתכן להיות

והענישוהו על דקדוקי מצות קלות כדי להעלותו אל המעלה הגדולה, וסיבה אחת שנענש אז, מפני שהסית עצמו מן התפילין באומרו יהי רצון מלפניך שלא ניגע לריק ולא נלד לבהלה שאומרים אחר קדושת ובא לציון, ולהיותו מכוין בתפלה ההיא הסיח דעתו מן התפילין ונענש על זה הדקדוק הקל. ע"ש. והובאו דבריו באחרונים.

**ומרן** הרי"ח הטוב זיע"א בספרו עוד יוסף חי (פרשת חיי שרה אות ג) אחר שהביא דברי רבינו האר"י ז"ל בשעה"כ הנ"ל, כתב ע"ז, הדבר יפלא היאך יתכן לקיים דבר זה של רגע לכתחלה, דאע"ג דלפי דעת רבינו האר"י ז"ל לא נאמר דין זה דהיסח דעת בתפילין בתפלת העמידה, עם כל זה גם באומרו מן פרשת העקידה וקרבתות וזמירות וברכותיהם, וקריאת שמע וברכותיה ביוצר אור, חייב האדם להיות מחשב ומכוין פשט הדברים שמוציא מפיו, וכיון שהוא מחשב ומתכוין בפשט הדברים, איך לא יסיח דעתו מן התפילין. ועל כן מוכרחים אנו לומר דליכא איסור היסח הדעת אלא במחשב בדברים חיצוניים, אבל במחשב בדברי קדושה שהם קרבתות וזמירות ויוצר, אין צריך להיזהר בזה הדבר שאמרו שלא יסיח דעתו אפילו רגע, אלא כל שהוא זוכר התפילין בין פסוק לפסוק ובין ענין לענין, סגי ליה. מיהו גם לשיטה זו יש לומר דאינו מותר אלא רק במחשב בדברי קדושה של קרבתות וזמירות וברכות ק"ש. אבל אם מסיח דעתו מן התפילין בשביל שמחשב בדברים שבינו לבין חברו, או בדברי משא ומתן או בצרכי ביתו וכיוצא, הרי זה עביד איסור בהיסח דעת זה, וע"ז הזהירו שלא יסיח דעתו אפילו רגע. עכת"ד.

**ובספר** נתיבות החיים (סיק כח סוף סק"א) הביא בשם הגר"מ מאזוז שליט"א,

עליו תפילין באותה שעה, כמו כן אסור להיות בוכה ומיצר ודואג בהיות על ראשו התפילין, דאין זה מורא שמים, דצריך לעבוד ה' בשמחה, וכמו שאמר הכתוב "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה" וכו'. וגם בזה יש איסור היסח הדעת מצד עצמו, רק מהענין שעושה, או שחוק וקלות ראש, או דאגה וכובד ראש יתירה, וזה וזה מיקרי היסח הדעת. ובזה ניחא ג"כ קושייתו (של השאג"א) מהך דפסק (הטוש"ע) בסימן ל"ח, דמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהם. יע"ש. דהתם נמי, כיון שהוא מצטער ודואג, אין ראוי להניח עליו תפילין, ויש כאן היסח הדעת, ולא התיירו ה"ר יונה והטור היסח הדעת, רק אם עוסק במלאכתו וביראה, דאז לא מקרי היסח הדעת מה שאינו חושב על התפילין, כיון דאינו עושה דבר זילותא לתפילין. כך נ"ל לפום ריהטא. עכ"ד.

### דעת רבינו האר"י ז"ל

**כל** קבל דנא חזינן בשער הכוונות (דרוש ה' תפילין, דף י ע"ד) שכתב וז"ל: אסור להסיח דעתו מן התפילין בכל רגע, ואפילו בהיותו מתפלל, רק כשהוא עוסק בתורה או מתפלל שמונה עשרה פטור. ע"כ. והובא בא"ר (סימן כח סק"א), ובחסד לאלפים (סימן כח אות ב), ובכף החיים (שם אות ב). וכתב החסד לאלפים (שם) שלענין גדר שלא להסיח דעתו מן התפילין, ראיתי אנשי מעשה שהיו כותבין על כל דף בסידור התפילה את המילים "כוונת תפילין". והביאווהו האחרונים הנ"ל. ע"ש.

**ועיין** עוד בשער הגלגולים (הקדמה כב) שהביא מעשה על חכם אחד גדול שנלב"ע והגיע זמנו להעלותו למחיצה עליונה יותר ממה שהיה בתחילה, וחזרו



שלפי זה צריך לומר שאותו תלמיד חכם שנענש על שהסיח דעתו בשעה שאמר לא ניגע לריק, אע"ג דחשב בדברי קדושה, מכל מקום לא שת לבו שהתפילין עליו, ושכח מן התפילין, אבל אם זוכר שיש תפילין עליו, אע"פ שחושב ומכוין בתפלתו, תו לא חשיב היסח הדעת. ע"ש. גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סוף סימן מד) כתב, שבשעת התפלה וקריאת שמע אין שייך היסח הדעת, ושכן הוא לפי דעת האר"י. ע"ש.

הדעת כלל, וכן מצאתי שכתב להדיא האור זרוע ח"א (סי' תקפה) וז"ל: אמר רבה בר רב הונא, חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה וכו', הלכך צריך אדם כשהוא לבוש תפילין לזכור שתפילין עליו ולא להסיח דעתו מהם, שלא יישן בהם ולא יפח בהם, כי מחמת שזוכר בנושא השם הנכבד עליו אינו בא לידי קלות ראש, ותופס יראת שמים בלבו כדאמרין בברכות (ל.) וכו', הלכך כשאדם מכוין לבו בתפלתו או "בהלכה שלו", אין זה היסח דעת, דכל שכן דאיכא יראת השם. עכ"ל. וכבר נתבאר לעיל שכן דעת הבן איש חי. וכ"פ במשנה ברורה (סי' מד סק"ג): ומ"מ מצוה מן המובחר שיהא דעתו תמיד על התפילין ושלא יסיח דעתו מהן למשוך ולהרהר במחשבות רעות, שמתעם זה חייב למשמש כל שעה שלא יסיח דעתו מהן, "זולת בשעת התפלה והלימוד" א"צ ליתן דעתו בהתפילין. ע"כ. וכן כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ישן), ודלא כפרי מנדים. ועיין בכך החיים (סי' לח אות לב) שהביא מש"כ מהר"ם פאפירש בספר אור צדיקים (דף י' ע"ג סעיף יא) וז"ל: בעסק התורה חייב להניח תפילין, ומנודה לשמים אם אינו מניח, ואין היסח דעת כלל בלימודו, ויניח של רבינו תם שהם מסוגלים לשכל. ע"כ. וע"ע מה שהאריך בזה בספר הלכתא מאורייתא ח"א (סי' כג) ותרו"ץ.

### לנהוג ברכב עם תפילין

והנה ידועים ומפורסמים דברי הזוהר הקדוש (פר' ואתחנן דף רסה ע"א) במעלת היוצא מביתו כשהוא עטור בטלית ותפילין, וז"ל: אמר רבי שמעון, בשעתא דבר נש אקדים בפלגות ליליא, וקם ואשתדל באורייתא עד דנהיר צפרא, בצפרא אנח תפילין ברישיה, ותפילין ברישימא קדישא בדרועיה, ואתעטף בעיטופא דמצוה, ואתי

ואתה תחזה להרב בית חדש (ס"ס מד) שאע"פ שפסק להלכה כדברי רבינו יונה והרא"ש והטור, דלא חשיב היסח הדעת אלא א"כ עומד מתוך שחוק וקלות ראש, מכל מקום כתב שמצוה מן המובחר שתהא דעתו תמיד על התפילין, ושלא יסיח דעתו מהן למשוך בשיחה בטלה ולהרהר במחשבות רעות. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' כח אות א). גם הגאון רבי חיים פונטרימולי בספרו פתח הדביר (סי' כח סק"א) החמיר שלא יגיה ספר תורה בשעה שהתפילין עליו משום היסח דעת, ושאע"פ שאין לגעור במי שמיקל בזה, שהרי לדעת הרא"ש והטור בכה"ג לא חשיב היסח הדעת, מ"מ הירא את דבר ה' יחמיר בזה כיון דהשאגת אריה אסר היסח הדעת לגמרי, וכך דעת רבינו האר"י והרב מצת שמורים. והסכים עמו הגר"ח פלאגי זיע"א בספרו כף החיים (סי' י אות כו) ע"ש.

### מצוה מן המובחר שלא יסיח דעתו כלל מן התפילין

ואתה תחזה להרב בית חדש (ס"ס מד) שאע"פ שפסק להלכה כדברי רבינו יונה והרא"ש והטור, דלא חשיב היסח הדעת אלא א"כ עומד מתוך שחוק וקלות ראש, מכל מקום כתב שמצוה מן המובחר שתהא דעתו תמיד על התפילין, ושלא יסיח דעתו מהן למשוך בשיחה בטלה ולהרהר במחשבות רעות. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' כח אות א). גם הגאון רבי חיים פונטרימולי בספרו פתח הדביר (סי' כח סק"א) החמיר שלא יגיה ספר תורה בשעה שהתפילין עליו משום היסח דעת, ושאע"פ שאין לגעור במי שמיקל בזה, שהרי לדעת הרא"ש והטור בכה"ג לא חשיב היסח הדעת, מ"מ הירא את דבר ה' יחמיר בזה כיון דהשאגת אריה אסר היסח הדעת לגמרי, וכך דעת רבינו האר"י והרב מצת שמורים. והסכים עמו הגר"ח פלאגי זיע"א בספרו כף החיים (סי' י אות כו) ע"ש.

### אין להחמיר בזה כשעוסק בתורה

ומיהו כל זה דוקא לגבי האדם הפונה למלאכתו ולעסקיו, אבל אדם השוקד על לימודו ומעמיק בו, וממילא אין דעתו על התפילין שעליו, בזה ליכא לחששא של היסח

זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו" וכו'. ולא עוד, אלא הקב"ה משתבח בו ומכריז עליו בכל העולמות, ראו איזו בריה בראתי בעולמי. ומי שנכנס לפני ה' לבית הכנסת אחר שיוצא מפתח ביתו בלא תפילין בראשו וציצית בלבושו, ואומר: "אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך", אז הקב"ה אומר: "איה הוא מוראי", הרי הוא מעיד עדות שקר]. ודברי הזוה"ק הנ"ל הובאו בבית יוסף (סי' כה) ובספרי האחרונים. כיעו"ש.

**ויש** לדון לגבי אדם שנוסע ברכבו לבית הכנסת, האם יש לו לקיים מעלה זו אע"פ שיהיה לו היסח הדעת מן התפילין בשעת הנהיגה, ויסמוך בזה על סברת ה"ר יונה והרא"ש וסיעתם, שכל שאינו מגיע לשחוק וקלות ראש אין זה היסח הדעת, או שמא עדיף לחוש לסברת האר"י ז"ל והשאגת אריה שאין להסית דעתו כלל מן התפילין, ויניח התפילין לאחר שיגיע לבית הכנסת.

**וביוצאי** לחפשי מצאתי שכבר עמד בזה בספר ילקוט יוסף (סי' ל סעיף יב, עמ' תסג במהדור' תשס"ד), ובתחילה צידד דמכיון שמעיקר הדין אין בזה איסור מצד היסח דעת במה שנותן לבו לנהיגה, שהרי אין איסור היסח דעת אלא כשהוא בשחוק וקלות ראש, והרי כבר הפליגו המפרשים בשבח היוצא מביתו עם תפילין וכמו שנתבאר בשלחן ערוך (סי' כה סעיף ב). ולכאורה כיון שיש חשיבות בדבר זה, מותר שיעשה כפי עיקר הדין, לנהוג ברכבו עם תפילין ולהרויח חשיבות הענין של יציאה מביתו כשהוא מעוטר בתפילין. אלא ששוב סיים, דאף שיש חשיבות לדבר, נראה דמ"מ לא אריך למיעבד הכי, דהא דין זה דהיסח הדעת בתפילין אינו מוסכם, ואף שדעת רבינו יונה והטור דאין היסח הדעת אלא בשחוק וקלות ראש, מ"מ הרב שאגת אריה הוכיח

לנפקא מתרעא דביתיה, אערע במזוזה רשימא דשמא קדישא בתרעא דביתיה, ארבע מלאכין קדישין מזדווגין עמיה, ונפקין עמיה מתרעא דביתיה, ואוזפי ליה לבי כנישתא, ומכריז קמיה: הבו יקרא לדיוקנא דמלכא קדישא, הבו יקרא לבריה דמלכא, לפרצופא יקרא דמלכא, רוחא קדישא שריא עליה, אכריז ואמר "ישראל אשר בך אתפאר". כדן ההוא רוחא קדישא סלקא לעילא, ואסהיד עליה קמיה מלכא קדישא, כדן פקיד מלכא עלאה למכתב קמיה כל אינון בני היכליה, כל אינון דאשתמודען קמיה, הדא הוא דכתיב "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו" וכו'. ולא עוד, אלא דקודשא בריך הוא משתבח ביה ומכריז עליה בכולהו עלמין, חמו מה בריה עבדית בעולמי. ומאן דייעול קמיה לבי כנישתא, כד נפק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה, ואומר "אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך", קודש אברך הוא אמר, אן הוא מוראי, הא סהיד סהדותא דשיקרא. ע"כ. [תרגום: אמר רבי שמעון, בשעה שאדם מקדים בחצות הלילה, וקם משינתו ועוסק בתורה עד שמאיר הבוקר, ובבוקר הוא מניח תפילין בראשו, ותפילין ברושם הקדוש בזרועו, ומתעטף בעטיפת הטלית של מצוה, ובא לצאת מפתח ביתו, הוא פוגש במזוזה שרשום בה שם הקדוש, ארבעה מלאכים קדושים מתחברים עמו ויוצאים עמו מפתח ביתו, ומלויים אותו לבית הכנסת, ומכריזין לפניו, תנו כבוד לדיוקן המלך הקדוש, תנו כבוד לבנו של המלך, למי שיש לו צורת המלך הקדוש, ורוח הקדוש שורה עליו, ומכריזה ואומרת "ישראל אשר בך אתפאר". אז אותה רוח הקדוש עולה למעלה ומעידה עליו לפני המלך הקדוש. אז המלך הקדוש מצוה לכתוב לפניו כל אותם שהם בני היכלו, וכל אותם הנודעים לפניו, וזהו שכתוב: "ויכתב ספר

ולדוגמא, מה שאמרו (בשבת יב.) "חייב" אדם למשמש בבגדיו ערב שבת עם חשיכה. ואינו אלא ל'מצוה' כמ"ש בטור ובש"ע (סימן רנב). וכן מה שאמרו במגילה (דף ז:): "מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" וכו', ס"ל לראבי"ה שהוא רק ל'מצוה' ולא לעכב. כמ"ש בשמו בהגמ"י (פ"ב דמגילה). ע"ש. ומזה למד אאמור"ר לענין חיוב הקבלת פני רבו ברגל. ע"ש. ועיין עוד כיוצ"ב בשו"ת מציון אורה שם (סימן יב אות י) לענין חיוב לחם משנה. ויש עוד מקומות רבים, לא עת האסף. וה"נ דכוותה. עכ"ד. ואכן מדברי החסד לאלפים (סי' כה סעיף ב) שכתב בזה"ל: וראוי לכל אשר נגע יראת ה' בלבו, להשתדל לצאת מביתו מעוטף בציצית ומוכתר בתפילין וכו'. ע"כ. מוכח דס"ל שאינו אלא ממדת חסידות ותו לא. וכן כתב המאמר מרדכי (שם סק"ה) שדברי מרן ז"ל בסעיף זה, הם מתורת זהירות וזריזות, ואינו לעיכובא. ע"ש. ואכן פוק חזי מאי עמא דבר, שכמדומה שרוב העולם אינם נזהרים בזה, ובפרט שרבים הולכים לטבול במקווה קודם התפילה ואינם מניחים תפילין בביתם. ודו"ק.

**ולענין הלכה נלע"ד לחלק בזה, דאם האדם יוצא להתפלל בשעות הבוקר המוקדמות (כגון לתפלה בהנץ החמה והכדו'), שאז הכבישים ריקים מכלי רכב, וכמעט ואין עוברים ושבים ברחובות, והוא יכול שלא להסיח דעתו כלל מן התפילין אף כשהוא נוהג, בזה שפיר יכול לקיים דברי הזה"ק לצאת מעוטר בטו"ת, ותבוא עליו ברכה. אולם אם יוצא להתפלל מאוחר יותר, כאשר יש תנועה רבה, ורבים עוברים ושבים, ויכול לפגום עיניו תוך כדי הנהיגה, וכן צריך לתת דעתו היטב על המתרחש סביבו, ובודאי יצטרך להסיח דעתו מן התפילין (לשיטת האר"י ז"ל ודעימיה), אזי שב ואל תעשה**

מהרמב"ם והרמב"ן דגם בכה"ג הוי היסח הדעת. וכן הוא ע"פ דברי רבינו האר"י ז"ל, ובשער הגלגולים החמיר בזה הרבה, וממילא למה יעשה דבר שאינו מוסכם בפוסקים, כדי להרויח מעלה וחשיבות של יציאה מביתו עם תפילין. עכת"ד.

**איברא דחזיתיה להג"ר חגי לוי נר"ו בספרו** ישלח דברו (סי' כה הערה ז, עמ' קכ) שהעלה דכיון שקבלנו הוראות מרן הש"ע, ואיהו ס"ל דאין היסח הדעת אלא בשחוק וקלות ראש, ומאידך גיסא הורנו שיש לצאת מביתו מעוטר בטלית ותפילין, אין לנו לזוז מדבריו, ושפיר דמי לנהוג ברכבו עם טו"ת, בכדי שיוכל לקיים דברי הזה"ק. ומה גם דסוגיין דעלמא הוא לא כהאר"י ז"ל, דהרי אם איתא דדברי האר"י ז"ל הם להלכה, א"כ לא מצינו ידינו ורגלינו בבית המדרש, ושוב ציין לדברי הילקוט יוסף הנ"ל, וכתב שאין דבריו מוכרחים כלל. ע"ש.

**ולפע"ד דברי הילקוט יוסף ברורים ונכונים,** דאף שקבלנו הוראות מרן ז"ל, מ"מ אין להיכנס בידים למחלוקת כדי להרויח מעלה והידור ביציאה מן הבית עם התפילין.

**ואפשר שכל דברי הרב ישלח דברו נובעים** ממה שכתב קודם לכן, שהיציאה מן הבית מעוטר בטלית ותפילין היא "חובה" לדעת מרן הש"ע. ודייק כן גם ממרן החיד"א בספרו מורה באצבע (סי' ג אות סה) שכתב: צורך גדול "וחיוב" ללבוש ציצית ותפילין בביתו וכו'. ע"ש. וגם אנכי דייקתי כן ממרן החיד"א בשו"ת ירוץ דברו ח"א (סי' א). אולם העירני ידידי הגאון רבי משה יוחאי רז שליט"א בזה"ל: אין זה מוכרח, שהרי מצאנו בכמה דוכתי שנקטו חז"ל לשון חיוב, ואינו מן הדין אלא הנהגה. וכמו שכתב אאמור"ר עט"ר הגאון רבי אלעזר רז שליט"א בשו"ת מציון אורה ח"א (תאור"ח סימן כז אות י),

עדיף, וכמ"ש הראש"ל שליט"א בילקוט יוסף. ובהיותי בזה דברתי על כך עם הגאון כמוהר"ר אליהו בנימין מאדאר שליט"א, ואמר שחילוק זה מסתבר מאוד.

### המורם מן האמור

מעיקר הדין מותר לעסוק במלאכתו בשעה שהתפילין עליו, כל שאינו בא לידי שחוק וקלות ראש, ומחשבות והרהורים רעים, מכל מקום מצוה מן המובהר שלא יסיה דעתו כלל מן התפילין, וכדברי רבינו האר"י ז"ל והאחרונים הנ"ל. ולכן נכון שלא יעסוק האדם במלאכתו בשעה שהתפילין עליו, כדי שלא יכנס למחלוקת הפוסקים בידים.

אמנם בשעה שעוסק בתפלתו, בקריאת קרבנות או פסוקי דזמרה או קריאת שמע וברכותיה, וכן בשעה שעוסק בתורה, אין לחוש בזה להיסח הדעת כלל, אע"פ שהוא

צריך לכוין למה שמוציא מפיו ולהתעמק בלימודו, שלדעת רוב ככל הפוסקים אין בזה משום היסח הדעת, ומצוה קעביר. ויש לו להיזהר עד כמה שיכול שלא יסיה דעתו בתפילה או בעסק התורה לדברים אחרים שאינם של קדושה.

ולענין נהיגה ברכב כשהוא מעוטר בטלית ותפילין (לקיים דברי חזוה"ק), נראה שיש לחלק בזה בין אם נוסע בשעות הבוקר המוקדמות (כגון לתפילה בהנץ החמה) שאז הכבישים ריקים יחסית, וכמעט ואין עוברים ושבים ברחובות, שאז יכול לקיים דברי חזוה"ק ולצאת מביתו מעוטר בטלית ותפילין, ואף תבוא עליו ברכה. לבין אם יוצא מביתו בשעות הבוקר המאוחרות שאז כבר יש תנועה בכביש, ורבים עוברים ושבים במעברי חצייה וכדומה, שאז נראה ששב ואל תעשה עדיף.



הרב יעקב רוזן

## אתרוג השותפין בתפוסת הבית

הם מקפידים או בגלל שזה האתרוג הכי יפה וכ"ש שאין להם כלל אתרוג הרי ודאי מקפידים א"כ מה התוספת של הגמרא ודוקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד וכו' הרי זה כלול במקפיד ולא מקפיד שזה כבר אמרנו למעלה שאם יכול לאוכלו יצא ואם לאו לא יצא וגם לשון הרמב"ם בעצמו משמע שזה לא קשור למקפידים ולא מקפידים.

**והנראה** בזה בסייעתא דשמיא עצומה בהקדם משנה בדמאי פ"ו מ"ט וז"ל חבר ועם הארץ שירשו את אביהם ע"ה יכול הוא לומר לו טול את חיטין שבמקום פלוני ואני חיטין שבמקום פלוני אתה יין שבמקום פלוני ואני יין שבמקום פלוני אבל לא יאמר לו טול אתה חיטין ואני שעורים מסביר הפני משה בירושלמי שבמין אחד כשחולקין האחין אין זה כחליפין ומכר אלא נחשב כאילו היה מראש חלק זה ירושתו אבל בשני מינין הוי כחליפין ומכר ואסור למכור לע"ה דמאי. יוצא לפי זה שבמין אחד כו"ע לא פליגי דהאחין שחלקו יורשין הוו מדין ברירה, ואולי לא צריך להגיע לברירה.

**ולפי** זה נבוא ליישב את ההלכה הזו שאם קנו אתרוגין לכל האחין מתפיסת הבית אז בזמן שאחד האחין נוטל אתרוג לצאת בו אין הוא לוקח את חלק האחין ולכן האתרוג לגמרי שלו אלא שאם האחין מקפידים שלא יאכלנו אינו יוצא י"ח, כיון שאם מקפידים זה נחשב שלא היה עדיין חלוקה. אבל אם אין מקפידים יוצא י"ח ולא צריך להגיע שהוא נוטל את חלקם באתרוג, כי את שלו הוא נוטל כמו שרואין במשנה בדמאי,

**בבא** בתרא (קלז:): אמר רבה בר רב הונא האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית נטלו אחד מהן ויצא בו אם יכול לאוכלו יצא ואם לאו לא יצא ודוקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד אבל פריש או רמון לא.

**הרשב"ם** דחה את גירסת הגמרא שלפנינו שכתוב ודוקא דאיכא אתרוג וכו' אבל הרמב"ם בהלכות לולב הביא את הגירסא שלנו שכתב בהלכות לולב פ"ח הלכה י"א מתפיסת הבית וז"ל האחים שקנו אתרוגין, ונטל אחד מהם אתרוג ויצא בו אם יכול לאוכלו ואין האחין מקפידים בכך יצא ואם היו מקפידים לא יצא עד שיתנו לו חלקם במתנה ואם קנה זה אתרוג וזה פריש או שקנו כאחד אתרוג רמון ופריש מתפיסת הבית אינו יוצא באתרוג עד שיתן לו חלקו במתנה ואף על פי שאם אכלו אין מקפידין עליו עכ"ל רואים שהרמב"ם כן גרס כגירסת הגמרא שלפנינו.

**ובך** פירוש הגמרא לדברי הרמב"ם אמר רבה בר רב הונא האחין שקנו אתרוגין לכולם לצאת בהם ידי חובת מצות ארבע מינין ולא כגירסא דידן אתרוג אלא אתרוגין, והלחם משנה הקשה כשקנו אתרוג ופריש ואינם מקפידים אם יאכל את האתרוג אמאי לא יצא, ותירץ כיון שבדרך כלל אנשים מקפידים במקרה הזה כיון שרוצים לצאת י"ח המצוה לכן לא מועיל בסתמא שלא מקפידים אלא צריך שיאמרו בפירוש שמוחלין לו וכ"כ המגיד משנה, וקשה על פירוש זה שהרי כבר אמר רבה בר"ה שאם מקפידים לא יצא א"כ לא משנה מאיזה סיבה

רב

מנורה

הרב יעקב רוזן

בדרום

משא"כ אם קנו אתרוג פריש ורימון מתפיסת  
הבית אם אח אחד לוקח אתרוג לצאת בו  
הפרוש הוא שזה מכירה כיון שיש לכולם  
חלק בהכל וכדי שיהיה שלו לבד צריך  
שיקנו לו ולא מספיק רק שלא יקפידו, שזה

לבד לא עושה את האתרוג שלו אלא צריך  
קנין באופן חיובי ולא רק הסרת המפריע  
ולכן לא יצא י"ח.

והדברים מאירים ומשמחים.



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בתוקף נאמנות יתום באבק רבית וגדר חזרה בתשובה במצוות דרבנן

ששניהם צריכים שבועה כדי לטול. הש"ך דס"ל ששניהם א"צ שבועה ליטול. ונבוא בעזרת ה' ית' לבאר שיטותיהם, אחר שכולם נובעים ממקור אחד שהיא תשובת הרשב"א בח"ב סי' קע"ד ע"ש באורך בביאור הענין.

ג. בתחילה צריך להפריד בין שיטת הרמ"א והט"ז להש"ך, דהבנתם בדברי הרשב"א שאכן חלוק דין יתום מדין שאר אנשים [אלא שהט"ז הקשה מהי הסברא]. ואילו לשיטת הש"ך אין דין מיוחד ביתום ודברי הרשב"א שם שוים גם לכל אינשי ולא נקט יתום אלא שבכך נשאלה השאלה. על כן בתחילה נעמיד את ביאור המחלוקת בין הרמ"א לש"ך בהבנת הרשב"א ואח"כ נפנה לחילוק שבין הרמ"א לט"ז בתוך שיטתם.

ד. ובכן כך הצעת שמועה זו לפי ענ"ד ואקוה שאכונן לאמת. ראשית יש להתבונן שלא על חנינם טרח הרמ"א לציין בסי' קס"ט סעיף כ"ה העוסק בטענות שבין לזה למלוה, לעיין בסי' ק"ס סעיף י"ח העוסק בהיתרים שהקלו חכמים להלוות מעות ברבית דרבנן אם הם מעות של יתומים או הקדש עניים או ת"ת או צורך ביהכ"נ ושם דייקא ראה הרמ"א לציין לתשובת הרשב"א על אף שהשו"ע בסי' דידן הביא האי דינא, וז"ל מי שחייב ליתומים וכשבא לפרוע טוען שנתן להם רבית ורוצה לנכות מחובו והיתום טוען שלא קיבל היתום נאמן בלא שבועה עכ"ל. להורות שדין זה קל הוא שהקלו חכמים במעות יתומים. ושונה הוא בע"ח דעלמא שיטען כן. שמה שנקט הרשב"א בתשובתו שכן טוען

יו"ד קע"ז סעיף ט' שו"ע - לזה שקיבל עליו לזון היתום וכשבא היתום לתבוע חובו טען לנכות לו מה שנתן לו ממזונות והיתום טוען שלא קבל ממנו דבר היתום נאמן.

א. הט"ז סק"ז כאן תמה מדוע היתום נאמן יותר מאדם אחר עד שאינו צריך שבועה על טענתו שלא נפרע אותו סך מזונות שהתחייב לו הלוה. וזאת לאור האמור לעיל בסי' קס"ח - קס"ט סעיף כ"ה ברמ"א וז"ל וכן בשאר טענות שבין לזה למלוה שזה טוען שהלוה לו באיסור וזה טוען שהלוה לו בהיתר "המלוה" פטור אפילו בלא שבועה ודוקא שהלוה בא להוציא מן המלוה כגון שהיה לו משכון או שכבר פרע לו, אבל אם המלוה בא להוציא מן הלוה [כנדו"ד שהיתום בא להוציא מלא סכום המלוה מהלוה] הלוה נשבע ופטור. ואם יש שטר ביד המלוה נשבע ונוטל, ועיין לעיל סי' ק"ס ולקמן סי' קע"ז עכ"ל הרמ"א. אלמא דאיניש דעלמא כנדו"ד היה נשבע הלוה ומנכה לו מן החוב אותו סך המזונות שנתן לו, ומדוע כאן נאמן היתום בלא אומר ובלא דברים. על כן לדעתו יתום שוה לאיניש דעלמא ושניהם צריכים שבועה להוציא הממון מהלוה.

ב. הש"ך בסי' ק"ס סק"ל אף הוא סבר להשוות בין יתום לאיניש דעלמא, אלא שחלק על הרמ"א לאידך גיסא דבין יתום ובין איניש בעלמא יטלו בלא שבועה [ע"ש טעמו ויבוא בסמוך]. נמצאנו למדים ששלש שיטות הינם בהלכה זו, הרמ"א שסבר לחלק בין יתום לשאר אינשי. הט"ז דס"ל להשוותם

"היתום" בדוקא הוא [שאל"כ לא היה לו להבין דין זה שם]. והוא דלא כש"י הש"ך שם שהשיג על הרמ"א שם בס"ק ל' וז"ל משמע לכא' מדברי הרב דיתום יש לו שום מעלה יתירה משאר בני אדם דאמרי' לקמן סי' קס"ט סעיף כ"ה דאם טוען לא לקחתי רבית צריך לישבע משא"כ ביתום. וצ"ע דדין זה הוא מתשו' הרשב"א וכו' [עד שהסיק דיתום לאו דוקא] דהך דתשו' הרשב"א מעשה שהיה ביתום כן היה וה"ה בשאר בנ"א דאין טעם לחלק עכ"ל.

ה. ועתה אאחזו בקציר האומ"ר דהמעייין בתשו' הרשב"א שם לאורכה יראה שמובא כמה פעמים שהיתום מוחזק "בשטרו". ולפום ריהטת לשון הרשב"א בתשובתו כוונתו לאותו שטר האמור בתחילת התשובה, והמקרה שם באדם שלפני מותו ציוה ליתן לחתניו עשרת אלפים דינרים שיתעסקו עמם למשך עשר שנים ואז יחזירו ליתומים. וכן בתוך אותם עשר השנים יזונו את היתומים. ושיערו ששיעור מזונות לשנה ליתום הוא ק"מ דינרין. ויעקב שהוא אחד מן החתנים מעצמו עשה שטר עם היתום [ושאר החתנים לא מבואר מה עשו], וז"ל ויעקב [הלוח] שהוא אחד מן החתנים עשה שטר ק"מ דינרין [כשיעור מזונות ופרנסה לשנה] והשליש השטר ההוא ביד ראובן שאם לא יפרע לזמן הק"מ דינרין ימסור השליש ליד היתום שטר החוב ואם יפרע יהא עוד נתון ביד השליש עד השנה השניה וכן בכל שנה ושנה עד תום הזמן ע"כ. ועתה שהיתום - המלוה תובע חובו מיעקב [גיסו הלוח] אותו שטר שהיה נתון ביד השליש נמצא בידו של היתום - התובע, הוי אומר שיעקב הלוח לא פרעו אותם ק"מ דינרין לשנה ולפיכך השליש נתן לו השטר כפי שקיבל בנאמנותו. ולכן הסיק הרשב"א שדין זה הוא כמי שתובע את

חבירו והלה טוען שפרע מחצה - היינו אותם ק"מ דינרין לשנה, והלה טוען שלא נפרע כלום - דמכיון ששטרו של המלוה בידו על הלוה הראיה שפרע את חובו הכתוב בשטר - אותם ק"מ דינרין, ואין המלוה טוען שבועה כל שהיא. וכן אכן הבין הרמ"א את תשובתו של הרשב"א - [בתוספת חלק נרחב בדבריו שיבואר בהמשך שאינו נוגע לחילוק זה שבין הבנתו להבנת הט"ז בתשו' הרשב"א]. אשר על כן אותו יתום המוחזק בשטר נאמן. ובחלק זה הה"נ לאיניש אחרינא שאינו יתום שהלוה כסף ללוה והתנה עמו שיוזן וכו' והשליש שטרו ושטרו בידו עומד לראיה שלא שילם הלוה כלום מהמזונות שאינו מנכה לו מחובו ללא כל שבועה.

ו. [ואין להקשות דאם כוונתו על שטר המזונות, מדוע הרשב"א מחשיב זאת כטוען שפרע חצי ההלוואה הלא טוען הוא שפרע את כל ההלוואה ע"י תשלום המס והפרנסה. דכיון שהתחייב לו כך כל שנה ושנה ועברו עשר שנים והיתום טוען שמעולם לא פרעו אזי ודאי הוא חלק מכל סכום המלוה שבשטר זה, אם כי א"צ להגיע לכל זה דאפשר בפשטות שכוונתו עלה סכום הכללי שקיבל מהאבא עשרת אלפים דינרים].

ז. אך לא כן היא הבנת הש"ך בתשו' הרשב"א כנראה בעליל מדבריו שבסי' ק"ס שהבין שאותו שטר שדיבר עליו הרשב"א אינו השטר שעשה יעקב ליתום על אותם ק"מ דינרי דמי המזונות והפרנסה לשנה, אלא השטר הוא הציווי שציוה האב על חתניו בנותנו להם את אותה קרן - עשרת אלפים דינרי זהב, שבו הזכיר שיתנום לבניו לאחר עשר שנים וכלשון הרשב"א - ואחר פטירתו עשו החתנים הנזכרים שטר חוב ליתומים וחייבו עצמם בשטר לממון הנזכר ולזמן הנזכר בשעבוד נכסים ובנאמנות ע"כ.



