

על הפרשה

ואתחנן

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר" (ג, כג).

אמרו חז"ל (רבה) תקט"ו תפלות עשה על זה הדבר כמנין ואתחנן, אעפ"כ לא קבל הקדוש ברוך הוא תפלתו.

הפני יהושע (ברכות לב, א) פירש את מנין התפילות, שהנה פירש רש"י, "בעת ההיא" - לאחר שכבש את ארץ סיחון ועוג, שאמר משה שמא הותר הנדר. כי היתה שבועה של הקב"ה שלא יכנס לארץ, אבל לאחר שכבש את ארץ סיחון ועוג, אמר שמא הותר הנדר כי נדר שהותר מקצתו הותר כולו וכבר כבשו חלק מהארץ, ולכן רק באותו יום התחיל להתפלל.

ופרשה זו היתה בט"ו באב וכמבואר בפרק יש נוכלין (ב"ב קכא, א), והיינו ביום שכלו בו מתי מדבר וכמו שכתוב "ויהי כאשר תמו" (עיי"ש ברש"י ותוס' באריכות), וא"כ צא וחשוב מן ט"ו באב עד ז' באדר יום שמת בו משה, כשתחשוב החדשים על הסדר אחד מלא ואחד חסר עולה מאתיים יום, והיינו ד' מלאים וג' חסרים, ועוד ז' ימים. ואם היה מתפלל משה בכל אותן ימים ג' תפלות בכל יום היה ת"ר תפלות, רק שידוע שבשבת אין היחיד שואל צרכיו, וא"כ כשתסיר כ"ח שבתות שהיו באותן ימים של ר' יום, נשאר קע"ב ימים, ג' תפלות בכל יום, הרי תקי"ו. אמנם שתפלת ט"ו בעצמו כיון שלא היה הדיבור מתייחד עם משה אלא ביום ולא בלילה, א"כ באותו יום ט"ו לא היה מתפלל כי אם שתי תפלות, הרי לך חשבון מכון שתקט"ו תפלות התפלל משה מאותו יום ט"ו באב עד יום מותו שהוא ז' באדר שמת בו בשעת מנחה. [וע"ע בפנים יפות שפירש בדרך נוספת].

"אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה" (ג, כד).

כתב **הערוך השולחן** (יו"ד רמו, ד), "ואמר אחד מגדולי חכמי האמת, אם תרצה לידע גדולת התורה, צא ולמד ממשה רבינו שהיה רבן של כל הנביאים וכל החכמים והשגתו היתה למעלה משכל האנושי ולא קם בישראל כמשה אשר ידעו ד' פנים אל פנים ובוודאי היה הולך ומוסיף בחכמה עד שנפטר מן העולם, ומה אמר בסוף ימי חייו "אתה החילות להראות את עבדך את גדלך" שהוא השיג רק ההתחלה מהתורה הקדושה, וגם חז"ל אמרו (ר"ה כא, ב) ששער החמישים לא נגלה לו למשה רבינו, וזה השער הוא עולה על כולנה ביתר שאת ויתר עז".

"עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך" (ג, כז).

כתוב בספרי, ר' אליעזר בן יעקב אומר, יפה תפלה אחת יותר ממאה מעשים טובים, שבכל מעשיו של משה לא נאמר לו עלה, ובדבר זה נאמר לו עלה.

סיפור נורא כתב **בספר קב הישר** (פרק ח) וז"ל: בא וראה מה שהובא בס' הולך תמים, וז"ל: ר' ישעיה החסיד סיפר לי בשם ר' יהודה החסיד ז"ל, שהרמב"ן היה לו תלמיד אחד שהיתה

נפשו חשקה בתורה בחשק נפלא, וממש לא היה שינה בעיניו, ואם היה אוכל להחיות נפשו אז היה הספר פתוח לפניו, ותמיד נתן עיניו בספר, ולא היה מתפלל מרוב אהבת התורה, והיה הרמב"ן ז"ל מזהיר אותו תמיד ואומר לו, אכול בשעת אכילה ותישן בשעת השינה ועשה תפלתך בשעת תפלה, וזכות התורה יהיה אצלך ותשמרך ותחיה, אמנם לא תפשע בה כי התפלה תתבע עלבונה ותתענש ח"ו על זה, והזהר בתפילה.

ולא השגיח התלמיד אל דבריו, ולא שם אל לבו, ולא היה ימים מועטים שהלך התלמיד לשוק לקנות איזה דבר, וכאשר שב לביתו מצא פרש אחד שוכב עם בתו הבתולה באונס על אותו שולחן שהיה לומד תמיד עליו, ונתאבל על זה ימים רבים. אמר לו הרמב"ן ז"ל הלא אמרתי לך שתהיה זהיר בתפלה שתקנו חכמינו ז"ל, שצריך האדם להתפלל בכל יום, יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתצילני היום מאדם רע ופגע רע וגו', ואתה לא שמעת בקולי, לכן בא זה הסיבה לבתך. ומכאן ולהבא ראה התלמיד הנ"ל שהשגחה הפרטות הוא בבטול תפלה והתחיל להתפלל כדת וכהלכה.

"לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" (ד, ב).

את חומרת ההוספה על המצוות, ביאר הגר"י ניימן זצ"ל, שכל אדם מחוייב להאמין שהתורה הקדושה ניתנה לכלל ישראל ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, והיא ניתנה בשלימות וכמו שכתוב "תורת ה' תמימה", ואם היתה ניתנת מבשר ודם היה מקום לטעות ולומר שעדיין יש צורך לפעמים להוסיף ולהחמיר במצוות מסוימות, אבל כשמאמינים באמונה שלימה שהתורה ניתנה מאת השי"ת, אין כל מקום לומר שהתורה החסירה או הותירה כל שהוא.

ולכן אם האדם מעיז להוסיף או לגרוע אף דבר הקטן ביותר מהתורה, הרי מעשיו מוכיחים שאינו מאמין שהתורה ניתנה מאת השי"ת, ואם עושה כן הרי הוא ממש כופר בזה שהתורה מהשמים.

ומספר הגר"י ניימן זצ"ל, שפעם פגש אברך בחו"ל ושאלו היכן הוא לומד, והשיבו שלומד הוא בישיבת "תורה ודעת", ונזדעזע כולו ואמר לו, אם לתורה יש צורך להוסיף את המילה "דעת" הרי זה סימן שלא מכירים בזה שבתורה מונח דעת, ואם כן זו כפירה ממש.

"ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' לאקיים" (ד, ב).

ביאר הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל, שלפעמים עולה על הדעת שאפשר להקל ולפחות מצוה מן המצוות בשביל אנשים תועים, וכדי לשמור על הדת יש להקל להם במצוות מסוימות, כדי שיהיו זהירים בשאר המצוות, ועל זה הזהירה התורה "ולא תגרעו ממנו לשמר את מצוות ה'", והיינו שאף כדי לשמור את המצוות אין לגרוע שום מצוה עבור כך.

"ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (ד, ו).

יש להקשות, ואילו לא היתה החכמה והבינה "לעיני העמים" לא היינו צריכים לשמור את התורה, והלא די לנו שהיא חכמת אלקים חיים.

ביאר זאת **הסבא מקלם זצ"ל**, שהתורה מחייבת את האדם, להחכים את דעתו, ולהתבונן בתורה בהשכל ודעת, באופן כי יבין בשכלו גם כן, כי התורה מצעת להאדם דרך סלולה לחיות חיי עונג ונחת, זולת השכר העתיד, ודרכיה מצד עצמה דרכי נועם, ורק קודם שיבין עומקה, נראית כעול על צוארו. ובאמת ראשיתה מצער ואחריתה נעימה מאד מאד.

וכשמקיים את התורה באופן שמבין ומרגיש את נעימותה, דבר זה הוא נראה אף לעיני העמים, שרואים ומבינים את חכמת התורה, ויש מכך קידוש השם.

"רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך" (ד, ט).

כתב **הכלי יקר**, השמר לך רצה לומר שמירת הגוף, ולא הזכיר בו "מאד" כמו בשמירת הנפש אשר בשמירתה צריך האדם להזהר ביותר מבשמירת הגוף לכך אמר "ושמור נפשך מאד".

"רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך" (ד, ט).

כתב **הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל**, הקב"ה האיר לעם ישראל במתן תורה אור גדול, אשר צריך לזכרו ולטעום ממנו כל החיים.

והמשיל על כך **הסבא מנובהרדוק זצ"ל**, כי כאשר האדם הולך בדרך והאפילה גדולה, הרי כאשר הוא רואה לפתע ברק שמבריק רק לשניה, יש לו כבר ציור איך לילך בלי להיכשל באבני נגף או בבון, והאור הרגעי מבריק לו גם לאחר שהוא חלף ונעלם.

וכן כל אדם שניצת בו רגע רוחני, רגע זה יכול ללוות אותו בכל ימי חייו, ויוכל להשתוקק לאותו הרגע, ועל ידי כך ידע את הדרך אשר צריך ללכת בה מבלי להיכשל באבני נגף.

"רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך" (ד, ט).

עורר **הגאון ר' אברהם זלמנס זצ"ל** (אור המוסר, טו), הנה טרדות החיים מפריעים לאדם בעבודתו, וכדברי חז"ל (ילקוט שמעוני קהלת, תתקסו) "נשא אשה נעשה בעל מום לתורה, ראה לו בנים נעשה בעל מום למצות", וזה מה שאמר הכתוב "השמר לך ושמור נפשך וגו' פן יסורו מלבבך כל חיך", כי החשש מ"פן יסורו מלבבך" הוא מפני "ימי חיך", והיינו, שסיבת ההסרה מחמת שבכל יום מימי חיך נתחדש בו טרדות חדשות, ומכך צריך להיזהר שהם לא יעשו את האדם לבעל מום בתורה ובמצוות.

"יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה" (ד, י).

צריך לבאר מדוע כתבה התורה במיוחד על מצוה זו "כל הימים אשר הם חיים על האדמה" והלא כל המצוות שכתובות סתם נוהגות לדורות.

ביאר **הסבא מקלם זצ"ל**, שאין המילים הללו מזהירות על המצוה של יראת ה', אלא על "אשר ילמדון", שאדם לא יחשוב שהוא כבר יודע מגדלות ה' ויש לו כבר יראה מספקת, אלא אדם צריך כל ימיו אשר הוא חי ללמוד עוד ועוד את גדלות ה' ולהוסיף יראה בלבו.

וכמו שלגדלות ה' יתברך אין לו תכלית וסוף, כך הלימוד להתלמד על זה צריך להיות תמיד בלי תכלית וסוף.

"ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת" (ד, כט).

פתח הכתוב בלשון רבים "ובקשתם", וסיים בלשון יחיד "ומצאת".

וביאר **הגר"א** עפ"י דברי חז"ל שאמרו (ר"ה יח, א), על שנים שעלו לגרדום לידון ודין שוה, זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה, מפני מה זה נענה וזה לא נענה, זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה. וזה מה שאמר הכתוב "ובקשתם" בלשון רבים, אבל לא ימצא לכולם, אלא ליחיד אשר יכוון לבו אליו, ולכן נאמר "ומצאת" בלשון יחיד.

והגאון ר' חיים זייציק זצ"ל ביאר באופן נוסף, שהנה אף לגבי החטא נאמר "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו" (נשא ה, ז), והתחיל בלשון רבים וסיים בלשון יחיד.

וביאור הדבר הוא, שהתורה רמזה לנו, שאמנם יחיד הוא המבצע את העבירה, והעבירה נקראת על שמו, אבל מרובים הם השותפים והגורמים המסייעים לביצוע העבירה, כי כל אחד שחוטא הוא מחמת שראה רבים עושים כמוהו, ולמד מדרכם הרעה. וכל אחד שפוסע פסיעה קטנה ביותר מדרך התורה, הוא משפיע על אחרים שהם יפסעו פסיעות גסות מדרך התורה. ולכן לגבי התשובה נאמר גם "ובקשתם" בלשון רבים, כי כולם צריכים לבקש ולמצוא דרך תשובה לעוון היחיד, כי עוון היחיד בא מפני הרבים.

"וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (ד, לט).

בפסוק זה הזהירה התורה על חיזוק האמונה. ואמר **מרח החזון איש זצ"ל**, שהדרך הטובה לחיזוק האמונה היא על ידי אמונה חושית, והוסיף עצה פשוטה השווה לכל נפש, והיא להתרגל לפנות אל הקב"ה ולבקש ממנו כל דבר שזקוק לו, ולמשל, כשעומד לקנות נעלים חדשות, יש לעמוד ולהתפלל טרם צאתו לדרך ולבקש מאת ה', שיעזור לו לרכוש בנקל נעלים טובות נוחות

וזולות. וכאשר יתרגל לעשות כן בכל עת ובכל משאלה, יושרשו בו במשך הזמן ההכרה וההרגשה שהכל מאתו יתברך.

ומפורש כן בדברי **רבינו יונה** שפירש את הפסוק "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו), וכתב "בכל פועל אשר תבקש לעשות, זכור את הש"י וקוה אליו להצליחך בו, ותלה בו בטחונך, והשב אליו לבך כי אין הפועל בידך וכו'. ודע, כי יש אנשים שעניניהם אל השם במעשה גדול, כמו אם יבקשו לפרש בים לסחורה או לצאת בשיירה, ובמעשה קטן לא יזכרו את השם, מפני שהפועל קל בעיניהם וברור לדעתם כי יעלה בידם, או מפני שלא יגיעם הפסד מרובה אם יבטל המעשה ההוא ולא יעלה בידם, על כן אמר בכל דרכך דעהו, בדבר גדול או קטן, כי אחר שכל הפעולות תלויות ביד השם, וכל ההצלחות בחסדו, חייב אדם לזכרו בכל מעשיו".

"יודעת היום והשבות אל לבבך" (ד, לט).

אמרו **בעלי המוסר**, כשם שודאי שיש מרחק רב בין מי שאינו יודע כלל כי ד' הוא האלקים וגו', לבין מי שיודע זאת, כן יש מרחק רב ועוד יותר הרבה מאד, בין הידיעה בלא הרגשת הלב, לבין הידיעה עם הרגשת הלב!

ואכן זוהי עבודתו של האדם, שנשמתו תעדן ותטהר את חומר גופו ורגשי לבבו, לדעת את הש"ת!

"אז יבדיל משה שלש ערים" (ד, מא).

כתוב במדרש רבה (קהלת ו, ז) על הפסוק "והנפש לא תמלא", שהנפש יודעת שכל מה שהיא עמלה, לעצמה היא עמלה, לכך אינה שבעה לא תורה ולא מעשים טובים. משל למה"ד לעירוני שנשא בת מלכים, אם יביא לה כל מה שבעולם אינן חשובין לה כלום, למה שהיא בת מלך, כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני עולם אינם כלום לה, למה שהיא מן העליונים.

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, לומדים אנו מכאן יסוד גדול, כי הנפש מצד טבעה אינה מתמלאת לעולם, וכאשר רואים אצל אדם שהוא שבע הרי זה מעיד על קלקול בעצם נפשו.

וזה מה שחז"ל (דברים רבה) אמרו על משה רבינו שאוהב מצוות אינו שבע מן המצוות, ולכן הבדיל שלש ערים אף שלא היו קולטות עדיין, ולא היה את קיום המצוה בשלימותה, אבל נפשו חשקה לקיים אף חלק קטן ממצוה זו, כיון שלא היה בנפשו הרגשה של שובע.

אמרו חז"ל (אבות א, יג) "ודלא מוסיף יסיף". וכתב רבינו יונה, "מי שהוא חכם ואינו רוצה להוסיף חכמה על חכמתו, ויאמר בלבו כבר למדתי כל התורה כולה, וראיתי דרכיה ונתיבותיה, מה לי ולצרה הזאת לטרוח בהבל ימי, ומה אתבונן בה ולא הבינותי, יהי רצון שזה האיש ימות ויאספך אל עמו ולמה יחיה עוד אחר שכבר קם מללמוד".

וזה מה שאמרו (ב"ב קכא, ב) על ט"ו באב, מכאן ואילך דמוסיף יוסיף, שאינו מוסיף יסיף. מאי יסיף, תני רב יוסף תקבריה אמייה. ומבואר שם שכיון שמת"ו באב הלילות יותר ארוכים

חייב להוסיף בלימודו בלילה, ומי שאינו מוסיף תקבריה אמיה ח"ו.

