

## דברים

**רב לכם שבת בהר הזה (א'),**  
ר'.

**דברי רש"י שהרבה גדולה ושכר על**  
**ישיבתכם בהר הזה.**

פירש"י וז"ל, ויש מדרשי אגדה, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה, עשיתם משכן מנורה וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין, שרי אלפים ושרי מאות עכ"ל. ולכאורה צ"ע מהו הענין של ישיבה בהר הזה אשר מגיע על זה שכר.

גם צ"ע איך יתכן לומר שדברים אלו הם בגדר נתינת שכר, הלא הם דברים עצמאיים ולא קבלת שכר על דבר אחר.

ועכ"פ עיין בילקוט שמעוני באות תת"א שהובא שם כדברי רש"י בשינוי לשון וזה"ל שם, הרבה שכר הוא לכם שבת בהר הזה, עשיתם לכם את המשכן, עשיתם לכם שלחן, עשיתם לכם מנורה, דבר אחר הנאה גדולה היא לכם ישיבתכם בהר הזה, קבלתם לכם את התורה, מניתם עליכם שבעים זקנים, מניתם עליכם שרי אלפים ושרי מאות וכו' עכ"ל.

ואולי כוונת רש"י היא להביא את שני הדברים שנזכרו בהילקוט שם, ומאי דאיתא בילקוט "הנאה גדולה" קרי לי' רש"י "גדולה" כי ההנאה הגדולה שהזכיר המדרש היתה מהגדולה שנתעלו, ואולי רש"י אינו גורס בדברי המדרש "הנאה גדולה" אלא "הרבה גדולה". ושיעור דבריו הוא כך דהרבה גדולה ושכר לכם על ישיבתכם בהר הזה, והדר מפרש את

הדברים של שכר דסליק מיני' (עי' בריש מס' נדרים דמבואר שיש דרך כזה לפרש תחילה ההוא דסליק מיני') דהיינו המשכן וכליו, והדר מפרש את הדברים של גדולה.

מיהו באמת גם בנוגע להמשכן קשה לומר דחשיב שכר ולא ענין עצמאי בכלל ישראל. ואולי "ושכנתי בתוכם" שבא לרגלי המשכן נחשב שכר. ברם אכתי צ"ע דלכאורה "ושכנתי בתוכם" אינו רק בגדר שכר אלא גם בגדר גדולה.

**באו ורשו את הארץ אשר**  
**נשבע ה' לאבותיכם לאברהם**  
**ליצחק וליעקב לתת להם**  
**ולזרעם אחריהם (א' ח').**

**בענין נתינת ארץ ישראל להאבות.**

עי' בספרי כאן בפסקא ח' שפירשו "לתת להם, אלו באי הארץ, ולזרעם, אלו בניהם, אחריהם, אלו שכבשו דוד וירבעם. דבר אחר, לתת להם, אלו עולי בבל, ולזרעם, אלו בניהם, אחריהם, אלו ימות המשיח". וצ"ע למה לא פירשו שהכוונה ב"להם" היא להאבות עצמם, ושהכוונה היא שיירשו בזמן תחיית המתים, שהרי כעין כך דרש רבן גמליאל בסנהדרין דף צ' ע"ב על מאי דכתיב להלן בפרק י"א ט' אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם ולזרעם.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות כי אם קאי על תחיית המתים לא שייך פשטות הפסוק של "ולזרעם אחריהם" על זמן

תחיית המתים כי אפילו לפי הרמב"ם שאחרי תחיית המתים ימותו וישובו לעולם הנשמות (ודלא כהרמב"ן שסובר שישארו עם גופם לעולם) אבל לכאורה כולם ימותו בזמן אחד וא"כ לא שייך מציאות של "אחריהם".

**הבו לכם אנשים וגו' ואשימם בראשיכם (א', י"ג).**  
**בענין למה לא עברו דייני ישראל על האיסור של מורה הלכה בפני רבו.**

עי' לעיל בפר' יתרו על הפסוק שרי אלפים וגו' (י"ח, כ"א) [ב] בענין למה לא עברו הדיינים על האיסור שלא להורות הלכה במקום רבם.

**ואצוה את שפטיכם וגו' (א', ט"ז).**  
**בענין הוו מתונים בדין.**

פירש"י וז"ל, אמרתי להם הוו מתונים בדין, אם בא דין לפניך פעם אחת ושתיים ושלוש אל תאמר כבר בא דין זה לפני פעמים הרבה אלא היו נושאים ונותנים בו עכ"ל. ומקורו הוא מהספרי כאן.

ועיין ברש"י בסנהדרין דף ז' ע"ב בד"ה מתונים שכתב על הא דאמרין שם הוו מתונים בדין וז"ל, רגילים בהמתנה כדי לעיין בה יפה קודם שתתכווהו עכ"ל. ועיין לעיל שם דדרשין מקרא דדינו לבקר משפט שאם ברור לך הדבר כבקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו, ופירש שם רש"י בד"ה אם ברור לך וז"ל, אם ברור לך הדין כבקר שהוא מאיר אומרהו וכו' עכ"ל. ולכאורה אפשר לומר ששני ענינים נפרדים

הם, והיינו שבקרא דדינו לבקר משפט נאמר שלא יפסוק כל עוד שהוא בעצמו מסופק קצת ולבו נוקפו, אבל בהא דאמור רבנן הוו מתונים בדין חייבוהו לעיין יפה בכל דבר ודבר אפילו אם כבר ברור לו הדבר כבקר, דגם לאחר שברור לו כבקר ציוו לו להיות מתון.

אמנם מלשון הטור בחו"מ ריש סי' י' משמע להדיא דחד עניינא הוא, ומאי דאמרינן שצריך הדבר להיות ברור לו כבקר, זהו גופא השיעור של מתנינות, דצריך להיות מתון עד שיהי' ברור לו כבקר ולא יותר, וז"ל שם, צריך הדיין להיות מתון בדין שלא יפסקנו עד שיחמיצנו וישא ויתן בו ויהי' ברור לו כשמש וכו' עכ"ל.

ועוד י"ל בכוננת הטור ורש"י שהעיון עד שיתברר לו יעשה במתנינות, אבל מ"מ לאחר שנתברר לו הרי הוא רשאי לפסוק מיד.

מיהו יש להקשות על זה מהספרי שהביא רש"י כאן שדרשו הוו מתונים בדין שאע"פ שכבר דן דין זה כמה פעמים אבל מ"מ הוו מתונים בדין, ומזה משמע לכאורה דלא כהטור וכן דלא כ"ועוד י"ל" שכתבנו, אלא שאפילו אם ברור לו, הרי הוא עדיין צריך להחמיצו.

מיהו יש לדחות שלעולם לאחר שחשב ודן וברור לו כשמש, מותר לו לפסוק מיד, רק דשאני התם שמצד עיקר החיוב של דיינות של הדין תורה הזו (ולא מצד הוו מתונים בדין), הרי הוא חייב לעיין בהסברות והמקורות גם בפעם הזאת, בדין תורה זה, ועל זה הזהיר שיעשה כן במתנינות, ולא במהירות, אע"פ שכבר פסק כן כמה פעמים.

מיהו צ"ע דמה שייך חיוב לדון עוד הפעם לאחר שההלכה ברורה לו. וביותר י"ל שצריכים מתינות בנוגע להחלטתו שמקרה זה הוא באמת כאותו מקרה שכבר דן. מיהו לכאורה דרך זה אינו בכלל משמעות לשון הספרי.

### ושפטתם צדק (א', ט"ז).

#### בענין ממתי מתחייב הדיין לדון.

עיינן בסנהדרין דף ו' ע"ב דתניא ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע וכו', וכן משה הי' אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'. ופירש"י בד"ה אסור לבצוע וז"ל, משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע עכ"ל. ובד"ה אבל אהרן וכו' כתב וז"ל, וכיון שהי' שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין הי' רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שרשאי הדיין לבוא אצל הבעלי דינין בכדי לעשות פשרה ביניהם, ורק משבאו לדין ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע. אמנם צ"ב מ"ש קודם שבאו לפניו מאחר שבאו.

והנה עיינן בכתובות דף ק"ו ע"א ברש"י ד"ה האי עשה שכתב וז"ל, מצות הדיינים עשה, ושפטתם צדק עכ"ל. ונראה פשוט שנאמר בפסוק זה חיוב לדון ולא רק שאם ידון, ידון בצדק. ועי' בפ"ד דאבות מ"ז שכתב רבינו יונה וז"ל, כתוב שופטים ושוטרים תתן לך וכתוב צדק צדק תרדוף שמצוה לדון את הדין עכ"ל. וההגהות אשר"י בסנהדרין דף ו' ע"ב על הרא"ש בסי' ה' כתב שמצוה לדון מקרא דבצדק תשפוט עמיתך. וע"ע בחרדים בחלק המ"ע

פ"ד אות ל"ג שכתב וז"ל, מצות עשה לדון כל דיני ממונות שבין אדם לחבירו, וכל הדינין נמנין במצוה אחת ממנין תרי"ג לרשב"ץ, אבל הרמב"ם והרמב"ן מנו בדיני ממונות י"א מצות, א', דין שומר חנם וכו' עכ"ל, אמנם לא ציין שם מאיזה פסוק נובעת המצוה לפי הרשב"ץ. וכבר דנתי על דעת הרמב"ם בזה בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים וגו' [ג] עיי"ש. ומהתרגום בשמות כ"ג ב' יוצא שיש גם הלאו של לא תענה על ריב לנטות אם הוא מסלק את עצמו מן הדין כמו שביאר רש"י שם את דבריו.

ולפ"ז י"ל דס"ל לרש"י שעיקר חובת הדיין לדון חל כשבאו לפניו לדין ולא קודם, וס"ל שלפי ר"א בנו של ריה"ג תלוי הוא ההיתר לבצוע בחיובו לדון, דרק אם כבר חל עליו חיוב לדון, רק אז אמרינן ששוב אסור לו לבצוע, ומש"ה שפיר ס"ל שקודם שבאו לפניו לדין מותר לעשות פשרה, דהא באותה שעה אכתי לא נתחייב לדון, ורק לאחר שבאו לפניו, שכבר נתחייב לדון, אע"פ שעוד לא שמע טענותיהן, רק אז ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע.

וגם מדברי רש"י להלן בסנהדרין שם מוכח לומר שחיובו של הדיין לדון חל בשעה שבאין לפניו, ואע"פ שעוד לא שמע דבריהם, דעיינן להלן שם בדף ח' ע"א דאמרינן כקטן כגדול תשמעון אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הלכתא וכו' אלא לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל, ומשמע

להדיא מדבריו שתלוי בשעה שבאו לפניו, דהבא קודם, קודם לדון, והרי נראה פשוט שהך עשה של כקטן כגדול תשמעון לא שייך אלא לאחר שכבר נתחייב לדון, דרק אז שייך לומר שלא ידחה את המוקדם בכדי להקדים את המאוחר, אבל אם עוד לא נתחייב כלל לדון את הראשון, למה יהי' אסור לו להקדים את השני, הלא בכלל אינו חייב עוד לדון את הראשון, ומכיון שאם ירצה רשאי הוא להשתמט מהראשון לגמרי, כ"ש שהוא רשאי להקדים את מי שירצה, וא"כ מאחר שלא שייך דין זה אלא היכא שכבר נתחייב לדון את הראשון, ומ"מ חזינן דס"ל לרש"י שתלוי הוא בשעה שבאו לפניו, א"כ מוכח שזוהי השעה שהוא מתחייב לדון. ואפילו לדעת הריטב"א שהביא הב"י בחו"מ ריש סי' ט"ו שאינו מוזהר שלא להקדים את המאוחר אלא היכא שכבר פתח לשמוע את הדין הראשון ממש, אבל מ"מ גם לדידי' י"ל כהנ"ל שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והיינו משום שי"ל שזה שהריטב"א מצריך שיפתח בדין אין זה משום שעד אז אינו מתחייב לדון, אלא לעולם גם הוא מודה שהדיין חייב לדון משעה שבאו לפניו, רק דס"ל שבהך איסור להקדים איכא תנאי נוסף של פתיחה בדין ממש, ואפשר שלמד כן מלשון תשמעון, וכן מצאתי בדרישה שם שהריטב"א דריש את המשמעות של תשמעון (ובאמת מדברי הדרישה שם וכן בסמ"ע סק"ה מבואר שלכו"ע אסור מיהא מדרבנן לדחות את הקטן משעה שבא לפניו לדין, וא"כ חזינן שלכה"פ מדרבנן בודאי הרי הוא מתחייב לדון מההיא שעתא. אבל מ"מ בכוונת

רש"י הנ"ל בדף ח' ע"א נראה כמו שנקטתי, שגם מהתורה הרי הוא מתחייב משבאו, דהא דבריו שם קאי על הפסוק ועיקר המצוה).

והיוצא מדברינו הנ"ל הוא, דס"ל לרש"י שאינו אסור לבצוע אליבא דר"א בנו של ריה"ג אלא לאחר שנתחייב לדון, ומש"ה כתב שמותר להדיין לבצוע קודם שבאו לדין, ואינו אסור אלא לאחר שבאו, והיינו משום דס"ל שהדיין מתחייב לדון רק משבאו לפניו לדין.

והנה תוס' בדף ו' ע"ב שם כתבו טעם אחר למה הי' מותר לאהרן לבצוע, וז"ל בד"ה אבל אהרן, פי' כיון שלא הי' דיין ולא הי' הדין בא לפניו אלא לפני משה, ודאי לדידי' שרי עכ"ל. ומדבריהם משמע שמי שהוא דיין אסור לעולם לבצוע, ואפי' כשלא באו עדיין לפניו ודלא כשיטת רש"י, והא דנהג אהרן לבצוע, הרי זה משום שלא הי' דיין, וכן מצאתי בספר חמרא וחיי על סנהדרין לבעל ספר כנסת הגדולה שפירש כן את דבריהם עיי"ש. אמנם גם בדבריהם אפשר לומר שמודים הם לרש"י שאינו מתחייב לדון אלא לאחר שבאו לפניו, רק דס"ל שהאיסור לבצוע אינו תלוי בשעת חיובו לדון, אלא בהשם דיין לחוד, והיינו שאסור לדיין לבצוע לעולם כשיש בידו לדון, ואפילו אם עוד לא באו לפניו ולא נתחייב לדון.

והנה עיין בהמשך הברייתא בדף ו' שם דאמר רבי שמעון בן מנסיא שנים שבאו לפניך לדין, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין

נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, שנאמר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נוש, קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטשו, משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו. וגם בדבריו אפשר לומר שלעולם מודה הוא שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והא דתלה את האיסור של בציעה בהדי התגלע הריב, אין זה משום דס"ל שחיובו לדון מתחיל מעת שהוא יודע להיכן הדין נוטה, אלא לעולם גם קודם לכן מחויב ועומד הוא משעה שבאו לפניו, רק שהוא דורש מהפסוק שהאיסור של בציעה אינו תלוי בחיובו לדון, אלא גזיה"כ היא שמותר לו לבצוע כל עוד שלא נתגלע הריב, אע"פ שכבר רמי עליו מצות דיינות.

ועיין עוד בדף ו' שם דאמר רבי שמעון בן לקיש שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק ונמצא חזק ורדפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש. והנה בדעת ריש לקיש הי' אפשר לומר דס"ל שחיובו של הדיין לדון חל רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה, ולא משעה שבאו

לפניו לדון, ומש"ה ס"ל שמקודם שיוודע להיכן הדין נוטה, הרי הוא רשאי להסתלק, והא דהביא ריש לקיש קרא דלא תגורו מפני איש, אינו אלא כדי להשמיענו שהוא עובר על לאו אם הוא מסתלק מפני הפחד, נוסף על ביטול מצות דיינות, אבל את החילוק של בין קודם שיוודע לבין אחר שיוודע אינו לומד מהפסוק אלא מסברא דנפשי' לחוד, דס"ל שלא נאמר הך לאו אלא לאחר שכבר נתחייב לדון דהיינו משעה שיוודע להיכן הדין נוטה. ולכאורה גם מוכח לומר כן, דאם לא משום שמתחייב אז לדון, מנ"ל באמת לחלק בין קודם שיוודע לבין אחר שיוודע.

ברם עיין בסמ"ע בסי' י"ב סק"ב שכתב שמגוף הפסוק עצמו משמע שרשאי הדיין להסתלק מחמת פחד קודם שיוודע להיכן הדין נוטה, דהא בסיפא דקרא כתיב כי המשפט לאלקים הוא, ועיקר המשפט הוא שעת גמ"ד\*), ומשמע שדוקא היכא שיוודע להיכן הדין נוטה ומוכן הוא לגמור את הדין נאמר שלא יגור מפני איש\*\*). ולפי דברי הסמ"ע איכא למימר שגם ריש לקיש מודה שמתחייב הדיין לדון מיד כשבאו לפניו, רק דס"ל שהך לאו של לא תגורו אינו תלוי בהדי החיוב שלו לדון, אלא תלוי הוא בשעה שיוודע להיכן הדין נוטה, ומקודם שיוודע מותר לו

בר"ה דף כ"ה ע"ב בד"ה משפט שכתב וז"ל, היינו תחילת דין עכ"ל.

\*\* וע"ע בתורת חיים בסנהדרין דף ו' שם, ובפרישה בסי' י"ב שם שהביא את דברי העיר שושן, וכן בט"ז שם, בענין איך משמע מהך קרא שאסור להסתלק רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה.

\* וכן הביא מרש"י בסנהדרין דף ל"ד ע"ב בד"ה לילה לגמר דין שכתב וז"ל, לילה לגמר דין דכתיב ושפטו ועיקר משפט היינו גמר דין עכ"ל. ויש להעיר מרש"י בשמות כ"ח ט"ו שכתב וז"ל, שמשפט משמש ג' לשונות דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין עכ"ל, הרי שגם תחילת הדין נקראת בשם משפט. ועוד יש להעיר מרש"י

להסתלק מחמת פחד אע"פ שכבר נתחייב לדון, דהכי משתמע מגופא דקרא, שרק כשהגיעו כבר ל"משפט" אסור לו להסתלק משום פחד, אבל קודם לכן לית לן בה, ואינו עובר מאחר שהוא מסתלק משום פחד.

ובאמת מדברי רש"י מוכח לומר שגם ריש לקיש מודה שמתחייב הדיין לדון גם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה, דהא מאי דאמרינן להלן שם בדף ח' ע"א שם שקרא דכקטן כגדול תשמעון אתי לאקדומי אתי אליבא דריש לקיש עיי"ש, וכבר הבאנו דברי רש"י שם שפירש שתלוי הוא בשעת ביאה לדין, ומדבריו מוכח שמן התורה מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ חזינן להדיא שפירש כן גם אליבא דריש לקיש, וס"ל שגם לפי ריש לקיש מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו, וא"כ בע"כ מוכח לומר דהא דס"ל לריש לקיש שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה אין זה משום שעוד לא נתחייב לדון, אלא אע"פ שכבר נתחייב מותר לו להסתלק מחמת פחד, ומאחר שאינו תלוי בחיובו לדון בע"כ צ"ל כדברי הסמ"ע שמגופא דקרא משמע שחלוק הוא קודם שיודע מלאחר שיודע וכהנ"ל.

ועיין עוד ברמב"ם בפכ"ב מהל' סנהדרין ה"א שפסק כהמימרא של ריש לקיש שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה, וסיים שם וז"ל, ואם הי' ממונה לרבים חייב להזקק להם עכ"ל, פי' אף קודם שיודע להיכן הדין נוטה. וכתב שם הרדב"ז וז"ל, הטעם לפי

שאינו חושש לזה הקשה, שהרבים יסייעוהו ויצילוהו עכ"ל. הרי להדיא שהיכא שאין פחד, אז גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק. וכן פסק הרמ"א בסי' י"ב שם שהיכא ששניהם חזקים, דליכא שום פחד כי השני יסייעו וכמו שכתבו תוס' בסנהדרין שם, חייב להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה, ודוקא נקט ריש לקיש שאחד רך ואחד קשה. ונראה פשוט שמוכח מזה שגם לפי ריש לקיש חל עליו חיוב לדון קודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, דאל"כ למה חייב הוא להזקק להם בצעירותם אלו, דהא נהי שאין שום פחד, אבל מ"מ הרי בכלל לא נתחייב לדון, ובע"כ צ"ל שגם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה חל עליו חיוב לדון, רק שמגופא דקרא למדים אנו שמותר לו להסתלק מחמת פחד, וכדברי הסמ"ע הנ"ל שמהסיוס של כי המשפט וגו' משמע שדוקא לאחר שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק מחמת פחד. והנה אולי יש לדחות שלעולם חיובו מה"ת מתחיל רק אחרי שיודע להיכן הדין נוטה, ומה שאינו רשאי להשתמט קודם לכן כשאין פחד הרי זה רק מדרבנן, כי מדרבנן מתחייב הדיין לדון משבאו לפניו וכמו שכתבנו לעיל, ובמקום פחד הניחוהו על דין התורה. מיהו מהט"ז שם נראה שהוא סובר שמה שאינו רשאי להשתמט מקודם שיודע להיכן הדין נוטה הרי זה מה"ת, ועי' גם בבבאור הגר"א שם בסק"ב. מיהו שוב מצאתי להדיא בהגהות אשר"י בסנהדרין דף ו' שהיכא ששניהם חזקים חייב הדיין להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה משום שמצות

עשה היא משום קרא דבצדק תשפוט עמיתך.

**כקטן כגדל תשמעון (א', י"ז).**  
בענין שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה.

עיינן בסנהדרין דף ח' ע"א דדריש ריש לקיש מהך קרא שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, ופרכינן למאי הלכתא וכו' ומסקינן לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל.

ועיינן ברמב"ם בפ"כ מהל' סנהדרין ה"י שכתב הרדב"ז וז"ל, ומסתברא לי שאם הדין של פרוטה צריך עיון ומתון ואותו של מאה מנה פשוט הוא מאד, פסיק ושרי לי, שאין ראוי לענות אותו מפני מתון של זה עכ"ל. ודבריו צ"ע, דמאחר דילפינן שאסור להקדים את המאוחר מנ"ל שנדחה איסור זה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה מפני מתון של בעל הפרוטה.

ונראה שבודאי אם נאמר איסור זה בכל גווני א"כ פשיטא שאינו נדחה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה, אמנם י"ל דס"ל להרדב"ז שלכתחילה לא נאמר שאסור להקדים את המאוחר אלא היכא שהוא מקדימו משום גודלו, וכדכתיב כקטן כגדל תשמעון, אבל היכא שהוא מקדימו מחמת סיבה אחרת ולא משום גודלו לית לן בה, ולא נאמר כלל בכה"ג שאסור להקדימו.

אמנם לפ"ז לכאורה צ"ל שה"ה שלא איכפת לן אם הוא מקדימו גם בלא שום

טעם, כיון שסוף סוף אינו מקדימו משום גודלו, והא דכתב הרדב"ז ציור שהשני הוא פשוט הרי זה בכדי לאשמועינן שבכה"ג ראוי באמת להקדימו.

והנה בשבועות דף ל' ע"א ילפינן מבצדק תשפוט עמיתך שמקדימין דינו של ת"ח ("שעמך בתורה ובמצות"), וכתבו תוס' שם שאין זה סותר את הדין של כקטן כגדול תשמעון כי איירי כשבאו בבת אחת, א"נ בזה אחר זה אבל עשה דכבוד התורה עדיף, ולכאורה לפי דרכנו הנ"ל גם בלא"ה יש ליישב דשאני התם שאינו מקדימו מחמת גודלו של הסכום אלא מפני שהוא ת"ח, והא דבעינן קרא הרי זה כדי לומר שבכה"ג חייב באמת להקדימו. תדע דהא לאותו פירוש שכתבו תוס' שם שאירי כשבאו הת"ח והע"ה בבת אחת, בודאי לא בעינן קרא אלא למימר הך מילתא שהוא חייב להקדימו.

והנה חזינן שהרדב"ז נקט היכא שהראשון הי' דין של פרוטה, והשני הי' דין של מנה, והדין של המנה פשוט מאד, ולכאורה יש להעיר למה לא נקט איפכא, דהיינו שהראשון הי' דין של מנה והשני הי' דין של פרוטה, והדין של הפרוטה פשוט מאד, דראוי להקדים את הדין של הפרוטה שפשוט מאד. והי' נראה לומר שלא נקט כן כי בכה"ג באמת לא יקדים את הדין של הפרוטה, כי איחור הדין של סכום פעוט כפרוטה לא מיקרי ציור של "לענות את דינו".

ברם לפי דרכינו הנ"ל יוצא איפכא, והיינו שאת דין הפרוטה יוכל להקדים אפילו אם אינו פשוט יותר כיון שאינו מקדימו מחמת גודלו.

## ואתחנן

**עלה ראש הפסגה ושא עיניך וגו' (ג', כ"ז).**

**א. בענין למה זכה משה לראות את הארץ משא"כ אהרן ויתר דור המדבר.**

ע' ברש"י שפי' וז"ל, בקשת ממני ואראה את הארץ הטובה, אני מראה לך את כלה וכו' עכ"ל.

ועיין בילקוט שמעוני בפרשת שלח באות תשמ"ג על הפסוק עד אנא ינאצוני וגו' דאיתא בזה"ל, ואל תשאל לו בשעת נדרו (מס' אבות פרק ד' משנה י"ח) אתה למד ממשה, כשאמר לישראל שמעו נא המורים, נשבע הקב"ה שלא יכנס לארץ שנאמר לכן לא תביאו את הקהל, ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי, אמר משה שעה של שבועה היא, איני צריך לדבר עכשיו, המתין משה לסוף מ' שנה, התחיל מתחנן ואתחנן אל ה', אמר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה וגו' עכ"ל. ומדברי המדרש משמע שמה שזכה לראות את הארץ הרי זה הי' בתורת שכר על זה שהמתין להתחנן. מיהו יש לדחות שהכוונה היא שזכה עבור התפילה ולא עבור המדה טובה של ההמתנה, רק שכוונת המדרש היא לומר שאם הי' מתפלל מיד לא היתה התפילה מועלת. ברם עיין במחזור ויטרי על המשנה הנ"ל בפרק ד' דאבות שהביא את המדרש הנ"ל בלשון של "בשביל שהמתנת לי" עלה ראש הפסגה, הרי להדיא שהי' בשכר ההמתנה.

אולם ע' בברכות דף ל"ב ע"ב דמבואר שמה שזכה משה לראות את הארץ הרי זה הי' באמת בזכות תפילתו ויליף מזה רבי אלעזר שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים. וע"ע ברש"י בסוף האזינו שכתב וז"ל, כי ידעתי כי חביבה היא לך, על כן אני אומר לך עלה וראה עכ"ל. ובזאת הברכה [ל"ד ד'] כתב וז"ל, לאמר לזרעך אתננה, הראיתך, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה, וזהו לאמר, לכך הראיתי לך, אבל גזרה היא מלפני ששמה לא תעבור, שאילולי כך הייתי מקיימך עד שתראה אותם נטועים וקבועים בה, ותלך ותגיד להם עכ"ל.

ומכל המקומות הנ"ל יוצא שהי' משה זקוק לזכות מסוימת או טעם מיוחד כדי לראות את ארץ ישראל, רק שחולקים בענין מה היתה הזכות או הטעם.

מיהו יש להקשות למה הי' צריך זכות מיוחדת או טעם מיוחד כדי שהקב"ה ירשהו לראות את ארץ ישראל, דלכאורה מה שזכה משה לראות את הארץ מראש הפסגה הרי זה הי' משום שבעיקר הגזירה נאמר אצלו רק שלא יכנס, ולא נגזר עליו שלא יראה כמו שכתוב אצל יתר דור המדבר שלא יראו וכדכתיב אם יראה איש, וכן וכל מנאצי לא יראוה.

מיהו בע"כ צ"ל דלא סגי בטעם זה לחוד, דהא גם באהרן נאמר רק שלא יבוא, ובכל זאת לא זכה לראות, וא"כ בע"כ צ"ל



שאע"פ שלא הי' משה בכלל הגזירה שנגזרה על דור המדבר שלא לראות אבל אכתי בלא זכות או טעם אחר לא הי' זוכה לראות, ולכן לא זכה אהרן. ברם צ"ע באמת למה לא זכה אהרן, וכן למה הוצרך משה לזכות או טעם, הלא לא נגזר עליהם כלל שלא יראו וכמו שהערנו.

ונראה שהטעם למה לא הי' זוכה לראות בלי זכות או טעם מיוחד הרי זה משום שבכלל לא הובטח להאבות ענין כזה של רא' בלא ביאה. ומעצמו, בלי ציווי, ושלא בתורת קיום של ההבטחה להאבות, לא הי' מתאמץ משה לראות כיון שלא הי' מתקיים בזה שום ענין רוחני, וא"כ בדרך ממילא הי' נשאר בלי רא', ומשום הכי הוצרך לטעם מיוחד כדי שיחדש לו הקב"ה ענין רוחני של רא'. ובאמת הרא' הנ"ל לא היתה רק רא' גשמית וטבעית אלא גם רא' נסית ונבואית, וכמו שכתוב שראה את כל ארץ ישראל, וכן שראה עד היסוד האחרון ודרשו חז"ל עד "היום האחרון".

(ולפי הטעם של כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב וכו' לכאורה לא צריכים להגיע להעובדא שהיתה רא' נסית ונבואית.)

וביתר דור המדבר מכיון שנגזר עליהם להדיא שגם לא יראו הרי זה פעל שגם אם היו מתאמצים מעצמם לראות לא הי' מסתייע מילתא, וכן אולי הרי זה פעל שגם זכויות לא היו מועילות, וכן הרי זה פעל את מה שמבואר בתנחומא חקת י"ט שהיו מתים אם היו רואים פירות הארץ שהוצאו לחוץ לארץ. וכדי לפעול את הדברים הנ"ל הוצרך הקב"ה לגזור עליהם להדיא שלא יראו.

מיהו שוב ראיתי בתנחומא על פר' וישב בסי' ד' שבאמת גם על משה נגזר להדיא שלא יראה, דכתיב אם יראה איש, ואיש זה משה דכתיב והאיש משה וגו', וכן בתנחומא על פר' מקץ בסי' ט' איתא שנגזר על משה "שלא ליכנס לארץ ולא לראותה".

ולפ"ד חזינן דלא כהדרך שכתבנו שהגזירה שלא לראות פעלה שזכות לא תועיל, שהרי אע"פ שנגזר להדיא על משה שלא יראה, שפיר הי' שייך שזכות תועיל, וא"כ צ"ל כשני הדרכים האחרים שכתבנו בענין מה הוסיפה הגזירה שלא לראות.

ועכ"פ מדברי התנחומא הנ"ל יוצא שגם משה הי' בכלל הגזירה של המרגלים (שקרה בשנה השני'). ולכאורה קשה על זה ממה שמבואר בכמה מקומות בתורה שנגזר עליו שלא להכנס לארץ ישראל בגלל המעשה של מי מריבה (שקרה בשנת הארבעים). וראיתי בזה ג' דעות בין המפרשים:

### ב. דברי הרמב"ן בענין אם משה הי' בכלל גזירת המרגלים.

הנה בתחילת פר' דברים כתובים דברי תוכחה שאמר משה לבני ישראל על מעשה המרגלים, ושוב כתוב בפסוק ל"ז גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, וכתב הרמב"ן שם שמשה לא הי' בכלל גזירת המרגלים, ולא היתה כוונתו במה שאמר "בגללכם" לחטא המרגלים עיי"ש בדבריו. ומדבריו יוצא דלא כדברי התנחומא שמשה הי' בכלל גזירת

המרגלים ושנגזר עליו גם שלא יראה.

ג. דברי האור החיים בהענין הנ"ל.

וע"ע בדברי האור החיים שם שהשיג על הרמב"ן, וביאר שכוונת "בגללכם" היא באמת לחטא המרגלים, וביאר שאע"פ שמשה לא חטא עמהם, אבל הי' ברור שגם משה לא יכנס לא"י בעקבות חטא המרגלים, כי בעקבות חטא המרגלים הי' ברור שלבסוף כלל ישראל ידרדרו עד כדי כך שיצטרך הקב"ה להחריב את בית המקדש, ואילו הי' משה נכנס אז הי' הקב"ה מכלה כעסו על כלל ישראל במקום לילות את כעסו על עצי ואבני בית המקדש, כי אילו הי' משה נכנס לא הי' המקדש חרב וכידוע, וא"כ הי' הכרח לגזור גם על משה שלא יכנס, ולעולם לא הי' בגדר עונש, אלא כדי להציל את כלל ישראל.

ועוד ביאר דהא דכתיב שמת מסיבת מי מריבה, הכוונה היא שאילו במי מריבה הי' מקדש את ה' כראוי, א"כ הרי זה הי' גורם גם שהי' מתבטל הצורך לכוללו בגזירת המרגלים, והיינו משום שאם הי' מקדש שם שמים במי מריבה, היו כלל ישראל חוזרים למדריגתם הקודמת של בטחון ולא היו מתדרדרים לבסוף עד כדי הצורך להחריב את בית המקדש, והיתה גזירת חורבן בית המקדש מתבטלת, ושוב לא הי' צורך לגזור עליו שלא להכנס בגלל חטא המרגלים.

ומדבריו יוצא שלא היתה סיבה לגזור עליו בגלל המרגלים שגם לא יראה, וצ"ע ממה שכלל התנחומא את משה באם יראה איש.

ועכ"פ צ"ע על דרכו של האור החיים למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם

בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

ד. דברי האברבנאל בהענין הנ"ל.

מיהו האברבנאל בפרשת חקת ביאר באריכות שמשה שפיר נענש בחטא המרגלים, כי היתה לו אשמה בזה על שאמר להמרגלים לחקור דברים שלא בקשו בני ישראל שיחקרו ועי"ז גרם להחטא, רק שהעלים הקב"ה את הדבר עד המעשה של מי מריבה כי לא רצה הקב"ה לכלול עם יתר דור המדבר כי חטאם הי' יותר גדול, ולכן תלה הקב"ה כאילו היתה הגזירה עליו בגלל מי מריבה, אבל באמת הגזירה היתה בגלל מעשה המרגלים עיי"ש באריכות.

ובתנחומא על פר' וישב בסי' ד' איתא בדומה לדברי האברבנאל, דקאי התנחומא שם על הפסוק נורא עלילה על בני אדם וקאמר שלפעמים כבר מוחלט אצל הקב"ה מטעמים שונים להוציא לפועל איזו גזירה, רק שהוא מחכה עד שתהי' סיבה ועלילה גם מצד מעשי בני אדם, וכגון הא דמלאך המות נברא לפני בריאת אדם רק שלא גזר הקב"ה מיתה בגלוי עד חטא עץ הדעת, וכן כבר בשעת מעשה המרגלים נגזר על משה שלא יכנס רק שלא גילה כן הקב"ה עד שהיתה העלילה של מי מריבה.

וז"ל התנחומא שם, וכן אתה מוצא שא"ל הקב"ה למשה אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה וגו', איש זה משה וכו', וכן הוא אומר עתה תראה אשר אעשה לפרעה, במלחמת פרעה אתה רואה ואין אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים, וכיון שאמר להם שמעו נא המורים א"ל הקב"ה

לכן לא תביאו את הקהל הזה, הוי נורא עלילה, ע"כ לשון התנחומא.

מיהו גם על דרכו של האברבנאל צ"ע למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא הי' אשם בהמרגלים, ומי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

### ה. דרך חדש בהענין הנ"ל.

והנה יש לומר דרך אחרת בכל זה, דהנה ידוע מה שאמרו חז"ל בפסחים דף פ"ז ע"ב שרבנות קוברת בעלי', וביאר המהר"ל בדרך חיים על פרק א' דאבות משנה י' (דתנן ושנוא את הרבנות) שרבנות קוברת בעלי' משום שלאדם הדיוט מסייעת לו זכות הרבים, ומש"ה אין חטאיו מקטרגים במלוא הכח, אבל כשאדם מתמנה על הציבור הרי הוא עומד בנפרד, ומש"ה במדה מסוימת אין זכות הרבים עומדת לו, ומש"ה עונותיו מקטרגים ביתר כח. ולכאורה ה"ה שי"ל כן גם לאידך גיסא, דהנה חזינן שהיכא שניתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין בין רשע וצדיק, ומצינו בכמה מקומות שגם צדיקים נלכדים בעון הדור, ומעתה לפי הנ"ל י"ל שגם בזה שונה הוא המנהיג מהציבור, כי י"ל שמכיון שהמנהיג עומד בנפרד אינו נתפס בעון הדור באותה מדה שנתפס אדם אחר (ונהי שיתכן שירד מגדולתו בגלל עון הדור וכמו שאמר הקב"ה למשה לך רד כי שחת עמך, אבל י"ל שהטעם לזה הוא כי הגדולה היא בגללם, אבל אכתי י"ל שאינו נענש עמהם).

ומעתה י"ל שבאמת נגזר על משה בגזירת המרגלים שלא להכנס לארץ כי אע"פ שלא חטא בזה אבל גם הוא נלכד

בעון הדור, רק שלא הי' שייך שיהי' נלכד בעונם אלא אם המדובר הי' שיכנס כחלק מהציבור, דאז הי' שייך לומר שגם הוא נלכד בעון יתר העם, אבל עדיין הי' אפשר שיכנס בתורת מנהיגם כמו שהי' עד עכשיו, אלא ששוב נגזר עליו במי מריבה שגם לא יכנס בתורת מנהיגם של כלל ישראל, ומש"ה נאמר במי מריבה שלא תביאו את בני ישראל וגו', משא"כ בנוגע לגזירת המרגלים כתיב גם כי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, הרי שמחמת המרגלים נגזר עליו שלא יבוא, ומחמת מי מריבה נגזר עליו שלא יביא, והיו צריכים לשתי הגזירות, כי מצד הגזירה של לא "יבוא" אכתי הי' יכול להשאר המנהיג ולא להלכד בעונם, ומצד הגזירה של לא "יביא" הי' יכול להכנס כחלק מהציבור ולא כמנהיג. ועי' באמת בילקוט שמעוני בפרשת ואתחנן אות תת"כ דאיתא שנגזר על משה לא להכנס לא כמלך ולא כהדיוט, וזה"ל שם, אמר לפניו רבש"ע הואיל ונגזרה גזירה שלא אכנס לא כמלך ולא כהדיוט וכו' עכ"ל. ולפי הנ"ל י"ל שפרט מלך והדיוט כי היו באמת בגלל שתי גזירות נפרדות וכהנ"ל.

ברם להלן שם באות תתכ"א איתא "אמר לפניו רבש"ע אם מפני יהושע אני מת, אלך ואהי' תלמידו, אמר לו אם אתה רוצה לעשות כך, עשה, עמד משה והשכים לפתחו של יהושע, והי' יהושע יושב ודורש, וכפף משה קומתו והניח ידיו על פיו ונתעלמו עיניו של יהושע ולא ראה אותו, כדי שיצטער (משה) וישלים עצמו למיתה וכו'", ומשמע שמדינא הי' שפיר יכול ליכנס כתלמידו של יהושע.

ולעיל שם באות תתי"ט איתא בזה"ל, אמר לו אם לאו, אכנס כהדיוט, אמר לו אין המלך נכנס כהדיוט, אמר לו אם לאו, אעשה תלמיד ליהושע, אמר לו רב לך, אין הרב נעשה תלמיד לתלמידו ע"כ. וגם מדברי המדרש האלו יוצא שהמניעה ל"לא תבוא" לא היתה חטא המרגלים.

ועכ"פ על פי דרכינו הנ"ל מדויק סדר הפסוקים בסוף פרשת האזינו (ל"ב, מ"ט - נ"ב), דהנה כתוב שם עלה אל הר העברים וגו' וראה את ארץ כנען וגו' ומת (ומות) בהר וגו' על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש וגו' כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא וגו'. ולכאורה הסיום הזה של "כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא" הי' צריך להיות כתוב לפני "על אשר מעלתם", כי דבר זה הוא חלק מגוף הגזירה וא"כ הי' הפסוק צריך לסיים את כל פירוט הגזירה, דהיינו גם מאי דכתיב "ושמה לא תבוא", ורק אז לפרט את הטעם למה נגזר עליו, דהיינו מה שכתוב על אשר מעלתם בי וגו'. מיהו לפי הנ"ל הרי לא הי' יכול להיות כתוב כך, כי הגזירה של "ושמה לא תבוא" לא היתה בגלל מי מריבה אלא בגלל חטא המרגלים.

והנה בדרכנו הנ"ל נקטנו שגזירת מיתת דור המדבר נגזרה גם על אלו שהיו יתרים מבן ס', וכן על בני לוי, דלפ"ז שפיר י"ל שגם משה הי' בכלל הגזירה ההיא כי נלכד בעון הדור, אבל אם נאמר שלא נגזרה מיתה על היתרים מבן ס', ועל בני לוי, אלא שפיר נכנסו לארץ, א"כ לא שייך לומר כהנ"ל דהא לפי זה יוצא שבני לוי ויתרים על בן ס' לא רק שלא נגזר עליהם

בדרך ישיר, אלא גם לא נתפסו בעון הדור, וא"כ מהיכא תיתי לומר שמשה שפיר הי' נתפס בעון הציבור דהא הי' יותר מבן ס' וגם הי' לוי.

ברם י"ל שבכל זאת משה שפיר הי' נתפס בעונם, והיינו בגלל הסיבה שהזכיר האברבנאל דשאני משה שהי' אשם במקצת בעון כולם, ואע"פ שאנו נוקטים שלא שימש דבר זה כסיבה לחייבו עונש בזכות עצמו כמו שסובר האברבנאל, אבל בכל זאת אכתי שפיר י"ל ששימש דבר זה כסיבה שיהי' נתפס בעון הדור אע"פ שהי' יתר על בן ס' ובן לוי, אבל שאר בני ס' ובני לוי, מאחר שלא נגזר עליהם בדרך ישיר, גם לא נתפסו בעון הדור.

