

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה שישיית: גליון מח | פרשת כי תבא | ט"ז אלול ה'תשפ"ו

עלה מצוה

חובת טירחא יתירה לקיום מצוות

ע"פ שו"ת שחילי זיתים, א"ח חלק א, מאת הרה"ג שלמה יצחק ביקסענשפאנער שליט"א

עלה שמחה

שמחה בתפילין

ע"פ ספר ברכתא דגדלותא, ליקוטים בלשון חז"ל ורבותינו בעניני בר מצוה ותפילין, מאת הרה"ג ר' ברוך פענפיל שליט"א

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כח, י). אלו תפילין שבראש (ברכות ו, א).

אמרו בגמרא (ברכות ל, ב), אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר וגילו ברעדה (תהלים ב, יא) כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר ליה בכל עצב יהיה מותר (משלי יד, כג) כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא, ע"כ.

רש"י (שם בברכות) כתב בזה"ל: דהוה קא בדח טובא - יותר מדאי, ונראה כפורק עול. תפילין מנחנא - והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי, עכ"ל. ומשמע דאין התפילין סיבת השמחה, ורק דע"י התפילין לא יהיה ניכר כפורק עול. [ועי' דבר נפלא מש"כ המהר"ץ חיות (שם בברכות) דמכאן הוציא הר"ם (פ"ד מהל' תפילין הכ"ה) שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא כו' וירא שמים ואינו נמשך בשחוק, ע"כ, דהמפרשים לא התעוררו על המקור, אולם המקור מכאן, דהשיב שהוא מניח תפילין ובדאי אינו נמשך בשחוק, רק שמחה של מצוה.]

אך בשאר מפרשים משמע דהנהחת תפילין גופא הוי סיבת השמחה. בביאורי אגדות לרבינו הגר"א (שם בברכות) כתב לפרש: ב' שני' דבתפילין כמ"ש ש"ש אנכי על אמרתך, כי השמחה היא יחוד ימינא ושמאלא כו'. ובספר בנייהו (שם) מבאר, דהא דמיינען הכותב ד"בכל עצב" שלא יבדח האדם טובא, היינו כדי שיהיה נשמר מן החטא אשר אפשר להוולד מן רבוי הבדיחות והשמחה, והנה כיון דלובש תפילין אינו חושש מזה, דמצות התפילין שומרת אותו.

וראיתי בספר באר משה (להרה"ק ר' משה יחיאל הלוי אפשטיין מאזרוב זצ"ל, פרשת כי תבוא) שכתב דתמיה מה המיוחד במצות תפילין שהדגישו בה חובת השמחה, והרי כל המצוות צריכות להיות מתוך שמחה. ברם יובן, כי תפילין היא מצוה שחותמה הוא קבלת עול מלכותו ית', ולפיכך יש בה הדגשה מיוחדת שחיבים לקיימה בשמחה, יעו"ש בדבריו.

וע"ד דברים נשגבים בספר פרי צדיק להרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין (לחנוכה אות יט) דלכאורה מה תירץ רבי זירא על הך דקא בדח טובא, הא אסור למלא שחוק פיו בעולם הזה וכתב (תהלים ככו, ב) אז ימלא שחוק פיננו, אז דייקא. וביאר, שמה שנאמר "אז ימלא שחוק פיננו" היינו בעת שיתגלה ויאר בעתיד בחינת עתיקא קדישא, כמבואר בזה"ק (ח"ב נד א). וזה שאמר אנא תפילין מנחנא, שבשעה שהישראל מניח תפילין מופיע בו התגלות מאור עתיקא קדישא [עיי"ש הביאור בהרחבה על דרך הסוד], וממילא באותה שעה שפיר שייך שימלא שחוק פיננו.



הרה"ק מאזרוב זצ"ל עם החלקת יהושע מביאלא זצ"ל

החיי אדם (כלל סח סימן יט) מתספק אם יש חיוב לעקור מביתו לילך לעיר אחרת לקיים מצוה. דהיינו אם האדם מחוייב להכניס עצמו למצב של טירחא יתירה כדי לקיים המצוות [וזה איירי באופן שבעצם היה לו פטור, והשאלה היא אם הוא צריך לטרוח ולהשתדל לקיים המצוה אע"פ כן]. וישנם בזה צדדים לכאן ולכאן, ואמנם מצינו במשה רבינו (סוטה יד, א) שהשתדל טובא ליכנס לארץ כדי לקיים מצוותיה, אולם שם לא היתה טירחא מרובה בבחינת 'לעקור ממקומו', שהרי א"י היתה יעדם של כלל ישראל, ומשה רבינו רצה ליכנס ביחד אתם.

ובנשמת אדם (שם אות ג) מביא ראייה ממה שמצינו בגמרא (ר"ה לד, ב) שמי שיש לו ברירה קודם ראש השנה לילך או למקום שופר או למקום שיש מגין, שופר עדיף. ואם יש חיוב לטרוח ולנסוע בהשתדלות המצוות, למה אינו מחויב לילך למקום ששייג שניהם. [ולכאורה יש לדחות ראייתו, שאדרבה מהגמרא מבואר שיש חיוב לילך עכ"פ למקום אחד, ומה שאינו מחוייב לילך למקום ששייג שניהם אינו ראייה ש"ל שאיירי בצירור שא"א לו לילך למקום שיש שניהם ואנוס הוא, וצ"ע].

והנשמת אדם שם הקשה דמאי שנא מצות תקיעת שופר שאין צריך ליסע מביתו כדאמרן, ממצות נטילת ידיים שמבואר במג"א (סימן קסג ס"ק א) שיתכן שצריכים לילך מביתו ד' מילין כדי לקיים המצוה. ותירץ שני תירוצים: א. בר"ה מי שיש לו אשה ובנים, פטור לילך, שהרי מצות שמחת יום טוב היא מדאורייתא, וקיי"ל אשה בעלה משמחה. ב. דהא קודם יום טוב לא חלה עליו כלל המצוה, וביי"ט אי אפשר לילך חוץ לתחום.

וראיתי בשו"ת דבר יהושע (להרב אהרנבערג, חלק א סימן א) שכתב דאשמתיתיה להנשמת אדם דברי המג"א (סימן יג ס"ק ח) שאין חיוב ללכת לעיר אחרת לטרוח בשביל קיום מצות עשה של ציצית, עיי"ש. ומביא הדבר יהושע ראייה לזה מדברי התוספות בפסחים (ק"ג, ב) על מאמר הגמרא שמי שאינו מקיים תפילין וציצית הוא מנודה לשמים, וכתבו תוס' שאפילו אין לו ציצית או תפילין, יש לו לחזור אחריו ולהביא עצמו לידי חיוב, כדאשכחן במשה שהיה תאב להיכנס לא"י לקיים המצוות. ומבואר שאין זה חיוב גמור אלא שהוא רק מנודה לשמים מצד מדת חסידות.