ועל שטר התחייבות המזונות אין יחס בדיון זה לשיטתו של הש"ך. זאת ועוד בגוף טענת הש"ך במה שדימה נדו"ד לחו"מ שם סעיף י' שאין לחייב שבועה משום טענה "שבהלואה זו אין ריבית", ואם הוא כשיטת הרמ"א שהדיון ביניהם אינו על שטר המלוה אלא על שטר המזונות הרי עתה אין טענת הלוח שאין רבית בהלואה זו, אלא הוא ממש האופן שבסעיף ב' שתובעו מלוה בשטר - שהתחייב ליתן לו כל שנה ק"מ דינרין דיכול להשיעו ואין בו כלל טענת הלוחה וכ"ש רבית אחר שאין הלוחה. אלמא שוב כהנ"ל דאותו שטר שעליו הדיון הוא שטר המלוה דייקא על אותם עשרת אלפים דינרין, ובו אכן אין נפ"מ בין יתום לאיניש דעלמא. נמצא שזוהי נקודת החילוק בין הבנת הרמ"א לש"ך בהבנת האי דינא.

ה. עד כה התבאר ב' השיטות בהבנת תשו' הרשב"א, שיטת הרמ"א דהאי דינא ליתמי הוא, ושי' הש"ך דה"ה לכל אדם. מכאן נבוא לבאר את שיטת הט"ז שהבין דברי הרשב"א כרמ"א אלא שהקשה שאינו מבואר הטעם לחלק בין יתום לשאר אינשי. והרי לעיל התבאר היטב החילוק שכאן היתום מחזיק שטר נוסף בידו. ואחר כל דברינו הנ"ל נראה לבאר שיטתו, דאכן אף הוא הבין כרמ"א שיש כח מיוחד ליתום, אלא שבענין השטר שעליו דנים הבין הוא כשי' הש"ך, שהדיון אינו על שטר המזונות שכתב יעקב ליתום אלא על שטר המלוה המקורי, וא"כ שפיר הקשה מדוע יהא היתום נאמן בלא שבועה מה שונה כוחו מאיניש דעלמא שמוציא שטר מלוה על חברו והלה טוען שפרעו שהמלוה נשבע ונוטל. כן מוכח בלשונו שבסי' ק"ס שאחר שהתמיה והביא דברי הלבוש כתב בזה"ל ותמוהין מאוד דבריו דהא בסי' קס"ט פסקין בסעיף כ"ה דאם יש שטר ביד המלוה

הוא השטר האמור שמחזיק אותו היתום ותובע את אותה הקרן. ולפיכך הקשה הש"ך מדוע נתנו עילוי ליתום שיהא נאמן בכדי יותר מאיניש דעלמא, הלא דין זה מפורש בחו"מ סי' פ"ב סעיף ב' דכל מלוה בשטר אם טוען הלוח [יעקב - החתן] אשתבע לי צריך להשבע קודם שיטול על אף ששטרו בידו, וכן היה ראוי להיות הדין גם כאן. ומ"מ הכא אינו טוען שבועה כמ"ש בחו"מ שם בסעיף י' דבא"ל אשתבע לי שבחוב זה אינו ריבית והמלוה עומד בשטרו אין שומעין לו להשיעו, וא"כ דין זה דהלוח נאמן ללא שבועה הוא לכל אדם ולא רק ליתום. הרי לפנינו שכל השקלא וטריא של הש"ך היא רק סביב שטר המלוה ובכל דבריו אינו מתייחס כלל לשטר המזונות שאוחז היתום בידו שקיבלו מיד השליש, והדיון נסוב רק האם מקרה זה דומה לסעיף ב' שבסי' פ"ב בחו"מ או לסעיף י', ושם הכל הוא שטר מלוה בלבד. וא"כ כל הדימוי צ"ע רב דהתם חוץ משטר המלוה אין המלוה אוחז מאומה בידו. משא"כ כאן שהמלוה נוקט שטר נוסף בידו הלא הוא שטר ההתחייבות שנתן לו השליש דבר המורה שהלוח לא שילם מזונות ואין מה לנכות מסך ההלואה. א"כ מדוע מתמיה הש"ך מדוע יתום זה יהא נאמן משאר כל אדם הלא ראייתו של היתום מבוארת ומבוררת לעין כל ע"י ששטר המזונות בידו ולא ביד השליש. וכן מבורר בדבריו שביאר את כוונת תשובת הרשב"א בזה"ל ר"ל שהוא מלוה בשטר וא"ל [הלוח ללוח] אשתבע לי קודם שתטול ע"כ. ואם הכוונה שהדיון ביניהם הוא על שטר המזונות שעשו ביניהם, [כפי שהבין הרמ"א] הרי אינו "מלוה" בשטר אלא התחייבות ממון שהתחייב יעקב ליתן ליתום. על כרחנו צ"ל שלהבנת הש"ך אותו שטר האמור שעליו דנים היתום ויעקב הלוח הוא השטר המקורי,

א"ש שנקט הרשב"א שהיתום נאמן ובלא שבועה דכן הדין נמי לשאר אינשי.

יא. אלא שלפ"ז תתמקד הקושיא על הרמ"א עצמו דייקא באותו אופן שהיתום נאמן בלא שבועה אינשי אחרינא אינו נאמן אלא בשבועה וכקושיית הט"ז והש"ך, והוא טעון תלמוד.

יב. ונראה עוד דכל האמור בסי' קס"ט אינו אלא על רבית דאורייתא בלבד וכמבואר בלשון הטור השו"ע להדיא ויש לעיין בזה שם. אך כל שהוא רבית דרבנן אפשר דס"ל להרמ"א שהמלוה נאמן בלא שבועה ויתום לאו דוקא. וכפי שהסקנו לעיל ובפרט שכאן יש לו שטר נוסף המעיד שלא נתן לו מזונות שא"צ שבועה ושאינו טובא מסי' קס"ט. בהצטרפות הסברא שלא מסתבר שאלו דבר האסור לו. אך אם נמאן בחילוקים האמורים בסעיף זה אכתי לא יצאנו ידי חובתנו במה שנתנו כח עודף ליתום. ובע"ה הדבר יבוא על נכון בהמשך.

יג. ולדידי הדבר טעון ביאור רב, דאחר שהתבאר בגמ' בב"מ ע. והובא בטור ובשו"ע בסי' ק"ס שמותר להלוות מעות יתומים ברבית דרבנן, אזי מדוע הרשב"א דן אף להצד שאכילת המזונות הינה רק רבית דרבנן שיהא אפשר לנכותה מסך ההלוואה, דהלא אף לא יהי שנתנה ואכל היתום אבק רבית, הלא בדין מגיעה היא לו ושלו הוא נוטל, ולא מבעיא שאין לנכותה אלא אף אם לא היה נותנה היו ב"ד כופין אותו ליתנה.

יד. וטעמו של דבר מתבאר בב"י בסי' ק"ס בריש הסעיף שם שציין לדברי הגמ' שם שמותר להלוות ממון היתומים באבק רבית ויהיבין להו בבי דינא ע"כ. ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר, והוא נפ"מ להמשך. דהמרדכי באר טעם הדבר משום

נשבע ונוטל בטענה זו שטוען הלוח לקחת ממני רבית עכ"ל. והלא לפי מהלכו של הרמ"א קושיא זו שוברה בצדה דבסי' קס"ט ישנו רק שטר אחד - שטר המלוה, ויש רק טענות על רבית שיש בו אם לאו, אך בנדו"ד הלא המלוה תופס שטר נוסף בידו שקבלו מהשליש מה שמוכיח שהלוח לא נתן לו מזונות [שאלו היה נותן לא היה השליש מוסר השטר ליתום], ועל כן אף שבסי' קס"ט צריך שבועה שלא נתן אבק רבית, הכא שיש שטר ראייה א"צ שבועה. [אע"פ שלמעשה לא זוהי סיבת הפטור דאפשר שאף שנוקט שטר נוסף זה בידו יצטרך שבועה כדין נשבע ונוטל, אלא מטעם שיתבאר בסמוך בס"ד. מ"מ מתוך דבריו שהשוה בין הנדו"ד לסי' קס"ט חזינן איך הביין את דברי הרשב"א].

ט. עתה אחר שהתבארו שיטת כל אחד מג' השיטות בביאור הרשב"א בתשובתו, מוטל עלינו לברר מקחו של צדיק - שיטת הרמ"א ברשב"א, מדוע אכן אין היתום צריך שבועה, על אף שאדם אחר בכה"ג שנוקט ב' שטרות - שטר מלוה ושטר מזונות או כל שטר אחר המוכיח שהלה לא נתן לו רבית יצטרך להשבע וליטול. ואם כי על הרשב"א עצמו אין זו קושיא כלל, דאפשר דס"ל דאה"נ אף אדם אחר שיחזיק ב' שטרות יטול בלא שבועה שכן חיוב השבועה באופן הנ"ל אמור בסי' קס"ט מסברת הב"י אליבא דהמרדכי, ואין זה מכריח להרשב"א, ואפשר שאכן לא ס"ל כן. אולם לפום ריהטת הב"י שם לא משמע דפליגי דכלל את דברי המרדכי יחד עם דברי הרשב"א ע"ש.

י. אמנם הדבר מתבאר שהט"ז שם בסי' קס"ט סקל"ז ציין שמדברי המרדכי עצמו משמע שנאמן המלוה בלא שבועה והרמ"א מעצמו הוסיף כן שלמדו מחו"מ ע"ש. א"כ המרדכי עצמו וכן הרשב"א שדורך בשטתו

כמובא שם. וממילא הרשב"א אזיל לשטתו דנתינה בפני ב"ד לעיכובא היא להתיר להלוות ממונם של היתומים באבק רבית, נמצא שאותו אבק אסור ליתום לקבלו ולפיכך דן הרשב"א אפילו אם היא רק אבק רבית אם אפשר לנכותו אם לאו, והאם היתום צריך להשבע כדי ליטלו שכן א"א לומר שממון זה מגיע לו עכ"פ. וכן הוא בלשונו שם - אפשר כי היתום לא רצה לאכול את האסור לו.

יז. אך השו"ע והרמ"א דס"ל דהתנאי דב"ד אינו לעיכובא ואף ממון שלא ניתן בב"ד מותר להלוותו ברבית דרבנן נקטו בפשטות שכל שיש ויכוח בין היתום ללוה היתום נאמן באשר אף אם נתן לו את אותו ממון המוטל בספק ואינו אלא אבק רבית [כצד השני ברשב"א] הרי ממון זה הגיע ליתום בהיתר ואין מה לנכותו מסך ההלוואה. [ואף שאין הדבר נובע מ"נאמנותו" של היתום אלא מכח המציאות שבכל אופן ממון זה מגיעו נקטו כן כשגרא דלישנא]. והוא כדברינו לעיל שדין זה אמור ברבית דרבנן דייקא.

יח. והוא אשר רמזנו בראש הדברים שהיתה סיבה נוספת ל"נאמנות" היתום באופן חריג משאר אינשי, דאחר שתנאי זה דבעי' ב"ד הוא אינו לעיכובא [לשיטת השו"ע והרמ"א] ואזי ממון זה דאבק רבית מגיע ליתום בדין, פשוט שהוא דייקא נאמן יותר מאדם אחר שאינו בא להוציא את אותו ממון שלא רק שלא לנכותו מדין ההלוואה המגיעו ללא גרעון. ואם כי הרשב"א לא נקט כן הוא משום דס"ל שתנאי זה מעכב.

יט. ואין להקשות א"כ מדוע השו"ע והרמ"א לא ציינו שדבריהם אלו אמורים רק ברבית דרבנן ולא ברבית דאורייתא, שכן הרמ"א הביא האי דינא באותו סעיף שדוקא

דהפקר ב"ד הפקר, ולכן דייקא הם יכולים לחייב את הלוה לשלם אבק רבית - אבל בלא ב"ד הו"ל זוזי דיתמי כמו זוזי דעלמא ואסור - לשון המרדכי. אולם ברא"ש משמע שהוא רק כדי לאיים על הלוה שיתן להם הרווח. ולפ"ז אם שילם אף בלא ב"ד שפיר עבד. ותלמידי הרשב"א הביאו שלדעת רבם - הרשב"א הטעם כדי ליטול רשות מב"ד ע"כ. [בחידושי הרשב"א שם המשמעות שעצם הלואה כספם ברבית דרבנן א"צ ב"ד כי אם בשביל האפוטרופוס להוציא ממון היתומים מתחת ידו להתעסק בו ע"כ. ובכל זאת אין להתיר בדיעבד כפי שסיים וכענין ששנינו בבב"א בפ' הנזקין ואין האפוטרופין רשאים למכור ברחוק ולגאול בקרוב וכולה ברייתא ואמרו עלה בתוספתא אא"כ נטלו רשות מב"ד כנ"ל עכ"ל. אלמא דכל שלא נטלו רשות אין לאפוטרופוס רשות להוציא ובכלל הענין שאסור ליתומים לקבל רבית בכך]. שוב משמע שאם עשו ההלוואה ללא ב"ד אסור להלוותו באבק רבית שלא הרשוהו, וכדברי המרדכי.

מ. והנה האי דינא דבי דינא לא הביאו השו"ע שם כי אם הרמ"א, אחר שהביא השו"ע ההיתר להלוות ממונם ברבית ובזה"ל וכן נוהגין להקל, אע"ג דיש מחמירין דאינו מותר רק בב"ד עכ"ל. [אלמא דהבין שדברי השו"ע אמורים דייקא שלא בב"ד]. ואותם המחמירים הינם המרדכי והרשב"א דס"ל דתנאי דב"ד הוא לעיכובא. והמתירים הוא הרא"ש שכל תנאי ב"ד הוא רק כדי לאיים עליו.

מז. ומכאן ואילך הדבר מתבאר מאליהו, שכן אותו מעשה ביתום ויעקב שעליו דן הרשב"א מבואר שם בשאלה שהדבר לא נעשה בב"ד כלל אלא תנאי שהתנה האב קודם מתתו, והחתנים מאליהם עשו שטר

אבק רבית שרי וא"צ לכופלו. וכן השו"ע כאן נקט האופן "שקבל עליו לזון היתום" המבואר ברשב"א שהוא אבק רבית.

**כ.** ומענין לענין באותו ענין הנני רואה צורך להאריך מעט דבהאי דינא להתיר למעשה אבק רבית [דרבנן] במעות יתומים בעי' ליתנם בב"ד, דלרש"י הוא משום שיש כח בידם להפקיר היינו הפקר ב"ד הפקר אלמא דאף כלפי היתומים עצמם חל איסור רבית דרבנן שאסור ליטלו וזקוקים הם לכח ב"ד להפקיר ממנו ממנו ליתנו ליתומים. והרשב"א התמיה על כך דאילו היה ברבית דאורייתא היו זקוקים הם להפקר ב"ד אך אבק רבית "כשתקנו לא לגבי יתומים תקנו" - לשון הרשב"א שם. מבואר להדיא שכלפיהם אין כלל איסור שצריך להתירו. ורוח דברי מחלוקתם זו היא במה שדנו הפוסקים [הובא באורך על דברי נתה"מ בחו"מ סי' של"ד] באיסור דרבנן האם יש איסור בעצם או רק גדר שגדרו חכמים לאסור על האדם, אך בחפץ או בענין עצמו אין חלות איסור [נפ"מ לשוגג ועוד]. דלרש"י שגזרו חכמים דין הרי החלו בו עצמו איסור פרטי, ולכן כשבאים להתיר את אותו איסור אצל יתומים צריך להפקיעו מעיקרא. על כן בעי' לב"ד שיחלו היתר זה ע"י הפקר ב"ד הפקר. ואילו הרשב"א ס"ל כאידך גיסא דליכא חלות איסור רק גדר וסייג שדינו על האדם, ולכן הם אמרו והם אמרו וכשהתירו להלוות מעות יתומים ברבית דרבנן היינו שהחליטו שלגבי יתומים אין להתנהג באותו סייג ומכאן ואילך לא בעי' לב"ד אלא רק כדי לקבל רשות לנהוג היתר זה.

**כא.** וז"ל השו"ע בחו"מ שם בסעיף ב' וכן השוחט פרה ומכרה ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים וכו'. ובסעיף ג' כתב וז"ל אבל המוכר לחברו דבר

שאיסור אכילתו מדברי סופרים אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום עכ"ל. והקשה נתה"מ בסק"ג וז"ל ולכא' אינו מובן כיון דהמקח בטל הוי כמזיק או כאוכל שלא במקח ולמה יצטרך לשלם יותר משויו. ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך "כפרה" ו"תשובה להגין על היסורין" מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום "כפרה" [ולא הזכיר תשובה] וכאילו לא עבר דמי. תדע וכו' אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשרה והרי נהנה מן הכשרה ומשו"ה צריך לשלם כל די הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו עכ"ל. הנה מבואר בדבריו דשונה איסור חכמים מאיסור תורה דאיסור תורה הוא בעצם הדבר ועל כן אף שוגג את חטאים נמנה ונמצא שהמוכר הזיקו ע"י היסורים שגרם שיבואו עליו. משא"כ באיסור דרבנן שאינו איסור בעצם הענין ועל כן שוגג שלא ידע שעובר הוא על דברי חכמים אין בו עון על כן א"צ להחזיר לו דמי מקחו שאכל שהרי נהנה וכדברי הרשב"א הנ"ל.

**כב.** ובהגהות שם הביא באורך כמה מקורות שהקשו האחרונים על דברי נתה"מ שם להוכיח שאף באיסורי דרבנן יש איסור בעצם כגון תרומות פי"א מ"ב ע"ש. והביאו עוד מהשדי חמד מערכת האלף בכללים אות ק"ח שהביא עוד כמה גאונים מגאונים זמנו שסברו כשיטת נתה"מ ע"ש.

**כג.** ובענייתי אמרתי להוסיף ולבאר דברי הנתה"מ שם כמדוייק בלשונו שאף כי באיסור דרבנן אין האיסור חל בגוף הענין כי אם גדר שגדרו חכמים, ועל כן המוכר טריפה

שדיבר בו נתה"מ. [ואין לומר דהיא אותה הרגשה מועטה של החמצה באכילתו זו, אחר שבאר היטב שאכילתו זו כשרה היא].

**כה.** ע"כ הוא כהנ"ל דאע"פ שאינו צריך כפרה להגין מן היסורים אך תשובה על מעשהו צריך, דסו"ס עשה מעשה שמלכתחילה לא היה ראוי להעשות, והיא אותה חסרון מועט, אלא שתביעה ממונית על המוכר היתה שייכת אילו היה מסובב לידו "עונשים" על מעשהו, ומשלא כן - שאינו זקוק אלא לתשובה אין לו עליו כלום.

**כו.** עוד נראה להוסיף שבכעין הדברים הללו כן אפשר שהם כוונת הדברים בב' הלישנות בגמ' בחגיגה בדף יט. בסוגיא דטבילה לטהרות דא"ר אלעזר טבל ועלה מחזיק עצמו לכל מה שירצה, מיתבי עודהו רגלו אחת במים הוחזק לדבר קל מחזיק עצמו לדבר חמור וכו' מאן תנא עודהו רגלו אחת במים אמר ר' פדת ר' יהודה היא דתנן מקוה שנמדד יש בו מ' סאה מכוונות וירדו שנים וטבלו זה אחר זה הראשון טהור והשני טמא אמר ר' יהודה אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים אף השני טהור [דאמר] גוד אחית מים שעליו כאילו הן במקוה. רש"י. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא מחלוקת במעלות דרבנן אבל מטומאה לטהרה דברי הכל אף השני טמא וכו' איכא דאמרי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא מחלוקת מטומאה לטהרה אבל במעלות דברי הכל אף השני טהור ע"כ.

**כז.** דהנה ללישנא קמא לענייני דאורייתא טבילת השני לא תועיל לו אפי' שרגליו של ראשון במים ולא אמרי' גוד אחית מיא, ולמעשה אין כאן מ' סאה מים שיגרמו לו טהרה. אולם למעלות דרבנן כגון אונן ומחוסר כיפורים סגי לו בטבילה כזו הגם שבאמת טבילה זו אין בה כדי לטהר מפני

דרבנן לחברו ואכלה א"צ להחזיר לו כספו ולא הוי מקח טעות אחר שלמעשה אין בו חטא במה שלא אכלו ע"ד לעבור על דברי חכמים, עם כל זאת "תשובה" בעי מפני שסו"ס עשה מעשה שאסרו חכמים לעשותו. ולא האריך שם אלא שלא מגיע לו "עונש" כאיסור תורה דאזי ודאי הוי מקח טעות שמכר לו מאכל שיגרס בו השופט בחצץ שיניו וחטאים תרדוף רעה. אך באיסור דרבנן לא גרם לו דבר זה, אך מ"מ צריך אותו אדם לחזור על כך בתשובה והוא דבר שלא נפלא ממנו ולא רחוק הוא וכו' כידוע. כן מבואר בלשונו שבתחילה כתב שבאיסורי תורה ישנם ב' חלקים - כפרה ותשובה להגין מן היסורין, מ"מ דרבנן נקט רק שא"צ "כפרה" משום שאין איסור בעצם אך החלק השני של התשובה להגין מהיסורין נשאר על עומדו. וכן בכל המשך לשונו חוזר הוא שוב ושוב רק על ענין ה"עונש" שאין בשוגג דרבנן, שרק בכך יש לבטל המקח ולהחזיר הדמים אילו היה גורם לו עונש. ובכך יסורו הקושיות שהקשו עליו משאר מקומות שרואים שהעובר על איסור דרבנן בשוגג או אונס יש בו אשם, דהיינו על ענין התשובה שסו"ס עשה מעשה אשר לא יעשה, אך עונש דייקא אין בכך.

**כד.** ולענ"ד הדבר מוכרח שכן נתה"מ בסו"ד מייסד את זכיתו של הקונה בבשר שאכל "כמו בזה נהנה וזה חסר מועט דכללא דצריך לשלם כפי מה שנהנה" דכוונתו שכפי שנקטינן דזה נהנה וזה אינו חסר דפטור, אך אם חיסר מעט מהמהנה מתחייב לשלם הכל. וכמ"כ כאן שילם כראוי על הבשר שאכל ונהנה ממנו. ולכא' יל"ע דאחר שהאריך והרחיב שלא עשה כל מעשה איסור באכילתו והרי הוא כאילו אכל בשר בהמה כשרה הוא מוגדר כנהנה מהיתר, מהו אותו חסרון מועט

חלק דהאי דינא הוא גם לכל אדם והרשב"א שנקט יתום משום שבכך היה המעשה.

- התבאר שנחלקו הרמ"א לעומת הש"ך בהבנת הרשב"א האם היתום בא מכח שטר ההלואה או מכח שטר המזונות שלא קבל. ושי' הט"ז ממוצעת בין שניהם.

- והתבאר הטעם שאכן יתום נאמן יותר משאר כל אדם, דלרשב"א אפשר שאכן ה"ה לכל אדם ופליג על המרדכי בזה, וה"ה לכל אדם, ולשיטת הרמ"א דס"ל כמרדכי והוסיף בו שאיניש דעלמא צריך שבועה הכא שיש לו שטר ראייה נוסף שלא ניתן לו מזונות א"צ שבועה.

- עוד עלה דהשו"ע והרמ"א ס"ל דהתנאי שצריך ליתן מעות היתומים בב"ד [המבואר בב"מ ע.] אינו לעיכובא ואשר על כן נתנו נאמנות יתירה ליתום בהיות שכך מגיעו אף אי הוי אבק רבית. והרשב"א שדן לנכות אותו סך ממון אף אי הוי אבק רבית הוא משום דס"ל דתנאי זה הוא לעיכובא.

- מבואר עוד דחומרת השבועה שבסי' קס"ט אינו אלא על רבית דאורייתא ואין לה ענין בנדו"ד.

- עוד התבאר בדרך אגב דרש"י והרשב"א נחלקו בגדר איסור דרבנן בעלמא אם הוא איסור עצמי או שאינו אלא גדר וסייג שהורו לאדם שלא לעשותו. ובכלל הענין הובאה שי' נתה"מ שאינו אלא גדר וסייג. והתבאר בו שנפ"מ שאין בו עונש אך תשובה צריך אף בהכי. וכעין זאת עולה מתוך דברי הגמ' בחגיגה יט.

שאינה נחשבת שיש בה מ' סאה, אין זה אלא מפני שחז"ל באיסוריהם לא החלו טומאה על האדם, כי אם סייג שהוא כטמא שלא יבוא לכלל טומאה גמורה ומשעשה מעשה שאפשר להכיל שיש בו טהרה - כגון דא ע"י שנאמר גוד אחית מיא, סגי ליה והסייג עשה את שלו. ולשיטת רבנן אפ"ל בב' אנפין. או שס"ל שאף באיסורי דרבנן ישנה טומאה בגוף הענין דומיא דהחלו שם איסור גמור. ואחר שיש בו טומאה הדר דינא כטומאה דאורייתא שיש בה בפועל טומאה, ואינו נטהר אלא במ' סאה. או דס"ל דלא אמרי' גוד אחית מיא ואזי אף לצאת ידי חובת סייג דרבנן אין בו שייכות.

**ב.** ובלישנא בתרא מבואר שנחלקו בדאורייתא, היינו לר' יהודה דע"י גוד אחית מיא ישנו באמת ולמעשה מקוה שלם של מ' סאה המועיל לדאורייתא וכ"ש לדרבנן, כך דעת ר' יהודה. ולרבנן דפליגי וס"ל דלא מהני לדאורייתא היינו שלמעשה אין הדבר נחשב כמ' סאה, מ"מ לדרבנן מהני טבילה זו. אלמא דלכו"ע רבנן לא החלו איסור או טומאה ממש בדבר אלא רק גדר וסייג, וכל שעמד בסייג אף שלמעשה לא טבל במ' סאה, עלתה לו טבילתו.

### סיכום

- השו"ע הביא שלוח שקבל עליו לזון היתום ואח"כ רוצה לנכות המזונות מסך ההלואה כי היכי דלא תהוי רבית והיתום טוען שלא קבל היתום נאמן מכח היותו יתום.

- הט"ז והש"ך הקשו מדוע יש לו יותר נאמנות, הט"ז ישב בדוחק רב והש"ך



הרב סעדיה שריקי

## כללי תיקון האותיות בחק תוכות ובדיבוקים

הרא"ש - (כלל ג' שאלה ט"ז) שאלה - מ"ם פתוחה שנדבקה בפתיחתה ונסתמה - אם טוב יותר שיגרוד את המ"ם ויכתוב אחרת במקומה או יגרוד הסתימה ויעשנה פתוחה?

**תשובה** - ימחוק כולה ויכתוב אחרת במקומה אבל גרידת הסתימה אינו עושה אותה דהו"ל ח"ת. וכן כשהוא גורד סתימת המ"ם אינו עושה מעשה בגוף האות שנשארה אלא גורד הסתימה ובזה נעשה האות, עכ"ד.

**ולכאורה** דברי הרא"ש סתרי אהדי - דבתחילה כ' שימחוק כולה ומיד אח"כ כתב אבל גרידת הסתימה אינו עושה אותה וכן בהמשך - וכשהוא גורד סתימת המ"ם אינו עושה מעשה בגוף האות - משמע דגרידת הסתימה הוי ח"ת אך אם מבטלה מצורתה אע"פ שאינו מוחק כולה סגי?

ונחלקו בדעתו המהרלב"ח והרד"ך.

**בשו"ת המהרלב"ח** (סי' א') כ' וז"ל - מה שנמצא בתשובת הרא"ש שיגרוד כולה הוא על פירוש שאלת השואל שפסק אם לגרוד הדבק לבד או אם ימחוק כולה ויכתוב אחרת במקומה. ולא שת ליבו לתיקון אמצעי והוא גרידת קצת ולכתבו אח"כ. כי איננו דבר זר שנאמר שמי שאינו בקי בספרות שלא יעלה בדעתו התיקון הזה. או אע"פ שיעלה בדעתו יחשוב כי אחר שצריך גרידה

ידוע לכל בר בי רב עד כמה מרובים ומסועפים הם הלכות כתיבת סת"ם.

קל וחומר כשניגשים לנושא של 'חק תוכות' שהכללים והפרטים בו מרובים וכל תיקון באותיות מצריך לדעת היטב את דרך הכתיבה ואז את אופן התיקון.

**ע"כ** אמרתי אבוא בקצרה וארוכה.

**בקצרה** - סיכום כללי ח"ת בטבלה שמחולקת לטעות באמצע כתיבת האות ולאחר גמר האות.

**וכן** חילוק בין אות שנכתבת בכתיבה אחת ובשתי כתיבות.

**וכן** טבלה בענין דיבוקים המחלקת בין דיבוק באות עצמה לדיבוק בין שתי אותיות וכן בסוגי הדיבוקים [ומצורפות הטבלאות בסוף המאמר].

**בארוכה** - מנין לומדים כללים אלו, ביאור דעת המקילים והמחמירים, עד המסקנה להלכה ולמעשה.

**יה"ר** שיהא בזה תועלת ללומדים ולעוסקים במלאכת הקודש ושלא נכשל בדבר הלכה עד עולם, אמן.

### בענין ח"ת - כללי תיקון האותיות

1) אות שנכתבת בשתי כתיבות ונפסלה כתיבה שניה בעת הכתיבה - בשו"ת

לגרור הטיפה כד' הסמ"ק אך כשמבטל צורתה וחוזר וכותבה סגי.

**דהיינו** - שלא כהבנת הסמ"ק שהטיפה ביטלה את כל כתיבת האות אלא הטיפה פוסלת את האות כמות שהיא וצריך לבטל צורתה אך לא למוחקת כולה.

**ובגה"ק** (כלל ה' או' ב') כ' בביאור דברי הגט פשוט שהסרת הטיפה ל"מ אף שכ' האות בהכשר כיון שצורת האות שאנו צריכים נשלם ע"י גרירה והוי ח"ת.

**אך** כשגרר חלק מהאות או גרר החרטום שביטל בזה צורה הראשונה - כיון שגוף האות נעשה בכתיבה וגם מסיים עתה האות בכתיבה שפיר דמי.

**בב"י** (סי' ל"ב סע' י"ח) הביא את שתי הדעות של המהרלב"ח והרד"ך וכ' שדברי המהרלב"ח מסתבר טעמייהו.

**ובן** פסק בשו"ע - מ"ם פתוחה שנסתמה גורר החרטום בלבד וא"צ לגרור כל האות. וכ"כ במ"ב (ס"ק ע"ה) ולא הביא את דעת הרד"ך שמחמיר.

**אך** בקסת הסופר (סי' ח' סע' ח') הביא את דעת הרד"ך שצריך לגרור כל המ"ם וכתב שכן יש להחמיר לכתחילה היכא דאפשר.

**למסקנה** - אות שנכתבת בשתי כתיבות ונפסלה הכתיבה השניה בעת הכתיבה - גורר הכתיבה השניה וחוזר וכותבה. אך הכתיבה הראשונה שנכתבה בכשרות א"צ למוחקת. ויש מחמירים

וכתיבה אח"כ, שלא ידקדק הסופר בין גרירת חצי אות או כולה ועפ"ז שאל.

**וכפי** דרכו השיבו הרא"ש כי גרירת הדבק לא יועיל אבל צריך תיקון האחר שהזכיר השואל עצמו והטעם דהו"ל ח"ת אם רק יגרוד הדבק ע"כ.

**העולה מדבריו** - שמה שכ' הרא"ש בתחילת התשובה שימחוק כולה הוא לאפוקי מדעת השואל שמספיק גרירת הדבק, אך אה"נ אם גורר חציה הו"ל כאילו מחקה כולה. והביא ראייה לדבריו מהטור שכ' בסי' ל"ב (סעי' י"ח) - מ"ם פתוחה שנדבקה פתיחתה ונסתמה אין מועיל לגרוד הדבק ולפותחה, ע"כ. משמע שגרירת הדבק בלבד ל"מ אך כשיבטל צורתה - מהני.

**בשו"ת הרד"ך** (בית א' סוף חדר ח') הקשה על הרלב"ח דהנה ידוע שהרא"ש חולק על הסמ"ק. שדעת הסמ"ק שאות שהיתה עשויה כתיקונה ונפל בה דיו יכול ליטלו, דהדיו אינו מבטל האות. והרא"ש פליג עליה וס"ל דלא סגי בגרירת הטיפה כיון שהטיפה ביטלה את הכתב הראשון, דהואיל ונפסל הוי כאילו נמחקה האות ועתה כתובה ע"י ח"ת. וא"כ לשיטתו גם במ"ם שנסתמה לא סגי לגרור החרטום אלא צריך למחוק כולה?

**הגט פשוטי** (סי' קכ"ה ס"ק ל"ח) מתיר את קושיית הרד"ך - שלדעת הרא"ש כיון שמוחק הטיפה ומקצת האות עד שיפסיד צורת המ"ם וחוזר ומשלימה ע"י כתיבה סגי כיון שעשה מעשה בגוף האות לא הוי ח"ת. וכן בנפילת טיפה על האות אמנם לא סגי

ב. ר' דוד כהן בן דורו של הרלב"ח - נפטר בשנת רפ"ח - 1528 למנינם.  
ג. לר' משה בן חביב נצר לר' יעקב ור' לוי בן חביב נפטר בשנת תנ"ו - 1696 למנינם.



והמחמיר תבוא עליו ברכה (משנת הסופר סי' ח' ס"ק כ"ח).

2) אות שנכתבת בשתי כתיבות ונפסלה כתיבה ראשונה -

**בשו"ע** (סי' ל"ב סע' י"ח) אם נגע פני האל"ף בפנים בגג שתחתיה פסול אלא יגרור כל מה שנעשה בפיסול ויחזור ויכתבו.

**וב' המ"ב** (ס"ק פ"ט) - וכן בנדבך יו"ד שעל האל"ף בגג שתחתיו צריך לגרור כל היו"ד ולכותבו מחדש. ויש מחמירים בנדבך יו"ד העליון בעת הכתיבה לגרור כל האל"ף עבור זה כי ממילא נכתב אח"כ שאר האות בפסול ע"ז. אך בדיעבד צ"ע אם יש להחמיר בזה.