וכל זה כי יש לו הרגשת שובע, ועל כרחק שאינו בעל נפש הוא, כי הנפש לעולם לא תמלא.

"למען תירא את ה' אלקיך לשמר את כל חקתיו ומצותיו אשר אנכי מצוך אתה ובנך ובן בנך כל ימי חיך" (ו, ב).

יש לבאר מדוע הקדים הפסוק וכתב "את בנך ובן בנך" קודם ל"כל ימי חיך", ולכאורה היה צריך לכתוב "כל ימי חיך אתה ובנך ובן בנך".

ביאר זאת **המשך חכמה**, שהנה אמרו חז"ל "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך" (אבות ב, ד), ולא כמו אותו חסיד שהיה יושב ושונה "עד זקנותך" ובא לידי מכשול (כמבואר בירושלמי שבת, א), ולכן צריך האדם לעשות לעצמו גדר וסייגים כדי שלא יכשל, וזה מה שאמר הכתוב "למען תירא וגו' לשמור את כל חקתיו" שזהו הגדרים שצריך לעשות כדי לא לפרוץ את גוף החוק והמצוה. והמשיך הכתוב ואמר "אתה ובנך ובן בנך כל ימי חיך", שאף שיש לך בנים ובני בנים, וכבר אתה בזקנותך וכבר נחלש, אף על פי כן אל תאמין בעצמך, וצריך אתה לסייגים כדי לשמור את החוק והמצוה.

"שמע ישראל" (ו, ד).

כתב **הטור** (או"ח, סב) אף על פי שצריך לדקדק באותיותיה, קרא ולא דקדק באותיותיה יצא, ומ"מ צריך לזהר לדקדק בהם, דאמר רב חמא בר חנינא כל הקורא שמע באותיותיה מצננין לו גיהנם.

וביאר **המהר"י אבוב** (מובא בפרישה) הטעם שמצננין לו את הגיהנם, מפני שהוא מעורר עצמו בזה ומניע חום טבעי לדקדק באותיותיה, ובשכר זה החום הטבעי, מצננין לו חום אחר שהוא בגיהנם.

הב"ח הקשה, לאיזה צורך חזר הטור וכתב שצריך לזהר לדקדק באותיותיה, והלא כבר בסימן הקודם כתב דינים אלו ומדוע חזר וכתבם שוב.

ותירץ, שכיון שכתב הטור שאם לא דקדק יצא, היה מקום לומר שזה רק למצוה מן המובחר, ולכן חזר וכתב שחייב מן הדין לזהר לדקדק בהם, ואם לא נזהר נענש בחום הגיהנם, אבל אם נזהר לדקדק בהם מצננין לו את הגיהנם, ואם כן דבר גדול תלוי במה שמדקדק באותיותיה, ולכן צריך לזהר בהם.

"ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך" (ו, ה).

אמרו חז"ל (ברכות ט, ד) בכל לבבך בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע.

כתב **הסבא מקלם זצ"ל** הרגשה נוראה, שהאדם צריך להיות צדיק גדול אם מתבונן על היצר הרע שלו, שהרי הוא מבין בשכלו שכל רצונותיו אינם ברי השגה כלל, ובכל זאת מתאוה וחושק

בהם, ואף שרוצה לגרשם ממנו אינו מצליח, ועל כרחק כי אין זה אלא יד ה' שמכניסה בלבו רצונות אלו כדי לבחון אותו אם יצא את רצונו וילחם בשונאו הגדול. ויש מכך חיזוק אמונה בחוש ממש, וזה הביאור שעובד את ה' על ידי היצר הרע.

בדרך נוספת ביאר הגאון ר' יצחק בלזר זצ"ל, כי יש שני מיני מצוות, אותם שהם כולם קודש לה', כמו לימוד התורה, תפילין, וציצית וכדו'. ויש מצוות אשר יסודותם הוא עם דרכי עוה"ז, וכמו מצוות עונג שבת ואכילת ערב יוהכ"פ, שיסודותם הוא בתענוגי עוה"ז, ורק האדם צריך להקדישם קודש לה'. והנה המצוות אשר אינם שייכים לעניני עוה"ז זהו העבודה ביצר הטוב, והמצוות אשר יסודותם בעוה"ז זהו העבודה ביצה"ר. וזהו בשני יצריך שהן ביצה"ט והן ביצה"ר צריך להיות בכל לבבך. אמנם העבודה ביצה"ר הוא עבודה קשה מאד, כיון שצריך להפוך את היצה"ר לשם ה'.

"ואהבת את ה' אלקיך וגו' והיו הדברים האלה וגו' על לבבך" (ו, ה-ו).

ביאר החפץ חיים זצ"ל (חומת הדת, טו) את סמיכות הפסוקים. שהנה יש דבר שהוא עצם ויש שהוא במקרה, והיינו, כשאנו רואין קדרה או אפילו ברזל שנתחמם מאוד אצל האש וקיבל בפנימיותו את כח החום מן האש עד שכל הנוגע בו יכוה, אעפ"כ כח החום שבו הוא רק במקרה שנמשך בתוכו, אבל האש עצמה כח החום שלה הוא בעצם.

ויש ביניהם הבדל, שכח החום שיש בקדרה או בברזל איננו בו בעצמו, ואם ניתן עוד קדרה או ברזל ונסמכנו אליהם, אין בכחם להחם עוד, ואפילו בהם בעצמם אין כח החום שולט רק כשהם מונחים אצל האש, אבל כשיסלקום מן האש מעט מעט מתכבה כח החום שבתוכן מעצמו עד שנתקרר לגמרי, וכל זה מפני שכח חומן הוא רק במקרה, משא"כ האש עצמה אפילו אם יעמוד כמה שעות לא יתקרר חומו מעצמו, וגם יש בכחו לחמם עוד אחרים.

וכן הוא ממש לענין תורת ה' שהיא בעצמה נמשלה לאש ממש, ולכן התלמידי חכמים עצמן שעוסקין תמיד בדברי תורה וכל מחשבותם תמיד בה ודברי התורה מונחים על לבבם, יש בכחם לאהב את שם ה' גם על אחרים המתדבקין בהן, אבל מי שאינו לומד תורה בעצמו ורק שהוא מתקרב אצל ת"ח ולומד ממעשיו, אף שהוא ג"כ מצוה גדולה ומקיים בזה המ"ע שכתוב בתורה ובו תדבק, מ"מ זה אינו מועיל רק על אותן הימים והשעות שמתדבק אצלו, אבל כשפירש ממנו מעט מעט מתקרר הרגש הקדושה שנכנס בו ע"י התדבקותו, ויותר מזה שאפילו בעת התדבקותו אינו מועיל אלא לעצמו ע"י התקרבותו לת"ח, משא"כ לעוד אנשים שהם מקורבין אצלו אינו יכול להועיל כל כך.

וזה מה שכתבה התורה "ואהבת את ה' אלקיך" ולא כתוב "תאהב את ה' אלקיך", והוא להורות שתאהב אותו על אחרים, והאופן שנוכל לבוא למדה הקדושה הזו שנאהבה אותו על אחרים הוא על ידי "והיו הדברים האלה וגו' על לבבך", והיינו שתדע בעצמך את התורה ויהיו על לבבך, ויהיה בכחך לעורר רגש קדושת אור התורה גם על אחרים, משא"כ כשלא תלמד

בעצמך לא יהיה בכחך לעזור אהבת ד' על אחרים.

"ובכל מאדך" (ו, ה).

פירש רש"י, בכל מדה ומדה שמודד לך בין במדה טובה בין במדת פורענות.

עוד על כך **המשגיח הגר"ל חסמן זצ"ל**, שלפעמים יש לאדם הרגשה שלפי המצב שהוא נתון בו בפרנסה ובבריאות וכדו', אינו יכול לקיים את מצוות ה' בשלימות הראויה, אבל אילו היה מצבו יותר טוב, ודאי שהיה מוסיף בקדושה ובתורה, ונמצא שבאמת אינו שבע רצון ממצבו, ודוחה את עבודתו הרוחנית לכשיהיה במצב יותר טוב.

וזה שורש טעות גדולה. כי התורה ציותה "ובחרת בחיים", והיינו שיש בחירה לאדם לבחור בטוב, ואם העבודה תלויה לפי מצבו בחיים, הרי היה צריך למסור את המצב בחיים ביד האדם, כדי שתוכל להיות לו בחירה, וכיון שאנו רואים שמצבו של האדם אינו תלוי בו כלל, ואינו יכול לשנות מצבו כרצונו, על כרחך שהמציאות של "ובחרת בחיים" נמצאת בכל מצב שהוא.

וזה מה שאמרו חז"ל בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, שהחוב לאהוב את הבורא ולעבדו בכל לבבך ובכל נפשך, הוא בין אם הוא נמצא במצב של עשירות או להיפך ח"ו, ובכל אופן ובכל מצב מחוייב הוא לעבוד את ה' בכל כוחותיו.

"ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך" (ו, ה).

"בכל לבבך" - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע (ברכות נד, א).

כתב **המשגיח הגר"א דסלר זצ"ל**, זקננו הרש"ז זצ"ל (הסבא מקלם) מפרש בשני יצריך, היינו שישתמש ברצונות היצר הרע להסתייע אל הטוב.

וסיפר, זכורני מימי ילדותי כשהייתי כבן תשע, אשר התנהגו אבי מורי ודודי ר' גדליהו הצדיקים זכרם לברכה, שהיו קמים בלילי שבתות בחצות לילה ועסקו בתורה יחד עד התפילה, וגם אני קמתי לאיזה שעות ולמדתי, וגם אמא הצדקת ע"ה קמה ולמדה מדרש ורמב"ן ומלבי"ם בפרשת השבוע, וכאשר קמה היה אצלי כיום טוב, כי כיבדה אותנו בקפה חם ולביבות מאפה תנור שהיו נפלאים מאוד בטעמים. והנה עיקר הקימה היתה לשם הלימוד, אך הלביות היה להם חלק גדול בזריזות הקימה אצלי.

נמצא, שלפעמים צריך לצרף את היצה"ר במעשה הטוב, והוא עוזר למעשה הטוב, כי בלי השלא לשמה לא היה עושה את המעשה במרץ כל כך רב, ובזה מקיים "בשני יצריך".

"ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (ו, ה).

רבי עקיבא אומר "בכל נפשך" - אפילו נוטל את נפשך וכו', בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים, אמרו לו תלמידיו, רבינו עד כאן. אמר להם, כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה,

בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו. היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד, יצתה בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד (ברכות סא, ב).

ביאר הגאון ר' זלמן מוילנא זצ"ל (תולדות אדם ב, ד), שחז"ל ספרו לנו מעוצם קדושתו וטהרתו של ר"ע שהיו סורקין בשרו במסרקות של ברזל, ועם כל זאת קיבל עליו עול מלכות שמים באהבה ובשמחת לבב ולא התפעל מיסורי הגוף אשר השתרגו על צוארו בעת ההיא, ושאלו אותו תלמידיו, למדנו רבינו איך זכית למעלה הגדולה והנפלאה הזאת לקבל עליך עול מלכות שמים בשמחה וטוב לבב אף בעת צר לך מאוד שסר אליך מר המות ואימת היסורין וההריגה נפלו עליך, על זה השיב להם, דעו בניי, כי הפחד הזה אשר קראני לא פחד פתאום הוא לי, אלא "כל ימי" מצטער הייתי על מקרא זה, והיינו שמעודי ועד עתה, כאשר קראתי ק"ש ציירתי בלבי כאילו חרב חדה מונחת על צוארי ועוד רבות צרות כמוהו באים עלי ליטול את נפשי למען קדושת שמו יתעלה, וכל כך היה הציור חזק בלבי עד שהצטערתי והרגשתי כאילו הורגין אותי בפועל ואני מוסר את נפשי, ואחר שהורגלתי כן מעודי עד עתה, עכשיו שבא לידי בפועל לא אקיימנה.

"והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" (ו, ו).

אמרו חז"ל (ברכות סג, ב), הקורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם.

ולכאורה הדברים תמוהים, מה החטא הגדול שביטל פעם אחת ק"ש עד שנחשב כאילו לא קרא מעולם.

למד מכאן הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל יסוד גדול, שהבריאה מחולקת לפרטים קטנים, וחיות של כל רגע ורגע הוא מציאות בפני עצמו, והזמן הזה שלא קרא בו ק"ש, הרי בזמן הזה היה בלי קבלת עול מלכות שמים, וככה נשארת מציאותו מהזמן ההוא לעולם, וחסר לו בכל חייו את הזמן ההוא שהחסיר בו עול מלכות שמים.

ולכן צריך האדם להרגיש בכל שעה, שמצבו הרוחני תלוי ממש ברגע הנוכחי, שהרי הזמן הבא הוא כבר מציאות אחרת לגמרי.

וזה מה שאמרו "לרגעים תבחננו", שאדם נידון בכל שעה, והיינו שהאדם נבחן על כל רגע בפני עצמו ולא רק על מעשיו, כי כל רגע הוא נצחי ועומד בפני עצמו.

וכן כתב הרמב"ם (ת"ת ג, יג), אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. ודייק לכתוב שלא יאבד אף לילה אחד, כי כל לילה ולילה הוא רגע בפני עצמו שאם חסר בלימודו הוא מחסיר בכתר תורה.

ובברכת החודש אנו מבקשים ומתחננים "שתחדש עלינו את החודש הזה וכו' ותתן לנו חיים ארוכים". ולכאורה כיון שמתפללים בכל חודש תפילה זו, מדוע מבקשים בכל חודש על אריכות חיים, והלא בכל חודש מתפלל על החודש הקרוב.

וביאר הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל, שבכל חודש אנו מבקשים שהחודש הזה יועיל לנו לכל חיינו, וההשפעה מחודש זה תהא נרגשת בכל ימי חיינו, כי בכל רגע ורגע תלוי כל קיומנו ומדרגתינו הרוחנית במשך כל החיים.

"ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (ו, ז).

כתב הרמב"ם (תלמוד תורה ג, יג), אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה.

פעם נשאל מרן הגרי"ז זצ"ל כיצד מתיישבים דברי הרמב"ם אלו, עם דבריו בהל' דעות (ד), שצריך לישן שמונה שעות בלילה. השיב על כך מרן הגרי"ז, שאין כל סתירה, ואכן מצד הבריאות הטבעית ולפי מהלך העולם צריך לישון שמונה שעות, אך מצד הלכות תלמוד תורה מי שרוצה לזכות לכתרה של תורה אינו צריך לחוש לזה, כי החי לפי עומק החיים וסוד הקדושה יש לו מהלך חיים אחר, והוא מובטח במה שאמרו חז"ל "כל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום".

סוגיות ועיונים

בגדר איסור בל תוסיף

מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ובכסף משנה כתב, שאף הרמב"ם כתב במפורש כדברי הראב"ד, שמוותר לב"ד לגזור גזירות, אלא שלא יאמרו שהדבר אסור מן התורה ממש, אבל אם הם רק אומרים שקרא אסמכתא בעלמא, מותר להם לומר כן [וע"ע באור שמח שביאר את פלוגתא].

ב. ועוד חלק על הרמב"ם וכתב "ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה".

ומבואר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם יש איסור בל תוסיף במצות לא תעשה או רק בהוספה על מצות עשה.

ובאבי עזרי (שם) ביאר שהם נחלקו האם בל תוסיף הוא איסור להוסיף על התורה או איסור להוסיף על קיום המצוות. הראב"ד סבר שבל תוסיף הוא איסור ואזהרה להוסיף בקיום המצוות, ולכן אין אפשרות של הוספה במצוות לא תעשה, ורק במצוות

א. "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" (ד, ב). ונחלקו הראשונים בגדר איסור זה. הרמב"ם (ממרים ב, ט) כתב, "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו. שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה וכו' אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה, וכן כל כיוצא בזה".

והראב"ד השיגו וכתב, "שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי

עשה כשמוסיף עליהם עובר באיסור זה. אולם הרמב"ם סבר שמלבד ההוספה בקיום המצוה שהיא שייכת באדם יחיד שמוסיף על קיום המצוה וכגון שנוטל חמשה מינים בלולב או מניח תפילין עם ה' פרשיות, יש אף הוספה בגוף החיוב של התורה, וזה שייך רק בב"ד שהם מוסיפים על ידי הוראתם בדיני התורה, שמורים שהתורה מחייבת במצוות נוספות או שמגרעים ממצוות התורה, וזה שייך גם במצוות לא תעשה.