והנה יש להעיר מה דימו תוספות מצות תפילין למשה רבינו שהשתוקק לקיים המצוות התלויות בארץ, הרי מצות תפילין היא מצוה חיובית המוטלת על כל אחד מישראל, משא"כ מצוות התלויות בארץ ובפרט למי שאינו נמצא שם עדיין הרי אין עליו מצוה חיובית בכלל. והנראה בכוונת התוס' שהנה מצינו שכבר בזמן הגמרא לאו כו"ע היו מניחין תפילין (תוס' שבת מט, א), ובסמ"ג (מצות עשה ג) מבואר שגם בזמנו היו שלא היו מניחין תפילין והיה מסתובב בערים לחזק המצוה, ועיי"ש שהביא טעמים שמהם נשתרבו קולא במצוה זו. ומעתה יתבאר דברי התוס' כמין חומר, שדבריהם קאי לשיטת הסוברים שמצות תפילין אינו חיוב גמור מכח כמה סיבות, וע"ז מביאים שפיר ראייה ממצוות התלויות בארץ.

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו, נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א		הרה"ק מאזד'רוב זצ"ל עם החלקת יחושע מביאלא זצ"ל													
ערב שבת		ליל שבת		יום השבת		מוצאי שבת									
מנחה גדולה (גר"א)		1:31		חצי שעה קודם שקיעה		7:04		סו"ז קרי"ש מג"א (לפי ע"ב דקות שוות)		8:56\ (9:03)		שקיעת החמה		7:32	
ט' שעות (להתחלת סעודה)		4:16		הדלקת נרות (18 דקות)		7:16		סוף זמן קרי"ש לדעת הגר"א והגר"ז		9:39		זמן כוכבים קטנים רצופים (8.5 מעלות)		8:15	
מנחה קטנה (לאיסור מלאכה)		4:49		שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)		7:34		סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א וגר"ז		10:16\ 10:45		ע"ב דקות		8:45	
פלג המנחה (גר"א ולבוש)		6:11		זמן ג' כוכבים (לקר"ש)		8:12		חצות (סעודת שבת להב"ח)		12:57		צאה"כ ר"ת לחשבון 16 מעלות		8:58	
פלג המנחה (מג"א כפי האופק)		6:36		מזל מאדים (למאן דחש ליה)		6:58-7:58		מנחה גדולה		1:30		אכטיל (צ' דקות זמניות)		9:13	

לרגל היאצטי של הגאון רבי מאיר שמחה הכהן בעל האור שמח זצ"ל, והכבוד הגדול שעשיתם לזכרו הטהור במלאת מאה שנים לפטירתו הן באסיפה הכבודה והן בגליון עלים, הנני מצרף גרגיר אחד חדתא שראיתי בישורון (חלק מז דף תרמז) מפי הג"ר גרשון אדלשטיין זצ"ל במעלת האור שמח. שחוץ מגדולתו בתורה כפי שניכר מכתביו שהנחיל לנו, שהגדיל בהם גבוה מכל בני דורו וכמו שהעיד הרב שר זצ"ל "ער איז גוועהן גרויס פון אלע" [כמו שהבאתם], עוד זאת הגדיל לעשות שקיבל שימוש חכמים מהג"ר יום טוב ליפמן היילפרין זצ"ל בעל העונג יו"ט מה לא לומר. זה לשונו שם (בשינויים קלים): ר' מאיר שמחה אמר על אחד מהגדולים בדורו שלא היה כמותו, אע"פ שהיה מהגאונים בדורו. ואמר רמ"ש שהטעם שנתעלה יותר מאותו גדול, כי רמ"ש ישב ולמד בתור אברך בביאליסטוק ששם היה חותנו, ושם חידש את כל חידושי, משך חכמה ואור שמח, הכל בצעירותו. והיה נכנס לעונג יו"ט שהיה רב שם, והיה אומר לו כל מה שהיה מחדש, והיה מוחה בו, זה לא ישר, זה לא נכון, זה לא נכון. וע"י זה ידע מה לא לומר, לכן זה מה שהיה לו. אבל הגאון ההוא לא היה לו רבי כזה כמו העונג יו"ט, כל מה שהיה אומר היה מתקבל בשמחה לבני גילו ולצעירים יותר. זה ההבדל. זהו שימוש חכמים בתורה, לא רק לדעת מה לומר, אלא לדעת מה לא צריך לומר, מהו לא דבר ישר, עכ"ד.

בברכת התורה, *מלך אור שמח*

הערות המערכת: ראה מ"כ באור שמח ריש הלכות תלמוד תורה, שרש"י בסוכה (כה, א) כתב שהולך ללמוד תורה פטור מן הסוכה, ולכאורה תימה הרי ת"ת נדחה מפני מצוה עוברת, וביאר האור שמח ע"פ דברי ר"י מקורביל (כתובות יז, א) ששימוש תלמידי חכמים עדיף מתלמוד תורה, ומש"כ רש"י הולכין ללמוד תורה כוונתו על שימוש ת"ח. ומבאר האור שמח (ע"פ רש"י ברכות מז, ב ד"ה שלא שמש) ששימוש זה פירושו הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא, שהיו מתאספין ועוסקין יחד בעבור זה.

בקושיית האור שמח על המבעיר בשבת לוקה

בדבר שיעורו של הגר"י דרילמן שליט"א לרגל יום השנה המאה של האור שמח, הנני לציין מה שדנתי בגמר השיעור לפניו, שלפי דבריו נתחזקה הערת הג"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל על האור שמח.

דיעוין בקונטרס דברי יצחק (שכתב הגר"א הרצוג בימי חורפו, ונספח לספרו של אביו אמרי יואל על ספר בראשית, ונדפס שוב בספרו פסקים וכתבים סימן נז) שהביא דברי האור שמח האלו ודן בהם בארוכה, ובתוך הדברים העיר דעיקר קושיית האור שמח למה לא אישתמיט תנא דתני המבעיר בשבת לוקה, אינו אלא אליבא דמ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו, וא"כ יש בהבערה דבר חידוש, שהרי בכל מלאכת שבת לא שייך מלקות ורק בהבערה שייך מלקות, אבל לפי ר' ישמעאל דס"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין, אין בזה שום ענין מחודש מה שלוקין על הבערה, שהרי בכל מלאכת שבת לוקין (עיי"ש שדן אם זה תלוי בפלוגתא האמוראים אם לר' ישמעאל לוקין באתרו ביה למלקות דוקא או גם באתרו ביה לקטלא), וא"כ אפשר דר' יוסי ס"ל כר' ישמעאל. ועיי"ש שכתב להביא "דמות ראייה" שר' יוסי ס"ל כר' ישמעאל עיי"ש היטב, ועיין במנחת

שלמה (ח"ב סימן כח) מה שהשיג הגרש"ז אויערבאך על דברים אלו של הגר"א הרצוג וכתב שאין ראייה שר' יוסי ס"ל כר' ישמעאל עיי"ש.

ולפי דברי הג"ר יעקב דרילמן שליט"א נתחזקה הערה זו ביתר שאת, שהרי מוכח מדברי התורת כהנים גבי עשיית עבודה זרה שר' יוסי באמת ס"ל כר' ישמעאל דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו, וממילא לא הוי חידוש מה שלוקין גם על הבערה, ולא קשה כ"כ קושיית האור שמח (ואין צורך לחדש דהוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו וכדברי הגר"י דרילמן שליט"א). וכאשר הצעתי דברים אלו לפני הגר"י דרילמן שליט"א קילסם.