ובפרשת חקת כתוב יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל וגו' (ב', כ"ד), ולפי דברינו הנ"ל צ"ע על לשון זה, דלמה נגזר עליו שלא יבא הלא אהרן לא הי' אשם בעון המרגלים וא"כ לא נתפס בעון הדור, ומחמת מי מריבה נגזר עליו רק שלא יביא. ויש ליישב.

**ו. בענין אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי.**

ומעתה נברר אם נגזרה הגזירה של המרגלים על יתרים מבן ס' ועל בני לוי או לא.

הנה בב"ב דף קכ"א ע"ב קאמר רב המנונא שלא נגזרה גזירת המרגלים על שבט לוי, והיינו משום דתניא שאחי השילוני ראה את עמרם וא"כ מוכח שאחי השילוני הי' מיוצאי מצרים כי עמרם ראה

את יעקב וחי רק קל"ז שנים (ודלא כדעת זקנים מבעלי התוס' בכמדבר י"א כ"ז שנקט שעמרם מת במדבר אחרי מתן תורה), וא"כ חזינן שלא נגזרה הגזירה על שבט לוי (דאחי' השילוני הי' לוי), ושוב פרכינן דהא גם משאר שבטים מצינו שנכנסו שהרי תניא שיאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נכנסו, והוכיחו שם שיאיר בן מנשה נכנס לארץ מהא דכתיב שאנשי העי הכו מהם כשלשים וששה איש, ורבי יהודה אומר שהכוונה היא לשלשים וששה ממש, ואילו רבי נחמי' אומר שהכוונה היא ליאיר בן מנשה שהי' שקול כנגד רובו של סנהדרין, וא"כ חזינן שיאיר בן מנשה נכנס, ומתצינן אלא אמר רב אחא בר יעקב שלא נגזרה הגזירה על יתר מבין ס' כמו שלא נגזרה על פחות מבין כ'. ומהלשון של "אלא" אמר רב אחא בר יעקב משמע שאין הוא מקבל את דברי רב המנונא שלא נגזרה הגזירה על בני לוי אלא הרי הוא מיישב גם את אחי' השילוני משום שהי' למעלה מבין ס'.

ומדברי המדרש בכמדבר רבה פרשה ג' סי' ה' נראה ששפיר נגזרה הגזירה על יתרים מבין ס', דעיי"ש שהביא ר' תנחומא ראי' שלא נגזרה גזירת המרגלים על בני לוי מזה שמצינו שאלעזר בן אהרן נכנס לארץ. והקשה לו ר' הונא על ראייתו דאולי הרי זה משום שהי' פחות מבין כ' בשעת גזירת המרגלים, והשיב לו ר' תנחומא שהרי מצינו שנשא אשה בהיותו עוד במצרים, ואמר לו ר' הונא דאולי נשא אשה בהיותו בן י', ושוב אמר לו ר' תנחומא שהרי מצינו שהי' עובד באהל מועד מתחילתו והרי אין כהנים נכנסים

לעבודה עד היותם בני ל' וא"כ מוכח שהי' יותר מבין כ' כשיצא ממצרים, והודה לו ר' הונא. ולכאורה צ"ע למה לא דנו לומר שלא נגזרה עליו הגזירה משום שהי' יותר מבין ס' כשיצא ממצרים, ונהי שאביו אהרן הי' בן פ"ג אבל אולי נשא אהרן אשה בהיותו צעיר, ובע"כ צ"ל דס"ל להמאן דאומרים הנ"ל בהמדרש שם שנגזרה הגזירה גם על יתרים מבין ס'.

### ז. עוד בענין הדרך החדש הנ"ל.

והנה לכאורה מה שפחותים מבין ס' היו בכלל הגזירה הכוונה היא אפילו אם לא חטאו, והעובדא אם חטאו או לא חטאו לא מעלה ולא מוריד לענין זה, דאל"כ מה היא הראי' מאלעזר ואחי' וכן מיאיר שלא נגזר על בני לוי ועל יתרים מבין ס' הלא אולי שפיר נגזר רק שאנשי הם שלא חטאו, וא"כ בע"כ צ"ל שאין זה משנה, אלא אם נגזר גם על בני לוי ויתרים על בן ס' א"כ היו גם אלו צריכים להיות נתפסים אפילו אם לא חטאו, ומש"ה שפיר יש ראי' שלא נגזר.

ומעתה יוצא שהיו ג' סוגים: א', הפחותים מבני כ', וכן בני לוי, וכן היתרים מבין ס', לפי הסוברים שלא נגזר עליהם כלל, וכן לא נתפסו הקבוצות הנ"ל בעון אלו שבין כ' לס'. וכן אולי לא נגזר אפילו על אלו ביניהם שחטאו, ב', אלו שבין כ' לס', שמתו כולם, וגם אלו שלא חטאו כי נתפסו בעון הדור. ג', משה, שאע"פ שהי' בן לוי, וכן יתר על בן ס', וגם לא חטא עמהם, אבל בכל זאת נענש או לכה"פ נתפס בעון הדור כי הי' אשם במקצת בעון כולם (כן הבאנו מהאברבנאל שנענש מפני

שהי' אשם במקצת, ומהאור החיים הבאנו כדי שבית המקדש יוכל להחרב). ויש עוד לפלפל בזה.

**ח. דברי רש"י בפר' שמות, והם מברייתא בסנהדרין דף קי"א.**

ועי' בשמות ו' א' דכתיב עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו', ופירש"י וד"ל, הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרת לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרת לו העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי, לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי ז' אומות כשאביאם לארץ עכ"ל, והוא ברייתא בסנהדרין דף קי"א ע"א (וע"ע בדברי התנחומא שהבאתי בסק"ד דאיתא גם שם שנכלל בעתה תראה וגו' שלא יכנס לארץ, אבל לא אמרו שם שהי' דבר זה בגלל עבירה שעשה במצרים, אלא יתכן שהי' רק נבואה שהוא עתיד ליענש במעשה המרגלים או במי מריבה).

**פנים בפנים דבר ה' עמכם מתוך האש (ה', ד').**

**ביאור מה שכתוב "פנים בפנים" גם בנוגע לכלל ישראל ולא רק במשה.**

הנה המפרשים הקשו על הא דכתיב בזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים (ל"ד, י'), דהא גם בשאר כלל ישראל כתוב כאן ששמעו את הדברות פנים בפנים.

ותי' הרמב"ן (שם, ל"ד, י') שכלל ישראל "שמעו קולו מתוך האש בלבד ולא ראו הפנים", ועיי"ש ביתר דבריו.

והאברבנאל (עמוד שנ"ט) כתב שהי' חסד עליון למעלה ממדריגתם לשם נצחיות

התורה כדי שתחקק בלבם בלי שום ערער וחשד.

ובשם הביאור הנרכוני על מורה נבוכים כתב שמושה שמע קול נבואי אבל העם שמעו קול גשמי, אבל שניהם היו בחוש בלא כח המדמה, וזהו הכוונה בפנים אל פנים.

והעיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' כתב כהאברבנאל. וכן בדרשות הר"ן דרוש חמישי נוסח ב', ובשו"ת הרדב"ז חלק ב' תשובה תתי"ז, מבואר שהי' חד פעמי למעלה ממדריגתם.

ועי' עוד בריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב בד"ה איספקלריא שכתב שהשיגו במתן תורה מדריגת אספקלריא המאירה.

**אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההוא (ההיא) להגיד לכם את דבר ה' (ה', ה').**

**בענין כמה מהדברות שמעו מהקב"ה, וכן בענין טיב השמיעה.**

הנה האבן עזרא בשמות כ' א' הקשה שמצד אחד "אמרו רבים" (וכן הוא במכות דף כ"ד ע"א) שרק אנכי ולא יהי' לך שמעו כלל ישראל "מפי הגבורה", ושכן משמע ממה ששתי הדברות הראשונות נאמרו בלשון שהקב"ה עצמו מדבר ואומר אנכי, ועל פני, ואילו הדברות שבהמשך נאמרו בלשון נסתר, דהיינו בסגנון שמושה רבינו עצמו מדבר אודות הקב"ה, אבל מצד שני משמע שאת כולן שמעו מהקב"ה שהרי כתיב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (ה', ט). והסיק האבן עזרא שאת כולן שמעו מהקב"ה, ושאינן ראי' ממה

שהסגנון של הפסוק התחלף מנוכח לנסתר כי כן מצינו בעוד מקומות שהסגנון מתחלף, והביא דוגמאות לזה (מיהו צ"ע על דרכו מהגמ' הנ"ל במכות).

וגם האברבנאל כתב שכולן נאמרו לישראל מפי הקב"ה בלי שום אמצעי, ולא הי' הבדל בין דיבור לדיבור, ואת הכל הבינו בהבנה שלימה ובהשגה נבואית עלאית כמשה עצמו.

ובספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי בחלק ד' פרק ל"ד כתב שיש חילוק בין שתי הדברות הראשונות לבין שמונה האחרונות, דהיינו שלעולם שמעו את כולן מהקב"ה אבל בשתיים הראשונות שמעו גם את כל פרטי הדינים מהקב"ה, ואילו בהשמונה האחרונות שמעו את הפרטים ממשה.

ובספר עקידת יצחק (לרבי יצחק עראמה) בפר' פ"ט כתב ששמעו כולן מהקב"ה, אבל את השתיים הראשונות שמעו במדרגה של נבואה יותר גבוהה מהשמונה האחרונות. וכן יש להבין בדברי הריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב עיי"ש.

והרמב"ן בשמות כ' ז', וכן בדבריו כאן, כתב שאת שתי הראשונות שמעו ישראל מפי הקב"ה בעצמו בהבנה גמורה ואילו את השמונה האחרונות שמעו מהקב"ה בלי הבנה והיו צריכים למשה שיפרשם להם.

ורש"י (י"ט י"ט, כ' א') והחזקוני על שמות כ' א', וכן הרא"ם שם, והלבוש אורה שם, סוברים שבתחילה שמעו הכל מהקב"ה בדיבור אחד, ושוב חזר הקב"ה ואמר להם אנכי ולא יהי' לך כל אחד בנפרד, ואת השאר שמעו בנפרד ממשה.

ובספר מעשי ה' לרבי אליעזר אשכנזי

ביתרו פ"ו כתב ששמעו את הכל מהקב"ה בהבנה גמורה אלא שהשתיים הראשונות דיבר ה' אליהם להדיא בלשון נוכח ואילו את השמונה האחרונות שמעו את הקב"ה מדבר אל משה.

ובספר העיקרים מאמר ג' פרק י"ח כתב כדרך זה אלא שהוא כתב ששמעו איך הקב"ה אומר את השמונה האחרונות למשה אבל לא הבינו והי' משה צריך לבאר להם.

ובשיר השירים רבה א' י"ג אמר רבי יהושע בן לוי שרק את ב' הראשונות שמעו מהקב"ה, ורבנן שם אומרים שאת כולן שמעו מהקב"ה. ואמר רבי יהושע בן לוי שטעמייהו דרבנן הוא משום דכתיב דבר אתה עמנו ונשמעה אחרי כל הדברות, ואילו הוא עצמו סובר שאמרו כן אחרי שתי הדברות הראשונות רק שכתוב בסוף כי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

והרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פרק ל"ג כתב שהכוונה ב"מפי הגבורה" היא שהבינו את ההוכחות למציאותו ואחדותו ("גבורת מופת"), וגם הביא את הדרך של ריב"ל שהכוונה היא ששמעו "מפי הקב"ה", אלא שכתב שהי' קול עצום ולא מובן.

מיהו מדברי הרמב"ם אין מבואר כל כך אם כוונתו להחזיק בשני הדברים יחד, או האם כוונתו היא לשתי דרכים חלוקות.

ברם העיקרים במאמר ג' פ"ח הביא מהרמב"ם שאת כולן שמעו מהקב"ה (וצ"ע), רק שבהראשונות היתה גם גבורת מופת.

ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קי"ז מבואר שהבין שכוונת הרמב"ם היא לשני דרכים הסותרות זו את זו, ושדעת הרמב"ם נוטה

להשני' ששמעו מהקב"ה, וז"ל המהר"ם אלשקר שם, ועתה יתיישב בטוב מאמרם ז"ל שאמרו אנכי ולא יהי לך מפי הגבורה שמעום, הודיעונו שלא שמעו ישראל מפי הגבורה אלא הקול המורה על שתי הדברות האלו, אבל שאר הדברות לא שמען כי אם משה ע"ה לבדו, וזה הדרך האחרון הוא אצל רבינו הרב ז"ל העיקר שכתב שנתחדו בו הכתובים ודברי חכמים עכ"ל.

מיהו מהר"ן בדרשותיו בהדרשה החמישית בהנוסח שני נראה שהבין שהרמב"ם סובר ששניהם אמת, והיינו ששמעו קול הברה וגם היתה גבורת מופת וז"ל, ולכך תמה מן הרב רבינו משה שהרחיק זה, ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום, לא הבדל דברים, ומה שאמרו ז"ל אנכי ולא יהי לך מפי הגבורה שמענום רוצים בזה הגיע אליהם כמו שהגיע למשה, ולא הי' משה מגיעם אליהם, וזה ששני אלו השורשים, רוצים לומר מציאות הא-ל והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכו' עכ"ל, הרי שהוא סובר שהרמב"ם נתכוין לתפוס את שתי הדרכים יחד.

והנה עוד מבואר ברמב"ם במורה נבוכים שם שהי' קול עצום בלי הבדל מלים וחיתוך אותיות ולא הי' ניתן להבנה ע"י כלל ישראל.

ברם בפ"ח מהל' יסודי התורה ה"א כתב הרמב"ם וז"ל, והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך עכ"ל (מיהו העיקרים במאמר א' פרק י"ח גורס בדבריו "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה

אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו'").

ועוד כתב הרמב"ם בה"ג שם ששמעו "כמו ששמע הוא".

ולכאורה דבריו בה"א (לפי הגירסא שלפנינו) ובה"ג שם סותרים את דבריו במורה נבוכים שלא הי' ניתן להבנה.

מיהו ע"י במהר"ם אלשקר שם שכתב שמה שכתב הרמב"ם "כמו ששמע הוא" הכוונה היא רק ששמעו קול כמו ששמע הוא קול, אבל איכות השמיעה היתה שונה, וז"ל, ונתבאר שאע"פ שלא שמעו הקול כל כך מפורש ולא כל כך צח כמו משה רבינו ע"ה, הנה שמעו מפי הגבורה הקול כשהי' מדבר עמו, משל למה הדבר דומה, למלך שהי' מדבר עם שני אנשים, והי' האחד מהם קרוב למלך יותר מחבירו, או שהי' לאחד מהם חוש השמע יותר חזק משל חבירו, האחד הקרוב, או אותו שהחוש שלו יותר חזק, שמע חתיכת הדברים יותר מהאחר, אבל מ"מ שניהם ראו ושמעו את הקול יוצא מפי המלך, וכן נאמר בכאן, שמשה וישראל שמעו עיקר הקול מפי הגבורה, אלא שמרע"ה השיג ממנו יותר מהם, ומצד הקול ששמעו כשהי' מדבר למשה האמינו בו אמונה שלימה בלי ראי' ומופת עכ"ל.

**וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם וגו' על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת (ה', ט"ו).**

**ביאור "זכר ליציאת מצרים".**

ע"י ברמב"ן שהעיר שהרי כתוב פעמים



רבות בתורה ששבת היא זכר למעשה בראשית וכמו שאנו אומרים בקידוש היום, ואילו הכא כתוב שהיא זכר ליציאת מצרים וגם אנחנו מזכירים דבר זה בקידוש היום. והביא הרמב"ן שהאבן עזרא מפרש ש"על כן צו"ך לא קאי על עיקר הציווי של שבת, שהרי הציווי של שבת הוא בגלל מעשה בראשית, אלא הכוונה היא שתן גם לעבדך לנוח כי עבד היית ועל כן הקב"ה מצו"ך לעשות דבר זה ביום השבת דהיינו לתת לעבדך לנוח. ודחה הרמב"ן את פירושו כי הרי אומרים בקידוש היום ששבת עצמה היא ביסודה זכר ליציאת מצרים.

ושוב הביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שמחלק בין לכבד את השבת לבין הלאו שלא לעשות מלאכה, והיינו שהעובדא שהקב"ה קידש את יום השביעי בסוף מעשה בראשית הרי זה גורם ששבת היא זכר למעשה בראשית, וזהו הטעם למה צריכים לכבד ולהדר את היום השבת, ומה שאנו חייבים לשבות ממלאכה הרי זה כי השביתה גורמת שנזכור יציאת מצרים, כי ע"י ששבתים ממלאכה נזכרים שפעם היינו עבדים, ושלא היינו יכולים לנוח עד שהקב"ה הוציאנו משם. והרמב"ן דחה גם פירוש זה כי נהי שיכול להיות שהטעם להציווי של שביתה ממלאכה הוא כדי שנזכור יציאת מצרים אבל עדיין אי אפשר להגדיר ששבת היא במציאותה בגדר זכרון ליציאת מצרים כי לדבר זה צריכים שבמציאות יהי ניכר בשמירת שבת הענין של יציאת מצרים, והרי בזה ששבתים ממלאכה עדיין אין רואים יציאת מצרים כמו שרואים באכילת מצה וכדומה.

והרמב"ן עצמו פי' ששבת היא זכר למעשה בראשית, רק שאם אדם מסתפק במעשה בראשית וממילא אינו רוצה לשמור שבת, אז העצה היא לזכור את יציאת מצרים, דהיינו הנסים שהיו שם, כי זה יחזק את אמונתו ויגרום לו לשמור שבת שהיא זכר למעשה בראשית. נמצא ששבת גורמת לזכירת יציאת מצרים למי שמסופק במעשה בראשית. ולפי הרמב"ן "זכר ליציאת מצרים" אין פירושו ששבת עצמה היא במהותה זכרון ליציאת מצרים, א"נ שהיא בטבעה מזכירה לנו את יציאת מצרים וכמו שפי' הרמב"ם, אלא שהאמונה בשבת לפעמים גורמת שנצטרך להזכר ביציאת מצרים בדרך עצה טובה כדי להתחזק בהאמונה בבריאת העולם וכמו שביאר.

ועי' בפסחים דף קי"ז ע"ב דאיתא אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים וגו' וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו. ולפי הרמב"ן ניחא למה לא הביא רב אחא בר יעקב מה שכתוב כאן וזכרת וגו' על כן וגו', והיינו משום שהפסוק הזה אינו בא לחייב את האדם להזכיר יציאת מצרים אלא הרי הוא רק בגדר עצה טובה למי שצריך לזה.

וע"ע בתוס' בפסחים שם בד"ה למען וכו' שכתבו שבאמת שבת היא זכר ליציאת מצרים, כי מה ששבתים מל"ט מלאכות הרי זה רמז לעבודת פרך, כי פרך בא"ת ב"ש הוא אותיות וג"ל שבגימטריא עולה למנין 39 שהוא המספר של ל"ט מלאכות, כלומר השביתה מל"ט מלאכות מרמזת על

שביתה מעבודת הפרך. ולפי תוס' לא קשה קושיית הרמב"ן על הרמב"ם כי לפי תוס' רואים בעצם השביתה מהל"ט מלאכות זכר ליציאת מצרים.

וגם הראב"י בח"ב סי' תק"ח בסוף קטע והא דאמרינן וכו', הביא שיש מפרשים את הנוסח בקידוש היום כי הוא יום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים שהכוונה היא כך, ששבת עצמה, שהיא תחילה למקראי קודש, הרי היא זכר ליציאת מצרים, ודלא כהפשט שהזכיר קודם שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים, וביאר את הענין כעין ביאורו של המורה נבוכים וז"ל, וכשנחמים בשבת מעבודת טורח החול, מוזכרים שכך נחו אבותינו בצאתם ממצרים ויצאו מעבדות לחירות עכ"ל.

וגם הטור בסי' רע"א הביא את שני הפשטים במה שאומרים בקידוש היום תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים, א', שהחגים, ששבת היא תחילה להם, הרי הם זכר ליציאת מצרים, ב', ששבת עצמה היא זכר ליציאת מצרים וכביאוריהם של תוס' והרמב"ם והרמב"ן והראב"י.

מיהו צ"ע על הפירוש הראשון שהביאו הראב"י והטור, למה גזרה התורה להזכיר בקידוש של שבת שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים, ובאמת לכאורה הכוונה במה שאמר רב אחא בר יעקב שצריכים להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום היא שיש קשר בין שבת ליציאת מצרים. ונראה שכן היא כוונת קושיית הגופי הלכות שהובא בשו"ת חיים שאל (להחיד"א) ח"ב סי' מ"ג אות י' קטע ומכלל וכו', וז"ל החיים שאל, דברי הטור בסי' רע"א שפירש בפשיטות דמאי

דאמרינן בקידוש שבת זכר ליציאת מצרים קאי אמקראי קדש, והוא תימה דרב אחא בר יעקב אמר דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, וכאשר העיר הרב גופי הלכות, ומה שתירץ הרב ז"ל לא יגהה מזור עכ"ל, ועיי"ש בתירוצו של החיים שאל שכתב שהטור סובר שרב אחא בר יעקב קאי על פסח ולא על שבת.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' פירושים במה שאומרים בקידוש היום "זכר ליציאת מצרים", א', הרמב"ם ותוס' שהשביתה ממלאכה גורמת בדרך טבעי לזכור יציאת מצרים. ב', הרמב"ן שהצורך להאמין שהקב"ה שבת ממעשה בראשית גורמת לנו לפעמים בדרך "עצה טובה" לזכור יציאת מצרים, דהיינו כדי לחזק את אמונתנו בבריאת העולם. ג', הדרך שהביאו הראב"י והטור שהמועדים הם זכר ליציאת מצרים. מיהו גם הראב"י והטור יצטרכו להודות להפירושים האחרים בנוגע לפירושו של הפסוק כאן דכתיב להדיא ששבת היא זכר ליציאת מצרים (א"נ כהאבן עזרא).

**ואתה פה עמד עמדי (ה'), כ"ה).**

**א. בענין המח' בין רש"י והרמב"ם למה פירש משה מן האשה.**

עיין ביבמות דף ס"ב ע"א דאמרינן שמשה פירש מן האשה משום שדן ק"ו ממה שצוה הקב"ה לכלל ישראל לפרוש מנשותיהם בשעת מתן תורה, "ומה ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא לפי שעה, וקבע להם זמן, אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שמיוחד לדבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה",

והסכימה דעתו לדעת המקום שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי", ומדברי רש"י שם בד"ה ולא קבע לי זמן מבואר שהטעם הי' משום שלא ידע מתי ידבר ה' עמו ולכן הי' צריך להיות תמיד מופרש מאשתו (ועי' בדברי הרמב"ן בבמדבר כ"ד א' שהבאנו בפרשת בלק "בענין נבואת בלעם").

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה משמע יותר מזה, והיינו שלא הי' רק משום חשש שמא ינבא, אלא מצבו התמידי דרש פרישה מאשה, דעיי"ש שכתב וז"ל, כל הנביאים אין מנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ובזה הבטיחו הא-ל שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהן, ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם, ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו, ונתקדש כמלאכים עכ"ל.

(והנה כבר הבאנו את לשון הגמ' ביבמות שם דאיתא, "אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה", ולכאורה הלשון של "אני שמיוחד בכל שעה ושעה" מתפרש היטב כהרמב"ם, אבל מהלשון של "ולא קבע לי

זמן" משמע יותר כרש"י שהי' ענין של חשש [ויש לדחות], ורש"י באמת כתב את דבריו על "ולא קבע לי זמן". והי' אפשר לומר ששני הפשטים אמתיים הם ומחייבים פרישה ולכן אמרה הגמ' את שתי הלשונות, כלומר כי אפילו אם לא הי' תמיד במדריגת מלאך אבל זה נשאר אמת שהי' שונה בזה שהי' עלול תמיד לקבל נבואה).

והנה מהגמ' מבואר לכאורה שהתחיל לפרוש מן האשה בשעת מתן תורה שהרי רק אז ידע לדרוש את הק"ו, דדוחק לומר שדרש את הק"ו קודם לכן כי צפה ברוח הקודש שיהי' ציווי לכלל ישראל לפרוש בשעת מתן תורה, אלא בודאי הפשטות היא שדרש את הק"ו אחרי שנצטוו ישראל לפרוש בשעת מתן תורה. מיהו לפ"ז יוצא שבכלל לא היתה לו מתי לפרוש מן האשה מדעתו כי לפני מתן תורה הרי בין כך ובין כך נצטוו כל ישראל לפרוש, ואחרי מתן תורה מיד הסכים הקב"ה על ידו. וצ"ל שהכוונה בעשה משה מדעתו היא שהחליט משה לעשות כן מדעתו, וצע"ק.

**ב. בענין מתי התחילה מדריגת הנבואה המיוחדת של משה, ודברי המדרש שפירש מן האשה ממראה הסנה ואילך לעומת הגמרא הנ"ל ביבמות שרק ממתן תורה ואילך.**

והנה הרמב"ם שם מנה ארבע בחינות איך שמדריגת הנבואה של משה עולה על שאר הנביאים, ואחת מהן היא מה שהזכרנו שהוא תמיד מוכן לנבואה. ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע עוד שמדריגתו המיוחדת הנ"ל בנבואה התחילה

משעת מתן תורה, דהיינו כשנצטוו לפרוש מן האשה בקרא דואתה פה עמוד עמדי ולא קודם, שהרי הרמב"ם תלה את הפרישה מן האשה בעיקר מדריגת הנבואה שלו (והרמב"ם בכלל לא הביא את הק"ו). ודוחק לומר שרק המעלה של תמידיות הנבואה התחילה אז אבל שאר המעלות של מדריגת הנבואה של מרע"ה התחילו קודם. וגם הרמב"ן בשמות ג' ה', בדבריו על מראה הסנה, כתב וז"ל, אל תקרב הלום, לא הגיע עדיין למעלתו הגדולה בנבואה, כי בהר סיני ניגש אל הערפל אשר שם האלקים, וכן ענין הסתרת פנים שעדיין לא עלה למה שנאמר ותמונת ה' יביט עכ"ל. מיהו בסוף דברים רבה איתא דלא כמו שמבואר ביבמות שם ובדברי הרמב"ם והרמב"ן שהתחיל לפרוש במתן תורה, אלא איתא שמיום שהקב"ה נראה אליו בהסנה פירש מן האשה. ונראה שזהו המקור למה שכתוב בספר העיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' שהיתה לו מדריגתו העליונה של נבואה מאחרי מראה הסנה ואילך (אבל במראה הסנה גופא עוד לא היתה לו מדריגה זו). וע"ע בחידושי הגרי"ז על פרשת שמות על הפסוק מי אנכי וגו' שכתב וז"ל, והנה שמעתי מאאמור"ר הגה"ח זצוקללה"ה שהקשה על הא דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו', והקשה דאיך שייך לומר ולא קם וגו' על האותות והמופתים של ארץ מצרים, והלא כתיב על הגאולה העתידה "כימי צאתכם מארץ מצרים אראנו נפלאות", וא"כ איך שייך לומר על זה ולא קם, ותי' דאה"נ דגם לעתיד לבוא יהיו נפלאות כמו במצרים,

אבל לא תהיינה נעשות ע"י נבואה כזו של משה, וזהו דכתיב בהאי קרא דולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים וגו' דעל כל אלה הדברים לא קם עוד נביא כמשה, רק לע"ל תהיינה הנפלאות נעשות ע"י נבואה סתם ולא ע"י נבואה כזו של משה עכ"ד. הרי שהיתה לו המדריגה המיוחדת של נבואה כבר בארץ מצרים.

וע"ע ברש"י בריש פרשת מטות שכתב וז"ל, זה הדבר, משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", וכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'", מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר עכ"ל, וביאר הרא"ם ש"כה אמר ה'" מורה על נבואה באספקלריא שאינה מאירה, אבל "זה הדבר" מורה על נבואה באספקלריא המאירה, והטעם למה במצרים נתנבא משה ב"כה אמר ה'" ולא "בזה הדבר" הרי זה כי עוד לא היתה לו אז המדריגה של נבואה של אספקלריא המאירה אלא רק מואתה פה עמוד עמדי ואילך היתה לו מדריגה זו עכ"ד.

ברם צ"ע דהא בפרשת בשלח בשמות ט"ז פסוקים ט"ז ול"ב אמר משה זה הדבר אשר צוה ה' בנוגע לדיני המן וזה הרי הי' לפני מתן תורה.

מיהו יתכן שהרא"ם שם נתכוין להשמר מקושיא זו דז"ל שם, ומפני שמה רבינו בתחילת נבואתו עדיין לא עלה אל המדריגה שזכה בה באחרונה (ונקטתי דהיינו ממתן תורה ואילך) הוכרח גם הוא להזכיר בלשונו כה אמר ה' בהרבה מקומות, ומשזכה באספקלריא המאירה שוב לא הזכיר בלשונו רק זה הדבר עכ"ל,

הרי שכתב שהשתמש בלשון כה אמר ה' "בהרבה מקומות", ויתכן שכוונתו היא בהרבה מקומות אבל לא בכל המקומות וכמו שהערנו שבפר' בשלח כתוב זה הדבר, אלא שצ"ע בסברת הדבר, דמכיון שעוד לא עלה אל המדריגה הגבוהה איך אמר באמת זה הדבר.

והמהר"ל בגור ארי' שם דחה דבריו וכתב שתמיד היתה לו המדריגה של אספקלריא המאירה (וביאר שם את הענין של "כה אמר ה'" ושל "זה הדבר" בדרך אחרת). הרי דפליגי בהמחלוקת הנ"ל מתי זכה משה להמדריגה המיוחדת שלו בנבואה.

והנה רש"י בתחילת פירושו על התורה הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם הרי היא המצוה הראשונה שנאמרה לישראל. וביאר הגור ארי' שם שרבי יצחק סובר שמצות גיד הנשה נשנית עוד הפעם בעל פה בסיני כיון שלא נאמרה בפעם הראשונה באמצעות משה, והמנין של תרי"ג מצות מתחיל עם החודש הזה לכם שנאמרה באמצעות משה (ובאמת החודש הזה לכם לא נשנית בסיני) עכ"ד בביאור קצת. ולכאורה נראה פשוט שדברי הגור ארי' מיוסדים הם על ההנחה שלתרי"ג מצות בעינין את מדריגת הנבואה של משה, דהא אל"כ מה היא המעליותא של משה ולמה צריכים דוקא שיהיו באמצעות משה, ומעתה לפ"ז יוצא שרבי יצחק סובר שבשעת אמירת החודש הזה לכם כבר היתה לו מדריגה זו. ולעיל בפרשת וישלח על הפסוק של גיד הנשה הארכתני בכל הדעות בענין איפוא בתורה מתחיל המנין של התרי"ג מצות שלנו עיי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' יסודי התורה מבואר עוד שקירון עור פניו הי' מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה. וזהו דלא כדברי רש"י בכמדבר כ"ז כ' שונתת מהודך עליו (על יהושע) קאי על קירון עור פנים, דהא לפי הרמב"ם לא שייך קירון עור פנים ביהושע, דהא הקירון הי' בגלל המדריגה המיוחדת של משה בנבואה, וא"כ צ"ל שהרמב"ם סובר כהאבות דרבי נתן בפ"א שונתת מהודך עליו קאי על מסירת התורה ליהושע, וביותר נר' שהוא מפרש שהכוונה היא למעלה מסוימת של הוד שהיתה לכל הנביאים בשעת הנבואה וממרע"ה לא נסתלק לעולם וכמש"כ לעיל בסמוך שם ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" נורש"י סובר שהקירון עור פנים לא הי' תוצאה ממדריגתו בנבואה ומש"ה הי' שייך גם ביהושע.

מיהו צ"ע על הרמב"ם, דהא קירון עור פניו כתוב בסוף פרשת כי תשא לאחר הלוחות השניות עיי"ש, ואילו ואתה פה עמד עמדי כתוב כאן בהלוחות הראשונות, וא"כ היו פניו צריכות לקרון כבר אחרי הלוחות הראשונות. מיהו מצאתי בדברים רבה פר' ג' י"ג שבאמת קרן עור פני משה גם בהלוחות הראשונות, רק שנפסק כששיבר את הלוחות וחזר אליו בהלוחות השניות.

וע"ע בשבת דף פ"ח ע"א דאיתא שמשו נטל את עדיים של כלל ישראל אחרי מעשה העגל, ופירש"י בד"ה ומשה יקח, שהכוונה היא לקירון עור פנים, הרי שגם שם מבואר שקרן עור פניו לפני לוחות שניות, אבל מבואר שם גם שלא הי'

מחמת מדריגתו בנבואה שהרי מבואר שם שקודם חטא העגל ה' לכל ישראל קירון עור פנים ממתן תורה, דהיינו עדיים.

ובתנחומא בסוף פר' כי תשא איתא בזה"ל, מנין זכה משה לקרני ההוד, ארז"ל מן המערה שנאמר וה' בעבור כבודי ושמתוך בנקרת הצור, נתן הקב"ה כף ידו עליו ומשם זכה לקרני ההוד וכו' (וזה איירי בלוחות שניות), ויש אומרים שבשעה שה' הקב"ה מלמדו תורה מניצוצות שיצאו מפי השכינה נטל קרני ההוד, ורבי שמואל בר נחמן אמר הלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה טפחים וה' משה מחזיק בשני טפחים והקב"ה בשני טפחים וטפחיים ריוח באמצע משם נטל משה קרני ההוד, רב שמואל אמר עד שמשה כותב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' (ושתי הדעות האחרונות האלו מובאים גם בדברי המדרש רבה שציינתי להלן בסמוך).

ובדברי הדברים רבה פר' ג' י"ג שהבאתי לעיל איתא בזה"ל, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ומי כתב השיטה הזוה, משה, מנין, שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת, ומה שכר נתן לו הקב"ה זיו הפנים, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו, אימתי בדברו אתו, אמר ר"ל בשעה שכתב את התורה נטל משה זיו הפנים, כיצד אמר ר"ל התורה שניתנה למשה אורה של אש לבנה וכתובה באש שחורה וחתומה באש ומלופפת באש, ועם שכותב קינח את הקולמוס בשעריו ומשם נטל זיו הפנים, ר' שמואל בר נחמן אמר מן הלוחות נטל משה זיו הפנים, עם שנתנו

לו הלוחות מכפים לכפים משם נטל זיו הפנים, כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטלן ושברן א"ל הקב"ה כשסדרת לישראל נתתי לך שכרך זיו הפנים ועכשיו שברת את הלוחות וכו' עכ"ל (וגם מדברי ר' שמואל בר נחמן יוצא שקרן עור פניו כבר בלוחות ראשונות).

ועי' לעיל בדברינו בפר' כי תשא על הפסוק כי קרן אור פניו (ל"ד, כ"ט) שדננו לומר שקרן אור פניו בגלל הדין מלך שלו.

**ג. עוד בענין מתי זכה משה למדריגתו המיוחדת של נבואה, וביאור "רבן של כל הנביאים".**

ועיין עוד ברמב"ם בסוף פרק א' מהל' עבודת כוכבים ה"ג שקרא למשה בשם "רבן של כל הנביאים" כבר בזמן שהקב"ה שלחו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, והרי בהל' יסודי התורה כשהזכיר את המעלות המיוחדות של נבואת משה הזכיר שה' "רבן של כל הנביאים", ומעתה מזה יוצא שכבר היו לו מדריגותיו המיוחדות ממראה הסנה ואילך וכדברי העיקרים, וצ"ע מהא דמבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפרק הנ"ל שמדריגתו המיוחדת בנבואה התחילה עם ואתה פה עמוד עמדי דהיינו ממתן תורה וכמו שכתבנו לעיל.

מיהו י"ל שהכוונה ברבן של כל הנביאים אינה למדריגת הנבואה שלו, אלא הכוונה היא להעובדא שכל הנביאים קיבלו את הנבואה שלהם בגרמת משה, כי כמו שדיעת התורה מוכרחת להיות ע"י לימוד מרב, כך גם בנבואה יתכן שהדבר מוכרח שנביא יתחנך מנביא אחר, וזוהי הכוונה

במה שכתב הרמב"ם ש"משה הי' רבן של כל הנביאים, דהיינו שכולם הם תלמידי תלמידיו. וגם י"ל שהכוונה היא שקבלו את כח הנבואה בדרך ישיר מ"משה כי הוא השפיע כח זה לתוך העולם, אבל עכ"פ שני הדברים אפשריים אע"פ שבאותה שעה לא עלתה מדריגת נבואתו על המדריגה של שאר הנביאים.

ועי' בב"ק דף ב' ע"ב שדברי הנביאים קרויים "דברי קבלה", ובש"ט"מ שם איתא משום "שקבלו נבואתם ממרע"ה", ויש לבאר דבריו כהדרכים הנ"ל.

ועי' ברבינו בחיי בריש אבות שכתב וז"ל, שגם נז"כ נאמרו לו למשה בסיני אלא שלא ניתן רשות ליכתב עד שבאו הנביאים שבדורות וכתבום ברוח הקודש עכ"ל, וכן איתא גם במחזור ויטרי בריש אבות עיי"ש.

מיהו בשמות רבה כ"ח ד' איתא שמה שהיו הנביאים עתידים להתנבאות קבלו (נשמותיהם) בהר סיני.

#### ד. בענין מתי נעשה משה נביא בקביעות.

הנה בנדרים דף ל"ח ע"א אמרינן שאין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, ועשיר ילפינן ממה שנתעשר משה מפסלתן של לוחות. וכתב שם הרא"ש שמאי דאמרינן שאין נבואה שורה אלא בתנאים אלו הכוונה היא לנבואה בקביעות. ונראה שכתב כן משום שהי' קשה לו דהא משה נתנבא גם קודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' אז נביא בקביעות. מיהו יש לתמוה איך יתכן לומר שעד הלוחות השניות לא הי' בגדר נביא

בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל הים ומתן תורה של הלוחות הראשונות, ומה גם מאחר שכבר היתה לו בשעת הלוחות הראשונות מדריגתו המיוחדת של נבואה. ועי' עוד בהמפרשים בעין יעקב בנדרים שם.

#### שמע ישראל וגו' ה' אחד (ו'), (ד') [א].

עי' במה שכתבנו לעיל בפרשת יתרו בענין המצוה של אמונה באחדות ה', וכן בענין היותה מעיקרי הדת.

#### שמע ישראל וגו' ה' אחד (ו'), (ד') [ב] (הערות בדיני קריאת שמע).

א. השיטות בענין איזו כוונה צריכים לכוון בהפסוק הראשון של קריאת שמע.

עי' ברש"י כאן שפירש וז"ל, ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד וכו' עכ"ל. והוא מהספרי, ועיי"ש בשינוי נוסחאות.

ורבינו יונה בספר היראה בקטע וילך לבית הכנסת וכו' כתב שלכתחילה יכוון להמליך את הקב"ה "למעלה ולמטה בשמים ובארץ" (נראה דפירושי קא מפרש דהיינו שהכוונה בלמעלה ולמטה היא בשמים ובארץ), ולד' רוחות העולם, ממזרח וממערב צפון ודרום, ותהום רבה (פי' מתחת פני הארץ, כי מה שכתב לעיל "למטה" דהיינו "בארץ" פירושו הוא פני הארץ), ורמ"ח אברים", ובדיעבד אם אינו יכול לכוון כל כך הרבה יכוון "ה' שהוא

עתה אלקינו עתיד להיות אחד", וזהו כדברי רש"י הנ"ל.

ובברכות דף י"ג ע"ב איתא שצריך להאריך באחד כדי לכוין למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים.

והנה החיי אדם בכלל כ"א אות י"א השמיט רמ"ח אברים, וגם בברכות שם לא הזכירו דבר זה. מיהו המשיך לכתוב ש"טוב" לכוון למסור עצמו להריגה, ולכאורה זהו כעין המלכת הקב"ה על רמ"ח אבריו, אלא שכתב לשון "טוב" כאילו אינו מעיקר הדין כמו הכוונה של למעלה ולמטה וד' רוחות העולם, ועוד דעיי"ש שהמשיך לכתוב שכוונה זו מקומה אחרי אמירת המלה אחד ולא בשעת אמירת המלה. ונראה דהיינו משום שהכוונה הנ"ל אינה חלק מפירוש המלה אלא הוספת קבלת הדברים בחוזקה.

ובאבודרהם איתא שהעדות שבק"ש היא שהקב"ה הוא יחיד בעולמו, וכתב היסוד ושורש העבודה בשער רביעי בתחילת פרק ה' שלפי האבודרהם זהו הכוונה הפשוטה של הפסוק. מיהו להלן שם כתב האבודרהם וז"ל, ויארץ בדל"ת כשיעור שימליכוהו בארבע רוחות העולם כחשבון ד' שהוא ארבעה, ויש אומרים שירמוז בעיניו כנגד השמים והארץ וארבע רוחות העולם (צ"ע למה לפני היש אומרים, בהפירוש הראשון שהזכיר, השמיט "שמים וארץ", הלא כוונה זו מוזכרת בגמ').

ובקיצור שולחן ערוך בסי' י"ז אות ג' כתב וז"ל, יכוין את הפירוש שמע ישראל כי ה' שהוא אלקינו הוא ה' אחד יחיד

ומיוחד בשמים ובארץ עכ"ל. וצ"ל שהוא סובר ש"שמים וארץ" כוללים גם למעלה ולמטה וגם ד' רוחות, ושוב פירט וז"ל, ויארץ בחי"ת של אחד כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, ובדל"ת יארץ קצת גם כן שיעור שיחשוב שהקב"ה הוא יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם עכ"ל. וצ"ע דכיון שכלל בתוך החי"ת שמים וארץ שזה כולל גם ד' רוחות (כמו שכתבנו לעיל בסמוך) א"כ למה שוב כתב ד' רוחות בנוגע להדל"ת.