וכן מדויק ממה שכתב הרמב"ם הלכה זו בהל' ממרים, כי איסור זה שייך בהוראת ב"ד ולא רק באדם יחיד.

ג. ואת סברת הראב"ד כתב לבאר, שסבר שלא שייך הוספה על דיני התורה, כי אם הם אוסרים לסייג ולמשמרת הלא הוא מותר, ואם אין בזה משום סייג אלא הוספה בעלמא, לא הועילו כלל באיסורם, אלא דינם כמורים שלא כהלכה במזיד, אבל אין בזה משום בל תוסיף, כי אין בכוחם להוסיף ולגרוע על התורה, ולכן סבר שהאיסור הוא רק בקיום המצוה ומפני כך אינו שייך אלא בהוספה על עשה.

אמנם מרן הגריי"ז זצ"ל (הודפס בישורון יא, תצד) כתב לדקדק מדברי הראב"ד שכתב "ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות", ומשמע שאינו רק באדם יחיד, שהרי כתב "בין לדורות" ולא שייך באדם יחיד שעושה כן לדורות. ולכן ביאר באופן אחר, שהרמב"ם

סבר שהאיסור הוא על ב"ד להוסיף על התורה ונכלל בזה אף שלא להוסיף על לא תעשה, והראב"ד סבר שהאיסור הוא על ב"ד להוסיף בקיום המצוות (וזה שלא כדברי האבי עזרי שביאר את סברת הראב"ד שלא שייך להוסיף על החיוב, אלא אף הראב"ד סבר שיש איסור להוסיף על התורה, רק סבר שהאיסור הוא בהוספה על הוראה בקיום המצוה ולא בחיובה) ולכן נכלל בזה רק מצוות עשה.

[ואולי יש ליישב את דברי האבי עזרי, שהראב"ד סבר שרק אם מוסיף בקיום מפני שחושב שכך צורת וקיום המצוה, וזה מה שכתב "לדורות", אבל אם הוסיף על המצוה באופן מקרי אינו עובר, ועדיין צ"ע].

ולביאור האבי עזרי יש נפק"מ נוספת בין הרמב"ם לראב"ד, שלראב"ד עוברים על האיסור רק בזמן קיום המצוה, ואילו לשיטת הרמב"ם האיסור הוא בזמן ההוראה של ב"ד שמוסיפים על דיני התורה, והאיסור הוא בעצם ההוראה אף שעדיין לא הוסיף כלום. אבל לדברי מרן הגריי"ז אף לראב"ד האיסור הוא בהוראת ב"ד על קיום המצוות ויש לומר שעוברים בזה בזמן ההוראה ולא בהוספה בפועל.

ד. וכיסוד הדברים הנ"ל שלשיטת הרמב"ם יש ב' איסורים בבל תוסיף, א. יש איסור על היחיד להוסיף בקיום המצוה. ב. יש איסור נוסף על ב"ד להוסיף על דיני התורה, כבר כתב כן הגר"א (אדרת אליהו, ראה) לפרש מדוע נכלל האיסור של בל תוסיף אף בפ' ראה (יג, א). וכתב הגר"א, שבפ' ראה האיסור

בשמיני בסוכה במתכוין למצוה וכו', אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך".

ומבואר בדבריו שאף שמצד הסברא אין חכמים יכולים להוסיף על התורה, אבל כיון שכתוב לא תסור ע"כ שהתורה נתנה להם כח לתקן מצוות ולא יעברו בכך איסור.

והקשה הטורי אבן ממה שהקשו (לקמן כח, ב) למ"ד מצוות אין צריכות כוונה מדוע אם ישן בשמיני בסוכה אינו לוקה משום בל תוסיף (ואף שאינו מכיון למצוה נידון מעשהו למעשה מצוה). ולכאורה לפי תירוצי הרשב"א אין להקשות כן, שהרי חכמים תקנו שיישן בשמיני בסוכה ויש בכוחם להוסיף על התורה.

ועוד הקשה, שהדבר תמוה לומר שמשום תקנת חכמים פקע איסור בל תוסיף, ומ"ש מכל איסורי תורה שאין ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, [ועי' בהגהות ברוך טעם שכתב ליישב, שעיקר כונת הרשב"א שאין זה בגדר הוספה שהרי המצוה עלינו לשמוע דברי חכמינו והרי זה ממצוות התורה ולא הוספה על מצוות שבתורה].

ועוד הקשה המנחת חינוך (מצוה תנד), שלדברי הרשב"א שתירץ שלא כתוס', א"כ קשה לדבריו איך נוטלים לולב כמה פעמים ביום ואוכלים כמה כזיתים מזה ליל פסח, שהרי אין כאן תקנת חז"ל.

ו. **ובאבי** עזרי כתב לבאר לפי יסודו הנ"ל, שיש ב' איסורים בבל תוסיף, יש איסור

הוא על אדם יחיד שלא להוסיף בקיום המצוות, ומה שנאמר בפ' ואתחנן "לא תספו על הדבר ולא תגרעו ממנו", הוא בא לאסור על ב"ד שלא יוסיפו על תרי"ג מצוות. ודקדק כן, שבפ' ואתחנן כתוב בתחילת הפרשה "שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי ממלך אתכם לעשות" ועל זה אמר "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם לעשות", וכתב בלשון רבים, מפני שהיא אזהרה על ב"ד שלא להוסיף על התורה, אבל בפ' ראה נאמר "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו", והוא בלשון יחיד, מפני שהיא אזהרה שלא להוסיף בקיום המצוה, [וע"ע בהכתב והקבלה (ואתחנן) שהאריך בביאור דבריו והוכיח כן מהספרי].

ה. **והנה** אמרו (ר"ה טז, ב) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב השטן. ומבואר שמדאורייתא די בתקיעה שקודם תפילת מוסף ורבנן תקנו לתקוע שוב בשעת התפילה כדי לערבב את השטן.

והקשו הראשונים, איך מותר לתקוע עוד תקיעות, והרי עובר בבל תוסיף.

ובתוס' תירצו, שאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, וכגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, ולכן יכול לתקוע ולחזור ולתקוע.

וברשב"א כתב ליישב באופן נוסף, "דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן

להוסיף בקיום המצוה ויש איסור להוסיף על דיני התורה, ולכן יש לומר ששתי קושיות הן קושיית התוס' וקושיית הרשב"א, ושני התירוצים צריכים זה לזה. שתוס' הקשו איך מותר לתקוע שוב מטעם הוספה בקיום המצוה, ועל זה אי אפשר לומר את תירוצו הרשב"א שמשום תקנת חכמים אין בזה משום בל תוסיף שהרי בקום ועשה אין כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, ולכן תירצו שאין בעשיית מצוה אחת שתי פעמים משום בל תוסיף.

והרשב"א הקשה מצד ההוספה בחיוב המצוה, ועל זה תירץ שיכולים חכמים לחייב יותר ממה שחייבה תורה משום איזה צורך, ולא שייך להקשות שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, שהרי עצם מעשה התקיעה מותרת היא שאין בעשיית מצוה אחת ב' פעמים משום בל תוסיף (וכדברי התוס'), והאיסור הוא רק בחיוב ובהוספה על התורה, ובזה לא שייך לדון מצד עקירה בקום ועשה שהרי יש להם כח לתקן, אבל לגבי ישן בשמיני הקשו בגמ' שיעבור בבל תוסיף, כי מצד הקיום יש כאן הוספה ובכה"ג אין חכמים רשאים להוסיף אף בחיוב כי בקיום יש עקירה בקום ועשה.

ולפי זה מיושבות תמיהות האחרונים, שאף הרשב"א מודה ליסוד התוס', וכל

תירוצו הוא לאחר יסודם שאין בעשיית מצוה פעם נוספת משום בל תוסיף, ולכן יכלו חכמים לתקן ולהוסיף לתקוע שוב.

ז. **ועוד** נחלקו הראשונים האם לוקין על איסור בל תוסיף. החינוך (מצוה תנד) כתב שלוקין, אולם ברמב"ם לא נזכר חיוב מלקות באיסור זה.

וכדי לבאר את מחלוקתן יש להקדים ולחקור האם איסור בל תוסיף הוא איסור כללי שלא להוסיף על המצוות, או שהוא איסור בכל מצוה ומצוה שלא להוסיף עליה. ולכאורה זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, שלהראב"ד שהאיסור הוא רק בהוספה על מצוות עשה, א"כ יש לומר שהאיסור הוא בכל מצוה ומצוה שלא להוסיף עליה, אבל לשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא על ב"ד שלא להורות ולהוסיף על התורה, א"כ הוא איסור כללי שאסור להוסיף על התורה.

וא"כ החינוך שסבר שלוקין, הרי הוא סבר כהראב"ד (וכתב כן במפורש בתחילת דבריו) שאיסור בל תוסיף לא שייך אלא במצוות עשה, ולכן יש ללקות על איסור זה, שהרי הוא ככל שאר הלאוין שלוקין עליהם בקום ועשה, אבל הרמב"ם שסבר שהוא איסור כללי שלא להוסיף על התורה, א"כ הוא לאו שבכללות ואין לוקין עליו [וכ"כ לבאר בשו"ת אגרות משה או"ח א, יד].

תפילין ר"ת

מגלה נסתרות מגיד נעלמות שומר הברית והחסד, הגדל נא חסדך עמנו היום וצוה למלאכך הקדושים להודיעני את אשר נסתפקנו בסדר פרשיות של תפילין. כי יש מהחכמים האומרים היות באמצע ואם החליף פסולות, ויש מחכמים האומרים היות כסדרן ואם החליף פסולות ועתה מלך מלכים צוה למלאכך הקדושים להודיעני הלכה כדברי מי, ודברי מי אתה מחבב.

והשיבו: אלו ואלו דברי אלקים חיים, וכמחלוקת למטה כך מחלוקת למעלה. הקדוש ברוך הוא אומר היות באמצע וכל פמליא של מעלה אומרים היות כסדרן. והוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד, וזה כבודו בהיות פרשת מלכות שמים תחילה."

וכתב הבן איש חי (וירא, כא), והנה בתחלה היו חושבין מחלוקת זו כשאר מחלוקת שסברה אחת בטלה, אך בא רבינו האר"י ז"ל והגיד בקבלה מפי אליהו זכור לטוב ששני הסברות אמת, וצריך למעבד תרוייהו, ומימות מרע"ה ועד הגאונים היו מניחים ב' זוגות, וכן איתא בגמרא מקום יש בראש להניח בו ב' זוגות.

ומה שכתב הבא"ח שאף בימות משה רבינו הניחו תפילין, אף שפרשיות "שמע" ו"והיה אם שמע" נכתבו רק במשנה תורה שהוא בסוף שנת הארבעים, והד' פרשיות מעכבין זה את זה, כתב הרשב"א (מנחות לד,

א. "וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך" (ו, ח). וצריך לכתוב ד' פרשיות בכל תפילין, ונחלקו הראשונים (מנחות לד, ב) בסדר כתיבתן. רש"י והרמב"ם סוברים שסדר כתיבתן הוא כפי סדרן בתורה, והיינו "קדש" "והיה כי יביאך" "שמע" "והיה אם שמוע", ור"ת סובר פרשת "והיה אם שמוע" קודמת לפרשת "שמע" [נמצא שלר"ת ההיות באמצע, והיינו, שתי הפרשיות שפותחות ב"והיה" הם באמצע התפילין].

ויש הבדל נוסף בצורת הפרשיות בין רש"י לר"ת, כי פרשת "שמע" היא פרשה פתוחה [שמתחילים את כתיבתה בשורה חדשה], ואילו פרשת "והיה אם שמע" היא פרשה סתומה [שמתחילים את כתיבתה באותה שורה עם ריוח של תשע אותיות]. ולשיטת רש"י, פרשת "והיה אם שמע" מסיימת בסוף השורה, כי היא הפרשה האחרונה, אבל לשיטת ר"ת שפרשת "שמע" כתובה אחריה, צריך לסיים את פרשת "והיה אם שמע" בתחילת השורה, ולהניח ריוח אחריה ולהתחיל בשורה הבאה פרשת "שמע" שהיא פתוחה.

וכתב השו"ע (לד, א) שמנהג העולם כרש"י והרמב"ם, אבל ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם.

וכתב בשו"ת מן השמים (ג), "אנא המלך הגדול הגבור והנורא חכם הרזים

א) שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וכבר בשעת יציאתם ממצרים אמר להם משה רבינו פרשיות אלו והזהיר אותם על התפילין, שהרי פרשת "קדש" ו"והיה כי יביאך" נאמרו בשעת יציאתם ממצרים ושם הזהירים להניח תפילין, וכיון שצריכים לכתוב בתפילין ד' פרשיות, על כרחך שאף אמר להם בשעה זו את פרשיות "שמע" ו"והיה אם שמע", ורק כתבם במשנה תורה. וכן כתב המבי"ט (בית אלקים שער היסודות, לז).

ב. **ובבית יוסף** (או"ח, לד) הביא בשם המרדכי, ששלחו כתב מארץ ישראל שנפלה בימיה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים מאד כסדר הרמב"ם ורש"י.

ובדרישה כתב, ששמע בשם מורו שאין לכך סתירה לשיטת ר"ת, אלא אדרבה יש לומר, שכיון שהיו פסולים כיון שכתבן שלא לפי הסדר, לכן נקברו בקברו כדין ספרים פסולים שנקברים ונטמנים בקברו של צדיק.

אמנם הב"ח כתב לדחות את דבריו, שאף אם היו פסולים היו יכולים להחליף את הנחתם מבית זה לבית זה ולא היו צריכים לגנום.

ורע"א (תניינא, ח) כתב לבאר את דברי הדרישה, שאף בתפילין של ראש שהם ד' קלפים נפרדים, כיון שהסופר עשה כדעת רש"י וכתב את פרשת "והיה אם שמע" באחרונה, לא השאיר ריוח כלל וכתב פרשה זו עד סוף השורה, ואם יניח את פרשת "שמע" באחרונה כדעת ר"ת, נמצא

שאין ריוח כלל בין הפרשיות, ולכתחילה יש להקפיד על פרשיות פתוחות וסתומות בתפילין של ראש אע"פ שהם ד' קלפים נפרדים.

ולכן כתב הדרישה שאין ראיה מהתפילין שנגזזו, כי אולי הם הקפידו על פרשיות פתוחות וסתומות ולכן לא יכלו לתקן את התפילין שנעשו כשיטת רש"י.

אמנם הב"ח סבר שאין זה מעכב, ולכן היו יכולים להחליף את הפרשיות מבית לבית, ואין ראיה מגניזתם שהם פסולים.

ואף אם נאמר שמצאו תפילין של יד שהוא קלף אחד ולא היה אפשרות לתקנם, ולכן נגנזו מפני פסולם, כתב רע"א שאפשר לתקנם על ידי שיחתוך את הפרשיות וידביקם, אלא שעדיין לשיטת ר"ת יש חסרון בפרשיות שהם לא נכתבו כדין פתוחות וסתומות [וכנ"ל], שפרשת "והיה אם שמע" נכתבה בסוף השורה ואין ריוח בינה לבין פרשת "שמע".

ג. **מחלוקת** נוספת יש בין רש"י לר"ת (מנחות לג, א) לגבי אופן הנחת הפרשיות, רש"י סובר שצריך להניח מעומד, ור"ת סובר שיש להניחן שוכבות. ולכן במזוזה כתב הרמ"א (יו"ד רפט, ו) שנוהגין לקבעה בשפוע ובאלכסון כדי לצאת ידי כל השיטות.

ואם כן אף אלו שמניחין תפילין של ר"ת אינם יוצאים ידי חובה לפי שיטתו, שהרי אין הפרשיות שוכבות אלא עומדות (וכמו שפסק בשו"ע או"ח לב, מה).

ובשו"ת נודע ביהודה (או"ח תניינא, ד) כתב, שהחמירו כדעת ר"ת מפני שאף רב האי גאון ורבינו יוסף טוב עלם ושאר גאונים סברו כמותו, אבל לגבי הפרשיות שסבר שצריכות להיות שוכבות בזה לא מצינו שסברו עוד גאונים כמותו, ולכן אין להחמיר את שיטתו בזה (וכ"כ בישועות יעקב (לד, א) שרוב הפוסקים דחו את דבריו).

