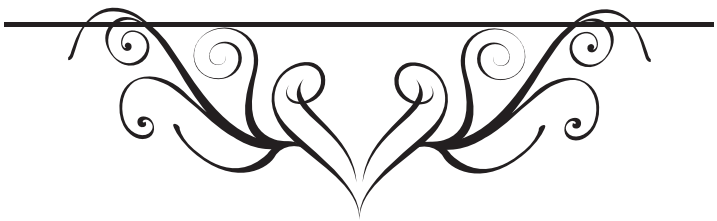


ונכתב בספר



שעורים מרבני ואברכי
"דורשי ציון"
על עניני ספר תורה
ומסכת מגילה

סיון תשע"ז

תוכן עניינים

חלק א'

בפתח הגליון		5
הרה"ג רבי אברהם צווייג שליט"א	בענין מצות כתיבת ס"ת על הגויל	9
הרה"ג אליהו קליימן שליט"א	ובכל זאת שמך לא שכחנו	26
הרה"ג עמרם קנטור שליט"א	בענין שואלין ודורשין הלכות חג בחג - מגילה לב.	35
הרה"ג יצחק זאב וייס שליט"א	סעודה של הכנסת ס"ת בביהכנ"ס- מגילה כח:	38
הרה"ג שמעון גבריאל כי טוב שליט"א	מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים- מגילה ז.	40
הרה"ג מרדכי עמנואל שליט"א	בעניין כלי בית הכנסת כביהכנ"ס- מגילה לב.	44
הרה"ג נתנאל ניר שליט"א	מכירת ס"ת לצורך ס"ת מהודר יותר- מגילה כז.	48
הרה"ג מנחם קוריץ שליט"א	בעניין בן עיר שהלך לכרך- מגילה יט.	57
הרה"ג בנימין זאב הורביץ שליט"א	בעניין דקדוק כתיבת האותיות	60
הרה"ג אורי הולצמן שליט"א	לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים	65
הרה"ג בנימין ג'ייקוב שליט"א	אכילה ושתייה ושינה בבית הכנסת- מגילה כח:	69
הרה"ג דוד הכהן שליט"א	בדין 'לשמה' בעיבוד העור ובכתיבה	73
הרה"ג משה רבינוביץ שליט"א	בעניין קריאת התורה במועדים- מגילה לב.	78
הרה"ג רפאל וינשטוק שליט"א	במח' הבבלי והירושלמי בעניין מיכל בת שאול	80

חלק ב'

פרק ראשון מגילה נקראת	87
פרק שני הקורא את המגילה	101
פרק שלישי הקורא עומד	103
פרק רביעי בני העיר	107

בס"ד כ"ט אייר ערב החודש השלישי התשע"ז

בפתח הגליון

אמרו חז"ל במגילה כו: "ס"ת שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם ואפילו שונה הלכות אמר רב אחא בר יעקב ובכלי חרס שנא' ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים".
חזינן מכאן עוצם השייכות בין ספר תורה לבין עוסקיה הוגיה ודורשיה, שלנצח נצחים הם שרויים עמה והיא עמהם.
וכל שכן תלמידי חכמים בחיי חיותם !
וכל שכן ספר תורה חי !!
וכל שכן ספר תורה המהודר בתכלית הנוי והעשוי כתיקון חז"ל מן המובחר שבמובחר!!
מה נכבד היום בו אנו זוכים לשמחה הכפולה, בהשלמת ס"ת מהודר שכזה, ובהיכנסו להיכל הקודש בו עמלים חכמים ותלמידיהם, אוהבי ציון ודורשיה, שוני הלכות, מקראות ותלמודים, ומסקי שמעתא אליבא דהלכתא, ותשכון התורה המפוארה אצל הבית המפואר, במקום המגדלים ומפארים אותה.
וכבר כתב רבינו ה'חפץ חיים' בתורת הבית פ"ב "דהלא אנו יודעים כשלוקח הסופר העור לכתוב עליו ספר תורה ואומר שכותבה לשם ה' תיכף נתקדש העור ויורד עליו קדושה נוראה, וכן ממש כשאיש ישראל רוצה ללמוד איזה עניינים מן התורה, ומברך ברכת התורה ומודה לה' על אשר בחר בנו וציונו לעסוק בתורתו, הרי הוא ממש כמו שאומר לשם ה', וכי היכי דשם כו"ע מודים שתכף יורד קדושה של אותיות התורה על עור ההוא, כן ממש בזה יורד הקדושה של האותיות על נפשו כשמדבר שם, דמאי גריעותא המח שבראשו מן העור ההוא". ועיין בית הלוי בהקדמה לשו"ת שכתב כעין זה.
לכבוד הוא לנו להגיש לפניכם קובץ תורני מיוחד הרואה אור לרגל המעמד הנשגב, בו לוקטו מאמרים תורנים בענייני ס"ת וכתיבתה, וההידורים שבעשייתה, וגם לרבות מאמרים וחידושים מבית המדרש על מסכת מגילה, שנלמדה בחדשים האחרונים בכולל דורשי ציון במסגרת 'מדה שלמה'.
במדור הראשון הובאו מאמרים תורניים שע"י ראש הכולל וראשי החבורות בכולל דורשי ציון, ובמדור השני הערות וחידושים עמ"ס מגילה שנכתבו במהלך לימוד המסכת ע"י בני החבורה.
וכאן המקום להזכיר חסדי הבורא ית"ש עלינו שזכינו להגיע ליום גדול זה, להשלמת מלאכת הס"ת בגויל נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה ובלבלר אומן וכרוך בשיראים נאים, ועל כל חסדיו המרובים עלינו, בכל יום

בכל עת ובכל שעה. ונחלה פניו שיזכנו להאריך ימים על אדמת הקודש, לעשות רצונו ולזכות עוד לפעול למען התורה ולומדיה עד ביאת גואל צדק במהרה.
הברכה אחת היא לעומד על גבינו ראש הכולל היקר במאוד, חתן השמחה, שזוכה לראות בהשלמת נדבך חשוב בפעליו, עם השלמת הספר שהחלה כתיבתו סמוך ונראה להקמת כולל 'דורשי ציון' הנודע בשערים, אשר החל במנין מצומצם ופרץ לרוב ברצות ה' בכמות ובאיכות, ובו עוסקים במגוון קבוצות הלימוד בכל חלקי התורה בעוז ותעצומות, הוא ניהו האי גברא רבא ויקירא, מאוד נעלה הרה"ג רבי אברהם צווייג שליט"א, וב"ב שיחיו, ונכפול ברכתנו ברכת הדיוט שיקויים בהם מאחז"ל באבות 'כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות' ויזכו לראות המשך סיעתא דשמייא בכל פעולותיהם, לרוות רב נחת מכל יוצאי חלציהם, ולהרבות עוד מעשים לכבוד תורה ולומדיה.
נביע בזאת רגשי תודה עמוקים לכל העוסקים במלאכה, שסייעו רבות הן במלאכת הספר והשלמתו, והן בעסק הכנסתו על צד היותר טוב, האברכים היקרים וכל העומדים לימין כולל 'דורשי ציון' בכל עת, ואי אפשר לפרטם כי רבים מאוד הם.
תודה לכל המסייעים בהוצאת הקובץ, הרבנים שליט"א כותבי השיעורים והחידושים, עורכת העימוד הגב' ג'ייקוב תחי', וכל מי שסייע בעצה טובה ובמאור פנים, בזכותכם הגענו עד הלום ואנו זוכים ב"ה לברך על המוגמר.
ויהי רצון שנזכה להיות ספונים בבית ה' כל ימי חיינו, להרחיב ולהעמיק ידיעת התורה וקניינה, ולהוציא לאור עוד קבצים של חידושי תורה מבית המדרש.

בברכת התורה
העורך

בס"ד

ונכתב בספר

חלק א'

שעורים מרבני

"דורשי ציון"

על עניני ספר תורה

ומסכת מגילה



ראש הכולל
הרה"ג רבי אברהם צווייג שליט"א

בענין מצות כתיבת ס"ת על הגויל

חלק א' - באור דעת הגר"א שיש מצוה לכתוב ספר תורה על הגויל לכתחילה

שו"ע יו"ד רע"א ס"ג

[א] כּוֹתְבִין סֵפֶר תּוֹרָה עַל הַגְּוִיל, [ב] וְהוּא הָעוֹר שֶׁלֹּא נֶחְלַק, וְכוֹתְבִין בּוֹ בְּמָקוֹם שֵׂעָר. [ג] וְאִם כָּתַב סֵפֶר תּוֹרָה עַל הַקְּלָף, כָּשֵׁר, וְהוּא שֶׁיִּהְיֶה כָּתוּב בַּצַּד הַפְּנִימִי שֶׁכְּלַפֵּי הַבָּשָׂר. הגה: [ד] וּקְלָפִים שֶׁלָּנוּ הֵם יוֹתֵר מֻבְחָרִים מִגְּוִיל, וְכוֹתְבִין עֲלֵיהֶם לְכַתְּחִלָּה לְצַד בָּשָׂר. [ה] וְאֵין כּוֹתְבִין עַכְשָׁו עַל הַגְּוִיל (ר"י מִינְץ סי' ס"ו) . [ו] וְאִם שִׁנָּה וְכָתַב עַל קְלָפִים שֶׁלָּנוּ בְּמָקוֹם שֵׂעָר, פָּסוּל (אוֹר זָרוּעַ הִלְכוֹת תְּפִלִּין) . מִיהוּ יֵשׁ מְקִלִּין בָּזֶה (טוּר וְעוֹד פּוֹסְקִים עַיֵּן בֵּית יוֹסֵף)

באור הגר"א ופירוש לביאורו

[א] "כותבין כו'

רמב"ם [1] וכמ"ש בירושלמי פ"ק דמגילה הלכה י"א וצריך שיהא כותב על הגויל במקום השיער ועל הקלף במקום נחשתו ואם שינה פסול וכך הוא במסכת סופרים פרד ד' הלכה א [2].

הגר"ח מביא תחילה את המקורות לכך שהל"מ לכתוב ספר תורה על גויל. המחבר נקט את פסק הרמב"ם והרמב"ם למד זאת מהירושלמי. לך מלשון הירושלמי משמע רק על מיזה לד שלא העור כותבים בגויל, לך כל ההלכות שנאמרו לפני הלכה זאת בירושלמי מתייחסות לספר תורה. לם כך הירושלמי מהאר שתי לפשרויות לכתיבת ספר תורה על גויל לו על קלף ומורה לנו היכן כותבים בכל לחת מהפשרויות. וגם במסכת סופרים הנושא הוא היכן כותבים על העור לך שם לא מוכח למיירי לוקא בס"ת ובפרוש נחלת יעקב בילאר שמוכרח שמדובר על ס"ת כיון שבתפילין אין כשר אלא על הקלף.

[ב] והוא כו'

כמו שכתוב בפרק קמא דבבא בתרא - גויל אבני כו'[3], ועיין תוספות דשבת עט: ד"ה קלף כו' [4] ובבא בתרא יד. ד"ה בגויל כו' [5]

הגר"ח בבאור זה מביא את המקור להגדרת המחבר את הגויל כעור שלא חולק והיכן כותבין עליו. ניתן היה להבין כמילו יקנס שתי לעות בהגדרת הגויל, הגדרה אחת כפי שכותב המחבר שהינה העור שלא חולק לשנייס לך אם נשמרו בו שני החלקים לף שאינם בשלמותם עליין אם גויל על העור והגדרה שניה כפי שמוזכר בהרבה רשונים שלימו את הגויל למבני גויל כלשון הגמרא במסכת ב"ב מבני לשא משייפן ומז משמע שאסור להסיר מהגויל דבר על מנת שיהיה אם גויל עליו ולכאורה זאת לעה החולקת על המחבר. הגר"ח כמן מביא את הלשונות האלו כמקור להגדרת המחבר ורואה בם הגדרה אחת, שפרוש למבני לשא משייפן הוא העור שלא חילקו וכך גם בלשון התוספות בשני המקורות שתחילה מביא את הגדרת הגמרא למבני לשא משייפן ומתאר זאת שהעור לא ניתקן והוא שלם לאפוקי ממקרה שחילקו את העור לקלף ולוכסוסטוס. ולמעשה לא רק שלא חילקו את העור לשנייס אלא תנאי נוסף הוא שכותבין בעור בשל השיעור שלא ניתקן לכתיבה חוץ מהסרת השיעור.

[ג] ואם כו'

כדעת הרמב"ם [6] שכתב דקלף דוקא בדיעבד ודוכסוסטוס אף בדיעבד פסול וטעמו כמ"ש בירושלמי הנ"ל וצריך שיהא כו' ולא הזכיר דוכסוסטוס וכן במסכת סופרים שם וכן שם [7] פ"ב הלכה י' ובירושלמי שם [8] וכמ"ש בס"ד ובפ"ק דב"ב בגויל ו"ט בקלף כו' [9] ולכתחלה דוקא על הגוילים כמ"ש בגטין נד ב' גוילין שבו לא כו' [10] ובפ"ג דמנחות כל אות שאין גויל כו' [11] ועיקר מילתיה אתמר אס"ת דתפילין פסולין בגויל, ומזוזה לכתחלה אדוכסוסטוס ובב"ב י"ד ב' [12] ואי ס"ד ס"ת הקיפו כו' ומאי פריך ודלמא היה נכתב על קלף וע' ר"ן פ"ח דשבת [13] אבל כל הפוסקים חולקים עליו ומכשירין בדוכסוסטוס בדיעבד וכמ"ש בשבת עט ב' כי תניא כו' [14] ודעת סמ"ג [15] והג"מ וש"פ דאף קלף לכתחלה וכ' לא נאמר גויל וקלף אלא למצוה ור"ל בירושלמי ומ"ס הנ"ל ודעת הר"ן דלכתחלה דוקא על הגויל כנ"ל.

כמן הגר"ח מחריך בשלומו ומביא רשות רבות לדעת הרמב"ם שם"ת על הקלף כשר רק בדיעבד. תחילה מביא את המקורות מהירושלמי וממ"ס שמין כלל מלימות של כתיבת ס"ת על לוכסוסטוס והשלכות מתייחסות רק לגויל וקלף. לאחר מכן מביא הגר"ח רשות שהמלה על הגויל הינה לכתחילה ולא רק כמלה מן המובחר, מהגמרא בב"ב שלנה כילד עוסקין אלכו כהיקפו בם"ת ושם משמע שאתם ספר נכתב על הגויל ולכן יש לו שעור קבוע של שלה טפחים שלעבו הכמים לך בקלף לומר רבי שמעון יודע כי השבר היה מלוי. וכן בגטין שאתם מוזכר גוילים כיריעות של ס"ת רגיל. וכן בדין של מוקף גויל במנחות מוזכרת אתם יריעה כגויל והרי לגבי מזוזה מפורש שלכתחילה כותבים אותה על לוכסוסטוס אי לכך ולמי מלובר על ספר תורה כי בתפילין כתיבה על גויל פסולה. והרלויה מב"ב יל ע"ב מלבדת על כך שהקשו כילד ספרו של משה נכנס למרון אם היה היקפו שלה טפחים כי כך רלוי לס"ת להיות והרי בעמוד הקודם מילת שלה טפחים מתייחסת רק לגויל, הרי שאתם

ספר כתוב על גויל לאחת יכלה הגמרא לתרץ שהספר נכתב על קלף והוא קטן יותר וכך היה לו מקום במרון. והגר"ח מביא לבסוף את דעת הר"ן שמביא את מותם הרלויות לכך שס"ת נכתב לכתחילה על הגויל ולף מביא את דעת ר"ת שלף נוקט בלשון חריפה יותר שמין היתר לכתוב ס"ת על הקלף לך אם כתב כשר. הר"ן בסוף פירושו חולק על הרמב"ם רק לגבי כתיבת ס"ת על לוכסוסטוס ומכשיר.

הגר"ח חוזר למחר מכן לדעת הרמב"ם שפוסל ס"ת על לוכסוסטוס לף בדיעבד ומביא רלויות לכל הפוסקים שחולקים על הרמב"ם בעניין זה ותחילה הגמרא המפורשת בשבת עט שמכשירה ס"ת גם על הלוכסוסטוס. למחר מכן מביא הגר"ח את הדעות החולקות לגבי כתיבה על הקלף שסוברים שמשה בקלף לף לכתחילה ופרשו את הרלויות מהירושלמי ומ"ם שגויל הינה משה מן המובחר ולכן אתם ספרים נכתבו על גויל, לך אין הסיבה בגלל שהקלף כשר רק בדיעבד. ואותם הגר"ח שוב בדעת הר"ן שמשה לכתוב בגויל לכתחילה ומסיים בדבריו "וכן נראה לומר" כך שהכרעת הגר"ח הינה שהמשה היא לכתחילה ואינה רק מעלה.

[ד] וקלפים שלנו כו'

עיין תוס' דשבת עט ב' ד"ה קלף כו' [4] וב"ב יד. ד"ה בגויל כו' [6] וע' באו"ח ס' ל"ב ס"ז [16].

המקורות הרלשונים שהגר"ח מביא אינם מתייחסים לטיב הקלף ביאם לגויל אלא למלימות שלכן כותבים על הקלף ס"ת וכן מתארים כילד עושים את הקלפים בימינו, וכך גם ליונו את הטו"ע בהלכות תפילין שמתאר את גדרי חלוקת העור לעומת הקלפים של ימינו שנעשים ללא חלוקה אלא על ידי גזור העור משני לדדיו. מכאן שבדיעבד זה תכליתו רק להסביר מה היא כוונתו של הרמ"א בהתייחסותו לקלפים שלנו שאין מכינים לותם כפי שהכינו את הקלפים של חז"ל. אין התייחסות בשום להמשך דבריו של הרמ"א ס"הם יותר מובחרים מגויל" לך יתכן שכוונתו בהבאת המקורות לתאור הכנת הקלפים בימינו, לדברי בלאר הגולה על המקום "פ' מפני שהוא נגרד ומתוקן מצ' הלדיים והם יותר נאים וקלים" ומשמע מכאן שלוקת קלפים שלנו יותר קלים מהגויל לך לא הקלפים של חז"ל.

[ה] ואין כותבין כו'

נחתך הגליון ואין בידינו את הבאור של הגר"ח המתייחס לדברי הרמ"א שאין כותבין עכשיו על הגויל. לדברי הרמ"א ולאי מתייחסים לתחילת דבריו שהקלפים שלנו יותר מובחרים ואם כך זאת הסיבה שאין כותבין על הגויל שהינה סיבה פרקטית ותיאור המלימות הקיימת ולאו דוקא מנהג. הסיבה שהם יותר מובחרים יתכן ונמלאת בס"ך "כי הקלף הוא נאה כי הגויל לא הוסר ממנו כי אם השיער ובלד השני לא הוסר כלום גם על הגויל היתה כבידה יותר מלאי לכך המנהג לכתוב ס"ת על הקלף" מקור דברי הש"ך בתשובת ר"י מינץ (ס' ט"ו) "ומ"ש כ"ת למה אין אנו מורגלין לכתוב ס"ת על הגויל נראה ללאו משום דפסולא לכתוב על הגויל אלא משום זה אלי ואנוהו כי על הקלף הוא יותר נאה כי הגויל לא הוסר ממנו כ"א השיער ובלד השני לא הוסר כלום כלאמרי' בפרק קמא דב"ב גויל למבני ללא משפיין. גם היתה כבדה יותר מדי לכך המנהג לכתוב ס"ת על הקלף." גם מדברי הר"י מינץ רואים שאינו אומר זאת בקבלה ומסורת אלא מתוך סברא "נראה" כיון שבכלל שזה זה אלי ואנוהו הינו גם מעלה אז המלימות שהקלף נאה יותר ועדיף לכתוב עליו. יש לציין שבהמשך

שמובהו מתייחס לספרי התורה הספרדים שכתובים על הגויל ושמפשר לקרוע בהם. משמע מדבריהם שהסיבה העיקרית היא פרקטית ומציאותית ולא כהולכת מנהג או קביעת חכמים שכך עדיף אלא המציאות היא שהכתיבה על הקלף מולכחת יותר. ולכן במילה ויהיה גויל נאה ומובחר לא תהיה סיבה שלא לכתוב עליו ולקיים את המצוה מן המובחר. מצוה מן המובחר היינה מעלה הנלחזית בהגע שיש חסרון במצוה עצמה אך אם הבעיה שגורמת לחסרון תיפתר אזי הדין חוזר לקיים את המצוה בחופן המקורי. וכל זאת לו המעלה היא רק מצוה מצוה מן המובחר אך אם הדין הוא לכתחילה וכתיבת ס"ת על קלף היא בדיעבד אזי אין עלה ואין תבונה לנגד ה' ושיקולי היופי והכובד נלחיים מפני עיקר הדין. נראה מדברי הגר"ח בבאור ג' שהאריך במקורות לגבי שאלה זאת ואף גילה דעתו שנראה לומר כמו דעת הר"ן שזהו דין שלכתחילה.

[ו] **ואם שינה כו'**
גמ' דשבת שם [17], ומנחות לב: [18]

הגר"ח מביא את הבריית בשבת ובמנחות להדגיש שאף על פי שהקלפים שלנו נעשים ללא חלוקה עליין הדין לכתוב בהם בלא בשר ואם שינה פסול

[ז] **מיהו כו'**
סה"ת [19] וכתב דדוקא בתפילין פסול אבל במזוזה וס"ת כיון דכשרות בקלף ודוכסוסטוס כשרין בכ"ע וע' תוס' דמנחות שם ד"ה אודי כו' [20] ופירש שם הר' יוסף כו' כמ"ש ברש"י בשבת שם אבל בתי' אחרון שם ס"ל כסברא ראשונה וכן ס"ל בשבת שם ד"ה אדי כו' ומרדכי כתב דקי"ל כאב"א שם ושם וכדר' אחא דברייתא וכיו"ב כו' אתיא כוותיה כמש"ש אבל כל הפוסקים פסקו כסברא ראשונה וכמ"ש בירושלמי הנ"ל אם שינה פסול וכן במ"ס שם הלכה ד' הל"מ שאם שינה בזה ובזה שאין קורין בו.

הגר"ח מביא את הלד להקל ולהכשיר כתיבה על לד השיער בקלף אך לא משום שהדין בקלפים שלנו שונה אלא משום דעת ספר התרומה שלא נחסר כלל בספרי תורה לכתוב על לד השיער אלא רק בתפילין שאם אין מפשרות לכתבן בסוג עור אחר חוץ מקלף אזי כתיבה על הלד השני לא נחשבת כלל לכתיבה על הקלף אך בספרי תורה ומזוזות שכשרות גם בקלף וגם בדוכסוסטוס אז אין קפילה אם כותב על הלד השני. ומקורו של ס"ת לדעת הגר"ח מהתוס' במנחות לב שייך מדברי הבריית שהקפילה רק בתפילין. אבל בתרוץ השני בתוס' משמע שגם במזוזה וס"ת אם שינה פסול וכך הכריעו כל הפוסקים ולכן שיטת ספר התרומה נלחית.

המקורות שציין הגר"א

[1] הלכות ס"ת א,ח "הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי שֶׁיִּהְיוּ כּוֹתְבִין סֵפֶר תּוֹרָה עַל הַגְּוִיל וְכוֹתְבִין בְּמָקוֹם הַשֵּׁעָר"

[2] "כותבין על הקלף במקום בשר ועל הגויל במקום שער ואינו רשאי לשנות. הלכה למשה מסיני שאם שינה בזה ובזה אין קורין בו:"

[3] ב"ב ג ע"א "גויל אבני דלא משפיא גזית אבני דמשפיא"

[4] "קלף ודוכסוסטוס כו'. גויל הוא עור שלם אלא שהשירו השיער והיינו דאמר בריש בבא בתרא (דף ג.) גויל אבני דלא משפיין אלמא שאינו מתוקן קרי גויל וכשחולקין אותו לשנים אותו שכלפי שיער קרוי קלף וכלפי בשר הוא דוכסוסטוס ואומר ר"ת דבלשון יון קורין לבשר סוסטוס ודוך פי' מקום כמו דוך פלן לכך קרי ליה דוכסוסטוס כלומר מקום בשר וקלפים שלנו יש להן דין קלף וכותבין עליהן ס"ת תפילין ומזוזות לצד בשר ודלא כאומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגררין האומנין המתקנים אותן קליפתן העליונה ונשאר הדוכסוסטוס דא"כ היאך כותבין עליהם תפילין דמסקינן הכא דתפילין דוקא על הקלף וי"מ דקלף ודוכסוסטוס אינם מעופצים וקשה דא"כ פסול לכתוב עליהן ס"ת ותפילין ומזוזות דבעינן ספר ולהכי פסיל במסכת מגילה (דף יט: ושם) לכתוב מגילה על הדפתרא משום דנקראת ספר ולקמן משמע דכשרין וא"ת קלפים שלנו דלא עפיצן היכי מיתכשרי ואומר ר"ת דתיקון שלנו חשיב כעיפוץ וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות לח:) דקאמר קרע הבא בב' יתפור בג' אל יתפור ותניא אידך בשלש יתפור בד' אל יתפור ולא פליגי הא דעפיצן הא דלא עפיצן אלמא ס"ת כשר בלא עפיץ והיינו בתיקון טוב כשלנו ובפ"ק דגיטין (דף יא.) גבי שטר והא בעינן דבר שאינו יכול . להזדייף ומשני דעפיצן משמע דאי לא עפיצן יכול להזדייף ופסול ואנן סהדי דשלנו אינו יכול להזדייף אלמא חשוב כעפיץ:"

[5] **בגויל** ששה טפחים בקלף בכמה. גויל הוא עור שלא ניתקן כלל אלא שהשירו את השער וכותבין בו במקום שער ולהכי קרי ליה גויל שאינו מתוקן כדאמר לעיל (דף ג.) גויל אבני דלא משפיין ופעמים חותכין אותו לשנים דרך עוביו ואותו שכלפי שער קרוי קלף ואותו שלצד בשר קרוי דוכסוסטוס ולשון דוכסוסטוס הוי פירושו מקום בשר דבלשון מדי קורין לבשר סוסטוס ודוך היינו מקום כמו דוך פלוני וכותבין על הקלף לצד בשר כדאמר בפ' המוציא (שבת דף עט:) ועל דוכסוסטוס לצד שער ובשניהם במקום חתך דשם הוא טוב לכתוב ושלנו דין קלף יש להם ולא דין דוכסוסטוס ולכך כותבין עליהם תפילין שאין כשרים על דוכסוסטוס אלא על הקלף כדאמר בהמוציא יין (שם):

[6] הלכות ס"ת א,ח "אַף עַל פִּי שֶׁכָּךְ הִיא הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי אִם כָּתַב סֵפֶר תּוֹרָה עַל הַקֶּלֶף כָּשֵׁר. וְלֹא נֶאֱמַר גְּוִיל [ד] אֶלָּא לְמַעֵט דּוּכְסוֹסְטוּס שֶׁאִם כָּתַב עָלָיו הַסֵּפֶר פָּסוּל"

[7] מסכת סופרים פרק ב הלכה י "לא יעשה חציו גויל וחציו קלפים אבל עושה חציו גויל וחציו צבאים קלפים מפני שאינו מן המובחר"

[8] ירושלמי מגילה פ"ק הלכה יא "הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות ... אין עושין יריעה פחותה מג' דפין ולא יותר על שמונה הדא דאת אמר בתחלה אבל בסוף אפי' כל שהוא ובקלפים לא נתנו חכמים שיעור וצריך שיהא כותב על הגויל במקום השיער ועל הקלף במקום נחושתו אם שינה פסל לא יהא כותב חציו על העור וחציו על הקלף אבל כותב הוא חציו על עור בהמה טהורה וחציו על עור חיה טהורה"

[9] ב"ב יד ע"א " ת"ר אין עושין ספר תורה לא ארכו יותר על הקיפו ולא הקיפו יותר על ארכו שאלו את רבי שיעור ס"ת בכמה אמר להן בגויל ששה בקלף בכמה איני יודע רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה אלא חד רב אחא בר יעקב כתב חד אמשכיה דעיגלי ואיתרמי ליה"

[10] גטין נד ע"ב "ההוא דאתא לקמיה דר' אבהו א"ל ס"ת שכתבתי לפלוני גוילין שלו לא עיבדתים לשמן"

[11] מנחות כט ע"א " אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה"

[12] ב"ב יד ע"ב "ואי ס"ד ס"ת הקיפו ו' טפחים מכדי כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח וכיון דלאמצעיתו נגלל נפיש ליה מתרי טפחא רווחא דביני ביני בתרי פושכי היכי יתיב"

[13] ר"ן מסכת שבת פ"ח ד"ה ולענין ס"ת "ולענין ס"ת כיון דאוקימנא בגמרא ברייתא דקתני על הקלף ועל הגויל ועל הדוכסוסטוס כשרה בס"ת שמעינן מינה דס"ת נכתב על הגויל ועל הקלף ועל הדוכסוסטוס ומיהו מצוה מן המובחר בגויל שכך היה דרכן כדאמרינן בגטין נד: גוילים שבו לא עבדתים לשמן והיינו נמי דאמרינן בפ"ק בב"ב יד. שאלו את רבי ס"ת בכמה אמר להם בגויל ששה טפחים בקלף איני יודע לאו למימרא שיהא רשאי לעשותו בקלף לכתחלה אלא בשעת הדחק קאמר וכ"כ שם ר"ח ז"ל כיון שלא אשכחן מי שעשה כך אין מתירין לכתחילה לעשותו בקלף ומצוה מן המובחר אינה אלא בגויל ע"כ ומ"מ בדיעבד כשר אף על הקלף ואף על הדוכסוסטוס אלא שהרמב"ם ז"ל כתב דעל הדוכסוסטוס פסול ולא נהירא ובחידושי הארכתי. ונמצא פסקן של דברים דספר תורה ומזוזה נכתבים על הגויל או על הקלף או על הדוכסוסטוס ומיהו ספר תורה מצותו מן המובחר בגויל ומזוזה מצותה מן המובחר בדוכסוסטוס לדעת הרב אלפסי ז"ל אבל תפילין אינן נכתבין אלא על הקלף"

[14] שבת עט ע"ב "דתנא דבי מנשה כתבה על הנייר ועל המטלית פסולה על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס כשרה כתבה מאי אילימא מזוזה מזוזה אקלף מי כתבינן אלא לאו תפילין וליטעמיך תפילין אגויל מי כתבינן [אלא] כי תניא ההיא בס"ת"

[15] סמ"ג הלכות ס"ת א,ד הלכה למשה מסיני היא [בפ' הקומץ דף ל"ג ובירושלמי פ"ק דמגילה] שס"ת כותבין אותו על הגוויל במקום השער ושיהא כותבין תפילין על הקלף במקום הבשר ושיהו כותבין מזוזות על הדוכסוסטוס במקום שער וכל הכותב על הקלף במקום שער או בגויל במקום בשר וכן דוכסוסטוס במקום בשר פסול כתב רבינו משה [בפ' ראשון דתפילין ומזוזה וס"ת] אע"פ שכך היא הלכה למשה מסיני אם כתב ס"ת על הקלף כשר ולא נאמר גויל אלא למעט הדוכסוסטוס שאם כתב עליו ס"ת פסול אמנם בפ' המוציא [ד' ע"ט] מסקינן שס"ת כשר אף אם כתבו על הדוכסוסטוס וכן אם כתב המזוזה על הקלף או על הגויל כשר לא נאמר על הדוכסוסטוס אלא למצוה

[16] או"ח לב ס"ז "הלכה למשה מסיני, תפילין על הקלף ולא על הדוכסוסטוס ולא על הגויל. כותבין על הקלף במקום בשר, ואם שינה פסול.כותבין על הקלף במקום בשר, ואם שינה פסול. מהו קלף ומהו דוכסוסטוס, העור בשעת עיבודו חולקין אותו לשנים, וחלק החיצון שהוא לצד השיער נקרא קלף, והפנימי הדבוק לבשר נקרא דוכסוסטוס. ולפי זה, כי אמרינן 'כותבין על הקלף במקום בשר' היינו במקום היותר קרוב לבשר, דהיינו במקום חיבורו כשהוא דבוק לדוכסוסטוס. וקלפים שלנו שאין חולקין אותם יש להם דין קלף וכותבים עליהם לצד בשר, שמה שמגררים קליפתו העליונה שבמקום שיעק אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו, ואפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך, ומצד הבשר גוררים הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף בלבד.

[17] שבת עט ע"ב "ת"ש הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שיער למצו' והתניא שינה פסול אמזוזה והתניא שינה בזה ובזה פסול אידי ואידי אמזוזה והא דכתבינהו אקלף במקום שיער אי נמי אדוכסוסטוס במקום בשר ואיבעית אימא שינה בזה ובזה תנאי היא דתניא שינה בזה ובזה פסול"

[18] מנחות לב ע"ב "והתניא הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שער למצוה והתניא שינה פסול בתפילין והתניא שינה 'בין בזה ובין בזה פסול אידי ואידי בתפילין והא דכתבינהו אקלף במקום שער והא דכתבינהו אדוכסוסטוס במקום בשר ואיבעית אימא שינה בזה ובזה תנאי היא דתניא שינה בזה ובזה פסול ר' אחא מכשיר"

[19] ספר התרומה קצד "ובס"ת ובמזוזה אין להקפיד שהרי כשרים הם על שניהם בין לצד שיער בין לצד בשר דהא קתני שינה בזה ובזה פסול מירי דוקא בתפילין"

[20] תוס' מנחות לב ע"א "אידי ואידי בתפילין הא דכתבינהו אקלף במקום שיער והא דכתבינהו אדוכסוסטוס במקום בשר. פירוש אף במקום בשר וה"ה במקום שיער דלא הכשיר תפילין אלא על הקלף וקשה דלא משני אלא אידי ואידי במזוזה והוי השתא שינה בזה ובזה מענין אחד דמזוזה כשירה אשניהם ולא מיפסל כלל אלא מחמת שינוי מקום דלמאי דמוקי לה אתפילין מיפסלי אדוכסוסטוס מתרי טעמי חדא דדינם אקלף וחדא דדין דוכסוסטוס אשיער והוא שינה וכתב במקום בשר וכענין זה קשה בפרק המוציא יין (שבת דף עט:) דמשני התם איפכא אידי ואידי אמזוזה גבי הא דאמר רבא התם דוכסוסטוס הרי הוא כקלף וכותבין עליו תפילין והא תניא תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס למצוה והא תניא שינה בזה ובזה פסול אידי ואידי אמזוזה הא דכתב אקלף במקום שיער והא דכתב אדוכסוסטוס במקום בשר והשתא קשיא דה"ל לשנויי אידי ואידי אתפילין דכשירין אשניהם והוי שינוייא מענין אחד כענין שפירש כאן **ופירש שם הר"ר יוסף דמדלא תירץ כן נראה דתפילין אם שינה לכתוב בקלף במקום שיער לא פסל כמו שלא פסל אם שינה ממצותן וכתב אדוכסוסטוס ובענין זה נוכל לתרץ בשמעתין דלכך לא תירץ אידי ואידי אמזוזה דכיון דכשירה כששינה מצוותה וכתבה אקלף ה"ה דכשירה כשכתבה אדוכסוסטוס במקום בשר** ועוד יש לתרץ דלא הוי מצי לשנויי הכא אידי ואידי אמזוזה דכל כמה דלא אשמעינן דמזוזה כשירה משניהם לא שייך למיתני שינה בזה ובזה פסול אבל כל דין תפילין כבר אשמעינן ובענין זה יש לתרץ בפרק המוציא יין (שם). מ"ר:"

חלק ב' - גדר גויל והגרוד מצד הבשר

מצינו שלושה סוגי הגדרת גויל אצל הגאונים והראשונים ויש מהם מביאים צירוף של ההגדרות ויש שמביאים רק הגדרה אחת.

ההגדרה הרווחת אצל רוב המפרשים והפוסקים הינה שהגויל הוא העור שלא נחלק לשניים דהיינו שהשאירו בו את צד הנחשב לקלף וצד הנחשב לדוכסוסטוס. הגדרה שניה היא שהגויל הוא שונה בדרך העיבוד שלו שהוא מעובד בעפצים לעומת הקלף שעיבודו בסיד. (רב משה גאון ורב נטרונאי גאון וי"א גם רש"י)
הגדרה שלישית היא שהגויל הינו כחומר גלם דומה אבן שלא סותתה 'אבנא דלא משייפן' שמצד הבשר דבר לא תוקן ומצד השיער רק השערות הוסרו.

האם גרוד מצד בשר מוציא את העור משם גויל

בהכנת הגויל יש לברר את גבולות הגדרת שם גויל על העור. האם תיקונים מסוימים בעור יפסלו אותו מדין גויל. במיוחד נשאלה השאלה לגבי דיקוק העור וגרודו מצד הבשר שבו.
הספק לפי השיטה הראשונה הוא האם חלק הדוכסוסטוס של העור הינו דק בצד הבשר ואזי אם הורידו אותו נשאר רק הקלף, והרי הדין בקלף הינו כתיבה על צד הבשר ולכן אם יכתבו על עור זה בצד השיער הכתיבה תהא פסולה?
שאלה שניה בנדון זה על פי השיטה השלישית הינה גם במידה ונשארו שני חלקי העור הקלף והדוכסוסטוס, האם גדר הגויל הינו אבני דלא משייפן כפשוטו שאין להסיר ממנו דבר?

לשון השו"ע שלעיל הינה 'העור שלא נחלק' וכך גם הרמב"ן הריטב"א הרשב"א והרמב"ם ביד החזקה ועוד. מלשון זאת משמע שרק אם נחלק העור לשני חלקיו אזי הוא מאבד את שם הגויל שעליו ונהיה כפי החלק הנשאר בין אם זה הקלף ובין אם זה הדוכסוסטוס. ואם כך די שישאר חלק מהעור אף על פי שגורד ובלבד שישאר שם הקלף או הדוכסוסטוס על חלק זה.
אך עדיין נשאלת השאלה היכן מקום החלוקה? האם בחלוקה הטבעית הנראית לעין שבה הקלף (לפי ר"ת אך לפי הרמב"ם זהו הדוכסוסטוס) הינו חלק דק כקליפה על העור והשאר הינו הדוכסוסטוס, או שהחלוקה היא רק רעיונית והעור מתחלק בחציו?

לגבי הכנת הקלף רוב הפוסקים שסוברים כרבינו תם לא חוששים לגרוד קצת ממקום השיער וזה נשאר קלף כיון שסבורים שאין החלוקה היא טבעית

ולכן לשיטתם אין סיבה שיחששו אם מורידים קצת לצד בשר הרי ישאר חלק הדוכסוסטוס שבו.

דעה יחודית מופיע בנשמת אדם על פי הבנתו את דעת ספר התרומה הסובר לכאורה שגם הדוכסוסטוס הוא קליפה דקה וכך גם הקלף וכך מכשיר את הקלף אפילו בגרוד קל מצד הבשר אך לענייננו משמע לכאורה שאי אפשר לקחת סיכון ולגרד מצד הבשר וז"ל ספר התרומה "ואע"ג שאינן בקיאין עתה לקולפו לשנים שיהיו שני קליפות עבות וראויין לכתוב בהן, זו בדין קלף וזו בדין דוכסוסטוס, אלא אחת עבה וראויה לכתוב ואחת דקה ואינה ראויה לכתוב, מ"מ אותה שהיא עבה וראויה לכתוב, אם היא לצד שיער נקראת קלף, וכותבין לצד החיתוך שהוא לצד בשר. ואם אותה שהיא עבה לצד בשר, נקראת דוכסוסטוס, כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה, וכותבין בה לצד החיתוך שהוא לצד שיער" ויש מהאחרונים שדקדקו בלשונו שאפילו אם גרדו מעט מהדוכסוסטוס ומה שנשאר דבוק בקלף אזי הכל נקרא קלף. ומחידוש זה חידש עוד יותר הנשמת אדם שגם בדוכסוסטוס ישנה קליפה דקה בצד בשר כמו שהקלף הוא דק לצד שיער והחלק האמצעי מצטרף למה שנשאר. אך ממה נפשך? אם חוששים לדעה יחודית זאת אזי יש להמשיך ולהיות עקבי בשיטה זאת שמותר לכתוב על שני הצדדים כדעת ספר התרומה בסוגיה "ובס"ת ובמזוזה אין להקפיד שהרי כשרים הם על שניהם בין לצד שיער בין לצד בשר דהא קתני שינה בזה ובזה פסול מיירי דוקא בתפילין" . דעה זאת שהדוכסוסטוס הינו קליפה דקה בצד בשר הינה נגד כל הראשונים שכתבו שהדוכסוסטוס עבה והקלף דק (רמבם תפילין א,ה, שו"ת פאר הדור י"ט, הרשב"א בתשובה ח"א תק"פ, הרי"ד בספר המכריע ס' פס, המאירי שבת עט, קרית ספר מ"א ח"ג, נמוקי יוסף סוף הלכות ס"ת)

הרב מלאכת שמים כלל ב' אות ב מביא את הרמבם מתאר איך מעבדים עור ואומר "וזהו הנקרא גויל. ואם לקחו העור אחר אחר שהעבירו שערה וחלקו אותה בעבוד לשנים כמו שהעבדנין עושין עד שיהיו שתי עורות אחד דק שהוא ממול השיער ואחד עב שהוא ממול הבשר ועבדו אותה במלח ואחכ בעפצא וכיו"ב זה החלק שממול השיער נק' קלף וזה שממול הבשר נק' דוכטוסטוס" רואים שהחלוקה לשנים היא מוציאה אותו מדין גויל.

ברמב"ן שבת עט: "ופי' לשון גויל שלם שלא נקלף ממנו כלום כגון הקלף והדוכסוסטוס שהם עור אחד חלוק לשנים, כמו שפירשוה גאונים ז"ל ואמרי' בבבא בתרא גויל אבנא דלא משפיין" מדבריו ההגדרה היא הגויל מורכב מקלף ודוכסוסטוס שלא חולקו והרי החלוקה לדבריו נעשית על ידי הקילוף.

וכעין זה בריטב"א שבת עט: "הגויל הוא **העור השלם שלא נחלק לשנים** ומעבדין אותו במקום השער וכן הוא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), ועל שם שהוא [שלם] כולו לפיכך נקרא גויל כדאמרינן בהשותפין (ב"ב ג' א') גויל אבני דלא משפיין"

בשו"ת הרשב"א תק"פ כתב "גררו את העור יפה יפה במקום השער כדי קליפה יפה נמצא הקלף נשאר לעצמו." כותב "הקלף נשאר לעצמו" דהיינו שכבר אין דוכסוסטוס ואז יוצא מגדר גויל.

התשבץ בח"א ס' קמ"ט כותב "ומשמע דקליפה לא התירו וכו' ואפילו שלא במקום אזכרות היה אפשר לאסור זה בס"ת ולא מחמת הקליפה אלא מפני הכתיבה על מקום הקלוף שלא מצינו לחז"ל שהזכירו בתיקון הטעות שנפל בס"ת קליפה כלל אלא גרידה ביבש ומחיקה בלח וכו' ואלו קליפה לא הזכירו וכבר חלקו הראשונים ז"ל בין גרידה לקליפה וכו' ופי' שהגרידה היא דקה שאינה יכולה להינטל בפני עצמה כולה כאחת והקליפה היא ניטלת כולה כאחת וא"כ **כשהגורד בס"ת נשאר הגויל כמות שהיה אבל כשקולף הרי חילקו לב'** ויש לאסור זה לפי דעת וכו' א"כ כשמקלף מקום הכתיבה מה שנשאר הוא דוכטוסטוס ופסול לס"ת ואע"פ שיש חולקים בזה ואומרים שדוכטוסטוס כשר לס"ת וגם הרמב"ם ז"ל הוא מפרש בהפך דוכטוסטוס וקלף ואותו שהוא לצד בשר קורא אותו קלף ולפי אלו הסברות יהיה מקום הקליפה כשר לס"ת אפ"ה נראה לפסול בכאן שלא התירו קלף ודוכטוסטוס לס"ת אלא שהוא כולו על הקלף וכולו על הדוכטוסטוס אבל וכו' וכיון שאותו מקום אינו נקרא גויל פסול לס"ת דבעינן כולו גויל לכ"ע לא חצי גויל וחצי קלף או דוכטוסטוס ואפילו בדיעבד פסול וכו" .

מפורש מדבריו שהגרידה אינה משנה את הגדרת הגויל אלא רק הקילוף של הקליפה החיצונה הקרויה בימינו ליצה והיא מקום הכתיבה על צד השיער.