**דעת המ"ב** שהיא הדעה הראשונה ס"ל שכיון שאות א' נעשית בשתי כתיבות ע"כ סגי במחיקת היו"ד העליונה וא"צ למחוק כל ה-אל"ף.

**ובמשנת הסת"ם** - (פרק י' הע' קכ"ז) ביאר שהבאה"ל ס"ל דמה שאמרו שצריך למחוק כ"מ שנעשה בפיסול היינו דוקא ברי"ש שעשאה כמין דל"ת דשם פסול שייך בכל האות. ולא שהפסול מתפשט אלא שהכתיבה גופא היא בפסול כיון שנכתב במעשה אחד בפסול. אך ב-אל"ף שיו"ד העליונה פסולה ולא שאר האות דאין חסרון בצורת שאר חלקי האות וגם ל"א שהפסול מתפשט בכל האות ע"כ סגי לגרור היו"ד העליונה בלבד.

**והיש מחמירים** - הוא הפמ"ג שמבאר את המ"א שכ' (ס"ק ל') על דברי השו"ע כל מה שנעשה בפיסול היינו כל מה שכתב באותו אות אחר שנעשה הנגיעה.

**וביאר הפמ"ג** (בא"א ס"ק ל') דקדק מילת כל משמע אם יו"ד עליונה נדבקה

בקו אמצעי והשלים האל"ף צריך לגרור כל האל"ף דמהפיסול ואילך צריך לגרור.

**ובן פסק בגר"ז** (סי' ל"ב סע' כ"ו) וז"ל, ומ"מ כל מה שכ' באותו אות אחר שנעשה בה הפיסול צריך לגרורו ולכתבו מחדש אע"פ שלא נכתב בכתיבה אחת עם הפסול כגון יו"ד העליונה של האל"ף שהיא נוגעת בגג שתחתיה וכו' צריך לגרור כל הגג והיו"ד שתחתיה ולכתבה מחדש.

**למסקנה** - אות שנכתבת בשתי כתיבות ונפסלה כתיבה ראשונה - יש למחוק כל מה שנעשה אחר הפיסול ולכותבו מחדש דכן היא הסכמת הפוסקים כדעת הפמ"ג (משה"ס סי' ח' ס"ק ז', קו"י או' ק"ד דאין לזוז מדברי הפוסקים הנ"ל, י"ש פי"ב סע' ט"ו).

3) כתב חצי אות ונפסלה ע"י טיפה או כתיבה פסולה וגרר הפסול ומסיים בכתיבה -

**המ"ב** - (ס"ק ס"ז) הביא בזה מחלוקת הרד"ך והב"י ורמ"א באבה"ע.

**הרד"ך** - הו"י ח"ת, דכיון שנפסלה חצי האות הראשונה א"כ נתבטל ממנה שם כתיבה ול"מ אף אם יסיימה בכתיבה אלא צריך למחוק כל חצי האות הראשונה שנפסלה ולכתוב מחדש.

**ב"י ורמ"א** - הב"י באבה"ע"ז (סי' קכ"ה סע' ח') הביא את דברי תרומת הדשן בסי' רכ"ח דכל ח"ת דפסלי הגאונים ע"י מחיקה לא כתבו אלא שע"י מחיקה לבדה נתקן האות מקלקלו. אבל היכא שעדיין צריך לכתוב ולהוסיף על המחיקה לישוויה אות בכה"ג לא נפסל משום ח"ת.

**דהיינו** - שכיון שאחר שמחק הטיפה צריך עדיין לגמור האות ע"י כתיבה חל

שם כתיבה על כל האות וכשר. וכ"פ הד"מ שם (אות ח') דאפ' לכתחילה יש להכשיר.

**הבאה"ל** (סע' י"ח ד"ה ונסתמה) הביא את הט"ז באבה"ע שכתב שדוקא שנסתמה ה-מ"ם אחר שנגמר צריך לגרור החרטום אבל אם סתם המ"ם קודם הגמר דהיינו שהתחיל לכתוב את החרטום מלמטה ומיד נגע במושב ועוד לא עשה את ראש החרטום (דהיינו ראש ה-ו"א') בזה יכול לגרור הסתימה כיון שעדיין צריך לכתוב ה-יו"ד (ראש החרטום הוא נקרא יו"ד או ראש הו"א') והו"ל גמר האות בכתיבה.

**דהיינו** - שדעת הט"ז כדעת הב"י ורמ"א שאין ח"ת בחצי אות כיון שמסיים האות בכתיבה. וסיים הבאה"ל ונראה דלפי דעת הרד"ך שכתבנו בס"ק ס"ז גם בזה יש להחמיר.

**ולכאורה** - מאי שנא שבמ"ם שנסתמה לאחר שסיים החרטום לא חשש לדעת הרד"ך (סע' 1) ואילו במ"ם שנסתמה קודם שסיים האות חשש לדעת הרד"ך שיש ח"ת בחצי אות?

**בשאלת משה** (שיעור ד' סע' כ"ה) כתב ליישב דהנה דעת הסמ"ק שהבאנו לעיל (מצוה קנ"ג) שכשנפלה טיפה קודם שגמר האות יש למחוק הכל דמחיקת הטיפה הוי ח"ת. אבל אם כבר היתה עשויה כתיקונה ונפל בה דיו יכול ליטלו.

**ולפי"ז** אפשר לבאר את דעת המ"ב - שבמקרה של השו"ע במ"ם שנסתמה בסיום הכתיבה ס"ל שהאות נכתבה בכשרות דקודם גמר צורת המ"ם ורק אח"כ נסתמה וא"כ לדעת הסמ"ק בגרירת הדבק סגי.

**אך** כיון שהרא"ש חולק על הסמ"ק וס"ל

דאף בכה"ג הוי ח"ת ע"כ יש לבטל האות מצורתו ולכן המ"ב לא חשש לרד"ך כיון שיש את שיטת הסמ"ק שמיקל ולכן סגי בגרירת החרטום. אך במקרה של הט"ז שהאות עדיין לא נסתיימה כתיבתה דעת הסמ"ק לפסול וצריך לגרור הכל וכדעת הרד"ך ולכן כאן חשש לרד"ך שגם הסמ"ק ס"ל כוותיה.

**הסמ"ק** - (מצוה קפ"ד) בדיני גט כ' וז"ל, וכתב ולא וחקק מכאן שאם לא נעשה האות כתיקנה כגון מדל"ת - ה"א, אין למחוק לקוצו של ה"א, לתקנה לאות דל"ת. אבל אם נפל דיו אחר שנעשה האות כתיקנה אין לחוש בזה, עכ"ל.

**דהיינו** - שאם כתב דל"ת ובטעות עשה לה רגל ונראית כה"א אסור למחוק רק את רגל הה"א דהוי ח"ת.

**ולכאורה** מדוע הרי סיים את האות בכשרות וכפי שכתב לעיל (מצוה קנ"ג), וא"כ מדוע אינו יכול למחוק רגל הה"א?

**הגט פשוט** (שם ס"ק ל"ב) מחלק בין שני המקרים שבהל' תפילין (מצוה קנ"ג) הסמ"ק מדבר על נפילת טיפה שנפלה מעצמה בלי כוונת כתיבה ולכן אינה מבטלת כשרות האות. אך בהל' גט שעשה רגל הה"א ע"י כתיבה ולכן אינה מבטלת כשרות האות אך בהל' גט שעשה רגל הה"א ע"י כתיבה אינו יכול למחוק רגל הה"א דהוי ח"ת. והכי דייק לשון הסמ"ק שסיים אבל אם נפל דיו משמע שמחלק בין נפילת טיפה לכתיבה. וא"כ לפי"ז גם במ"ם שנסתמה אמנם עשה הסתימה ע"י הקולמוס אך שלא בכונת כתיבה אלא נמשכה ידו ונסתמה והוי כנפילת טיפה וסגי בגרירת הטיפה לדעתו ולרא"ש יש לגרור כל החרטום וכדלעיל.

**אלא** שיש לפקפק ולומר דלא דמי ל-מ"ם פתוחה דהתם כיון שצורת נוי"ן שבה נעשה בהכשר כיון שגרד החרטום שנדבק וכתבו כשר, אבל גבי רי"ש כעין דל"ת שבין הגג ובין הירך נעשו בפיסול אפשר דלא סגי בגרידת אחד מהם וצריך שיגרוד את כולה והכי נקטינן, עכ"ל. וכ"פ בשו"ע סע' י"ח.

**ובהסבר** דברי השו"ע שבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול הביא המ"ב (ס"ק ע"ה) את דברי הט"ז (ס"ק י"ז) שביאר שבפעם אחת נכתב הכל בפיסול [בכתב ועלי"ש עושים ה-ד' עם זוית מאחור בפעם אחת] לאפוקי מ-מ"ם פתוחה שנכתבת בשתי כתיבות ולכן די בגרירת החרטום, שבו נעשה הפסול.

**ובהג"ה רע"א** - הקשה דמ"ש רי"ש שעשאה כדל"ת מח"ת בחצי אות דכיון שגומר האות בכתיבה מכשירינן, א"כ ה"ה הכא אם יגרור הרגל, הרי הגג נשאר כטיוט וח"ת וכשישלים האות בכתיבה ליתכשר בהכי? ונשאר בצ"ע.

**בגידולי הקדש** - (כלל ה' או' ה') הביא את תירוצו הגט פשוט (קכ"ה ס"ק ל"ח) שבח"ת בחצי אות החלק הראשון נעשה ע"י טיוט וטיפה ולא שייך עליו שם כתב לכן כשגומר האות ע"י כתיבה חל שם כתב על כל האות וכשר.

**משא"כ** כשגמר כל האות בפסול כמו ברי"ש שעשאה כ-דל"ת וכן ה-ו"ו של המ"ם פתוחה הרי חל על כולו שם כתב פסול ואין לחלוק האות לחלקים וכולו פסול בשוה ולכן כל מה שישאיר ממנו נשאר בפסול וע"כ בעי לגרור כולו.

**בשבט** הלוי (ח"ה ס"י) כ' ליישב את קושית רע"א דהנה בשו"ע כ' שבמ"ם יגרור החרטום אך ברי"ש שעשאה כ-דל"ת יש

**הרע"א** (תניינא סי' ל"ו) - כ' לחלק בדעת הסמ"ק בין נפילת טיפה שלא נשתנה לאות אחרת בזה די בגרירת הטיפה.

**אך** כשע"י הטיפה השתנה לאות אחרת כגון מדל"ת לה"א הוי גרירת הטיפה ח"ת א"כ לפי"ז קשה דעת המ"ב שכתב (בס"ק ע"א) וז"ל ונסתמה - והוי כמ"ם סתום - דהיינו שכאן נשתנה לאות אחרת ובכה"ג לדעת הסמ"ק נטילת הטיפה הוי ח"ת והדרא קושיה לדוכתא מדוע לא חשש לדעת הרד"ך?

**וצ"ל** שהמ"ב ס"ל שאמנם לדעת הסמ"ק (לשיטת רע"א) גרירת הטיפה הוי ח"ת אך עדיין א"צ לגרור כל האות אלא סגי לבטל צורתה ע"י מחיקת החרטום ולכן כיון שהסמ"ק ג"כ מיקל בדין זה לא חשש לרד"ך וכדלעיל (משנת הסת"ם פרק י' הע' קי"ח בסופה ע"ש).

**למסקנה** - לדעת הרד"ך יש ח"ת בחצי אות ויש למחוק כ"מ שכתב קודם נפילת הטיפה. לדעת הב"י והרמ"א אין ח"ת בחצי אות כיון שגומר האות ע"י כתיבה.

**ודעת** המ"ב להחמיר כהרד"ך. וכ"כ בקו"י (שם או' פ') ולענין דינא לכתחילה יש לחוש לדברי האוסרים ובדיעבד אם כבר נעשה כך יש להכשיר. וכ"פ במק"מ (ס"ק ע') וכ"פ ב"ש (פי"ב ס"ט) שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

(4) אות שנכתבה בכתיבה אחת בפסול -

**הב"י** - אחרי שהסכים לד' המהרלב"ח כ' בהמשך דבריו וז"ל, ולפי"ז (שב-מ"ם סגי בגרירת החרטום) אם עשה רי"ש כעין דל"ת יגרור הירך לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כעין רי"ש ושפיר דמי דמאחר שביטל צורת האות לא הוי ח"ת.

5) האריך גג ה-כ"ף פשוטה ונראית כ-רי"ש. כ' מהר"י הלוי שצריך למחוק כל הגג אפ' במילת אלקין, אך יזהר שלא ימחק הרגל.

**ולכאורה** כ"ף פשוטה נכתבת בכתיבה אחת בפסול וצריך למחוק כולה?

**ותירץ** ביד אפרים דכיון שבשעת כתיבה היה בידו למשוך רגל ה-כ"ף פשוטה שיהא כפלים מהגג א"כ בשעה שמשך הרגל היה בכשרות וע"כ א"צ למחוקו כולו. ולפי"ז אם אין מקום למשוך הרגל צריך למחוק כולו? וצ"ע כ"כ ביד אפרים.

**ובלשכ"ה** (סי' ח' ס"ק י') תירץ דאפ' במקום שאין אפשר למשוך מ"מ הרי ראויה היא לעשות ממנה כ"ף פשוטה ויש כאן מקצת אות.

**ובגה"ק** (סי' ל"ב ס"ק כ"ו) הקשה דלסברת היד אפרים שכיון שבידו למשכה מיקרי נכתב בכשרות א"כ גם ב-רי"ש שעשאה כ-דל"ת נימא שבידו לעגל הזוית ולא נימא שנכתב בפסול? וי"ל דהתם ניכר מעשה דל"ת בפועל ושם עשיה בפסול עליה וההוספה היא כפנים חדשות באו לה. אך בכ"ף פשוטה לא עשה מעשה רי"ש בפועל דהרי דרך כל כ"ף פשוטה שנכתבת תחילה כ-רי"ש ומושך והולך הרגל לעשותה ארוכה יותר ולכן אף כשלא האריך מיקרי נכתב בכשרות.

**למסקנה** - בשם אלקין ימחקו הגג עד שלא תשאר רק צורת ו"ו ויתחיל הגרירה מימין לשמאל כדי שלא יהא צורת אות ע"י ח"ת כשיגרור משמאל ויקבל צורתו הראויה]. אך באות חול ראוי להחמיר ולמחוק כולה (באה"ל ד"ה ורי"ש שעשאה כמין דל"ת).

6) אות שנכתבה בכשרות ואח"כ נפסלה צורתה ע"י כתיבה פסולה - ע"י מה

להחמיר ולומר דלא סגי שיגרור הירך או הגג משום דבין הגג ובין הירך נעשו בפסול. וצ"ב מהו הלשון שנקט יש להחמיר?

**אלא** שבאמת זה רק חומרא ולא מעיקר הדין! והטעם - דאם באות אחת הוא מעיקר הדין דאוריתא שצריך לגרור כולו ול"מ גמרו בהכשר כיון שאין אנו הולכים אחר גמר האות, א"כ מה יושיענו ב-מ"ם פתוחה שהיא שתי כתיבות נ' ו-ו'. דהלא אין דנים על נו"ן אלא על מ"ם. וה-נו"ן הוא התחלה בעלמא אך מכל מקום ה-מ"ם היא אות אחת ויחידה שלימה כמות שהיא וא"כ היה צריך לגרור את כולה?

**וא"כ** לכאורה יש כאן ב' דרכים - או בשניהם לגרור כל האות או שבשניהם ניזל בתר גמר האות. וע"כ הכריע המחבר שודאי מעיקר הדין גם בדל"ת סגי שיגמור בהכשר כמו ב-מ"ם.

**אלא** דבמ"ם לא החמיר גם לכתחילה כיון שניכר ההתחלה והגמר דהרי הם בצורת אותיות נפרדות, משא"כ בדל"ת שנכתבה בפעם אחד ובגולם אחד ולא ניכר בה אם התחיל כתיבה מלמעלה או מלמטה. ע"כ יש להחמיר ולגרור כולה.

**וכן** בח"ת בחצי אות כיון שמעיקר הדין אזלינן בתר גמר האות ע"כ כשגומר בכתיבה כשר.

**למסקנה** - אות שנכתבה בכתיבה אחת בפסול יש לגרור את כולה.

**ובקול יעקב** (או' פ"ח הראשון) כתב שהיכא דלא אפשר יש לסמוך על המנהג שמבטלים צורתו. אבל כל הירא וחרד אל דבר ה' לא יזוז מדברי מרן והאחרונים שכתבו שצריך לגרור כל הנכתב בפסול, ע"ש.

## בענין דיבוקים

(8) בשו"ע סע' י"ח איתא שאם נגע פני האל"ף בגג שתחתיה פסול ואין תקנה בגרירה להפרידה אלא יגרור כ"מ שנעשה בפסול.

**ובמ"ב** (ס"ק צ') ביאר את דברי השו"ע דמיירי שהיו"ד נעשה קו משוך בשוה דהיינו שכולו נעשה כגוש אחד בלי היכר ראש ורגל.

**ובבאה"ל** (שם ד"ה או פני האלף) כ' עי' במ"א דדוקא אם נדבק עצם היו"ד להאל"ף, משא"כ אם רק נגע עוקצה השמאלית של היו"ד להאל"ף כשר, דהא אפ' בלא הקוצה מיקרי יו"ד. דהיינו כיון שהקוץ ביו"ד האל"ף אינו לעיכובא א"כ אע"פ שכשהוא נוגע ה"ה כאילו אינו. אך אין זה מעכב לענין תיקון שיכול להפרידו. ולא הוי ח"ת.

ודנו הפוסקים מה הדין כשיו"ד האל"ף נוגע לא ע"י קוץ אלא שהיו"ד עצמו נוגע בקצהו לגג.

**בשבה"ל** (ח"ו סי' ו') דייק מלשון המ"א דדוקא בקוץ שרי להפריד אך אם נגע בגוף ביו"ד אפ' בזוית חדה שלה פסול.

**וב"מ** מהחלקת מחוקק (אבה"ע סי' קכ"ה) שכ' שם על דברי הרמ"א - 'היה קוצו של יו"ד שעל האל"ף נוגע גם מלפניו כשר'.

**ותמה** עליו הח"מ (ס"ק ל"א) דזה סותר לאו"ח סע' י"ח שבסת"ם פסול?

**ולכאורה** מאי קשיא הא באו"ח מיירי שיו"ד האל"ף נעשה קו משוך בשוה?

**אלא** צ"ל שהח"מ הבין בפשיטות שגם באו"ח מיירי שנגע היו"ד בדקות ע"י קוץ ואפ"ה פסול.

שבארנו בסעיף 1 גבי מ"ם פתוחה שה-נו"ן כיון שנכתבה בכשרות א"צ למוחקה ורק הכתיבה הפסולה יש למחוק וה"ה כאן יש למחוק הכתיבה הפסולה ולבטל את האות מצורתה. וכן כתב הבאה"ל (סע' י"ח ד"ה כל החרטום) וז"ל נראה לי פשוט דדוקא שנדבק בעת כתיבת החרטום דהחרטום נעשה בפסול, אבל אם נדבק לאחר הכתיבה א"צ לזה דוקא גרירת החרטום. דה"ה דיכול לגרור מה-נו"ן עד שיבטלנו מצורת אות.

**למסקנה** - מבטלה מצורתה וחוזר וגומר כתיבתה.

(7) אות שנכתבה בכשרות ואח"כ נפלה טיפה ונשתנית צורת האות - כ' המ"ב (ס"ק ס"ז) על דברי השו"ע בסע' י"ז שכשנפלה טיפה על אות ואינה ניכרת האות אין תקנה לגרור הדיו. כ' המ"ב אלא יגרור ג"כ קצת מהאות עד שלא ישאר צורתו עליו ואח"כ יתקננו.

**וב' בשעה"צ** (ס"ק ע"ב) דזה נלמד מסע' י"ח. דהיינו במ"ם פתוחה שה-נו"ן נכתב בכשרות א"צ למוחקו אלא רק את החרטום.

**אך** הב"ח (סע' י"ח עמ' קמ"א) כ' וז"ל, ולענין הלכה נקטינן כהרא"ש וסה"ת דבנפלה טיפת דיו על האות אפ' כבר נגמרה פסול וצריך לגרור כולה כמו ברי"ש שעשאה דל"ת. אך במ"ם א"צ למחוק כולה אלא נוטל החרטום בלבד וחוזרין וכותבין וכשר וכן נהגו, ע"ש.

**למסקנה** - יש לבטל צורת האות ולחזור ולכתוב מחדש.

**אך** בקו"י (או" פ"ח השני) הביא את דעת הב"ח ושכ"כ קסת הסופר (סי' ח' סע' ה') והסיק דיש להחמיר לכתחילה.

נעשתה לאחר כתיבה יש יותר מקום להקל וכדעת הסמ"ק.

**בנגיעה עבה** - לכו"ע פסול משום שינוי צורה.

9) איתא בירושלמי (פ' היה קורא ה"ג) עירב האותיות אית תני כשר ואית תני פסול. מ"ד כשר מלמטה ומ"ד פסול מלמעלה כגון ארצנו ותפארתנו אבל ארצך תפארתך צריכא.

**והרשב"א** (בתשובה ח"א סי' תרי"א) פי' שלמעלה פסול לפי שער שלא

נעשית אות נפסלה צורתה והילכך אם בא לגרוד ה"ז כח"ת שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גורדו. אבל כשנדבקו למטה נ"ו של ארצנו תפארתנו אחר שנגמרה צורת האות הוא שנדבקה ומתחילתה כשרה היתה ואם בא עכשיו לגרדה אין זה כח"ת והילכך אפ' אינו גורד, כל שהוא יכול לגרוד כשר וכדרי"ז דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

**אבל** ארצך תפארתך שהכ"ף דבוקה באמצעית רגלה עם התי"ו צריכא כלומר ספק. דאיכא למימר דאף היא אינה אות עד שיגמר רגל האות שבה לגמרי. ואיכא למימר דינו כלמטה וכשר, עכ"ל.

**המרדכי** (סי' תתקנ"ב) כ' דטעם הירושלמי דכשנדבק הו"ל כאילו ניטל הנדבק, הלכך כשנדבק למטה אפ' אם ניטל מהירך עדיין נשאר כשיעור אות קטנה.

**אבל** למעלה אם ניטל כלל פסול הילכך פסול נמי בדבקותו.

**עכ"פ** חזינן מהירושלמי שדיבוק קודם גמר האות פסול, ואילו בגמר האות כשר וא"צ אפ' לגרוד.

**כ' הב"י** בשם המרדכי אמנם בתלמודינו לא מפליג בין נוגע למטה או למעלה ופוסל

**והבית שמואל** (שם ס"ק כ"ח) יישב את קושית הח"מ - שבאבה"ע מיירי שהכפיפה של הו"ד בצד שמאל נוגע (היינו הקוץ) ולא הו"ד גופיה.

**משא"כ** באו"ח מיירי שהו"ד עצמו נוגע ולכן פסול.

**עכ"פ** חזינן שכשהו"ד עצמה נוגעת לב"ש פסול. ולח"מ אפ' קוץ הו"ד שנוגע פסול.

**ולעומתו ביריעות שלמה** (ח"ג אות א' סע' ב') כ' דיש מכשירים והביא ראיה ממשנת סופרים אות ש' שכתב וז"ל אם נגעו הראשין זה בזה אפ' כחוט השערה פסול. ולענין תיקון עי' בספר משנת אברהם שכ' דרוב הפוסקים סוברים דמהני בזה גרירה דלא מיקרי נשתנית צורתה עי"ז ורק החסרון משום שאינו מ"ג ולכך מהני גרירה אח"כ, עכ"ל.

**ומדיוק** לשונו שכתב נגעו הראשין משמע שהו"ד עצמה נגעה [ב-ש' וה"ה ב-א', ע' וכדומה], ואפ"ה מהני תיקון.

**וכן יש לצרף** דעת המאירי להקל בנגיעת אות לעצמה וכ' שכ"מ ברמב"ם שכל שלא נשתנית האות מצורתה כשרה, וכן בשאילת משה (שיעור ט"ז) כ' דמהני גרירה בנגיעה דקה. וכ"כ הקו"י או' ק"ח.

**למסקנה** - כשקוץ נוגע בשני אברי האות לכו"ע מותר להפריד. וכן כשקו דיו דק מחבר בין הראשים מותר להפריד שהפסול הוא רק מדין כתיבה תמה שאינו מוקף גויל.

**כשיו"די** האות או ראשי האותיות (ש, ע, פ וכדומה) נוגעים בעצמם בדקות - מחלוקת הפוסקים כדלעיל: וכשהנגיעה

**החלקת מחוקק** (סי' קכ"ה סס"ק ט') כ' ונ"ל דהכל תלוי בקריאת התינוק ואין חילוק בין נגיעה קצת לנגיעה כל עובי האות.

**וכ"כ הפר"ח** על הב"ח וז"ל וליתא דהיינו דוקא כשנשתנה צורת האות ע"י הדביקות. אבל כשלא נשתנה צורת האות יגרור ושר"ד, וכ"כ בנתיב חיים.

**למסקנה** - כשנדבק כל אורך האות יש פוסלים ויש מקילים לתקן ע"י תינוק. ובשאלת משה (עמ' קע"ג) כ' שבשעת כתיבה יש להחמיר. אך לאחר כתיבה כיון שהסמ"ק מיקל יש להתיר לגרור מטעם ספק ספיקא - שמא כהמקילים ע"י תינוק ושמא כהסמ"ק שמתיר לגרור הטיפה לאחר שהאות נעשית בהכשר. אך כ' שאינו כשר לכתחילה.

11. כ' הקול יעקב (סי' רע"ד או' י"ב) וז"ל, ואם כתב ב' או כ' או ק' או ר' וכיוצא, תחת ה' או ו' או תחת רגל ה-ק' וכיו"ב, כך שנוגעת רגל האות העליונה בגג האות התחתונה, או אפ' לא כ' כי אם הקו העליון של ה-ב' או ה-כ' תחת ה-ה' או ו' צריך לתקן. ולא די בהפרדת הדיבוק בלבד ובתו"מ יש בהם שלכס"ד אם כתב אחריו. כי אם נדבק רגל ה-ה' לצד ימין של קו ה-ב' או ה-כ' ידמה לבית ארוכה. ואם לצד שמאל ידמה ל-ל', וכן רגל ה-ק' אם נדבק לצד שמאל ידמה ל-ל'. וכן כיו"ב צריך להשגיח בנגיעת האותיות משיטה זו לשיטה שתחתיה מפני שאותיות ארוכות הם כשרים. ונ"ל דהכל לפי ראות עיני המורה והבקי בדיני צורת האותיות להבחין אם נשתנית צורתן, ע"ש.

**ועי' בשערי אפרים** (שער ה' סע' י"ט) שכ' וז"ל - ואם רגל ה-ה' או ה-ו' נוגע באות שבשורה שאחריה (פי' תחתיה כדמוכח

בכל ענין. וכ"פ בס' התרומה והג"מ והאגור וכן נראה שהוא דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלא הזכירו הירושלמי הזה כלל וכן הלכה.

**ובשו"ע** - כ' שאותיות שנדבקו בין קודם שתגמר בין אחר שנגמרה פסול - דהיינו שגם אחר גמר האות אם נדבק פסול ול"א כל הראוי לבילה.

**וב'** עוד ואם גרר והפרידה כשר - וזה ג"כ דלא כהירושלמי שלמעלה ל"מ גרירה.

**אמנם הבאה"ל** (ד"ה ואם גרר והפרידה) הביא בשם הגר"א ושערי אפרים דאין להקל לגרור אם נדבק קודם גמר האות רק בתו"מ דכדיעבד דמי משום שלכס"ד.

**אבל** בס"ת או בתו"מ כשלא המשיך ל"מ גרירת הדביקות לבד.

**המק"מ** (ס"ק פ"ח) כ' שהדבר שמואל העיד שבמדינות אלו (היה מאיטליה) מקילין כהשו"ע והכי קי"ל.

10) כ' הב"ח (אבה"ע סי' קכ"ה ס"ק ו') וז"ל פירוש - אע"פ ד-ב' אותיות דבוקות מותר לגרר ואינו נקרא ח"ת היינו משום דכל אותן ב' אותיות ניכרות היטב אף לאחר דיבוקן.

**אבל** בנפלה טיפת דיו על האות ואינה ניכרת הו"ל ח"ת.

**ולפי"ז** נראה דאף בדבוקות אין לגרור אלא בנגיעה קצת בדיו מועט והאותיות ניכרות היטב כאו"א. אבל בדבוקות ממש כל גובהו של אות הו"ל נמי ח"ת. וכ"פ בשערי אפרים (שער ה' סע' ט'). ושם מצויר שהיו"ד התחתונה של האלף מחוברת כולה לעקב ה-ב' שאחריה.

מהמשך דבריו) כגון באמצע גג ה-ב' או ה-ד' וכדומה דינו שא"צ להוציא ס"ת אחרת ומ"מ צריך לתקן ולהפריד הדיבוק.

דהיינו שבכה"ג שהאות נוגעת באמצע הגג לא הוי שינוי צורה.

**ובביה"ם** (עמ' קל"א ד"ה צורתו עליה) כ' בסוף הדיבור שאם סוף ה-ך' נעשה דק מאד וכשמכסים רגל ה-ד' שתחתיו ומראים לתינוק וקוראו כדין בזה נראה להקל דשרי להפריד, ע"כ.





## מנורה

## תיקון חק תוכות ודיבוקים

## גדרים

## רנא

כללי תיקון האותיות			
אופן התיקון	דוגמאות	המקרה	באמצע כתיבת האות
השניה הכתיבה והוזר וכותבה. אבל הראשונה שנכתבה במשרות אי"צ למוחקקה. צרף למחוק כ"מ שנכתב לאחר הפסול. אי"כ יכול לתקן עי"י חוספת דינ. רד"ך – פסול. בי"י ורמ"א – כשר. ובבאה"ל כי' לחממיר כרד"ך.	א. מ"ם פתוחה שכשמשך החרטום נדבק למוטבה (שר"ע סעי' י"ח). ב. ג' שכשכתב רגלו נדבקה לגופה (מ"ב ס"ק ע"ה). ג. ז' שמשך רגלה כ-ני"ן פשוטה (מ"ב ס"ק ס"ח). ד. ו' ו-ק' שרגל שמאל גנעו לגנן (שר"ע סעי' י"ח). א. א' שכתב קי"ד העליונה וכשמשך גנה נדבקה הי"ד (מ"ב ס"ק פ"ט וכדעת הפמ"ג). ב. ז' שהאריך ראשה כג ה-ה' ואח"כ כתב הרגל. א. מ"י שכתב ה-ני"ן והתחיל החרטום מלמטה ונדבק ועדיין לא עשה את ראש החרטום (באה"ל ד"ה ונסתמה). ב. כתב ג ה-ה' ונפלה טיפה בצד שמאל וגרר הטיפה והשלים ירד ה-ד'. ג. א' שעשה קי"ד העליונה וכשמשך חג נדבקה וגרר הדבוק וסיים רגל התחתונה.	1. אות שנכתבה בשתי כתיבות ונפסלה כתיבה שניה בעת הכתיבה. 2. אות שנכתבה בשתי כתיבות ונפסלה כתיבה ראשונה. 3. כתב חצי אות ונפסלה (עי"י טיפה וכדומה) וגרר הפסול ובא לסיים הכתיבה. 4. אות שנכתבה בכתובה אחת בפסול. 5. האריך ג ה-ד' ורואית כ-ר'.	
באות חול – מוחק כולה. באות מהשם – מוחק גנה. גורר הפסול ומבטל האות מצורתה ומשלימה בכשרות.	א. צרף וכתב ד' ואח"כ עשאה ה' (מ"ב ס"ק ס"ח). ב. צרף וכתב ר' ואח"כ עשאה ד' או ת' (באה"ל ד"ה משום). ג. כתב מ"ם פתוחה ואח"כ נדבקה (באה"ל ד"ה כל החרטום). כתב ו' ואח"כ הוסיף כגוף ה-ע' (כ"י בשם ר' יהודה בן הרא"ש).	6. אות שנכתבה ואח"כ בכשרות צורתה עי"י נפסלה פסולה. 7. כנ"ל אך נפסלה עי"י טיפה.	
המ"ב ס"ל כנ"ל (מקרה 6). הקו"י מחמיר לכתחילה כהב"ח ומכשיר בדיעבד.			

דיברוקים				
אופן התיקון		דוגמאות	המקרה	אות
א. קוץ שנוגע מותר להפריד לכ"ו. ב. הראשים עצמם נוגעים – יש פוסלים ויש מקילים להפריד בדיעבד בתו"מ כשהמשך. בד"כ אפשר להפריד כיון שלא השתנה צורת האות. ימחק כל האות השניה ויבטל הראשונה מצורתה.  יש פוסלים משום שינוי צורה. ויש מכשירים ע"י תיגוק.  צריך לגרור עד שיפסול כל האות מאלה שנדבקו ויכתבם מחדש (קו"י ס"ק צ"ג) וכ"ז לפמ"ג שאין שלכס"ד בתצי אות אד לדעת האבני"ז (או"ח סי' ט) יש לגרור כל האות השניה ולבטל הראשונה מצורתה.  גרירת הדיבוק הוי ח"ת דשתנית לאות אחרת. אא"כ נעשה באמצע חגג או בדיבוק דק.		א. אי שנוגעת בקצה ראש היר"ד לגגה (באה"ל די"ה או פג). ב. ש"י, ע"י, ט"י, פ"י, צ"י שנגעו ראשיהם זה לזה.	8. אות שדבקה לעצמה ע"י קו שמחבר בין שני אברי האות או שהאברים עצמם נוגעים זה בזה. 9. דיבוק דק.	שדבקה לעצמה (חוץ מ-ה' ו-ק')
		א. נ"ו-י' שדבקה במושב ונדמה ל-ט"י (מ"ב ס"ק פ'). ב. ע"י שדבקה מאחוריה למטה עם אות ו' או ז' או כף פשוטה או רי"ש ונראה כ-ש"י (קו"י או"י צ"ד).	10. דיבוק עבה. 11. כל אורד האות.	שתי אותיות שדבקה
		א. מושב ה-ב' נוגע כולו ביו"ד התחתונה של ה-א' (ב"ח). ב. רגל ה-ת' שנוגעת כולה ב-ד' שאחריה.	12. כל עובי הגין או המושבות.	
		א. ד' שנוגעת לגג של ב' או ד' של ב' או ר' מצד ימין ונראית כ-כ' או ב'. ב. רגל ה-ק' שנוגעת בצד שמאל של אות ב' או כ' ונראית כ-ל' (קו"י סי"י ועד ס"ק י"ב).	13. אות פשוטה שדבקה לגג אות שמתחתיה.	