ובשערי תשובה (או"ח לב, כח) יישב באופן אחר, שכיון שאף לשיטת ר"ת אין דין זה של פרשיות שוכבות מעכב בדיעבד, לכן לא החמירו כשיטתו בזה, ורק בסדר הפרשיות שהוא מעכב לר"ת, בזה החמירו לעשות תפילין כשיטתו.

ד. עוד כתבו הפוסקים, שכיון שלשיטת ר"ת הלילה מתחיל יותר מאוחר, אם כן אפשר להניח תפילין של שיטת ר"ת אף לאחר שקיעת החמה, כי לשיטת רש"י הם תפילין פסולים ואין איסור להניחם בלילה, ולשיטת ר"ת עדיין הוא יום.

אמנם לפי דברי הנוב"ש שאין אנו סומכים על שיטת ר"ת בלבד אלא אף על הגאונים שסברו כמותו, ואף התפילין שאנו מניחים אינם כלל לפי שיטתו, שהרי אנו מעמידים את הפרשיות, ולכן אין להניח תפילין לאחר

השקיעה, כי כבר הוא לילה לפי הרבה מן הפוסקים.

ה. ומה שהרבה אין נוהגים להניח תפילין של ר"ת, כתב בכתר ראש (לר' חיים מוואלז'ין זצ"ל) שהגר"א לא הניח כי הלך כל היום עם תפילין ולא רצה לבטל רגע אחד מהנחתם כי שיטת רש"י עיקר.

ואף לאלו שאינם מניחים תפילין כל היום, אמר לתלמידו ר' ישראל משקלאוו זצ"ל שאם נחמיר כשיטת ר"ת נצטרך להניח ששים וארבע זוגות תפילין, כי יש עוד שיטות בראשונים לגבי סתומות ופתוחות ובסוג הקלף [עיי"ש שביאר את כל השיטות באריכות].

וכן כתב במזמור וקציעה (לד, כח), ראיתי לאחד מהקוצרים שכתב שקבלה בידו שמי שאין מניח ב' זוגות תפילין הוא קרקפתא דלא מנח תפלין. ישתקע הדבר ולא יאמר, חלילה להוציא לעז על גדולי ישראל הקדמונים בעלי דעה זו וכל ישראל כמעט שנמשכו אחריהם, ולהעלות על הדעת שלא יצא ידי חובת תפלין, אלא אלו ואלו דברי אלקים חיים, ומ"מ הלכה ודאי כדברי המרובין אף על פי שירא שמים יצא את כולם.

איסור שיחת חולין

(שם) שהוא אזהרה דרבנן כדי שלא יהא אדם רגיל בשיחה בטילה, וקרא אסמכתא בעלמא.

א. "ושננתם לבניך ודברת במ" (ו, ז). אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת במ' ולא בדברים אחרים (יומא יט, ב). וכתב רבינו אברהם מן ההר

ובגדר שיחת חולין. רש"י פירש שהוא שיחת הילדים וקלות ראש. אבל רבינו יונה (ברכות ט, במדפי הרי"ף) כתב שהם דברי הבאי.

ובמגן אברהם (או"ח, קנו) נקט כדברי רש"י שהאיסור הוא בדברי גנאי וקלות ראש. ובהגהות רע"א (שם) כתב שלדבר לצורך פרנסתו אף שאינם בדברי תורה, מותר.

ב. והסתפק הגאון ר' זלמל'ה מוילנא זצ"ל (תולדות אדם א, ז) האם במקומות שאסור לדבר בדברי תורה אם מותר לדבר שם שיחת חולין. וצדדי הספק הם, האם האיסור הוא דוקא במקום שיכול לקיים ודברת במ דברי תורה, אז אסור לו לדבר דברים בטלים, או שהוא איסור מוחלט בכל מקום ובכל זמן.

ומובא שם, שהחכמים החשובים אשר בקהל וילנא העידו ואמרו שהדבר יצא לפניו בהיתר, והיה דבר נפלא לראות כאשר בא אל בית המרחץ במקום שאסור להרהר בדברי תורה, היה שואל על קורות העיתים וחילוף הזמנים שנתהוו בעולם מעניני הסחורות עלייתן וירידתן, ועוד רבות כמו אלה, והיה נושא ונותן בענינים האלה בהשכלה יתירה ונפלאה, וגם הוא היה מספר לפניהם ספורים יפים ערבים ונעימים לאזני השומעים, וכאשר יצא מבית המרחץ ושב אל מקום שמותר להרהר בדברי תורה, נתאלמנה שפתותיו ויהיו כאלם לא יפתח פיו.

וכן משמע מדברי רבינו חננאל שכתב, המפסיק בעת שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין עובר בעשה, שנאמר ודברת במ, במ יש לך להפסיק ולקרות ק"ש ולא בדברים אחרים. ומבואר בדבריו שהאיסור הוא דוקא כשמפסיק מלימודו, והיינו בזמן שמחוייב ללמוד, והאיסור הוא מפני ביטול תורה.

וכן נקט הפמ"ג (או"ח שז, משב"ז א) שנשים שאינם מצוות בלימוד תורה מותר להם לדבר דברים בטלים.

ג. ועוד כתב שם להקשות על דברי השו"ע שאסור להרבות בשיחה בטלה בשבת, והלא אף בחול אסור לדבר שיחת חולין. ותיירץ, שאם מספר שמועות לחבירו כדי לענג את חבירו, בחול מותר, ובשבת אף זה אסור כיון שאין לו עונג מכך.

ונראה שכוונתו שאם מדבר עם חבירו ומשמחו ומפיג צערם מקיים בזה מצות חסד, ולכן מותר לו לדבר עמו שיחת חולין.

ד. ובשפת אמת (יומא, שם) הקשה, מדוע צריך קרא לאסור שיחת חולין, והלא בשעה שמדבר מבטל מצות עשה של תלמוד תורה.

ויש ליישב עפ"י דברי הברכת שמואל (קידושין כז, ח) שכתב לחדש, שיש שני מיני ביטול תורה, יש ביטול תורה על ידי שאינו לומד, ויש ביטול תורה על ידי שיושב ומסיר את התורה מלבו, וכגון בדברי ליצנות ודברים בטלים.

והאזהרה של ודברת במ ולא בדברים בטלים, הוא על האופן השני שמסיר במעשה את התורה מלבו. וכשעושה מעשה של ביטול תורה הוא יותר חמור, ונפק"מ אם מקבל שכר על הדברים בטלים, שאם הוא רק בשב ו"א"ת אין בזה ביטול תורה כי הוא אומנות ומותר לו להשתכר ולהתפרנס, אבל כיון שבדברים בטלים וליצנות הוא מסיר במעשה את התורה מלבו, אסור לו להתפרנס על ידי כך.

ולפי זה מיושבת קושיית השפת אמת, שאף בדברים שאין בהם ביטול תורה משום אומנות, אסור לו לדבר בהם משום האזהרה של ודברת במ, שאסור להסיר מלבו את התורה במעשה.

ה. ויש לציין את דברי התפארת ישראל (אבות ו, ה) שפירש את קנין התורה ב"מיעוט שיחה", שהם דברים של מה בכך, ומיעוטו יפה לתורה, כדי שתנוח הנפש קצת על ידי זה. וכן הביאו מהגר"א.

מצות קריאת שמע

א. נחלקו בברכות (כא, א) האם חיוב קריאת שמע הוא מדאורייתא או מדרבנן. והקשו שם ממה שכתוב "ובשכבך ובקומך", ודחה אביי שפסוק זה מדבר בחובת תלמוד תורה ולא בקריאת שמע.

ובפשוטו יש לומר שאביי סבר שבפסוק זה כתוב שצריך ללמוד כל היום כולו. אמנם כבר כתב בחידושי רבינו יונה, שאין חיוב ללמוד כל היום, אלא שמדאורייתא אין חיוב שיקרא דוקא את פרשת קריאת שמע אלא החיוב הוא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומדרבנן תקנו שיקרא את הפרשה הזו של ק"ש בדוקא, וזה מה שכתוב אצל תלמוד תורה ובשכבך ובקומך, שיוצא ידי חובה בקריאת דבר מן התורה איזה שירצה. ולכן בספק אם קרא ק"ש אינו צריך לחזור ולקרות.

(ח, א) האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל. והקשו, והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה. ותרצו, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה. ומוכח שבקריאת שמע יוצא ידי חובת תלמוד תורה. ואם נאמר שאביי סבר שצריך ללמוד כל היום כולו, אם כן לדבריו אם נדר להשכים ולשנות פרק זה לא חלה שבועתו משום שהוא מושבע ועומד על כך. ואין משמע שיש מי שחולק על סוגי' זו. אלא ע"כ שאביי סבר שצריך ללמוד פעם אחת בבוקר ופעם אחת בערב מה שירצה, ורבנן תקנו שיקרא ק"ש בחיוב זה.

נמצא שנחלקו בגדר של חיוב קריאת שמע, שאביי סבר שעיקרו הוא מצות תלמוד תורה ורק מדרבנן חייבו שיקרא את פרשת ק"ש בחיוב זה. אמנם ר' אלעזר סבר

וכן האריך ביסוד דבר זה בשו"ת שאגת אריה (א), והביא ראיה ממה שמבואר בנדרים

שק"ש דאורייתא ולכן בספק אם קרא צריך לחזור ולקרוא, ולדבריו החיוב של ק"ש הוא חיוב בפני עצמו משום קבלת עול מלכות שמים ואינו משום תלמוד תורה.

ולהלכה פסקו כר' אלעזר שחיוב ק"ש הוא מדאורייתא [רי"ף, רמב"ם הל' קריאת שמע ב, יג. שו"ע או"ח, סז].

ב. הקרן אורה (ריש ברכות) כתב לחדש שהבבלי והירושלמי נחלקו בגדר של חיוב ק"ש האם הוא מדין תלמוד תורה או חיוב בפני עצמו משום קבלת עול מלכות שמים. והביא כמה ראיות לדבר זה.

בירושלמי (ברכות א, ב) הביאו את שיטת רשב"י שאין צריך להפסיק מלימוד התורה כדי לקרוא קריאת שמע, והקשו מאי שנא משאר מצוות שצריך להפסיק בשבילם כגון לולב וסוכה, ועוד, הרי הלומד על מנת שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם. ותירצו, זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון. ומבואר בירושלמי שחיוב ק"ש הוא מדין תלמוד תורה, ולכן רשב"י סבר שמי שלומד אינו צריך להפסיק ולקרוא ק"ש כיון שהיא גם ת"ת.

אולם בבבלי (שבת יא, א) מבואר שאף מי שתורתו אומנותו חייב להפסיק לקרוא ק"ש [ורק לתפילה אמרו שרשב"י וחביריו אין צריכין להפסיק מלימודם], וזה משום שמצוות ק"ש היא חיוב בפני עצמו ואין נקראת שינון של תלמוד תורה.

עוד מצינו שבירושלמי (ברכות ג, ג) אמרו שנשים פטורות מקריאת שמע משום שכתוב "ולמדתם אותם את בניכם", ודורשים את בניכם ולא את בנותיכם. ואילו בבבלי (ברכות כ, ב) אמרו שפטורות משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. וזה תלוי במחלוקתם האם היא מצוה בפ"ע או מדין ת"ת, שהירושלמי סבר שהוא מדין ת"ת ולכן הביא קרא שנשים פטורות מת"ת וכמבואר בקידושין (כט, ב). והבבלי סבר שהוא מדין קבלת עול מלכות שמים ולכן פטרו אותן מצד מצות עשה שהזמן גרמא.

עוד שאלו בירושלמי (א, ה) מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום, רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן.

ומוכח מכאן שחיוב ק"ש הוא מדין ת"ת ולכן הקשו מפני מה קורין את הפרשיות אלו. ואם היה חיובה מדאורייתא משום קבלת עול מלכות שמים אין מקום לשאול מפני מה קורין אותה.

וכן אמרו שם, שבדין היה שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן מפני טענות המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני. ואם נאמר שחיוב ק"ש הוא מצוה בפ"ע מה מקום יש להוסיף על פרשה זו, אלא ע"כ שחיובה מדין ת"ת ולכן יש מקום להוסיף עוד פרשיות.

ג. מבואר במנחות (צט, ב) אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי, אפי' לא קרא אדם

חלקו על הירושלמי וסברו שבבבלי לא מוזכר תנאי זה.

והקשה הבית יוסף (או"ח, מז) למה צריך ללמוד מיד אחר התפילה, והרי לעולם לומד מיד בשעה שאומר ק"ש.

ותירץ הבית יוסף, שהירושלמי עוסק במקום שלא אמר אהבה רבה לפני ק"ש אלא לאחריה, ולכן לא נפטר בק"ש מפני ת"ת. אולם במקום שאמר ק"ש אחר אהבה רבה אינו צריך ללמוד לאחר התפילה.

ועוד תירץ, שקריאת שמע לא נחשבת ללימוד תורה אלא היא תחנונים, והיא כתפילה ולא כדברי תורה.

ולכאור' לפי מה שכתבו האחרונים ששיטת הירושלמי שחיוב ק"ש הוא מדין ת"ת אם כן בודאי היה צריך להיפטר במה שאומר ק"ש לאחר אהבה רבה, וע"כ צ"ל שיסברו כתי' קמא של הבית יוסף שהירושלמי בא לומר שאם אמר אהבה רבה לאחר ק"ש אז צריך ללמוד לאחר התפילה.

ותוס' סברו שאין צריך ללמוד ונפטר במה שאמר ק"ש, ודין זה עדיין צ"ע היאך יוצא בק"ש ידי חובת ת"ת והלא היא מצוה בפ"ע. ואפשר ליישב לפי דברי האור שמח שאם מכוון לצאת בה ידי חובת ת"ת לכו"ע יוצא בה, ולכן נפטר מברכות התורה במה שקרא ק"ש לאחר אהבה רבה [ועיין בקרן אורה הנ"ל].

אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר, מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

וכתב האור שמח (ת"ת א, ב) לבאר שהם נחלקו האם ק"ש היא מדין ת"ת או מצוה בפ"ע, שרשב"י סבר שק"ש היא מדין ת"ת וכמבואר בירושלמי שזה שינון וזה שינון, ולכן יוצא ידי חובת ת"ת ע"י שאומר ק"ש שחרית וערבית, ולכן אמר רשב"י שאסור לאומרו בפני עם הארץ, כדי שלא יפטר בזה מחובת תלמודו ולא ילמד יותר כל היום.

אולם רבא סבר שמבטלין ת"ת בשביל ק"ש משום שהיא מצוה בפ"ע, אבל אף לדבריו מפורש בסוג' שיוצא בזה ידי חובת ת"ת, אבל כיון שאין זה עיקר מצוותו, אף מי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה, מודה שבמקום שמקיים מצוה מסוימת ורוצה לקיים על ידה מצוה נוספת צריך לכוון לצאת ידי המצוה, ולכן רבא סבר שמצוה לאומרו לעם הארץ, כי ק"ש היא מצוה בפ"ע, ואם לא יכוון לצאת בה ידי מצות ת"ת לא יצא בזה, ולכן צריך לאומרו ולפרסם לעם הארץ שיצא בזה אף ידי חובת ת"ת.

ד. מבואר בברכות (יא, ב) שאם אמר ברכת אהבה רבה ולאחריה קרא ק"ש נפטר מברכת התורה.

וכתבו התוס' בשם הירושלמי, שכל זה דוקא אם למד מיד לאחר התפילה. ובתוס'

דקדוק בקריאת שמע בשאר לשונות

וכתב ליישב, שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בגדר הדין של דקדוק באותיותיה, שהראב"ד סבר שאין זה דין בק"ש אלא דין בלשון הקודש שצריך לקרותו כמו שנאמר בסיני, ולכן אם קורא בשאר לשונות אין צריך לדקדק כלל, אולם הרמב"ם סבר שדין הדקדוק נאמר בדין ק"ש, שהדיבור צריך להיות תם ומדוקדק, ולכן אף בשאר הלשונות צריך לדקדק ממש בדיבורו בלא שיבוש (ולא כהכסף משנה שצריך לדבר כלשון הבקאים).

וכתב שיש עוד נפק"מ ביניהם אם יודע לקרוא בלשון הקודש וגם בשאר לשונות, שלפי הראב"ד צריך לקרוא בלשון הקודש, שאם לא כן למה נאמר דין דקדוק בלשון הקודש, והלא לא גרע משאר לשונות שאין צריך לדקדק, אלא ע"כ שחייב לכתחילה לקרוא בלשון הקודש וכתניתה מסיני, ורק אם אינו יודע יכול לקרוא בשאר לשון. אולם לפי הרמב"ם אין חילוק ויכול לקרוא אף לכתחילה באשר הלשונות אבל חייב לדקדק אף בהם, שזהו מדיני קריאת שמע.