רש"י על הריף בהלכות קטנות הלכות ס"ת: "גויל נקרא אותו שלא נתלש כי אם רק השיער וניתקן שם ולא ניתקן בצד הבשר ולכך כותב עליו לצד השיער דלצד הבשר אינו מתוקן כלל וכשקולפין העור לשנים אז אותו של צד שיער נקרא קלף וכותבין עליו באותו צד שנקלף שזהו לצד הבשר .."
ויש לדייק מדבריו:
א. "שלא נתלש" - מהות שלמותו היא שלא נתלש הקלף ולא עצם הדקוק.
ב. "רק השיער" לאפוקי שלא מורידים עוד בצד הזה בלבד.
ג. "ונתקן שם ולא נתקן בצד הבשר" לא כתוב דקוק או גרוד אלא רק הכנה שיהא ראוי לכתיבה וזה מה שאסור בצד הבשר ד"ה "וכשקולפין אותו לשניים" ואז הוא כבר לא גויל שזה השנוי המהותי,

הב"י או"ח לב - ביאר את דברי התוספות לגבי הכנת קלף בשבת עט. ד"ה קלף שמצד הבשר גוררים הרבה שלא נישאר אלא הקלף לבדו משמע מדבריו שאם גוררים קצת אז החלק של הדוכסוסטוס נשאר ואז לענין גויל יחשב שיש את שני החלקים.

וכך גם הרא"ש בהלכות קטנות הלכות ס"ת ס"ה - "אלא ודאי קולפים אותם הרבה, גם במקום הבשר, ודין קלף יש להם ונכתבים במקום בשר"

וכדברים אלו כתב הר"ן בשבת עט: בדעת התוספות "הלכך כיון דאסיקנא שאין כותבים תפילין אלא על הקלף, צריכין כותבי תפילין, לגרד הקלף יפה לצד הלבן שהוא הדבוק לבשר, שאם לא יגרדו אותו כלל, כיון שעכשיו אין חולקין אותו לשנים, אין זה קלף אלא גויל, שהוא פסול לתפילין. אבל שגורדים אותו מצד הלבן שבו, הרי הוא כאילו מסירין ממנו החלק הנקרא דוכסוסטוס, ונשאר החלק הנקרא קלף, וכותבים בו במקום דיבוקו לדוכסוסטוס" מדבריו מבואר באופן ברור שעד שלא מסירים את כל צד הבשר עדיין נשאר שם גויל על העור.

וכן בערוך השולחן רעא יט "שלוש עורות הן: גויל וקלף ודוכסוסטוס - גויל מקרי כשלא נחלק העור בעוביו לשנים אלא שגוררין השיער, ומתקנים במקום השיער ואין מתקנים במקום הבשר, וכותבין במקום השיער ולא במקום הבשר. ו"קלף" מקרי כשמחלקין העור לשנים. וחלק החיצון של צד השיער נקרא "קלף", וכותבין בצד הפנימי שכלפי הבשר. וחלק הפנימי שבצד הבשר נקרא "דוכסוסטוס". גם מדבריו עיקר הגדר הינו חלוקת העור וקיומם של שני החלקים.

גם בפרוש הקהלות יעקב למסכת שבת מבואר שהגדרת הגויל היא אי החלוקה לשתי העורות בסימן מב' וז"ל "והנראה בזה לפום ריהטא, דבאמת גויל הוא מסוג אחד עם דוכסוסטוס אלא שהוא עב ממנו **לפי שלא נחלק** כלל אבל קלף הוא סוג אחר לגמרי, וראיה לזה דכמו שדוכסוסטוס נכתב במקום שער ה"נ גויל דינו לכתוב במקום שער כמבואר בירושלמי שהביא הר"ן ז"ל בסוגיין ואילו קלף דינו לכתוב דוקא במקום בשר, כמבואר בגמרא, ולכן בתפילין דדינה בקלף ולפי המסקנה דאפילו כתבה על דוכסוסטוס פסול כל שכן דפסולה אגויל שאינו דומה לקלף כלל שלא נחלק עדיין ואילו דוכסוסטוס עכ"פ כבר הוקלש שהרי נחלק ממנו הקלף ואפי' לההו"א דתפילין כשר נמי אדוכסוסטוס היינו משום דבצד מה דומה לקלף, שהרי עכ"פ גם הוא נחלק מהעור כמו קלף, **אבל גויל שלא נחלק כלל והוא עור שלם שפיר** פסול שאינו דומה כלל לקלף ... ויתבאר טעמא דמילתא היטב לפמש"כ המאירי ז"ל דהקלף הוא עור הדק הנקלף והדוכסוסטוס הוא עור העב הנשאר ע"ש, וגויל הוא עור שלם שלא נחלק כלל כדפירשו התוס' קלף ונמצא לפי זה דקלף דק מאד והדוכסוסטוס עב כמעט כגויל רק שחסר העור דק של הקלף, **והגויל שלא נחלק כלל** עב יותר ... כש"כ דבשינהו ועשאו מגויל דכשר שהרי הגויל אינו משונה מדוכסוסטוס בעבותו כמו שמשונה קלף מדוכסוסטוס .." רואים שההבדל היחיד בין דוכסוסטוס לגויל הינו הימצאותו של הקלף דבוק אליו. וכמו כך הדוכסוסטוס הוא עבה , כך שכל עוד לדוכסוסטוס יש עדיין שם של דוכסוסטוס הוא הדין גם לגויל במידה ולא קולף ממנו הקלף, ואין משמעות לגרוד או דקוק חלק מהדוכסוסטוס.

כל זאת לגבי החשש שלפי השיטה הראשונה שהזכרנו שמא הוסר הדוכסוסטוס, משמע שאין לחשוש לזה.

לגבי השיטה השלישית בלשונות של ראשונים רבים אשר מציינים שבמקום הבשר לא תוקן כלום ולכאורה משמע מלשונות אלו שאין כלל לגעת בצד הבשר אלא להשאירו במצבו הטבעי אך ישנם ראיות רבות שאין זאת כוונתם שאסור לגרוד אלא הכוונה היא עיבוד והכנת הגויל לכתיבה, זאת אומרת שרק צד השיער יתוקן לכתיבה ולא צד הבשר.

הרא"ש בפ" המוציא יין ע"ט ראשון בלשון זאת והעתיקו לשונו המעדני יו"ט והט"ז " גויל עור שנגרר, ונתקן במקום השער ובמקום הבשר לא נתקן, וקלף ודוכסוסטוס הוא עור הנחלק לשנים" קודם כל העור נגרר למידה המתאימה ורק הענין הוא שמקום הבשר לא נתקן, ומהסיפא משמע שעדיין לא נחשב שנחלק לשניים. יש שהבינו בלשון הרא"ש ללא הפסיק לאחר "נגרר" ושכוונתו שנגרר ונתקן במקום השיער אך במקום הבשר אפילו לא נגרר אך לא יתכן לפרש כך הרי לכו"ע במקום השיער לא מסירים אלא את השערות ולא נתקן שם כלל.

בשו"ת הרמב"ם קנג התשובה "כאשר לוקחין העור בשלמותו ומעבדין אותו עיבוד שלם, ר"ל מליח וקמיח ועפיץ, אז ייקרא גויל. וגויל הוא שם הדבר, אשר לא הושווה ולא הוסר ממנו דבר בשביל לישרו ולהשוותו, ולכן קורין אבני דלא משפיין גויל ואבני דמשפיין גזית. ואם לוקחין העור וחולקין אותו בעוביו וכו'."
האם כוונת הרמב"ם שגם בצד הבשר לא הוסר ממנו דבר? לשיטת הרמב"ם הדוכסוסטוס הינו קליפה דקה בצד השיער ולכן דוקא שם יש משמעות להסרתה כפי שמסירים בקלף, כשמבינים שיש חלוקה טבעית בעור אזי פשוט שהכוונה שהעור בשלמותו הוא שלא הסירו ממנו חלקים ולא מדובר על הקטנת העובי. ברישא הרמב"ם מגדיר מה מהו גויל בעור ובסיפא מה נקרא גויל באבנים ושם הדגש שלא הוסר דבר. באבנים המשמעות היא שיש הרבה בליטות וזה לא דמיון גמור לעור אלא לשון מושאלת לשלמות הדבר ובעור הוא כותב רק את המילה "בשלמותו" וכוונתו לכל חלקיו.
וז"ל בהלכות פ"א מהלכות סת"ם ה"ו "שלש עורות הן: גויל וקלף ודוכסוסטוס, כיצד לוקחין עור בהמה או חיה ומעבירין השער ממנו תחלה, ואחר כך מולחין אותו במלח, ואח"כ מעבדין או תו בקמח, ואחר כך בעפצא וכיוצא בו מדברים שמכווצין את העור ומחזקין אותו, וזה הוא הנקרא גויל." הזכיר את הורדת השיער ולא הזכיר שמורידין מצד הבשר. הרמב"ם כתב רק מה שנצרך והורדה מצד בשר אינה נצרכת בעצם אלא למי שלא מעונין שיהי לו גויל עבה. הדגש גם כאן הוא על צורת העיבוד ולא על עובי העור.
בתשב"ץ א ס' קמט "מכל זה למדנו שאין רשאים הסופרים לקלף אפי' שלא במקום אזכרות ולכתוב במקום הקליפה לפי שאינו נקרא גויל אלא כשהוא שלם כדאמרי' בריש השותפין." וגם פה לכאורה משמעות שהגרוד מוציא מגדר השלמות של

הגויל אך מפורש שמדובר רק על הקליפה ולכן מדגיש שאינם רשאים לקלף אך לא כותב שאין רשאין לגרד. כל הקפידה היא שמקום הכתיבה יהיה טבעי ומקורי.
התוספות מגדירים את הגויל בשבת עט: וב"ב יד. "גויל הוא עור שלא ניתקן כלל אלא שהשירו את השער וכותבין בו במקום שער ולהכי קרי ליה גויל שאינו מתוקן."
גם בדבריהם רואים שמוזכר רק תיקון העור ולא גרורו ויש להכיר את המציאות של הכנת העורות והרגיל בעיבודם והכנתם אינו יכול להבין שישנה מציאות של השארת כל עובי העור כפי שמי שחוצב בסלע מבין שלא יתכן שרוצים שיחצוב את ההר בשלמותו. דיקוק העור הינו פעולת הכנה נורמלית שמכינים לפי מידה , ואין זה נחשב תיקון.
בהלכות ס"ת לר"ת המובא במחזור ויטרי מתאר ר"ת את הגויל, "גויל נקרא אותו שלא ניטל מן העור כלום הבשר ולפי שלא נתקן כל צרכו נקרא גויל. כדאמ' בבבא בתרא בהשותפין. גויל. אבני דלא משפיין. וטוב הוא ומתקיים יותר ועב. ומועיל לעשות ספר תורה. ארכו כרחבו. כדאמרינן בההיא דאיכתיב אמשכא דעגלא ואיתרמי. והילכך כתיבה גויל במקום שיער: קלף הוא של צד השיער שקולפין מעליו צד בשר הנקרא דוכסוסטוס ופירושו מקום בשר הילכך קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שיער. שבין בגויל וקלף ודוכסוסטוס כותבין לצד החלק והנאה יותר"
לשונו מאד קשה ולא מובנת לכאורה היה צריך להגיה בלשונו ולהוסיף "אלא הבשר" אך זה קשה וכי הבשר הוא חלק מהעור הרי ברישא הוא כותב "מן העור", לכן אולי יש להגיה "מצד הבשר" אך גם זה קשה כי אם רק מצד הבשר אין ליטול כלום אז מצד השיער אפשר ליטול? וזה לא יתכן כי כבר הזכיר שלא מקלפים את העור ולכן האפשרות היחידה להגיה היא "אלא מצד הבשר" ואז המשמעות הינה שאסור לגרד כלום מצד השיער אך אפשר גם לגרד מצד הבשר.
והר"ן בחי' למסכת שבת דע"ט הביא שכתב הרא"ה בשי"א דקלפים שלא גרדום מצד שיער דינו כגויל ואסור לכתוב עליה תפילין. אם כך דוקא בצד זה הקפידא שלא להוריד דבר. כי זהו חלק מהותי בעור.
ובנמוקי יוסף שם "אם רוצה לכתוב על הגויל שהוא העור שלא **נקלף** ממנו דבר אבל הוא שלם כמו שהיה בו בעודו על הבהמה" רק הקלוף משנה מהותו כפי שהיה על הבהמה וזה נקרא שלם ואי אפשר לומר כמו שהיה על הבהמה ממש כי אז גם היו שומנים ועוד חלקים כשיער וכד" שלית מאן דפליג שחייבין להורידם.

הלבוש יו"ד סימן רע"א ס"ג דן לגבי גרוד הקלף והאם פוסלו גם אם מגרדים מצד שיער "ואע"פ שגורדים גם קליפתו העליונה שלצד שיער אין גורדים שם אלא מעט, כדי שעור מה שהיו צריכים לתקנו ולהחליקו, **ואפילו אם היו חולקים את העור לשניים, היו צריכים ג"כ לגרד ממנו כך**, וא"כ לא נשאר אלא הקלף" רואים מדבריו שכל מה שנצרך לגרוד לצורך תקון הקלף לא נחשב שהסיר את הקלף ולכן הוא הדין לגבי גויל שמה שנצטרך לצורך תיקון הגויל שיהא ראוי לכתיבה אינו נחשב שהסירו חלק מהגויל והרי חייבים לישרו מיצד בשר על מנת שיוכלו להניחו באופן מאוזן וישר על משטח הכתיבה או הקריאה.

ובסמ"ג עשין כ"ה פירש רב האי גאון "גויל קרוי שהוסר השער לבדו ולא נתקן לצד הבשר כדאמר (ב"ב ג, א) גויל אבני דלא משפיין",
גם בדבריו רואים את חילוק הלשונות "הוסר" לצד שער ו"נתקן" לצד בשר, רואים שאין זאת משמעות דומה. שלצד השיער אין להסיר כלום ולצד הבשר אין לתקן המקום
וכן הביא באו"ז בשמו "גויל קרוי אותו **שמתוקן כך בלי שום קילוף** ואין בו תיקון קלף אלא מעופץ **ומוקלף מעט** כמו אבני גויל דפרשינן אבני דלא משפיין."
רק בצד בשיער שייך קילוף ההופך את העור לקלף וכל עוד לא נהפך לקלף שמו גויל,
ובספר התרומה קצד כתב "וגויל נקרא אותו שלא ניטל רק השיער אבל לא נתקן לצד בשר כמו גבי אבנים דאמרי' גויל אבני דלא משפיין. וכותבין עליו לצד שיע' שטוב יותר לכתוב דלצד בשר אינו מתוקן כלל."
גם פה מוכח שהנושא הוא תיקון לכתיבה, אם לא גורד צד הבשר לא תהיה כל הוא אמינה שאפשר לכתוב על צד הבשר ולא רק בתור עדיפות טובה יותר.
ראיה נוספת אפשר ללמוד בגמרא בבא בתרא יד. שדנה בשעור גודל ספר תורה נאה שיהא ארכו כהיקפו ושבגויל שעורו ו' טפחים הגמרא מספרת לאחר מכן על האמוראים שהכינו ספרי תורה ובינהם רב אחא בר יעקב שהצליח לעשות ספר תורה ארכו כהיקפו מעורות של עגלים. עובי עור של עגל הינו ס"מ אחד לעומת עור של כבש שעוביו מילימטר כך שמוכרח במציאות שרב אחא בר יעקב גירד את רוב צד הבשר שאם לא היה עושה כך אזי היקפו היה גדול עשרות מונים מארכו.
כשהגמרא קובעת שהיקפו של ס"ת הכתוב על גויל, ששה טפחים מוכרח שמדקקים את העור הרי כל עור הינו בעובי קצת שונה מחברו, אם כך כיצד לכל העורות השעור בגובה הוא שוה ששה טפחים הרי ההיקף של הספר ישתנה בהתאם לעובי העור, ומכאן גם מוכח שגירדו את צד הבשר.
כנ"ל גם לגבי האבני גויל עצמם בודאי חותכים אותם מההר ומתקנים את המידה להגיע לגודל הרצוי שהוא ו' טפחים .

עדות מפורשת למסורת הגרוד נמצאת בדברי המאירי:
המאירי בקרית ספר "ואם אינו רוצה לעשות ממנו אלא גויל מתקנו אח"כ בעפצים כדי לכווצו כדי שיתחזק ע"י אותו כווץ הרבה ונשאר חלק במקום שער, אבל במקום בשר נשאר בלא שום חלקות ואינו ראוי לכתיבה כלל. ומתוך כך כתיבתו בפנים העליונים שהוא מקום השער, וזה ממה שלא נחלק בו אדם. ולשון גויל הוא ענין שלא נשלם תיקונו ושלא נטל ממנו כלום וכמו שאמרו בענין הבנין בראשון של בבא בתרא גויל אבנים דלא משפיין"
גם בפרושו לסוגיה במסכת שבת (שבת עט ע"ב ד"ה כבר) כותב המאירי שלא ניטל ממנו כלום אך שם הוא מתאר את אופן הכנת הגויל ומזכיר במפורש שמגרדים את צד הבשר " וענין מחלוקת זו הוא על דרכים אלו גאוני הראשונים כתבו שכך היו עושים לוקחים עור בהמה או חיה ומעבירים ממנה השיער **ומדקקין אותו מעט**

בגרירה ומולחים אותו במלח ומעבדין אותו בקמח ומתקנים אותו בעפצים וכיו"ב בדברים שמכווצים את עור ומקבצים אותו ומחזקים אותו וזהו הנקרא גויל שלא ניטל ממנו כלום וכמו שאמרו בבנין גויל אבני דלא משפיין ולפעמים לוקחין את העור אחר שהעבירו ממנו השיער ומדקקין אותו מעט בגרירה ואחר שעבדוהו במים וקמח קודם שיעבדו בעפצים מייבשים אותו ומקלפים אותו עד שנחלק לשנים ואותו חלק העליון שכלפי השיער הוא הנקרא קלף והוא דק כעין הקליפה והוא לשון קלף ואותו שממול הבשר והוא העבה נקרא דוכסוסטוס והלכה למשה מסיני לכתוב תפילין על הקלף והמזוזה על הדוכסוסטוס ..." המאירי מתאר את המסורת כיצד מכינים גויל ולמרות שכותב שלא ניטל ממנו כלום כותב גם שמדקקים אותו, ואין זה דיקוק מיוחד דוקא לגויל אלא מהמשך דבריו שמתאר שאם (הדיקוק) חילקו את העור לשניים ואז מתחלק לקלף ודוכסוסטוס והדיקוק הנצרך לזה הוא אותו הדיקוק הנצרך לשני.
בהמשך דבריו המאירי חוזר לענין הגויל תוך דיון במפרשים איזה צד של העור הוא הקלף ומתאר את הכנת הקלף בימינו "ועכשיו שאין אנו בקיאין בחלוק העור לשנים לתפילין אין לו לגרור מן השחור שהרי הנשאר יהא דוכסוסטוס אלא גורר מצד הלבן שהוא מקום בשר ממש ויקלוף הרבה עד שישאר דק מאד והלך הדוכסוסטוס ונשאר הקלף וכותב בצד הגרירה" רואים מדבריו שאף שאין בקיאין במקום החילוק ברור לו שרוב העור הינו צד הבשר שהוא הדוכסוסטוס לשיטתו וכדי להגיע לשם קלף יש לגרור הרבה מאד והוא הדין לענין גויל שכדי לאבד את צד הבשר שלא יהיו שני החלקים על מנת שיחשב גויל יש לגרור הרבה מאד.
ממשיך המאירי "אבל למזוזה אינו גורר שהרי כשירה בגויל ויכתוב במקום שיער ממש או יגרור מאיזה צד שירצה אלא שאם יגרור בשחור נשאר הדוכסוסטוס וכותב כנגד שיער ואם גורר בלבן הרי הוא קלף וכותב כנגד הבשר ..." זאת אומרת שאם אינו גורר צד הבשר כפי שתיאר קודם לכן הרבה מאד אז יש לזה שם גויל, אך אם גורר בצד השיער (הנקרא שחור) אפילו קצת מקבל העור שם דוכסוסטוס."

בפרוש המרדכי נמצאת המקום בו המשמעות הכי חזקה שאין להוריד דבר מצד הבשר הינו לשון ר"ת בספר הישר והמרדכי שמביא את דבריו.
ספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן רפז
"גויל הוא שמתקנין אותו כנגד השער ולצד הבשר מניחין אותו והגידים כמו שהוא מופשט מן הבהמה. וזהו משמעותו של גויל כדאמרי' גויל דלא משפיין. ועל שם כך נקרא גם הקלף כזה גויל. ועליו ראוי לכתוב ספר תורה. ובהלכות קטנות למרדכי פרק הקומץ רבה רמז תתקנט מבאר דברי ר"ת
"כתב ר"ת וז"ל אומרים הגאונים גויל מעור שלם כמו שהוא מעופץ לצד שיער וכדאמרינן בריש ב"ב גויל אבני דלא משפייא ומצד הבשר אינו נאה לכתוב מפני גידי הבשר והשמנונית והכי אמרי' בירושלמי במ"ס כותב על הגויל במקום שיער ואם שינה פסול ודוכסוסטוס הוא העור הנחלק לב' אותו שלמעלה מצד השיער קרוי קלף לפי שנקלף מעל חבירו והשני לצד הבשר קרוי דוכסוסטוס פי' דוך מקום כמו דוכתא פלן סוסטוס בלשון יוני בשר וכ"פ בערוך משם רב האיי ועל

שניהם כותבין על מקום חתך בקלף כלפי מקום הבשר ועל הדוכסוסטוס כלפי מקום השיער שאין מקום בשר ממש נקלף ולא מקום שיער ממש כדוכסוסטוס ומשם מעבדים אותו בעפצים ומצד שיער אין נאה לכתוב ולא מצד הבשר מפני הגידין והבשר והשמנונית וסימניך כבוד אלהים הסתר דבר. וקלפים שלנו דין קלף יש להם שהרי עכשיו מסיר מהקלפים הגידים והשמנונית וקליפה דקה שקורין אשקרניר וכשירים לכל דבר למזוזה ותפילין וס"ת דעיבוד שלנו חשוב ועושה מקום הבשר נוח לכתוב וי"מ דעכשיו דין גויל או דוכסוסטוס יש להם עתה וכותב ס"ת מצד השיער ועליהם הכתוב אומר עינים להם ולא יראו כי ידוע שהלבן טוב יותר ומתקיים יותר מן השחור ועוד אי דין גויל יש א"כ יפסל בתפילין ומזוזות כדאמרינן בהמוציא ואי דין דוכסוסטוס יפסל בתפילין דאין נכתבין אלא על הקלף כדאמרינן לקמן ואי משום הקליפה שמסירים האומנים אין זה אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כ"כ שיהא שם קלף עליה

יש לדייק מדבריו מספר דברים:

א. גם בדוכסוסטוס הוא כותב שיש לכתוב על צד שיער כי בצד הבשר זה אינו נאה מפני הגידין והבשר והשמנונית. אך הרי לא שמענו שגם בקלף או בדוכסוסטוס יש קפידה שלא לגרד ולהשאיר אותם שלמים ולכן נראה שמתכוון שהמקום אינו איכותי כיון שהיה שם קודם לכן שמנונית וגידין.

ב. כתוב שמעבדים את צד הכתיבה בעפצים כדי שיהיה ראוי לכתיבה, כלומר שללא העיפוץ לא היה שייך לכתוב שם, וכמו שנראה מדבריו זה מה שקובע את גדר המוצר, אם גויל או קלף או דוכסוסטוס.

ג. בפירוש כותב שכשמסירים את הגידים והשכבה הדקה מצד הבשר מקבל המוצר שם קלף, וזה בעיה לגויל המדוקק, אבל לא מוסיף שמעפצים אותו שם כמו שכתב בגויל ובדוכסוסטוס.

ד. לגבי מקום השיער לא מביא טעם למה לא נאה לכתוב בו, לכן כותבים בקלף במקום החלוקה, אבל בגויל לא כתב שזו הסיבה לכתוב מצד שיער. וכי בדוכסוסטוס שיורידו מצד הבשר כדי לדקק אותו יאבד שם דוכסוסטוס כי הוא ראוי לכתיבה מצד הבשר?

ה. לא נראה שהיחס הוא לשכבות עור כאלה או אחרות, וגם המרדכי לא כותב שאשקרניר שמורידים הוא הדוכסוסטוס, וכשמורידים אותו המוצר הנשאר הוא קלף, אלא שמכיוון שהורד הבשר הגידים וכו'- הוא נהיה ראוי לכתיבה. בכל אופן אף שכתוב בפירוש בדבריו שאם מורידים מצד שיער מקבל שם קלף - אין משמעות שבגויל אם יורידו יאבד שם גויל.

לסיכום מכל מקורות הראשונים לא נראה שיש לחשוש כלל לגרוד העור מצד הבשר על מנת לישרו ולהשוותו, ונראה שאפשר לדקקו אף יותר מכן אך בכל אופן עקב דעות הראשונים שלא החשיבו את החלוקה הטבעית בעור כחלוקה ההלכתית אז על מנת לקיים גדר גויל על לדבריהם אין לגרד יותר ממחצית העור מצד הבשר.

דומה הגויל של ספר התורה בגדרו הדורש שיהיה שלם לאבני המזבח שגם שם יש דין שיהיו שלמות כמבואר במכילתא על הפסוק בשמות כ, כא "וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִי", חוֹבָה. אַתָּה אוֹמֵר חוֹבָה, אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא רְשׁוּת? תִּלְמֹד לוֹמַר: (דְּבָרִים כו,ו) "אַבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה", רשות ... " ובהמשך המכילתא מדגישה שאין לבנות מאבני גזית " 'לֹא תִבְנֶה אֹתָהֶן גָּזִית'. אֵין גָּזִית אֶלָּא גְּזוּזוֹת שֶׁהוּנַף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל." הגמרא בע"ז נב: שואלת מדוע לא היה אפשר להחזיר את אבני המזבח שחללום הפריצים על ידי בטול הע"ז ואומרת שלשברם אי אפשר כי צריך למזבח אבנים שלמות ולנסרם גם אי אפשר כי אסור להניף עליה ברזל אך לולי האיסור להניף עליה ברזל, ניסור האבנים לא היה מוציא אותם מגדר אבנים שלמות, רק שבירתם פוגעת בשלמותם. ואולי ניתן ללמד משם לגויל שנדרש שיהיה שלם שרק דבר כעין שבירתו דהיינו פרוק חלקיו מוציא אותו משלמותו. הטעם לדרישה לאבנים שלמות מופיעה בהמשך המכילתא

""כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְּלֶהָ." מִכָּן הָיָה רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר: הַמְּזַבֵּחַ נִבְרָא לְהַאֲרִיךְ יָמָיו שֶׁלָּאָדָם, וְהַבַּרְזֶל נִבְרָא לְקַצֵּר יָמָיו שֶׁלָּאָדָם. אֵינוֹ דִין שֶׁיָּנִיף הַמְקַצֵּר עַל הַמַּאֲרִיךְ. [יז] רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּי אוֹמֵר:

הֲרֵי הוּא אוֹמֵר: (דְּבָרִים כז,ו) "אַבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה", אֲבָנִים שֶׁמְּטִילוֹת שָׁלוֹם. וַהֲרֵי דְּבָרִים קַל וָחֹמֶר: מָה, אִם אַבְנֵי מִזְבֵּחַ, שֶׁאֵינָן לֹא רוֹאוֹת וְלֹא שׁוֹמְעוֹת וְלֹא מְדַבְּרוֹת, עַל שֶׁהֵן מְטִילוֹת שָׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל לַאֲבִיהֶן שבַּשָּׁמַיִם, אָמַר הַקָּדֹשׁ (דְּבָרִים כז,ה) "לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל", הַמַּטִיל שָׁלוֹם בֵּין אִישׁ לְאִישׁ, בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ, בֵּין עִיר לְעִיר, בֵּין אֻמָּה לְאֻמָּה, בֵּין מִשְׁפָּחָה לְמִשְׁפָּחָה, בֵּין מֻמְשָׁלָה לְמֻמְשָׁלָה, עַל אַחַת כַּמָּה שֶׁלֹּא תְבוֹאֵהוּ פֻּרְעָנוּת! " ומכאן קצת רמז לספר התורה שנכתב על הגויל השלם שנזכה שיהא כעין המזבח מהאבנים השלמות המאריכות חיינו ואורך ימינו ומביאות שלום לעולם. ולא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום וכל שכן על ידי ספר התורה נזכה שה' עז לעמו יתן וה' יברך את עמו בשלום.

הרה"ג אליהו קליימן שליט"א
כותב הספר, ראש חבורה בסניף ירושלים

ובכל זאת שמך לא שכחנו

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" ההרגשה היא שממש "עשה ה'" "אם ה' לא יבנה בית שווא עמלו בוניו בו" אחר תקופה ארוכה מאוד, למעלה משש שנים שהתמשכה כתיבת ספר התורה הזה, אנו זוכים לסיימו, אחר כל הקשיים והעיכובים שעמדו בפנינו. ההרגשה היא שאכן - עשה ה'.

והנה אנו זוכים לגמרה של תורה סמוך ונראה ליום מתן תורתנו, והשמחה נדמית ממש כחתונה... ואכן זו חתונה, "ביום חתונתו זה מתן תורה" וכאשר יהודי זוכה לקיים את המצווה ולכתוב לו את השירה הזו- הרי זו כמין מתן תורה אישי. בשנים אלו, במקביל לכתיבת ספר התורה הזה, עמד ר' אבי וטרח על קיום המשכו של הפסוק: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת - ולמדה את בני ישראל **שימה בפיהם**", שזה ענייננו המיוחד של הבית הגדול שהעמיד ר' אבי -ידיעת התורה, "והיו הדברים האלה... על לבבך". מתוך דרישה, יחול ותקווה להחזרת השכינה לציון, ולקיום הברית, כאמור: "כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה' **נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה** והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם" (ירמיהו לא לב)

והנה זכינו להשלמה של שני הדברים יחד, בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ בסיום מסכת מגילה עם סיום כתיבת ספר התורה, ע"כ ברצוני לשלב בין הדברים, בנושא הנוגע לכתיבת ס"ת.

נושאים רבים בתחום זה מוזכרים במסכת זו, כגון עניין העיבוד, עניין הדיו, הכתב, הדין לכתוב מתוך הכתב, ההיתר לכתוב ביוונית ועוד נושאים רבים כידוע לכל לומד.

אך ברצוני דווקא לגשת לקושיא שמן הסתם כל לומד שם לב אליה, ולדבר מעניין בהקשר לכך.

תוספות בדף כב. מקשה כיצד אפשר לקרוא פרשת "ויחל", שהרי היא מתחילה שני פסוקים אחר הפרשה, והדין הוא שאין להתחיל אלא אחר שלושה פסוקים! וזה לשונו: אין מתחילין בפרשה פחות מג' פסוקים - גזירה משום הנכנסין שלא יטעו לומר שאותו שקרא לפניו לא קרא אלא שני פסוקים **וקשה על מנהג שלנו שאנו קורין בפרשת ויחל** בתעניות והראשון מתחיל שם, **והוא לסוף שני פסוקים**

מפרשה שלמעלה וכן המפטיר ביום טוב בחול המועד דפסח שמתחיל מוהקרבתם שהוא לסוף שני פסוקים מראש הפרשה..." והרי ידוע לכל מי שפתח חומש, שזו לא המציאות! שני הקריאות הללו מתחילות יותר משלושה פסוקים אחר הפרשה! ואכן התירוץ לקושיא זו אינו מורכב כלל, והוא, שהפרשיות אצלנו אינן תואמות את פרשיות שהיו לפני בעלי התוס', כי כל הספרים שלנו נכתבים ע"פ הרשימה שהביא הרמב"ם בחיבור מ"הספר הידוע במצרים שהגיהו בו בן אשר"[3], ומקודם לכן היו מסורות רבות במיקום הפרשיות.

והנה, לפני מספר שנים הועלו לפרסום צילומים ממספר ספרי תורה בני כשבע מאות שנה, שנשתמרו בגרמניה, אשר סיפורם מאפיין את מה שעבר על עם ה' במשך שנות הגלות.

ספרים אלו, ארבעה, אשר שנים מהם שלמים ובמצב טוב מאוד, הם ספרי התורה של קהילת ארפורט שבגרמניה, אשר נעקד"ה בפוגרום בשנת ה' ק"ט [לפני כ680 שנה][4] ונלקחו לכנסיה המקומית שם נשמר ושרדו את השואה, ולאחרונה הועברו למוזיאון, שם צולמו ופורסמו.

בספרים אלו ניתן לראות זכר למנהגים רבים שמוזכרים בראשונים, בצורת הכתב, בצורת ובמיקום הפרשיות, במספר השורות,(48), אותיות משונות ותגים מרובים, ועוד. אך בדברים אלו אין הספרים האלה יחודיים. מה שמיוחד באוסף הזה הוא, שאפשר לראות בו איך משתנים הדברים ככל שהספר חדש יותר. על אחד הספרים ניכר שהוא ישן יותר, בכך שנעשו בו תיקונים רבים (ולא מקצועיים...) ואף הוחלפו בו יריעות שכבר אז (680 שנה...) היו ישנות מידי. בספר זה ניתן לראות כתב עתיק יותר, וכן פרשיות כמו שמזכיר התוס'![5] לעומת זאת, בספרים החדשים יותר, הכתב משתנה, ומתאים יותר לדעת הפוסקים החדשים יותר, (של אז..) וכן הפרשיות משתנות למה שאנחנו מכירים. לדוגמא, דעת רש"י (מנחות כט:) שצורת האות ח' היא כמו בכתב הרגיל אצלנו, (לא בכתב סת"ם), אך ר"ת הורה לכתוב את האות ח' ע"י שתי זיינים וחיבור עליהם כמו שמצוי היום בכל ספרי התורה. מה שנראה הוא, שבספר הישן יותר, הכתב הוא כדעת רש"י, ובחדשים יותר - הח' השנתה כדעת תוס'.

כאן רואים את פרשת ויחל מתחילה שתי פסוקים אחר פרשה פתוחה, שאיננה קיימת אצלנו! אפשר לראות שהספר ישן, האות ח' כדעת רש"י, ורגלי האותיות ה' וק' נוגעות בגג כמנהג הקדום מאוד.

---

3 רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ח: "ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם, וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו."

4 המידע אודות הספרים נלקח ממאמר של ר' אפרים כספי.

5 לגבי פרשת ויחל. בפרשת והקרבתם, הפרשה בכל הספרים כנהוג אצלנו.



בספר זה, החדש יותר, פרשת ויחל:



כמו אצלנו , וכן האות ח' כתובה משני זיינין כדעת ר"ת.
בראשונים מוזכר דבר מעניין על פרשה פתוחה באמצע פרשת "קדש לי" ו"והיה כי יבאך" שבתפילין.
ספר האגור הלכות תפילין סימן פג
בפרשת קדש בין בחדש האביב ובין והיה כי יביאך הפסק כמו שלש אותיות גדולות שהם אשר. וכן בין יצאתם ממצרים ובין ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו.
דרכי משה הקצר אורח חיים סימן לב

(יא) מצאתי כתוב בהגהות אלפס החדשים (שלטי הגיבורים הל' תפלין ו: אות ג) ולא יפסיק בפרשת קדש בין בחדש האביב בין והיה כי יביאך שהכל פרשה אחת הוא עכ"ל וכן כתב בהגהות מברוך שאמר (ס"ק צ) דלא יעשה שום הפסק פרשה אצל חדש האביב. גם אין להפסיק גבי ויהי כי הקשה פרעה דלא כבעל ברוך שאמר (אות עי"ן עמ' קמב) עצמו שסידר לעשות בתפילין שתי פרשיות סתומות[6] אחד אצל בחדש האביב ואחד אצל ויהי כי הקשה וכן הרמב"ם לא מנה בהלכות ס"ת בתיקון פרשיות הפתוחות והסתומות שיהיו אלו הפרשיות **סתומות** ולכן אין להפסיק:





ואכן ניתן לראות בספרים הישנים פרשה פתוחה במקומות אלו. אך בספרים בחדשים - אינם.



6 בספרים כאן הפרשות פתוחות.



כאן ניתן לראות גם את מציאותם של "האותיות המשונות" ומרובות התגין כמו שהביא הרמב"ם: (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה ז ח) "ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות כגון הפאי"ן הלפופות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש, ויזהר בתגין ובמניינן יש אות שיש עליה תג אחד ויש אות שיש עליה שבעה, וכל התגין כצורת זיינ"ן הן דקין כחוט השערה."

רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ב

פרשה ראשונה יש בה אות אחת בלבד והיא מ"ם סתומה של מימים עליה שלש זיינ"ן, פרשה שנייה יש לה חמש אותיות וכל אחת מהן ה"א ועל כל ה"א מחמשתן ארבע זיינ"ן, והן ה"א של ונתנה, **וה"א ראשונה וה"א אחרונה של הקשה, וה"א של ויהרג, וה"א של ידכה**, פרשה שלישית יש בה חמש אותיות ואלו הן קו"ף של ובקומך יש עליה שלש זיינ"ן, וקו"ף של וקשרתם יש עליה שלש זיינ"ן, וטי"ת טי"ת פ"א של לטטפת על כל אות משלשתן ארבע זיינ"ן, פרשה רביעית יש בה חמש אותיות, פ"א של ואספת יש עליה שלש זיינ"ן, ותי"ו של ואספת יש עליה זיי"ן אחת, וטי"ת טי"ת פ"א של לטוטפת על כל אחת משלשתן ארבע זיינ"ן, כל האותיות המתויגות שש עשרה, ואם לא עשה התגין או הוסיף וגרע בהן לא פסל.

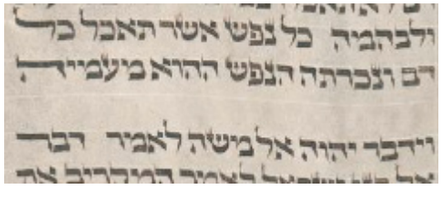
[נושא האותיות המשונות, מיקומן, צורתן ובעיות הנגרמות מהן הוא נושא המופיע רבות בספרי הפוסקים. וכן בדורנו יש בהן עיסוק רב. מה שנראה כאן הוא בגדר אפס קצהו תראה, לנושא רחב ומרתק.]

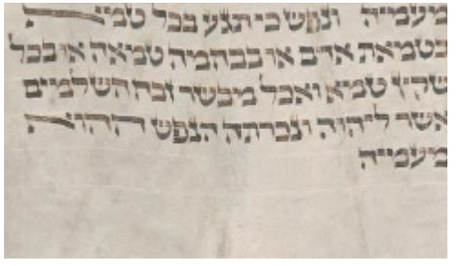
דבר נוסף הנראה כאן הוא סוגית הפרשה בפרשת צו, פרשת "מעמיה, וידבר" שבה נחלקים ספרי התימנים משאר הספרים. הרמב"ם (שם ח' ד')מביא פרשה פתוחה אחת "מעמיה, וידבר" וישנם שתי מקומות בהם יש את הצירוף הזה. -1 פרק ז' פסוקים כ"א- כ"ב, -2 פסוקים כ"ז -כ"ח. אשכנזים וספרדים נוהגים היום בפסוק כ"ח, ואילו התימנים- בפסוק כ"ב.

אך מה שמופיע בכל ארבעת הספרים האלו הוא - שתי פרשות פתוחות! בשתי המקומות קיימת פרשה.

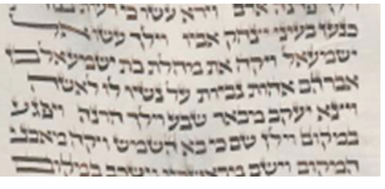


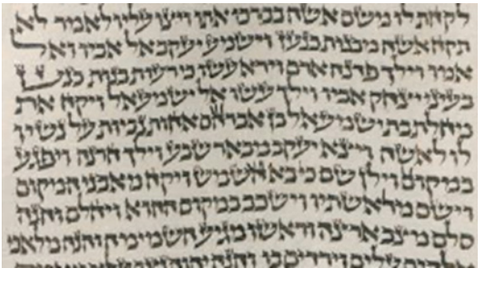




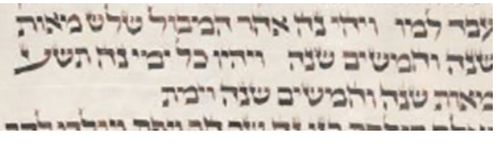


עוד דבר מעניין הוא, תחילת פרשת ויצא. שם אומר בעל הטורים ש"י"א שפרשה זו סתומה", שזו הלשון המופיעה ברש"י ע"פ המדרש בראש פרשת ויחי. ורבו בזה התירוצים. אך בחזקוני נראה שאכן זו אותה הצורה כמו בויחי. (חזקוני בראשית פרק כח) "ולמה פרשה זו סתומה לפי שהיה סתום בבית עבר. ד"א לפי שהעלים יציאתו מן העיר בשביל עשו אחיו נסתמה הפרשה. גם בכל הסדר לא תמצא שום פרשה מה שאין כן בכל שאר הסדרים.





והנה:אין שום הפסק! כמו בויחי.
עוד דברים רבים ומעניינים ניתן לראות בספרים אלו , כמו : פרשות בין כל הארורים, פצוע דכא ולא דכה, ויהיו כל ימי נח, כמנהג התימנים, ועוד.



כמובן שלא לפקפק או לערער חלילה מובאים הדברים, שלמעשה וודאי שהעושה כדעה הנהוגה- טוב וישר הוא לפני ה', אך יש מקום לראות ולדעת שמנהגים שונים ומסורות שונות קיימות או היו קיימות בקרב רבותינו שמפיהם אנו חיים, ובוודאי שלא יעלה בדעתנו לומר שרבותינו בעלי התוס' לא נהגו כהלכה, אף שזו היא הלכה בימינו, כך גם יש מקום למי שבודק את הדברים בטהרת הלב ע"מ לעשות רצון בוראנו, להחזיר עטרה ליושנה בדבר שיש לכך סיבה הגונה, אף אם אין זה הדבר המצוי ברחובותינו.
דבר נוסף שאפשר לקחת הוא, השמחה העצומה להיות חלק מעם ה', מקבלי התורה הזאת, אשר עליה ועל ספריה מסרו רבבות מעמנו את נפשם, "כי עליך הורגנו כל היום", קהילות שלימות אשר עלו באש השמימה, וכעת אנו זוכים לשבת בציון הר הקודש וללמוד את תורתם ואף לעיין בספרים בהם הם השתמשו ממש, לראות את כתב ידם ואת דמם אשר נספג בתוך הגוילים הנשרפים בעלותם השמימה. "אשרי העם שככה לו - אשרי העם שה' אלוקיו".
אותה התורה בדיוק, ללא כל שינוי מהותי, באותה שמחה, באותו כבוד ויקר, ובאותה דבקות ומסירות בהם נהגו בכל הדורות, בכל מקומות מושבותיהם בגלות, בדוחק ובנחת, בזמן שמחה או בזמן צער, אנו זוכים כיום לכתוב בציון, בתוככי ירושלם, ולהכניס לביהמ"ד בערי יהודה ובחוצות ירושלם, בשלווה, בשובה ובנחת, ב"קול אומרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו" ונזכה במהרה להמשכו של הפסוק: "מביאים תודה בית ה', כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה'." (ירמיהו לג יא)

יריעה שנשרפה בפוגרום:



דם יהודי ספוג בספר התורה:



הרה"ג עמרם קנטור שליט"א
ראש כולל קנין הש"ס ביתר עילית

בענין שואלין ודורשין הלכות חג בחג - מגילה לב.

מגילה לב. "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו.

ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. ופי' רש"י דילפי' מ"וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנן להודיע חוקי האלוקים ותורותיו וקבלו וקיימו שכר המצוות עליהם ועל בניהם בזה ובבא עכ"ל.

והנה סוף דברי רש"י צ"ב מה בא להשמיענו במה שכתב וקבלו וקיימו וכו'. ולפום ריהטא נראים הדברים שרצה רש"י לסיים בדבר טוב. ובדומה ללשון המגילה "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם". אמנם על פי מה שיתבאר בהמשך הדברים רש"י בא ליישב מה שהוקשה לראשונים על מימרא זו.

לעיל בדף ד. איתא למימרא זו דשואלין ודורשין בענינו של יום. והקשו הראשונים שם מלקמן דף כט: תניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום. ותי' הר"ן הרשב"א והריטב"א דבשלושים יום שקודם החג אין חיוב לדרוש בהלכות החג אלא דתלמיד ששואל באותן ימים בענין החג מקרי שואל כענין ורבו צריך להזדקק לשאלתו תחילה.

אמנם בתוס' בדף ד. ד"ה מאי איריא וכן ברש"י בראש השנה ז. ובבא קמא קיג. משמע כפשוטן של דברים, שיש חיוב לדרוש ברבים שלושים יום קודם החג. ועיין בביאור הלכה ריש סי' תכט שהקשה על דברי הר"ן מסנהדרין יב. דקאמר הש"ס שם והלא מפוריא דרשינן בהלכות הפסח עיין שם.