הרב שרון שרפי

## בגדר דיני הדפנות בסוכה

- (א) הצעת הסוגיא (סוכה ו: וז' הערות ביסוד הסוגיא  
(ב) יסוד מרן רי"ז הלוי זצ"ל וביאור שיטת הרמב"ם  
(ג) ב' תמיהות ביסוד דברי הגרי"ז  
(ד) ב' הערות נוספות בפשט דברי הגמרא  
(ה) סתירה בדברי הרמ"א (תרל"ה, א)  
(ו) למה אין עוברים ב'בל תוסיף' אם מוסיף לסוכה דופן רביעית  
(ז) הסכך - הוא היוצר 'שם סוכה', הדפנות - הם הלכה בדיוור הסוכה  
(ח) שני מערכות פסוקים בתורה ביחס לדפנות:  
[א] "בסוכות" - המלמד על מנין הדפנות  
[ב] "תשבו כעין תדורו" - המלמד על אופן העמדת הדפנות 'כעין בית'  
(ט) ביאור כללות הסוגיא - ומקור דברי מרן הגרי"ז

שצריך שלושה דפנות שלימות ורק ברביעית  
סגי בטפח.

**הערה א - בברייתא מפורש שלדופן  
השלישית מספיק טפח, וא"כ מדוע  
הגמרא הצריכה יותר מכך**

ובגמ' שם ז. איתא, אמר רבא ואינה ניתרת  
אלא בצורת הפתח. ופירש"י, דטפח  
ששנינו בברייתא שמתיר בדופן השלישית,  
אינו מתיר אא"כ עשאו לאותו טפח צורת  
הפתח על פני כל הדופן כולו.

**ולכאורה קשה**, דמנא ליה לרבא הא, שהרי  
בברייתא מפורש שבדופן  
השלישית מספיק טפח בכדי להכשיר את  
הסוכה, ולא נזכר דבר מדין צורת הפתח,  
ומשמע שאין צריך, ואיך רבא פליג אברייתא.

ובן איתא שם דעת ר' סימון וריב"ל, דאותו  
טפח עושה אותו שוחק (דהוי טפח  
ומשהו) ומעמידו בפחות מג' טפחים סמוך  
לדופן, וכל פחות מג' כלבוד דמי. ופירש"י,

## (א) הצעת הסוגיא (סוכה ו:)

**גמרא סוכה (ו:)** ת"ר - שתיים כהלכתן  
ושלישית אפי' טפח, רבי שמעון  
אומר שלוש כהלכתן ורביעית אפי' טפח.  
במאי קמיפלגי, רבנן סברי יש אם למסורת  
(כמו שכתב משה בספר תורה היא האם  
והעיקר ולא כמו שהוא נקרא, רש"י) בסכת  
בסכת בסוכות הרי כאן ארבע (ג' פעמים  
נכתב סכות בתורה חד מלא ותרין חסרין,  
וסכת-חד משמע-רש"י) דל חד לגופיה (פסוק  
הנאמר הראשון אינו לדרשה אלא למשמעות,  
רש"י) פשו להו תלתא שתיים כהלכתן ואתאי  
הלכתא וגרעתא לשלישית ואוקמה אטפח,  
ור' שמעון סבר יש אם למקרא וכו'.

## כמה דפנות צריך בסוכה

**ומבואר בזה**, שנחלקו תנאים כמה דפנות  
צריך (לכל הפחות) בכדי להכשיר  
סוכה. רבנן סברי - שצריך שתי דפנות  
שלימות כהלכתן (כשיעור סוכה) ובשלישית  
סגי בטפח, ורבי שמעון - מחמיר, וסובר

ובטפח בלבד מתקיים דין הדופן השלישית האמורה בסוכה.

**אלא** שישנו דין נוסף - שצריך שתהא הסוכה סתומה מכל ג' רוחותיה.

**ואכן** אמנם שבשתי הדפנות הראשונות ישנה סתימה, שהרי בהם הדופן שלימה לכל אורך הרוח (ז' טפחים מלאים כשיעור סוכה), אכן בדופן השלישית - כיון שהיא רק טפח, אע"פ שנחשבת לדופן מצד הלכות סוכה - מ"מ סו"ס הרוח השלישית אינה סתומה.

וזהו שהוסיפה הגמרא על הברייתא - דהברייתא דיברה רק בדין הראשון של הלכות דיני הדפנות, וחדשה שבטפח מתקיים דין הדופן. ובגמרא הוסיפו את הדין השני, וביארו היאך לקיים דין הסתימה של הרוח השלישית. דרבא ס"ל שעל מנת לסתום את הרוח השלישית צריך להוסיף צורת הפתח. ורבי סימון וריב"ל סוברים, שדי לעשות את רוב הדופן סתומה - ולכן אמרו לעשות את דין הסתימה באמצעות טפח שוחק העומד בפחות מג' טפחים (לבוד) לדופן.

**ויתבאר** על פי זה גם דעת רב כהנא ורב אסי - שאמרו להעמיד הטפח - כנגד ראש תור והיינו באלכסון. ופירש"י כוונתם בזה, דנראה נוטה לב' מחיצות ומיחזי כארבע מחיצות, והיינו דאע"פ שבטפח הוי דופן בשלישית, מ"מ כיון שגם צריך לסתום את רוחות הסוכה, לכן אמרו לעשות כן - ע"י העמדת הטפח כראש תור, שבזה נראית הסוכה סתומה מכל רוחותיה.

**ועוד** ביסס הגרי"ז יסודו, ע"פ דברי התוס' (ד"ה ואינה ניתרת אלא בצורת הפתח), שהקשו מהגמרא (עירובין יא:): שלא נתנו שיעור לקנה של צורת הפתח ואפילו

דאמרו כן, כי היכי דתהוי כמחיצה של ד' טפחים, ומשך סוכה שבעה נמצא רובו של דופן עשוי.

**וגם** זה לכאורה קשה, שהרי בברייתא אמרו דשלישית סגי בטפח, וא"צ ד' טפחים, ומנא להו להצריך יותר מטפח.

## הערה ב - תמיהה בלשון הרמב"ם

**ולענין** פסק הלכה, כתב הרמב"ם (פ"ד מסוכה ה"ב), "סוכה שאין לה שלוש דפנות פסולה. היו לה שתי דפנות גמורות זו בצד זו כמין גאס, עושה דופן שיש ברחבו יתר על טפח, ומעמידו בפחות משלושה סמוך לאחת משתי הדפנות ודיו. וצריך לעשות לה צורת פתח מפני שאין לה שלוש דפנות גמורות.

**ולשון** הרמב"ם תמוה, דבתחילה כתב "שעושה דופן ומעמידו סמוך לדפנות ודיו". ואח"כ הוסיף - שצריך לעשות לה צורת הפתח, וא"כ אין זה דיו (שהרי אין די לסוכה בכך). והיה לכאורה צריך הרמב"ם לכתוב, "ועושה דופן סמוך לדפנות - ועושה לו צורת הפתח ודיו", וצ"ע.

## (ב) יסוד הגרי"ז בסוגיא - וביאור

### דברי הרמב"ם ע"פ שיטתו

**ובקונטרס** מרן רי"ז הלוי כתב, דישנם בסוכה שני דינים נפרדים:

### [א] דין דפנות הסוכה.

[ב] דין שתהא הסוכה סתומה מג' רוחותיה.

**והנה** לענין דין הדפנות האמורות בסוכה (דין א) - לכל הדעות די שבדופן השלישית תהא טפח, דכך נאמרה ההלכה - דשתיים בעינן ושלישית אפילו טפח,

הגמרא לכאורה צ"ב, שהרי ביאורו עומד על מה שחידש דאיכא הלכה נוספת של 'סתימה בסוכה', ויש לעיין היכן נזכרת הלכה זו בחז"ל ומהיכא ילפינן לה, דהא כל מה שנזכר בגמרא הוא על מספר הדפנות דבעינן ג' דפנות, ובאה ההלכתא לחדש שלדופן השלישית די בטפח. והרי, שכל הילפותא בש"ס הוא רק על מנין הדפנות ושיעורן, ואם כן יש לעיין - מהו המקור בש"ס לדין הסתימה שכתב הגרי"ז.

**ואכן** 'עיון בתוס' (שם ע"ב ד"ה סיכך ע"ג מבו) שכתבו, דהך דינא דמעמידו לטפח בפחות מג' סמוך לדופן היינו מדרבנן, ויתכן לפי זה ששאר דיני הסתימה שצויינו בגמ' - אף הם מדרבנן - ואינה מדין תורה, וצ"ע).

### "שלישית אפילו טפח" - דופן חלקית או דופן שלימה

**ובעיקר** יסוד הגרי"ז צ"ע, בהקדמה, דהנה ידוע מה שחקרו בישיבות - בגדר ההלכה למשה מסיני - הגורעת לדופן ומעמידתה על טפח, אם נתחדש בה שא"פ שדופן סוכה הוא בו' טפחים בשלישית סגי בטפח - (דופן חלקית) - ואין צריך דופן שלימה, או דלמא - נאמר בהלכה שבטפח הוי דופן שלימה, דא"פ שבשאר הדפנות בעינן ז' טפחים למהוי דופן, בשלישית סגי בטפח להעשות דופן שלימה לסוכה.

**ונראה** לפשוט החקירה, דהנה בשפת אמת (כאן) הקשה, דלכאורה הברייא ד"שלישית אפילו טפח" חולקת על המשנה (לעיל ב.) - דתנן התם "ושאין לה ג' דפנות פסולה" - ומשמע דבעינן ג' שלימות, ולא סגי בשתיים וטפח, שהרי אין זה שלוש, וצ"ב.

**ואכן** מסתבר ליישב, דודאי המשנה

משהו סגי, ומדוע בסוכה הצריכו שהקנים של צורת הפתח יהיו חצי טפח כל אחד. ותירצו התוס', דגבי סוכה החמירו - דבעינן מחיצות הניכרות.

**וכתב** הגרי"ז, שקשה לומר שדין צורת הפתח של סוכה חלוק בדינו מצורת הפתח של כל התורה, ומדוע אם כן החמירו יותר - בצורת הפתח של סוכה.

**אלא** ביאור הדברים הוא, שמצד דין סתימה דבעינן בסוכה, די בצורת הפתח של קנים בשיעור משהו, ומשום שבכל התורה חשיב סתימה בהכי - וכן הוא לענין סוכה. ומה שהצריכו קנים בשיעור של חצי טפח (כל אחד) הוא מההלכה הראשונה של דין דופן, שסו"ס בעינן שיעור דופן של טפח, שלצורת הפתח אין דין דופן ממשי.

### יסוד הגרי"ז מדויק מאד בלשון הרמב"ם (ופלא שלא הזכירו הגרי"ז)

**והאמת** יורה דרכו, דיסוד דין זה דהגרי"ז מדויק עד למאוד בדברי הרמב"ם לעיל (ופלא שלא הזכירו הגרי"ז בקונטרס), שעל פי יסודו מתפרש הרמב"ם כמין חומר, שבתחילה דיבר הרמב"ם בדיני הדפנות של הסוכה שאין לפחות מג' דפנות והביא ההל"מ דשלישית הוי דופן בטפח וביאר אופן עשייתה, ובזה אמר דיו לדיני הדפנות. והוסיף אח"כ לדבר בדיני הסתימה, וקאמר דכיון שהרוח השלישית אינה סתומה צריך לעשות לה צורת הפתח. ודקדק הרמ' להפריד ב' הדינים, להורות שהמה ב' הלכות נפרדות בסוכה וככל דברי הגרי"ז.

### ג) ב' תמיהות ביסוד שיטת הגרי"ז (חקירה אם בדופן השלישית סגי בטפח או שטפח הוי דופן - ופשיטות)

**אכן** כל ביאור זה שאמר הגרי"ז בביאור

חידשה ההל"מ שבטפח הוי דופן שלימה, לכאורה מונח בזה שהחשיבה התורה את הדופן אף כסתומה (דאם לא כן מהו ה'שלם' שיש כאן), ואם כן מה צריך עוד להלכה נוספת דסתימה, שהרי זהו גופא מה שנתחדש בדופן השלישית, שהיא כדופן שלימה וסתומה, וצ"ע דברי הגרי"ז.

#### ד) שתי תמיהות בפשט דברי הגמרא

**אולם** בכדי לבאר היטב דברי הגרי"ז ומקורו, וכללות הסוגיא, נראה להקדים בכאן ב' קושיות בפשט דברי הגמרא.

**דהנה** אמרה הברייטא, שלסוכה צריך שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח. ובביאור מהו שתיים 'כהלכתן' - פירש"י, "שיהיו כהלכתן כשיעור משך סוכה, ושיהיו כמין גאם מחוברות".

**ומפורש** ברש"י, שב' הלכות נאמרו בשתי הדפנות הראשונות: האחת - בשיעור הדפנות, שיהיו במשך סוכה ז' טפחים, ועוד הלכה בצורת העמדת הדפנות שיהיו כמין גאם מחוברות.

**והנה** צ"ב מנא לרש"י הדין כמין גאם, שהרי דין הברייטא מקורו בלפותא דבסוכות בסוכות, ושם נתפרש שצריך שיהיו לסוכה ג' דפנות, ושיעור דופן הסוכה כבר למדנו בסוגיא (ג.) שהוא "ראשו רובו ושולחנו" (ז' טפחים). וא"כ כל מה שנתפרש בגמרא הוא מספר הדפנות ושיעורם (ז' טפחים), אמנם ההלכה דבעינן כמין גאם מנלן.

**עוד** קשה, דהנה אחר שהביאה הברייטא את הדין שבדופן בשלישית די בטפח, שאלה הגמרא, "ואותו טפח היכן מעמידו", ונחלקו האמוראים באופן העמדתו בסוכה - אם כנגד היוצא (מקום שהמחיצה כלה באיזו מן השתיים שירצה), או כנגד ראש תור

והברייטא לא פליגי, ולעולם להכשר סוכה בעינן ג' דפנות אלא דזה גופא חידשה ההל"מ, דבשלישית - בטפח הוי דופן שלימה, ולעולם בשתיים כהלכתן ושלישית טפח מתקיים דין המשנה דג' דפנות שלימות (דאם נאמר שנתחדש דסגי בטפח וא"צ דופן שלימה א"כ ליכא ג' דפנות).

**וכן** משמע לשון הטור (תר"ל) שכתב, "ובלבד שיהיו עשויות כראוי בשיעורם ובמנינם, כיצד, דתנן שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח. ולכאורה הדין "שתיים כהלכתן" - אינה משנה כי אם ברייתא, ומהו שכתב הטור "דתנן".

**ומשמע** דאכן לזו כוונה המשנה, דבשתיים כהלכתן, ושלישית טפח הוי ג' דפנות, והברייטא פירושא קא מפרשא למשנה.

**ובשם** הגרא"מ שך זצ"ל מפורסם לבאר, דזו אף כוונת רש"י (ו: ד"ה כהלכתא) שכתב "הא דאמרינן לעיל הל"מ, להכי נמי איתמר ליה הלכתא למחיצות - למיגרעיה לשלישית דופן סוכה - ולמיסגי ליה בטפח".

**והעיר** שלכאורה לשון רש"י "שלישית דופן סוכה" אינו בדקדוק, והיה לו לכתוב - "לדופן השלישית שבסוכה", שכפי שכתב הלשון נראה לכאורה משובש. אלא פירש שכך היא כוונת רש"י, שלדופן השלישית די בטפח כדי להיות דופן סוכה שלימה.

#### אם החשיבה התורה - לשלישית

**טפח - כדופן שלימה, הרי לכאורה**

**גם החשיבה אותה כסתומה**

**ועתה** נחזי אנן, דאם שלישית טפח היא דופן חלקית, שפיר יש מקום לחידוש הגרי"ז דעדיין אין הדופן סתומה. אמנם אם

(והמקום יקבל שם סוכה) אף אם יש רק דופן טפח סמוך לסכך ואין כאן שתיים כהלכתן וכו', ונמצא שאין הדפנות מעכבות בשם סוכה כלל.

**אלא** דאם הדברים נכונים, צ"ע ביותר, דאם סוכה מקרי אף בלא דפנות, מדוע כלל הצריכה התורה דפנות, אחר שיש כאן שם סוכה גם בלעדיהן, שהרי יושב בסוכה כפי המצווה גם בלא דפנות, ומה חסר עוד, וצ"ב.

### למה אין עוברים 'בבל תוסיף' כשעושה לסוכה דופן רביעית

והנראה אולי לבאר בזה, דהנה התוס' ר"ה כח: (ד"ה ומנא תימרא) הקשו, דלהלכה שצריך בסוכה ג' דפנות, מדוע אינו עובר בבל תוסיף אם עושה דופן רביעית, שכיון שילפינן מ"בסכות" דבעינן שלוש דפנות, אם כן י"ל דווקא שלוש ולא יותר, וכמו הא דילפינן (סנהדרין ד:): "לטטפת לטטפת" דבעינן ארבע פרשיות בתפילין דוקא, ועובר בבל תוסיף אם הוסיף חמישית - ומאי שנא זה מזה.

**ותירצו התוס'**, דכיון דכתיב תשבו כעין תדורו בודאי שעדיף טפי אם יעשה ד' מחיצות בסוכה, יעוי"ש.

**ובפשטות** כוונתם, דכיון שבעינן דירין כעין דירה (מ"תשבו כעין תדורו"), אם יעשה הסוכה יותר כעין דירה - ע"י שיוסיף במחיצות - בודאי שעדיף טפי.

**ולכאורה** זה צע"ג, דמה ענין 'תשבו כעין תדורו' - לבנין הסוכה, שהרי הסוכה היא בנין עראי, שמצד בנין הסוכה - הרי שהיא אינה עומדת לשימושי קבע, ואעפ"כ צוותה התורה לדור בה בקביעות, גדול כעין בית (דיורי קבע בדירת עראי), וא"כ חזינן שאין התנהגות הקבע בסוכה

(באלכסון) או שעושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות מג' לדופן.

**והנה לכאורה צ"ב**, מהי השאלה "היכן מעמידו", שהרי כל מה שבעינן שיהיו הדפנות מחוברות הוא הלכה רק בשתיים הראשונות דבהם נאמר כהלכתן, אמנם בשלישית לא נזכר כלל שתהיה כהלכתה, ורק נאמר דסגי לה בטפח, ונמצא שכל מה שצריך הוא - שתהא דופן שלישית בסוכה, וכיון דבטפח הוי דופן - לכאורה ודאי יכול להעמידו היכן שירצה, ומה שאלה הגמרא, ובמה איפלגו האמוראים בגמרא, וצ"ב.

### ה) חלק הביאורים בסוגיא

**והנראה** אולי בזה, בישוב ההערות לעיל (בגמרא ברמב"ם וביסוד הגרי"ז), על פי כמה הקדמות.

### סתירה בדברי הרמ"א

הנה כתב הרמ"א (תרלה-א), "אין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות", אלא יעשה דפנות תחילה ואח"כ סכך. והוסיף הרמ"א, שמ"מ אם עשה דפנות תחילה - בגובה טפח - למעלה סמוך לסכך לאורך כל הסוכה - מותר, ואח"כ ישלים הדפנות.

**ולכאורה צ"ע**, דדברי הרמ"א סותרים זה את זה, דאם אין לעשות סכך לפני הדפנות, א"כ איך מותר להניח סכך כשיש דופן טפח סמוך לסכך, והרי דופן טפח למעלה (צמוד לסכך) היא מחיצה תלויה ואינה מחיצה (שו"ע תר"ל, ט), ואם כן נמצא שהניח סכך לפני דפנות, ואיך הסוכה כשירה, וצ"ע.

### מה חסר בסוכה כשאין דפנות

**ולכאורה** מוכרח מכאן, דהשם "סוכה" (הנוצר ע"י הנחת הסכך) הוא אף בלא דפנות, דהנה מותר להניח סכך

(הנלמדת מתשבו כעין תדורו) מחייבת בבנין הסוכה שום דבר, ואדרבא המה ב' ענינים נפרדים, וצ"ע.

### הסכך - הוא היוצר 'שם סוכה'

#### **הדפנות - הם הלכה בדיורי הסוכה**

**ולכאורה** נראה מוכרח מכך, שהדפנות אינם חלק מבנין הסוכה, ושם סוכה יש על המקום אף בלא דפנות. אלא שדין הדפנות הוא הלכה בדיורי הסוכה, וביאור הדברים, שהנה כיון שבסוכה צריך לקיים מצות ישיבת הסוכה באופן של דיורי קבע, הרי שאף שבלא דפנות יש כאן סוכה, מ"מ, גדרה התורה אופן הישיבה וצורתה, שישב בסוכתו כשהוא מוקף בג' דפנות, שבוה הישיבה היא בקביעות גדול כעין ישיבת ביתו, דרך אז מקרי דיורי קבע. ובאופן שאם ישב בסוכה בלא דפנות אין החסרון בשם סוכה או בבנין הסוכה, אלא שהחסרון הוא בדיורי הסוכה ובמצות ישיבת הסוכה.

**(ואף שיתכן לפלפל ולומר, דאחרי שאמרה התורה שצריך לדור עם דפנות בסוכה ובלכא דפנות לא מקיים מצות הישיבה, א"כ סוכה בלא דפנות הוי פסול בסוכה, שא"א לקיים בה המצוה כתיקונה, מ"מ שורש הפסול אינו משום שבלא דפנות אין כאן שם סוכה, אלא דבלא דפנות חסר בצורת קיום המצוה דישיבת הסוכה).**

**וראיה ליסוד זה הוא דברי התוס', דבס"ד הבינו דדין הדפנות הוא הלכה בבנין הסוכה וע"ז הקשו, דכיון דילפינן מבסוכות בסכות דצריך ג' דפנות להעשות חפצא של סוכה, א"כ כשם שבתפילין הוי חפצא של מצוה דוקא בד' פרשיות, ה"נ סוכה תהוי חפצא של מצוה דוקא בג' דפנות ותו לא מידי.**

**וע"ז תירצו דזה אינו, דדין הדפנות הוא**

הלכה בדיורין, דבלא דפנות לא חסר בסוכה כלל, ולזה אמרו דכיון שביחס לדיורין הכלליים בסוכה נאמר בתורה תשבו כעין תדורו, והיינו שיהיו הדיורין בקביעות גדול כבית, והואיל והדפנות הם רק חלק מצורת הדיורין, ודאי יהיו הדיורין קבועים יותר ככל שנוסיף יותר דפנות, דמיחזי טפי כדיורי בית, וע"כ אין עובר בבל תוסיף אם יעשה דופן רביעית.

#### **החילוק בין סוכה לתפילין**

**ובזה, שאני דפנות הסוכה מפרשיות התפילין, דפרשיות התפילין הם הלכה בהגדרת החפצא של המצוה, וכיון שאמרה התורה שחפצא של תפילין הוא דוקא בד' פרשיות, א"כ דוקא ד' פרשיות ולא יותר, אמנם דפנות הסוכה שהם רק חלק מההלכה הכללית שתהא ישיבת הסוכה ישיבת קבע, א"כ אדרבא כל המוסיף בדפנות הרי זה קבוע טפי ומותר.**

**ודברי התוס' גופא הם הוכחה ברורה שדין הדפנות הוא הלכה בדיורין. דהא כתבו דמתשבו כעין תדורו ידעין דאפשר להוסיף דפנות טובא, ואם הדפנות הם הלכה בסוכה גופא, מה ענין תשבו כעין תדורו שודאי מיירי בהלכות הדיורין לצורת הבנין דסוכה, אלא ודאי ברור הוא, שדין הדפנות בסוכה הוא הלכה בדיורי הסוכה ושפיר נלמדים מתשבו כעין תדורו.**

#### **'תשבו כעין תדורו' - חידוש דין**

#### **הדיורין בסוכה - וכלול בו אופן**

#### **הנחת הדפנות**

**והעולה מן הדברים עד כאן, דב' פסוקים נאמרו בתורה ביחס לרפנות הסוכה.**

**(א) בסכות בסכות וכו' שמהם ילפינן על מספר הדפנות בסוכה.**



מחובר ממש לשתיים הראשונות ובצורה זו מיחזי ביותר כדיורי בית, ורב כהנא ורב אסי שאלו שיעמדנו כנגד ראש תור דבזה מיחזי טפי כארבע מחיצות (רש"י) והוי טפי קביעות כעין בית, וריב"ל ס"ל דעושה לו טפח שוחק דהוי כמחיצה של ד"ט והוי כרוב דופן דבזה יראה קרוב לדיירי קבע דרובו ככולו. ורבא חידש דאינה נותרת אלא בעשה לאותו טפח צורת הפתח ע"פ כל הדופן, דכיון דצורת הפתח חשיב סתימה בכל התורה, הרי שזו הצורה הטובה ביותר להעמיד הטפח בשלישית, דמחזי ביותר כדיורין קבועים. (שהרי לסתום את כל הדופן ממש בשלישית א"א לחייב שסו"ס נאמר ששלישית סגי בטפח).

### ביאור דברי הגרי"ז ומקורו

**ובזה** מפורשים היטב דברי הגרי"ז ומקורו, שחידש שבסוכה איכא ב' דינים נפרדים, דין דפנות הסוכה - ודין סתימת הסוכה.

**ויתכן** שהמכוון בדין דפנות הסוכה - הוא לילפותא מבסכות, משם למדנו שצריך שבנין הסוכה יהא עם ג' דפנות.

**ומכיון** שמדין תורה למדנו, שדיורי הסוכה צריכים שיהיו בקביעות ("תשבו כעין תדורו" - כעין דיורי בית), לזה בא הקרא דתשבו כעין תדורו וחידש 'דין הסתימה' דהדפנות, שבזה יהיו דפנות הסוכה כדיורי קבע דומיא דביתו של כל ימות השנה, וזהו המקור ממנו חידש הגרי"ז יסודו, דבסוכה באמת ישנם ב' עניינים, שיהיו הדיורין עם דפנות, ושיהיו דיורי הדפנות בקביעות גדול כעין בית.

**(ב)** תשבו כעין תדורו שהיא ילפותא לצורת הדיורין בסוכה שיהיו בקביעות גדול כעין ביתו של כל ימות השנה.

**ומעתה** נבוא לפרש כל הקושיות שהעלינו לעיל.

**דהנה** כתב רש"י בפירוש הברייתא, שבדין שתיים כהלכתן נאמרו ב' עניינים, שיהיו הדפנות שלימות כשיעור סוכה ושיהיו מחוברות כמין גאם, ושאלנו מנא ליה לרש"י הדין כמין גאם.

**ויש לבאר**, דרש"י כתב פירושו ע"פ ב' מערכות הפסוקים שהבאנו, דמהילפותא דבסכות ידעין שצריך דפנות כשיעור הסוכה, ואחר שדין הדפנות הוא הלכה בדיורין הרי שבא הקרא דתשבו כעין תדורו ללמד על צורת הנחת הדפנות שיהיו בקביעות כעין בית, ועל כן פירש רש"י שיניחם כמין גאם מחוברות כעין ביתו של כל ימות השנה.

**ובזה** תתפרש אף בעיית הגמרא "דאותו טפח היכן מעמידו", שאחר שבאה ההלכתא וחדשה שהדופן השלישית די לה בטפח, הבינה הגמרא שאף אמנם שמצד הילפותא ד'בסכות' יש לנו ג' דפנות (שבטפח יש דין דופן), מ"מ, כיון שדין הדפנות הוא אף הלכה בדיורי הסוכה, וצריך שיראו כדיורין קבועים, הרי כשהדופן השלישית היא רק טפח, לא מחזי כ"כ כדיורי בית, ועל כן נחלקו האמוראים בגמרא כיצד להעמיד הטפח - באופן שאף שהוא רק טפח - יראה כדיורי קבע, כעין ביתו, על הצד היותר טוב.

**דרב** ס"ל דיעמידנו כנגד היוצא, דבזה







# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני - ברק

כדין, יש להקפיד שלא יתקע קטן שיהיו שוין כל התקיעות של חודש זה, וצריך שיהא התקיעות של חודש אלול לכתחילה כמו התקיעות דר"ה, ע"ש, וכן י"ל לפי מש"כ הלבוש (סי' תקפא) שטעם תקיעת שפסר היא למנוע חטא ועוון וא"כ אפשר סו"ס לעשות ע"י הקטן, וכן יש להוכיח ממש"כ הריטב"א בר"ה (דף כו ע"א) שתקיעה במוצאי יו"כ א"צ שופר כשר שהוא רק מנהג וא"כ ה"ה הכא, אולם לפי הב"ח וכו' שכתב בשבט הקהתי יש להחמיר בזה. ומ"מ סו"ס כיון שאינו אלא רק מנהג יש להקל בזה וכו' שכתב בספר חינוך הבנים כהלכתו (פרק פח יב) ע"ש. וכן הו"ד מרן גהר"מ שטנרבוך שליט"א בקובץ מה טובו אוהליך יעקב ח"ו עמ' רל"ט, שאפשר לתת לקטן לתקוע תקיעת שופר בחודש אלול בבית הכנסת, אבל לכאורה לפי דברי הגר"ח הנ"ל לכאורה ה"ה הכא דיש להחמיר בזה, ויש לחלק בין תקיעה בשופר פסול דיתבלבלו בשופר ולא שמים לב, משא"כ באדם התוקע שנהגו שיש אדם צדיק ויר"ש, ולא קטן, ממילא לא אתי לאחלופי, והבן.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש וש"ס,

קבלתי הקובץ מנורה בדרום מס' 39 לחודש אלול תשפ"ב היו"ל בסיוע מכון גם אני אודך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א מעיר התורה אופקים.

וראיתי בתשובות מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל להגר"מ חליוה שליט"א במח"ס ענפי משה ששאלו, אי מהני לתקיעות דחודש אלול שופר פסול, [בכ"מ ראייתי שהשיב ממור"ר שליט"א דלא מהני איברא דבמק"א הביאו ממור"ר שליט"א דצידד דעפ"י הריטב"א דר"ה דכו"א אפשר דיהנין תשובה: אתי לאיחלופי עכ"ד, ויש לעיין ממה שנשאל הגר"ח ק לגבי תקיעת שופר בחודש אלול ע"י קטן, שבמועדי הגר"ח (ח"א תשובה שצ) השיב שאם הקטן הגיע לחינוך רשאי הוא לתקוע, ובספר נטעי גבריאל (פ"ד ח') כתב שאם אין שם בעל תוקע אלא קטן יכול הוא לתקוע, אך לכתחילה יתקע גדול משום כבוד הציבור. ובשו"ת מקדש ישראל (ימים נוראים ס"ג) כתב שרק גדול תוקע בחודש אלול, וכן ראה בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סימן קפה) כתב שלפי שיטת הב"ח שהתקיעות צריכות להיות

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### בצורת כתיבת אות דל"ת

וכל הרואה יראה שאין מקור הקסה"ס בדברי הלבוש, ולשונו משונה מלשון הלבוש לגמרי, ומיוסדת על לשון הברוך שאמר [אלא שבברוך שאמר באמת משמע איפכא שראש הוא"ו נמצא משמאל הגג], אך כמובן שגם בדבריו נח לומר שנטה אחר הט"ס שראה בד' הלבוש והעתיק לשון זו, ומדבריו עולה שיש ב' עוקצין מימין ומשמאל גג הדל"ת, ועי' במאסף לכל המחנות בצורת האותיות באות דל"ת סק"ג שהאריך בנידון עוקץ זה והביא כמה אחרונים שטענו ג"כ שיש בלבוש ט"ס, ופלא שלא עמד על לשון הקסה"ס, והדעת נותנת שהלך בזה אחר השו"ע של בעל התניא, שהעתיק את לשון הלבוש והברוך שאמר יחדיו, וכבר תמהו עליו האחרונים כמבואר במאסף לכל המחנות שם.

ידידי מזכה"ר הרב סקלי שליט"א הביא (בעמ' קמו) שמנהג האשכנזים לעשות בזוית ימנית של גג הדל"ת עוקץ נוסף, ותמה על זה שאין לזה מקור, ושב לבוש שהוא המקור לזה הוא בודאי ט"ס. וראיתי בקסת הסופר (פרק ה' אות ד') שג"כ כתב "ויעשה ג"כ עוקץ קטן לצד ימין בולט על פניה למעלה, ועוקץ זה הוא כנגד ראש הוא"ו הב'".

ור"ל שהדל"ת הרי מורכב מב' ווי"ן אחד למעלה שוכב ואחד מתחתיו עומד לתמכו, והוא"ו התחתון ראשו הפוך לכיוון ימין, והוא העקב טוב שיש לדל"ת מאחוריה בימין הגג, והוא"ו השוכב ראשו פונה למעלה בסוף הגג מימין, והוא העוקץ הנזכר שמימין הגג [עי"ש בקסה"ס שהכל ממש מפורש שם].



מכתב ג'

הרב יצחק ירחי

## תגובה בענין עירוי רותחין לתוך כלי ראשון

בכל קהילות הספרדים, והוסיף שבהגלות נגלות כמה ראשונים שלא היו לפני מרן, נראה שגם מרן לא היה פוסק כדעת רבינו יונה ע"ש.

**והמכתב השני מהרב משה חיים אזולאי שליט"א**, שהעיר על דברינו בכמה הערות חשובות, בדרך הלימוד בהבנת הדברים ולא לסתור הכרעתינו לדינא, ונהנתי מאד מדרך החידוד שבתלמודו, והנני כמשיב מפני הכבוד.

**[ונוספו הערות מהרב אזולאי בשולי התגובה, ותשובותיי על דבריו].**

**לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנפלא 'מנורה בדרום'**, ה' עליהם יחיו.

**בגליון חודש אלול התשפ"ב** נשלחו אל המערכת שני מכתבים, כתגובה על המאמר שכתבתי, בעניין עירוי רותחין לתוך כלי ראשון.

**האחד מהרב עמנואל מולקנדוב שליט"א**, שהגיב על מה שחתמנו את המאמר שלעניין מעשה צ"ע ובדיקה. וכתב לבאר בטוב טעם ודעת שהעיקר להתיר בזה מכמה טעמי תריצי, דרבינו יונה שאוסר יחיד בדבר כנגד רוב ככל הראשונים, וגם שכן היה נהוג

## [א]

להתיר בזה, וכתבתי שאכתי צ"ע ובדיקה אע"פ שנראה כן להלכה.