מבואר בברכות (יג, א) שחכמים סברו שאפשר לקרוא ק"ש בכל לשון. וכתב הרמב"ם (קריאת שמע ב, י) קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש. והשיג עליו הראב"ד, אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושן.

וביאר הכסף משנה, שכוונת הרמב"ם שגם כשאומר בשאר לשונות צריך שיאמר את הלשון האמיתי באותו הלשון הידוע לבקאים, ולא יאמר בלשון משובש לקצת אנשים. והראב"ד סבר שבשאר לשונות יכול לקרות באיזה לשון שרוצה.

והקשה האבן האזל, לפי שיטת הראב"ד מדוע בקורא בלשון הקודש אינו יוצא אם לא דקדק, ואף שנאמר שלא יצא מדין לה"ק מדוע שלא יצא מפני שלא גרע משאר לשון שאינו צריך לדקדק.

בגדר איסור בל תגרע

מתן דמים על המזבח, שיש קרבנות שדמם ניתן על המזבח במתנה אחת בלבד (כגון בכור מעשר ופסח), ויש קרבנות שדמם ניתן על

א. "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו" (ד, ב). ומבואר בראש השנה (כח, ב) שאיסור זה שייך לגבי

המזבח בארבע קירות המזבח (כגון עולה ושלמים), ואם נתערב לו דם שניתן בארבע מתנות באחת, אינו יכול ליתן את כל הדם באחת כי עובר באיסור בל תגרע, [וכן הביא דוגמא זו בספר החינוך (מצוה תנה) לאיסור בל תגרע].

ויש לחקור בגדר איסור זה, האם האיסור הוא שלא לקיים מצוה עם גרעון, והיינו שהאיסור הוא בחלק שנעשה בו המצוה, שכיון שלא עשאה בשלימות עובר באיסור, או שגדר האיסור הוא שלא להחסיר מקצת מהמצוה, ונמצא שהאיסור הוא במה שלא קיים.

ונפק"מ כמה ממון צריך להוציא כדי שלא לעבור באיסור בל תגרע, שלצד הראשון עובר באיסור בקום ועשה, כי האיסור הוא במה שמקיים מצוה בגריעות, וא"כ צריך להוציא את כל ממונו כדי שלא לעבור באיסור בקום ועשה, אבל לצד השני שהאיסור הוא במה שלא קיים נמצא שהאיסור הוא בשב ואל תעשה, ובזה נחלקו הפוסקים עד כמה צריך להוציא ממון כדי שלא לעבור על איסור בשב ואל תעשה [עי' ביו"ד קנז, א. וברע"א ובפתחי תשובה].

ב. והנה הקשה הרשב"א (ר"ה טז, א) איך רבנן אמרו שאין לתקוע בראש השנה שחל בשבת והלא אמרה התורה לתקוע ואם מבטלים מצוה זו עוברים בבל תגרע. וכתב ליישב, שכל מה שרבנן תקנו לצורך הרי הוא בכלל לאו של "לא תסור", ויש כח בידם לגזור ולבטל מצוות. וכ"כ לענין בל תוסיף שהאיסור הוא רק אם מוסיף על דעת עצמו,

וכגון כהן שהוסיף ברכה משלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף, שכבר אמרה התורה על פי התורה אשר יורוך.

והקשה הטורי אבן (ר"ה כח, ב באבני מילואים) שמשמע מדברי הרשב"א שאף במקום שלא קיים מצוה כלל עובר בבל תגרע, ולכן הקשה היאך רבנן ביטלו מצות תקיעת שופר. ונמצא שלדבריו בכל מקום שמבטל עשה עובר בבל תגרע, וא"כ צ"ב שלמ"ד שלוקין על לאו שאין בו מעשה ילקו על ביטול מצות עשה אחת, דהא אין לך עשה שאין עם ביטולה לאו דבל תגרע והא וודאי לא שמענו.

וכתב שאף מרש"י (עה"ת) משמע כדברי הרשב"א שכתב, "לא תספו - כגון חמש פרשיות בתפילין חמשת מינין בלולב וחמש ציציות, וכן ולא תגרעו". ומשמע מדבריו שאיסור בל תגרע הוא אף באופן שנטל ג' מינים, והרי בכה"ג לא קיים מצוה כלל, ובכל זאת כתב רש"י שעובר בבל תגרע.

וכן כתב רבינו יונה (שערי תשובה ג, יא), "ויש על כל מצות עשה אזהרת לאו כוללת, שנאמר (דברים יג, א) "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", [ועי' בברכת פרץ (פר' ראה) שהקשה שלפי שיטות אלו צ"ב מה שאמרו (יומא פה, ב) לענין חילוקי כפרה, שבעבר על עשה תשובה מכפרת לו, אבל בעבר על לא תעשה תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר. ולכאורה אם בכל עשה עובר על לאו של בל תגרע, א"כ מדוע תשובה מכפרת בלא יוהכ"פ, ועיי"ש מה שתירץ].

ועוד הקשה הטורי אבן (ר"ה טז, ב) [והיא קושיא מחודדת] על יסודו של הרשב"א, שבמקום שחכמים תקנו לצורך אין בכך איסור בל תגרע ולכן גזרו שלא לתקוע בר"ה שחל בשבת, ולכאורה יש לדחות, שהרי יש ביד חכמים לבטל מצוות עשה בשב ואל תעשה (וכמבואר ביבמות ז, ב) וא"כ אף לגבי איסור בל תגרע יש לומר שיש בכוחם לבטל איסור זה בשב ואל תעשה, ולכן גזרו שלא לתקוע בשבת, אבל אין ראייה מגזירתם שכל מה שמתקנים לצורך אין בכך איסור בל תגרע.

ג. והטורי אבן סבר שאין לשון בל תגרע אלא שמקיים חלק מהמצוה ומגרע אותה, אבל אם אינו מקיים מצוה כלל אינו עובר באיסור בל תגרע, וביאר שלכן לא שייך בל תגרע אלא במצוות שאף אם עשה חלק ממנה מקיים מצוה, וכגון במתן דמים, כי אף שיש מצוה ליתן על ד' קרנות, אפ"ה אם נתן על קרן אחת מקיים מצוה (וכמבואר בזבחים לו, ב), ולכן שייך בזה איסור בל תגרע, וכן בציצית לשיטת ר' ישמעאל (במנחות לו, ב) שארבע ציציות הם ד' מצוות, ולכן אם עשה ציצית אחת עובר בבל תגרע [ועי' בקונטרס בענין בל תגרע מהגר"ח שמואלביץ זצ"ל (הודפס בקובץ קול התורה, נג) שדן אם בכה"ג מקיים מצוה או רק מעשה מצוה מפני שהוא מצוה הבאה בעבירה, ולפי זה אף לטורי אבן אין הגרעון בקיום המצוה אלא במעשה המצוה, ועיי"ש שהאר"י], אבל במקום שאינו מקיים מצוה אין עובר באיסור בל תגרע.

והוכיח את דבריו ממה שאמרו (סוכה לא, א) ארבעת מינין שבלולב כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן, לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון ולא דבר אחר. והקשו, פשיטא [שודאי לא יביא מין אחר]. ותירצו, "מהו דתימא לייתי כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למסוך". ולדברי הרשב"א שאף אם אינו מקיים מצוה עובר בבל תגרע, א"כ איך היה ס"ד שיביא מין אחר, והלא בכה"ג אינו מקיים מצות נטילת לולב שהרי לא לקח אתרוג, ונמצא שעובר בבל תגרע, ואיך יש להתיר כדי שלא תשתכח מצות לולב שיעבור בבל תגרע [ועיי"ש שכתב שאף אם יכוון בפירוש שלא לצאת יש לחוש שמא לא יכוון כן ויעבור באיסור, ולא צריך לומר את הטעם שיצא ממנו חורבא לשנים הבאות דאתי למיסוך]. אלא ע"כ שבכה"ג שאינו מקיים מצוה אינו עובר בבל תגרע, כי בל תגרע ענינו הוא שמחסר מטכסיסי המצוה ואינו מקיימה כראוי.

אמנם סיים שמדברי הספרי משמע כדברי הרשב"א, שאף בציצית ולולב שייך איסור בל תגרע, ונשאר בצ"ע.

ד. והשפת אמת כתב ליישב, שגדר האיסור בבל תגרע הוא אינו במה שמקיים את המצוה בגרעון אלא בחלק של המצוה שאינו מקיים, וא"כ אף במקום שאינו מקיים כלל שייך לומר שעובר בבל תגרע, כי שניהם ענין אחד שאינו מקיים או את כל המצוה או את חלקה, אבל במקום שהוא אנוס ואין לו

ה. ועוד כתבו האחרונים (הגהות ברוך טעם על הטורי אבן. שפת אמת. קהילות יעקב ר"ה, טז) ליישב את שיטת הרשב"א, שהרשב"א הקשה רק על ב"ד איך יש בכוחם לגרוע ולבטל מצוה, אבל ביחיד אף הרשב"א מודה שאין איסור אלא בכה"ג שמבטל חלק מהמצוה.

ונבוא לבאר דבריהם בהרחבה, שהנה לגבי איסור בל תוסיף כבר ייסד הגר"א (אדרת אליהו, ראה) שיש ב' איסורים בבל תוסיף, יש הוספה על המצוות ויש הוספה על התורה, והיינו שאם הוא מוסיף מין בלולב היא הוספה על המצוה, ואם מחדש מצוה חדשה היא הוספה על התורה, ולכן התורה כתבה ב' פעמים את איסור בל תוסיף, בפר' ראה נאמר "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו", והוא בלשון יחיד, מפני שהיא אזהרה על אדם יחיד שלא להוסיף בקיום המצוות. ובפר' ואתחנן נאמר בלשון רבים "לא תספו על הדבר ולא תגרעו ממנו", והוא בא לאסור על ב"ד שלא יוסיפו על תרי"ג מצוות, [וע"ע בהכתב והקבלה (ואתחנן) שהאריך בביאור דבריו והוכיח כן מהספרי].

והנה חכמים תקנו (כמבואר בר"ה טז, ב) לתקוע בשעת התפילה כדי לערבב את השטן. והקשו הראשונים איך מותר לתקוע עוד תקיעות, והרי עובר בבל תוסיף.

ובתוס' תירצו, שאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, וכגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, ולכן יכול לתקוע ולחזור ולתקוע.

אפשרות לקיים את כל המצוה אינו עובר בבל תגרע, כי האיסור הוא במה שאינו מקיים וכיון שהוא אנוס על כך אינו עובר באיסור, ולכן צריך ליתן דם על קרן אחת, וכן צריך ליטול חלק מהמינים כי שמא יביאו לו אח"כ עוד מינים ויצא ידי חובה, ורק אם אינו מקיים את כל המצוה במזיד עובר בבל תגרע, [אמנם העיר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (קונטרס הנ"ל) שבמתן דמים מקיים מצוה בנתינה אחת ולכן צריך לקיים חלק מהמצוה אף שמגרע חלקה, משא"כ בלולב אינו מקיים מצוה אם לא נוטל את כולו, ומהיכי תיתי שיטול אולי יביאו לו אח"כ. ובשו"ע (או"ח תרנא, יב) כתב שנוטלן לזכר בעלמא, וכתב הביאור הלכה, שצריך ליזהר שלא יכוין לשם מצוה כי יעבור משום בל תגרע].

ומה שאין לוקין על לאו זה, הוא משום שאין לוקין על לאו שבכללות [וכ"כ הבית הלוי (א, מב) ועיי"ש מה שחילק בין בל תוסיף שלוקין עליו ואינו לאו שבכללות לבין בל תגרע שהוא לאו שבכללות].

ובמנחת חינוך (תנה) כתב שאין לוקין כי הוא לאו שאין בו מעשה [וכ"כ הנצי"ב (העמק דבר ואתחנן ד, ב)]. והיינו כפי המבואר שאין האיסור במה שמקיים בגרעון אלא במה שאינו מקיים ולכן לעולם אין בו מעשה.

אבל הטורי אבן נראה שסבר שהאיסור הוא במה שמקיים את המצוה בגרעון, ולכן אף אם הוא אנוס אין לו ליטול חלק מהמינים, כי על מה שמקיים אינו אנוס ובזה עובר באיסור בל תגרע.

וברשב"א כתב ליישב באופן נוסף, "דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה וכו', אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך".

ומבואר בדבריו שאף שמצד הסברא אין חכמים יכולים להוסיף על התורה, אבל כיון שכתוב לא תסור ע"כ שהתורה נתנה להם כח לתקן מצוות ולא יעברו בכך איסור.

והקשה המנחת חינוך (מצוה תנד), שלדברי הרשב"א שתירץ שלא כתוס', א"כ קשה לדבריו איך נוטלים לולב כמה פעמים ביום ואוכלים כמה כזיתים מצה בליל פסח, שהרי אין כאן תקנת חז"ל.

ותירץ באבי עזרי (ממרים ב, ט) עפ"י יסוד דברי הגר"א הנ"ל שיש ב' איסורים בבל תוסיף, יש איסור להוסיף בקיום המצוה ויש איסור להוסיף על דיני התורה, ולכן יש לומר ששני התירוצים צריכים זה לזה. שתוס' תירצו מטעם ההוספה בקיום המצוה, שיחיד נוטל לולב כמה פעמים ביום ואין בזה משום בל תוסיף. והרשב"א תירץ מצד ההוספה בחיוב המצוה, שיכולים חכמים לחייב יותר ממה שחייבה תורה משום איזה צורך. ונמצא שאף הרשב"א מודה ליסוד התוס', וכל תירוצו הוא לאחר יסודם שאין בעשיית מצוה פעם נוספת משום בל תוסיף, ולכן יכלו חכמים לתקן ולהוסיף לתקוע שוב.

ו. ומעתה נבוא לומר יסוד זה אף לענין בל

תגרע, שאף באיסור זה יש ב' חלקים, יש איסור על היחיד לגרוע מהמצוה ויש איסור על ב"ד לגרוע ולבטל מצוות מהתורה [אמנם רבינו יונה (הנ"ל) כתב שאף בכל ביטול עשה עובר בבל תגרע, וצ"ע]. ולכן יש לומר שאף הרשב"א מודה ליסודו של הטורי אבן שגריעה היא במקום שמקיים מקצת ומבטל מקצת, ולכן אם זה יחיד שמגרע **מצוה**, אינו עובר באיסור רק במקום שמקיים חלק מן המצוה ומבטל חלק ממנה כי רק כה"ג נופל עליו לשון של גריעה, ואם אינו מקיים מצוה כלל אינו עובר באיסור בל תגרע אלא רק בביטול עשה. אבל כשב"ד מבטלים מצוה הרי זה איסור נוסף של גריעה **מהתורה**, ולכן אף שמבטלים מצוה אחת לגמרי שייך בכך לשון גריעה, כי הגריעה היא ביחס לכל התורה ולא למצוה מסוימת, כי ביטולם הוא בדרך הוראה ושייך על זה לשון גרעון כי מגרעים **מהתורה**. ורק על זה הקשה הרשב"א איך יש בכוחם לבטל מצוה והרי עוברים בבל תגרע, ולכן תירץ שאם זה לצורך יכולים לבטל מצד לא תסור, ואין נחשב לגרעון, אלא אדרבה הוא ההיפך שהם מוסיפים איסור על התורה.

וכן מתורץ לפי זה קושייתו השניה של הטורי אבן, שהקשה שאין ראיה שלצורך אין איסור בל תגרע אלא הוא משום שיש כח ביד חכמים לבטל מצוות בשב ואל תעשה. ולפי מהלך הדברים הנ"ל אי אפשר לומר כן, שהרי גוף האיסור של בל תגרע על ב"ד הוא בא לומר שלא יבטלו מצוות, והיאך אתה רוצה לומר שיש כח בידם לבטל בכה"ג, והיא היא גופא קושיית הרשב"א איך יש כח בידם

לבטל בשב ואל תעשה והרי עוברים בבל תגרע, ולכן הכריח שהוא מדין לא תסור, שבמקום הצורך אמרה התורה שכוחם גדול לבטל מצוות מהתורה.