אחך הזדמנות זו להודות להר"ר הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א ולידידי הר"ר משה דמביצר שליט"א שאירגנו מעמד זה לזכרו של האור שמח, שכולו אומר כבוד התורה ועמלות בפלפולה של תורה, כראוי לזכרו של רב האי גאון רבינו מאיר שמחה הכהן ז"ע.

ביקרא דאורייתא, *מלך אור שמח*



הגר"ר יואל הרצוג זצ"ל

ראשי תיבות ויגיעה בעשר אצבעות

במכתבו למערכת (קול עלה) כתב הרב אביגדור קצבורג שהטעם שהיו מרבים בכתבית ראשי תיבות היה כדי להפחית בהוצאות ההדפסה. נראה לי שגם הכתיבה בכתב יד שמכבידה על היד היתה סיבה לתופעה זו, ולכן מצאנו הרבה ראשי תיבות גם בדברים שבכתב יד שלא היו מיועדים להדפסה. אבל היום שאפשר להקליד בקלות אין סיבה להרבות בראשי תיבות. וגם הנייר והדיו אינם יקרים כמו פעם.

ומענין לענין יש להעיר בעיקר מעלת כתיבת דברי תורה ע"י הקלדה במכונה (typing). דאיתא בגמרא (כתובות קד, א) שרבינו הקדוש זקף עשר אצבעותיו ואמר הרבה יגעתי בתורה וכו'. ובשו"ת זכר יהוסף להגאון הגדול ר' יוסף זכריה שטרן זצוק"ל (או"ח סימן עא) הביא דברי החכם ר' יעקב רייפמאן שכוונת רבי לכתבית המשניות, ושהיה

רבי שולט בשתי ידיו. אך כבר הארכתי במקו"א (ראה מאמרי בעלים שנה ב גליון יב פרשת מקץ תשפ"ב ובגליון יג במכתבו של הרב אברהם דויד) שיש ראיות גדולות שרבינו הקדוש לא כתב המשנה כלל, ולדעת היעב"ץ (עבודה זרה ט, א) לא התחילו לכתוב משניות עד ימי האמוראים האחרונים, ויש שמאחרים אותה עד תקופת הגאונים.

אך יש לומר על דרך הנ"ל, שאם מקלידים דברי תורה באופן המועיל, והיינו בעשר אצבעות, אז מקיימים היגיעה בעשר אצבעות. וראה מש"כ בהגהות מהר"ץ חיות (יומא לח, א) על המשנה שכן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב, שמעשה בן קמצר ענין המצאת הדפוס היתה.

אמנם הגאון רי"ז שטרן לאחר שהביא את דברי ר"י רייפמאן העלה כמה ביאורים אחרים למעשהו של רבי בכמה דרכים ועיי"ש שכתב בדרך צחות על אחד שהיה אווז הנר כשדולקת בשעה שחטפתו שינה שיהיה ניעור משנתו כשיקרב האש באצבעו, שקיים שיגע בתורה בעשר אצבעותיו.

כאן מתחיל סיפור אנונימי

שיבושים בהגיית לשון הקודש

בגליון דברים כתבתי דאף שנראה ברור שהברת 'אוי' לחולם היא מוטעית, מ"מ אין צורך לשנות ממנהגנו, עפ"ד האג"מ (או"ח ח"ג סימן ה) שכל הברה של קהל גדול נחשבת לשה"ק. ובגליון עקב השיב הרב יהושע חיים גוביץ בשתי נקודות: 1. לפי המסור על הסבא מסלבודקא שהורה שהכהנים ידקדו בלשונם כשיברכו, מפני שברכת כהנים צריכה דוקא לשה"ק – ומוכח דעתו לכאורה שלשה"ק בלתי מדוקדקת יוצאת מכלל לשה"ק, ודלא כהאג"מ. 2. הגידון נראה תלוי במחלוקת ראשונים בענין כינויי נדרים, ראה בפרטות במכתבו שם.

ואשיב תשובה אחת שהיא שתים. יש להגדיר חסרון דקדוק בלשון, ע"י שלשה חילוקים: א. דיבור בהברה שאינה ההברה האמיתית של לשה"ק, כגון 'אוי' לחולם, אך עכ"פ הוא עקבי בלשונו, ובתוך המסגרת של אותה הברה הדיבור מדוקדק. ב. דיבור בלתי מדוקדק בתוך מסגרת איזו הברה, כגון מי שמורגל בהברת 'אוי' לחולם, אך לפעמים הוגה אותה כמו שוא נע, או מי שאינו רגיל להבחין בין שוא נע לשוא נח, או בין מלעיל למלרע. ג. שימוש בתיבות שנוצרו משיבוש ועיוות של תיבות נכונות, כעין המושג של slang.

ומעתה יובן, שכלל הנראה כוונת הסבא מסלבודקא היתה על חילוק ב', כלומר שהקפיד על הכהנים שלא יהגו התיבות בלי דקדוק בכללי האותיות והתנועות, לפי גדר ההברה המקובלת. וכן מחלוקת הראשונים בענין כינויי נדרים, נראה ששייכת לחילוק ג', כלומר תיבה שהומצאה מעיוות תיבה נכונה – כמו 'קונם' מ'קרב' – האם נחשבת לשה"ק או לא. מה שאין כן דיון האג"מ הוא על חילוק א', והיינו דיבור מדוקדק בהברה שאינה הברה האמיתית, אך נוהגים בה קהל גדול, שבזה כתב שנחשבת לשה"ק. ומעתה לא נראה שום חולק בדבר, עכ"פ מאלה שהביא הרב המשיב.

מייסד קול עלה

אמירת לדוד כתוב במעשה רב (אות נג) וז"ל, אחר עלינו שיר של יום קדיש יתום. ה' אורי ואין אומרים שום מזמור זולת שיר של יום ולא שיר היחוד ולא שיר הכבוד רק ביום טוב. גם מראש חודש אלול עד יום הכפורים אין אומרים קפיטל כ"ז (לדוד ה' אורי וישעי).

יש חושבים בטעות שהיה להגר"א התנגדות פרטית לאמירת מזמור לדוד ה' אורי, כמו שמצינו אצל עוד קהילות שלא היו אומרים לדוד ה' אורי מחמת שלא נודע מקורו. [יש לציין שכבר נודע ומפורסם שאין מקור אמירת לדוד ה' אורי בחודש אלול מספר חמדת ימים שהוא ספר מפוקפק, אלא קדם לו שלשים שנה בספר שם טוב קטן, והחמדת ימים שאב דבריו משם, כמו שנתגלה לאחרונה שרוב דברי החמדת ימים מלווקטים מספרים אחרים ואכמ"ל. ומכל מקום יש טעם להנמנים מלאמרו, כי עדיין לא נתבאר אם יצאו הדברים מכתבי האר"י. אבל המעיין בספר מעשה רב יראה בבירור שהגר"א התנגד להוסיף מזמורים ופסוקים דרך כלל. וכן הוא במעשה רב פעם אחר פעם, וכן כתב בהדיא לענין פסוקים קודם תפילת ערבית (אות סו) "כללו שלו דבר אין לקבוע פסוקים ומזמורים בצבור זולת שיר של יום". גם משמע שהיתה הקפידא דוקא בציבור, אבל ביחיד אפשר לאמרו.