**ולעניין מ"ש כת"ר בדבריו להכריח ההיתר מחמת המנהג**, לענ"ד אין בזה כדי לשנות הדין שפסק מרן, דהמנהג היה עוד מקודם למרן וכמ"ש כת"ר ג"כ, וגם עוד לפני רבינו יונה כמבואר מלשונו שכתב 'ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם וכו'', הרי שכתבו לבטל את אותו המנהג, וא"כ היאך יהיה מנהג זה ראייה להיתר.

**ומ"ש עוד כת"ר שבהגלות נגלות כמה ראשונים שלא היו לפני מרן**, נראה שגם מרן לא היה פוסק כדעת רבינו יונה,

**וראשונה** אשיב לטענת הרב עמנואל שליט"א, שלא היתה כוונתי במאמר זה להכריע במה שנחלקו אבות העולם, אם להסכים לפסק מרן או שנלך אחר המנהג. וכל כוונתי היתה לברר טעמי הדין שפסק מרן להחמיר בזה, ומינה שאין טעמים הללו שייכים למציאות של זמנינו, שמניחים ע"ג הפלאטה. וגם שינתי מגוונא שכתב מרן לערות לתוך התבשיל, וכתבתי לתוך כלי ראשון של מים, כדי לא ליתן מקום לבעל דין לטעון דסברת הכל בו אכתי שייכא בזה, דבמים לא שייכא הגסה. ומפני שזהו חידוש גדול ולא נמצא בפוסקים, לפיכך נמנעתי מלהכריח בזה שדעת מרן

אפשר שכן הוא ועכ"פ אינו מוכרח. ומ"מ אכתי יש מן הפוסקים שהכריעו להיתר, והנוהג כדבריהם אין למחות בידו. וייתר

דברי כת"ר מבוארים וברורים אינם צריכים להסכמתי, וחפץ ה' בידו יצלח בכל אשר יפנה אכ"ר.

## [ב]

**ומכאן** למה שנדרשתי ע"י הרב משה חיים **אזולאי שליט"א**, לחוות דעתי על הערותיו השנונות. הנה אם באתי לפרט כל דבר, תכבד המלאכה ויאבד העיקר, ע"כ אראה לנכון לפרש שיחתי בתחילה, את עיקרי הדברים שרצוני במאמר הכתוב [דכנראה לא הובנו כראוי למעיינים], ויוקל אח"כ לסקל ולהסיר המכשולות מדרך הישר.

איסור ברור, וכמו שביאר כ"ז היטב מרן בב"י. ולפי כל הנ"ל יצאתי לברר דכל הטעמים שנאמרו בזה, לא שייכי בצורת החימום הנהוגה כיום, להניח ע"ג פלאטה חשמלית, דאמנם לשיטת רבינו יונה גם זה אסור, מ"מ לדינא לא קי"ל כוותיה, דלא מצינו לו חבר בפוסקים זולת מהר"י אבוהב"א, ובכגון דא לא חש מרן להחמיר, זו היא כוונתי במאמר הנ"ל.

**הנה** מטרת חיבורי היא ללמד זכות על הנוהגים [כיום], להוסיף מים רותחין לכלי ראשון כששני הכלים מונחים על הפלאטה והיד סולדת בהם, דשפיר עבדי גם לדעת מרן השו"ע, להוציא מדעת הפוסקים שכתבו למחות בזה.

**ומעתה** נקל מאד להשיב על טענות כת"ר, תחילה מ"ש מר שהסברתי את דברי רבינו יונה באופן אחר מהביאור הפשוט והמקובל בדבריו, שפשטות הדברים בר' יונה מורה, דס"ל דכאשר מוסיף "כח מבשל" יש כאן בישול, וכתב דכ"ז לא בא אלא לראיה שקודם מאמרי היה שייך להבין את דברי הר' יונה.

**ותחילה** ביארתי את שיטת רבינו יונה [דלכאורה הוא הבסיס לפסק מרן], ושאין שיטה זו מוסכמת ורוב ראשונים חולקים, ומה שפסק מרן בשו"ע כוותיה, לא מטעמיה בלבד אלא מחמת שכמה מרבוותא שהביא, שכתבו לאסור מטעמים שונים. ולפיכך לא כתב לשון 'איסור', רק ד"יש למחות' ביד הנוהגים היתר, והיינו שנכון הדבר לחוש באיסור תורה אע"פ שאין כאן

**לא** ידעתי במה ביאורו מוסיף בהבנת דברי הר' יונה, דמ"מ איך שלא נפרש הסתירה במקומה עומדת, דמריש דבריו נשמע דכ"ז שהיד סולדת אין לחוש [ולא משום גזירה כמו שהבין כת"ר מדבריו], וסוף דבריו דאפי' אם שניהם רותחין יש לחוש לבישול.<sup>2</sup> ותו

א. ומיהו אין זה מוכרח דס"ל למהר"י אבוהב לגמרי כר' יונה, ומ"ש כת"ר דכוונת מהר"י אבוהב כשאינו צונן, דהא כתב פסק כח רתיחתן [וכתב שכן דקדק בתבואות שמש בצעירותו], במחכ"ת לשון מהר"י אבוהב כפי שהעתיקו הב"י הוא **אם פסק רתיחתן** ולא כח רתיחתן ע"ש. ואולי היתה לו נוסחא אחרת, ולע"ע אין ספר 'תבואות שמש' תחת ידי לעיין בו.

ב. **אמר המשיב**: כבר נתבאר במאמרינו הקודם שאין כאן שום סתירה בדברי רבינו יונה דבתחילה כותב טעם לחשוש כשאין המים בחום שהיסל"ב, ואח"כ מוסיף עוד טעם לאסור אפילו אם היד סולדת בהם, וטעם השני הוא רק למ"ד עירוי לאו ככ"ר ולכן כתב גם את הטעם הראשון, ותו לא מיד.



דבדברי האחרונים שהזכיר מר [האורל"צ ואגלי טל] לא מצאתי לשון זה דמוסיף כח מבשל, אלא דמבואר בדברי הר' יונה דלאלתר שיצאו מן הכלי אף על פי שהן רותחין, פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני וכו', ונראה לכאורה שכוונתו כמ"ש מר דבהוספת 'כח מבשל' הוי בישול. ברם לא יתכן לומר דבר זה לענ"ד, שא"כ גם דבר יבש מבשל כשהוא רותח, ולדעת מקצת פוסקים גם כשהוא בכלי שני וחמיר מן הלח, וכשנצטנן ומרתיחו אין לך מוסיף 'כח מבשל' יותר מזה, והיאך אמרינן ביה לכו"ע דאין בישול אחר בישול, וע"כ דכוונה אחרת היא לר' יונה.

**ועיקר** היסוד שכתבתי מבואר בספר אגלי טל, דדוקא במים ס"ל לר' יונה דלא שייך בהם בישול [כדי שנאמר אין בישול אחר בישול], ובכל מקום שנינו לגבי מים שהוחמו [לא שנתבשלו], ולפיכך כל תוספת חימום למים זהו בישולם [כמבואר כ"ז בדברי בהערה ע"ש]. אלא שה'אגלי טל' לא חילק בין אם נגמרה רתיחתן או לא, ולכך הוקשה לו מפניה ממיחם למיחם, וסוף דבריו דלא קי"ל בהא כרבינו יונה ע"ש, ובחילוק שכתבתי תתישב גם קושיא זו כמ"ש כת"ר.

ומה שהבאתי בהערה לסייע סברא זו מלשון רבינו ירוחם שכתב ז"ל, ואפילו שנתן המים בכלי ע"ג קדירה מערב שבת, אסור לתת מן המים בתוך הקדירה בשבת, דהא איפשר שלא הוחמו כל צרכן מערב שבת והוי כמבשל וכו' ע"ש, ומשמע שאם הוחמו כל צרכן מערב שבת ליכא מיחש למידי, ואין זה תלוי כלל במצטמק ורע לו, אלא טעמו של ר' יונה בא לפרש.

**ומעתה** מובן גם מ"ש הר"ן ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלים למבושיל אחר, וכלומר דלא ס"ל להר"ן לחלק כלל בין מים לשאר דברים המתבשלים, וכהבנה הפשוטה שקדמה לדברי ר' יונה, דיד סולדת הוא השיעור לבישול המים [וחולק על ר"י גם בזה, וס"ל דאין לחלק בין רתיחה גמורה לשיעור יד סולדת], וא"כ לא שייך בהם שוב משום בישול אחר שנתבשלו תחילה, דס"ל להר"ן דלא שייך בישול אחר בישול גם בלח.

**וע"ז** תירץ מהר"י אבוהב שר' יונה סובר דבדבר לח כמו מים או תבשיל, אם פסק רתיחתן יש בהם משום בישול. וכתב עליו הב"י שדיעה זו היא דעת הטור בסי' שי"ח, וביארנו שכוונתו רק לחילוק שבין לח

---

**תשובת הכותב:** תגובתי באה לאחר שקראתי את מאמר כת"ר, וביאורו בעניין זה איננו מספק לענ"ד, דמאחר וס"ל לר"י כמאן דאמר עירוי אינו ככלי ראשון, לא הו"ל לכתוב את הטעם הראשון, דאינו מעלה ולא מוריד לסברא זו, ואין כן דרכן של ראשונים, וזו היתה כוונתי בהערת ודו"ק.

**אמר המשב:** יש תירוצ פשוט על קושיא זו, דבדבר לח דרך לבשל בו, (ממלאים סיר במים או במרק או רוטב אחר, ומבשלים בו מה שצריך), אבל חתיכה יבשה אינה עומדת לבשל על ידה דברים אחרים ולכן אין שום חשיבות למה שיש כח בדבר גוש לבשל, וכיון דהקושיא מתורצת הדרינן לדברי רבינו יונה כפשוטן שתלה את דינו במח' אם עירוי ככלי ראשון או ככלי שני, ולדברי מעכ"ת אין שום הבנה בזה.

**תשובת הכותב:** כוונתי להקשות דהיכן מצינו דתוספת כח מבשל נחשב לבישול, ולהמחשה הבאתי מדבר יבש, ומה שיש לחלק עדיין אינו עונה על עיקר הטענה, ולא באתי בזה לפרוך מ"ש מעלתו דתוספת כח המבשל הוא האיסור לשיטת הר"י, וכל כוונתי היתה לבאר דהיינו שלא נחשב למבושל כל זמן שלא נגמרה רתיחתו, וממילא כל המוסיף בחימום נחשב למבשל, ותוספת זו ניכרת ע"י שנוסף כח המבשל, ומעתה סרה קושיית מר שלדברי אין הבנה במה תלוי אם עירוי ככלי ראשון וכו', דלא חידשתי דבר על מה שכתבת, רק הוספתי הסבר ודו"ק.

ליבש, ומדברי רי"ו שהביא ב"י לבאר דברי הטור שם מוכח כן, ולכן לא דקדקנו מדברי השו"ע שם וד"ל.

ומה שכתב כת"ר לדחות הראיה מרבינו ירוחם, דהוא מיירי בעורן בכלי ראשון דיש להם דפנות המחממות, ובכה"ג מודה ר' יונה שלא פסק מהן כח המבשל וכו', האמת אתו. ברם כבר הוכחנו שדעת ר' יונה בזה כמעט יחידאה, ולא חש לה רבינו הב"י רק בצירוף שאר טעמים שכתבו

הפוסקים, והני טעמים לא שייכי בנידון דידן, ואני על משמתי אעמודה דנראה דדעת מרן השו"ע מסכמת בזה להתיר, אלא דחידוש הוא וקשה לסמוך למעשה ללא ראייה ברורה, כתבתי הנלע"ד והשי"ת יאיר עינינו בתורתו ויצילנו משגיאות.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה  
ובברכת שנה טובה וכתובה וחתימה טובה  
הצב"י יצחק ב"ר שלמה ירחי נ"י

מכתב ד'

הרב שלמה זלמן כהן

קרית - ספר

ירח אלול לשנת 'תורה מסיני' - תשפ"ב

## אי ברכת הנהנין מעכבת באכילת מצה

כבוד הרבנים הגאונים העומדים בראש הגליון הנפלא 'מנורה בדרום' שליט"א.

'המוציא' לא יצא י"ח, כיון שהאוכל בלא ברכה נחשב לגזלן, והוי מצוה הבאה בעבירה באיסור גזל דרבנן, ולא יצא י"ח, והארכתם לדון בזה בטוב טעם ודעת.

ויש לדון דבגוונא דידן אף להגרש"ק הוא יצא יד"ח, דהנה דבר חידוש אשכחן בפנ"י בברכות לה ע"א בסופו בד"ה אלא סברא, דכתב דכל מאי דאיתא דמי שאוכל בלא ברכה הוי גזל, זהו דוקא כשלא מברך כלל לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה יעוי"ש. וא"כ בגוונא דידן הרי ברכה אחרונה כן בירך כדבעי, ושפיר יצא יד"ח. וע"ע מש"כ בעל ההר צבי, ומובא מכת"י בגנוי מכון הרב פראנק, בהא דאיתא בשו"ע בריש סי' קסט דאין להאכיל מי שאינו מברך, ודן מה הדין כשאינו מברך ברכה אחרונה, והביא ראיה מהגר"א דושניצר ממשנה במעשרות פ"ה מ"ג.

ביקרא דאורייתא

ובברכת כהנים באהבה

שלמה זלמן כהן

כולל 'עטרת שלמה' קרית ספר

בראשית הדברים עלינו להודות ולשבח על כל הגליונות הנפלאים והמיוחדים, המענגים כל לב הלומד בהם, וכולם מלאים בברכת ד' בדברי תורה, מלאים זיו ומפיקים נוגה, ובכל הופעת גליון נוסף, העולם מתמלא באורה זו תורה, ולא יתואר עוצם זיכוי הרבים לו אתם זוכים, אשריכם ואשרי חלקכם, ועל כן נקדמה פניכם בתודה ובומירות נריע לכם, ומן השמים תתברכו ותזכו להמשיך עבודת הקודש ביתר שאת ועוז ובבריות גופא ונהורא מעליא עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

והנה במנורה בדרום (ניסן עמוד ער, ובאייר עמוד קפ) הבאתם מעשה בראובן שהוזמן להסב עם רבו בליל הסדר, ובהגיע עת אכילת המצה, התרגש מאוד ראובן מהמעמד ולא שמע היטב מרבו את הברכה הראשונה של 'המוציא לחם מן הארץ'. ונפשו בשאלה אם יצא י"ח, כי שמע אומרים כי הדבר לעיכובא. הנה מה ששמע ראובן כי יש אומרים שלא יצא י"ח, הרי ששמועתו נכונה, דהנה כתב לחדש הגר"ש קלוגר (בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שכא), שהאוכל מצה בליל פסח בלא ברכת

מכתב ה'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א,

בשמחה רבה קיבלתי את קובץ מנורה בדרום - אלול. ונהנתי מאוד לקרוא את המאמרים הנפלאים. יישר חיליה לאורייתא.

### דברים העולים במקום תענית, ובדעת הבעש"ט בענייני תעניות

ומה שהביא כן על מקוה וכדומה. הנה מצאנו כן כבר בחז"ל ממש, דכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכן איתא במדרש תנחומא (בראשית סימן ג) א\*.

[וראה בגנוזי שכטר (ח"ב, עמוד תרסו) שהעתיק את לשון המדרש ועונג שבת עדיף וכו'. וחדא הוא. ושו"ר שכגירסא זו 'עונג' כן הוא בפרקוי בר אבוי. וראה אוצר הגאונים (מגילה, חלק התשובות, עמוד ב)].

והנה זה זמן זמנים הסתפקתי האם לפי המדרש ניתן לצאת ידי חובת תענית על ידי שמירת השבת.

ומצאתי אח"כ להגר"ש דבילצקי ז"ל בספרו עת לדרוש (עמוד כב) שכתב, והנה מבואר בדברי האריז"ל, שהתיקון הוא ע"י פ"ד תעניות ורובם עושים את זה ע"י

והנה בעמוד קיד כתב הרה"כ וז"ל, אפשר גם שטעו אנשים במה שכמה פעמים מצינו שגדולי הדורות כתבו שדבר פלוני חשוב כמו תענית וכיו"ב (וכמו שהביאו בשם הבעש"ט על מקוה, ובשם הגר"א על תענית מן הדיבור וכיו"ב). וחשבו שהרי זה ממש חלף התעניות. אך הדבר פשוט ושים אותו עטרה לראשך מה שכתב רבינו הרמח"ל ב'מאמר על ההגדות' שהרבה מימרות של חז"ל השוו בין ענינים רחוקים או שאמרו מאמר מסוים, ואין הדמיון או המאמר ההוא נכון בכל זמן ובכל ענין, אלא בבחינה מסוימת ובזמן מסוים, ומי שיוציאו מן הגבול ההוא הרי זה שיבוש גמור. עכ"ד.

הנה מה שהביא כן מדברי המהר"ל, הנה בעולם ידוע ומפורסם כן מדברי חד מן קמאי, הוא שו"ת הריב"ש (סימן קעא).

א. ובטעמא דמילתא, במדרש תנחומא איתא, דכבוד שבת דאורייתא, ותענית דרבנן. ע"כ. וצ"ב האם כל דבר דאורייתא הוא שוה ערך לאלף דרבנן.

ומצאתי בחפשי' את דברי הגר"ש סופר ז"ל מר בריה דהכתב סופר ז"ל בספרו שיר מעון דברים (פ"ו פ"ז) שכתב, ואיתא במדרש תנחומא (פרשת בראשית פיסקא ג) בשם השאלות שדאורייתא אחד הוא יותר מאלף דרבנן. ע"כ. [ומה שכתב בשם השאלות, אין כוונתו לשאלות דרב אחאי גאון, אלא כוונתו שהתם מתחיל המדרש הכי 'ותשובת שאלה זו ממתיבתא שאלו' וכו'. ודו"ק].

וכמו כן יש לעיין ממה שראיתי בספר ויגד יעקב גרינוואלד (אב"ד פאפא, עמוד תקכב) שכתב, ב' איסורי דרבנן חמור כאיסור דאורייתא. כן משמע במשנה למלך (הלכות מלוה פ"ד ה"ב). עכ"ד. וכן איתא בעוד אחרונים. ואכמ"ל.

**וראה** עוד בספר בית יצחק מווארקא ז"ל (עמוד קסב) כתב, ומעשה ששאל פרוש אחד את רבנו הקדוש, מה טעם ואוסר להתענות הרבה, ומתעלם ממנהגו של הבעש"ט זצוק"ל שצם משבת לשבת. אמר לו רבנו, הבעש"ט זצוק"ל לא תיקן צומות, כשיצא ליער להתבודד ביום הראשון, בשבוע לקח עמו שק מלא לחם, בערב שבת כשאמר לחזור לביתו, הרגיש שהשק כבד מדי, פתחו וראה ששכח לאכול. אולם לתקן תענית מראש, הס מלהזכיר. עכ"ד. וכן הוא בספר חסידים מספרים (עמוד טז).

**כמו** כן יש להוסיף, דאצל חלק מתלמידי הבעל שם טוב, יש עניין של 'דרך האכילה', היינו שהיו נוהגים לאכול יותר ממה שצריך, כדי לתקן ניצוצות. וכמובא בספרי החסידות. [ועל הרמ"מ מפרמישלאן ז"ל כתבו שהיה טובל במקוה לפני האכילה, ולא לפני התפילה. כי אמר שזה עבודה רבה יותר]. ומ"מ דבר זה לא נמצא אצל רבותינו הספרדים שאחזו בדברי המשנה 'פת במלח תאכל', אולם כבר חז"ל כתבו על ר"א בר"ש שהיה אוכל הרבה, והקפיד על אותם סותרים שצחקו עליו, והעלה את חמוריהם לגג. ואפשר שהוא מקור לדרך עבודתם. וכן מצאנו אצל הט"ז שתבע את חמיו, הב"ח לדין תורה על שהביא לו כבד במקום בשר. וזה הפריע ללימודו. וכן בגמרא מצאנו שאכלו פירות רבים מפירות גינוסר. ואף שנאמרו הרבה ביאורים בעניין, אין מקרא יוצא מידי פשוט. ואלו ואלו דברי אלקים חיים. ואכמ"ל עוד.

שמתענים יום אחד, והשאר עושים פדיון אמנם צריך לדעת דאילו זכינו לא היינו נצרכים לתעניות כלל וכלל דהנה איתא בתנחומא בראשית ג, דכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן, א"כ מצאנו ראינו דע"י כבוד שבת אחד היה אפשר לקיים מאה ותשע עשרה תיקוני פ"ד. ע"ש בכ"ד שמתבאר ממנו שהבין שאין הכי נמי מי ששומר את השבת כדבעי בכל פרטיה ודקדוקיה, הוי כאלף תעניות הלכה למעשה. וכן ראיתי שהבין הגאון מהרח"א ממונקאטש ז"ל בדברי תורה (ח"א, סימן עט) דזה כפשוטו. ע"ש. [אלא שסיים וז"ל, והחכם עיניו בראשו, שלא יסמוך רק על עונג שבת וכיצא שמקיים, רק מזה ומזה אל תנח ירך, גם מסיגופים וגדרים כפי יכלתו. עכ"ד]. וצריך לברר בזה את דעת גדולי המקובלים הספרדים.

**ובעיקר** מאמרו של הרב צור מנחם כהן. יש להוסיף, שלפני כמה שבועות ראיתי הסרטה שהג"ר יצחק מאיר מורגנשטרן שליט"א, שאל את הג"ר דוב קוק שליט"א, מדוע הוא עושה צומות ותעניות, הרי הבעל שם טוב אמר שמיום שבא לעולם, אין צריך לצומות ותעניות. והגר"ד קוק חושב כמה רגעים. ואז מצביע על הספודיק של הר' מורגנשטרן, ועונה, יש לי עבירות יותר מהשערות של זה. עכת"ד.

**הרי** שס"ל כדברי הרה"כ שגם לפי הבעש"ט מי שיש לו עבירות צריך לעשות צומות ותעניות.

### סיום מסכת ע"י קטן

מסכת יכולים הבכורים להיפטר בסעודת סיום מסכת שלו, לא ידעתי מקום הספק בזה, וכי קטן שעושה מצווה אין ע"ז שם של קיום

**עמוד רסב.** כתב הרב אהרן פרידמן ז"ל, בגיליון הקודם הרב משה חליוה שליט"א הביא להסתפק האם קטן שמסיים

מצוה, והרי קטן אף שפטור מכל המצוות, בוודאי שכל מצוה שמקיים יש ע"ז שם של קיום מצוה. והביא מהצפנת פענח שכתב שבת"ת מלבד לימוד יש מצוות ידיעת התורה, ובידיעת התורה קטנים שייכים, ולכאורה למה צריך להגיע לזה, גם במצוות תלמוד תורה קטנים שלומדים יש ע"ז שם של מצוות תלמוד תורה. עכ"ד.

**ואנא** עניא יש לי להוסיף, דראיתי שיש דעות שקטן שלומד תורה הוא נחשב מצווה ועושה, וכמו שכתב בשו"ת ארץ צבי ח"א (סימן טז) וז"ל, בני החתן מר אברהם דוד, הזכירני עתה מה שחידשתי זה כביר דלפי מה שכתב האבני נזר (חלק יורה דעה ח"ב סימן שלט סק"ט) דקטן הנימול חשיב הוא עצמו מתחייב במצוות מילה, ומקיים המצוה עיי"ש. דלפי זה יש לומר דהוא הדין כל מצוות האב על הבן גם הבן עצמו מצווה ומקיים מצוה, ואם כן אפשר דקטן מקיים מצוה דאורייתא בת"ת כיון דמצוה על אביו ללמדו, והבאתי ראיה לזה דהעולם עומד על הבל פיהם של תשב"ר. ולכאורה יפלא, כיון דקטן אינו מצווה ואינו מקיים כלל מצוה מהתורה, ואיך יהיה כחו יפה כ"כ שהעולם יהיה עומד עליהם, ומצאתי אח"כ בשו"ת מהר"ם שיי"ק שהקשה כן, ולהנ"ל אתי שפיר. עכ"ד. וראה עוד מה שכתב בקונטרס דרך תורה (עמוד לא) בשם הגר"ח קנייבסקי ז"ל. [ובמק"א כתבתי ליישב את עיקר קושייתו בעוד כמה אופנים. ואכמ"ל].

**ובעיקרא** דמילתא האם סיום קטן הוי סיום ממש. שכתב הרה"כ להביא ראיה מכך שהבל פיהם של תשב"ר הוא חשוב יותר משל הגדולים. יש לציין דדבר זה אינו פשוט כ"כ, דראה מה שכתב ג"ע הרב חיד"א זיע"א בספרו פתח עינים (שבת שם), והרב הקדוש מהר"ח כתב, דנקט לשון זה בהבל

תשב"ר, ולא אמר בלמוד התינוקות, לפי שהתינוקות אינם יודעים מה שלומדים, ואין להם שום כונה, כי אם הבל פיהם מן השפה ולחוץ, ולכן אינו מתקיים בהבל פיהם אלא העולם הזה החומרי דהיינו הארץ, אבל הגדול שלומד תורה כהוגן ובכונה עליו נאמר "ואשים דברי בפיך", אשר אם הוא יתברך ישימהו בפי האדם יגדל בכח ובכונה, אז לא בלבד שיתקיים העולם השפל שהוא הארץ כי גם השמים מתקיימים כמו שאמר הכתוב "לנטוע שמים וליסוד ארץ", השמים בעבור ההבנה והכונה, והארץ משום הבל פה, אמנם מפני שהגדול לפעמים מדבר דברי הבאי ורכילות ולה"ר, נמצא שסותר מכאן ובונה מכאן מה שאין כן התינוקות שאין בהם דבור רע, לסתור אלא לבנות, לזה אמר בלשון שלילה, אין העולם מתקיים דהיינו הארץ הזו אלא בהבל פי התינוקות עכ"ד ז"ל.

**ולפי** דבריו יוצא עולה שאליבא דאמת אדרבה לימוד הגדול פועל יותר.

**וראה** עוד לעניין למה עדיף לתרום, האם לגדולים שילמדו או לקטנים, מה שכתב באורך מהר"ח פלאגי זיע"א בשו"ת חיים ביד (סימן סד). וכן ראה בספר דף על הדף (שבת שם). וכן ראה בספר מעשי למלך הלכות בית הבחירה (פ"א הי"א והלכה יב). ובשו"ת יהודה יעלה ח"א (יור"ד סימן קטו). וח"ב (חו"מ סימן רמג). וישכיל עבדי ח"ב חו"מ סימן ב, ובהוספות שבח"ג. וביבי"א ח"ו או"ח (סימן כא אות ו). ובח"ט יור"ד (סימן יד). וח"י (סימן נה אות ח). וע"ע בשו"ת מהרשד"ם יור"ד (סימן קנח). ובסימן קסז מפורש שם שבת"ת דקטנים עדיף. עיי"ש. ויש להוסיף עוד את דברי שו"ת תורת חיים למהר"ח ש ח"ג (סימן ה) שגם כן מוכח שהלכה היא שתשב"ר עדיף.

והנה נתעוררתי לחקור עוד לפי הצד שנאמר שתורת הקטן עדיפא, מה עדיף, תורתו של ילד בחו"ל או של גדול בא"י. והנה ראיתי בשו"ת מהרשד"ם (סימן קסז) שכתב וז"ל, ובנידון דידן נמי, יכולים אנו לומר, דאע"ג שתורת חברון מעולה עד מאד, מ"מ האנשים הלומדים שם הם אנשים גדולים בשנים, וחברי ת"ת שבשאלוניקי תינוקות של בית רבן, וגרסינן בפרק כל כתבי אמר ריש לקיש אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תשב"ר, א"ל רב פפא לאביי דידי ודידך מאי, א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא, הרי מצינו למדים שאין

ערך ללמוד התורה מאנשים גדולים ללמוד התורה מהקטנים שאין בהן חטא. עוד שהלימוד שם מעטי הכמות וחברת ת"ת שבשאלוניקי, רבו כמו רבו יוסף ה' עליהם אמן, ואינו דומה מועטים העושים המצוה למרובים העושים המצוה. עכ"ד. ויש להסתפק האם בטעמו הראשון שהם ילדים והם מבוגרים סגי, ואם כן מוכח שלימוד ילדי חו"ל עדיף מגדולים בא"י. או שכוונתו רק בצירוף של ב' הטעמים.

**בכבוד רב**

**שמואל ללזר ס"ט**

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקנה

## אכילה בבין השמשות ולאחר יציאת הכוכבים במוצאי שבת

מפסיקין להבדלה<sup>א</sup> דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה ואמרין למאי לאו לעקירת שלחן לא למפה ע"כ. והועתק גם במדרש שכל טוב פרשת בשלח. וכ"כ הסמ"ק מצוה רפ"א: וכשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה ופורס מפה ומבדיל ע"כ. ולדבריהם הפסק להבדלה שוה להפסקה לקידוש לגמרי. והריצ"ג בעמ' י"א הביא את דברי בה"ג, והאריך שהעיקר הוא כדעת רב, אולם סיים דמ"מ למינקט לחומרא טפי עדיף עי"ש.

**אולם** בעל העיטור בהלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"א [שהובא ברא"ש פ"י סי' י"ב] הביא את דברי הרי"ף והריצ"ג שכתבו שרב ושמואל חולקים, וכתב דמסתברא דלא פליגי רב ושמואל, והא דאמר להבדלה אינה קובעת קאי אמאי דקאמר להו שבת קבעה נפשה מספק וצריכין להפסיק אף על פי שעדיין לא חשיכה והיו סבורין לומר דה"ה להבדלה צריך להפסיק בספק חשיכה ואמר להו דלהבדלה אין צריך להפסיק מספק

בגליון אלול תשפ"ב האריך הרב יצחק ירחי בסוגיית אכילה במוצ"ש קודם הבדלה, ויש להרחיב בזה יותר בדברי הגאונים והראשונים והעולה לדינא בסוגיא זו.

**בגמ'** בפסחים דף ק' ע"א איתא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן לא למפה ע"כ. אולם בדף ק"ה ע"א איתא סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן עי"ש. וכתבו הרי"ף [בדף י"ט ע"ב] והתוס' [בדף ק' ע"ב] ורוב הראשונים שרב ושמואל חולקים והלכה כרב באיסורי, ואין מפסיקין להבדלה.

**הגאונים** והראשונים דסבירא להו שמפסיקים להבדלה בצה"כ

**אולם** הלכות פסוקות והלכות גדולות כתבו: וכהיכי דמפסיקין לקידושי הם הכי

א. בה"ג נוסף: ודאי קבע סעודתיה בשבתא ועייל יומא פסיק ממכיל ופריס מפה ומבדיל וגמר סעודתיה ומברך ע"כ.

ב. והמאמר בס' רצ"ט סוף סק"ב תמה עליו שפסק כשמואל נגד רב, ולא כמו הרי"ף והתוס' ושאר הראשונים עי"ש. ולהאמור מצאנו לו חברים בגאונים ובראשונים. ועוד יתכן שהוא ס"ל כדעת הסמ"ג דלקמן שמחלק בין בה"ש לצה"כ, וכפי שכתב בספר בני ציון סי' רצ"ט סק"ב עי"ש. אלא שמסתימת דבריו שהשוה את קידוש להבדלה לא נראה כן.



ספר העיתים שם שכתב וז"ל ולי אית מרבנן דאמרי הא דאמרי רבנן לענין אכילה 'דקא' פסיק היכא דאתחיל בשבת קודם ספק חשכה ספק לא חשכה אם לא גמר מן חשכה פורס מפה ומבדיל ע"כ. ובהגהות עיתים לבינה שם כתב דס"ל כעיסור עי"ש, אולם הלשון דחוקה לפ"ז. אולם נראה פשוט שצריך לומר 'דלא' פסיק וכו', וכ"ה הנוסח בשו"ת הגאונים שע"ת סי' קי"ט עי"ש, וכ"ה בספר הלכות הנגיד עמ' 132 עפ"י ב' כת"י עי"ש, והוא ממש כשיטת רה"ג וסיעתו הנ"ל, שרק בה"ש לא מפסיק אולם בצה"כ מפסיק.

### בירור דעת הרי"ף

הרי"ף בדף כ"א ע"ב העתיק את תחלת פירושו של רה"ג [בסתמא] לגבי החלק הראשון בסוגיא שם כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, דהיינו לגבי ה'זמן', שכשם שהזמן למעשר הוא בה"ש כך הוא לגבי קידוש, אולם בסוף הסוגיא לגבי מוצ"ש לא העתיק את דברי רה"ג דמירי בספק חשיכה, אלא העתיק רק את דברי הגמ'. ובפשטות נראה שהרי"ף ג"כ ס"ל כרה"ג וסיעתו, שהרי לא מצאנו מי שחלק עליהם, וגם הריצ"ג - בן דורו של הרי"ף, וגם העתים - תלמידו של הרי"ף, העתיקו את דברי רה"ג בשתיקה. וגם הרי"ח -

לסעודת שבת עד שתחשך ודאי עי"ש. וכ"כ הסמ"ג בעשה כ"ט עי"ש.