ובבית יוסף כתב ליישב סתירת הסוגיות. דבפסח שהלכותיו מרובות בעינן שלושים יום קודם החג, ובשאר החגים הלכות חג בחג.

והב"ח ועוד אחרונים כתבו דהלכות חג בחג אין הכוונה דווקא על יום החג עצמו, אלא החג עם כל הזמן שמקודם. אמנם ישוב זה צ"ע שהרי כל ברייתא מביאה לימוד אחר. במגילה לב. ילפינן מ"וידבר משה" וכו'. ואילו את הדין של שלושים יום ילפי' בפסחים ו. ממשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. וא"כ איך אפשר לומר ששני הסוגיות זה הלכה אחת.

ובביאור הלכה הביא בשם החק יעקב ליישב, דשלושים יום היינו לדרוש לרבים. ובחג עצמו כל יחיד עוסק בהלכות החג בביתו. וגם זה צ"ב דהא הגמ' לומדת מ"וידבר משה" גם את הדין של קריאת התורה בציבור בענינו של חג שהוא חובת ציבור ולא כל יחיד בביתו. ועוד קשה כיון שהלימוד הוא מ"וידבר משה" א"כ היוצא מפסוק זה שצריך ללמד לאחרים בחג כמשה ולא כל יחיד בביתו.

וראיתי לדודי הרב אברהם בנדיקט שליט"א בספרו באר אברהם על פסחים בדף ו. שביאר ביישוב הסתירה שבין הסוגיות. שיש כאן ב' דינים שונים בתכלית. **א'** לימוד ההלכות של החג כדי שיוכל לקיים את מצוות החג, וזה צריך ללמוד משלושים יום קודם החג. **ב'** כמו שחלק ממצוות החג הוא שמחת החג וסעודות החג והתפילות המיוחדות של החג. כך יש גם את הלימוד המיוחד של החג שהוא להיות דורש ומפלפל בעניני החג והוא המזון הרוחני של הנפש בחג.

וזה מדוייק בלשון הגמ' שבדף כט: כתוב הלשון שואלין ודורשין **בהלכות** החג. ובדף לב. כתוב הלשון שואלין ודורשין **בענינו** של יום. וכן מוכח מהא שבמגילה דף לב. ילפי' גם קריאת התורה בענינו של יום מ"וידבר משה" וכו'. ואין מסתבר שענינה של קריאת התורה הוא לימוד ההלכות כדי שידע איך לקיים.

וכן מדוייק מרש"י בדף ד. ד"ה שואלין ודורשין שכתב מעמידין מתורגמן לפני החכם לדרוש אגרת הפורים ברבים. משמע אפי' בסיפור המגילה ולא דווקא בהלכות עצמן.

ונפק"מ לדינא בפי' זה שכבר צווחו באחרונים על מה שהרבה מן הדרשנים דורשים רק בפלפול ואין יוצאים בזה ידי חובת ההלכה של הלכות החג. ולפי הנ"ל בשלושים יום שקודם החג באמת צריך לדרוש בהלכות עצמן כדי להתכונן לחג. אמנם בחג עצמו העיקר לעסוק בענינו של יום וגם בפלפול יצא ידי חובתו.

ונראה להוסיף עוד על פי מה דאיתא לעיל לא: שכל זמן שקוראים בפרשת הקרבנות מעלה אני עליהן כאילו הקריבו ומוחל אני על כל עונותיהם. חזי' מהכא שקריאת הפרשה חשוב לפניו כקיומה. וביאור הענין נראה על פי מה שכתב בספר נפש החיים שער ד' פרק ל', שקדושתה ואורה של כל מצוה הוא נלקח מאותיות התורה הכתובות באותה מצוה וזה הביאור כי נר מצוה ותורה אור כענין הנר שאין לה בעצמה שום אור כלל רק מהאור המאיר בה עכ"ל. ועל פי דבריו הקדושים נראה לבאר דלכך יש מצוה לקרות בכל חג בענינו של חג, כדי להמשיך את האור והקדושה מן אותיות התורה, למצוות החג. ואז בקיום מצות החג יותר יתעלה ויתרומם בהם האדם.

אמנם עוד נראה, שבעצם הלימוד כשהאדם לומד ע"מ לקיים כבר יש לו שכר כמקיים. דכיוון שמקבל עליו לקיים כבר יש לו שכר כמקיים. על דרך מה שפירש רבינו יונה באבות פרק ג' משנה ט' שהקשה, איך שייך מעשיו מרובים מחכמתו. וביאר שע"י שמקבל עליו לקיים כל מה שישמע נחשב כבר שקיים. וביאר שם שזה ענין נעשה ונשמע. וא"כ לפי"ז ודאי כשכבר שמע וקיבל על עצמו לקיים חשוב כמקיים. ולכך הקורא בפרשת הקרבנות כאילו הקריב.

ולפי הנ"ל אפשר לומר שלכך כתב רש"י בסוגיין וקבלו וקיימו שכר המצוות עליהן וכו'. דבא לבאר שהענין של הקריאה והלימוד בענינו של יום הוא שע"י שמקבלים

על עצמם כששומעים את חוקי האלוקים ואת תורותיו. וכן כשמקיימים ביחד עם הלימוד והקבלה, אזי שכר המצוות הוא בשלימות. ודקדק לומר בזה ובבא כיון שבאופן זה המצוות מקדשים את האדם כבר בעולם הזה.

ובזה יישב רש"י מה שנתקשו הראשונים מהא דלעיל שלושים יום קודם החג. כיון דלעיל איירי בענין הלימוד שהוא ידיעת הלכות החג. שהוא כיון שבשלושים יום שקודם החג צריך לדאוג לכל צרכי החג. כמו שהמפרש בשיירא בשלושים יום ודעתו לחזור צריך לבער חמצו. והוא נלמד בפסחים דף ו. מדינא דשואלים קודם החג שלושים יום.

משא"כ בסוגיין ביאר רש"י שהוא ענין כמו "והימים האלה נזכרים ונעשים" שיש ענין של זכירה ועשיה. וכמו קיימו וקבלו שיש ענין שהקיום יהיה ביחד עם הקבלה וזה שייך דווקא בחג עצמו. ולכך הביא רש"י כאן הביא כלשון הפסוק "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם".

ועל פי הנ"ל נמצא שבקריאת התורה שבחג יש כאן ענין מיוחד, שבזה שקוראים בתורה בחג ממשיכים את האור והקדושה למצוות החג. וא"כ ודאי שבספר תורה זה המהודר בכל ההידורים, שמתחילת יצירתו הכל נעשה גם מתוך לימוד כל ההלכות וההידורים ששייכים בספר תורה. ודאי שהקריאה בו בחג, תהיה בבחינת קיימו וקיבלו שכר המצות עליהם ועל בניהם בזה ובבא.

הרה"ג יצחק זאב וייס שליט"א

מגיד השיעור מראשי כולל מידה שלמה

בעניין סעודה של הכנסת ס"ת בביהכנ"ס- מגילה כח:[7]

דף כ"ח. ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהן. וכו'. ומבאר ברש"י שאין אוכלין בהן וכו' הוא פירוש של קלות ראש.

ובהמשך דברי הגמ': א"ר אסי בתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויין, ואעפ"כ אין נוהגין בהם קלות ראש, ומאי ניהו חשבונות.

וצ"ב דאם אסור קלות ראש שזה כולל כל הרשימה דלעיל, א"כ מה עוזר התנאי. ועוד מדוע מבארת הגמ' עוד פעם מה זה קלות ראש. ובפרט שהגמ' כותבת כאן דבר אחר.

ובתוד"ה בתי כנסיות, מכוח קושיות אלו חידשו, שכל דינו של רב אסי מהני רק על שעת חורבנה. שמהני תנאי להפקיע קדושתה. ובבנינה באמת לא מהני התנאי כלום. ורק בבתי כנסיות שבבל, והטעם שהרי לעת בא גואל ב"ב תפקע קדושתם. ומה שביארה הגמ' שוב קלות ראש ביארו בד"ה ואעפ"כ, שהיה הו"א שכשעשו תנאי ירד קדושת בית הכנסת גם בשעת בנינו ולכל הפחות חשבונות יהיה מותר קמ"ל שלא נפחת קדושתם בשעת בנינה כלל.

ולפי"ז כתבו תוס' דמובן מדוע רבינא ורב אדא בר מתנה לא רצו להכנס לבית הכנסת מחמת הגשמים אע"פ שהיה בבבל.

אולם ברש"י ד"ה על תנאי כתב על מנת שישתמשו בהן. ומשמע דגם בבנינם מהני התנאי. וכן ביארו האור זרוע. ולפי"ז מה שכתבה הגמ' שחשבונות אסור הביאור בהפך דעת התוס' ודווקא חשבונות שזה קלות ראש ביותר אסור. והא שרבינא וראב"מ לא נכנסו מפני הגשמים, הם החמירו על עצמם. (ומוכח לדבריו שבאמת יש מקום להחמיר גם שמעיקר הדין מותר).

ולשיטתם מובן הגמ' בפסחים קא. שהתוס' מביאים בעמוד א' שאורחין אכלו וישנו בביהכ"נ. ותוס' מעמידים שאכלו בחדרים הסמוכים לביהכ"נ. ולרש"י שפיר אכלו כיון שיש תנאי.

נמצא א"כ שיש מחלוקת קיצונית בין רש"י ותוס'. דלרש"י ולאור זרוע מהני תנאי לדבר שהוא לא קלות ראש ביותר, ול"ש בבל ולא שנא אר"י, שבבנינם אין מקום לחלק. רק שבבבל בסתמא עשוי על תנאי, ובאר"י רק אם התנו בהדיא.

7 נמסר בהיכל הכולל י"ג אייר

ולתוס' וכן דעת הרא"ש : בבנינם לא מהני כלל תנאי ובחורבנם רק בבבל.

שיטה שלישית דעת הרמב"ן המובאת בר"ן, שמהני תנאי אולם רק בשעת הדחק, כדוגמת הגמ' בפסחים שאין לאורחים מקום לינה.

והדברים צ"ב דממ"נ אם מהני תנאי למה צריך לחכות לשעת הדחק. ואם לא מהני תנאי מה עוזר שעת הדחק.

וצריך לומר שהרמב"ן ישיטתו דס"ל שכל קדושת ביהכ"נ אינה קדושה מצד עצמה, אלא מדין תשמיש מצוה וא"כ כל האיסור רק בדבר שהוא בזיון לביהכ"נ או דבר שמהוה סתירה לביהכ"נ. ושפיר מובן שבשעת הדחק זה לא בזיון. ובפרט למה שנתבאר שכל האיסור מדרבנן י"ל שבשעת הדחק הקלו.

להלכה השו"ע סימן קנ"א סעיף י"א מחמיר כדעת התוס' שבישובו לא מהני תנאי כלל. אולם הביאור הלכה נוקט בשעת הדחק לסמוך על הרמב"ן כיון שהרבה ראשונים ס"ל הכי וגם דיש לצרף דעת רש"י והאור זרוע שגם בישובם מהני תנאי.

ומ"מ לצורך ביהכ"נ פוסק השו"ע בסעיף ד' שמותר ולכן ישנים בליל יום הכיפורים בביהכ"נ כדי לשמור על הנרות. וממשיך השו"ע שגם לצורך מצוה אחרת כגון שנקבצים לעבר את השנה בביהכ"נ מותר לאכול שם.

ומקורו מהגהות מימיוניות שהוכיח מירושלמי פרק קמא דפסחים שהצריך בדיקה לבתי כנסיות הואיל שאוכלים בה בסעודת עיבור השנה. וא"כ כ"ש שמותר לצורך בית הכנסת. ובזה ביאר הא דמסכת ב"ב ג: דרב אשי עיליה לפוריא לבי כנישתא דמתא מחסיא, כיון דשם עשה זה לצורך בית הכנסת כדי שימהר בבנינו.

ובמג"א כתב דא"כ מותר בסעודת מצוה רק כסעודת עבור השנה שהיו עולים בה בפת וקטנית בלבד, ולאפוקי סעודה שיש בה שיכרות שאסור.

וכתב המשנ"ב שהנוהגים להקל לעשות סעודת סיום הש"ס בביהמ"ד מפני שאין להם מקום אחר מרווח לזה [גם באופן שיש שכרות] אין למחות בידם, דיש להם על מי לסמוך. ומבאר בשער הציון כי יש לסמוך על הרמב"ן והרשב"א שמתירים בשעת הדחק בצירוף דעת רש"י והאור זרוע שמתירים לגמרי.

והנה לעניין הסעודה שעושים בהכנסת ספר תורה כתב הפמ"ג בסימן תמ"ד מש"ז ס"ק ט' דחשיב סעודת מצוה. וא"כ בשעת הדחק כגון שאין מקום אחר מרווח או שיש טרחא גדולה ללכת למקום אחר העושה כן אין למחות בידו.

אולם נראה דיש לומר שבסעודה זו יש להתיר גם שלא משעת הדחק כיון דחשיב צורך בית הכנסת וכסעודת עיבור השנה שמותר לכו"ע כמבואר בירושלמי. ולמג"א יהיה מותר רק באופן שאין בה שכרות.

עוד שמעתי מהרב ישראל זלוטניק שליט"א שלשמחה שעושים בהכנסת ס"ת יש לנו מקור מדוד המלך שהיה מכרכר בהכנסת הארון לביתו וחילק לכל אחד חלת לחם אשפר ואשישה. ואם במשכן עשו כן כ"ש שיש לעשות כן בבית מקדש מעט. ויה"ר שנזכה לראות בבנין בית המקדש ובהבאת הארון למקומו.

הרה"ג שמעון גבריאל כי טוב שליט"א
ראש כולל מידה שלמה

בעניין מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים- מגילה ז.

א.
בסוף המגילה כתיב [אסתר ט,כב] "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" ובגמ' דף ז. "תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם"
הפרי חדש סי תרצד הקשה "וא"ת ואימא ב' מתנות לכל אביון דהוו שתים שהן ארבע, וכההיא דאמרינן פ"ג דיומא גבי קרא דונתן אהרן על שני השעירים גורלות יכול יתן שנים על זה ושנים על זה וכו"
ובליקוטי פרי חדש הביא עוד להקשות מדברי רש"י (שמות כה יט) 'ועשה כרוב אחד מקצה מזה' וגו' שלא תאמר שנים כרובים לכל קצה וקצה, לכך הוצרך לפרש כרוב אחד מקצה מזה', ושוב משמע שכשכתוב שני כרובים משני קצות, משמע ד' כרובים, וצריך עוד פסוק כדי לומר, שלא כך.
ותי' הפרי חדש, "וי"ל דאי הוה כתיב ולאביונים מתנות ה"מ לפרושי לשני אביונים ד' מתנות אבל השתא דכתיב ומתנות לאביונים משמע דבשתי מתנות מיפטר, והדר קאמר שיחלקם לאביונים דהיינו ב' מתנות לשני בני אדם" עיי"ש עוד.
כלומר שיש הבדל אם נאמר 'לאביונים מתנות' או 'מתנות לאביונים', שאם היה נאמר קודם לאביונים, אה"נ היו חייבים להביא לכל אביון, ב' מתנות, אך לאחר שנאמר מתנות, אפשר לקיים נתינת המתנות, ע"י שנותן מתנה אחת לכל עני.
בספר אמרי דעת לר' מאיר שפירא מלובלין, הביא ששאלו אותו על דבר אחד שכתב לבניו בצוואתו שבכל יארצייט, יתרמו לבית הכנסת מעילים עבור ספרי התורה ששם, והגבאים דרשו מבניו, שיביאו עבור כל ס"ת ב' מעילים לכל הפחות, והוכיחו כן, ממה ששנינו בירושלמי (יומא פ"ג ה"ו) שלדעת רבנן היו לבני אהרון ב' כתנות לכל כהן, וכמאמר הפסוק 'ולבני אהרון תעשה כתנת', והבנים טענו שאביהם נתכוין לתת לכל ס"ת מעיל אחד, ולא יותר.
ודן שם ר' מאיר שפירא, מדברי הפרי חדש, שבמקום שכתוב פעמיים בלשון רבים, הכוונה לשנים שהן ארבע, שהיינו ב' מנות לשני אביונים, לכל אביון ב' מנות.
ואחר כל זאת, כתב ר' מאיר שפירא, שכיון שבצוואתו כתב האיש לתת מעילים לספרי התורה, ולא אמר שיתנו לספרי התורה מעילים, נתחייבו בניו רק במעיל אחד לכל ספר.

עוד הוסיף שם, שאף שבד"כ הלך אחר לשון בני אדם, כבר כתבו התוס' (פסחים ב.) שבמקום שאין לנו לשון בני אדם ברורה, הולכים אחר לשון תורה.

ב.
בגמ' שם איתא עוד "רבי יהודה נשיאה שלח לרב אושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" והיינו לכאו' שרב אושעיא היה אביון, ולכן סבר שרבי יצא ידי חובת שתי המצוות כאחד.
ובהגהות הב"ח, וכ"כ הגר"א, דלא גרסינן 'ומתנות לאביונים', וכל מה שחידש רב אושעיא לפ"ז, שהיין והבשר נחשבים לשתי מנות, וכן משמע ברש"י (ז: ד"ה ה"ג קיימת).
אך בטורי אבן כן גרס 'ומתנות לאביונים', אלא שנסתפק בביאור הענין, האם כוונת ר' אושעיא היתה לומר לרבי שיצא י"ח ב' המצוות, או ששלח לו כמאמר הפסוק, אך נתכוין לסוף הפסוק, שקיים רבי מצות 'מתנות לאביונים'.
והוכיח כן מדברי הירושלמי, שם מסופר הסיפור מעט אחרת, וז"ל: 'ר' יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו'.
וביאר, שבתחילה שלח רבי לר' אושעיא, והוא אמר לו שבכך קיים מתנות לאביונים, ואז שלח לו רבי הושעיא חזרה, ואמר לו רבי שבכך קיים ר' אושעיא משלוח מנות, כי רבי עשיר היה, ולא יכול לקיים ע"י מתנות לאביונים.
והעלה שם צד שלישי, שנתכוין לומר לו, שיצא או י"ח משלוח מנות, או י"ח מתנות לאביונים, דהיינו שאמנם לא ניתן במשלוח ב' מתנות לאביון אחד, לצאת י"ח ב' המצוות כאחד, אלא או זה או זה.
והקשה, א"כ מה באו להשמיע במאמר זה, ותי' דאה"נ אלא שכך היה מעשה. והוכיח שוב מדברי הירושלמי, שרבי שלח לר' אושעיא, שזכה לקיים משלוח מנות, ובזה ודאי שאין שום חידוש.
ובספר נפש חיה[15] (מגילה ז: ד"ה קיימת) כתב שבאו להשמיענו, שאפשר לצאת י"ח מתנות לאביונים גם במאכל ומשתה, ולאו דווקא במעות, כי היה מקום לומר שעיניהם של עניים נשואות בדווקא לממון, וכמו שמשמע בגמרא (ד:) שאין קוראים מגילה בשבת כי עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, ומשמע, שהם נשואות לדבר שהוא מוקצה בשבת. וקמ"ל, שאכן זו המצוה מן המהודר, אבל אפשר לצאת גם ע"י מאכל ומשתה.
והקשה, א"כ מה בא הירושלמי לחדש בזה, שרבי שלח לו חזרה, שקיים משלוח מנות. וכתב שאמנם הטורי אבן הוכיח מכך, שמילתא בעלמא שלח ליה, אך הביא את דברי המפרש שם בירושלמי שרבי שלח בתחילה רק ירך של עגל, ואח"כ שלח רבי שוב, עגל שלם, וע"ז אמר לו בתחילה, שיצא י"ח מתנות לאביונים, ואח"כ כששלח לו עגל שלם, אמר לו שכעת קיים משלוח מנות.

15 לר' ישראל [סג"ל] לאנדא.

וביאר הנפש חיה, שהתחדש בדברי הירושלמי, שהשולח לעני מרוד, מיני תבשיל, לא יצא י"ח משלוח מנות, אלא קודם יצא י"ח מתנות לאביונים, ורק לאכמ"כ כשכבר יש לו לעני כדי סעודתו, רק אז, יכול לצאת י"ח משלוח מנות, אם ישלח שנית מיני מאכל.

והוכיח שאין כוונת הירושלמי לספר, ששלח ר' אושעיא חזרה לרבי, דזהו דבר שאינו מסתבר, שרבי שהיה עשיר, שלח רק ירך של עגל, ואילו ר' אושעיא, שלח לרבי עגל שלם.

מיהו, בריטב"א (ז. ד"ה תני) גרס כגירסת הירושלמי אך מטעם אחר, דהיינו, שאחר ששלח רבי לרבי אושעיא את הירך, שלח לו ר' אושעיא 'קיימת בנו מתנות לאביונים' ורמז לו בזה, שלא קיים משלוח מנות כי לא יקרה התשורה בעיניו. ושוב שלח רבי עגל שלם, ואז שלח לו 'קיימת משלוח מנות' דזו התשורה הראויה לך.

והעירו (הגהת מוה"ק שם) שכוונת הריטב"א לא ברורה דייה, אם סבר ר' אושעיא שהחסרון במשלוח הוא, משום שלא היה לפי כבודו, או משום שלא היה ראוי משום כבודו של רבי.

גם רבינו חננאל גרס כגירסת הריטב"א, וז"ל: קיימת בנו מתנות לאביונים כלומר, נתינת אביונים נתת לי מנה אחת, והיא הירך, ע"כ. ומלשונו משמע שלא יוצאים י"ח משלוח מנות במשקה, ואשר ע"כ, נחשב ששלח לו רבי, רק בשר. ולכן שלח לו ר' אושעיא, שלא יצא ידי חובת משלוח מנות, כי שלח רק מתנה אחת [כעין מתנות לאביונים] ולא ב' מתנות.

נמצינו למדים ממעשה דירושלמי כמה הערות לדינא לכאו', הא' לפ"ד הריטב"א שצריך לתת לפי ערך חבירו ואל"כ הוי כמתנת אביון ויתכן שלא יצא י"ח.

הב' דיש מקום לחוש דבמשקה לא יצא ולפיכך יש לשלוח ב' מנות של אוכל דווקא, כן משמע מביאורו של ר"ח. ואמנם ברש"י ע"פ הסוגיא בבבלי מתבאר שיוצא ביין בתור א' המנות, ולדבריו צ"ע המעשה בירושלמי אא"כ נפרש שם ע"ד הריטב"א, או כביאור הטו"א.

ולפי המתבאר בדברי ר"ח מוכח דבשתי מנות של בשר, אף שאינם ב' מיני אוכלין, יוצא י"ח. וכן משמעות לשון הרמב"ם שכ' בפ"ב ממגילה הט"ו ז"ל "וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו", משמע דבבשר נפיק אף דמין אחד הוא, ועיין בס' עיטורי מגילה שביאר דמין בשר מחמת חשיבותו סגי בשתי מנות אף שאינם ב' מינים, משא"כ מיני אוכלים אחרים צריך דווקא ב' מינים, וכדמשמע בהמשך הסוגיא בבלי עיי"ש.

אמנם בפני משה בירושלמי ביאר דהא דהדר שלח ליה 'חד עיגל' אינו עגל שלם כמו שפירש ר"ח, אלא עיגל היינו עוגה, וא"כ חזינן שהקפיד לבסוף לשלוח מין אחר ודלא כהרמב"ם.

גם מוכח שאף בכה"ג ששלח תחילה מין אחד ואח"כ מין אחר הם מצטרפים, אף שאינו משלוח אחד של שתי מנות , ופשוט.

ובמעשה רב להגר"א שהיה שולח מנות של דג או בשר למשלוח מנות, ויתכן דס"ל דמצוה מן המובחר בבשר שהוא נקרא 'מנות' בכל הש"ס [עיין ביצה יד:].

עוד יש לידע דמה שידוע דצריך מנה הראויה לאכילה ולא חי, בפר"ח סי' תרצה חולק ע"ז וכ' בזה"ל "שתי מנות, משמע שצריך דבר מוכן דהיינו בשר ותרנגולים שחוטין שכן משמעות מנות לשון הכנה אבל אם שלח לחבירו תרנגולים חיים נראה שלא קיים המצוה וכדמשמע בספ"ק דביצה דתנן ב"ש אומרים אין משלחין ביו"ט אלא מנות וב"ה אומרים משלחים בע"ח בין חיים בין שחוטין".

השי"ת יזכנו לקיים מצוות הפורים וכל המצוות שבתורה בין מדאו' בין מדרבנן בשמחת לבב, ונזכה לקבל עול תורה מאהבה כבאותו הדור, ובעינינו נחזה מהרה בשוב ה' ציון.

אחתום בברכה מרובה למורנו ראש הכולל הנותן עיניו ולבו לטובת זולתו ולרווחת לומדי התורה בפרט, לרגל שמחת לבו בסיום והכנסת הס"ת המיוחד, ויזכה להמשיך להגדיל תורה ולקיים מצוותיה כמאמרן בשמחה ובטוב לבב מרוב כל.



הרה"ג מרדכי עמנואל שליט"א
ראש כולל זרעים ירושלמי

בעניין כלי בית הכנסת כביהכנ"ס- מגילה לב.

במגילה דף ל"ב ע"א נאמר: 'אמר ר' זירא אמר רב מתנה, הלוחות והבימות אין בהם קדושה'.
הרמב"ם הל' ספר תורה פ"י הל' ד פסק דין זה של הגמרא להלכה, וזה לשונו: "תיק שהוכן לספר תורה והונח בו... וכן המטפחות והארון והמגדל שמניחין בו ס"ת... וכן הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת והונח עליו ס"ת, הכל תשמישי קדושה הן, ואסור לזרקן אלא כשיבלו או כשישברו נגנזין. אבל הבימות שעומד עליהן [שליח הציבור] ואוחז הספר, והלוחות שכותבין בהן תינוק להתלמד אין בהן קדושה".
הראב"ד שם, מקשה על הרמב"ם שכתב שאין בבימה קדושה מדברי הירושלמי במגילה [דף כג ע"ב] וז"ל: ומה שאמרו שאין בהם קדושה, לומר שאין בהם קדושת תשמיש ספר תורה, אבל יש להן קדושת בית הכנסת והכי איתא בירושלמי.
וכן הקשה הר"ן על הרמב"ם מהירושלמי. בכסף משנה כתב לתרץ את הרמב"ם מדברי הירושלמי, וכתב ואין כאן השגה על רבינו שהוא העתיק המימרא ולשונה וכל מה שתפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו.
המראה הפנים דוחה את קושיית הראב"ד על הר"מ במז"ל, וכותב שהרמב"ם בודאי פוסק כירושלמי, שהרי בהלכות תפילה פי"א הל' ט"ו פסק הרמב"ם: וכל כלי בית כנסת כבית כנסת. וא"כ ודאי מודה הרמב"ם שקדושת בית הכנסת חל על הבימה כדין כלי בית כנסת שיש להם קדושת בית הכנסת.

דברי הירושלמי

אלא שדברי הירושלמי עצמם צריכים בירור: בירושלמי מגילה פ"ג הל' א [עמ' כג ע"ב של דפוס וילנא] נאמר כך בירושלמי: **כל כלי בית כנסת כבית כנסת, ספסלה וקלטורה כבית כנסת כילא דעל ארונא כארונא... רב יהודה בשם שמואל, בימה ולוחין אין בהם משום קדושת ארון ויש בהם משום קדושת בית כנסת, אינגלין יש בהם קדושת בית כנסת.**
ויש להקשות, מהו החידוש בדברי שמואל שבבימה יש בה קדושת בית הכנסת, דממה נפשך, אם הבימה משמשת לצורך בית הכנסת הרי היא ככל כלי בית

הכנסת שהשמענו הירושלמי את דבריהם ברישא ['כל כלי בית כנסת כבית כנסת'], ואם אינה כלי בית הכנסת מדוע יש בה קדושת בית הכנסת.

שני מודלים של סדרי ישיבה בבית כנסת

ידוע שבבתי כנסת העתיקים שנתגלו בארץ ישראל, וכן היה נהוג היה בחלק מבתי הכנסת בזמן הראשונים ישבו המתפללים לאורך ארבעת הקירות, כשפניהם שורה זו מול השורה שמולה. צורת הישיבה של הציבור בבית הכנסת נעשתה כנגד מרכז בית הכנסת שם הונחה הבימה ושם קראו בתורה.
אבל הרמב"ם לא הזכיר צורת ישיבה ריבועית לאורך כתלי הבית, אלא כתב בהלכות תפילה יא, ד, 'כיצד זקנים יושבים, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש... וכשמניחים את התיבה פניהם כלפי העם... וחזן הכנסת וכל העם פניהם כלפי הכהנים שנאמר 'ותקהל העדה פתח אוהל מועד'. מדברי הרמב"ם משמע שאין הקהל מכוון פניו כלפי הבימה שבמרכז אלא כלפי ארון הקודש ומקום עמידת הכהנים, שהוא כעין פתח אוהל מועד[1].
ניתן לפרש, שהירושלמי מדבר על בתי כנסת כמו אלו שנמצאים בארץ ישראל, שהבימה היא חפץ מרכזי של בית הכנסת, כי סדר הישיבה של בתי הכנסת מכוון כלפי הבימה, ולכן הבימה היא כלי בית כנסת. בין הטעמים לכך, הובא בשו"ת עצי חיים [סי' יא] בשם שו"ת מחולת המחנים שהישיבה היא כנגד ארבעת דגלי המדבר, ובימה באמצע דוגמת מחנה שכינה. ובספר 'הר תבור' כתב שהבימה היא כנגד הר סיני שמסביבו חנו בני ישראל. בבית כנסת שהבימה עמדה באופן קבוע במרכז בית כנסת והספסלים סודרו מסביבה בארבעת הרוחות, הרי בודאי שהבימה היא כלי בית כנסת, כי לבימה יש חלק מרכזי ועיקרי בסידור הספסלים בביהכ"נ. לעומת זאת, מהתוספתא [מגילה פרק ג'] שכמוה פסק הרמב"ם, סדר הישיבה בביהכ"נ לא היה מכוון כנגד הבימה, אלא יושבי ביהכ"נ ישבו כנגד 'הקודש', או כנגד 'פתח אוהל מועד'. בית כנסת שמסודר כמו התוספתא, לגבי בימה שלו כותב הרמב"ם הל' תפילה פרק יא, ג: 'ומעמידין בימה בבית הכנסת כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי שהוא אומר לעם דברי כיבושין כדי שישמעו כולם'. דהיינו משמע, שלצורך קריאה או השמעת דברי כיבושין היו מעמדים בימה, אבל אין הבימה נחשבת לכלי של בית הכנסת שהוא בית המיועד לתפילה [שם הלכה א']. לכן לא ניתן להיכתב שהבימה היא תמיד כלי בית כנסת. זהו אם כן הסבר פשוט להשמטת הרמב"ם מדוע יש בתי כנסת שאצלם אין לבימה דין כלי בית הכנסת.
פירושו של הרמב"ם לדין בימה שלא היתה חלק מסדרי הישיבה בבית הכנסת, מתבהר מבחינה נוספת. לכאורה קשה מדוע לדעת הרמב"ם נקרא המקום בו אוחזים [וקוראים] בספר התורה קרוי 'בימה' ולא מגדל. הרי כך נאמר בנחמיה פרק ח [פסוק ד] 'ויעמוד עזרא הסופר על **מגדל עץ** אשר עשו לדבר.... [ה] ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל העם היה. [ז] והלווים מבינים את העם לתורה,

1 נעזרנו רבות במקורות ובידיעות שנמצאים במאמר ארוך בנושא הישיבה בבתי הכנסת בספר 'ירושתנו' ספר שביעי [ה'תשע"ד] עמ' קנז - קצב, על 'השתלשלות מנהג סדר הישיבה בבתי הכנסת' מאת הרב מרדכי דרפר.

[ט] ויקרא בספר בתורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא'. רואים שהמקום שבו עמד עזרא וקרא בתורה היה מגדל עץ, ולא בימה. לאור דברינו התשובה ברורה. עזרא לא קרא בספר התורה בתוך בית כנסת אלא 'לפני הרחוב אשר לפני שער המים' [ג]. המקום הגבוה והמרכזי שעליו עמד עזרא, היה 'מגדל עץ' גדול, שאינו ניתן לטלטול ממקום למקום. ואילו בבית כנסת נמצאת בימה לקריאת התורה, ולפעמים היא נמצאת באופן קבוע בבית הכנסת ולפעמים היא מובאת לתוכו לצורך הקריאה או הדרשה.

שיטת הראב"ד ושאר הראשונים

מדברי שאר הראשונים נראה ש'כלי בית הכנסת' הם כל הכלים שנמצאים בבית הכנסת לצורך התפילה של הציבור וגם לצורך קריאת התורה וההפטרה, הכלים שנמצאים בבית הכנסת לצרכים אלו הרי הם כלי בית כנסת שדינם כבית כנסת.
בכך מובנת קושיית הראב"ד הראשונה על הרמב"ם, שהיא לאמר: 'אין דעתי נוחה מזה הפירוש, ושמעתי **הלוחות** שהמפטיר והמתרגם עומדים עליהם בשעת השימוש'. הראב"ד מחדש, שהיתה בימה נפרדת לקריאת התורה ובימה נפרדת לקריאת הפטרה, ובימה זו נקראה 'לוחות'. לראב"ד היה קשה לפי הסבר הרמב"ם, מדוע לפי הירושלמי בלוח יש קדושת בית כנסת. הרי מדובר בלוח עזר לתלמיד, ולא לצורך התכנסות בבית הכנסת לתפילה, ואם כן מה שייכות של הלוח של התלמיד לקדושת בית כנסת? לכן הראב"ד מסביר שהלוח הוא כלי שמשתמשים בו בזמן קריאת ההפטרה.

המאירי במגילה שם פירש, ש**לוחות** הם **הלוחות שמניחים בהם ספר תורה שלא בזמן הקריאה**, ולכן יש בהם קדושת בית הכנסת. אבל הרמב"ם ודאי לא סבר כך, שהרי לדעתו 'הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת והונח עליו ס"ת, הכל תשמישי קדושה הן ואסור לזרקן'. ולא נראה שהרמב"ם מחלק באותו תשמיש קדושה בין כסא ללוח.
אלא צריך לומר שכוונת המאירי כדברי הר"ן שמפרש שלוח הוא **הדף שמניחין את ספר התורה באקראי בעלמא**. ואכן לפי המאירי יוצא שאם היה מדובר בלוח לתלמיד ללמוד עליו, אינו נחשב כלי בית כנסת.
הריטב"א הרחיב לפרש ש'הבימות והלוחות עשויים להשתמש בהם הש"ץ או הדורשים וכיוצא בהם, ולפעמים מניחים עליהם ספר תורה בדרך עראי אבל אין עשייתן לכך'. לפי הר"ן והריטב"א, כיון שאין עשיית הלוחות לכך, ומדובר בהנחה אקראית, אין בלוח קדושה [וצ"ע לדעתם מה ההבדל בין בימה ללוח]. אמנם הרמב"ם כתב שכסא שהוכן כדי להניח עליו ספר תורה והונח עליו ספר תורה הרי הוא נחשב לתשמיש קדושה, משמע אפילו אם באקראי הונח שם הספר הרי הכסא נחשב לתשמיש קדושה.
ובערוך פירש את המשך המימרא בירושלמי, **שאינגלין** אין בהם קדושת ארון אבל יש להם קדושת בית הכנסת: **פי' ספסל שמשימין עליו הספר לקרות בו. פ"א כמו נרתק של עור שמכניסין בו הספר.** לפי הפירוש הראשון של הערוך, הרמב"ם חולק

על הירושלמי כי הוא כותב שעל ספסל יש דין תשמישי קדושה. והפירוש השני גם צ"ע, מדוע נרתיק הספר אינו נחשב לתשמיש קדושה.

הסבר הירושלמי בדין לוחות שהם כלי בית כנסת

נחזור לביאור דעת הרמב"ם. כיצד יתפרש לדעתו, שהירושלמי סובר כי ללוחות של ילדי בית הספר שעליהם הם מתלמדים, יש דין של כלי בית כנסת. והנה גם בזה כנראה שונים היו בתי כנסיות זה מזה. בארץ ישראל שימש בית הכנסת גם למקום תפילה שהשליח ציבור היה יורד שלוש מדרגות לפני התיבה, וגם כמקום לימוד לנערים וילדים[2]. לפי הירושלמי מתחדש שדין כלי בית כנסת חל על כל היעודים של בית הכנסת, ולכן גם הלוחות שנמצאים בבית הכנסת לצורך לימוד, דינם ככלי בית הכנסת. אבל לפי הרמב"ם [הל' תפילה פרק יא הלכה א'] בית הכנסת מיועד להיות בית לתפילה, ולכן הלוחות של התלמידים להתלמד אינם כלי בית הכנסת. ומכאן מובן מדוע הושמט הירושלמי מדברי הרמב"ם.

פסק בי"ד ירושלים בעניין כלי בית הכנסת

בשולחן ערוך יו"ד סי' רפ"ב סעיף יד פסק מרן כשיטתו בכסף משנה, שהרמב"ם מודה לדברי הירושלמי וכתב "הבימות שעומד עליהם האוחז הספר אין בהם קדושת ספר תורה אבל יש בהם משום קדושת בית כנסת". מהלכה זו הסיק בית דין חשוב שכל כלי בית הכנסת דהיינו הריהוט שלו שייכים לבית הכנסת ואינם עומדים למכירה או לחלוקה. דין חלוקת בית כנסת בין שתי קבוצות שהתפלגו, נידון בתשובת המבי"ט ח"ב סי' קע"א שהובאה באורח חיים סימן קנ"ד במגן אברהם ס"ק ט' וכן הועתקה במ"ב שם ס"ק נ"ט, אבל לא נידון שם דין חלוקת כלי בית הכנסת. 'דין תורה' בנושא כלי בית כנסת נערך בזמנו בביה"ד בירושלים ת"ו. קהילה חשובה נחלקה בין שני בניו של האדמו"ר הזקן שנפטר. הויכוח בין הצדדים שהוצג בפני ביה"ד, נסוב לגבי חלוקת הריהוט בבית הכנסת. בית הדין פסק שהואיל וריהוט בית הכנסת [מושבים, שולחנות, 'עמודים', בימה וכו'] הם כלי בית הכנסת לכן דינם כבית הכנסת. מכאן הסיק ביה"ד, שכאשר קהילה מתפלגת, העוזבים אינם מקבלים את חלקם היחסי בריהוט, לפי מספר העוזבים, אלא הכל יישאר בבית הכנסת בידי הקבוצה שנשארת להתפלל בו, כפי הדין של כלי בית כנסת כבית כנסת, דהינו מקומו של הריהוט בבית הכנסת להישאר בו.

---

2 בבית כנסת שנחשף במצדה נמצאו פרק מספר יחזקאל על חזיון 'העצמות היבשות' וכן קטעים מספר תהילים. ייתכן שכתבי הקודש הללו לא היו חלק מספר שלם, אלא שימשו לתלמידים להתלמד מהם.

הרה"ג נתנאל ניר שליט"א
ראש כולל קנין הלכה

נתתי ליבי לדרוש ולתור בחכמה

בהילולת סיפרא דאורייתא

דתקניה האי גברא רבא

דאיתקריה אברהם כשם ההוא אבא

ולא הוי כחוטף מצווה

אלא כאילו מהר סיני קיבלה,

וטרח במצוות "כתבו לכם את השירה"

ועיילה לבית שמגדלים בו לומדי תורה,

וכל יומין כיתרין ועיטרין קטיר בקיטרא

לדורשי תורה ברמשא וצפרא

דזכאין איבין ופירין מחיי אילנא

בעניין מכירת ס"ת לצורך ס"ת מהודר יותר- מגילה כז.

אדם שכתב לעצמו ס"ת מהודר אך כעת מעוניין למוכרו כדי לשלם עבור ס"ת מהודר אף הוא, אך יתרונו של החדש שהוא כתוב על גוויל, מותר או אסור ?

ונשוויא לנפשין כהדא בר אווזא דשפיל ואזיל ועיינוהי מיטייפן :
ישנו מושג שמופיע בש"ס כמה פעמים בנושאים שונים והוא "מעלין בקודש - ולא מורידים"
בגמ' במס' מנחות דף צט. חילקו את המשפט לשניים :
ומנלן שאין מורידים אמר רבי - דאמר קרא "ויקם משה את המשכן, ויתן את אדניו, וישם את קרשיו, ויתן את בריחיו, ויקם את עמודיו" הרי שאפי' בסוף בעניין העמודים השתמשה התורה באותו מטבע לשון שהשתמשה בהקמת המשכן - ויקם,
וממשיכה הגמ' ושואלת מנלן דמעלין ? אמר רבי אחא בר יעקב דאמר קרא "את מחתות החטאים... ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה' ויקדשו", הרי שבתחילה היו המחתות תשמישי מזבח ועתה הועלו לדרגת גופו של מזבח, ולמדנו שמותר להעלות חפץ לדרגת קדושה גבוהה יותר וכן אסור להורידו, פרוש - למוכרו ולקנות בדמיו חפץ בעל קדושה נמוכה יותר,

ומה הדין להחליף, כלו' לקחת דבר בערך קדושה מסויימת ולהחליפו תמורת חפץ בעל קדושה זהה, או בלשון קצרה - שווה בשווה ?

בסוגיא זו עוסקת הגמ' במגילה בפר' בני העיר דף כז. נשאלה שאלה- מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש ועתה מנסה הגמ' בחמשה אופנים לפשוט את האיבעיא אך את כולם דחתה הגמ', ולכן יש בידינו בעיא דלא איפשטיא, אך מוסכם וברור שאם ישנו חשש לפשיעה כלו' שימכור ובסופו של דבר תדחה קנית הספר החדש ואולי לא תצא לפועל, אסור לכ"ע.

השו"ע נדרש לסוגיה זו בשבעה מקומות באו"ח , בחו"מ , וביו"ד ,
באו"ח בסימן קנג' ס' ב' כתב "בני העיר שמכרו ספרים (כגון נביאים וכתובים) לוקחים בדמיהם ס"ת אבל איפכא להורידם מקדושתם אסור" הרי מרישא משמע דמעלין בקודש ושווה בשווה כלו' ס"ת תמורת ס"ת אסור, אך בסיפא כתב להורידן מקדושתן אסור ומשמעות הפוכה דרק ישנו איסור להוריד קדושה אך שווה בשווה מותר,
ולכן נסכם את הסעיף הזה "מהא ליכא למשמע מיניה"

אך באותו סימן בסעיף ד' כתב "אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצ"ב - יש אוסרים ויש מתירים"

ונבאר בקצרה בב"י הביא מחלוקת האם מותר להחליף שווה בשווה, כלו' ס"ת ישן לקנות חדש והביא דברי הר"ן שאסר, דפסק דאפי' דבעיין לא איפשטיא - מפני חומרת ס"ת נקטינן לחומרא, אך הביא סברת מהר"י אבוהב דסבר ששווה בשווה מותר ושכן מצא כתוב בשם רבינו יונה ובביאור סברת רבינו יונה כתב הב"י ב"בדק הבית" בסימן קנד' "דבעיין נקטינן לקולא ולא בעינן עילוי" ז"א דרבינו יונה פושט את אבעיא דמגילה ישן בחדש - לקולא. הרי שהספק שלנו ישן תמורת חדש נתון במחלוקת ראשונים, הר"ן אוסר ורבינו יונה מתיר .

ועתה נהדר אנפין לדברי השו"ע שפסק לכאורה בסוגית שווה בשווה יש אוסרים ויש מתירים והכלל הוא יש ויש, הלכה כויש בתרא, הרי לנו שהכריע השו"ע בדין ופסק כרבינו יונה דמתיר למכור ס"ת ישן ולקנות חדש.

אך אם נביט בסימן קנד' סעיף ט' שכתב על דין המטפחת של ס"ת, וביאר שם שמטפחת של ספר מסוים אינה אישית ומיוחדת לספר שיוחדה לו אלא מותר להשתמש במטפחת לספר אחר, אך הגביל היתר זה רק לספרי ביהכנ"ס שבהם אין באמת ייחוד לס"ת מסוים, אלא המטפחות נקנו לשימוש כל הספרים.
אך כותב השו"ע וזה לשונו "אבל המניחים בביתם ואח"כ מקדישים כיוון שעל דעת אותו ספר נעשה, ונשתמש באותו ספר, אסור להניחו בס"ת אחר, ויש מתירים,

וביאר בב"י שהאוסר הוא הרשב"א שיסוד סברתו הוא, כסברת הר"ן "ששווה בשווה"-אסור, והמתיר הוא הוא רבינו יונה שהובאה דעתו בסימן קנג' סעיף ד' לגבי "שווה בשווה".