### ב. דברי החיי אדם.

ועכ"פ אע"פ שברבינו יונה ובאבודרהם מבואר דסגי בדיעבד בלי הכוונה הארוכה הנ"ל, אבל החיי אדם הביא רק את הכוונה הארוכה הנ"ל של למעלה ולמטה וכו' ומשמע שזה לעיכובא עיי"ש.

### ג. בענין אם יש דין עצמי להאריך באחד גם שלא מטעם הכוונות.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שיש דין עצמאי מסוים להאריך באחד, ויסוד הדין של מה שצריכים לכוון למעלה ולמטה ולד' רוחות הרי זה משום שכך הוא הדרך איך להאריך באחד שהוא דין עצמאי לכתחילה, ולפ"ז אפילו אם יש לו מוח מהיר שיכול לכוין בלי להאריך לא סגי בהכי אלא צריך דוקא להאריך ולפזר את הכוונות הנ"ל על פני כל ההארכה. מיהו צ"ע למה יהי' דין עצמאי כזה להאריך באחד. וביותר נראה לבאר שאדרבה יסוד הדין הוא דין לכתחילה לכוון את הכוונות הנ"ל ולכן הרי הוא צריך להאריך באחד.



ולפ"ז אם הוא יכול להתכוין בלי להאריך, סגי בהכי, וצ"ע.

#### ד. כוונת המלה "היום" (על לבכך).

עי' ברבינו יונה בספר היראה שכתב שאחרי שאומר "היום" יפסיק עד שיחשוב היום נצטוו לי". מיהו בשאר הכוונות משמע שיכוין כן בשעת האמירה. ואולי שאני המחשבה הנ"ל בזה שאינה בגדר פירוש המלה, אלא בגדר ציור הדברים, וקבלת הדברים בחזקה ותוספת יראת שמים (דוגמת הכוונה שהוא מוכן למסור נפשו שהבאנו לעיל בסק"א), אבל פירוש המלה הוא היום שדיבר בו משה רבינו.

#### ה. בענין איך להאריך בדל"ת.

נראה שמה שאמרו שצריכים להאריך באחד בהאות דל"ת הכוונה היא להשעה שכבר ביטא את הברת הד' על ידי נגיעת לשונו בחכו, ועכשיו הרי הוא מוציא אור מפיו, דעל זה אמרו שהוא צריך להאריך בהנשימה הזאת החוצה, דלענין כוונה הרי זה נקרא שהוא עדיין באמצע אמירת המלה, וכן נראה לי מתוך דברי המג"א בסוף סי' קכ"ח בשם הת"ה לגבי נגינת הכהנים בשעת ברכת כהנים, דעיי"ש בס"ק ע"ג על הא דכתב הרמ"א שאומרים ה"רבנו של עולם" בשעה שהכהנים מאריכים בניגון בסופי הפסוקים שכתב וז"ל, וא"ת כיון שמאריכין בניגון א"כ לא מועיל האמירה (של ה"רבנו של עולם") דהא בעי למימר בשעה שהם מברכין, י"ל דלענין זה לא חשיב עדיין סיום ברכה, וכדאשכחן בשמע ישראל שמאריך בד' דאחד, אע"פ שכבר גמר התיבה מיקרי

קבלת עול מלכות שמים [ת"ה סי' כ"ז] עכ"ל. ונראה שכוונתו היא שהכהנים מאריכין בהקמץ של "ישמרך", וכן "ויחנך" (אבל ב"שלוש" מגנין באמצע המלה כמש"כ לעיל כיון שלא שיך להאריך במ"ם עיי"ש במחצית השקל ובלבושי שרד), והארכת הפעולה האחרונה הזו של הקמץ נחשב לכה"פ לענין אמירת ה"רבנו של עולם" כמו אמצע המלה (אע"פ שאפשר לחשוב אחרי המלה כיון שאין צריכים הארכת כזו), הרי שהביא המג"א ראי' מקריאת שמע והיינו משום שגם בקריאת שמע להאריך בדל"ת פירושו הוא בהפעולה האחרונה דהיינו הוצאת האור של הדל"ת, ואע"פ שאין הארכת זו צורך המלה אבל בכל זאת לענין כוונה הרי זה נחשב כאילו עוד לא גמר את המלה.

והנה אולי י"ל עוד שבברכת כהנים מכיון שהוא עסוק בהארכת תנועת הקמץ הרי זה מועיל אפילו אם לא עשה כן בנשימה אחת אלא נשם באמצע ושוב המשיך לבטא את תנועת הקמץ, אלא שנראה שבקריאת שמע צריכים שיהי' באותה נשימה ממש כי אין כאן קול ותנועה אלא הוצאת הנשימה לבר, והדמיון של הת"ה היא רק שבשני המקומות המדובר הוא בהארכת הפעולה האחרונה כשהארכת זו כבר אינה צורך המלה.

#### ו. בענין אמירת ברוך שם וכו'.

הנה היכא שקרא ק"ש בלי הברכות הטעם למה הוא חוזר וקורא ביחד עם ברכות ק"ש הרי זה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. וצ"ע מהו ההיתר לומר

## עוד בענין קריאת שמע.

**בענין אם קריאת שמע כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע נחשבת גם בגדר לימוד תורה.**

הנה הב"י באו"ח סי' מ"ז בסד"ה ואם בא ללמוד וכו' הקשה למה צריכים ללמוד אחרי התפילה היכא שיצא ידי ברכת התורה ע"י אהבה רבה, הלא כבר קרא ק"ש שהוא בגדר דברי תורה. ותי' דמירי באופן שלא קרא אז קריאת שמע אלא כדאיתא בברכות דף י"א ע"ב שקורין קריאת שמע אחרי ברכת יוצר אור. ועוד תי' שמה שקרא ק"ש הרי זה בגדר "תפילה" ואינו בגדר לימוד.

מיהו בנדרים דף ח' ע"א איתא שהוא יוצא ע"י קריאת שמע שחרית וערבית את המצוה של תלמוד תורה, וא"כ חזינן דהוי שפיר בגדר לימוד (והרמ"א ביו"ד ריש סי' רמ"ו הביא דין זה, אבל המחבר שם, וכן הרמב"ם, השמיטו דין זה, והיינו משום שהם פוסקים כהמ"ד במנחות דף צ"ט ע"ב שדבר זה, שיוצא ידי מצות תלמוד תורה ע"י קריאת שמע שחרית וערבית, אסור לאומרו בפני עם הארץ, אי נמי משום דס"ל דכיון שהוא יוצא בזה גם ידי מצות קריאת שמע חסר בהשם קביעות עתים לתלמוד תורה שהזכירו שם, וע"י בזה בספרי על אבות באות מ"ז).

וי"ל שמודה הב"י שמיקרי שיש כאן לימוד בדרך הרהור אבל המעשה מיקרי מעשה תפילה ולא מעשה לימוד, ואזיל הב"י לשיטתו שעל הרהור אין מברכים ברכת התורה.

מיהו אכתי צ"ע כי משיטת הב"י שאין

אז ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דהא אמירה זו אינה בגדר דברי תורה, וא"כ כיון שכל התקנה היתה לומר דברי תורה הרי יוצא שהוא מפסיק באמצע ברכות ק"ש בדבר שלא תיקנו לומר אז, ובשלמא היכא שלא קרא קודם אלא הרי הוא יוצא ידי חובת ק"ש באמצע הברכות א"כ אז הרי הוא שפיר יכול לומר ברוך שם וכו' כי מדרבנן האמירה של ברוך שם כבוד מלכותו הרי היא חלק מאמירת ק"ש, אבל הכא הרי אין בקריאתו משום מצות קריאת שמע, אלא תיקנו לומר את הפרשיות לשם לימוד תורה, והרי ברוך שם וכו' אינו בגדר לימוד תורה.

וכעין הנ"ל יש להעיר גם בנוגע לאמירת א-ל מלך נאמן.

ואולי ההיתר הוא משום שלא גרע מפיוטים. מיהו יש ששוללים פיוטים באמצע התפילות משום הפסק.

## ז. בענין אמירת ה' אלוקיכם אמת.

הנה בברכות דף י"ג ע"א תנן שרבי יהודה אומר בין ויאמר (פירוש, סוף פרשת ויאמר, דהיינו בין אני ה' אלוקיכם) לאמת ויציב לא יפסיק, ובגמ' בדף י"ד ע"א - ע"ב קאמר רבי יוחנן דהיינו משום דכתיב בספר ירמיהו ה' אלוקים אמת. ויש לעיין היכא שהוא קורא ק"ש בלי הברכות האם הוא צריך לומר את המלה אמת כדי שלא להפסיק בין אלוקיכם לאמת, או האם דין זה נאמר רק כשגם בלא"ה הרי הוא עומד לומר את המלה אמת בהתחלת הברכה של אמת ויציב או אמת ואמונה, דבכה"ג תיקנו שלא להפסיק בין אלוקיכם לאמת.

מברכים ברכת התורה על הרהור חזינן דס"ל שהרהור אינו נקרא בגדר לימוד תורה והרי בנדרים שם מבואר שק"ש שפיר מיקרי בגדר לימוד תורה וא"כ חזינן או שקריאת שמע מיקרי שפיר בגדר מעשה לימוד (ודלא כתירוצו השני דהוי בגדר מעשה "תפילה"), או שגם הרהור הוא בגדר לימוד תורה ודלא כשיטתו שאין מברכים על הרהור.

ברם ע"י בנשמת אדם (כלל ט' אות ד') שביאר שלעולם גם הב"י מודה שע"י הרהור יש כאן מצות לימוד, רק דס"ל שבכל זאת החיוב לברך הוא רק על דיבור משום שברכת התורה ילפינן מ"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו" ו"אקרא" היינו דיבור (וגם חכמים לא תיקנו לברך על הרהור). ומעתה לפ"ז שפיר י"ל כדרכו השני של הב"י, והיינו שלעולם קריאת שמע חשיבא בגדר מעשה תפילה וכדברי הב"י, רק שבכל זאת יש בזה גם הרהור בדברי תורה, ולכן יצא ידי מצות תלמוד תורה, רק שאין מברכין לפי הב"י כי המעשה נחשב מעשה תפילה וכהנ"ל.

מיהו עוד צידד הנשמת אדם לומר שהב"י סובר ש"והגית" פירושו הוא דיבור, ודלא כהגר"א בסי' מ"ז שהוכיח מ"והגית" שגם ע"י הרהור יש כאן מצות תלמוד תורה, וא"כ לפ"ז אכתי קשה דהא לכאורה "והגית" הוא הגדר של המצוה ומה שאינו בכלל "והגית" אינו נחשב בגדר מצות תלמוד תורה, וא"כ לפ"ז יוצא שקריאת שמע נחשבת גם בגדר מעשה לימוד כי אל"כ אינו יוצא ע"ז את המצוה של תלמוד תורה, ומעתה אכתי קשה למה צריך

ללמוד אחרי התפילה היכא שיצא ידי ברכת התורה ע"י אהבה רבה ולא סגי בזה שקרא קריאת שמע, ובע"כ צ"ל כתירוצו הראשון של הב"י.

וע"ע בשאגת ארי' בסי' א' שביאר שעיקר מצות קריאת שמע הרי היא בגדר מצוה של לימוד תורה, רק שהכא הקפידה התורה שילמוד דוקא את הפרשה הזאת. וגם זה הוא דלא כתירוצו השני של הב"י.

והנה חזינן שבאהבת עולם אומרים "בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תלמוד תורתך", והרי נראה מזה ש"ובשכבך ובקומך" איירי בלימוד תורה, וא"כ חזינן שאפילו אם קריאת שמע היא מהתורה והכוונה בהפסוק של "ובשכבך ובקומך" היא למצות קריאת שמע אבל בכל זאת הכוונה היא גם למצות תלמוד תורה, ולכאורה מוכח מזה שמצות קריאת שמע עצמה הרי היא במהותה מצוה של לימוד התורה וכדברי השאגת ארי'.

מיהו יש לדחות שלעולם מצות קריאת שמע אינה במהותה מצוה של לימוד תורה, דהנה ברמב"ם בספר המצות מצות עשה י' ו"א מבואר שהמלים "ושנתם לבניך" קאי על מצות תלמוד תורה והמלים "ודברת במ" קאי על קריאת שמע, וא"כ י"ל שלעולם קריאת שמע לא מיקרי לימוד, רק שהכוונה באהבת עולם היא למצות תלמוד תורה, שהרי ובשכבך ובקומך קאי גם על ושנתם שהיא מצות תלמוד תורה, אלא שלפ"ז צריך ביאור מה היא הכוונה שהוא צריך ללמוד "בשכבך ובקומך", הלא לא מצינו זמנים מסוימים בתוך היום והלילה אלא לענין מצות קריאת שמע לחוד אבל

## בענין דקדוק בקריאת שמע.

הנה בברכות דף ט"ו ע"א תנן שהקורא את שמע צריך לדקדק בקריאתה. והחרדים כתב שדבר זה הוא רק מדרבנן. ואע"פ שבגמ' בע"ב שם דרשינן כן מקרא דולמדתם שיהא לימודך תם, צ"ל לפי החרדים דהוי רק בגדר אסמכתא בעלמא.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע ה"ח ולהלן שם הביא שצריכים לדקדק רק לענין קריאת שמע, אבל המחבר בסי' ס"א סעיף כ"ב כתב בשם רבינו יונה בספר היראה שגם בפסוקי דזמרה ובתפילה צריכים לדקדק, והרמ"א בשם הרד"ק כתב שצריך לדקדק גם בלימוד תורה נביאים וכתובים.

ואולי יש להסביר מחלוקתם, דהרמב"ם אזיל לשיטתו (בהקדמתו לפירוש המשניות בסד"ה וכאשר וכו', וכן נראה מדבריו במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ג) שאסמכתא היא רק בגדר סימן בעלמא שנתנו חכמים, ומש"ה אע"פ שולמדתם איירי בלימוד תורה ולא בקריאת שמע, אבל מ"מ חז"ל השתמשו בזה לסימן על קריאת שמע, אבל רבינו יונה והרד"ק סוברים כהריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א שאסמכתא היא בכלל עצם פשט הפסוק, רק שהתורה לא כתבה כן בפירוש כי רצתה שהדבר ישאר רק בגדר ענין חשוב ומדריגה ולא חיוב, וא"כ לפ"ז בע"כ צ"ל שהאסמכתא של לימודך תם קאי על מאי דאיירי פשטות הפסוק דהיינו כל פסוקי התורה. מיהו גם לפ"ז אכתי אין לנו מקור להצריך דקדוק בנוסחאות התפילות. וכן אולי אפילו על קריאת שמע לפי דרכו של

לא לענין מצות תלמוד תורה (אבל לפי דרכו הראשון קאי באמת על ק"ש, רק שק"ש גופה היא בגדר מצות ת"ת).

וי"ל שבנוגע למצות תלמוד תורה הפסוק של ובשכך ובקומך מתפרש שכיבה וקימה ממש והרי זה משל בעלמא להענין של תמידיות, כלומר שחייבים ללמוד בכל המצבים ונתנה התורה כמה דוגמאות של מצבים שונים.

וכעין זה מצינו ברש"י בברכות סוף דף ד' ע"ב שפירש שהמקור לקריאת שמע על המטה הוא מהפסוק ובשכך, הרי שהכוונה היא שילמוד על מטתו ממש (מיהו צע"ק איך נפרש לפ"ז "ובקומך"), וא"כ חזינן שובשכך מתפרש לשני אנפין, והיינו שבנוגע להמצוה של קריאת שמע על המטה הכוונה היא לשכיבה ממש, ואילו בנוגע למצות קריאת שמע הכוונה היא לזמן שכיבה.

איברא, בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא רק לאסמכתא בעלמא דאל"כ יוצא שק"ש על המטה היא דאורייתא. ברם הריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א כתב שאסמכתא היא ממש בכלל הפירוש של הפסוק, רק שהתורה קבעה כן בדרך רמז כי לא רצתה לקבוע את הדבר לחובה, אבל באמת הרי זה בגדר ענין חשוב ומדריגה מדאורייתא (ודלא כהרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות בסד"ה וכאשר וכו' שסובר שאסמכתא היא בגדר סימן בעלמא שנתנו חכמים, וכן נראה מדבריו במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ג), וא"כ לפי הריטב"א יוצא שגם אם הוי אסמכתא אכתי חזינן שובשכך סובל כמה פירושים. ויש עוד לפלפל בזה.

הבית יוסף דמיקרי מעשה תפילה. וצ"ל שמצד הסברא מדמינן להו.

שו"ר ביסוד ושורש העבודה בשער רביעי פרק שביעי בסוף דבריו על ק"ש, לפני דבריו על ברכת אמת ויציב, שגם בנוגע לשאר פסוקי התורה הרי זה רק מצד הסברא משום שמדמינן לק"ש, וזהו כדעת הרמב"ם שתחילת הדין נאמרה רק בקריאת שמע, רק שהרמב"ם אינו סובר שמצד הסברא מדמינן גם כל לימוד ותפילה לקריאת שמע, ואילו היסוד ושורש העבודה סובר שזה מעשה טוב לעשות כן בכל הדברים (כן נראית כוונתו שם).

גם י"ל בדרך אחרת, דהנה בגמ' שם מוזכר רק הדקדוק של פירוד בין הדבקים, ובפשטות הרי הם מובאים בתור משל להדין של המשנה של קרא ולא דקדק באותיות' יצא. ונראה שגם אם לא הפריד בין הדבקים אין כאן חסרון בהכשר הבסיסי של המלה רק שאין כאן דקדוק, דהא חזינן שבדיעבד הרי הוא יוצא, וא"כ חזינן שהרי זה שפיר נקרא שאמר את המלה. מיהו המחבר בסי' ס"א הביא כמה דקדוקים שבלעדיהם יש חסרון בסיסי בגוף המלה, וא"כ אם לא דקדק את אותם דקדוקים אין זה נקרא בכלל שאמר את המלה, ומעתה אולי אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם לבין הרד"ק ורבינו יונה, כי י"ל שהרד"ק ורבינו יונה נתכוונו לומר רק שצריכים לדקדק בתורה ובתפילה את הדברים שמחסרים את מובן המלה, וגם הרמב"ם מודה לזה, רק שהרמב"ם איירי בהדקדוקים שהם רק בגדר הידור, ובזה אינו חייב אלא בק"ש לחוד.

והנה שמעתי שהגרי"ז לא דקדק בברוך

שם כבוד מלכותו וכו', ושאלוהו האם זה בגלל שהוא סובר שברוך שם וכו' אינו חלק מקריאת שמע, וענה "כן חלק מקריאת שמע, לא חלק מקריאת שמע, הרי אינו בגדר תורה שבכתב, ודקדוק שייך רק בתורה שבכתב". מיהו צ"ע דהא המחבר פסק כדינו של רבינו יונה שצריכים לדקדק גם בתפילה. מיהו לפי הנ"ל שרבינו יונה איירי רק בהדקדוקים שמחסרים את פירוש המלה י"ל שהגרי"ז שפיר דקדק גם בברוך שם וכו' בהדברים שמחסרים את הפירוש של המלה (ומזה שאמר הגרי"ז שאינו מדקדק כי אינו תורה שבכתב משמע שהוא סובר שכל תורה שבכתב צריך דקדוק אפילו בדברים שאין מחסרים את המלה ודלא כהרמב"ם. ברם זה אינו, כי י"ל שלעולם רק קריאת שמע זקוק לדקדוק כזה, רק שנתכוין הגרי"ז לומר שאפילו אם ברוך שם נחשב חלק מק"ש, בכל זאת אין צריכים לדקדק בו כי נאמר גם תנאי של תורה שבכתב).

ולפי דרכנו הנ"ל שהרמב"ם איירי רק בהדקדוקים של הידור ושלכן צמצם את הדין של דקדוק רק לקריאת שמע, א"כ יוצא שבפרשת ויאמר, שמן התורה אינה נחשבת חלק מקריאת שמע, הרי הוא צריך לדקדק רק את הדברים שמבטלים את מובן המלה. ושמעתי שבאמת הגרי"ז לא דקדק כל כך בפרשת ויאמר כמו בהראשונות, ועל פי הנ"ל אולי דקדק שם רק בדברים שמחסרים את מובן המלה. ברם המחבר הרי הביא את הדקדוק "אתכם מארץ" בתוך הרשימה של פירוד בין הדבקים והרי כבר כתבנו שפירוד בין הדבקים אינו מהדקדוקים המעכבים בכל עיקר כשרות

המלה. מיהו י"ל שמכיון שמדובר גם פרשת ויאמר נחשבת חלק מחובת ק"ש (דהא חזינן שאת השיעור של שהי"י כדי לגמור את כולה הרי אנו מודדים גם עם פרשת ויאמר עי' באו"ח סי' ס"ה), א"כ אולי תיקנו רבנן גם דקדוק כמו בשתי פרשיות הראשונות.

### עוד בענין ריווח בין הדבקים.

והנה יש להביא סמוכים להדרך הנ"ל שכתבתי בדברי הרמב"ם שיש שתי מדריגות של דקדוק, ואבאר דברי, דהנה הרמב"ם בפ"ב מהל' קריאת שמע כתב שצריך לדקדק, ושם לא דקדק יצא, ושוב כתב שצריך ידקדק וכתב שצריך להקפיד על חזק ורפה ונח ונד, ושוב כתב ש"לפיכך" צריך ליתן ריווח בין הדבקים, ושוב כתב "וצריך לבאר הזיין של תזכרו" (שלא ישמע כ"תשכרו"), ושוב כתב "וצריך להאריך בהדלת של אחד", ושוב כתב "וצריך שלא יחטוף בחית", ומזה שלא כתב "לפיכך" צריך ליתן ריווח בין הדבקים ולבאר הזיין של תזכרו אלא כתב "וצריך" לבאר יש אפשרות לומר שלבאר הזיין הוא דין חדש ואינו שייך להני דלעיל שאם לא דקדק יצא, אלא אם לא ביאר את הזיין חסר בכל עיקר המלה ולא יצא, ולא קשה לומר דהוי התחלה חדשה של דין אחר דהא גם מה שכתב להאריך בהדלת של אחד אינו מטעם דקדוק אלא הרי זה דין אחר. מיהו צ"ע למה כתב בנוגע לריווח בין הדבקים לשון של "לפיכך" ולא חיברו עם חזק ורפה ונח ונד על לשון של "וליתן ריווח וכו'" דהא בגמ' מבואר שיוצא בדיעבד גם אם לא הפריד וא"כ

חזינן שזה שיה לנח ונד ואינו מחסר את גוף המלה.

והנה יש לעיין בנוגע להנ"ל גם בדברי הטור והמחבר, דעיין בדבריהם שהביאו את הפרדת הדבקים, וכן התזת הזיין כדי שלא ישתמע תשכרו, וכן שיגיד וזרה אף באופן שישתמע שתי מלים ולא וחרף, ושוב הביאו את דברי רבינו יונה שגם בתפילה צריך לדקדק, ושוב הביאו שיקפיד על חזק ורפה ונח ונד, וצ"ע למה לא הביאו את דברי רבינו יונה בסוף אחרי חזק ורפה ונח ונד, והנה בכוננת הטור י"ל שהביא חזק ורפה ונח ונד רק בסוף כי הביאו בשם הרמב"ם, אבל המחבר שהביאו סתם הי' לו להביאו קודם דברי רבינו יונה וכהנ"ל. ולכאורה נראה מזה כדרכנו הנ"ל שרבינו יונה קאי רק על אלו שמעכבים את המלה, ולא על חזק ורפה ונח ונד. מיהו לפ"ז יוצא שגם הפרדת הדבקים מעכבת את המלה ודלא כהגמ' בברכות שמבואר שם שיוצא בדיעבד גם אם לא הפריד.

מיהו עי' ברבינו יונה עצמו בספר היראה בד"ה וילך וכו' דמבואר שלהפריד בין הדבקים הוא רק בגדר הידור בהמלה, ושוק בקריאת שמע בעינין כן, ודלא כמו שדייקתי מהמחבר שבלי להפריד בין הדבקים יש חסרון בעצם המלה, ושצריכים להקפיד על זה בכל מקום, דהנה בנוגע לתפילה ופסוקי דזמרה כתב רבינו יונה שלא יבלע סופי התיבות ויפריד בתיבות כדי שלא ישל ב"ספרו בגוים את כבודו" שלא ישתמע כאומר מת כבודו, ורק להלן בסמוך שם לענין קריאת שמע כתב שיפריד בין הדבקים, ולא כתב כן בנוגע לפסוקי

קריאת שמע בלי לדקדק, אין תועלת לקרותה עוד פעם בדקדוק, דהא כבר יצא על דרך בדיעבד ולא שייך לחזור ולקיימה. והגרי"ז שחזר וקרא ק"ש גם אחרי שכבר גמר הרי זה כי חשש שמא לא דקדק בצורה שגם קלקל את עצם המלה.

והנה לפי הנ"ל לכאורה הוא הדין שלאחר שסיים פרשה אחת שוב אין תועלת לחזור ולדקדק בה, דהא כל פרשה ופרשה היא קיום נפרד וכמו שכתב הביאור הלכה בסי' ס"ד (אע"פ שבהחשבון של תרי"ג הרי פרשת שמע ופרשת והי' אם שמוע נחשבות מצוה אחת), וא"כ הרי כבר יצא ידי קיום זה על דרך בדיעבד ולא שייך לחזור ולעשותו. מיהו מדרבנן לא סגי בפרשה אחת לחוד אלא צריכים כולן יחד, שהרי חזינן שהשיעור של הפסק הוא כדי לגמור את כל הג' פרשיות (עי' בסי' ס"ה), וא"כ מוכח מזה שמדרבנן כולן הרי הן קריאה אחת וא"כ גם אחרי שגמר פרשה אחת יוכל לחזור ולקרותה כדי לקיים את הלכתחילה כי עוד לא סיים את המצוה דרבנן, ולכאורה תיקנו שגם קריאת שמע דרבנן צריכה דקדוק.

### היום על לבבך (ו', ו').

ההזמנות לעשות התחלה חדשה.

הנה בפסח ושבועות אומרים אנו "זמן חירותנו" ו"זמן מתן תורתנו". ונראה שהכוונה היא שבכל שנה ושנה בימי פסח ושבועות אירע שוב השפעה של ענייני יציאת מצרים והשפעה של מתן תורה.

ועוד נראה פשוט שהדברים הנ"ל אינם מצומצמים רק לאותם ימים, אלא משם לוקחים קבלת עול מלכות שמים ותורה

דומרה (כגון מתנשא לכל לראש, וכגון מצרים מת). ועי' בשאר נוסחאות ספר היראה.

איברא, י"ל דרך אחרת בנוגע להדקדוק של לבאר הזיין וכן להדקדוק של חרה אף, והיינו שיתכן שמה שהביאו שיתיו הזיין של תזכרו, וכן שלא יאמר וחרף, אין הכוונה לאפוקי היכא שאומר "תשכרו" להדיא, אלא הכוונה היא לאפוקי היכא ששפיר אומר ז', רק שאינו מדגישו, ואדם אחר יכול לטעות ולחשוב שאמר תשכרו, דגם זה לא יעשה, ולכן כתבו לשון של "דלא לישתמע", ולכן טרחו לבאר שיהי' לזה ביאור אחר דהיינו שעושה על מנת לקבל שכר, וכן וחרה אף ישתמע כמו וחרף שהוא ג"כ מלה, דלכאורה צ"ע למה צריכים שלהטעות יהי' מובן של מלה, הלא גם אם אין טעות עושה מלה אחרת, יספיק בזה שאינה המלה הזאת שהוא צריך להגיד, ולהנ"ל ניחא כי איירי באופן שבאמת אמר את המלה, רק שצריכים שלא ישתמע לאדם אחר כמלה אחרת, ולכן חוששים רק היכא שבאמת יש להמלה האחרת מובן מסוים, דלכן יטעו ויחשבו שאמר אותה מלה, ומעתה הרי בפשטות דבר זה אינו מעכב, וא"כ יוצא שהביאו את דברי רבינו יונה גם על הידורים. ובאמת לפי דרכינו עכשיו כן יוצא גם מדברי רבינו יונה עצמו, שהרי כתב שיגיד ספרו בגוים את כבודו באופן שלא ישתמע מת כבודו, הרי שגם הוא בחר דוגמא שמשתמע במובן אחר.

### עוד בענין דקדוק בק"ש.

הנה לכאורה נראה פשוט שאם כבר גמר

לכל השנה. וזה יכול להיות באחד משני דרכים, א', ע"י שכל ימות השנה הרי הם יונקים מיום המועד וממילא גם הם נעשים מסוגלים לקבלת עול מלכות שמים וקבלת התורה, ב', ע"י שהאדם עצמו קונה ביום המועד קנין בנפשו ולוקחו עמו לכל השנה. וכהדברים הנ"ל מבואר בהרבה ספרים.

ולפ"ז י"ל שכן הוא גם בנוגע ל"זמן שמחתנו", דהיינו שאין הכוונה שרק סוכות ושמיני עצרת הם זמני שמחה אלא הכוונה היא שמשם יוצאת שמחה לכל השנה.

ונבאר אופן מיוחד איך שייך לקחת שמחה משמיני עצרת לכל השנה, והוא כי משמחת תורה אפשר ללמוד לקח מסוים שבכחו לגרום שמחה לכל השנה וכמו שנבאר. דהנה שמעתי ששאל האדמו"ר מקוצק מה היא סיבת השמחה בשמחת

תורה, דכי יש מאן דהו שיכול לומר ששמע קריאת התורה כל השנה כל אות ואות כראוי, וק"ו לענין אם למד אותה כראוי, וא"כ שמחה זו מניין?\*) ותי' שהשמחה היא בגלל שעושים התחלה חדשה, וההזדמנות לעשות התחלה חדשה ולתקן את כל מה שהחסירו ופגמו הרי היא באמת סיבה לשמחה.

והנה חז"ל דרשו על "היום על לבבך" שבכל יום יהיו דברי תורה בעיניך כחדשים. ולכאורה הרי זה נשמע כחומרא, דהיינו שעלינו ללמוד ולקיים מצות באותה התלהבות כמו בהיום הראשון של קבלת תורה, אבל באמת נכלל בזה גם סיבה לשמחה, כי אם התורה צריכה להיות אצלנו כחדשה הרי בודאי גם השי"ת מוכן להתיחס אלינו כאילו היום הוא יום קבלת

לא התחילו אז התחלה חדשה, והתם השמחה היתה באמת על שזכו לגמור את המצות המוזכרות שם.

ועכ"פ ראיתי בשם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שהקשה גם הוא כעין הקושיא הנ"ל שהבאנו בפנים, דהקשה שלכאורה אי אפשר להביא ראי' משני המקומות הנ"ל שהבאנו כי התם באמת המצוה נגמרה במילואה, אבל בלימוד תורה, "אף אם יחי' אדם אלף שנים, ויהגה בתורה יומם ולילה, עוד ירגיש יותר מאחרים שעדיין הוא בחוץ, לא רק מחלקי הסוד שבתורה, אלא גם מחלק הפשט ועומק ההלכה, שהרי כמו שהקב"ה הוא אין סוף, כן גם ים התלמוד והפוסקים הם כמים שאין להם סוף, ונמצא שהמצוה טרם נגמרה.

"אלא צ"ל שעכ"ז יש לאדם לשמוח במה שזכה עכ"פ לעבור על כל המלים הקדושות של המסכת. אולם בכדי שלא יטעו לחשוב שהלימוד כבר נגמר, וליתן בכך פתחון פה לשטן לקטרג, נוהגים כמו בשמחת תורה, שתיכף עם הסיום חוזרים ומתחילים שוב פעם".

ועי' בשבת דף קי"ח ע"ב - קי"ט ע"א דאמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתו, עבידנא יומא טבא לרבנן. ובשיר השירים רבה פ"א א' אות ט' איתא בזה"ל, ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו אמר רבי אלעזר מכאן שעושיין סעודה לגמרה של תורה" וכן איתא בקהלת רבה פ"א א' אות א'. ובאורי"ח סי' תרס"ט פסק הרמ"א שעושיין סעודת משתה בשמחת תורה "לגמרה של תורה".

והיש"ש בב"ק בסוף פרק מרובה (בשם הר"ן) הביא עוד מקור, והיינו ממה שאמרו בב"ב דף קכ"א ע"א - ע"ב שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים וחמשה עשר באב, ושאלו בשלמא יוה"כ יום סליחה ומחילה הוא, אלא ט"ו באב מאי טעמא, ופירשו שם בגמ' כמה טעמים עד שלבסוף אמרו רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפסקו בו מלכרות עצים למערכה, ולפי שהשלימו את המצוה היו שמחים ונחשב להם כיו"ט. ומעתה יש להעיר דדברי האדמו"ר מקוצק אינם מתאימים לשני המקורות הנ"ל, שהרי התם



התורה וכאילו העבר אין ושעכשיו הרי אנו עושים התחלה חדשה, וא"כ יוצא שבכל יום ויום יש לנו הזדמנות להתחיל מחדש ממש כמו בשעת קבלת התורה, והרי הזדמנות להתחיל מחדש הרי היא סיבה לשמחה כמו שאפשר ללמוד משמחת תורה. הרי שאפשר לקחת משמחת תורה שמחה לכל השנה, כי יכולים ללמוד משמחת תורה שצריכים לשמוח בגלל ההזדמנות לעשות התחלה חדשה ועי"ז לשמוח כל השנה כי בכל יום אנחנו יכולים לעשות התחלה חדשה.

### ושננתם לבניך (ו', ז') [א]. בענין למה לא לימד רבי יוחנן בן זכאי עד גיל שמונים.

פירש"י שבניך אלו התלמידים. והנה בר"ה דף ל"א ע"ב ובסנהדרין דף מ"א ע"א אמרין על רבי יוחנן בן זכאי שמ' שנה עסק בפרקמטיא ומ' שנה למד ומ' שנה לימד. ויש להתעורר איך אחר כל כך ללמוד לתלמידים, דכי ידע שיחי' ק"כ שנה ויספיק לקיים מצות ללמוד. מיהו באמת נראה פשוט שכל זמן שאדם רואה ומרגיש את עצמו בבחינת תלמיד, ואינו מרגיש שהגיע שעתו ללמוד, הרי הוא צריך להמשיך ב"ללמוד" בלי לעשות חשבונות מתי יקיים "ללמוד".

והנה מסתמא גם בהשנים שלמד יצא לו לעשות גם מעשים של ללמוד, כגון אם שאלו אותו לבאר דבר מה, וכן בהשנים שלימד מסתמא אירע גם שלמד דבר חדש, אבל אנחנו מדברים על כלל מסלול החיים, והיינו שכשאדם מרגיש שהמסלול הכללי הראוי בשבילו הוא עוד המסלול של

"ללמוד" אין לו לעשות חשבונות מתי יספיק להכנס למסלול של "ללמוד".

### ושננתם לבניך (ו', ז') [ב]. בענין החיוב ללמד תורה לתלמידים.

פירש"י שבניך אלו התלמידים. והנה בריש אבות תנן שאנשי כנסת הגדולה אמרו העמידו תלמידים הרבה. והביא רש"י את דברי רבי עקיבא ביבמות דף ס"ב ע"א וז"ל, שאם העמדת תלמידים בבחורתך העמד תלמידים אף בזקנותך שאי אתה יודע איזו מהם יכשר מחבירו עכ"ל. והנה הא שצריכים טעם זה ולא אמרין בפשיטות שהטעם הוא משום מצות ושננתם לבניך אלו התלמידים, י"ל דהיינו משום שמצד מצות ושננתם אין חילוק בין אם הוא מעמיד תלמיד חדש או אם הוא ממשיך ללמוד עם תלמיד שהעמיד כבר, והיינו משום שמצות ושננתם אינה מחייבת אותו לעשות תלמידים חדשים, אבל מצד הטעם של "אי אתה יודע וכו'" עדיף טפי להעמיד תלמידים חדשים, וזו היתה כוונת אנשי כנה"ג, דהיינו שיעמיד תלמידים הרבה ע"י שילמד לתלמידים חדשים.

ובקובץ שיעורים על ב"ב באות ע' ראיתי שכתב עוד יותר ממה שכתבתי כאן, דעיינן שם שכתב שמצד ושננתם לבניך אלו התלמידים אינו חייב ללמוד אלא רק למי שכבר נעשה תלמידו, וא"כ לפי זה פשיטא שהוצרכו להזהיר להעמיד תלמידים חדשים, וז"ל שם, וי"ל דודאי בשעה שכבר הוא תלמידו מיקרי בנו, אבל כל זמן שלא למד לפניו, עדיין אינו בנו, ואינו חייב

לעשותו שיהא בנו עכ"ל. וכתב כן כדי ליישב למה לפני תקנת יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות לא היו מלמדים למי שלא הי' לו אב כדי לקיים ושננתם לבניך אלו התלמידים.

ברם יש להעיר על דברי הקו"ש דלפי דבריו יוצא שכל המצוה של ושננתם לבניך נאמרה רק היכא שבמקרה וברצון עצמו לימד בלי שיהי' מצווה, אבל באמת הרי הוא רשאי לעבור את כל חייו בלי ללמד לתלמידים כלל, וזה נראה דוחק, אבל לפי דרכנו הנ"ל י"ל שבאמת גם מצות ושננתם מחייבת אותו ללמד למי שאינו עוד תלמידו, רק שאחרי שיש לו תלמיד אין זה משנה אם הוא ממשיך עם התלמיד שיש לו כבר או אם הוא מעמיד חדשים. וגם לפ"ז ניחא למה הוצרך יהושע בן גמלא לתקן והיינו משום שיהושע בן גמלא תיקן להעמיד תלמידים חדשים גם במקום ישנים וכדברי אנשי כנסת הגדולה.

ברם אכתי צ"ע למה לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים לכל אחד משום תקנת אנשי כנסת הגדולה.

ואולי י"ל שהמצוה דאורייתא וכן הציווי של אכנה"ג הם ללמד רק למי שבאמת ינהג כמדת "בניך" בדרך ארץ הראוי, אבל אם מכיר הרב שהתלמיד יתחצף ויבעוט אינו חייב ללמד לא מצד מצות ושננתם לבניך ולא מצד העמידו תלמידים הרבה כי אין זה בגדר תלמיד, ואולי גם למי שאינו מכיר במדותיו אינו חייב ללמדו, אלא רק למי שמכיר במדותיו שיהי' בגדר תלמיד, ושוב בא יהושע בן גמלא ותיקן ללמד לכל, וגם לבעל מדות רעות, או ליתום שאינו מכיר את מדותיו,

כיון שראה שמי שאין לו אב לא הי' לומד. ואולי גם יהושע בן גמלא תיקן רק בנוגע ליתומים אבל לא בנוגע לאדם מבוגר שהוא בעל מדות רעות או שאינו מכיר את מדותיו.

מיהו חוץ ממה שדחוק מאד לומר כהנ"ל, גם אכתי צ"ע דגם לפני יהושע בן גמלא למה לא לימדו גם למי שאין לו אב מתוך ההנחה שע"י לימוד תורה תזדכך נפשו ויתנהג כ"בניך" וכתלמיד.

וביותר נראה שבכלל לא קשה מה שהקשינו למה גם לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים מצד תקנת אנשי כנה"ג, ובאמת גם קושיית הקו"ש על יהושע בן גמלא היתה רק מהמצוה דאורייתא של ושננתם איך לא קיימוה גם לפני יהושע בן גמלא (וכמו שהזכיר באמת שם רק דבר זה), אבל מצד מה שאמרו אנשי כנה"ג העמידו תלמידים הרבה לא קשה מידי כי בזה י"ל בפשיטות שנתרשלו מלקיים דברי אנשי כנה"ג עד שבא יהושע בן גמלא וחזיק את הדבר. ולכן הקשה רק מהמצוה דאורייתא כי קשה לומר שנתרשלו מלקיים מצוה דאורייתא.

## וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך (ו', ט') [א]. לא יכתוב אלפין עיינין וכו'.

ע"י בשבת דף ק"ג ע"ב דתניא וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין, ביתין כפין כפין ביתין, גמין צדין צדין גמין, דלתין רישין רישין דלתין, היהין חיתין חיתין היהין, ווין יודין יודין ווין, זיינין נונין נונין זיינין, טיתין פיפין פיפין טיתין, כפופין פשוטין פשוטין כפופין, מימין סמכין סמכין מימין,

סתומין פתוחין פתוחין פתוחין סתומין וכו'.  
 ופירש"י דקמ"ל שלא יכתוב אע"פ  
 שדומין או בקריאתן או בכתיבתן. ולכאורה  
 תמוה מה לי בזה שהן דומין הלא בכל זאת  
 אות אחרת היא, והרי הוא משנה את  
 המובן של המלה, וא"כ אין זה כתיבה  
 כלל, ולמה צריכים לזה דין מיוחד של  
 כתיבה תמה.

מיהו לשון רש"י שם הוא כך, אלפין  
 עיינין יש שכותבין כן מפני שדומין  
 בקריאתן עכ"ל, הרי שהקפיד רש"י לומר  
 שיש באמת כאלו שכותבים כן, וא"כ לפ"ז  
 י"ל דס"ד שהמנהג בני אדם קובע שגם זהו  
 צורת כתיבת המלה. ויש להוסיף שאולי  
 כוונת רש"י היא גם על אלו שדומים  
 בכתיבתם, והיינו שכיון שמם וסמך או דלת  
 וריש דומים בכתיבתן יש באמת כאלו  
 שמחליפים אותם בכתיבתן ולכן הוי ס"ד  
 שגם ע"י החלפה זו הרי זה מיקרי כתיבת  
 המלה.