וכך דעת עוד גאונים וראשונים שמפסיקים להבדלה בצה"כ;

**בספר העתים עמ' 213-214** הביא תשובת רה"ג שביאר את הסוגיא בדף ק"ה ע"א וכתב בזה"ל אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אין קובעת ולא אמרן אלא לאפסוקי אבל לאתחולי קבעה, והכי מפרשי רבנן לאפסוקי דלא מסלקינן שלחן ולהפסיק מלטעום כלום שאין אנו חייבין בשעה שספק חשיכה ספק לא חשיכה אבל להתחיל בסעודה אין מתחילין אלא בתר דנפיק יומא ומבדיל עי"ש. וכלשון זה כתבו הרי"ח [שמקורו ברה"ג הנ"ל] וריצ"ג עמ' י"א. ומבואר מדבריהם שרק בספק חשכה א"צ להפסיק אבל בודאי חשכה מפסיק, וזה כפשט הסוגיא לפירושם שכשם שקובעת למעשר כך קובעת לקידוש גבי 'זמן' איתמר, שהזמן שקובע למעשר שהוא בה"ש קובע לקידוש, וע"ז אמרו סבור דה"ה להבדלה זמן זה קובע וא"ל רב עמרם שאינו קובע זמן זה, אבל כשיגיע צה"כ פשוט שאסור להמשיך לאכול, וע"ז לא דנה הגמ' כלל לא גבי שבת ולא גבי הבדלה. וכן מפורש בדברי [ר' שמואל] הנגיד שהעתיק

ג. והרא"ש שם כתב על דברי העיסור: ואינן דברים של טעם. ורחוק מן הדעת הוא לומר דשקלא וטריא דהש"ס דמפליג בין הפסקה לקידוש להבדלה ובין שתיה לאכילה ובין חמרא ומיא איירי בספק חשיכה דוקא ע"כ. אולם לקמן הבאנו שדעת רה"ג ועוד ראשונים וגאונים שאכן כל הסוגיא שם מדברת רק בבה"ש, אבל בצה"כ צריך להפסיק, אלא שאעפ"כ ס"ל להנך ראשונים [לפחות חלקם] ששמואל ורב מיירו באותו הזמן, ולשמואל גם בבה"ש צריך להפסיק ולכן כתבו דפליגי, אבל בעצם הדין שהסוגיא בדף ק"ה ע"א מיירי רק בבה"ש, הרבה ראשונים ס"ל כן.

ד. לשון הסמ"ג שם: והא דאמר רב לקמן להבדלה אינה קובעת וכו' 'מפרש רב אלפס' לכולהו הדין שמעתא בספק חשיכה אבל ודאי חשיכה פורס מפה ומבדיל ע"כ. וכבר כתב לנכון בספר בני ציון סי' רצ"ט סק"ב שאין כונת הסמ"ג שהרי"ף עצמו סבירא ליה כן, דהא הרי"ף כתב להדיא בדף י"ט ע"ב שאין הלכה כשמואל אלא כרב, ומבואר דלא סבירא ליה חילוקו של הסמ"ג, אלא שהסמ"ג כתב כן מדינפשיה ע"פ דברי הרי"ף עי"ש.

דהריצ"ג שם ס"ל כרי"ף דפליגי ואעפ"כ כתב כרה"ג הנ"ל שרק בבה"ש אין מפסיקין, ומבואר דאפשר למיסבר תרוייהו, ודוק היטב.

**הראשונים** דסבירא להו שמותר להמשיך גם משחשיכה

**אמנם** רוב הראשונים סבירא להו שמותר להמשיך גם משחשיכה;

**כ"ד ספר האורה** סי' ס"ב, **בעה"מ**, **ראבי"ה** סי' תק"ח, **הרוקח** סי' שנ"ו, **ר' דוד**, **המאירי**, **מהר"ם חלאהו**, **הר"ן**, **הריטב"א** בהלכות ברכות פ"ח אות ט"ז, **ר"י אלמדארי**, **תר"י** בברכות דף ל"ח ע"ב, **הרא"ש** בפסחים שם, **ר' בחיי** בספרו **שולחן של ארבע** שער א', **ספר הפרדס** לתלמיד הרשב"א, **הריא"ז**. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** בפכ"ט הי"ב שכתב היה אוכל בשבת ויצא השבת וכו' גומר סעודתו וכו' [והעתיקוהו כדרכם **ספר הבתים** **ועץ חיים** מלונדריש], ויציאת השבת היא בצה"כ ואעפ"כ אינו מפסיק.

**פסק השו"ע והאחרונים, והנראה לדינא**

**והשו"ע** פסק בסתם להיתרא, ובשם י"א לאיסורא. ועי' בבה"ל. אולם להאמור, השו"ע והאחרונים לא ראו את דברי הגאונים ורבים מהראשונים דסבירא להו לאיסורא. ואעפ"י שרוב הראשונים מתירים - מ"מ נראה שרובם המוחלט, כולל הרא"ש, לא ראו את דברי רה"ג במקורם ואת גדולי הראשונים שהעתיקוהו, וגם לא זכרו מדברי בה"ג וסיעתו שפסקו כשמואל, ויתכן מאוד שלא היו חולקים על כל הגאונים והקדמונים הנ"ל.

**ועל כן** נראה שיש להחמיר בזה ולא להמשיך לאכול כשהגיע צאת הכוכבים במוצאי שבת.

שהרי"ף מרבה להזכירו ב'איכא מאן דמפרש' ודוחהו כשצריך לדחותו, פירש כן, והרי"ף לא התייחס לזה, ובפרט שתחלת דבריו העתיק מדברי רה"ג ור"ח, והדברים מראים דסבירא ליה לרי"ף כהנהו גאונים וראשונים.

**אמנם** ר' דוד, המאירי ומהר"ם חלאהו שם כתבו בדעת הרי"ף שלגבי אין מפסיקין בהבדלה לא מייתי ראיה לגבי 'הזמן' אלא לגבי 'עצם דין הפסקה', שא"צ להפסיק להבדלה ואף בצה"כ א"צ להפסיק ע"ש. **אולם** נראה ברור שהם לא ראו את דברי רה"ג במקורם, שהוא מקור דברי הרי"ף בסוגיא זו, וכפי שכתב הרמב"ן במלחמות שם דמה שכתב רבינו כאן [גבי זה שבה"ש קובע למעשר, דלא כבעה"מ שם שרק צה"כ קובע למעשר] מרבינו האי גאון ז"ל קבל וכן כתוב בתשובותיו ע"ש, וכיון שלא ראו את סוף דברי רה"ג שכתב להדיא דמיירי גם לגבי הבדלה בבה"ש, פירשו הם דמיירי אפילו בצה"כ, אבל לאור האמור נראה יותר בדעתו כדעת רה"ג בכולה מילתא.

**והגר"א** בביאורו לסי' רצ"ט סק"ג כתב להכריח שהרי"ף מתיר להמשיך לאכול גם משחשיכה, דאם ס"ל שאסור, למה לו לומר ששמואל חולק על הרב, לימא כדברי העיטור ששמואל שאוסר מיירי משחשיכה, ורב שמתיר מיירי בה"ש ע"ש. וכן האריך גם בספר בני ציון שם. אולם מכיון שהתבאר שמקור דברי הרי"ף הוא מרה"ג, ומדבריו מתבאר שבמוצ"ש מפסיק משתחשך, יש לנו לומר בפשיטות שהטעם שלא כתב הרי"ף כעיטור, זה משום דלא ניחא ליה למימר דרב ושמואל השתמשו באותו לשון, וחד מיירי בבה"ש וחד בצה"כ, ולכן כתב דפליגי, אבל בדעת רב אפשר ונראה דס"ל שבצה"כ מפסיקים. **וראיה** לזה

ספקו של ר"פ בדעת מהר"ם, ומבואר דס"ל דשרי בה"ש, ור"פ פליג וכמאירי. וכ"ד הריטב"א בהלכות ברכות הנ"ל שכתב שאסור לאכול 'משהחשיך' עי"ש. וכ"ה בספר האורה הנ"ל דלא מתחילין 'משחשיכה' עד שיבדיל עי"ש. וכ"ה בספר השולחן 'משיצא יום השבת' אסור לאדם להתחיל וכו'.

ולפי מה שכתבנו לעיל שהעיקר להחמיר דעת רה"ג וסיעתו שאין להמשיך את הסעודה בצה"כ, ק"ו שיש להחמיר שלא להתחיל בה"ש, שהרי גם המאירי שהתיר שם אסר כאן, וכ"ד ר"פ, ובשאר הראשונים שהתירו שם אין הכרע מה סבירא להו בנידון זה, דאולי סבירא להו כהמאירי, וא"כ רבו האוסרים בזה, ולכן יש להחמיר בזה יותר.

**אולם** כשלא סעד סעודה שלישית יש לסמוך על הרמב"ם וסיעתו שמתירים, וכפי שכתב במ"ב ובשעה"צ ובבה"ל עי"ש, ובפרט שהוספנו חברים לדעה זו.

### שתיית מים קודם הבדלה

**בגמ'** שם איתא בשם רב עמרם בשם רב: ושתיה נמי לא אמרן [דאסור] אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה. ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה לההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמאי ע"כ. ונראה שנחלקו רב ורבנן דבי רב אשי עם רב הונא בדעת ר"ע שאמר כל 'הטועם' כלום וכו', האם מים בכלל איסור הטעימה או לא, וכפי שרמזו התוס' שם. והפוסקים

### להתחיל סעודה בין השמשות

**בגמ'** שם איתא וה"מ לאפסוקי [שא"צ] אבל לאתחולי לא. ולדעת רה"ג וסיעתו על בה"ש נאמר כן וכמבואר בדבריו שהעתקנו לעיל, וכ"כ הנגיד שם שאין מתחילין בספק חשכה עי"ש.

**אולם** לדעת שאר הראשונים שהגמ' לא דיברה על זמן ההפסקה אלא שאין דין להפסיק אבל להתחיל אסור, לא איתפרש מתי זמן זה, ונחלקו הראשונים בזה;

**המאירי** כתב דמסוף שקיעה ותחילת בה"ש אסור להתחיל והוא זמן הבדלה עי"ש. וכ"ד ר"פ שנביא לקמן.

**אולם הרמב"ם** פכ"ט ה"ה כתב אסור לאדם לאכול וכו' משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל ע"כ. ומדכתב מ'שיצא היום' מבואר דמיירי בצה"כ. ועוד דכתב 'ולעשות מלאכה', וזה בודאי בצה"כ, וא"כ עד צה"כ שרי". וכ"כ ריא"ז וז"ל ונראה בעיני שלא אסרו לו לשתות אלא אחר חשכה אבל בה"ש מותר לו לשתות לפי שמוסיפין מחול על הקודש ע"כ. וכ"ד בעה"מ דס"ל שאפילו לענין קידוש הזמן הקובע זה צה"כ, וה"ה וכ"ש להבדלה. וכ"ד מהר"ם, דז"ל התשב"ץ סי' ט"ז שתו לפניו יין בה"ש בשבת ולא מיחה בידן ע"כ. והגיה עליו ר"פ מיהו זה ודאי אסור דאי בה"ש של ע"ש קודם קידוש אסור, ואי בשל מוצ"ש אסור לשתות יין עד אחר הבדלה וכו' עי"ש. ובשו"ת מהר"ם ד"ל סי' תל"ה כתוב מורי ר' שיחיה אינו רגיל למחות מלשתות יין בה"ש 'במוצ"ש' ע"כ, ונפשט

ה. וכפי שכתב הערוך השולחן בסי' רצ"ט ס"ב בדעת הרמב"ם מכח הראיות הנ"ל עי"ש. ודלא כמ"ש המאמ"ר בסי' רצ"ט סק"ב והבה"ל בס"א בדעת הרמב"ם עי"ש.

בזה, ולדעת רב הונא האיסור הוא קודם הבדלה אף לאחר בה"ש. וע"ע בפתח עינים על הגמ' שם שהאריך בדברי התוס' בשם המדרש, וכתב בתוך הדברים שדברי רב ורבנן דבי רב אשי מיירי לאחר צה"כ, ודברי המדרש שאסור מיירי בה"ש. ולפ"ז אפשר היה ליישב את דברי הפע"ח. ומ"מ פשוטה דתלמודא והפוסקים אינו כן, ואין איסור במים כלל.

**ונראה** שהעיקר הוא כמו שפסקו הפוסקים עפ"י רבנן דבי רב אשי דלא קפדי אמיא, ואף אנן לית לן להקפיד אמיא.

### סיכום

**דעת** הגאונים ורבים מהראשונים שאין להמשיך סעודה לאחר צה"כ, ויש להחמיר כמותם מאחר והראשונים שהתירו לא ראו את דברי הגאונים.

**אין** להתחיל סעודה בין השמשות אא"כ לא הספיק לסעוד סעודה שלישית, וכמובן שיפסיק בצה"כ.

**לשתות** מים מותר בכל זמן במוצ"ש, בין בה"ש ובין לאחר צה"כ.

פסקו כרבנן דבי רב אשי שהם בתראי שמותר לשתות מים קודם הבדלה.

**והנה** הכה"ח באות טו"ב הביא בשם הפע"ח שער ח"י פרק כ"ד שכתב וז"ל מורי זלה"ה [האר"י] הזהירני מאד שלא אשתה מים קודם הבדלה, ואמר לי כי השותה מים בין השמשות של מוצאי שבת ימות באסכרה, אבל אם היה אוכל בשלחן בסעודה שלישית ונמשכה סעודתו שראוי לומר הבדלה יכול לשתות בתוך הסעודה קודם הבדלה ואין בכך כלום עכ"ל. וכתב הכה"ח: נמצא דלפי דברי האר"י ז"ל אינו אסור לשתות מים כי אם רק בין השמשות ותו לא מדי. וכן עמא דבר ע"כ.

**אולם** דברי הפע"ח בשם האר"י צ"ע, שהכריע כדעת רב הונא נגד רב עמרם תלמיד רב וכן נגד רבנן דבי רב אשי שהם בתראי. וודאי שהם ידעו בסודות התורה טפי מינן, והם הכריעו לקולא שמותר לשתות מים ולא חששו למיתת אסכרה החמורה, וגם הפוסקים לא חשו לזה. וגם מה שכתב שם שרק בה"ש יש איסור בזה וכמו שכתב גם הכה"ח שם - בגמ' לא נזכר חילוק

### קדושת שביעית בקליפות וגרעיני פירות

סירלאו שנראה שמבאר בדעת הר"ש דה"ק אע"פ שראויות להסקה ומצד זה אין בהם קדושת שביעית כדאיתא בסוכה מ' ע"א - מ"מ כיון שראויין למאכל בהמה יש בהם קדושת שביעית.

**אולם** הר"י קורקוס והכס"מ על הרמב"ם שם כתבו וז"ל וגרעינין לאו אאגוזים קאי וכו' אלא גרעיני שאר פירות קאמר וראוין להסקה, ויש להן שביעית כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם חלה קדושת שביעית גם

**בגליון** אלול תשפ"ב דן הרב שרון שרפי בכמה ענינים בדיני שביעית, וביניהם בקדושת שביעית בקליפות וגרעיני פירות.

**הנה** במשנה בשביעית פ"ז מ"ג איתא קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית. וכן העתיק הרמב"ם בפ"ז הט"ו.

**והנה** הריבמ"ץ והר"ש פירשו שהקליפות ראויות לצביעה והגרעינין ראויין למאכל בהמה או להסקה ע"ש. ועי' בר"ש

שלו קליפי אגוזים והגרעינים אסורים בערלה וכו'. וכתבו שם הרמב"ם והר"ש שגרעינים היינו גרעיני כל הפירות כיון שהם טפלים לפרי מדין את הטפל לפריו, וא"כ נראה שגם הגרעינים המוזכרים בשביעית מיירי בכל הגרעינים שהם ראויים להסקה ולא רק בגרעיני זיתים וכדומה שראויים למאכל בהמה או לשמן.

**וכן בתוספתא פ"ז דשביעית** איתא חומר בשביעית מה שאין במעשר שני שבשביעית פסולת אוכלין כאוכלין ואוכלי אדם כאוכלי בהמה וקליפי אגוזין וקליפי רמונים כיוצא בהן ע"כ. ונראה שזהו ממש דין המשנה שלנו, ופסולת אוכלין היינו גרעינים, וא"כ סתימת דברי התוספתא משמע דמיירי בכל הגרעינים ולא רק בזיתים ותמרים. ואם כי החסדי דוד פירש דמיירי בתבן וקש [וכן פירשו עוד] - זהו לשיטתו בדעת הרמב"ם וכמו שהקשה בספרו שושנים לדוד, אבל פשטות המשנה והתוספתא נראה כנ"ל. וכן נקט בספר מקדש דוד שביעית סי' ד' עפ"י התוספתא הנ"ל עי"ש.

**וכן נראה גם מהרשב"א בתשובה ח"ה סי' ל"ח** שכתב וסידורא דמתניתין דכלל גדול וכו' ואח"כ תני מה שהוא יוצא עם פירות האילן ואינו מעיקר הפרי אלא טפילה לו' כגון פיטמא של רמון והנץ שלו והגרעינים כלומר של תמרה וזיתים ע"כ. ומבואר מדבריו שטעם הפיטמא והנץ והגרעינים זהו משום טפילה ולא משום דחזי למאכל בהמה או לשמן.

על הקליפים והגרעינים ע"כ. וכ"כ הגר"א בשנו"א בקצרה שהגרעינים ראויים להסקה והקליפות לצביעה עי"ש. וכן נקט התפא"י בהלכתא גבירותא בפ"ז וז"ל קליפי רמונים ופרח שבראשן וקליפי אגוזים שכולן מין צבע. וכ"כ גרעיני 'כל' הפירות אע"ג דלא חזו רק להסקה אפ"ה אין דינן כעצים שאין בהם דין שביעית, דגרעינים מדהן תוך הפרי או שומר לפרי חמירי טפי, בכל הנך יש בהן ובדמיהן דין שביעית ע"כ.

**והנה** השושנים לדוד שהובא בתוס' אנשי שם על המשניות שם, הקשה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ה הכ"א הקליפין והגרעינים שמתירין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה ע"כ. ובהלכות תרומות פ"א מבואר ברמב"ם שלא כל הגרעינים והקליפות יש דיני תרומה, ומה שלא ראוי אפילו למאכל בהמה אין בו קדושת תרומה, וזה דלא ככס"מ הנ"ל עי"ש, וכן הקשו עוד אחרונים ע"ד הכס"מ.

**אולם** כבר כתב לנכון הגרש"ז אורבך בחידושו למשנה זו [בספר מעדני ארץ החדש] שע"כ אין כונת הרמב"ם בפ"ה בדוקא, דהא מאכל בהמה יש בו קדושת שביעית ואין בו דיני תרומה, אע"כ כונת הרמב"ם רק לקליפין וגרעינים שלא ראויים לכולם, אבל כשראוים להסקה נטפלים לפרי עי"ש.

**ובאמת** שכלשון המשנה בשביעית איתא גם בערלה פ"א מ"ח קליפי רמון והנץ

ו. אלא שהם הצריכו בקליפין שיהיו ראויין לצביעה, אולם בר"י קורקוס וברמב"ם כתבו גם לגבי קליפין דסגי בראוי להסקה. ובאמת שיש לעיין בדברי הגר"א והתפא"י, שהרי גם הקליפות הם שומרים לפרי וטפלים אליו, ומה שונים מהגרעינים.

ז. כ"ה בר"ש שם. והרא"ש בברכות לדף ל"ו ע"ב כתב שהגרעינים פרי ממש הם ולא טפל לפרי עי"ש וברשב"א ובשא"ר שם.

וע"כ נראה שיש להחמיר בכל גרעיני וקליפי הפירות ולא להשוותם וללמוד דינם מתרומה אלא שביעית דין אחר יש לה וכנ"ל, וכל הגרעינין והקליפות אף שאינן ראויות למאכל בהמה, כיון שראויות להסקה יש לשומרם בקדושת שביעית.



מכתב ז'

הרב נחום מנדלבוים

### חיוב תלמוד תורה

בניכם" ויש לעיין מדוע לא ילפינן מהפס'-  
"ושננתם לבניך"?

וע"ש בגמ' שהביאה מחלוקת בכה"ג שאין  
כדי פרנסה בשביל שניהם ללמוד- מי  
קודם האב או הבן, ודעת רב יהודה דכאשר  
בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו- בנו  
קודם לחיוב שלו, וצ"ב מדוע החיוב לבנו  
יקדם לחיוב ת"ת שמחויב הוא, מה בכך  
שבנו זריז?

והנה בגמ' [שם בדף ל' ע"א] מבואר  
שהחיוב שעל האב ללמד בנו הוא  
מקרא בלבד, והקשה בים של שלמה  
מהמעשה דר' יעקב בריה דר"א ב"י ששלח  
את בנו ללמוד במקומו [המובא בדף כ"ט  
ע"ב] דמשמע שמדובר גם על משנה  
וגמרא? ועוד עיין במהרש"א בחידושי  
אגדות שהקשה [שם בד"ה 'עד'] דהרי  
מהפס' "ושננתם לבניך" משמע שצריך  
ללמדו גם גמרא?

### הרמב"ם בספר המצוות

ידוע לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בספר  
המצוות [מצוה י"א] שכתב דחיוב  
ת"ת הוא 'ללמוד תורה וללמדה', שחלק  
ממצות ת"ת שחייב כל אחד הוא- ללמדה  
לאחרים [והרחיב בזה הגר"א חדש שליט"א  
בשיעור שמסר בליל שב"ק בהיכל שע"י  
הכולל המרכזי זכרון אליהו] ולכאורה  
הביאור בזה שמצות ת"ת הוא להעביר את

רה"ב הגר"ע כברה שליט"א האריך בגליון  
ל"ו, בכמה יסודות חשובים במצוות  
ת"ת, והביא שם ידיעות מענינים, וכעת  
עלה בידי לעסוק בדברים ואציין בעניין זה  
כמה הערות.

במה שהביא בענף ב' את דברי הגר"ז לענין  
הלומד כאשר לא מבין תלמודו, דיש  
הבדל בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ,  
אציין כמראה מקום את דברי הרמח"ל בספר  
דרך ה' [חלק א' פרק ד' אות ט'] דיש קיום  
מצוה בעצם מה שיהגה בספר התורה, ויש  
מצוה במה שמשתדל בהבנת מה שמסר לנו  
מפירושיהם [שזה הגמ' וכדומה, וכידוע שגם  
בלימוד ההו"א בגמ' מקיימים המצוה].

עוד יש לפלפל ולהאריך במה שדן בענף ג'  
דבעינן לימוד שמתקיים בידו, שידע  
להעמיד תלמודו לאחר זמן, ועפ"ז ביאר את  
הסוגיא בקידושין דף ל' לגבי דין הקדימה  
של הבן הזריז לחיוב הת"ת של האב, אציין  
דבפשטות הביאור דבעינן ללמוד כדי שיוכל  
'ללמדה לאחרים' [וכמו שסבר בתחילה באות  
ט' שם] דמצוות ת"ת היא 'ללמוד וללמדה'  
וכמו שארחיב, ואקדים קודם כמה הערות  
נוספות בסוגית הגמ' שם-

### דברי הגמ' בקידושין

דהנה בגמ' בקידושין [דף כ"ט] איתא 'ת"ר  
האב חייב בבנו למולו ולפדותו  
וללמדו תורה', ומבואר שם שהחיוב ללמדו  
תורה נלמד מהפס' "ולמדתם אותם את

מסורת התורה לדור הבא, וע"ש שהביא על זה דווקא את הפס' "ושננתם לבניך".

**ובזה** מיושב דלכך לא הביאה הגמ' ילפותא מהפס' "ושננתם לבניך" משום ששם מדובר על חיובי 'האב לבנו', לדאוג לת"ת של הבן, ועל זה מדבר רק הפס' "ולמדתם אותם את בניכם". משא"כ חיוב "ושננתם לבניך" מדבר מצד חיוב הת"ת שיש על האב, ודו"ק.

### דקדוקים ליסוד שהבאנו

**אפשר** להוכיח זאת מדברי חז"ל שדורשים את הפס' "ושננתם" על החיוב תלמוד תורה של האב, וכמו שאמרו 'ושננתם- שיהיו ד"ת מחודדים בפיו'. וכך מדרשת חז"ל מפסוק זה לגבי צורת הלימוד- שישלש אדם לימודו שליש במקרא שליש במשנה ושליש בגמרא, רואים שהפס' מדבר כלפי מצוות ת"ת שלו ולא של בנו.

**ובאמת** כך נראה לדייק בפס' עצמו, דהפס' ב"ושננתם" מדבר על הת"ת שלו שילמד בכל המצבים "ודברת בם בשבתך וגו'. משא"כ הפס' "ולמדתם אותם" מדבר על בנו שילמד בכל המצבים "את בניכם לדבר בם בשבתך וגו', ונפלא.

### בנו זריז וממולח

**ונראה** ליישב בזה את דעת רב יהודה הסובר דכאשר בנו זריז וממולח יותר ממנו- דבנו קודם, דהרי איך זה קודם לחיוב ת"ת שיש על האב? ונראה לאור הנ"ל, לפי שבכך האב מקיים גם את חיוב ת"ת שלו, ע"י שדואג וגורם להעביר את מסורת התורה -בזה שמפרנס את בנו שילמד.

**ונראה** שזה גם שורש הדין שמצינו במצוות ת"ת דין 'יששכר וזבולון' שזבולון המפרנס את יששכר חשיב שעוסק בתורה,

לפי שמעביר את מסורת התורה ע"י שמפרנס את יששכר. ועיין ברמב"ם ביד החזקה שכתב [בפ"א מהלכות ת"ת ה"ד] ד'אע"פ שבנו קודם- לא יבטל הוא' מבואר שהיה הו"א שאינו צריך כלל ללמוד, וזה צ"ב, ורואים שיש ס"ד שכבר קיים את חיוב ת"ת שלו בזה שמפרנס את בנו, ודו"ק.

### קיום המצוה בתלמידים

**והנה** רש"י [עה"ת] הביא דרשת חז"ל ד'בניך- אלו התלמידים' רק על הפס' "ושננתם לבניך", ומשמע שחיוב "ולמדתם אותם את בניכם" אי אפשר לקיים עם בן חבירו, וכן משמע ממש"כ שם רש"י 'משבהן יודע לדבר וכו', דזה מדבר דווקא בבנו [וכן מוכח בגמ' בב"ב דף כ"א], וצ"ב החילוק.

**לפי** מה שכתבנו הדברים מבוארים, דרק "ושננתם" המדבר על חיוב ת"ת שלו -יכול לקיימו גם ע"י התלמידים ע"י שמעביר את מסורת התורה לדור הבא, וכמו שהבאנו מהרמב"ם בספר המצוות. משא"כ את החיוב "ולמדתם אותם" שזה לדאוג לת"ת של בנו -זה דווקא בבנו, כמילה ופדיון, ולא בן חבירו -[ע"י בחידושי הגר"ח סטנסיל מה שהובא בסוף הספר בשם הגרי"ז].

### אסיים בדברי הרמב"ם ביד החזקה

**דאמנם** מהרמב"ם ביד החזקה משמע שגם הפס' "ולמדתם אותם את בניכם" מדבר כלפי חיוב הת"ת שלו, דע"ש שפתח את הלכות ת"ת עם הפס' "ולמדתם אותם", וכמו שהביא ספר החינוך [מצוה תי"ט] דנכפל מצות ת"ת כמה פעמים ומשמע מזה לכאורה שאין הבדל בין הציוויים שהזכרנו אלא שניהם מאותו הדין, ומצווה ליישב, וצ"ע.

**בכל** חודש מחדש נהנים כולם ללמוד ולעייין



רנג

**בדרום**

הרב נחום מגדלבוים

**מנורה**

בדבריו ובמאמרו של מעכ"ת, וכבר פקע טובה לכבוד הרב שליט"א ובני ביתו ולבני שמייה, ולכן אחתום בברכת כתיבה וחתימה הכולל הת"ח החשובים.



מכתב ח'

הרב אליעזר פלקוביץ

## בענין הרואה דם במי רגלים

לכבוד ידידי הרב אוריאל ר. אייזנבאך שליט"א,

רגלים רק על שפת ולא גם בתוך להר"ן גם לר"י - טמאה ותמה הר"ן על הרשב"א שקיצר שלא הדגיש את זאת, והב"י תמה שהרשב"א טיהר בזה להדיא וכ"כ פשוט להב"י דעת הרשב"א בזה שהב"י מוכן לגרור סתימות הרמב"ם ולומר גם הרמב"ם סובר כן וכן פוסק בב"י לדינא.

**ובסיפא** של המשנה מוזכר דין של נמצא דם על המים של אשה ואיש משתינים שמה, ור"ש - מטמאה ור' יוסי מטהר והרב שליט"א - הודה במו פיו - שאם ימצא בציור כזה רק על שפת הספל ולא בתוך לא יהיה ס"ס דאין כאן ספק טוב מן האיש, וכן באמת לדינא לפי הרמ"א שרק אפשר להקל בס"ס א"א לטהר האשה אם נמצא רק בשפת הספל אפי' במקום שאיש ואשה משתינים שמה. וא"כ שנינו מסכימים לעיקר דין המשנה היה צריך בסיפא לכתוב "נמצא על המים". רק הרב טוען שכל הבבא הזה מיותר שאין בו חידוש רק לר"ש ואין הלכה כר"ש, אלא הוא נכתב להורות או לדייק שגם ברישא ר' יוסי רק מיקל בנמצא על המים [גם]!

**ואני** טענתי ג' נקודות. א. שו"ט מיותרים שהראשונים מדייקים מהם נ"מ לדינא הדיוק וההכרח בולט, ומובן ענין הדיוק וצורך הדיוק<sup>א</sup>, משא"כ בבא יתירה במשנה

**יישר** - כח על כל הערות והתגובות למכתב ששלחתי למערכת מנורה בדרום, בקשר למאמר של הרב בענין "דם במי רגלים". והרב הוא מעיין המתגבר, שבכוחו לפלפל ולהביא ראיות מכל קצוות תבל.

**אמנם** לדעתי, באריכות דבריו סטה בקצת מעיקר המכוון. ואני יחזור בקיצור על עיקרי הטענות שלי, ואני אשתדל גם להדגיש מקומות שאני מודה לרב שליט"א או לא הבנתי הערות שלו.

**ומראש** אני מוסר מודעה, שכנראה לא יהיה כ"כ תועלת מעכשיו מחילוף המכתבים כי כך דרכו של תורה כל... אחד מכיר דרך לימוד שלו ושיקול דעת שלו, ומכ"מ על הצד שאפשר ע"י עוד מכתב ששנינו יזכו להגיע להתקרב במקצת למרכז האמת אני יטריח במכתב שנית.

## א. בענין הדיוק מבבא דסיפא דמתני'.

**דם** שנמצא אחר הטלת מי רגלים על המים והאשה ישבה באמצע הספל - לר"מ טמאה, לר"י - טהורה [ולפי ר"ח רק לטהרות בדיעבד] ואם השתינה בצורה שישבה בשפת הספל ונמצא דם רק בתוך ולא על שפת גם לר"מ - טהורה. ואם נמצא גם בתוך גם על שפת - להר"ן - לר"י טהורה ואם נמצא במי

א. גם זה לא תמיד מוסכם בין הראשונים מה המשקל של דיוק כזה, לדוגמא כאן שהרשב"א כותב שכל השו"ט

ח"ו מכחיש שיש לפלס ולשקול כל תיבות המשנה רק קשה מאד לדעת איך לדייק! ובפרט שהוכחתי, ועדיין הוכחתי עומדת, שאין כאן בבא מיותרת כלל!

**שלא** נ' כלל שהיה כלל בזמן ר' יהודה הנשיא ור"מ ור' יוסי הלכה כר"י, [ואני לא אכנס כלל לנושא אם רבי כתב נוסח חדש למשניות או רק סידר ובחר איזה משניות להכניס בשם סדרים, וברור לי שיש להרב שליט"א הרבה בנושא לומר בזה] ולא ראיתי בכל הערות של הרב מספר ג' ד' וה' וו' שום דחיה להנחה הזו.

**ואני** יוסיף עכשיו הכרח גדול למה שכתבתי, הלא במחלוקת זו בין ר' יוסי לר"מ באשה שראתה דם במי רגלים בדף יד: כתוב שרבי פסק כר"מ!! "אמר ר' זירא כשטימא רבי כר"מ וכשטיהר ר' יוסי לעצמו..." וא"כ איפוא יש התחלה לדייק מיתור חלק במשנה לרבי שהוא עצמו בחד ספקא מטמאה נדה וא"כ ודאי צריך בבא דסיפא מה הדין בס"ס!

**ובפרט** שכתבתי מה שכתב הרב שליט"א באות ו. וזה לשונו "..." אך רק זה נתבאר בגמ' ולא נתבאר כלל מדוע הובא שיטת ר"ש בזה וזה מאי דקשיא לי בענ"ד הלא..." ואני חוזר ומדגיש אינני מבין שיחוו?? דעוד פעם בגמ' מבואר צורך להשמיענו מה דין לפי ר"י בס"ס - דבלי זה ה"א בחד ספקא רק מטוהר בדיעבד כדמבואר בש"ס, וכבר ביררנו שנינו יחד דאם לא נמצא במים אין ס"ס, וא"כ לר' יוסי צריך בבא זו, ומה הכוונה לא נתבאר כלל, מדוע הובאה שיטת ר"ש? וכי הרב בא לדייק דינים מיתור לשון המשנה "ר"ש מטמאה" אתמהא!!<sup>2</sup>

על אף שכל אות במשנה יש לו משמעות וצורך וסיבה, מכ"מ מאד קשה לדעת איך לדייק, והראיה הגדולה והעצומה שהגמ' דוחה באין ספור מקומות דיוקים מפורשים ממשניות, שתנא סיפא אגב הרישא, ועוד סוגי דיחויים שמושכל ראשון משאירים בבית ומשפטים שלמים במשנה כאילו לריק ח"ו ומאד קשה לדעת ולומר מהו כוונת משפט מיותר במשנה, ולא כמו שו"ט מיותר בגמ' שלכאורה הוא אליבא דהתנא שלא פוסקים כמותו, בזה יש תוקף לראשונים לדייק ממנו איזהו נ"מ לדינא!

**ולדוגמא** לנושא שלנו, פשוט שכל אותיות התורה, בכוונה נכתבו ויש תלי תילים של הל' שאפשר ללמוד מכל תג וקוץ, ומי יכחיש דבר הידוע הזה, ומכ"מ אם אני הצעיר יבוא ויאמר "כידוע נחלקו גדולי הדורות אם "הרגשה" שנתרבה מיתור לשון הפסוק "בבשרה". יש שנקטו רק הרגשת פתיחת פי המקור ויש שאמרו אף זיבת דבר לח, ולי יש דיוק כהשיטה הסוברים רק פתיחת פי המקור, דהלא במילה בבשרה ה"ב" דגושה ונראה שבא לומר שצריך להיות ההרגשה בעומק בשרה במקום פתיחת המקור ולא רק הרגשה בפרוודור, ואע"פ שלפי כללי הדקדוק כל "ב" בראש מילה דגושה, מכ"מ מזה שהתורה הותירה הדיוק באות כזה שהוא דגושה י"ל כנ"ל!