ועתה קשה, דנראה שסותר דעתו, דפסק כאן בסתמא כדעת הרשב"א (לפי הכלל סתם ויש, הלכה כסתם) נגד רבינו יונה! אלא שאם נעיין בלשונו של המחבר בסי' קנג' ס' ד', לא כתב אם מותר למכור קדושה אחת ולקנות בדמיה קדושה אחרת כיוצ"ב, יש אוסרים ויש מתירים שמכך היינו למדים שפסק לגמרי כסברת רבינו יונה, אלא שכתב אם מותר לקנות בדמי קדושה אחרת... הרי שכאן מדבר בדיעבד, אחרי שכבר מכר והשאלה האם יכול לקנות בדמים הקדושים קדושה שווה,

אך בסי' קנד' ס' ט', שם דיבר על שימוש במטפחת שיוחדה לשימוש ספר מסוים ואין להשתמש בה ועוד טעמו בו משום דכאן גוף הקדושה קיים ולכן החמיר בו דלא כרבינו יונה, אלא כהר"ן והרשב"א וכמו שהביא הביה"ל דעת המאירי שכן דעת רוב הגאונים "דשווה בשווה"-אסור. אך אחר שמכר פסק המחבר לקולא, כשיטת רבינו יונה, משום שכבר אין את הקדושה עצמה, וישנם רק דמים קדושים,

ולכן, אין ראיה כלל מדין קנית קדושה בקדושה (קנג' ס' ד') אלא דין המטפחות עיקר ששם סתם כדעת האוסרים למכור ס"ת ישן עמ' לקנות חדש.

אלא שבסי' קנג' ס' י' וכן ביו"ד סי' קפב' התנבא בסגנון אחד ש: "יש אומרים דיחיד בשלו אפי' ס"ת מותר למוכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים, ויש מי שאוסר"

ותחילה נבאר יסוד דין זה עפ"י דברי הב"י בס' קנג', אחר שכתב הטור "שכל יחיד בשלו יכול למכור ס"ת שלו, ולעשות בדמיו כל מה שירצה" הביא הב"י שכן דעת הרא"ש וסברתו כסברת המרדכי בשם ראבי"ה שיחיד בשלו לא רק שמותר למכור אלא אין על הדמים שהתקבלו קדושה כלל משום שהוא "אדעתא דידיה קעביד", והוא הסמכות שבידיה להפקיע קדושה מהמעות, ולא רק הטור, רא"ש, מרדכי וראבי"ה אלא גם ה"נימוקי יוסף" הביא סברה זו וגם בעל ההשלמה ס"ל וכן הביאה אורחות חיים.
אך מסיים הב"י מדברי הרמב"ם משמע שאפי' ס"ת של יחיד אסור למוכרו, וכיצד פסק השו"ע ? הביא דעת המתירים בתחילה יש אומרים, ודעת האוסרים ויש מי שאוסר.

אלא שביו"ד סי' ער' ס' א' כתב - ודעת שפתיו ברור מיללו "ואינו רשאי למוכרו אפי' יש לו הרבה ס"ת ואפי' למכור ישן כדי לקנות חדש אסור" הרי לנו שפסק בתער השכירה כדברי הרמב"ם דיחיד בשלו אסור, ועוד דאפי' ישן לקנות חדש גם בזה הכריע לחומרא כדברי הרמב"ם,

ושאלו רבותינו האחרונים מדוע בסי' ער' לא הביא דעות וסתם לאיסורא ובסי' קנג' באו"ח ובסי' רפב' ביו"ד, הביא דעות לאיסור ולהיתר, ונאמרו בזה חילוקים הפתחי תשובה בסי' קפב' בשם יד הקטנה כתב לחלק, דבסי' ער' שסתם שהכל אסור, מדובר בספר שאדם מחויב שיהיה לו, לקיים מצוות ו"עתה כתבו לכם" ואותו אסור למכור, כיוון שלא יהיה לו ס"ת, אך היכן שצידד בדעות לכאן ולכאן מדובר בס"ת נוסף שיש לו, ונראה שדבריו ישרו בעיני הערוך השולחן, וקבעיה במתניתא דיליה [אך יש לשאול על תירוץ זה, הרי השו"ע פתח ואמר "ואינו רשאי למוכרו אפי' יש לו הרבה ס"ת. ובחד מחתא מחתינהו ואפי' למכור ישן כדי לקנות חדש נראה מדבריו דאחזיק איסורא גם במקום שיש ליחיד הרבה ס"ת וצ"ע]

עפ"י דברי המג"א אפשר לחלק, דבמקום שסתם לאיסור מדובר בס"ת של יחיד שמסרו לציבור להשתמש בו, והיכן שצידד להיתר, מדובר בס"ת דיחיד בביתו, ולפי זה, לפי המג"א שלשה חילוקי דינים, החמור ביותר, ס"ת דציבור או דיחיד שמסרו לגמרי לציבור, שאסור למוכרו, אחריו ס"ת דיחיד שמסרו לציבור לקרות בו, אך לא הקדישו ובזה הכריע השו"ע לאסור, כדעת האוסרים בס"ת דיחיד)כך למד בדעת הרמב"ם(משום שהספר אמנם בבעלות יחיד אך קיבל משנה תוקף דקדושה מהרבים, אך בדין ס"ת דיחיד ישנה מחלוקת, ואותה הביא המחבר בסי' קנג',

ואך אשאלה מכם שאלה דהם העלו ארוכה לחילוק בענין ס"ת דיחיד בשלו שבסי' ער' סתם לאיסור וב- קנג' הביא דעות, אך כמו שהעלנו קודם בסי' ער' ישנו עוד יסוד שסתם בו המחבר והוא שאסור למכור ס"ת ישן לקנות חדש, ולא הביא דעות בעניין אך בסי' קנד' ס' ט' הביא דעת ה"יש מתירין" והרי לימדנו רבינו בב"י דהמתירין שם מתירין בהחלפת ס"ת ישן בחדש.

ואולי אפשר לבאר עפ"י מה שכתב ב"כסף משנה" בהלכות ס"ת ובב"י ביו"ד בסי' ער' דדעת רבינו מנוח שמוקים איסורא דהרמב"ם רק במקום דאיכא למיחש לפשיעותא (כלומר שיש חשש שאם ימכור - עד שיקנה חדש יבזבז את המעות או שיאבדו וישאר קירח מכאן ומכאן ללא ס"ת וללא מעות)
אך במקום דליכא למיחש לפשיעותא, כגון דכתיב ומנח ורק יחליף מותר אף לדעת הרמב"ם ולכן כל זמן שאין חשש פשיעותא הביא דעות האוסרים וגם המתירים, אך במקום דאיכא חשש פשיעותא סתם לאיסור, דכו"ע מודו בהכי, הראת לדעת שסתם בסי' ער' בצורה מוחלטת וכתב ו"אינו רשאי למוכרו אפי' יש לו הרבה ס"ת ואפי' למכור ישן כדי לקנות חד אסור" אוקמוה רבותינו ה"יד הקטנה" והמג"א, כל חד בדידיה, לפרוש ה"יד הקטנה", בס"ת יחיד שיש ליחיד אך בס"ת נוסף ישתנה הדין, ונראה שסברתו, דלא מתוקף קדושת ס"ת אסר אלא מכך שלא יהיה לאותו יחיד ס"ת שמא יפשע בדמי אותו ספר שבפועל לא חלה עליהם קדושת ס"ת אלא יש לאותו יחיד חיוב שיהיה לו ס"ת ואם יפשע ימצא בלא ס"ת, אך אם יש לו כמה ס"ת מותר למכור ואפי' יוציא דמיו לחולין,

הרי שלשיטתו ס"ת דיחיד במקום שאין חשש פשיעה אפי' אם יש לו ס"ת אחד מותר להחליפו בחדש,

ולשיטת מג"א האיסור הגורף של סי' ער' ביו"ד הוא רק על ס"ת דיחיד שרבים משתמשים בו ואעפ"י שלא הקדישו, אך ס"ת דיחיד מותר למוכרו ולהוציא דמיו לחולין,

ולמה שכתבנו בעניותינו לביאור הכס"מ, בשיטת רבינו מנוח בדברי הרמב"ם. כל הבעיה כאן היא מצד קדושת הדמים, דס"ת אפי' דיחיד קדוש ותופס דמיו, אך מותר למוכרו ולהחליפו בס"ת חדש, בתנאי שלא יהיה פשיעותא, ויסוד זה יהיה נכון גם בס"ת דיחיד שהקדישו, ולכן א"א להכריע מסי' ער' ביו"ד דדעת המחבר לאיסור בס"ת דיחיד אסור למוכרו וכן להחליפו בס"ת אחר, (אמנם כתב המג"א כאשר חילק את חילוקו שהיה המחבר צריך לציין חילוקים אלו אם אכן סובר כך)

אך כמו שכתבנו קודם מתוך כללי הפסיקה דבעל השו"ע ניכר שדעתו לאיסור שאמנם צידד, אך יש ויש הלכה כויש בתראה, ולכן כיוון שבסי' קנג' וכן בסי' קפב' ביו"ד ס' יח' כתב ויש מי שאוסר פסק לאסור, בסוגיית ס"ת דיחיד.

וכן בדין מכירת ס"ת בסי' קנד' סעיף ט', סתם כדעת האוסרים, הרי שאוסר למכור ס"ת ישן, לקנות חדש,

ולכן נראה שדעתו פשוטה ללא חילוקים ישן לקנות חדש - אסור.
וכן צריך לבאר בדעתו בסי' ער' ביו"ד.
אך צריך להבין מה טעמו שאסר.

וביאר הב"ח בסי' ער' וכן הביאו הש"ך דיסוד סברת האוסרים משום שהבינו שצריך "מעלין בקודש" וס"ת אין עילוי אחר להעלותו ואפי' ישן בחדש אין זה נקרא עילוי ואין לך בו אלא "חידושו" ולכן החמיר הב"ח וכתב שאפי' אם כבר קניתי ס"ת חדש, למשל ע"י הלוואה והוא מונח אצלי בבית ועתה אני מעוניין למכור את הישן ולפרוע את החוב, אסור משום שאינני מעלה בקדושה,

וניהדר אנפין לנידון דידן דכל מה שבררנו עד עתה דפסקינן לאיסורא הרי זה במצב שאינו מעלה את הס"ת בדרגה אך לו יצויר שיש מעלין בקודש כגון, שאמכור ספר ישן לא מהודר ואקנה חדש מהודר, לכא' בזה יהיה מותר אף לדעת האוסרים, אך החת"ס ביו"ד סי' רנד', תמה על השואל שטען כי מכר ס"ת שקנה מן השוק כדי לשלם עבור ס"ת שכתב לעצמו, והרי על זה כתב הטור ע"פ הגמ' במנחות ל. אמר ריב"ל הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצווה מן השוק (שאין לו שכר גדול כ"כ ב"י בשם נ"י) כתבו, כאילו קבלה מהר-סיני (יש למידת רחמנות לומר כמו שטרח טורח זה כן היה טורח ללכת במדבר כדי לקבל תורה מהר-סיני)

הראת לדעת דהידור גדול יש בכתיבת ס"ת לעומת קנית ס"ת מוכן ולכן טען השואל שראוי לעשות כן, למכור ישן קנוי, ולקנות חדש שנכתב בהזמנתו ועל זה ענה החת"ס דלא ישרה בעיניו ותורף ראייתו שאם היה חילוק בין החלפת ס"ת ישן לא מהודר במהודר לבין ס"ת ישן בחדש ברמת הידור שווה, מדוע הגמ' בסוגיה דידן במגילה הביאה דיוק מהמשנה שצריך להעלות ושווה בשווה, לא,

ואח"כ דחתה הגמ' דיוק זה, ע"י דיוק הפוך דרק "אין מורידין" אך אין צורך להעלות ושווה בשווה מותר, וחתמה הגמ' אלא מהא ליכא למשמע מינה והרי לפי דעת השואל אפשר לחלק חילוק פשוט הרישא בהחלפת הידור שווה ולכן מדויק ממנה שצריך להעלות וסיפא בהחלפה של רמת הידור גבוהה מהקודמת ולכן מותר,

וחביבין דברי סופרי"ם דכף החיים סופר כתב ביישוב מנהג העולם דחפצים להחליף ישן בחדש מהודר יותר ולכן מותר ולכאורה אפשר ליישב דכלל לא פליגי שאם נעיין בדברי החת"ס ניחזי שדיבר בסוג הידור שאינו בעצם הס"ת אלא בדרך שהגיע לידו הס"ת דהספר- תורה הראשון היה בבחינת "חוטף מצווה מן השוק" ומעליותא דחדש "כאילו קבלה מהר-סיני" אך בהידור אין הבדל, בין שני הס"ת ואפשר לחלק לכאורה שאם ההידור הוא בעצם הס"ת כגון הידור של "זה אלי ואנוהו" התנאה

לפניו במצוות, יתכן שגם יודה החת"ס אך מתוך ראייתו מדברי הש"ס, נראה שגם אם נאמר שישנו חילוק בין מהודר ללא מהודר מדוע לא ישבה כך הגמ' ? לכן לדבריו לא שנא. וכן, בהמשך התשובה הדגיש החת"ס שאפי' החדש מהודר יותר - אסור.

ונהיה כתינוק הבורח מבית הסופ"ר, ואם באנו לדון הרי שנוכל להקל בעניין מכירת ס"ת מעשר סיבות וניהוי כהדא איתתא דבהדי שותא פילכא

הראשונה - דיש לנו דעת רבינו יונה שמתיר להחליף כל ס"ת בחדש.
השניה - אפי' לפי הרמב"ם ישנה סברת רבינו מנוח דאוקים לרמב"ם בדוכתא דאיכא למיחש לפשיעותא אך אם כתוב ומנח מותר בכל ס"ת.
השלישית - עפ"י דברי הב"ח בשיטת האוסרים להחליף שווה בשווה משום דאין עילוי אך כאן בהחלפת ישן במהודר יותר יש סברה לטעון שישנו עילוי "זה אלי ואנוהו" וסברה זו נתמכת ע"י הכף החיים, וקושית החת"ס אפשר לתרץ דהגמ' לא נחתא לדיוקא אלא רק לדחות את הראיה.
הרביעית - סברת הרא"ש ודיעימיה דבשל יחיד הכל שרי, ואמנם הוכחנו קודם שהמחבר לא פסק כדברי הרא"ש אך כתב המהריק"ש בספרו "ערך לחם" שהמנהג כדברי הרא"ש.
החמישית - כמו שכתב המג"א דהווי כאילו התנה עליהם והרי ודאי שסופר הכותב או סוחר שקונה ס"ת מותר למוכרו משום שעל דעת מכירתו קנאהו ולכן אדם החפץ בס"ת קונהו על דעת שאם ימצא מהודר ממנו הריהו מוכרו וקונה את המהודר.
השישית - ע"פ דברי הגנת-ורדים (כלל ב' סימן לא'). שכתב שעל דין השו"ע ביו"ד סי' רפב' ס' יח' בענין מכירת ס"ת דיחיד - הגיהו הרמ"א וכן מהריק"ש בספרו ערך-לחם "ואם היו בו טעויות לכ"ע שרי" וכתב הגנת-ורדים - ואע"ג דהשתא לית לן ס"ת כשר כהלכתו שאין הסופרים שלנו זריזין, ומשבשים הספרים, והשתא מקילינן לקרוא בציבור בספרי דידן משום דלא אפשר - מכל מקום אין קריאתנו בו גורם להוריד לו קדושה חמורה להיותו נידון כדין ס"ת כשר, רק שאנו מקילין לעצמנו כדי שלא תשתכח קריאת התורה בציבור ולעולם לעניין קדושה - נידון כשאר חומשין בעלמא. ואת כל זה כתב הגנת-ורדים אחר שהשמיענו את הוראת מהריק"ש שהמנהג כדברי הרא"ש המתיר למכור ס"ת דיחיד,

ועתה, עם שני היסודות, א- המנהג למכור ס"ת דיחיד ב- שיש בספרינו חזקת פסול התיר למכור ס"ת בשופי וסיים - והכי נקטינן אלא שנראה שאינה משנת חסידים, והו-ב"ד בבה"ט קנג' ס"ק יט' .
ואף שהרעישו האחרונים על דבריו - וכי לא חזי לאיצטרופי ?
וכן ראיתי שצירפו בשבט הלוי ח' ו' סי' קצ'.

השביעית - המנהג, שהרי רבותינו האחרונים מעידים כי המנהג למכור ס"ת והם: המג"א הט"ז ואחרון חביב המשנ"ב שהביא דבריהם, ועוד העידו בגדלם שהמנהג

למכור אפי' ס"ת שנמסר לציבור וביארו שהוא כעין מה שכתב הרמ"א ביו"ד רנט' ס' ב' שבמקום שישנו מנהג קבוע הרי זה כעין - לב בי"ד מתנה שלא תחול עליהם ההקדשה ואף שלא התנה כן בפירוש - כאילו התנה.
השמינית - וא"ת והרי מידי ספק לא יצאנו ! ולכן אולי ראוי להחמיר ? אך יש לדעת כי הדין "מעלין בקודש - ולא מורידין" ישנם הרבה אחרונים דס"ל שדין זה הוא רק מדרבנן, והם: הט"ז ביו"ד סי' ער' ס"ק ג', ובפמ"ג בסימן קנג', והרב גינת-ורדים, וכן מוכח מדברי הראשון לציון שטען דלא ייתכן שאם הבעיא במס' מגילה לא איפשיטא - יורה בה הרמב"ם לחומרא דהרי ספיקא דרבנן - לקולא !

ומכח קושיא זו למד בדעת הרמב"ם שביאר בסוגיא שהבעיא איפשיטא - ולחומרא, אך מ"מ מוכח שסברתו דמעלין בקודש - דרבנן.

והתשיעית - הרי בסימן תרנו' מצאנו ראינו דכתב המחבר : "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום כגון שהוא כביצה מצומצמת ואח"כ מצא גדול ממנו - מצוה להוסיף עד שליש מלגו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה"
וכתה המג"א דלא רק מדובר באתרוג אלא דהוא הדין בס"ת והוכיח מרש"י בב"ק ט: דפירש להדיא דין תוספת שליש אף בשני ס"ת - ואף שרבינו תם ועוד פוסקים חולקים על רש"י בגדרו של חיוב שליש - האם רק לפני הקניה או אפי' אחר הקניה מחויב בהחלפה, בדוגמא שהביא רש"י - אינם חלוקים עליו וכן פסק המשנ"ב. הרי שלמדנו שס"ת ששיעורו מצומצם - מצווה למכרו ע"מ להחליפו בס"ת מהודר יותר, וצריך להוסיף עד שליש !
וכן הביא הפ"ת בסי' ער' תשובת אבן השהם שכך הורה גבר.
והעשירית - על אחת כו"כ מעלות טובות לנידון דידן דחלוק מכל ההידורים שהזכרנו. דהידור הראשון - חוטף מצוה לעומת קבלה מהר-סיני לא היה הידור בעצם הס"ת, וההידור השני - נוי הספר ויופי כתיבתו אמנם הוא בגוף הספר אך שייך לסוגיית הנוי שאינו מעכב, אבל במאי דסליק אתבא דידן - החלפת ס"ת בס"ת שעורו גוויל המעובד בעפצים ועוד כהנה וכהנה חומרות והידורים דהוי לכתחילה הוי הידורו דמשובח בכשרותו עאכו"כ. וכן כתב הברכי יוסף בסי' ער' ס' ה' בשם בית-דוד.

ונסיים בדבר הלכה: השו"ע בסימן קנד' ס' י' - כתב "הנוהגים להניח עטרות ס"ת בראש הקורא בסיום התורה - אין מוחים בידם, פירושו: היו מקומות שנהגו שה "חתן-תורה" היה מתעטר בכתר התורה לראשו, וקשה! הרי דבר זה אסור הוא! דמשתמש בתשמישי ס"ת! וכמו שממשיך המחבר "אבל המניחים אותם בראשי חתנים דעלמא (כלומר, חתן ממש שנשא אישה והרי הוא דומה למלך) מוחין בידם"

וביאר הרשב"א (שו"ת המיוחסות) דשמא הטעם משום כבוד תורה ואתה תחזה כמה גדול כחם של לומדי התורה דראויים להשתמש בתגא - כתרה של תורה, ותורה מוחלת על כבודה לכבוד לומדיה - וכבוד לומדיה - הוא הוא כבודה

אכן בכולל "דורשי - ציון" זו המגמה לגדל לומדי תורה

ונחתום בברכה לראש הכולל היקר הרה"ג ר' אברהם צווייג שליט"א לב"ב ולכל משפחתו. מדברי הגמ' במכות י. "מי אוהב בהמון - לו תבואה (קהלת ה') כל האוהב לתלמידי-חכמים, בהמון - לו תבואה. מסביר רש"י - התורה מחזרת עליו ועל זרעו.

הרה"ג מנחם קוריץ שליט"א

מרבני העיר רב שכונת הדס ומו"צ לשכת הפוסקים

בעניין בן עיר שהלך לכרך- מגילה יט.

ע"ד השאלה, בבן עיר שבדעתו להיות בפורים בכרך, אלא שיוצא מביתו שבעיר לאחר כניסת ליל י"ד, ויש לדון אם מתחייב בקריאת המגילה של לילה, ושל יום, ושאר מצוות היום.

א.

הנה מדברי החזון איש (סי' קנב ס"ק ו, ד"ה חזר) שכתב בבן כרך שהיה בעיר וחזר לכרכו קודם כניסת ליל ט"ו, נתחייב גם בט"ו, ואם דעתו לצאת קודם האיר המזרח ואפי' יצא, חייב בט"ו לילה ויום, עכ"ל. א"כ פשוט שה"ה איפכא בבן עיר שהיה בתחילת הלילה בעיר, והיה בדעתו לצאת קודם שהאיר המזרח שנתחייב כבן עיר לילה ויום.

ומה דאיתא בירושלמי (פ"ב ה"ג) רבב"ח בעי בן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, ובן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן. שלכאורה מוכח שאף בן כרך שהיה בליל ט"ו בכרך, נפטר כיון שיצא לפני שהאיר המזרח מהכרך.

כבר כתב החזו"א (שם ס"ק ב) שעקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, ונפטר כאן וכאן, היינו שעקר דירתו בסוף יום י"ד ובכניסת ליל ט"ו איננו כבר במקומו, אבל אם בתחילת הלילה, היה במקומו, נתחייב כאנשי מקומו.

ב.

אך כ"ז לדעת החזו"א, שלדעתו עיקר הקובע לבן עיר ולבן כרך הוא תחילת ליל י"ד או ט"ו, אבל לדעת המשנה ברורה (סי' תרפח ס"ק יב) שעיקר הקובע הוא תחילת היום, מכיון שהיה בערי הפרזות בהתחלת יום י"ד קורא בי"ד וכן כה"ג לענין מוקפין בט"ו, א"כ בנידו"ד שעד שהאיר המזרח כבר יהיה הבן עיר בכרך, לכאורה נפטר מקריאת י"ד ונתחייב בט"ו.

ובפרט שלפי דברי המשנ"ב יש לבאר בפשטות את דברי הירושלמי, שכתב בן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן, שהיינו שעקר דירתו בליל ט"ו, ומ"מ נפטר מקריאת ט"ו כיון שבהאיר המזרח לא יהיה בכרך, וכמ"ש הטורי אבן שהירושלמי מיירי שעקר בלילה ומ"מ נפטר, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (סי' כג או"ק י) שכן פשטות דברי הירושלמי, אלא שהוסיף שם עפ"י דברי הרמ"ע מפאנו, שהיינו דוקא שגמר בדעתו בליל י"ד לעקור דירתו בליל ט"ו, אע"ג דמסתבר דמחמת

מחשבה לעקור דירתו, אינו נעקר עדיין ממקומו, מ"מ כיון שלמעשה עקר דירתו לפני האיר המזרח נפטר.

ג.

אלא שנראה שאף שבאופן שעקר דירתו בליל י"ד לבן עיר, או בליל ט"ו לבן כרך, שפיר נפטר מכאן ואילך מקריאת המגילה, כדמוכח ממ"ש בירושלמי נפטר מכאן ומכאן, אבל מיד בתחילת הלילה כשעדיין לא עקר דירתו חייב בקריאת המגילה בברכה, דמסתבר שמחמת מחשבה לעקור דירתו, אינו נעקר ממקומו, אלא כשיעקור אח"כ ממקומו יפטר מקריאת המגילה, ולכן אם בא לשאול בתחילת הלילה אם מוטל עליו לקרוא יש להשיב לו שמוטל עליו לקרוא המגילה, אלא שאם לא קרא המגילה, ולא הקפיד להזדרז למצוה וכראוי לעשות, שוב כשיעקור ממקומו יפטר לגמרי מקריאת המגילה ושאר מצוות היום.

ד.

ויש להוכיח קצת יסוד זה שבמחשבה לחוד, עדיין לא מפקיע עצמו ממקומו כשהוא בן עיר בליל י"ד, או בן כרך בליל ט"ו, ממ"ש רש"י (יט ע"א, ד"ה אלא), דאיתא במשנה ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן, ובגמ' אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בליל י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי ארבעה עשר קורא עמהן, ופרש"י (ד"ה אלא) אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר הוא דקתני שאינו צריך לקרות עמהן בלילי י"ד אע"פ שעודנו שם הואיל וביום לא יהיה שם אין זה אפילו פרוז בן יומו.

משמע מרש"י שלהו"א (לולי חידוש רבא), כיון שנמצא בליל י"ד (וכלשון רש"י אע"פ שעודנו שם) בעיר חייב לקרוא המגילה בלילה, וע"ז קמ"ל רבא שכיון שלא נמצא שם ביום אינו נחשב אפי' לפרוז בן יומו. ולפי"ז י"ל שמי שדינו כפרוז, ואין צריך לחדש עליו דיני פרוז בן יומו, כיון שנמצא שם בלילה חייב בקריאת המגילה כשנמצא שם, וכסברא שכתב רש"י, שכיון שנמצא שם בלילה צריך לקרוא עמהן.

ה.

אלא שמקריאת המגילה של יום נפטר וכמו שהוכחנו ממ"ש הירושלמי נפטר מכאן ומכאן. ויש עוד להוכיח, מהא שבן כרך שהלך לעיר והיה בדעתו לחזור משם בי"ד בבוקר נעשה פרוז בן יומו, וכתב הט"ז (ומובא במ"ב ס"ק יב) דכל זה דווקא אם היה שם בעיר בתחלת היום, אבל אם חזר למקומו, שהוא כרך, קודם היום, לא מועיל מה שחשב מתחילה להיות בעיר בזמן קריאת העיר, והיינו שלא מהני דעתו להיות בעיר ביום י"ד, אלא צריך שיהיה שם בפועל בתחילת יום י"ד, וא"כ י"ל שגם בבן עיר שהיה בעיר בליל י"ד ואח"כ עקר לכרך, או בן כרך שהיה בכרך בליל ט"ו ואח"כ עקר לעיר, שכיון שבפועל אינו יושב בעיר או בכרך אינו חייב בקריאה של יום, או של לילה אם כבר יצא ממקומו ועדיין לא קרא המגילה. (והחזו"א לשיטתו שהעיקר תלוי בדעתו בתחילת הלילה, פליג על הט"ז, וס"ל שאף אם לבסוף יצא מהעיר מ"מ נעשה פרוז בן יומו, וכמ"ש בסי' קנא, ובסי' קנב ס"ק ה).

ובזה ארווחנא שאף אם ננקוט שהירושלמי הוא בלשון בעי, ובאמת אין אדם נפטר לעולם מיום אחד, וכמו שכתב החזו"א (שם ס"ק ב) בדעת הרמב"ם והרא"ש, וא"כ אין להוכיח מדברי הירושלמי שביציאתו מהעיר נפטר מקריאת י"ד, כיון שאין הירושלמי

להלכה, מ"מ יש להוכיח כן מדברי הט"ז וכמו שביארנו. אך אין זה הוכחה ברורה, די"ל שרק באופן שצריך להיות פרוז בן יומו או מוקף בן יומו, צריך שיהיה בעיר או בכרך בפועל, משא"כ בנידו"ד שהוא בן עיר או בן כרך, סגי שנמצא שם בתחילת הלילה.

ו.

בספר שבות יצחק (פורים פ"א, ז) מביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, בנידון בן כרך שלא יצא מכרכו בי"ד, גם אם דעתו לצאת קודם אור היום של ט"ו, כל זמן של יצא עדיין הוא כמותם וקורא קריאת הלילה בברכה, ורצוי להמנע מלצאת קודם עלות השחר מחשש שבזה מפסיד מצות פורים (עיין חזו"א סי' קנב ס"ק א), ואם יצא קודם עלות השחר קורא קריאת היום בלי ברכה. הנה דעתו שלפי המשנ"ב לאחר שיוצא מהכרך נפטר ממצות פורים, ורק לדעת החזו"א חייב לכן שיקרא ביום בלי ברכה, ומ"מ כל זמן שלא יצא עדיין הוא כמותם וקורא בברכה, ולפי מה שביארנו לעיל לאחר שיצא מהכרך יפטר לדעת המשנ"ב גם מקריאת הלילה. וא"כ י"ל שגם בנידו"ד של בן י"ד שיוצא בליל י"ד לכרך, הדין כמו באופן הנ"ל של בן כרך שהלך בליל ט"ו לעיר.

ובמשנ"ב עם הגהות אבן ישראל (להגרי"י פישר זצ"ל) כתב להסתפק בבן עיר שהלך לכרך בליל י"ד, על מנת שיהא בכרך כל יום ט"ו, אם חייב בין בדין בן עיר ובין בדין בן כרך, או דחייב רק בדיני בן כרך.

ז.

העולה לדינא, בן עיר שהיה בתחילת ליל י"ד בעיר, אף שדעתו לעקור עד אחרי ט"ו לכרך, לדעת החזו"א חייב בכל מצוות פורים בין בי"ד ובין בט"ו, ולדעת המשנ"ב צידדנו שבתחילת הלילה כשהוא עדיין בעירו יכול לקרוא המגילה בברכה (ואולי אף ראוי לעשות כן, שכיון שעכשיו חייב בקריאת המגילה, מדין זריזין מקדימין יש לו לקרוא המגילה), ואח"כ כשיעקור לכרך נפטר ממגילה של לילה, ויום ושאר מצוות היום. ולכן הרוצה לנהוג פורים רק כבן כרך ראוי שיצא מהעיר לפני צאת הכוכבים של ליל י"ד כדי לצאת מכל ספק.

לאחר כתבי את כל הנ"ל דנתי עם מו"ר הגאון הגדול ר' משה שאול קליין שליט"א בענין זה, והוסיף בכתב ידו על דברי התשובה שכתבתי וז"ל ההוראה בזה דכל זמן שלא יצא מן העיר אף שדעתו לצאת אינו נפטר מחיוב מגילה, וע"כ עליו לשמוע קריאת המגילה, ומ"מ נראה שלא יברך בעצמו כיון שדעתו להיות בכרך ואז יפטר למפרע ויש חשש על ברכתו שתהיה לבטלה עכ"ל. ולכן להלכה למעשה הרוצה לנהוג פורים רק כבן כרך ראוי שיצא מהעיר לפני צאת הכוכבים של ליל י"ד כדי לצאת מכל ספק, ואם לא יצא עליו לשמוע את המגילה לכל הפחות בלילה, ומ"מ לא יברך בעצמו.



הרה"ג בנימין זאב הורביץ שליט"א
ראש כולל סניף ירושלים

בעניין דקדוק כתיבת האותיות

מנחת עני שלוחה לרגלי השמחה כי רבתה מאוד, בבית ידידי, אחי וראש, ראש וראשון לכל דבר קודש וראש הכולל הרה"ג ר' אברהם צוויג שליט"א עם סיום כתיבת ספר תורה בשלמות הנוי וההדר ובכל פרטיו ודקדוקיו.

לקחתימאשרנמצאאיתיבענייניםאלו,מאשרכתבתיבדרךלימודי,אךכיהשעהדחוקה לא היה בידי לעשות חובתי להגיהם כראוי וכנדרש, טרם העלאתם עלי ספר. (ובלא"ה נמי אצ"ל שאין לסמוך עליהם כלל וכלל, והרי לא גברא ולא ספרא)
ויהיו אמרי לרצון לכבוד התורה וגודל השמחה וליקרות עושיה בלבב שלם בכל תיקוניה.

דקדוק צורת האותיות וקריאת ינוקא

מנחות כ"ט: "ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא אתא לקמיה דרבי זירא א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש אי קרי ליה ויהרג כשר אי לא יהרג הוא ופסול"
וברמב"ם (תפילין ומזוזה וספר תורה א', י"ט) "צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו ולא וא"ו ליו"ד ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דל"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה עד שירוץ כל הקורא בהן"
וראה בבית יוסף (או"ח לו) "ו תהיה עגולה לצד ימין שלא תדמה לזיי"ן ואף על פי שראש הזיי"ן עובר משני צדדין מכל מקום חיישינן פן תינוק דלא חכים ולא טיפש יקראהו זיי"ן ויהיה פסול וראשה יהיה קצר שלא תדמה לרי"ש ופניה שוים שאם היו באלכסון לא היה כתיבה [תמה] כי אם שבורה ורגלה ארוך שלא תדמה ליו"ד ופשוט בשוה שלא תהיה כמו כתיבה שבורה באמצע דקה רק תמה ושלמה ומתמעטת עביה וזה רומז לסוד":
ובמ"ב במשנת סופרים אות ב' כתב בשער הציון שם ששינוי אות ב' אינו פוסל אלא כשמשנה בצורתה להפכה מריבועה לעיגול דבזה דמיא לכ'ף אך מחיקת התג שמאחוריה אינו פוסלת דהיינו שאין התג הזה מעיקר האות, ויל"ע דמאי אכפ"ל דדמיא לכף ע"י העיגול כיון דאכתי בצורת ב' קיימא, דהא כשמעגל למעלה לא ברירא לפסול משום שאינו דומה לכף עדיין, וא"כ אין זה שינוי בצורתה ולמה יפסול כשיכול התינוק לדמותו לכף.

גדולה מזו כתב שם שאם קיצר האות ב' מלמטה יש לחוש לפוסלה משום דנראית כנו"ן , והלא בנו"ן אמרינן שהיא כצורת ז' וא"כ אינו דימיון נ' כלל. אמנם באות נ' הסתפק אם הנ' נפסל בכך כשעשאו בדימיון ו'.
והנה יל"ע דלכאו' עניין התינוק אינו אלא להגדרת היחסיות שבין האותיות שהרי אין בין יו"ד לוא"ו ולנו"ן פשוטה, אלא בארכם. גם אין שיעור לארכם והכל הוא ביחס לגודל שאר הכתב ולכן צריך תינוק שיכריע בקריאה פשוטה ללא עירוב הבנת הדברים. אך כל זה כשיש שינוי בצורת האות מצד הגודל אך אין שינוי מצד עצם הצורה.
אך באות ו' אילו עצם צורתה היא בעיגול וזהו עיקר חילוקה מן הז' א"כ אין צריך לטעם של תדמה לתינוק, דכך הוא צורת האות ואם לא כתבה כן הרי לא כתב האות כצורתה, ואם צורתה בריבוע א"כ מאי אכפ"ל שיטעה התינוק, ועוד למה יטעה בזה אחר שהגדרת הז' היא בחילוק אחר, והיינו שהוא פונה לב' צדדים. אמנם באות ז כתב "ראשו מרובע ועובר משני צדדין הכל מפני הסוד. ולא יהיה רגלה ארוך שלא תדמה לנו"ן פשוטה": הרי הא דראשה עובר מב' צדדים אינו אלא ע"פ הסוד ואינו מעצם צורתה וא"כ עצם צורתה לא ידענא לה, דאם חילוקה מו' הוא שהיא בריבוע והו' בעיגול א"כ למה צריך לפרש טעם בו' לעשותה עגול משום התינוק ולא משום הא גופא. ועוד דלפי"ז יצטרך להקפיד בז' גם כשעוברת מב' צדדים לעשותה עגולה. שהרי זה עצם צורתה וחילוקה מן הו'. ומאי יהני כשעושה לה חילוק אחר ע"פ סוד שאינו בעצם צורתה.
אך יל"ע דלהלן באות ן' כתב לעשותה כשעוברת מב' צדדים שתדמה לז' ואם בז' כל עניינה הוא ע"פ הסוד ואין זה מעיקר צורתה א"כ מנלן דבן' יש לעשות ג"כ באופן זה. ואפשר דמש"כ ע"פ סוד לא קאי אלא על עשייתה עגולה, גם אפשר דגם בענייני הסוד רצה לדמות הז' לן'.
גם באות מ' כתב "אבל אין לעשות המ"ם גם למטה עגולה כי מ"ם פתוחה ומ"ם סתומה שוים ואם יהיו שמה עגולות שמא תדמה הסתומה לתינוק דלא חכים ולא טיפש לסמ"ך כי האותיות צריכות להיות ניכרות להדיא". הרי שאמר טעם זה גם במקום שאינו משנה מצורת האות, וס"ל שענין התינוק הוא ענין לעצמו שיהיה הכתב ניכר לקורא.
ולפי"ז יש לדון כשהתינוקות מחליפים את הזיהוי לפי הרגלי הקריאה שלהם, כגון במקום שמצויים ספרים לתינוקות שבהם הן' פשוטה כתובה באורך הרי שיותר ידמו ו' ארוכה לו' ואילו במקום שהרגילות בספרי התינוקות שהן' כתובה בקצרה הרי שיותר קרוב שיאמרו התינוקות על הו' הארוכה שהיא ן'. [וכאשר שמעתי מידידי העסקן בדברים החכם ר' יי"י שליט"א שקיימת הבחנה ברורה בבדיקת התינוקות בין דיירי ארץ הקודש הרגילים בכתב עברי בגופנים שונים, לבין תינוקות מארץ העמים שאינם רגילים בקריאת עברית בספרי חול מודרניים אלא במה שבספרי הקודש שבהם ההבחנה בין ו' לן' הינה חדה ביותר]
והנה אם היה ענין התינוק רק גילוי על צורת הכתב ועל היחסיות של אורך האותיות אזי א"א לבחון דבר זה אלא בתינוקות שרגילים באותו כתב כמו הס"ת הזה, אך אם

עצם קריאתם קובעת אזי סגי לן במה שקוראים כך לפסול או להכשיר. אמנם צ"ע כשיש ב' מיני תינוקות דסתרי אהדדי בתר מאן ניזיל.
אמנם יעו' בבית יוסף סימן לו סו"ס ב' "מצאתי כתוב אם חוטרא דחי"ת למעלה אינם נוגעים זה לזה אך מכל מקום אין ניכר להדיא פרידתם והראינו לתינוק חכם וקראו כשני זייני"ן ואין התינוקות מורגלין באלו דאפילו המוכשר כתיקונו קורין לו שני זייני"ן נראה דשרי לתקן כי היכי דשרי מהר"מ לתקן כשאין גוף האות נוגע ואי משום דתינוק לא קרי היינו משום שאין מורגל בחיתי"ן דחוטרא"
הרי שאין דעת התינוק גורם אלא גילוי מילתא בעלמא הוא. וכמ"ש למעלה מזה בב"י בשם מהרי"ק "ובכל אות שיש בה ספק מייתינן ינוקא דלא חכים ולא טיפש. מהר"י קולון ביארו יפה שכתב בשורש ס"ט על יוד"י האל"ף והפ"א שאינן נוגעות פשיטא שאין להכשירו על ידי קריאת תינוק שלא נאמרו דברים אלו אלא היכא שנפסקה האות ובציר ליה שיעורא כגון וי"ו קטיעא שאנו מסופקים אם הגיע לאורך וי"ו או אם כשיעור יו"ד ולכך תועיל קריאת התינוק דגילוי מילתא בעלמא הוא דאורך וי"ו יש לה מדלא קראה יו"ד אבל היכא דפשיטא לן שאין האות בצורתה מה תועיל בראיית התינוק ועינינו הרואות שאין האות בצורתה"

ובעיקר הנידון דלעיל על חילוקי הקריאה בין התינוקות הרגילים בנ' ארוכה לבין התינוקות הרגילים בקריאת נ' קצרה, יש להעיר דבאמת יל"ע אם יש נפקותא בקריאת תינוק בכה"ג שהרי אין הן' פשוטה דומיא דו' כלל, ורק בכתבים שלנו הוא כך, אך בכתב האמיתי אין הנ' אלא כדימיון ז' ארוכה, וא"כ יש לדון מאי אכפ"ל כלל בהאי ידיעת תינוקות [ומה שמצאנו בגמ' בדיקת ינוקא על אורך האות קאי על החילוק שבין ו' לי'].
ואי נימא דאכפ"ל בהא, לא הוי אלא משום שקריאתם היא הסיבה לפסול ולא משום הגילוי מילתא של היחסיות של הכתב, וא"כ לא אכפ"ל כלל שסיבת קריאתם באופן המכשיר היא משום הרגליהם בקריאת נ' בשיבוש, שהרי כל פסול הקריאה הזאת הוא משום קריאה משבשתא של נו"ן שהיא כו' ארוך ולא כז' ארוך. ובהאי שיבושא הם אמרו והם אמרו, דנשתבשו להפכה לן' אך לא נשתבשו בגוונא פלוני.
אמנם כששיבושם הוא גורם לפסול אז יל"ע דאפשר דמהני כיון דסו"ס אין קורין אותו נכון, וזה תלוי בנידון דלעיל, אי תינוקות הוי גילוי מלתא בעלמא או שהם טעם בפ"ע לפסול.
עוד יל"ע ע"פ הנ"ל באות ח' דנחלקו רש"י ור"ת על מאי דאמרי' דספרי דווקני הוו חטרי לגגיה, דלרש"י הוא כמין מקל בראש שמאלי ולר"ת הוא כמין ב' זיינין עם חטוטרת, והנה מנהג מצוי שעושין החטוטרת דקה מן הדקה והב' זיינין בולטין וניכרים. ויל"ע אם בכה"ג חשיב כתינוק לא קרי ח'.
ואי נימא כר"ת שזוהי צורת האות, גם יש מקום עיון בכך דמ"מ התינוק טועה בדבר וראוי לעשותו באופן שתהיה החטוטרת עבה שיהיה ניכר הכל כהמשך אחד, אמנם כבר כ' בב"י סוף סעי' ב' בשם "מצאתי כתוב" דאף כשהוא כתיקונו התינוק טועה

בו, אך נראה דכשיעשהו עב מאוד אין התינוק טועה בו. ואי נימא דאין התינוק אלא גילוי מילתא א"כ אין זה שייך לענייננו אי נימא כר"ת דזוהי צורת האות.
אך ביותר יל"ע דלדעת רש"י שאין זו צורת האות א"כ הוא פסול אחר ותינוק טועה בו, וכ"ש שיש להקפיד טובא לעשותו עב מאוד.
יש לברר מאימתי חשיב שנעשה שינוי בצורת האות דלכאו' אפשר דכל שאינו בצורת האות ממש כפי שמחויבת היא בכתיבתה הרי זה שינוי בצורת האות, אמנם שיעור ארכה ועביה אינו שינוי בצורה.
דהלא מצאנו חילוקים בצורת האותיות בדברים דקים מאוד כמו ר' וד' וכן ב' וכ' ויל"ע אם עיקר חילוקם הוא באופן הזוית אם הוא בעיגול או בריבוע, או משום העקב שיש להם. ומ"מ החילוק ביניהם קטן מאוד, והנה אם יהיה הר' בצורת ד' ודאי פסול, אך אם יעשה ב כשגגו בולט מעל יריכו לא מצאנו שיפסלוהו, ולכאו' אם נשתנה צורת האות מאי אכפ"ל שאין אות דומה לזה באופן זה. וכן אנו מוצאים שהכניסו הרבה דברים מענייני הקבלה, ולכאו' למה לא יהיו כל אלה שינויים בצורת האות ויפסלוהו.
ומשמע מכל זה, דכל עיקרו של צורת האות הוא רק ע"פ ההבנה שמבינים בקריאתה, ואם אין אות אחרת שמתחלפת בו ע"י שינוי זה אינו נפסל בכך ולא אכפ"ל לעשות ולהוסיף בה שינויים רבים ע"פ עניינים שונים כל שלא אתי לאחלופי באחרים.