ועכ"פ עי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין  
 הי"ט שכנראה למד אחרת את כוונת הגמ'  
 וז"ל, וכל אות שאין התינוק שאינו לא  
 חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך  
 צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה  
 היוד לואו ולא ואו ליוד ולא כף לבית  
 ולא בית לכף ולא דלת לריש ולא ריש  
 לדלת וכן כל כיוצא בזה עד שירוך כל  
 הקורא בהן עכ"ל. ומדבריו נראה שאין  
 הכוונה לאפוקי שלא ישנה את האות  
 לגמרי, כי זה פשיטא וכמו שהקשינו,  
 אלא הכוונה היא שיכתבנו ברור ולא  
 בצורה שצריכים להראות לתינוק. ולפ"ז  
 צ"ל שאינו גורס אלפין ועיינין כי הרי  
 הם דומים רק בקריאתן ולא בכתיבתן.

ועי' בשו"ע באו"ח בריש סי' ל"ו שכתב  
 המחבר וז"ל, צריך לדקדק בכתיבת  
 האותיות שלא תשתנה צורת שום אחת מהן  
 ולא תדמה לאחרת וכתב הרמ"א וז"ל,  
 ולכתחילה יכתוב בכתיבה תמה כמבואר  
 בטור ובשאר פוסקים והוא ידוע אצל  
 הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב אינו  
 פסול עכ"ל, ומשמע פשט אחר בכתיבה  
 תמה, דהיינו דקדוקים שאינם מעכבים.  
 מיהו מהגמ' לא משמע כן.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [ב].

#### בענין מתי נגמרת כתיבת האות.

עי' באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ז שכתב  
 המחבר שהיכא שהרגל של "ך" מגיעה עד  
 סוף הקלף ואינה מוקפת גויל למטה, אם  
 היא נעשית כך מתחילת הכתיבה הרי זה  
 פסול (ומהני גרידה עיי"ש), אבל אם  
 הוסיפו עלי' אח"כ הרי זה כשר. ובספר  
 בית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על  
 ענין מוקף גויל באות י"א הקשה דהא גם  
 כשנעשית כן בשעת כתיבה י"ל שכשהגיע  
 להשיעור של כשרות הרי נגמרה האות,  
 והיתה אז מוקפת גויל, ומה שהוסיף  
 להאריך הרי זה כנעשה אח"כ. ובסוף האות  
 כתב שצ"ל שכל זמן שהוא עוסק בכתיבת  
 האות, הגם שהוא מוסיף על שיעורו, הרי  
 זה נקרא שלא נגמרה עוד בכשרות עד  
 שהוא פוסק מלכתוב.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך  
 אחרת, והיינו שאה"נ כשהוא מגיע  
 להשיעור של הכשר הרי זה נחשב שנגמרה  
 האות, רק שכשהוא ממשיך ומאריך הרי  
 הכל נקרא אות חדשה ופנים חדשות באו  
 לכאן, והאות החדשה הזאת מתחילת

ברייטה לא היתה מוקפת גויל.

מיהו זה אינו, משום שא"כ הדין נותן שיהי' פסול גם כשהפסיק ואח"כ המשיך, דהא גם בזה נאמר שעכשיו עשה אות חדשה ופנים חדשות באו לכאן, ואין האות הזאת מוקפת גויל.

וע"ע בזה בדעת הירושלמי שהבאנו להלן באות [ד] שמכשיר היכא שאין האות האות מוקפת גויל למטה בהחלק המיותר של האות, ואין כאן חסרון בעיקר צורת האות, ואינו צריך לגרד, אפילו אם עשה כן בתחילת כתיבת האות, והיינו משום שהירושלמי סובר שמותר לגרד בכה"ג כי אין כאן חסרון בגוף האות אשר אז לא הי' מותר לגרד כי הי' נחשב שהגרידה עושה אות חדש ע"י חוק תוכות, וכן הי' כתיבת אות שלא כסידרה, ומאחר שמותר לגרד הרי זה כשר גם בלי לגרד, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואין זה סותר את עיקר יסוד דברי המחבר שהבאנו כאן, כי גם המחבר סובר שאין זה מגרע בעיקר צורת האות, רק שהוא סובר ששפיר צריכים גרידה ולא אמרינן כאן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן הרי זה פסול עד שיגרד.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [ג].

בענין אם הקלף החלק בתוך האות נחשב הקפת גויל, או האם הוא נחשב חלק מהאות.

עי' במנחות דף כ"ט ע"א דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותי' פסולה, אמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות

קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י ב' פירושים, א', שתוכו הוא הרגל הפנימית (השמאלית), ב', שתוכו הוא הגויל החלק שבתוכו. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין ה"כ שפסק שאם ניקב תוך האות, כגון תוך הי או מס, הרי זה כשר, ומזה שצייר הרמב"ם גם באות מס מבואר כהלשון השני ברש"י שהכוונה היא לפנים האות. והביא ההגהות מיימוניות באות ר' שהירושלמי בפ"א דמגילה ה"ט פוסל היכא שאינה מוקפת גויל מבפנים, וכתב ההג"מ שהבבלי הנ"ל בפרק הקומץ רבה חולק, וכוונתו היא להגמ' הנ"ל לפי הפי' השני של רש"י, דס"ל שכוונת הפי' השני היא שניקב התוך בצורה שהאות כבר אינה מוקפת גויל מבפנים, דאל"כ מאי קמ"ל.

מיהו יש לדחות שלעולם אין הבבלי חולק על הירושלמי, רק שהבבלי איירי כשניקב בצורה שאינה מקלקלת את המוקף גויל, ובכל זאת יש בזה חידוש, דהנה מכל הנ"ל מוכח לכאורה שהגויל שבתוך האות לא מיקרי חלק מהאות, דהא אילו מיקרי חלק מהאות א"כ אפילו אם ניקב באופן שלא חסר בהמוקף גויל הדין נותן שיהי' פסול, וא"כ י"ל שכוונת הגמ' היא להיכא שניקב תוכו של החלל באופן שהאות עדיין שפיר מוקפת גויל גם מבפנים, וקמ"ל שאותו קלף חלק אינו חלק מהאות, ומש"ה לא איכפת לן בחור קטן שמשאיר עדיין הקפת גויל.

מיהו שו"ר בשו"ע באו"ח סי' ל"ב סעיף ט"ו שהובאו ב' דעות בענין היכא שניקב מבפנים, דהדעה הראשונה סוברת שכשר אפילו אם ניקב כל תוכו, ובב"י (בד"ה י"א אפילו ניקב), ובביאור הגר"א (בד"ה

שהנקב) מבואר שדעה זו היא הלשון השני של רש"י, דכיון שסתמא קאמר משמע שמכשיר אפילו אם ניקב כל התוך, והיינו משום שאין צריכים מוקף גויל מבפנים.

איברא, מה שכתבנו שאם התוך חשיב חלק מהאות, אז אפילו אם ניקב באופן שעדיין המוקף גויל, הדין נותן שיהי' פסול, אינו ברור, אלא יתכן שלא יהי' איכפת לן בניקב נקב קטן, כי י"ל שנשתייר מספיק, דוגמת היכא שניקב הרגל של אות ונשתייר כאות קטנה שכשרה (ויש לחלק). ועכ"פ גם לפ"ז אולי אם ניקב רובו של הפנים יהי' פסול. ברם מצד שני אולי יהי' כשר אפילו אם ניקב כל התוך כי חלק זה של האות אינו מעכב. ולפ"ז אתי שפיר הדעה הראשונה שהביא המחבר גם אם הוא חלק מהאות ולא גויל.

ועכ"פ הירושלמי שמצריך מוקף גויל מבפנים סובר שהפנים של האות אינו חלק מהאות אלא גויל.

מיהו הירושלמי שם נקט אות ביי"ת, וא"כ יש מקום לחלק שרק ביי"ת סובר הירושלמי שתוך האות הוא בגדר גויל כיון שהיא פתוחה והגויל הפנימי מחובר להגויל שבחוץ, אבל במם וסמך אולי יודה הירושלמי שתוך האות חשיב שפיר חלק מהאו ושניקב אינו פוסל.

והמחבר בסי' ל"ב שם בהביאו את המחלוקת בין הבבלי והירושלמי צייר את הדבר באות מם או הי, וי"ל דנקט מם לרבותא, דהיינו שלפי הירושלמי אפילו במם הרי זה פסול, ולא אמרינן דחשיב חלק מהאות. וכן נקט הי בשביל הבבלי, כדי שלא נאמר שרק במם הרי זה כשר כי הפנים הוא חלק מהאות ושלכן לא שייך

בפנים הפסול של אינו מוקף גויל כי אינו בגדר גויל, אבל באות הי הרי זה פסול כי לא חשיב חלק מהאות ולכן יש כאן חסרון של אינו מוקף גויל, וקמ"ל שגם באות הי הרי זה כשר.

מיהו כבר הבאנו שהרמב"ם כתב דכשר וגם הוא צייר במם או הי. וצ"ע דתיסגי בהי. וי"ל דנקט מם כדי שלא נאמר שרק באות הי הרי זה כשר משום שאינו חלק מהאות, ובפנים אין פסול של מוקף גויל, אבל במם הרי זה שפיר חלק מהאות וממילא אפילו נקב קטן פוסל, דלא כמו שכתבנו לעיל שאינו פוסל, וקמ"ל הרמב"ם שגם במם הרי זה כשר.

ברם דברי הנ"ל בדברי המחבר והרמב"ם נכונים הם רק אם כוונתם היא למם סתומה, אבל מרהיטת דבריהם משמע להדיא שכוונתם היא למם רגילה שהיא פתוחה (משהו בתחתיתו).

ועי' בתוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא וכו' שהכשירו היכא שהלמד מגיעה לתוך החית שבהשורה העליונה. ומדבריהם מוכח שהתוך אינו נחשב חלק מהאות, כי לפ"ז אין שום סיבה לפסול שהרי גם הלמד וגם החית מוקפים גויל, אבל אם נאמר שהתוך חשיב חלק מהאות א"כ אפילו אם נאמר שאין חסרון בהחית כי לא איכפת לן אם חסר חלק זה של האות, אבל הדין נותן שהלמד תהי' פסולה כי אינה מוקפת גויל, כי להתוך של החית יש דין של אות ולא של גויל, וא"כ נמצא שהלמד נוגעת בהחית. ברם אכתי יתכן שרק באות פתוחה כגון חית סוברים תוס' שאין האמצע נחשב חלק מן האות, אבל באות סתומה כגון סמך אכתי י"ל דחשיב שפיר חלק מן

האות, ואולי יסברו שאפילו חסרון של נקב כל שהוא פוסל.

מיהו באמת אפילו אם התוך חשיב חלק מהאות י"ל שהראש של הלמד חשיב מוקף גויל כי י"ל שישוד הדין של מוקף גויל הוא דין בהיכר הכתב, והרי גם כשנכנס ראש הלמד להתוך של החית הרי הכתב של הלמד ניכר. מיהו צ"ע דלפ"ז למה מיפסל היכא שהאות מגיעה עד קצה הגויל הלא גם בכה"ג האות ניכרת.

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [ד].**  
**בענין אם בלי מוקף גויל חסר בגוף צורת האות או האם זה דין נוסף.**

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתריצין אלא לכאידך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי פסולה. ולכאורה צ"ע איך מקשים על הדין שבלי קוצו של יוד הרי זה פסול "פשיטא", הלא חזינן שרב יהודה אמר רב סובר שאינו פשיטא, וכי חולקים רב יהודה אמר רב והסתמא דגמ' אם זה פשיטא או לא.

ויש ליישב על פי דברי החידושי הגרי"ז שם וכמו שנבאר, דהנה ממה שכתוב בחידושי הגרי"ז כאן נראה שרוצה לפרש שהכוונה היא שפשיטא שאין זה הפשט בהמשנה שהרי היכא שחסר קוצו של יוד אין זה נקרא שיש "קלקול בכתב אחד" אלא הרי זה נקרא שחיסר "אות אחת", כלומר דמהלשון של "אפילו כתב אחד

מעכב" משמע שהאות שפיר קיימת רק שיש דבר צדדי שפוסל אותה, דהיינו תוספת כתב או חסרון כתב, ולכן מקשים דשאני היכא שחיסר את הקוצו של יוד, הרי זה נחשב שבכלל לא קיימת האות יוד, וא"כ פשיטא שאין זה הפשט בהמשנה. מיהו לכאורה פירוש זה בהקושיא של פשיטא אינו נראה מלשון הגמ', ועי' בפירש"י שם בד"ה שאין גויל מוקף לה שכתב וז"ל, שמודבקת אות אחת בחבירתה, והיינו דקתני כתב אחד מעכבן, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזוזת ותפילין עכ"ל, הרי שהוא מפרש שכתב פירושו אות.

ועכ"פ לפי הגרי"ז יוצא שלעולם עצם הדין שקוצו של יוד מעכב אינו פשיטא, רק שפשיטא שאין זה כוונת התנא. ומעתה אולי לפ"ז יותר נקל להבין במאי פליגי, והיינו שרב יהודה אמר רב אינו מדייק דקדוק זה אלא הרי הוא סובר שאפשר לומר שכוונת התנא היא באמת להיכא שהכתב שחיסר גורם שאינו נקרא בכלל בגדר אות.

ועוד ביאר הגרי"ז שלפי התי' שהמשנה איירי בדין מוקף גויל א"כ מעתה יוצא שהיכא שאין האות מוקפת גויל הרי היא שפיר נקראת אות רק שיש בה פסול צדדי, ומש"ה שייך למיתני לשון זה שיש קלקול של כתב אחד דמשמע שאין כאן חסרון של אות אחת. ובהמשך דברי הגרי"ז שם מבואר שלפ"ז הרי הוא יכול לגרד ולתקן את האות גם אחר כך, ואין כאן חסרון (בתפילין ומזוזות) של שלא כסדרן, כי גם לפני שגרד הרי הי' בגדר אות, אבל אם הי' נחשב חסרון בעצם האות, אז לא הי'

מועיל גרידה אח"כ, כי הי' נחשב שהוא כותב אז את האות ויש חסרון של שלא כסדרן (ולהלכה נפסק שמועיל גרידה, עיין במשנה ברורה בסי' ל"ב בסק"ס). ועוד כתב שם המסדר שאם הי' נחשב חסרון בהאות א"כ לא הי' מועיל גרידה כי הי' נחשב בגדר חק תוכות כיון שעיי"ז נכתבה האות.

ועכ"פ עי' בהגהות אשר"י בריש גיטין שמצריך מוקף גויל בגט כי בלא מוקף גויל אין זה נקרא אות כי אין ניכר איפוא היא נגמרת כיון שהיא מעורבת בחבירתה, הרי שבציור זה הרי זה שפיר נחשב חסרון בגוף האות. מיהו תוס' שם בדף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא וכו' הכשירו כי רק בספר תורה ותפילין ומזוזות בעינן מוקף גויל כי כתיב וכתבתם דבעינן כתיבה תמה. ועכ"פ גם לפי ההגהות אשר"י נראה שאין לפסול אלא היכא שנתחבר לאות אחר (ותוס' בדף כ' שם הכשירו גם ציור זה עיי"ש), אבל היכא שהגיע עד סוף הקלף לית לן בה, כי בכה"ג ניכר שפיר איפוא האות נגמרת. ומעתה לפי דברי שניהם יוצא שהיכא שהאות מגיעה עד סוף הגויל אין כאן חסרון בגוף האות אלא הרי זה רק דין צדדי של כתיבה תמה, ומש"ה כשר בגט, אלא שההגהות אשר"י סובר שהיכא שנוגעת באות אחרת גרע טפי, והתם חשיב באמת חסרון בגוף האות, ואילו תוס' סוברים שגם בכה"ג לא חסר בגוף האות (ולהלכה נפסק שגם שם מועיל גרידה, עי' במשנה ברורה שם בסק"ב, וזהו כתוס' ודלא כההגהות אשר"י).

והנה יש להוכיח מתשובות הרשב"א שלכל הפחות בציור שנגעו שתי אותיות זו

בזו מתחילת כתיבתן הרי זה נחשב חסרון בגוף האות וכההגהות אשר"י (אבל אין ראי' להיכא שנמשכה עד סוף הגויל), דהנה עי' בב"י בסי' ל"ב בד"ה כתוב בסמ"ק וכו' שהביא את דברי הירושלמי במגילה פ"א ה"ט שאם נתחברו ב' אותיות מלמעלה הרי זה פסול, אבל אם הן נתחברו מלמטה הרי זה כשר, והביא את פירושו של הרשב"א בתשובות בחלק א' תשובה תרי"א שהיכא שנתחברו מלמעלה הרי יוצא שהאות השני מעולם לא היתה אות, ומש"ה לא מהני גרידה כי הרי זה בגדר חק תוכות, אבל אם נתחברו מלמטה, כגון שנתחברו הנון והו' של "תפארנו", הרי זה כשר, כי בכה"ג שפיר מהני גרידה כי הרי זה נקרא שנתחברו אחרי שהו' כבר היתה אות, וכיון שמהני גרידה הרי זה כשר גם אם לא גירד כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ונסתפק שם הירושלמי מה יהי' במלה כמו "ארצך" או "תפארך" היכא שנתחברה התיו והצדי לאמצע רגלו של הכף האם הכף כשר, וז"ל הרשב"א שם, ולפי גירסא זו (בהירושלמי) נראה לי פירוש, מלמעלה פסול (האות השני) לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרוד הרי זה כחק תוכות ופסול, שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גורדו, אבל כשנדבקו מלמטה, כגון של "תפארנו" ו"ארצנו", אחר שנגמרה צורת האות (השני) הוא שנדבקה, ומתחילתה כשרה היתה, ואם בא עכשיו לגורדה אין זה כחק תוכות, והלכך אפילו אינו גורד, כל שהוא יכול לגרוד כשר כר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו', אבל "ארצך" "תפארך" שהכף דבוקה באמצעות רגלה

עם התיו, בהא איכא ספיקא (מה דינו של הכף), דאיכא למימר דאף היא אינה אות עד שיגמור רגל שבה לגמרי ופסול, ואיכא למימר דאינו אלא כלמטה וכשר עכ"ל.

וזה הלשון בהירושלמי לפנינו שם, עירב האותיות, אית תניי כשר, אית תניי פסול, מ"ד כשר מלמטן, מ"ד פסול מלמעלן כגון ארצנו תפארתנו, אבל ארצך צריכה, ותפארתך צריכה (כלומר שציורים אלו הם ספק).

ובתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בתשובה רל"ו מבואר יותר הספק בנוגע לארצך ותפארתך וזה"ל שם, דשמא נאמר שהרגל של ה"ך" כבר נגמר כשמגיע עד רגל ה"צ" והוא כרגל קטן, או שמא אינו נחשב כנגמר והרי הוא דבוק קודם שנגמר ולפיכך צריך לחזור ולגרוד עכ"ל.

ועכ"פ מדברי הרשב"א חזינן שהיכא שמעורבת בחבירתה מתחילתה הרי זה נקרא שחסר בעצם האות. מיהו לא הבנתי למה אם נתחברו אח"כ הרי זה כשר, דמה לי בזה שהיתה כשירה, הלא עכשיו נתבטלה צורת האות.

ברם עי' בשבת דף ק"ד ע"ב דאמרינן שאם גירד את גג החית ועשה עי"ז ב' זיינין הרי הוא חייב בשבת משום כותב, וכן היכא שגירד את העוקץ של הד' ועשה עי"ז ריש. והקשה הר"ן בד"ה וגרסינן בגמ' למה חייב, הלא הוי בגדר חק תוכות, ותי' שבשבת חייבים גם על חק תוכות כי גם זה נחשב מלאכת מחשבת. ובשם הרשב"א הביא שלעולם אינו חייב בשבת על חק תוכות, רק שע"י גרידה אין זה נקרא חק תוכות, אלא בשעה שהוא מגרד את גג החית הרי זה כמפריד בין ב' אותיות

דבוקות (וחייבים שעל זה), וכן כשהוא מגרד את עוקץ הדלת הרי זה כמגרד טיפת דיו. ולכאורה דבריו שם סותרים את דבריו הנ"ל בהתשובה, שהרי בהתשובה מבואר שע"י גרידה הרי זה שפיר נקרא חק תוכות כי לפני שגרד חסר בעצם צורת האות (ומשמע שהרשב"א בשבת איירי גם כשהי' כתוב מתחילה חית או דלת, ולא באופן שחיבר שני זיינין ועכשיו הרי הוא מפרידן). ובאמת סברת הרשב"א בשבת צ"ע כי איך כתב שמסתכלים על ח' כשני זיינין מחוברין ועל דלת כריש שנפל עליו טיפת דיו. ועי' להלן בסוף וכתבתם וגו' [ז].

שו"ר בנוגע לסתירת דברי הרשב"א אהדדי שכבר ישבו גדולי האחרונים על מדוכה זו, דהבית מאיר באה"ע סי' קכ"ה כתב שהרשב"א בהתשובה נתכוין לפסול רק מדרבנן, משא"כ במס' שבת שם איירי לענין להחשב מלאכה דאורייתא. ולפי דרכו יש מקום להבין את מה שהרשב"א בהתשובה מכשיר אם החיבור הוא בסוף האות, די"ל שבכה"ג לא החמירו רבנן. מיהו רעק"א בהתשובות במה"ת בסי' ל"ו כתב שהרשב"א חזר בו בהתשובה ממה שכתב במס' שבת, וכ"כ בשו"ת מהרלב"ח בסי' צ"ח.

והנה במנחות דף כ"ט ע"ב אמרינן שאותיות שעטנ"ז ג"ץ צריכות זיונין, ונחלקו הפוסקים אם זה מעכב או לא, וכתב הקרן אורה ד"משמע קצת" שאינו מעכב מהא דלא מפרשינן לעיל בע"א שם שהכוונה של המשנה במאי דתנן שאפילו כתב אחד מעכב היא להיכא שחיסר את הזיונין (ולפי הרמב"ם שהזיונין נוהגים רק



במזווה לא קשה מידי כי גם בתפילין תנן שאפילו כתב אחד מעכב). ועכ"פ לפי הגר"ז שהכוונה ב"כתב אחד" מעכב היא לדבר שאינו מחסר בגוף האות א"כ לעולם י"ל שהזיונין שפיר מעכבים, רק שאי אפשר להעמיד כן את המשנה כי בלי הזיונין חסר בגוף צורת האות ולא מיקרי בגדר "כתב אחד". מיהו אכתי יוצא שרב יהודה אמר רב הי' שפיר יכול לומר שחיסר את הזיונין. ועי' להלן כאן בענין אם הזיונין הם חלק מגוף צורת האות.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [ה].

**בענין תגי האות שנוגעים זה בזה, וכן היכא שתג נוגע באות אחר.**

עי' במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו "כתב אחד" מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינין פשיטא ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצו של יוד, ופרכינן והא נמי פשיטא, ומתצינין אלא לכאידך דר"י אמר רב, דאמר ר"י אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה. ופירש"י וז"ל, שמודבקת באות אחרת, והיינו דקתני כתב אחד מעכבן, כלומר הלכות משפט אות אחת מעכבו למזווה ותפילין וכו' עכ"ל. ועי' בבית הלוי על התורה בסופו בהקונטרס על מוקף גויל שהקשה שבכה"ג שהיא מודבקת הרי שתי האותיות נפסלות ואיך תנן כתב אחד. ועיי"ש שכתב שי"ל שכוונת רש"י היא להיכא שנגע תג של אות אחת באות אחרת, דהנה אין צריכים שהתגין יהיו מוקפים גויל, אלא אם נדבקו זה לזה כשר, וא"כ בכה"ג רק האות שהתג

נוגע בה פסולה, אבל לא האות של התג, וא"כ אתי שפיר דברי רש"י, אלא שהקשה על זה דנהי שאם נדבקו התגין של אות אחת זה בזה הרי זה כשר, אבל הרי זה משום שעדיין נחשבת האות עצמה מוקפת גויל, אבל היכא שהתג נוגע באות אחרת, נהי שאין חסרון בהתג אבל הרי זה צריך לגרום שאין האות של התג מוקפת גויל. ובאמת יש לעיין למה לא צייר רש"י באופן שהמשיך את האות עד סוף הקלף דאז אתי כפשוטו מאי דתנן "כתב אחד". והנה זה לשון הבית הלוי שם, ועי' במג"א בסי' ל"ב דאם נדבקו התגין כשר וכו', והנה יש להסתפק היכא דתג של אות א' נוגע בגוף אות אחר, נהי דהתג לא בעי מוקף גויל מ"מ הרי על ידי נגיעתו נעשה אות השני אינו מוקף גויל, ולא דמי לטיפת דיו שנפל סמוך לאות, דודאי דעי"ז אינו נקרא אינו מוקף גויל, דהרי התג צריך להיות במקומו ופוסל האות שנוגע בו (מדבריו מוכח דס"ל שגם כששתי אותיות מחוברות ע"י טיפת דיו דומיא דחיבור אותיות ע"י תג הרי זה כשר), ואם נאמר כן הרי מיושב דעת הפוסקים דס"ל דאינו מוקף גויל נקרא כשאות אחת נוגעת בחבירתה, וכן פירש"י, ולכאורה קשה דא"כ הרי נפסלין שני האותיות ובמשנה הא תני שכתב אחד מעכבן, ומשמע דלא נפסל רק אות א', ולפ"ז ניחא דמשכחת לה כה"ג, אמנם עיקר הדבר ודאי נראה דאם נאמר דאע"ג דהתג לא צריך מוקף גויל מ"מ פוסל לאות אחר הנוגע בו, א"כ גם האות שהתג בו ראוי להיות נפסל, דגם הוא נעשה אינו מוקף גויל במה שנוגע באות השני עכ"ל.

מיהו לכאורה נראה לתלות את סוף דבריו באם התג חשיב חלק מהאות או האם חשיב דבר נוסף, דאם חשיב חלק מהאות א"כ בודאי נראה כמש"כ הבית הלוי בסוף דבריו דלא מיקרי שהאות של התג מוקפת גויל מאחר שהתג נוגע בהאות השני, אבל אם נאמר שהתג אינו נחשב חלק מהאות, א"כ מכיון שהתג עצמו אינו צריך להיות מוקף גויל, והאות עצמה בין כך ובין כך אינה צריכה להיות מוקפת גויל במקום התג, מאי איכפת לן אם התג נוגע באות אחרת.

ועכ"פ צריכים להבין, דהנה לשון רש"י בנוגע להפסול של אין מוקף גויל היא שהאות "מודבקת באות אחרת", והבית הלוי מעמיד דבריו באופן שהיא מחוברת ע"י תג לאות אחרת, ונראה שזה אתי שפיר רק אם נאמר שהתג הוא חלק מצורת האות, דאז הרי זה שפיר נקרא שהאותיות מודבקות, אבל אם אינו חלק מהאות א"כ אע"פ שיש חיבור בין האותיות, אבל קשה לומר על זה שהאות "מודבקת בחבירתה".

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [ו]. בענין קוצו של יוד.

ע"י במנחות דף כ"ח ע"א דתנן שבתפילין ומזוזות אפילו כתב אחד מעכב, ובגמ' בדף כ"ט ע"א מקשינן פשיטא, ואמר רב יהודה אמר רב לא נצרכא אלא לקוצו של יוד. ופירש"י וז"ל, קוצו של יוד רגל ימיני של יוד עכ"ל. ושוב פרכינן והא נמי פשיטא, ופירש"י וז"ל, הא לא נעשית האות עכ"ל. וכתבו תוס' וז"ל, וקשה דהא פשיטא דאין זה אות, ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף

כדאמרינן בסמוך מפני מה כפוף ראשו, וא"ת דאמרינן בהגדת חלק (סנהדרין דף צ"ה ע"ב) ונער יכתבם, דהיינו יוד שאם השליך נער ועושה רושם עושה יוד, וי"ל דכעין יוד קאמר, ולא יוד ממש עכ"ל.

והנה המשך דברי תוס' הוא כך, דכוונת רש"י היא להיכא שעשה רק גג ולא עשה רגל כלל, ועל זה הקשו תוס' דפשיטא דזה לא מיקרי יוד, כי חסר בכל עיקר צורת האות ואיך סבר רב יהודה אמר רב שצריכים משנה כדי להשמיענו שפסול, ובשלמא אם הי' דין נוסף בכתיבת סתו"מ, אז הי' אפשר לומר דשפיר ס"ד דהוי רק דין לכתחילה ושאינו מעכב, ובאמת אז הי' קשה גם על קושיית הגמ' של פשיטא, אבל מכיון שבכה"ג מיקרי שחסר כל עיקר האות, כי פשיטא שהרגל הימנית היא חלק מעיקר האות, א"כ פשיטא שבכה"ג הרי זה פסול ועל זה פירש ר"ת דאיירי בשלא כפף ראשה בצד שמאל.

והנה נראה שגם לפי ר"ת בלי הכפיפה שבצד שמאל הרי זה נחשב שחסר עיקר צורת האות, ולא רק חסרון של כתיבה שאינה תמה, רק שלפי ר"ת יש מקום לומר שאינו כל כך פשוט שמיקרי שחיסר בעיקר צורת האות כמו לפי רש"י בנוגע להרגל הימנית, ולפי ר"ת י"ל שגם רב יהודה אמר רב סובר שחסר בעיקר האות רק שהוא סובר שאין זה פשוט כל כך אלא צריכים שהמשנה תשמיע לנו דבר זה, ודלא כהמקשן שסובר שגם זה פשיטא, אבל עכ"פ מכיון שגם לפי ר"ת חסר בעיקר האות לכן שוב מקשים תוס' על ר"ת מהגמ' בסנהדרין, דמבואר שגם בלי הכפיפה השמאלית הרי זה מיקרי יוד,

ומתרצים תוס' שבאמת אינו נקרא בגדר יוד, רק שכוונת הגמ' בסנהדרין היא לכעין יוד, אבל אם כוונת ר"ת היתה רק דלא חשיב כתיבה תמה אז לא הי' קשה מידי מהגמ' בסנהדרין כי אכתי יוצא שנער שפיר יכול לעשות אות יוד.

ולפ"ז יוצא שגם הרגל הימנית וגם הכפיפה השמאלית מעכבות בגוף האות, ואם שכח אותן אינו יכול לתקן בתפילין כי מיקרי שלא כסדרן.

מיהו צ"ע למה מקשים תוס' מהגמ' בסנהדרין רק על ר"ת הלא קשה גם על רש"י דהא כשנער משליך עץ ועושה רושם גם אין כאן רגל ימנית. מיהו אולי נתכוונו באמת להקשות גם על רש"י.

ובהגהות הרמ"ב על המרדכי בריש פרק הקומץ רבה העיר כהנ"ל דקשה מנער יכתבם גם על רש"י, ופירש בדרך אחרת את כוונת תוס', והיינו שאין כוונתם להקשות על הכפיפה השמאלית לפי ר"ת כי זה הי' מובן להם שיכול להיות שאינה מעיקר צורת האות, אלא הרי זה עיכוב נוסף בספר תורה תפילין ומזוזה, אבל קושייתם היא על מה שר"ת נוקט בקושייתו על רש"י שבלי הרגל הימנית חסר בגוף צורת האות ואינו בגדר יוד, דזו היתה כוונת ר"ת במה שהקשה על רש"י שזה פשיטא, ועל זה מקשים תוס' שמהגמ' בסנהדרין משמע שזה שפיר בגדר יוד גם בלי הרגל הימנית, שהרי נער אינו עושה אפילו רגל ימנית, אבל על דברי רבינו תם בנוגע להכפיפה השמאלית באמת לק"מ כי אולי סובר ר"ת שאינה חלק מגוף האות.

מיהו קשה לי על דבריו, דלפי דרכו שלא קשה על ר"ת עצמו מההיא דסנהדרין

יוצא שהבין שלפי ר"ת הכפיפה השמאלית אינה חלק מעיקר האות, ומעתה צ"ע איך הקשו על רב יהודה אמר רב שהא נמי פשיטא, הלא שפיר צריכה המשנה להשמיענו שאע"פ שאין זה חלק מעיקר האות בכל זאת צריכים אותה בסתו"מ לעיכובא משום כתיבה תמה.

ועי' במגן אברהם בסי' ל"ב סקל"ו שכתב בשם הב"י שבלא רגל ימין אין שם יוד עליו, אבל בלא הכפיפה השמאלית יש עליו שם של יוד ויכול להשלימו אח"כ ולא מיפסל משום שלא כסדרן (וכתב הבית הלוי בסוף דבריו על הסוגיא במנחות שהיא נחשבת בגדר תג).

### וּכְתַבְתֶּם וּגּוֹ' (ו', ט') [ז].

#### בענין צורת אות הי'.

עי' במנחות דף כ"ט ע"א דאמר אשיאן בר נדבך משמי' דרב יהודה ניקב תוכו של הי' כשר, יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ופירש"י בפירושו הראשון שתוכו הוא הרגל השמאלית הפנימית, ובפירושו השני פי' שתוכו הוא הגויל שבתוכו. ומפירושו הראשון יוצא שבניקב הרגל הפנימית הרי זה כשר אפילו אם לא נשתייר כשיעור אות קטנה.

ועי' ברא"ש בהל' ס"ת סי' ט"ו שכתב שהעיקר הוא כפירושו הראשון של רש"י ואשמועינן שאין שיעור להרגל הפנימית. וכתב הדברי חמודות באות ע"ח וז"ל, כתב בס"ה סי' ר"ד שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו, דלאידך לישנא שפי' רש"י תוכו רגל שמאלי שהוא בפנים, לא נכון הוא, דמה

משום צורת זיינין שבה, ועי' לעיל בכתבם וגו' [ד] בקטע "ברם עי' בשבת דף ק"ד").

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [ח].**  
**בענין הזיון של אותיות שעטנ"ז ג"ץ.**

עיינן במנחות דף כ"ט ע"ב דאמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ. ובחידושי הגרי"ז שם איתא בזה"ל, והנה נחלקו בזה רבותינו אם זה בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ בכל הס"ת ותפילין ומזוזות, והר"ם פסק דזה דוקא במזוזה, ובה גופא לאו בכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, כי אם במיוחדים המפורשים בדבריו פרק ה' הלכה ג', ועוד איכא פלוגתא אם זה לעיכובא, או אינו כי אם למצוה דבעי זיוני, והנראה דזה בזה תליא, דלמ"ד דהוא דין בכל הסת"מ, ובכל האותיות של שעטנ"ז ג"ץ, א"כ הוי זה מצורת האות וכמו קוצו של יוד, ומשו"ה הוה לעיכובא כיון דזה שייך לצורת האות, אבל הרמב"ם דס"ל דדוקא במזוזה צריך זיוני, א"כ אין זה מצורת האות, כי אם הלכה מיוחדת באותיות אלו שבמזוזה, וא"כ אין זה לעיכובא כי אם למצוה עכ"ל. וצ"ע דאפילו אם נוהג בכל סתו"מ ובכל האותיות שעטנ"ז ג"ץ אין הכרח לומר שהתגין הם חלק מהאות, אלא יכול להיות שהם דין נוסף בהאותיות של סתו"מ, וכן שנאמר בהדין הנוסף הזה שבלי התגין הרי זה פסול, וכן אפשר לומר שזה רק דין לכתחילה.

וכן אם זה דין רק באותיות מסוימות של מזוזה, נהי דמוכח מזה שאינו חלק מצורת האות, אבל אכתי יכול להיות

לי ימין ומה לי שמאל עכ"ל. ומראשית קושייתו משמע שכוונתו היא להקשות על הלשון, דהיינו למה מיקרי הרגל השמאלית בגדר "תוכו", אבל מהמשך לשונו מבואר שקשה לו גם על גוף הדין, דהיינו למה לרגל שמאל סגי בכל שהוא, ואילו רגל ימין צריכה שיעור.

ויש ליישב קושייתו, דעי' בדברי חמודות באות פ"ה שהביא את דברי הב"י שכתב וז"ל, ויש שאמרו שסימן אותיות שיש להם תג אחד הבק"י בלבד, אבל "דלת וחית" אינם בכלל, שלא נמצא בשום מקום שיש לתייגם, ויש שכתבו ואע"פ שדל"ת לא נמצאת בפירוש, מאחר שמצינו בפירוש שיש לתייג ההי"א וכל ה"א תחילתה כתובה ד', יש לתייג הדל"ת כה"א עכ"ל.

ומדברי הב"י יוצא יסוד גדול בהגדרת צורת האות ה"י, והיינו שעיקר צורתה הוא אות דל"ת עם הוספת רגל שמאלית.

ומעתה לפ"ז יש ליישב למה שונה דינה של הרגל השמאלית מדינה של הרגל הימנית, דיי"ל שבהרגל הימנית צריכים כשיעור אות קטנה בגלל הצורת דלת שבה, שהרי חזינן שנאמר דין בעיקר צורת האות ה"י שצריכים שתהי" בה גם צורת אות דלת, ושלכך הוי צריכה להיות עם תג, וא"כ שוב לא קשה מאי שנא רגל ימין מרגל שמאל, כי י"ל שהרגל הימנית צריכה שיעור אות קטנה בגלל התורת דלת שבה, אבל הרגל השמאלית, שהיא משום צורת אות ה"י, יכולה להיות כל שהוא, אבל לעולם מצד צורת האות ה"י לא היינו מחלקים בין הירכות וכהנחת הס"ה (ועי' בתשובות רעק"א בענין אם חית צריך תגין

שזה מעכב בהכשר של המזוזה.

וע"ע בתוס' במנחות דף כ"ט ע"ב בד"ה שעטנ"ז ג"ץ שכתבו וז"ל, בשימוש רבה כתוב דט' ט' דלטטפות צריכה ג' ג' זיונין (בגליין איתא ה' ה' זיונין), ור"ת כתב בתיקון ספר תורה שלו שהוא שיבוש מ"ר עכ"ל. ובחידושי הגר"ז כתוב בזה"ל, נראה דהשימוש רבה ס"ל כהר"מ דדוקא במזוזה צריך זיוני, וג"כ לא בכל האותיות, ואשמעין שט' ט' דלטטפות הוא מהאותיות דצריכים זיונין, אבל ר"ת לשיטתו דפסק דבכל האותיות צריך זיוני, וגם הוא לעיכובא כקוצו של יוד, ועל כן הוקשה לו מה יש בזה מיוחד בהנך ט' ט', על כן כתב דשיבוש הוא עכ"ל.

ועי' בהגהות אשר"י בגיטין דף ב' ע"ב על סי' ב' שברא"ש דאיתא בזה"ל, פסק בספר התרומה דאין לזיין בגט אותיות של שעטנז גץ כמו שעושין בספרי תורות, כי אם באת לשנות המנהג, פן יוציא לעז על גיטין הראשונים, ועוד אם ירגילו לעשות תגין יש הרבה מן הסופרים שאינם בקיאים לעשותן ועשו גדולים כמין מקלות ויקלקלו האותיות ברוב המקומות, לכך טוב לחדול מלזיין ולעשות כמנהג וכו', אבל בלא תגין נקראת אות והתגין לדרשה הן באין. אמנם ריצב"א הי' מדקדק כיון שלא יתחייב עליהן בשבת אם יכתוב בלא זיין כמשפטו כדאיתא פרק הבונה (בדף ק"ה ריש ע"א דאמרינן שם הא בעי זיוני) א"כ לא מיקרי אות בלא תגין, והי' מצריך לעשות תגין כמו בס"ת, ובספר התרומה דחה ראייתו ומיקרי שפיר אות בלא תגין, ועי' במדרכי, וכן עמא דבר עכ"ל. הרי להדיא דפליגי הספר התרומה והריצב"א

בענין אם מיקרי אות בלא התגין.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [ט].

**בענין יסוד הדין של כתיבת מזוזה.**  
עי' ברמב"ם בפ"ה מהל' סתו"מ ה"ג שסובר שהדין שאותיות שעטנ"ז ג"ץ צריכות זיונין נאמר רק במזוזה, ורק בהאותיות שהזכיר שם. ובחידושי הגר"ז על פ"ה מהל' תפילין בד"ה האומנם וכו' ביאר שדין כתיבת מזוזה שונה מדין כתיבת תפילין, דבתפילין נאמר שיכתוב בתוך התפילין את הפרשיות כמו שהן כתובות בס"ת, אבל במזוזה נאמר דין חדש של כתיבה, ומש"ה שייך שינהוג במזוזה דינים שונים מס"ת.

ויש להעיר, דהנה תוס' בגיטין דף כ' ע"ב בד"ה לא צריכא כתבו שהדין של מוקף גויל למד הוא מוכתבתם שיהא כתיבה תמה. ורש"י במנחות דף כ"ט ע"א בד"ה פשיטא כתב שאם חיסר אות אחת הרי זה פסול משום שאינה כתיבה תמה. ובשבת דף ק"ג ע"ב תניא שלא יעשה אלפין עיינין ועיינין אלפין, וכן ביתין כפין וכפין ביתין, משום שאין זה כתיבה תמה. ומעתה לפי הגר"ז מכיון שכל הדינים האלו נלמדים מוכתבתם דכתיב במזוזה א"כ למה אין אנו אומרים שהם נוהגים רק במזוזה משום הדין חדש של כתיבה שנאמר במזוזה, אבל לא בתפילין וס"ת והרי הם כמו הזיונין. ויש ליישב.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [י].

**בענין יסוד הדין של כסדרן.**  
עי' במנחות דף ל' ע"ב דתניא הטועה

בשם (פירוש שהשמיט את השם) גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, רבי שמעון שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין וכו'. ופירש"י וז"ל, תולה, מגיה בין השיטין עכ"ל. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' תפילין הט"ז שפסק כרבי יוסי שאפשר לתלות את השם, אבל כתב שאין תולין בתפילין ומזוזות, ומקורו הוא מהירושלמי בפ"א ממגילה ה"ט, וכתב הכ"מ משום שאז יהי' שלא כסדרן, וההג"מ שם כתב שכן איתא בהירושלמי עצמו, וכן הביאו הפוסקים מספר התרומה.