**ובקושי** העליתי "אפשרות" שאפשר כך, י"ל כן בערך נ' לי כשבאים לדייק כזה דיוקים במשנה שיתור בסיפא נכתב להוכיח פרט ברישא שנוגע למחלוקת דקה בין גדולי הדורות מה הדין בציוור מסוים! ולא שאני

אליבא דר"מ ואין נ"מ לדינא מכאן.

ב. ועוד פשוט בגמ' שלא היה ברור עד דורות האמוראים איך לפסוק בפלוגתא זו דבגמ' כאן נט: הובאו ב'

### ב. לענין המהר"ם מרוטנבורג.

**הקדמה:** יש שני סוגי דיוקים, א - להעמיד שדין מסוים רק נכון בכזה וכזה נתונים ולא בשום ציור אחר. ב - להעמיד במה מדובר - כלומר חז"ל אמרו דין פלוני בציור פלוני ולא דיברו על ציור אחרת. והרב קצת ערבב בין שניהם בהערה מספר...

**עכשיו** המהר"ם מרוטנבורק - הוא דעה כמעט יחידי והוא כותב בתשובותיו כמסתפק שר' יוסי טיהר ביושבת ג"כ רק בב' לטיבותא.

**א.** מזנקת. ב. יושבת על שפת הספל ונמצא דם רק בתוך הספל. ודעתו נוטה לומר שאע"פ שאפשר לומר שסוגיות הגמ' רק לר"מ יותר מסתבר לומר שר' יוסי מודה שהיא טמאה כל שאין הוכחה שהדם הגיע רק ממקום מי רגלים ולא מן המקור.

**ואין** בינינו דין ודברים בשיטתו שודאי שהמהר"ם מטמא דם הנמצא רק על שפת הספל, וכן הוא מטמא דם שנמצא בתוך וגם על שפת הספל. ובתשובות מסביר למה הוא מחמיר לטמאות אשה שבודאי יש לה דם במי רגלים המורים להדיא על מכה בשלפוחית השתן אם אחר הטלת מי רגלים בודקת ומוצאת דם בבדיקה. והוא מסביר שיטתו שלדעתו א"א לטהרה אשה שיש דם בפנינו שאפשר שהגיע מקמור ואין הוכחה שעל דם זה שבא ממקום מי רגלים. ולדעתו רק בציור של המשנה קיים הוכחה שבאו הדם עם המי רגלים, ובזה הוא מדייק או מעמיד במשנה כתוב "דם על המים", אבל דם שנמצא בגופה אין הכרח שבאו עם המי

רגלים ומשום כך לא טיהר המשנה אותו דם, ואין זה ענין לאם יש דיוק במשנה שא"א לומר שהרשב"א טיהר ברישא בשיטת ר"י אם נמצא דם בתוך המי רגלים על שפת הספל ולא במי רגלים בתוך הספל.

**דכולנו** מסכימים שבין להר"ן ובין להרשב"א וכן להרמב"ם הרא"ש ועוד ר' יוסי מטהר יותר מר"מ ברישא של המשנה ויש משא ומתן בין הב"י ולחזו"א, אם נכון לומר שר' יוסי הקיל גם כשרק נמצא דם בתמצית המ"ר בסופם ואין דם בעיקר מי רגלים, ודיוק כזה מהסיפא להוכיח מה מדובר ברישא לא נמצא במהר"ם מרוטנבורג, ואם הרב שליט"א סובר שמצא כזה דיוק בלשונות מהר"ם, לדעתי הוא טשטוש במושג של דיוק בנושא עדין בין גדולי הפוסקים. שאין, ולא נמצא, בלשונות מהר"ם מ. דיוק לצד אחד איך ללמוד המשנה! ואני חוזר וכותב, ודאי שיטת מהר"ם הוא שדם שנמצא רק על שפת הספל האשה טמאה, וזה שיטת הר"ן וגם הרשב"א לחזו"א. וגם אפשר לומר שהמהר"ם דייק במשנה שר' יוסי לא טיהר דם שנמצא אחר השתנה על גופה האשה. אולם - לא נמצא במהר"ם רמז שאם ננקוט שר"י טיהר ברישא יותר מר"מ כגון ביושבת באמצע הספל או על שפת, ונמצא דם בתוך ועל שפת הספל (כמו שיטת הר"ן) שמלשונות המשנה בסיפא שיש דיוק שהרישא לא טיהר יותר מזה ואין הוכחה מלשון "נמצא דם על המים", שר' יוסי ודאי טימא בנמצא דם רק על שפת הספל. וא"כ אין יתרון מכל לשונות בשיטתו לנידון שהרב כתב בו מחלוקת החזו"א וב"י בדעת הרשב"א!

דתמו...". אם כרש"י או כתוס', ברמ"א סימן קצא הובא שתי דעות מה הדין כשמצא דם בתוך הספל שודאי יצא אם המ"ר וגם אחר סיומא לעשות צרכיה בדקה עצמה ומצא דם.

**דעת א.** שיטת המרדכי (מהר"ם) שהיא טמאה, וזה מחמת הדם הנמצא בבדיקה ולא תולים שתמצית מדם שיצא עם מ"ר, והשו"ע הרב א' יא תולה שיטה זו שלמדו קושיות הגמ' "דלמא בתר..." כרש"י שחוששים שראתה כאורחיה כל שאין הוכחה שבא ממכה במקום מי רגלים, וכיון שכן מטמאים הדם הנמצא עכשיו באו"מ.

**ודעה שניה** דעת הר"ן שמטהר גם דם הזה נמצא בבדיקה, שהם תמצית הדם שיצא במ"ר וזה משום שסובר כתוס' שלא חוששים שמא עכשיו הגיעו דם כאורחיה מן המקור, דכל חששת הגמ' "דלמא בתר..." היה שמא חזר מי רגלים למקור ואתי דם, וזה אין לחשוש כאן! וזה דלא [כמו] שכתבתי דאין לתלות נ"מ לדינא במחלוקת זו של רש"י ותוס'!

**ה.** אחר כל זה מצאתי, כמדומני דברים מפורשים כדברי הרב שליט"א בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, וברור לי שהרב יסד דיוק שלו מתשובה זו כדלקמן. ואני בהתחלה רק ראיתי התשובה של המהר"ם דפוס פראג, ודפוס לבוב [שמצוין בטור שירת דבורה] ואחר כך ראיתי תשובה שלישית בדפוס ברלין. וזה לשונו "דפוס ב. תשובה עה (נא)" ובגמ' משמע הכי, דפריך ודלמא בתר דתמו מיא אתא טמאה לכו"ע ואפי' נמצא על המים כ"ש ע"י קינוח<sup>2</sup>, והא דלא קתני רישא

נקודות שאני מודה לדברי הרב הכותב, או מצאתי ראיה לדבריו בדברי הפוסקים.

**א.** מה שכתבת במאמר וחזר וכתב באות א במכתב במנורה בדרום אות א: מצאתי בלחם ושמלה, ס' קצא א' א (שמלה) כדברי הרב שליט"א, רק כמדומני שלשונו מורה שלדעתו השו"ט נוטה יותר וניחא יותר לשיטת הר"ן מהרשב"א, ולא שיש ראיה להר"ן מכאן. ולענ"ד כמו שכתבתי שגם אין דברי הלוי"ש מוכרחים!

**ב.** מה שכתבת באות "כ" במכתב וכעין דבריו בהמאמר, אני יותר מבין צד כזה וחוזר מדברי, רק עדיין לענ"ד יש להדגיש במדובר כאן בדם הנמצא בשפת הספל תוך מי רגלים ולא סתם דם עומד לבד על שפת הספל, ולכל הפחות לפי תוס' מוכח כן דמדובר שיש חשש "חזר מי רגלים למקור", וא"כ בזה נכון לפי איך שהסברת בדעת רש"י (ע' לקמן) נכון לרש"י אין חשש כלל שדם זה בא מן המקור!

**ג.** מה שכתבת באות "כב", נכון מאד מה שכתב הרב שליט"א, דמלשון רש"י ולשון הגמ' וגם דרך רש"י להצמיד עצמו ללשון הש"ס. נראה לומר שדעת רש"י שאין חשש שבאו דם בשום שלוח של הטלת מי רגלים ולא כמו שכתבו תוס'. וישר כח' שהעמדתי על האמת!

**ד.** מצאתי אחר כך שהשו"ע הרב כאן תולה מחלוקת מפורסמת למעשה מסוגיא זו, בנקודה זו בשו"ט איך ללמד דילמא "בתר

ג. אולם ראיתי במאירי בנדה שם נט: ד"ה "המשנה הראשונה", שלענ"ד למד כמו שאני כתבתי במכתב שלי בדעת רש"י שחוששים לדם כי אורחיה "בשעת השתיתה", דמבואר בדבריו שאין לומד כתוס' שהחשש "חזרו מי רגלים..." אלא כרש"י, ומכ"מ מדיוק בדבריו שהחשש בסוף ההשתנה לא בסיומו. ע"ש!  
ד. דבתשובה שמה מדובר שמוצאים דם ע"י קינוח אחר השתנה.

ונמצא דם על המים יגיד עליו ריעו קתני לה בסיפא וכ"ש ברישא<sup>ה</sup> דאפי' בסיפא לא מטהר ר' יוסי לכתחילה אלא על המים וביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל... ע"ש ההמשך!

**ולשונו** שמה בתשובה, מוכח כדבריו<sup>1</sup>, שמדייק במשנה, אולם גם תשובה זו אין מוריד אותי מעמדתי ואני עדיין סובר שאין בזה קשר לדברי הרב! א. אני השגתי שאין לדייק מיתור המשנה כדברי הרב, ושו"ת מהר"ם אין זה דיוק שלו. ב. כמו שהסברתי דיוק כזה נכון לשיטת מהר"ם שסובר שטמאה כל שאין מוכח להדיא שבא הדם ממקום מ"ר נכון, אבל אין לזה שום השפעה איך יותר נכון ללמד המשנה אם כשיטת הר"ן או הרשב"א או להוכיח איך יותר נכון ללמד דברי הרשב"א בתורת הבית כמו הב"י או החזו"א! שלכל אלו השיטות ודאי טהורה לר' יוסי אפי' בלי הכרח שהדם בא במ"ר רק שאפשר שבא, וכל המחלוקת בזה מדובר כשיש רגלים לדבר שבאו אחר המ"ר!

ו. באות ח במכתב - כתבת שלא הבנת כוונתי, התכוונתי לרמז שלענ"ד, יש לומר רק בכיוון הפוך מהרב שליט"א שלשיטת התורת שלמים, שהאשה טהורה גם בנמצא בשפת הספל לשיטת הרמ"א שגם איש מטיל שם מ"ר. א"כ לשיטתו גם על שפת הספל יש ס"ס טוב, ולשיטה זו יש מקום לדייק א"כ למה כתב המשנה "על המים" הלא הדין נכון גם על שפת הספל. וא"כ יש יתור בלשון המשנה ואפשר לדייק ברישא, אבל להחזו"ד והש"ך שאין הדין שהיא טהורה בשפת הספל כי אין שם ס"ס. א"כ אין שום דיוק במשנה, רק המשנה כתב הדין כמות שהוא, שבכי האי גוונא יש ס"ס והיא טהורה.

**ואני** מסיים בברכת הדיוט להרב שליט"א, שיזכו הוא וכל בני ביתו לכתיבה וחתימה טובה ושימשך ללמוד ולכתוב וללמד, ויזכה להוציא מעיינותיך חוצה. וישר כח על כל הדברי תורה הנחמדים בזכות הרב קיימתי באמצע אלול שמחת הרגל של חג, שדברי תורתך ערבים עלי.

**אליעזר פלקוביץ**

ה. ובפרט זה בתשובה צ"ע אצלי איך אפשר לומר סיפא של המשנה מדובר בכך, א"כ בספק אחד טהורה אפי' לר"מ ולמה צריך ס"ס לר"י לטהר, ואיני מבין כוונתו.  
ו. ולענ"ד, הדבר אומר דרשני יש ארבע תשובות למהר"ם מ. בנושא זה בשו"ת שלו, וכמדומני רק בתשובה זו נמצא כזה לשון של יגיד עליו ריעו.

מכתב ט'

הרב תומר פרץ

ירושלים

## בענייני סנדקאות

דבשעת ההדלקה מיהא לא היה הנר ראוי לדלוק כדין. ומכאן הסיקו הפוסקים, דאם הדליקה במקום שמצויה בו רוח וכבתה, זקוק לה לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח מצויה, דזה הוי כאלו לא נתן בה שמן כשיעור (ל' המשנ"ב תרע"ג, כ"ה, בקירוב).

והמהרי"ל דיסקין העיר עפ"י על מנהג העולם (ובפרט בעיה"ק ירושלים ת"ו, שמצויות בה רוחות בירחי כסלו וטבת) להדליק הנר בבית מנורה, וסדר ההדלקה הוא שפותחים הבית מנורה ומדליקין הנרות, ושוב סוגרים הפתח, ולכאור' בשעת ההדלקה אין הנר ראוי לדלוק כשיעור (דהרוחות מצויות), ורק אח"כ מתקן הנרות שידלקו ע"י שסוגר הפתח, ודמי למי שהדליק בלא שנתן שמן כדי השיעור (או שהדליק במקום שעשוי הנר ליכבות, ושוב העבירו למקום הראוי), דקיי"ל שלא יצא דהדלקה עושה מצווה.

**וביישוב** הערת המהרי"ל דיסקין נ"ל דשפיר הוי הדלקה כראוי, ולא יקשה מהך דינא דהדלקה עושה מצווה, כיוון שסגירת הפתח דבית המנורה הוי חלק ממעשה ההדלקה ממש, דגדר מעשה ההדלקה הוא שידליק הנר באופן שיהיה ניכר ודולק כשיעור, וזה אינו אלא ע"י שסוגר בית המנורה, ונמצא דמעשה ההדלקה (היינו המעשה אריכא דהדלקת הנר וסגירת הפתח) שפיר הוי מעשה שלם שמסוגל להדליק

**הערות** בדברי הגר"מ גולדברג שליט"א בעניין סנדקאות, בגליון ל' - טבת תשפ"ב

1. בהא דהסנדק מסייע למצוות המילה - מש"כ הדברי מלכיאל, דכיוון שסנדק עניינו סיוע למצוות המילה א"א לעשות גוי סנדק, וכן אין לעשות אישה סנדק מדינא (ודלא כהרמ"א שכתב שאין לעשות כן משום צניעות), צ"ע לכאור', דשאני מסייע ממי שיש לו חלק בגוף המצווה (כמו שכתבתם בדעת הדברי מלכיאל), דהמסייע רק מגיש החפצא דמצווה לבעל המצווה, ונהי דיש בזה מעלה גדולה, מ"מ אין בזה נטילת חלק במעשה המצווה, ובוודאי שפסולו של המסייע לא גורע מקיום המצווה, ולכאור' פשוט.

**אמנם** הבאתם בהערה סברת הר' דב גלושטיין, דמעשה המילה בכללותו הוא שיהיה התינוק מהול, ולא חיתוך הערלה לבד, וכיוון שטבע התינוק לישמט ולבעט, הרי"ז חלק מסדר מעשה המילה, שיש לאחזו ואח"כ לחתוך הערלה, ושפיר הוי חלק ממעשה המצווה, וא"כ צ"ע מד' הרמ"א הנ"ל.

**ונראה** להעיר בזה מסוגיא דכבתה אין זקוק לה, וכדלקמן.

**בגמ'** שבת מבואר דכיוון דהדלקה עושה מצווה, כבתה (נ"ח) אין זקוק לה, ולכן המדליק בלא שנתן בנר די שמן שידלוק כשיעור, אפי' שאח"כ הוסיף, לא יצא,

הנרות כדין. (ועי' בכ"ז בס' מועדים וזמנים - ח"ב סי' קמ"ב).

**וכן** שמעתי דא' בא' מס' הגרש"ז אורבך דנהג לומר "הנרות הללו" רק לאחר שסגר הפתח דהבית מנורה, ועפ"י דברי המהרי"ל הנ"ל, והיינו שסבר כדברינו, שהדלקת הנר וסגירת הפתח הוי הכל מעשה אריכא דהדלקת נ"ח, ואין לומר "הנרות הללו" אלא לאחר סיום מעשה ההדלקה (אמנם יש מנהגים שונים בזה).

**וזה** לכאור' ממש כסברת הר' גלושטיין, דאחיות רגלי התינוק וחיתוך הערלה הוי הכל מעשה אריכא דמצוות מילה, שגדר המצווה הוא שיהיה התינוק מהול, וכנ"ל.

**אמנם** שטחתי הדברים לפני הגר"ש כהן שליט"א, והשיבני דל"ד כלל, דהתם בהדלקת נ"ח, סגירת הפתח הוי סיום והשלמת מעשה ההדלקה, ושפיר חשיב מעשה אחד ארוך, ואילו במילה, אחיות רגלי התינוק, שקודמת למעשה החיתוך, לא הוי אלא זימון והתקנת החפצא דמצווה לצורך מעשה המצווה, ולא מצורף להיות מעשה אחד עם מעשה המצווה גופא.

2. בעניין **תיבת "מצרים"** - צ"ל בין המְצָרִים, ולא מִצְרַיִם (המ' בשווא, וללא י' לאחריה), עיין איכה א, ג.

**ותיבת "מצרים"** כיון דאתיא לידן, וכיוון שהשורות נכתבות בימי בין המצרים, נימא בה מילתא.

**עיין** בראב"ע באיכה שם, ז"ל, ויש מפרשים המצרים מדברי מעתיקי הדת ז"ל, דינא דבר מצרא. והישר בעיני שהוא מן המצר (תהלים קי"ח ה') וכ' והרי"ש ראוי להדגש, עכ"ל. וע"ע במש"כ המגיה שם במהדורת "תורת חיים".

**והיינו** שכתב ראב"ע ב' ביאורים בתיבת מצרים, חדא, דהוא מלשון מצרא, היינו גבול, ועוד, דהוא מלשון צר, היינו כל רודפיה השיגוה כשהייתה במקום צר ולא הייתה יכולה לברוח.

**ויש** בזה נפק"מ לעניין שורש המילה, דאם פירושה מקום צר, השורש הוא צר"ר (ולכן כ' ראב"ע דהר' ראוייה לידגש, כדרך ל' הפועל בשורשים הכפולים, שכיוון שהיה צריך לומר "מצרים", ור' אחת נשמטה, ראוי היה לתת בה דגש, אלא דהאות ר' אינה נדגשת שהיא אות גרונית), ואם פירושה מלשון גבול, השורש הוא מצ"ר (והמ' היא שורשית).

**ועוד** נפק"מ לעניין צורת היחיד, דאם היא מלשון מקום צר, צורת היחיד היא מְצַר (המ' צרויה והצ' בפתח), כדאי' בתהלים "מן המְצַר (מקום צר) קראתי יי, ענני במרחב (מקום רחב) יי", ואם עניינה גבול, נראה דצורת היחיד היא מְצָר (המ' והצ' בסגול) או מְצַר (המ' בשווא והצ' בפתח).

**אמנם** אנשי האקדמיה ללשון העברית כתבו דיש בזה מסורות שונות, ואף מילת מצר במשמעות גבול יכולה להינקד "מְצַר", כמו מילת מצר במשמעות מקום צר.

3. בהא דמילה כקרבן - הנה חקרו האחרונים בהא דקיי"ל דהאב מצווה למול את בנו, ואם לא מל, כ"ד מצווים למולו, ואם לא מלו והגדיל הבן, מצווה למול את עצמו, אם חיוב המילה מוטל על התינוק מלכתחילה, אלא שאין יכול למול עצמו, ולכן הטילו טורח המצווה (ולא גוף המחייב) על האב ולאחר מכן על הבי"ד, או דלמא שבתחילה המצווה על האב, ורק אם לא נימול ע"י אביו, עוברת המצווה אל הבן, אם הגדיל.



רסא

בדרום

הרב תומר פרץ

מנורה

ומכל ראיותיכם דמילה כקרבן, והאב הוא  
כאילו מקריב את בנו, נראה לצדד  
שהמצווה היא על האב, וכדברי התורת חיים  
דיש על האב דין בעל הקרבן, ואי נימא  
דהמצווה היא של הבן, והאב רק מסייעו,  
נמצא שהבן הוא בעל הקרבן, ולא האב.



מכתב י'

הרב דורון רונן

מכון 'שירה חדשה'

פתח - תקוה

לכבוד מערכת מנורה בדרום,

נהניתי מאד לקרוא על דרכו של הרב  
בענייני תפילה, וברשותכם רצוני  
להעיר ולהאיר שתי הערות.

בגליון אלול תשפ"ב כתב הרב גרשון גולד  
כמה הערות בענייני תפילה מר' אליהו  
לופיאן זצ"ל.

### אם הכוונה בשם ה' מעכבת

ואמנם במאמר נכתב שם שהסיבה לכך היא  
משום חיוב הכוונה בהזכרת שמות השם, אך  
לא מסתבר שזו הסיבה היחידה, ומה עוד  
שרבים הם הסוברים שאין איסור לומר  
השמות בלי כוונה, כמו שהזכיר שם את דעת  
רבי יעקב קמינצקי בעניין זה, וכן פסק  
בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סימן ה' אות ב)  
דכוונת השם איננה מעכבת אף בפסוק ראשון  
של שמע אלא רק לכתחילה, ודי שיכוון שזה  
שמו של הקב"ה, ויוצא בזה אף שלא כיוון  
הכוונות הפרטיות של השמות. ע"כ. ואכן כך  
משמע בדברי הארחות חיים (הל' ק"ש סי'  
יח') שכתב בעניין הכוונה בשמע ישראל:  
וצריך להאריך כשיאמר ה' אלהינו, שיחשוב  
בלבו ה' מלכנו, וזהו קבלת מלכות שמים.  
והר"י חסיד כתב ובכל אחד מג' שמות יאריך  
כדי שיחשבו בלבו כי היה והוא היה ויהיה.  
עכ"ל. ומוכח שלדעתו די לכוון בשם הויה  
שזהו שמו ובאלהינו די שיכוון משמעותו  
שהוא מלכנו, ושוב הוסיף גם את דעת ר"י  
לכוון גם את שורש השם, אך משמע מדבריו  
שאין זה חובה אלא מעלה חשובה למי  
שמסוגל לכוון גם בזה (כמו שכתב לעיל  
בדין מאה ברכות סי' ג'). וכן משמע בספר

א. במאמר הודגשה זהירותו המופלגת של  
הרב בעניין כוונת התפילה, עד שהיה  
מעדיף לוותר על הוספת כל מיני תחינות או  
תפילת חדשות, אפילו כאלו שרוב העם נוהג  
לאומרם, כיון שסבר שדי לנו בתפילות שלנו  
אשר הם מוכרחות להאמר, אף שלא  
מכוונים כנדרש, ולא להוסיף עוד תפילות  
רשות שמסתבר שגם הם תאמרנה בלי  
הכוונה הנדרשת.

מסיבה זו גם נמנע הרב לקבל על עצמו  
אמירת פרקי תהלים לזמן קצוב,  
כמו שנוהג העולם לומר אותם, משום  
שבאופן כזה קשה לכוון כראוי. ומן הסתם  
למד זאת הרב מדברי השל"ה הקדוש בעניין  
קריאת תהלים, שכתב בזה"ל: "מי שנפשו  
חשקה לדבקה בו ית' בשבחיו, אז ידבק  
עצמו בספר תהלים..., ואשרי האיש אשר  
אומר תהלים בשירה ובזמרה ובשמחה  
ובכוונת הלב, לא כמו בדור הזה שאומרים  
במרוצה ובמהירות וללא כוונה והבנה,  
ושוגים גם כן בקריאה... טוב מעט בכוונה  
מהרבות שלא בכוונה" (שני לוחות הברית  
ח"א ענייני תפילה וקריאה בס"ת).

יצחקי בס' לוח ארש ליעב"ץ ממאמר ד').

ומה שכתב שמשמע מאורחות יושר (עמ' צ"ז) שכל דבר שהובא בשו"ע הוא חיוב גמור, לענ"ד לא משמע שזו כוונתו, שהרי מצאנו הרבה מקומות שהשו"ע כתב לשון חיוב ואין זה אלא מדת חסידות, לדוגמא מה שכתב השו"ע בס' ב' בנוגע לסדר לבישת הבגדים, דכתבו הב"ח (שם אות ג') הפמ"ג (משב"ז ס"ק א) ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' מז אות ג') שהוא מידת חסידות. וכן מה שפסק בשו"ע סי' רמ סעיף ז' שלא ישמש בתחילת הלילה וכו' העיר המ"א שם (ס"ק כ') שהוא חסידות בעלמא, וכן מבואר במ"ב (שם ס"ק לד).

המנהיג (דיני תפילה עמ' פה) שכתב שכונה זו של שם הויה בהווה והיה ויהיה אין מוסרין אלא לצנועי (עי"ש שם). והסברה אכן נוטה שאין זה חיוב גמור לכוון בשמות הקדש, מדלא מצאנו בשום מקום שבעל קורא צריך לכוון בהם בזמן שקורא בתורה, ותנאי זה לא הוזכר אפילו לעניין קריאת פרשת זכור שהיא דאור', למרות שמוזכר בה גם שם 'אלהים' וגם שם 'הויה'. ואולי מכאן ראייה לדעת אלו הסוברים שכל החיוב לכוון בשמות הקדש הוא דווקא בברכות, כמ"ש האול"צ (ח"ב עמ' כו). אך גם לפי שיטה זו נגיע שוב לאותה מסקנה שאין חיוב לכוון בשמות המופיעים בפרקי התהילים (ועיין עוד מאמרו של הרב דוד

### הכוונה בשם 'אלהינו'

**שם אלהים ושם אלהינו במדרשי חז"ל**  
והנה דעה זו, שהשם 'אלהים' והשם 'אלהינו' זהים במשמעותם, ניסתרת מדברי רבותינו בפסיקתא דרב כהנא (בחדש השלישי פס' כג)<sup>א</sup> הבאים לבאר את כפילות השם 'אלהים' בפסוק "שְׁמֵעָה עִמִּי וְאֲדַבְּרָה יִשְׂרָאֵל וְאֶעֱדָה כִּף אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אֲנֹכִי" (תה' נ, ז). וז"ל המדרש:

**אלהים** אלהיך אֲנֹכִי, ר' יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן אמר 'אלהים' אני - דיין אני. 'אלהיך' אני - פטרוניך אני, מתקיים [=מגן ומליץ] עליך. וריש לקיש אמר 'אלהים' אלהיך אֲנֹכִי, [אע"ג ד] פטרוניך אני, מה הפטרון מועילה אצל הדין.

**מבואר** בזה שגם ר"י וגם ר"ל סוברים שהשם 'אלהיך' משמעותו שונה

ב. בעניין הכוונה של שם 'אלהינו', הנה במאמר הנ"ל הובא כדבר ברור ופשוט ומוסכם שכוונת שם זה היא כמו שכתב השו"ע בנוגע לכוונת שם 'אלהים' שהוא תקיף וכו'. אך בקונטרס בעניין שם אלהינו וכן בנספח לסידור כוונת הלב הבאנו ראיות הן מחז"ל והן מדברי כל ראשונים שאין הפירוש לשמות אלו זהה, וכן גם הסברה מחייבת. אלא שם 'אלהינו' מבטא קשר של שייכות מיוחדת בין הקב"ה לעם ישראל, בכך שעם ישראל מקבלים עליהם מלכותו, והוא ית' משגיח עליהם בהשגחה פרטית, שאיננה קיימת אצל שאר האומות. כמו שכתב בארחות חיים לראש (יום ראשון ס' כו) שזוהי סגולת עם ישראל על העמים, וזה יסוד כל התורה כולה.

א. וכן הוא בשינוי מעט במד"ר פתיחתא דרות א', ובילקוט ס' יתרו, ובילקוט תהלים נ.

אהיה להון לאלהים - לפטרון, ואם לאו לא אהיה להון לאלהים לפטרון... אם מקיימים בניך את המילה אהיה להן לאלוה לפטרון, ואם לאו לא אהיה לפטרון.

גם בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) מצאנו ששם 'אל' הבא בכינוי יחס [אל יעקב, ה' אלהיו] משמעותו פטרון, אשר לו היכולת לשמור ולהציל את החוסים בו בכל מקום שהם, בין בשמים ובין בארץ, דכיון שהוא בראם לכן הוא גם השולט בתחומם, וז"ל:

רבי זעירא בריה דרבי אבהו רבי אבהו בשם רבי אלעזר "אֲשֶׁרִי שָׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ [שִׁבְרוֹ עַל ה' אֱלֹהָיו], מֶה כָּתִיב בְּתַרְגֵּיהּ "עֲשֵׂה שְׁמִים וְאַרְצָךְ". וכי מה ענין זה לזה? אלא מלך בשר ודם יש לו פטרון, שולט באיפרכיא אחת ואינו שולט באיפרכיא אחרת. אפילו תימר קוזמוקלטור [=מלך על כל העולם] שולט ביבשה שמא שולט בים. אבל הקב"ה שולט בים ושולט ביבשה, מציל בים מן המים וביבשה מן האש. הוא שהציל את משה מחרב פרעה, הציל את יונה ממעי הדגה, חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש, לדניאל מבור אריות. הה"ד (תהלים, קמו) עושה שמים וארץ את הים ואת כל אשר בם וגו'.

מקור נוסף לכך הוא בספרי (דב' ו ד) המבאר כי השם 'אלהים' מורה על היותו שולט ומושל על כל הבריאה בכלל ועל אומות העולם בפרט, ואילו שם זה שבא עם כינוי, כגון 'אלהינו', מבטא יחס מיוחד

לחלוטין משם 'אלהים' ללא כינוי, שבעוד ששם 'אלהים' מבטא מידת דין, השם 'אלהיך' מבטא אהבה ורחמים, כל' שהוא פטרונו, כל' אל הרוצה בטובתך ומוכן לעזור ולהגן עליך בכל מצב. וזהו ממש כדברנו לעיל ששם אלהים בכינוי מורה על יחס מיוחד וקרבה גדולה. וכך מפרש העץ יוסף במד"ר רות שם<sup>2</sup>:

ופירושו שאלהים הוא דיין, 'אלהיך אנכי' שאכנה שמי עליך, ופטרונו אני, פי' מליץ שלך. ור"ל אמר מה פטרוני מהני בדינא, ולדידיה כך פי' הכתוב "שמעה עמי ואדברנה" שאם לא תשמע תענש שאני נקרא אלהים שהוא דין, ולא יועיל לך בדינא מה שאלהיך ופטרונו אני.

ובן מפורש בשש"ר (פרק ה פס' ט) שהשם 'אלוה' מבטא השגחה, וז"ל המדרש:

מה דודך מדוד. אומרים אוה"ע לישראל, מה אלוה הוא מאלהות [אחרים], מה פטרון הוא מפטרונין [אחרים]. אומרים ישראל לאוה"ע דודי צח ואדום, צח לי בארץ מצרים ואדום למצרים, צח לי בים ואדום להם בים וכו'.

ובן מפורש בב"ר (לך לך מו ט) ובילקו"ש (רמז פב) שמשמעות שם 'אלהים' הוא פטרון, וכך נאמר שם על דברי ה' לאברהם אבינו "והייתי להם לאלהים... ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך", וז"ל:

ר' יודן אמר אם מקבלים בניך אלהותי אני

ב. ראה גם חידושי הרד"ל שם וז"ל: ר' יוחנן מפרש אלהים פי' דיין אני לכל באי עולם, רק אלהיך אני פטרונוך ששמי מיוחד עליך. וריש לקיש מפרש אסיפא, אע"פ שאלהיך ופטרונוך אני מ"מ הרי 'אלהיך' אני, שהוא לשון דיין אני, ומה פטרונו מהני בדינא [שיש מקום למידת הדין אף שאלהיך אנכי (עיין יפ"ע)], לכן שמעה וכו' ואעידה בך.

ג. כי לעניין העזר והתחלת שהאדם תולה בה' לא היה לו להזכיר אלא מה שעזר ליעקב בכל דרכיו, ומה שהוא מצוי לקווו וכיוצא בזה, אבל בריאת שמים וארץ מה עניינה לכאן? (יפה מראה שם).

ומועדף, המורה על חיבור ודבקות (ובלשון חז"ל נקרא 'יחוד'), ולכן שם זה מיוחד דוקא לעם ישראל. וז"ל המדרש:

ה' אלהינו, למה נאמר, והלא כבר נאמר ה' אחד, ומה ת"ל אלהינו? אלינו הוחל שמו ביותר [ובמכילתא שמות כג יז הנוסח: עלינו יחד שמו ביותר]. כיוצא בו: 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלוהי ישראל' (שם' לד כג), והלא כבר נאמר את פני האדון, ומה ת"ל ה' אלהי ישראל? על ישראל הוחל שמו ביותר. דבר אחר: ה' אלהינו בעוה"ז, ה' אחד בעוה"ב, וכן הוא אומר (זכריה יד ט) 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.  
ע"כ לשון הספרי.

**במדרש** זה מתבאר יסוד חשוב, והוא כי התואר 'אלהים' מקביל לתואר 'אדון' ולתואר 'אחד'. ויסוד זה נלמד משאלת חז"ל על כפילות העניין בפסוק, שעליה עונים חז"ל שתי תשובות: (א) שאין החידוש בזה שהוא האלהים, אלא ההדרגה שהוא 'אלהינו', שעלינו הוחל שמו ביותר, כל' שלא די שנקבל עלינו יחודו, שהוא שולט על כל העולם וגם עלינו, אלא שצריך לדעת שהוא משגיח עלינו ביחוד. (ב)

החידוש הוא שכעת הוא אלהים שלנו, שרק אנחנו מכירים באלהותו ומקבלים על עצמנו את מלכותו, אך לעת"ל יכירו כולם את האמת ויקבלו עול מלכותו.