****

רשמתי שלא כסדרן מה שיש להוכיח ממנו עיקרים בכשרות האותיות בעניין ראיית התינוק מלבד מה שהוזכר לעיל.
באות ד' כ' שאם עשאו קצר כמו י' כשר, ואף שקיצור האות באות ו' גורם לפוסלה, הרי שאין הענין של ראיית התינוק רק משום שהוא מגלה את היחסיות ואיך להתייחס לאות זאת ולאורכה אלא שעצם הדבר שדומה לאות אחרת הוא הפוסל ואילו בד' שאין כאן אות אחרת המתחלפת בה אין בעיה כזאת.
עוד יש ללמוד מד' שעשאו ה' שהיא פסולה לגמרי ואין מועיל בה תיקון, אף שאין שום שינוי בעצם צורת כתיבת גופה, ואין פסולה אלא משום שמתחלפת באות אחרת. אמנם אפשר דחשוב שינוי בגופה כיון שנמצאת התוספת בתוך גופה.
באות ה' מצאנו פסול שאינו משום שינוי לאות אחרת, כשהכניס רגל שמאלית עמוק בתוך הה', הרי שיש גם צורה לאות מצד עצמה וגם במקום שאפשר לקראה והתינוק קוראה באופן טוב אם שינה פסול, מצד צורת האות ולא מצד פסולים צדדיים כמו מוקף גויל וכדו'. אמנם יעוי"ש במ"ב שאין לפסול עי"ז משום כמה ראשונים הסוברים כן לכתחי' ואפשר דר"ל דלפיכך אין זה מעיקר צורת האות אפי' להראשונים המצריכים באופן אחר. וביותר דהכשיר בזה בחק תוכות ע"י מחיקת סוף הגג אפי' להשיטות שאין זה צורתה, משמע שאין זה מעיקר הפסולים.
עוד כתב בה' שלא יהיה העיקום של ראשה לצד שמאל שלא תדמה לת', והנה אם הוא מעצם צורת האות, הרי חילוקה מת' הוא במה שיש הפסק בין יריכה לגגה, אלא שאין זה מחויב בצורתה וא"כ מפני מה עושים כן לימינה, והרי שלא אכפ"ל בתוספת כל שאין זה בדימיון קירוב לאות אחרת.

בשו"ע לב, טז, כתב דין ראיית התינוק גם לגבי אות ז' שנפסקה, ולכאו' שם לא שייך לומר שגודל האות הוא עניין יחסי ואם הגודל מתאים מצד צורת האות מאי אכפ"ל באמירת התינוק, וחזינן שוב כנ"ל שעצם קריאת התינוק קובעת את הדין. במשנת סופרים אות ת' כ' שאות ך יש שיעור לאורכה, משום דאיכא למיטעי בה ואילו אות ף אין שיעור לארכה כי ליכא למטעי בה. ולפיכך יש לחוש בת' שלא תדמה לפ' כשעושה רגל ימין ארוכה מרגל שמאל. וזה יוכיח שעיקר צורת האות במהותה נקבעת לפי דימיונה לאותיות אחרות.
ובעצם דבריו שם שכשעשה הרגל שמאל קצרה כי' פוסל משום דדמיא לף' יש להוכיח דאין הפסול מצד הצורה לבד, שהרי אין זה דימיון פ' באמת שהרי בפ' הי' שלו כלפי פנים ובת' כלפי חוץ אך כל פסולו משום מראית התינוק.
בביאור הגר"א שהובא בבה"ל סי' לב, כ' דבס"ת כיון שנוהגים לחטור גגיה דח' אין נפסל הה' כשדבוק לגגו, וזה יוכיח כי ענין התינוק אינו אלא משום טעותו ממש ולא משום שהוא קובע את היחסיות האמיתית של צורת הכתב.

ובסיום אכפול כי לא כתבתי כל זה אלא בדרך לימודי לא להלכה ולא למעשה ואף שלא ע"מ לפרסמם ולא נצרכא אלא ליתן הדברים על לב הלומדים וידונו בהם ממקורותיהם.

הרה"ג אורי הולצמן שליט"א
ראש קיבוץ בחורים בסניף ירושלים

לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים

במעמד זה של הכנסת ספר תורה, מן הענין ללמוד בדברי הנביאים את הפרשה הנפלאה של העלאת ארון ה' מקריית יערים על ידי דוד.
בספר שמואל ב פרק ו אנו למדים:
וַיֹּסֶף עוֹד דָּוִד אֶת כָּל בָּחוּר בְּיִשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אָלֶף: וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבַּעֲלֵי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱ-לֹהִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם שֵׁם ה' צְ-בָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים עָלָיו:
בפסוקים הללו ישנן כמה נקודות הטעונות הבנה. שכן בפסוק לא נתבאר כלל למה ולאיזו מטרה הוסיף דוד את אותם בחורי ישראל, וגם אינו מובן מהי השייכות של הפסוק הזה להמשך הפרק, העוסק כולו במעשה העלאת הארון, ובפרט שנראה שבא הפסוק הזה ככותרת וכפתיחה להמשך מעשה העלאת הארון [וכפי שמצינו בכ"מ בדברי הנביאים], ויש להבין מהי המשמעות המיוחדת שיש לעניין זה עם הארון.
וחז"ל (ירושלמי סנהדרין י, ב) דרשו: "ויוסף עוד דוד את כל בחור בישראל שלשים אלף, רבי ברכיה בשם ר' אבא בר כהנא תשעים אלף זקינים מינה דוד ביום אחד", והיינו ששלושים האלף המוזכרים בכתוב הם אבות בי"ד. ויש להבין מהיכן יצא דבר זה לחכמינו להעמיס באור זה בפסוק, שכן בכל העניין לא מצאנו רמז לזה, ובפרט יש להבין מה שייך עניין זה אל העלאת הארון.
והנה, בכל ספר שופטים, בכל העת שהיה המשכן בשילה, לא נזכר המשכן כלל. [מלבד בסוף ספר שופטים במעשה פילגש בגבעה, כאשר מתחיל התיקון בחזרת שבט בנימין אל תוך כלל ישראל, ונכונו עימנו דברים לבאר עניין משכן שילה לשם]. ומהנראה שחיי העם היו מנותקים מן המקדש לגמרי, ועד תחילת ספר שמואל, בסוף ימי עלי - כאשר אלקנה אבי שמואל עולה לרגל ומעלה את העם עימו [כפי שתארו חז"ל, וכפי שבארנו באריכות בשיעורי הנביא שם], שאז מתחיל התיקון בחזרת העם אל המקדש ובחיבור בני ישראל אל הקודש מחדש. ושמואל מחדש את המלוכה ומלכד את העם תחת הנהגת שאול, וזו היא תחילת התיקון בחזרת ישראל אל המקדש, ותיקו זה תחילתו בהעלאת הארון אל קריית יערים בתחילת ספר שמואל, שנאמר שם "וינהו כל בית ישראל אחרי ה'" [שמואל א ז, ט].

ומכל מקום עדיין אין התיקון שלם כל ימי היות הארון בקריית יערים שהוא משכן זמני לארון, עד שיבוא אל המקום אשר יבחר ה'.

וזהו דבר ברור - שהעלאת הארון על ידי דוד אין עניינה לחזור שוב אל מה שהיה בכל ימי היות הארון בשילה, אלא רצונו של דוד הוא לעשות כאן דבר חדש בהעלאת הארון אל מקום נחלתו, לייצר כאן חיבור מחודש בין ישראל לא-להיהם השוכן במשכן.

ובדברי הימים א פרק יג אנו למדים את אותה הפרשה בלשון אחרת:

וַיִּוָּעַץ דָּוִיד עִם שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת לְכָל נָגִיד: וַיֹּאמֶר דָּוִיד לְכֹל קְהַל יִשְׂרָאֵל אִם עֲלֵיכֶם טוֹב וּמִן ה' אֱ-לֹהֵינוּ נִפְרְצָה נִשְׁלְחָה עַל אַחֵינוּ הַנִּשְׁאָרִים בְּכֹל אַרְצוֹת יִשְׂרָאֵל וְעִמָּהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם בְּעָרֵי מִגְרְשֵׁיהֶם וְיִקָּבְצוּ אֵלֵינוּ: וְנָסֵבָּה אֶת אֲרוֹן אֱ-לֹהֵינוּ אֵלֵינוּ כִּי לֹא דְרַשְׁנֻהוּ בִּימֵי שָׁאוּל: וַיֹּאמְרוּ כָל הַקָּהָל לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי יָשַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי כָל הָעָם: וַיַּקְהֵל דָּוִיד אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל מִן שִׁיחוֹר מִצְרַיִם וְעַד לְבוֹא חֲמָת לְהָבִיא אֶת אֲרוֹן הָאֱ-לֹהִים מִקִּרְיַת יְעָרִים: וַיַּעַל דָּוִיד וְכָל יִשְׂרָאֵל בַּעֲלָתָה אֶל קִרְיַת יְעָרִים אֲשֶׁר לִיהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֶת אֲרוֹן הָאֱ-לֹהִים ה' יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם:

הרי העיד הכתוב "כי לא דרשנוהו בימי שאול". כלומר, שכל ימי שאול עדין לא היה התיקון השלם, ועדיין יש מקום לפעול פעולה גדולה בקרב העם ולהשיבו אל תורת ה', ואז תיתכן העלאת הארון.

ונתבארה כאן עצת דוד להעלות את הארון, שהיא היתה בשיתוף כל קהל ישראל ובעצה אחת עם שרי האלפים והמאות [והם בעלי ההוראה בישראל וכפי שמצינו במקרא]. והרי זה דבר: המלך פונה אל העם, ומתייעץ עימהם כדת מה לעשות. ויש להבין מהי ההתייעצות הנדרשת קודם העלאת הארון.

והבאור בזה, שלא תיתכן העלאת הארון והשבת המקדש אל חיי העם, בלא ההתעוררות הרוחנית והשיבה אל התורה ואל דרכי ה'. וזה יתכן רק על ידי העמדת דיינים ובתי דינים בכל מקום, ועל ידי ההתייעצות עם ראשי העם שבכל עיר ועיר, לעשות יחד מאמץ גדול המשותף לכל העם. וזהו שאומר דוד "אם עליכם טוב ומן ה' אלוקינו", כלומר - התקווה שיהיה שמו של הקב"ה נקרא על הדבר הזה, מתחילה ב"אם עליכם טוב", כי רק על ידי התעוררות כל העם יש מקום לחידוש המקדש. והנביא קורא לדבר זה "נלכה נפרצה", יש כאן פריצה ותעוזה גדולה, [ודבר זה מיסודו של פרץ בן יהודה, וכל מלכות בית דוד שרשה ועניינה בכוח זה של "מה פרצת עליך פרץ"], לחולל מהפך עצום בחיי העם ולהשיבם כולם אל תורת ה', ואז יש מקום להעלאת הארון ולחיבור המחודש בין המשכן והעם.

ונמצא, ששורש כל הפרשה הזו של העלאת הארון בימי דוד היא בחידוש הגדול הזה, הפריצה והחיבור של המקדש והארון אל תוך העם, וזה מה שבא הנביא ללמדנו במעשה הזה. ומכאן הבינו חז"ל ש"כל בחור בישראל" שהוסיף דוד, הכוונה ללימוד התורה והוראתה. כי רק כך - על ידי החיבור המחודש בין ישראל אל התורה שייכת העלאת הארון והנחלת תורת המקדש בליבות ישראל. [ודבר זה שייך למלכות בית דוד, כפי שמצינו ביהושפט בדברי הימים ב פי"ט, וחזקיהו, וכן מצינו בחז"ל אצל רבי עקיבא ועוד הרבה.].

גם המילים "**אשר נקרא שם**" טעונות באור, מהי קריאת השם המיוחדת שבארון, וכי יש דבר שאין לו שם. ומלשון הפסוק בדברי הימים המסיים במילים "אשר נקרא שם" נראה שזוהי כל הגדרתו של הארון ועיקר העניין בהעלאתו, וגם כפילות הלשון בספר שמואל - "אשר נקרא שם, שם", מלמדת שיש כאן עניין יסודי לעמוד עליו. וגם יש להתבונן, ששם ה' שנקרא על הארון הוא "ה' צבקות יושב הכרובים", ויש להבין את ייחודו של שם זה ועניינו לכאן.

והנה, קריאת שמו של הקב"ה היא דבר ששייך ליסוד מלכות בית דוד. בועז אבי המלוכה, הוא שנאמר בו "**וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ ה'**". כלומר, בועז הוא הקורא את שם ה' על החיים בכל מקום, והוא ובית דינו התקינו שיהיה כל אדם שואל בשלום חברו בשם, וכמבואר בחז"ל [מכות כג, ב] שדבר זה היה חידוש גדול מבי"ד של מטה לקרות בשם ה' לחברו, והסכימו ע"ז מבי"ד של מעלה, והוא מעניין ה"פרץ", הפריצה והפעולה שבשורשה של מלכות בית דוד. ואילו הגואל לא נזכר שמו במגילת רות ונקרא שמו רק "פלוני אלמוני", וחז"ל במדרש אמרו שזהו שמו. ומהנראה, שאין הכוונה שזה היה שמו באמת, שכן לא מצינו במקרא אדם הקרוי בשתי שמות, וגם השם "פלוני אלמוני" באורו אדם בלי שם. והכוונה היא, שזוהי מהותו וזהו עניינו - אדם שאין לו שם.

כי עניין קריאת השם הוא הגדרת מהות הדבר. ותבין, שכאשר הדבר עומד לעצמו אין משמעות לקריאת השם, ורק כאשר ישנו מפגש, כשיש מישהו אחר המתבונן בדבר, אז שייך עניין ה"שם". וכפי שמצינו באדם הראשון, שלא היו הבהמות והחיות טעונות שם, עד שבא האדם המבקש לו עזר כנגדו ופגשם והכירם [כמבואר שם בדברי חז"ל ומהקשר הכתובים], וכאשר בא לעמוד על טיבם ולהגדירם מתוך המפגש, אז הוא קורא אותם בשם.

נמצינו אומרים, שקריאת השם עניינה היכרות הנוצרת מתוך המפגש והחיבור. וזהו עניינו של בועז הקורא את שם ה' על החיים כולם, שהוא מחבר את מציאות השם אל החיים, וכאשר הוא פוגש בחברו הרי הוא מוצא בזה מפגש עם ה', והרי הוא קורא את שם ה' על המפגש הזה. כלומר, הוא מגדיר שהדבר הנוכח בחיים כולם הוא מציאות השי"ת. וכאשר האדם פועל בצורה כזו של חיבור, הרי הוא קורא גם את שם אחיו, ולכך זוכה בועז אל הייבום והקמת שמו של אחיו, ולמלכות בית דוד כולה.

אבל פלוני אלמוני, הוא אדם בלי שם - כלומר, אדם החי בבדידות. אין הוא רואה את שם ה' בכל שטחי החיים, וכאשר נופלת יבימתו לפניו, הוא ממהר להתנתק ממנה ומסרב ליבמה, אין הוא חפץ במפגש המחודש, בחיבור ובהקמת השם. והמהלך הזה, של הניתוק בין הקודש ובין החיים הוא מה שמצינו בישראל אצל עלי ובניו ומקודם לכן, ובספר שמואל מתחיל התיקון הגדול של העניין הזה, בתפילת חנה הקוראת בשם ה', ועד שמואל הנביא ודוד המלך, וזהו עניינו של ארון ה' והעלאתו אל העם.

דוד המלך, הצועד בעקבותיו של בועז, מבין שהדרך היחידה לקרוא את שם ה', היא על ידי המפגש המחודש בין ישראל לקב"ה. ולכך, הוא מעמיד דיינים ומחבר את העם מחדש אל התורה. כי כדי ליצור מפגש מחודש בין ישראל אל הארון, בין

ישראל אל התורה, כדי שנוכל להעלות את הארון אל תוך בני ישראל - מוכרח להיות כאן תהליך של "קריאת שם", במפגש וחיבור אל השי"ת, בהעמדת דיינים ובחיבור התורה אל כל ישראל מחדש. וזהו שאמר הכתוב "**אשר נקרא שם**", שזהו כל תוכנו ועניינו של הארון, ביצירת המפגש המחודש וקריאת שם ה' על ידי ישראל. ואז נקרא שם, "שם ה' צ-באות יושב הכרובים", [והשם הזה הוא המופיע בספר שמואל מתחילתו, וכפי שנתבאר בדברינו שם]. כי השם הנקרא על הארון הוא "צ-באות", שהקב"ה נקרא כביכול על שם צבאותיו, עמו ישראל. כי הם המכירים אותו והנפגשים עימו והקוראים בשמו, והוא אביהם שבשמים, מכירם ויודעם, ואף שמו נקרא עליהם.

הוא מה שאמר משה במעמד הסנה "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם", והוא עניין הגאולה שכל תוכנה הוא יצירת קשר מחודש, וישראל הרוצים לצאת מגלות לגאולה ומבקשים את ידיעת ה' וקריאת שמו, אין די להם בקיומו של ה' ובתיחום קדושתו אל הקודש בלבד, כי חפצים הם לקרות בשמו, לדעתו ולהקדישו על כל חלקי החיים, מבקשים הם את המפגש עם ה' ואת הקריאה בשמו.

וזהו שתיקנו בברכת התורה "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", ומהו "יודעי שמך". אלא שידיעת ה' היא הקריאה בשמו וההליכה בדרכיו, וזהו על ידי ידיעת התורה ולימודה, כך פוגש האדם את ה' וקורא בשמו ויודעו, כדרכו של דוד המלך ומלכות בית דוד, שבמהרה תשוב ותצמח, בעזרת השם המצמיח ישועה, בימינו.

הרה"ג בנימין ג'ייקוב שליט"א
מגיד השיעור בדף היומי

בעניין אכילה ושתייה ושינה בבית הכנסת- מגילה כח:

מגילה כח: "ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהם קלות ראש, אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין נאותין בהן ואין מטיילים בהן ואין נכנסים בהם החמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ואין מספידים בהם הספד של יחיד וכו'. א"ר אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואעפ"כ אין נוהגים בהם קלות ראש, ומאי ניהו חשבונות וכו', אמר רבא חכמים ותלמידיהם מותרים דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן". ופי' רש"י 'למה קוראין בתי מדרשות בי רבנן, לפי שביתם הוא לכל דבר'.

ונשאלת השאלה, האם לת"ח הותרה הרצועה והכל מותר, או שמא רק דברים מסויימים?

הגמ' בהמשך מביאה מעשה ברבינא ורב אדא בר מתנה ששאלו את רבא שאלה ברחוב, וירד עליהם גשם ונכנסו לביהמ"ד הסמוך ואמרו שלא נכנסו מחמת הגשמים, אלא מחמת דשמעתא בעי צילותא, ולכאורה מדוייק מדברי הגמ' דאע"פ שהיו ת"ח, וביהכ"נ הוא גם ביתם, מ"מ לא נכנסו אלא משום לימוד התורה, שצריך צלילות הדעת, ולא משום שביתם הוא לכל צרכיהם, ע"כ שלא הותר לת"ח הכל.

ומאידך מובא במס' ברכות כה. דהמחצלות בביהמ"ד שימשו בעונה אחת לישון וללימוד, מוכח שבביהמ"ד מותר לישון, ומסתמא משום שזה בית רבנן ומש' מלעיל?

הר"ן בדף ט'. הדפי הרי"ף לומד דביתא דרבנן, שהותר לכל צרכיהם זהו דוקא בביהמ"ד ולא בביהכ"נ, ולפ"ז שפיר דגמ' המגילה איירי בביהכ"נ ובברכות בביהמ"ד.

ולהגהות אשירי דרי ובגמ' במגילה הם החמירו על עצמם ולא התירו לעצמם אלא משום שמעתא בעי צילותא.

ולרמב"ם דווקא מדוחק שרי, וירידת גשמים אינה נחשבת דוחק, כדי להכנס מחמתה לביהמ"ד.

לשון הטור "בתי כנסיות וביהמ"ד אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול וכו'. ות"ח מותרין לאכול ולשתות".

ולמד ב"י דודאי כוונת הטור דשרי לת"ח רק מדוחק וכהרמב"ם ומילתא פשיטא היא, אבל **הפרישה** דוחה את הבנת הב"י וסובר דהטור פליג על הרמב"ם, וסובר שלת"ח

שרי אפי' שלא מדוחק, רק **דס"ל** דדוקא שהיה כבר יושב ולומד ונמלך לאכול דשרי, אבל כשעומד בחוץ ורוצה להכנס לאכול אסור. וכמעשה דמובא בגמ'.
עוד כ' שם כדעת הטור, דדוקא בביהמ"ד שבו הוא לומד שרי, אבל לביהמ"ד אחר שאינו לומד שם אסור.
(ובגמ' שמובא דלא נכנסו מפני הגשמים משום דלא היה ביהמ"ד שקבוע להם.)
ובאמת בשו"ע פסק וז"ל "ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק".
והרמ"א פסק וז"ל: "וי"א דבביהמ"ד אפי' שלא מדוחק שרי". וזה שיטת הר"ן, דביהמ"ד ביתא דרבנן הוא ושרי וכ' משנ"ב סק"ח דגם שאר צרכיהם מותר וכ' בשעה"צ ס"ק י"א, דאף להכנס מפני החמה והגשמים שרי.
עכ"פ מוכח מכל הנ"ל, דגם לת"ח לא מותר להם הכל, וכמש' המג"א בסק"ב "וכי ת"ח לא מוזהרים על מורא מקדש". אלא ודאי כל מה שהותר להם זה רק לצורך שלא יתבטלו מלימודם, דאז חשיב כצורך מצוה כמשכ' הגר"א שם גבי חשבונות שלמצוה.
וא"כ ודאי דת"ח שאינו לומד בביהמ"ד המסויים הזה, אסור לו להכנס שם ולאכול, כיוון שאין זה ביתו, וכן י"ל אפי' במקום קביעותו אבל הוא סיים את לימודו ורוצה לצאת לביתו דאסור לו לאכול שם, דאין כאן ביטול תורה עי"ז.
וה"ה לגבי ללבוש עניבה בביהמ"ד אם הוא בין כה וכה יוצא עכשיו אז 'אין נאותין בו', ואסור אא"כ יש בזה ביטול תורה וכנ"ל., **וכן** בת"ח שבע, והביאו 'כיבוד', לכאורה יש לו להמנע מלאכול, אא"כ יש פה חשש ביטול תורה.
ולגבי מי שאינו קבוע בביהמ"ד ומגיע לשעה ביום **ורוצה לשתות** כ' ביאוה"ל ד"ה 'ואין' בשם תשו' רשב"ש דאסור והביא דברי' כ' דהמנהג ששותין ומסיק ביאוה"ל דמי שצמא ויפריע ללימודו שרי, דהוי צורך מצוה. **ולגבי אכילה** נשאר בצ"ע.
ולגבי סעודת מצוה, מובא בירושלמי ריש פסחים דסעודת עיבור, שנה, ר"ח ושבת שרי בביהכ"נ, דהוי סעודת מצוה, וגם אין להם מקום אחר, אז כתב במשנ"ב סק"כ דאין למחות בידם וכגון סיום הש"ס עיי"ש. **משמע**, דאם יש מקום אחר אע"פ שהוא מצוה יש להמנע, אא"כ עשה תנאי דמועיל לדעת המשנ"ב. (בביאוה"ל הארוך בסופו) אף בארץ ישראל.
ולעניין אי מהני ומה עניינו אבאר בקיצור: דהנה בגמ' כח: על הק' ד'א"ר אסי, בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות', **כ' תוס'** "דתנאי מועיל בהם דוקא לאחר חורבנן, ולא כשהם מיושבים, ודוקא לאותן שבבבל מועיל התנאי, שהרי בעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבא"י לא מהני תנאי, שהרי קדושתן לעולם קיימת". וכ"כ הרא"ש, **ושיטת רש"י ואו"ז** דאפי' ביישובו מועיל תנאי **ולרמב"ן, ר"ן ורשב"א** דאפי' בחורבנן לא מהני תנאי, אא"כ מדוחק ואז שרי אפי' ביישובן.
שו"ע בסעי' י"א פסק כתוס' ורא"ש דביישובו לא מועיל תנאי **הביאוה"ל** ד"ה 'אבל ביישובן' פסק כהט"ז בריש הסימן דשרי מדוחק לסמוך על הרמב"ן ודעימיה דשרי ע"י תנאי אפי' ביישובן וכן רש"י ואו"ז.
מיהו גם תנאי לא מועיל לקלות ראש, שחוק והיתול, דבגמ' מובא דאפי' חשבונות אסור משום קלות ראש, ולכן לא יועיל שום תנאי בעולם להתיר הנ"ל.

מיהו כל זה בחו"ל, אבל בא"י הרי לא מועיל תנאי? אז אה"נ לדעת שו"ע לא מועיל תנאי בא"י וכדברי תוס' הנ"ל וא"כ יהיה אסור אפי' לאכול ולשתות בביהמ"ד וביהכ"נ **אא"כ** יעשו מראש את דברי ה'דברי חיים' חו"מ ח"ב סי' ל"ב דמראש אומרים שאין כאן ביהכ"נ אלא 'בית ועד', או 'בית חסידים', או 'שטיבל', או 'קלויז', ואז אין לו קדושה כלל ומותר הכל.
אבל הביאוה"ל מבאר דחידוש זה דלא מועיל תנאי בא"י זהו רק לשיטת התוס', דס"ל דדוקא בחורבנן מועיל ולכן בא"י שלא יתבטל קדושתו כשיבנה ביהמ"ק, לכן לא מועיל תנאי, **אבל** לשאר הראשונים וכ"כ הריא"ז ועוד, דמועיל בחו"ל תנאי גם ביישובן, ע"כ טעמם אינו אלא משום דשכיחי אורחין, וא"כ ה"ה בא"י אי שכיחי אורחין וכיו"ב דיועיל תנאי אף ביישובן ולא גרע מכל תשמישי קדושה דיועיל תנאי וכ' שם דגם הרא"ש והטור ס"ל הכי.
ולמעשה מסיק בביאוה"ל דיש ג' חילוקים:
קלות ראש גדול, כגון: חשבונות, שחוק והיתול - לא מועיל תנאי בשום אופן.
תשמיש חול שאין בו קלות ראש כלל, מועיל תנאי בכ"מ.
אכילה ושתיה, דיש בזה קלות ראש קצת, אז לשו"ע מועיל תנאי רק בבבל ובחורבנן כדעת תוס', ולהפוס' דפליגי על תוס' וס"ל דשרי אף ביישובן משום עניים כשהמקום דחוק, ולדעת הביאוה"ל אף בא"י יועיל לפוס' אלו תנאי לאכילה ושתיה כשהמקום דחוק וכנ"ל.
ודין שינה בביהכ"נ פסק שו"ע סעי' ג' דאסור לישן אפי' שינת ארעי, אבל בביהמ"ד שרי. (שנת ארעי). וכ' משנ"ב ס"ק ט"ו דלת"ח הקבוע שם מותר לישון וכמובא לעיל דשרי לת"ח לכל צרכיו מדוחק, שלא יגרם לו ביטול תורה, ומשנ"ב ס"ק ט"ז מביא דע"ח דמסתפק אי להתיר לת"ח גם שינת קבע.
ולגבי שיחה בטלה, האריך המשנ"ב בסק"ב בשם הזוהר על הזלזול בכבוד השכינה, והחורבן שזה מביא, ועיין בערוך השולחן (סעי' ה'). (ואמר לי הרה"ג דודי ר' אברהם נפתלי ויג שליט"א, דודאי האיסור של שיחה בטלה בביהכ"נ וביהמ"ד זהו דווקא בקובע עצמו לשיחה, משא"כ אם תוך כדי הלימוד משוחח מעט, לא נאסר, ונכלל בתור ההיתר של צורך הלימוד. ואני לעניותי לא מבין מנין לו חידוש זה?)
למעשה, אם נסכם את הדין של אכילה, שתיה ושינה בביהכ"נ ובביהמ"ד יוצא דללא תנאי אסור, אא"כ הוא ת"ח וזהו ביתו, שאז מותר לו אכילה, שתיה ושינה כדי שלא ייגרם לו ביטול תורה, הא בלא"ה אסור, ולכן דווקא בביהכ"נ שבו הוא לומד בלבד התירו, ולא שילך לביהכ"נ אחר לישון ולאכול שם. **ואם** עשו תנאי, מותר לכל אדם אכילה ושתיה, ורק **מדוחק** כמו העניים, שאין להם מקום אחר לשהות[14] ושיהיה בזה **מצוה**, ולכן קידוש לבת וכיו"ב, שאין בזה כ"כ מצוה, יש לעשות הקידוש בבית או באולם ביהכ"נ, ואם אין אפשרות מחמת ריבוי האנשים וכיו"ב יש לעשות סיום ואז

14 ושמעתי שבישיבת מיר הקצו בית מדרש מיוחד לשינה בצהריים, ופורסים שם מזרנים וכו' וסוגרים את האור. ובאים מכל קצוות מיר לישון שם, אף שאין זה ביהמ"ד הקבוע שלהם, וא"כ מה ההיתר לזה? וצ"ל שההתיר הוא דלא גרע מביהכ"נ דעל תנאי עשויין משום עניים ע"פ שאר הראשונים (דלא כתוס') דהותר להם לישון בביהמ"ד משום הדחק, ויש בזה נמי צורך מצוה עבור ישיבת מיר, להעמיד לאברכים את צרכיהם.

ייהפך למצוה. וגם יש כאן דוחק, שהרי א"א להכניס לביתו כ"כ הרבה אנשים ושרי, כמשכ' משנ"ב בסעי' ד' דשרי בסיום הש"ס וכיו"ב לעשות סעודה בביהכ"נ דסומך על הירושלמי ריש פסחים דעשו סעודת ר"ח ושבת ועיבור החודש בביהכ"נ, עיי"ש. וכל הנ"ל הוא לשיטת הביאוה"ל והט"ז, דסומך על רוב הראשונים שהבאנו לעיל, **ודלא** כתוס' מגילה כח: ובב"ב ג: ופסחים קא. דגם לאחר תנאי אסור בא"י אפי' בחורבנן וכל מה שהתירו לעניים לשהות שם איירי בחדר הסמוך לביהכ"נ, אבל לא בביהכ"נ עצמו. ושו"ע פסק כתוס' כמו שנתבאר לעיל.

ומאחר שכ"כ חמור קדושת ביהכ"נ כמו שנתבאר לעיל, חידש הדברי חיים (חו"מ ח"ב סי' ל"ב) דכשבונים ביהכ"נ אין להזכיר עליו שם ביהכ"נ כלל, אלא 'בית חסידים', או 'בית אסיפת עם', או 'קלויז' וכיו"ב, ואז אין בו קדושת ביהכ"נ כלל, מומותר לעשות בו 'טיש' וכנסים של הקהילה ללא שום חשש, וחידוש זה התקבל בהרבה מהחסידים, אבל אצל האשכנזים והספרדים בונים לשם ביהכ"נ וביהמ"ד, וכל הקדושה חלה, ולכן צריך להגיע לדיני תנאי אם מועיל או לא, וכמו שנתבאר.

ועפ"ז יש לדון בנד"ד שמכרו את הקראוון של 'בית מאיר' לקהילה חסידית, ועי"ז מפקיעים את קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד ונהפך להיות 'בית חסידים' ללא כל קדושה, וצריך לברר האם אכן נפגעת הקדושה או לא?

ונ"ל ע"פ ביאוה"ל סי' קנ"א ד"ה "לא מהני תנאי" ולשיטתו דמהני תנאי ומפרש ע"פ דברי רבינו חננאל דמפרש 'דעל תנאי הן עשויין, היינו דכל שעה שירצה יחזור לקדמותו' ור"ל דאם רבים ירצו בזה... ולכן מותר לעשות שם כל תשמישים שאינם של גנאי משום דאז נפקע קדושתו וחוזר לקדמותו.

ולפ"ז קראוון של ביהכ"נ, שנעשה מתחילתו על תנאי, ועכשיו נמכר לצורך בניית ביהכ"נ הקבוע בבנין, הרי נפקע קדושתו, ולא גרע נמי ממוכרין מטפחת כדי לקנות ס"ת, ופוקע עי"ז הקדושה של המטפחת לגמרי, ולכן מותר למכור את ביהכ"נ, אפי' שעי"ז פוקע קדושתו לגמרי, והופך להיות ל'בית חסידים'.

הרה"ג דוד הכהן שליט"א
ראש כולל 'תורת שמואל'

בדין 'לשמה' בעיבוד העור ובכתיבה

איתא בגמ' (מנחות מב.), "תני רב חיננא בריה דרבא מפשרניא, ספר תורה, תפילין ומזוזות שכתבן צדוקי, כותי, עובד כוכבים, עבד, אשה וקטן, מומר, פסולין. שנאמר, 'וקשרתם... וכתבתם', כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה'.

והמרדכי (שם סי' תתקמט) כתב בשם ר' יעקב מאורלינ"ש שהקשה, מדוע רב חיננא הוצרך לפסוק, כדי לבאר הטעם שהכתיבה פסולה בכהאי גוונא, הרי לא מועילה כתיבתם מכיון שלא נכתבו לשמה, ובעינן אף שיאמר שכותב לשמה כס"ת (עיין שם ראייתו). ותירץ, דהאי תנא סבר דלא בעינן כתיבה לשמה. עוד תירץ בשם הר"ר אלחנן, שסתם כתיבת תורה היא לשמה, כיון דאם לא כן, למאי כתבה, וע"כ לא בעינן שיוציא בפיו שכותב לשמה, אך אם לא היינו אומרים שסתם כתיבת ס"ת לשמה, היה צריך להוציא בפיו שכותב לשם ס"ת.

וכן לענין טווית ציצית איתא בגמ' (שם מב:) "אמר רב יהודה אמר רב, עשאן מן הקוצים ומן הנימין ומן הגרדין פסולה, מן הסיסין כשירה, כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר אף מן הסיסין פסולה, בעינן טוייה לשמה". כלומר, נחלקו רב ושמואל אי בעינן טויה לשמה, רב סבר דלא בעינן, ושמואל סבר דבעינן טויה לשמה. ולהלכה נפסק כשמואל דבעינן טויה לשמה. ואיתא בגמ' (סוכה ט.) דהטעם דבעינן לשמה בציצית, הוא משום דכתיב 'גדילים תעשה לך' ודרשינן 'לך', לשם חובך. ורש"י (שם ד"ה כשרה) ביאר שנחלקו אי טויה הוי חלק מן העשיה או לא, אבל לכו"ע בעינן לשמה בעשיה.

וכתב המרדכי (שם) דבעינן שיאמר בפיו קודם הטויה שטווה לשם ציצית, וביאר הטעם, משום דהיות וסתמא לאו לשמה קיימא, דהרי טווים גם שלא לצורך ציצית, אלא אף לסתם מלבוש, בעינן אמירה בכדי להפקיע מהסתמא, וכשאמר בתחילת העשיה שעושה לשמה, אינו צריך לחשוב יותר לשמה באופן חיובי, משום שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וסתמא לשמה קיימא, וכ"ש אם אומר בתחילת העשיה שכל מה שיעשה בהמשך יהיה לשמה, דמועיל, וכן נפסק במשנ"ב (או"ח סי' יא ביה"ל ד"ה שיאמר).

והרא"ש (הלכות ס"ת סי' ג) הביא את דברי הר"ר ברוך, שהסתפק לגבי עיבוד העור וכתיבת אותיות אי בעינן לשמה או לא, ותלה את הספק אם לומדים משליחות יד

ששם מספיק מחשבה ולא בעינן דיבור[8], וכן בתרומה דמועילה מחשבה לבד, או שלומדים מפיגול שמועיל דוקא בדיבור, וכתב הרא"ש דטוב לומר לפני העיבוד שעושה לשמה.

והב"י (שם ד"ה וכתב) הביא את דברי המרדכי הנ"ל, ובשו"ע (שם ס"א) לגבי טויה פסק כדבריו, דבעינן שיאמר בפיו בתחילת הטויה שעושה לשמה. וכן לענין כתיבת אותיות פסק (שם סי' לב סי"ט) השו"ע דבעינן שיאמר קודם הכתיבה שכותב לשמה.

ויש להקשות, דבעיבוד הקלף (שם ס"ח) פסק השו"ע דבעינן לשמה, אך כתב ד'טוב להוציא בשפתיו בתחילת העיבוד שהוא מעבד לשם תפילין', ומשמע דזה רק לכתחילה אבל בדיעבד לא בעינן אמירה ומספיקה מחשבה, וא"כ מאי טעמא לגבי טויה וכתיבה פסק דבעינן שיוציא בשפתיו, ומאי שנא. וכן דייק והקשה מדבריו הרע"א (ס"ח, י"ט).

ומכח זה כתב השו"ת צמח צדק (או"ח סי' ב אות ב) דאף בטויה סגי בדיעבד במחשבה, אך המשנ"ב (שם סי' יא סק"ד) הסתפק אי מועילה מחשבה בדיעבד.

ועוד יש להקשות, דהב"י (שם סי' לב ס"ח ד"ה ודע) לגבי עיבוד הקלף הביא את דברי הרא"ש דטוב להוציא בשפתיו, ומדוע השמיט את דברי המרדכי שהכריע דמעכב בדיעבד אי לא אמר, כפי שכתב הב"י כאן בשמו לענין טויה.

ועוד יש להקשות דבכתיבת האותיות על אף שפסק (סי' לב סי"ט) שחייב הכותב לומר שעושה לשמה, מביא הב"י (שם ד"ה ובהתחלת) את הרא"ש ולא את המרדכי, והרי להרא"ש רק טוב להוציא בשפתיו ואין זה מעכב בדיעבד.

עוד יש להקשות דהמשנ"ב (סי' יא סק"ד) הסתפק לענין טויה אי מועילה מחשבה בדיעבד, ולקמן (סי' לב ס"ק צה) לגבי כתיבת אותיות הכריע דלא מועילה מחשבה אף בדיעבד, ויש לעיין מאי שנא.

ובכדי ליישב השאלות הנ"ל יש להקדים בנושא של לשמה ובביאורו.

איתא בגמ' (מנחות מב:), דנחלקו ת"ק ורשב"ג אי בעינן עיבוד לשמה, והגמ' (שם) השוותה בין מחלוקת רב ושמואל לעניין טויה אי בעינן לשמה, למחלוקת של ת"ק ורבן שמעון בן גמליאל אי בעינן עיבוד לשמה. ואילו הגמ' בסנהדרין (מח:) משווה בין המחלוקת של אביי ורבא אי הזמנה מילתא או לאו, למחלוקת של ת"ק ורשב"ג הנ"ל. וביאר שם רש"י (ד"ה אע"ג) דאביי סבר דהזמנה מילתא, ולכן גם לעיבוד יש משמעות אפילו שהוא רק הכשר מצוה, ולכן בעינן שיהיה לשמה, וא"כ סבר כרשב"ג דבעינן עיבוד לשמה, ואילו רבא דסבר דהזמנה לאו מילתא, א"כ אין משמעות כלל לעיבוד, ולכן לא בעינן שיהיה לשמה, כשיטת ת"ק.

והקשו התוס' (שם ד"ה אע"פ) דהרי קיימא לן דהלכה כרבא לעניין הזמנה, וקיימא לן נמי דהלכה כרשב"ג, דהרי איתא בגמ' (גיטין נד:) דפלוני אמר לרב אמי 'גוילין שלו, לא עיבדתים לשמן' ואיתא בגמ' דרב אמי פסלן, ומוכח מזה דבעינן לשמה בעיבוד הקלף, וא"כ לרש"י, דרבא סבר כת"ק, הרי"ז תרתי דסתרי ההדדי. ומשום כך פירשו התוס' דהזמנה לאו מילתא פירושו, דאין מספיק הכנת הקלף שהוא עשיית השורות וכדו', אלא דבעינן שיעשה לשמה, וכ"ז לרבא דהזמנה לאו מילתא, אך

8 דלא כהתוס' (ב"מ מג: ד"ה החושב) דסברו דהך מחשבה הכונה לדיבור.

לאביי דסבר דהזמנה מילתא, א"כ מספיקה הכנה בקלף ולא בעינן שיהיה לשמה, וא"כ, הרי שרבא סבר כרשב"ג ואילו אביי סבר כת"ק. ובכדי ליישב את רש"י חשבו התוס' לומר, שיש הבדל בין גוילין של ס"ת לעור של בתי התפילין, משום דגוילין הם עיקר המצוה, ואילו הבתים הם רק הכשר מצוה, ולפי"ז להלכה פסקינן כרשב"ג רק לעניין ס"ת, אבל לא לעניין עור הבתים, אך דחו זאת, משום שגם עור הבתים חשיב עיקר מצוה משום השין, דהוא הלכה למשה מסיני, וחייב לעשותו לשמה.

יוצא א"כ לפי שיטת תוס', דבין בטויה ובין בעיבוד הקלף והבתים בעינן לשמה, ואילו לרש"י שרבא סבר כת"ק, רק טויה בעינן לשמה ולא עיבוד עור הבתים. וכרש"י פסק גם הרמב"ם, דבהלכות ציצית (פ"א הי"א) פסק דבעינן טויה לשמה, ואילו בהלכות תפילין (פ"ג הט"ו) פסק דעיבוד עור הבתים לא בעינן שיהיה לשמה. עוד פסק הרמב"ם (תפילין פ"א הי"א), דבגויל של מזוזה לא בעינן עיבוד לשמה, והכסף משנה (שם) כתב, דחכמי לוניל שאלו את הרמב"ם, מדוע שונה מזוזה דלא חייבים עיבוד לשמה, לבין ס"ת ותפילין, ותירץ להם, שהיות ותפילין וס"ת הם מצוות חשובות, חייבו חכמים לעבד לשמה בכדי שיזהרו בעיבודם למען יעמדו ימים רבים, ואילו מזוזה כיון שאינה מצוה מצד עצמה, אלא מפני שהבית חייב ואם אין בית אין מזוזה, אבל ס"ת ותפילין חובת הגוף התדירה.

ולפי רש"י יש לבאר, דדוקא בטויה בעינן לשמה משום דכתיב 'גדילים תעשה לך' ודרשינן (סוכה ט.), לך, לשם חובך, ואילו לענין עיבוד אין כלל גזיה"כ, וכן בס"ת בעינן כתיבה לשמה משום גזיה"כ, כדאיתא ברמב"ן (מלחמות ה' סוכה ט. ד"ה והענין) דדרשינן מדכתיב 'ועתה כתבו לכם' דבעינן כתיבה לשמה.

וצ"ל דגם בכתיבת האותיות בתפילין בעינן שיהיה לשמה מדאוריתא, דהרי לא גרע מס"ת דדרשינן 'ועתה כתבו לכם'[9], ואף לתוס' שלמדו דבעיבוד גם בעינן לשמה, אין זה מאותו טעם ככתיבה, דהרי לעיבוד אין גזיה"כ, כפי שתוס' עצמם הקשו (מנחות מב: ד"ה כתנאי) על הגמ' שמשווה את מחלוקת רב ושמואל אי בעינן טויה לשמה, למחלוקת רשב"ג ות"ק אי בעינן עיבוד לשמה, דאין זה דומה דהרי לציצית יש גזיה"כ מיוחדת[10].

וניתן לומר עוד, דבעיבוד שהחיוב לעבד לשמה אינו מגזיה"כ אלא מסברא או מגזירת חז"ל, לא בעינן שיחשוב כל העת לשמה, אלא מספיק שיחשוב פעם אחת בשעת העיבוד, דהרי רצון חז"ל כפי שכתב הרמב"ם בתשובה, הוא שיחשיבו את המצוה, ובזה בעינן פעם אחת מחשבה לשמה, ולא בעינן שיחשוב כל שעת העשיה. אבל בטויה דבעינן מחשבה לשמה מגזהי"כ, בעינן שכל פעולה ופעולה מהטויה תהיה לשמה. וכן בכתיבת אותיות שהוא מגזיה"כ דבעינן לשמה, ג"כ בעינן שכל

9 אף שהרמב"ן (שם) חילק בין ס"ת לתפילין, כיון שהרא"ש (ס"ת סי' ג) משווה בין הדברים וכמותו פסק הב"י (סי' לב ס"ח) כך נקטינן.

10 ועיין ברמב"ן (שם ד"ה אמר הכותב) שהקשה כקושיית התוס', דבגמ' בסוכה דרשינן מ'גדילים תעשה לך' דבעינן לשמה, ותירץ דהסוגיות חלוקות והגמ' במנחות סברא דהא דבעינן בטויה לשמה, הוא מסברא ולא מגזיה"כ.

אות ואות תכתב לשמה, וכן מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ו ד"ה והוא) שכתב כן[11].

ולפי"ז אם יעבד היהודי לשמה בסוף העיבוד, יועיל אף תחילת העיבוד לא נעשה לשמה, ולא מטעם דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו, אלא מטעם דמספיק מחשבה אחת של לשמה, אך בטויה וכתיבת אותיות נראה דלא תועיל מחשבת לשמה בסוף הטויה, ולפי"ז הא דציין הט"ז לעיבוד, אין כונתו שגם בטויה כמו בעיבוד תועיל מחשבת לשמה של היהודי, לאחר שהגוי התחיל את העשייה.