מיהו עי' בחידושי הגרי"ז על הל' תפילין על פ"ה ה"א בקטע "והנה כ"ז" שהבין שהטעם למה אין תולין אינו משום הדין הרגיל של שלא כסדרן וז"ל, והנראה דהכי מוכרח בדעת הרמב"ם כדעת תוס' והר"ן הנ"ל (שכל הדין של כסדרן הוא שהפרשיות תהיינה כתובות כמו שהן בספר תורה, ולא שהסוף יהי' כתוב על הקלף למעלה ואילו התחילה של הפרשה תחתי', אבל לא נאמר דין של כסדרן על מעשה הכתיבה), מדנקט להך מילתא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, ולא פסק להדין דכסדרן על כל פרשה בפני עצמה, שתהי' כתובה כסדרה ולא יקדים המאוחר להמוקדם, שזה ג"כ דין מסוים בתו"מ שתהא מעשה הכתיבה על הסדר, דהרי בס"ת יכול להוסיף גם אח"כ, ולא איכפת לן בסדר מעשה הכתיבה, אלא הוא דין מחודש בתו"מ שגם עצם מעשה הכתיבה תהי' על הסדר דוקא, למה נקט הרמב"ם

הך דינא דהקדים רק על פרשה לפרשה, אלא ודאי דגם שיטת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דעל מעשה הכתיבה לא נאמר שום דינים של סדר כלל, רק בהפרשיות עצמם כמו שהם כתובין, וא"כ ממילא דכל הך דינא דכסדרן נאמר רק בין פרשה לפרשה, אבל הפרשה עצמה פשיטא דבעינן שתהא כתובה כסדר, דאם שינה אותה מכפי שהיא כתובה בתורה פשיטא דמיפסלא ואין עלי' שם פרשה כלל, ואין זה דין של סדר, רק דאין זו הפרשה הכתובה בתורה, וכל דין של סדר לא שייך רק על סדר הפרשיות שלא יקדים חדא לחבירתה, דעצם הפרשה במילתא קיימא ואין כאן שינוי, רק שאינם כסדר שכתובין בתורה, וזהו שכתב הרמב"ם הך דינא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, וש"מ דגם דעת הרמב"ם כהתוס' והר"ן דכל הך דינא דכסדרן הוא רק על הפרשיות עצמם כמו שהן כתובין, ולא על מעשה הכתיבה, ושפיר נוכל לומר כמש"כ למעלה. והנה בפ"ב שם הל"ג כתב הרמב"ם וז"ל וצריך להזהר במלא וחסר וכו', שאם כתב חסר מלא פסל עד שימחוק היתר, ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה עכ"ל. ולכאורה מבואר מזה דהרמב"ם ס"ל דגם במעשה הכתיבה של תו"מ איכא דין של כסדרן, דאל"ה אמאי פסול ואין לו תקנה, אולם נראה דאין זה מוכרח, דכוונת הרמב"ם היא למעוטי תלי' דזה אי אפשר בתו"מ אבל לא בא לומר בזה שלא יהא אפשר לתקן ע"י מחיקה, דה"נ אשכחן כהאי לישנא ברמב"ם בפ"ח ה"ג גבי ס"ת עיי"ש, והתם בודאי איכא תקנתא ע"י מחיקה, וה"נ הכא גבי תפילין דכוותה,

וכן היא להדיא בשה"ג ריש הל' תפילין בשם ריא"ז שכתב שם כלשון הרמב"ם ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה, וכתב הטעם על זה שאין ראוי לתלות האות החסר בין השיטין, וגם סיים שם שאם חסר כל המלה וכתב אותה כתקנה כשרה יעו"ש (ודלא כהרמב"ם שסובר שגם מלה שלימה אין תולין), הרי דס"ל דלא איכפת לן בכסדרן, והא דפסול ואין לו תקנה היינו רק לומר דאין תולין, וה"נ י"ל בדברי הרמב"ם כן, דבא רק לאפוקי תלי', דזה אי אפשר בתפילין, אבל בהדין דכסדרן ס"ל כדעת תוס' והר"ן דלא קפדינן במעשה הכתיבה רק בהפרשה הכתובה לחוד וכמש"נ עכ"ל.

ברם לפי הגרי"ז צ"ב למה באמת אין תולין בתפילין ומזוזות הלא לא נאמר בהם דין של כסדרן בהכתיבה. מיהו עי' לעיל שם בהגרי"ז שכתב וז"ל, ויעו"ש בדברי הר"ן שהביא לדברי ספר התרומה הנ"ל ומפרש בהו פי' אחר, דס"ל לבעל ספר התרומה דזה שהתיבה תלוי' בין השיטין לא מיקרי כתובה כסדרן לענין תפילין ומזוזות שנאמר דין כסדרן עכ"ל הגרי"ז, פי' שבתפילין ומזוזות נאמר שבצורה כזו הרי זה נקרא שהפרשה מסודרת שלא כסדרה.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [יא].

**בענין מזוזה שכתבה כצורת שירה.**  
עי' במנחות דף ל"א ע"ב דאמר רב נחמן בר יצחק שאם כתב מזוזה כצורת שירה הרי היא כשירה, ופרכינן מהא דתניא עשאה כשירה וכו' פסולה, ומתרצינן כי תניא ההיא בס"ת.

ועי' בחידושי הגרי"ז שם שהובא מה שהביא המעדני יו"ט מספר התרומה שתפילין פסולים אם עשאן כצורת שירה, והוכיח הגרי"ד זצ"ל מזה כדברי הגרי"ז שבתפילין נאמר שצריכים לכתוב את הפרשיות כמו שהן כתובות בתורה, אבל מזוזה יש לה כתב לעצמה, ומש"ה בתפילין מיפסל אם כתב כצורת שירה כמו שפסול בספר תורה משא"כ במזוזה.

והנה לכאורה קשה למה המזוזה כשירה, הלא בזה שהוא עושה אותה כצורת שירה הרי הוא עושה הפסק פרשיות של פרשה סתומה. ועוד דבספר תורה למה צריכים דין נפרד של עשאה כשירה פסולה, תיפוק ל' משום שעשה הפסק פרשה במקום שאין הפסק.

ברם י"ל דמכיון שיש מין כתב כזה של שירה, והרי הוא מתכוין לעשות את אותו כתב, הרי זה נקרא שהוא עושה כתב של שירה, ושאינו עושה הפסק פרשיות.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [יב].

**אמר רב חסדא על הארץ בשיטה אחרונה.**

עי' במנחות דף ל"א ע"ב דאמר רב חסדא שצריכים לכתוב על השורה האחרונה של מזוזה רק את המלים על הארץ. ובהמשך הגמ' מייטנין דאיכא דאמרי בסוף שיטה ואיכא דאמרי בתחילת שיטה, מ"ד בסוף שיטה כגבוה שמים על הארץ, ומ"ד בתחילת שיטה כי היכי דמרחקא שמים מארץ. ויש לעיין אם כל הדין של על הארץ בשיטה אחרונה הוא רק משום הטעמים הנ"ל, או האם נאמר

דין מסוים שעל הארץ צריך להיות לבדו על השיטה האחרונה גם בלא הטעמים הנ"ל, רק שלאחר שנאמר הדין הנ"ל שוב פליגי באיזה מקום בהשיטה אחרונה.

ויש להוכיח שלפי המ"ד שסובר בתחילת השיטה אחרונה כי היכי דמרחקא וכו' יש טעם אחר בשביל עצם הדין של על הארץ בשיטה אחרונה, כי אם מצד מרחקא לחוד הרי הי' מספיק גם אם יכתוב רק את המלה הארץ על השורה האחרונה כי יש אותו מרחקא (אבל מצד כגובה שמים על הארץ אולי יש לומר שאם יכתוב את המלה "על" בהשורה העליונה א"כ יוצא שהמלה שמים יחפוף פחות על המלה הארץ, מיהו עיין בדברינו להלן בסמוך).

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [יג].

הנה מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תפילין ומזוזה וספר תורה ה"ה מוכח דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף השיטה סובר גם בתחילת השיטה, דעיין בדבריו על פי גירסתו של הכ"מ שם שפוסק שיכולים לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין בסוף השיטה. ונראה דהיינו משום דס"ל שהמ"ד שסובר בסוף שיטה הרי הוא מודה שיכול לכותבו גם בתחילת השיטה, דהא אם כל אחד דוקא קאמר, הרי נמצא שלא פסק הרמב"ם לא כמר ולא כמר, וסובר הרמב"ם שהמ"ד בסוף השיטה סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה שמים על הארץ, ואין צריכים שיהא תחתיו ממש, אבל איפכא ליכא למימר, דהיינו שלמ"ד בתחילת השיטה הה"נ שמהני בסוף השיטה, דהא בסוף השיטה לא מתקיים

הענין של מרחקא כי שיעור הגליון הריק שיש בין ב' השורות הוא בערך כשיעור הגליון הריק שיש בין שתי מלים, ועצם הענין שהוא נמצא בשורה למטה אינו נקרא מרחקא.

ועיין שם שיש גירסא בדברי הרמב"ם שאפשר לכתוב על הארץ בין בתחילת השיטה ובין באמצע השיטה. ולפ"ז כתב הכ"מ שאפשר שהוא גורס בגמ' "אמצע" במקום "סוף". ולפ"ז בודאי חזינן כמו שכתבנו לפי הגירסא הקודמת שבשביל כגובה שמים על הארץ אין צריכים תחתיו ממש ומש"ה אפשר לכתוב על הארץ באמצע שיטה (וכ"ש בסוף השיטה)

וגם לפ"ז יוצא שהרמב"ם פוסק כהמ"ד שסובר כגובה, והרי הוא סובר שגם בתחילת השיטה מתקיים הענין של כגובה כמו באמצע, אבל אי אפשר לומר איפכא, דהיינו שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה הרי הוא סובר גם באמצע השיטה כי גם זה נקרא מספיק מרחקא, כי לפ"ז יוצא דלא פליגי שהרי אם סוברים שע"י אמצע השיטה מתקיים הענין של כגובה הה"נ לתחילת השיטה, וא"כ בע"כ צ"ל שהמ"ד שסובר בתחילת השיטה, דוקא קאמר, ושצריכים דוקא את המרחק הגדול של תחילת השיטה.

ברם צ"ע דכיון דס"ל להרמב"ם שלכו"ע הרי הוא יכול לכותבו בתחילת השיטה, א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, הלא בזה הרי הוא עושה פרשה שלא במקומה, ובשלמא אם הענין של כגובה שמים על הארץ יכול להתקיים רק בסוף השיטה א"כ אז הי' מוכח דשאני הכא דגמירי ששפיר יעשה הפסק פרשה,



אבל מכיון שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה א"כ למה רשאי הוא לכותבו בסוף, ובשלמא לפי הגירסא בדברי הרמב"ם של באמצע שיטה אחרונה יש לצייר באופן שאינו מניח שיעור ט' אותיות בתחילת השיטה דאז לא הוי סתומה לפי שיטת הרמב"ם בפ"ח ה"ב שכשגמר את השיטה שלמעלה בסוף לא הוי סתומה אלא כשהוא משייר ט' אותיות בתחילת השיטה השני' (וגם פתוחה לא הויא עיי"ש), אבל לפי הגירסא שגורסת בדברי הרמב"ם בסוף שיטה אחרונה א"כ מן הסתם ישאר ריווח של ט' אותיות, וא"כ למה לו לכותבו בסוף השיטה, הלא אפשר לקיים את הדין של כגובה שמים על הארץ גם בזה שכותבו בתחילת השיטה. וצ"ל שבהלכה למשה מסיני נאמר שיכול לכותבו גם בסוף השיטה אע"פ שאפשר לכותבו גם בתחילת השיטה.

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [יד].**  
**בענין שיעור הגליון שצריכים להשאיר במזוזה.**

עיינ במנחות דף ל"ב ע"א דתניא ועושה ריווח מלמעלה וריווח מלמטה. וכתבו תוס' בד"ה ועושה וכו' וז"ל, מן הצדדים לא פירש, ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך לכתחילה כדי לגול בהיקף כעין ס"ת עכ"ל. והשט"מ באות א' כתב וז"ל, אבל מן הצד לא מצינו שיעור הריווח, ושמא כיון דכורך מאחד כלפי שמע צריך בראשו כדי לגול היקף, ולפי מה שנהגו העולם עתה לכתוב ש-די מבחוץ כנגד האויר שלפני והיה ונוקבין הסף לקרותו מבחוץ

נראה שאין צריך, דאי כדי לגול היקף א"כ יהי' מכוסה מאותו היקף, ושמא יחתוך הקלף מאותו מקום עכ"ל. הרי שנסתפק אם מועיל מה שיחתוך חור במקום ש-די או לא. ונראה שזה תלוי באם הך ריווח מהצדדים הרי הוא כדי שיהי' גליון או האם הוא כדי שיהי' כיסוי על המזוזה, דאם הוא משום גליון א"כ הסברא נותנת שלא יחתוך כי אז לא יהי' מספיק גליון באותו מקום, אבל אם הוא משום כיסוי ליכא קפידא כי נהי שלהקלף שתחת ש-די, שהוא לפני המלה "והיה", לא יהי' כיסוי, אבל אולי אין בכך כלום כיון שהוא במקום בתוך המזוזה שאין שם אותיות.

עוד יש נפ"מ בהשאלה הנ"ל בענין אם צריך באמת לכסות את כל הכתב או האם הוא יכול לגלול גליל יותר רחב באופן שלא יקיף את כל הכתב, דאם הוא משום כיסוי א"כ הדין נותן שצריך לכסות ממש. ולכאורה נראה שיש עוד נפ"מ בין שני הצדדים הנ"ל בנוגע למה הוא הטעם של השארת גליון מן הצד, והיינו באם צריכים ריווח גם בהצד הימני של המזוזה, דאם הוא משום גליון לכאורה אין לחלק, אבל אם הוא משום כיסוי א"כ רק החיצון צריך, אם לא שנאמר שגם האותיות שמתראות בתוך החלל של הגליל מבפנים צריכות כיסוי.

והנה כבר הבאנו את לשונות תוס' והשט"מ, דבתוס' הלשון היא "מן הצדדים לא פירש ושמא כיון וכו'", אבל בשט"מ הלשון הוא "אבל מן הצד", והי' אפשר לדייק מזה שתוס' סוברים שגם בהצד הפנימי צריכים ריווח, אבל השט"מ סובר שצריכים רק בהצד החיצוני. ובטור איתא

שבסוף המזווה אינו מניח כלום. והרא"ש כתב ש"מן הצדדים לא פירש", ושוב כתב שבסוף אינו מניח כלום.

מיהו ע"ע בשט"מ אות ט"ו שהגיה בתוס' שצ"ל "צריך בתחילה" ולא "צריך לכתחילה", ולפ"ז מבואר שרק בהצד של שמע הרי הוא משאיר, ועוד דאל"כ, אלא משני הצדדים, למה נחתו לבאר מאיזה צד לאיזה צד הוא גולל.

גם יש לעיין, דהנה תוס' כתבו "כדי לגולל בהיקף כעין ס"ת", ואילו להלכה מזווה שונה מס"ת דהא בנוגע לס"ת איתא בשו"ע ביו"ד סי' רע"ג סעיף ב' שצריך להשאיר גליון כדי לגלול על העמוד ועוד ב' אצבעות, ואילו במזווה בסי' רפ"ח סעיף א' כתב המחבר כדי לגולל אותה.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [טו].

**שיטות הרא"ש והרמב"ם בענין איך עושים פתוחות וסתומות.**

הנה יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש איך עושים פתוחות וסתומות, דלהרא"ש יש שתי דרכים איך לעשות פתוחות, א', ע"י שהוא מניח ריוח בתחילת השיטה ומתחיל את הפרשה השני' באמצע השיטה, ב', ע"י שהוא מניח ריוח בסוף השיטה ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני', דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא פתוחה.

וכן יש שתי דרכים לפי הרא"ש איך לעשות סתומות, א', ע"י שהוא מסיים את הפרשה הראשונה ומניח ריוח ושוב מתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה, ב', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה ומניח שיטה ריוח ומתחיל את הפרשה

השני' בהשיטה השלישית, דבשני הצדדים האלו הפרשה השני' היא סתומה.

ולענין השיעור של הריוח, שיטת סידור הקדמונים היא ששיעור הריוח של פתוחה בתחילת או בסוף השיטה הוא כשיעור ג' אותיות או יותר, ושל סתומה הוא כשיעור ב' אותיות או יותר. ושיטת הרמב"ם היא בשתייהן כשיעור ט' אותיות. ושיטת המס' סופרים היא שבשתייהן כשיעור ג' אותיות, וכן פוסק הרא"ש.

וגם לפי הרמב"ם יש שתי דרכים איך לעשות פתוחה, א', ע"י שהוא גומר את הראשונה באמצע השיטה ומשאיר ריוח עד סוף השיטה כשיעור ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השני' (וזהו כשיטת הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה הראשונה והרי הוא משאיר שיטה ריק ומתחיל את הפרשה השני' בתחילת השיטה השלישית (ואילו לפי הרא"ש הרי היא סתומה).

ולפי הרמב"ם יש שלש דרכים איך לעשות סתומה, א', ע"י שהוא מסיים את הראשונה ומניח ריוח ט' אותיות ומתחיל את הפרשה השני' באותה שיטה (וכן סובר הרא"ש וכמו שהבאנו), ב', כשאין מספיק מקום בסוף השיטה הראשונה בשביל ריוח של ט' אותיות וגם המלה הראשונה של הפרשה השני', יניח את הסוף של השיטה הראשונה ריק וכן מניח קצת ריוח בתחילת השיטה השני' ויתחיל לכתוב את הפרשה השני' (וכתב הט"ז בסי' ל"ב סקכ"ו שאולי גם הרא"ש יסבור שהיא סתומה), ג', ע"י שהוא גומר את הראשונה בסוף השיטה

ומשאיר בתחילת השיטה השני' ריוח ט'  
אותיות (ולפי הרא"ש הרי זו פתוחה וכמו  
שהבאנו).

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [טז].

דברי הרא"ש בענין סתומות  
דמזוזות.

ע' במנחות דף ל"ב ע"א דמסיק רב  
נחמן בר יצחק אמר מצוה לעשותן  
(פרשיות מזוזה) סתומות, ואי עבדינהו  
פתוחות שפיר דמי.

וכתב הרא"ש בהל' מזוזה בסוף סי' ה'  
וז"ל, וטוב שלא יניח כשיעור ג' אותיות  
בסוף השיטה, וכן בראש השיטה, לקיים  
מה שאמר והאידנא נהוג עלמא בסתומות  
עכ"ל. וכתב המעדני יו"ט באות ק' וז"ל,  
וכתב הב"י וז"ל, כלומר דכיון דסבר  
דשיעור ריוח פרשה הוי שלשה אותיות  
(כדלעיל בהל' ס"ת סי' י"ג), אם יניח ריוח  
שיעור ג' אותיות בסוף שיטה שמסיים בה  
שמע, אף אם לא יניח ריוח בראש השיטה  
שמתחיל בה והי', הויא פתוחה, וכן אם  
ישייר ריוח בראש שיטה שמתחיל בה והי',  
אע"פ שלא שייר בסוף שיטה שמסיים בה  
שמע, הויא פתוחה לדעתו ז"ל, דכל  
שהריוח פתוחה לצד אחד, או למעלה או  
למטה, נקראת פתוחה, כדמשמע בירושלמי  
דקתני פתוחה מראשה, פתוחה, פתוחה  
מסופה, פתוחה, ואם יניח ריוח בתחילת  
שיטה ובסוף שיטה, כל שכן דהויא פתוחה,  
ולפיכך הזהיר ז"ל שלא יניח ג' אותיות לא  
בסוף שיטה ולא בראש שיטה, וקשה לי  
על דבריו דכיון שאינו מניח ריוח כשיעור  
ג' אותיות נמצא שאין כאן פרשה ואנן

ודאי שיעור ריוח פרשה בעינן בין זו לזו  
וכו' עכ"ל הב"י.

### וכתבתם וגו' (ו', ט') [יז].

דברי הט"ז איך לעשות סתומות  
לכולי עלמא, וההשגות על דבריו.

הנה באו"ח סי' ל"ב סעיף ל"ו פסק  
המחבר שצריכים לעשות הג' פרשיות  
הראשונות בתפילין פתוחות והאחרונה  
סתומה. ועיין בט"ז שם בסק"ו שכתב  
להשאיר פחות מכשיעור בסוף השיטה  
האחרונה של פר' שמע (שהיא הפרשה  
השלישית שבתפילין) וכן בתחילת השיטה  
הראשונה של פר' והי' אם שמוע (שהיא  
הפרשה השני'), וכתב שבהכי יוצא ידי  
הרמב"ם והרא"ש דלפי הרמב"ם שסובר  
שפתוחה צריכה להתחיל בתחילת השיטה  
הרי הוי סתומה כיון דאינה מתחילה  
בתחילת השיטה, וגם לפי הרא"ש אינה  
פתוחה כיון שאינו מניח ריוח כשיעור בכל  
מקום לבדו (אלא שהט"ז כתב שישאיר  
בסוף השורה העליונה פחות משיעור ט'  
אותיות, ואילו לפי הרא"ש הרי בעינן  
פחות מג' אותיות). והגאון ר' רפאל  
שפירא זצ"ל לא סמך על הט"ז בשל ראש,  
כי כיון שהפרשיות כתובות על עורות  
נפרדים, אם אינו מניח בכל מקום ריוח  
אין כאן שיעור הפסק פרשיות (וזהו כעין  
קושיית הבית יוסף שהבאנו לעיל) כי אין  
הריווח שעל שני קלפים מצטרפין. והגרי"ז  
לא סמך עליו גם בשל יד, כי מכיון  
שבדיעבד יכולים לעשות גם השל יד על  
ד' עורות א"כ גם שם אינם מצטרפים, ולא  
מעלה ולא מוריד מה שהוא עושה אותן  
על קלף אחד.

## וכתבתם וגו' (ו', ט') [יח].

דברי ר"ת שבעשיית סתומה משאירים ריוח ב' אותיות.

עיינן בתוס' במנחות דף ל"ב ע"א בד"ה והאידנא וכו' שכתבו בשם ר"ת בביאור פתוחה וסתומה בזה"ל, ור"ת מפרש דכשמסיים פסוק באמצע שיטה ומניח עד סוף שיטה כשיעור למשפחותיהם זו היא פתוחה (וזהו ציור של פתוחה גם לפי הרא"ש וגם לפי הרמב"ם), ואם לא נשתייר בסוף שיטה השיעור חלק למשפחותיהם, מניח שיטה שני' ומתחיל וכותב בשלישית וזוהי פתוחה (ולפי הרא"ש הרי זה ציור של סתומה), וסתומה כל שכותב בתחילת שיטה וסוף שיטה ומניח חלק באמצע כדי לכתוב בו שם ב' אותיות או יותר וזו היא סתומה עכ"ל. ונראה דהא דבעינן ב' אותיות הרי זה משום שהפסק אות אחת לא מיקרי הפסק דהא בין כך ובין כך מניחין בין תיבה לתיבה כשיעור אות קטן, ואע"פ שהתם רק לכתחילה בעינן כמלא אות קטן אבל בדיעבד סגי בכל שהוא, אבל בכל זאת כיון שלכתחילה בעינן כמלא אות קטן אין זה נראה כהפסק פרשיות. ברם לכאורה לפי טעם זה הי' יכול להניח גם כשיעור של אות קטן ועוד משהו, או כשיעור אות גדולה. ושמא לא סגי בהכי משום דלא מינכרא.

ברם מזה שכתבו תוס' "שם של ב' אותיות" משמע שלא סגי בכל ב' אותיות אלא צריכים שיניח דוקא כנגד האותיות של שם של ב' אותיות. ברם לא ידעתי אם הכוונה היא לשם י-ה או א-ל. ועכ"פ מה שלקמן שהביאו ממס' סופרים "שם של ג'

אותיות" לכאורה הכוונה בזה היא להשם שד-י.

מיהו בפירוש נחלת יעקב על מס' סופרים שם איתא שהכוונה היא לתיבה בת ג' אותיות ושלאו דוקא נקטו "שם".

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [יט].**  
**בענין "עושה פרשיות" (של מזוזה)**  
**סתומות", ובענין "עושה פרשיות"**  
**פתוחות".**

עיינן במנחות דף ל"א ע"ב - ל"ב ע"א דתניא אמר ר"ש בן אלעזר רבי מאיר הי' כותבה על דוכסוסטוס כמין דף ועושה ריוח מלמעלה וריוח מלמטה ועושה פרשיות' פתוחות, אמרתי לו רבי מה טעם, אמר לי הואיל ואין סמוכות מן התורה. ופירש"י בד"ה אמרתי לו רבי מה טעם וז"ל, (מה טעם) אתה עושה אותם פתוחות והלא בתורה סתומות הן, אותו ריוח שלאחר ובשעריך הוא סתום והריוח באמצע השיטה עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע על הלשון של עושה פרשיות' פתוחות למה נקט פרשיות' שהיא לשון רבים, והרי תוס' לעיל שם בדף ל"א ע"ב בד"ה ועושה וכו' הקשו על הלשון רבים של עושה פרשיות' סתומות, דהא רק הראשונה סתומה כיון שהיא נגמרת בתחילת השיטה, והשני' מתחילה בסוף השיטה, אבל השני' אינה סתומה, פי' כי הם סוברים שסתומה נקבעת ע"י הסוף של הפרשה, ותירצו שגם השני' היא סתומה כיון שצריכים לסיים על הארץ בסוף השיטה, הרי שתירצו רק אליבא דמ"ד דעושה פרשיות' סתומות למה נקט סתומות בלשון רבים, אבל תירוצם שם לא

שייך על פתוחות כי השני היא סתומה כיון שמסיימים על הארץ בסוף השיטה. מיהו אם נאמר שהקובע הוא תחילת הפרשה א"כ אז הרי שתיהן פתוחות ע"י שמתחיל שתיהן בתחילת השיטהו השאיר ריוח בסוף הראשונה.

ועיין עוד בחידושי הגרי"ז שביאר שמשמע מהרמב"ם שאין שום דין כלל לעשות פ' שמע שבמזוזה פתוחה, אלא הרי הוא יכול להתחיל באיזה מקום בהשיטה שהוא רוצה (אע"פ שלפי הרמב"ם סתומה צריכה להתחיל בתחילת השיטה), כי כל הענין של פתוחה או סתומה שייך רק בין הפרשיות, ולכן אין קפידא איך לעשות פרשת שמע שבמזוזה כמו שאין קפידא איך לעשות פרשת בראשית או פרשת שמות, עי' בפ"ח מהל' ס"ת ובכ"מ שם, אבל בתפילין שפיר בעינין כולן פתוחות ואף הראשונה, כי דין כתיבת תפילין הוא שיכתוב את הפרשיות כמו שהן נמצאות בהתורה, ולכן בעינין צורת פתוחה גם בהראשונה, אבל למזוזה יש הלכה בפני עצמה של כתב, ובנוגע להדין המיוחד הזה של כתב לא שייך למימר על הראשונה שהיא פתוחה (כמו שלא שייך לומר כן על בראשית).

ועוד ביאר הגרי"ז שגם מה שרבי מאיר אומר שעושה פרשיות פתוחות כיון שאינן סמוכות בהתורה הרי זה רק בנוגע למזוזה כיון שאין דין בכתיבת מזוזה לכתוב את הפרשה כמו שהן כתובות בהתורה אלא נתחדש במזוזה דין כתיבה נפרדת בפני עצמו, אבל בתפילין גם רבי מאיר מודה שכותבן סתומות כי בתפילין יסוד הדין הוא לכותבן כמו שהן כתובות בהתורה.

מיהו הגרי"ז שם לא התיחס ללשוני רבים של עושה פרשיות (של מזוזה).

**וכתבתם וגו' (ו', ט') [כ].**  
**בענין אין עושים מזוזה מס"ת או מתפילין.**

**א.** עיין במנחות דף ל"ב ע"א דתניא ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ופרכינן הא מורידין, עושין, אמאי הכא (בס"ת) סתומות והכא (במזוזה) פתוחות. ויש לעיין איך אפשר בכלל לעשות מס"ת מזוזה, דהא אין הכוונה שיתלה את כל הס"ת על הפתח, דהא כל הס"ת פסול למזוזה דהא יש הפסק של כמה פרשיות בין שמע לוה"י אם שמוע, ואם נאמר שהכוונה היא שימחוק את מה שנמצא בין שתי הפרשיות, הרי גם זה ליתא, חדא דאסור משום מחיקת השם, ועוד דאז הרי המזוזה תהי' בשני דפים דפסול לפי רש"י להלן במנחות שם בדף ל"ג ע"א, דעיי"ש שפירש"י שהכוונה היא אפילו בחתיכה אחת בשני דפים (ודלא כתוס' שם שפירשו בשתי חתיכות).

וי"ל דס"ד שיחתוך כל הפרשה ויתפרנה יחד עם הפרשה השני' באופן שיהי' הכל עמוד אחד (ועי' להלן בסמוך בענין אם תפירה מהני).

**ב.** והנה בגמ' שם דחינן דלמא להשלים, וכתבו תוס' וז"ל, פי' בקונטרס שאם חסרה מזוזה שיטה אחת אי לאו דאין מורידין היו נוטלין שיטה אחת מס"ת ותופרין במזוזה, והא דאמרינן בירושלמי בפ"ק דמגילה

שם בחידושי הגרי"ז בענין למה אין בזה חסרון של שלא כסדרן.

ד. והנה חזינן שהגמ' נקטה ציור של להשלים, ולא נקטה שיכתוב את כל המזוזה, דהיינו כל הב' פרשיות, בהגליון של למעלה או למטה. וי"ל דהיינו משום שבאמת מותר לעשות כן, כי הגליון של ספר תורה אינו קדוש בקדושה חמורה כמו מקום הכתב. מיהו עיין ברמב"ם שפסק שגם מהגליון של ס"ת אסור לעשות מזוזה. ולפ"ז גם בלא להשלים היתה הגמ' יכולה לתרץ שעשה את כל מזוזה בהגליון (ובזה הי' יכול ליישב גם את הקושיא של שרטוט עיי"ש). ואולי בתפילין לא בעינן גליון, ולכן מן הסתם לא היו עושין גליון גדול.

דתפילין ומזוזות אין נכתבין אלא על עור אחד, ההיא בשלא תפר העורות זה בזה עכ"ל. והנה יש לתמוה דהנה הירושלמי קאי על הא דתנן שאין בין ס"ת לתפילין ומזוזה אלא וכו', ופריך שליתני נמי דס"ת כשר בשתי עורות משא"כ תו"מ כמו שהביאו תוס' להלן שם בדף ל"ג בד"ה כתבה וכו', והרי ס"ת אינו כשר אלא אם תפרן וא"כ יוצא שבתפילין ומזוזות הרי זה פסול אפילו אם תפרן.

ג. וע"ע בתוס' שם שכתבו וז"ל, ויש עוד לפרש להשלים כגון דפר' שמע בסוף עמוד והוסיף פר' והיה אם שמוע בגליון שלמטה או פרשת והיה אם שמוע בתחילת עמוד והוסיף שמע בגליון שלמעלה עכ"ל. ועיין

## עקב

### ואהבתם את הגר (י', י"ט). בענין המצוה לגייר גרים.

ע"י ביבמות דף מ"ז ע"ב דאמרינן שאם קיבל עליו להתגייר (גם אחרי שנסינו לדחות אותו כמו שתיארו שם) מלין אותו מיד, משום ש"שהויי מצוה לא משהינן", ולכאורה נראה מזה שגרות היא מצוה.

מיהו יש לדחות ולומר שהכוונה שם היא רק שאסור להשהות את המצוה של מילת ישראל שמתקיימת ע"י שמלין אותו (דהא חזינן שאינו טעון עוד הטפת דם ברית לאחר שנגמרה הגרות).

מיהו יתכן שמשום הא לחוד לא הי' שייך לומר ששהויי מצוה לא משהינן, דהא בעודו בגויותו עדיין לא נתחייב בהמצוה של מילת ישראל.

ועוד דיש לומר שלעולם לא מתקיימת כלל בגרותו מצות מילת ישראל, ומ"מ אתי שפיר למה אין צריכים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, והיינו משום שכבר הפקיעה המילת גרות את השם ערל מעליו באופן שלא שייך עוד מעשה מילה כלל (ולא דמי לגר שנתגייר כשהוא מהול דס"ל להבה"ג שצריכים להטיף ממנו דם ברית, הובא בתוס' ביבמות דף מ"ו ע"ב בד"ה דרבי יוסי).

ועוד דלהלן בדף מ"ז ביבמות שם אמרינן שאחרי שנתרפא מהמילה מטבילין אותו מיד, והתם הרי לא מתקיימת אלא טבילת גרות לחוד, ובע"כ צ"ל שגם שם הטעם למה עושים כן מיד הוא משום

ששהויי מצוה לא משהינן, וא"כ מהתם בודאי חזינן שהגרות עצמה היא מצוה.

ועוד יש להוכיח שגרות היא מצוה, דהנה חזינן שמברכים וצונו למול את הגרים וכו', כמו שנפסק ביו"ד סי' רס"ח סעיף ה'. וברשב"א ביבמות דף מ"ו ע"א בד"ה הא דאמר וכו', וכן ברמב"ן שם בד"ה מסרי', וכן בפסחים דף ז' ע"ב בתד"ה על הטבילה, מבואר שגם על הטבילה מברך וצונו.

מיהו יש לעיין באמת מה היא המצוה והיכן צונו. ובדוחק י"ל דהוי מצוה מדבריהם (וצונו בלא תסור כדאמרינן בשבת דף כ"ג ע"א בנוגע לצונו דלהדליק נר חנוכה).

ומצאתי בתשב"ץ בזהר הרקיע בעשה מ' שדן בזה, והוכיח ממאי דאמרינן ששהויי מצוה לא משהינן דהוי מצוה, ותמה על שלא מנו אותה מוני המצות במנין תרי"ג, ובקונטרס אחרון שם כתב שלא מנו אותה משום שהיא בכלל המצוה של מילה וטבילה של ישראל (מיהו לא ידעתי כעת איזו מצוה יש בטבילת ישראל, ואולי זוהי תמיהת הגר"י פערלא שציינתי לשם להלן בסמוך, ואין לי כעת את ספרו לעיין בו). וע"ע בדברי הגר"י פערלא בביאורו על מנין המצות של רס"ג בסוף מ"ע י"ט מה שתמה עליו, ועוד הביא שם מהר"י אברגלוני שגרות היא בכלל מצות אהבת הגר, ולכאורה כוונתו היא שגם אז כשרק בא להתגייר מצוים אנו לאוהבו

ולעשות רצונו. מיהו ביאור זה נראה דוחק. ואולי יותר מסתבר לבאר דס"ל להר"י אברגלוני שיסוד המצוה הוא לאהוב את הענין של גרות, והרי זה כולל גם שיאהוב את הגר, וגם שיאהוב לגייר את הגר (היכא שביררו על ידי הדיחויים שעושים תחילה שבאמת ראוי לקבלו).

והנה לפי הר"י אברגלוני בודאי גרות היא מצוה על ב"ד, ולא על הגר, משא"כ לפי סברת התשב"ץ י"ל שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה.

ואם נאמר שהגר עצמו הוא זה שמקיים את המצוה א"כ יוצא ששייך לומר ששהיית מצוה לא משהינן אע"פ שקודם שנתגייר לא נתחייב במצוה זאת, דהא אין עליו שום חיוב להתגייר, וזהו דלא כמו שצדדנו לעיל בתחילת האות שכל זמן שלא נתחייב לא שייך לומר שלא משהינן, וצ"ע.

והנה עיין ברמב"ן ביבמות בדף מ"ו ע"א בד"ה מסרי' ניהלייהו וכו' שכתב וז"ל, וכתב הר"ר יהודה הנשיא אלברצלוני ז"ל שהרב (של עבד כנעני) מברך על הטבילה, שהוא צריך לה ולא העבד, ולא מילתא היא, שהעבד הוא שעושה מצוה ונכנס תחת כנפי השכינה במקצת מצות, והוא צריך לברך עכ"ל. ונראה דאזיל הרב אלברצלוני לשיטתו, והיינו דס"ל שטבילת גר ועבד אינה בכלל המצוה של טבילה האמורה בתורה על הטובלין, אלא המצוה היא על המגיירים, בגר משום ואהבתם את הגר, ובעבד האדון מצווה משום מצות

גרות עבדים שנאמרה לאברהם אבינו ע"ה\*), וזהו שכתב שהאדון צריך לה ולא העבד, פי' שהאדון צריך לה בשביל קיום מצותו, ומש"ה ס"ל שהאדון מברך, אבל הרמב"ן ס"ל כהתשב"ץ שגרות היא בכלל מצות מילה וטבילה שנאמרו לישראל, וא"כ שפיר י"ל כן גם בנוגע למקצת גרות דעבד, והיינו שגם טבילה זו היא בכלל מצות טבילה שנאמרה לישראל, ולפ"ז יוצא שגם העבד עצמו מקיים מצוה (וכמו שביארנו לענין גר) מלבד ממה שהאדון מקיים מצות גרות עבדיו שנאמרה לאאע"ה, ומכיון שגם העבד עצמו מקיים מצוה מסתבר לומר שהוא חשיב עיקר ושעליו לברך כיון שהוא עצמו הרי הוא המתגייר וכמש"כ הרמב"ן (מיהו יש לעיין למה לא יברכו גם האדון וגם העבד, כל אחד על מצוותו).

ודע עוד, שלפי הר"י אברגלוני לכאורה גם בטבילת גרות הב"ד יצטרכו לברך, ולא הגר (אם לא שנאמר שלא תיקנו ברכה כשיסוד המצוה היא דבר שבלב כגון אהבה).

והנה בדף מ"ו ע"א שם איתא ת"ר גר שמל ולא טבל רבי אליעזר אומר הרי זה גר וכו' טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר וכו' וחכמים אומרים טבל ולא מל, מל ולא טבל, אין גר עד שימול ויטבול. והנה אע"ג דפליגי באם סגי בדיעבד במילה או טבילה לחוד אבל מ"מ הכל מודים שלכתחילה צריכים שתיהן כדמוכח בע"ב שם בהברייתא של מטבילין גר

\* אלא המצוה היא להכניסו להקצת גרות של עבדות ע"י מילה וטבילה.

\* דעיינ לעיל בפרשת לך לך שהראנו שהמצוה שנאמרה לאברהם אבינו אינה מצות מילה לחוד



בשבת עיי"ש, וכ"כ הרשב"א בע"ב שם בד"ה הא דאמרינן וכו'.

והנה לכאורה צ"ע, איך שייך להצריך שתיהן מאחר שעל ידי אחת מהן לבד הרי הוא נעשה גר. מיהו י"ל דמכיון שגרות היא מצוה וכמו שביררנו, א"כ שפיר שייך לומר שהמצוה מחייבתו לעשות שתיהן לכתחילה, אבל אם נאמר שסוף דינה של גרות הוא רק חלות דין לחוד, א"כ לא שייך להצריך יותר ממה שמעכב בדיעבד, דהא במה שיעשה יותר מזה לא יתקיים שום מצוה וגם לא יתחדש שום חלות דין. ובאמת גם אם נאמר שגרות היא מצוה צ"ע איך שייך חיוב לעשות יותר ממה שצריכים לעשות כדי לעשותו גר. וכן לפי מה שהבאנו שיש שיטה בהראשונים דמה שגרות היא מצוה הרי זה משום שהיא נכללת בכלל מצות אהבת הגר, וכבר כתבנו שהביאור בזה הוא שגם כשבא בתחילה להתגייר, מצווים אנו לאוהבו ולמלאות את רצונו, דגם לפ"ז לא שייך לומר שלכתחילה חייבים לעשותו שתיהן, דהא כל הקיום מצוה הוא רק במה שמתקיימת בזה מצות אהבת הגר, והרי ענין זה מתקיים בשלימותו גם במה שמגיירים אותו במילה לחוד, דהא גם בזה לחוד עשינו רצונו לעשותו ישראל (ואהבנו ענין גרות, עי' לעיל), ולא שייך לומר שאהבת הגר מחייבת אותנו לעשות לכתחילה את שתיהן כיון שסו"ס הרי הוא גר גם על ידי אחת מהן.

מיהו לפי מה שהבאנו בשם התשב"ץ שגרות היא מצוה משום שהיא נכללת בהמצות של מילה וטבילה שניתנו לישראל, שפיר י"ל כדברינו הנ"ל שהמצות

מחייבתו לכתחילה לעשות את שתיהן, דהא שפיר יתכן לומר שבכלל מצות טבילה נאמרה חובה מסוימת להטביל לכתחילה גם גר שכבר מל, וכן להיפך

עיי"ל דשייך להצריך תרוייהו אפילו אם לא היתה בגדר מצוה אלא רק בגדר חלות דין לחוד, והיינו כדי לסלק ממנו את הטומאת עכו"ם (עיי' ברשב"א ביבמות דף מ"ז ע"ב בד"ה נתרפא וכו', ובריטב"א שם בד"ה שהויי וכו', דמבואר בדבריהם שמילה וטבילה פועלות ענין זה), משום שאע"פ שכבר נעשה ישראל אבל מ"מ אכתי י"ל שיש בו טומאה מסוימת, וחייבו אותו חכמים לסלק דבר זה. ובאמת גם אם גרות היא מצוה צריכים לומר כהנ"ל, כי אל"כ מה שייך לומר שטבילה זו היא מצוה הלא אינה פועלת לא גרות ולא טהרה.

### ובו תדבק (י', כ').

**בענין המצוה להדבק בתלמידי חכמים.**

א. כתב הרמב"ם בפרק ו' מהל' דעות ה"ב וז"ל, מצות עשה להדבק בחכמים כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת"ח וישא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמידי חכמים ולהתחבר להם בכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו, וכך ציוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם עכ"ל. וצ"ע למה לא הביא גם

הרישא של המשנה דתנן הוי ביתך בית ועד לחכמים.