עשרה מקומות במשך הדורות הוסיפו בעלי מנהג (מהרי"ל שמיאן הגר"א וספר המנהגים) ובעלי קבלה (האר"י) להוסיף פסוקים הרבה מזמורים ופסוקים נוספים בתוך התפילה. אף שרוב ישראל קיבלו הוספות אלו, מכל מקום שיטת הגר"א שאין להוסיף בסדר התפילה, ואפילו קודם או אחר התפילה לא רצה להוסיף בציבור. רק דבר אחד יוצא מן הכלל לדעת הגר"א והוא השיר של יום.

בעשרה מקומות כתוב במעשה רב שלא להוסיף פסוקים ומזמורים: (א) מזמור שיר קודם פסוקי דזמרה (אות כו) [עיין במאמרו של הרב הלל שמעון שימאנאוויטש עלים מקץ תשפ"ו]. (ב) מזמור פ"ג או ע"ט שהיו אומרים באשכנז ובפולין אחר תפילת שחרית. וכן מזמור פ"ו שהביא הטור והזהיר האריז"ל לאמרו. וכן לדוד ה' אורי באלול. ושיר היחוד ושיר הכבוד בכל יום (אות נג). (ג) פסוקי שיר המעלות ועוד פסוקים קודם ערבית (אות סו). (ד) מזמורים שהוסיפו אחר תפילת ערבית כמו למנצח על הגתית ושיר למעלות אשא עיני (שם). (ה) מזמור שהוסיף האר"י לפני קידוש לבנה (תהלים קמח), אלא היה אומר הברכה וסימן טוב כו' והולך לו (שם אות קסא). (ו) וכן פסוקים ומזמורים שהוסיפו אחר קידוש לבנה (תהלים קכא, וקנ, וסח) המובא ברמ"א ובפוסקים (סימן תכו). (ז) מזמור שהוסיפו אחר ספירת העומר (תהלים סח) הובא במג"א, ועוד תחינה אחר ספירה (אות סט). (ח) אמירת פרקי תהלים אחר מנחה בשבת בימות החורף המבואר ברמ"א (סימן רצב), כולל ברכי נפשי (תהלים קד) והט"ו שיר המעלות. (ט) אמירת מזמורים קודם ערבית במוצאי שבת ללוות את המלך, שהאשכנזים אומרים לדוד ברוך (תהלים קמד) ומזמור כ"ט. (י) אמירת למנצח ותחינה (תהלים מז) קודם תקיעת שופר הנוסד ע"פ האר"י.

יש עוד כמה אמירות תחינות ובקשות שהגר"א לא היה אומרם, אבל דרך כלל הוא מצד חששות שונות. כגון אמירת י"ג מידות בהוצאת ס"ת של יו"ט, וכן אמירת הרבש"ע, שלא אמר רק בריך שמה (אות קסד). וכן לא היה אומר יהי רצון לפני ברכת החודש מחמת תחינה בשבת. וקרובץ בפורים לא היה אומר מחמת הפסק בתפילה.

מחמת ביטול מלאכה בספר מעשה רב (דפו"ח) בקובץ מפרשים מביא בשם כמה וטורח הציבור גדולים, שהבינו בטעמו של הגר"א באופן כללי שהוא מחמת טירחא דציבורא. כמו כן מצינו במעשה רב (אות קמט) לענין קריאת התורה בשני ובחמישי ושבט במנחה, שלא רצה להוסיף על מנין הפסוקים שלא לצורך, אלא קרא י' פסוקים. כעין זה כתב האדו"ת בספרו תפלת דוד שיש לחוש באמירת לדוד ה' אורי משום ביטול מלאכה, כמו שאין מוסיפים קרואים בקריאת התורה, וכמו שאמרו בברכות (יב, ב) בקשו לקבוע פרשית שונות בתפילה ולא עשו כן מחמת ביטול מלאכה. גם הגר"י נפתלי הירץ בביאוריו על מעשה רב [ביאורים



הגר"י נפתלי הירץ זצ"ל

מהגרנ"ה] כתב הטעם שאין אומרים מזמור שיר חנוכה, מפני טורח הציבור כדאיתא בגמ' ברכות הנ"ל. [אלא שבאמרי שפר נתן הגרנ"ה טעם אחר, שע"פ קבלה אמירת מזמור שיר שייכת רק להאומרים אותו אחר הודו, משא"כ לנוסח אשכנז שכבר אמרו ברוך שאמר וממשיכים במזמור לתודה אחר הודו אין מקום לאמירת מזמור שיר].

בשבת ויום טוב אבל לכאורה יש להקשות על טעם זה טובא, כי עיקר טעם ליכא טורח הציבור ביטול מלאכה לעם שייך רק בשחרית לחול. והרי בכמה מקומות מצינו שהגר"א לא רצה להוסיף פסוקים ומזמורים גם בשבתות וביו"ט וכן בלילה. ועוד, שקצת דוחק לומר שבאמירת איזה פסוקים יהיה חשש של ביטול מלאכה כל כך. ומצאתי בקובץ מפרשים שנתעוררו בזה, ולכן בכל מקום ומקום במעשה רב כתבו ביאור אחר, כגון מה שלא אמר ברכי נפשי הוא מצד שאין אומרים כתובים בשבת.

ואם נאמר טעמו של הגר"א מצד טירחא דציבורא בכלל [ולא ביטול מלאכה], גם זה קשה, כי מצינו שהגר"א היה מוסיף הרבה בשבתות ובפרט בימים טובים, אף שביו"ט ממהרין לצאת. היה אומר הקרוב"ץ ועוד הרבה פיוטים אחר חזרת הש"ץ (אות קסג). ובהוצאת ס"ת היו מנגנים על הכל פסוק בפסוק (אות קסד). ובשמחת תורה היה אומר הלל פסוק בפסוק. ובסוף התפילה היו אומרים אחר עלינו שיר היחוד ושיר הכבוד [-אנעים זמירות] במתינות פסוק בפסוק בלי שום דילוג (אות קע). וגם אמרו אדון עולם אחר התפילה (אות קע). ומשמע שפעמים היה מתאחר ביו"ט אפילו עד חצות (אות קעא) ואז היה מתפלל מנחה קודם הסעודה. גם בשבת חוה"מ היה אומר היוצרות (אות קעה). ובשביעי ואחרון של פסח אמר השירה פסוק בפסוק וגם הרבה מן היוצרות (אות קצג). ברה"ו יו"כ אמר כל הפיוט של קדושתא קודם לדוד ודוד (אות רה).

שלא להוסיף ואפשר לומר טעם אחר בדעת הגר"א, שלא על דברי חז"ל מטעם טורח הציבור וביטול מלאכה החמיר. אלא חשש שיש כאן משום לתא דבל תוסיף, היינו בבחינת כל המוסיף גורע, ועוד, יש כאן ענין (מגילה יח, א) מכאן ואילך אל יספר בשבחו של מקום וכו' וסימיתניהו לשבחיה דמאריה (מגילה כו, א). ועל כן היתה דעתו הגדולה כי רק מה שתקנו חז"ל או מה שמקורו קדום בש"ס ובמדרשים מוסיפים בצורת התפילה. מה שאין כן מנהגים שאין להם מקור ושושר בש"ס, אף אם אולי הם מראשונים ואין לפקפק ח"ו במקור הדבר, מכל מקום אין לקבועם בתפילה.