ויש להוסיף ולבאר, דהרא"ש והמרדכי דיברו על שני נושאים שונים לחלוטין, דהרי הרא"ש כתב בשם הר"ר ברוך שהסתפק אם לומדים מפיגול או משליחות יד, וא"כ הרי שמסתפק אי לדיבור יש משמעות או לא, אך המרדכי ביאר דהטעם שבעינן אמירה, הוא בכדי לעקור את הסתמא שלאו לשמה קיימי, וא"כ זו הסיבה שהרא"ש לא הכריע דבעינן דיבור, אלא כתב דטוב שיוציא בפיו, משום שזהו ספק אי למחשבה יש משמעות או לא, אך המרדכי למד בפשטות שחייבים דיבור בכדי לעקור מהסתמא.

ולפי"ז יש ליישב את כל הקושיות הנ"ל, דהרי הטעם דבעינן למימר בתחילת העשייה שעושה לשם ציצית, הוא משום דסתם טויה לאו לשם ציצית היא וצריך להפקיע מהסתמא וכדאיתא במרדכי, וכן מוכח מהמשנה בסוכה (שם), דנחלקו ב"ש וב"ה לגבי סוכה ישנה שעשאה לפני שלושים יום קודם החג ולא פירש שעשאה לשם החג, וכו"ע שם מודים שאם עשאה בתוך שלושים יום כשרה, משום דסתמא לשמה קיימי, וכן כו"ע מודים דאף אי עשאה קודם שלושים, אי פירש להדיא דעשאה לשם החג, כשרה. א"כ מוכח דכשיש סתמא לשמה קיימי, כגון בתוך שלושים יום, לא בעינן אמירה, משום דכל הטעם דבעינן אמירה, הוא בשביל להפקיע הסתמא.

וא"כ ניתן לומר לפי היסוד של השבט הלוי, שבטויה וכתיבה בעינן שכל הפעולה תהיה לשמה, אלא דכפי שנכתב לעיל לא בעינן מחשבה חיובית כל הזמן, אלא ברגע שעקר הסתמא ע"י אמירה, אמרינן סתמא לשמה קיימי וכשרה, אבל אם לא היתה אמירה, כיון דסתמא לאו לשמה קיימי, בעינן מחשבה בכל רגע ורגע, והיות ולא יכול לחשוב בכל רגע ורגע, בעינן שיאמר בתחילת העשייה שעושה לשמה.

אמנם, כ"ז דוקא בטויה, אבל בעיבוד דכפי שנכתב לעיל מספיקה מחשבת לשמה אחת, א"כ לא בעינן שיאמר בתחילת העיבוד שעושה לשמה, דהרי יכול לחשוב פעם אחת במשך העיבוד שעושה לשמה.

ויש לבאר עוד, דמה שהסתפק הר"ר ברוך אי בעינן דיבור או לא, הוא משום שהסתפק אי למחשבה יש כלל משמעות או לא וכפי שהתבאר לעיל, דהרי מוכיח משליחות יד ומפיגול, דשם ודאי אין הטעם משום סתמא לשמה, אלא אם למחשבה יש משמעות, והיות והסתפק ולא הכריע, לכן כתב ד'טוב שיוציא בשפתיו' והוי רק לכתחילה משום ספק, אבל בדיעבד מועילה מחשבה בעיבוד כפי שנכתב לעיל.

11 ועיין בנודע ביהודה (מהדו"ת סי' קעה) דכתב שיש הבדל בין טויה לעיבוד, דבעיבוד בעינן שהפעולה הראשונה תהיה לשמה, וכל הפעולות הנעשות אח"כ הולכות בתר הפעולה הראשונה, ואילו בטויה בעינן שכל פעולה ופעולה תהיה לשמה. ולפי"ז השבט הלוי מיקל יותר, דלא בעינן דוקא בתחילת העיבוד שיהיה לשמה, אלא מספיק פעם אחת בשעת העיבוד מחשבת לשמה.

וכן בכתיבת אותיות אף דאמרינן בזה סתמא לשמה קיימי[12], כיון דיש להסתפק אי מחשבה מועילה מספק, לכן אף בכתיבה בעינן שיאמר, ובכתיבה א"א לומר רק 'טוב שיוציא בשפתיו', דהרי כתיבת אותיות מדאורייתא בעינן לשמה, דהרי כתיב 'ועתה כתבו לכם', וא"כ מספיקא אזלינן לחומרא וחייב לומר בתחילת הכתיבה שכותב לשמה, ומובן לפי"ז גם מדוע הכריע המשנ"ב בכתיבת אותיות דאם רק חשב, פסול, ואילו בטויה הסתפק לענין דיעבד.

ולפי"ז אתי שפיר מה שפסק השו"ע בעיבוד דטוב להוציא בשפתיו, בעוד שבטויה פסק שחייבים שיוציא בשפתיו, דהרי בעיבוד מספיקה מחשבה אחת של לשמה, וכל מאי דבעינן אמירה הוא רק משום ספיקו של הר"ר ברוך, אבל בטויה חייבים לומר שטווה לשמה בשביל להפקיע הסתמא, דהרי לא יכול לחשוב בכל רגע ורגע שעושה לשמה[13].

ולפי"ז מובן מדוע השמיט הב"י את דברי המרדכי לענין עיבוד וכתב רק את דברי הרא"ש, דהרי סברת המרדכי שדיבור נועד להפקיע את הסתמא לא שייך בעיבוד.

ולפי"ז גם מובן מדוע לענין כתיבת אותיות הביא הב"י רק את דברי הרא"ש ולא את דברי המרדכי, דהרי בכתיבת אותיות אמרינן סתמא לשמה קיימי ולא בעינן אמירה לפי המרדכי, ומאי דפסק השו"ע דבעינן אמירה, הוא רק משום הספק של הרא"ש, אלא דבכתיבת אותיות פסק השו"ע דחייבים לומר ולא פסק דרק טוב לומר, כפי שפסק לענין כתיבה, דהרי לשמה בכתיבה הוא מדאורייתא ואזלינן בזה לחומרא.

12 עיין במרדכי (שם) שהסתפק בדבר שמא כותב להתלמד, אך הכריע דאמרינן בזה סתמא לשמה קיימי.

13 אמנם בעיבוד קלף לס"ת פסק השו"ע (יו"ד סי' רעא ס"א) שיאמר בתחילת העיבוד שעושה לשמה, ולא כתב 'טוב' לעשות לשמה כפי שכתב לענין תפילין, ועיין שם בש"ך (סק"ג) שציין לדברי השו"ע בתפילין, וצ"ע.

הרה"ג משה רבינוביץ שליט"א
ראש חבורת אבות בבלי וירושלמי

בעניין קריאת התורה במועדים- מגילה לב.

בגמ' בשלהי מכילתין: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, תנו רבנן: משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין עניינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג.
ויש לעיין בתקנת משה. האם הוי תקנה אחת שתיקן להם שיהיו קורין כל אחד בזמנו כדי שיהיו שואלין ודורשין בעניינו של יום, דהיינו שיתעסקו בכל מועד בעניינו של אותו מועד, או שמא, הוי ב' תקנות נפרדות: אחת, שיהיו קורין כל אחד בזמנו, שנית - שיהיו שואלין ודורשין בעניינו של יום הלכות פסח בפסח וכו', דהיינו - התקנה השניה היא כדי שידעו הלכות החג, ואת זה אין יוצאין ידי חובה ע"י קריאה בתורה.
ונראה, דבזה נחלקו הראשונים, יעויין ברש"י בסוגיין דכתב דהמקרא דוידבר משה מלמד שהיה משה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנן וכו'.
חזינן ברש"י דלמד דהדין שנלמד בגמ' מהפסוק וידבר משה - שיהיו קורין אותן כל אחד בזמנו - למדנו מזה שהיה מדבר משה עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנו, דהיינו - שהתקנה של הקריאה בזמנו היא כדי שיתעסקו בכל מועד בעניינו של אותו מועד.
אך, ברמב"ם בפי"ג מהל' תפילה ה"ח כתב: ומשה רבנו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בכל מועד עניינו, ושואלין ודורשין בעניינו של יום בכל מועד ומועד, משמע מדבריו דהוי ב' תקנות נפרדות: ראשית, תיקן להם שיקראו בכל מועד עניינו, שנית, ושואלים ודורשים בעניינו של יום, דהיינו שהשאילה והדרישה בעניינו של יום היא כדי שיידעו הלכות כל חג וזה אין יוצאין ע"י קריאת התורה.
וכן דייק ב"העמק שאלה" לנצי"ב ריש פרשת ניצבים, וכן דייק ה"שער הציון" בסימן תכ"ט ס"ק ה' דהם ב' עניינים שונים עיי"ש.
ובמהרש"א בסוגיין (בח"א) גם כתב דהווי ב' עניינים שונים, אך בשונה מדברי הרמב"ם דהוי ב' תקנות של מרע"ה, המהרש"א כתב דהווי ב' דינים נפרדים דהדין של קריאת התורה בעניינו של יום הווי ציווי הקב"ה, ושואלין ודורשין בעניינו של יום הוי תקנת משה, ולמד זאת מהפסוקים (פר' אמור פרק כ"ג) דבפס' ד' כת': אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם, וכת' המהרש"א דמיניה ילפינן לקרוא בתורה מעניינו של יום, ובפס' מ"ד שכת' "וידבר משה את מועדי ה' אל בני

ישראל" - מיניה ילפינן שמשה תיקן להם לישראל שיהיו דורשין הלכות חג בחג, וכמש"כ רש"י דלמה הוזקק לכתוב "וידבר משה", וכי כל המצוות לא אמר משה לישראל? אלא, מהו "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל"? - מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנו וכו'. והוסיף ע"כ המהרש"א: ואפשר דדריש מדלא כתיב כאשר ציווה ה' את משה, מוכח דהוי ב' עניינים נפרדים. דציווי הקב"ה הווי על קריאת התורה, ומשה תיקן להם שיהיו שואלין ודורשין הלכות חג בחג עניינו של יום.
ואולי אפשר להביא קצת ראיה לדבריו, דהוי קריאת התורה ציווי הקב"ה דהגמ' (דף ל"א ע"ב) אמר אברהם לפני הקב"ה וכו' א"ל הקב"ה כבר תיקנתי להם קרבנות כל זמן שקורין בהם וכו' ע"כ. ומהלשון דאמר הקב"ה "כבר תיקנתי" משמע דהוי ציווי הקב"ה.
אך ק"ק לי על דברי המהרש"א דהדין קריאת התורה ילפינן מקרא דפס' ד' "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם", והרי במשנה דל"א ע"א דילפינן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו הביאה המשנה את פס' מ"ד שנא' "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", ולמהרש"א המשנה היתה צריכה להביא את פס' ד': "אלה מועדי ה'".
(ובדין דהמהרש"א דקריאת התורה הוי דין דאורייתא כבר נחלקו בזה האחרונים דהט"ז הביא בשם הב"ח דהוי דאורייתא, אך הפמ"ג הוכיח מהרמב"ם והרי"ף דהוי רק דרבנן).



הרה"ג רפאל וינשטוק שליט"א
מבחירי אברכי הכולל

במח' הבבלי והירושלמי בעניין מיכל בת שאול

מחלוקת בבלי וירושלמי בעונשה של מיכל בת שאול וכתוצאה מכך נחלקו לשיטתם בסוגיא אחרת

לכבוד שמחת **הכנסת ספר התורה המהודר** של ראש הכולל הרה"ג ר' **אברהם צווייג** שליט"א

"כתב מהרי"ק בשם רב האי גאון בשורש ט', יום זה [יום שמחת תורה] רגילים אצלנו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קילוסים לתורה וכו', ולכן יש להתאמץ בזה לרקד ולזמר לכבוד התורה כמו שכתוב גבי דוד המלך ע"ה מפזז ומכרכר בכל עוז לפני ה'. ואל יאמר האדם אין זה כבודי וכבוד התורה לרקד לפני העם כאחד הרקים, שהרי זה היה חטא מיכל בת שאול שהשיב לה דוד המלך ע"ה (שמואל ב' ו, כב) "וְנִקַלֹּתִי עוֹד מְזֹאת וגו'" (מ"ב סי' תרס"ט סקי"א ובשעה"צ שם בשם ביכורי יעקב).

בגמ' סנהדרין (כא.): אמר רב עגלה זו מיכל וכו', ומי הוו למיכל בני, והכתיב (שמואל ב' ו, כג) "וּלְמִיכַל בַּת שָׁאוּל לֹא הָיָה לָהּ יָלֶד עַד יוֹם מוֹתָהּ", אמר רב חסדא "עד יום מותה" לא היה לה, ביום מותה היה לה. מכדי בנים היכא קא חשיב להו בחברון, ואילו מעשה דמיכל בירושלים הוה, דכתיב (שם פסוק טז) ["וְהָיָה אֲרוֹן ה' בָּא עִיר דָּוִד] וּמִיכַל בַּת שָׁאוּל נִשְׁקְפָה בְּעַד הַחַלּוֹן וַתֵּרֶא אֶת הַמֶּלֶךְ דָּוִד מְפַזֵּז וּמְכַרְכֵּר לִפְנֵי ה' וַתְּבֶז לוֹ בְּלִבָּהּ", ואמר רב יהודה ואיתימא רב יוסף שקלתה מיכל למיטרפסה, [זה היה פרעון חטאתה, מה שנכתב בצידו לא היה לה ולד, אלמא מההוא מעשה ואילך לא הוה לה, אבל מקמי הכי איכא למימר דהוה לה (רש"י)], אלא אימא עד אותו מעשה היה לה, מכאן ואילך לא היה לה. עד כאן. ונמצא דמסקנת הגמ' שלמיכל אכן נולדו ילדים[16], אך רק עד לאותו מעשה, ומאותו יום ואילך לא נולדו לה **כלל**, כעונש על זלזולה.

אמנם בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ד, סנהדרין פ"ב ה"ד) אמרו: ובמה נענשה "וּלְמִיכַל בַּת שָׁאוּל לֹא הָיָה לָהּ יָלֶד", והכתיב (ד"ה א' ג, ג) "הַשִּׁשִׁי יִתְרְעָם לְעֻגְלָה אִשְׁתּוֹ", אלא

16 אין זה ברור האם רק ילד אחד היה לה, והוא המנוי בפסוק בשמואל (ב' ג, ה) "וְהַשִּׁשִּׁי יִתְרְעָם לְעֻגְלָה אֵשֶׁת דָּוִד", או שהיו לה עוד ילדים ומתו בעקבות מעשה זה, וזו כוונת הגמ' שלא היה לה מכאן ואילך, שמתו אף ילדיה שהיו לה קודם לכן, [עי' רש"ש שפירש כן].

שגעת כעגלה ומתה, עד כאן. ועיי"ש במפרשי הירושלמי (קה"ע בקידושין פנ"מ בסנהדרין) דהיינו שמתה בלדתה את יתרעם, [ונקראה עגלה ע"ש זה]. ונמצא דס"ל להירושלמי שיתרעם נולד ביום מיתתה. ובפשטות פליגי הירושלמי והבבלי בזה, שלדעת הבבלי לא ילדה מאותו מעשה ואילך כלל, ולהירושלמי ילדה עכ"פ ביום מיתתה, ועד אז לא ילדה, וכדברי רב חסדא בבבלי[17].

ובגמ' סנהדרין (יט:) הקשו על ר"י בן קרחה דס"ל שדוד קידש רק את מיכל ולא את מירב, האיך יפרש הפסוק (שמואל ב' כא, ח) "וְאֶת חֲמֵשֶׁת בְּנֵי מִיכַל בַּת שָׁאוּל אֲשֶׁר יָלְדָה לְעַדְרִיאֵל בֶּן בַּרְזִלַּי הַמְּחֹלָתִי", [והרי מירב נישאה לעדריאל, ובשלמא לרבי יוסי דס"ל שדוד קידש גם את מירב א"ש, דיליף מיניה להקיש קידושי מירב לעדריאל לקידושי מיכל לפלטי, ששניהם היו בעבירה]. ומתרצת הגמ', אמר לך ר' יהושע, וכי מיכל ילדה והלא מירב ילדה, מירב ילדה ומיכל גידלה לפיכך נקראו על שמה וכו'. וצריך להבין דברי ר' יהושע, מה היא כוונתו להוכיח שמירב ילדה בנים אלו, במילים 'וכי מיכל ילדה'.

והנה בירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) ילפינן ענין זה ד'מירב ילדה ומיכל גידלה' באופן אחר קצת: כתיב (שמואל ב' כא, ו-ח) "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן וגו', וַיַּקַּח הַמֶּלֶךְ וגו' וְאֶת חֲמֵשֶׁת בְּנֵי מִיכַל בַּת שָׁאוּל אֲשֶׁר יָלְדָה לְעַדְרִיאֵל בֶּן בַּרְזִלַּי הַמְּחֹלָתִי. "וּלְמִיכַל בַּת שָׁאוּל לֹא הָיָה לָהּ וְלַד עַד יוֹם מוֹתָהּ", ואת אמר אכן, [ואיך קאמרת הכי שהיו חמשה בנים למיכל (קה"ע)], אמור מעתה, בני מירב היו, וגידלתן מיכל, ונקראו על שמה, עד כאן. הרי לנו שההוכחה לכך שאין אלו בני מיכל מכך שלמיכל לא היה ילד עד יום מותה. ומעתה אם נאמר שגם זו היתה כוונת ריב"ק בבבלי, דהיינו 'וכי מיכל ילדה', והלא כתיב "ולמיכל בת שאול לא היה ילד", יקשה, שהרי מסקנת הגמ' לקמן (כא.) שהיו לה בנים עד לאותו מעשה, וא"כ אפשר שאלו החמשה בנים הם אלו שנולדו לה עד לאותו מעשה.

ואפשר לדחוק ולתרץ, דכוונת ריב"ק להוכיח שמיכל לא ילדה אותם, מכך שעל כל פנים לא נזכרו בפסוק בחברון [- דהיינו מהבנים שנולדו עד לאותו מעשה] רק 'יתרעם', וא"כ לא היו לה חמשה בנים. אמנם פירוש זה דחוק קצת בלשון הגמ', שלא הזכיר ריב"ק להוכיח שהיה לה רק אחד ולא חמשה, וא"כ העיקר חסר מן הספר, ומשמע שהוכחתו היא כדבר פשוט שלא היו אלו בניה. [ואף אם נאמר כרש"ש שהיו לה עוד בנים שלא נזכרו בפסוק, אמנם מתו באותו מעשה, שהיה לכאורה לפני המעשה עם הגבעונים, וכוונת הגמ' להקשות שהרי לא היו לה בנים

17 אמנם על הירושלמי יקשה ב' קושיות. א. קושית הגמ' בסנהדרין, שיתרעם נולד כבר בחברון, והמעשה היה בירושלים. ב. אם אומרים שלא היו לה ילדים כעונש על מעשה זה, למה לא היו לה ילדים עד לאותו מעשה, שכנראה היה באמצע שני חייה. ואין לתרץ על קושיה זו השניה, שהיו לה ילדים עד לאותו מעשה אלא שמתו [וכדברי הרש"ש (שבהערה הקודמת)], דא"כ מה מקשה הירושלמי מיתרעם, תיפו"ל שגם הוא מת. אלא וודאי דס"ל להירושלמי שלא היה לה ולד כלל עד יום מותה שנולד בו יתרעם. ועל קושיא הא' עי' בשיירי קרבן סנהדרין שם.

ואין לפרש שאין כוונת הירושלמי שילדה ביום מיתתה, אלא שמתה בגעיה כעגלה, כיון שהרי מקשה שמצאנו שהיה לה בן יתרעם, והאיך אמרו "לא היה לה ילד", ועל זה מתרץ הירושלמי שגעתה כעגלה בלידתה ומתה, ועל פי זה נבין את הפסוק כדברי רב חסדא שבבבלי, שעד יום מותה לא היה לה, וביום מותה היה לה. ועכ"פ בדברי המדרש שיובאו להלן מפורש שזו הכוונה.

בס"ד

ונכתב בספר

חלק ב'

הערות וחידושים

על מסכת מגילה

שנכתבו ע"י בני החבורה

תוך כדי הלימוד בביהמ"ד

בדיבוק חברים

טבת - אייר התשע"ז

באותה שעה. עדיין לא יתיישב הלשון 'וכי מיכל ילדה', שהרי לפי"ז הקושיה היא מכך שהם מתו קודם לאותו מעשה].

אמנם נראה שכוונת ריב"ק להוכיח כן בפשיטות, 'וכי מיכל ילדה', והלא מיכל לא הייתה נשואה כלל לעדריאל, כי אם מירב, ואיך ילדה לעדריאל, אבל זה וודאי שהיו לה בנים, ורק מאותו מעשה ואילך לא היו לה בנים.

אך הירושלמי שסובר שאכן לא היו לה בנים עד יום מותה שאז נולד יתרעם, א"כ שפיר מקשה הירושלמי איך כתיב בפסוק "חמשת בני מיכל", והלא לא היה לה ולד עד יום מותה, [וכאן נהיה מוכרחים להוסיף, דאף שביום מותה נולד לה, מ"מ אין זה '**חמשת** בני מיכל' כי אם 'יתרעם' לבדו], ואף שגם המשך קושיא זו חסר מן הספר, מ"מ מוכרחים אנו לפרש כן לפ"ד הירושלמי שביום מותה נולד לה, [משא"כ להבבלי, אין אנו מוכרחים לדחוק ולומר שעיקר הקושיא חסרה מן הספר, כשאפשר לפרש כפשוטו].

[ועוד אפשר לפרש בכוונת הירושלמי, שאין לומר שחמשת בנים אלו נולדו למיכל בנישואיה עם עדריאל קודם שנשאה דוד, [ונחדש שהיתה נשואה גם לעדריאל], כיון שכתוב שלא היה לה ילד עד יום מותה שאז נולד 'יתרעם', ומשמע שלא היו לה כלל, לא בנישואיה עם עדריאל ולא בנישואיה עם דוד, ואף שביום מותה נולד יתרעם, מ"מ לא היה בן של עדריאל, ולא ילדתו מיכל לעדריאל כי אם לדוד].

והנה במדרש (ב"ר פב , ז) אמרו שלשה הן שנתקשו בשעת לידתן ומתו כשהן חיות, רחל ואשת פינחס ומיכל בת שאול וכו', א"ר יהודה בר סימון עד יום מותה לא היה לה ביום מותה היה לה, הה"ד "הששי יתרעם לעגלה אשתו", ולמה הוא קורא אותה עגלה, א"ר ריב"ס שפעת כעגלה ומתה. וכן הוא במדרש במ"ר (ד, כ) [ושם הוסיפו שמה שלא היה לה ולד עד יום מותה היה לה כעונש על הזילזול].

ובפשטות משמע שהמדרש פליג על מסקנת הגמ' בסנהדרין, שעד לאותו מעשה היו לה בנים, ומאותו מעשה ואילך לא היו לה, ולפי המדרש לא היו לה כלל בנים עד יום מותה שאז נולד בנה.

אמנם יעוין בפירוש מהרז"ו (ב"ר שם) שהקשה על דברי המדרש את קושיית הגמ' בסנהדרין, דהא יתרעם נולד בחברון, וא"כ כבר היו לה בנים עד לאותו מעשה. ויישב דלעולם לא פליגי הגמ' בסנהדרין והמדרש, ותרוייהו ס"ל שכבר היו לה בנים קודם לאותו מעשה - יתרעם בחברון, ומאותו מעשה לא ילדה עוד עד ליום מיתתה, ותרוייהו ס"ל שביום מיתתה אכן ילדה עוד בן שאיננו יודעים שמו. וצ"ל לפי דבריו דהגמ' והמדרש לא פליגי כי אם בפירוש הפסוק "עד יום מותה", שלפי הגמ' עיקר כוונת הפסוק להדגיש "**עד** יום מותה", שמאותו מעשה ואילך לא היה לה ולד. ולשיטת המדרש עיקר כוונת הפסוק לומר שרק ביום מיתתה ילדה. אבל בירושלמי סוכה וסנהדרין א"א לפרש כדברי מהרז"ו, שהרי הוכחנו מדברי הירושלמי בקידושין דס"ל שלא היה לה שום ילד קודם לכן, ופשוט.

אמנם באמת אפשר לומר דאף המדרש פליג על הבבלי, ומה שהקשו בגמ' דיתרעם נולד בחברון, [ולא ביום מותה], אפשר ליישב כתירוץ השיירי קרבן על הירושלמי סנהדרין. אמנם עדיין קשה קושייתינו הב' דלעיל הערה 2, שאם היה זה עונש, למה לא היה לה ילד עד לאותו מעשה.

יוצא לאור עם תום לימוד המסכת

לרגל מעמד הכנסת ספר התורה המהודר והמיוחד

ע"י ראש בית המדרש מורנו ראש הכולל

הרה"ג רבי **אברהם צווייג** שליט"א



השתתפו בקובץ זה בני החבורה הרבנים:

חיים אורי אביטן. חנוך אייזינשטיין. הלל ארנפלד. ישעיה ברזסקי. ישראל גליק. יונדב ויינשטיין. יצחק זאב וייס. אלעזר זלצמן. עידו זקן. אלעזר חייט. אוריאל הכהן לוזיא. חיים שלום לייבאוויץ. שמעון כי טוב. אלישיב לוי. ישעיהו לוי. יהוסף סילברמן. רפאל ספייער. חיים סבג. עמרם פוקסברומר. משה פרייס. אורי קונשטט. משה רבינוביץ. צבי שפר. יהודה שוק. אלחנן שפיגל. שמואל דייטש.

בפתח המדור

החידושים שלפניכם נערכו והובאו לדפוס מתוך הערות שבועיות שכתבו בני החבורה מדי שבוע, ומשולבים בהם מאמרים ארוכים יותר על סדר המסכת מתוך קבצים של כמה מבני החבורה, רובם מאת הרה"ג יהונדב ויינשטיין שליט"א והרה"ג חיים שלו' לייבאויץ שליט"א, וגם מאמרים מהלומדים שאינם מבני החבורה.

וזאת למודעי, שמפאת קוצר הזמן לא היה באפשרות לערוך ולהדפיס את כל ההערות שהוגשו, וגם יש שנאבדו או נשמטו מעיני, ועם הכותבים הנכבדים הסליחה.

ואכפול תודתי לכל הכותבים שזיכו את הרבים להנות מחידושיהם והערותיהם, הן אלו שבאו בדפוס והן אלו שקראתי בעבר ולא נדפסו עתה, יזכו שיפוצו מעיינותם חוצה ולהוסיף להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות כל דברי תורה באהבה.

בידידות
שמעון כי טוב

פרק ראשון
מגילה נקראת

דף ב ע"א

י"ג זמן קהילה לכל הוא ולא צריך לאתויי. יעויין ברש"י ורא"ש, ומתבארים שם ג' פירושים בעניין זה. לדעת רש"י קאי אמה שנקהלו להינקם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות ולפיכך הוא ראוי לקריאה שעיקר הנס בו נעשה, ולפי הירושלמי שביאר דאין לרבות יום י"ג לימים שנחו בהם היהודים הואיל והוא יום מלחמה ולא יום מנוחה, ואין מרבים אותו אלא משום שנתרבו שני ימים לפניו ושני ימים לאחריו, א"כ יתכן לפרש גם בסוגיין לפ"ז ד'יום קהילה' היינו יום מלחמה וכסוגיית הירושלמי. ופירוש שלישי הביא בשם ר"ת דיום קהילה היינו יום התענית שנקהלים בו ישראל לזכר צום אסתר, וזה המקור מהש"ס לתענית דידן.

והנה לדברי ר"ת צריך ביאור, מה בכך שהוא יום תענית, ולמה מחמת זה ראוי הוא יותר לקריאה. וי"ל דכיוון שמתבאר בסוף המגילה דנתקנו ימי הפורים כתקנת מרדכי ואסתר וקיבלו עליהם היהודים כתקנתם, ושם נאמר ג"כ 'דברי הצומות וזעקתם', והיינו דאף עניין זה נקבע לעשות לו זכר לדורות, א"כ אתי שפיר, דע"י שמתחילים לקיים ביום זה הלכות ימי הפורים ותקנותיהם, לפיכך המקדים לקרות ביום זה בכפרים דין הוא שיצא י"ח.

דף ג ע"א

כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם וכו'. תימה איך הם מניחים עבודתם ויוצאים, והרי חייבים על זה מיתה, וי"ל דאיירי קודם שהתחילו בעבודה, ובתוס' משמע שדוחים את התמיד לאחר קריאת המגילה, תימה למה דוחים את התמיד שהוא תדיר ומקודש ודאורייתא, ועוד א"כ אמאי אין דוחים את תפילת שחרית לאחר העבודה, ועוד קשה אמאי נקט לשון מבטלין, ועוד קשה שכיון שדוחים את התמיד אז אין שייך מעמד ודוכן באותה שעה, וא"כ לוים בדוכנם וישראל במעמדם אין צריכים לבטל עבודתם בשביל קריאת המגילה כי אין זמן עבודתם עכשיו.

ולולא דברי התוס' היה אפשר לפרש שאת התמיד מקריבים במועדו, ואם יעויין במדרש תנחומא פרשת בראשית סי' ג' דמתבאר שם ד'יום הכניסה' דמתניתין היינו יום התענית [דלא כסוגיין דמבואר דקאי אשני וחמישי] ומפרש שם כל דברי המשנה עפ"ז, ומתבאר ג"כ דיום קהילה הוא יום התענית וזה סייעתא לשיטת ר"ת.

וראה עוד להלן דף ד: מה שנתבאר בסוגיא שם ביאור יקר לפירוש ר"ת.

התחיל זמן קריאת המגילה בציבור בשעת השחיטה או זריקת הדם, הכהנים שעוסקים בעבודה פשיטא שאינם מניחים עבודתם ויוצאים, אבל הכהנים שזכו בפייס ועדיין הם ממתינים, הם מבטלים עבודתם (והיינו שמהם עצמם בטלה העבודה לגמרי, וכהנים אחרים יזכו באותם חלקי עבודה שהם זכו בהם בפייס) והכהנים שבלאו הכי נשארו בשביל שהיו עסוקים באמצע העבודה הם ישארו וישלימו הקרבת התמיד, והלויים והישראלים, אלה מתוכם שמעמדם וכלי השיר שלהם מעכבים את הקרבן ישארו על התמיד, ואלו שאין מעכבין (כגון שאמרו אין פוחתין מכך וכך, ועכ"פ השאר אינו מעכב) הם מבטלים עבודתם והולכים לשמוע מקרא מגילה.

דף ג ע"ב

כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר וכו'. עי' ברשב"א שפירש ומעתה אילו יש בו י' בטלנים קורין בי"ד ואם אין בו מקדימין ליום הכניסה אם ירצו ע"כ. משמע הא אם הוקף ולבסוף ישב שנידונין ככרך לא יוכלו להקדים ליום הכניסה גם כשאין י' בטלנים אמנם לקמן פירש הרשב"א בהדיא דגם כרך גמור שאין בו י' בטלנים יכולים להקדים ליום הכניסה אם ירצו ומש"כ כרך שחרב ולבסוף ישב נידון ככרך צריך לפרש דהיינו שלא יוכלו להקדים ליום הכניסה ודומיא דפירוש התוס' דאע"פ דה"ה אם לא ישב מעולם רק מהיום התיישבו שם י' בטלנים אין מקדימין ליום הכניסה מ"מ כאן היה הו"א דגרע קמ"ל.

מ"מ עיקר פירושו צ"ב דכיון דס"ל דאין חילוק בין כרך לעיר לענין הקדמה ליום הכניסה א"כ ע"כ הא דאמרי' אם ישב ולבסוף הוקף נידון ככפר לא לעניין הקדמה ליום הכניסה קאמר אלא לענין שקורא בי"ד וכפר היינו עיר פרזי כדברי הרמב"ן וא"כ ה"ה כשאין בו י' בטלנים נדון ככפר היינו כעיר גדולה שקורא בי"ד כדברי הרמב"ן[18] והשתא כרך שחרב ולבסוף ישב נידון ככרך א"ש כפשוטו דהיינו לענין שחוזר וקורא בי"ד [ובשלמא להתוס' דכרך אינו יכול להקדים ליום הכניסה אלא לעולם קורא בי"ד יש מקום לפרש כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר להקדים ליום הכניסה אבל להרשב"א ליכא למימר הכי]

ומה שהקשה הרשב"א דאין הקדמת כפרים ליום הכניסה אינו אלא להקל עליהם וכו' לכאו' אי"ז קושיא דמ"מ

18 אבל זה קשה דא"כ האי נידון ככפר דאמר ריב"ל היינו שנדון כעיר גדולה והא דתנן במתני' נדון ככפר היינו שמקדים ליום הכניסה א"כ מה שייכת קושיית הגמ' מאי קמ"ל תנינא הא לא קרב זה אל זה ועוד למה נחשוב שמקום שהיה מוקף חומה מימות יהושע יותר מקלעי ליה מעלמא משאר מקומות לכן נראה עיקר דהא כדאי' והא כדאי' דהיינו כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר היינו כעיר פרזי שקורא בי"ד כדברי הרמב"ן. כרך פרזי דהיינו עיר גדולה ומרכזית שמקלעי לה מעלמא שאין בו י' בטלנין נידון ככפר דהיינו שמקדים ליום הכניסה כדברי התוס'. כרך מוקף חומה מימות יהושע שחרב מ' בטלנין ולבסוף ישב נדון ככרך לקרא בט"ו הא עד השתא גם אם לא הקדים ליום הכניסה קרא בי"ד ועדיין איני יודע אם בעת שהיה חרב מעשרה בטלנים היה יכול להקדים ליום הכניסה או לא קמ"ל הירושלמי שתקנתו קלקלתו ונדון כעיר ואין יכול להקדים ליום הכניסה כדברי הרמב"ן

קריאת המוקפין בט"ו שבח הוא להם כמו שמצינו שלא הלכו אחר ימי אחשורוש אלא אחר יהושע מחמת שרצו שימצא בא"י כרכין שהוא שבח לא"י וכיון שכן מסתברא שכרך שאינו חשוב שאין בו י' בטלנים אינו ראוי לאותו השבח המיוחד ומ"מ כיון שהוא כרך והחשיבו הכרך לא ראו לעשותו ככפרים שמקדימין ליום הכניסה ואע"פ שאי"ז אלא קולא להם ואם רצו קוראין בי"ד מ"מ אפשרות ההקדמה נובעת ג"כ מחוסר חשיבותם ומה שהקשה שבתי החצרים לא מתרגמינן כופרניא אלא פצחיא כבר תרצו שבת"י תרגם כופרניא ובלא זה אינו קשה כ"כ דהכי תנן כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד אלמא זמן קריאת הכפרים בי"ד אלא שהכפרים הידועים שאין בהם י' בטלנים מקדימין ליום הכניסה והכא הכי קאמר הרי הוא כסתם כפר[19] ודוק ומש"כ בירושלמי תקנתן קלקלתן יש לפרש תקנתו דהיינו חשיבותו שהוא כרך קלקלתו שאין בו הקולא להקדימו ליום הכניסה אלא אין קורין בו אלא בי"ד ובודאי שפירוש זה בירושלמי מחוור הרבה יותר מפי' הרשב"א, דלדבריו מאי תקנתו קלקלתו, איפכא הול"ל קלקלתו תקנתו דהיינו קלקלה זו שאין בו י' בטלנים היא תקנתו שרשאי להקדים ליום הכניסה, ועוד, מאי נדון כעיר, ככפר הול"ל, וכיון דהפירוש המחוור הוא כרמב"ן ודאי יש לחוש לו ובפרט שכתב הרמב"ן שכן דעת הגאונים ז"ל ודלא כחז"א כנלענ"ד.

ובגדר י' בטלנים מסתברא כדברי הר"ן ז"ל דאינם צריכים להיות בבית הכנסת אלא בשעת התפילה בבוקר ובערב ולא כל היום כולו.

דף ד ע"א

ואריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. יש להקשות מדוע לא יהיו חייבים נשים בזכירת יצי"מ משום דאף הם היו באותו הנס וכמו שחייבים בהגדה, בנר חנוכה, בקריאת המגילה, ובד' כוסות,אע"פ שהם מצוות שהז"ג ומשום דאף הן היו באותו הנס כמבואר בש"ס ובפוסקים וה"נ יתחייבו בזכירת יצי"מ משום דאף הן היו בנס יצי"מ, וביותר אפש"ל, דמטעם זה יתחייבו אף מדאורייתא וכדמוכח מהתוס' (מגילה ד. ד"ה נשים) דטעם זה מהני לחייב אף מדאורייתא, דכ' שם גבי הא דאמרינן דנשים חייבות בקריאת המגילה משום דאף הן היו באותו הנס וז"ל "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס, וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא ורבינו יוסף איש ירושלים ת' דס"ד דליפטריה מגז"ש דט"ו ט"ו דחג הסוכות," חזינן דלפי ת' א' בתוס' טעמא דאף הן היו באותו הנס מהני לחייב נשים רק מדרבנן ולת' ב' דר' יוסף איש ירושלים מהני לחייבם אף מדאורייתא אך כיון

19 וכן מצינו בכח מקום שכפר ועיר הם מילים נרדפות כדאמרי' בסדר תעניות אלו עיר המוציא אלף וחמש מאות רגלי כגון כפר עמיקו ומצינו עיירות גדולות מאוד הקרויות כפר כגון כפר דכריא כפר ביש כפר שחליים בהר המלך ע' בפ' הנזקין אבל קצת משמע במתני' דכפרים הם עיירות קטנות קצת דתנן כפרים ועיירות גדולות ודוק

דיש גז"ש לפוטרם הוצרך להיקשא דכל שישנו וכו' הא לאו הכי היו חייבים מדאורייתא ומטעם דאף הן היו באותו הנס.

ולכאורה מדברי התוס' הנ"ל משמע דיש להסתפק אם מחוייבים מדאורייתא או מדרבנן, אם לומר כתי' זה או כתי' זה, וכן מביא הפמ"ג בסי' תעט סק"ב לעניין הגדה דהוי ספק אי מחוייבות מדאורייתא או מדרבנן ונפ"מ להוציא אחר בהגדה או בספק אם אמרה, אך מתוס' בפסחים (קח: ד"ה אף הן) גבי ד' כוסות משמע דפשוט לו דהוי דרבנן, וכן המרדכי במגילה (תשפ) כ' דלא אמרינן הא טעמא אלא במילתא דרבנן כגון חנוכה ופורים וד' כוסות, א"כ נראה דמהאי טעמא לא יהיו חייבים עכ"פ אלא מדרבנן לרוב השיטות לבד התוס' במגילה לחד תירוצא, והדברים זועקים על דברי השאג"א ד"הנח להם לישראל דאם אינם נביאים הם בני נביאים הם" ונשים פטורות הא איכא לחייבם עכ"פ מדרבנן.

החת"ס בתשובה (או"ח סי' קפה) נשאל דלמ"ד דטעמא דאף הן היו באותו הנס מהני לדאורייתא, מדוע לא יהיו נשים חייבות בתפילין, נהי דהוה מצוות עשה שהזמן גרמא (וזהו המקור לכל התורה כולה דבמעשהז"ג נשים פטורות) מ"מ הא כתיב מפורש (שמות,יג,ט,) "והיה לך לאות...כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים" ובפסוק טז "והיה לאות על ידכה...כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים" הרי דמצוות תפילין היא זכר ליצי"מ וא"כ לחייבו משום דאף הן היו באותו הנס וכמו בהגדה ובד' כוסות.

ותי' בזה הגר"מ סולוביצ'יק דהיכא אמרינן דנשים מחוייבות מטעם דאף הן היו באותו הנס היכא דעצם קיום המצווה היא לפרסם את הנס שנעשה ואת גבורות ונפלאות ה' ע"י קיום המצווה דומיא דחנוכה דהדלקת הנרות תקנו לנו חז"ל כדי לפרסם הנס וכן קריאת המגילה היא משום פרסומי ניסא וכן אמירת ההגדה כמו שכ' הרמב"ם (פ"ז ממצה ה"א) "מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנא' זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים ומנין שבליל חמשה עשר ת"ל והגדת לבנך ביום ההוא" בהנך ובדומיהם אמרינן דנשים חייבות דכמו שתיקנו המצווה על הזכרים משום שנעשה להם הנס וכדמברכינן "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה" (ואף בליל הסדר יש שכתבו דברכת אשר גאלנו הוי כברכת שעשה ניסים) ה"נ נשים שגם להם נעשה הנס שגם עליהם היתה גזירת להשמיד להרוג ולאבד בפורים וגזירת היוונים בחנוכה תקנו להם באופן שווה את המצווה משום שאף הם שותפים לעצם סיבת התקנה ולכן שפיר י"ל שהתחייבו בה משא"כ מצוות תפילין וכן ציצית ושבת אין עיקר ציווין זכר ליצי"מ אלא משום שהם מצוות המלך ונתנו בשביל להתקרב לקב"ה ולאוהבו ואחד מסימני אהבת ה' אלינו זהו יצי"מ ולכן זה גם זכר ליצי"מ אך אין זה עיקר סיבת חיוב המצווה אלא סניף לקיום המצווה וכמו שמבאר החת"ס בעצמו (שם) משא"כ אמירת ההגדה בליל הסדר ולהודות ולהלל עיקר סיבת חיובו הוא משום יצי"מ ואחד מהביטויים של ההודאה הוא להראות בעצמנו דרך חירות בשתיית ד' כוסות ולכן שפיר שייך למימר דנשים חייבות בהו משום דאף הן היו

ביצי"מ ובאותו הנס עצמו וא"כ כי היכי דחל חיוב אגברי חל חיוב אנשי.

ולפי"ז אפש"ל דה"נ זכירת יצי"מ דכל השנה כולה אין עיקר מצוותה בכדי לפרסם את גבורות ונפלאות ה' אלא כסניף לקבלת מלכותו ית' אנו מזכירים את נפלאותיו עמנו שמזה אנו מחזקים את ידיעתנו בו ית', וכמו שכתב החינוך (מצווה כא) ד"על כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילתנו זכר ליצי"מ לפי שהוא לנו אות ומופת גמור בחידוש העולם וכי יש אלוק קדמון חפץ ויכול פועל כל הנמצאות הוא ובידו לשנותם ...הלא זה משתק כל כופר בחידוש העולם ומקיים האמונה בידיעת ה' ית'," וממילא ליכא לחייב הנשים בזכירת יצי"מ שהיא רק כסניף למצוות קבלת מלכות שמים שממנה נשים פטורות מטעם שהיא מצוות עשה שהזז"ג.

וממילא נתבאר לן שפיר דאין לחייב נשים מטעם דאף הן היו באותו הנס לא מדאורייתא ולא מדרבנן וכדברי השאג"א (בתשובה סי' יג) דהנח להו לישראל דאם אינם נביאים הם בני נביאים הם ומה שנהגו נשים דאינן מזכירין יצי"מ אמת הוא ודלא כדברי המג"א (או"ח סי' ע) שמחייבם מטעם מצוות עשה שאין הז"ג.

דף ד ע"ב

למימרא דתקנתא דכרכין הוי והתנן חל להיות בשני כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ואם איתא ליקדמו ליום הכניסה. צ"ב אמאי אי תקנת כפרים ניחא, והא תקנה היא להם שיהיו פנויים לפרנסתם ולא יצטרכו להיכנס לשמוע מגילה, ויש ליישב.

מ"ט דת"ק [דר' יוסי] דכתיב בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה עיירות בי"ד וזמנו של זה לא זמנו של זה אף כאן וכו' מ"ט דר' יוסי בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אין מוקפין קודמין לעיירות אף כאן וכו'. עיין שפת אמת במה שביאר מחלוקתם. ועוד נראה ע"פ המבואר בר"ן בשם הרמב"ן דעיקר ימי פורים נתקנו תחילה ע"י בני פרזים, הואיל והיו בסכנה טפי דאין להם הגנת חומה, ואח"כ ראו בי"ד דבריהם ושלחו אגרות לכל העולם לקבל עליהם כן, והשאירו לבני פרזים יומם, ואילו הר"ן פירש בהיפך דעיקר הנס במוקפין דומיא דשושן, א"כ אפשר דביסוד זה החל הנידון זה בקרא דבכל שנה ושנה, במה צריך להשוות השנים, האם במה שפרזים אין זזים ממקומם או בזה דמוקפין אחר עיירות ודו"ק.