ויש לומר שהרמב"ם סובר שהמשמעות היא שיהי ביתך בית ועד לחכמים אפילו אם הוא עצמו אינו נמצא בהבית ואין לו קשר עמם, וא"כ הרי זה ענין אחר ולא הענין של להדבק בת"ח (ודלא כהר"ב שכתב שהטעם הוא משום שבודאי ילמוד מהם וכו' איזה דבר של חכמה).

והנה יש לעיין למה כתב הרמב"ם "שצריך אדם להשתדל לישא בת תלמיד חכם וכו'" הלא פשיטא שמכיון שזה מצוה הרי הוא צריך להשתדל, וא"כ לא הי' לו לכתוב אלא שלפיכך צריך אדם לישא בת תלמיד חכם וכו'.

ונראה שכוונת הרמב"ם בזה היא לחדש שגם בעצם ההשתדלות יש קיום מצוה של דבקות בתלמידי חכמים ואפילו אם לא הצליח (ואינה רק בגדר הכשר מצוה), כי גם בזה לחוד שהוא משתדל הרי זה נקרא שהוא מתדבק בדעתו בת"ח. ולפ"ז אולי יש קיום מצוה במה שהוא עושה את ביתו בית ועד לחכמים גם כשאינו נמצא שם.

**ב.** הנה נראה שבודאי אע"פ שתכלית המצוה הרי היא הלימוד מהתלמיד חכם וכמו שכתב הרמב"ם, אבל מכל מקום אם התחבר ולא למד ממנו כלום, הרי הוא ג"כ מקיים את המצוה, משום שלבסוף בודאי נחשבת עצם הדבקות מעשה מצוה, וכל שכן דהכי הוא לפי מה שביארנו שמשמע מדברי הרמב"ם שהוא מקיים את המצוה גם על ידי השתדלות להתחבר לחוד, דהא בההשתדלות לחוד ליכא שום לימוד, דהא אם על ידי ההשתדלות אירע שלמד ממנו

הרי כבר יצא מלהיות רק בגדר השתדלות אלא מיקרי גם דביקות ממש על ידי שלמד ממנו.

**ג.** הנה בפסחים דף מ"ט ע"א אמרינן שלעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם כדי שאם ימות יגדלו הבנים לתורה, וצ"ע למה לא אמרו משום מצות דביקות בתלמידי חכמים.

ונראה דהיינו משום דאי משום מצות דביקות אינו צריך לבזבו יותר מחומש שהרי קי"ל שאינו צריך להוציא על קיום מצוה יותר מחומש וכמו שכתבו תוס' בב"ק דף ט' ע"ב, ומש"ה עצה טובה קמ"ל דהכא שאני וימכור כל מה שיש לו משום טעמא דשמא ימות.

**ד.** הנה יש לעיין באם יש תוספת מצוה היכא שהוא מתחבר עם תלמידי חכמים הרבה כגון אם הוא סועד עם ג' במקום ב' וכדומה. ואולי יש לדייק דחייב להרבות ככל האפשר מהלשון רבים של "תלמידי חכמים" בכתובות דף קי"א ע"ב וברמב"ם שם ולא אמרו "תלמיד חכם" בלשון יחיד. וכן יש לעיין באם יש קיום מצוה בזה שתלמיד חכם מתחבר עם תלמיד חכם כערכו או פחות ממנו, אבל אם הוא מתחבר עם תלמיד חכם שלמעלה ממנו פשיטא שיש מצוה.

**ה.** הנה המגן אברהם בסי' תקס"ח סק"ה הביא מאי דאמרינן בברכות דף ס"ד ע"א שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בה הרי הוא כנהנה מזיו השכינה, ומשמע שרצונו לומר דחשיבא סעודת מצוה וכמו שכתב המחצית השקל שם, ועיין שם

במחצית השקל שהביא שמדברי החות יאיר בסי' ע' נראה דלא חשיבא סעודת מצוה ועיין שם בכל התשובה. ולכאורה צ"ע למה לא חשיבא סעודת מצוה משום העובדא שהוא מקיים בזה את המצוה דאורייתא של דביקות בתלמידי חכמים וכמו שכתב הרמב"ם "לאכול ולשתות עם ת"ח".

וי"ל דאיירי שהתלמידי חכמים יושבים בנפרד וכמו בזמנינו שיושבים בשולחן ראשי, דבכה"ג אינו אוכל ושותה עמהם, וא"כ אין כאן דבקות, אבל בכל זאת הרי הוא נהנה מסעודה שת"ח שרוי בה.

ו. הנה הרמב"ם לעיל שם בתחילת הפרק הביא פסוקים מדברי קבלה שלא להתחבר לרשע, ובאמת אם הוא מתחבר ושוכן אצלם לשם דבר עבירה הרי הוא עובר גם בלאו וכדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות וכמו שמבואר ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ'.

ובספר חפץ חיים במנין העשין בעשה ו' כתב דהיכא שהוא מתחבר עם רשע הרי הוא עובר גם על העשה של ובו תדבק שהיא מצות עשה להתחבר עם ת"ח.

ברם באמת החפץ חיים שם כתב שהוא עובר היכא שהוא מתחבר עמהם כדי לספר או לשמוע לשון הרע, ומלשון זה משמע שאם הוא מתחבר עמהם לשם דברי הרשות אינו עובר על כך עשה.

מיהו י"ל דהיינו רק משום שכוונתו היא לחבורת אנשים שאינם בגדר רשעים ממש (מיהו עיין שם שכתב "אנשי רשע"), ולכן אינו עובר בהעשה אלא א"כ הוא מתחבר עמהם לשם עבירה (ועי' לעיל בסמוך בשם רבינו יונה), אבל היכא שהם במדריגת

רשעים נראה פשוט שגם בדברי הרשות, הרי הוא עובר על כך איסור עשה דומיא דהמצות עשה שהיא להתחבר עם תלמידי חכמים בכל מיני חיבור וכהנ"ל. ולא עוד אלא שראיתי בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שכתב שאסור להתחבר עם רשע אפילו לדבר מצוה, וכן איתא בפרק ט' מאבות דרבי נתן ברייתא ד' כמו שהביא שם, ועיין עוד בזה להלן בסק"ז.

(והנה כבר הבאנו שבעשה ו' כתב החפץ חיים שהוא עובר על העשה של ובו תדבק. מיהו להלן שם בהל' לשון הרע בכלל ו' בההערה על באר מים חיים אות ט"ז כתב ש"קרוב מאד שהוא עובר" על העשה של ובו תדבק, ומשמע שלא פשיטא לו לגמרי. וי"ל דהיינו משום שהתם בכלל ו' לא איירי שכל מטרת קרבתו היא כדי לספר או לשמוע לשון הרע וכמו שאיירי בעשה ו', אלא שהוא מתקרב משום סיבות אחרות רק שהוא יודע שעיי"ז יצטרך לשמוע לשון הרע.)

מיהו נראה שבאמת לא נתכוין החפץ חיים בעשה ו' שם לומר שעובר דוקא אם הוא מתחבר עמהם כדי לספר לשון הרע, אלא שבהכי איירי שם, ויש סמך לזה מסוף דבריו עיין שם.

והנה לכאורה כוונת החפץ חיים שם במה שכתב שהוא עובר על העשה של ובו תדבק הרי היא לומר שיש בזה איסור עשה, דהיינו לאו הבא מכלל עשה. מיהו צ"ע מנא לי' דבר זה, דהא לכאורה שייך לומר דהיכא שהוא מתחבר עם רשע אינו עובר בכלום, רק שביטל ולא קיים את המצות עשה (וביטול עשה לא שייך אלא כשהי' יכול להתחבר באותה עשה עם תלמיד חכם, משא"כ אם יש איסור עשה

הרי זה נוהג גם כשלא הי' יכול באותה שעה להתחבר עם ת"ח).

מיהו שוב ראיתי את דבריו בבאר מים חיים בעשין באות י"ב שם שהוכיח שהלשון של "עובר על עשה" שהזכיר בעשה ו' שייך גם כשמדובר רק בכיטול מצות עשה, ואע"פ שאין איסור עשה.

וע"ע בשערי תשובה שער ג' אות קצ"ג שכתב שהמתחבר לרשע ו"כמו חבר יקרבהו" הוא "החלק הרביעי" מתשעה החלקים של "כת החנפים".

ז. והנה עי' בפ"א דאבות משנה י"ב דאמר הלל הזקן שאהרן הי' אוהב שלום ורודף שלום, ופי' הרמב"ם שכשהי' אהרן יודע על אדם שהוא בעל עבירה הי' מתחיל לו לשלום, והי' מתאהב אליו, והי' מרבה לספר עמו, והי' האיש ההוא מתבייש בנפשו ואומר אוי לי, אילו הי' יודע אהרן צפון לבי ורוע מפעלי לא הי' מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן שידבר עמי, ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר, לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו, ואהי' חוזר למוטב, ונעשה מתלמידיו הלומדים ממנו, וגם הר"ב כתב שם כעין דברי הרמב"ם, דהיינו שכשהי' יודע באדם שעבר עבירה הי' "מתחבר" עמו עד שהלה הי' מתבייש (וגם רבינו יונה כתב שהי' "מתחבר"). והקשה התיו"ט דהא תנן לעיל שם ואל תתחבר לרשע. ותי' שלא הי' מתחבר עמו ממש, אלא הכוונה היא להקדמת שלום וכדומה (והקשה שם רק על הר"ב כי על הרמב"ם לא הי' קשה לו מידי מאחר שלא כתב לשון חיבור עיי"ש בתיו"ט).

(ורבינו בחיי לעיל שם אסר אפילו לתת שלום, אבל רק למי שהוא רשע לשמים

אבל לא למי שהוא רע לבריות, וצ"ע דהא כל מי שרע לבריות הרי הוא גם רע לשמים כי הקב"ה הוא זה שצוה לא להיות רע לבריות. מיהו עי' ברמ"א בחו"מ סי' רע"ב סעיף י', ובסמ"ע שם בסקי"ח, ובפמ"ג באו"ח סי' קנ"ו באשל אברהם סק"ב, דמבואר שאם לא עשה מעשה נגד חבריו, אלא רק הקניטו בדברים, או עני המהפך בחררה, אין היתר לשונאו כמו שיש ברואה עבירה אצל חבריו, כי הרי זה נקרא שחטא רק נגד חבריו ולא נגד הקב"ה כיון שאין בזה מעשה, והמ"ב בסי' תר"ז בשער הציון סקי"ג צידד שאין חיוב וידוי על דבר כזה. וצ"ע כהנ"ל דהא הוי גם חטא נגד הקב"ה. וצ"ל שבדברים כאלו הקב"ה עצמו אינו אוסר, אלא הרי הוא נותן לאנשים כח לאסור, וסתם אנשים מקפידים על דברים אלו, ולכן אסור, ואם עוברים על זה, הקב"ה מעניש על זה שחטא נגד חבריו, ומעתה אולי סובר כן רבינו בחיי בנוגע לכל חטא נגד חבריו דהיינו גם על ידי מעשה.) והנה לכאורה יש ליישב את קושייתו של התיו"ט באופן אחר, והיינו שי"ל שלשם מצות תוכחה שאני, ואע"פ שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שאסור להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה וכמו שהבאנו לעיל בסק"ו, אבל מכל מקום יש לחלק בין מצות תוכחה לשאר מצות מפני שמצות תוכחה באה כדי לבטל את רשעותו.

מיהו שוב ראיתי בספר חסידים בסי' תקפ"ו שכתב שאפילו לצורך זה אסור, דעיינן שם שהביא את דברי המכילתא בפר' יתרו פיסקא א' והאבות דרבי נתן בפרק ט' ה"ד שאל תתחבר לרשע אפילו לקרבו

לתורה (וכן היא הגירסא של הגר"א בהאדר"נ, והגירסא שלנו היא אפי' לתורה).  
 [ונהנה ראיתי כמה דברים מהמהר"ם שיק, ומהגדולים שבהדור העבר, בענין להתחבר לרשע לשם חיזוק הדת, דראיתי מובא משו"ת המהר"ם שיק בחלק אורח חיים בסי' ש"ט שכתב וז"ל, על מה אנחנו סומכין לישב בקאנגרעס שידוע שיש בהם אנשים העוברים על התורה וחכז"ל למדו אותנו בריש פרק שבועת העדות דאסור להתחבר עם רשע, אמנם אחרי הבחינה והעיון ראינו כי טוב וישר הוא, כי הלוא ירוד ירדנו בתחילה אנוס על פי הדבור לעמוד על המשמר וללחום מלחמות ה' להציל שה פזורה שלומי אמוני ישראל מרשת אפיקורוסות והירוס הדת זו טמנו לנו ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש עכ"ל.

ועוד ראיתי מובא ששאלו את הגר"ז למה אין דברי המהר"ם שיק מופרכין ממה שהבאנו שאסור להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה, ואמר הגר"ז שהכוונה היא רק להיכא שהוא מתחבר עמהם לצורך סתם מצוה, וכגון לעשות עמו ארגון של חסד, אבל לא היכא שמתחבר עמהם כדי למנוע הירוס הדת.

וכדברים אלה איתא בספר קריינא דאגרתא בחלק א' עמוד ר"כ דשאני היכא שהוא להציל, ונסתייע ממה שרבי שמעון סופר בנו של החת"ס ורבה של קראקא הי' חבר בפרלמנט האוסטרי.

ובח"ב עמוד קס"ח כתב משום שהוא מתחבר כדי להחליש אותם ולא כדי לחזקם. ועוד ראיתי מובא בשם רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שכששאלו את החפץ חיים איך מותר לשבת בפרלמנט ענה שהתחברות לרשע איירי כשיש לשניהם סיבה משותפת

להתחבר, אבל כאן הרי יושבים שם כדי להתנגד, ואין זה התחברות אלא מחלוקת. ובספר פאר הדור על החזון איש בעמוד קצ"ב מובא שהחזון איש דימה ענין זה למה שכתוב על יעקב עם שרו של עשו ויאבק איש עמו, ופירש"י שויאבק הוא לשון התקשרות, הרי שאע"פ שהיתה התקשרות אבל באמת הי' בגדר מאבק ולא חיבור.

הרי שכלולות בהנ"ל שלש נקודות, א', פיקוח נפש במובן רוחני, ב', באים להתציל, ג', באים לחלוק וללחום ולהחליש.

גם י"ל ביישוב קושיית התיו"ט, דאל תתחבר לרשע איירי רק ברשע גמור ומומר, ולא בעובר עבירה אחת או כמה עבירות.

**ולעבדו בכל לבבכם (י"א),  
 י"ג).**

**בענין העיקר החמישי מי"ג עיקרי הדת שלו לבדו ראוי לעבוד ולהתפלל.**

**בענין אם מותר לבקש ממלאכים או מתים להליץ.**

**א. דברי הרמב"ם והעיקרים והאברבנאל.**

כתב הרמב"ם בפיה"מ על מס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד החמישי (מהי"ג עיקרי הדת) וז"ל, היסוד החמישי שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו ולגדלו ולהודיעו גדולתו ולעשות מצותיו ושלא יעשו כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות ומה שהורכב מהם, לפי שכולם מוטבעים, ועל פעולתם אין משפט ולא בחירה, אלא לו

לבדו השי"ת, וכן אין ראוי לעבדם כדי להיותם אמצעים לקרבם אליו, אלא אליו בלבד יכוונו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו, וזה היסוד החמישי, הוא שהזהיר על עבודה זרה, ורוב התורה מזהרת עליו עכ"ל. והקשה עליו האברבנאל בראש אמנה בפ"ג ספק ג' מה היא העוולה הגדולה אם הוא מתפלל למלאך כדי שיליץ עד שנחשב לעוקר יסודי הדת. ובאמת הרי מדברי הרמב"ם משמע שיסוד הך עיקר הוא הענין של עבודה זרה, וא"כ צ"ע איזה שמץ של עבודה זרה יש בזה שהוא עושה מליץ.

ואולי יש לחלק באמת בין היכא שהוא רק מבקש ממנו להליץ, דבזה אין קפידא, לבין היכא שהוא מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה או עובד אותו משום זה שיש לו כח להליץ, דדבר זה אסור אפילו אם הוא עושה כן רק בכוונה שיליץ, כי גם זה נחשב עיקר עבודה זרה דוגמת מה שביאר הרמב"ם בריש הל' עבודת כוכבים עיי"ש. ובאמת גם מגוף לשון הרמב"ם הנ"ל שהבאתי משמע שזוהי כוונתו בהך עיקר. מיהו חילוק זה בין סתם בקשה לבין תפילה דרך עבודה צריך הגדרה יותר בהירה ומפורטת.

ובספר העיקרים במאמר ב' פרק כ"ח כתב וז"ל, ובעבור זה, המשתחוה למלאך מצד עצמו וכחו, הוא מקצץ בנטיעות וכו', והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך וכו', אבל המתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שיורה עליו שמו, הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהי' לך אלהים אחרים על פני וכ"כ הרמב"ן עכ"ל. ובהענפים שם ביאר שמותר לומר את

הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון חלו נא פני א-ל וכו' כי אין כוונתו להתפלל להמלאך בשביל כח מסוים שיש לו מצד עצמו עיי"ש.

ולפי החילוק שכתבנו אנחנו לעיל י"ל דשאני הסליחה הנ"ל כי הוא רק מבקש מהמלאך שיהי' מליץ, אבל אינו מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה.

והק"נ על הרא"ש בסוף פ"א דר"ה באות ג' כתב שלא לומר את הפזמון הנ"ל כי "נראה כמתפלל לאמצעי, והיסוד חמישי משלש עשרה עיקרים שאין ראוי לעבדם להיותם אמצעים לקרבה אליו, אלא אליו בלבד יכוונו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו", ומבואר שגם דרך בקשה אסור כי הוא "נראה כמתפלל" אליו.

ומדברי האברבנאל בראש אמנה בפ"ב יוצא שבכל גוונא אסור לבקש ממלאך או מת, שהרי כתב שכשמתפללים אל מלאך הכוונה היא להקב"ה ששלח את המלאך, ומה שיוצאים לקברות אין זה כדי לבקש מהמתים אלא הרי זה או כדי להראות הכנעה דהיינו שאנו נחשבים בעיני עצמינו כמתים, או כדי להתפלל אל ה' שיזכור לנו את הזכות של המתים. ועוד כתב שמה שאמר יעקב אבינו המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים וגו' "התפילה לא-ל יתברך היתה כמו שאמר האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו, האלקים הרועה אותי מעודי, והמלאך הי' שליח ההשגחה להצילו ולכן אמר המלאך הגואל אותי מכל רע, כי פעולות הא-ל ית' בדברים המורגשים מחוייב הוא שיהיו על ידי אמצעיים וכו'" (ועוד כתב שמה שהשתחוה יהושע להמלאך "אפשר שנאמר שהשתחוה

לשם, אשר זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל לשלוח המלאך ההוא לפניו להורישם את הארץ, או שהכניע עצמו לפני המלאך לעשות מצותו כדרך הקטן שנכנע לפני מי שגדול ממנו".

ועל הא דאמר שרו של עשו למה זה תשאל לשמי (בראשית ל"ב, ל'), כתב הרמב"ן שבאמת תשובת המלאך היתה שאין בכחו לעשות מעצמו כלום עיי"ש.

## ב. מאמרי חז"ל ודברי הפוסקים הקדמונים.

והנה נוסף על מה שכבר הבאנו יש עוד הרבה מקורות גם בחז"ל וגם בספרי הפוסקים והמחברים בענין אם ראוי לבקש ממלאך להליץ בעדו. ויש כמה סליחות מגדולי הפייטנים המיוסדים על בקשות ממלאכים להליץ (וכמו הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון וכו' שכבר הזכרנו), ויש מגדולי הדורות שכתבו לשנות את הנוסחאות בהפיוטים ההם, ונסדר את המקורות הנ"ל אחד אחד.

בירושלמי בפ"ט דברכות ה"א איתא בזה"ל, בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועומד לו על פתחו של פטרונו, וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך, שמא מכניסו ושמא מניחו, אבל הקב"ה אינו כן, אם בא על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד.

מיהו בסנהדרין דף מ"ד ע"ב אמר רבי יוחנן לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו ואל יהו לו צרים מלמעלה, ופירש"י וז"ל, לעולם יבקש אדם

רחמים שיהו הכל מאמצים את כחו שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה עכ"ל.

ובתנחומא בפרשת ואתחנן אות ו' איתא שמושה רבינו ביקש מן השמים והארץ, ומהכוכבים והמזלות, ומההרים והגבעות, ומהים הגדול, ומשר הפנים, "בקשו עלי רחמים". וכעין זה איתא גם בע"ז דף י"ז ע"א על רבי אלעזר בן דורדיא.

וכן יש כמה מקורות בענין לעשות את המתים למליצים ונסדרם אחד אחד.

בתענית דף ט"ז ע"א אמרינן למה יוצאין לבית הקברות, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. ודרכו הראשון של האברבנאל שהבאנו לעיל הם דעת המ"ד הנ"ל בתענית שסובר את הטעם של הרי אנו חשובין לפניך כמתים.

מיהו מהמחבר באו"ח סי' תקע"ט נראה ביאור אחר בהמ"ד ההוא (ודלא כביאורו של האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) דהנה הגמ' שם איירי ביציאה לבית הקברות בתעניות, וכתב המחבר "כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם", והוא מהרמב"ם. והטור שם כתב "כלומר הרי אנו כמתים אם לא תרחם עלינו".

ועכ"פ בגמ' מבואר עוד שלפי הטעם הנ"ל של הגמ' (וכן לפי הדרך שכתב האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) ה"ה לקברי עכו"ם, וכן הוסיף הרמ"א שם. ובאו"ח סוף סי' תקפ"א כתב הרמ"א שנוהגין לילך על הקברות בערב ראש השנה, וכתב המשנה ברורה וז"ל, דבית

הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה נתקבלה שם יותר (וכן איתא במהרי"ל בהל' תענית. ובדרשות הר"ן בדרוש ח' כתב וז"ל, שמקום קבורת הצדיקים ראויין להמצא השפע שם, ומפני זה אמרו שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם כי התפילה במקום ההוא תהי' רצוי' יותר להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר שפע האלוקי עכ"ל), אך אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מהש"י שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר עכ"ל, ודבריו הם כטעמו השני של האברבנאל שהבאנו.

מיהו בסוטה דף ל"ד ע"ב איתא שכלב הלך לחברון ואמר אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים.

ועוד איתא שם אמר רבי חמא בר חנינא מפני מה נסתתר קברו של משה מעיני בשר ודם מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש להחרב ולהגלות את ישראל מארצם שמא יבואו לקבורת משה באותה שעה ויעמדו בבכי' ויתחננו למשה ויאמרו לו משה רבינו עמוד בתפילה וישמע ה' תפילתו.

ובתענית דף כ"ג ע"ב איתא שרב מני ברי' דר' יונה השתטח על קבר אביו ואמר אבא אבא הני מצערו לי.

ובפסיקתא רבתי פרק ג' סימן ב' איתא בזה"ל, שגלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה והן הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם, ואינם מועילין להם, וכיון שהם הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקב"ה וכו'. ובב"ר פרק פ"ב אות י'

איתא בזה"ל, מה ראה יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת, אלא צפה יעקב אבינו שהגליות עתידין לעבור שם לפיכך קברה שם כדי שתהא מבקשת עליהם רחמים.

ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו הביא מהזוהר בפרשת אחרי מות (ח"ג דף ע"א ע"ב) שמבקשים מצדיקים המתים שישתדלו בשבילנו, ואיתא בזוהר שאין זה דורש אל המתים כי הצדיקים במיתתם קרואים חיים, פי' דפשיטא שיותר לבקש מהחי להליץ ולהתפלל בשבילו מהקב"ה כמו שהראה בעל גשר החיים מב"ב דף קט"ז ע"א שכל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים (ולהלן בסק"ד נביא שבשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' קס"ו כתב משום שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר).

וז"ל הזוהר, אמר רבי ייסא בשעתא דאיצטריך עלמא למטרא, אמאי אזלינן לגביהון דמיתייא, והא כתיב ודורש אל המתים ואסיר, א"ל כו' אל המתים דייקא, דאינון חייבי עלמא, מעמין עכו"ם, דאשתכחו תדיר מתין, אבל ישראל דאינון זכאי קשוט, שלמה קרא עלייהו ושבח אני את המתים שכבר מתו כו', שכבר מתו והשתא אינון חייין כו' עכ"ל. ומהמשך שם מבואר שהכוונה היא לצדיקים.

### ג. הטעמים לאסור.

והנה בין אלו שנביא להלן שמתנגדים לבקש ממלאכים להליץ, יש מי שסובר דהיינו משום שאין להמלאכים שום בחירה כלל (ר' חיים מואלאזין), וכבר הבאנו כן מהרמב"ן. ויש מי שאומר מפני שאין אנו



צריכים לכך אלא הרי אנו בנים למקום ואפשר לבקש מהקב"ה בעצמו (וכבר הבאנו דבר זה מהירושלמי) וממילא מי שעושה מליץ מראה קטנות אמונה בדבר זה (וכמו שנביא להלן מהחת"ס). ועוד נביא שבנוגע לבקש ממתים להליץ יש בזה משום דורש את המתים (ב"ח בשם הר"ר חיים פלטיאל, וחיי אדם, וכבר הבאנו ענין זה מהזוהר).

#### ד. המתנגדים.

המהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם בנתיב העבודה פרק י"ב פי' שכוונת רבי יוחנן בהגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל היא "שיתפלל אל השי"ת שלא יהיו לו צרים מלמעלה, אבל שיתפלל ויאמר למלאכים אל תהיו לי צרים אין זה ראוי". ועוד כתב שאין ראוי לומר הפזמון מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' אלא יאמר מכניסי רחמים יכניסו רחמינו (כלומר שיבקש מהקב"ה שיכניסו המלאכים את רחמינו).

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' קס"ו כתב בביאור טעמו של המהר"ל וז"ל, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשארין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען [ש]ישראל לפני מלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש, והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, א"כ המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה וכו', ולדברי הגאון הנ"ל (המהר"ל) גם פזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מדות האמורות בחנינה יש למנוע, מ"מ אנו אומרים עם הצבור, הן א-ל כביר לא ימאס, ודלגו עלי אהבה, אך (פזמון)

מכניסי רחמים (שעלי' דיבר המהר"ל עיי"ש), דרכי להאריך בנפילות אפים עד שהגיע ש"ץ לשומר ישראל עכ"ל.

ובכתר ראש שבסוף סידור הגר"א ראיתי כתוב באות צ"ג בזה"ל, הפזמון ברכוני לשלום כליל שבת קודש לא אמר (הגר"ח מוולאזין) וכזה בסליחות מלאכי רחמים וכו', ואין לבקש מהמלאכים כי אין להם כח מאומה, והכל אצלם בהכרח, כאשר האדם זוכה מוכרחים הם לברכו, ואם לאו אז ח"ו בהכרח מקללין, ומה שכתוב אם יש עליו מלאך מליץ וכו' הכל תלוי במעשיו ולפי פעולותיו, מהמצות ומעשים טובים נברא מלאך שבהכרחו להמליץ טוב עליו, ולהיפך ח"ו נברא מלאך (משחית) ויקטרטג וכו'. ובפזמון מלאכי רחמים אמר אבות העולם אהובי עליון חלו נא וכו', אבל לא מחה להאומרים עכ"ל.

ועי' גם בסידור אוצר התפילות בהמבוא פרק ג' שהובא שהגאון ר' יעקב צבי מעקלנברג הגיה "יחלו נא" במקום "חלו נא", וכן הגיה "מדת הרחמים עלינו גלגל ולפני קוננו תפילתנו נפילה".

והכל בו בסי' י', ור"י עמדין בסידורו עמ' ק"נ ועמוד 150, מתנגדים בגלל הירושלמי בברכות.

וכבר הבאנו בסק"א שגם הקרבן נתנאל בספ"ק דר"ה מתנגד משום ד"נראה כמתפלל לאמצעי".

והמהר"ל הובא בבאר היטב בסוף סי' תקפ"א סובר שאין לבקש ממתים להליץ. והב"ח ביו"ד סו"ס רי"ז כתב בשם הר"ר חיים פלטיאל (וכעין זה כתב החיי אדם בסי' קל"ח ה') ד"קצת הי' נראה" כדורש אל המתים (ודבריהם הם דלא

כהכתר ראש שאמר אבות העולם אהובי עליון).

### ה. הסוברים שאין קפידא בדבר.

הס"ח בסי' ת"נ התיר על סמך הגמ' בבלב (מיהו הר"ר חיים פלטיאל שם כתב שהתפלל רק לה', וצ"ע דאיתא שם אבותי בקשו עלי רחמים).

בשבלי הלקט סי' רפ"ב איתא בזה"ל, ואומר וידוי, אבל אנחנו חטאנו, ונופלים על פניהם, ואומר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו', ואין בזה משום משתף ש"ש ודבר אחר עכ"ל.

ובתשובות הגאונים זכרון לראשונים הוצאת מקיצי נרדמים בסי' שע"ג יש תשובה לרבי שרירא גאון שכתוב בזה"ל, וששאלתם הא דאמר רב יהודה אמר רב (בשבת דף י"ב ע"ב) לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, הכין חזינא דהכי קאמר רב, מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית, אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, ולהכי קאמר שאני חולה דמן רחמנא תבע, והאי דקאמר דשכינה עמו, משום שיש כמה דברים שהמלאכים עושין בהם לפום דחזו ולא צריכין רשות מלמעלה וכו', וקאמר יעקב המלאך הגואל וגו', וישע"י אמר ומלאך פניו הושיעם וזה שר הפנים, והא חזינן דקא משבח ל' רחמנא ומודיע למשה כבודו וגדולתו דכתיב הנה אני שולח מלאך וגו' השמר מפניו כי שמי בקרבו וכו', וקחזינן מלאכים שעושין רצון נביאים וצדיקים, מדקאמר ל' מלאך ללוט הנה נשאתי פניך וגו' שמע מינה נתנה לו רשות לעשות כמה שיראה וכו', כגון

דברים אלו מי ששואל דבר ממלאכי השרת קאמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, וקאמר ר' יוחנן שאין מלאכי השרת מכירין בו, וחולה שאני דשכינה עמי' ואין מלאכי השרת עושין בו כלום שלא ברשות, הכין איכא למימר בפירושא דשמעתא וכו' עכ"ל.

ובשו"ת ר' ישראל ברונא בסי' רע"ה כתב וז"ל, ומה שאנו אומרים נא כל מדה נכונה, וכן מדת הרחמים, ומכניסי רחמים, ומלאכי רחמים, אינו אלא דרך שפלות ועבדות שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך לפי שהוא בוש לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל עכ"ל.

ובשו"ת שמש צדקה בחלק או"ח סי' כ"ג כתב וז"ל, והאמת עד לעצמו שאם מלאכי הרחמים אומנתם בכך ללמד סניגוריא על ישראל השרויים בצרות, ועל משמרתם עמדו לקבל התפילות ולהכניסם מחיצה לפנים ממחיצה עד קדש הקדשים לרצון לפני ה', למה נחדל לבקש מהם שיעמדו לימין אביונים ושפלים לדבר טוב על ישראל, ומה שמין פסול ימצא בדברים אלה כל עוד שכוונתם לשם שמים ולבנו תמים להאמין באמונה שלימה שה' הוא האלקים ואין עוד מלבדו העונה בעת צרה וזולתו כאפס עכ"ל.

וראיתי מובא בשם תפארת בנים לסליחות מאת בעל הדרכי תשובה לבאר ענין אמירת מכניסי רחמים, "דמה שמבקשים מהמלאכים שיכניסו תפילתנו וירבו תחינה ובקשה אין הכוונה שירבו תחינה עבורנו, רק שהם יתפללו עבור עצמם, והביאור כי כל זמן שאנו בגלות, גם על המלאכים עובר כח העונש, כי

ועל שערי דמעה הוליכו תפילתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחל לי על הזדונות והשגגות, ונאמר אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף. והרבה מהדיעות הנ"ל מצאתי בסידור אוצר התפילות בהמבוא בפרק ג', ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו.

ובספר גשר החיים פסק שהבא לעשות כהמתירים בין בנוגע למלאכים ובין בנוגע למתים יש לו על מה לסמוך.

**ו. בענין למה חישוב הרמב"ם ענין זה ל"עיקר" ולא למצוה פרטית.**

האברבנאל בפ"ב הביא מקשים על הרמב"ם למה מנה ענין זה לעיקר, הלא הוא מצוה פרטית דהיינו הלאו של לא תשתחוה להם ולא תעבדם. והאברבנאל שם תירץ שאין כוונת הך עיקר על המעשה, אלא הכוונה היא להדעה שרק אליו ראוי להתפלל ולעבוד.

ולפי ביאורו מובן למה בפזמון יגדל אלקים חי במקומו של הך עיקר נזכר רק גדולתו של הקב"ה בזה"ל, הנו אדון עולם לכל נוצר, יורה גדולתו ומלכותו.

**ולמדתם אתם את בניכם (י"א, י"ט) [א].**

**בענין לימוד תורה מתוך יסורים.**

עי' ברמב"ם בריש הלכות תלמוד תורה דמבואר שולמדתם אותם את בניכם הוא הפסוק של מצות תלמוד תורה. מיהו בספר המצות כמ"ע י"א סמך הרמב"ם את מצות תלמוד תורה על הפסוק שכתוב ושנתם לבניך.

והנה בסוף פרק ה' ממס' אבות תנן

החיות של המלאכים הוא מהתורה ומצות ומעשים טובים שישראל עושים בעולם הזה, ועתה בעוה"ר כשאנחנו בגלות וחסר לנו הרבה מצות, הנה חסר להם השפע ופרנסתם הצורך להם, ולכן אנו אומרים מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' והשתדלו והרבו תחינה ובקשה, היינו לא למעננו אנו מבקשים שהם ישתדלו, רק בעבור עצמם יכניסו רחמינו כדי להקל מעליהם הצער של חוסר פרנסתם והצטרכותם, וירבו תחינה ובקשה לפני השי"ת שירחם עלינו, ועל ידי זה גם הם יוושעו ממרומים".

וכעין זה כתב המהר"ל שם כתב לפרש את המ"ד בתענית כדי שיבקשו המתים רחמים, דהיינו שהמתים אוהבים ישראל ויתפללו מעצמם.

ובשו"ת חת"ס באו"ח סי' קס"ו כתב בנוגע לפונה לחכם וצדיק שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר. והמהר"ל שם כתב דמותר לומר לחבירו התפלל עלי, אבל למלאכים הוי "דרך תפילה ובקשה", וצ"ב.

ועוד הביא בסידור אוצר התפילות שם פיוט שישד רבינו יואל חתנו של הראב"ן, תלמידו של ר"ת, ואביו של הראב"י, לערב ראש השנה, וכן הביא את פיוטו של ר"ש אבן גבירול, שהם מבקשים שם ממלאכים להליץ. וכן הביא את דברי רבינו אביגדור כהן צדק רבו של המהר"ם מרוטנבורג שמתיר ונסתמך על הגמ' הנ"ל בסנהדרין, וכן נסתמך על מדרש שיר השירים שהביא על הפסוק השבעתי אתכם דאומרת כנסת ישראל להמלאכים העומדים על שערי תפילה

לפום צערא אגרא. והרמב"ם בפירוש המשניות פי' דבר זה לענין תלמוד תורה, וכן בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ו הביא ענין זה בנוגע לתלמוד תורה. והדבר צריך טעם למה הביא אותו דוקא לענין תלמוד תורה דהא בודאי גם בשאר מצות אמרינן כן.

ונראה דהיינו משום שבשאר מצות אין הצער מוסיף כלום לעצם המעשה של המצוה, אלא העובדא שנצטער כדי לקיים את המצוה הרי הוא רק בגדר מעלה צדדית, ולמשל אם אדם מוסר נפש כדי להשיג אתרוג, אין האתרוג נחשב יותר הדר בגלל זה, רק שבנוסף למצות ארבעה מינים יש לו גם שכר בשביל מסירות נפש, אבל בתלמוד תורה, מחמת הצער, עצם התורה מתקיימת בו יותר, באופן שהעובדא שנצטער הרי הוא נחשב מעלה ותוספת בעצם הלימוד, ויש כאן יותר תלמוד תורה, וכן מבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ שם שכתב וז"ל, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח ועמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה, ואמרו בפירוש מאמרו אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי, מפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים ואמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל, וא"כ יוצא שבמצות תלמוד תורה יש בחינה נוספת של לפום צערא אגרא בזה שהצער מועיל להוסיף לו יותר שכר לימוד, ולא רק שכר מסירת נפש, וא"כ י"ל שכדי להדגיש ענין זה הביא אותו הרמב"ם בדוקא בנוגע לתלמוד תורה.

והנה בקידושין דף ל"א ע"א מסקינן שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה

ועושה, וגם את זה הביא הרמב"ם במיוחד בנוגע לתלמוד תורה בפ"א שם הי"ג. ונראה שעל פי הנ"ל הדבר מבואר, והיינו משום שכבר כתבו תוס' בקידושין שם שהטעם למה מצווה ועושה הוא יותר גדול ממי שאינו מצווה ועושה הרי זה משום שהוא דואג שמא לא יצא ידי חובתו ומשום הכי יש לו שכר יותר, ולפי דבריהם יוצא שזהו ציור מסוים של לפום צערא אגרא, וא"כ לפי הנ"ל יוצא שלענין תלמוד תורה קיימת באמת בחינה מיוחדת של גדול המצווה ועושה, והיינו משום שבתלמוד תורה מלבד ממה שמי שהוא מצווה ועושה זוכה לשכר עבור צערו ודאגתו, הרי הוא גם יותר גדול בנוגע לעצם הלימוד וכהנ"ל שצער ודאגתו מועילים לעצם הלימוד, וא"כ י"ל שמשום כך הביאו הרמב"ם דוקא בנוגע לתלמוד תורה (ברם באמת גם בלאו הכי לא קשה כל כך, והיינו משום שי"ל שהביא הרמב"ם את הענין של גדול המצווה ועושה דוקא בהל' תלמוד תורה משום שתלמוד תורה הרי הוא המצוה הראשונה שהזכיר בהיד החזקה שיש בה מי שאינו מצווה ועושה מישראל, דהיינו נשים).

והנה מלבד ממה שביאר הרמב"ם שיסורים מועילים לעצם הלימוד, גם מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל שהרב עצמו צריך לכתחילה לגרום מורא וצער להתלמיד לשם תכלית זו וכמו שהביא שזהו הענין של זרוק מרה בתלמידים. ועיין גם במכות דף ח' ע"א דאמרינן שיש מצוה להכות את הבן והתלמיד אע"ג דגמיר משום שעי"ז יתמיד ביתר עון.

ברם מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ד מהל'

תלמוד תורה ה"ה משמע שמה שאמרו זרוק מרה בתלמידים הרי זה קאי על היכא שהרב רואה שהתלמידים מתרשלים בלימודם.

מיהו י"ל שכוונתו שם היא שרק אז הרי הוא חייב בחיוב גמור לעשות כן, אבל לעולם גם כשאין התלמיד מתרשל יש מצוה לזרוק בו מרה, אע"ג דגמיר. מיהו זה נראה דוחק.

ועכ"פ המחבר ביו"ד סי' רמ"ו סעיף י"א שינה קצת מלשון הרמב"ם בהיד החזקה ומשמע מלשונו שהמירא של זרוק מרה בתלמידים קאי באמת אך ורק על היכא שהתלמיד מתרשל אבל אם אינו מתרשל אין להכלימו, דהנה כשכתב הרמב"ם שאם הם מתרשלים ייסרם המשיך לכתוב "כענין" שאמרו זרוק מרה בתלמידים, ואילו המחבר כתב "ועל זה" אמרו זרוק מרה בתלמידים". מיהו צ"ע על דבריו מהגמ' הנ"ל במכות דאיתא שמצוה אפילו להכותו גם כשהוא לומד.

וראיתי בשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד סי' ק"מ שכתב דהא דאיכא מצוה להכות אפילו כשהתלמיד לומד הרי זה רק אם פעם לא למד, דאז אע"פ שהתחיל ללמוד מעצמו בכל זאת יש מצוה להכותו על מה שלא למד תחילה כדי שיראה שמענישים על זה ולא יחזור לקלולו, אבל אם התלמיד לומד מתחילתו, אז אין להכותו, וא"כ י"ל שהמחבר סובר שה"ה שאין להכלימו, אבל בתלמיד שפעם לא למד מצוה לזרוק בו מרה וכן להכותו אפילו אם עכשיו הרי הוא לומד, ומש"כ "ועל זה נאמר" כוונתו היא גם להיכא שבתחילה לא

למד אע"פ שעכשיו הרי הוא שפיר לומד (ודוחק).

והנה לכאורה דברי האג"מ אינם עולים יפה עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ שזרוק מרה בתלמידים הוא ממש לכתחילה, דלא משמע שאירי הרמב"ם רק אם פעם לא למד. מיהו י"ל שהרמב"ם יסבור ששאני הכאה מזריקת מרה, דהכאה מותרת רק כשפעם לא למד אבל זרוק מרה בתלמידים נאמר בכל האופנים.

ועכ"פ ראוי להתעורר, דהנה אנחנו רואים שחכמי אומות העולם מקפידים שמוסדותיהם יהיו מקומות המסוגלים למנוחה עם כל הנוחיות ושאר תנאים טובים, והם מבינים שאדרבה קריאת תענוג ומנוחה שפיר יש לה קיום.

ברם נראה שהרי זה משום שחכמות חיצוניות הרי הן בגדר גשמיות, וכדי להצליח בגשמיות צריכים באמת להיות מסודרים בגשמיות, אבל חכמת התורה היא בגדר רוחניות, וכדי להצליח ברוחניות צריכים להיות מנותקים מגשמיות.