ולכן היה הגר"א אומר פסוקים בקידוש לבנה הנזכרים במסכת סופרים אבל לא מה שהוסיפו אחר כך. ולכן נראה שהיה אומר יו"ט לך' כמו שמשמע במעשה רב (הלכות חנוכה), כי יש לו מקור בזוהר וגם בתקנת הגאונים. ולכן פשוט שלא היה אומר הגר"א קבלת שבת [מזמורי לכו נרננה] שלא נתקן אלא בדורות אחרונים. וזה מה שדקדק המעשה רב לכתוב בכל מקום ככלל שאין אומרים שום מזמור חוץ משיר של יום, רוצה לומר ששיר של יום מקורו קדום במסכת סופרים. וכן ראיתי בסידור אזור אליהו שפירש דעת הגר"א ע"ד זה.

מנהג ישראל המשנה ברורה מביא בכמה מקומות בספרו אמירת מזמורים ופסוקים נוספים, ובשום פעם לא ציין לדברי המעשה רב. דהיינו שהמשנה ברורה לא הסכים עם יסוד זה שלא להוסיף מזמורים בציבור. אך כאשר יש שאלה נוספת מצד איסור הפסק וכדומה, אז הביא המשנה ברורה דעות המחמירים וגם הגר"א. לדוגמא, לענין אמירת שיר המעלות ממעמקים שתיקן האר"י בעשי"ת, הביא דעת המחמירים מטעם הפסק. וכן אמירת הגדה בשבת הגדול ציין לדברי הגר"א שלא היה אומר מצד הדרשה בעבור זה לא אמרתי וכו'. וכן יהי רצון שהיו אומרים בין התקיעות, שיש בזה חשש מצד איסור הפסק.

גם הערוך השלחן (סימן תפט) כתב שאומרים מזמור אחר ספירת העומר, ורק הביא דעת המתנגדים מצד שאין אומרים דברים הנסתרים בפרהסיא. ואף על זה כתב שרגללים לאמרו גם כן. ואילו מצד הוספת מזמורים לית מאן דחייש חוץ מהגר"א. ולכן היום נתקבל בכל תפוצות ישראל אמירת תוספת פסוקים ומזמורים, תחינות ובקשות. ואפילו הנמשיכים אחר הגר"א, מכל מקום אומרים רוב תפילות הללו.

בענין דברים שבכתב אין לאומרם בע"פ, והמסתעף בגדר החפצא של מגילת סוטה

א

היתר אמירת הלל בעל פה במכתבו של ידידי הרב נחום דוד ארנשטיין שליט"א, מצד שתקנתו קודם שבא דוד כתב בקצרה שלדעת הרמב"ן הלל הוא מטעם שירה, והיתה נוהגת מצות הלל אפילו מקודם שבא דוד, ולא שייכא מצותה למצות תלמוד תורה. אעתיק כאן שוב מש"כ בענין זה בשנה ב גליון לח פרשת נשא:

הרמב"ם בספר המצוות (שורש א) תמה על הבה"ג שמנה מצות הלל במנין תרי"ג מצוות, והלא ההלל נאמר ע"י דוד בספר תהלים, ואיך יתכן שמצוה זו ניתנה למשה בסיני. והשיג עליו הרמב"ן שם מהא דאיתא בגמרא (פסחים ק"ז, א) שמשה רבינו ובני ישראל אמרו הלל, וא"כ זו מצוה קדומה מימות משה. ומה שההלל כתוב בספר תהלים, מפרש הרמב"ן שנוסח ההלל הוא קדום מימות משה רבינו, אלא שדוד קבעו לאחר מכן בתהלים. ולדבריו נמצא שכבר היה חפצא של אמירת הלל עוד קודם שנקבע בתהלים.

ויל"ע להרמב"ן אם שייך בהלל האיסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן בע"פ, שהרי ההלל שנאמר בימי משה לא היה דברים שבכתב, ואם כן מסתבר שאע"פ שדוד קבעו בתהלים, מכל מקום לא פקע החפצא של הלל שאמרו משה, וכשאנו אומרים הלל, אפשר שאין אנו אומרים הלל בתורת פרשה בתורה שבכתב, אלא כמו שאמרו מרע"ה, ואם כן לא שייך ביה האיסור של אמירת דברים שבכתב בע"פ.

אולם הרמב"ם ס"ל שאמירתנו את ההלל היא רק מצד שכתוב בתהלים, ולכן תמה על הבה"ג. ויש לציין שכן משמע גם מדברי התוס' (סוכה מד, ב ועוד), שכתבו שאפשר לברך על ההלל אע"פ שהוא מנהג משום ש"לא גרע מקורא בתורה", ומשמע שתקנת ההלל היא חפצא של תורה שכתוב בתהלים. ולדעת הרמב"ם, מאחר שכל אמירת ההלל היא מצד הכתוב בתהלים, לכאורה יש בהלל איסור דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

ולדינא עיין בביאור הלכה (סימן מט) שדן באמירת הלל בע"פ וצידד להיתר, ובלבד שיהא בקי בו, שאלמלא כן עלול להשמיט איזה תיבות ויכשל בברכה לבטלה, עכ"ל.

ואולי יש לתלות בהנ"ל גם השאלה אם הלל יש לו דין תלמוד תורה, וכדברי ידידי הנ"ל.

היתר אמירת קריאת שמע בעל פה עוד יש לדון בזה אודות מצות קריאת שמע. דהנה - **מצד קבלת עול מלכות שמים** הגאון הגדול רבי ישראל בונים שרייבער העלה (גליון עקב) דמצות קריאת שמע שורשה היא מצוה של קבלת עול מלכות שמים, וידידי הרב אברהם לעזער (גליון שופטים) נו"נ בדבריו. ובגליון פרשת נשא הנ"ל כתבתי בענין זה, דאיתא בגמרא (פסחים נו, א) שקבלת עול מלכות שמים של

קריאת שמע כבר אמרוהו בני יעקב (ע"י פסחים נו, א), ופתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ואיתא בגמרא "אמרי רבנן היכי נעביד, נאמרוהו - לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו - אמרו יעקב, התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי". וביאתי שיש שני דינים בקריאת שמע, אחד קבלת עול מלכות שמים מצד שאמרוהו יעקב ובניו, שכך קיבל מלכות שמים על עצמו, ומהאי טעמא אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" כיון שהוא חלק מקבלת עול מלכות שמים, והשני מצד קריאת פרשה בתורה שנאמרה ע"י מרע"ה, וכלשון הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) בענין קריאת שמע "זה שינון זה שינון", ומצד זה הוקשה לגמרא "לא אמרו משה", דכיון שקוראים קריאת

שמע מדין קריאת פרשה בתורה איך יתכן לומר פסוק שלא אמרו משה. ולפיכך תיקנו לאמרו בלחש.