**דעת הראשונים בענין שם אלהינו**

חילוק זה בין שם 'אלהים' לבין שם זה הבא  
בכינוי מצאנו במפורש בספר מלחמת  
מצוה (לר' מאיר בר"ש המעילי, נדפס בראש  
ס' המאורות לברכות מהד' בלוי) אשר כתב  
כי משמעות השם 'אלהינו' להורות כי עיקר  
השגחתו היא בעם ישראל, וזהו עיקר ההבדל  
בין שם 'אלהים' לשם 'אלהינו', וז"ל:

תחלה אמר "שמע ישראל - כל' שישמע ויקבל כל עם ישראל ויאמין, כי השם בן ד' אותיות - שמורה על היותו ומוציאותו והמציאו כל הנמצאים וההויה - הוא אלהינו, כל' שהוא משגיח בנו ולהנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו, וכפי גזרת משפטי חכמתו ורצונו, כי לשון 'אלהים' מורה ע"ז, כל' שהוא שופט ומנהיג, כמו שבא במקרא "אלהים לא תקלל" ומתרגמין דיינא, ואמר "עד האלהים יבא דבר שניהם" ומתרגמין לקדם דיינא, וכתוב "ואתה תהיה לו לאלהים", ומתרגמין תהא ליה לרב, פירוש למנהיג

ד. ובמכילתא מובאת תוספת: "כיוצא בדבר, שמעך עמי וְאֶדְבָּרָה, יִשְׂרָאֵל וְאֶעֱיֶדָה כָּךְ, אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אֲנִי" (תה' נז), אֱלֹהִים אֲנִי לְכָל בָּאֵי עוֹלָם, אֶעֱפֹכ־לָא יִיחֲדָתִי שְׁמִי אֱלֹהֵי עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל". ובנוסף אחר (שמו"ר פכ"ט ג): "אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ - ר' אַחָא בְר' חֲנִינָא פִתַּח בּוֹ, 'שְׁמִעָה עַמִּי וְאֶדְבָּרָה, יִשְׂרָאֵל וְאֶעֱיֶדָה כָּךְ, אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אֲנִי' (תה' נז), אָמַר רִשְׁבִּי אָמַר לָהֶם הַקָּבָה לְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי עַל כָּל בָּאֵי עוֹלָם, אֲבָל לֹא יִיחֲדָתִי שְׁמִי אֱלֹהֵי עֲלֵיכֶם, אֵינִי נִקְרָא אֱלֹהֵי גוֹיִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". ע"כ. ובמדרש מקביל (רות רבה א') נאמר: תֹּאנִי רִשְׁבִּי אֱלֹהִים אֲנִי לְכָל בָּאֵי עוֹלָם וְלֹא יִיחֲדָתִי שְׁמִי אֱלֹהֵי עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל. אֵין אֲנִי נִקְרָא אֱלֹהֵי כָל הָאוֹמוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. ע"כ. ועיין ביפה ענף על מגילת רות שכתב שאין קושיא על זה ממה שנא' "אֱלֹהֵי כָל הָאָרֶץ יִקְרָא", כִּי לֹא נֹאמַר נֹגֵד כָּל הָאוֹמוֹת בִּפְרֹט, אֱלֹהֵי עַל כָּל הָעוֹלָם בְּכֻלּוֹ, כְּמוֹ אֱלֹהֵי עוֹלָם ה', וּמִדְּכָתִיב אֱלֹהֵי כָל בֶּשֶׂר נִמִּי ל"ק, כִּי הוּא כּוֹלֵל לְיִשְׂרָאֵל וְלֹכֵל בְּעַל חַי, וְאֵינוֹ מִיּוֹחֵד עַל אוֹמוֹת הָעוֹלָם. אַךְ ק"ק מִדְּכָתִיב מֶלֶךְ הַגּוֹיִים. ו"ל דֵּהֶתֶם עַל שְׁשׁוּלֵט בִּם וּנְפַרַע מֵהֶם, לֹא שִׁמְתַּכְבֵּד בֵּהֶם, אֲבָל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִשְׁמַע שִׁמְשֻׁגִּיָּה בֵּהֶם בִּיחּוּד, כְּמוֹ אֱלֹהֵי אֲבֵרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְגַם שִׁמְתַּכְבֵּד בֵּהֶם שִׁמְקַבְּלִים אֱלֻקְתּוֹ עֲלֵיהֶם, אֲבָל בִּאֲהֶ" אֶעֱפֹכ־שִׁמְקַבְּלִין אֱלֻקְתּוֹ אֵין ה' מִתְּכַבֵּד בֵּהֶם. עכ"ל.

ולראש. ואמר 'אלהינו' ולא אמר 'אלהים' להורות כי עיקר השגחתו היא בעם הדבוקים בו, והם ישראל עמו וצאן מרעיתו".

ובן כתב הרשב"א (שו"ת חלק ה סימן נה ובהמשך יובאו דבריו במלואם) שהשם 'אלהינו' בפסוק 'שמע ישראל' הוא דיין ומנהיג, כמו "נתתיך אלהים לפרעה", וכן "אלהים לא תקלל". וממשיך הרשב"א לבאר:

"ולפי שהמתפלספים משתבשין וגוזרין שהוא ית' אינו משגיח בפרטים התחתונים ואפי' במין האנושי, והוא כדעת האומרים: עבים סתר לו ולא יראה וחוג שמים יתהלך, על כן אמר 'אלהינו' כי הוא משגיח בנו... ושהוא הבדילנו לשמו ולקחנו לחלקו".

ובן מבואר בדברי רש"י על הפסוק שמע

ישראל ה' אלהינו (דברים ו ד) אשר מפרש כי כונת 'אלהינו' שייך ביחוד אלינו, שאנו מאמינים באלהותו, ולא אלוהי האומות". ועוד כתב רש"י (בר' ב, ה) על פירוש השם ה' אלהים: "ה' הוא שמו [כל' שם העצם המורה על עצמותו ית'], 'אלהים' שהוא שליט ושופט על כל העולם [כל' שם תואר (מנח"ע"פ הרא"ם)]. וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו ה' שהוא אלהים". וכן פירש עוד 'בני האלהים' (בראשית ו ב) - "בני השרים והשופטים, כל 'אלהים' שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח 'וְאַתָּה תִּהְיֶה לוֹ לֵאלֹהִים' (שם' ד טז), "רָאָה נִתְתִּיף אֱלֹהִים לְפָרְעָה" (שם' ז, א). ע"כ. כל' לדעת רש"י עיקר משמעות השם 'אלהים' עניינה הנהגה ושלטון, ולא חוזק וכח. וכן כתב רש"י בפירושו לגמ' (ראש השנה ל"א): 'אני ה' אלוהיכם' הוא לשון אני אדון לכם. ע"כ.

ה. והרחיב דבריו בספר שלמי צבור (לר' ישראל יעקב אלגאזי) בעניין ק"ש בשם הבית דוד, וז"ל: פרש"י ז"ל במקרא, ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות הוא עתיד להיות ה' אחד וכו', פי' ה' שהוא אלהינו שקבלנו עלינו אלהותו להיות לנו לאלהים ולפטרון ולמושל לעובדו ולקיים כל מצוותיו, כעבד העובד אדונו, ולא אלהי האומות - שהם לא קבלוהו, אלא קבלו אלהים אחרים - עתיד להיות אחד שכל האומות יעזבו אלהיהם ויקבלו עול מלכותו, באופן שאז יהיה אחד, רוצה לומר אחד בעולם לאלוה לא כומן שיש ב', אחד האמיתי הוא אלהינו, ולהבדיל 'אלהים אחרים' שהם תוהו לשאר העמים.

ו. המלה 'שופט' בה מגדיר רש"י ושאר ראשונים שלקמן את השם 'אלהינו' אינה באה במשמעות של עשיית דין, אלא היא מלשון מנהיג, כמו "ויהי בימי שפוט השופטים", וכן "ויקם ה' שופטים ויושיעם מיד שוסייהם" (שופטים ב טז), ומתורגם שם בכל הפסוקים 'נגיד' שהוא שליט, (דלא כשאר מקומות שתרגם שופט לדיין), שהכונה שבימים ההם שלא היה מלך לישראל, ה' העמיד מנהיגים ומושלים לעם ישראל, וזאת למען ינהיגו וילחמו מלחמות העם, והוא מלשון "שבט מושלים" (ישעיה יד ה) בהחלפת אות ב"ת באות פ"א, כמו שתרגם אונקלוס "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט י) "לא יעדי עבד שלטן מדבית יהודה" וברש"י: אלו ראשי גלויות שבבבל שרודים את העם. וכן בפסוק "וקם שבט מישאל" (במד' כד יז) שפירש רש"י מלך רודה ומושל. וכן מוכח מהפסוק יִשְׁמְחוּ ויִרְנְנוּ לְאֻמִּים, כִּי־תִשְׁפֹּט עַמִּים מִיִּשְׂרָאֵל, וְלְאֻמִּים כָּאֶרֶץ תִּתְּנֵם סָלָה (תה' טז), שהמלה תִּשְׁפֹּט מקבילה למלה תִּתְּנֵם שעניינה הנהגה. וכן משמע גם מהשוואת שני פסוקים בדברי נבואתו של נתן הנביא לדוד, שנאמר (שם"ב ז, ז) "הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל וגו'", ועל אותה נבואה נאמר בדברי הימים (א' יז ו): "הדבר דברתי את אחד שפטי ישראל, אשר צויתי לרעות את עמי וגו'". ומהקבלה שיש בין שני פסוקים אלו מוכח ש'שופט' ו'שבט' הן מלים נרדפות. וגם נאמר שם בהמשך אשר צויתי לרעות וגו' ותרגמו יב"ע די פקדית לפרנסא וכו' (וראה רד"ק שם). וזהו מה שנאמר בגמ' (ברכות פרק ה' רואה) רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר הטוב שופטן, שהיצר הטוב הוא לבדו שולט מושל ומנהיג את הצדיק, שהשופט נקרא גם מנהיג, לכן נקרא הדיין אלהים כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו (עץ יוסף בשם מו"ר אברהם אחי הגר"א בספר מעלות התורה).

"ה' אלהינו - כלומר שהוא משגיח בנו להנהיגנו כפי הראוי לנו לפי מעשינו וכפי גזירת משפטי חכמתו ורצונו, כי לשון 'אלהים' מורה על זה, כלומר שהוא שופט ומנהיג, כמו 'אלהים לא תקלל' ומתרגם דיינא". (עי"ש עוד בהרחבה).

ומלבד זאת מצאנו עוד ראשונים רבים שדעתם שעיקר שם 'אלהים' מבטא השגחה על כלל העולם ועל עם ישראל בפרט<sup>ז</sup>:

[א] הרד"ק עה"ת (בראשית א, א):

[ג] דרשות הר"ן (דרוש תשיעי בבאור הפסוק אנכי ה' אלהיך):

"דעתי שאין המצוה הראשונה, שהיא אנכי ה' אלהיך, להאמין שיש שם עילה וסיבה ושהוא פועל לכל הנמצאים... כי הוי"ה - מורה על עילה מחוייבת המציאות, וזה לא בא על צד המצוה, אלא [דברי הכתוב כאן בנויים] על צד הדבר הפשוט שהיו מודים כבר שלא היה להם ספק כלל שהוא מחוייב המציאות, אולם מה שהיה מחדש להם עכשיו ומצוה שיאמינו בו, הוא שאמר כמדבר בעדו [בגוף ראשון], אני הוא - אותו מחוייב המציאות - מנהיגך, והוא פירוש אלהיך"<sup>ט</sup>.

"אלהים - שם שופט ומושל ומנהיג, ולפי שהוא לרבים נקרא בלשון רבים, כי מצאנוהו שם לגדולי העם ושופטיו ומנהיגיו ושם למלאכים ולכוכבים וכו'", עי"ש [וכן כתב רבנו בחיי בריש בראשית על דרך הדרש, עי"ש].

וכן בפירושו לתהלים (לג, יב):

אשרי הגוי אשר ה' אלהיו - כי [ישראל] אינם מאמינים באלה האמונות הסכלות, אלא אומרים ומאמינים כי ה' הוא האלהים, שפרושו: שופט ומנהיג ומשגיח על הכל. ואמר: 'אלהיו' כי הוא קבלו לאלהים".

[ב] בעל המאורות בספרו מלחמת מצוה (בריש מסכת ברכות) בביאור פסוק ראשון של ק"ש:

[ד] רבי נתן בר' שמואל הרופא (מבחר מאמרים פ' ואתחנן):

ז. לא הבאנו ברשימה זו את דעת האחרונים אשר גם מפרשים בדרך זו, כי כל הרואה את רשימת הראשונים הזו אינו זקוק להוכחה נוספת, אך כדי שלא יהיה מקום לפקפק שמא האחרונים לא סברו כך נציין רק מקצת מהם: מלבד דברי הגר"א ומבי"ט שיובאו לקמן): המלבי"ם כתב בביאורו פעמים רבות כי שם אלהים שבא בבינוי אל ישראל מורה ההשגחה הפרטית ביחוד (ראה בפירוש לויקרא סי' קל; שמות כ, ב; יהושע א, ד; ישעיה כד, כג); וכן המ"ב בסימן א' בבה"ל (ד"ה הוא כלל גדול), הביא את דעת החיי אדם (הל' תפילה וברכות כלל א') בסעיף העוסק במצוות התלויות בלב, אשר כתב בהדיא כי שם 'אלוהינו' מבטא את היותו 'משגיח', והזכיר עניין זה בכל המצוות הראשונות, ומדבריו משמע שזהו עניין יסודי וחשוב, אשר הוא השורש של מצוות אלו.

ח. וכן פירש הרד"ק בנביא (ישעיהו ז יא): כי הוא אלהים ענינו אדון ומשגיח ושופט.  
ט. בדרך זו של הר"ן הלך גם תלמיד תלמידו רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ג' פי"ח) שהאריך לחלוק על הרמב"ם בביאור הדיבור 'אנכי ה' אלהיך', וכתב שאין הכונה שבא להזהיר על מציאות ה', כמו שביאר הרמב"ם בכמה דוכתי (עי' למשל במורה נבוכים ח"ב פל"ג), דכיון דמציאות ה' מוכרחת בראיות שכליות, והעיון האנושי יספיק לאמת זאת, לא היה צורך לזה דיבור שישמעו מפי ה', אלא כונת הדיבור היתה שהקב"ה משגיח בנו ומנהיג אותנו, וזהו לשון אלוהיך, ר"ל מנהיג אותך. ודיבור זה בא לבטל את דעת הפילוסופים שאמנם האמינו במציאות ה' אך אמרו שאין לה' השגחה בזה העולם השפל וכו'.

**וטעם** "ה' אלהינו" ולא "אלהי האומות" כי שמו נקרא עלינו. ומה נכבד סוד אמרו 'אלהינו' ולא אמר אלהיך ולא אלהיכם, וזה לענין הייחוד שהוא דרך אחד לכל והאמנה אחת. ועוד נאמר 'אלהינו' כלומר שופטינו ומלכנו ומנהיגנו, ועוד נאמר ה' אחד כלומר שזה הנמצא שהוא שופטנו הוא אחד.

**ה**] ר' יעקב אנטולי מחכמי פרוכנס בספר מלמד התלמידים (פר' ויחי):

**לידע** שיש אלוה, כל' שיש נמצא מחויב המציאות, ושהוא מושל בכל, ומנהיגו, ושהוא אחד אמתי, לא ישיגנו לא גוף ולא כח בגוף.

**ו**] האהל מועד (שער ראשית חכמה קי"ג ע"ב):

"ה' אלהינו כלומר מנהיגנו ושופטנו המשגיח בנו", עי"ש.

**ז**] יהודה בן שלמה קנפנטון תלמיד הריטב"א (ס' ארבעה קנינים פרק תשיעי עמ' צט)

**ולכוון** בשם אלהינו, ש[מ]אחר שהוא ית' מצוי - [יכוון] שהשגחתו היא פריטת בישראל<sup>1</sup>.

**ח**] המאירי בפרושו על תהלים:

"כי הוא ה' אלהינו" (קה) רצונו לומר משגיח בנו בפרט. "כי הוא אלהינו" (צה ז) - רוצה לומר: מנהיגנו, ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו. ורמז להדמותנו בצאן - השגחתו בנו והתמדתו בהבטחת עניינינו.

**ט**] הספורנו עה"ת (ויק' כב לג):

"המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם

לאלהים" - להיות מנהיג אתכם בלתי אמצעי, כמשפט הנבדלים מחומר, בהיותכם הולכים בדרכי קדושתו, כאמרו אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו (ירמיה י ב).

**וכן** כתב בפר' ואתחנן (דב' ו ד)

**אלהינו** - "הוא נבחר נבדלים אצלנו", אשר ממנו נקוה להשיג חפצינו בלי אמצעי [כל' ישירות ממנו]. ועל כן ראוי שאליו לבדו נתפלל ונעבוד" (עיין שם עוד).

**י**] הרמ"ק ז"ל בפרדס רימונים (שער א' פרק ט'), בדברו על מעלת פסוק שמע ישראל, כותב כי בפסוק זה כלולים פנות עיקרי התורה, ומסביר:

**פסוק** שמע ישראל כלול מציאות האל, והיינו שם הוי"ה, [וכולל] עוד היותו משגיח ואפי' השגחה פרטית, וזהו פי' 'אלהינו', כי עם היות מציאותו מחויב מצד כל העולם כלו, והוא היה הוה ויהיה ומהוה כל היות, שזהו פי' שם בן ד' בכתיבתו, ועם היותו רבון כל העולמים עליונים ותחתונים שזהו פי' קריאתו באדנות, ומזה יוכרח היות השגחתו כוללת בכל העולם, עכ"ז הוא 'אלהינו' פי' משגיח בפרטיות בנו. וה' אחד מכריח האחדות. וכבר בארו בגמרא (ברכות י"ג) שצריך האדם לכוין במלת אחד שהוא מלך מעלה ומטה ובד' רוחות ובזה הוכרח שאינו גשם<sup>2</sup>.

**יא**] ספר כוונות התפילה לר' יום טוב ליפמן מילהויזן:

י. כל' השגחתו על ישראל [אלהינו] היא מכח היותו מהוה את הכל [שם הויה].

יא. נבדלים הם שרים ומלאכים שממונים על שאר האומות, אבל אנו תחת השגחתו של הבורא העליון בעצמו.

יב. דברי הרמ"ק מובאים בשל"ה (פרק עשרה הילולים), וכתב שם שש"פ דברים אלו סדר את ההגדרות של עיקרי



בקדמון אמונתנו. "ושמת שמו אברהם" - וזה היה לעדות השגחה כאשר שינה שמו, וכן כתבנו כי אמונת ההשגחה אחת מפינות חזקות לדתנו.

**[טז]** רבי יוסף חיון בן ר' אברהם הנשיא (בפירושו מילי דאבות על אבות פ"ב משנה טז):

**רבי** שמעון אומר הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכו'. החכם הזה אמר גם כן ג' דברים, אחד, להיותו זהיר בקריאת שמע ובתפלה, ואומר כי למה שתהיה הקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים, וכוללת שרשים רבים, החמירו חכמינו ז"ל בקריאתה. ומכללם מציאותו יתברך המורה על זה שם ה' הא'. ומכללם השגחתו ומורה על זה 'אלהינו', כי השגחתו מיוחדת בנו, וכאמרו אך טוב לישראל אלהים לברי לבב (תהלים עג א), ר"ל אף על פי שטוב ה' לכל, לישראל הוא טוב ביחוד, ולברי לבב שבהם ביחוד מן היחוד, ומכללם היותו יתברך מהוה עולמו ומחדשו, ויורה על זה שם ה' השני שהוא לשון הויה.

**[יח]** רבי אליעזר מגרמיזא בעל הרוקח (פירושו לאתה הראת לשמחת תורה. מובא בקובץ סיני קכד, וסדור קמחא דאבשונא בנספחים):

"ה' אלהינו ה' אחד" ה' - זה מדת רחמים. אלהינו - פטרון שלנו. פירוש אב ואדון שלנו. והיה לו לומר "ה' אלהינו אחד", ולמה כפל שנית "ה' אחד", אלא להודיענו ה' שמו ושמו אלהים, אך עיקר שמו ה' אחד הוא אל

**פירוש** המלה 'אלהינו' בשמע ישראל הוא שהוא אלוה שלנו כלומר מנהיגנו לטוב ולרע לאין סוף (כלומר תמיד).

**[יב]** רלב"ג עה"ת (דב' ה, ד):

"ה' אלהינו", צוה בזה להאמין כי מי שנקרא שמו ה' הוא אלהינו, רוצה לומר שהוא מנהיג אותנו ומשגיח בנו. ואף על פי שאנחנו פחותים ביחס מאד אל מעלתו יתעלה.

**[יג]** ספר העיקרים (ג' יח):

**כי** דבור "אנכי ה' אלהיך" רוצה לומר שהשם יתברך הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו, וזה לשון 'אלהיך', רוצה לומר מנהיג אותך, וסיים "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כלומר אנכי הוא שהשגחתי בך להוציאך מארץ מצרים.

**[יד]** עקידת יצחק (דב' ו ד):

**כבר** ביארנו בשער הקודם מעלת שני הדיבורים הראשונים שבי' הדברים אשר בעבורה אז"ל "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום" (מכות כ"ד). ואשר היה זה להיותם קבלת עול מלכות שמים שלמות שהוא יסוד ושרש לכל הדברות ולכל המצוות כלן. וזה להיות הראשון [אנכי ה' אלוהיך] מורה על אמיתת מציאות אלוה משגיח רוצה ויכול.

**[טו]** ספר התמיד לרבנו ראובן בן חיים (רבו של המאירי):

"אתה הוא ה' האלהים" - המשגיח, כי שהוא כשהוא בוחר באישי בני אדם השגחה היא באמת. "אשר בחרת באברהם" - מתחיל

הדת, ועל כן בשם 'אלהינו' הגדיר ההשגחה ושעל כן ראוי לו לבדו להתפלל כי הוא המשגיח ברוך הוא, ומגדולת ההשגחה היה הנבואה ובפרט בנבואת משה רבינו ע"ה איש אלהים אשר נתן תורת אמת על ידו, במדת הגבורה מדת אלהים, כמו שכתוב (שמות כ א) 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר' והיא נצחית.

אחד, והכל שנים זוגות נכל' בעוה"ז הכל זוגות והקב"ה אחד (סדור הרוקח עמ' תקכ).]

**יט** ספר צדה לדרך לר' מנחם בן אהרן אבן זרח:

**ושמע** ישראל היא קריאה לישראל לשמוע ולהבין ולקבל עליהם עומ"ש בלא ספק... והוא להאמין שהאל מחוייב המציאות, וזה יורה שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא הווה והיה ויהיה, ושהוא אלהינו ומשגיח בנו, ובפרט על כל איש ואיש.

**כ** רבי אברהם בן שלמה (שמואל ב' כב ל):

**"כי** בך ארוץ גדוד, באלהי אדלג שור" כלומר בהשגחתך אשר לוותני ארוץ אחרי האויבים ואשברם, ובשמך אדלג בחומות להנצל מן השם, כמו מדלג על ההרים (שה"ש ב ז). וכל זה הפלגה בעוצם ההשגחה וגודל ההגנה אשר תלווהו מאת ה' ית', על ענין ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו.

**כא** האברבנל (בר' יז, ז ועוד הרבה מקומות):

**"והקימותי** את בריתי... להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו וגו'", ענינו אצלי שהודיעו ית' שתדבק שכינתו והשגחתו באברהם ובזרעו הנמשכים אחריו, ולא אמר "והקימותי את בריתי" על ברית המילה, אלא על הדיבוק והשגחה ליחידם להנהגתו, שלא ימסרם לכוכב ומזל, יאמר "והקימותי את בריתי" ראשונה ביני ובינך ובין זרעך, ר"ל בזכותך ובסיבתך לדורותם, באיזה דור שיהיה לברית עולם, ר"ל נצחי ומתמיד והברית הוא להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו, ר"ל שתדבק ההשגחה באברהם כל ימיו וגם כן תדבק בזרעו בסבתו וזכותו, וזה טעם 'אחריו'.

**מבואר** מכל דברי הראשונים הללו כי כינוי האלהות מורה על ההשגחה שמשגיח על מי שהוא אלוה עליהם, ולכן שם 'אלהינו' מבטא את בחירת עם ישראל מכל העמים, כי הוא אלהינו ביחוד (לשון המבי"ט בבית אלהים שער התפ' ה), כל' הוא מנהיגנו המשגיח עלינו ומגן עלינו, והדורש בטובתנו תמיד, בעוד שעל שאר האומות אין הוא משגיח באופן ישיר אלא על ידי השרים והמזלות, וזהו בעצם היסוד והשרש של מעלת עם ישראל על שאר האומות, כמו שכותב הספר הק' ציוני עה"ת (פ' ואתחנן, ומובא גם בפ' ר"א מגרמיזא עה"ת) ששם 'אלהינו' מורה על הנאמר "כי חלק ה' עמו", שהבדילנו לשמו ולקחנו לחלקו (כלשון הרשב"א בשו"ת ח"ה ס' נ"ה).

**ישוב** דברי הטור והשו"ע על פי פירוש הגר"א

**היסוד** הנ"ל, ששם 'אלהים' מבטא שתי משמעויות שונות התלויות בהקשר שבו הוא נאמר, נמצא גם בדברי רבנו הגר"א בביאורו על הפסוק הראשון בתורה (אדרת אליהו בר' א, א), ודבריו קרובים מאד לדברי המבי"ט, ומסתבר מאד שלמד שזו גם דעת השו"ע, שהרי בהגהותיו על השו"ע לא העיר דבר על כך. וז"ל:

**"אלהים"** הוא מורה על כח המנהיג כל העולם ומלואו ומביט אל כל מעשיהם. ושם הזה הוא מושאל אל כל מנהיג ומשגיח. כמו, עד האלהים יבוא דבר שניהם. ולכן תמצא אצל זה השם 'אלהי אלהים', מפני שכל כוכב במסילתו הוא משפיע אל כל העולם, וז"ש רז"ל (פסחים צד) שכל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. אפס, ההשפעות מתחלפות בהשתנות הכוכבים, הא' משפיע חיים, הב' עושר, הג'

גבורה, הד' בנים, וכן כולם. ושיעור ההשפעות כמספר הכוכבים. והש"י הוא אחד באחדות, הוא המשפיע לכל כוכב וכוכב כפי הכשר קבלתו, לכן נקרא 'אלהי האלהים'. וזהו שאמר המשורר "מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא גדול אדונינו ורב כח וכו'", כי הש"י ב"ה השגתו לא יגיע לנו כי אם בהבטת מעשה ידיו ופעלו, כמ"ש (תהלים ח ד), כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת וכו'. וכאשר נוכל להשיג כח והנהגת כל כוכב וכוכב אז נשכיל מה רב כח המשפיע לכל אחד ואחד. וז"ש (תהלים קמז, ד), "מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא", פי' לכל אחד יקרא בשם אחר כפי השתנות פעולתם בעולם השפל, כמו שאדם קרא שמות לחיות הארץ כפי כוחם ותכונתם". ואמר דוד ע"ה: הבט נא וראה גדול אדונינו ורב כח, הנותן לכל כוכב כח מיוחד, וכח נקרא 'אל', לכן נקרא 'אלהים' בלשון רבים כי הוא סובל הכל ומשפיע לכל אחד ואחד. ונקרא 'אלהי ישראל' וכן 'אלהי אבותינו אברהם יצחק ויעקב', לפי שהיו מושגחים מאתו השגחה פרטית, וכן, "ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלהים". לפי שהיו מודים בבורא העולם,

אבל אמרו עזב ה' את הארץ ונטשו ביד המזלות, וכשראו שינוי הטבע נפלו על פניהם, מפני הכלימה על דעתם המשובשת, והודו שה' הוא האלהים המשגיח בפרטיות ושומע בקול עבדו. וזה שאנחנו אומרים (בברכות), ה' אלהינו מלך העולם, שעלינו משגיח בפרטות, כמו 'וידע אלהים', ידיעה פרטית ושל חיבה, ועל כל האומות הוא 'מלך העולם', כמ"ש ומלכותו בכל משלה, לכן נקרא 'מלך הגוים', כמ"ש: מי לא יראך מלך הגוים". עכ"ל.

וחזר הגר"א על רעיון זה בהמשך (דב' א, ו) גם בהקשר לנוסח הברכות, וז"ל:

"שני שמות אלו (ה' אלהינו) הם כלל כל התורה כולה וכל השמות, כי הקב"ה הוא נסתר מצד עצמותו ונגלה מצד מעשיו. לכן אנו אומרים בכל ברכה לשון נגלה ונסתר: שם הוי"ה ברוך הוא מורה על צד עצמותו יתברך, ו'אלהים' הוא מורה על השגחתו על בריותיו". ולכן כתיב בכל פרשת בראשית שם אלהים לבדו. ובהשגחה יש ב' ענינים, השגחה כללית דהיינו על כל בריותיו ועל כל העולם בכללות, והשגחה פרטית שמשגיח על ישראל לבד. וכנגדו הוא

יג. עיין אבן עזרא שפירש (שם' ג טו) 'אל' הוא מלשון 'תקיף', אך בשם 'אלהים' המופיע בתחילת ספר בראשית כתב: ובעבור היות כל מעשה ה' ביד המלאכים עושה רצונו, נקרא כן.

יד. דברים אלו הם בעצם דברי הרמב"ן בפר' בראשית בענין יצירת המאורות (בר' א יח) וז"ל: יתכן שהממשלה [של המאורות] עוד כח אצילות, שהם מנהיגי התחתונים [כל' המזלות], ובכחם ימשול כל מושל, והמזל הצומח ביום ימשול בו והמזל הצומח בלילה ימשול בה, כענין שכתוב דברים (ד יט) אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים, והוא מה שאמר הכתוב (תהלים קמז ד) מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא, וכן לכלם בשם יקרא (ישעיה מ כו), כי קריאת השמות היא ההבדלה בלחיותם - לזה כח הצדק והיושר ולזה כח הדם והחרב, וכן בכל הכחות כידוע באצטגנינות, והכל בכח עליון ולרצונו. ולכן אמר "גדול אדונינו ורב כח" (תהלים קמז ה), כי הוא גדול על כולם ורב כח עליהם, וכן אמר מרוב אונים ואמץ כח (ישעיה מ כו).

טו. השווה לדעת הרמב"ן (בראש פ' וארא על הפסוק "וארא אל אברהם כו' באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם"), שכתב כי אלו שני השמות הם שני סוגי הנהגות של הבורא ית': א) השגחה ה' בנסתרות בחוקי הטבע זהו שם אלהים, ב) השגחתו ית' בהנהגה ניסית בשינוי הטבעים, והנהגה זו היתה לעין כל ביציאת מצרים זהו שם הוי"ה הוא השם שמורה על מציאותו ית' אשר בו נהיה כל הווה.

שם אלהינו<sup>טז</sup>. ולכן אומרים בכל ברכה, ה' אלהינו מלך העולם, דהיינו ה' מצד הנעלם, ואלהינו שהוא משגיח עלינו בפרטות, ומלך העולם שאע"פ שמשגיח עלינו בפרטות משגיח ג"כ על כל העולם כולו בכללות ומושל עליהם<sup>טז</sup>, עכ"ל.

**מבואר** כי לדעת הגר"א הגדרת שם 'אלהים' היא בעל כח המנהיג ומשגיח על כל העולם, שכל הכוחות נמשכים ממנו ית'. אך בבואו להגדיר את שם 'אלוהינו' או 'אלהי ישראל' אינו מזכיר כלל לשון כח או יכולת, אלא מבאר כי עיקר ענינו הוא הנהגה בהשגחה פרטית, בשונה משאר האומות שמונהגות בהנהגה כללית על ידי כוכבים ומזלות. וזה ממש כמסקנת הדברים לעיל, שזהו בעצם ההבדל בין שתי שמות אלו<sup>טז</sup>.

**והדברים** מבוארים להדיא באור תורה (ד' סז) לר' יצחק אייזיק חבר מתלמיד הגר"א, וז"ל:

**והעניין** בזה כי יש ב' מיני הנהגות לעולם, אחת הנהגת הטבע, וב' הנהגה שלמעלה מן הטבע. וענין ההנהגה מכונה בשם מים, כי המים הם חיות כל נבראי מטה, כן שפע השגחתו יתברך הוא חיות כל

העולמות. וענין הנהגת הטבע נמסר לאמות העולם, אבל ישראל אין להם מציאות כלל במזל (כמו שכתבנו במקום אחר באריכות בזה), שעיקר מציאותם הוא בא לעולם למעלה מן המזל, כי אברהם ושרה עקרים היו, ולכן אין להם חיות אלא בתורה, והוא הנמשל במים, והיינו שהוא מקור החיים מלמעלה, והם ב' בחינות מים, אחת מים שלמטה מן הרקיע שהוא הנהגת הטבע, ומים שמעל לרקיע הוא השגחה העליונה המסורה לישראל לבד כי חלק ה' עמו כו' (דברים לב, ט).

### לסיכום

**הכוונה** הנצרכת בשם 'אלהינו' היא מלכנו ומנהיגנו המשגיח עלינו בהשגחה פרטית [שזהו מה שנא' "כי חלק ה' עמו", אך לחלק שאר האומות נתן את הכוכבים והמזלות]. והרצת לדעת אופנים נוספים כיצד מתיישב פירוש זה עם דברי הטור והשו"ע יעיין בקונטרס בהוצאתנו (ניתן לקבלו בדואר אלקטרוני) שם מבוארים הדברים בהרחבה, ושם גם מובאים הסכמותיהם של ת"ח חשובים ביותר ליסוד חשוב זה.



טז. כך צ"ל. ובדפוסים כתבו שם אלוהים, וכל המתבונן בדברים מבין שזו טעות דפוס ברורה וצ"ל אלוהינו. וכך גם אמר לי הרב חיים קלופט שליט"א, וכך גם הגיה בספרו הרב אריה לייב מינצברג זצ"ל.  
יז. וכן כתב הגר"א בהדיא בפ' האזינו (דב' לב) על הפסוק 'ואין עמו אל נכר' - בתפילה, כי מתפללים אנחנו לאבינו שבשמים בלחוד, כי כל הכחות וההנהגות הן מהקב"ה לבד, ולכן כתיב כאן שם 'אל' שהוא שם ההנהגה, וכתיב ואין עמו אל נכר, שאעפ"י שהכחות מנהיגים, הכל ממנו ית', והוא הנותן להם כח לעשות חיל, והוא שם משותף, ולכן אמרו כי בקרבנות לא כתיב 'אל' ולא 'אלהים' שלא ליתן פתחון פה. והוא 'ואין עמו אל נכר', והויה הוא שם המיוחד, לכך נאמר בדד ינחנו.