גם ראוי להתעורר, דלפי מה שהבאנו מהרמב"ם קשה למה אנו מרגישים שהצרות מפריעות לנו ללמוד, הרי אדרבה הדין נותן שהלימוד ישתפר בגלל הצרות. מיהו נראה שהרי זה משום שאנו לומדים במדה מסוימת שלא לשמה, ולימוד שלא לשמה הרי זה בגדר התעסקות בגשמיות, ומשום הכי אם אין אנחנו מסודרים בגשמיות הרי זה מפריע, אבל גם אנחנו, אם נבדוק את פנימיותנו היטב, נמצא שהחלק שבנו שלומד לשמה שפיר מתעלה ע"י הצרות והדאגות.

גם י"ל שבאמת קשה יותר ללמוד

בתנאים אלו, אבל כשהוא מצליח ללמוד, הרי הלימוד מתקיים יותר. והנה בדברי כאן ביארתי את התועלת המיוחדת שיש בלימוד תורה מתוך יסורים, ועיין עוד לעיל בפרשת חיי שרה על הפסוק דכתיב וה' ברך את אברהם בכל שביארתי שיסורים ונסיונות ואי שאננות מביאים תועלת כללי בכל שטחי עבודת ה'. והנה יש להוסיף לדברי הרמב"ם הנ"ל על לפום צערא אגרא עוד כמה מקורות, דהנה בפ"ו מפרקי אבות איתא, כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל וכו', ופירשו רש"י והמחזור ויטרי שהכוונה היא שלא יפרוש מלימודו אפי' מחמת דוחקו ועניותו, אבל אם הוא עשיר לית לן בה, ולא אמרינן לו לעמוד בחיי צער. ברם המדרש שמואל צידד לומר שהרי זה גם אזהרה לעשיר, ושצריכים בדוקא שיעמוד בחיי צער, והרי זה כדברי הרמב"ם הנ"ל. ובכלה רבתי פרק ח' משמע כדברי המדרש שמואל דעיין שם דמייתנין דחזיי' (רב לרב כהנא, עיין שם בהגה) דהוה מפנק נפשי', א"ל לית לך לא תמצא בארץ החיים, לא נמצא תורה במי שמחי' את עצמו עלי', א"ל ההוא שנכנס לגופו (פי' כגון שאוכל ושותה שנכנסת ההנאה לגופו, אבל איהו הוי חייף רישי' כדאמרינן בסנהדרין בדף קי"א ע"א), א"ל ואפילו האי נמי, מי לא תניא (נר' שכצ"ל) שלשה נכנסין לגוף וכו' שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן רחיצה סיכה ותשמיש המטה (וממילא גם מזה צריכים לפרוש), א"ל האי עיניו הוא (פי' שיש צער אם לא חייף), א"ל אין דכתיב טוב לי כי ענית למען אלמד חוקיך (פי' שצריך גם

להצטער). ולכאורה משמע כדברי המדרש שמואל שצריך גם לצער את עצמו, וגם זה הרי זה כדברי הרמב"ם הנ"ל. מיהו רש"י (בסנהדרין שם) כתב שרב כהנא הי' עושה כן בשעה שהי' לו ללמוד, וא"כ לפי דבריו אכתי אין ראי' לשלא בשעת לימוד. ורש"י אזיל בזה לשיטתו שאין מעלה מוחלטת בזה שמצער את עצמו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ על לפום צערא אגרא.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה כתב וז"ל, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתי', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה וכו' עכ"ל. ומדבריו אין ראי' לנידון דידן, דהא יתכן שכוונתו היא רק כשהוא צריך לזה ללימודו, וקמ"ל שלא יתבטל כדי לזכות למעדנים, אבל אם הוא כבר עומד בעושרו, לעולם י"ל דלית לן בה. ויש להביא ראי' לזה ממה שכתב הרמב"ם עצמו בפ"ה מהל' דעות ה"א וה"ב איך שתלמיד חכם צריך להתנהג באכילתו ואילו התם לא כתב שהוא צריך לצער את עצמו בפרישות. ברם יש גם לומר שלעולם ס"ל שתלמיד חכם צריך בדוקא להמית את עצמו אפילו כשהוא עשיר בשביל עלי' בתורה, רק דהתם בהל' דעות איירי הרמב"ם בהתנהגותו באשר הוא תלמיד חכם, ואין כוונתו לפרט את הדברים שצריכים בשביל עלי' בתורה. ובאמת לאחר העיון בלשונו הנ"ל בהל' תלמוד

של שעה משחקת לו, אבל עתיד תלמודו להתבטל באחת מן התקופות או באחד מן הדורות, או שלא יעשה פירות כגון תלמידים או ספרים, בקיצור לתורתו לא תהי' קיום.

ויש להסביר דבר זה כדלהלן, דהנה בספרי על הפסוק דכתיב ולעבדו בכל לבבכם, איתא ולעבדו בכל לבבכם זה תלמוד וכו' וכשם שעבודת מזבח קרוי' עבודה כך תלמוד קרוי' עבודה, כלומר שלימוד תורה אינו רק ענין של קיום מצוה, אלא הרי זה מעשה עבודה, כמו הקרבת קרבן או השתחואה, דהיינו מעשה פולחן במישרים ונתינת דבר להקב"ה, והדבר שהוא נותן להקב"ה את השכל שלו, כי הרי הוא כאומר להקב"ה אני רוצה שהראש שלי יהי' מלא עם המחשבות שלך ושאלמוד לחשוב כדרך שהתורה שלך חושבת.

ומעתה על פי הנ"ל נראה לומר שכל הקשר לתורה הרי הוא רק כשהלימוד שלו הוא בגדר מעשה של עבודת השם, אבל אם לימודו אינו בגדר מעשה של עבודת ה', וכמו אצל מי שחכמתו מרובה ממעשיו ואצל מי שיראתו אינה קודמת לחכמתו, אז אין כאן קשר אמתי, וגם אין כאן הענין של קיום ציווי, כי הציווי הוא לעשות מעשה לימוד כזה שהוא בגדר עבודה, ואפילו אם הוא לומד שלא לשמה, אבל מכיון שמתוך שלא לשמה בא לשמה הרי זה ג"כ מחיל על תלמודו חלות שם של עבודת ה', ובכמה מקומות מייתי הש"ס את המימרא של רב יהודה אמר רב שלעולם ילמוד אדם תורה אפילו שלא לשמה כי עי"ז יגיע ללשמה, והעובדא שעי"ז יבוא

תורה שהבאנו נראה שמשמע יותר כדברי המדרש שמואל שבעינין בדוקא שיצער את עצמו, וכדברי הרמב"ם הנ"ל על לפום צערא אגרא.

והנה כל הנ"ל איירי רק בתלמיד חכם בכוונה להמית את עצמו על דברי תורה, אבל שלא לצורך תלמודו יתכן שיש איסור לפרוש מעולם הזה. ועיי' בענין זה לעיל בפר' נשא על הפסוק וכפר עליו הכהן מאשר חטא על הנפש (ו', י"א).

## ולמדתם אתם את בניכם (י"א, י"ט) [ב].

### בענין הקשר בין תורה לתפילה.

הנה החזו"א כתב שהוא רואה בחוש שעמלות בתפילה עוזרת לתלמודו, וכן שעמלות בלימוד עוזרת לתפילתו. ונראה להסביר פן אחד של ענין זה כדלהלן.

משל למה הדבר דומה, דהנה אם אחד יגש לאיזו ספרי' ויבקש לראות כתב יד נדיר פלוני, הלא ישאלו אותו אם הוא מומחה מוסמך שיש לו באמת ענין לראות את הכתב יד, ואם לא נמצא שהוא כזה, אז יאמרו לו לשם מה נחוץ לך דבר זה, ואם רק כדי להשיע סקרנותך, הלא מספיק אם תראה צילום. ואילו להתורה, שהיא החמדה גנוזה של הקב"ה וחביון עוזו, נותנים לכל אחד לגשת בחפשיות, וכן לעשות בה כראות עיניו, דהיינו לבנות ולסתור, להקשות ולתרץ, לעקם וליישר.

אלא שכן הוא רק למראה העין, אבל האמת היא שאם אין מעשיו מרובים מחכמתו, ואין יראתו קודמת לחכמתו, אז אין חכמתו מתקיימת, ואפילו אם לעת עתה הרי הוא עולה בלימוד, אבל הרי זה בחינה

ללמוד לשמה הרי זה מחיל גם על השלא לשמה שם של עבודה וכהנ"ל.

והנה ידוע שהבעל שם טוב חולל מהפכה בכלל ישראל, ולכאורה יש להסביר פן אחד בשיטתו כדלהלן, דהנה תנן בריש אבות על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ולפני הבעל שם טוב פירשו שבאמת העמוד המרכזי והעיקרי הוא עמוד התורה, וגדלות נמדדת רק בהעמוד של תורה, ואם אינו גדול בתורה לא שייך שיקרא "גדול בישראל", רק שצריכים ששני עמודים האחרים יתמכו בהעמוד העיקרי של תורה, ובלעדם העמוד של תורה יפול, ובא הבעל שם טוב ולימד ששלשתם הם עמודים עצמאיים, וגם למי שהוא גדול בהעמוד של עבודה או של גמ"ח, גם הוא נחשב "גדול בישראל" כמו מי שגדול בעמוד התורה.

והנה החסידות הציגה דמות חדשה של מנהיג הנקרא "רבי". ובאמת המהות של "רבי" היא דמות שאינה בדוקא גדול בתורה במונח המקובל, אלא גדול בעבודה ובגמ"ח, וכהנ"ל שגם אדם כזה נחשב "גדול בישראל".

וכשאמרתי דבר זה להרב שך זצ"ל בשנת תשנ"ג אמר לי שלא זה ולא זה אמת בביאור המשנה, אלא האמת היא שהכל הוא עמוד אחד, והכל שזור יחד, דהיינו גם תורה וגם עבודה וגם גמ"ח. ויש לבאר כמו שכבר ביארנו שתלמוד תורה הוא בעצם מעשה של עבודה.

והנה נחלקו החסידים הראשונים עם המתנגדים איך לקיים את הענין הזה של ולעבדו זה תלמוד, דהחסידים הראשונים

הקפידו ללמוד בדביקות והתלהבות, וידוע שהרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג מינה את תלמידו החוזה מלובלין שבשעת אמירת השיעור אם יראה שהוא מתעמק יותר מדי בלימודו ומתנתק מדביקותו בהשי"ת שיגע בידו כדי לעורר אותו על זה, ואמר החוזה שאף פעם לא הי' צורך לכך, רק שפעם אחת הי' נדמה לו שהרבי ר"ש עומד להפסיק מדביקותו, ורצה לנגוע בו ופנה אליו הרבי ר"ש ואמר לו נזכרתי מעצמי.

אמנם המתנגדים, ובראשם הגר"ח מוואלאזין בנפש החיים, היו בדעה שצריכים ללמוד על ידי שקיעה שכלית מוחלטת בתוך הלימוד, רק שאם הוא רוצה להפסיק כדי להתדבק בהקב"ה וללמוד מוסר ולעסוק באהבת ה' ויראת שמים הרשות בידו, אבל עצם הלימוד צריך להיות ע"י שקיעה שכלית מוחלטת בתוך הלימוד.

ועוד כתב הגר"ח שלימוד "לשמה" אין פירושו ללמוד מתוך דביקות בהקב"ה, אלא פירושו הוא לשם ידיעת התורה ולא לשם תועלת אחרת, וממילא בשעת הלימוד הרי הוא צריך לעסוק רק בידיעת הלימוד, ואילו את הכוונה לשם מצוה אפשר לכוין מקודם (והב"ח באו"ח סי' מ"ז בד"ה ומ"ש דאמר רב יהודה אמר רב וכו' כתב ש"לשמה" פירושו הוא ללמוד כי זה מדבק אותו להקב"ה, אבל לא כתב שיעסוק בזה בשעת הלימוד).

ומדבריו יוצא שהוא סובר שהכוונה ב"לעבדו זה תלמוד" היא שעצם התלמוד מצד עצמו הרי הוא מעשה עבודה, ואולי



החסידים סברו שע"י שהוא מדבק עצמו להקב"ה בשעת הלימוד הרי זה נעשה מעשה עבודה.

והנה נראה עוד שמזה נובע החילוק בדרכי הלימוד בין ציבור החסידים לבין ציבור המתנגדים, דהנה הדרך הלימוד הליטאי הוא לחלק בין הדומים, ולמשל אם חושבים שמושג מסוים הוא מושג אחד, יבוא הלמדן הליטאי ויראה שאפשר לחקור בזה שני צדדים ולחלק אותו לשני מושגים, וכן אם נדמה ששתי הלכות או ענינים דומים זה לזה, הלמדן הליטאי יוכיח שהם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, ואילו דרך לימודם של החסידים הי' לקרב את הרחוקים, ולמשל להראות ששני דברי אמורא מסוים הם לשיטתו אע"פ שבהשקפה הראשונה אין שום קשר ביניהם, וכן להביא כל מיני ראיות וקישורים ממרחק, וכן לבנות בנינים של חשבונות (והנה דרכו של המהר"ל באגדה בהסברת הרבה מאמרי חז"ל כגון היכא שחז"ל היא לקרב את הרחוקים, אומרים שכל העושה כך דומה לכך וכך, דרכו של המהר"ל היא להמציא את הקשר שיש

ביניהם. וכשאמרתי דבר זה להגריא"ל שטיינמן שליט"א הגיב שרק באגדה הי' זה דרכו של המהר"ל אבל לא בהלכה).

ונראה שהחילוק הנ"ל נובע ממה שביארנו לעיל, כי דרך הלימוד של החסידים, דהיינו הלימוד עם דביקות ורגש והתלהבות, מאיץ את דעתו של הלומד לשוט למרחקים ועל שטחים רחבים, ואילו הלומד בלי רגש נוטה יותר לניתוח הענין ולא להתפשטות עלי מרחקים.

ועל פי הנ"ל מובנים דברי החזו"א שהבאנו לעיל, כי צריכים להבין שאם אחד מתרשל בתפילה ואינו מקיים בה מילי דעבודה, א"כ אם אינו מתיחס כראוי לתפילה, שרואים בחוש שהיא בגדר עבודה, איך אפשר שתלמודו יהי' בגדר עבודה, וא"כ נמצא שעמלות בתפילה עוזרת לתלמודו, כי היא מאפשרת לו להכניס גם להלימוד את האופי של עבודה. וכן עמלות בלימוד עוזרת לתפילה כי מדובר בעמלות כדת וכדין, דהיינו לימוד שהוא בגדר עבודה, ועל ידי זה הרי הוא מתרגל ומתחזק בעבודה, וממילא הרי זה מכשרתו לעבודת התפילה.

## ראה

**ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה (י"א, כ"ו).**  
בענין בחירה וידיעה.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' תשובה ה"ג הביא פסוק זה כמקור להענין של בחירה. ושוב בהלכה ה' כתב שלכאורה הענין של "בחירה" מצד האדם סותר את הענין של "ידיעה" מצד הקב"ה, וסיים שבאמת אין בכח השכל האנושי להבין פתרון סתירה זו על בורי'.

והנה בפרק ב' דאבות משנה ח' הובאו דברי רבן יוחנן בן זכאי שאם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. ולכאורה מאמר זה צריך ביאור כי לכאורה הרי עשה דבר גדול בזה שקיים את תכליתו, ובחר בטוב ולא ברע, ועמד בהצלחה בכל מיני נסיונות וניצח את יצר הרע, וא"כ למה אין כאן מקום להחזקת טובה לעצמו.

מיהו נראה שאע"פ שקודם המעשה יש לאדם "בחירה", אבל מכל מקום לאחר המעשה צריך הוא למדוד על פי "ידיעה", ולחשוב שעכשיו נתגלה שכך היתה ידיעת הבורא מתחילה, וא"כ מכיון שלאחר המעשה מודדים עם ידיעה, שוב הרי זה כאילו לא בחר אלא הרי זה כאילו הדבר הי' מוכרח, ומש"ה אין מקום להחזקת טובה לעצמו, וזוהי הכוונה ב"כי לכך נוצרת", כלומר שאין הכוונה שאל תחזיק טובה לעצמך כי בסך הכל עשית מה

שהיית חייב לעשות, אלא הכוונה היא שאל תחזיק טובה לעצמך כי כך הי' בדעת הקב"ה לעשות אתך מתחילה, והיתה כאן ידיעה, ולכך נוצרת, וממילא עליך לחשוב שלא יכולת בכלל לעשות אחרת.

ועכ"פ על פי היסוד הנ"ל שכתבתי שאחרי המעשה מודדים עם ידיעה מובן מה ששמעתי שגדולי עולם אמרו שאם יאמר אדם "יכולתי לעשות אחרת ואז היו הענינים מתפתחים בדרך אחרת", הרי זה דומה לאפיקורוסות, דיש לבאר כהנ"ל דהיינו שכיון שלאחר המעשה מודדים עם ידיעה א"כ הרי הוא כמדמה לעצמו שהי' יכול לעשות אחרת מידיעת הבורא.

**השמר לך פן תעזב את הלוי כל ימך על אדמתך (י"ב, י"ט).**

פירש"י וז"ל, על אדמתך, אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל עכ"ל. וכן איתא בספרי בזה"ל, על אדמתך ולא בגולה. וגם החינוך במצוה ת"ג כתב שהלאו נוהג "בזמן שישראל שרויין על אדמתך".

ובענין תוכן הלאו כתב הרמב"ם בסוף פ"ב מהל' חגיגה וז"ל, כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה וכו', ומצוה בלוי יותר מן הכל, לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה, ואין לו מתנות בבשר (כמו שיש לכהנים), לפיכך צריך לזמן לויים על שלחנו

והירושלמי, וגם סתימת הש"ס בהוריות  
ודברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים  
וכדלהלן:

המנ"ח שם כתב שהלאו נוהג באמת רק  
בא"י בשעת הדוכן, אבל גם בזמן הזה יש  
דין קדימה כמו הקדימה של עניי עירך  
וכדומה. וכהדרך הזה ראיתי מובא גם בשם  
ספר תולדות אדם על הספרי שם, ושגם יש  
נפ"מ למעשה בדבר זה, והיינו שאע"פ  
שאינן ב"ד כופין על מצות צדקה כי הוי  
מצוה שמתן שכרה בצדה, אבל על לאו זה  
שפיר כופין כמו שכופין על שאר לאוין.  
ועוד ראיתי את הדרך הנ"ל מובא בשם  
ספר עמק ברכה בעמ' מ"ד.

והפרישה ביו"ד שם באות ט' כתב שגם  
בזמן הזה יש קדימה, ומשמע שם שכוונתו  
היא שהלאו נוהג גם בזמן הזה וגם בחוץ  
לארץ, ואין כוונתו לדין קדימה כמו הדין  
של עניי עירך קודם, אבל בזמן הבית שיש  
תרומות ומעשרות, הלאו נוהג רק בארץ  
ישראל, ודבריו צ"ב למה יגרע דינו בזמן  
הבית בגלל העובדא שיש תרומות  
ומעשרות. וראיתי מפרשים כי הפקיע עצמו  
מתרומות ומעשרות ע"י שהוא גר בחוץ  
לארץ.

ובדרישה באו"ח סי' ר"א אות ב' הקשה  
מהספרי שדורש שהלאו נוהג רק בארץ  
ישראל על הא דמבואר שצריכים להקדים  
לוי לענין שיזמן בברכת המזון, וכתב לתרץ  
שהספרי איירי לענין ממון, ובזה יש לאו  
רק בארץ ישראל, אבל להקדימו ולכבדו  
צריכים גם בחוץ לארץ, וגם שם משמע  
שכוונתו היא שהלאו נוהג גם בזמן הזה  
וגם בחוץ לארץ.

ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם  
מעשר שלהם כדי שימצאו בו כל צרכיהם,  
וכל העוזב את הלוי מלשמחו, ושוהה ממנו  
מעשרותיו ברגלים, עובר בלא תעשה  
שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי  
עכ"ל. והעיר המנ"ח שם מנ"ל להרמב"ם  
שדוקא ברגלים יש לאו, וכמו שמבואר גם  
בדברי החינוך שם, וז"ל החינוך שם, ועובר  
על זה, ועוזב את הלוי מלשמחו, ומשהה  
ממנו מעשרותיו ברגלים, עבר על לאו זה  
עכ"ל. מיהו החינוך נראה כסותר את עצמו,  
כי מתחילת דבריו שם מבואר שהלאו נוהג  
כל השנה, וז"ל בתחילת דבריו, כלומר  
שלא תשהה להם מעשרותן, וכל שכן  
ברגלים שאנו מוזהרים עליהן ביותר כדי  
לשמחם במועד, ועל זה נאמר השמר לך  
פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך  
עכ"ל.

והנה בהוריות דף י"ג ע"א תנן שלוי  
קודם לישראל, ובירושלמי שם אמרו בשעת  
הדוכן, וזהו כהספרי, אבל בבבלי לא  
הזכירו דבר זה, ומשמע שהבבלי חולק על  
הספרי והירושלמי.

והרמב"ם בפ"ח מהל' מתנות עניים הי"ז  
הביא שלוי קודם לישראל לפרנסו ולכסותו  
ולפרותו, ולא כתב שאיירי דוקא על  
אדמתך, וכן הביא המנ"ח שם.

והב"י ביו"ד סי' רנ"א הביא את דברי  
הרמב"ם בהל' מתנות עניים, וכתב שמקורו  
הוא מהוריות שם, וגם הביא את דברי  
הירושלמי וכתב וז"ל, אבל בתלמודא דידן,  
מדלא כתב כן, משמע דס"ל דאין לחלק  
בין זמן לזמן, וכן נראה דעת הפוסקים  
שלא חילקו עכ"ל.

מיהו יש שרוצים לקיים גם דברי הספרי

וכעין זה כתב התורה תמימה, דהיינו שהלאו איירי במתנות לוי' שהם חלף עבודתם, ולכן הלאו נוהג רק בארץ ישראל בשעת עבודתם (והרמב"ם הוסיף לזה גם בשר שלמים), אבל לענין קדושה וחלוקת כבוד הרי הוא קודם גם בחוץ לארץ.

ובספר יד איתן בהל' חגיגה שם (הובא בספר הליקוטים ברמב"ם הוצאת רש"פ זצ"ל) תי' שהלאו איירי רק בנוגע לשמחת הרגל, ורק לענין שמחת הרגל יש חילוק בין בפני הבית לעכשיו, דבפני הבית יש קדימה לשמח לוי כמש"כ הרמב"ם בהל' חגיגה שם, אבל לא בזמן הזה וכמו שמבואר ברמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הי"ז והי"ח שלא הזכיר שם קדימה ללוי לענין שמחת הרגל, אבל לענין צדקה ולפדותו ולהחיותו יש קדימה ללוי גם בזמן הזה.

**לא תסף עליו ולא תגרע ממנו (י"ג, א')**

בענין העיקר של נצחיות התורה.

עיי' בלשון הרמב"ם בפיה"מ על מס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד התשיעי (מ"ג עיקרי הדת) שכתב וז"ל, כי התורה הזאת מועתקת מפי הבורא הש"י, לא מזולתו, ועלי' אין להוסיף וממנה אין לגרוע, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה שנאמר לא תוסיף ולא תגרע עכ"ל. ועיי' בספר ראש אמנה להאברבנאל בפ"ג מה שהאריך בהגדרת העיקר, והסיק שכוונת העיקר היא להאמין שהתורה היא נצחית ולא תשתנה מצד הבורא. ועיי' בספר העיקרים במאמר ג' פרק ט"ז שהסיק

(וכ"כ בשם הרב חסדאי) שהאמונה הנ"ל אינה מעיקרי הדת, ודלא כהרמב"ם.

והאברבנאל בראש אמנה פ"ג הקשה על מה שהרמב"ם למד את העיקר הנ"ל מקרא דלא תוסיף ולא תגרע דהא לא תוסיף ולא תגרע איירי בעצם התוכן של כל מצוה פרטית ובא להזהיר שאנחנו לא נוסיף בה, כגון שלא נוסיף ונטיל חמש ציצית, אבל אין המדובר באם התורה עצמה תשתנה או לא. ועוד הקשה שנהי שאנחנו אסורים להוסיף או לגרוע אבל מנ"ל שהקב"ה לא יוסיף או יגרע. וציי' לדברי העיקרים במאמר ג' פרקים י"ג י"ד ט"ז וכ'.

וע"ע לעיל בפר' שמיני על הלאו שלא לאכול חזיר שהארכנו בענין עיקר זה מעיקרי הדת.

**הכה תכה את ישבי העיר ההוא (ההיא) לפי חרב וגו' (י"ג, ט"ז).**

בענין אם מיתת אנשי עיר הנדחת היא חלק מקיומי העיר.

עיי' בסנהדרין דף ט"ז ע"א דמסקינן שאם רובו של שבט עבדו עבודה זרה, אע"פ שממיתים אותם כיחידים בסקילה, ולא בסייף כאנשי עיר הנדחת, אבל מ"מ צריכים לדונם בב"ד של ע"א כמו עיר הנדחת, ולא כיחיד שנידון בב"ד של כ"ג, דמי לא א"ר חמא בר' יוסי א"ר אושעיא והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו' איש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך (דהיינו ב"ד של כ"ג אלא דנין אותם בב"ד של ע"א), הכי נמי איש ואשה אתה מוציא

לשעריך ואי אתה מוציא כל השבט כולו לשעריך.

אמנם לכאורה צ"ע, איך אפשר למילף דין רובו של שבט מדין עיר הנדחת, דבשלמא בעיה"נ שפיר הי' נחשב שאנו מוציאים את כל העיר לשעריך, דהא זה שאנו ממיתים אותם בסייף הרי זה לכאורה חלק מהקיומים של העיר, דבין יתר דיני העיר נאמר גם שאנשי' נהרגים בסייף, והרי זה אחד מהדברים שנפסקים על העיר, ומכיון שקיום זה כולל את כולם, א"כ שפיר שייכת מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו, ושפיר הי' נחשב משום כך שאנו מוציאים את כל העיר כולה לב"ד של כ"ג, שהרי כולם מומתים משום קיום אחד שנאמר על העיר, אבל ברובו של שבט מאחר שאנו ממיתים אותם בסקילה כיחידים א"כ ליכא שום קיום הכולל את כולם, ואין שום קשר בין מיתת אחד למיתת השני, אלא כל אחד נידון בדין תורה בפני עצמו, ואין אנו ממיתים אותם בתורת מרובים, וא"כ מה מצרפם יחד בכדי להחשב שאנו מוציאים את כל השבט כולו לב"ד של כ"ג, ומה איכפת לן בזה שהם כולם משבט אחד מאחר שאין מיתתם משום קיום אחד, ואיך מדמים אנו דבר זה להא דאי אתה מוציא את כל העיר כולה לשעריך.

ושמעתי ממור"ר זצ"ל בישוב קושיא זו שגם בעיה"נ אין מיתתם נחשבת חלק מהקיומים של העיר, ואע"פ שבודאי נאמר במיתת סייף תנאי מיוחד שצריכים שיודחו רוב אנשי העיר, אבל מ"מ אכתי לא שייכת מיתת כל אחד בהדי חברי', ומש"ה שפיר

מדמים אנו את כל השבט לכל העיר, דמכיון שבעיר צריכים ע"א משום הא לחוד שהם מרובים מעיר אחת אע"פ שלא שייכת מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו ואינן באות משום קיום אחד, ודלא כמו שנקטנו בקושייתנו, א"כ הה"נ שצריכים ע"א לכל השבט מטעם זה אע"פ שלמעשה כל מיתה ומיתה היא קיום בפני עצמה.

והנה עיין בסה"מ להרמב"ם במ"ע קפ"ו שכתב וז"ל, היא שצוה להרוג אנשי עיר הנדחת כלה, ולשרוף את העיר עם כל מה שבה, וזהו דין עיה"נ, והוא אמרו יתעלה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל עכ"ל. הרי להדיא שכלל בכלל מצוה זו גם הא שצריכים להרוג את אנשי העיר דהיינו האנשים שעבדו (אלא שהעיר הגר"ח העליר ז"ל בהערתו שם על זה שלא הביא הרמב"ם גם את הפסוק של הריגת אנשי העיר אלא הביא רק את הפסוק של שריפת שלל). וגם הסמ"ג בעשין סי' ט"ו כתב כדברי הרמב"ם הנ"ל. אמנם בפ"ד מהל' עכו"ם ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל, ושריפתה מ"ע שנאמר ושרפת באש את (כל) העיר ואת כל שללה עכ"ל, הרי שלא כלל שם בתוך המצוה אלא שריפת העיר לחוד ולא הריגת אנשי', וכן כתב החינוך במצוה תס"ד עיי"ש.

ואפשר לומר שזה תלוי בדברינו הנ"ל, די"ל שרק הדברים שהם מהקיומים שנאמרו על העיר הרי הם בכלל מצות עיה"נ, וא"כ אם נאמר שהריגת העובדים היא חלק מהפס"ד שפוסקים על העיר, והריגתם היא חלק מהקיומים של העיר, א"כ הרי היא שפיר נכללת בהן מצות

עשה שנאמרה על העיר, דכמו ששריפתה היא בכלל מצוה זו ה"ה נמי שהריגת העובדים היא בכלל המצוה, דהא גם היא נחשבת חלק מדיני העיר ומן הדברים שנפסקים על העיר, אבל אם נאמר שאין הריגתם חלק מהפס"ד על העיר, אלא שמיתת כל אחד היא קיום בפני עצמו, רק שמה שהוא בסייף הרי זה בתנאי שעבדו יתור בני העיר, א"כ לפ"ז שפיר יש לחלק ולומר שכיון שאינם מהדברים שנפסקים על עצם העיר, אינם בכלל מצות עיה"נ.

וע"ע בדף ב' ע"א שם דתנן שאין עושין עיה"נ בספר, ובדף ט"ז ע"ב שם אמרינן מ"ט מקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר. ולהלן שם הביאו ברייתא דתניא שהטעם הוא משום שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ ישראל, ופרכינן ותיפוק לי' דמקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר, ומתריצין ר"ש היא דדריש טעמא דקרא. ועיין בפיה"מ להרמב"ם על בבא זו שכתב וז"ל, ואין פירוש אין עושין שלא יהרגו יושבי, אבל פירושו שלא יעשו בו כל מצות עיה"נ והוא מה שנאמר והיתה תל עולם וכו' עכ"ל, וכן פירש הר"ב במשניות. ולכאורה נראה שדבריהם תלויים במחלוקת ר"ש ורבנן הנ"ל, והיינו משום שלפי ר"ש שפיר שייך לומר שהורגים את יושבי בסייף דהא י"ל שמשום הריגת יושבי לחוד ליכא למיחש לשמא יבואו נכרים כיון שלא תהי' תל עולם אלא יבואו אחרים תחתיהם, אבל לפי רבנן שלומדים מהפסוק של מקרבך לחוד ולא יהבי טעמא דקרא, א"כ גם כל שאר דיני הפרשה אינם נוהגין בה, דהא מהיכא תיתי לחלק, וא"כ הדין נותן שיהיו

העובדים בסקילה כיחידים ולא בסייף. מיהו עי' בכ"מ בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ד (בנוגע לשיטת הרמב"ם בספר היד) שכתב שאין נפ"מ לדינא בין ר"ש לרבנן.

מיהו לפי הצד שכתבנו לעיל שהריגת אנשי עיר הנדחת בסייף ולא בסקילה אינה חלק ממצות עיר הנדחת, ולא מהקיומים של העיר, א"כ י"ל שגם לפי רבנן לא על זה קאי המיעוט, ומש"ה גם הם יסברו שמיתתו בסייף.

ברם גם לפ"ז יש נפ"מ בין ר"ש ורבנן ודלא כהכ"מ, והיינו שלפי רבנן קאי המיעוט גם על שריפת השלל ועל שריפת העיר, ואילו לפי ר"ש המיעוט קאי רק על תל עולם.

## ואת בהמתה לפי חרב (י"ג, ט"ז).

**בענין אם שחיטת בהמת עיר הנדחת מיקרי הריגה לפי חרב, וכן בענין אם שחיטת שור הנסקל מיקרי סקילה.**

עי' בסנהדרין דף קי"ב ע"א דאמרינן בעי רב חסדא בהמת עיה"נ מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבילה, לפי חרב אמר רחמנא ל"ש שחטה משחט ול"ש קטלא מקטל, או דלמא כיון דשחטה מהניא לה שחיטה. ופירש"י וז"ל, ל"ש שחטה משחט לא שנא קטלא מקטיל, דבין בשחיטה ובין בהריגה קרינא בי' לפי חרב, דאפילו שחטה מיתה בעלמא היא ולא מהני מידי, או דילמא לפי חרב היינו שלא כדרך שחיטה, אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבילה, דנהי דלאכילה

איתסרה ואיסורי הנאה הוא אבל תיהני לטהרה מידי נבילה עכ"ל.

והנה עיין בחולין דף ק"מ ע"א דאמרין דאיצטריך קרא למיפסל ציפורי עיה"נ לצפור שחוטה של טהרת מצורע. ולכאורה לפי הצד שלא מהניא בה שחיטה לטהרה מידי נבילה צ"ע למה צריכים קרא (שו"ר) במנ"ח במצוה תס"ד קרוב לסופו שעמד על זה). ועיין בתוס' שם בד"ה למעוטי וכו' שנסתפקו בבהמת עיה"נ שעבר והקדישה והקריבה האם הקרבן כשר, וספקם הוא משום דכיון דלשריפה קאי א"כ כתותי מיכתת שיעורא ותיפסל להקרבה וכמש"כ המהרש"א שם, ולכאורה גם על זה צ"ע, דהא לפי הך צד שלא מהניא בה שחיטה כלל א"כ פשיטא דמיפסל, דהא לא מהניא בה שחיטה, והרי בסנהדרין שם סליק באיבעיא דלא איפשטא. שוב מצאתי בערל"נ בסנהדרין שם שהקשה כן על תוס' בחולין שם, וכתב שספקם שם הוא באם חל עלי' הפטור של שלל שמים גם לאחר גמ"ד מאחר שהקדישה.

ונראה שיש ליישב את הקושיות הנ"ל באופן אחר, והיינו שי"ל שלפי הצד שלא מהני שחיטה לטהרה מידי נבילה אין הכוונה שא"א לעולם לעשות בה היתר שחיטה, ושהחיוב להורגה מועיל להפקיע ממנה את ההיתר של שחיטה, אלא י"ל דאיירי רק היכא שהרגו את הבהמה לפי חרב ברחובה של עיר משום הדין של עיה"נ, דהא גם בהריגת בהמות יתכן שצריכים רחובה של עיר כמו שנבאר להלן על הפסוק ואת כל שללה תקבץ, ובוה

קאמר שאע"פ שהרגו אותה בדרך שחיטה אין זה עולה להיתר שחיטה, והיינו משום שאין זה מיקרי מעשה שחיטה אלא מעשה הריגה לפי חרב, אבל הא ודאי שבאופן שאין בשחיטת הבהמה קיום דין של עיה"נ, בודאי שייך היתר שחיטה, ולא נאמר כלל שלא שייכת בבהמת עיה"נ היתר שחיטה מצד חסרון בהבהמה, אלא מה שנאמר הוא שהריגה לפי חרב אינה עולה לשחיטה, ומש"ה היכא ששחט באופן שאין בשחיטה זו קיום של הריגה לפי חרב, בודאי חל היתר שחיטה. ולפ"ז שפיר מהניא שחיטת קרבן בעזרה, כיון דבעינן רחובה של עיר גם להריגת בהמות (כהנ"ל), ורחובה של עיר לכאורה מעכבת בקיום המצוה (עיין היטב בסנהדרין דף מ"ה ע"ב), ומש"ה שפיר חל היתר שחיטה כששחט בעזרה כיון שאין המעשה הזה נקרא קיום של הריגת בהמת עיה"נ לפי חרב. וכן מתורצת הקושיא מצפור מצורע משום שגם שם לא איירי בשחיטה ברחובה של עיר (והנה המהרש"א שם ביאר שהצד השני של תוס' הוא דכיון שהבהמה טעונה שריפה א"כ כתותי מכתת שיעורא. מיהו לפי הנ"ל אין צריכים לבאר כביאורו של המהרש"א, והא להלן נבאר שיתכן שבכלל אין שורפין את הבהמות אחרי הריגתן, אלא יש לבאר או כהצד שבאמת נאמר דין בגוף הבהמה דלא מהניא בה שחיטה, א"נ שבשביל "לפי חרב" לא בעינן רחובה של עיר, א"נ שרחובה של עיר אינה מעכבת. מיהו אכתי ישאר קשה על הצד הזה למה בעינן קרא לצפור שחוטה של מצורע).

שו"ר בשו"ת עונג יו"ט בסי' ס"ח שנקט

כמו שכתבתי שאין הכוונה שהיא מופקעת מהיתר שחיטה משום שיש חיוב להורגה, אלא הכוונה היא שחל על עצם השחיטה שם של הריגה לפי חרב, דעיי"ש שהקשה דהא מצינו ששחיטת שור הנסקל מוציאה מידי נבילה כדמוכח בב"ק דף ע"א וחולין דף פ"א, וא"כ מאי שנא שחיטת בהמת עיה"נ<sup>(\*)</sup>, ותי' דשאני בשור הנסקל דהתם השחיטה לא חשיבא כמעשה סקילה ומש"ה הרי היא מטהרת מידי נבילה משא"כ בעיה"נ השחיטה חשיבא כקיום דין של לפי חרב ומש"ה אין עלי' תורת שחיטה וכהנ"ל, אלא שאע"פ שנחית העיו"ט להיסוד הנ"ל אבל בכל זאת כתב שם דרכים אחרים איך ליישב את דברי תוס' בחולין שם וכן ההיא דציפורי מצורע ולא את הדרך שכתבתי.

מיהו יש מקום לומר שלעולם שחיטה מיקרי שפיר בגדר סקילה (כי הרי היא מכת ברזל והרי גם ברזל הוא אבן), רק שבכל זאת לפי שני הצדדים המוזכרים בסנהדרין שם לענין לפי חרב, שחיטה שפיר מוציאה מידי נבילה, והיינו משום שיסוד הקיום של לפי חרב הוא לאבדו מן העולם, שהרי גם לאחר ההריגה שורפים את הבהמות ברחובה של עיר, ולכן בנוגע להדין של לפי חרב יש צד לומר שמעשה זה אינו מוציא מידי נבילה, כי עצם הוצאתה מידי נבילה סותרת את יסוד הדין של לפי חרב שהוא שלא תבוא מהבהמה שום תועלת, ומש"ה יש סברא לומר שנכלל בהדין של לפי חרב ששחיטה אינה מוציאה מידי

נבילה, אבל סקילת השור אינה לשם איבוד מן העולם, שהרי אין שורפין אותו כמו שעושים בבהמת עיר הנדחת, אלא הרי זה דין של מיתת ב"ד על השור, ומה שהשור אסור בהנאה הרי זה דין נוסף, וא"כ אם נאמר שהסקילה מוציאה מידי נבילה אין זה סותר את הקיום של סקילה, ומש"ה התם אין סיבה לומר שנכלל בדין סקילה שאין מעשה זה מוציא מידי נבילה.

והקשוני על דרכי הנ"ל ששחיטה חשיבא שפיר בגדר סקילה, דלכאורה א"א לומר כן כי הרי זה מיתת סייף ולא מיתת סקילה. מיהו בסנהדרין בדף נ"ב ע"ב מבואר שמיתת סייף היא ע"י התזת הראש לגמרי, וא"כ שפיר יש מקום לומר ששחיטה אינה בגדר מיתת סייף אלא הרי היא בגדר מכת ברזל.

ובענין אם שחיטת שור הנסקל נחשבת בגדר סקילה עי' בקידושין דף נ"ו ע"ב, וכן בב"ק דף מ"א ע"א - ע"ב, דת"ר ממשמע שנאמר סקל יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל לא יאכל את בשרו, מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין, ת"ל ובעל השור נקי. ופרכינן דאימא דהיכא ששחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה, והאי לא יאכל את בשרו אתי להיכא דסקלי' מסקל ולענין לאוסרו בהנאה עיי"ש, הרי שנקטו ששחיטה לא מיקרי סקילה, מיהו יש לומר שזהו רק לפי דעת המקשן אבל לפי מאי דדחינן שם בהמשך

תמוהים מהגמ' בב"ק והגמ' בחולין שציינתי אליהם בפנים וכמו שתמה עליו האחיעזר בח"ג סי' נ"א.

(\* ודברי המאירי בסנהדרין שכתב שספיקת רב חסדא תתקיים גם בשור הנסקל ששחטו נראים



הסוגיא שהוא אסור באכילה גם לאחר שחיטה, א"כ יש לפרש בכמה דרכים, דמצד אחד י"ל שקמ"ל התרצן שגם שחיטה חשיבא סקילה, וכן יש לפרש משום שגם שאר מיתות אוסרות כמו סקילה, וכן י"ל משום ששור הנסקל אסור גם מחיים, ואע"פ שלענין אכילה אין אנו צריכים לאסור מחיים מאחר שגם בלא"ה הרי הוא אסור אבל מ"מ לפי האמת יש כאן גם האיסור של שור הנסקל (מיהו צריכים לדון מצד אין איסור חל על איסור), וכן האיסור הנאה שפיר נוהג גם מחיים (ודלא כר"ת שסובר בב"ק דף כ"ד ע"א בתד"ה ולא ישמרנו, וכן בזבחים דף ע"א ע"א בתד"ה אפילו וכו', ששור הנסקל מותר מחיים).