ולפי זה נמצא, שבמגרע את כל המצוה

(בהוראה בלא תקנה לצורך), הגרעון הוא במה שאינו מקיים, ומה שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שבכללות, ובמגרע חלק מהמצוה האיסור הוא במה שמקיים, ואין לוקה עליו כי אין בו מעשה, כי האיסור הוא במה שמקיים ולא במה שאינו מקיים.

בגדר איסור ברכה לבטלה

א. "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא" (ה), ושנינו (ברכות לג, א) כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. ועוד אמרו (תמורה ד, א) שאם מזכיר שם שמים לבטלה עובר בעשה של "את ה' אלקיך תירא". ונחלקו הראשונים אם הוא איסור דאורייתא או מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. בתוס' (ר"ה לג, א) והרא"ש (קידושין א, מט) כתבו שהוא איסור דרבנן, והביאו ראיה ממה שאמרו (ברכות כא, א) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא, ואם היה איסור דאורייתא איך מותר לו לחזור ולקרוא מספק, אלא ע"כ שהוא איסור דרבנן והתירו לברך במקום ספק (על מצוה דאורייתא), ומה שאסרו להזכיר שם שמים לבטלה הוא דוקא בלא ברכה.

והרמב"ם (ברכות א, טו) כתב, "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמין". ומשמע מדבריו שהוא איסור דאורייתא [כן נקטו בשיטתו, המג"א (או"ח רטו, ו), פמ"ג (פתיחה ברכות, ב), לבוש (או"ח, סז), מנחת חינוך (מצוה תל)].

ונמצא, שלתוס' איסור ברכה הוא מדרבנן ואיסור הזכרת שם שמים הוא איסור עשה מדאורייתא. ולרמב"ם איסור ברכה לבטלה חמורה יותר שיש בה איסור לא תעשה, והזכרת שם שמים היא רק באיסור עשה.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (א, כה) כתב לדחות את הוכחת התוס' והרא"ש, שכיון שצריך לחזור ולהזכיר יציאת מצרים מספק, הרי הוא כמחויב ודאי, ואין זה ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא שכבר בירך, מ"מ אינו עובר בלא תשא כיון שמברך מחמת ספק חיוב וחז"ל חייבו אותו לחזור ולברך, ואינו בכלל ברכה שאינה צריכה, [וידוע לבאר שהם נחלקו מה הגדר של ברכה מספק, האם הוא חיוב בתורת ודאי, ואף על הצד שבירך חייב לברך כדין הודאי, או שחיוב בספק הוא רק על הצד שלא בירך עדיין. שתוס' והרא"ש סברו שהוא רק על הצד שלא בירך, וכיון שאינו חיוב גמור בפ"ע לכן הקשו שאם יש איסור דאורייתא לחזור ולברך איך חייבוהו חז"ל לברך שוב, והרמב"ם סבר שכיון שיש חיוב לברך אף בספק כמו שיש עליו חיוב בודאי לא בירך, לכן אין זה בכלל ברכה שאינה צריכה].

הלבנה ואמר בלשון לעז "ברוך רחמנא מלכא דעלמא אשר במאמרו וכו'".

אמנם בשו"ת רע"א (הנ"ל) כתב לאסור זאת, ואף שכתב הש"ך (יו"ד קעט, יא) ששם בלשון חול מותר למחקו ואין בו קדושת השם, אבל כיון שכתב הרמב"ם שהמברך הרי הוא כנשבע לשוא, ולגבי שבועה כתב (שבועות ב, ב) שהנשבע בכל לשון הרי זה שבועה גמורה, א"כ ה"ה לגבי ברכה לבטלה בכל לשון עובר באיסור. וכ"כ הפמ"ג (או"ח ריט, משב"ז, ג).

ולכאורה סברת המתירים היא, שאף שבנשבע לשוא עובר בכל לשון הוא משום שעיקר האיסור הוא מצד הדיבור לשוא ולשקר אלא שחומרת הדבר הוא כשמוציא את הדבר בלשון שבועה, ולכן אף אם מזכיר את השם בלשון לעז כיון שמאמת את דבריו בשם ה' יש בכך איסור, אבל בברכה לבטלה האיסור הוא מחמת שמזכיר את השם לבטלה (וכמבואר ברבינו יונה ברכות יב, ב מדפי הרי"ף), וכיון שאין קדושה בשם לעז שמותר למחקו לכן אין בכך איסור של ברכה לבטלה. וא"כ צ"ב דברי האוסרים שהשוו את האיסור לשבועת שוא ושקר שעוברים בכל לשון.

ד. עוד כתב השו"ע (או"ח רטו, ג) שאסור לענות אמן על ברכה לבטלה. ודין זה צ"ב, שהרי מותר לאדם לומר כל היום אמן, ומדוע על ברכה לבטלה אסור לו לומר, והלא אינו מזכיר שם שמים לבטלה.

ב. ובעיקר איסור ברכה לבטלה, הקשה הפני יהושע (ברכות לג, א) שהרי בדברי שבח ותחנונים מותר להזכיר שם שמים, ומדוע אם אומר כן בדרך ברכה אסור. וכן הקשה הנשמת אדם (כלל ה, א) לגבי ברכה במקום ספק, שאם האיסור להזכיר את השם הוא מצד "את ה' אלקיך תירא" מדוע עובר באיסור כשמברך באימה ויראה ודעתו לברך השם מחמת יראתו שמא לא בירך עדיין, והרי אם יאמר כל היום "אתה הוא ה' אלקינו מלך העולם בורא פרי העץ" ופרי האדמה וירבה בשמות, מותר לכתחלה, וכשיאמר תחלה "ברוך", יהיה עובר על יראת ה', ודבר זה אין בנו כח להבין. ומכח זה נקט (בשיטת הרמב"ם) שהאיסור מדאורייתא הוא דוקא כשמזכיר את השם סתם, או בדרך ברכה כשעושה כן בדרך שחוק והיתול, אבל אם מברך ביראה אינו אסור אלא מדרבנן, ובמקום ספק יש לומר שאין בזה איסור כלל שהרי עושה כן כדי לצאת ידי חובה, אבל כתב שח"ו להקל כנגד כל האחרונים שאסור לברך מספק.

ועוד צ"ב בדעת הרמב"ם, מדוע כשמברך עובר באיסור לא תעשה ואילו כשמזכיר שם שמים לבטלה עובר רק בעשה.

ג. עוד נחלקו הפוסקים במקום ספק שנפסק בשו"ע (או"ח רט, ג) שלא יברך משום ספק ברכות להקל, האם צריך לברך בלשון לעז. ובהעמק שאלה (נג, ב) כתב שראה בס' ברכת משה שהעיד על שלושה גדולי הדור וביניהם החת"ס שהסתפק לגבי ברכת

ה. עוד כתב השו"ע (או"ח קפה, ז) שאם שכח בראש חודש לומר בברכת המזון יעלה ויבוא, אם כבר התחיל ברכת הטוב והמטיב אינו חוזר כיון שאינו חייב לאכול פת בר"ח. וכתב הרמ"א, שאולי יש לאמרו בתוך שאר הרחמן כמו שאמרו לגבי על הניסים. ושוב כתב לחלק, שביעלה ויבוא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה.

והקשה המגן אברהם (יא), "צ"ע דאומרים כל היום תחינות שיש בהן הזכרת שמות ולמה יגרע זה, דדוקא ברכה לבטלה אסור".

ובבגדי ישע כתב ליישב, שאם אומר בדרך תחינה מותר, אבל אם אומר בדרך חובה היא ברכה לבטלה. והוכיח כן ממה שבמקום ספק אין לברך בלשון לעז (וכשיטת רע"א והפמ"ג הנ"ל), ואף אם יאמר "ברוך רחמנא וכו'" דרך בקשה אפילו מאה פעמים אינו כלל מוציא ש"ש לבטלה, אבל אם אומר כן בדרך ברכה אף שיש לו ספק אם חייב, עובר באיסור של ברכה לבטלה, ולכן גם לגבי יעלה ויבוא, אם יאמר דרך חיוב ברכה יש בכך איסור של ברכה לבטלה.

ועוד הוכיח כן מדין זימון, שאמרו (ברכות מה, ב) על יהודא בר מרימר ומר זוטרא ורב אחא שישבו יחד לאכול והיו מסופקים אם חייבים בזימון (כי סברו שרק כשיש אחד גדול מחבירו חייבים). ולכאורה מדוע לא זימנו מספק שהרי אין כאן הזכרת שם שמים. אלא ע"כ שאם אומר זימון לשם חובה נחשב לברכה לבטלה.

ודבריו עדיין צ"ב, מדוע אם אומר כן לשם חובה יש בכך איסור ברכה לבטלה.

ו. עוד כתב בשו"ע (רח, יח) בשם תרומת הדשן, שאם אכל דבר שיש לו ספק אם ברכתו האחרונה היא בורא נפשות או על הגפן, ורוצה עכשיו לאכול דבר שברכתו בורא נפשות ודבר שברכתו על העץ, ויברך על העץ ויוסיף גם על הגפן, שאין לעשות כן ואין להוסיף על נוסח הברכה.

והביא ראיה לזה ממה שכתבו התוס' (ברכות לז, א) בשם הירושלמי שר' ירמיה לא אכל מימיו סולת חיטין, משום שיש ספק בברכה אחרונה של חיטין אם מברכין בורא נפשות או ברכת מעין שלש בנוסח פרי האדמה, ולכאורה הרי יכול היה לאכול תאנים וביצים ואז יברך בורא נפשות על הביצים וגם מעין שלש על התאנים ויוסיף בנוסח הברכה גם פרי האדמה ויצא ממה נפשך, אלא ודאי שאסור להוסיף בנוסח הברכה ולברך על דבר שאינו מחוייב לברך עליו, ואפילו במקום ספק שאין כאן הזכרת השם לבטלה.

ולכאורה דין זה צ"ב מדוע באמת אסור להוסיף על נוסח הברכה, והלא אינו מזכיר שם שמים לבטלה, שהרי צריך לברך מעין שלוש על דברים אחרים שאכל, ומה בכך שיוסיף גם את הספק בברכתו [ועי' בערוך השולחן (שם, כט) שכתב שהוא משום הפסק בברכה, אבל בדברי תרומת הדשן לא נזכרה סברא זו].

ז. ועוד כתב החוות דעת (בית הספק דיני ספק ספיקא, כ) שבספק קרא קריאת שמע למ"ד

ק"ש דרבנן אינו חזור וקורא (כמבואר בברכות כא, א), והוא משום שכל מה שאומר לשם חובה יש בו איסור, וכמו בספק תפילה, שאף שיכול אדם להתפלל כל היום כולו בתורת נדבה, אבל אם עושה כן מחמת חוב יש בכך איסור, ולכן אף לגבי ק"ש אם יאמרה בתורת דברי תורה מותר לו, אבל כיון שבא לצאת ידי חובה, כיון שאינו חייב אסור לו לחזור ולקרות. וכן הוא בפיוטים שאם אומר "ברוך ה'" אין בכך איסור, אבל אם יאמר "ברוך אתה ה'" יש בכך איסור, [ועיי"ש שכתב שכמו כן אסור לברך בלשון לעז כדי לצאת וכשיטת רע"א והפמ"ג הנ"ל].

ודין זה אף צ"ב, מדוע אסור לומר ק"ש שנית משום ספק.

ח. ומכל הנ"ל הוכיחו האחרונים (עי' מנחת שלמה א, יח, י) שהאיסור בברכה לבטלה אינו משום הזכרת שם שמים לבטלה אלא הוא בדיני ברכות, שאסור לברך ברכה שאינה תקנת חז"ל. וסיבת האיסור היא כמבואר (ברכות לד, א) לענין שחיה, שאם בא לשחות בכל סוף ברכה וברכה מלמדין אותו שלא יעשה כן. והקשו התוס', וישחה ומה בכך. ותירצו "שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים". ומבואר בדבריהם שהוא כעין כל המוסיף גורע, שכיון שכל אחד יבוא ויברך כל מה שירצה, נמצא שנעקרה תקנת חכמים, ויש בכך זלזול בתקנתם, כי אם כל אחד יברך או יזמן מתי שירצה יאמרו שאין כאן תקנה כלל ואיש הישר בעיניו יעשה, ולכן שייך איסור ברכה לבטלה אף במקום

שאינו מזכיר שם שמים כלל, וכגון שעונה אמן או בברכת הזימון או בק"ש. אולם כל זה דוקא כשאומר את הברכה כתיקונה שבזה עוקר את תקנת חכמים, אבל אם אומר ברוך ה' ומזכיר שם שמים ומשבח את הקב"ה אין בכך איסור כלל, כי אין זה נוסח הברכה ואינו עוקר תקנת חכמים לברך במקום שתקנו דוקא, [וכבר כתב כן הפני יהושע (ברכות לג, א) בקצרה שהוא משום שנראה כבל תוסיף. ונראה שזה כוונת דבריו].

וכ"כ החזון איש (או"ח קלז, ה), "ואפשר דאיסור ברכה שאינה צריכה אינו משום הזכרת השם, אלא משום חסרון יראה שאין האדם ראוי לגשת אל הקדש תמיד אלא כפי מה שקבעו חכמים".

ט. ובדרך נוספת כתב החכמת שלמה (או"ח רטו, ד), "דודאי גודל מעלת הברכה יתר על שאר שירות ותשבחות, זה גורם הפסדה ואיסורה אם הוי בחנם, דהנה ענין ברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו יתברך, הן קבלת טובת עולם הזה ככל ברכת הנהנין, הן טובת הנפש במצוה שנתן לנו, הכל הוי הברכה גמול מן גמול, וכמו שאמרו חז"ל להדיא בפ"ו דברכות (לה, א) דכל הנהנה מהעולם הזה בלי ברכה כאלו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, וכן אמרו דהוי כמעל בקדשי שמים, מכל זה מוכח דהברכה הוי תשלומין לו יתברך עבור הטובה, וממילא כיון דאם יאמר אתה ד' מלך עולם בראת וכו' לא יצא בזה ידי שילום תשלומין רק אם אמר ברוך אתה הוא תשלומין, ומוכח דברכה יש בה

מעלה הרבה על דרך שיר ושבה, וא"כ מהאי טעמא גופא אסור אם הוי לבטלה.

על דרך משל באם אדם יאמר לאיש נכבד הריני מחזיק לך טובה על הטובה שעשית לי, אם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה יכעוס עליו, כי יאמר צחקת בי והרי לא עשיתי לך טובה ולמה תחזיק לי טובה חנם, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני (תהלים קא, ז), א"כ מכל שכן בו יתברך, הרי אמרו חז"ל (יומא סט, ב) דלכך לא אמרו הגבור והנורא, דמתוך שיוודעים שהוא יתברך אמיתי לא כזבו בו, רק דאח"כ החזירו עטרה ליושנה שאמרו שאינו כזב דהן הן גבורותיו, אבל לולא זה לא היו אומרים לו כיון דהוא אמיתי, כן הכי נמי דרך ברכה דהוי תשלומין לו יתברך, זה אינו שייך רק בשעה שנהנה מטובתו יתברך מאותו דבר, הן הנאת הנפש הן הנאת הגוף,

אז שייך לו יתברך תשלומין, אך אם בשעה זו לא נהנה מדבר זה א"כ הוי התשלומין דבר שקר, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו יתברך, לכך אסור לברך ברכה לבטלה. אבל אם אינו בלשון ברוך אתה רק בלשון אתה הוא, כיון שדרך ברכה אינו יוצא בו, מוכח דאינו תשלומין רק שבח ושירה, לכך מהאי טעמא אף אם אינו נהנה בשעה זו אינו שקר, לכך מותר לאמרו. ולכך מהאי טעמא גם מספק אין לברך, דספק שקר נמי אסור, ונתקיימו דברי הפוסקים הראשונים בעזה"י וזה ברור ואמת לפענ"ד."

ולדבריו אף מיושב כל הראיות שהבאנו לעיל שאין זה איסור מצד הזכרת שם שמים אלא מצד שמברך בחינם, ולכן בכל שבח שאומרו לשם חובה יש בו איסור משום ברכה לבטלה.