וסבר רבי עיירות לא דחינן ליום הכניסה והתניא וכו' ועיירות גדולות קורין בע"ש, ומשני **הכי השתא התם זמנם שבת היא והואיל ונדחו ידחו.** ולא נתבאר הטעם מ"ט ראוי לדחותם ליום הכניסה ולא לע"ש. ויתכן לומר דמשום צרכי שבת הקדימו, ועוד י"ל דמשום שהכפרים מקדימים ראוי להשוותם לתורה אחת [ועיין בר"ן ריש מכילתין שהאריך בהא דחילקו בעיקר התקנה בין מוקפין לפרזים מ"ט לא חשו ל'תורה אחת ומשפט אחד'], אלא דנ"מ כגון מקום שאין מקדימין ליום הכניסה כר' יהודה דמתני', האם ראוי להקדים משום ע"ש. ולמה שנתבאר דעת ר"ת לעיל ב. בהא די"ג זמן קהילה לכל, שפירש דיום התענית הוא, א"כ זכינו לביאור חדש לכאו' בדעת רבי [ותנא דמתני'] מ"ט לא קרינן בע"ש, דהא הטעם שאפשר למיקרי בי"ג האף שאין לנו אסמכתא

במגילה, הוא משום דמקיימים בו מקצת דיני פורים ע"י שמתענין בו וכפי שנתבאר, וא"כ י"ל דכשחל י"ג בע"ש, דאז מקדימים התענית ליום ה', א"כ אין לנו שום מקור לומר דיום זה ראוי לקריאה, שהרי לא נתרבו מקראי אלא י"א וי"ב, וגם אין מתענים בי"ג, א"כ כשחל בהאי גוונא הדר דינא דאין יום זה ראוי לקריאה. ודו"ק.

דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב. אולי יש רמז לגזירה דרבה במגילה. דאמרו שם בגמ' דארבעה עשר קבע להם זמן דכתיב "על כן היהודים הפרזים עושים את יום ארבעה עשר בו" אבל מוקפין לא קבע להם זמן, ורק ילפינן מדפרזים בארבעה עשר מוקפין בחמישה עשר. והנה, הזמן שקבע להם הכתוב הוא לעשייה אבל לא לזכירה, שלא נאמר זכירה בהאי קרא דכתיב "להיות עושים", וכמו שחילקו בגמ' לקמן (יז.) דכתיב נזכרים ונעשים, זכירה היינו מקרא מגילה ונעשים היינו שאר מצוות היום. וא"כ י"ל דהכתוב קבע זמן, את יום ארבעה עשר לעשיה, דבין כשהוא חל בחול ובין כשהוא חל בשבת יעשוהו, אבל לזכירה דהיינו מגילה לא קבע זמן את יום ארבעה עשר, כי אין קורין בי"ד רק אם חל בחול, אבל כשחל בשבת מקדימין לפני השבת.

דכו"ע מיהא מגילה בשבת לא קרינן מ"ט וכו'. מתבארים בגמ' שני טעמים בהא דאין קורין מגילה בשבת, אם משום שמא יעבירנו, או מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה. ויעויין בתוס' וראשונים בנ"מ שיש בין הטעמים. יעויין גם ברי"ף שכתב ע"פ הגמ' בסוכה דגזירה דרבה לא קיימא אמצוה דאורייתא אלא אדרבנן, או היכא דמספקא לן מילתא כגון דלא ידעינן בקיבועא דירחא. ויעויין גם בר"ן שם.

והנה יש להבין טעמא דרב יוסף, וכי מפסדי עניים במה שיתנו להם מתנותיהם מקודם או לאחמ"כ, ולמה דווקא למגילה היה צריך להסמיך מתנות העניים. אמנם הדבר פשוט, דקריאת המגילה היא מודיעה הנס, והמתבונן בשמיעתה כראוי לבו נפתח כאולם להודות לבורא ברוך הוא [וכמבואר להלן יד. דקרייתא זו הלילא] ועי"כ לידבק במידת חסדו ולהיטיב לזולתו.

ועוד בזה, כי המתבונן בסכנה שהיתה לכלל העם שנגזרה עליהם כליה ח"ו, אין כמצב זה לעורר האחדות בעם ולהעיר הלב לשמוח בשמחת ההצלה ממוות לחיים שכולם הושוו בהצלה זו כאחד. וכעי"ז יש לבאר מאמר קהלת "טוב לכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו", היינו כי ההתבוננות על כך שזה הוא סוף הכל ואין נמלט מזה, נותנת לאדם להרגיש בלבו התעוררות מן האבל.

ואיך שיהיה, בוודאי יש כאן הערה נפלאה, עד כמה החשיבו חז"ל צערם של עניים, וביטלו קריית מגילה בזמנה כדי לחסוך מהם צער זה שנשואות עיניהם למתנותיהם.

דף ה ע"א

במשנה **אבל זמן עצי כהנים והעם ותשעה באב וכו' מאחרין ולא מקדימין.** כתב רש"י דה"ה לי"ז בתמוז ולעשרה בטבת והא דנקט ת"ב משום דהוכפלו בו צרות, ומבואר בדבריו די' בטבת שחל להיות בשבת מאחרין התענית, ולא כמ"ש בס' אבודרהם דשאני עשרה בטבת שאם חל בשבת מתענים שנא' "כתב לך את עצם היום הזה".

תנא עשרה בטלנים שבביהכנ"ס. כתב רש"י דבטלין ממלאכתן וניזונים משל ציבור כדי להיות מצויין בתפילה בביהכנ"ס. וצ"ב קצת אמאי צריכין לביטול מלאכה בשביל כך. ועיין לעיל ג: מש"נ.

דף ו ע"א

שם יזבחו זבחי צדק סימן זה יהא לך כל הנוטל ממך בלא דמים אינו מועיל בפרקמטיא שלו כלום. הנה בדורות האחרונים התעוררו רבים וכן שלמים לבקש דם חילזון למצוות תכלת, וטרחו לברר מין החילזון איזהו וכיצד לצבוע בו. וכבר הסכימו רבים מגדולי ישראל שנכון להדר בזה עכ"פ בצינעא, ויש להעיר, דהא הנוטל משל זבולון בלא דמים אינו מועיל, וא"כ כיצד יתכן שעשו חיל והצליחו עושי התכלת שלא שילמו לבני זבולון דמיו. ושמא יש לחלק בין פרקמטיא של רשות לפרקמטיא של מצוה, אך בתוס' ד"ה דכל מתבאר שאין לחלק בזה. ויל"ע.

דף ו ע"ב

מי שלבו נוקפו אומר כן פירש רש"י שירא מעבירות שבידו ונראה שפירש כן לפי הלישנא דלקמן הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור[20] וקצת קשה דאמאי הוצרך לפרש אל תתחר במרעים להיות כמרעים תיפוק ליה שכבר פירש דאיירי בצדיק שאינו גמור הירא מעבירות שבידו ונראה דס"ל דכל פסוק מהתנ"ך יש בו הוראה לכל אחד בכל רגע וא"כ הצדיק גמור גם חייב ללמוד מוסר השכל מפסוק זה ולא יוכל לפרש שזה הפסוק מדבר באנשים אחרים[21] לכן הוצרך לפרש אל תתחר במרעים להיות כמרעים ודוק.

רשב"ג היינו ת"ק. תימה מה ענין זה אצל זה ת"ק קאמר כל מצוות הנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה ורשב"ג קאמר כל מצוות הנוהגות בשני אין נוהגות בראשון וא"כ איכא בינייהו מתנות לאביונים וגם למאי דמסקינן דמתנות לאביונים מתלא תלי במקרא מגילה מ"מ איכא בינייהו משתה ושמחה ומשלוח מנות.

ויעויין בדק"ס דבכל כ"י ליתא בדברי ת"ק "שכל מצוות הנוהגות בשני נוהגות בראשון" וכו' ובזה א"ש דרב פפא הבין דמה שאמר ת"ק מקרא מגילה נקט לחדא ממצוות הנוהגות בפורים וה"ה

---

20 דהא לא פליגי לישני דלשון איבעית אימא אינו לשון מחלוקת אלא שתי האפשריות הם אמת אם תרצה תתרץ הסתירה כך ואם תרצה תתרץ כך

21 וגם לא יוכל לפרש שהפסוק מיירי ברשע שהשעה משחקת לו דמ"מ איזה הוראה יש לו מפסוק זה בשעה זו שבא להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו א"נ י"ל דה"ה דמצי למימר הכי וחדא נקט
ולפ"ז גם מפסוקים דאיירו בכהנים וכה"ג זה דוקא לפי הפשט אבל ודאי יש שם מוסר השכל לכל אחד ואחד בכל רגע

לכולהו וא"כ היינו רשב"ג אלא דלפ"ז צריך לדחוק דהמקשן לא הבין כמו רב פפא אלא הבין דמה שאמר מקרא מגילה הוא דוקא ולכן אמר קשיא מתנות אבל לפי רב פפא אי איכא לאקשויי איפכא איכא לאקשויי דהיינו קשיא משתה ושמחה ומשלוח מנות ועל זה אין התירוץ של הגמ' מועיל כ"כ, והתירוץ השני הוא יותר טוב דהאי אין בין לאו דוקא ככולהו אין בין דהאי פרקא. א"נ י"ל דהתירוץ הראשון הוא ג"כ מסכים לדעת רב פפא והכי קאמר ותנא מקרא מגילה וה"ה למתנות וה"ה למשתה ושמחה ומשלוח מנות דכולהו הא בהא תליא.

ואכתי קשיא הא דבמתני' משמע דבאדר הראשון יצאו יד"ח משמתה ושמחה ומשלוח מנות מדקתני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים וא"כ קשה למה אמרי' בגמ' הא לעניין סדר פרשיות זו"ז שוין ולא אמרי' הא לעניין משתה ושמחה ומשלוח מנות זו"ז שוין.

דף ז ע"א

אסתר ברוה"ק נאמרה שנאמר ויאמר המן בלבו כו'. קשה בכל הנך ראיות דמייתי הגמ' דנהי דודאי מוכח שהם היו בעלי רוה"ק אבל מנ"ל דנאמרה ברוה"ק, וי"ל דלולי שנאמר להם ברוה"ק לכתוב לא היו כותבין כן לגלות רוה"ק שלהם, וגם אפשר דבלא רשות אסורין לגלות מה שנאמר להם ברוה"ק. שפת אמת:

דף ז ע"ב

אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתבו התוס' והרא"ש בשם ירושלמי דצריך לומר אחר המגילה ארור המן ברוך מרדכי וכו' וגם חרבונה זכור לטוב. נשאל הגר"י הוטנר זצ"ל, מה הטעם לומר תחילה ארור המן וכו' ואח"כ לבוא לידי מצב שלא ידע, ממ"נ, אם צריך לומר כן בפורים, א"כ למה יש הלכה 'עד דלא ידע'.

והשיב, דלא כמו שהעולם סבורים דהתכלית הוא לבוא לידי מצב שלא ידע, אלא אדרבה בהיפך, מיחייב לבסומי עד דלא ידע, והיינו באופן שיהא נראה כלפי חוץ כאילו אין בינו לבין הנכרי מאומה, אוכלים ושותים ומשתכרים ומשנים לבושם וכד', ועי"ז הוא בדמיון הגוי, ואדרבה אז נגלה מהותו הפנימית איך שארור המן וברוך מרדכי, שאין להשוות כלל בין ישראל עובדי השם במשתה יינם ושמחתם, לבין בני האומות ההוללים במשתיהם. ואז כל מבחין יכול לומר בבירור 'ארור המן וברוך מרדכי'.

ואמר, דכעין זה ממש הוא עניין שני שעירי יוה"כ, דמצוותן שיהו שוין במראה וקומה ודמים, ולכאו' אין הבחנה ביניהם, ואדרבה מתוך ההשתוות שביניהם כלפי חוץ, נודע אח"כ עוצם החילוק בין השעיר לשם שהובא דמו מבית לפרוכת לפני ולפנים, לבין חבירו המשתלח דורון לחלקו של עשיו. ואפשר דגם זה נכלל במה שידוע מהאריז"ל שעניין יוה"כ הוא כפורים. ודפח"ח.

דף ח ע"ב

משנה **אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט וכו'**. כתב רש"י מוחלט- לאחר

שכלו ימי ההסגר ונראה בו סימני טומאה האמורין בו. צ"ע דהא מבואר במשנה נגעים א,ג דמוחלט הוי אף בתחילה אם נולדו לו סימני טומאה [חוץ מפשיון שאינו אלא אחר הסגר], א"כ למה נקט רש"י אחר שכלו ימי הסגר, וצ"ע.

אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית וכו'. גמרא. וספרים נכתבין בכל לשון וכו'. ורמינהו: מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו. - אמר רבא (כנראה צ"ל רבה, וכן הוא בפי' ר"ח): לא קשיא: כאן בגופן שלנו, כאן בגופן שלהן. - אמר ליה אביי: במאי אוקימתא להיא - בגופן שלהן, מאי איריא מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא? אפילו מקרא שכתבו מקרא ותרגום שכתבו תרגום נמי, דהא קתני עד שיכתבנו אשורית על הספר בדיו. נראה שכונת רבה היתה, שכונת הברייתא הזאת היתה שאם כתב את המקרא בכתב אחר זולת כתב אשורי אינו מטמא את הידים, וזה בשני אופנים, האופן האחד שכתב הכל בכתב עברי, ואין צ"ל בכתב אחר, אלא אפי' בכתב עברי שיש קצת תנאים הסוברים שבתחילה נתנה התורה בכתב עברי (סנהדרין כא:) אפ"ה ס"ל להאי תנא שכעת הכתב הזה פסול, אם משום שהוא חולק וסובר שמתחילה נכתבה התורה בכתב אשורי, או מפני שהואיל והשתנה השתנה. והאופן השני הוא שכתב את העברי שבמקרא תרגום או את התרגום מקרא, ובזה שינה את השינוי שלו לכתב אחר זולת כתב אשורי, והיינו בהקדם מה שמבואר במשנה לפי ת"ק שאם כתב את כל התורה בלשון אחרת, דהיינו בין בלשון ארמי בין בלשון אחרת כשר, ומצד שני בפסוק ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד, אם יכתוב הכל בלשון אחת, כגון שיכתוב הכל בעברי "ויקרא לו לבן גל עדות ויעקב קרא לו גלעד", או שיכתוב הכל בלשון ארמי "וקרא ליה לבן יגר סהדותא ויעקב קרא ליה יגר סהדותא" הפסיד את משמעות המשפט שבאה התורה לומר שכל אחד קרא לו גלעד בשפה שלו, ומטעם זה, כשיבוא למשל לכתוב כל התורה בלשון ארמית ירצה לכתוב את דברי יעקב בגופנים בכתב עברי, להורות שקרא לזה גלעד בשפתו, או אם יכתוב גם דברי לבן בלשון הקודש, יכתוב אותם בגופנים של כתב ארמי, להורות שקרא לזה גלעד בשפה הארמית. והנה יש טעם להקל יותר באופן זה מהטעם הנ"ל, ויש טעם להחמיר יותר בזה, דמחזי כמנומר משא"כ אם יכתוב הכל בגופנים של כתב עברי וכדו'. לזה באה הברייתא לומר שבין בזה ובין בזה אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו אשורית על הספר ובדיו.

ובזה לשון הברייתא מתוקנת מאד: מקרא שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו. דהיינו שאז כשכותב אשורית על הספר ובדיו אז מטמא את הידים גם מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא. משא"כ אם נאמר שמקרא שכתבו תרגום אינו מטמא את הידים אפי' כשהוא כתוב בגופנים של אשורית, אז חסר בברייתא, והיה צריך לומר "עד שיכתבנו אשורית **בלשון הקודש** על הספר ובדיו". כי אשורית

אינה לשון התורה כלל, אע"פ שאנחנו כותבים בגופנים של אשורית.
ויש לעיין לפי זה מה הקשה אביי. וי"ל מדקתני אשורית, דהיינו בגופן של אשורית, משמע דמכ"ש שאם שינה את עצם הלשון פסל. ומה הגופן שיש אומרים שלא ניתן גופן זה מסיני, ואפי' אם ניתן מסיני, מ"מ אין כאן שינוי של ממש אם משנה את צורת האותיות ולא את עצם האותיות, שהכל נשאר כתוב אות באות כנתינתן מסיני אלא בגופנים אחרים, אפ"ה אינו מטמא את הידים, אם כתוב בלשון אחרת בכלל, כ"ש שאינו מטמא את הידים ואפי' אם הלשון ההיא כתובה בכתב אשורי, א"כ מדקתני אשורית על הספר ובדיו כלול בזה שיהיה בלשון הקודש דוקא, מק"ו. ולכן אפי' כרשב"ג לא אתי.

דף ט ע"א

תפלין ומזוזות מאי תרגום איכא. היה יכול לומר לטוטפות, שפירש ר"ע טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים, ואם כתבו מקרא "שתיים שתיים" אינו מטמא את הידים. וצ"ל דפשיטא להו שאין דברי ר"ע בגדר פירוש המילים אלא דרש רחוק.

מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים וכו' נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו וכו' וישלח את זאטוטי בני ישראל, ואל זאטוטי בני ישראל לא שלח ידו וכו'. פירש רש"י, וישלח את זאטוטי. לשון חשיבות אבל נערי לשון קטנות, ויאמר גרועים שלכם שלחתם לקבל פני שכינה: ואל זאטוטי בני ישראל. באותה פרשה עצמה, ולפי שכתבו זאטוטי תחילה חזרו וכתבום כשמם הראשון ולא כתבו ואל אצילי בני ישראל. ע"כ.
והקשו תוס' שם בד"ה וישלח את זאטוטי בני ישראל וז"ל וקשה אמאי לא כתבו לו וישלח את אצילי בני ישראל כדכתיב בסמוך והוי לשון גדולה? ויש לומר לפי שלא רצו לשקר ולכך כתבו לו זאטוטי במקום נערי ובמקום אצילי, דמשמע לשון גדולה כמו זוטו של ים ומשמע נמי לשון השפלה כדאמרינן התם [במדרש] האומר לצולה חרבי זו בבל שהוא זוטו של עולם וכו'.
ואולי י"ל תי' אחר לקושייתם, שנמצא במסכת סופרים (פרק ששי הלכה ד) א"ר שמעון בן לקיש שלשה ספרים נמצאו בעזרה ספר מעונה ספר זאטוטי ספר היא וכו'. באחד מצאו כתוב וישלח אל זאטוטי בני ישראל ובשנים מצאו כתוב וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים וביטלו אחד וכו'. וא"כ י"ל דכיון דנמצא נוסח אחד שכתוב שם זאטוטי, אף שביטלוהו מפני שני ספרים, כששינו לתלמי לא רצו לשנות לגמרי אלא בחרו בנוסח שנדחה ולא בנוסח שלא היה.

דף ט ע"ב

א"ר אבהו א"ר יוחנן הלכה כרשב"ג תימה מה הוצרך לפסוק הלכה כרשב"ג הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא כ"מ ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וציד וראיה אחרונה וכי תימא אמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן מ"מ הו"ל לתלמודא להקשות קושיא זו ולתרץ כמו בב"מ דף לח ע"ב ובכתובות דף עז ע"א וגיטין דף לח ע"א

וי"ל דמכאן לק"מ דאיידי דבעא למימר מ"ט דרשב"ג כדמפרש ואזיל פסק שוב הלכה כרשב"ג אע"ג דלא אצטריך.

דף י ע"ב

ולא אלו בלבד אלא כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון כל המצוות הללו נוהגות בה. כתב רש"י כל המצוות הללו הנוהגות בערי חומה, שילוח מצורע וקריאת מגילה בחמשה עשר והבית חלוט בה לסוף שנה. הנה יש להתבונן מה עניין ג' מצוות אלו בדווקא שנתייחדו בהן עיירות המוקפות חומה, ומה עניין יהושע בן נון שכדורו נקבע דין העיר.

וחשבתי לבאר בדרך אפשר בעזהשי"ת, ע"פ מש"כ מרן הב"י בספר מגיד מישרים וז"ל הצריך לענייננו: "וסוד בני עיירות שקורין בי"ד הוא רמז על מילוי הלבנה כי בי"ד היא במילואה, והוא מעולה מיום ט"ו, כי אע"פ שביום ט"ו היא יותר מלאה, מ"מ כיון שאז מגעת לתכלית המילוי ומאז והלאה גורע אורה, ע"כ יותר חשוב הוא יום י"ד, שהיא בתוקף אורה ויותר מאירה וזוהר מאורה עולה והולכת ואינה יורדת, וע"כ הוקבע יום זה לאותם שאין להם חומה, לרמוז שביום י"ד ללבנה אין להם חומה וגבול וכו', והוקבע יום ט"ו למוקפת חומה לרמוז כי ביום ט"ו אור הלבנה יש לה חומה וגבול עד פה תבוא ולא תוסיף. ובימים האלה הם סוד דוד ושלמה, שם דוד עולה י"ד ושם שלמה במ"ק עולה ט"ו, כי דוד הוא סוד שם י"ד שהלבנה בתוקף אורה והולכת ועולה וע"כ לא היה גבול במלחמותיו, ושלמה היה יום ט"ו ולכן היתה מלכותו נפלאה יותר משל דוד, כי כן ביום ט"ו היא מאירה יותר מיום י"ד ולכן לא היה יוצא למלחמה, דוגמת הכרכים המוקפים שהוקבע להם יום ט"ו ולכן היה הוא מוקף חומה תמיד כלומר שלא היה יוצא למלחמה".

חזינן מדברים נפלאים אלו, דיש מעלה ליום י"ד במה שהלבנה בריבוי וגם לא יורדת אלא הולכת ועולה, וביום ט"ו יש מעלה וחסרון, מעלה מצד שבמילוי יותר, וחסרון מצד שמפסיק לעלות ולזה ירמוז היקף החומה. [ויעויין היטיב בדברי הראשונים ריש פירקין שסברותיהם מוארות באור חדש ע"פ זה] ומתבאר לנו לפי ערכנו קצת הבנה בגדר חילוק בני פרזים מבני מוקפין גבי מגילה. ויש לצרף לזה מאחז"ל דפני יהושע כפני לבנה, שגדר מעלתו כמעלת הלבנה שנמשלו בה ישראל ומונים לה מועדיהם, לפיכך בו תלו הדבר.

ובדמיון זה מצוות שילוח מצורעים המשתלחים חוץ לג' מחנות, וידוע שצרעת באה על עוון הדיבור במי שנותן דרור ללשונו ולא שמר לפיו מחסום, שידוע הוא שהשיניים והשפתיים כעין חומה לפה, א"כ מי שפיו 'פרוז' נצרך לצאת מחומת העיר, עד ישוב לקבל ע"ע לנצור לשונו ואז יוכל לבוא ולזכות שוב למעלת החומה. ומאמר החכם במשלי "מות וחיים ביד לשון" שהלשון סם חיים בשומר מעלת הדיבור ועוסק בתורה ובתפילה, וההיפך כשמבזה מעלתו ולא שומר פתחי פיו.

וגם עניין מצוות בתי ערי חומה, שהמוכר בית בעיר כזו יכול לגאול מיד, ולא כבתי החצרים שצריך להמתין שתי שנים מלגאול, ומאידך אפלא יגאל עד מלאת שנה יקום הבית לצמיתות לקונה ולא יצא ביובל, שלא כשדה אחוזה השבה לבעליה ביובל, א"כ נמצא דמעלת העיר המוקפת חומה מצד אחד יותר מעולה והיא שבח של א"י, [ועיין בחינוך שביאר דהא דנחלט בסוף שנה הוא להעיר המוכר לגאול בתוך שנה, כלומר דהמצווה שלא יצא הבית מרשותו לכן יכול לגאול מייד, ומצד שני אם יפשע במעלה זו יפסיד המעלה הזו] א"כ זכינו למצוא עניין אחד בכל מצוות הללו, שהרוצה לזכות למעלה המובחרת יותר שהיא נרמזת בחומת העיר, צריך לשמור עצמו ביותר שלא תהא לו ירידה ['ולא יעבור' כתיב].

דף יא ע"א

תנו רבנן: שלשה מלכו בכיפה, ואלו הן: אחאב, ואחשורוש, ונבוכדנצר. אחאב - דכתיב (מל"א יח) חי ה' אלהיך אם יש גוי וממלכה אשר לא שלח אדני שם לבקשך וגו', ואי לא דהוה מליך עלייהו - היכי מצי משבע להו? נבוכדנצר - דכתיב (ירמיהו כז) והיה הגוי והממלכה... אשר לא יתן את צוארו בעל מלך בבל. אחשורוש - הא דאמרן. צ"ע כי אחשורוש לא משל בכיפה, כי בתחילת הספר משל מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה, וזה שטח של בערך פי עשר מארץ ישראל הכוללת כשתים עשרה מדינות: צור, צידון, עכו, שומרון, דור, יהודה, פלישתים, אדום, עמון, מואב, גלעד, בשן. והנה ממלכתו הגיע מפרס בצפון ועד הודו ועד כוש בדרום, ובודאי לא הגיעה לרוסיה, גרמניה, צרפת, אמריקה וכו'. וי"ל דאה"נ, ו"משלו בכיפה" צריך לפרש כיפה המקומית, כיפת הרקיע של ארץ ישראל ושכנותיה. וגם הכתוב והיה הגוי והממלכה מוסב בפסוק על שכיני ארץ ישראל כגון עמון ומואב. וגם באחאב, דכתיב חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וְאָמְרוּ אָיִן וְהִשְׁבִּיעַ אֶת הַמַּמְלָכָה וְאֶת הַגּוֹי כִּי לֹא יִמְצָאֶךָּה: צריך לפרש אם יש גוי וממלכה ממלכות הסביבה, וצריך לפרש לפי דעת הגמ' שמלך עליהם, שמלך יהודה היה נחשב כפוף לו, ומשום הכי אמר לו כעמי כעמיך, ומלך ארם שבא להלחם אתו עם ל"ב מלכים, צ"ל שבאו למרוד בו. ועי' רד"ק שם.

דף יב ע"א

שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה אמר להם אמרו אתם אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע אמר להם א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו אמרו לו אמור אתה אמר להם מפני שהשתחוו לצלם וכו'. לכאורה צריך להבין את ההבנה הראשונה של התלמידים של רשב"י כשענו לו "מפני שהשתחוו לצלם" לכן שונאיהן של ישראל התחייבו כליה, נשאלת השאלה וכי לא מצאנו שעם ישראל חטאו בדברים יותר חמורים במשך הדורות ולא מצאנו שהתחייבו כליה, וגם אם נאמר שזה דבר חמור מאוד לכשעצמו שאכלו מסעודה של אותו רשע עדיין קשה לכאורה שהרי כמו שרואים מהמשך הגמ' שהיה שם

ע"ז ברמה חמורה מאוד (שזה מה שענה רשב"י לתלמידיו) אז חוזרת השאלה למה תלמידיו של רשב"י עזבו את שאר העברות שמסברא הם הרבה יותר חמורות מהסיבה של הסעודה של אותו רשע ובחרו דווקא לנקוט שזה הסיבה יותר משאר העבירות שסיבתה התחייבו כליה,

נראה לי לומר ע"פ דברי הגמ' בדף יא: "בימים ההם כשבת המלך" וכתיב בתריה "בשנת שלש למלכו" אמר רבא מאי כשבת? לאחר שנתיישבה דעתו אמר בלשצר חשב וטעה אנא חשיבנא ולא טעינא וכ"ו.. והגמ' מסבירה שאחשורוש עשה חשבון לעצמו שהוא יכול כבר להשתמש

בכלים של ביהמ"ק והוא לא ינזק כמו המלך לפניו בלשצר, הגמ' מסבירה שעיקר

החשבון של בלשצר ואחשורוש היה מהפס' "כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם" שהקב"ה אמר לעם ישראל כשימלאו שבעים שנה מהחורבן אפקוד אתכם, והרשעים האלה עשו חשבון (הגמ' מאריכה להסביר כל אחד לפי החשבון שלו) שאם עבר שבעים שנה ועדיין לא נגאלו אז גם לא יגאלו ולכן הם הרשו לעצמם להוציא את הכלים הקדושים ולחלל את כל הקדוש לעם היהודי,

לפי זה רציתי לומר שבעצם אם נתבונן במה שמסמל את הסעודה של אחשורוש זה האמונה וההשלמה שהקב"ה כביכול עזב את עם ישראל א"כ אז מובן מה תלמידיו של רשב"י ענו לו שהסיבה ששונאיהן של ישראל התחייבו כליה זה מכיוון שהשתתפו בסעודה שבעצם מסמלת שהקב"ה כביכול עזב ולא יגאל שוב את עם ישראל וזה לכשעצמו חטא חמור מאוד אפי' יותר מע"ז וחטא כזה אכן לא היה בהיסטורייה של עם ישראל. ויה"ר שנזכה לראות "בשוב ה' ציון" במהרה

דף יג ע"א

אשר הגלה מירושלים. אמר רבא: שגלה מעצמו. פירש"י שלא גלה מרצונו אלא בעל כרחו כירמיהו, ותימה גדול הוא, חדא דכתיב אשר הגלה בלשון נפעל, משמע שהוגלה בעל כרחו, ועוד אם גלה מעצמו גנאי גדול הוא לו שיצא מארץ ישראל מרצונו, ובשלמא ירמיה על פי הדיבור עשה אבל במרדכי לא מצינו שעשה על פי הדיבור. ונראה לפרש שגלה מעצמו, כי בגלות ההיא הגלו את האנשים הנכבדים, אבל יתכן היה לומר שלא היה נכבד בעצמו אבל הצטרף אל הגולים, לפי שהיה ילד קטן ואביו היה מן הנכבדים, או היה משרת אצל אחד מהנכבדים. לכן דרש מדלא כתיב אשר היה עם הגולה אשר הגלתה, אלא אשר הגלה מירושלים, שגלה מעצמו, דהיינו שהיה בעצמו איש נכבד, מאלו שנבחרו לגלות בראש גולים. לומר שכבר אז בצעירותו היה איש נכבד.

דף טז ע"ב

ובנימין בכה על צווארו בכה על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף ועתיד ליחרב. יש לשאול דהא ידוע דשילה אינה "נחלה" אלא "מנוחה", ומשכן השכינה שם לא מתוכנן להיות לעולם אלא לזמן, שהרי ירושלים נבחרה כמו שהובטח אברהם אבינו ע"ה בעקידה, וא"כ מה יש לבכות על

ביטול המשכן שם שידוע מראש שאינו להיות קבוע. ומהר"ץ חיות העיר בזה והניח בצע"ג. וכתב שם דבשלמא מה שאמרו ביומא (ט:) מפני מה חרבה שילה א"ש דקאי על חורבן העיר, אבל כאן מדובר על המשכן עצמו.

והנה בפשוטו יש לתרץ דעד בניין ירושלים היה עתיד להיות המשכן שבשילה על תילו, ובעוונות נחרב ולא היה משכן מאז שנחרב אלא הבמה הגדולה בנוב ואח"כ בגבעון, ונ"מ לקרבנות שאין מקריבים בבמה כגון פר הבא על כל המצוות, ונעתק מקום ארון הברית מעם המזבח, ולזה נתאבל בנימין על יוסף.

ובדרך אחרת י"ל עוד, דיסוד השאלה היא משום שנבחרה ירושלים מעולם, אך למעשה עיקר הבחירה בירושלים התקיימה רק מעת שייסדה דוד המלך ע"ה ובנה מזבח בגורן ארונה כמבואר בסוף ספר שמואל, ואז מאס ה' באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ויטוש משכן שילה וגו' כדכתיב בתהלים פט, והמצב הזה שנמאסה מלכות יוסף ולפיכך נחרב המשכן שבחלקו, ולא הוקם מקדש עד שנבחר דוד וציון, הוא מצב שראוי לבכות עליו, כיוון שאם זכו ישראל לא היתה התנגדות בין מלכות יוסף למלכות בית דוד, אלא שניהם קיימים ודוד מולך ויוסף לו למשנה, כפי שייעד יהונתן בן שאול בחזקו ידי דוד, וכפי שנתנבא יחזקאל שיהיה לעתיד (הפטרת ויגש), ויהי רצון שנחזה זאת בעינינו במהרה.

דרש ר' שילא איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח חוץ משירה זו ומלכי כנען שאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן. פי' הר"ן, וז"ל כל השירות אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח, וקורא השיטה הארוכה לבינה והקצרה אריח כעין שכתובות שירת הים ושירת דבורה, ושירה זו אריח ע"ג אריח ואת ואת ואת שהן תיבות קצרות זו למעלה מזו, והלבינה קורא לשמות שהם ארוכים והם ג"כ זה למעלה מזה. ומאי דקאמר שלא תהא תקומה למפלתן טעמא של דבר שכשהחומה שוה בשני ראשיה ואין בה בליטות, אין להוסיף עליה ולחזקה כמו שהיו יכולין אם היו שם בליטות ושיני החומה שאז יכולין להוסיף על הבנין ולחזקו, וכגון זה שירת הים, מה שאין כן זו שהעמוד הצר שלה כל אחד שוה משני צדיו. עכ"ל.

בתשובת נוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' קע"ו) כתב מדברי הר"ן האלו להקפיד בס"ת ולמשוך השיטין בשירת האזינו שיהיו שוין משני הצדדים. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' מ"ט, אם למשוך את עשרת בני המן שיהיו שוין משני הצדדים.

והנה בלשון הר"ן מדוייק שאין מושכין את השמות, שכתב "מה שאין כן זו שהעמוד הצר שלה כל אחד שוה משני צדדיו, דייקא העמוד הצר שלה, והוא האריח שכתב הר"ן למעלה מזה ואת ואת ואת, אבל הלבינה שהם שמות עשרת בני המן אינו שוה רק מצד אחד. (עיי"ש במנחת יצחק ד"ה והנה). וגם הוא דבר שאי אפשר במציאות, כי איך ישוו איש שבראש העמוד עם פרשנדתא שתחתיו בשוה משני הצדדים, הלא אין אות אחת באיש שאפשר למשכו, ופרשנדתא מרובה באותיות וכמה שיצמצמו אותו עדיין רחבו עולה על איש. וצ"ב מה שנהגו לעשות כן.

פרק שני
הקורא את המגילה

דף יז ע"ב

ומה ראו לומר תשובה אחר בינה דכתיב ולבבו יבין ושב ורפא לו, א"כ לימא רפואה בתרה דתשובה, לא ס"ד דכתיב וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, ומאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא, כתיב קרא אחרינא הסולח לכל עווניכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי. בפשיטות כוונת הגמ' דבקרא ד'הסולח לכל עווניכי' מתבאר דלאו דווקא רפואה מייד אחר תשובה, אלא הסדר הוא תשובה סליחה ורפואה, וקרא ד'ולבבו יבין' השמיט סליחה שבין תשובה לרפואה. אך קשה, דא"כ מ"ט לא הקשו דתקדום רפואה לגאולה, כמו הסדר שבפסוק הסולח הרופא הגואל, ועוד, דא"כ מהי שאלת הגמ' בסמוך, **למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה והכתיב ושב ורפא לו,** והא יישבנו דקרא ד'ולבבו יבין' אזיל כסדר אלא שלא מדבר מעניין סליחה, ולמה נדחקה הגמ' לבאר דרפואה דסליחה היא ולא דתחלואים מכח קושיא זו.

וע"כ דכוונת הגמ' דמקרא ד'הסולח' מוכח ד'ורפא לו' אינו רפואה דתחלואים אלא רפואה דסליחה, שהרי יש סתירה בין 'ושב ורפא לו' דמשמע שע"י תשובה לחוד אף שלא נסלח העוון עדיין, מ"מ כבר שב אף ה' מן החוטא ורופא לו מייסוריו, לבין קרא ד'הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי' דמתבאר שאין רפואה לחוטא קודם שנסלח עוונו, וע"כ דהסליחה היא דמתקרייא רפואה בקרא ד'ולבבו יבין' וא"כ לעולם בעינן סליחה מקמי רפואה. ומעתה גם אפשר לומר דהא דלא הקשו מ"ט רפואה אחר גאולה, משום דהקושיא אינה מחמת סדר הפסוק, אלא ממה שמצינו דאין רפואה בלא סליחה וכמשנ"ת. והטעם מ"ט קדמה גאולה לרפואה מתבאר בהמשך דגאולה בשביעית מתוך שעתידין ליגאל בה וכמבואר.

דף יט ע"א

וא"ר חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה ונקראת אגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה, אמר רב נחמן ובלבד שיהיו משולשין. כתב הר"ן (ו ע"ב מדפי הרי"ף) ד"ה ומסתברא דכי גמרינן מגילה מס"ת היינו לדברים הפוסלין ס"ת כתפירה בפשתן (עי' רש"י ח. ד"ה לתופרן בגידין) אבל דברים שאין פוסלין ס"ת כגון אורך השטין ומנין הדפין וכו' וכיוצא בזה במגילה כשר אפי' לכתחילה. עכ"ל.

אבל בהגהות מיימוניות כתב (בפ"ב מהלכות מגילה הלכה י"א) תשובה

ממהר"ם זצ"ל בקוצר אשיבך כי ר"ת כתב שמגילה יש לה כל דיני ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה, אבל לכל שאר דברים יש לה דין ס"ת למנין שיטין מ"ח כדאיתא במס' סופרים ורוחב העמוד בג' למשפחותיכם ובין שיטה לשיטה כמלא שיטה ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה וכל אות ואות מוקפת גויל, ושיעור גליון למעלה ג' אצבעות ולמטה ד' ובין כל דף ודף כמלא רחב ב' אצבעות וכו'.

איתא במסכת ספר תורה פ"ב ה"ד, מניחין מלמטן בתורה ריוח טפח ומלמעלה שני חלקים בטפח, ובנביאים ובחומשין שלש אצבעות מלמטן ושתים מלמעלן, כאן וכאן אם רצה להוסיף מוסיף ובלבד שלא יהיו זה וזה מרובין מן הכתב.

וכתב שם מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א דהמדקדקין שרוצין לצאת במגילה דעת השו"ע שיהא איש בראש דפא ועשרת בסופה, ורוצין גם לצאת דעת הגר"א שאין לעשות עשרת בני המן אותיות גדולות משאר המגילה, עושין כל המגילה בת י"א שורות וכן נהג מרן החזו"א זצ"ל.

והנה, בהגה"מ כתב דשיעור הגליונות במגילה הוא כמו בס"ת דהיינו למטה טפח ולמעלה ג' אצבעות, וטפח לפי דעת מרן הוא עשר צ"מ, וג' אצבעות ז' וחצי, סה"כ י"ז וחצי צ"מ. ולפי"ז הכתב צריך להיות עכ"פ לערך י"ח צ"מ כדי שיהיה מרובה מהגליון. והנה יש במגילה י"א שורות ועוד י' שורות בין שיטה לשיטה, סה"כ כ"א שורות. וצריך שיהיה אותיות גדולות שכל שורה מחזקת כמעט צ"מ שאז הכתב מרובה מן הגליונות, וגודל המגילה ל"ה ומחצה צ"מ. וכן עשינו אצלינו בביה"כ בעזה"י. עכ"ל.

וקשה, דמה נפשך, אם תופסים לחומרא שיעור הגליונות במגילה כס"ת משום שנקראת ספר וכמש"כ מהר"ם, אם כן אין לעשות מגילה פחות ממ"ח שיטין [או מ"ב למנהגינו בס"ת], ואי אפשר לעשות מגילה בת י"א שיטין. ואם סומכים בזה על הר"ן שכל מה שאינו מעכב בדיעבד בספר תורה כשר לכתחילה במגילה, וא"כ מותר לכתחילה לכתוב מגילה בת י"א שיטין, א"כ אין צריך להקפיד על שיעור גליונין כס"ת ושלא יהא הגליון מרובה מהכתב, דכיון שאינו מעכב בס"ת, כשר לכתחילה במגילה.

פרק שלישי
הקורא עומד

דף כא ע"א

הקורא את המגילה עומד ויושב וכו', ובגמ' תנא מה שאין כן בתורה. מנהני מילי אמר רבי אבהו דאמר קרא ואתה פה עמוד עמדי. וא"ר אבהו אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו כביכול אף הקב"ה בעמידה. וא"ר אבהו מנין לרב שלא ישב ע"ג מטה וישנה לתלמידו ע"ג קרקע שנא' ואתה פה עמוד עמדי.

יש להעיר דבדין הראשון דורשים את הפסוק לעניין קריה"ת דווקא, שצריך להיות בעמידה, ואילו הדין השני נאמר על כל לימוד של רב ותלמיד, וא"כ צ"ב ממ"נ, אם כשמשה למד מפי הגבורה הוי לימוד כתלמיד לפני רבו, איך למדים מכאן דיני קריאת התורה, ואם זה דומה לקריאת התורה איך למדים מכאן דיני רב ותלמיד.

ויתכן לפרש כך, דאצל משה רבינו ע"ה כשלמד מפי הגבורה, מדין רב ותלמיד נאמר 'עמוד עמדי' ללמדנו שצריך הרב להשוות עצמו לתלמיד וכביכול הכתיב כן על עצמו ברוך הוא, ובזה למדנו דרך ארץ כיצד ראוי לנהוג הרב עם תלמידו. אבל באמת, לא יהא שום רב עם תלמידו דומה לאופן הזה שמשה ע"ה למד מפי הגבורה. ולא יתכן להיות דוגמא כזו אלא בשעת קריאת התורה. דידוע הוא דהלכות קריאת התורה מתדמים לאותו מעמד נשגב של קבלת התורה בחורב ששמעו ממש מפי הגבורה, וזה מה שלמד ר' אבהו תחילה, דכשקורין בתורה הוא דומה במקצת למה שמשה ע"ה למד מפיו ית' ולפיכך נאמר לנו דין עמידה בקריה"ת ודו"ק.

דף כב ע"א

אין מתחילין בפרשה פחות מג' פסוקים. הקשו תוס' על מנהג שלנו שאנו קורין בפרשת ויחל בתעניות והראשון מתחיל שם והוא לסוף שני פסוקים מפרשה שלמעלה, וכן המפטיר ביו"ט בחול המועד דפסח שמתחיל מוהקרבתם שהוא לסוף שני פסוקים מראש הפרשה.

בשו"ת מהרי"ל סי' קמ"ט (ק"ס) הקשה דבפרשת והקרבתם יש ג' פסוקים מהפרשה, ובפרשת ויחל יש יותר מג' פסוקים. ותירץ דגבי ויחל אפשר לומר שהיה להם פרשה אצל "ויאמר ה' אל משה" שהוא ב' פסוקים קודם ויחל. אבל לגבי והקרבתם קשה, דלא מסתבר שהיה שם פרשה ולא מסתבר שהי' חילוק הפסוקים שלהם אחר, אף שאמרו בגמ' (קדושין ל.) במערבא פסקי' להאי קרא לתלתא.

ובאמת בסדור הפרשיות שבמחזור ויטרי יש פרשה סדורה אצל ויאמר ה' אל משה, וכ"כ בספר תקון ישכר (מנהגות - סדר התעניות בד' צומות)

שמצא כן בקונדריס ישן מסופרים קדמונים כתוב אשורית.
ומש"כ מהרי"ל דגבי והקרבתם דוחק הוא לומר שהיו הפסוקים בענין אחר מלדידן, בתיקון יששכר (מנהגות - לשבת חול המועד) מיישב כן, וכההיא דאמרו בגמ' קדושין שם דבפסוקי נמי לא בקיאינן.
ובאמת שמצאנו כמה פעמים חילוק פסוקים, דבסימן פסוקי פרשת בא נמסר בחומשים מבעלי המסורה ק"ה פסוקים ימנ"ה סימן, ולפנינו יש ק"ו פסוקים. וכן בפרשת צו נמסר צ"ו פסוקים צ"ו סימן, ולפנינו יש צ"ז פסוקים.
וברש"י ר"ה לא. ד"ה הזי"ו ל"ך כתב שבשלוש פרקים ראשונים יש ששה פסוקים בכל פרק, ובשלשה פרקים אחרונים שמונה פסוקים בכל פרק. וא"כ אין בכל שירת האזינו אלא מ"ב פסוקים, ולפנינו מ"ג פסוקים. דבפרק חמישי מן לולי עד כי ידין יש תשע פסוקים.
וכמש"כ מהר"י מינץ בתשובה סי' ח', והגרע"א בגליון הש"ס שבת נה ע"ב.