ולמה שנתבאר בענין הלל הנ"ל, שכאשר אמירתנו אינה נמשכת מהכתוב בתורה אין בה חשש דברים שבכתב, יש לומר שאם האמירה היא מצד עול מלכות שמים, אין שייך בזה דברים שבכתב, שהרי קבלת עול מלכות שמים מקורה עוד אצל יעקב אבינו קודם שנקבע הפסוק בתורה. אך אם האמירה היא מצד קריאה בתורה, שייך ביה דברים שבכתב.

ונפק"מ בנשים, שפטורות ממצוות קריאת שמע, ואעפ"כ צריכות לקרוא פרשה ראשונה משום קבלת עול מלכות שמים, כמובא בשו"ע (או"ח סימן ע סעיף א) [ועיין שם שנשים צריכות גם לומר ברוך שם כבוד מלכותו]. ולהנ"ל אולי לא שייך אצלם דברים שבכתב באמירת קריאת שמע.

ואי נימא שבאמת אין איסור דברים שבכתב כיון שכבר היה חפצא של אמירה עוד קודם שנקבע בתורה, יש לומר שגם כשקורין קריאת שמע מדין פרשה הכתובה בתורה, מכל מקום בפרשה זו אין נוהג האיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרו בע"פ. - עד כאן כתבתי בגליון הנ"ל.

ואגב אציין, שבעיקר מש"כ דאמירת יעקב בשכמל"ו היתה בתורת קבלת עול מלכות שמים, באמת משמע כן מלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב וז"ל, מסורת היא בידינו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו **ציון זרזם על ייחוד השם ועל דרך ה' וכו'**, ושאל אותן ואמר להן בני שמא יש בכם פסולת מי שאינו עומד עמי **בייחוד אדון כל העולם וכו'**, ענו כולם ואמרו לו שמע ישראל וכו', פתח הזקן וענה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, עכ"ל. הרי להדיא שכוונת יעקב אבינו היתה במעמד זה לייחד שמו ולקבל עול מלכותו עליו ועל זרעו. ועיין בכס"מ ובאבי עזרי שם [וע"ע מש"כ בדברי הרמב"ם בשנה ה' גליון לח פרשת קרח תשפ"ה]. וכבר מצינו בראשונים ובפוסקים שמאחר שבשכמל"ו הוא קבלת עול מלכות שמים, לפיכך דינו כפסוק ראשון בכמה פרטים, כגון לענין החובה לכיון בו, ולענין שהנשים צריכות לאמרו, ועוד, ואכמ"ל.

ב

ביאור הגר"ב פאלער זצ"ל דמגילת ומעתה נפנה לנידון מגילת סוטה, ותחילה יש **סוטה אינה מדין פרשה בתורה** לברר האם מצות כתיבתה היא כתיבת פרשה שבתורה, או שמא דין אחר היא. בחידושי חתם סופר (גיטין ס, א) הביא את דברי תר"י (ברכות ה, א מדפי הרי"ף) שמותר לקרות שמע אחר זמנה בע"פ, מטעם דכל פסוק שניתן לקרותו על פה בשום מקום, הותר לאמרו בכל פעם בע"פ, דכיון שהותרה הותרה. והקשה למשנ"ת בדבריו (שם ד"ה א"נ יש ליישב) דהא דאין כותבין את התורה מגילות מגילות נמי נפקא לן מהא מילתא גופיה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, אם כן אי משכחת פרשה שהותר לכתוב פעם אחת לבדה, הותר נמי בכל פעם. ואם כן קשה מה מותיב הגמרא על איסור כתיבת מגילה מפרשת סוטה שנכתב על הטבלא שלא במקום מצוה, דילמא שאני התם שהתורה התירה לכהן אותה פרשה, אם כן **המשך בעמוד 5**



המשך מעמוד 2 כיון שהותרה הותרה נמי למכתב אטבלא, ע"כ קושיית החתם סופר.

ולפני כמה שנים שלח אלי ב"ג הרה"ג ר' משה בלום את תירוצו של הגר"ב פאלער זצ"ל, דקריאת שמע היא קריאת פרשה שבתורה ולכן מותר לאמרה בע"פ אף שלא במקום מצוה, כיון דפרשה זו ניתנה שתיאמר בעל פה בתורת קריאה של תורה, משא"כ מגילת סוטה שאין כתיבתה מדין כתיבת פרשה שבתורה, רק שאותם פסוקים של תורה הם גם במגילה, שם אין לומר שמשום הכי הותר לכתבה שלא במקום מצוה, כיון שפרשה זו לא ניתנה להיכתב בתורת כתיבת פרשה של תורה. ושפיר מוטיב הגמ' שמהיתר כתיבת מגילת סוטה שלא במקום מצוה יש ללמוד היתר לשאר כתיבות מגילה. ושוב נדפסו הדברים בברכת יצחק (פרק ז מהלכות ס"ת הל' טז).

האם פרשת קרבנות היא ואני אמרתי בחפזי שאי אפשר לפרש כן דברי תר"י, שהרי **דין קריאת פרשה בתורה** שם כתב תר"י על פי יסוד זה דמהאי טעמא מותר לומר קרבנות בע"פ כיון שיש באמירת קרבנות קיום מצות ונשלמה פרים שפתינו. ואטו מצות אמירת קרבנות יסוד דינה לקרות פרשה שבתורה, והא כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה אפילו אם אמר פרק איזהו מקומן. ולא שמענו שיש חובת קריאה כלל כדי לקיים מצוה זו דונשלמה פרים שפתינו. ואעפ"כ החליט הר"י ששייך בזה כיון דהותרה [מצד ונשלמה] הותרה [אמירתו בע"פ].

אך אמרתי בשלוי דאינו ראוי לתפוס את הגר"ב זצ"ל על זה, כי הלך לשיטתו במש"כ (ברכת יצחק הלכות תפלה פ"ז ה"א עמ' עב) לבאר מש"כ הטור (או"ח סימן מז סעיף ג) וז"ל, והמשכים בבקר ללמוד קודם שילך לבית הכנסת יש לו לברך ברכת התורה. וכשקורא פרשת התמיד בבית הכנסת אין לו לחזור ולברך, אע"פ שהקורא בתורה חוזר ומברך אשר בחר בנו אע"פ שכבר בירך כל הברכות, עכ"ל. ובבית יוסף כתב וז"ל, ולא כדברי תלמידי רש"י שהיו אומרים בשמו שכשהיה משכים לקרות היה מברך ברכת התורה וכשהיה בא לבית הכנסת היה חוזר ומברך, ומדמהו לקורא בתורה ומברך בבית הכנסת אע"פ שכבר בירך, דשאני התם שהברכות נתקנו לך, ואפילו בירך מיד ברכת התורה ולא הפסיק כלום חוזר ומברך, כמו שתקנו ברכה לאחריתו וכמו שתקנו ברכת אשר בחר בהפטר, עכ"ל. ובאר הגר"ב פאלער ז"ל שיטת רש"י, ותודה לא-ל שגם אני הקטן כוונתי מעצמי לזה, דס"ל לרש"י שתקנת אמירת פרשת התמיד היא תקנה לקרות פרשה שבתורה, וממילא שייך עליה ברכת התורה מיוחדת כדין כל קריאת התורה שמברכים עליה אע"פ שכבר ברכו בשחירת, דכל קריאה של חובה טעונה ברכה, ע"ש.