בגדר קשר של תפילין

ב. וכדי ליישב את דברי הרמב"ם הקדים את מחלוקתן של רש"י ותוס' בכמה מקומות לענין קשר של תפילין. שהנה אמרו (מנחות לה, ב), קשר של תפילין הלכה למשה מסיני, ופירש רש"י, "שישים הרצועות על ראשו בענין שיהא כעין דל"ת כדי שיהא שד-י נראה עליהן, דשי"ן נראה בקמט בית חיצינה שכלל הקלף כעין שי"ן, ודל"ת נראה בקשר, ויו"ד נראה באותו של יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף מעט כמין יו"ד". ומבואר בדבריו שההלכה בקשר של תפילין הוא שיהיה בו שם שד-י ע"י השי"ן בתפילין של ראש, ובקשר דל"ת, ובתפילין של יד אות יו"ד.

א. כתב הרמב"ם (תפילין ג, טז), "אין עושין התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושין בעור כמו שאמרנו, לפיכך אם חיפן הכותי או תפרן פסולות והוא הדין לכל הפסול לכתבן שלא יעשה אותן".

והקשה מרן הגרי"ז זצ"ל (שם), מדוע נקט הרמב"ם שרק משום השי"ן בתפילין צריך לכתבן על ידי ישראל, והלא בהלכה א' כתב שמונה הלכות שיש בתפילין מהלכה למשה מסיני ואחד מהן הוא אף שיהיה הקשר שלהן כצורת דל"ת, וא"כ אף משום הקשר שיש בו אות דל"ת יש לפסלן על ידי גוי מדין עשייתן ככתיבתן.

ועוד אמרו שם, "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, תניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש", ופירש רש"י, שכתוב בו רוב השם שי"ן ודל"ת.

וכן פירש רש"י בעירובין (צז, א) "קשר של תפילין הלכה למשה מסיני - היאך הוא עשוי, שדומה לדל"ת, ובתפירתן עשוי כמין שי"ן, ורצועה קטנה קבועה בהן וראשה כפוף ודומה ליו"ד הרי שד-י".

אמנם תוס' הקשו על רש"י, שדל"ת ויו"ד שברצועות אינם אותיות גמורות ואינם נחשבים מן השם שד-י, וההלכה לא נאמרה אלא שצריך לעשות קשר ולא על הדל"ת. והוכיחו כן ממה שאמרו (מגילה כו, ב) שהרצועות אינם קדושות מצד עצמן אלא נחשבות לתשמישי קדושה, ובכל מקום נקראות רק קשר של תפילין, ומשמע שאף שיש בקשר צורת דל"ת ויו"ד אינם אותיות של שם שד-י, ולכן אין בהם קדושה מצד עצמן אלא רק תשמישי קדושה, [וכ"כ התוס' במגילה (שם) "מכאן משמע שהדל"ת והיו"ד שבקשר הרצועה אינן אותיות גמורות ולא הוי הלכה למשה מסיני כי אם השי"ן שבבתים מדלא קרי הכא לרצועות אלא תשמישי קדושה"].

ועוד הוכיחו כן ממה שאמרו (שבת כח, ב) "לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה", וביארו שהוא בתפילין שצריך לעשותן מעור בהמה טהורה, ואינו על פרשיות התפילין עצמן כיון שכבר דרשו מהפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך" שצריך לעשותן מן דבר המותר בפיך, וא"כ ודאי שצריך לכתבן על עור בהמה טהורה, ואינו על הבתים עצמן שהרי יש בהן שי"ן

מהלכה למשה מסיני, וא"כ אף הוא בכלל תורת ה', ועל כרחך שהוא על הרצועות של התפילין שצריך לעשותן מעור בהמה טהורה. וא"כ מוכח שאף שיש ברצועות צורת דל"ת ויו"ד אינם בכלל תורת ה', ורק השי"ן שבראש הוא בכלל תורת ה'.

ולכן פירשו התוס', שהיראה מהתפילין של ראש הוא משום שהם בגובה של הראש ונראין לעולם ושייך לומר בהם "וראו", (וכ"כ בברכות ו, א).

ואף המרדכי (הלכות קטנות תפילין, תתקסט) הקשה על רש"י את קושיות התוס', והוסיף להקשות שאם כדברי רש"י שיש ברצועות אותיות של שד-י א"כ איך מותר להתיר את הקשר והרי הוא מוחק את השם. וכן הוכיח ממה שאמרו (שבת סב, א) שאסור ליכנס לבית הכסא עם תפילין משום השי"ן שבראש, ולא אמרו משום הדל"ת והיו"ד. ועי' בתוס' (שם סא, א) שכתבו שמוותר ליכנס עם תפילין של יד לבית הכסא, והוא לשיטתם שהקשר של היו"ד בתפילין אינו בכלל אות ותיבה מהשם שד-י.

וכ"כ הרא"ש (הלכות תפילין, יב) "דדל"ת ויו"ד שבתפילין לאו אותיות גמורות הן ולא חשיבי מאותיות השם".

ומבואר שנחלקו הראשונים בגדר הדל"ת והיו"ד שעושים בקשר של התפילין, שרש"י סבר שהם אותיות מהשם שד-י, ושאר הראשונים סברו שאינם אותיות מהשם שד-י ולכן אינם בכלל תורת ה' והם רק תשמישי קדושה. וצ"ב גדר הדברים.

ג. והאור שמח (תפילין ג, א) כתב ליישב את דעת רש"י, שלעולם אינו כתיבה כלל שהרי אם יקשור אדם בשבת תמונת אותיות בעור אינו חייב משום כותב אלא משום קושר כיון שאין דרך כתיבה בכך, אלא שלגבי תורת ה' חידשו שהוא נחשב לכותב, אמנם רק השי"ן הוא בכלל תורת ה', כיון שאף בכותב ממש אם אין האותיות נהגין זה עם זה פטור וכגון שכותב על שני כותלי הבית, אלא שבכותב נוטריקון חייב אף באות אחת, ולכן כשכותב את השי"ן וכוונתו לשד-י יש בשי"ן משום כתיבה, אבל באמצע תיבה לא שייך נוטריקון ולכן אינו בכלל תורת ה' כיון שאינו כתיבה כלל.

ד. והרמב"ן (שבת כח, ב) אף הקשה על רש"י קושיות אלו, וכתב ליישב, "ואיכא למימר שי"ן דהא כתיבה קיימת הוי כתורת ה' בפ"ך, דל"ת ויו"ד דקשרים הן לא". וכ"כ הרשב"א (שם), "איכא למידק וליליף נמי רצועות מתורת ה' בפ"ך דהא ברצועות נמי איכא דל"ת ויו"ד, י"ל דהנהו לאו כתיבה הן אלא קשר בעלמא ואינו חשוב כתב". וכ"כ הר"ן (שם), "דהנהו לא בכתבה הן אלא קשר בעלמא ואינו חשוב כתב".

ויש מקום לבאר את דבריהם שכיון שהקשר אינו קיים לכן אין הדל"ת והיו"ד נחשבים ככתיבה, משא"כ השי"ן בראש שקיים לעולם [כן משמע ברמב"ן], אמנם יש לבאר את דבריהם כפי יסוד מרן הגרי"ז זצ"ל בדעת הרמב"ם, וכפי שיבואר.

שהנה כתב הרמב"ם (שם, א), "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסל וכו' ושיהיה בעור של ראש צורת

שי"ן וכו' ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת". ודקדק הגרי"ז, שלגבי תפילין של ראש כתב "צורת שי"ן", ולגבי הקשר כתב "קשר ידוע כצורת דל"ת", ומשמע שלא נאמרה בהלכה שיהיה אות דל"ת ברצועות, רק עיקר ההלכה היא בצורת הקשר, שיהיה הקשר בצורת האות דל"ת ולא בצורה אחרת, אבל אין דין שיהיה אות דל"ת בקשר, ובזה חלוקים שתי ההלכות, שבשי"ן שבתפילין שבראש נאמרה הלכה שיהיה נכתב על הבתים צורת שי"ן מימין ומשמאל ויחול עליהם תורת כתב, אבל באות דל"ת לא נאמר בהלכה שום דין של כתב ואות כלל, אלא הוא דין בקשר שיהיה כעין צורת דל"ת, ועדיין הוא רק קשר בלבד ואין עליו שום דין נוסף של כתב ואות.

וכן יש לדקדק כן (והגרי"ז לא כתב דקדוק זה) מדברי הרמב"ם לענין אופן עשיית התפילין, שבתפילין של ראש (הלכה ב) כתב, "כיצד עושים תפילין של ראש וכו' עד שעושין בו דמות שי"ן שיש לה שלשה ראשין מימין המניח תפילין ודמות שי"ן שיש לה ארבעה ראשים משמאל המניח", ולענין הקשר ברצועות כתב (הלכה ג), "ומכניס רצועה של ראש בתובר שלה, ומקיף במדת ראשו וקושר קשר מרובע כמין דל"ת, וקשר זה צריך כל תלמיד חכם ללמדו ואי אפשר להודיע צורתו בכתב אלא בראיית העין, וכן בשל יד קושר קשר כמין יו"ד". ויש לדקדק שבצורת שי"ן כתב שעושה "דמות שי"ן, ובדל"ת וביו"ד כתב שעושה "כמין". וזה מבואר לפי דברי הגרי"ז, שרק בצורת השי"ן יש עליו שם אות ותיבה.

[ודוגמא לדבר יש להביא מהלכות שבת לענין מוחק, שכתב הרמ"א (או"ח שמ, ג) "אסור

לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק". וכתב המגן אברהם (ו) בשם הכנסת הגדולה, "דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים". ובמשנה ברורה (טו) הוסיף, "דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה". והחזון איש (או"ח סא, א) כתב, "ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל על" שם צורה אלא זהו תמונת הפת", [ועי' בארחות שבת (א), עמוד (תמ) שדנו בדברי החזו"א אם מתיר רק כשעוגה בצורה מסוימת או אף באופן שחקוק בה כתב שאינו עשוי מחומר אחר אף הוא חלק מצורת העוגה].

ומדברי החזו"א מבואר שיש חילוק בין כתב לצורה, ויש אופנים שאף שאנו רואים צורת אות ותיבה אין זה נחשב לכתיבה ומחיקה כי הם צורת הדבר ואינם בכלל כתיבה. ואלו דברי מרן הגרי"ז לבאר את דברי הרמב"ם שאף שהקשר הוא בצורת האות דל"ת אבל אין כאן דין כתיבה של אות דל"ת, אלא רק את צורתה, ודו"ק].

וא"כ מבוארים דברי הרמב"ם שרק בשי"ן של הראש כתב שאין לעשותן אלא על ידי ישראל שעשייתן ככתיבתן, ולא כתב כן לענין הדל"ת של הרצועות, כי רק בשי"ן יש בו כתיבת אות ותיבה ולכן יש בה דין עשייה שפסולה בנכרי, אבל בדל"ת אין בו דין כתיבה אלא רק הקשר צריך להיות בצורת דל"ת, ואין בו דין כתיבתן כעשייתן.

ה. ובה יש לפרש אף את דברי הראשונים שכתבו שאינם בכלל תורת ה', כי אינם בכלל אותיות אלא הם קשרים, והיינו שאין כוונתם לומר שכיון שאינם מתקיימים

לעולם אינן בכלל תורת ה', אלא כיון שהם מדין הקשר שיהיה בצורת דל"ת אינן בכלל כתיבה של אות ותיבה, ולכן אינם בכלל תורת ה', כי לא נאמר לכתוב על ידי הקשר אות ותיבה, אלא רק לעשות את הקשר בצורת דל"ת [אלא שיש שכתבו כן בדעת רש"י, וצ"ע].

אמנם מדברי רש"י מבואר לא כן, שרש"י כתב שהקשר הוא חלק מהתיבה שד-י, וע"כ שסבר שאין הקשר רק בצורת דל"ת, אלא נאמר בהלכה שצריך שיהיה בקשר את האות דל"ת ויו"ד והם משלימים לשד-י, ולכן כתב שבעיקר ההלכה נאמר דין זה, וכלל בהלכה את השי"ן של הראש יחד עם הדל"ת והיו"ד, כיון שעיקרן אחד, שיהיה כתוב בתפילין את השם שד-י. וכן נקט שתפילין של ראש גורמים יראה כיון שיש בהם רוב השם שד-י, והיינו כשיטתו שהקשר אינו רק בצורת דל"ת אלא הוא עצם האות והתיבה דל"ת.

ותוס' שחלקו על רש"י וסברו שהדל"ת אינו מהשם שד-י ואין בו דין אות, יש לדון אם לשיטתם אין הלכה למשה מסיני כלל על צורת הקשר, ונאמרה הלכה רק שיהיה קשר ומדרבנן צריך לעשותו בצורת דל"ת, או שאף לדבריהם יש הלכה של צורת דל"ת אלא שאין בו דין אות. ועיין בחידושי הגרי"ז שהוכיח שאף תוס' סברו שיש הלכה על צורת הקשר, אמנם זה תלוי בדברי התוס' בכמה מקומות, עיי"ש.

ו. ובדעת התוס' צ"ל שאף שסברו שאין השי"ן מהשם שד-י, אמנם הרי מבואר שהוא בכלל תורת ה' ולכן צריך לעשותו מן המותר בפיק, וע"כ שנאמר בשי"ן דין כתיבה

של אות ותיבה בפ"ע ולכן צריך לעשותה מן המותר בפ"ך, [ועי' בבית יוסף (או"ח, לב) שהביא מהארחות חיים (סימן כז) שכותבים את האות שי"ן כדי לרמוז את מנין הימים שאדם מניחם בשנה שהם שלוש מאות].

ז. והנה נחלקו הפוסקים אם צריך לעשות את השי"ן כדין אותיות בס"ת, שהמשינה ברורה (או"ח לב, קצא) כתב, "ומשמע באחרונים (ב"ח, רמ"ע, ועולת תמיד) דתמונת שיני"ן שלנו שאנו עושין בתפילין די דלא בעינן דוקא כתב סת"מ ממש אלא דוגמא. ומנהג סופרים כהיום באיזה מקומות להדר ולעשותן בכתב אשורית ממש". ובביאור הלכה הביא מהנשמת אדם שאם יש קצת הפסק בין היו"ד להשי"ן, והיינו שאין מגיע בשולו התחתון, שהוא מעכב בדיעבד כמו בס"ת, ונראה שדבריו שלא כהב"ח, ולכן

פסק שרק לכתחילה צריך ליזהר ולא לעיכובא, ונשאר בצ"ע.

ועוד נחלקו הפוסקים בעשיית השי"ן בדפוס. שהבית יוסף (שם) הביא מכמה ראשונים שלא לעשות את השי"ן בדפוס משום חק תוכות [שאינו כותב את האות אלא היא נעשית מאליה]. אמנם הדרכי משה (יח) כתב בשם האור זרוע שאין חסרון של חק תוכות בעשיית השי"ן.

ולכאורה נדונים אלו תלויים בדברי רש"י ותוס' בגדר צורת השי"ן, שלרש"י שהשי"ן הוא חלק משד"י יותר מובן שצריך לכתוב אותה כדינה [וודאי שצד זה אינו מוכרח], אבל לתוס' שהוא תיבה בפ"ע יש מקום להבין שאין צריך לכתבה כדין כתיבת סת"ם אלא כשרה אף בדוגמא.

בגדר חיוב מזוזה בפתח

שמקום הנחתן הוא על היד ועל הראש], או שעיקר חיוב מזוזה הוא על הפתח, שהפתח שהוא הכניסה לבית חייב במזוזה.

ונפק"מ אם יש לו כמה פתחים בבית ואין לו מזוזות להניח בכל הפתחים אלא רק מזוזה אחת האם יכול לברך על קביעת מזוזה זו, שאם החיוב הוא על הפתח א"כ כל פתח ופתח הוא חיוב בפ"ע ולכן אף אם לא הניח אלא מזוזה בפתח אחד יכול לברך עליו כיון שיש בו קיום מצוה, אבל אם החיוב הוא על הבית ליתן בפתחו מזוזה א"כ כל זמן שלא קבע מזוזה בכל הפתחים לא קיים את המצוה ולכן אינו יכול לברך על קביעת מזוזה בפתח אחד.

א. **"וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך"** (ו, ט). ושנינו (יומא יא, א) "בשעריך - אחד שערי בתים ואחד שערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עירות יש בהן חובת מצוה למקום.

ולכאורה צ"ב, מדוע צריך לדרוש מהתיבה "בשעריך" ששערי בתים חייבים במזוזה, והלא כתוב בקרא מפורש "ביתך" ומדוע צריך ללמוד מבשעריך.