דף כג ע"ב

מתקיף לה רבא והרי "עולותיכם ספו על זבחיכם" (ירמיהו ז', כא) דלא הויין עשרין וחד וקרינן, שאני התם דסליק ענינא.
בסדר ההפטרות שברמב"ם (בסוף ספר אהבה) כתב להפטיר בפרשת צו את אהרן, עולותיכם ספו על זבחיכם וכו' עד כי באלה חפצתי נאם ה', בירמיה. והנה, מנין הפסוקים מתחילת ההפטרה עד סופה הוא הרבה יותר מעשרים ואחד, ובגמ' אמרו דלא הויין עשרים

ואחד. אבל האבודרהם כתב עולותיכם ספו על זבחיכם עד ונכרתה מפיהם, ומסיים אל יתהלל חכם בחכמתו. והיינו כמנהגינו שמדלגין מונכרתה מפיהם עד אל יתהלל, ואין בהפטרה זו עם שני הפסוקים שמוסיפין בסופה עשרים ואחד פסוקים. והגמ' מסייעת למנהג זה.

דף כד ע"א

תניא אידך אין מדלגין מנביא לנביא ובנביא של שנים עשר מדלג ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו. כתב הכס"מ (פי"ב מהל' תפילה הל' י"ג) דווקא בנביא של י"ב לנביא של י"ב אבל בנביא עצמו אפילו מסוף הנביא לתחילתו נמי דלא גרע משאר נביאים. אבל המג"א (סי' קמ"ד ס"ק ד) חולק על הכ"מ ודעתו דבנביא אחד נמי אסור לדלג למפרע. כן הביא שם מהגהות מנהגים.
בהגהות הרש"ש (יומא ע.) הביא ראיות לשיטת הכ"מ מקריאת המלך בהקהל (סוטה מא.) שמדלג ממעשרות שבפרשת ראה למעשרות שבכי תבוא, וחוזר וקורא פרשת המלך במשפטים, והוא דולג למפרע, כש"כ שבנביא אחד שרי. וכן מנהגינו בפרשת משפטים, שאנו מפטירין כמש"כ האבודרהם הדבר אשר היה אל ירמיהו עד מאין יושב (ירמי' לד, ח-כב) ודולגין למפרע ומוסיפין ב' פסוקים אם לא ברית יומם ולילה (שם לג, כה-כו).
ועיקר דינו של המג"א צ"ע, דמבואר בהגהות מנהגים היפך מש"כ המג"א, וז"ל הגהות מנהגים (מנהגי ר' אייזיק טירנא אחרי פורים) וגם בהפטרת שבת ור"ח כתבתי לקמן משם מהרי"ו דמפטירין גם שוש אשיש, ואע"ג דהוי דילוג מסופו לתחילתו שהרי שוש אשיש מוקדם בנביא ואומרים אותו בסוף. עכ"ל. ומקושייתו נראה שהיה לו צד איסור בדבר שאין מדלגין באותו נביא למפרע, וכתב משם מהרי"ו שאין מקפידין בכך, והיינו לאפוקי מדעת המג"א וכדעת הכ"מ. וצ"ע.

דף כה ע"ב

מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם, ומעשה ברבי חנינא בן גמליאל שהלך לכבול והיה קורא חזן הכנסת "ויהי בשכון ישראל" ואמר לו למתורגמן אל תתרגם אלא אחרון, ושיבחוהו חכמים. פירש"י ז"ל וז"ל אל תתרגם אלא אחרון. ויהיו בני יעקב שנים עשר, והפסוק הזה נפסק בהפסק פרשה לכך קורהו אחרון כאילו הוא פסוק לעצמו. עכ"ל.
בחומשים יש ב' טעמים בתיבות שבפסוק זה, טעם אחד מחבר את שני הפסוקים יחד, כזה: וַיֵּלֶךְ רֽאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת־בִּלְהָה פִילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיְהִיּ֖ו בְּנֵי־יַעֲקֹ֑ב שְׁנֵ֥ים עָשָֽׂר. ובחלוקה זו יש פסקא באמצע הפסוק, שיש הפסק פרשה באתנחתא. וטעם אחד מחלקו לשני פסוקים כזה: וַיֵּלֶךְ רֽאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת־בִּלְהָה פִילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיְהִיּ֖ו בְּנֵי־יַעֲקֹ֑ב שְׁנֵ֥ים עָשָֽׂר. ואין שם פסקא באמצע הפסוק, כי הפסק הפרשה נמצא בסוף הפסוק הראשון.
כן הוא בעשרת הדברות שבפרשת יתרו ובואתחנן, והוא מה שקורין טעם העליון וטעם התחתון, שבטעם העליון אפשר לקרוא כל דיבור בפני עצמו כאילו הוא פסוק האחד, והדברות הארוכות אינם אלא פסוק אחד, אי נמי הדברות הקצרות אינם אלא כל דיבור פסוק לעצמו. ובטעם התחתון הפסוקים אינם שונים משאר התורה, והדברות הארוכות מתחלקות לכמה פסוקים, והדברות הקצרות מתחברות לפסוק אחד. (האריך בזה בשו"ת משאת בנימין סי' ו')
והאריכו בזה מהר"ם די לונזאנו באור תורה שלו, ור' זלמן הענא בשערי תפילה (סי' שכ"ה). ומבואר מדברי היעב"ץ (לוח ארש סי' תס"ב) ור' וואלף היידנהיים בחומש שלו, ומיני' ומיני' יבואר דבר, דשני מיני הקריאה נתקנו עבור הקריאה בציבור במקום שיש מתורגמן.
כי הנה אין הקורא רשאי לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד, כמבואר במשנה דף כג ע"ב, ואין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה פסוק מפי הקורא, כדאיתא בסוטה דף לט ע"ב. וכיון שמעשה ראובן נקרא ולא מתרגם, היכי נעביד? יקרא הקורא עד סוף הפסוק ולא יתרגם המתורגמן, לא יוכל הקורא לקרוא הפסוק שאחריו, כי אינו רשאי לקרוא למתורגמן יותר מפסוק אחד, לכן יש טעמים לקריאה בציבור, ובקריאה זו קורין שני הפסוקים כאילו הם פסוק אחד, והמתורגמן אינו מתרגם אלא אחרון, דהיינו סוף המקרא, ואינו מתרגם כולו.
וכן בעשרת הדברות, שהמתורגמן רוצה לתרגם כל דיבור בפני עצמו, כמו שמצינו בתרגום ירושלמי, ואין הקורא רשאי לקרוא למתורגמן יותר מפסוק אחד, לכן הוא קורא כל הדיבור כפסוק אחד, והמתורגמן מתרגם כל הדיבור כולו. וכן בדברות הקטנות שתרגומן רב, קוראין למתורגמן כל דיבור כפסוק בפני עצמו, כי אם יקראוהו בטעמים

שלו, אין המתורגמן רשאי לתרגם כל זמן שלא יכלה הפסוק מפי הקורא.
עפי"ז מבואר מה שיש נוהגים לקרוא בציבור בטעם העליון וביחיד בטעם התחתון, כמש"כ האור תורה. כי היחיד אינו צריך לקרוא כל דיבור בפני עצמו, שאין לו את דיני המתורגמן. ורק בקריאה בציבור נשאר דין המתורגמן כאשר היה לפנים, אע"ג שבזמנינו אין שם מתורגמן. ויש נוהגים שכשקורין בפרשת יתרו בפרשת השבוע קורין גם בציבור בטעם התחתון, ובחג השבועות קורין בטעם העליון, והכי איתא בחזקוני. והיסוד הוא אחד גם למנהג זה, דבימי רבותינו בעלי התוס' כבר בטל מנהג התרגום כמש"כ בדף כג ע"ב (ד"ה לא שנו) ואעפי"כ נשאר להם מנהג התרגום בפסח ובעצרת, כמש"כ בדף כד ע"א (ד"ה ואם היו שלשתן). ואף שלא כתבו כן אלא על ההפטרות, המחזורים הישנים (מחזור ויטרי ומעגלי צדק וכו') מעידים שיש שם תרגום גם לקריאת התורה, ופיוט האקדמות יוכיח, שכולו אינו אלא רשות למתורגמן כמו יציב פתגם שבהפטרה ליום שני של שבועות (ולכך היו אומרים את האקדמות אחר קריאת הפסוק הראשון, כמובא באחרונים, כי זו הפתיחה של המתורגמן לתרגום).
ובימיהם הונהג המנהג שאין צריך לקרוא בטעם העליון בציבור אלא בחג השבועות שאז יש מתורגמן, אבל בפרשת יתרו שאין מתורגמן, אין קורין אלא בטעם התחתון. ומתורץ מה שמקשין על מנהג זה, דלמה נתקנן טעם העליון לפרשת ואתחנן אם אין קורין בהם לעולם, והמבואר דמעיקרא נתקנו הטעמים האלו למקום שקורין ע"י מתורגמן.

ואכתי צריך ביאור, למה לא מצאנו טעם העליון למעשה העגל השני ולברכת כהנים, דגם הם נקראים ולא מיתרגמין, וצריך לעשות בהם טעם אחר שיוכל הקורא לקרותו כולו כאחת עם פסוק המיתרגם והמתורגמן יתרגם את סוף המקרא, וכמעשה ראובן. וצ"ב.

פרק רביעי
בני העיר

דף כו ע"א

והאי תנא סבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים. דתניא: אין משכירים בתים בירושלים, מפני שאינן שלהן. רבי אליעזר (בר צדוק) +מסורת הש"ס: [בר' שמעון]+ אומר: אף לא מטות. לפיכך עורות קדשים - בעלי אושפיזין נוטלין אותן בזרוע.
תימה, אפי' אם לא נתחלקה ירושלים לשבטים למה לא ישכירו מיטות והתוס' כתבו לפי שהקרקע שעליה המיטות אינה שלהם, ואין זה טעם, כי סוף סוף המיטה היא חפץ ששייך לבעליו ולמה לא ישכירו אותה בכסף. והנכון שמ"ד לא נתחלקה ירושלים לשבטים, אין כונתו שבימי יהושע לא נתחלקה, אלא שלאחר זמן חכמים הפקיעו אותה מיד יושביה, ולפי התנא השני הפקיעו ב"ד גם את הזכות להשכיר מיטות, וכנגד זה תקנו ב"ד שאת העורות רשאים בעלי הבתים והמיטות ליטול בזרוע.

דף כז ע"ב

שאלו תלמידיו את רבי זכאי במה הארכת ימים וכו'. כל הסוגיא. מטו משמיה דמרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל ששאל, דהנה בכל הסוגיא מתבארים הרבה מאוד דברים שעושיהם העידו על עצמם שהביאום לאריכות ימים, א"כ הרוצה לזכות גם הוא איזה מהם יתפוס ויזכה.
ואמר, שעיקר מה שיש לשום לב הוא, מה שהיו הדברים אצלם קבועים במסמרות עד שאמרו **'מימי** לא עברתי על דבר זה', א"כ יברור לו אדם מה שיברור, ובלבד שלא יעברנו.
וכיו"ב העתיק בס' עלי שור להגר"ש וולבה זצ"ל (ח"א עמוד קלד) מרבינו סעדיה גאון באמונות ודעות בזה"ל 'אך העובד הוא אשר ייחד לו מצוה אחת לא יעברנה כל ימי חייו, שאם יסכים בזולתה או יחלק בה לא יקצר בזאת כלל' עיי"ש עוד.
מימי לא עשיתי קפנדריא. קשה דהא דינא הוא כמבואר במתני' (להלן כח.), וי"ל דאף באופני ההיתר המבוארים בגמ' (להלן כט.) לא נהג היתר בדבר. אמנם קצת יש להעיר לגירסת הרי"ף שם דכשנכנס להתפלל מצוה לעשות קפנדריא, דמסתבר שראב"ש לא עבר על כך, ודו"ק.
ולא נשאתי כפי בלא ברכה. עפרש"י וקשה מאי רבותא הוא שלא ביטל הברכה, והרי ודאי חייב לברך, ובדוחק י"ל דלא איתרמי שלא הספיק לברך 'אשר קידשנו' עד שהתחילו שאר כהנים 'יברכך' שאז היה צריך לקיים המצוה בלא ברכה דברכות אינם מעכבות. אך יש שפירשו עניין זה

באופן אחר, ע"פ מה שהביאו מהזוה"ק ריש פרשת יתרו שאין לאדם לזקוף עשר אצבעותיו למעלה אלא בשעת תפילה או שאר ברכה ושבח, ואם זוקף למגנא שורה על ידיו לטותא ח"ו, [ויש גורסים בגמ' 'לבטלה' במקום 'בלא ברכה'].

דף כח ע"א

וותרן בממוני הייתי דאמר מר איוב ותרן בממונו היה וכו'. עיין גם בב"ב טו: ומפרשים, וצ"ב מה הגדלות של איוב שהיה מוותר על שו"פ או פחות מזה, הרי כמה וכמה מצוות שמוציא אדם מכיסו ממון הרבה לקיימן, א"כ מה יש תימה בזה.

אלא, שטבע האדם הוא שלוותר משלו לזולתו על ממונו קשה לו ביותר, שהיצר דוחקו לעמוד בתוקף על ממון מועט ולפיכך הוי רבותא. וכעי"ז היה מדקדק הג"ר שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל בגמ' ביבמות בהא דגר שבא להתגייר מודיעין לו מצוות קלות כלקט שכחה ופאה, ולכאו' הא יש מצוות שמוציאין עליהן יותר, אלא שלוותר על ממון שעמל בו קשה לו וכנ"ל.

בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש. וזה לשון הרמב"ם בהלכות תפילה פי"א הלכה ו': אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה, וכן העתיק השולחן ערוך בסימן קנ"א. וכתב הפמ"ג שם ז"ל: ויש לגעור במי שמשיח שיחת חולין בבית הכנסת אע"ג שאין שיחה בטילה דבלאו הכי אסור, כל השח שיחה בטילה עובר בעשה מדרבנן, עכ"פ לצורך פרנסה דבחוץ שרי בבית הכנסת אסור עכ"ל, ומקורו מספר דעת חכמה בשם הראשית חכמה.

וז"ל ספר דעת חכמה: וכתב הראשית חכמה שאיסור זה הוא לשוח שיחת חולין **ומכל שכן** שיחה בטילה האסורה אפילו חוץ לבית הכנסת. ומלשון זה יצא לפרי מגדים דבריו.

אך זה לשון הראשית חכמה בפרק י"ד משער הקדושה: כיון שבית הכנסת מקום קדוש הוא מושב לשכינה, שבכל עת אסרו רז"ל לחשוב בהם חשבונות, בודאי שאין לשוח שיחת חולין **או** שיחה בטילה האסורה אפילו מחוץ לבית הכנסת כדכתיב ודברת בם ולא בדברים בטלים, מכאן השח שיחת חולין או שיחה בטילה עובר בעשה עכ"ל. והנה מלשון זה לא משמע לאסור בבית הכנסת אפילו דבר שמותר בחוץ. וגם קשה קצת על הפרי מגדים למה התירו להכריז אבידה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדתנינן בפרק אלו מציאות שהתקינו כן. וביותר קשה מנ"ל לחדש דבר שלא שנינו, אם למדנו קלות ראש ופירשו חשבונות מנ"ל כל דיבור להכניס בקלות ראש.

ואעתיק לשון ספר מורה באצבע מהרב חיד"א ז"ל: ונכון ליזהר שלא לדבר בבית הכנסת כלל אף שלא בשעת התפילה כפשט לשון הזוהר הקדוש. נראה מדבריו שמדינא דגמרא אין איסור, וגם בזוהר אפשר לפרש שמדבר על שעת התפילה רק הפשט הוא גם שלא בשעת התפילה, לכן נכון להחמיר.

דף כח ע"ב

ר"ל הוה קאזיל באורחא מטא ערקומא דמיא וכו', א"ל קרית א"ל קרינא, א"ל שנית א"ל תנינא ד' סדרי משנה, א"ל פסלת לך ד' טורי וטענת בר לקישא וכו'. לכאו' צ"ע, דמשמע שלא הקפיד במה ששימשו אלא מחמת ד' סדרי משנה ששנה, וא"כ מ"ט שאלו תחילה אם קרא מקרא, דהא זה אינו מעלה ואינו מוריד לכאו', ובדוחק י"ל דליכנס עמו בדברים שאלו כן.

אבל באמת נראה בעזהשי"ת דזה ביאורו, דבדווקא בירר ר"ל תחילה אם קרא, דאי שנה מתניתין ולא קרא כלל לא היה מקפיד על שימושו, דאינו חכם כלל לעניין זה, וכן להיפך, אם קרא לחוד ולא שנה משנה ג"כ אין קפידא, ורק משום דקרא ושנה הוי ת"ח שאסור לדידיה להשתמש בו [ובזה פליגי חסידי בבל כגון רב נחמן בר יצחק, דלא סגי בזה עד דמתני, והיינו שגם עסק בתלמוד וכדביאר הרי"ף שם], וסייעתא לזה מתנא דבי אליהו רבא פי"ח,ו דאיתא שם בזה"ל 'קרא אדם ולא שנה הרי זה דבר גנאי, שנה ולא קרא ה"ז דבר גנאי, קרא ושנה ולא שימש ת"ח זו מידה בינונית, אבל קרא ושנה ושימש ת"ח זו מידה שלמה', וא"ש בעזהשי"ת.

ולהטעים הדבר יש להוסיף ע"פ מאחז"ל בשבת לא: על קרא דישעיה "והיה אמונת עיתך" וגו' ודרשו "אמונת זה סדר זרעים עיתך זה סדר מועד חוסן זה סדר נשים וכו' ואפ"ה אי יראת ה' היא אוצרו אין ואי לא לא", ושמעתי ביאורו ד'יראת ה' היינו מקרא, שכתבי הקודש הם המודיעים דרכיו והנהגותיו בעולם, והרוצה שיכיר בוראו וילמד לאהבה וליראה יעסוק במקרא תחילה, ואח"כ עוסק בהש"ס, ולפ"ז א"ש טפי דהעוסק בש"ס קודם שקנה יראה 'אינו חש לתורתו' כלשון רש"י שם בסוגיא, ולפיכך אין קפידא בשימושו, כן נ"ל וה' יכפר אם אינו כדת.

דף כט ע"א

וא"ר חלבו אמר ר' הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא שנאמר "ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב". הרי"ף פסקו להלכה בסוף פרק הרואה, ושם גרס הנכנס לבית הכנסת להתפלל מצוה לעשותו קפנדריא.

ויש להקשות לפי גירסא זו, דנראה כסותר למש"כ בפרק הקורא עומד (דף יד. מדפי הרי"ף) אין פותחין פתחי בית הכנסת אלא למזרח שכן מצינו בהיכל שפתוח למזרח שנאמר "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה". ובמשכן לא היה כי אם פתח אחד למזרח. ואם היתה גירסת הרי"ף כמו בגמ' שלפנינו, מותר לעשותו קפנדריא, היה אפשר לומר דלכתחילה אין לעשות אלא פתח אחד למזרח, ואי איתרמי שעשו שני פתחים, מותר לעשותו קפנדריא. אבל אם יש מצוה לעשות קפנדריא, צריך שיהיה מצוה לעשות שני פתחים לביה"כ, והיינו על כרחין לא כמשכן.

במשנה **'לכל מפסיקין לר"ח לחנוכה ופורים לתעניות למעמדות וליוה"כ'** ויעויין בתוס' דיוה"כ משום מנחה הוא, דבשחרית ל"ח משום דפחות מז' קרואין הוא, ודווקא במנחה דהוי ג' קרואין כבשל שבת תנינן, אך יש להעיר לפ"ז אמאי לא תנן חולו של מועד כמו ששנינו של ר"ח, דבתרוייהו הוי ד' קרואין, [ושמא משום דלא תנן של יו"ט לפיכך לא תנן של חוה"מ].

דף כט ע"ב

אלא למ"ד צו את בני ישראל מאי שני וכו', יש להקשות, הא ודאי שני טובא, דהא בשאר ראשי חדשים שחלו להיות בשבת אין קורין כלל פרשת צו את בני ישראל, אלא וביום השבת ובראשי חדשיכם לחוד, וכפי שנפסק בשו"ע סי' תכג, וא"כ בהא דמתחילין בפרשת צו את בני ישראל מינכר שפיר דמשום פרשת שקלים הוא, והיא קושיא אלימתא.

ובהכרח צ"ל דאה"נ, לפום גמרא דידן עכצ"ל דאף בשאר ר"ח שחל בשבת קורין מ'צו את בני ישראל' כמו כשחל בחול, ומנהגנו ע"פ מסכת סופרים פי"ז להתחיל מ'וביום השבת' כנפסק בשו"ע. וכמו"כ יש עוד מקומות שאין אנו נוהגים כש"ס דידן אלא כמ"ס וכמ"ש התוס' בכמה דוכתי.

עוד שם מסקינן דלמ"ד לסדר הפטרות הוא חוזר צ"ל דשני בהא דקרינן לג' קרואין בסדרא דשבתא ולד' בשל ר"ח. וקשה, דלעיל כב. שקלינן וטרינן פרשת ר"ח היכי קרינן לה, ולמסקנא דולג, ואיכא למ"ד פוסק, וילה"ק, מ"ט לא נעשה בהיפך, דד' קרואין יקראו בסדר השבוע, וג' בשל ר"ח, ולא נידחק לפסוק ולא לידלוג.

ושמא י"ל דבעינן שעיקר הקרואין יהיו בשל שקלים ולכן רובן קורין בזה, אך ז"א דא"כ מה נעשה בכיו"ב בפרשת זכור שלא תתחלק ליותר מאחד, ואולי צ"ל דעכ"פ בפרשת צו את בנ"י בעינן דווקא לשינוי של 'דולג' וכיו"ב, להשית לב שלא מחמת ר"ח לחוד קורין אותה, דבשאר ר"ח החל בשבת אין עושין כן ודו"ק.

דף ל ע"ב

משנה. **בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים**, איירי ביו"ט ראשון של פסח, ובשאר ימות הפסח תניא בתוספתא ובגמ' מלקט וקורא מענינו של פסח. ובגמ' אמרי' **והאידנא נהוג עלמא משך תורא** וכו' דהיינו שביו"ט ראשון קוראין משכו וקחו לכם, והטעם ששינוי המנהג ממה שכתוב במשנה, נראה לפי שבימי המשנה היו נוהגים להוציא רק ספר אחד ואם היו קוראים פרשת משכו - הא לא נזכר שם מקרבנות של יו"ט ראשון ולא מיו"ט ראשון עצמו כלום, ורק מקרבן הפסח עצמו ששייך לי"ד ניסן מוזכר שם, לכן קראו פרשת מועדות שבתורת כהנים שמוזכר שם מיו"ט עצמו, וגם מהקרבנות מוזכר שם לכל הפחות ועשיתם אשה לה', אבל בימי הגמ' שנהגו להוציא ב' ספרים שפיר היו קוראים בספר השני מכל קרבנות דיו"ט ראשון ובספר ראשון היו קוראים מעיקר ענייננא דיומא והא פרשת משכו.

משנה. **בעצרת שבעה שבעת** [דברים ט"ז], ובגמ' אמרי' **בעצרת שבעה שבועות וכו' אחרים אומרים בחדש השלישי [שמות יט] וכו' והאידנא דאיכא תרי יומי - עבדינן כתרוייהו, ואיפכא.** ונראה הטעם כנ"ל, דבפרשת בחדש השלישי לא מוזכר כלום מעניין היו"ט של שבועות לכן לתנא דמתני' אין קוראין בו אלא בשעה שבועות שמוזכר שם עצם היו"ט של שבועות ומקצת מקרבנותיו, אבל הימי הגמ' שהיו מוציאים שני ספרים ובספר שני

היו קוראים כל עיקר קרבנות היו"ט, שפיר היו קוראים בספר ראשון בעיקר ענייני דיומא והוא עניין מתן תורה, וביו"ט שני היו קוראים בספר ראשון שבעה שבועות.

משנה. **בראש השנה בחדש השביעי באחד לחדש** [ויקרא כג], ובגמ' **בראש השנה בחדש השביעי וכו' ויש אומרים וה' פקד את שרה וכו' והאידנא דאיכא תרי יומי, יומא קמא - כיש אומרים, למחר והאלהים נסה את אברהם וכו'.** והטעם כנ"ל שכיון שכבר קוראים בספר שני מעיקר היו"ט, קוראים בספר ראשון פקידת שרה, וכן באשר הוא שם, וביו"ט שני מזכירים העקידה.

משנה. **ביום הכפורים אחרי מות.** וכן איתא בגמ' **ביום הכפורים קורין אחרי מות ומפטירין כי כה אמר רם ונשא** וזה כדרך הגמ' תמיד להביא גם עניין ההפטרה אבל לא הוזכר במיוחד שיש בזה מפטיר בספר שני [אלא כמו כל החגים שיש מפטיר כנ"ל] אבל בתוספתא איתא **ומפטירין בעשור שבחומש הפקודים**, ואיני יודע מאי שנא יום הכפורים שמפטירין בו מכל ימות החגים שלא הוזכר בתוספתא שמפטירין בהם בספר שני ואדרבה לפי הנ"ל משמע שלא היו מפטירין בימיהם בספר שני, ואולי ביום הכפורים היו קוראים פרשת בעשור שבחומש הפקודים בעל פה זכר לקריאת התורה דכהן גדול בבית המקדש, שהיה קורא על פה, לפי שהיה לו עניין להזכיר בקריאתו כל הפעמים שהוזכר יום הכפורים בתורה, ואין מביאין שני ספרי תורה כשהקורא הוא אחד, ובימי התוספתא נהגו בקריאה זו על פה אחר קריאת התורה זכר למקדש, ובזמן הגמ' שנהגו להוציא שני ספרים בכל יו"ט נעשה יום כפור כשאר הימים טובים שקוראים בספר שני מעניין היו"ט שבחומש הפקודים.

ביום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ובשאר כל ימות החג בקרבנות החג. לא נתבאר במשנה להדיא קריאת התורה לשמיני עצרת, ויש לעיין אם הוא בכלל מה שאמרו ובשאר ימות החג, וא"כ קורין בו וביום השמיני שבפרשת פינחס, דאף שהוא רגל בפ"ע אינו חלוק אלא לענין פז"ר קש"ב, או דשאר ימות החג קאי דוקא על חולו של מועד, וכמו שלא נתבאר במשנה הקריאה לשאר ימות הפסח כך לא נתבאר הקריאה לשמיני עצרת.

בגמ' תני בברייתא מה דשייר במתני', ושם בסופו, יו"ט הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ומפטירין הנה יום בא לה', והאידנא דאיכא תרי יומי למחר ה"נ קרינן, אפטורי מאי מפטירין? ויקהלו אל המלך שלמה, ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג. יו"ט האחרון קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור ומפטירין ויהי ככלות שלמה, למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמד שלמה. ע"כ. ובשו"ע (סי' תרס"ח ס"ב) כתב דבארץ ישראל שאין שני ימים טובים קורין בשמיני עצרת וזאת הברכה, ובחו"ל שיש שם שני ימים קורין ביום הראשון כל הבכור ובשני וזאת הברכה. והקשה שם הבאר הגולה על מש"כ שבארץ ישראל קורין וזאת הברכה, וזה לשונו: הב"י לא הביא מהיכן יצא לו דין זה, ולעניות דעתי צ"ע מסתמא דתלמודא ובריית במגילה ל"א. עכ"ל.

נראה מדברי הבאה"ג שהוא הבין מלשון הגמ' שהברייתא סוברת לקרוא בשמיני עצרת ביום הראשון כל הבכור, גם בארץ ישראל, דהברייתות נתחברו בארץ ישראל.

המשך חכמה (בסוף פרשת וזאת הברכה) כתב דהברייתא קאי לבני ארץ ישראל. דבגמ' אמרו להפטיר ביום השני בויעמוד שלמה, וכתבו שם התוס' דיש מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה, והקשו תוס' על מנהג זה שהוא שיבוש והוא דלא כהגמ'. וע"ז תי' המשך חכמה דמה שאמרו בגמ' להפטיר בויעמוד שלמה הוא שייך לבני א"י שאין עושין שמחת תורה בכל שנה, דמסקי לדאורייתא בתלת שנין (לעיל כט:), ואין קריאת וזאת הברכה באה משום שמחת תורה רק הוא שייך לסוף חג הסוכות, ומפטירין בויעמוד שלמה ששייך לזה. אבל בני חו"ל קורין וזאת הברכה גם משום שעושין בו שמחת תורה בכל שנה, ושייך להפטיר בויהי אחרי מות משה.

בזה אפשר לתרץ קושית הבאר הגולה, דהשו"ע סבר שבא"י שאין שני יו"ט קורין וזאת הברכה בשמיני עצרת דהוא שייך לסוף חג הסוכות, כמש"כ המשך חכמה. [והא דמפטירין בויהי אחרי מות משה ולא בויעמוד שלמה, דהאידנא נוהגין בא"י כמו בבבל לעשות שמחת תורה בכל שנה, וא"כ פרשת וזאת הברכה באה גם בשביל שמחת תורה, ולכך מפטירין בהפטרה של שמחת תורה ולא של שמיני עצרת].

ואכתי קשה, דהא הברייתא קאי על ארץ ישראל, ואף על פי כן הקדימו כל הבכור לוזאת הברכה, א"כ ביום הראשון צריך לקרוא כל הבכור תחילה ורק אם יהיה ב' ימים יקראו למחר וזאת הברכה. כמו שבשאר המועדים שקורין בארץ ישראל את הקריאה של היום הראשון ולא את הקריאה של היום השני, וכקושית הבאה"ג. וביותר קשה מה שנמצא בברייתא קריאה ליו"ט שני, ובא"י אין יו"ט שני. ורש"י פי' (ד"ה הכי גרסינן ת"ר) דהברייתא מקוטעת, ששבעלי הגמ' אפסיקוה לפרש בכל מועד מה קורין בחו"ל ביום השני, אבל בברייתא אין קריאה ליו"ט שני. וא"כ הקריאה ליו"ט שני של עצרת הוא מדברי הגמ' ולא מהברייתא, אבל בראשון צריך לקרוא כל הבכור (עי' בהגהות הרש"ש).

ועוד, דרש"י כתב להדיא (שם) דסוף הברייתא הוא עד ובשאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג. ולפי"ז גם קריאת היום הראשון של שמיני עצרת שאמרו בגמ' אינו מהברייתא רק מבעלי הגמ', ואין לנו בירור מה דעת הברייתא לקרוא בשמיני עצרת. אם לא שנפרש שהוא בכלל מה שאמרו ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג, וכמש"כ לפרש במתני', וא"כ לפי הברייתא יש לקרוא וביום השמיני.

בתוספתא (פ"ג ה"ג) ביו"ט הראשון של חג קורין דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות וגו', בשני ביום השני, בשלישי ביום השלישי, ברביעי וביום הרביעי, בחמישי וביום החמישי, בששי וביום הששי, בשביעי וביום השביעי, בשמיני וביום השמיני.

נראה מדברי התוספתא כמש"כ לבאר במשנה ובברייתא דמה שאמרו ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג הוא כולל גם את שמיני עצרת, רק שבעלי הגמ' הוסיפו לקרוא כל הבכור ביום הראשון ולמחר וזאת הברכה.

אלא דהגר"א הגיה שם התוספתא כמו בגמ', ולגירסתו אמרו שם יו"ט הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבת"כ ושאר כל ימות החג בקרבנות החג בשני ביום השני בשלישי ביום השלישי וכו' יו"ט האחרון של חג קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור. וזה כמו שהבין הבאה"ג, ומכאן קושיא למה שפסק בשו"ע לקרוא וזאת הברכה.

במנחת בכורים (תוספתא שם) כתב לבאר מאי דאיתא לפנינו לקרוא ביום השמיני וביום השמיני, שאינו נגד הגמ', כי התוספתא איירי רק מקריאת המפטיר בספר שני ולא מקריאת חובת היום, וכמו שאמרו שם ביוה"כ קורין אחרי מות ומפטירין בעשור שבחומש הפקודים, ה"נ הראשונים קוראים בכל הבכור (או וזאת הברכה) והמפטיר קורא וביום השמיני.

אבל יש קושיא ע"ז מדברי תוס' (ד"ה ושאר כל ימות החג) שכתבו דהא שאנו מעמידין ספר תורה שניה במועדות וקורין בקרבנות היום לא מצינו סמך בתלמוד, ולפי המנחת ביכורים הוא מפורש בתוספתא.

[גם הרא"ש כתב כן שלא מצאנו סמך בתלמוד, והקשה הקרבן נתנאל (אות נ) ממתני' דמפורש בראש השנה בחודש השביעי באחד לחודש, והוא הקריאה בספר השני. והעיר עליו בהגהות הרש"ש דשגה ולא ראה פי' רש"י שפי' בחודש השביעי דשור או כשב. אבל נראה מפי' הר"ן כמו שהבין הקרבן נתנאל, שפי' למה קורין בעצרת ובאחרון של חג במועדות שבכל הבכור ובפסח וחג במועדות שבת"כ, דלפי שקראו בפסח בת"כ קורין אח"כ בעצרת בכל הבכור, ואח"כ בחג חוזרין לת"כ ובשמיני עצרת בכל הבכור. ואם סבר כדברי רש"י דובחודש השביעי שקורין בראש השנה היינו דתורת כהנים, א"כ היה צריך לקרוא בחג בפרשת כל הבכור ובשמיני עצרת בתורת כהנים. נראה מדברי הר"ן דבחודש השביעי היינו דחומש הפקודים בפרשת פינחס, וכמש"כ הקרבן נתנאל.]

ולא נוכל לפרש לפי התוס' כהמנחת ביכורים דהתוספתא קאי על קריאת המפטיר, רק על חובת היום. ועפי"ז נוכל לפרש במתניתין ובברייתא שמה שאמרו ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג, הוא כולל גם שמחת תורה. וא"כ לפי"ז נזכרו במשנה כל הקריאות חוץ מקריאת שאר ימות הפסח, אבל בברייתא יש את כל הקריאות לכל המועדים, שאמרו שם ושאר ימות הפסח מלקט וקורא מענינו של פסח וכו' ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג, והוא כולל שמיני עצרת כמש"כ.

[ואין להקשות על מש"כ תוס' שלא נמצא סמך בתלמוד לקריאת המפטיר בספר השני מיוה"כ שאמרו בתוספתא ומפטירין ובעשור, די"ל דיוה"כ שאני, שאף כה"ג הי' קורא ובעשור כדאי' בריש פרק בא לו (יומא סח:), ונחשב כחלק מחובת היום. תדע דהא תוס' לא החשיבו את קריאת הכה"ג ביוה"כ סמך למנהגינו.]

דף לא ע"ב

בתעניות ברכות וקללות ואין מפסיקין בקללות וכו' אלא היכי עביד, תנא כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים מסיים בפסוק שלאחריהן. אמר אביי לא שנו

אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה פוסק וכו'.
וכתבו שם התוס' בד"ה מתחיל בפסוק שלפניהם, לאו דוקא פסוק דהא יש פרשה ואין מתחילין ומשיירין בפחות משלשה פסוקים.
נראה מדברי התוס' שהתוכחה מתחילה עם תחילת הפרשה "ואם לא תשמעו לי", וכיון שא"א להתחיל בפסוק זה שהוא מהקללות, צריך להתחיל מסוף הפרשה שלפניה, וכיון שאין מתחילין בתוך ג' פסוקים סמוך לסוף הפרשה מקדימין וקורין ג' פסוקים לפני התוכחה.
ויש להקשות ע"ז מפרק המוכר את הספינה (ב"ב פח:) ואמר ר' לוי בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, הקב"ה ברך ישראל בעשרים ושתים וקללן בשמנה, ברכן בעשרים ושתים מאם בחקותי עד קוממיות, וקללן בשמונה מואם בחוקותי תמאסו עד ואת חקותי געלה נפשם. (פי' רשב"ם: ברכן בעשרים ושתים. מאם בחקותי עד קוממיות, מאל"ף שבאם עד תי"ו שבקוממיות, והיינו בעשרים ושתים אותיות שבאל"ף בי"ת לבד הכפולות, ומוי"ו עד מ"ם שמונה אותיות). מבואר בגמ' שתחילת התוכחה אינה בפסוק הראשון "ואם לא תשמעו" אלא בפסוק השני "ואם בחקותי תמאסו".
וא"כ מה שאמרו אין מתחילין בקללות היינו שלא להתחיל בפסוק השני ואתי אבייי למימר דמתחיל מהפסוק שלפניו שהוא הראשון מ"ואם לא תשמעו", וא"כ תימה מש"כ התוס' דלאו דוקא פסוק אחד, דלפי המבואר בגמ' דב"ב דוקא ודוקא הוא.
וצ"ל שגירסת התוס' שם בגמ' קללן בשמנה מואם לא תשמעו עד ואת חקותי געלה נפשם. וכגירסת רבינו גרשם שם. ולפי גירסא זו, אי אפשר להתחיל הקללות מתחילת הפרשה דאין פותחין בקללות, וצריך להתחיל מפסוק שקודם, וכיון שהפסוק הקודם הוא סמוך לסוף הפרשה כתבו תוס' להקדים ג' פסוקים.
ויש הוכחה קצת בדברי תוס' לקמן שגרסו בבבא בתרא כגירסת רבינו גרשם. שבד"ה קללות שבת"כ הביאו הגמ' דב"ב וכתבו גבי משה שקללם בעשרים ושנים וברכם בשמנה, קללם בעשרים ושנים מואם לא תשמעו לי עד ואין קונה עיי"ש. ובאמת קללתו של משה אינה מתחילה מואם לא תשמעו לי רק מוהיה אם לא תשמע. אבל הפסוק שתוס' כתבו הוא תחילת הקללות שבתורת כהנים לגירסת רבינו גרשם, ומסתבר שכך היתה גם גירסתם, ונתחלף להם של משה בשל הקב"ה, "והיה אם לא תשמע" ב"ואם לא תשמעו".
תוס' ד"ה קללות שבתורת כהנים בסופו, ילמדנו של פרשת יתרו אין אדם רשאי לקרות בתורה עד שיסדיר הפרשה ג' פעמים שנאמר אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה ואחרי כן ויאמר לאדם ע"כ.
מדברי התוס' נראה שהילפותא הוא משלוש לשונות של הכנה שנאמרו בפסוק, יספרה, הכינה וחקרה. אבל במדרש תנחומא לפרשת ויקהל (בפסוק ראו קרא ה' בשם, וכן בב"ר בפסוק זה ספר תולדות אדם) הובא פלוגתא חד אמר לסדר לעצמו ב' פעמים וחד אמר ארבע פעמים. מ"ד שתים דחשיב ראה ויספרה חד הכינה וחקרה חד, ומ"ד ארבע חשיב כל לשון

בפני עצמו, ראה חד ויספרה חד הכינה חד וחקרה חד.
אבל בתנחומא של פרשת יתרו לא הובא פלוגתא רק למדו מפסוק זה שצריך לסדר הקריאה שתים שלוש פעמים. וכן נפסק בטוש"ע (או"ח קל"ט).
ויש לעיין אם שיטת המדרש בפרשת יתרו היא שיטה שלישית, דבויקהל אמרו דוקא שתים או דוקא ארבע, וכולם מקרא אחד דרשו. והלשון שנים ושלוש פעמים אינו לא כמר ולא כמר. עוד יש להקשות על תוס' למה פסקו ואמרו שלוש פעמים ובמדרש איתא הלשון שנים שלושה פעמים. והו"ל לתוס' להביא לשון המדרש כמו שהובא בטור ובשלחן ערוך.
עוד יש להקשות מה הלשון שנים שלושה פעמים, השתא אם בשנים סגי לא בעינן שלושה, ואם צריך שלושה דוקא, לא סגי בשנים. וכקושיית הכס"מ בהלכות לולב (פ"ח ה"ז) וז"ל מעולם הוקשה לי בין בגמ' בין בפוסקים השתא שנים פסול שלוש מיבעיא, ולא מצאתי לשום מחבר בזה דבר וצ"ע, עכ"ל.
באמת בפרק בתרא דיומא (פב.) הקשו בגמ' אמתני' דהתם אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים השתא בפני שתים מחנכין להו בפני שנה מיבעיא, ושם תי' ר' חסדא הא בבריא הא בחולה. וכן תי' המעדני יו"ט בריש מס' חולין (ברא"ש סי' ד) דמה שאמרו שהוחזק בשחט לפנינו שתים ושלוש פעמים הכל לפי מה שהוא אדם שאם הוא רך הלבב צריך להתחזק בתלתא זימני ואם הוא אביר לב סגי בתרי זמני.
והי' מקום לומר דכוונת המדרש לומר שאם יודע הפרשה סגי בתרי זמני ואם אינו יודע סגי בתלתא. וא"כ אכתי קשה למה החמירו תוס' בשלוש אם סגי בשנים.
אבל מדברי המדרש בפרשת ויקהל נראה שאין זה ענין לידיעתו את הפרשה, דלמדו דרך ארץ מהקב"ה כדאי' במדרש שהקב"ה נותן מענה לכל לשון והתורה גלויה לפניו ככוכב אחד, ואעפי"כ כשבא ליתנה לישראל כתיב ראה ויספרה הכינה וחקרה, אלמא אינו ענין לידיעתו את התורה אלא דרך הוא לסדר הקריאה תחילה בינו לבין עצמו. וכן נראה ממה שהובא במדרש שם על רבי עקיבא שהיה דורש כתרי אותיות, ואעפי"כ לא רצה לעלות לתורה משום שלא סידר הקריאה לפניו.
ואולי יש לבאר דבברכות (ח.) אמרו לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. ובטעם הדבר אי' בתרומת הדשן (ח"א סי' כ"ג) דלהר"ח הוא משום שיהא רגיל במה שהציבור קוראים בשבת שאם יקראוהו לעלות ידע הפרשה.
והנה יש לעיין, הא ניחא שיקרא הפרשה שתי פעמים להרגיל עצמו בקריאה, אבל מה ענין התרגום אצל הקריאה, אדרבה, עדיף טפי שלא ירגיל עצמו בתרגום שאם יקראוהו לעלות לא יבוא לסייע למתורגמן, דאסור לקורא לסייע למתורגמן שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה (דף לב.). חזינן מיהא דהתרגום בא בשביל סידור הקריאה, ולכן אמרו (ברכות שם) ואפילו עטרות ודיבון, וכתבו התוס' שם שבפסוק שאין תרגום יש לקרוא העברי שלוש פעמים, כי צורת הסידור וההכנה היא בשלוש פעמים ששנים מהם מקרא ואחד תרגום, ואם אין תרגום יחסרו

השלוש אחד ולכן יש לקרוא העברי פעם שלישית.
בהכי ניחא, דהמדרש ביתרו שאמר שנים שלוש פעמים פסק כמ"ד שני פעמים, דהיינו שיש לקרוא המקרא שני פעמים. ומה שאמר שנים שלוש פעמים היינו כי בעצם צריך הכנה שלוש פעמים, רק שהמקרא לבד הוא שני פעמים, והשלישי הוא תרגום. וזה מה שנפסק בשו"ע לקרוא שנים שלושה פעמים, והיינו שנים מקרא ואחד תרגום. והתוס' כתבו שלוש פעמים, כי המקרא והתרגום יחד הוא ג' פעמים.

וע' בפר"ח (סי' קל"ט) שהסתפק במה שאמרו שצריך לסדר הקריאה שתים שלוש פעמים אם יוצא ידי חובת סידור זה במה שקורא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, והוא החמיר שם להוסיף על הקריאה עוד פעם שלישית מקרא לצאת דעת התוס'. אבל האחרונים (ע' באה"ט ומ"ב) הביאו דיוצא בקריאת שנים מקרא ולא כתבו להוסיף פעם שלישית, וזה כמש"כ.

נר זכרון

לעילוי נשמת

אמנו מורתנו

אשת חיל ואצילת נפש בחייה

יושר מידות ומסירות היו ערכיה

מרת **הילה** בת **אליהו מנדל** צוויג ע"ה

נלב"ע בשם טוב

בפניא דמעלי שבתא

ה' באב התשע"ד

יהיו דברי התורה הנדפסים פה

לעילוי נשמתה הטהורה

ת.נ.צ.ב.ה.

נר זכרון

לעילוי נשמת

ידידנו הבלתי נשכח

מבחירי בני החבורה

הרב **משה זכריה** ב"ר **יעקב** בירינצוייג זצ"ל

שהלך מעמנו בפתע

בליל ר"ח אדר התשע"ז

בעת שמחת התורה יום היווסד בית הכנסת 'בית מאיר'

יהיו דברי התורה, משוש חייו, הנדפסים בקובץ זה

לעילוי נשמתו הטהורה

ויהי רצון שלא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו

ת.נ.צ.ב.ה.

נר זכרון

לעילוי נשמת

ראש משפחתנו

איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע

רב פעלים לתורה ולחינוך ילדי ישראל

רבי **שלום צבי** ב"ר **אברהם אליהו** כי טוב זצ"ל

נלב"ע בשם טוב

בפניא דמעלי שבתא

כ"ה בתמוז התשמ"ב

יהיו דברי התורה הנדפסים פה

לעילוי נשמתו הטהורה

ת.נ.צ.ב.ה.