ומעתה דברי הגר"ב זצ"ל עולים יפה לשיטתו, דס"ל דתר"י ס"ל גם כן דיסוד דין אמירת קרבנות הוא מדין קריאת פרשיות הקרבנות הכתובים בתורה, וממילא מצינו למימר דכיון שניתנו להאמר לשם חובה אינו נוהג בהם הדין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ.

ושוב מצאתי שבהמשך דברי הגר"ב פאלער בהלכות תפילה מובא בסוגריים וז"ל, וכבר התבאר בדברינו בפרק ז מהלכות ספר תורה הלכה טז דברי תר"י פ"ק דברכות, אהא דאמרינן לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, דקיום אמירת קרבנות הוא רק במה שהוא לימוד התורה, ומשו"ה שייך להתיר אמירתו בע"פ גם בעלמא, יעו"ש, עכ"ל. ואף שהדברים כפי שהם מובאים בספר קצת סתומים, כוונתו ברורה שדבריו בהלכות ס"ת עולים בקנה אחד עם דבריו בהלכות תפילה.

שיטת הגר"י ז"ל שמגילת ובעיקר דברי הברכת יצחק בגדר כתיבת מגילת סוטה **סוטה מדין כתיבת הפרשה** שחידש שאינה מדין כתיבת פרשה בתורה, יל"ע בזה, שהרי כבר חקר הגר"י (ראה חידושי הגר"י ז"ל סוטה יז, א ובברכת אברהם וגבורת יצחק שם) אם הגדר של כתיבת מגילת סוטה הוא כתיבת הפרשה הכתובה בתורה, או כתיבת השבועה והקללה.

וברשימות שיעורי מו"ר הגר"י הלוי שליט"א (מנחות לב, ב וע"ע שיעורי הגר"י בשירת הלוי שנדפס בישורון) הובא שהגר"י הביא ראיה מדברי הרמב"ם (פרק ד מהלכות סוטה הלכה ז) שהוא מדין כתיבת פרשה של תורה. וז"ל הרמב"ם, כתבה קודם שתקבל עליה השבועה פסולה שנאמר והשביע וכתב, עכ"ל. ואי נימא דעיקר כתיבת מגילת סוטה היינו כתיבת הדברים שהשביע אותה הכהן, למה לי קרא לחדש שאם כתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה, הא אם כל עיקר הכתיבה היינו כתיבת הדברים שהשביע אותה, לא שייך לכתבה קודם שתקבל עליה השבועה.

אולם הגר"י הביא גם ראיה לאידך גיסא. דהרמב"ם (פרק ג מהלכות סוטה

הלכה ח) כתב, שהכהן כותב כל הדברים שהשביע אותה אות באות ומלה במלה וכותב את השם ככתבו ואינו כותב אמן אמן. ואמר הגר"י דהוצרך הרמב"ם לחדש שכותב שם הוי"ה, ללמדנו דאף שהוא משביע בשם אדנות מ"מ כותב שם הוי"ה. ולכאורה מבואר מזה דדין כתיבת מגילת סוטה אינו דין כתיבת פרשה אלא כתיבת דברי השבועה [וכע"ז] הובא בשם הגרמ"ד בברכת אברהם שם].

ונסתפק הגר"י, דאפשר דמה שהוצרך הר"מ להודיענו דכותב את השם ככתבו, כונתו לחדש דכתיבת מגילת סוטה כתיבת פרשה שבתורה היא ומשום הכי הוא דצריך לכתוב את השם ככתבו [וזהו גופא מה דקמ"ל הר"מ, דס"ד דכתיבת מגילת סוטה היינו כתיבת דברים שהשביע אותה והוא בעי לכתוב את השם כקריאתו, קמ"ל דעיקר דינה הוא כתיבת פרשה שבתורה ולהכי צריך לכתוב את השם ככתבו], ולהכי בעי הכא קרא דאם כתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה, ע"כ משיעורי מו"ר.

ג

כיון דהותרה הותרה שייך רק ועיקר קושיית החתם סופר, למה לא אמרינן במגילה **בהותרה מחמת מצוה אחרת** סוטה כיון דהותרה הותרה, נראה להציע לתרץ בשלשה אופנים אחרים:

(א) באופן הפוך מהנ"ל. דאדרבה, אם יסוד דין קריאת שמע הוא רק קריאת פרשה שבתורה, א"א לומר דכיון שהותרה בעידן מצוה לקרותה בע"פ הותרה גם שלא בזמנה, דמהיכי תיתי לדמות שלא במקום מצוה לבמקום מצוה. אך למשנ"ת שיש שני דינים בקריאת שמע, חדא מדין קריאת פרשה ושנית מדין קבלת עומ"ש, א"ש דברי תר"י, דהיות שיש חפצא של פסוקי קריאת שמע אף לולא מה שהם פרשה שבתורה, שהרי כך קיבלו בני יעקב את עול מלכות שמים עוד טרם שנקבע בתורה, אם כן לא שייך עליהם דין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם ע"פ. דדין זה שייך רק על פסוקים שכל מציאותם היא רק מה שהם כתובים בתורה, אבל אם יש לפסוקים הללו קיום אחר של מצוה, אם כן כשאומרים על פה א"א לאסורם מדין דברים שבכתב, דמאן יימר שהוא קורא מה שבכתב, והא יש חפצא של פסוקים הללו גם לולא מה שהם כתובים בתורה. [אך קשה דלכאורה רק שני פסוקים ראשונים יש להם דין קבלת עומ"ש. ואולי יש לומר דבכל הפרשיות יש קיום של מצוה חוץ מדין קריאה שבתורה, וצ"ע].

ועל דרך זה יש לבאר גם מש"כ רבינו יונה לענין אמירת קרבנות, דאף שאפשר לקיים חובת ונשלמה אף ע"י עסק במסכת זבחים ואינו צריך לקרות פרשה שבתורה, מכל מקום פשוט דקריאת הפסוקים היא קיום דמצוה זו, ולכן אם אומר פסוקים הללו בע"פ אינו עובר על דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ, שמלבד מה שהפסוקים הללו הם חפצא של דברים שבכתב הם גם כן חפצא של מצוה דונשלמה.

ולפי"ז צריכים לומר שמגילת סוטה היא רק כתיבת פרשה שבתורה ואין בה שום דין אחר, דדין התורה למחוק פרשה זו ממנה, ולכן אין להתירה שלא במקום מצוה דלא שייכת סברת ר"י בזה, וכמשנ"ת.

מגילת סוטה אינה (ב) ואם נתפוס דברי הרב רבינו יונה כפשטם, דכוונתו שמתוך **דומה לכתיבה אחרת** שהותרה ליאמר בע"פ במקום מצוה הותרה גם שלא במקום מצוה, יש לומר דהיינו דוקא גבי קריאת שמע שאין בה אלא קריאת פסוקים, ולכן שייך לומר שאותם פסוקים "הותרו" גם שלא במקום מצוה, דהחפצא שבמקום מצוה הוא הוא אותו חפצא שלא במקום מצוה. משא"כ במגילת סוטה שיש בה דינים נוספים, כגון לשמה וכדומה, אם כן לא שייך לומר בזה הדין ד"הותרו", דרק החפצא של מגילת סוטה הותרה ליכתב מגילה מגילה, אבל שלא במקום מצוה אינה אותה חפצא, דלא היא מגילת סוטה, ולכן לא שייך לומר בזה הותרה.