ויישב הגרא"ל מאל"ן זצ"ל (א, יז) עפ"י מה שיש לחקור בגדר חיוב מזוזה בפתח הבית, האם הוא חיוב על הבית אלא שמקום הקביעות של מזוזה הוא על הפתח [וכמו תפילין שהגברא חייב להניח תפילין אלא

ובזה ביאר מדוע בתים התרבו משערים, כי מהתיבה "ביתך" לא היינו לומדים אלא שהחיוב מזוזה הוא על הבית ומקום הנחתו הוא על הפתח והשער, אבל מ"ובשעריך" למדנו שלא רק מקום ההנחה הוא על השער אלא שיש חיוב מזוזה על השער בעצמו, כיון שהכניסה לבית חייבת במזוזה.

[ואם עושה את פתחי הבית עגולים שאינם חייבים במזוזה, לצד שהחיוב הוא על הבית א"כ נחשב שהפקיע עצמו מהמצוה, כי יש סיבת חיוב לבית אלא שאין פתח להניח בו, אבל אם החיוב הוא על הפתח עצמו, א"כ אם אין הפתח חייב כיון שהוא עגול אינו נחשב שהפקיע עצמו מהמצוה].

ב. ויש לתלות זאת בטעם חיוב מצות מזוזה, ששינינו (מנחות לג, א) "מצוה להניחה בטפח הסמוך לרה"ר. מאי טעמא, רבנן אמרי כדי שיפגע במזוזה מיד. רב חנינא מסורא אומר כי היכי דתינטריה. אמר רבי חנינא בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מלך יושב מבפנים ועם משמרין אותו מבחוץ, מדת הקדוש ברוך הוא אינו כן עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנאמר ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך". ומבואר בדברי רב חנינא שהוא משום שמירה. וכ"כ הטור (יו"ד, רפה) והוסיף, "ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שצונו עליה".

וברמב"ם (מזוזה ו, יג) כתב טעם נוסף, "חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא

ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". ומבואר בדבריו שהוא חיוב על הדריים בבית שיהיה להם מזוזה בכניסתם ויציאתם לבית שע"י כך יזכרו את יחוד ה'.

ולכאורה יש לומר שלפי הטעם בגמ' הוא משום שמירה על הפתח, לכן החיוב הוא על הפתח עצמו. אבל לטעם של הרמב"ם הוא מצד בני הבית שצריכים לזכור את ה' והחיוב הוא על הבית. ואולי מקור דבריו הוא מדברי רבנן שביארו בטעם שמניחה ליד הפתח כדי שיפגע במזוזה מיד, והיינו כדי שיזכור את ה' בכניסתו לבית.

ג. והנה כתב השו"ע (שם רפו, יח), "בית שיש לו פתחים הרבה, אף על פי שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחת מהם, חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח". והוסיף הרמ"א בשם המהרי"ל בדין מרתף שיש לו פתח מן הרחוב, שמכניסין בו יין בחביות גדולות, ויש לו פתח קטן מן הבית שנכנסים ויוצאים בו תמיד, שאם הפתח הקטן ראוי למזוזה שיש בו שיעור גובה של עשרה טפחים ורוחב ארבע, הפתח הקטן חייב במזוזה והגדולה פטורה, ואם אין הפתח הקטן בשיעור חיוב מזוזה יש להניח מזוזה בגדולה.

וביאר הש"ך בטעם הדבר, שכיון שנכנסים ויוצאים תמיד דרך אותו פתח הקטן ושם הוא עיקר תשמישו, א"כ הפתח הגדול פטור כיון שאין תשמישו שם בכניסה ויציאה אלא לפעמים כשצריך להכניס בו את היין בחביות והפתח הגדול בטל לגבי הפתח קטן, אבל כשאין בקטן שיעור הראוי למזוזה אף על פי

שמשמשין בקטן אינו אלא כחור בעלמא והגדולה היא עיקר הפתח.

והכניסה בפתח משתייכת אליו ולכן יש לקבוע את המזוזה בצד ימין של חדר זה.

ולכאורה יש לומר שכל הנדון שפתח יהיה בטל לגבי הפתח השני, הוא רק לצד שהחיוב הוא על הבית אלא שמקום ההנחה הוא בפתח, ולכן יש לדון על הבית מהו הפתח העיקרי אליו, ואם יש פתח קטן שבו יש כניסה ויציאה דנים שהפתח הגדול בטל אליו, והיינו שהוא טפל לכניסה לבית ולכן אינו חייב במזוזה, אבל אם החיוב הוא על הפתח אין סברא לומר שפתח אחד בטל לפתח השני כיון שאין שימושן שווה, שפתח אחד משמש לכניסה לבית והשני משמש להכנסת חביות של יין מהרחוב.

ד. ועוד שנינו (מנחות לג, א) "במזוזה הלך אחר היכר ציר. מאי היכר ציר, אמר רב אדא אבקתא. היכי דמי, כגון פיתחא דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי". ופירש רש"י, "אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזירין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע, ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר ואמר' לקמן מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה, והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעינן הי ליחשוב ביאה והי ליחשוב יציאה, אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי, אלא הלך אחר חור שבסוף שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין מזוזה".

והיינו שיש ב' חדרים שלכל אחד יש כניסה לרה"ר וחייב במזוזה, ויש פתח נוסף בין שני החדרים, וכיון שצריך להניח את המזוזה בצד ימין של הכניסה, לכן יש לדון היכן הכניסה והיכן היציאה. ואמרו שהולכים אחר היכר ציר שהדלת נפתחת לאותו החדר,

ונחלקו הפוסקים אם בחדר שאין ההיכר ציר אליו משתמשים בו יותר מהחדר שהציר אליו, האם הולכים אחר היכר ציר או אחר עיקר התשמיש. שהש"ך (יו"ד רפט, ו) כתב, "ופתח שנכנסים בו מן הבית לבית החורף שלנו, נ"ל שעושין המזוזה בימין הכניסה שנכנסין מן הבית לבית החורף דעיקר תשמיש שלנו הוא בבתי החורף שלנו ולא משגחינן בהו בהיכר ציר כלל דבין הציר היא מבחוץ בין היא מבפנים עושין המזוזה בימין הכניסה". ומבואר בדבריו שהולכים אחר עיקר תשמיש אע"פ שההיכר ציר לחדר השני.

אמנם המהרי"ל (הובא בט"ז שם) סבר שאף מבית לחצר הולכים אחר היכר ציר (באופן שאין הכניסה לחצר (אחורית) רק מהבית אלא יש פתח לחצר אף מרה"ר), ואף שודאי הבית יותר חשוב מהחצר ועיקר תשמיש האדם הוא בבית, אעפ"כ הולכים אחר היכר ציר.

ויש לבאר את מחלוקתן עפ"י החקירה הנ"ל, שהש"ך סבר שעיקר החיוב של מזוזה הוא על הבית אלא שמקום הנחתה הוא בפתח, ולכן הולכים אחר עיקר התשמיש בבית, וכיון שיש חדר אחד שיש בו יותר שימוש לבני הבית א"כ ודאי שהפתח יותר מתייחס אליו שהוא הכניסה והיציאה אליו, ולכן לא אכפת לן שההיכר ציר לחדר השני ויש ליתן את המזוזה בימין הכניסה לחדר שבו עיקר השימוש, ורק במקום ששני החדרים שימושן שווה הולכים אחר היכר ציר כיון שאין בידינו להכריע מה החדר המחייב

במזוזה יותר. אבל המהרי"ל סבר שגדר החיוב במזוזה הוא שהפתח של הבית חייב במזוזה, ולכן ההיכר ציר קובע לאן שייך הפתח, וכיון שלפי ההיכר ציר הפתח שייך לחדר אחד יש ליתן את המזוזה בימין חדר זה ולא בימין החדר העיקרי, כי הפתח הוא המחייב במזוזה ולא הבית [ואף שלעיל נראה שנקט שהחיוב הוא על הבית, צ"ל שסבר שיש ב' חיובים, ולכן פתח אחד מתבטל בשני, ודו"ק].

ה. ועוד דנו הפוסקים בהיכר ציר, האם המזוזה עולה לשני הבתים, והיינו ששני החדרים חייבים במזוזה אלא כיון שאין אנו יודעים היכן להניחה לכן הולכים אחר היכר ציר ומניחים אותה בימין של הכניסה ובאמת המזוזה עולה אף לחדר השני, כי הדין להניח את המזוזה בימין הכניסה הוא רק בדין מקום הנחתה, או שההיכר ציר מגדיר שהכניסה היא לחדר מסוים והחדר השני אין לו כניסה אלא רק יציאה, וכמו בית וחצר שלעולם דנים שמהבית יוצאים לרה"ר ולא נכנסים מרה"ר לבית כיון שהבית הוא עיקר התשיש ואילו נכנסים, כמו כן הוא בשני חדרים שיש היכר ציר באחד מהן שהוא הבית העיקרי ואילו נכנסים, וממילא החדר השני פטור ממזוזה כיון שאין לו כניסה וצריך שיהיה דוקא דרך ביאתך.

והוא נפק"מ אם ההיכר ציר משתייך לחדר שפטור ממזוזה וכגון ששייך לגוי, וכן נפק"מ אם ב' החדרים שייכים לב' אנשים מי צריך לשלם על המזוזה, האם רק מי שההיכר ציר לתוכו או שניהם צריכים לשלם כיון שהמזוזה עולה לשניהם.

ובהשקפה הראשונה אף נידון זה תלוי אם הבית חייב במזוזה או שהפתח חייב, שאם

הבית חייב יש לחייב את שני החדרים במזוזה כיון שיש לשניהם פתח, אלא שמקום ההנחה הוא בצד ימין של הפתח שבו נכנסים וכיון שאין יודעים מאיזה חדר נכנסים לחדר השני לכן הולכים אחר היכר ציר, אולם כל זה רק לגבי מקום ההנחה, שצריך להניח את המזוזה בימין הפתח ועפ"י ההיכר ציר אנו יודעים מהו ימין הפתח, אבל כיון שהניח אותה במקומה כפי הדין שוב אף החדר השני נפטר על ידי כך ממזוזה, אבל לצד שהפתח חייב במזוזה א"כ יש מקום לומר שהפתח שייך רק לחדר אחד שהוא הכניסה והחדר השני פטור כיון שאין לו פתח של כניסה אלא רק של יציאה.

ויש שחקרו בנוסח אחר, האם היכר ציר הוא סימן או סיבה, והיינו שכיון שאין אנו יודעים מהו החדר העיקרי ומהו הטפל, ולכן ההיכר ציר הוא סימן וראיה מהו החדר העיקרי שחייב במזוזה, או שההיכר ציר מברר מהו הפתח של הכניסה ומהו היציאה, ואינו מברר על גוף החדר אם הוא עיקר או טפל אלא רק על הפתח האם הוא פתח של כניסה או של יציאה, ונמצא שההיכר ציר הוא סיבה כיון שהוא מגדיר מהו מהות הפתח שהכניסה אליו בצד ימין.

ואף חקירה זו תלויה בנדון הנ"ל, שאם החיוב הוא על הבית א"כ צריך לדון בהיכר ציר על גוף החדר איזה הוא עיקר ואיזהו טפל, אבל אם החיוב הוא על הפתח, א"כ אין ההיכר ציר בא לברר את מהות החדר אם הוא עיקר אלא רק על הפתח לאיזה חדר הוא משמש ככניסה.

ו. עוד שנינו (שם) לענין תעשה ולא מן העשוי, "העמיד לה מלבן של קנים, חותך

את המזוזה לחתיכת עץ קודם שחיבר את העץ לפתח אין בכך חיסרון של תולמ"ה. ודבריו צ"ב שמאי שנא מהדין שאם חיבר את המזוזה לקנה ואח"כ חיבר את הקנה לפתח שיש בכך תולמ"ה.

ויש לבאר עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שאם החיוב מזוזה הוא על הבית באמת אינו מובן מה שייך פסול של תולמ"ה אם הוסיף קנים לצורת הפתח, כיון שהחפצא של החיוב הוא הבית וכיון שכבר הבית נתחייב אין בכך חיסרון של תולמ"ה, אבל אם נאמר שהחיוב מזוזה הוא בפתח שנכנסים אליו לבית, א"כ יש לומר שאם מוסיף על הפתח עצמו וקובע בו קנים, א"כ אף קנים אלו הם חלק מהפתח שחייבים במזוזה, ולכן אם תלה את המזוזה בהן קודם שחיברן לפתח יש בכך משום תולמ"ה, משא"כ באופן שהפתח הוא משיש וכדי לתלות את המזוזה מחבר חתיכת עץ ועליו תולה את המזוזה, בזה אין חיסרון של תולמ"ה כיון שאין חתיכת העץ הזו חלק מצורת הפתח שחייבת במזוזה אלא הוא רק היכי תמצא לתלות את המזוזה, ודינו כמו נרתיק שמניחים בו את המזוזה, וכיון שכבר הפתח היה חייב קודם שנתן את החתיכת עץ והנרתיק לכן אין בכך פסול של תולמ"ה.

ומעתה יש לדון אם הרחיב את ביתו האם צריך לקבוע את המזוזה שוב, כיון שעל החלק שבנה לא קבע עליו מזוזה. ובשיעורי הגרמ"ד (שם) תלה זאת בנדון הנ"ל, שאם החיוב הוא על הבית א"כ צריך לקבוע שוב כיון שהחלק החדש שבנה חייב במזוזה ולא מועיל מה שיש כבר מזוזה כי על החלק החדש יש בכך משום תולמ"ה, אבל אם

שפופרת ומניחה. אמר רב אחא בריה דרבא לא שנו אלא שהעמיד ולבסוף חתך והניחה, אבל חתך והניח ולבסוף העמיד פסולה תעשה ולא מן העשוי". ולפי פירוש רש"י הביאור הוא שעשה את צורת הפתח מקנים כיון שלא מצא עצים, ונתן את המזוזה בתוך אחד הקנים ע"י שעשה בו שפופרת (שיחתוך ממנו חתיכה ויהיה בקנה חלל). ועל זה אמר רב אחא שאם יתן את המזוזה בתוך הקנה קודם שנתן את הקנה לפתח יש בכך חיסרון של תעשה ולא מן העשוי.

ולפי פירוש זה בפשטות הכוונה שעוד לא היה חיוב של מזוזה קודם הנחת הקנים בפתח, כי רק על ידם נעשה צורת הפתח, וכיון שלא היה חיוב של מזוזה יש בכך פסול תעשה ולא מן העשוי, וכמו בציצית שאם הטיל ציצית קודם שהיה קרן רביעית יש בכך פסול של תולמ"ה.

אולם מדברי השיטה מקובצת (אות יד) נראה שפירש שכבר היה צורת הפתח אלא שהוסיף עליו קנים, וכיון ששם את המזוזה בתוך הקנה יש בכך פסול של תולמ"ה.

ודבריו צ"ב (ע"י בשיעורי הגרמ"ד שהקשה כן) מדוע יש בכך פסול של תולמ"ה והרי כבר הבית היה חייב במזוזה משום שיש לו צורת הפתח, וא"כ בכל פעם ששם את המזוזה בתוך נרתיק ואח"כ מניחה על הפתח יהיה בכך חיסרון של תולמ"ה.

ובפתחי תשובה (שם, ז) כתב בשם ס' יד הקטנה, שאם אי אפשר לקבוע המזוזה על הפתח עצמו ממש, וכגון שהפתח עשוי משיש וכדו' ורוצה לעשות תחבולה לקבוע שם חתיכת נסר של עץ כדי שיוכל לקבוע את המזוזה על חתיכת עץ זו, אף אם חיבר

החייב הוא על הפתח אף שהוסיף על הבית
אין בכך משום תולמ"ה.

ז. **ובדרך** אגדה כתבו להביא ראיה לנידון
הנ"ל מדברי קורח, שאמרו חז"ל (תנחומא,
סימן ד) שטען למשה "בית שמלא ספרים
מהו שיהא פטור מן המזוזה, א"ל חייב
במזוזה, א"ל כל התורה כולה רע"ה פרשיות
יש בה ואינן פוטרות את הבית, ושתי
פרשיות שבמזוזה פוטרות את הבית".

ולכאורה אם נאמר שהחייב מזוזה הוא על
הפתח א"כ אין מקום לטענתו כלל, כי אף
שהבית מלא ספרים אינם פוטרים את
הפתח ורק אם מניח שתי פרשיות בפתח
מקיים מצות מזוזה, אבל אם החייב מזוזה
הוא על הבית בזה יש מקום לטענתו
שהספרים אינם פוטרים את הבית ממזוזה
ושתי פרשיות פוטרות.