והנה שוב מקשינן דאימא שרק היכא ששחט בצור אסור, פי' דנהי שמוכח ששור הנסקל אסור באכילה גם לאחר שחיטה, אבל מ"מ אכתי נימא שהיינו רק כשבדק צור ושחט משום שמכיון שאין שוחטין כן לכתחילה א"כ משום כך איכא למימר דהוי כעין סקילה ומיקרי שנסקל, ומש"ה אסור, אבל אכתי אימא שאחרי שחיטה בסכין, וכ"ש מחיים, הרי הוא מותר באכילה ובהנאה. ומהמקשן הזה מוכח שכוונת התרצן היתה לומר שגם שחיטה מיקרי סקילה, ולכן שפיר מקשה שאולי רק שחיטה בצור מיקרי סקילה. מיהו שוב דחינן דהא מותר לשחוט בצור גם לכתחילה ומש"ה אין סברא לומר שיחשב סקילה יותר משוחט בסכין. וגם בזה יש להבין את תי' הגמ' בג' אופנים וכהנ"ל, דמצד אחד י"ל שגם שחיטה מיקרי סקילה

אע"פ ששוחטים כן לכתחילה, וכן י"ל שגם כל מיתה אוסרת, וכן י"ל ששור הנסקל אסור גם מחיים.

## ואת כל שללה תקבץ וגו' (י"ג, י"ז).

בענין אם גם בהבהמות של עיה"נ נוהגים דיני שלל כגון שריפה.

יש לעיין באם גם הבהמות הן בכלל שללה והרי הן חייבות שריפה לאחר הריגה כמו שאר השלל. ועיין בחולין דף ק"מ ע"א בתד"ה למעוטי שכתבו בסוף דבריהם שבהמות עיה"נ קיימי לשריפה, הרי שהם סוברים שגם הבהמות הן בכלל שללה, ומש"ה הרי הן נשרפות, ואף שבגליון שם איתא שצ"ל שקיימי להריגה, אבל מ"מ מדברי המהרש"א שם מוכח שגירסתו היתה שלשריפה קיימי. וגם מרש"י שם בד"ה אלא בשחטה מבואר דס"ל שלשריפה קיימי עיי"ש ברש"ש.

ולפי מה שצדדנו שהן נחשבות בגדר שלל א"כ שוב יתכן לומר שגם עצם ההריגה היא בתורת חלק מהקיומים של שלל העיר, ושגם קיום זה צריך רחובה של עיר כמו שריפה, וכן נקטתי בדברי לעיל על הפסוק ואת בהמתה לפי חרב.

ומדברי הרמב"ם בהל' עכו"ם אין הכרע בענין אם צריכים להרוג את הבהמות ברחובה של עיר, וכן אם הן טעונות שריפה.

והנה בענין שריפת שלל אמרינן בסנהדרין דף קי"ב ע"א שאין שורפין שיער נשים צדקניות שבתוך העיר משום שצריכים שלא תהא מחוסרת מעשה קודם

השריפה, משום ד"תקבץ ושרפת כתיב, מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה". ולפ"ז לכאורה לא שייך דין שריפה בהבהמות שהרי הן מחוסרות הריגה.

מיהו זה אינו, די"ל שמכיון שההריגה היא ממצות עיה"נ לא מיקרי משום כך מחוסרת מעשה, די"ל שמחוסר מעשה פירושו שמחוסר מעשה שאינו מקיומי עיה"נ וכגון תלישת שיער אבל לא כגון הריגת בהמות שהיא מקיומי העיר, ומכ"ש דניחא לפמ"ש"כ בסמוך שההריגה היא גם ההתחלה של קיומי בתורת שלל.

ועוד דאפילו אם החיוב של הריגה לא הי' חלק ממצות עיר הנידחת, אלא מטעם אחר, אבל מ"מ לא הוכשרה הבהמה לשריפה עד לאחר ההריגה, אבל בשיער הרי זה רק מצד המציאות, כי אי אפשר לשרוף את האשה, וא"כ י"ל שלא שייך להחשב מחוסר מעשה אלא היכא שכבר הוכשרה לשריפה ועודנה מחוסרת מעשה.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ו שלא הזכיר בהריגת האנשים והנשים והטף שצריכים רחובה של עיר, ומשמע שרק בשלל נאמר כן (ואין לומר שלא הזכיר דבר זה משום שצריכים במיתת ב"ד חוץ לג' מחנות [בסנהדרין דף מ"ב ע"ב], דהא הרמב"ם לא הביא כלל בהל' סנהדרין שצריכים חוץ מג' מחנות, ועיין בזה בספרי על סנהדרין באות רע"ג, ועוד דמשמע שאירי כאן אפילו בעיר שאינה מוקפת חומה, דאין לה דין מחנה ישראל, וא"כ בעיר כזו אולי אכתי שייך להצריך רחובה של עיר אפילו אם במוקפת חומה

בעינן חוצה לה. מיהו אכתי יש לפלפל מצד "רחוק מב"ד" ואכמ"ל).

והנה עיין בירושלמי ה"ו דאיבעיא לן אם היו בה ביברים של חי' ושל עופות ושל דגים מהו. וביאר המראה הפנים שאיבעיא לן אם פטרינן להו משום שהם מחוסרים צידה. והנה בע"כ צ"ל ששאלת הירושלמי היא לענין אם הם נהרגים, אבל אין לומר שהרי הם בודאי נהרגים רק שלענין שריפה מיבעיא לי', דהיינו האם מה שהם מחוסרים צידה מפקיע מהם דין שריפה, דזה אינו וכמו שביארנו כבר דקודם ההריגה לא הוכשרו בכלל לשריפה, וא"כ בע"כ צ"ל שלענין הריגה מיבעיא לי', דהיינו האם מקיימים בהם דין הריגה או לא מאחר שהם מחוסרים צידה. ברם לפ"ז צ"ע דהא הך פטור של מחוסר מעשה לא מצינו אלא בשריפת שלל לחוד, ומהיכא תיתי לומר שהוא נאמר גם בנוגע להריגת נפש חי'. אמנם לפי הנ"ל שגם בהריגת נפש חי' נוהגים דיני שלל (כגון רחובה של עיר וכהנ"ל) ניחא, דלפ"ז י"ל שה"ה שצריכים בהריגת נפש חי' שלא תהא מחוסרת מעשה כי כוונת הדרשה של תקבץ ושרפת אינה דוקא לשריפה אלא ה"ה לכל הקיומים בתורת שלל.

**לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך וגו' (ט"ו, ז').**  
בענין גדר הלאו, ובענין גדר עוסק במצוה פטור מן המצוה.

עי' בתוס' בב"ב דף ח' ע"ב בד"ה אכפי' וכו' שהביאו שמלבד ממה שיש בצדקה מצות עשה, יש גם לאו דכתיב לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך וגו'.

והקשה הקובץ שיעורים שם (וכן הקשה הבית יעקב בכתובות דף מ"ט) דא"כ למה אמרינן שהעוסק במצוה מיפטר מלתת פרוטה לעני, דנהי שעוסק במצוה פטור מן המצוה אבל היכן מצינו שהוא פטור מלאו. ולכאורה יש לתרץ שהלאו קיימא רק על היכא שאינו נותן משום אימוץ ורעת הלב אבל היכא שהוא נמנע מלתת משום שהוא עוסק במצוה אין זה נקרא הציור של הלאו. מיהו אכתי צ"ע מה נאמר היכא שידעינן שיש לו גם רעת הלב הכי נאמר שבכה"ג באמת אינו נפטר.

ועוד, דהנה את התירוץ הנ"ל י"ל רק לפי הרמב"ם שמנה את לא תאמץ ולא תקפוץ ללא תעשה אחד בתוך תרי"ג, דלפ"ז שפיר יש לומר שהגדר של לא תקפוץ הוא כהנ"ל, אבל עי' בספר חרדים בפ"א ממצות ל"ת אות כ"ז שכתב וז"ל, לעקור מנפשותינו מדת האכזריות, לפיכך אע"פ שצוה לא תקפוץ את ירך מליתן צדקה, לפי שהי' אפשר שיתן ולבו אכזר על העני, לפיכך חזר וצוה לא תאמץ את לבבך אלא תתן ברחמנות, ר"י, סמ"ק, סמ"ג, רמב"ן, תשב"ץ, ממנין תרי"ג מצות עכ"ל, ולקמן שם בפ"ה אות ע"ט מנה החרדים את לא תקפוץ, הרי שלפי שיטה זו לא תקפוץ הוא לאו על עצם העובדא שאינו נותן, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך עוסק במצוה פוטר מלאו זה.

ועכ"פ הקו"ש תי' שם בתירוץ הראשון שהלאו של צדקה בא מכח החיוב מצוה, כלומר שהתורה קבעה לאו על זה שאינו מקיים את המצוה (ולא נקבע הלאו על עצם העובדא שאינו עושה את המעשה), ומש"ה מאחר שהוא נפטר מן המצוה, שוב

ממילא אין כאן שום לאו, אלא שהוסיף הקו"ש שי"ל כן רק אם נאמר שבשעה שהוא עוסק בהמצוה הרי הוא פטור מן המצוה השני' ושאפילו אם יקיים את המצוה השני', לא יצא ידי חובתו בזה, אלא הרי הוא צריך אח"כ לחזור ולקיימה, אבל אם נאמר שהעוסק במצוה אינו פטור מהמצוה השני', אלא הרי הוא בגדר אנוס מלקיים את המצוה השני', אבל אם עמד וקיימה הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו, א"כ יוצא ששפיר רמיא עלי' מצות צדקה וא"כ אכתי שפיר איכא ל"ת.

והנה הצד הזה שכתב הקו"ש שהיכא שהפסיק ועשה את המצוה השני' אינו יוצא ידי חובת המצוה השני' צריך בירור, דהא שיטת תוס' בסוכה דף כ"ה ע"א בד"ה שלוחי וכו' היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה רק בשעה שהוא עוסק בעשיית המצוה הראשונה אבל לא בשעה שהוא מפסיק וכגון ההולכים לדבר מצוה בשעת חנייתן (ודלא כרש"י שם בד"ה פטורין מן הסוכה שפטורין גם בשעת חנייתן), וא"כ לפ"ז אין דבריו של הקו"ש מובנים, דהא מכיון שהפסיק כדי לעשות את השני' הרי באותו רגע הרי הוא מתחייב בהמצוה השני' ואיך שייך לומר שאם יקיימנה אינו יוצא ידי חובתו. ואולי ס"ל להקו"ש שגם תוס' מודים שאם הפסיק מלעשות את המצוה הראשונה היכא שלא הי' מוכרח להפסיק הרי הוא חייב לחזור אלי' ולא לעשות את השני' והרי הוא עודנו פטור מן השני', ומש"ה שפיר שייך לומר שאינו יוצא ידי חובתו אם הוא עושה את השני', אלא שצ"ע דדבר זה מנ"ל. ועכ"פ לפי שיטת רש"י והר"ן שעוסק במצוה פטור

ממצות אחרות אפילו בשעת חנייתן א"כ שפיר משכחת להו לשני הצדדים הנ"ל דהיינו באופן שקיים את המצוה השני בשעת חנייתו, האם יצא ידי חובתו או לא, אלא שלפי רש"י והר"ן לא אתי שפיר כל כך הצד שכתב הקו"ש דהוי כמו אנוס (שהרי בשעת חנייתו אינו אנוס).

(ובנוגע לדברי הקו"ש הנ"ל עי' במשנה ברורה בסי' תע"ה בשער הציון אות ל"ט שכתב שאם קיים את המצוה השני בשעה שהי' עוסק במצוה הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו [אלא שחקר אם הוא יכול לברך] אע"פ שמשמע מלשונו שהוא סובר דהוי בגדר פטור, ולא רק בגדר אנוס. ובט"ז ונקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א מבואר שהט"ז סובר דהוי כמו אנוס, ואילו הש"ך סובר דהוי בגדר פטור ושכן סובר הדרישה, דעיי"ש שהביא הט"ז את דברי הדרישה דכיון שהעוסק בצרכי ציבור פטור מתפילה בגלל שהוא בגדר עוסק במצוה א"כ בהתפילה הבאה אינו חייב להתפלל שתים משום תשלומין כי הי' פטור ודינו הוא כמו מי שהפסיד תפילה בגלל אנינות, דבהתפילה הבאה אינו מתפלל שתים. והשיג הט"ז עליו דלא מיקרי שהי' פטור אלא אנוס, והרי הוא כמו מי שלא התפלל בגלל ששכח או משום שהי' עוסק עם השלטונות כדי להמנע מהפסד ממונו, אשר במקרים אלו הרי הוא שפיר מתפלל שתים. ואילו הש"ך בנקודות הכסף תמך בדברי הדרישה משום שבעוסק במצוה הרי הוא באמת פטור ואינו רק בגדר אנוס. מיהו אולי כוונת הש"ך במש"כ שהוא פטור אינה להצד שהזכיר הקו"ש, אלא לעולם הרי הוא בגדר אנוס, רק שצורת האנוס היא

שהתורה אומרת לו לא לקיים את המצוה השני, כמו באונן שהתורה אומרת לו לא לקיים את המצוה, ואינו כמו מי ששכח או כמו מי שעסוק אצל השלטונות אשר במקרים אלו הרי הוא אנוס מחמת עצמו ולא בגרמת התורה. ואם נאמר שגם כוונת המ"ב היא רק שהוא אנוס בגרמת התורה אתי שפיר למה כתב שאם עשה את השני הרי הוא שפיר יוצא ידי חובתו.)

ושוב כתב הקו"ש לתרץ בדרך אחרת והיינו שאולי באמת עוסק במצוה פטור אפילו מלאווין היכא שעבירת הלאו היא בדרך שוא"ת, וציין לדברי הט"ז בחו"מ סי' רס"ו סעיף ה', ועיי"ש בט"ז שכתב באמת כדבריו הנ"ל של הקו"ש, והיינו שעוסק במצוה פטור גם מלאווין של שוא"ת, וכתב שמש"ה היכא שהוא עוסק כבר בכבוד אביו הרי הוא פטור מלהשיב את האבידה אע"פ שיש שם גם הלאו של לא תוכל להתעלם, והוכיח כן הט"ז מהא דעוסק במצוה פטור מצדקה אע"פ שיש שם גם הלאו של לא תאמץ.

והנה הריטב"א בסוכה דף כ"ה ע"א (חידושי הרשב"א לסוכה הרי הם באמת מהריטב"א), הקשה למה צריכים דרשה למימר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, הלא פשיטא שפטור משום דמאי אולמי' האי מהאי, ולמה הוי ס"ד שיצטרך להפסיק כדי לקיים מצוה אחרת. ותירץ הריטב"א שצריכים את הדרשה כדי לאסור עליו להפסיק. מיהו לפי הנ"ל ה"ה שיש לתרץ שצריכים את הדרשה כדי לפוטרו אפילו כשיש גם לא תעשה של שוא"ת. מיהו לא משמע מהסוגיא שצריכים את הדרשה רק בכדי לפוטרו מלאו, אלא מפשטות הסוגיא

משמע שצריכים את הדרשה גם להעשה (גם יש לעיין דלכאורה י"ל שצריכים את הפסוק לפטור גם בשעת חנייתן לפי רש"י, א"נ כדי לומר שזה בגדר פטור ולא רק אונס).

### פתח תפתח את ירך לו (ט"ו), ח' [א].

**שצדקה היא ביסודה חיוב מצוה כלפי שמיא ולא חיוב ממון להעני.**  
א. עי' בקובץ ביאורים על מכות דף ב' ע"ב באות ד' שהביא את דברי הרשב"א שבספק צדקה, דהיינו ספק אם הוא חייב לתת צדקה או לא, אזלינן לחומרא כדין ספק איסור ולא אזלינן לקולא כדין ספק ממון, והיינו משום שהחיוב לתת צדקה הוא חיוב כלפי שמיא ולא חיוב ממון להעני, וכתב הקו"ב שלפ"ז לכאורה יספיק בעד אחד בנוגע לאם הוא חייב צדקה או לא כמו באיסורין, ולא נצטרך ב' עדים. ועוד הביא את דברי המ"מ בפ"י מהל' נזקי ממון ה"ה שלפי הרמב"ם ספק כופר הוא לחומרא כיון דהוי כפרה ולא ממנא, וכתב הקו"ב שגם שם יספיק ע"א. ותמה הקו"ב דא"כ למה תניא במכות שם שעדי כופר שהוזמו אינם משלמים כופר למ"ד כופרא כפרה משום שהזוממין אינם בני כפרה, הלא פשיטא שאינם משלמים כי בעדות איסור ליכא דין של הזמה כיון שמספיק בע"א, ויש אומרים אפילו כשצריכים שני עדים.

מיהו יש לדון בכל עיקר הנחת הקו"ב שכיון שיש דין של איסור לענין להחמיר הה"נ לענין דסגי בעד אחד, הלא יש לחלק ולומר שלענין אם אזלינן לחומרא או

לקולא דנין על יסוד הספק ומש"ה יש לצדקה וכופר דין של איסורין ומחמירים בספק, אבל מ"מ מכיון שהדבר נוגע להוצאת ממון אולי הרי זה מספיק כדי לגרום דבעינן ב' עדים כמו בממון ולא סגי בע"א.

ב. עי' בכתובות דף ט"ו ע"ב דמבואר שאם מצאו תינוק, אם רוב אנשי המקום הם ישראל נותנים להתינוק דין של ישראל, ואמרינן למאי הלכתא אמר רב פפא להחזיר לו אבידה. ופירש"י וז"ל, רבותא היא דמוציאין מיד ישראל הזוכה בה, ועוד דאמור רבנן המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה שהשוה מצרים לחשיבתן של ישראל ונאמר לא יאבה ה' סלוח לו עכ"ל. פי' דבגלל הטעמים הנ"ל הוי יותר רבותא לומר שברוב ישראל מחזירין לו אבידה מלומר שברוב ישראל חייבים להחיותו כלומר לפרנסו עיי"ש.

מיהו צ"ע דהא גם כדי להחיותו מוציאין ממון, וא"כ גם בזה יש הרבותא של הוצאת ממון.

מיהו י"ל שהכוונה ב"להחיותו" היא שב"ד הם אלו שצריכים להחיותו וכמו שפירש"י לעיל שם, וא"כ י"ל שזה לא מיקרי שמוציאין ממוחזק, כי מוציאין בכה"ג מקופה של צדקה, ואע"פ שהגבאי צדקה מחזיק בהממון בשביל העניים, והרי הוא השומר שלהם, וא"כ חשיבי העניים מוחזקים, אבל הרי גם התינוק הזה אם הוא ישראל הרי הוא בגדר מוחזק, כי אז הרי זה נקרא שהגבאי מחזיק את הכסף גם בשבילו, וא"כ יוצא

שיש כאן ספק מי נקרא המוחזק האמתי, ובכה"ג כבר כתב הקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט שלא שייך לומר שהממע"ה, אבל הך מוצא אבידה הרי הוא רוצה להחזיק את האבידה לעצמו בטענה שהתינוק הוא גוי, ואינו מתכוין לשומרה בשביל התינוק, ולכן אפילו אם התינוק הוא ישראל אין התינוק בגדר מוחזק כי הישראל אינו מחזיקה בשבילו.

גם יש ליישב על פי מה שכתבנו לעיל בסמוך כאן שהחיוב לפרנסו הוי ביסודו חיוב מצוה כלפי שמיא, דהיינו מצות צדקה, ואין הכוונה שהתורה חייבה אותו חיוב ממון כלפי העני, אלא התורה חייבה אותו במעשה מצוה כלפי שמיא לפרנס את העני, ומש"ה כשאנו מסופקים בציור מסוים אם חייבים לפרנס את העני או לא הרי אנו צריכים להכריע על פי גדרי חיוב מצות, וממילא בהציור של הגמ' שם הדין נותן שנלך בתר רוב, ואע"פ שכתוצאה מזה נצטרך להוציא ממון ואין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון, אבל אין זה נקרא שמוציאין ממון ממוחזק על פי רוב כי כבר הכרענו על פי גדרי מצות שחייבים להחמיר אשר מעתה יש חיוב גמור על המוחזק לתת את הכסף, אבל כל זה הוא רק בנוגע להחיוב להחיותו, אבל בנוגע להחיוב של השבת אבידה י"ל שהוא באמת חיוב ממון שחייבה אותו התורה לחבירו, וממילא התם צריכים להכריע ספקות על פי הכללים של ספקות בעניני ממון, ומש"ה התם הוי אמינא שלא נוציא מן המוצא כיון שאין מוציאין ממון על פי רוב.

ובזה קמ"ל דשפיר מוציאין כי י"ל שגם השבת אבידה הרי היא ביסודה דין של מעשה מצוה כלפי שמיא וממילא אזלינן בתר רוב (אבל בנוגע להחיותו ה"י פשוט לנו כך).

ועי' ברא"ש באלו מציאות סוף סי' א' שכתב באמת שבספק השבת אבידה (כגון חצי קב בב' אמות) אזלינן לחומרא. ועי' עוד בזה בדברינו שם באות ח' סק"ב.

ג. ולפי היסוד הנ"ל מובן למה אמרינן בב"ק דף נ"ו ע"ב שהעוסק במצוה פטור מלתת צדקה, והיינו משום שאע"פ שעוסק במצוה פוטרת אותו רק ממצות כלפי שמיא אבל לא מחיובים שהוא חייב להזולת, אשר משום כך מפסיקין באמצע קריאת שמע מפני הכבוד בכרכות דף י"ג ע"א, אבל חיוב צדקה אינו ביסודו חיוב להזולת אלא מצוה כלפי שמיא וכהנ"ל.

### **פתח תפתח את ירך לו (ט"ו), (ח') [כ].**

**בענין אם עדיף לתת את הכל לעני אחד או לפזר את הממון בין כמה עניים.**

הנה בפרק ג' דאבות משנה ט"ו הובאו דברי רבי עקיבא שהכל לפי רוב המעשה. וכתב הרמב"ם בפירושו המשניות שם וז"ל, שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גדול המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק, והמשל בו,

כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד, ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות, מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו וכו', וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה עכ"ל.

ושוב כתב בהמשך דבריו שכלל זה אמור לא רק לענין קניית מעלות הנפש אלא גם לענין קבלת שכר, והיינו ששכרו של הנותן לעשרה עניים מרובה הוא מהנותן את אותו הסכום לעני אחד. ויש לומר שהתוספת שכר היא עבור זה גופא שקנה קנין יותר חזק.

והנה שמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל שכשאדם גוזל חפץ ששוה מאה פרוטות הרי הוא עובר מאה פעמים על הלאו של לא תגזול, רק שכשאנו דנין על כמה מעשים של גזילה עשה הרי זה נקרא שעשה רק מעשה אחד. ולפי זה יוצא לכאורה שגם מי שנותן מאה פרוטות לצדקה, אפילו על ידי מעשה נתינה אחד, הרי הוא מקיים מאה מצות. מיהו נר' שאע"פ שגם כשהוא נותן בבת אחת לעני אחד הרי הוא מקיים מאה מצות, אבל מכל מקום אכתי י"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל ששכרו של הנותן מאה פעמים הרי הוא יותר גדול.

ברם באמת הרמב"ם לא תלה בפירוש

את שני הדברים יחד כמו שנקטנו עד עכשיו, אלא יתכן באמת שמטעם אחר שכרו יותר גדול, דהיינו כי על ידי ריבוי מעשים יש לו יותר מצות, ודלא כמו שיצא לנו לפי הגרי"ז.

גם י"ל שריבוי השכר הוא עבור הטירחה יתירה, דוגמת "לפום צערא אגרא" (סוף פ"ה דאבות), ולא משום שקנה קנין יותר חזק (מיהו באמת יש לחקור גם בנוגע להכלל הנ"ל של לפום צערא אגרא, האם התוספת שכר היא פיצוי עבור הצער, או האם היא משום שהעובדא שנצטער גורם שקנינו הוא קנין יותר חזק).

והנה מלשונו של הרמב"ם משמע קצת ששכרו ומעלתו של הנותן אלף זהובים בבת אחת הרי הוא פחות רק באופן שהי' שם עני אחר ולא נתן לו כלום, אבל אם לא הי' שם עני אחר, שוב שוה הוא שכרו ומעלתו למי שנתן אלף פעמים, דהא דקדק לומר שם שלעני אחר לא נתן כלום. ברם לפי טעמו שתלה את הדבר בריבוי פעמים לכאורה אין לחלק.

והנה מצאתי בספר חסידים בסי' ס"א שכתב וז"ל, דבר אחר, טוב לאדם לפרנס אחד אם אין לו אלא לפרנס נפש אחד, טוב משיתן לחמשה ולא יספיקו וכו' לפי שכל אחד חסר, אבל אם גם אחרים נותנים לכל אחד ואחד טוב לו לתת גם הוא לכל אחד ואחד, ועל זה נאמר פזר נתן לאביונים וכו' עכ"ל. ועייין עוד שם במפתחות לסי' תט"ו דאיתא בזה הלשון, עשיר שהקב"ה נתן לו עושר ונכסים וכבוד ואינו נותן צדקה לעניים ונותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום, זה עשיר גוזל את העניים

וצועקים עליו עכ"ל. ברם בפנים הספר שם לא נזכר ציור זה שהוא נותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום. ועל כל פנים חזינן שסובר הספר חסידים שבאופן שאם יפזר לא יספיק להם, טוב לתת לאחד מהם לחד.

עוד יש להעיר, דהנה הספר חסידים כתב שבהציור הזה שנתן לאחד הרבה ולשני לא נתן כלום הרי זה נחשב שהוא גוזל את העניים ואילו מהרמב"ם משמע שאין זה בגדר עוולה רק שלא קנה קנין חזק.

ובשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' רכ"ט כתב שאע"פ שטוב יותר לחלק צדקה להרבה בני אדם, אבל מכל מקום היכא שאביו הוא עני, יתן הכל לאביו. ולפי דברי הספר חסידים הנ"ל יש לומר דאיירי החת"ס באופן שגם בלאו הכי יש אחרים שנותנים, ויש מספיק לכולם, אשר לפי זה ה' הוא צריך לחלק בין כולם, וקמ"ל שמכל מקום יתן הוא הכל לאביו, אי נמי י"ל דאיירי באופן שהוא לבדו נותן, ואין בידו לבדו למלאות אפילו חסרונו של עני אחד, וקמ"ל שבכהאי גוונא יתן הכל לאביו ולא יחלק, אע"פ שאם לא ה' אביו ה' צריך לחלק, אבל בלא הני גווני, אלא היכא שהוא הנותן היחיד, ויש בידו לבדו למלאות חסרונו של עני אחד, הלא גם בלא שיהי' אביו הרי הוא חייב לתת את הכל לאחד במקום לחלק להרבה וכדברי הספר חסידים (וא"כ פשיטא שצריך הוא להעדיף את אביו).

ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ז סעיף ט' נפסק בזה הלשון, לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד עכ"ל, והמקור הוא מעירובין דף ס"ג ע"א דאיתא הנותן מתנותיו לכהן

אחד מביא רעב לעולם, וילפינן כן מדוד שנתן כל מתנותיו לכהן אחד ובא רעב לארץ. ולפי הספר חסידים איירי כל זה בציור שגם אם יפזר, יספיק לכולם ע"י אחרים.

והנה הענין הזה של "נתעוררה" נפשו כמה פעמים ושעל ידי זה נעשה אצלו קנין חזק שייך גם לגריעותא, וכדאיתא בקידושין דף כ' ע"א שכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר.

## לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' (ט"ז, ג')

בענין מה היא הכוונה בזה שכתוב שאוכלים מצה שבעה ימים על הקרבן פסח.

הנה יש לעיין דבשלמא מה שכתוב לא תאכל עליו חמץ (על הקרבן פסח), הרי זה מובן, כי הכוונה היא שבתוך זמן הקרבת ואכילת הפסח לא יאכל חמץ, אבל מה היא הכוונה בשבעת ימים תאכל עליו מצות, הלא בכל השבעת ימים אין קרבן פסח וא"כ מה היא הכוונה ב"עליו".

ברם מרש"י בפרשת בהעלותך (ט', ג') נראה שבאמת מה שאוכלים מצה שבעת ימים אחרי הקרבן פסח הרי זה קיום חיובי בעצם הקרבן, כי מגוף דיני הקרבן פסח הוא שיבואו אחריו ז' ימים שהם "ימי אכילת מצה", דהנה כתוב שם ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותו ופירש"י וז"ל, ככל חקתיו, אלו מצות שבגופו, שה תמים זכר בן שנה, וככל משפטיו, מצות שעל גופו ממקום אחר, כגון שבעת ימים למצה



ולביעור חמץ עכ"ל, הרי שכתב רש"י שם שמה שאוכלים מצות ז' ימים ולא חמץ הרי זה נקרא מצוה שעל גופו של הקרבן פסח ממקום אחר, וא"כ לפ"ז מובן היטב הלשון הנ"ל של שבעת ימים תאכל עליו מצות, והכוונה היא דהוי באמת קיום בהקרבן פסח. ואם יאכל בתוך הז' ימים חמץ הרי זה נקרא שלא נשלם ענינו של הקרבן פסח עד גמירא (אע"פ שבודאי אינו מעכב ואכילת חמץ אינה פוסלת את הקרבן לא בשעת מעשה ולא למפרע).

מיהו אכתי צ"ב כי לפי הנ"ל צריך לצאת שבזמן הבית היו חייבים לאכול מצות כל השבעת ימים כדי לקיים מצות קרבן פסח במילואו, ואילו דבר כזה לא שמענו.

ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל יש לבאר את המשנה בפסחים דף צ"ו ע"א דתנן מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים מקחו מבעשור וטעון הזאה באגודת אזוב ועל המשקוף ועל שתי המזוזות ונאכל בחפזון בלילה אחד, ופסח דורות נוהג כל ז', ובגמ' פרכינן אמאי קאי, אילימא אפסח (כלומר הקרבן פסח), פסח כל שבעה מי איכא, אלא אחמץ, והנה התנא הרי איירי אודות ההבדלים שבין קרבן פסח מצרים לבין קרבן פסח דורות, ולא איירי התנא אודות ההבדלים שבין חג הפסח במצרים וחג הפסח לדורות, שהרי כן מוכח ממה שאמר התנא פסח מצרים מקחו מבעשור וכו', כלומר מקחו של הקרבן פסח שהזכרנו כבר במה שאמרנו "מה בין פסח מצרים", דאם הכוונה בפסח מצרים היתה לחג הפסח א"כ הי' צ"ל "קרבן פסח מצרים" מקחו מבעשור, ומעתה לפ"ז

שהכוונה ב"מה בין פסח מצרים לפסח דורות" היא להקרבן פסח א"כ אין מובן מה שסיים התנא שפסח דורות נוהג כל ז', כלומר האיסור של חמץ נוהג כל ז' כמו שביאר הש"ס, דהא רק החג והאיסור של חמץ נוהגים ז' ימים אבל הקרבן הרי הוא נוהג רק יום אחד דהיינו ליל ט"ו כמו בפסח מצרים.

מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר כי לפי הנ"ל יוצא שהדינים של הקרבן פסח נמשכים באמת כל השבעת ימים.

ברם יש לדחות שכוונת המשנה ב"מה בין פסח מצרים" אינה רק על קרבן פסח לחוד וכן לא על חג הפסח לחוד, אלא הכוונה היא לכל עניני פסח יחד, ועל זה תנן שלדורות עניני פסח נוהגים כל ז' אבל במצרים נהגו רק יום אחד.

ברם בפסחים דף כ"ח ע"ב מבואר שרבי יהודה סובר ששבעת ימים תאכל עליו מצות בא לקבוע אכילת מצה לחובה בזמן הזה (כי בערב תאכלו מצות נפקא לי' לדרשה אחרת עיי"ש), ופירש"י שהמלה "עליו" באה להקיש מצה לפסח ולמימר שבלילה הראשונה אכילת מצה היא חובה כמו שפסח הוא חובה, דהמלה עליו כתובה כדי לרמוז על קרבן פסח כדי שנקיש מצה לפסח, ולפ"ז המלה "עליו" אין לה פירוש עצמי אלא הרי היא בגדר היקש שבא לומר שמה שכתוב שבעת ימים תאכל מצות, בנוגע להלילה הראשונה הכוונה היא לחובה, וזהו דלא כהדרך הנ"ל שכתבתי בכיאר המלה עליו.

מיהו רבי שמעון שם סובר שילפינן חובה בזה"ז מבערב תאכלו מצות, וא"כ

לפי ר"ש אכתי צריכים להסביר מה היא הכוונה בעליו, וי"ל כדרכנו הנ"ל. שו"ר ברמב"ן בבהעלותך שכתב על דברי רש"י שם וז"ל, וטעות סופר הוא, אלא מצוות שבגופו שה תמים זכר בן שנה, שעל גופו צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו, שחוצץ לגופו מצות ובעור חמץ, וכן בפסח שני נאמר חקתיו ומשפטיו, ומצה וחמץ עמו בבית, ואינו נוהג אלא יום אחד עכ"ל.

והנה בספרי על זבחים בפרק ג' אות קמ"ט כתבתי דלא כדברינו כאן, ואעתיק כאן את מה שכתבתי שם. דהנה בגמ' שם אמרינן אמר רב חסדא מרגלא בפומי' דרב דימי בר חנינא בשר פסח שלא נצלה ולחמי תודה שלא הורמו חייבין עליהן משום טומאה (פי' אם אכלן כשהוא עצמו טמא). אמר רבא תדע דתניא אשר לה' לרבות אימורי קדשים קלים לטומאה, אלמא אע"ג דלאו בני אכילה נינהו חייבין עליהן משום טומאה, הכא נמי אע"ג דלאו בני אכילה נינהו חייבין עליהן משום טומאה. וכתבתי שם:

"הנה מדברי רב דימי בר חנינא מוכח

שהדין של צלי אינו רק בגדר תנאי במצות אכילת פסח אלא הרי הוא גם דין במצות הקרבת הקרבן, ואם נאכל נא או מבושל ולא צלי חסר לא רק במצות אכילת פסח אלא חסר גם במצות הקרבת הקרבן, דאם הוי רק חסרון במצות אכילת פסח פשיטא שחייבים עליהם משום טומאה ואין צורך ללמוד מאימורין.

"עוד יש להוכיח כהנ"ל מהא שכן עזאי סובר שמותר פסח נאכל צלי, כי אם הוי רק דין במצות אכילת פסח הרי מותר פסח שקרב שלמים בשאר ימות השנה אין מצות אכילת פסח ואין סיבה למה צריכים לאוכלו צלי (ועי' בזה בחידושי הגרי"ז על דף ט')."

"ובזה מיושב קושיית תוס' בדף נ"ו ע"ב על הא דתנן שהפסח אינו נאכל אלא צלי, דהקשו תוס' למה לא תנן גם שאינו נאכל אלא על מצות ומרורים, ואילו לפי הנ"ל לק"מ כי אכילת פסח על מצות ומרורים הרי זה רק דין במצות אכילת פסח אבל אין זה מוסיף כלום במצות הקרבת הקרבן משא"כ אכילת צלי וכהנ"ל.

## שופטים

### שופטים ושטרים תתן לך (ט"ז, י"ט).

א. בענין איזה בתי דינין הם בכלל מצות מינוי שופטים.

עיינן בסנהדרין דף ט"ז ע"ב דתניא שצריכים למנות ב"ד לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבת. ועוד תניא שם שרבי יהודה אומר אחד ממונה על כולן שנא' (שופטים ושטרים) תתן לך, ופירש"י וז"ל, זו סנהדרי גדולה עכ"ל (מיהו תוס' שם פירשו דקאי על הנשיא, א"נ על המופלא של הב"ד). ומפירושו חזינן שגם מינוי ב"ד הגדול הרי זה בכלל המ"ע של שופטים ושטרים תתן לך אע"פ שאינו ב"ד של עיר או שבט מסוים (ואולי גם לפי תוס' הרי זה בכלל המצוה, אם לא שנדחק שהעמדת הב"ד היא רק הכשר מצוה, וכל גוף המצוה היא רק העמדת נשיא ומופלא בתוך הב"ד).

וכן מבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ במ"ע קע"ו שכלל שם גם את הסנהדרין הגדולה בכלל מצוה זו. ועיינן עוד בדבריו בפ"א מהל' סנהדרין דעל הא שהביא שם בה"א שמצות עשה של תורה למנות שופטים כתב בה"ג וז"ל, כמה בתי דינין קבועין יהיו בישראל וכו' קובעין בתחלה ב"ד הגדול במקדש וכו' עכ"ל, ומשמע שגם דבר זה הוא בכלל המ"ע של שופטים ושטרים תתן לך שהזכיר בתחילת דבריו שם.

והנה כבר הבאנו שבהברייתא בסנהדרין

שם לא נזכרו אלא בתי דינין שבכל עיר ועיר וכל שבט ושבת, וכן ב"ד הגדול לפי פירש"י הנ"ל. אמנם מלבד מאלו היו עוד שני בתי דינין אחרים של כ"ג, אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה, וכדתנן להלן שם בדף פ"ו ע"ב. ויש לעיין אם גם המינוי של ב' בתי דינין אלו הוא בכלל מצות מינוי שופטים או לא. דהא לכאורה אינם נכללים בכלל הריבוי של שופטים לכל עיר ועיר וכל שבט ושבת.

מיהו אולי היו באמת הבתי דינין של העיר ירושלים, והיתה זקוקה ירושלים לשנים מכיון שהיתה גם בגבול יהודה וגם בגבול בנימין, וכמש"כ תוס' שם שעיר של שני שבטים צריכה ב"ד לכל שבט, וירושלים היתה שייכת לשני השבטים הנ"ל למ"ד בדף קי"א ע"ב שנתחלקה לשבטים, א"נ דגם ישיבת השבט לחוד מחייבת אפילו אם לא נתחלקה לו, עי' בזה להלן כאן.

ברם לפ"ז היו צריכים לישב על שער העיר ולא במקדש.

והרמב"ם בסה"מ שם לא הזכיר בתי דינין אלו בכלל מצוה זו. אמנם בפ"א מה"ס שם הזכיר גם בתי דינין אלו.

ובנוגע לב"ד של ג' סמוכין לדון דיני קנסות ודיני ממונות, עיינן בסה"מ שם שהזכיר אותו בהדי מצוה זו, ומשמע שגם ב"ד של ג' הוא בכלל המ"ע של מינוי שופטים. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן בתחילת פר' שופטים כאן עיי"ש. ויש לדון

בזה בכוונת הרמב"ם ביד החזקה כי חילק שם ב"ד של ג' להלכה נפרדת עיי"ש. ואם נאמר שאינו בכלל המצוה אז אין צריכים שיהי' בתוך העיר ב"ד קבוע הממונה והמזומן לדון דיני ממונות ודיני קנסות, אלא אם יש דין ודברים בעיר, יש מצות דיינות על מי שיודע, וכשר לדון, שידון אותם. ולעיל בפר' דברים על הפסוק ושפטתם צדק (א', ט"ז) הבאנו מאיפוא ילפינן מצות דיינות. ועכ"פ בפשטות משמע מהרמב"ם בהל' סנהדרין שם דהוי שפיר בכלל המצוה ושצריכים ב"ד קבוע.

### ב. בענין עיר אחת שגרים בה בני ב' שבטים.

הנה בהברייתא בסנהדרין שם מרבינן שצריכים להושיב בתי דינין לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט. והקשו תוס' שאם מושיבין לכל עיר ועיר הרי ממילא יוצא שיש ב"ד לכל שבט ושבט ולמה פרטו לכל שבט ושבט, ותירצו תוס' שאע"פ שכבר מרבינן כל עיר ועיר אבל מ"מ אכתי צריכים לרבות גם כל שבט ושבט כדי לאשמוענין שאם יש בעיר אחת אנשים מב' שבטים, עושין בה ב' סנהדראות. אמנם יש לעיין אם כוונתם היא דוקא להיכא שבאמת שייכת העיר לב' שבטים, וכגון ירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין (למ"ד שנתחלקה לשבטים), או בשאר עיירות למ"ד בדף קי"א ע"ב שם שחולקין עיר אחת לב' שבטים, אבל בעיר שנתחלקה לשבט אחד לחוד רק שגרים בה גם אנשי שבט אחר אין מושיבין בה ב' סנהדראות, או האם גם בכה"ג מושיבין בה ב' סנהדראות.

ועיין ברמב"ן על פסוק זה שהביא את פירושם של תוס' וכתב רק את הדוגמאות של ירושלים או שאר עיירות למ"ד שחולקים עיר א' לב' שבטים (וכן נקט בספר באר שבע בדף קי"א שם), ומשמע שלא מרבינן אלא באופן שגוף העיר שייכת לשני שבטים.

### ג. דברי הרמב"ן שהי' לכל שבט ב"ד הגדול של השבט.

עוד כתב הרמב"ן כאן לפרש שכמו שהיתה קיימת סנהדרין גדולה הממונה על כל הבתי דינין שבכלל ישראל, כמו כן הי' נמצא בכל שבט ושבט ב"ד ראשי של כ"ג שהי' ממונה על כל השבט. וכתב שזוהי הכוונה במאי דמרבינן שופטים לכל שבט ושבט, פי' ב"ד ראשי לכל שבט ושבט. אמנם לפי דבריו צ"ע למה תני בדף פ"ו ע"ב שם שאם לא ידע הב"ד של העיר איך לפסוק היו שואלים את הב"ד שעל פתח הר הבית שבירושלים, ולא תני שמקודם לכן היו שואלים את הב"ד שהי' ממונה על כל השבט וכמו שכתב הרמב"ן עצמו שם, שאם נסתפקו בתי דינין שבעיירות היו באין לפני הב"ד הגדול של השבט עיי"ש. וכן בדף פ"ח ע"ב שם אמרינן שמשם (לשכת הגזית) כותבין ושולחין בכל מקומות כל מי שהוא חכם וכו' יהא דיין בעירו, משם מעלין אותו להר הבית וכו' ולא אמרו שמעלין אותו תחילה לב"ד הגדול של השבט (ועכ"פ אפשר לומר שדיין בעירו כולל שני דברים, דבתחילה ממנים אותו לב"ד של ג' ומשם מעלין אותו לב"ד של כ"ג של עירו).