האיסור לכתוב מגילה מגילה הוא בכללות התורה (ג) והנה החת"ס בסוף דבריו כתב, דיש מקום לחלק בין דברים שבכתב ומגילה מגילה. ואולי יש לומר בכוונתו, דהדין דדברים שבכתב הוא בעצם הפסוקים שהוא אומר בע"פ, שדינם לאמרם דוקא מן הכתב והוא אומרם בע"פ. וכיון שהאיסור הוא רק בפסוקים שהוא קורא, לכן אם הנך פסוקים הותרו במקום מצוה בע"פ שייך לומר שהותרו גם שלא במקום מצוה.

משא"כ הדין דמגילה מגילה יסוד דינו הוא, לא לחלק התורה למגילות של פרשיות מיוחדות, ואין האיסור חל בפרשה שכותב אותה אלא בכללות התורה, שאין דינה ליכתב פרשה פרשה במגילה מיוחדת. ולסברא זו אין מקום להתיר מגילת סוטה שלא במקום מצוה כיון שהותרה ליכתב במקום מצוה, דדין מגילה מגילה אינו חל בפרשה שהוא כותב רק בכללות התורה, ופשוט דאע"פ שיש דין לכתוב פרשת סוטה לצורך מסויים, לא הותר מצד זה הדין דאין כותבין מגילה מגילה.

Rabi Yosi met an old man who earned his livelihood from the chilazon. Astonished, he asked whether it could still be found; the man swore that it lay in a place in the sea between the mountains, ringed by spiders that kill anyone who approaches. Rabi Yosi replied that it is noticeable that the techeiles was hidden away for the righteous in the future. (Sifri Devarim 354)

The *midrashim* (Bamidbar Rabbah, Shelach 17; Tanchuma, Shelach 29) state that the *techeiles* was “*nignaz*.” The term *nignaz* is commonly used to connote that something is hidden until the times of Mashiach. For example, see *Seder Olam Rabbah* (Chap. 17) regarding Eliyahu; *Horiyos* 12a regarding the Aron; *Talmud Yerushalmi Sotah* 9:16; *Sotah* 49b regarding the *chochmah* of Rabi Eliezer; *Yerushalmi Brachos* 8:6 regarding the light of *Bereishis*; and more. However, the *Eitz Yosef* explains the word *nignaz* to mean that *techeiles* was “forgotten.”

When It Fell Out of Use Several *sugyos* describe *Amoraim* wearing *techeiles* (*Menachos* 43a; *Avodah Zarah* 39a; *Chulin* 95b). The latest mention of the existence of *techeiles* is as late as 500 C.E. — *Mar from Mashchi* brought *techeiles* in the years of Rav Achai (*Menachos* 43a). The wording implies a noteworthy event; seemingly by that point *techeiles* was difficult to obtain (see *Yaavetz*, *Sotah* 48b). By the time of the *Geonim* it is spoken of in the past tense (*Shaarei Teshuvah* 159), and Rav Achai Gaon omits its *halachos* altogether, which the *Ha’amek She’ailah* (6) attributes to their no longer having it.

Why Did It Disappear? The *Arizal* (*Pri Eitz Chaim*, *Tzitzis* 5; *Shaar Hakavanos*, *Tzitzis* 4) writes that after the *churban* there was no *techeiles*. But how do we understand the *sugya* describing *Amoraim* wearing *techeiles* well after the *churban*?

Rav Shalom Dovber of Lubavitch (*Igros Kodesh* 158) explains that the *Tannaim* and *Amoraim* conducted themselves as though the *Beis Hamikdash* still stood, and could therefore wear *techeiles*. The *Arizal*, then, does not mean that no *techeiles* existed, but that *Klal Yisrael* was no longer on the level to wear it — and it faded from use accordingly.

The *Radvaz* (2:685) explains why the *chilazon*’s disappearance coincided with the *churban*. During the era of the *Beis Hamikdash*, the *chilazon* would miraculously rise from the sea on its own to be gathered. After the *churban* this miracle stopped occurring. Although the *Radvaz* is referring to the destruction of the first *Beis Hamikdash*, it makes sense to assume that the same happened with the rebuilding and subsequent destruction of the second *Beis Hamikdash*. Once it no longer surfaced, only expert trappers

could obtain it and eventually *techeiles* fell out of use entirely.

The Rishonim The *rishonim* had no *techeiles*. The *Rif* (*Menachos* 13b) simply states: and now that we have no *techeiles*. The *Rambam* (*Peirush HaMishnayos*, *Menachos* 4:1) explains that we do not know how to dye it, seemingly because we no longer have the *chilazon*. Rav Avraham ben HaRambam (*Hamaspik*, *Hilchos Tzitzis*) is explicit that it is the missing tradition for identifying the *chilazon* that leaves later generations unable to make *techeiles*.

Can It Be Found? That the *chilazon* is hidden does not mean it is nowhere on earth. The *Maharil* (*Shu”t Hachadashos* 5) and many *acharonim* reason that *techeiles* may yet be found, and that given the identifying descriptions in the sources it would be simple to produce.

Will It Be Found? This does not mean that the *chilazon* will be found before Mashiach. The loss of a *mitzvah d’Oraysa* for over a thousand years was no accident. If Hashem took it away from us, it is unlikely to be rediscovered through research. When the *Shulchan Aruch* rules that we have no *techeiles* nowadays, the *Gra* (OC 9:2) sources the ruling to the *midrash* — the reason we lack it is that it was *nignaz*.

The *Ohr Hachaim* and the *Alshich* (Bamidbar 15:38) find this hinted in the word *l’dorosam*, placed before the mention of *techeiles*: the white strings are for all generations, *techeiles* is not. Rav Chaim Volozhin (*Ruach Chaim* 3:1) adds that Hashem knew there would be generations without *techeiles*, and gave them *tefillin* in its place.

The concept of *techeiles* only returning when Mashiach comes is cited by the *Aruch HaShulchan* (OC 9:12), who writes that since the *Radzyner Rebbe*’s discovery had the backing of neither the *gedolei hador* nor *Klal Yisrael*, the matter was set aside until Mashiach comes. The *Yeshuos Malko* (OC 1) rules there is no reason to be stringent, since Jews have accepted for over a thousand years that *techeiles* was hidden. Later in the *teshuvah* he entertains the possibility that the *chilazon* could be found as we are in the generation of Mashiach, but only if it can be shown beyond doubt that it has been rediscovered.

The same position runs through the *poskim* of the last century, such as Rav Elyashiv (*Kovetz Teshuvos* 1:2), Rav Moshe Shternbuch (*Teshuvos V’Hanhagos* 6:3), Rav Chaim Kanievsky (*Daas Noteh* 1:273, 277), and Rav Asher Weiss (*Minchas Asher* 2:2).

Rav Reuven Feinstein (in his *haskamah* to this sefer) writes that his father, Rav Moshe *zt”l*, was opposed to wearing *techeiles* unless it had been proven without any doubt whatsoever that it is correct, in order not to do that which the previous generations have not done.

